

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
(DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

TANRI, İYİLİK VE İRADE

Doktora Tezi

ŞEYMA YAZICI

Ankara, 2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
(DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

TANRI, İYİLİK VE İRADE

Doktora Tezi

ŞEYMA YAZICI

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber

Ankara, 2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
(DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

TANRI, İYİLİK VE İRADE

Doktora Tezi

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

<u>Adı ve Soyadı</u>	<u>İmzası</u>
1- Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER	
2- Prof. Dr. Recep KILIÇ	
3- Prof. Dr. Mahmut AY	
4- Prof. Dr. Latif TOKAT	
5- Doç. Dr. Mehmet Ata AZ	

Tez Savunması Tarihi

16.12.2021

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber danışmanlığında hazırladığım “Tanrı, İyilik ve İrade (Ankara, 2021)” adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih:
ŞEYMA YAZICI

TEŞEKKÜR

Tez yazma sürecinin son bir buçuk yılı, Covid-19 salgının neden olduğu pandemiye denk gelen biri olarak, bu süreci tamamlayabilmenin irademe konu olmayan pek koşulun sağlanmasına bağlı olduğunu çoğumuz gibi bu süreçte daha derinden hissettim. Bu sebeple, bu tezin tamamlayabilmem için bana sağlık, zaman ve genişlik veren yüce Allah'a hamd ederek başlamak istiyorum. Şüphesiz her süreç, her iş ancak O'nun yardımıyla tamamlanabilir.

Kıymetli danışmanım Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber'e, yalnızca tez sürecimin değil, bütün bir akademik serüvenimin şekillenmesindeki çok değerli katkıları nedeniyle minnettarım. Onun bilgi ve tecrübelerini bizlerle cömertçe paylaşması ve perspektifi, akademik yolculuğumun en önemli yol göstericisi oldu. Tezimin de en güçlü eleştirmeni olan kıymetli hocama, bu yolculuktaki rehberliği için çok teşekkür ederim. Tez izleme komitemdeki kıymetli hocalarım Prof. Dr. Recep Kılıç ve Prof. Dr. Mahmut Ay'a da katkılarından dolayı şükranlarımı sunarım.

Amerika Birleşik Devletleri, St. Louis Üniversitesi Felsefe Bölümüne yaptığım bir yıllık ziyaret, tezimin şekillenmesinde önemli bir süreçti. Bu ziyaret esnasında danışmanlığımı yapan Prof. Dr. Eleonore Stump'a ve onun danışmanlığındaki doktora öğrencilerinden oluşan Stump Çalışma Grubu'na, yaptığımız verimli okuma ve tartışmalar için teşekkür borçluyum. Prof. Stump ve çalışma grubunun sağladığı akademik ortam, tezime olduğu kadar alanla ilgili perspektifime de çok şey kattı. Ayrıca, bu ziyareti 2214-A Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Bursu kapsamında Eylül 2019-Ağustos 2020 tarihleri arasında bir yıl süreyle finanse eden ve doktora süresi boyunca Bilim İnsanı Destekleme Programları kapsamında, beni doktora bursiyeri olarak destekleyen TÜBİTAK'a müteşekkirim.

Sevgili arkadaşlarım Araş. Gör. Betül Yurtalan ve Araş. Gör. Münevver Tiyek, tez yazma sürecimin en büyük destekçileri ve ortaklarıydı. Geçtiğimiz bir yıl boyunca, her gün birlikte yaptığımız saatler süren online çalışma programları, pandemide tez yazma sürecimizi disipline eden ve kolaylaştıran en önemli şeydi. Her ikisine de yoldaşlıkları için teşekkür ederim. Tezle alakalı pek çok mevzuyu herkesten önce tartıştığım, fikir ve önerileri ile tezime birçok açıdan katkıda bulunan sevgili dostum Dr. Ayşenur Ünügür Tabur'a teşekkür borçluyum. Bir süre tez takip toplantıları yaptığımız kıymetli dostlarım Araş. Gör. Ayşenur Erken, Zeyneb Betül Taşkın, Ferhat Taşkın, Merve İzin Badria ve Emine Arslan Özkan'a; tezimi okuyarak yaptıkları çeşitli katkılar için Araş. Gör. Mine Demirbilek ve Dr. Öğretim Üyesi Alper Yılmaz'a teşekkür ederim. Özellikle Mine Demirbilek'in teknik konulardaki

desteği bana büyük kolaylık sağladı. Doç. Dr. Mehmet Ata Az ve Dr. Öğr. Üyesi Nur Betül Atakul'a, çalışma ortamında bana sundukları kolaylık ve anlayış için minnettarım.

Bütün bu uzun ve zorlu sürecin en büyük ve görünmez destekçileri ise şüphesiz sevgili ailemdir. Onlara olan minnettarlığımı ifade edecek sözcükleri bulmam zor olsa da duaları, destekleri ve sevgileri olmadan bu günlere ulaşamayacağım sevgili anne babama ve kardeşlerime en kalbi şükranlarımı sunarım. Son olarak, tez yazma sürecinin en zorlu zamanlarını sınırsız anlayış ve desteği ile kolaylaştıran Ahmad Rashad'a teşekkür ederim.

Gayret bizden, başarı Allah'tandır.

Şeyma Yazıcı

Ankara, 2021

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR	I
İÇİNDEKİLER	III
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	12
İRADENİN TABİATİ: İRADE-AKLETME VE İYİLİK	12
1. <i>İrade-Akletme İlişkisi</i>	14
1.1. İrade, Yönelim ve İyilik	14
1.2. Pratik Akıl, İyilik ve İrade: Pratik Aklın Yargıları ve Alternatif Seçenekler	21
1.3. Bir Seçme İlkesi Olarak İrade ve Kötülük	36
1.4. Pratik Akıl ve Özgürlük	41
2. <i>Yeter Sebep İlkesi ve İrade</i>	50
2.1. Yeter Sebep İlkesi ve Mükemmellik İlkesi	55
2.2. Yeter Sebep İlkesi, Seçim ve İrade	58
2.3. Yeter Sebep İlkesi, Fiil ve Açıklama	66
İKİNCİ BÖLÜM	74
ÖZGÜRLÜK, KARAKTER VE SEÇİM	74
1. <i>Frankfurt Senaryosu ve Özgür İrade Tartışmaları</i>	82
2. <i>Karaktere Dayalı Özgürlük Teorileri ve Tanrı'nın Özgürlüğü</i>	97
2.1. İradeci Olmayan Sorumluluk Anlayışı ve Normatif Özgürlük	97
2.2. Tanrısal Karakter ve Sebeplere Dayalı Özgürlük	111
2.2.1. Araçsal Özgürlük, Dolaylı Özgürlük ve Kontrol	118
3. <i>İndirgenemez Faillik, Seçim ve Tanrı'nın Özgürlüğü</i>	130
3.1. Karaktere Dayalı Özgürlük Teorileri ve Fail Nedenleme	130
3.1.1. Özdeşleştirme İndirgemeciliği	132
3.1.2. İndirgenemez Özgürlük ve Dinamik Faillik	135
3.2. Fail Nedenleme, Determinizm ve Libertaryen Özgürlük	138
3.2.1. O, Ben Değilim Argümanı ve Determinizm	145
4. <i>Tanrı'nın Özgürlüğü ve Alternatif Seçenekler</i>	149
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	159

TANRI, AHLAKİ MÜKEMMELLİK VE AHLAKİ ÖZGÜRLÜK.....	159
1. Özgürlük-Ahlaki Mükemmellik İkilemi ve Bazı Çözüm Önerileri.....	159
1.1. Niçin Ahlaki Fiiller?	159
1.2. Rowe'un Mükemmel Ahlaki İyilik-Mükemmel Özgürlük Karşıtı Argümanı....	175
1.3. Tanrı'nın İyiliği: Özsel mi Dünyalar-Arası mı?	188
1.4. İlahi Sorumluluk, İlahi Özgürlük ve Şükre Layık Olma.....	196
2. İmkan, Güç ve Başka Türlü Yapabilme Kavramları.....	208
2.1. El-Ğazâlî, Modalite ve Bir Çözüm Denemesi	208
2.2. Kontrol, Seçme Gücü ve Özgürlük.....	221
2.3. Kullanılmayan Güç, İmkansızlık ve Özsel Ahlaki Mükemmellik.....	230
SONUÇ.....	247
KAYNAKÇA.....	250
ÖZET	261
ABSTRACT	263

GİRİŞ

Teist filozof ve teologların büyük çoğunluğu Tanrı'ya özgürlük veya özgür irade atfetme konusunda birleşmektedir. İrade sıfatı, ilim, kudret, iyilik gibi özsel sıfatlarının yanında, Tanrı'nın yaratılmışlarla olan ilişkisinin mahiyetini belirlemek açısından kritik bir öneme sahiptir denebilir. Bu sebeple teistler, Tanrı'nın niçin ilim, kudret, iyilik gibi niteliklerin yanında özgür irade sahibi bir varlık olması gerektiğine dair çok sayıda gerekçe sunmuşlardır. Bunların belki de en başta geleni, Tanrı'nın bir zat-kişi olması ile özgür irade sahibi olması arasındaki bağıdır. İrade sahibi olmak, bir zat ve fail olmanın gerektirdiği en temel özelliklerden biri olarak görüldüğü için, özgür iradeli olmayan bir varlık bir zat-kişi olamaz. Teist geleneklerde Tanrı bir zat olarak kabul edildiği için, O'nun irade sahibi olması da kaçınılmazdır.¹

İkincisi, irade sıfatının mükemmel kılan bir sıfat olarak kabul edilmesidir. Her ne kadar bu durum, ilim sıfatının filozofların çoğunluğu tarafından mükemmel kılan bir sıfat olarak görülmesinde olduğu gibi "apaçık" (*self-evident*) kabul edilmese de bu düşüncenin sağduyulu bir akıl yürütmeye dayandığı söylenebilir. Buna göre, yaratılmış varlıklarda özgür irade sahibi olanlar, irade sahibi olmayan daha düşük derecedeki canlılardan daha mükemmeldir, öyleyse irade mükemmel kılan bir sıfattır. Bir varlığı daha mükemmel kılan bir sıfatın Tanrı'da olmaması mümkün değildir. O halde en mükemmel varlık olan Tanrı'ya özgür irade atfedilmelidir.²

Tanrı'ya özgür irade atfetmenin bir diğer önemli sebebi, yaptıklarından dolayı Tanrı'ya minnettar olmamızın O'nun fiillerini özgür bir şekilde meydana getirmesine bağlı olduğuna dair yaygın kanaattir. Herhangi bir fiilin ahlaki bir değerlendirmeye konu olması için, o fiilin özgür bir şekilde meydana getirilmiş olması gerekir. Böylece bir varlık, ancak fiilini iradi olarak yapıyorsa o fiil ahlaki bir değere konu olabilir ve kişi ancak o zaman yaptığı iyilikler için övgü ve şükre, kötü fiillerinden dolayı yergiye konu olabilir. Burada iradi olmanın, fiile etki eden dışsal veya içsel bir zorlama kadar fiilin keyfiliğini, rastgele yapılmasını da dışladığını vurgulamamız gerekmektedir. Öyle ki Tanrı'ya müteşekkir olmanın gerekçesi hususunda,

¹ Bu tezde ele alınan filozofların, teist olmayanlar dahil, hepsi Tanrı'ya bir zat olmasının gereği olarak özgürlük atfedilmesi gerektiğini teslim etmektedirler. Özgürlük ve irade anlayışları farklılaşmakla beraber, Aquinas, Scotus, Leibniz, Clarke, el-Ğazâlî gibi tarihsel figürlerin yanı sıra, tezde ele alınan modern literatürde de aynı kabul geçerlidir. Bu da Tanrı'nın özgür olmasının teist felsefi-teoloji geleneklerinde ne denli yaygın bir kabul olduğuna işaret etmektedir. Özellikle klasik ve erken modern dönemdeki filozoflar, Tanrı'nın neden iradeli olması gerektiğine dair, irade sıfatını reddedenlere karşı pek çok argüman üretmiştir. Bahsi geçen filozofların bu tezde ele alınan temel eserlerinde bu argümanlar bulunabilir.

² Laura L. Garcia, "Divine Freedom and Creation," *The Philosophical Quarterly* 42:167 (1992), s. 191.

bütün zorunlu ve ahlaki doğrular dahil her şeyi Tanrı'nın salt iradesine bağlayan mutlak iradeci yaklaşımla, tüm bunları Tanrı'nın tabiatından kaynaklanan mutlak zorunluluğa dayandıran yaklaşımın aynı problemle karşı karşıya kaldığını söyleyebiliriz. Tanrı her şeyi zorunlu olarak yaratıyorsa, tüm varlıklar irade ve seçimi dışlayan bir zorunlulukla Tanrı'nın tabiatından taşıyorsa, yaptığı şey için O'na hamd etmenin gerekçesi ortadan kalkmaktadır. Tanrı tabii bir zorunlulukla yaratıyorsa, yarattığı için O'na teşekkür etmek, her şeyi bildiği ya da her yerde olduğu için O'na teşekkür etmek gibi olur ki bu anlamsızdır. Bir kimseye ancak yapmayabileceği halde yaptığı şey için, yani lütufta bulunduğu için teşekkür edilir. Yine Tanrı'nın iradesi iyi ve kötüyü tamamen keyfi bir şekilde belirleyebiliyorsa ve eğer Tanrı yaratmış olduğunun tam tersi özelliklere sahip bir dünya yarattığında da her şeyin aynı şekilde iyi olacağı söylenebilirse, Tanrı'nın yaratması ya da başka bir şekilde değil de bu şekilde yaratmış olması için O'na teşekkür etmenin gerekçesi ne olabilir? Zira bu durumda Tanrı'nın fiilleri herhangi bir ilkeye dayanmayan, sebepsiz, keyfi fiiller olacaktır ve bu, söz konusu fiillerin ahlaki bir değere, dolayısıyla şükre layık olmasını engelleyecektir. Bu ikinci husus, yani Tanrı'nın fiillerinin hikmetli olması veya ilminde var olan sebeplere dayanması, O'nun fiillerini açıklanabilir, rasyonel ve dolayısıyla ahlaki kılmada oldukça önemli bir rol oynamaktadır.

Denilebilir ki ilahi irade tartışmalarında, bu iki uç yaklaşımı dengeleyen bir açıklamanın nasıl olması gerektiği temel soruların başında gelmektedir. Tanrı'nın fiillerinin bir yandan rasyonel olup sebeplere dayanması, öbür taraftan Tanrı'nın mükemmel bir zat ve fail olmasını engelleyecek şekilde özgürlüğünü, seçme gücünü ortadan kaldıran bir zorunlulukla meydana gelmediğini makul ve tutarlı bir şekilde açıklamak için düşünce tarihi boyunca pek çok filozof büyük çaba sarf etmiştir. Tanrı'nın fiillerini özgür bir şekilde meydana getirdiğini, diğer özsel mükemmellik sıfatlarından ödün vermeksizin temellendirip temellendiremeyeceğimiz sorusu, Tanrı'nın tabiatına ve tabiatının fiilleriyle ilişkisine dair tartışmaların yanında, özgürlük, modalite, faillik ve daha spesifik olarak ahlaki faillik gibi önemli metafiziksel konularla ilişkili olan çetrefilli bir meseledir. Yani Tanrı'nın herhangi bir fiilini özgür bir şekilde gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği sorusunun, yukarıda saydıklarımız dahil pek çok metafiziksel konuda bir pozisyon almayı gerektirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Tanrı'nın özgürlüğü ile ilgili bir tartışma yapmak için genellikle üç tür fiilin elverişli görüldüğünü söyleyebiliriz: Yaratma, hangi dünyayı yaratacağını seçme ve sözünde durmak, lütfetmek ya da zulmetmemek gibi pek çok fiili içeren ahlaki fiiller. Tanrı'nın herhangi bir dünyayı ya da herhangi bir şeyi yaratıp yaratmamakta, yaratmayı irade etmesi durumunda hangi dünyayı yaratacağını seçmede, yani yarattığından başka türlü bir dünya yaratmada ve ahlaki

fiillerini gerçekleştirmede zgr olup olmadığı ya da bu fiiller söz konusu olduğunda ne tür bir özgürlükten bahsedilebileceği Tanrı'nın iradesi-özgürlüğü tartışmalarını şekillendiren üç temel problemi oluşturmaktadır. Dolayısıyla bunlar aynı zamanda, Tanrı'nın özgürlüğü tartışmasına dair literatürü domine eden üç temel problemidir. Her üç problemde de temel mesele, "Tanrı yaratıp yaratmamakta, hangi dünyayı yarattığında ve ahlaki fiillerinde özgürdür, bu fiilleri zorunlu olarak değil, zgr bir şekilde yapmaktadır" dediğimizde, bu zgrlğn Tanrı'nın mükemmel ilim ve iyiliği, kudreti ile uyuşup uyuşmadığını tespit etmektir. Problemin ne olduğunu aşağıdaki argümanla ifade edebiliriz.

- 1) *Zorunlu olarak*, Tanrı mükemmel anlamda iyi, her şeyi bilen ve her şeye gücü yetendir.
- 2) Mükemmel anlamda iyi bir varlık, tüm şartlar dikkate alındığında en iyi olanı ister.
- 3) Mükemmel anlamda bilen bir varlık, tüm şartlar dikkate alındığında neyin en iyi olduğunu yanılmaksızın ve kusursuz bir biçimde bilir.
- 4) Mükemmel anlamda kudret sahibi bir varlık, bir şeyi yapmak istediğinde onu yapacak güce sahiptir ve onu engelleyecek herhangi bir gücün olması imkansızdır.
- 5) O halde, *zorunlu olarak*, Tanrı en iyiye bilir, onu yapmayı ister ve *yapar*.

İşte problem, Tanrı'nın özsel/zorunlu sıfatları dikkate alındığında bahsi geçen her üç fiilin nasıl ve ne anlamda zgr olabileceğidir. Bu tezin amacı, Tanrı'nın özgürlüğü problemini iyilik-irade arasındaki ilişkiye odaklanarak tartışmaktır. Bu sebeple, Tanrı'nın zorunlu ilmi ve özgürlüğü ile alakalı meseleleri bir kenara bırakarak, Tanrı'nın özgürlüğü ve mükemmel iyiliği arasında meydana geldiği iddia edilen gerilime odaklanacağız. Tanrı'nın ilim sıfatı, O'nun neyin iyi neyin kötü olduğunu, neyin doğru neyin yanlış olduğunu zorunlu olarak ve yanılmaksızın bilmesi bakımından elbette ilahi iyiliğin ve özgürlüğün anlaşılması ile ilişkili olduğu ölçüde tezin dolaylı olarak konusudur. Yine ilahi ilim, akletmenin tabiatı, Tanrı'nın bir şeyi bilme modunun ve ilahi akletme faaliyetinin zorunluluğu, yanılmaz oluşu vb. bazı konuları tartıştığımız bağlamda tartışmalara dahil olacaktır. Ancak zorunlu ilahi ilim-irade ilişkisinin gündeme getirdiği çok sayıda meseleye değinmeyeceğiz. Benzer şekilde, ilahi ilim-zaman, ilahi irade-zaman ilişkisi ve bu eksende ortaya çıkan soruları tartışmayacağız. Bunun yerine, Tanrı'nın özsel mükemmel iyiliğinin, iradesini belirleyip belirlemediğini veya ne anlamda belirlediğini; iyiliği iradesini belirliyorsa bu belirlemenin özgürlük açısından ne anlama geldiğini ele alacağız. Kudret sıfatı da iyilik ve özgürlükle ilişkili olduğu ölçüde tartışmalara dahil olacak. Ayrıca söz konusu problemi, Tanrı'nın ahlaki fiillerine odaklanarak tartışacağız.

Ahlaki fiillere odaklanmamızın sebebini üçüncü bölümde daha geniş bir şekilde açıklayacağız. Ancak şimdilik şu kadarını belirtelim ki Tanrı'nın mükemmel iyiliği-özgürlüğü denkleminde her iki sıfattan ödün vermeksizin bir çözüme ulaşmanın en zor olduğu alan, Tanrı'nın ahlaki fiilleridir. Eğer O'nun ahlaki fiillerini özgür bir şekilde meydana getirdiğini gösterebilirsek, yaratma ve hangi dünyayı yaratacağını seçmedeki özgürlüğünü temellendirmek daha kolay olacaktır. Dolayısıyla tezin temel meselesi, bir şeyi yapmanın ahlaken iyi, onu yapmaktan kaçınmanın ahlaken kötü olduğunu (ya da tersini) bildiğinde, Tanrı'nın o fiili özgür bir şekilde yapıp yapamayacağı sorusunu ele almaktır.

O halde soralım, Tanrı'nın ahlaki fiillerini özgür bir şekilde gerçekleştirdiğini söylemek niçin özsel iyiliği ile bir gerilim oluşturmaktadır? Burada sorun, Tanrı'nın iki özsel niteliğinin gereklerinin birbirini dışlıyor gibi görünmesidir. Tanrı'nın bütün niteliklerine özsel/zorunlu olarak sahip olduğunu düşündüğümüzde, özgürlük ve iyilik arasındaki gerilim belirgin hale gelmektedir. Tanrı'nın özsel iyiliği, O'nun herhangi bir fiilin bu iyiliğe muhalif olmasını hatta muhalif olma ihtimalini dışlarken, özgürlük çoğumuza sağduyusal olarak fiillerimizin olduğundan başka türlü olabileceğini söyler gibi görünmektedir. Bu durumda Tanrı ahlaki fiillerini özgür bir şekilde yapıyorsa, bu fiillerin olduklarından başka türlü olabilmesi mümkün olmalıdır. Öte yandan, özsel iyilik, Tanrı'nın ahlaki fiillerinin olduğundan başka türlü olabilmesini dışlamaktadır. Çünkü Tanrı'nın herhangi bir fiilin özsel iyiliğine muhalif olması, O'nun kendini mükemmelen iyi olmaktan çıkarabileceği anlamına gelir ki bu imkansızdır. Bir taraftan hem özgürlük hem iyilik Tanrı'ya mükemmelliği gereği atfedilmesi gereken vazgeçilmez niteliklerdir, öte yandan bu iki niteliğin gerekleri birbirini dışlıyor gibi görünmektedir. Bu iki niteliği bir arada ve tutarlı bir şekilde savunmanın imkanı bu tezin de temel sorunsalını oluşturmaktadır.

Bununla birlikte, Tanrı'nın özgürlüğünün iyiliği ile olan gerilimi, aslında özgürlüğün belirli bir tanımı esas alındığında daha güçlü bir şekilde ortaya çıkmaktadır diyebiliriz. Az önce ifade ettiğimiz üzere, özgürlük pek çoğumuza sağduyusal olarak fiillerimizi yaptığımızdan başka türlü yapabileceğimizi, yaptığımız şeyi yapmaktan kaçınabilir olduğumuzu gerektirir gibi görünse de böyle bir özgürlük tasavvurunu reddeden pek çok filozof vardır. Birçok filozofa göre, özgürlüğün failin başka türlü yapabilmesini gerektirdiği iddiası yanlıştır. Bu sebeple meseleyi belirli bir özgürlük tanımını baştan varsayarak tartışmak yanıltıcı olabilir. Bundan kaçınmak için, öncelikle özgürlüğün ne olduğu, tanım ve şartlarının ne olduğunu netleştirmek gerekmektedir. Bir başka ifadeyle, belirli bir özgürlük tanımının Tanrı'nın ahlaki fiillerine uygulandığında sonuçlarının ne olacağından önce, hangi özgürlük tanımının doğru olup Tanrı'ya uygulanabileceğine dair bir soruşturma yapmak daha makul görünmektedir.

Özgürlüğün ne olduğuna ve koşullarına dair sağlıklı bir tartışma yapmak için ise onun bir varlığa atfedilebilmesini mümkün kılan iki temel yetinin, yani akıl ve iradenin ve bunlar arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunun incelenmesi elzem görünmektedir.

Bu sebeple, Tanrı'nın ahlaki fiillerini özgür bir şekilde meydana getirip getirmediği sorusunu tartışırken, belirli bir özgürlük tanımını esas alarak soruyu cevaplamak yerine, üç aşamalı bir yol izleyerek meseleyi ele almanın, Tanrı'nın özgürlüğü tartışmasında her bir unsurun ne anlama geldiğini ve problemin ne olduğunu takdir etmek, çözümü bu unsurların farkında olarak geliştirmek bakımından daha sağlıklı olacağını düşündük. Bu aşamaları tek tek açıklamadan önce, tezin kapsamı ile alakalı bir hususa dikkat çekmek istiyoruz. Bu husus, neden meseleyi doğrudan bir özgürlük tanımına odaklanarak tartışmak yerine üç aşamalı bir yol izlediğimizin anlaşılmasına da katkı sağlayacaktır. Bu tezde ele aldığımız temel yaklaşımlar, teistik ve ateistik olanlar dahil, Tanrı'nın mükemmel anlamda özgür ve iyi olduğunda ya da olması gerektiğinde birleşmektedirler. Bu bağlamda bu temel yaklaşımların savunucuları, Tanrı'nın bütün fiillerinin mükemmel olduğunda, her fiilin Tanrı'nın tabiatıyla ve dolayısıyla özsel iyiliği ile uyumlu olması gerektiğinde hemfikirdirler. Yani Tanrı'nın bütün fiilleri iyidir ve Tanrı'nın yaptığı hiçbir şey asla kötü değildir. Daha da önemlisi, bu tez kapsamında görüşlerini değerlendirdiğimiz filozofların çoğunluğu, Tanrı'nın ahlaki fiillerini de özgür bir şekilde meydana getirdiğini savunmaktadır. Yine onların tamamı, ilim, kudret ve iradeyi, Tanrı dahil herhangi bir failin özgür bir fiili gerçekleştirmesinin zorunlu koşulları olarak kabul etmektedir. Bu detay şu anlama gelmektedir: Bu tezin cevaplamayı hedeflediği soru, söz gelimi Spinoza'nınki gibi doğrudan iradeyi Tanrı'dan nefyeden veya Tanrı'nın iradesini ve dolayısıyla özgürlüğünü elimine eden bir yaklaşımla, iradenin gerçekliğine ve özgürlük açısından vazgeçilmezliğine vurgu yapan yaklaşımlar çerçevesinde cevaplanmayacaktır. Aksine, bu tezde ele alınan literatür, Tanrı'ya müstakil, diğer sıfatları içinde eritemeyen bir anlamda irade ve özgürlük atfetmenin gerektiğinde birleşmektedir. Ancak buna rağmen, tarafların iradeyi, akletmeyi, özgürlüğü, mükemmel iyiliği anlama biçimleri birbirinden oldukça farklıdır. Söz gelimi irade sıfatının nasıl işlev gördüğü, motivasyonlarla olan ilişkisi, seçime dayanıp dayanmadığı ve seçmenin farklı alternatifleri gerektirip gerektirmediği vb. hususlardaki anlaşmazlıklar nedeniyle, bazen bir filozofun Tanrı'ya atfettiği *irade*, bir başka filozof tarafından iradenin tabiatı ve temel niteliklerini karşılamadığı gerekçesiyle *irade* olarak görülmemiştir. İrade anlayışlarına paralel olarak özgürlük için de benzer bir şey söylenebilir. William L. Rowe gibi bir ateist filozof, özgürlüğün bir mükemmellik olduğunu ve Tanrı'nın, -var ise- özgür olması gerektiğini kabul ettiği halde, yukarıda bahsettiğimiz uyumsuzluk sebebiyle Tanrı'nın iki özsel sıfatından birinden

vazgeçilmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre bu uyumsuzluk, teizmin Tanrı'sının var olmadığı anlamına gelmektedir. Rowe'un ateizm lehine varmak istediği bu sonucu reddetmek için çok sayıda gerekçemizin olduğuna inanan birçok filozof, Rowe'un varmak istediği ateistik sonuç bir tarafa, Tanrı'nın özgürlüğü ve iyiliğinin çelişmediğini göstermeye çalışmıştır. Fakat sonuç olarak, özgürlüğün ne olduğu konusundaki ayrışmaya rağmen, eğer bir Tanrı varsa, O'nun mükemmel bir şekilde özgür olması gerektiği konusunda büyük bir uzlaşma mevcuttur. Elinizdeki tez de bu literatüre odaklanmaktadır. Dolayısıyla bu tezin temel sorusunu cevaplarken amaçlarından ve aynı zamanda adımlarından birisi, irade ve özgürlük anlayışları konusunda netleşmek, öncelikle bunların ne olduğu ve hangi irade-özgürlük yaklaşımının makul ve tutarlı olduğunu belirlemektir. O halde öncelikle, *hangi* özgürlüğün Tanrı'nın özsel iyiliği ile uyumunu değerlendireceğimize karar verip, daha sonra bu ikisi arasındaki uyumun imkanını tartışacağız.

Böylece tezin temel sorunsalını tartışırken izleyeceğimiz üç adım belirgin hale gelmiş olmalıdır. İlk bölümde irade sıfatına dair kavramsal bir inceleme yapacağız. Bu incelemede öne çıkan en önemli nokta, iradenin akılla olan ilişkisidir. Öyle ki irade sıfatının nasıl anlaşıldığı, büyük ölçüde nasıl bir akıl tasavvurunun benimsendiğine, bir başka ifadeyle akletmenin nasıl bir fiil olarak düşünüldüğüne bağlıdır diyebiliriz. Her bir kavramın rasyonel varlıkların özgürlüğünü temellendirmede nasıl bir rolünün olduğunu birinci bölüm boyunca detaylı bir şekilde göreceğiz. Öncesinde, iradenin tabiatına dair kavramsal bir analizin neden önemli görüldüğü üzerinde durmak istiyoruz. Genelde özgürlük meselesi, özelde Tanrı'nın özgürlüğü tartışılırken en çok öne çıkan ve tartışmaların odağında olan şey, alternatif seçenekler ilkesinin (*the principle of alternative possibilities*) özgürlük için gerekli olup olmadığıdır. Rasyonel bir failin bir A fiilini gerçekleştirirken, o fiili yapmaya zorlanmamış olması, yani fiilin zorunlulukla meydana gelmemiş olması gerektiği üzerinde ittifak edilirken, bir fiili yapmaya zorlanmamış olmanın gereklerinin neler olduğu hususunda bir anlaşma olduğunu söylemek güçtür. Bu bağlamda, bir fiili zorunlu olarak yapmış olmamamızın, yaptığımızdan başka türlü yapabileceğimiz, yani alternatif seçeneklerimizin olması anlamına gelip gelmediği o fiili özgürce yapıp yapmadığımız sorusunun cevabını vermede en temel kriter olarak kabul edilmiştir. Alternatif seçenekler koşulunun özgürlük meselesinde kilit rolü olmasının haklı bir gerekçeyle dayandığını düşünmekle birlikte, özellikle çağdaş tartışmalarda, bunun neden böyle olduğu sorusunun üzerinde yeterince durulmadığını düşünüyoruz. Oysa Tanrı dahil herhangi bir rasyonel varlığın neyi yapıp yapamayacağı, bir şeyi yaptığında alternatif seçeneklerinin olmasının ya da olmamasının fiillerinin özgür olması için gerekli olup olmadığı sorusundan önce, rasyonel varlıklarda iradenin tabiatı üzerinde yapılacak bir inceleme, alternatif

seçeneklerin fiillerimizin 6zg6rl6đ6 ile ilişkisini ya da ilişkisizliğini daha net g6rmemizi sağlayacaktır. İlahi iradenin 6zg6rl6đ6 tartişmalarını okurken, kendimizi pek çok kez iradenin tabiatına dair kavramsal bir irdelemenin eksikliğinin zihnimizde oluşturduğu boşlukları doldurmaya çalışırken bulduk. B6ylece, iradenin nasıl bir fak6lte olduğu ve nasıl işlediği sorusunun, 6zg6rl6đ6n nasıl anlaşılması ya da tanımlanması gerektiği sorusuna kavramsal olarak 6ncelediği sonucuna vardık. Bir başka ifade ile, fiillerimizi 6zg6r bir şekilde meydana getirip getirmediğimiz, irademizin 6zg6r olup olmadığına bağlı ise, 6zg6r irade (*free will*)’nin ne olduğu sorusunu cevaplamak için iradenin ne olduğuna yoğunlaşmak gerektiğini d6ř6nd6k. Bu kavramsal irdeleme, tartişmanın inceliklerini çeşitli açılardan daha iyi anlamamızda, s6z gelimi alternatif seçenekler 6zerindeki anlaşmazlığın kaynağını tespit etmede çok yararlı oldu. Bu sebeple tezin ilk b6l6m6ne bu arka planı vererek başlamanın yararlı olacağını d6ř6nd6k.

İkinci b6l6mde, ilk b6l6mde ele aldığımız irade anlayışlarına paralel 6zg6rl6k anlayışlarını, 6zg6r irade literat6r6n6 geniş bir şekilde ele alarak değerlendirmeye çalıştık. Doğrudan alternatif seçenekler koşulunu ve bu koşulun 6zg6r bir fiilden kaldırılıp kaldırılmayacağını tartişmak yerine, bu koşulu kaldırdığımızda 6zg6rl6k açısından neyin eksik olacağını g6rmeye ve g6stermeye odaklandık. Alternatif seçeneklerin varlığını 6zg6rl6k için gerekli g6rmeyen karaktere dayalı 6zg6rl6k teorilerini, bu teorilerin 6zg6rl6k ile ilgili temel vurgusunu ve kaygısını g6z 6n6nde bulundurarak tartiştık. Alternatif seçenekleri 6zg6rl6đ6n zorunlu koşulu olarak g6ren seçime dayalı 6zg6rl6k teorisinin, karaktere dayalı 6zg6rl6k teorilerinin temel sezgilerini koruyup koruyamayacağını irdeledik. Bunu yaparken, Tanrı’nın 6zg6rl6đ6n6n karaktere dayalı bir 6zg6rl6k olarak anlaşılması gerektiğini savunan iki teoriye odaklandık. 6zg6rl6k tartişmasında hangi koşulun neden elimine edilmeyeceği sorusunu, alternatif seçenekler, failin fiili meydana getirmedeki indirgenemez rol6 ve kontrol6 gibi pek çok unsurla ilişkilendirerek tartiştık. B6ylece ikinci b6l6m6n ilk kısmında karaktere dayalı 6zg6rl6k teorilerini inceledikten sonra, 6zg6rl6đ6n ne olduğu meselesini, faillik anlayışlarıyla ilişkilendirerek analiz etmeye çalıştık. Alternatif seçenekler koşulunun, eğer 6nemli ise, 6zg6rl6k açısından neden 6nemli olduğunu, ilişkili olduğu ve karaktere dayalı bir 6zg6rl6đ6 savunanlar tarafından da 6zg6rl6k açısından 6nemi kabul edilen diğer koşullarla bağlantısı 6zerinden ele aldık. Son olarak t6m bu tartişmaların Tanrı’nın 6zg6rl6đ6 ile alakalı sonuçlarına dair genel bir değerlendirme yapmaya ve savunduğumuz pozisyona yapılabilecek bazı itirazları cevaplamaya çalıştık. İlk iki b6l6mde, iradeyi bir seçim ilkesi olarak g6ren yaklaşımla 6zg6rl6đ6 seçim merkezli anlayan tezinin; iradeyi bir y6nelim, 6zg6rl6đ6 de failin karakteri ile uyumlu davranması olarak kabul eden teoriden daha makul, tutarlı ve kapsamlı bir teori olduğunu, karaktere dayalı 6zg6rl6đ6n temel sezgilerini korumakla beraber, bu teorilerde

sağlanamayan vazgeçilmez bir koşulu sağlamak bakımından daha başarılı olduğunu savunduk. Tanrı'ya atfedilmesi gereken özgürlüğün, seçime dayalı bir özgürlük olması gerektiği sonucuna vardık. Her iki bölümde de yönelim merkezli irade ve karaktere dayalı özgürlük anlayışlarını tamamen çürütmek yerine, alternatif görüşün neden tercihe daha şayan olduğunu, hangi bakımlardan daha güçlü olduğunu göstermeye çalıştık. Her iki yaklaşımda da neyin önemli olduğunu ve bu yaklaşımları değerlendirirken gözden kaçırılmaması gerektiğini tespit etmeye gayret ettik.

Son bölümde ise seçime dayalı bir özgürlük teorisini Tanrı'nın ahlaki fiillerine uygulamanın imkanını tartıştık. Öncelikle neden ahlaki fiillere odaklandığımızı, Tanrı'nın özgürlüğüne dair çağdaş literatür üzerinden bir değerlendirme yaparak açıkladık. Daha sonra, Rowe'un Tanrı'nın özsel iyiliği ve özgürlüğünün bir arada savunulamayacağına dair argümanını kilit unsurlarını öne çıkarmaya çalışarak verdik. Rowe'un Tanrı'nın iki özsel niteliği arasında var olduğunu iddia ettiği uyumsuzluğun, benimsemiş olduğu mümkün dünyalar semantiğine dayalı modalite anlayışıyla daha keskin bir problem haline geldiğini iddia ettik. Sonrasında, bu modaliteyi benimsemekle beraber, Tanrı'nın özsel iyiliği ve özgürlüğü arasındaki gerilimin nasıl giderilebileceğine dair iki öneriyi ele aldık ve bunların problemimizi çözmede yetersiz olduğunu savunduk. Mümkün dünyalar semantiğine dayalı bir modalite anlayışının dezavantajlarından kaçınmak için, el-Ğazâlî'nin modalite anlayışını alternatif olarak önerdik. Daha sonra, bu semantiği kullanmadığımız takdirde de ilahi özgürlük-iyilik ikileminde karşılaşacağımız soru ve sorunları ele aldık. Bu kısımda özellikle Tanrı'nın kudreti-iyiliği ve özgürlüğünün kesiştiği problemler, yani kudret metafiziği ile alakalı bazı meseleler ön plana çıktı. Nihayetinde, Tanrı'nın özsel iyiliği ile özgürlüğünün bir arada tutarlı bir şekilde savunulabileceğini, O'nun bu iki özsel niteliğinden birinden vazgeçmek zorunda olmadığını iddia ettik.

Her bir bölümün başında, bahsetmiş olduğumuz sonuçlara ulaşmamızı sağlayan adımları tek tek saydık ve bunları ilgili bölümlerde detaylı bir şekilde tartıştık. Tekrara düşmemek için bu adımları girişte detaylı bir şekilde vermedik. Bununla beraber, özellikle ilk iki bölümü okurken akla gelebilecek bir hususa açıklık getirmek istiyoruz. Bir ve ikinci bölümlerde irade ve özgürlük teorilerini tartışırken, genel olarak rasyonel varlıkların irade ve akletmesini ve bunun özgürlükle nasıl ilişkilendirildiğini vermeye çalıştık. Özgürlüğün ne olduğu ve koşullarını tartışırken de öncelikle genel olarak rasyonel varlıkların özgürlüğünden başladık. Bu sebeple, bir kısmı daha ziyade yaratılmış rasyonel varlıkların irade ve özgürlüğüne odaklanan bu teorileri Tanrısal irade ve özgürlük ile nasıl ilişkilendirdiğimiz sorusu akla gelebilir. Zira akletme ve irade etmenin, insan ve Tanrı'ya aynı şekilde uygulanamayacağı

açıktır. İnsanın yanılabilir, sınırlı, sonlu olması nedeniyle akletmesi de pek çok durumda kusurlu olabilir, ya da duyusal bir varlık olması nedeniyle, insan iradesinin duyusal faktörlerden etkilenebileceği, bunlar tarafından yönlendirilebileceği malumdur. Yine akletme kapasitesinin sınırlı ve kusurlu oluşuyla bağlantılı olarak, insanın irade ettiği şeyden caydığı, kararlarını değiştirdiği bilinmektedir. Tanrısal irade ve akletme, tüm bu eksiklik ve kusurlardan münezzehtir. Aynı şey özgürlük için de geçerlidir. İnsanı özgür bir eylemde bulunurken etkileyen pek çok faktör, Tanrı söz konusu olduğunda alakasızdır.

Doğrusu, ilahi varlık ve yaratılmış varlıklar arasındaki bazı temel ve aşılamaz farklılıklar, yalnızca özgürlük meselesinde değil, herhangi bir konuda Tanrı hakkında uygun ve anlamlı bir şekilde konuşmanın imkanı ile alakalı bir tartışmanın doğmasına neden olmuştur. Düşünce tarihi boyunca çok sayıda teolog ve filozof, insani düzlemde kullanılan kavram ve kelimelerin Tanrı hakkında anlamlı bir şekilde kullanılıp kullanılamayacağını tartışmıştır. Bu husustaki yaklaşımlar, Tanrı hakkında anlamlı bir şekilde konuşmanın hiçbir makul zemini olamayacağını ve dolayısıyla en uygun tutumun “sessizlik” olduğunu savunmaktan, böyle bir konuşmanın belirli koşullar altında anlamlı olabileceğini öne sürmeye kadar geniş bir yelpaze oluşturmaktadır. Bu sebeple, Tanrı hakkında konuşurken kullandığımız kavramların anlamlılığına çeşitli derecelerde itiraz eden negatif teoloji geleneğine yine çeşitli derecelerde hak veren kimseler için, bu tezde kullanılan terminoloji soru işareti oluşturabilir. Tek anlamlılık, çok anlamlılık, analogik gibi Tanrı hakkında konuşmaya dair çeşitli dilsel teorilerin geliştirilmesi sonucunu doğuran bu tartışmayı bu tezin sınırları içerisinde ele almak elbette oldukça zordur.³ Bu sebeple söz konusu tartışmalara girmeksizin burada kısaca, Tanrı hakkında anlamlı bir şekilde konuşulabileceğini savunan yaklaşımları benimsediğimizi ve belirli koşulları olmakla beraber, kullandığımız kavramların Tanrı’nın varlık moduna uygun bir şekilde Tanrı hakkında konuşmaya uygulanabileceğini varsaydığımızı belirtmek istiyoruz.

Dolayısıyla, aradaki bu farklar bariz olmakla beraber, bu tezde kullandığımız kavramların, Tanrı’ya tüm insani sınırlamalardan arındırılarak ve en mükemmel formuyla uygulanabileceğini varsayıyoruz. Bu teoriler Tanrı ve yaratılmış rasyonel varlıklara uygulanırken mod ve derece bakımından farklılaşsalar da esasları bakımından tüm rasyonel varlıklara uygulanabilir. O halde bu bölümlerdeki veriler de rasyonel varlıkların kendi varlık modlarına uygun anlamlarıyla anlaşılmalıdır. Çıkış noktamız rasyonel varlıkların belirli niteliklerindeki temel benzerlikler olsa da ele aldığımız tüm teorilerin Tanrısal irade ve

³ Söz konusu tartışma geleneğine dair bir özet ve özellikle negatif teoloji geleneğine dair İbn Sînâ ve Aquinas üzerinden yapılan bir değerlendirme için bkz. Şeyma Yazıcı, “Via Negativa ve Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı,” (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

özgürlük açısından sonuçlarına geniş bir şekilde işaret ettiğimiz gibi, yaratılmış ve ilahi olmak arasındaki farkların sebep olduğu benzersizliklere de yeri geldikçe değindik. Ayrıca ikinci bölümde, ele aldığımız irade ve özgürlük anlayışlarını doğrudan ilahi özgürlüğe uygulayan teorileri inceledik.

Son olarak bu konuyu neden seçtiğimizi literatür taraması yaparak açıklamak istiyoruz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde, ilahi irade meselesiyle ilgili üçü doktora tezi olmak üzere dört çalışma yapılmıştır. İlki, 2008 yılında, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Hüsamettin Yıldırım tarafından “Tehâfüt Geleneğinde İlahî Hürriyet Problemi” adıyla yapılan çalışmadır. Bu çalışma, el-Ğazâlî’nin *Tehâfutu’l-Felasife* adlı eserinde üç ve dördüncü meselelerde Müslüman filozoflara ilahî irade konusunda yaptığı itirazları ve daha sonra el-Ğazâlî’nin söz konusu eserinin etkisiyle oluşmuş *Tehâfut* geleneğinde problemin, el-Ğazâlî’nin ortaya koyduğu şekline ne tür itiraz ve katkıların yapıldığını, kısaca söz konusu gelenekte problemin seyrini ortaya koymayı amaçlamıştır. İkinci çalışma yine Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 2010 yılında Rabiye Çetin tarafından yapılmıştır. Bu çalışma “Gazali’de İlahî İlim-İlahî İrade İlişkisi” başlığını taşımaktadır ve adından anlaşılacağı üzere el-Ğazâlî’nin bu iki sıfatı ve bunlar arasındaki ilişkiyi nasıl açıkladığını konu edinmekte ve bu sıfatların Tanrı’nın yaratmasında nasıl bir işlevi olduğunu göstermeye çalışmaktadır. 2015 yılında Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Özcan Akdağ tarafından yapılan üçüncü çalışma ise 2016 yılında *Tanrı ve Özgürlük: Gazâlî ve Aquino’lu Thomas Ekseninde Bir İnceleme* adıyla yayınlanmıştır. Bu çalışma, her iki düşünürün ilahî iradeyi nasıl anladıklarını, aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar üzerinden konu edinmektedir. Tanrı’nın özgür iradeye sahip olduğunu savunan her iki düşünür için Tanrı-âlem ilişkisi, ahlaki doğruların zorunluluğu vb. meselelerde ilahî iradenin nasıl tezahür ettiğini ve bu hususlarda Aquinas’ın el-Ğazâlî’den Musa bin Meymun’un eserleri üzerinden etkilenmiş olabileceğini ortaya koymayı amaçlamıştır. Görüldüğü üzere her üç çalışma da daha ziyade şahıs merkezli olup, problem söz konusu şahıs ya da şahısların görüşleri üzerinden tartışılmıştır.

Bir diğer önemli eser, İsmail Şimşek’e ait olup 2017 yılında yayınlanan *Düşünce Tarihinde Tanrı’nın Özgürlüğü Sorunu* adlı kitaptır. Söz konusu çalışmada Şimşek, Tanrı’nın özgürlüğü meselesini “irade özgürlüğü” ve “eylem özgürlüğü” şeklinde iki temel bölüme ayırmış ve düşünce tarihinde problem hakkındaki görüş ve eserleriyle öne çıkmış filozofları özgürlük teorileri açısından ve yaratma bağlamında detaylı bir şekilde değerlendirmiştir.

Batı düşüncesinde, en azından çağdaş dönemde, ilahi özgürlük problemi Tanrı’nın yukarıda saydığımız üç fiili bağlamında ülkemize kıyasla çok daha geniş ölçüde tartışılmıştır. Özellikle tezin de ana konusu olan ahlaki fiillerle ilgili literatürün çok önemli bir kısmını son

bölümde detaylı bir biçimde tartıştık ve diğer iki fiille ilgili literatüre yeri geldikçe işaret ettik. Bu sebeple çağdaş din felsefesi literatüründeki çalışmaları ayrıca zikretmeyeceğiz. Bununla birlikte tezimizin hem ülkemizdeki din felsefesi çalışmalarına hem de genel olarak çağdaş din felsefesindeki ilahi özgürlük tartışmalarına katkı sağlayacağını düşünüyoruz. Ülkemizde ilahi özgürlük konusuyla ilgili problem merkezli çalışma sayısının oldukça az olmasının yanı sıra meseleyi özellikle Tanrı'nın ahlaki fiillerindeki özgürlüğü bağlamında ele alan herhangi bir çalışma, tespit edebildiğimiz kadarıyla, yoktur. Hem tarihsel bir tahlilden ziyade problem odaklı olması hem de meseleyi daha önce odaklanılmamış bir boyutu üzerinden ele alması bakımından çalışmanın ülkemizdeki din felsefesi literatürüne katkı sağlamasını umuyoruz. Ayrıca bu çalışma, konuyu işleme biçiminin yanı sıra, savunulan tez ve bu savunmayı mümkün kılan adımlar bakımından çağdaş din felsefesi literatürünün genelinden farklı bir yerde durmaktadır. Son bölümde göreceğimiz üzere, seçime dayalı bir özgürlüğü doğru özgürlük tanımı olarak kabul eden felsefecilerin önemli bir kısmı bu tür bir özgürlüğün Tanrı'nın ahlaki fiillerine uygulanamayacağını söylerken, bir kısmı Tanrı'nın ahlaki fiillerinin de özgür olması gerektiğini kabul etmiş, ancak mükemmel iyilik ve ahlaki özgürlüğün bir arada Tanrı'ya atfedilemeyeceği sonucuna varmıştır. Yani Tanrı'nın özsel iyiliği ve özgürlüğü arasında aşılamaz bir ikilem olduğunu kabul etmişler ve bu iki sıfattan birini diğerine öncelemişlerdir. Elinizdeki tez, Tanrı'nın bu iki özsel sıfatının ahlaki fiillerine uygulandığında da bir arada savunulabileceğini iddia eden çok az sayıdaki çalışmadan biridir. Yine üçüncü bölümde göreceğimiz üzere, bu savunmayı mevcut savunmaların hangi açılardan yetersiz olduğunu göstermek suretiyle onlardan farklı bir şekilde yapmaktadır. Bu tezin temel iddiası başarılı ise, bu durum, Tanrı'nın ahlaki fiillerinin yanı sıra, yaratmayı ve hangi dünyayı yaratacağını seçme fiillerine de uygulanabilecek kapsamlı bir özgürlük teorisinin olduğu anlamına gelir ki bu açıdan literatürün büyük bir kısmından ayrılmaktadır. Bunu yaparken tez, çağdaş literatürde problemin tartışılma zemini ve çerçevesi ile alakalı bazı problemlere de dikkat çekmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

İRADENİN TABİATİ: İRADE-AKLETME VE İYİLİK

Bu bölümde rasyonel failleri özgür ve dolayısıyla fiillerinden sorumlu kılan iki temel yetiden biri olan iradenin tabiatına dair kavramsal bir analiz yapmaya çalışacağız. İradenin nasıl bir sıfat olduğunu, akletmekle olan ilişkisini irdeleyerek özgürlüğün ne olduğu ve koşulları tartışmasına bir zemin hazırlamış olacağız. İyilik ise, akli kavrayışın bir sonucu, bir şeyi irade etmenin gerekçesi olarak rasyonel varlıkların her iki fakültesinin etkileşiminde aracı bir rol oynadığı için irade-akletme-iyilik denkleminin bir parçasıdır. Bu anlamıyla iyilik, iradenin bir şeye yönelmesini açıklayan bir sebep olarak görülebilir.

İradenin tabiatıyla ilgili en temel ayrışma, onun özünün bir yönelim ilkesi mi yoksa bir seçme ilkesi mi olduğundan kaynaklanmaktadır. İradenin özünü yönelim olarak belirleyen yaklaşım, onun aktif hale gelebilmesi, bir başka ifadeyle işlevini yerine getirmesinin, yönelimin hangi yöne olacağını tayin eden bir belirlemeye bağlı olduğunu iddia etmektedir. Akıl, bu belirlemeyi yapan, iradenin neye yöneleceğini gösteren şeydir. Bu yaklaşıma göre, belirleyicinin, yani aklın alternatifinin olmadığı yerde, iradenin alternatiflerinin olması söz konusu değildir. İrade ancak aklın belirlemesi ile aktif hale gelebilir ve özgürlük de iradenin, aklın belirlemesine mutabık yönelimlidir. İradeyi yalnızca bir yönelim prensibi olarak görmeyi hatalı bulan ve onun özünde bir seçme ilkesi olması gerektiğini savunan yaklaşım ise aklın rolünü, iradeye yönelebileceği seçenekler sunmak olarak belirlemektedir. İradeye hangi seçeneğin ne anlama geldiğini ve bunların sonuçlarını gösteren akıl, iradeyi belirlememekte, irade neye yöneleceğini kendisi belirlemektedir.

İki ana kısımdan oluşan bu bölümde amacımız, bu iki temel yaklaşımı detaylı bir biçimde incelemektir. Birinci kısımda ilk olarak iradeyi bir yönelim olarak gören yaklaşımı ele alacak, iradenin akletme ve iyilikle birlikte fiillerimizi meydana getirmedeki rolünü irdedeceğiz. Daha sonra iradeyi bir seçim ilkesi olarak gören yaklaşımı, bu yaklaşımın akıl-irade-iyilik ilişkisini nasıl kurguladığını ve ilk yaklaşımda neleri eleştirdiğini ele alacağız. Her iki yaklaşımın güçlü ve zayıf yönlerini tespit etmeye çalışacağız.

Bölümün ikinci ana kısmında ise ilk kısımdaki tartışmalar neticesinde ulaştığımız bazı sonuç ve soruların yönlendirmesi ile yeter sebep ilkesi ve bu ilkenin irade ve fiillerimize nasıl uygulanabileceğini inceleyeceğiz. Fiillerimizin rasyonel ve açıklanabilir olması ile sebeplere dayanması arasındaki ilişkinin ne anlama geldiğini tartışacağız. Bu tartışmalar neticesinde, iradeyi bir seçim ilkesi olarak gören yaklaşımın, yeter sebep ilkesinin beklentilerini

karşıladığını savunacağız. Fillerimizin rasyonel ve açıklanabilir olması, yani bir sebebe dayanmasının, sebeplerle irade arasında zorunlu bir nedensel bağ kurmayı gerektirmediğini göstermeye çalışacağız.

Her iki yaklaşımı detaylı bir şekilde incelemeye geçmeden evvel, bölümün planı ve içeriği ile ilgili bazı hususlara açıklık getirmek istiyoruz. Bu bölümde her bir yaklaşımı, bu yaklaşımları detaylı bir şekilde tartışmış, teorize etmiş ve savunmuş birer filozofu seçerek ele aldık. Bu tercihin öncelikli sebebi söz konusu yaklaşımları, felsefi olarak en güçlü şekilde savunulan bir literatür üzerinden değerlendirme amacı olmakla birlikte, pragmatik bir boyutunun olduğunu da belirtmemiz gerekir. Zira her iki yaklaşımı savunan çok sayıda filozofun, dolayısıyla devasa bir literatürün varlığından bahsedebiliriz. Hem tekrara düşmemek hem de her bir filozofun kendi sistemini bize lazım olduğundan fazlasını inceleme yükümlülüğünden kaçınmak için, her iki yaklaşımı güçlü bir şekilde yansıtan isimler üzerinden değerlendirmenin makul olacağını düşündük. Böylece ilk yaklaşımı ele almak için 13. Yüzyılda yaşamış olan Hristiyan teolog ve filozof Thomas Aquinas'ı, ikinci yaklaşımın temsilcisi olarak Thomas'tan hemen sonra yaşamış ve 14. Yüzyılın başında hayatını kaybetmiş olan John Duns Scotus'u seçtik. Yukarıda sayılan gerekçelere ek olarak bu iki ismin seçilmesinin nedeni, bu isimlerin iki yaklaşımı diyalektik bir şekilde görme imkanı vermesidir. Zira Scotus, iradenin bir yönelim ilkesi olmasına pek çok açıdan itiraz etmiş, tezlerini bu ilk yaklaşımın eleştirisi üzerine inşa etmiştir. Benzer gerekçelerle, bölümün ikinci ana kısmında yeter neden-irade ilişkisini tartışmak için 17. yüzyıl Alman filozofu Gottfried Wilhelm Leibniz ve çağdaşı İngiliz teolog Samuel Clarke'ın yazışmalarını esas aldık. Bu yaklaşımları değerlendirirken, bahsi geçen filozofların görüşlerini kendi bağlamlarından koparmamak adına bu filozoflar üzerine yapılmış ikincil çalışmalarla desteklemeye çalıştık; ancak bunu yaparken yorum farklılıkları, filozofların diğer görüşlerinin irade teorileriyle ilişkisi gibi tarihsel tartışmalardan çok gerekmedikçe uzak durmaya, onların irade teorilerine ve bu yaklaşım farkını görmemizi mümkün kılacak noktalara odaklanmaya gayret ettik.

İlk bölümdeki literatür tercihi ile alakalı olarak akla gelebilecek bir diğer husus, benzer konuları ele aldığımız isimlerden önce tartışmış olan İslam düşünce geleneğindeki düşünürleri neden dahil etmediğimiz olabilir. Bu bölümde tartıştığımız konuların İslam düşünce geleneğinde tartışıldığı, hatta bu bölümde ele aldığımız literatüre etki ettiği, -mesela Aquinas'ın görüşlerinin İbn Sina'dan önemli ölçüde etkilendiği- bilinen bir husustur. Yahut Scotus'un ve Clarke'ın irade, özgürlük ve faillik hakkındaki görüşleri, el-Ğazâlî'nin görüşlerine oldukça benzerdir. El-Ğazâlî, bu görüşleri bahsi geçen isimlerden önce etkili bir biçimde ortaya koymuştur. Bu nedenle İslam geleneğindeki düşünürlerin niçin ele alınmadığı akla gelebilir.

Ancak daha önce belirttiğimiz üzere, literatür tercihinin belirli isimlerle sınırlandırılması, konuyla doğrudan alakalı olmayan ikincil tartışmalardan kaçınma şeklinde bir motivasyona da dayanmaktadır. Bu bağlamda, aynı konuyu ele alan tarihsel figürlerin sayısının artması, terminoloji ile alakalı birtakım güçlükleri, her bir düşünürün ait olduğu geleneği, düşünsel arka planını ve kendi sistemlerini göz önünde bulundurmayı ve bunlara dair soruları gündeme getirecekti. Bu soruların cevaplanması için yorumlarımızın tarihsel, metinsel kanıtlarla desteklenmesi, açıklanması gerekliliği doğacağı için, bu bölümdeki tartışmaları yapmak için literatürü yukarıda saydığımız isimlerle sınırlı tutma yoluna gittik. Bununla beraber, benzer tartışmaların İslam düşüncesindeki referanslarına gerektiğinde dipnotlarda işaret ettik.

1. İrade-Akletme İlişkisi

1.1. İrade, Yönelim ve İyilik

İradeyi bir yönelim ilkesi olarak gören isimlerin belki de en çok bilineni Thomas Aquinas'tır. O, iradeyi kavrayışı takip eden bir tür yönelim olarak düşünmektedir.⁴ Her varlığın, tabiatıyla uyumlu bir yönelimi vardır. Bunun sebebi ise her varlığın bir formunun, yani o varlığı o varlık kılan bir yapısının olması ve her varlığın, formunun gerektirdiği şekilde bir fiilin olmasıdır. Bizler genellikle bir şeye yönelme halini en azından canlılığı gerektiren aktif bir fiil olarak düşünürüz. Fakat Aquinas, bu yönelme halini sadece rasyonel veya canlı varlıklarla sınırlamamakta, her varlığın formuna uygun bir yönelimi olmak zorunda olduğunu savunmaktadır. Canlı olmayan varlıklardaki bu yönelim, her şeyin formuna mutabık bir şekilde eylemde bulunması, bir başka ifade ile formuna uygun etkileri meydana getirmesi anlamına gelmektedir. Mesela ateş, formunun yahut yapısının bir gereği olarak ısıtma, yükselme ve kendisine benzer olanı, yani ateşi üretme yönelimine sahiptir. Cansız varlıklardaki bu yönelim tek yönlüdür, engellenmediği sürece sürekli olarak ve aynı şekilde gerçekleşir. Yine bitkilerin yönelimi, tabiatlarının bir gereği olarak tek yönlüdür. Aquinas, yalnızca tek tip olabilen bu yönelimi “doğal yönelim” (*natural appetite*) olarak adlandırmaktadır.⁵

Rasyonel olmayıp yalnızca duyuşsal algıya sahip olan varlıklardaki yönelim ise ancak duyuların kavradığı şeylere yönelebilir. Duyu yoluyla algılanan bir eksikliğin giderilmesi yahut var olan bir duyuşsal algının korunması arzusunu yansıtan bu yönelime, düşünme, değerlendirme, akletme süreci eşlik etmez. Bu nedenle hayvanlar, doğrudan duyularının

⁴ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, İng. çev. Fathers of English Dominican Province (New York: Benziger Bross edition, 1947), Bölüm I, soru 79, makale 1. Aquinas'ın bu eserine yapılan atıflar bundan sonra *ST* şeklinde verilecektir. Takip eden rakamlar sırasıyla bölüm, soru ve makale numaralarını gösterecektir.

⁵ Aquinas, *ST*, I.80.1. Anthony Kenny, Aquinas'ın yer çekimi kanunu, hareketsizlik kanunu vb. dahil tüm doğal yönelimlerin teleolojik olduğunu ve bir iyiye yöneldiğini düşünmesinin hatalı olduğunu savunmaktadır. Bkz. Anthony Kenny, *Aquinas on Mind*, (Taylor & Francis e-Library, 2004), s. 61.

yönlendirdiği şekilde fiilde bulunurlar. Aquinas bu yönelimi “duyu yönelimi veya canlılık-hayvani yönelim” (*sense/animal appetite*) olarak adlandırmaktadır.⁶

Hayvani yönelimin nesneleri doğal yönelimden farklı olarak çeşitlenebilir, çünkü duyum (*sense*) bütün duyumsanabilir (*sensible*) şeyleri kavrayabilir. Ancak bu iki yönelimde ortak olan şey, faillerinin bu yönelimler üzerinde bir kontrolünün olmamasıdır. Bir başka ifadeyle, bu yönelim türlerinde kavrayışa konu olan şey ne ise failler ona doğrudan ve başka bir seçenek olmaksızın yönelir. Yani yönelimi belirleyen şey dışsal bir faktördür. Cansız varlıkların Tanrı tarafından yaratılan tabiatları onların yönelimini belirlerken⁷, hayvanların duyumlarına konu olan şeyler onları yönlendirmektedir.

Rasyonel canlıların formu ise temelde akletmektir. Rasyonel varlıkların insan gibi aynı zamanda duyusal olanlarının doğal formları ile mutabık olan yönelimleri, duyusal algıya/kavrayışa ek olarak akli kavrayışı da gerektirir. Duyumun bütün duyumsanabilir şeyleri kavrayabilmesi gibi akıl da bütün akledilebilir (*intelligible*) olanları kavrayabilir. Duyumsanabilir ve akledilebilir şeyler çok çeşitli olduğundan, bu iki kavrayış ve yönelime sahip varlıkların fiilleri ateşin fiili gibi her zaman tek tip değildir, aksine kavrayışa konu olan şeyler kadar çeşitlenebilmektedir. Akleden varlıkların yönelimlerine düşünme eşlik ettiği için bu yönelim akli (*intellectual/rational appetite*) olmakla vasıflanmıştır.⁸ Aquinas’ın irade dediği şey de bu akli yönelimdir. Yine doğal ve hayvani yönelimden farklı olarak, akli yönelim bir anlamda failin kontrolünde olan bir yönelimdir. Daha doğrusu Aquinas, aklın kendi fiillerini de bilme kapasitesinden hareketle, akli yönelimde yönelime konu olabilecek şeylerin neler olduğunu ve bunların derecelerini görme ve değerlendirme mümkün olduğu için iradenin tamamen dışsal bir şekilde belirlenmediği, aksine neye yöneleceğini aklın değerlendirmesi ile belirlediği sonucuna varmaktadır. İleride detaylı bir şekilde inceleyeceğimiz üzere Aquinas’a göre bu değerlendirme kapasitesi rasyonel varlıklara fiilleri üzerinde bir kontrol gücü vermektedir.⁹ Yönelimin ne şekilde ve neye doğru gerçekleşeceği onun ne tür bir kavrayışa tabi olduğuna bağlı olduğu için ve bu kavrama biçimlerinden en mükemmeli akli kavrayış olduğu için, irade, doğal ve hayvani yönelimden daha mükemmel bir yönelme biçimidir (*a more perfect way of tending*).¹⁰ Fakat daha mükemmel bir derecesi de olsa Aquinas için iradenin özünün meyletmek ve yönelmek olduğunu bir kez daha vurgulamakta yarar vardır.

⁶ Aquinas, *ST*, I.19.1,9.

⁷ Thomas Aquinas, *Truth*, İng. çev. Robert W. Mulligan, James V. McGlynn, Robert W. Schmidt, (Chicago: Henry Regnery Company, 1954), Soru 22, makale 5. Aquinas’ın bu eserine yapılan atıflarda bundan sonra takip eden rakamlar sırasıyla soru ve makale numaralarını gösterecektir.

⁸ Aquinas, *ST*, I.80.1.

⁹ Aquinas, *Truth*, 22.4.

¹⁰ Thomas Aquinas, *Truth*, 22.4.

Bu noktada akla iki soru gelmektedir. Birincisi, tüm varlıkların kendi formlarına uygun bir yönelime sahip olmasının nedeni nedir? İkincisi, bu varlıkların yönelimleri ile bu yönelimlerin nesneleri arasındaki ilişkinin tabiatı nedir veya nasıldır? Birinci sorunun cevabını kısaca şu şekilde verilebiliriz: Tüm varlıkların bu yönelime sahip olmasının nedeni her varlığın ona Tanrı tarafından verilen formuna uygun işlevini yerine getirmek yoluyla varlıkta kalmak ve mükemmelliğe ulaşmak arzusuna sahip olmasıdır. Zaten mükemmel olan varlıkların formlarına uygun fiilde bulunması ise mükemmelliklerini temaşa etmeleri ve onu sürdürmeyi arzu etmeleridir.¹¹

İkinci soru bizi irade ve iyilik arasındaki ilişkiye ve bu ilişkinin mahiyeti ile alakalı hususlara yönlendirmektedir. Her varlığın kendi formuna uygun bir şekilde yöneldiği ve arzuladığı şeyi Aquinas, iyilik olarak kavramsallaştırmaktadır. Böylece iyilik, her varlığın yöneldiği bir amaç, her varlığın gerçekleşmesi için fiilde bulunduğu temel motivasyon olarak karşımıza çıkmaktadır.¹² İyiliğin tabiatı, arzu edilen bir şey olması, her varlığın iyiliği de onun varlık formunun gereğini yerine getirerek mükemmel olmaya çalışmasıdır. Bu da her varlığın bilkuvve sahip olduğu nitelikleri bilfiil hale getirmesi yoluyla olur.¹³ Bu nedenle iyilik, rasyonel/akli bir yönelimden ibaret olan iradeyi de motive eden en temel nesnedir. İyilik, iradenin bir şeye yönelebilmesinin ön koşuludur. Bir başka ifade ile, Aquinas'a göre irade zorunlu olarak iyiliğe yönelmektedir. Çünkü iyiliğe yönelmek, iradenin tabiatının bir gereğidir.

Aquinas, iyiliğin iradeye zorunlu olarak yönelmesinin özgürlük ile alakalı soruları gündeme getirdiğinin farkındadır. Ancak ona göre irade ve iyilik arasındaki zorunluluk ilişkisi, özgürlüğü yok eden bir zorunluluk değildir. Zira bir zorunluluğun özgürlüğü ortadan kaldırması için dışsal faktörlere dayanması gerekir. İradenin ve akletmenin bir anlamda kendi tabiatından kaynaklanan zorunluluklar, özgürlüğü ihlal eden zorunluluk olamaz. Bu sebeple o, irade iyiliğe zorunlu olarak yöneldiği, iyiliğe yönelmekten kaçınmadığı halde, yöneliminin özgür olabileceğini iddia etmektedir. Bunun nasıl mümkün olduğunu göstermek için iradenin nihai bir amaca yönelmesi ile aklın ilk prensiplerle olan zorunlu ilişkisi arasında bir analojiye başvurmaktadır. Aklın spekülatif/teorik meseleler üzerinde bir yargıda bulunabilmesi için akletmenin zorunlu ilk prensiplerine tabi olması gerekir. Bir başka ifade ile aklın ilk prensiplerini, söz gelimi çelişmezlik ilkesini ihlal eden herhangi bir akıl yürütme faaliyeti olamaz. Fakat bu durum akla bir kısıtlama getirmediği gibi, onun özgürlüğünü de ihlal

¹¹ Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, İng. çev. Anton C. Pegis, (New York: Hannover House, 1955-57), Kitap 1, Bölüm 72, Paragraf 4. Aquinas'ın bu eserine yapılan atıflar bundan sonra SCG şeklinde verilecektir. Takip eden rakamlar sırasıyla kitap, bölüm ve paragraf numaralarını gösterecektir.

¹² Aquinas, *ST*, I.4.4.

¹³ Aquinas, *SCG*, I.37.5.

etmemektedir. Tam aksine, ilk prensiplerden hali olan bir akletme imkansızdır. Tıpkı bunun gibi, iradenin bir nihai amaca yönelip ona tabi olmasının zorunlu olması, bir irade etme fiilinin, yani bir yönelimin olabilmesi için zorunludur. Aksi halde iradenin aktif hale gelmesi mümkün değildir. Bu amaç, rasyonel varlıklar için en genel ve nihai anlamda mutluluğa ulaşmaktır ve bu amacın gerçekleşmesi de iradenin yöneldiği şeyde bir iyilik görmesine bağlıdır. O halde yöneldiği amaç bakımından iradenin başka seçeneği yoktur. Seçim ve alternatif seçenekler bu amaca ulaşmadaki yolların çeşitliliği yahut aklın hangi yola gidilmesi gerektiğini tespit edememesi ile alakalı olabilir ancak.¹⁴ Bir başka ifade ile, nasıl ki zorunlu prensipler dışındaki olumsal önermeleri akıl zorunlu olarak onaylamıyorsa ya da bunlar üzerindeki yargısı ilk prensiplerle olan ilişkisi gibi kesin ve değişmez değilse, iradenin de amaca giden yollarla ilişkisi amacın kendisiyle olan ilişkisi gibi değildir. Aynı amaca götüren yollar çeşitlenebileceği için, iradenin bu seçeneklerden herhangi birine yönelmesi mümkündür.¹⁵ Kişi, ihtimalleri bilgisi ölçüsünde değerlendirmek suretiyle bir karara varıp bir seçim yapar. Ancak verdiği bu kararda yanılmış olabilir. Dolayısıyla olumsal (*contingent*) şeyler konusunda akıl kesinlikten yoksun olduğu için birbirine zıt fiillere yönelip, birbirine zıt fiilleri iradenin yönelimine sunabilir.¹⁶

İyiliğin irade için en genel anlamda formel bir koşul olduğunu kabul ettiğimizi varsayalım. Tikel eylemlerimiz için bunun anlamı nedir? Rasyonel varlıkların pek çoğunun fiillerinin önemli bir kısmının iyilik kategorisine dahil edilemeyeceği açıktır. Masum bir insanı öldürmek, hırsızlık yapmak, yalan söylemek vb. rasyonel varlıkların özgür bir şekilde yapıp sorumlu oldukları pek çok fiili iyilik olarak kabul etmek makul olmadığına göre, iradelerinin bu fiillere yönelmiş olmasını nasıl anlamamız gerekir? Bir başka ifadeyle, bahsi geçen fiillerde ne tür bir iyilik iradeyi harekete geçirmiştir? Bu soruların cevabı bizi Aquinas'ın iyilik tasavvurunu ve onu irade ile ilişkilendirme biçimini daha detaylı bir şekilde anlamaya yönlendirmesi bakımından önemlidir.

Aquinas, her neye yönelirse yönelsin, iradenin yöneldiği her nesnenin akıl tarafından bir tür iyilik formunda sunulmuş olmasını zorunlu görmektedir (*The will can tend to nothing except under the aspect of good*).¹⁷ Öyle ki kötülüğün bizatihi kötülük olarak doğal, hayvani yahut akli herhangi bir yönelimin nesnesi olması mümkün değildir. Çünkü bir şey kendi özsel yapısını yahut mahiyetini koruduğu sürece, bu mahiyet ile uyumsuz, ona aykırı olan bir şeye yönelemez. O halde iradenin kötülüğe kötülük olarak yönelmesi tabiatını ihlal etmesi anlamına

¹⁴ Aquinas, *ST*, I.82.1.

¹⁵ Aquinas, *ST*, I.82.2; Aquinas *SCG*, I.80.4.

¹⁶ Aquinas, *ST*, I.83.1.

¹⁷ Aquinas, *ST*, I.82.2.

gelir. Bu nedenle her kötülük muhakkak ona eşlik eden bir iyilik formu nedeniyle irade edilebilir. Kötülüğü iyiliğin yokluğu olarak gören Aquinas, bir varlığın bir iyiliğe yönelmek yoluyla, o iyiliğe iştirilmiş yokluğu yani kötülüğü dolaylı olarak irade ettiğini savunmaktadır. Mesela bir aslan bir geyiği avladığında amacı besin elde etmek, dolayısıyla varlığını devam ettirmektir. Geyiğin ölümü doğrudan değil, dolaylı olarak, besin elde etmenin tek yolu olduğu için hayvanın yönelimine konu olmuştur. Yine zina eden bir kimsenin asıl yöneldiği şey, duyacağı zevktir. Günah işlemenin yol açtığı deformasyon, iradenin asıl ulaşmak istediği amaç değildir; çünkü hiçbir kötülük, ona eşlik edilen iyilik daha fazla arzulanmadığı sürece, arızı olarak bile iradenin konusu olamaz.¹⁸ Bu durumda irade, aklın kötü gördüğü bir eyleme yönelmeye doğrudan niyet etmemiş, duyuları açısından iyi ve zevk veren bir şeye yönelmiştir.¹⁹ Benzer şekilde, irade, iyi olarak kavradığı şeye yönelirken, kötü olarak kavradığı şeyden kaçınır. Kötülük olarak görülen şeyden kaçınmak aynı zamanda belirli ölçüde bir iyiliğe denk gelmektedir.²⁰

İradenin herhangi bir şeye yönelebilmesi için o şeyde bir iyilik olması gerektiğine göre, iradeye bu iyiliği göstererek onun yönelmesini sağlayacak olan bir kavrayışa, yani akla ihtiyaç vardır. Aklın iyiliğin bir türü altında gösterdiği fiile yönelmek ya da akıl tarafından neye yöneleceği konusunda belirlenmek, rasyonel varlıkları özgür yapan şeydir. Aquinas'ın iradi fiili, iradenin tabiatına uygun fiil şeklinde tanımladığını göz önüne alarak²¹, özgür iradeyi ya da özgür fiili de bu tanımla yakından ilişkili bir biçimde anladığını söyleyebiliriz. O, özgürlüğü, kendisiyle (*through itself*), kendi tabiatı vasıtasıyla fiilde bulunmak olarak tanımlamakta ve şöyle demektedir: “Şimdi, irade, her şeyden öncelikli olarak fiilde bulunma konusunda özgürlüğe (*liberty*) sahiptir, çünkü bir kimse bir eylemi iradi olarak (*voluntarily*) gerçekleştirdiğinde, o fiili özgür bir şekilde (*freely*) gerçekleştirdiği söylenir.”²² Bir fiili iradi bir şekilde gerçekleştirmek de aklın gösterdiği iyiliğe yönelmek anlamına geldiğine göre, özgür olmak kişinin formunun gerektirdiği biçimde fiilde bulunmasından ibarettir.

Fakat bu özgürlüğün belli şartlar altında alternatifleri içermeye ihtimalinden dolayı irade, nesnesi, fiili ve amacıyla ilişkilendirilmesi bakımından (*its ordination to its end*) zaman zaman alternatifli bir özgürlüğe sahip olabilir. İradenin nesnesi bakımından özgür olmasının nedeni,

¹⁸ Aquinas, *ST*, I.19.9; Aquinas *SCG*, I.39.7.

¹⁹ Aquinas, *Truth*, 22.1.

²⁰ Aquinas, *Truth*, 17.3. Yukarıdaki örneklerden anlaşılacağı gibi Aquinas iyiliğin tabiatı konusunda çoğulcu bir yaklaşım benimsemektedir. Aquinas'ın yüce (*honorable*), faydalı (*useful*) ve zevk veren (*pleasurable*) şeklinde ayırdığı iyilik türlerinden ilki akli veya ahlaki iyiliğe denk gelmektedir. Dolayısıyla bir insan bir eyleme yöneldiğinde bir şekilde bir yönüyle bu iyilik kategorilerine dahil olan yahut dahilmiş gibi görünen şeylere yönelir. Bkz. Aquinas, *Truth*, 24.1.

²¹ Aquinas, *ST*, I.82.1.

²² Aquinas *SCG*, I.72.8.

amacını gerçekleştirmek için birden fazla yolun olması ve iradenin bu veya şu yola yönelebilmesidir. Fiili bakımından özgür olması, belirli bir nesnesinin olması durumunda bile iradenin, irade etmesinin ve irade etmekten kaçınmasının mümkün olmasıdır. Amacıyla ilişkilendirilmesi bakımından ise iradenin hem gerçekten uygun bir şekilde amacı olan şeye hem de gerçekte bu amaca uygun olmadığı halde görünürde uygun olmasından dolayı o şeye yönelme ihtimalinin bir sonucudur ki bu da kavrayışın yanılabılır olmasından kaynaklanmaktadır. Aç bir kimsenin karnını doyurmak için hırsızlığa yönelmesinde olduğu gibi. Bu durumda irade, aslında amacı bakımından sabit olup iyiliğe yönelmiş olsa da bu iyiliğe götürecek amaç hususunda akıl yanılmıştır.²³

Bu şartlardan ikincisi, yani iradenin fiili bakımından özgür olması, bir nesnesi olduğunda dahi ona yönelmekten kaçınabilmesi, iradeyi bir yönelim olarak gören bu yaklaşım açısından savunulması zor bir prensiptir. Çünkü belirli bir iyilik uygun bir nesne olarak sunulduğu halde iradenin bu nesneye yönelmekten otonom bir şekilde kaçınabilmesi aslında Aquinas'ın karşı çıktığı temel noktalardan biridir. Nitekim Aquinas'ın teorisi iradenin otonomluğunu yok ettiği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Dahası Aquinas, iradenin sükun (*equilibrium*) halinde olmasını da onun tabiatına aykırı bulmaktadır. İrade her zaman bir iyilik tarafından çekilmek suretiyle bir şeye doğru yönelim halindedir. O halde ikinci koşulun iradeye tamamen otonom bir güç verdiği şeklinde anlaşılması, teorinin temel prensipleriyle çelişmesi bakımından makul görünmemektedir. Dolayısıyla iradenin ikinci koşulu nasıl yerine getirdiğini başka bir şekilde anlamamız gerekir. İlerde göreceğimiz gibi iradenin bu koşulu yerine getirmesi de akılla sıkı bir şekilde ilişkilidir ve ona bağlı bir şekilde gerçekleşmektedir. Bunun ne derece mümkün olabileceğini ise bir sonraki başlıkta detaylı bir şekilde tartışacağız.

Bir diğer husus, irademize konu olan her şeyin iyilikle ilişkili olma zorunluluğu ve kötülüğe ancak bir iyilik kisvesi altında yönelme prensibinin, ilk bakışta, yaptığımız kötülükleri iyilik zannederek yahut iyilik derecelerini hesaplama da yaptığımız akli hatalardan ötürü yaptığımız şeklindeki sağduyuya aykırı bazı sonuçlara yol açtığını düşündürmesidir. Daha doğrusu Aquinas'ın bunu kastettiğini varsaydığımızda, bu teorinin insanın ahlaki sorumluluğunu açıklamada ciddi problemlerle karşı karşıya kalacağı açıktır. Fakat şimdilik en azından Aquinas'ın kastının ahlaken kötü olan fiillerimizi, ahlaki sorumluluğumuzu zedeleyecek bir şekilde akli yanılgılara bağlamak olmadığını söyleyebiliriz. Asıl vurgulamak istediği nokta, iradenin bir çekim olmaksızın aktif hale gelemeyeceği ve bu çekimin objesi olabilecek her şeyin en genel anlamda failin bir anlamda bir iyilik gördüğü şey olmasıdır. Öyle

²³ Aquinas, *Truth*, 22.6.

ki kişi intihar etmeye, yani kendi varlığını ortadan kaldırmaya karar verdiğinde bile o anda ve mevcut koşullar altında, çektiğı acılardan kurtulmak, yalnızlık duygusuna son vermek, yaptığı şeyle birilerini cezalandırmak vb. bir şeyi o anki amaçları açısından iyi görmüş olmalıdır. Bazen fail, bir fiilin uzun vadede ona sonsuz bir ıstırap ve ceza getireceğini bilse bile o anda o eylemin kendisi için bir yönden iyi olduğuna karar verebilir. Bu noktada failin uzun ve kısa vadeli amaçlarının birbiriyle örtüşmediğı, aklın aynı şeyle alakalı olarak hem iyi hem kötü olduğu yargısına vardığı düşünölebilir. Bu uyumsuzluğun olabileceğini kabul eden Aquinas, aklın neyin yapılması ya da neyden kaçınılması gerektiğı ile alakalı tümel yargısı ile yönelimin tikel nesnesi arasında uyumsuzluk olabilirse de hiç kimsenin şimdi ve burada neyin yapılması gerektiğı konusundaki tikel yargısı ile yönelimi arasında bir uyumsuzluk olamayacağını ileri sürmektedir.²⁴ Çünkü seçim akla tabii olan bir irade fiilidir (*it is an act of will in subordination to reason*)²⁵. Böylece yönelim hala aklın yargısı tarafından, fiil ise yönelim/irade tarafından belirlenmiş olur.

Fakat böyle bile olsa, hala bunların akli bir yanılığa dayandıklarını ve dolayısıyla ahlaki sorumluluğu gerektirmediklerini neden söylemeyelim? Çünkü Aquinas, buradaki akli yanılığının, kişinin bir şekilde iradesinin de dahil olduğu ve sorumlu tutulabileceğı bir yanılığ olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla o, “kavrama ve karşılaştırmada bir hatanın olmadığı yerde, [amaca giden] yollarda bile, kötüyü irade etme söz konusu olamaz”²⁶ dese de hangi tikel şeyin gerçekten iyilikle doğru bir şekilde ilişkili olduğunu tespit ederken yapılan akıl yürütmede ortaya çıkan hata, kişinin iradesinden bağımsız olmadığı için, kişinin bu sonuçtan sorumlu olabileceğini iddia etmektedir.²⁷

O halde bu sorumluluğun temellendirilebilmesi, irademizin akli yargılarımızın oluşumunda etkin olduğunun gösterilmesine bağlıdır. Aquinas, bunu yapabilmek için akletmenin tabiatı ve türlerine odaklanmakta ve irademizden bağımsız olmayan yargılarımızı pratik aklın yargıları olarak belirlemektedir. Pratik aklın yargıları doğrudan eylemlerimizle ilişkili olduğu için, ahlaki sorumluluğumuzu da temellendirmektedir. Bir sonraki başlıkta bu hususa daha yakından bakarak, pratik aklın işleyiş biçimiyle özgürlük ve alternatif seçeneklerin nasıl ilişkilendirildiğine ve böylece ahlaki sorumluluğumuzun nasıl temellendirildiğine bakacağız.

²⁴ Aquinas, *Truth*, 24.2; David M. Gallagher, “Thomas Aquinas on the Will as Rational Appetite,” *Journal of the History of the Philosophy* 29:4 (1991), s. 571.

²⁵ Aquinas, *Truth*, 22,15.

²⁶ Aquinas, *Truth*, 22.6.

²⁷ Aquinas, *Truth*, 22.7.

1.2. Pratik Akıl, İyilik ve İrade: Pratik Aklın Yargıları ve Alternatif Seçenekler

Aquinas'ın önerdiği irade anlayışında rasyonel varlıkların özgür iradesi, iradenin yöneleceği şeyin zorunlu ve tek seçenek olarak belirlenemediği durumlarda daha belirgin bir şekilde görülebilirse de alternatif seçeneklerin varlığı her durum için ortaya çıkmadığı gibi, özgür iradenin zorunlu koşulu da değildir.²⁸ Aslolan, kişinin iradesinin akıl tarafından kavranan iyiliğe yönelmesidir. Bazı durumlarda bu yönelim alternatiflerden birine doğru olabileceği gibi bazı durumlarda tek bir seçenek söz konusu olabilir. Özgür iradenin uygun (*proper*) fiilinin seçim olduğunu ifade etmekle beraber, Aquinas, özgürlüğün tabiatını seçeneklerle zorunlu olarak ilişkilendirmemektedir. Ona göre bir seçme eylemi iki şeyin bir araya gelmesi ile gerçekleşir. Bu iki şeyden birisi bilişsel güç (*cognitive power*), diğeri ise yönelimsel güçtür (*appetitive power*). Bilişsel güç yoluyla bir seçeneğin diğerine tercih edilmesi gerektiği şeklinde bir yargıya varırız ve yönelimsel güç aklın söz konusu mevzudaki hükmünü takip eder. Aristoteles'i takip ederek Aquinas, seçimi aklın yargısından meydana gelen bir arzu olarak tanımlamaktadır.²⁹ Böylece alternatif seçenekler doğrudan değil, dolaylı olarak irade ile ilişkilendirilmekte, yani aklın yargısına konu olmak yoluyla iradeyle irtibatlandırılmaktadır. Seçim de ancak akli muhakemeye konu olan şeyler hakkında olabilir.³⁰ Böylece alternatif seçenekler arasından birine yönelmek şeklinde gerçekleşen özgür seçim, özgür irade ile aslında aynı güç olup bazı arızı koşulların oluşması halinde ortaya çıkmaktadır.³¹

²⁸ Özgür irade kavramı çağdaş tartışmalarda yaygın bir şekilde kabul gördüğü, daha doğrusu erken modern dönemden itibaren insanın ahlaki sorumluluğunu açıklayıcı ve temellendiren nitelik özgür irade olarak kabul edildiği için, özgür irade tabirini Aquinas için de ahlaki sorumlulukla ilişkili yeti anlamında kullandığımızı belirtmekte fayda vardır. Aquinas'ın kendi metinlerinde doğrudan özgür irade tabiri geçmemekte, bunun yerine özgür seçim yahut özgür karar (*liberum arbitrium/free decision-judgement*) kavramları kullanılmaktadır. 31 numaralı dipnotta bu kullanımla alakalı bazı tartışmaların kaynaklarına yer verilmiştir.

²⁹ Aquinas, *ST*, I.83.3. Aquinas'ın irade teorisinin Aristoteles'çi kökenleri ve Aristoteles'in teorisini hangi açılardan geliştirdiği hakkında bkz. Daniel Westberg, *Right Practical Reason: Aristotle, Action, Prudence in Aquinas*, (Oxford: Clarendon Press, 1994), özellikle 2 ve 3. Bölümler.

³⁰ Aquinas, *Truth*, 24,1.

³¹ Aquinas, *Truth*, 24,6. Aquinas'ın alternatif seçenekleri özgürlüğün bir koşulu olarak görüp görmediği tartışmalı bir husustur. Aquinas'ın özellikle *On Evil (De Malo)* adlı eserinde insanın sorumluluğu ve özgürlüğünü temellendirirken seçme kabiliyetinden ve alternatif seçeneklerden detaylı bir şekilde ve sıkça bahsetmesi nedeniyle bazı araştırmacılar alternatif seçeneklerin Aquinas'ın özgürlük teorisi için de zorunlu bir koşul olduğunu savunmuşlardır. Fakat bu yaklaşım Aquinas'ın irade teorisiyle ve özellikle ilahi irade veya özgürlük konusundaki görüşleri ile uyumlu görünmemektedir. Eğer alternatif seçenekler rasyonel varlıkların özgürlüğünün bir koşulu kabul edilirse, Aquinas'ın Tanrı'nın ahlaki fiilleri söz konusu olduğunda da alternatif seçeneklerinin olduğunu kabul etmesi gerekir. Halbuki bu Aquinas'ın şiddetle karşı çıktığı bir husustur. O, Tanrı'nın alternatif seçenekleri olmasa da ahlaki fiillerini de özgür bir şekilde yaptığını düşünmektedir. Benzer şekilde, alternatif seçenekleri bir şeyin zorunlu olmamasının ön koşulu olarak görmek Aquinas'ın özgürlük anlayışı açısından problem oluşturmaktadır. Özgürlük meselesinin *On Evil* adlı eserde tartışıldığı başlık "liberum arbitrium"un çağdaş tartışmalarda tam olarak neye karşılık geldiği de tartışma konusudur. Bu ifade çoğunlukla "irade özgürlüğü" (*the freedom of the will*) şeklinde çevrilse de hem dilsel açıdan hem de Aquinas'ın genel irade teorisi açısından problemli gözükmemektedir. Çünkü söz konusu Latince ifade, irade (*voluntas/will*) sözcüğünü içermemektedir. J. Korolec, *liberum arbitrium* ifadesini "seçme özgürlüğü" (*the freedom of choice*) olarak çevirmenin daha az yanıltıcı bir tercüme olacağını, ancak seçme (*electio*) sözcüğünün de bahsi geçen terkipte yer almadığına yine de dikkat etmek gerektiğini ifade etmektedir. Dahası, özgür olanın irade mi olduğu yoksa *liberum arbitrium* ile ilişkili

İkinci bölümde daha detaylı göreceğimiz üzere, alternatif seçenekler ilkesinin üzerinde bu kadar durulmasının ve bu ilkenin özgürlüğün bir ön koşulu olarak görülmesinin en önemli nedeni, bu koşulun fiillerimiz üzerindeki kontrolümüzle sıkı bir şekilde ilişkilendirilmesi, failin fiilleri üzerinde kontrolü olduğunu garanti eden en önemli faktör olarak görülmesidir. Yani, eğer bir A faili, E fiilini gerçekleştirdiği sırada onu yapmaktan kaçınabiliyorsa, E fiili yerine başka bir fiile yönelebiliyorsa, o zaman o failin fiili üzerinde kontrolü olduğunu, o fiili yapıp yapmamakta özgür olduğunu düşünürüz. Fakat fiilleri üzerinde kontrolü olmayan bir fail ya yaptığı şeyi yapmaya zorlanmıştır ya da o şeyi şans eseri meydana getirmiştir. Bununla birlikte, bu kontrolün irade üzerinden mi akıl üzerinden mi sağlandığı meselesi tam da tarafların ayrıştıkları noktadır. Çağdaş tartışmalarda bu hususun üzerinde yeterince durulmasa da aklın mı yoksa iradenin mi işleyişinin alternatifli olduğu meselesi, özgürlüğün rasyonel varlıkların hangi fakültesinde konumlandırıldığını belirlemektedir. Dolayısıyla özgürlüğün fiillerimiz üzerindeki kontrolümüzle sıkı bir şekilde ilişkili olduğu ayrışmanın her iki tarafındaki filozoflar tarafından kabul edilse de hangi aşamada kontrol faktörünün devreye girdiği meselesi tartışmalıdır. Bu farkın, özellikle Tanrı'nın özgürlüğü söz konusu olduğunda daha fazla önem kazandığını ileride göreceğiz.

Bu son noktaya dikkat çeken Eleonore Stump, özellikle çağdaş felsefede özgür iradenin ne olduğu tartışmalarının zihnin yalnızca bir fakültesi, yani irade üzerinden yapıldığını ve bunun bir tür eksen kaymasına neden olduğunu düşünmektedir. Özgürlüğü zihnin yalnızca irade fakültesine dayandırmak ve iradenin akıldan bağımsız otonom tercihler yapabilmesine bağlamak çağdaş literatürde o denli yaygın ve belirleyici bir pratiktir ki bu yaklaşım üzerinden taraflar libertarian ve libarteryen-olmayan şeklinde gruplara ayrılmıştır. Halbuki Stump'a göre özgürlüğü yalnızca iradenin bir fonksiyonu gibi anlamak makul bir yaklaşım değildir. Bu

olan bir başka fakültenin mi özgürlüğün taşıyıcısı olduğu hususunda da Aquinas yorumcuları arasında bir görüş birliğinden bahsetmek zordur. Bu sebeplere dayanarak, alternatif seçenekleri merkeze almayan yaklaşımın, Aquinas'ın özgürlük teorisi açısından daha makul ve tutarlı bir çerçeve çizdiğini söylemek mümkündür. Bu ikinci yorum, alternatif seçeneklerin belirli koşullar altında oluşabileceği, seçenekler arasında yapılan tercihin iradenin özgür fiillerinden yalnızca bir türü olabileceğini savunmaktadır. Aquinas'ın *electio* olarak adlandırdığı bu "seçme" fiilinde özgürlüğün yalnızca bir formunu örneklenmektedir. Bu yorumu daha tutarlı ve doğru bulduğumuz için ve asıl meselemiz Aquinas'ta alternatif seçeneklerin özgürlük açısından yerini tespit etmek olmadığından, bu meseleyi detaylıca tartışmak yerine tezimizde ikinci yorumu esas alarak devam edeceğiz. Aquinas'ın özgürlük teorisinde alternatif seçeneklerin zorunlu koşul olduğunu savunan çalışmalar için bkz. Klaus Reisenhuber, "The Basis and the Meaning of Freedom in Thomas Aquinas," *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 48, (1974), ss. 99-111; Tobias Hoffmann, Cyrille Michon, "Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism" *Philosophers' Imprint* 17:10 (2017), ss. 1-36. Bu görüşe yukarıda bahsedilenlere benzer gerekçelerle karşı çıkan görüş için bkz. Eleonore Stump, *Aquinas*, (London and New York: Routledge, 2003), ss. 294-297. *Liberum arbitrium* teriminin anlamı hakkındaki tartışma için bkz. J. B. Korolec, "Free Will and Free Choice," Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (ed.), *Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), ss. 629-641; Daniel Westberg, "Did Aquinas Change His Mind about the Will?", *The Thomist* 58 (1994), 41-60.

sınırlandırma, meselenin, özellikle tarihsel figürlerin teorileri söz konusu olduğunda, yanlış anlaşılmasına neden olabilmektedir. Bu bağlamda, özgürlüğü sadece irade üzerinden anlamaya çalışan yaklaşım, Aquinas'ın temel vurgusunu da gözden kaçırmaktadır. Çünkü Stump'a göre Aquinas, özgürlüğü rasyonel varlıkların zihinsel fakültelerinden ne yalnızca iradeye ne de akletmeye dayandırmıştır. İrade akıldan bağımsız olmadığı için, özgürlük ne tek başına aklın ne de iradenin ortaya çıkardığı bir sonuç değildir. Tam aksine o, aklın ve iradenin karşılıklı etkileşiminin bir sonucu olarak ortaya çıkan bir nitelik yahut sistem düzeyinde (*systems-level*) bir yetidir.³²

Stump'ın vurguladığı bu nokta, özgürlüğün akılla irade arasındaki sıkı ilişkiden bağımsız düşünülmemeyeceğine dikkat çekmesi ve tarihsel figürlerin teorilerinin bazı detaylarının gözden kaçırılmasına yol açabileceği konusunda uyarması bakımından önemlidir. Ancak çağdaş tartışmalarda ya da özgürlüğün ne olduğu meselesinde iradenin rolünü öne çıkaran yaklaşımlarda genel olarak bu ilişkinin göz ardı edildiği iddiası isabetli görünmemektedir. Zira her iki taraf için de özgürlük, yalnızca rasyonel varlıklara atfedilen bir niteliktir. Aksi halde iradenin akılla tamamen bağlantısız bir şekilde seçimler yapabilmesi tek başına onu rastgele belirlemelerde bulunabilen bilinçsiz bir aygıttan ayırmakta yetersiz kalırdı. Ancak yalnızca akleden varlıklara, seçimleri bir bilinç, düşünme ve bilgiye dayanan varlıklara özgürlük atfedilmektedir. Dolayısıyla asıl ayrışma noktası bir tarafın bu ilişkiyi yok sayması, özgürlüğün akılla irtibatını koparmasından ziyade aradaki ilişkinin nasıl kurulduğu ve özellikle özgürlükle alakalı kontrol faktörünün hangi fakülte aracılığıyla sağlandığıdır. Özgürlük için hem akletme hem de irade etmenin zorunlu olduğu izahtan varestedir.

Kontrol unsurunun akıl üzerinden nasıl sağlandığı sorusuna dönecek olursak, Aquinas pek çok kez rasyonel faillerin “fiillerinin efendisi (*masters of their own action*)” olduklarını ya da fiilleri üzerinde güç sahibi olduklarını dile getirmektedir.³³ Daha önce rasyonel olmayan canlıların fiilleri üzerinde kontrolleri olmadığını belirtmiştik. Bu nedenle hayvanlar bir tehlike sezdiklerinde, aç iken bir yiyecek gördüklerinde içsel bir dürtü ile doğrudan kavradıkları şeye yönelirler. Hayvanların durumunda yönelimin duyuşsal kavrayışlarına tabi olmaması mümkün değildir, çünkü yönelimi belirleyen kavrayışa konu olan şey hayvanın tamamen dışındadır. Rasyonel faillerde de kavrayışa konu olan şey dışsal olmakla birlikte, yönelimin kavrayışı

³² Stump, *Aquinas*, s. 277. Westberg de benzer bir eleştiri yapmakta ve akıl ve irade arasındaki ilişkiyi madde-form arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Ona göre bunlardan hangisinin özgürlük açısından daha temel olduğunu sormak, fiillerin meydana gelmesindeki fonksiyonlarını düşününce anlamsız görünmektedir. Çünkü ikisinin fonksiyonu farklı olsa da faaliyetleri her zaman birliktedir. Bkz. Westberg, *Right Practical Reason*, s. 13, 81-85.

³³ Thomas Aquinas, *SCG*, II. 47.4.

doğrudan, dışarıdan kendisine empoze edildiği şekilde takip etmesi söz konusu değildir. Akıl, iyiliğin bir formu altında kavranan dışsal nesneyi o nesne ile alakalı diğer koşulları, ihtimalleri de hesaba katarak içsel bir değerlendirmeye almakta ve ancak bu değerlendirmeden sonra o şeye yönelmeye ya da yönelmemeye karar vermektedir. Bu da onun kendi yöneliminin nesnesini kendisinin belirleyebilmesi anlamına gelmektedir:

Bir şeyin kendi yönelimini bir amaca doğru kendisinin belirlemesi, ancak o şey söz konusu amacı ve bu amacın, ona yönelen yollarla ilişkisini biliyorsa gerçekleşir. Bunu gerçekleştirmek ise yalnızca akla mahsustur. Dolayısıyla, başka bir şey tarafından zorunlu olarak belirlenmemiş böyle [rasyonel] bir yönelim, aklın kavrayışını takip eder.³⁴

Bir amacı ve bu amaca giden yolların risklerini yahut hangi yolun amaca en iyi şekilde ulaştıracağını, tikel ve kısa vadeli amaçların uzun vadedeki tümel amaçlarla olan ilişkisini değerlendirme kapasitesi, kişinin eylemleri üzerindeki kontrolü sağladığı fakültedir ki bu akla karşılık gelmektedir. Böyle bir değerlendirme kapasitesi olmaksızın bir varlığın yönelimini kontrol etmesi mümkün değildir.³⁵ Aquinas'ın özgür seçimleri, dolayısıyla alternatif seçenekleri akla dayandırdığı en açık pasajlardan birini alıntılarak, kontrol unsurunun ruhun hangi fakültesinde konumlandırılacağı ile alakalı farkı görmek açısından yararlı olacaktır:

... Faaliyetlerimizde üç şey bir arada bulunur: bilgi, yönelim ve fiilin kendisi; özgürlüğün bütün/tam formel karakteri nasıl bildiğimize bağlıdır. Yönelim bilgiyi takip eder, zira yönelim, ancak [herhangi] bir tür kavrayış gücü tarafından sunulan bir iyilik için [iyiliğe doğru] söz konusu olur. Eğer bazen yönelim bilgiyi takip etmiyor gibi görünürse, bu, yönelim ve bilginin aynı açıdan hüküm vermemesindendir. [Böyle bir durumda] yönelim, tikel bir faaliyetin nesnesi ile ilgili iken aklın yargısı tümel bir şeyle ilgilenir ve bu [aklın yargısı] bazen bizim yönelimimize aykırı olur. Fakat burada ve şimdiki tikel bir faaliyetin nesnesi hakkındaki yargı, asla yönelimimize aykırı olamaz. Eğer kognitif fakültenin yargısı bir şahsın gücü dahilinde değilse ve fakat onun için dışsal bir şekilde belirlenmişse, o şahsın yönelimi de gücü dahilinde değildir; dolayısıyla onun ne hareketi ne de faaliyeti mutlak anlamda gücü dahilinde olabilir. Şimdi, hükmün hüküm veren kişinin gücü dahilinde olması, kendi hükmünü muhakeme edebildiği sürece mümkün olur; çünkü bizler gücümüz dahilindeki şeyler üzerinde hüküm verebiliriz (*we can pass judgement upon the things which are in our power*). Fakat kişinin kendi yargısını değerlendirmesi ancak kendi fiilleri üzerine düşünen, hakkında hüküm verdiği şeylerin arasındaki ilişkileri ve kendileriyle değerlendirme yaptığı şeyleri bilen akla aittir [onun yapabileceği bir şeydir]. Bu nedenle özgürlüğün kaynağı/kökeni tamamen akıldadır (*the whole root (all) of freedom is located in reason*). Sonuç olarak, bir varlık, akılla ilişkili olduğu yolla özgür seçim/karar-yargı (*liberum arbitrium/free judgement-decision*) ile ilişkilidir.³⁶

Bu pasajdan hareketle fiilleri kontrol edebilmenin söz konusu fiillerin amaçlarına ve bu amaçların nasıl gerçekleştirileceğine dair rasyonel bir kavrayışı gerektirdiğini ya da rasyonel

³⁴ Aquinas, *Truth*, 22.4.

³⁵ Gallagher, "Thomas Aquinas on the Will as Rational Appetite," s. 567.

³⁶ Aquinas, *Truth*, 24.2.

kavrayışı takip ettiğini söyleyebiliriz. Böylece, aklın değerlendirme sürecinde seçenekler olabilir. Bunun sebebi, bir şeyi bilmenin onun değillesini, alternatiflerini de bilmeyi gerektirmesidir. Böylece bilme ilişkisiyle kişi, herhangi bir tikel durumla alakalı mümkün olan diğer durumları da bilir. Rasyonel varlıklar, hem fiilleri üzerinde hem de nasıl hüküm verdikleri, belirli bir seçeneğe neden yöneldikleri üzerinde değerlendirme yapabilmektedirler. Bu nedenle rasyonel varlıkların özgür seçim (*free choice*) yapabilmeleri, bir fiili gerçekleştirme veya onu yapmaktan kaçınma konusunda özgür bir muhakeme (*liberum arbitrium/free judgement*) yetisine sahip olmalarından ileri gelmektedir.³⁷

Ancak akıl bir kez herhangi bir tikel durumla alakalı neyin iyi olduğu konusunda yargıda bulunduğu ve iradenin yöneleceği nesneyi belirlediğinde, bu belirlemeden sonra herhangi bir alternatiften bahsetmek mümkün değildir. İrade bir şeye yöneldiği anda seçenekleri yoktur, çünkü neye yöneleceği akıl tarafından zaten belirlenmiştir. Bir başka alternatifin gündeme gelmesi, ancak aklın bir başka ihtimali değerlendirmeye alması ile söz konusu olabilir. Bu yeniden değerlendirme, iradenin fiilini zamansal olarak incelemelidir. Dolayısıyla tabiatı yönelmek olan iradenin, kendisine yönelinecek seçenek olarak gösterilen şeye yönelmeme seçeneği olamaz. O ancak kendisine sunulan şeye meylederek fiilin ortaya çıkmasını sağlar. Fakat neye yöneleceğini failin kendisi aklıyla belirlediği, diğer yönelimlerde olduğu gibi tamamen dışsal bir şekilde belirlenmediği için kişi özgürdür. Böylece irade, fiillerini kontrol edebilir, çünkü rasyoneldir, rasyonel bir kaynağa dayanmaktadır.³⁸

Fiillerimizin kontrolü yargılarımızın kontrolüne dayanıyorsa, cevaplanması gereken soru, yargılarımızı yani aklın hükmünü kontrol edip edemeyeceğimizdir. Aklın yargısının failin kendisi tarafından, dışsal bir zorlama ya da müdahale ile oluşturulmadığı doğru olsa da bu, failin akli yargıları üzerinde kontrolü olduğu anlamına gelir mi? David M. Gallagher, yukarıdaki pasajdan hareketle, aklın kendi fiilleri üzerinde düşünme/değerlendirme kapasitesinin olmasının, bir diğer ifadeyle aklın faaliyetinin kendine dönüşlü (*reflexive*) olmasının, seçimler ve kararları üzerinde kontrolünün olması anlamına geldiğini ifade etmektedir.³⁹ Aquinas'ın özgürlüğü yargılarımıza, kararlarımıza atfetmesi Gallagher'ın bu çıkarımını desteklemektedir. Bu durumda kişi, seçimleri üzerinde düşünmesini sağlayan yargı/hüküm verme kapasitesini ortadan kaldıran uyku, sarhoşluk, aşırı korku veya kızgınlık

³⁷ Aquinas, *Truth*, 24.1.

³⁸ Gallagher, "Thomas Aquinas on the Will as Rational Appetite," ss. 567-568.

³⁹ Gallagher, "Thomas Aquinas on the Will as Rational Appetite," s. 573.

gibi durumlarda özgür bir şekilde eylemde bulunamaz.⁴⁰ Akıl özgür olmadığında fiilleri de özgür olmaktan çıkar.

Burada altı çizilen nokta açık görünmekle beraber, dışsal herhangi bir engelleyicinin olmaması aklın faaliyetinin özgür olduğu anlamına gelir mi? Bir başka ifade ile, aklımızın nasıl işlediği, nasıl hüküm verdiği üzerinde kontrolümüz olabilir mi? Aklın kendi fiilleri üzerinde düşünme, neyi neden yaptığının bilme kapasitesinin olması, ona özgürlükle alakalı ve özgürlük için gerekli olan kontrol gücünü verir mi? Bu soruların cevabı, özgürlüğü sağlayan kontrolün hangi fakültemizde konumlandırılması gerektiği tartışmasında belirleyici olacaktır.

Gallagher'a göre bu noktada Aquinas, psikolojik determinizme düşme tehlikesini fark etmekte ve bundan kaçınmak için iradeyi akletme sürecine dahil ederek, akletme faaliyetinde iradenin aktif bir rol oynadığını savunmaktadır. İradenin akletme üzerindeki bu etkin rolü, aklın olumsal şeylerle ilgili fiillerinin sonuçlarını değiştirebilmektedir. Aquinas'ın ne kastettiğini anlamak için, bu fiilleri aktif bir dahlimizin olmadığı bazı kavrama türleriyle karşılaştırabiliriz. Mesela kırmızı bir obje gördüğümüzde duyu algılarımız normal/sağlıklı bir şekilde işliyorsa, o objeyi kırmızı değil de sarı göremeyiz. Duyu algılarımız şeyleri, yalnızca bize görüldüğü şekliyle kavrar. Aquinas, rasyonel kavrama biçiminin bir türünün de bu şekilde failerin üzerinde kontrol veya özgürlüğünün olmadığı bir algılama olduğunu düşünmektedir. *Scientia* olarak adlandırdığı ve öncüllerden sonuçların kesin bir şekilde çıktığı zorunlu bilgiye karşılık gelen bu kavrayışta, iradenin herhangi bir kontrolü olamaz. Kişi belli bir alana yönelip araştırmaktan geri durmak suretiyle bu bilme türüne konu olan şeyler hakkında dolaylı bir kontrole sahip olabilir. Fakat araştırmaya başladığında zorunlu öncülleri kavrar kavramaz, bu öncüllerden çıkan sonucu tasdik etmekten başka çaresi yoktur. Fakat bazı bilme türlerinde öncüllerden çıkan sonucu tasdik etmek, ancak bir irade etme fiili ile mümkün olabilir. Bu kategorinin en belirgin örneğini Tanrı'nın varlığını tasdik etmeyi gerektiren "iman" oluşturmaktadır. İnsanın nasıl eylemde bulunduğu kendisi yoluyla karar verdiği pratik aklın konusu olan yargılar da kesin bilgidен ziyade kesin olmayan bilgiye dayanan imani tasdiğe benzer. Çünkü tıpkı imanda olduğu gibi bu bilme türünde de irade aktif bir rol oynamaktadır. Bunun anlamı, pratik aklın yargılarının failden bağımsız olamayacağıdır.⁴¹

İradenin akletme üzerinde etkin bir rolünün olması ne demektir? Bunun nasıl olabileceğini açıklamak için Aquinas öncelikle irade ve akıl arasındaki sıkı diyalektik ilişkiye kurgulamaya çalışmaktadır. Buna göre akıl ve irade arasında karşılıklı olarak hareket ettiren

⁴⁰ Gallagher, "Thomas Aquinas on the Will as Rational Appetite," s. 573.

⁴¹ David M. Gallagher, "Free Choice and Free Judgement in Thomas Aquinas," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 76:3 (1994), s. 249.

(*the mover*), hareket ettirilen (*the moved*) ilişkisi vardır. Ve iradenin neye yöneleceği yahut neyi seçeceği konusunda onu belirleyen şey akıldır. Bir şeyin bir başka şeyi hareket ettirmesi bir amaç olması bakımından ya da bir fail olması bakımından iki şekilde olabilir. Bir amaç olarak hareket ettirmesi bakımından akıl iradeyi harekete geçiren şeydir. Çünkü daha önce ifade edildiği üzere akıl tarafından kavranan iyilik, iradenin nesnesidir. Dolayısıyla akıl iradeye yöneleceği amacı sağlamaktadır. İrade ise kendisini ve akıl dahil olmak üzere ruhun diğer tüm güçlerini bir fail olarak hareket ettirmektedir. İrade, ruhun bitkisel kuvveleri hariç her bir fakültesinin tabiatını, ona uygun olan iyiliğe yönlendirmek suretiyle bir fail olarak harekete geçirmektedir. Buna göre görme yetisini renklerin algısına, akletmeyi doğruluğun bilgisine yönelten, yani onları formlarına uygun fiillere doğru harekete geçiren şey iradedir.⁴² Akıl, iradeye nesnesini sunmak yoluyla onu bir gaye neden (*final cause*) olarak hareket ettirirken, irade, akıl ve ruhun diğer bütün kuvvelerini fail/etkin (*agent/efficient*) ve hareket ettirici (*moving*) neden olarak aktif hale getirmekte, faaliyete geçirmektedir.⁴³

Akıl yalnızca spekülatif bir yeti olduğu için irade olmaksızın herhangi bir şey üretmesi, bir etki meydana getirmesi de düşünülemez. Bu sebeple bir fiilin meydana gelmesinde akıldan çok iradenin etkin bir rolü olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁴ Çünkü akıl belirli bir eylemi ne kadar diğerlerinin önüne koysa ve yapılması gereken şey olduğunu işaret etse bile, irade seçeneklerden birine meyledip bir seçim yapmadan, yani neyin yapılacağına dair nihai onay ve yönelim olmaksızın bir eylemin ortaya çıkması mümkün değildir.⁴⁵ Bununla birlikte bu onayı, iradenin otonom bir şekilde vermesi söz konusu değildir, o tamamen aklın yönlendirmesine tabidir.

Yine de fiilin meydana gelmesindeki bu icracı rolünden hareketle Aquinas, iradenin aklın fiilini yönlendirebileceğini iddia etmektedir. Ona göre irade, akıllı bir şeyi düşünmek veya düşünmemek ya da bu şeyi değil de bir başka şeyi düşünmek konusunda yönlendirebilir, onun faaliyetlerini bu yönlendirme vasıtasıyla kontrol edebilir. Yani iradenin hatalı bir akli yargıyı takip etmesi, akıl üzerindeki etkisi nedeniyle dolaylı olarak iradenin sorumluluğundadır. Bu da iradenin hem kendi fiilini gerçekleştirmek (*exercise*) bakımından hem de fiilini gerçekleştirdiği zaman neye yöneleceğini belirlemek (*specification*) bakımından bir güç ve özgürlüğe sahip olduğuna delalet etmektedir.⁴⁶ Fakat tekrar, her ne olursa olsun nihayetinde her irade etme fiili,

⁴² Aquinas, *ST*, I.82.4.

⁴³ Aquinas, *SCG*, I,72,7; Aquinas, *Truth*, 22.12.

⁴⁴ Aquinas, *SCG*, II.23.4.

⁴⁵ Aquinas, *Truth*, 22,15.

⁴⁶ Gallagher, "Free Choice and Free Judgement in Thomas Aquinas," s. 260.

aklın fiili tarafından öncelenmekte ve belirlenmektedir. Yani akıl iradeye şu veya bu şeyi bir tür iyilik formunda göstermediği sürece irade, herhangi bir şeye yönelemez.⁴⁷

Bu karmaşık etkileşime Stump'ın verdiği bir örneği kullanarak bakabiliriz. Bir dergi okurken, Afrika'da açlıkla mücadele eden çocuklar için yardım toplayan bir hayır kurumunun reklamına denk gelen bir kişiyi düşünelim. Dergi sayfasında gördüğü etkileyici resim, ihtiyacı olan insanlara yardım etme sorumluluğunu hatırlamak vb. nedenlerle söz konusu şahıs, bu organizasyona bağış yapmak suretiyle yardım etmesi gerektiğini düşünmektedir. Fakat aynı zamanda uzun zamandır almak istediği bir bilgisayar için para biriktirmektedir. Bu kişinin aklı, dergi sayfasındaki resme daha uzun süre bakarsa bağış yapmaya karar vereceğini, bununla birlikte bağış yaparsa uzun zamandır istediği bilgisayarı alamayacağını da fark etmektedir. Bilgisayar alma arzusu oldukça baskındır ve böylece aklı ona, içinde bulunduğu şartlar ve maddi koşulları düşününce kendisi için en iyi seçeneğin bağış yapmaktan vazgeçip para biriktirmek olduğunu salık vermekte, para biriktirmeyi bağış yapmanın önüne geçirmektedir. İrade, aklın para biriktirmedeki avantajları görmesi ve bilgisayar alma arzusunun baskın etkisiyle, aklı hayır kurumunu, açlık çeken çocukları ve bağış yapmayı düşünmekten vazgeçmeye yönlendirmektedir. Böylece kişi, bağış kampanyasının olduğu sayfayı kapatmakta ve bağış yapmamaya karar vermektedir. Stump'a göre bunun gibi pek çok örnek, arzu ve isteklerin yahut korkuların baskısıyla iradenin, aklın faaliyetini etkileyebileceğini göstermektedir. İrade, aklın yönlendirdiği şeye doğru harekete geçmek anlamında bir fail neden olmanın yanı sıra, aklın faaliyetini manipüle edebilmesi bakımından da akıl üzerinde fail neden rolü oynayabilmektedir. Fakat önemine binaen tekrar etmek gerekirse, iradenin yönelimi her ne yönde olursa olsun, bu iradi fiili bir akletme fiili öncelemektedir. Yani iradenin bu manipülasyonu da aklın yargısından bağımsız değildir.⁴⁸

Gallagher, bu son noktaya itiraz etmekte ve iradenin aklı şu yönde değil de bu yönde düşünmesi için yönlendirmesinin nihai bir açıklaması olmadığını savunmaktadır. Bu durumda iradenin akıl tarafından öncelenmeyen bir fiili olduğunu kabul etmek gerekmektedir. İrade kendinden bir güç olarak, nihayetinde şuna değil de buna yönelmiştir. Burada, Gallagher'a göre, iradenin tabiatının tam da böyle bir şey olduğunu, kendini şu veya bu yönde belirleyebilen bir yeti olarak kendi fiillerinin açıklayıcısı olduğunu kabul etmek gerekir. Bunun nasıl gerçekleşebileceği bir muamma olsa da özgürlüğün tabiatı bunu gerektirmektedir.⁴⁹

⁴⁷ Stump, *Aquinas*, s. 280.

⁴⁸ Stump, *Aquinas*, ss. 279-280.

⁴⁹ Gallagher, "Free Choice and Free Judgement in Thomas Aquinas," s. 276-277.

Ancak Aquinas'ın teorisinin bu yoruma tutarlı bir şekilde izin vermesi oldukça zor görünmektedir. İrade ile akıl arasındaki etkileşimin, akli yahut dolaylı olarak iradeyi etkileyen arzu, istek ve korkuları hesaba katınca oldukça karmaşık olabileceği doğrudur. Öyle ki kişinin bir eylemi gerçekleştirirken tam olarak hangi gerekçe ile ona yöneldiğini tespit etmesi her zaman kolay olmayabilir. Ancak eğer irade bir yönelme/meyletme prensibi ise, aklın gösterdiği hedefe doğru hareket etmenin dışında, akıl üzerinde fail neden rolü oynayabileceğini, aklın gösterdiği hükmü kabul etmeyebileceğini söyleyebilir miyiz? Ya da Stump'ın da vurguladığı üzere, her irade fiili aklın fiili tarafından öncelenmek zorunda ise iradenin aklın yargıları üzerindeki etkisini hem akla bağlı hem de ondan bağımsız olarak mı anlamamız gerekir? Eğer akıl ve iradenin fiili arasındaki ilişkinin yönü muhakkak bir şekilde akıldan iradeye doğru olmak zorunda ise Aquinas'ın teorisi nihayetinde bir tür akli determinizme (*intellectual determinism*) varmaktan kurtulabilir mi?

İradenin akıl tarafından belirlenmesi tam da tabiatının gereği olduğu için Aquinas'ın entelektüel/akli determinizm şeklinde formüle edilen itirazlara karşı çıkması ya da bunu özgürlüğü ortadan kaldıran bir durum olarak göreceğini söylemek zordur. Zira akli determinizmin reddedilmesi durumunda Aquinas, irade hakkında cevaplanması gereken pek çok sorunun ortaya çıkacağını savunurdu: Eğer akıl tarafından belirlenmiyorsa rasyonel varlıkların iradesini rasyonel olmayanlardan ayıran şey nedir? Akıl belirlemiyorsa, irade hangi ölçüye göre seçim yapmaktadır? Böyle bir seçimi şans eseri bir örtüşmeden farklı kılan şey ne olabilir? Bununla birlikte onun özgür irade anlayışına yöneltilecek bu akli determinizm iddiasını ele almak ve Aquinas adına bu itirazın nasıl bertaraf edilebileceği üzerinde durmak temel ayrışma noktasını görmek bakımından önemlidir. Çünkü bu tür bir determinizmin özgürlükle bağdaştığı savunusu da bizi pratik aklın yargılarının bağımsızlığının imkanı sorusuna döndürmektedir. İradenin aklın sunduğu yargılar ya da gerekçelere zorunlu olarak tabi olduğu için özgür olamayacağını ifade eden argümanı şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Eğer tüm koşullar hesaba katıldığında yapılacak en iyi şeyin A olduğu hükmüne varmayı ve A'ya yönelmeyi engellemek X'in elinde değilse, X, A'yı özgür bir şekilde yapmamaktadır.
2. Akıl tanımı gereği belirli ilkelere göre işleyen, öncüllerden sonuçlara varan bir mekanizmadır. Aklın bir konu hakkında nasıl bir hükme varacağı öncüllerin ne olduğuna, yani mekanizmaya sunulan verilere bağlıdır. Sağlam işleyen bir mekanizmada aynı öncüllerden farklı sonuçlar çıkması mümkün değildir.

3. Dolayısıyla uygun bir şekilde işleyen bir akılda, öncüllerden çıkacak olan sonuç değişmez.
4. O halde X, tüm koşullar hesaba katıldığında A'ya yönelmenin en iyi seçenek olduğu yargısına varıp varmayacağı üzerinde kontrol sahibi değildir.
5. Tüm koşullar hesaba katıldığında A'ya yönelmenin en iyi seçenek olduğu yargısına varıp varmamayı engellemek X'e bağlı değildir,
6. Öyleyse, A'ya yönelmeyi seçmek X'e bağlı değildir.
7. X, A'ya yönelmeyi özgürce seçmemektedir.

Argüman, aklın yargısının zorunlu olmasından hareketle iradenin fiilinin de zorunlu olacağı sonucuna varmaktadır. Neyi anlayıp neyi anlamayacağı, neyin doğru neyin yanlış olduğunu ayırt eden akıl olsa da şeylere doğruluk değerini veren şey akıl olmadığı için, fonksiyonunu sağlam bir şekilde icra eden bir akıl yalnızca neyin doğru neyin yanlış olduğunu kavrar. Akıl yalnızca doğruyu yanlıştan ayıran bir yeti olduğu için, kavrayışına konu olan şeyi aklın kendisi iradi olarak değiştiremez; doğruyu yanlış, yanlış doğru yapamaz. Bu durum, bütün rasyonel varlıkların hiçbir şekilde yanılmayacağı anlamına gelmez. Hatalı malumat ya da yanıltıcı bir duyu algısı nedeniyle aklın yargısının hatalı olması pekala mümkündür. Ya da pek çoğumuzun tecrübe ettiği üzere bir konu hakkında eksik bilgiye sahip olmak, bir sonuca varırken o sonucu etkileyen bütün etkenleri görememek aklımızın hatalı bir yargıya ulaşmasına neden olabilir. Yani girdiler hatalı veya eksik olduğunda, çıktılar da hatalı veya eksik olabilir. Asıl mesele, aklın veriler üzerinde kontrolünün olup olmadığı, bu verileri tabiri caizse manipüle edip edemeyeceğidir. Aklın yalnızca bir kavrayış olduğunu savunan filozoflar, yargılarının da özgür olamayacağını, aklın kendisinin nasıl hüküm vereceği konusunda özgür olmadığını savunmuşlardır. Aklın irade tarafından manipüle edilmesi mümkündür, fakat aklın kendisini manipüle etmesi tabiatına aykırıdır. Fakat iradesi özgür olduğu için kişi, aklın iyi olarak gösterdiği istikametini tersi yönündeki fiillere yönelebilir. Aquinas'ın da bu manipülasyonu iradeye atfettiği doğru olsa da iradenin akla dayanarak akli manipüle etmesi, fakat nihayetinde bundan sorumlu olması açıklanmaya muhtaç görünmektedir. O halde burada odaklanmamız gereken nokta, Aquinas'ın pratik akıl yürütme modelini inceleyerek onun ne şekilde özgür olabileceğini incelemektir.

Pratik aklın yargısının özgür olabilmesinin yolu nedir? Gerçekten akli yargılarımız olduğundan başka türlü olabilir mi? Dahası, pratik yargılarımızın olduğundan başka türlü olmasından sorumlu olabilir miyiz, evet ise nasıl? Pratik aklın yargısının olduğundan başka türlü olabilmesi iki şekilde anlaşılabilir: Birincisi, kişi sahip olduğundan daha farklı bir inançlar

kümesine sahip olabilirdi, bu durumda farklı öncüllerden farklı sonuçlara varabilirdi, denebilir. Bir başka ifadeyle, kişi sahip olduğundan başka türlü öncüllere sahip olsaydı, varmış olduğu sonuçlardan başka sonuçlara varabilirdi. Fakat bu ihtimalin başarılı olabilmesi için farklı inanç kümesine sahip olup olmamanın kişiye bağlı olması gerekir. Halbuki bu seçenek, şartlı bir analizi verilmek suretiyle determinist /bağdaşırıcı bir şekilde yorumlanabilir: A kişisi farklı bir çocukluk tecrübesi yaşasaydı edinmiş olduğundan farklı amaçlar edinir, bu amaçlara farklı yollarla ulaşmaya çalışırdı. Ancak farklı bir çocukluk tecrübesi yaşamak A'nın elinde olmadığı için, farklı amaçlar edinip bunlara farklı yollarla ulaşmak da mümkün değildir. Bu yaklaşım determinizm ile özgürlüğün bir arada olabileceğini kabul ettiği için, pratik yargıların özgürlüğü konusunda makul bir açıklama getirdiğini söylemek zordur.⁵⁰

İkinci ihtimal ise pratik aklın çıkarımlarının zorunlu olmadığını, yani seçimlerimizi belirleyen nihai pratik yargıların öncüllerden zorunlu olarak çıkmadığını göstermektir. Bunun nasıl mümkün olduğunu göstermek için Hoffmann ve Michon, Elizabeth Anscombe'un pratik yargı teorisine dayanarak bir argüman geliştirmektedirler.⁵¹

Hoffmann ve Michon'a göre, pratik akla dayanan yargıların olumsal olmasının sebebi, pratik aklın yalnızca sınırlı sayıda önerme kümeleri üzerinden çıkarım yapmıyor olmasıdır. Önerme kümelerine yenileri eklenerek ulaşılan sonucun her seferinde çürütülmesi, değiştirilmesi mümkündür. Her seferinde yeni bir öncül eklenmek suretiyle bir önceki önermeler kümesinden ulaşılan sonuç engellenebilir, daha önce A amacı ve bu amaca ulaşmak için kullanılabilir olduğu düşünülen yollar terk edilebilir. Yeni bir öncül eklendiği takdirde sağlam bir çıkarımın yapılamayacağı tek-tip (*monotonic*) teorik sağlam çıkarımın aksine, pratik sağlam çıkarımda bir önceki sonucu terk etmek sağlam bir çıkarımın yapılmasını engellemez. Çünkü pratik akıl yürütme tek-tip olmayan (*non-monotonic*)⁵² akıl yürütmedir. Dolayısıyla pratik akıl yürütme çürütülebilir çıkarımlar (*defeasible inferences*) yapar. Fakat yeni öncüller eklendiği için değişen sonuç, bir önceki sonucu irrasyonel yahut yanlış kılmaz. Bu da faillere pratik yargıları üzerinde bir kontrol sağlar, çünkü bu pratik yargılardan hangisine yöneleceğini nihayetinde fail seçer.⁵³

⁵⁰ Hoffmann and Michon, "Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism," s. 28.

⁵¹ Hoffmann and Michon, "Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism," s. 28.

⁵² Tek-tip olmayan (*non-monotonic*) akıl yürütmenin detayları hakkında bkz. Christian Strasser, Aldo G. Antonelli, "Non-monotonic Logic," Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2019). <https://plato.stanford.edu/entries/logic-nonmonotonic/> (28.11.2020)

⁵³ Hoffmann and Michon, "Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism," s. 29. Pratik akıl yürütmenin yanılabilir olmasının bir nedeni de şeylerin doğasından kaynaklanmaktadır. Tanrı dışındaki hiçbir şey mutlak anlamda iyi olmadığı için, aklın sunduğu her iyilik de bütünüyle iyi olmayacak, iyiliği tam ve apaçık olmadığı için de bu iyilikte bir tür müphemlik olacaktır. Westberg'e göre Thomas'ın olumsallık ve özgürlüğü dayandığı şey de bu müphemliktir. Hem akıl hem irade bu müphemlikten payını aldığı için yanılabilen ve özgürlük de bu yanılğıdan meydana gelmektedir. Westberg, *Right Practical Reason*, s. 85.

Bu tür akıl yürütmenin çıkarımlarının çürütülebilir olmasının sebebi, bir fiil için sunduğu gerekçelerin karşıtsal/zıtlık oluşturan (*contrastive*) gerekçeler olmamasındandır. Bazı durumlarda amaç ve diğer nedenleri dışlayıcı gerekçeler öyle güçlü olabilir ki böyle durumlarda tek bir sonuca varılabilir. Gerekçeler, yapılması gereken şeyi net bir şekilde gösterir ve diğer ihtimalleri dışlar. Fakat bu tür bir akıl yürütme, daha ziyade teknik alanlarda söz konusu olur. Mesela amacı insanların hayatlarını mümkün olan en iyi sağlık koşullarında sürdürmelerini sağlamak olan tıp biliminde bir doktor, bir hastanın sağlık durumunu çeşitli açılardan ele alarak karar verir. Bir hastanın hayatını herhangi bir uzvunu kesmeden kurtarmak mümkünse, hastanın uzvunu kesmek yanlıştır. Doktorun tedaviyi belirli bir şekilde yapması ve diğer tedavi yöntemlerini dışlamasını gerektiren net gerekçeleri vardır. Fakat bazı durumlarda teknik boyutu aşan bazı öncüller/gerekçeler girebilir ve böylece verilecek olan karar teknik bir kararda olduğu gibi tek yönlü olmaz. Sözelimi bir askeri kampta görev yapan bir doktor, ağır yaralı ve iyileşme ihtimali çok düşük olan bir hastayı tedavi etmek yerine, bir başka yerde iyileşme ihtimali daha yüksek olan bir hastayı tedavi etmeye karar verebilir. Bu durumda doktor, teknik bir karar değil, pratik (ahlaki) bir karar almış olur. Karar mekanizmasına öncüller eklendiği müddetçe sonuç değişebilir ve sonuçların bu denli değişebilir olması bazen kişinin tek bir fiille alakalı kararını etkileyebilecek sonsuz sayıda amaçların kesişmesinden, bazen de söz konusu amaçların birbirleriyle karşılaştırılabilir (*commensurable*) olmamasından kaynaklanabilir. İkinci durumda failin amaçları rasyonellik açısından birbiriyle kıyaslanabilir, biri diğerine tercih edilebilir değildir. Böylece failin belirli bir fiile yönelmek için karşıtsal/zıtlık oluşturan nedenleri yoktur.⁵⁴

Bu noktada akla hemen bu durumların dışında kalabilecek bazı örnekler gelmektedir. Çünkü kişinin günlük hayatta vermek durumunda olduğu pek çok pratik kararın, ahlaki, akli vb. açılardan birbirleriyle kıyaslanabilir, birinin diğerine tercih edilmesini gerektiren amaç ve nedenlere dayandığı söylenebilir. Yukarıdaki doktor örneğinden devam edecek olursak, bir hastasının uzvunu kesmeden de hayatını kurtarabilecek olan doktor, bu tedavi yöntemi çok daha zorlu olduğu için ya da hastanın uzvunu kesmek suretiyle bir başka medikal deney yapmak istediği için kısa yoldan hastanın uzvunu kesebilir. Bu durumda doktor, sadece medikal açıdan değil, bu medikal amaçla ilişkili olarak rasyonel ve ahlaki açıdan da kıyaslanabilir gerekçelere sahiptir. Pek çoğumuz bu durumda doktorun, hastasını bu şekilde denek olarak kullanmasını ya da hastanın ileride yaşayacağı zorlukları göz ardı ederek hastasının uzvunu kesmesini yanlış bulur ve bunu yapmaktan kaçınabileceğini, başka türlü karar verebileceğini söyledik. Bu

⁵⁴ Hoffmann and Michon, “Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism,” ss. 29-30.

durumda pratik aklın bize tek bir seçeneği kesin bir şekilde işaret ettiği çıkarımlar yaptığı sonucuna varmamız gerekmez mi? Doktorun, aksini yapmasını gerektiren pek çok güçlü gerekçeye rağmen hastasının uzvunu kesme kararını pratik akla nasıl dayandırabiliriz?

Aquinas'ın bu sorulara cevabı farklı amaçların çatışabileceği ve bu amaçlar birbirleriyle kıyaslanabilir, sebepler bir fiili diğerine tercih etmek için ahlaken daha baskın olsa da ahlaki olmayan fiilin tercih edilebileceği şeklindedir. Burada fail çatışan amaçlardan birine yönelmiş, mesela doktor, mesleği ile ilgili yeni bir tedavi deneyerek tedavinin başarılı olması durumunda kazanacağı ünde gördüğü iyiliği, hastayı en iyi şekilde tedavi etme sorumluluğundaki ahlaki iyiliğe tercih etmiştir. Fakat bu karar, hala pratik aklın yargısıdır ve pratik aklın yargıda bulunması için gerekli olan amaçlardan ya da gerekçeler kümesinden birisi diğerini zorunlu olarak dışlamamaktadır. Aquinas'ın bu durumu açıklamaya yönelik meşhur örneği, zina eden kişidir. Bu kişi, biri söz konusu eylemi yasaklayıcı (*prohobitive*), diğeri izin veren/onaylayıcı (*permissive*) iki büyük öncül (*major premise*) arasında gidip gelmektedir.⁵⁵

1. Hiçbir zina fiili gerçekleştirilmemelidir.
2. Bu fiil bir zina fiilidir.
3. O halde bu fiil yapılmamalıdır.

1. Her zevk verici fiil tadılabilir/fiildir.
2. Bu fiil zevk vericidir.
3. O halde bu fiil yapılmalıdır.

Burada pratik akla sunulan gerekçeler ve varılan sonuçlar arasında tercih yapmak tamamen faile bağlıdır. Bu akıl yürütmelerden biri, faile, diğerini tamamen dışlayacak, engelleyecek gerekçeler sunmamaktadır. Bu nedenle fail, yeni öncüller eklemek suretiyle bir önceki çıkarımını çürütebilmektedir. Bu durumda pratik akılda neyin yapılacağına dair alternatif seçenekler vardır ve bir kez pratik çıkarım yapılırca failin iradesinin o çıkarıma tabi olmaktan başka çaresi yoktur. Zina etme kararı ahlaken yanlış olmakla birlikte, nihayetinde pratik aklın bir yargısı olduğu için rasyoneldir. Ve fail hangi yönde eylemde bulunmayı seçmiş olursa olsun, bir sebebe/gerekçeye dayanarak eylemde bulunmuştur. Ancak burada şu soruyu sorabiliriz: Pratik akıl ahlaki değil de zevke dayalı amaç ve gerekçeler kümesinde nasıl karar kılmaktadır? Pratik aklın söz konusu sonuçlardan birinde karar kılması hangi ölçüye göre gerçekleşmektedir? Hoffmann ve Michon, tıpkı Gallagher gibi, bu seçeneklerden birine

⁵⁵ Hoffmann and Michon, "Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism," s. 30-31.

yönelmenin nihai bir sebebinin verilemeyeceğini, bu tercihin failin iradesine referansla anlaşılabilirliğini savunmaktadırlar.⁵⁶

Fakat bu sonucu kabul ettiğimizde iradenin sadece bir yönelim prensibi olduğunu ve alternatiflerinin olmadığını söyleyebilir miyiz? Eğer nihayetinde irade, aklen baskın gelen gerekçelere rağmen bir başka seçeneğe yönelebiliyorsa neden iradenin herhangi bir seçenek tarafından belirlenmediğini ve bu seçenekler arasından daha güçlü olmayanı seçebileceğini söylemiyoruz? Bu itiraza cevaben, Leibniz’in yaptığı gibi, bu amaçlar ve gerekçeler kümelerinden birinin, yani toplamda fiili ortaya çıkaran motivasyonlar kümelerinden birinin diğerine bir şekilde baskın geldiğini, en güçlü motivasyonun kazandığını ve failin bu motivasyona göre fiilde bulunduğu söylenebilir. Ancak bu cevap, Aquinas’ın teorisine şu gerekçeyle tatmin edici bir açıklama getirememektedir: Failin aralarında seçim yapmak durumunda olduğu motivasyon kümeleri ya birbirleriyle kıyaslanabilir motivasyonlardır yahut bunlar birbirleriyle kıyaslanabilir değildirler. Zina etme ve bundan kaçınma kararını ahlaki açıdan ele alırsak, bu iki fiil açıkça kıyaslanabilir ve akıl, zina etmekten kaçınmayı net bir şekilde ahlaki olarak zina etmekten üstün bir şekilde konumlandırır. Bu durumda eğer kişi zina etmeye yöneliyorsa, pratik aklın yargısına aykırı davranmış olur. Eğer bu iki fiil farklı değer kategorilerine (ahlak/haz) aitse ve bu nedenle kıyaslanabilir değillerse, bunlara yönlendiren motivasyonlar kümesinin diğerinden daha güçlü olduğu söylenemez. Bu durumda fail hangi fiile yönelirse yönelsin aklın yargısına aykırı davranmış olmaz. Bununla birlikte burada belirleyici olan pratik aklın son yargısı değildir, zira pratik aklın bu konuda kesin bir yargısı yoktur. Hangi motivasyonun kazanacağını belirleyen motivasyonlar kümesi değil, failin iradesidir. Bu durumda yine pratik aklın yargısının kesin bir şekilde belirleyici olmadığını, iradenin alternatif seçeneklerinin olduğunu kabul etmek gerekmektedir.

Bu teoriye yapılacak ikinci itiraz, bunun Tanrı’ya uygulanıp uygulanamayacağı ya da ne ölçüde uygulanabileceğidir. Tanrı’nın akletmesi, insanların yahut yaratılmış diğer rasyonel canlıların akıl yürütmelerinin maruz kaldığı sınırlama ve kusurlardan elbette berîdir. Bu nedenle herhangi bir yargısında yanılması yahut sınırlı öncüllerden dolayı seçenekleri doğru bir şekilde rasyonel anlamda konumlandıramaması mümkün değildir. Dolayısıyla motivasyon kümeleri arasında bir gerekçelendirme yapılabiliriyorsa, Tanrı muhakkak ki bu derecelendirmenin nasıl olması gerektiğini bilecektir ve Leibniz’in iddia ettiği üzere bu en güçlü motivasyon, O’nun fiilini zorunlu olarak belirleyecektir. Mesela ahlaki olarak doğru ve yanlış olarak sıralanabilecek iki fiil söz konusu ise Tanrı zorunlu olarak bunu bileceği gibi, fiili

⁵⁶ Hoffmann and Michon, “Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism,” s. 32.

de zorunlu olarak ahlaken doğru seçenek olacaktır. Ahlaken doğru ve yanlış ihtimallerin söz konusu olduğu durumlarda, Tanrı'nın seçme özgürlüğü yoktur. Tanrı, doğru seçeneğe zorunlu olarak ve alternatif seçenekleri özgürlüğün bir koşulu saymazsak aynı zamanda özgür olarak yönelmektedir. Bu durumda Tanrı'nın özgür olmasının temel koşulu, ikinci bölümde daha detaylı göreceğimiz üzere, fiilinin nihai kaynağı olması ve dışsal herhangi bir neden ve zorlama olmaksızın fiilde bulunmasıdır. Alternatifler arasındaki seçmeye dayalı özgürlük ise ancak alternatiflerin birinin diğerinden ahlaken, estetik veya faydalı olmak açısından daha üstün olmadığı durumlarda mümkün olabilir. Yaratma ve yaratmama ya da hangi dünyanın yaratılacağı kararı, bu düşünce çizgisini savunan pek çok filozof tarafından bu fiillerin paradigmatic örnekleri olarak gösterilmiştir.

Ancak bu noktaya iki önemli itiraz yöneltilebilir. En başta irade konusunda benzer yaklaşımı savunan Leibniz, Tanrı'nın mükemmel ilmi ve iyiliği söz konusu olduğunda seçeneklerin birbirine asla eşit olamayacağı, özellikle de yaratma ve yaratılacak şeyin ne olduğu gibi fiillerde, bu fiillere dair motivasyon/gerekçe kümelerinin eşitliğinden bahsedilemeyeceğini söyleyebilir ki son bölümde değineceğimiz üzere Leibniz, bu hususta kısmen haklı görünmektedir. Yani tamamen akla tabi, akıl tarafından belirlenen bir irade teorisinin, Leibniz'in itirazlarını başarılı bir şekilde cevaplaması zordur. İkincisi, bu durumda Tanrı'nın ahlaki fiillerinin özgür olabileceğine itiraz edilebilir. Yine son bölümde ele alacağımız üzere, ahlaki fiillerin tabiatları gereği alternatif seçenekleri öngören bir özgürlük teorisinin koşullarını yerine getirmesinin zorunlu olduğu şeklinde itirazlar mevcuttur. Elbette özgürlük ya da dar anlamıyla ahlaki özgürlük için nihai kaynak olma koşulunun yeterli olduğunun gösterilmesi durumunda, ahlaki fiillerle ilgili itirazlar bertaraf edilebilir. Fakat bu gösterilemezse Tanrı'nın ahlaki özgürlüğünden vazgeçmemiz gerekebilir ki bu sonuç felsefi ve teolojik bakımdan oldukça tartışmalıdır.

Tüm bu tartışmalar ışığında Tanrı'nın yalnızca ahlaken birbirine eşit seçenekler arasında değil, ahlaken ya da rasyonel anlamda karşılaştırılabilir seçenekler arasında da tercih yapabileceğini gösterebilen, yani alanı bakımından daha kapsayıcı bir özgürlük teorisinin daha tatmin edici bir açıklama sunabileceğini söyleyebiliriz. Fakat bu teori, çözdüğü sorunlardan daha fazlasını beraberinde getirmemeli, Tanrı'nın herhangi bir özsel sıfatından veya mükemmelliğinden vazgeçmeyi gerektirmemelidir. Sorulması gereken soru, böyle bir teori var mıdır ve varsa iddiasını nasıl temellendirmektedir? Bu soruya önerilen bir cevabın nihai şekli tezin üçüncü bölümünü beklemek durumundadır. Alternatif çözüm denemesi sunan bu son bölüme geçmeden önce, özgürlüğün ne olduğu meselesini detaylı bir şekilde irdelememiz

gerekir. Tezin ikinci bölümü, bu soruna hasredilmiştir. Şimdi, iradenin tabiatı ve akletme ve iyilikle olan ilişkisi konusundaki alternatif yaklaşımı incelemeye geçebiliriz.

1.3. Bir Seçme İlkesi Olarak İrade ve Kötülük

İradenin bir yönelme prensibi olmasını yeterli bulmayan görüşün karşısında, iradeye yönelimin ötesinde kendi fiilini belirleme gücü ve tam bir otonomi veren, iradenin temel işlevinin seçme olduğunu savunan yaklaşım vardır. Birazdan göreceğimiz gibi, bu yaklaşımda da akıl ile irade arasında sıkı bir bağlantı olmakla beraber, özgürlükle ilişkili olan kontrolü sağlayan fakülte öncelikli olarak akıl değil irade olarak kabul edilmektedir.

Asıl ve öncelikli işlevi aklın herhangi bir yönüyle iyi olarak belirlediği fiile yönelmek olan bir irade anlayışının özgürlük bakımından yeterli ve tatmin edici bir açıklama sunmadığını düşünen ve fiillerimiz üzerindeki kontrolümüzü akıl değil irade üzerinden sağladığımızı iddia eden filozoflardan birisi John Duns Scotus'tur. Scotus, Aquinas'çı teoriye pek çok açıdan itiraz etmektedir. İradenin tabiatı, aklın işleyişi, alternatif seçenekler ve tüm bunların özgürlükle olan ilişkisi konusunda Aquinas'ın teorisinin isabetsiz olduğunu düşünmekte, bu teorinin sonuçlarının özgürlüğü ortadan kaldıracığını iddia etmektedir.

Scotus'un karşı çıktığı en temel husus, fiillerimiz üzerindeki kontrolümüzü akıl yoluyla sağladığımızdır. Bu itirazın temel gerekçesi ise onun, akıllı insan ruhunun doğal fakülteleri arasında görmesidir. Bu ayrıma göre ruhun kuvveleri doğal (*natural powers*) ve özgür olanlar (*free powers*) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır ve ikinci grupta yalnızca irade yetisi vardır. Özgür olan irade yetisinin, ruhun diğer kuvvelerinin sahip olmadığı üç özelliği vardır. Bu özellikler aynı zamanda, iradenin fiillerimizin kontrolünü sağlamada öncelikli yeti olmasının gerekçeleridir: Birincisi, irade belirlenmemiş (*indetermined*), birbirine zıt seçeneklere yönelebilen bir güçtür. Bu gücün bir gereği olarak bir fiili yapma ve yapmama seçenekleri, x fiili yerine y fiiline yönelme imkanı iradenin yönelimine açık olmalıdır. İkincisi, irade kendi kendini hareket ettiren (*self-mover*) bir güçtür ve kendi fiillerinin nihai sebebidir. Bu ikinci koşulun bir sonucu ve üçüncü olarak, fiili için gerekli olan tüm koşullar olduğu halde irade, o fiili meydana getirmekten kaçınabilir.⁵⁷

⁵⁷ Richard Cross, *Great Medieval Thinkers: Duns Scotus*, (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1999), s. 85. Cross, bu koşulların ikincisini iradenin kendi fiillerinin yeter nedeni (*sufficient cause*) olduğu şeklinde ifade etmiştir. Ancak burada kastedilen Scotus'ta iradenin tek başına fiillerin yeter nedeni olmasından ziyade fiilin ortaya çıkması için gerekli olan nedenleri tamamlayıcı olması bakımından zorunlu ve yeterli olmasıdır. Üçüncü koşul ise bir fiilin meydana gelebilmesi için "irade dışındaki" tüm koşullar olduğu halde iradenin seçiminin zorunlu olmaması şeklinde anlaşılmalıdır. Fiilin meydana gelmesi için gerekli olan tüm koşullar iradeyi de içerecek şekilde anlaşılırsa, iradenin de fiilin meydana gelmesinde yeterli olmadığı şeklinde anlaşılabilir ki bu doğru görünmemektedir.

Hatırlanacağı üzere, Aquinas'ın teorisinde irade fiili gerçekleştiği sırada yani fail A'yı yapmayı irade ettiği anda, failin A'yı irade etmeme seçeneği ya da gücü yoktur. Çünkü iradenin her fiili, mantıksal ve zamansal olarak aklın fiili tarafından öncelenmektedir. Bu zamansal öncelik, bazen ölçülemeyecek kısalıkta bir andan ibaret olabilir. Fakat irade A fiilini yapmayı seçerken, onu yapmaktan kaçınma, A'yı değil de B'yı yapma gücüne sahip değildir. Çünkü bir önceki anda onun neye yöneleceği belirlenmiştir. Alternatif seçenekler pratik aklın yargıları yoluyla ve ancak irade etme fiilini zamansal olarak önceleyerek fiilde bulunma sürecine dahil edilmektedir. Fakat Scotus, failin A'yı yapmayı irade ettiği anda, eş zamanlı olarak A'yı yapmaktan kaçınma gücüne de sahip olduğunu savunmaktadır. Söz konusu fiil ya da durumla ilgili olarak mantıksal olarak çelişik olmayıp mümkün olan tüm seçenekler, o anda failin iradesine açıktır. Çünkü demektedir Scotus, “o an için ve o anda irade etmek, iradenin özüne ait olmadığı gibi, onun doğal (*natural*) bir niteliği de değildir.”⁵⁸ Bu da irade etme fiili ile iradeye konu olan şey arasında özsel değil arızı, bir başka ifade ile, zorunlu değil olumsal bir ilişki olduğunu göstermektedir. Bu ikisi arasında özsel bir ilişki olduğunu varsaymak, Scotus'a göre özgürlüğü ortadan kaldırmaktadır. Bu ilişkinin özsel olmadığı doğru ise, irade ettiği anda başka türlü yapabilmek failin gücü dahilinde olmalıdır. Alternatif seçenekler, sadece pratik akla konu olmaları bakımından değil, gerçek birer seçenek olmalı, iradenin yönelebileceği gerçek alternatifler olmalıdırlar.⁵⁹

İradenin özgürlüğü de bir şeyi irade etmenin ya da ondan kaçınmanın iradenin özsel bir niteliği olmamasından, bir şeyi irade ettiği anda ondan kaçınabiliyor olmasından ileri gelmektedir. Öyle ki iradenin yalnızca bir anlığına var olduğunu varsaysak, failin pratik akıl yürütmesi irade etme fiilinin hemen öncesinde farklı bir şekilde sonuçlanabileceği için değil, tam da irade ettiği anda irade etmekten kaçınabileceği için onun özgür olduğunu söyleyebiliriz.

Scotus, bir düşünce deneyi ile pozisyonunu güçlendirmeye çalışmaktadır: Herhangi bir iradenin bir anlığına yaratıldığını ve yalnızca o anda bir seçim yaptığını yahut bir şeye yöneldiğini varsayalım. Bu tek irade fiili ya zorunlu olarak ya da olumsal/özgür bir şekilde meydana gelmiştir. Fakat tek bir anlığına yaratıldığı için, iradenin fiilinin özgür olup olmadığı bir önceki ana, aklın bu yönelimden önce ulaşabileceği farklı bir yargıya referansla açıklanamaz.⁶⁰ Öyleyse iradenin başka türlü yapabilme yetisini, seçme anında değil de yaptığı

⁵⁸ John Duns Scotus, *Contingency and Freedom: Lectura I 39*, İng. Çev. A. Vos Jaczn, H. Veldhuis, A. A. Looman-Graaskamp, E. Dekker, N. W. Den Bok, (Dordrecht: Kluwer, New Synthese Historical Library, 42, 1994), paragraf 50.

⁵⁹ Scotus, *Lectura I.39*, paragraf 50 ve yorumu.

⁶⁰ Scotus, *Lectura I.39*, paragraf 52 ve yorumu. İrade ve alternatif seçenekler arasındaki ilişki, filozofların imkan anlayışlarıyla da yakından ilişkilidir. Aristotelesçi diyakronik imkan teorisini benimseyen Aquinas ile bu anlayışı reddederek senkronik bir imkan anlayışı öneren Scotus'un irade konusundaki farklı yaklaşımlarında imkan

herhangi bir seçimden önce veya sonra başka şeyleri seçebilme, bir başka seçeneğe yönelebilmek şeklinde anlamak, iradenin bu anlardan herhangi birinde yaptığı seçimin tabiatıyla ilgili hiçbir şey söylememektedir.⁶¹ Bu nedenle iradenin fiilinin özgür olup olmadığına onun tam da seçimini yaptığı anda başka türlü yapabiliyor olma gücüne sahip olup olmadığına göre karar verebiliriz. Ve eğer var olduğu tek bir anda iradenin hem bir fiili yapma hem de ondan kaçınma gücü yoksa, bir önceki anda aklın vereceği hükme tabi olarak başka bir şeye yönelebiliyor olma ihtimali, iradenin fiilini olumsal ya da özgür yapmayacaktır.⁶²

Bu argümana Aquinas adına pratik akıl yürütmenin tabiatı itibariyle olumsal olduğu ve tek bir anlığına var olmuş olsa bile pratik akıl yürütme olumsal olduğu için, iradenin yöneliminin de olumsal olacağını söyleyerek itiraz edebiliriz. Pratik aklın fiilinin gerçekleştiği anda, bu akıl yürütmeye pek çok ihtimal aynı anda dahil edilebilir ve böylece aklın varmış olduğu sonuca varması zorunlu değildir. Fakat bu itiraz, Aquinas'ın imkan anlayışının zamana endeksli, diyakronik bir teori olduğunu göz önüne aldığımızda zayıflamaktadır. Şöyle ki, Aquinas, Aristoteles'i takip ederek olan/olmakta olan şeyin zorunlu olarak olduğunu (*what is, necessarily is, when it is*)⁶³ savunmaktadır. Pratik akıl yürütmenin olumsal olabilmesi için, bir an önce veya sonrasına, bu bir önceki veya sonraki anda onun farklı bir şekilde sonuçlanabilmesi ihtimali olmalıdır ki bu akıl yürütme olumsal olabilsin. Fakat tek bir anda yaratılan bir akıl ve irade varsaydığımızda, tek bir anda gerçekleştiği ve bir şey gerçekleştiği anda zorunlu olduğu için, aklın bu fiili de zorunlu olmuş olacaktır. Böylece aklın fiiline zorunlu olarak tabi olan iradenin fiili de zorunlu olur. Zira Scotus'un irade teorisinin aksine, Aquinas'ta

teorilerindeki bu farklılığın da payı vardır. *Lectura I.39*'u tercüme edip yorumlayan yazarlar, Scotus'un eş zamanlı alternatiflerin imkanını ilk kez gündeme getirdiğini ve Leibniz'in mümkün dünyalar teorisini ondan çok daha önce örtük olarak önerdiğini savunmaktadırlar. İki imkan anlayışının farklarını detaylı bir şekilde ele alan bu çalışma için *Lectura I.39*'un giriş kısmına bakılabilir. A. Vos Jaczn, H. Veldhuis, A. A. Looman-Graaskamp, E. Dekker, ve N. W. Den Bok "Introduction," *John Duns Scotus, Contingency and Freedom: Lectura I 39*, (Dordrecht: Kluwer, New Synthese Historical Library, 42, 1994), ss. 1-40; Simo Knuuttila, "Time and Modality in Scholasticism," Simo Knuuttila (ed.), *Reforging the Great Chain of Being: Studies of the History of Modal Theories* (Dordrecht: Springer-Science+Business Media, 1981), ss. 163-257. Stephen Dumont, söz konusu teorisinin ne derece yeni olduğunu sorgulamakta ve teorisinin Scotus'tan önceki Hristiyan kaynaklarına işaret etmektedir. Bkz. Stephen D. Dumont, "The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency," *The Modern Schoolman* 72 (1995), ss. 149-167. Scott MacDonald ise teorisinin, ilk öne sürenin Scotus olup olmaması bir tarafa, modalite açısından aslında yeni bir şey söylemediğini ve teorisinin orijinal sayılabilecek yönlerinin ise açıklayıcı olmadığını öne sürmektedir. Scott MacDonald, "Synchronic Contingency, Instants of Nature and Libertarian Freedom: Comments on Background to Scotus's Theory of Will," *The Modern Schoolman* 72 (1995), ss. 169-174. Frank Griffel ise Aristotelesçi imkan anlayışının İslam dünyasında Eşari kelimacılar tarafından Scotus'tan daha önce reddedildiğini ve eş zamanlı imkan teorisinin temellerinin zaten atılmış olduğunu çeşitli metinler üzerinden göstermektedir. Tartışma için bkz. Frank Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, (New York: Oxford University Press, 2009), 6. Bölüm, ss. 147-174.

⁶¹ Dumont, "The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency," ss. 153-154.

⁶² Scotus, *Lectura I.39*, paragraf 52 ve yorumu.

⁶³ Aristotle, *On Interpretation*, İng. çev. Jean T. Oesterle, (Milwaukee, Marquette University Press, 1962), Kitap I, Ders XIV, (9, 19a23).

iradenin yönelimlerini olumsal kılan şey doğrudan onun kendi tabiatından kaynaklanmamakta, pratik aklın veya akıl yürütmenin karakterine dayanmaktadır. Pratik aklın fiillerinin olumsuzluğu da birden fazla zamansal anın varlığını gerektirdiği için, bu anların olmaması durumunda pratik aklın fiili de zorunlu olmak durumunda gibidir. O halde bir anlığına yaratılan bir akıl ve irade varsaymakta bir çelişki yoksa -ki bunun çelişik olduğunu söylememiz için herhangi bir sebep görünmemektedir- Aquinas'ın teorisinde bu tek bir anda gerçekleşen fiilin modal karakterini zorunlu kabul etmek gerektiği sonucuna varabiliriz.

İradenin birbirine zıt seçeneklerden birine yönelme gücüne fiilini gerçekleştirdiği anda sahip olmasının hem mantıksal hem de gerçek bir imkana delalet ettiğini savunan Scotus, bunun sebebini iradenin aktif bir nedensel güç olmasına dayandırmaktadır. Dahası o, farklı seçeneklere yönelebilmek, birbirine zıt seçeneklerden birini gerçekleştirme gücünün iradenin seçimlerine tabiat bakımından öncelik teşkil etmesi şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Bu gücün fiille zamansal olarak yani fiille birlikte veya ondan önce ilişkilendirilmesinin yol açacağı itirazlardan bu yolla kaçınmaya çalışmıştır. Bu imkanın gerçekliğine vurgu yapması, Scotus'un mantıksal olarak mümkün olsa da iradenin asla yönelemeyeceği şeylerin olabileceğine katılmamasındandır diyebiliriz. Zira Scotus, mantıksal imkan kapsamında olan her seçeneğin, iradenin yönelimine gerçek anlamda açık olması gerektiğini düşünmektedir.⁶⁴

Bu son noktayı biraz daha açalım: İradenin alternatiflere yönelme gücünün ya da imkanının olması gerektiğine vurgu yapmak, ilerde daha detaylı göreceğimiz üzere, faile bir şeyi yapma gücünün yanında o şeyi yapmayı seçme gücünü vermeyi içermektedir. Çağdaş literatürde bir failin bir şeyi yapma imkanının/gücünün o şeyi yapmayı seçme imkanı/gücü ile örtüşmediği bazı örneklerden hareketle, özgürlükle alakalı olan, yani kişiyi özgür kılan asıl gücün ikincisi olduğu savunulmuştur. Bu bağlamda, Tanrı'nın mükemmel iyiliğinin ya da ahlaki mükemmelliğinin, ahlaki fiilleri söz konusu olduğunda O'nu ikinci güçten mahrum bıraktığı ve böylece Tanrı'nın ahlaki fiillerini özgür olarak değil, zorunlulukla gerçekleştirdiği iddia edilmiştir. Güç kavramının nasıl tasavvur edildiği ile de kesişen bu konuyu tezin son bölümünde detaylı bir şekilde tartışacağımız için, şimdilik bu iki gücü belirli koşulların engellemesi haricinde birleştirmenin, Tanrı'nın özgürlüğünü alternatif seçenekleri gerekli gören libertaryen bir yaklaşımla savunmanın önünü açtığını söylemekle iktifa edebiliriz.

Bir failin iradesine aynı anda bir şeyi hem seçme hem ondan kaçınma gücünü atfetmenin gerekçesi nedir? Bir kimse böyle bir güce sahip olduğunu nasıl bilebilir? Scotus'a göre bunun

⁶⁴ Dumont, "The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency," s. 153, 156-159.

delili, failin kendi tabiatı üzerinde yaptığı bir iç gözleme dayanır. O, her iradeli varlığın kendi fiillerini gözlemek yoluyla bir şeyi seçtiği anda o şeyi yapmayı seçmekten kaçınabileceğini fark edeceğini, buna dair sezgisel bir kavrayışımızın olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla bu güç, primitif bir yeti olup fiillerimizden hareketle geliştirdiğimiz sezgilerimizle temellendirilebilir. Bu gücü ortadan kaldırdığımızda absürt bir sonuçla karşılaşmamız da iradeye hem bir şeyi yapma hem ondan kaçınma gücünü vermemiz gerektiğini gösterir. Çünkü bu gücün iradeye atfedilmemesi durumunda iradenin ruhun doğal yetileri gibi engellenmediği her durumda fiilin meydana gelmesi gerekirdi. Oysa Scotus’a göre irade, doğal güçler gibi gerekli koşulların oluşması durumunda otomatik olarak belirli bir sonucu meydana getiren bir yeti değildir.⁶⁵ Bazı durumlarda bir fiili yapmaya yönelebileceği gibi bazı durumlarda fiili meydana getirmekten kaçınır ve biz bunu tecrübeyle biliriz.

Son olarak, kısaca iradenin yönelimleri hakkında da Scotus’un Aquinas’çı sezgiyi paylaşmadığını belirtmek gerekir. O, iradenin tabiatını ve akılla olan ilişkisini Aquinas’tan farklı bir şekilde anlamasının bir sonucu olarak, iradenin yönelimini yalnızca iyilikle sınırlandırmanın makul olmadığını ve tecrübemizle örtüşmediğini iddia etmiştir. İradenin yönelimleri konusunda Scotus, Anselm’i takip ederek, bu yönelimin iki katmanlı (faydalı olana ve adalete yönelik) olduğunu öne sürmüştür. Bunlardan ilki, Aquinas’tan da aşına olduğumuz ve temellerini Aristoteles’te de bulabileceğimiz, doğal yönelimdir. Bu yönelim, her varlığın ait olduğu türe ait bütün yetkinlikleri elde ederek tamamlanması, mükemmelleşmesini sağlayan şeydir. Potansiyel olarak türünde bulunan yetkinlikleri gerçekleştirmek olarak görebileceğimiz bu doğal mükemmelleşme eğilimine Scotus, “faydalı olana yönelim (*affection for the advantageous/affectio comodi*)” demektedir.⁶⁶

Aquinas’ta gördüğümüz bu tabii yönelimi kabul etmekle birlikte Scotus, varlıkların tabiatına karşılık gelen bu şeye yalnızca mecazi anlamda yönelim dendiğini, halbuki varlıkların tabiatları neyse ona denk gelen bu ilk aşamada aktif bir irade etme fiilinin gerekli olmadığını ifade etmektedir. İradenin sahip olduğu ilk yönelim görme yetisinin görmeye, işitme yetisinin duymaya programlı olmasından daha fazla bir şey söylememektedir irade hakkında. Bu sebeple Scotus, bu aşamayı aktif /etkin bir yönelim olarak görmeyi makul bulmamaktadır. Yani bu aşamadaki yönelim irade tarafından aktif bir biçimde başlatılan bir fiil olmaktan ziyade, iradenin herhangi bir fiili özgür bir şekilde nedenlediğinde sahip olduğu doğal yönelimdir.⁶⁷

⁶⁵ Cross, *Duns Scotus*, s. 86.

⁶⁶ John Duns Scotus, “Ordinatio III.46,” İng. çev. Alan B. Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality*, (Washington: The Catholic University of America Press, 1997), s. 153; Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality*, s. 39.

⁶⁷ Scotus, “Ordinatio III.46,” ss. 153-154; Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality*, s. 40.

İkinci aşama ise kişiye ne kadar faydalı olduğundan bağımsız olarak, iradenin iyiye sırf iyi olduğu için, kendi özsel değerinden dolayı yönelmesidir. İradenin özgürlüğünü yansıtan bu yönelim, ilk ve öncelikli olarak kendini mükemmelleştirmeyi hedefleyen yönelimden farklıdır. Kendi faydasına olmasa bile her koşulda doğru olan/iyi olan neyse ona yönelen bu yeti sayesinde irade Tanrı'yı sırf en yüksek değer olduğu için sevebilir. Ya da sırf doğru ve iyi olduğu için kendi yararına olmayan bir fiile yönelebilir. Bu ikinci aşamayı ise Scotus, iradenin “adalete yönelik eğilimi (*affection for justice/affectio iustitiae*) olarak adlandırmaktadır.⁶⁸ Ona göre, fiillerimizi özgür ve bizi yaptığımız şeylerden ahlaken sorumlu kılan da işte bu ikinci yönelimdir. Kendi seçimize tabi olmayıp tabii olan ilk yönelim, iradenin yalnızca başlangıçsal yönelimidir ve daima ikinci tarafından kontrol edilip yönlendirilmelidir.⁶⁹ İradenin yalnızca iyiye mi yoksa aynı zamanda bizatihi kötülük olarak gördüğü şeye mi yönelebileceği tartışması kendi başına ilginç bir tartışma olsa da buradaki anlaşmazlık iyiliğin ve mutluluğun nasıl tanımlandığına bağlı terminolojik bir anlaşmazlık gibi görünmektedir ve irade anlayışları bahsinde ikincil bir öneme sahiptir. Bu sebeple bu konu üzerinde durmayacağız.⁷⁰

1.4. Pratik Akıl ve Özgürlük

Pekâlâ, Scotus'un doğal olarak sınıflandırdığı güçlerin özellikleri nelerdir? Akıl hangi özelliklerinden dolayı ruhun doğal güçlerine dahil edilmiştir?⁷¹ Scotus, ruhun herhangi bir

⁶⁸ Scotus, “Ordinatio III.46,” s. 153-154; Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality*, s. 40.

⁶⁹ Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality*, s. 40. Aslına bakılırsa Scotus, varlıkların kendi tabiatları için faydalı olana yönelme, kendi tabiatlarını mükemmelleştirme eğiliminin uygun anlamıyla irade olarak adlandıramayacağını düşünmektedir: “Ben diyorum ki formel anlamına göre “doğal irade” (*natural will*), ne bir güç ne de bir iradedir, daha ziyade o, iradenin kendisini mükemmelleştiren şeyi almaya pasif bir şekilde meyleden bir yönelimdir.” Bkz. John Duns Scotus, “Ordinatio III.17,” İng. çev. Alan B. Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality* (Washington: The Catholic University of America Press, 1997), s. 155. Bir başka yerde ise o, “doğal” ve “irade” kavramlarının birbirini dışladığını ifade etmektedir: “ne doğal irade gerçekte bir iradedir ne de doğal irade etme (*natural volition*) gerçek irade etmedir. Çünkü “doğal” terimi hem “iradenin” hem “irade etmenin” anlamını etkin bir şekilde hükümsüz kılmakta veya reddetmektedir. Geriye bir gücün kendisine uygun mükemmellekle olan ilişkisinden başka bir şey kalmamaktadır. Bkz. Scotus, “Ordinatio III.17,” s. 155; Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality*, s. 42.

⁷⁰ Yine de Scotus'un önemli bir itirazı dile getirdiğini belirtebiliriz. Aklın belirli bir durumu şu anda haz veya fayda açısından ne kadar iyi görünürse görünsün, nihai anlamda kişiyi mutsuzluğa götürecektir bir şey olarak belirlendiğini varsayalım. Pek çoğumuzun öyle veya böyle, küçük veya büyük kararlar alırken bu tür ikilemlerle karşı karşıya kaldığımız tecrübeleri olduğunu söyleyebiliriz. Eğer gerçekten irade ve mutluluk arasındaki bağ zorunlu ise, irade tümel anlamdaki mutluluğu/iyiliği zorunlu olarak arzu ediyorsa, nihai anlamda kendisini mutsuzluğa götüreceğini bildiği bir şeyi gerçekten seçebilir mi? Bu soruya olumlu yanıt verilirse ya irade ile mutluluk/iyilik arasındaki bağın iddia edildiği kadar güçlü olmadığını kabul etmek ya da iradenin bu yönelimini aklın bir yanılgısına bağlamak gerekmektedir. Böyle bir tercihi aklın yanılgısına bağlamak, fonksiyonunu sağlıklı bir biçimde yerine getiren aklın faaliyeti iradi bir süreç olmadığı için sorumluluğu ortadan kaldırırken, failin daha az iyi olduğunu ve nihai anlamda kendisini mutsuzluğa sürükleyeceğini bildiği bir seçim yapabileceğini kabul etmek, iradesinin bir anlamda aklın yargısına rağmen fiilde bulunabileceğini teslim etmeyi gerektirir gibi görünmektedir. Bkz. Scotus, “Ordinatio IV.49.9-10,” İng. çev. Alan B. Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality* (Washington: The Catholic University of America Press, 1997), s. 158.

⁷¹ Bu tartışmanın öncesinde Scotus, Aristoteles'in yalnızca aklın zıtlarla ilişkili ve dolayısıyla rasyonel bir fakülte olduğu iddiasını ele almaktadır. Aristoteles, bir şeyi bilmek onun değillemesini de kavramak anlamına geldiği için ve akıl, sağlık ve hastalık gibi birbiri ile çelişen şeyleri aynı anda kavradığı ve bunları faile sunduğu için, yalnızca

kuvvesine uygun bir faaliyetin iki şekilde başlatılabileceğini düşünmektedir. Bunlardan birincisi, kuvvenin belirli bir şekilde fiilde bulunmaya kendinden belirlenmiş olması yoluyla olabilir ki bu durumda dıştan bir müdahaleyle engellenmediği sürece bu kuvvenin fiili hep aynı şekilde meydana gelir. İkincisi ise herhangi bir yönde fiilde bulunmaya kendiliğinden belirlenmemiş bir kuvvenin faaliyetidir. Böyle bir kuvve, x fiilini ya da x'in dışındaki seçenekleri yapabileceği gibi, bir fiili yapmak veya ondan tamamen kaçınmak konusunda da belirlenmemiştir. Hangi yönde fiilde bulunacağını belirleyen şey, bu kuvvenin kendisidir. Scotus, bu iki yoldan birincisiyle fiilde bulunan kuvveleri “doğa” (*nature*) başlığı altında ele almaktadır. İkinci yolla fiilde bulunan kuvveler ise ruhun özgür bir şekilde faaliyet gösteren kuvveleridir. Bu şekilde eylemde bulunan tek kuvve ise iradedir. Bu yüzden Scotus bu ikinci gruba doğrudan “irade” adını vermektedir.⁷²

Uygun bir şekilde işlevlerini yerine getirdikleri sürece belirli bir şekilde fiilde bulunan güçler kategorisine dahil olan akıl da kendisine sunulan verileri işlemek suretiyle her zaman belirli bir yönde yargıya ulaşan bir yetidir. Akletme sürecinin ne şekilde sonuçlanacağı, hangi yargıya ulaşacağı konusunda özgürlük söz konusu değildir, çünkü Scotus’a göre, akletme süreçleri belirlenmiş (*determined*) süreçlerdir. Bu sebeple o, Aquinas’ın pratik aklın yargıları yoluyla yer açmaya çalıştığı özgürlükle uygun bir şekilde ilişkilendirebileceğimiz alternatif seçeneklerin akılda olamayacağını düşünmektedir. Dolayısıyla Aquinas’ın fiillerimizin özgürlüğünü akılda konumlandırması, Scotus’a göre, hatalıdır.⁷³

Akıl, “doğa” (*nature*) kategorisinin altında yer almaktadır, çünkü o, kendinden (*of itself*) anlamaya belirlenmiştir [programlanmıştır] ve hem anlayıp hem anlamamak onun gücü dahilinde değildir; yahut aksi yönde fiilde bulunmanın mümkün olduğu önermesel bilgiyi dikkate aldığımızda, o [*akıl*], [*bir önermeyi*] hem onaylama hem reddetme gücüne sahip değildir. Eğer, Aristoteles’in dediği gibi, bazı bilgi türleri zıtlarla ilişkili ise de *bu bilgi*⁷⁴ hakkında akıl kendiliğinden belirlenmemiş değildir. Tam aksine, böyle bir durumda o, tıpkı yalnızca tek bir şeyi içeren bir bilgide olduğu gibi zorunlu olarak akletme fiilini başlatırdı. Oysa irade, daha önce belirtildiği üzere, kendi kendisine uygun bir fiili birbirine zıt yollarla başlatma gücüne sahiptir.⁷⁵

akılın zıtlarla ilişkili olduğunu savunmuştur. Zıtlarla olan bu ilişkisi akli rasyonel kılan şey olmasının yanı sıra, aklın ruhun diğer fakülteleri gibi tek yönlü bir fiilde bulunmamasının da nedenidir. Scotus, zıtlarla ilişkili ve rasyonel olan tek fakültemizin akıl olduğuna karşı çıkmakta, hatta aklın zıtları bilme kapasitesinin onun zıtlarla aynı anda ve aynı şekilde ilişkili olduğu şeklinde anlaşılamayacağını ifade ederek, asıl iradenin aynı anda zıtlara yönelebileme kapasitesi olduğunu savunmaktadır. Bkz. John Duns Scotus, *Questions on the Metaphysics of Aristotle II (Books Six-Nine)*, İng. çev. Girard Z. Etzkorn, Allan B. Wolter, (New York: Franciscan Institute Publications, 1998), Kitap 9, soru 15. s. 606. Scotus’un bu eserine bundan sonra yapılacak atıflar, *QMA II* şeklinde verilecektir. Takip eden rakamlar sırasıyla kitap, soru numarasına denk gelmektedir. Sorular içerik olarak oldukça hacimli olduğu için, okuyucuya kolaylık olması amacıyla sayfa numaraları da eklenmiştir.

⁷² Scotus, *QMA II*, 9.15. ss. 611-613. Aynı yerde Scotus, ruhun kuvvelerinin konuları bakımından değil, fiillerini ne şekilde başlattıkları üzerinden ayrılmaları gerektiğini savunmaktadır.

⁷³ Cross, *Duns Scotus*, s. 85.

⁷⁴ Vurgu bana ait.

⁷⁵ Scotus, *QMA II*, 9.15. ss. 611-612.

O halde aklın bir önermeyi bildiğinde onun çelişğini de bildiği doğru olsa da onun zıtlarla olan ilişkisi, iradenin zıtlarla olan ilişkisi gibi değildir. Çünkü akıl, zıtlardan birinin doğru olduğunu bildiğinde, kendini diğerinin doğru olduğu konusunda belirleme özgürlüğüne sahip değildir. Bunu bir örnek üzerinden ele alacak olursak, akıl “Türkiye’nin başkenti Ankara’dır” önermesinin doğru olduğunu bildiğinde, bu önermenin değillesmesini ve bunun yanlış olduğunu bilir. Fakat birinci önermeyi bildiği anda, bunun tersinin doğru olduğuna karar verme özgürlüğü yoktur. Bir şey ne ise odur ve akıl da uygun bir şekilde işlediği müddetçe bir şeyleri olduğu gibi gösterir. Onları değiştirme, olduklarından başka türlü kılabilme gücü yoktur. Scotus’un ifadesiyle, “...[aklın] kendini bir başka yönde belirleme gücü yoktur.”⁷⁶ Bu nedenle onun fiilleri doğaldır, çünkü başka türlü olamaz.

Fiillerinin başka türlü olamaması, yaratılmış varlıklar söz konusu olduğunda, aklın asla yanılamayacağı, bütün yargılarının hatasız olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Fakat aklın şeyleri yanılabilir bir şekilde bildiği ya da bildiği şeyle ilgili bütün koşulları kuşatamadığı için sınırlı ve bu nedenle değişebilir yargılara ulaştığı doğru olsa da bu, aklın bilme yolunun, faaliyetinin, bildiği şeyi nasıl/ne şekilde bildiğinin özgür olduğu anlamına gelmemektedir. Aklın faaliyetinin her zaman ve her koşulda belirli bir prosedürü izlemesi, onun faaliyetlerinin doğal başlığı altında yer almasını gerektirmektedir. Pratik akılla ilgili yukarıdaki örnekleri hatırlayacak olursak; evet, failin amaçları ve bu amaçlara dair yollar çeşitlendikçe pratik aklın yargısının ne şekilde sonuçlanacağına dair ihtimaller de artmaktadır. Ancak bu ihtimallerin kuşatılamayacak kadar çok sayıda olduğunu kabul etsek bile bu bize eylemlerimizle ilgili seçme özgürlüğü sunmamakta, Scotus’un ifade ettiği gibi, aklın sunduğu seçeneklerin sayısı eylemlerimizin özgür olduğunu göstermemektedir.

Aklın bir şey hakkında yargıda bulunabilmesi, zıtları bilmesi de sadece kendi kapasitesi ile alakalı görülmemelidir, çünkü o dışsal bir kaynak tarafından belirlenmektedir. Scotus burada, aklın akletme faaliyetine konu olan şeylerin doğruluk değerini belirlemeyip, bunları kavradığına dikkat çekmeye çalışmaktadır diyebiliriz. Akıl şeylerin/önergelerin doğruluk değerini fail/etkin neden olarak değiştiremeyeceği için, onun yargıları belirlenmiş olmalıdır. Bir başka ifade ile, bilginin gerçeklikle olan ilişkisi tek yönlüdür; çünkü bilgi realiteye bağlıdır, şeyler bilfiil ne ise ona uygun olmak durumundadır. Bilme fiili, bilginin objesini değiştiremez. O halde bu durum, varlık-yokluğa eşit derecede olup bir anlamda iki yönlü bir yapıya sahip olan olumsal şeylerde de değişmez. Olumsal varlıkların kendileri olmasa da bu varlıklara dair bilgi de tek yönlüdür ve gerçekte olana tabi olmak durumundadır.⁷⁷ “Türkiye’nin başkenti

⁷⁶ Scotus, *QMA II*, 9.15. s. 613.

⁷⁷ Anthony Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), s. 417.

Ankara'dır" önermesinin olumsal olduğu ve yanlış olabileceği doğru olsa da bu durum, aklın söz konusu önermeyi bilme şeklinin olumsal olduğu anlamına gelmemektedir. Hatta öyle ki Scotus'a göre, farz-ı muhal, irade olmaksızın sadece akıl ve ona tabi olan güçleri var olsaydı, var olan her şeyin determinist bir şekilde, hiçbir olumsallığa yer kalmadan var olmuş olması gerekirdi. Hiçbir aktif güç, var olandan başka türlüünü gerçekleştirmeyi başaramazdı.⁷⁸

Böylece yukarıdaki akıl yürütmenin varmak istediği sonucu daha net görebiliyoruz: Aklın işleyişinde bir özgürlük yoksa ve irade aklın yargılarına zorunlu olarak tâbi ise onun özgür olması mümkün değildir. Eğer iradenin akla zorunlu olarak tâbi olan bir yönelimden ibaret olduğu doğru ise her şeyin mekanik bir şekilde gerçekleştiğini, özgür faillerin aslında olmadıklarını kabul etmek gerekir.

Bununla birlikte Scotus, fiillerimizle, yani neyin yapılacağı ile ilgili olan pratik akıl yürütmenin, irade ile olan ilişkisini, iradenin bir seçim yapabilmesi için ona gerekçeler sunduğunu reddetmemektedir. Hatta bu pratik akıl yürütme sağlam olduğunda, kişiye doğru gerekçeler ya da doğru bilgi sunmak yoluyla iradenin doğru bir şekilde eylemde bulunmasını sağlamaktadır. Böylece kişinin fiilleri, doğru gerekçelerle uyumlu fiiller olur. Aklın sunduğu gerekçelerin güçlüğüne oranla bu gerekçelerin rasyonel faillerin fiilleri üzerindeki etkisi de artabilir ve iradesini doğru yönde kullanan failin yaptığı tam da budur. Dolayısıyla Scotus, aklın irade üzerindeki etkisini reddetmek ya da bunların bağlantısız olduğunu savunmak niyetinde değildir.⁷⁹ Hatta o, bir fiili meydana getirme gerekçelerinin (*reasons for acting*) fiilin meydana gelmesinde kısmi olarak nedensel (*causal*) bir rol oynadığını da kabul etmektedir. Fiillerimize ancak akıl ve iradenin birlikte bir açıklama getirebileceğini savunan Scotus, yalnızca aklın fiil için yeterli kabul edilmesi durumunda iradenin tamamen pasif bir şeye dönüşeceğini, iradenin yalnız başına yeter sebep olması durumunda ise akletmekten bağımsız bir özgür fiil olabileceğini kabul etmemiz gerektiğini belirtmektedir. Bir fiili açıklamada bu iki fakülteden birine ağırlık verilmesi durumunda özgür bir fiil için gerekli ve yeterli koşullar sağlanamayacağı için fiile dair tam bir açıklama sunulamaz. Her ikisi de gerekli olmakla birlikte faili hangi yönde eylemde bulunacağına belirleyen şey iradedir. Dolayısıyla sebep veya gerekçelerin fiili belirlemesi, fiil için yeterli açıklama olması Scotus'un teorisinde mümkün değildir.⁸⁰

⁷⁸ Scotus, *QMA II*, 9.15. s. 623.

⁷⁹ Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality*, s. 33.

⁸⁰ Cross, *Duns Scotus*, s. 89. John Duns Scotus, "Lectura II.25.69-74" İng çev. Anthony Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), ss. 414-416.)

O halde iradenin nihai anlamda neden x'i değil de y'yi yapmaya yöneldiğinin ya da herhangi bir fiilde bulunmaktan kaçınması nasıl açıklanabilir? Kendisine sunulan gerekçelerden herhangi birine yönelmesini sağlayan şey nedir? Bu soruların cevabını verirken Scotus, iradenin kendi fiilini açıklayan bir tabiatının olduğunu ve bir şeyin neden tabiatına uygun faaliyette bulunduğunun nihai bir cevabının verilemeyeceğini öne sürmektedir:

Bir kimse böyle bir soruya bunun ötesinde bir neden yoktur diyerek cevap verebilir. Tıpkı her doğrudan (*immediate*) etkinin/sonucun, doğrudan nedeni (*cause*) ile başka herhangi bir aracı nedenin yardımı olmaksızın öncelikli olarak (*primarily*) ve bizatihi (*per se*) ilişkili olması gibi, -aksi halde sonsuza sebep arayışı sonsuza kadar (*ad infinitum*) devam edebilirdi- aktif bir neden (*an active cause*) [maddi ya da diğer nedenlerin aksine] de başlattığı fiille doğrudan ilişkili görünmektedir. Bir kimse onun [*iradenin*]⁸¹, fiilini neden bu şekilde başlattığına dair onun böyle bir neden (*cause*) olması dışında bir sebep (*reason*) sunamaz. İşte bu, [aptalca] [*irade neye göre fiilde bulunur diye*] soran bir kimsenin tam olarak sebep aradığı şeydir.⁸²

O halde, irade otonom ve ruhun başka herhangi bir kuvvesine indirgenerek açıklanamayan bir seçme, kendi kendini hangi yönde fiilde bulunacağına belirleme, kendi fiilini başlatma gücüne sahip bir fakültedir. Başka herhangi bir şeye indirgenerek açıklanamayan bu temel gücün neden bu şekilde fiilde bulunabildiğini sormak, Scotus'a göre ateşin neden ısıttığını sormak gibidir. Tabiatı kendi kendini belirlemek olan bir şeyin, bunu neden yaptığı sorusuna, çünkü onun tabiatı bunu yapabilmeyi gerektirir demek dışında verilebilecek bir cevap olmadığı gibi böyle bir soru aslında anlamsızdır.⁸³

İradenin bu şekilde kendi fiilinin açıklayıcısı olmasının bir diğer gerekçesi ve aynı zamanda sonucu, onun bir fiilin meydana gelme sebeplerini nihai anlamda durdurması, sebepler zincirini başka bir “neden?” sorusunu sormaya yer bırakmayacak şekilde nihai bir açıklama sunmasıdır. Bu nokta bir sonraki kısımda detaylı bir biçimde göreceğimiz gibi, Scotus ve aynı çizgiyi savunan filozoflar tarafından güçlü bir şekilde vurgulanmaktadır. Aksi halde bir fiilin neden gerçekleştirildiği ile alakalı sebepler zinciri sonsuza kadar götürülebilir. Bu sebepleri failin başka türlü olabilecek pratik akıl yürütmesine dayandırmak bizi nihai bir nedene vurdurmaz. Bunu söylerken Scotus'un zihninde olan şey şu olmalıdır: “A, pazartesi günü evde

⁸¹ Scotus'un *Questions on the Metaphysics of Aristotle II* adlı eserinin orijinal metninde de köşeli parantez içerisinde pek çok ilave bulunduğu için, metne açıklayıcı olarak eklediğimiz ifadeleri italik köşeli parantez içinde verdik. Scotus'un bu eserine yapılan atıflarda italik köşeli parantez ifadeleri bize, diğer köşeli parantezler orijinal metne aittir.

⁸² Scotus, *QMA II*, 9.15. ss. 608-609.

⁸³ Scotus, *QMA II*, 9.15. s. 610. Scotus'tan önce, oldukça benzer noktalara dikkat çekerek otonom ve tabiatı seçmek olan bir irade anlayışını savunan bir yaklaşım için bkz. El-Ğazâlî, *The Incoherence of the Philosophers / Tahâfut al-falâsifa, a Parallel English-Arabic Text*, M. E. Marmura (ed. and trans.), (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2000), 3. Mesele. Ayrıca bkz. El-Ğazâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), ss. 94-100.

kalıp ders çalışmak yerine, arkadaşlarıyla buluşmaya gitti”, önermesinde, A’nın bu tercihinin gerekçeleri, pratik akıl yürütmesinin neden ilk değil ikinci seçenek lehine sonuçlandığı, A’nın var oluşundan önceki süreçlere kadar giden bir nedenler silsilesine dayandırılabilir. Eğer seçimlerimiz özgür ise bu seçimlerin nihai nedeninin failin kendisinde durdurulması gerekir ki bunun da tek yolu, yapılan seçimin nihai anlamda failin iradesine referansla açıklanmasıdır.

O halde, sayısız seçenek arasından failin neden x’i değil de y’i yapmayı seçtiği sorusunun nihai cevabı, ancak failin iradesine referansla verilebilir. Aklın rolü ise iradeye herhangi bir şeye yönelmesini mümkün kılan seçenekleri sunmak, hangi seçeneğe yönelmesi gerektiği konusunda bazen çok güçlü bazen daha zayıf, bazen seçeneklerden herhangi birinin seçilebileceği yönünde tavsiyeler vermektir. Böylece akıl, rasyonel varlıkların özgür seçimlerinin temelini oluşturmaktadır. Ancak eğer akıl bunu iradeyi herhangi bir yönde belirleyerek yapıyorsa ve aklın kendi işleyişi doğal bir şekilde gerçekleşiyorsa, bu denklemde neyin özgür olduğunu belirlemek güçleşmektedir.⁸⁴

Bir diğer husus, zıtlarla ilişkilendirilebilen iradenin bir tür potansiyellik taşıdığıdır. Özellikle Tanrısal irade söz konusu olduğunda bu potansiyelliğin mükemmellikle bağdaşmayacağı şeklinde bir kaygının varlığından bahsedilebilir. Bu sebeple düşünce tarihinde çok sayıda filozof, potansiyelliği ve potansiyelliği ima eden nitelikleri Tanrı’ya atfetmekten imtina etmiştir. Bu eleştiriye değinen Scotus, iradenin kendi kendini belirleme ve kendi eyleminin yönünü belirleme gücü, alternatif seçeneklere yönelebilmeyi gerektirdiği için bir tür potansiyellik taşıdığını kabul etmektedir. Ancak bu potansiyellik, formu olmayan bir maddede olduğu gibi bir şeyin kendini belirleme gücünden yoksun olmasından kaynaklanan yetersizliğe dayalı bir belirsizlik (*indeterminacy of insufficiency*) değildir. İradenin belirlenmemişliği, sınırsız bir etkinliğe dayanan “ziyadesiyle yeterlilik”ten (*superabundant sufficiency*) kaynaklanmaktadır. Yetersizliğe dayanan belirlenmemişlikte aktüel olabilmek için dışsal bir belirleyiciye ihtiyaç varken, aşırı yetkinlikten kaynaklanan belirlenmemişlik, kendi fiilini

⁸⁴ İradenin bir seçim ilkesi olduğunu savunduğundan, Scotus, onun aklın fiilleri üzerinde yönlendirici, manipüle edici bir etkisinin olabileceğini daha makul ve tutarlı bir şekilde açıklamaktadır. O, iradenin aklın yargılarından birine yönelmek suretiyle diğeri üzerindeki dikkati dağıtabileceğini ifade etmektedir. Tıpkı masanın üzerindeki bir vazoya baktığımızda, görüşümüzün odağında vazo olsa bile aynı anda masayı, masanın üzerindeki başka objeleri, masanın arkasındaki cama asılı perdeyi vs. daha silik görmemizde olduğu gibi, bir akletme fiilinin yanında akılda pek çok örtük ya da o anda doğrudan odaklanılmamış olan pek çok akletme fiili aynı anda var olabilir. Böyle durumlarda irade, daha az belirgin yargılardan birine yönelmek suretiyle aklın fiillerinin yön değiştirmesine, odakta olan bir düşüncenin arka plana atılmasına ve hatta tamamen kaybolmasına, daha az belirgin olan bir yargının öne çıkmasına neden olabilir. Ya da tam tersine, irade akıl için daha açık olan bir yargıya yönelmek suretiyle onu güçlendirebilir, o yargının fiile dönüşmesini sağlayabilir. Böylece o, aklın fiillerini güçlendirmek veya zayıflatmak suretiyle yönlendirebilir. Bkz. John Duns Scotus, “Opus Oxoniense II, 42.1-4.10-11” İng. çev. Alan B. Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality*, (Washington: The Catholic University of America Press, 1997), ss. 150-151.

belirleme kapasitesine sahiptir. Bu hususu gözden kaçırmak, sınırsız aktüelliği nedeniyle belirlenmemiş olan ve şu veya bu fiili seçme konusunda bir zorunluluğu olmayan Tanrı'nın herhangi bir fiilde bulunamayacağı sonucuna varmamızı gerektirir ki bu yanlıştır.⁸⁵

Bütün bu tartışmalardan hareketle neler söyleyebiliriz? Bu iki teoriden birisi diğerine tercih edilmeli midir? Bu tartışmaların işaret ettiği şeylerden biri, özellikle pratik akıl yürütmenin karakteri üzerine daha detaylı araştırmalar yapmanın rasyonel faillerin, özellikle yaratılmış olanların, özgürlüğü ile alakalı daha derin bir anlayışın önünü açabileceğidir. Pratik akıl yürütme genel olarak failin arzu ve istekleri, ahlaki değerleri, rasyonel ve rasyonel olmayan çeşitli gerekçeleri içeren bir süreç olduğundan bir anlamda failin karakterini yansıtan süreçlerdir. İradenin fonksiyonunu pratik aklın işleyiş biçimine dayandıran bu yaklaşım, ikinci bölümde göreceğimiz karaktere dayalı özgürlük teorileri ile yakından ilişkilidir. Fakat çağdaş tartışmalarda mesele pratik aklın işleyiş bakımından ele alınmamaktadır. Oysa iradenin pratik akılla olan ilişkisine dair daha detaylı bir incelemenin, karaktere dayalı özgürlük teorileri açısından önemli sonuçları olabilir. Aynı şey, seçime dayalı özgürlük teorileri için de geçerlidir. Nitekim pratik akıl yürütmenin özgür bir faaliyet olmadığı şeklindeki bir yargı, seçime dayalı bir özgürlük teorisini desteklerken, böyle bir faaliyetin olumsal ve dolayısıyla özgür olabileceği iddiası, karaktere dayalı özgürlük teorilerine bir zemin hazırlamaktadır.

Bu bölümde yapmaya çalıştığımız şey de bu paralelliğe işaret etmek ve iradenin tabiatını nasıl anladığımız ve akletme ile olan ilişkisini nasıl kurduğumuzun ne tür bir özgürlük tasavvuruna sahip olduğumuzla bağlantılı olduğunu ifade etmektir. İradenin tabiatına dair bu soruşturmada özellikle onun pratik akılla olan ilişkisi ve failin fiilleri üzerindeki kontrolünün nasıl sağlanabileceği soruları öne çıktı. Bu noktaların öne çıkmış olması bir tesadüf değildir, çünkü bunlar sonraki iki bölümde tartıştığımız problemlere kavramsal bir zemin hazırlamaktadır. Bu bağlamda temelde iki soruya cevap vermeye çalıştık. Birincisi, eylemlerimize yönelik, olumsal alana dahil olan şeyleri konu edinmesi itibarıyla pratik akıl yürütmenin başka türlü sonuçlanabilir karakterde olması, onun ulaştığı spesifik sonuçlar üzerinde özgürlükle uygun bir şekilde ilişkilendirilebilecek bir kontrolü olduğu anlamına gelir mi? İkincisi, aklın kavrayışına konu olan ihtimaller ya da alternatif seçenekler, iradesini tek bir seçenek belirlediği halde failin fiillerini özgür kılar mı?

⁸⁵ Scotus, *QMA II*, 9.15. s. 611. Aristoteles'in *Metafizik*'ine dair incelemeleri içeren kitabının on dördüncü bölümünde, kendi kendini hareket ettiren bir şey olabilir mi sorusunu cevaplarırken Scotus, öncelikle "hareket eden her şey başkası tarafından hareket ettirilir" şeklindeki Aristotelesçi prensibe karşı çıkmaktadır. Ona göre insan ruhu ile ontolojik olarak özdeş olup, formel olarak ayrı olan irade, tam da kendi kendini hareket ettirebilen, nihai anlamda kendi yönelimini başlatan bir fakültedir. İradenin aktif bir potansiyel olarak adlandırılması da onun kendini belirleme kapasitesinden kaynaklanmaktadır. İşte bu belirlenmemiş ve kendi kendini belirleme kapasitesi "aşırı yetkinlik" olarak adlandırılmalıdır. Bkz. Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality*, s. 37.

Bu sorulara, akletmenin karakteri ve irademizle olan ilişkisi üzerinden cevap verebiliriz. Aklın kendi faaliyeti ve ulaştığı sonuçları bilmesi, bunların farkında olmasının akli yargının sonucunu değiştirmesi anlamına gelmediği, sağlam bir şekilde işleyen aklın varacağı sonuçların da alternatiflerinin olamayacağı konusunda Scotus haklı gözükmemektedir. Aklın işleyiş biçiminin özgür olduğu doğru görünmediği için, özgürlüğün asıl olarak aklın yargılarında temellendirilebileceği de makul görünmemektedir. Olumsal varlık sahası ile ilgili ve pratik karakterde de şu veya bu şey hakkındaki akletmenin tek yönlü olduğu, aklın diğer ihtimalleri bilmesinin iradeyi özgür kılacak seçenekleri sunmadığını söyleyebiliriz. Pratik aklın işleyişini tek yönlü olmayan bir şekilde anlamaya çalıştığımızda bir şekilde iradenin otonom olduğunu öngörmek durumunda kalırız. Çünkü iradeye otonom bir rol vermediğimiz, yönelimlerini en nihayetinde pratik aklın yargılarına bağladığımız sürece, onun akli yargılarımızı nasıl yönlendirebileceğini ya da etkileyebileceğini tutarlı bir şekilde açıklamak oldukça zordur. İradenin her yöneliminin pratik aklın bir yargısıyla ilişkilendirilebileceği doğrudur; fakat bu durumun, bize iradenin bu yargılardan herhangi birine yönelmesinin nasıl özgür olabildiği, iradenin neden aklın şu değil de bu yargısına yöneldiği konusunda tatmin edici bir açıklama sunduğunu söylemek zordur. Daha önce belirtildiği üzere, Leibniz'in yaptığı gibi iradenin yönelimini en güçlü motivasyon veya motivasyonlar kümesinin belirlediğini söylemek bir çıkış olabilir. Ancak Aquinas akli determinizmden kaçmak için bu yola başvurmamaktadır. Diğer taraftan Leibniz'in bu iddiası da oldukça tartışmalıdır. İradenin, pratik aklın süzgecinden bir şekilde geçmiş, birbiriyle kıyaslanabilir olan veya olmayan seçenekler arasından herhangi birine otonom bir belirleme ile yönelebileceğini kabul ettiğimizde ise bu, Aquinas'ın iradeyi tamamen bir yönelim olarak görmesi ve onu akla tabi kılma çabasıyla örtüşmemektedir. Fiillerimizi zorunlu olarak gerçekleştirmediğimizi pratik akıl yürütmemizin başka türlü olabilirliğine bağlamak pratik akıl yürütmenin başka türlü olabilmesi için otonom bir iradi müdahaleyi gerektirmesinden dolayı tutarlı görünmemekte ve bir tür döngüsellığe neden olmaktadır. Çünkü Aquinas'ın teorisini kabul ettiğimiz takdirde, ya iradenin aklın fiilinden bağımsız, ona muhalif bir yöneliminin olabileceğini kabul etmemiz gerekir veya aklın her durumda iradenin yönelimini onun otonomluğuna yer bırakmaksızın belirlediğini kabul etmeyi gerektirmektedir. İlk durum, Aquinas'ın teorisini Scotus'un teorisinden farksız kılacaktır ve metinsel kanıtlar Aquinas'ın iradeyi bütünüyle akla tabi bir yeti kılmaya çalıştığı kanaatini desteklemektedir. İradeye bu otonomiye vermediğimiz takdirde ise iradenin bir şeye yönelebilmesi, ancak aklın onu tüm koşullar hesaba katıldığında “en iyi” olarak görmesi ile mümkün olabilir. Oysa Aquinas, bu seçeneği ahlaki sorumluluğun akli bir yanılığa indirgenmesi ve entelektüel determinizm kaygısıyla elimine etmek istemektedir. Bir yandan

aklın iradeyi, öbür yandan iradenin aklı etkilediği doğru olsa da Aquinas'ın bu etkileşimi aklın önceliğini vurgulayıp, iradenin otonomluğunu koruyarak açıklayabildiğini söylemek zordur. Ayrıca pratik aklın yargılarının başka türlü olabilme ihtimalinin faile özgürlükle uygun bir şekilde ilişkilendirilebilecek seçenekleri verdiği açık gözükmemektedir. Bu durumda iradenin bütün yönelimlerinin aklın belirlediğinden başka türlü olamayacağını söylemek gerekir ki bu özgürlükle ilgili sezgilerimizle çatışır.

Bununla birlikte, her iki teorinin güçlü ve zayıf yönlerinin olduğu söylenebilir. İradeyi temelde bir yönelme prensibi olarak gören yaklaşımda, rasyonel varlıkların iradesinin akılla olan sıkı ilişkisi daha güçlü bir şekilde ortaya konulmuştur. Böylece rasyonel varlıkların fiillerinin ayırt edici karakteri, iradelerinin akılla olan bağlantısı üzerinden temellendirilmiştir. Bu temellendirme, aklın yargılarına aykırı seçimler yapabilen bir iradenin, hangi anlamda rasyonel bir zemine dayandığı ve rasyonel olmayan varlıkların iradesinden nihayetinde nasıl ayrıldığı sorularıyla karşılaşmamaktadır. Dahası, iradenin yönelimine açık olan alternatif seçenekler özgürlüğün bir ön koşulu olmayıp belirli durumlarda ortaya çıktığı için, özellikle Tanrı'nın fiillerinin özgürlüğü söz konusu olduğunda daha avantajlı bir teori sunabilir. Şöyle ki, Tanrı mükemmel bir şekilde aklettiği, yani neyin iyi olduğunu mükemmel bir şekilde bildiği için ve iradesi de akletmesine tabi (hatta Aquinas'ın basitlik teorisi göz önüne alındığında akletmesi ile özdeş olduğu için) başka türlü yapabilme koşulu Tanrı'nın ahlaki fiillerine uygulanmamaktadır. Böylece ahlaki fiilleri söz konusu olduğunda, başka türlü yapamasa da bu fiilleri özgür olarak gerçekleştirdiğini savunmak mümkün olmaktadır.

Ancak asıl mesele özgürlüğün alternatif seçenekler/başka türlü yapabilme koşulu olmaksızın mümkün olup olmadığını gösterebilmektir ve bunun imkanı oldukça tartışmalıdır. Dolayısıyla alternatif seçenekler olmaksızın özgürlüğün de ortadan kalkacağına dair güçlü bir argüman geliştirilmesi durumunda bu avantaj, bir dezavantaja dönüşecektir. Bunun tam tersi, iradenin bir seçme ilkesi olduğunu, özgürlüğün alternatif seçenekler olmaksızın imkansız olduğunu savunan yaklaşım için geçerlidir. Tanrı'ya ahlaki fiilleri dahil başka türlü yapabilme gücü atfedildiğinde, bu teorinin özgürlüğü uygun anlamıyla Tanrı'ya atfetmek bakımından avantajlı olduğu düşünülebilirse de O'nun ahlaki mükemmelliği ile ahlaki olarak iyi olandan başka türlü yapabilmeyi nasıl bağdaştıracığımız sorunu ortaya çıkmaktadır. Her iki yaklaşımın savunucuları, özgürlüğün ne olduğu ve hangi koşul olmaksızın gerçekleşmeyeceği sorusunun nasıl makul ve tutarlı bir şekilde cevaplanabileceği problemi ile karşı karşıyadır. Bu mesele, ikinci bölümün temel sorunsalını oluşturmaktadır.

2. Yeter Sebep İlkesi ve İrade

İradenin nihayetinde neye göre seçim yapıp bir eyleme yöneldiği ile alakalı sorular, bizi irade ve aklın sunduğu gerekçeler arasındaki ilişkiyi, bir başka ifade ile fiillerimizle bunları yapma sebeplerimiz arasındaki ilişkiyi daha yakından incelemeye sevk etmektedir. Akıl tarafından iradeye sunulan kıyaslanabilir ve kıyaslanamaz pek çok ihtimal mevcut iken ve bunlar arasında aklın birini diğerine tercih etmek için bir gerekçe sunmadığı durumlarda irade nasıl bir şeye yönelir? Ya da aklın belirli bir seçeneği pek çok açıdan iyi olarak gösterdiğini, bir seçeneğin diğerlerinden daha güçlü olduğunu varsaydığımızda, iradenin bu en güçlü seçeneğe yönelmemesi, bir başka seçeneğe yönelmesi mümkün olabilir mi? Akıl ve irade arasındaki ilişkiyi nasıl kurguladığımız, bir irade fiilinin hangi prensibe göre meydana geldiği sorusuna cevap vermede anahtar bir role sahiptir.

Aquinas'ın, her irade fiilinin pratik aklın yargısına tabi olduğunu kabul etmekle birlikte, iradenin bir şeye yönelebilmesi için bu yargılar arasında bir derecelendirme yapma yoluna gitmediğini, bu noktada iradeye bir tür otonomi vermek istediğini ve fakat bunu iradeyi tanımlama biçimiyle tutarlı bir şekilde yapmasının mümkün gözükmediğini ifade etmiştik. Zira irade bir yönelme prensibi ise, seçeneklerden biri diğerlerinden güçlü olmadığında, iradenin neye yöneleceğini nihayetinde pratik aklın yargısı belirlemiş olmaz, her ne kadar yöneldiği şey pratik aklın bir yargısı olsa da.⁸⁶ Bu da bizi Aquinas'ın kabul etmek istemediği bir sonuçla karşı karşıya bırakır. Öbür taraftan, iradenin yöneliminin en güçlü seçenek tarafından belirlendiğini, iradenin akıl tarafından tavsiye edilme dereceleri değişen seçenekler arasında seçim yapamayacağını kabul etmek ise iradenin otonomluğu, özgürlüğü ile alakalı soruları gündeme getirir.

⁸⁶ Scott MacDonald, Aquinas'ın pratik akıl yürütme teorisinin, fiillerimizi zorunlu kılmaksızın açıklama noktasında ona bir avantaj sağladığını düşünmektedir. Şöyle ki pratik akıl yürütme tabiatı itibarıyla ucu açık olduğu, sonucu diğer ihtimalleri devre dışı bırakacak kadar kesin olmadığı için pratik aklın yargılarından herhangi biri iradeyi belirlemekte ve fakat yine de ilgili oldukları fiili yeterli bir şekilde açıklamaktadır. Çünkü bu teoride failin mevcut seçeneklerden birini amacını gerçekleştirmeye elverişli (*suitable*) bulması, diğer ihtimaller üzerinde fazla düşünmeksizin, hangisinin en iyi olduğunu araştırmaksızın bir fiile yönelebilmesi için yeterlidir. Bu kesin olmayan akıl yürütmenin fiilin açıklaması olabilmesi için failin fiilini rasyonel olarak zorunlu kılması gerekmemektedir. Bkz. Scott MacDonald, "Practical Reasoning and Reasons Explanations: Aquinas's Account of Reasons Role in Action," Scott MacDonald, Eleonore Stump (ed.), *Aquinas's Moral Theory* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999), ss. 133-159. Daha önce açıkladığımız gerekçelerden ötürü Aquinas'ın irade teorisinin bu iddiayı tutarlı bir şekilde savunamayacağını düşünmekle beraber, kesin olmayan akıl yürütmenin fiilleri açıklayabileceği hususunda MacDonald'ın tespitinin yerinde olduğunu düşünüyoruz. Fakat eğer iradenin tabiatı yönelim ise onun hangi ölçüte göre bir seçeneğe yöneldiği sorusu geçerliliğini korumaktadır. Nitekim Leibniz de pratik akıl yürütmenin ucu açık bir süreç olduğunu ve teorik akıl yürütme gibi bir yerde durdurulamayacağını, yanılabilir ve hatalı olabileceğini kabul etmekte, fakat bu akıl yürütmenin yine de o anda faile en güçlü/en iyi seçenek olarak görünmüş olması gerektiğini iddia etmektedir. Aksi halde iradenin yöneliminin mümkün olmadığını, böyle bir yönelimin olacağını varsaymamız durumunda bu yönelimin açıklanamaz olacağını öne sürmektedir.

Bu sebeple şimdi, akıl ile irade arasındaki ilişkiyi, iradeye yüklenen iki temel işlevi (yönelme veya seçme) göz önünde bulundurarak bir başka açıdan ele alacağız. Bir fiilin meydana gelmesinde o fiili meydana getirme gerekçelerinin yahut motivasyonlarının rolünün ne olduğu, iradenin akıl tarafından ona sunulan gerekçelerle ilişkisinin nasıl anlaşılması gerektiği sorusuna yoğunlaşacağız. Bu aynı zamanda bir fiilin açıklanabilir ve rasyonel olması ile gerekçelere dayanması arasındaki bağlantıyı incelememizi gerektirecektir. Bunu yaparken, iradenin harekete geçmesi için bir yeter sebebe ihtiyaç duyduğunu savunan Leibniz ve onun bu ilkeyi irade ve özgürlük ile ilişkilendirme biçimine karşı çıkan Clarke'ın yazışmalarını tartışacağız. Dolayısıyla bu bölümün konusu, Leibniz'in felsefe literatüründe “yeter sebep ilkesi” olarak kavramsallaştırdığı ilke ile iradenin ilişkisini irdelemektir. Bu kez bu ilişkiyi Tanrı'nın fiilleri ve fiillerinin yeter sebebinin ne olduğu üzerinden ele alacağız. Böylece bir önceki bölümde verdiğimiz arka planın Tanrı'nın iradesi ve fiilleriyle nasıl ilişkili olduğunu bu ilişkinin bir başka yönüne odaklanarak görmüş olacağız.

Özgür irade tartışmalarıyla ilgili modern literatürde fiiller ile bunların gerçekleştirilme sebepleri arasındaki ilişkinin oldukça önemli bir yer tuttuğunu söyleyebiliriz. Rasyonel varlıkların fiillerini belli amaçlara yönelik olarak ya da belirli sebeplerle/gerekçelerle gerçekleştirdikleri ve bu sebeplerin onların fiillerini niçin gerçekleştirdikleri ile ilgili bir açıklama sunduğu yaygın bir şekilde kabul edilmektedir. Bu sebepler, yani bir fiili gerçekleştirme gerekçeleri ya da amaçları aynı zamanda faili belirli bir fiili gerçekleştirme konusunda motive eden şeylerdir. Bir fiili belirli bir sebebe yönelik olarak gerçekleştirmenin, fiillerimizi açıklanabilir ve rasyonel kılmadaki rolü o denli belirleyicidir ki bazen bu nedeni bilmeksizin bir fiili tam olarak betimlemek mümkün olmayabilir. Mesela bir parkta yerdeki kağıtları toplayan birini gördüğümüzü düşünelim. Bu kişinin fiili ile alakalı söyleyebileceğimiz şey, fiilin bize görünen tarafı, yerdeki kağıtları aldığıdır. Bu kişinin kağıtları toplama sebebi çevreyi temiz tutmak ise, yani kağıtları bu niyetle topluyorsa, o kişinin eylemi için “parkı çöplerden temizliyor” demek yaptığı şeyle alakalı daha net bir tanımlama olur. Fakat o kişi kağıtları toplayıp söz gelimi geri dönüşüm fabrikalarına satmayı amaçlıyorsa, o zaman yapılan iş hakkında “satacağı materyali topluyor” demek yapılan şeyin daha tam bir tasvirini sunar.⁸⁷

⁸⁷ David Galagher, “Aquinas on Moral Action and Interior Acts,” *Proceedings of American Catholic Philosophical Association* 64 (1990), ss. 120-121. Fiillerimizin motivasyonlarının ne olduğu, onların ahlaki değerini tespit etmede de önemli bir rol oynamaktadır. Aquinas bu noktaya dikkat çekerken bir fiilin ahlaki değerine karar vermek için objesi, amacı ve şartlarının bilinmesi gerektiğini ifade etmektedir. Fiilin objesi, failin yaptığı, o fiil ile meydana getirdiği etkidir. Fiilin nedeni, o fiili yapma amacıdır. Şartlar ise fiilin gerçekleştiği dışsal koşullardır. Söz gelimi yukarıdaki örnekte kağıtları toplamak fiilin objesi, çevreyi temizlemek amacıdır. Koşulları ise eylemi çeşitli açılardan etkileyebilecek dışsal şeylerdir. Bir eylemin ahlaken iyi olabilmesi için özellikle ilk ikisinin iyi olması zorunludur. Bkz. Aquinas, *ST*, II. 18-21.

Bir fiilin tam bir tasvirini sunmak yahut onu açıklamak için failin o fiili yapma gerekçelerini bilmenin önemi açık olmakla birlikte, bir fiil ile gerekçeleri arasındaki ilişkinin nasıl tatmin edici bir şekilde kurulabileceği hususu tartışmalıdır. Bir X gerekçesinin A fiilinin tam ya da nihai açıklaması olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Bunun için X'in A fiilini, X'in iradesini belirlemek yoluyla nedensel anlamda (*causally*) etkilemesi mi gerekir? X'in A'yı nedensel olarak belirlemesi ne anlama gelmektedir? Eğer bu ikisi arasında gerekçeden fiile doğru nedensel bir belirleme olduğunu kabul edersek, iradenin fiilin meydana gelmesindeki rolünü nasıl anlamamız gerekir?

Fiillerimiz ve gerekçeleri arasındaki bu tartışmalı hususlara dikkat çeken Rebecah L. H. Rice, birçok teistin bu noktada bir ikilem yaşadığını ve bu ikilemi klasik fail nedenleme (*agent causation*) teorisiyle çözemediklerini iddia etmekte ve aradaki ilişkinin sağlam bir şekilde kurulabilmesi için sebeplerin bir fiilin meydana gelmesinde nedensel olarak (*causally*) etkili olduğu bir fiil teorisinin kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır.⁸⁸

Teistler için hem Tanrı'nın fiillerinin hikmetli olduğunu yani Tanrı'nın bir fiili gerçekleştirmesinin rasyonel sebepleri/gerekçeleri olduğunu hem de Tanrı'nın fiillerinin kendisi/iradesi dışında herhangi bir şey tarafından kesinlikle nedensel olarak belirlenemeyeceğini savunmak eşit derecede önemli görünmektedir. Bu noktada Rice, fail nedenleme teorisini savunanların, Tanrı'nın eylemlerinin rasyonel yani sebepli oluşu ile fiilinin bu gerekçelerden nedensel bir şekilde etkilenmeyişi tutarlı bir şekilde açıklayamayacaklarını savunur. Çünkü Rice'a göre Tanrı'nın fiillerinin bir gerekçesinin olduğunu, Tanrı'nın sebeplere yönelik olarak fiilde bulunduğunu (*acting for reasons*) söylemek, bu sebeplerin Tanrı'nın fiillerini nedensel bir şekilde *belirlediğini* kabul etmeyi gerektirmektedir. Aksi halde fiilin sebepleri ile fiil arasında tatmin edici bir ilişki kurulamaz ve fiil rasyonel bir açıklaması olmayan keyfi/gelişigüzel bir fiile (*capricious*) dönüşür. Bir failin gerçekleştirdiği bir fiili, o

⁸⁸ Rebecah L. H. Rice, "Reasons and Divine Action: A Dilemma," Kevin Timpe ve Daniel Speak (ed.), *Free Will and Theism: Connections, Contingencies, and Concerns*, (Oxford: Oxford University Press, 2016), ss. 258-260. Bilindiği gibi fail nedenleme teorisi, bir failin fiillerinde motivasyonların açıklayıcı bir rolü olduğunu kabul etmekte, ancak fiili gerçekleştirme gerekçelerinin, failin fiilinde nedensel olarak belirlediğini kabul etmemektedir. Fiilin nihai ve etkin tek nedeni ancak failin kendisi olabilir, motivasyonlar faili belirli bir fiili gerçekleştirme konusunda belirleyemez. Bunun anlamı, failin, motivasyonların dikte ettiğinin aksi yönünde fiilde bulunabilmesidir. Fail nedenleme teorisinin aksine bir fiili gerçekleştirme sebeplerinin fiilin meydana gelmesinde daha etkin olması gerektiğini savunan yaklaşımlar ise genel olarak olgu-olay nedenleme (*event causation*) teorileri olarak bilinmektedir. Olgu-olay nedenleme teorilerinin determinist ve indeterminist versiyonları olmakla birlikte fail nedenleme teorisinden temel farkı, kişinin bir fiili gerçekleştirme sebeplerinin onun fiilini nedensel olarak belirlediğidir. Bkz. Randolph Clarke, Justin Capes, "Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will," Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (2017) <https://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-theories/#toc>. (23.09.2021).

fiili ancak motive eden sebep veya sebeplerle fiil arasında ontolojik olarak nedensel bir ilişki kurduğumuzda gerekçelendirmiş olacağımızı savunan Rice, fail nedenleme teorisinin bu ilişkilendirmeye izin vermediğini düşünmektedir. Fakat teistler, ilahi fiilleri bir yandan fail nedenlemenin paradigmatal bir örneği olarak görmekte, bir yandan da bu fiillerin rasyonel, yani açıklanabilir olduğunu savunmaktadırlar. Bu da Rice'a göre, birçok teisti aşağıdaki ikilemle karşı karşıya bırakmaktadır.⁸⁹

A: Tanrı bir fail nedendir ve R: Tanrı'nın fiillerinin bir sebebi vardır.

1. $\sim(A \& R)$.
2. O halde, $(\sim A \vee \sim R)$.
3. Eğer $\sim A$ ise, Tanrı'nın fiilleri Tanrı tarafından meydana getirilmemiş, O'nun zihinsel bir durumu tarafından meydana getirilmiştir.
4. Eğer $\sim R$ ise, Tanrı'nın fiillerinin bir hikmeti yoktur, bu fiiller keyfidir-gelişigüzdür (*capricious*).
5. O halde, Tanrı'nın fiilleri ya O'nun tarafından meydana getirilmemiştir ya da keyfidir.⁹⁰

Bu ikilemin sebebine daha yakından bakacak olursak, bir failin bir A eylemini gerçekleştirmek için X, Y, Z sebeplerinin olduğunu varsayalım. Fail nedenleme teorisinde, sebepler ile fiil arasında zorunlu bir nedensel bağlantı olmadığı için, fail tüm bu sebeplere sahip olduğu halde $\sim A$ 'yı gerçekleştirebilir. Yani fail A fiilini gerçekleştirme sebeplerine sahip olduğu halde farklı bir fiile yönelebileceği için, söz konusu sebeplerin fiili açıklama gücü yoktur. Hatta Rice'a göre, failin A eylemini gerçekleştirmesi durumunda bile, onun bu fiili X, Y, Z sebeplerinden dolayı gerçekleştirdiğini kesin bir şekilde söyleyemeyiz.⁹¹ Rice, açıklanabilirlik ve rasyonellik arasında kurduğu bağlantıdan hareketle eğer bir failin bir A fiilini söz gelimi X sebebi ile gerçekleştirdiğini söylüyorsak, bu sebebin onun fiilini nedensel anlamda belirlediğini kabul etmemiz gerektiğini savunmaktadır. İlahi fiil söz konusu olduğunda Tanrı'nın zihinsel durumlarının, fiillerini nedensel anlamda belirleyen şeyler olarak kabul edilmesi gerektiğini öne sürmektedir.⁹²

Detaylı tartışmaya geçmeden önce, Rice'ın argümanındaki birkaç hususa ve bazı kavramların bizim konumuz bağlamında hangi anlamda kullanıldığına açıklık getirmek istiyoruz. Öncelikle, Rice'ın argümanında ifade ettiği, bir fiilin, failin zihinsel bir durumu

⁸⁹ Rice, "Reasons and Divine Action: A Dilemma," ss. 258-260.

⁹⁰ Rice, "Reasons and Divine Action: A Dilemma," s. 260.

⁹¹ Rice, "Reasons and Divine Action: A Dilemma," ss. 264-266, 268-271.

⁹² Rice, "Reasons and Divine Action: A Dilemma," s. 272.

tarafından meydana getirilmesinin anlamı üzerinde duralım. Zira bu ifade, ilk duyduğumuzda kulağa biraz garip gelmekte, bir zihinsel durumun ya da gerekçenin (Rice, zihinsel durum ifadesini bir fiili yapmaya yönlendiren sebep anlamında kullanmaktadır) bir fiili meydana getirmesinden ne kastedildiği tam olarak anlaşılmamaktadır. İradenin bir yönelme prensibi olduğunu savunan Aquinas ve Leibniz, bunun herhangi bir failin fiilinin onun bir zihinsel durumu tarafından meydana getirilmiş olması anlamına geleceğini kesinlikle reddederlerdi. Zira her ikisi de herhangi bir fiilin meydana gelmesi için iradenin zorunlu olduğunu savunmaktadır. Her iki filozofa göre de failin ne fiili gerçekleştirme motivasyonları ne de iradesi failden bağımsız, dışsal etkenler olmadığı için, iradesinin belirlenmiş olması durumunda fiilin fail tarafından meydana getirilmemiş olacağını savunmak onlara oldukça absürt gelirdi. O halde, terminolojik bir karışıklığa yol açmaması ve anakronik bir okuma olmaması adına, iradenin bir yönelim prensibi olduğu görüşünün neden ve hangi anlamda fail nedenleme kapsamına dahil edilemeyeceğini açıklamamız gerekir.

Fail nedenleme teorisine göre, failin fiilinin sebepler tarafından belirlenmesi durumunda, iradenin rolü etkin bir belirleyici olmaktan ziyade, yönlendirici sebeplere bağımlı pasif bir şeye dönüşür. Hangi fiilin meydana geleceğini belirleyen etken, sebepler yani fiilin motivasyonları olduğu için, iradenin rolü sebeplerin belirlediği yönde icrada bulunmak, bu doğrultudaki fiillerin meydana gelmesini belirleyici olarak değil icracı olarak sağlamaktan öteye gidemez. Böylece, sebepleri iradenin belirleyicisi olarak görmek, iradenin etkinliğini zayıflatmak, fiilin meydana gelmesindeki belirleyiciliğini azaltmak anlamına gelir. Fail nedenleme teorisi bu gerekçelerle, iradenin sebepler tarafından belirlenmesi durumunda, fiilin de asıl belirleyicisinin sebepler olacağını savunmaktadır. Evet, olgu-olay nedenleme teorisinde de fail fiilin meydana gelme sürecinin elbette bir parçasıdır, ancak failin fiilin meydana gelmesindeki rolü onun zihinsel bir durumuna indirgenerek açıklanmaktadır. Fail nedenleme teorisinde ise failin fiilin meydana gelmesindeki belirleyiciliği başka herhangi bir şeye indirgenerek açıklanamaz. Bunu yaptığımızda, failin rolünü elimine etmiş oluruz. Bu durum, iradeyi etkin bir seçme ilkesi olarak gören yaklaşıma göre, failin özgürlüğünü ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla, fail nedenleme teorisi iradenin herhangi bir sebep tarafından belirlenemeyeceğini savunduğu için, Aquinas-Leibniz çizgisindeki bir yaklaşım, fail nedenleme teorisi olarak görülmemektedir. Böyle bir yaklaşım, iradenin bir yönelim olduğunu ve yönelimin de sebepler tarafından belirlenmeyi gerektirdiğini savunmasından dolayı olgu-olay nedenleme teorileri başlığı altında değerlendirilmektedir.

Bu kavramları hangi anlamda kullandığımızı belirttikten sonra, rasyonel faillerin eylemlerinin rasyonel gerekçesi olması gerektiği ve bunların fiilde nedensel bir etkide

bulunması gerektiği iddiasını ve buna karşı özgür bir eylemin nihai nedeninin failin kendisi olması gerektiği iddiasını erken modern dönemden Leibniz-Clarke tartışması ve özellikle bu tartışmada irade ve fiil bağlamında gündeme gelen “yeter sebep ilkesi” üzerinden tartışmaya geçebiliriz. Tartışma için bu iki ismi seçmemizin sebebi bir tür olgu-olay nedenleme teorisini savunduğunu söyleyebileceğimiz Leibniz’in, bu teoriyi mantıksal-metafiziksel bir ilke olan yeter sebep ilkesi üzerinden kanıtlamaya çalışması ve yine aynı ilkeyi benimsediğini söyleyen Clarke’ın ise bu ilke üzerinden fail nedenlemeyi savunmasıdır. Söz konusu ilke üzerinde durarak, bu ilkenin, iki farklı ve birbirleri ile çatışan fiil teorilerine nasıl uygulanabileceğini ve fiiller ve sebepleri arasındaki ilişkinin nasıl tesis edilebileceğini tartışacağız. Tartışma boyunca gerekçelerini açıklamaya çalışacağımız üzere, yeter sebep ilkesinin fail nedenleme teorisine de uygulanabileceğini ve sebeplerin fiiller üzerindeki nedensel belirleyiciliğini reddetmenin, fiilleri bir açıklamadan yoksun bırakmak anlamına gelmediğini savunacağız. Böylece, hem bir önceki bölümün bizi yönlendirdiği, sebepler arasında bir derecelendirme yapmaksızın iradenin hangi ilkeye göre bir şeye yöneleceği sorusu hem de fiillerimizin rasyonel olmaları ve sebepler tarafından belirlenmiş olmaları arasında bir ilişki olup olmadığı meselesini değerlendirmiş olacağız.

2.1. Yeter Sebep İlkesi ve Mükemmellik İlkesi

Leibniz ve Clarke ilahi irade problemini yaptıkları yazışmada etkili bir şekilde tartışmışlardır. Bu iki ismin mektuplaşması aslında doğal din ile alakalı tartışmalar nedeniyle başlamıştır. Mutlak zaman ve mekân, Tanrı’nın alemi yarattıktan sonra müdahale etmesinin gerekli olup olmadığı ve bu iki teorinin felsefi ya da teolojik sonuçları hakkındaki anlaşmazlıklar, tarafların bahsi geçen konularda aldığı pozisyonla yakından ilişkili bir başka meseleyi gündeme getirmiştir: Tanrı’nın fiillerinin tabiatı. Tanrı’nın fiillerinin tabiatına dair tartışmalar ise iradenin nasıl bir sıfat olduğu, bir fiili gerçekleştirmenin koşulları, yeter sebep ilkesi gibi metafiziksel meselelerin ele alınmasını gerektirmiştir.

Leibniz ikinci mektubunun hemen başında, doğal felsefe-metafizik ile ilgili pek çok meselenin kanıtlanmasının, matematiksel ilkeler ve yasalara değil, metafiziksel bir ilkeye ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir. Leibniz’in genel felsefesi için olduğu kadar özgür irade, fiil ve faillik teorileri için de önemli olan bu ilke, yeter sebep ilkesi (*the principle of sufficient reason*)dir.⁹³ Ona göre, tüm akıl yürütme faaliyetlerimiz iki büyük-temel ilkeye dayanmaktadır.

⁹³ Gottfried Wilhelm Leibniz, Samuel Clarke, *The Leibniz Clarke Correspondence: Together with Extracts from Newton’s Principia and Opticks*, H. G. Alexander (ed.) (Manchester: Manchester University Press, 1998), L, II.1. Leibniz ve Clarke arasındaki mektuplaşmaya yapılan atıflar bu esere referansla *The Correspondence* şeklinde kısaltılacaktır. Leibniz’in mektuplarına yapılan atıfları belirtmek için L, Clarke’ın mektuplarına yapılan atıfları

Birincisi çelişmezlik ilkesidir (*the principle of non-contradiction*) ki bu bir şeyin hem A hem $\sim A$ olamayacağını, dolayısıyla bir çelişkinin zorunlu olarak yanlış olduğunu; bir çelişkinin değillemesinin ise zorunlu olarak doğru olduğunu ifade etmektedir. Bu ilkeye muhalif olan herhangi bir doğruluğun olması mümkün değildir. İkinci ilke ise yeter sebep ilkesidir. Bu ilke yoluyla biz, herhangi bir şeyin neden var olduğunu ve neden başka türlü değil de bu şekilde olduğunu biliriz. Öyle ki Leibniz'e göre hiçbir doğru önerme, hiçbir olgu bu kuralın dışında kalamaz. Yani hiçbir doğru önerme, olgu ya da olay herhangi bir yeter sebep olmaksızın başka türlü değil de bu şekilde olamaz(dı).⁹⁴

Leibniz bu iki ilkenin etkinlik alanlarını ayırmaya çalışır. Bu ayrımı ise doğruluk türleri arasında yaptığı bir ayrıma dayandırır. Buna göre doğrular, akıl doğruları ve olgu doğruları olmak üzere ikiye ayrılmaktadırlar. Akli doğrular zorunludur ve değillemeleri çelişkiye neden olduğu için, onların aksini düşünmek imkansızdır. Olgu doğruları olumsaldır ve değillemeleri mümkündür, zira bir çelişkiye yol açmamaktadırlar.⁹⁵ Mantık, matematik, geometri gibi alanlardaki mutlak anlamda zorunlu doğrular çelişmezlik ilkesine dayanırlar ya da ona bağlıdırlar; bütün olumsal doğrular, doğal teolojinin alanına giren doğrular ise yeter neden ilkesine bağlıdırlar.⁹⁶ Dolayısıyla bu ilkelere dayanan önermelerin modal düzlemleri farklıdır.⁹⁷

Zorunlu doğruların doğrulukları için çelişmezlik ilkesine tabi olmaları yeterli iken, olumsal doğrular bir başka ilkeye daha ihtiyaç duymaktadırlar. Bu noktada Leibniz'in olumsal doğruların dayandığı yeter sebep ilkesini, belirleyici neden (*determinant reason*) olarak da adlandırdığını belirtmekte fayda vardır. Olumsal doğrularda birden fazla seçenek söz konusu olduğu için, onların neden o şekilde olduklarını *belirleyen* bir ilke olmak zorundadır. Herhangi bir istisnası olduğunu kabul etmek ilkenin gücünü zayıflatacağı için, Leibniz, yeter sebep

belirtmek için C harfi mektup ve paragraf numaralarından hemen önce verilecektir. Roma rakamları mektup numaralarına, latin rakamları mektuplardaki paragraf numaralarına referansta bulunmaktadır.

⁹⁴ Gottfried Wilhelm Leibniz "Monadology," Roger Ariew, Daniel Garber (terc. ve ed.) *Philosophical Essays*, (Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989), 31-32, s. 217.

⁹⁵ Leibniz, "Monadology", 31-32, s. 217.

⁹⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, "On Freedom and Possibility," Roger Ariew, Daniel Garber (terc. ve ed.) *Philosophical Essays*, (Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989), s. 19.

⁹⁷ Leibniz bu iki ilkenin etkinlik alanlarını birbirinden ayırmaya çalışsa da *Teodise*'sinin ekler kısmında her iki ilkenin de doğruluk ve yanlışlığın tanımında içerilmeleri nedeniyle zorunlu ve olumsal bütün doğrulara uygulanması gerektiğini ifade etmektedir. Bkz. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, E. M. Huggard, Austin Farrer (İng. terc. ve ed.), (Bibliobazaar, 2007) s. 421; Her iki ilkenin neden bütün doğru önermelere uygulanması gerektiğine dair bir açıklama için bkz. Gonzalo Rodriguez Pareyra, "The Principle of Contradiction, Sufficient Reason, and the Identity of Indiscernibles," Maria Rosa Antognassa (ed.), *The Oxford Handbook of Leibniz*, (Oxford: Oxford University Press, 2018) s. 54.

ilkesinin hiçbir istisnası olmadığını savunmaktadır.⁹⁸ Bu ikinci ilke Leibniz'e göre metafiziği herkesin gelişigüzel fikirler öne sürdüğü bir alan olmaktan çıkarıp, kuralları, sağlam bir zemini olan bir bilime dönüştürmüştür.⁹⁹

İlkeyi tekrar edelim. “Her var olan şeyin, her doğru olan şeyin var ve doğru olmasının ve başka türlü değil de bu şekilde olmasının bir yeter sebebi vardır.”¹⁰⁰ Bu haliyle ilkenin formel bir ilke olduğunu ve tikel durumlara uygulanmasıyla ilgili içeriksel bir şey söylemediğini görmekteyiz. Yani herhangi bir olumsal doğru önermenin neden doğru ya da herhangi bir olumsal varlığın neden var olduğunu ve başka türlü değil de tam da olduğu şekilde olmasının bir nedeni vardır demek, bize bu nedenin her bir spesifik durum için ne olduğunu söylememektedir. Peki, olumsal doğrular ya da varlıklar söz konusu olduğunda bu yeter sebep nedir? Leibniz, tüm olumsal varlıkların ve doğrulukların Tanrı'nın iradesine, O'nun fiillerine bağlı olduğunu ifade etmektedir. O halde Tanrı'nın fiilleri ve iradesinin mutlaka bir yeter sebebi olduğunu kabul edersek, bu yeter sebep nedir?

Bu noktada yeter sebep ilkesini tamamlayan diğer bir metafiziksel ilkeye bakmamız gerekmektedir.¹⁰¹ Zira bu formel ilkeyi en genel anlamda içeriklendiren temel tamamlayıcı ilke, Leibniz'in uygunluk (*fitness*), mükemmellik (*perfection*) ya da en iyi (*best*) olarak isimlendirdiği ilkedir.¹⁰² Bu ilke, alemde var olan rasyonel, rasyonel olmayan, canlı, cansız her şeyin birbiri ile ilişkisi dikkate alındığında bir bütün olarak en iyi ve mükemmel düzeni, uyumu oluşturmasını ifade eder.¹⁰³ Fiillerimize uyguladığımızda söz konusu ilke her seçimin yeter sebebinin, söz konusu seçimi yapan kimsenin o seçimin en iyi olduğunu düşünmesi olduğunu söyler.¹⁰⁴ O halde Tanrı'nın iradesinin ve fiillerinin yeter sebebi, O'nun var ettiği şeyin en iyi, en mükemmel, en uygun şey olması, tek tek şeyleri bir bütün olarak mükemmel bir düzeni oluşturacak bir şekilde seçmesidir. Leibniz bunu geometriden verdiği bir örnekle açıklamaya çalışır. Buna göre, bir noktadan diğerine giden en iyi yol, en kısa yoldur. Yani iki nokta

⁹⁸ Leibniz, *Theodicy*, (44), s. 151; (175), s. 240; Yeter sebep ilkesindeki “sebepe” kavramının hangi anlamlara gelebileceği üzerinden ilkenin etkinlik alanlarını tespit eden bir çalışma için bkz. Lois Frankel, “From A Metaphysical Point Of View: Leibniz And The Principle Of Sufficient Reason,” *The Southern Journal of Philosophy*, 24:3 (1986), ss. 321-334.

⁹⁹ Leibniz ve Clarke, *The Correspondence*, L, IV. 5.

¹⁰⁰ Leibniz, “Monadology,” 32, s. 217.

¹⁰¹ R. C. Sleight, J.R. “Leibniz on the Two Great Principles of All Our Reasonings,” *Midwest Studies in Philosophy*, 8:1(1983), ss. 194, 207.

¹⁰² Leibniz, “Monadology,” 46, 54, 55, s. 219, 220; Leibniz, “On Freedom,” s. 96; Leibniz, “On Freedom and Possibility,” Roger Ariew, Daniel Garber (terc. ve ed.) *Philosophical Essays*, (Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989), s. 19.

¹⁰³ Leibniz, *Theodicy*, (209), s. 261; (350), s. 339.

¹⁰⁴ Yitzhak Y. Melamed, Martin Lin, “Principle of Sufficient Reason,” Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (2017) <https://plato.stanford.edu/entries/sufficient-reason/> (05.04.2019).

arasındaki doğru çizgi (*straight line*), geometrik olarak iki noktayı birleştirmenin en iyi yoludur. Bununla birlikte, bir noktayı diğeri ile birleştirmenin sonsuz sayıda yolu vardır. Bu durumda bir kimse iki noktayı birleştirmek istediğinde, sayısız yolla bunu yapabilecek olsa da en mükemmel şekilde yapmak istediğinde, bir doğru çizeceği açıktır. Tanrı da fiillerini gerçekleştirirken, sayısız seçeneğe sahip olsa da en mükemmel yol bunlardan sadece birisi olduğu için, Tanrı o yolu seçecektir.¹⁰⁵

Yeter sebep ilkesinin bu tamamlayıcı metafiziksel ilke ile bağlantısını akılda tutarak, onun Tanrısal irade ve fiillere nasıl uygulandığına geçebiliriz. Birazdan göreceğimiz gibi, yeter sebep ilkesinin tartışmalara neden olması, onun formel boyutundan ziyade rasyonel varlıkların irade ve fiillerine ne şekilde uygulanacağı hususundaki anlaşmazlıktan kaynaklanmaktadır.

2.2. Yeter Sebep İlkesi, Seçim ve İrade

Leibniz, mutlak zaman ve mekânın varlığına karşı çıkarken, bu ikisini varsaymamız durumunda Tanrı'nın herhangi bir fiilde bulunamayacağını savunur. Çünkü birbiriyle bütünüyle aynı özelliklere sahip iki şey arasında seçim yapmak ve bir fiili gerçekleştirmek için yeter sebep yoktur. Oysa bir eylemin meydana gelmesini sağlayacak bir yeter sebep yoksa, o eylemin gerçekleşmesi imkansızdır. Leibniz, Clarke'a yaptığı itirazda ilkeyi desteklemek için Arşimed'in verdiği bir örneğe başvurur. Bir terazinin iki kefesine, birbirine bütünüyle eşit ağırlıkta iki şey koyduğumuzu farz edelim. Ağırlıklar dışında hareket etmesine neden olacak dışsal bir başka etkinin olmaması kaydıyla, terazinin herhangi bir kefesi hiçbir şekilde hareket etmeyecek, daima dengede duracaktır. Bunun sebebi, Arşimed'in tespit ettiği ve Leibniz'in onayladığı üzere, terazinin bir kefesinin hareket etmesini, birinin diğerine ağır basmasını sağlayacak bir sebebin olmamasıdır.¹⁰⁶

Clarke, öncelikle Leibniz'in güçlü bir şekilde vurguladığı yeter sebep ilkesini kabul ettiğini ve bu ilkenin doğruluğu hakkında herhangi bir şüphe olmadığını beyan etmektedir. Hiçbir şeyin bir yeter sebep olmaksızın var olmadığı ya da başka bir şekilde değil de bu şekilde olmasının bir sebebi olduğu elbette doğrudur. Fakat birçok durumda şeylerin meydana gelmesinin ya da oldukları hal üzere olmalarının yeter sebebi “sadece Tanrı'nın iradesidir.” Mesela birbirinin bütünüyle aynısı olup mekânsal olarak farklı yerlerde olan iki maddi nesne düşünelim. Birbirine eşit mekânsal parçalarda konumlandırılmış olan bu iki nesne, oldukları

¹⁰⁵ Leibniz, *Theodicy*, (234), s. 275; Leibniz, “The Source of Contingent Truths,” Roger Ariew, Daniel Garber (terc. ve ed.) *Philosophical Essays*, (Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989), s. 101. Bununla birlikte seçim Leibniz için failin iradesine açık alternatif seçenekleri değil, sadece failin fiilini mantıksal-mutlak bir zorunlulukla gerçekleştirmemesini gerektirmektedir. Bkz. Leibniz, *Theodicy*, (34), s. 146; (290-291), ss. 307-308; (301), s. 313.

¹⁰⁶ Leibniz ve Clarke, *The Correspondence*, L, II. 1.

gibi değil de başka türlü konumlandırıldıklarında, söz gelimi karşılıklı olarak yerleri değiştirildiğinde hiçbir şey değişmeyecektir. Yani bu maddelerin konumlandırıldıkları yer bakımından şurada değil de burada olmalarının bir farkı yoktur. Bu iki şeyin tam tersine değil de mevcut konumda olmalarının tek açıklaması ya da yeter sebebi Tanrı'nın salt iradesidir. Eğer Leibniz'in iddia ettiği şekilde, Tanrı, seçimini yönlendiren bir "ön belirleyici" sebep olmadığında, tıpkı bir terazi gibi dıştan bir etki olmaksızın herhangi bir fiilde bulunamıyorsa, bu Tanrı'nın seçme gücünün ortadan kaldırılması anlamına gelir.¹⁰⁷

Peki, her ikisi de yeter sebep ilkesini kabul ettiklerini açıkça ifade ettiklerine göre, aradaki anlaşmazlık nereden kaynaklanmaktadır? Bu anlaşmazlığın iki boyutunun olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birisi iradenin tabiatı hakkında, diğeri ise yeter sebep ilkesinin tikel durumlara, özellikle rasyonel varlıkların fiillerine nasıl uygulanacağı hakkındadır. İradenin tabiatı hakkındaki anlaşmazlık, yönelim-seçme ilkelerinden hangisinin öncelendiği ile alakalıdır. Leibniz de iradeyi en temelde bir yönelim olarak görmekte ve bu nedenle yönelimi belirleyecek bir şey olmaksızın salt iradenin kendi başına herhangi bir şeyin yeter sebebi olamayacağını düşünmektedir. Clarke ise iradenin en temel özelliğini seçme olarak kabul ettiği için onun herhangi bir şey tarafından belirlenmediğini, nihai belirleyici olmak anlamında iradenin kendisinin yeter sebep olabileceğini savunmaktadır. Bir teraziden farklı olarak failler, iradelerine etki eden faktörlerin pasif bir alıcısı değildirler. Bu sebeple, iradelerinin aktif hale gelmesi için dışsal bir belirleyiciye ihtiyaç duymazlar. Bu farklılaşmaya bağlı olarak, yeter sebep ilkesinin tikel durumlara hangi anlamda uygulandığında gerçek anlamıyla uygulanmış olacağı sorusu gündeme gelmektedir. Leibniz, herhangi bir şeyin yeter sebebinin yalnızca irade olduğunu söylemenin bize aslında hiçbir şey söylemediğini iddia etmektedir. Bir yeter sebebin olması için, iradenin o sebep tarafından nedensel anlamda belirlenmiş olması şarttır. Clarke ise iradenin belirlenmesini onun tabiatına aykırı gördüğü için, fiillerimizin bu belirleme olmaksızın yeter sebebinin pekâlâ olabileceğini savunmaktadır.

¹⁰⁷ Leibniz ve Clarke, *The Correspondence*, C, II.1. Clarke, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kozmolojik argümanın imkân versiyonuna yakın bir delillendirmeye başvurmaktadır. Bu delillendirmeyi yaparken, var olan her şeyin varlığının bir nedeni (*cause*), bir sebebi (*reason*), varlığının dayandığı bir temel (*foundation*); o şeyin niçin yok değil de var olduğunu açıklayan bir nedeni vardır diyerek açıkça yeter sebep ilkesine dayanmaktadır. Bkz. Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God And Other Writings*, Ezio Vailati (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1998) ss. 8, 54 (Bu esere bundan sonra yapılan atıflar *A Demonstration* şeklinde kısaltılarak yapılacaktır.); Hatta o, birçok şeyin meydana gelme sebebinin ne olduğu hususunda bilgimiz olmasa bile, gerçekte bu şeylerin bir sebebinin olduğunu kabul etmemiz gerekir demektir. Clarke, *A Demonstration*, s. 113.

Leibniz'in, Clarke'ın ilkeyi benimsediğini söylediği halde sonuçlarını kabul etmek istemediği şeklindeki suçlamasından¹⁰⁸ sonra Clarke, bir kez daha ilkeyi kabul ettiğini açıkça ifade etmekte ve bu ilkenin doğruluğu konusunda bir şüphe olmadığını belirtmektedir. Fakat, tabiatları itibariyle birbirlerinden farksız (*indifferent*) olan, yani özsel olarak biri diğerinden daha iyi olmayan iki seçenek söz konusu olduğunda, iradenin kendisi onu etkileyen herhangi bir dışsal şey olmaksızın tek başına yeter sebep olabilir. Bu durumda kişinin y'yi değil de x'i seçmesinin yeter sebebi, başka herhangi bir şey tarafından belirlenmeksizin sadece "x'i seçmesidir".¹⁰⁹ Clarke'ın yeter sebep ilkesini ne anlamda kabul ettiğine dair önemli bir ifade şudur: Tanrı, herhangi bir maddeyi birbirine eşit olan şu veya bu yere koymak için bir sebebe sahip olmasa ve fakat o maddeyi "herhangi bir yere" koyma konusunda iyi bir sebebe sahip olsa, sırf bu yerler birbirine eşit olduğu için Tanrı'nın kendinde iradesi, maddeyi hali hazırda konumlandığı yere konumlandırması için yeter sebep olmaktan çıkar mı?¹¹⁰ Bu ifadeye göre, Tanrı'nın mesela maddi bir alem yaratmak istediğinde bunu bir yerde konumlandırmak için bir gerekçesinin olması, ki bu da maddi bir alemin yer kaplaması gerektiği için bir yerde konumlandırılmasının gerekliliğidir, maddi alemin herhangi bir yerde konumlandırılması için yeterlidir. Bu konumlandırmanın nerede olacağını tamamen Tanrı'nın iradesi belirleyebilir. Bunun için konumlandırılacak mekânsal parçaların birbirinden farklı olması, ayırt edilebilir olması gerekmez. Görüldüğü üzere Clarke, eşit şeyler arasında seçim yapmayı mümkün görmekte ve böyle bir seçimi iradenin tek başına temellendirebileceğini düşünmektedir.

Clarke'ın dikkat çektiği husus, bir fiili gerçekleştirmek için bir sebebimizin olmasının, o fiili belirli bir şekilde gerçekleştirmek için de bir ayırt edici sebebimizin olması gerektiği anlamına gelmediği ve bunun bir fiili meydana getirmeyi engellemeyeceğidir. Aynı noktaya dikkat çeken Thomas Reid, bir amacı gerçekleştirmek için birden fazla yolu olan bir kişiyi örnek vermektedir. Buna göre, bir adamın bir kalem satın almak için bir kuruş ödemesi gerekse ve o adamın o ödemeyi gerçekleştirecek yüz kuruşu olsa, bu adamın ödemeyi yapmak için bunlardan herhangi birini seçmesi yeterlidir. Aynı işlevi görecektir, birbiriyle bütünüyle aynı değere sahip yüz adet kuruş olduğu için bu adamın ödeme yapamayacağını söylemek saçmadır. Dolayısıyla bu kişinin kalem almak için ödeme yapmasının gerekli oluşu, onun herhangi bir kuruşu seçerek ödeme yapması için yeterli bir sebeptir.¹¹¹

¹⁰⁸ Leibniz ve Clarke, *The Correspondence*, L, III.2.

¹⁰⁹ Leibniz ve Clarke, *The Correspondence*, C, III.2.

¹¹⁰ Leibniz ve Clarke, *The Correspondence*, C, III.5-6.

¹¹¹ Thomas Reid, *Essays on the Active Powers of Man*, Jonathan Bennett (ed.) <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/reid1788essay4.pdf> (05.04.2019) 4.3, s. 14.

Leibniz için bu akıl yürütme kabul edilebilir değildir, zira böyle bir durumda bir seçim yapılması mümkün değildir. Tanrı'nın birbirine bütünüyle eşit şeyler arasında seçim yapması, bir şeyin bir yeter sebep olmaksızın meydana gelmesi, yani Tanrı'nın herhangi bir sebep olmaksızın seçim yapması anlamına gelmektedir. Oysa bunun yaratılmışlara bile uygulanabilmesi mümkün değildir, çünkü eşit şeyler arasında sebepsiz seçim yapabilmek tamamen hayali bir fikirdir. Bunun anlamı Leibniz'e göre, Tanrı'nın bir sebebi olmaksızın, iradesinin herhangi bir nedene dayanmaksızın fiilde bulunabilmesidir ki bu, Tanrı'nın ilmine-hikmetine aykırıdır.¹¹² Öyle ki böyle bir Tanrı Leibniz'e göre, sadece sözde bir Tanrı olabilir.¹¹³

Böylece iradenin bir yönelim ilkesi olarak görülmesi ile bir seçim ilkesi olarak görülmesinin neden olduğu bir ayrışmanın bir adım ileriye taşınmasına şahit oluyoruz. Eğer irade Aquinas'ın da iddia ettiği gibi bir yönelim ilkesi ise, seçeneklerden biri diğerlerinden ağır basmadığı, bir seçenek diğerlerinden daha güçlü olmadığı zaman iradenin işlevini yerine getirmesi, bir şeye yönelmesi mümkün olabilir mi? İşte Leibniz, iradeye bir yönelim prensibi olarak bakmanın mantıksal sonucunu, onun önündeki seçenekler eşit olması durumunda herhangi bir şeye yönelememek olarak tespit etmektedir. Çünkü bu, iradenin tabiatına aykırı olur. Bu bağlamda Leibniz, iradenin eşit seçenekler arasında bir tercihte bulunabileceğine şiddetle karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre iradenin, önündeki tüm seçeneklere eşit mesafede olması imkansızdır ve böyle bir şeyi varsaymak çelişkiye neden olmaktadır. Böyle bir eşitlik durumu tecrübemize de aykırıdır. Zira bir kimse, bir kapıdan çıkarken önce sağ ayağını mı yoksa sol ayağını mı çıkardığı gibi hayatında gerçekleştirdiği en önemsiz görünen şeyler dahil, seçimlerini ve bu seçimlere bağlı fiillerini düşündüğünde, daima, onu söz konusu fiili gerçekleştirmeye ve o fiili belirli bir şekilde gerçekleştirmeye yönelten bir neden veya sebebin (*cause or reason*) olduğunu görür. Kişi bu sebeplerin farkında olsun ya da olmasın, bu böyledir.¹¹⁴

¹¹² Leibniz ve Clarke, *The Correspondence*, L, III.7.

¹¹³ Leibniz ve Clarke, *The Correspondence*, L, IV.18.

¹¹⁴ Leibniz, *Theodicy*, (35), s. 147; (305), 315; Leibniz, "Letter to Coste, On Human Freedom," Roger Ariew, Daniel Garber (terc. ve ed.) *Philosophical Essays*, (Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989), ss. 194, 195. Benson Mates, Leibniz'in sebep ve neden kavramlarını birbirinin yerine kullandığını ve bu karışıklığın Platon ve Aristoteles'in Yunanca'daki *aitita* sözcüğünü sebep ve neden kavramlarını içerecek şekilde kullanmalarına kadar götürülebileceğini düşünmektedir. Bir neden, bir şeyin meydana gelmesini sağlayan ve o şeyin dışında olan bir sebep olarak görülebilir. Yani bir şeyin nedeninden bahsettiğimizde, o şeyin dışındaki bir şeye referansta bulunuyoruz demektir. Sebep/açıklama ise şeyin kendi içinde olabilir. Mesela matematiksel doğruların sebepleri, onların neden doğru olduklarının açıklaması kendilerindedir. Yine Tanrı, kendi varlığının sebebi/açıklamasıdır, fakat O'nun bir nedeni yoktur. Dolayısıyla bir sebep, ilgili olduğu şey hakkında bir açıklama sunmaktadır ve daha ziyade epistemolojik bir düzleme aittir. Neden ise ilgili olduğu şeyin dışındadır ve söz konusu şeyin varlığı, o nedene dayanır. Nedenler daha ziyade ontolojik bir düzleme aittirler. Bununla birlikte, bir şeyin nedenini ifade eden bir önerme, o şeyin sebebi/açıklaması olabilir. Sebepler bir şeyi haklılaştırır, gerekçelendirir;

Her seçim, bir sebebe veya bir ilkeye dayanmak “zorundadır.”¹¹⁵ İrade bir fiili hangi şekilde gerçekleştirmeye karar verdiyse, kişinin, fiilini o şekilde gerçekleştirmeye yönelten motivasyonlara daha fazla eğilimli olduğunu kabul etmemiz gerekir. Öyle ki motivasyonlar, kişinin hangi eylemi ne şekilde gerçekleştireceğini kesin (*certain*) kılar. En güçlü motivasyonun iradeyi ve fiili belirlememesi imkansızdır. Çünkü en güçlü motivasyon, tüm yönelimlerin (*inclinations*) sonucudur.¹¹⁶ Her seçim her zaman, gerçek (*true*) veya görünürde (*apparent*) olmasına bakılmaksızın en güçlü motivasyonu- arzu ve istekler, sebepler, zaaflar vb.- izler.¹¹⁷

Tanrı’nın iradesi söz konusu olduğunda, fiillerini meydana getiren iradesinin mutlaka bir sebebi olması gerektiğini söyleyen yeter sebep ilkesini tamamlayan bir diğer metafiziksel ilkenin olduğunu ve bu ilkenin “en iyi ilkesi” olduğunu daha önce ifade etmiştik. Leibniz bu ilke ile Tanrı’nın iradesi arasındaki ilişkinin belirleme ilişkisinden daha zayıf bir ilişki olması durumunda, Tanrı’nın mükemmelliğinin zedeleneceğini düşünür. Ona göre Tanrı’nın mükemmel olan en iyi düzenden daha azını yaratma ihtimali, O’nun ya iyiye yönelik iradesinin ya da kudretinin eksik veya kusurlu olduğu anlamına gelecektir ki bu imkansızdır.¹¹⁸ Tanrı’nın iradesi O’nun en iyi olduğunu bildiği şey tarafından belirlenmekte, tüm koşullar hesaba katıldığında en iyi olan seçenek, Tanrı’nın iradesinin ve bu irade ile meydana getirdiği fiillerinin yeter sebebi olmaktadır. Oysa Clarke, irade ve fiil bakımından motivasyonların rolünü reddetmese de bir fiilin gerçekleşmesi için yeter sebebin failin salt iradesi olabileceğini, iradenin onu herhangi bir yönde belirleyen bir sebebi olmaksızın kendi kendini harekete geçirme gücünün olduğunu savunma konusunda ısrarcıdır.

Nitekim Leibniz’e yazdığı üçüncü mektubunda, Clarke, mükemmel ilme sahip olan alim-i mutlak bir varlığın, seçimlerini “elbette” ve “her zaman” seçenekler arasında var olan gerçek farklılıklara dayandıracağını kabul eder. Fakat Clarke’a göre, iki farklı fiilde bulunma biçiminin, eşit derecede iyi olduğu durumlar da var olabilir, böyle bir şeyin olması pekâlâ mümkündür. Bu durum olduğunda ise Tanrı’yı eylemde bulunma gücünden yoksun bırakmak, O’nu pasif veya mekanik bir faile dönüştürmek, dışsal bir sebep iradesini belirlemeksizin fiilde

nedenler ise meydana getirir, ya da bir şeyin meydana gelmesine sebep olurlar. Mates, fiillerimiz söz konusu olduğunda, bunları ayırmak gerektiğini belirtmektedir. Bununla beraber Mates’in açıklamalarında, bir durum, tutum, zihinsel bir olgu bir neden olabilir. Bkz. Benson Mates, *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language*, (New York: Oxford University Press, 1989), ss. 158-161.

¹¹⁵ Leibniz, *The Leibniz Clarke Correspondence*, L, IV.1-2

¹¹⁶ Leibniz, *Theodicy*, (43), s. 150.

¹¹⁷ Leibniz, “Letter to Coste: On Human Freedom,” s. 194.

¹¹⁸ Leibniz ve Clarke, *The Correspondence*, L, II.9.

bulunamayacağını, bir fiili başlatma gücünden yoksun olduğunu iddia etmek anlamına gelir.¹¹⁹ Hatta bu, Tanrı'nın gerçekte bir fail olmadığını anlamına gelmektedir.¹²⁰

Clarke'ın itirazları daha çok fiiller arasında iyilik bakımından eşitlik olduğu durumları vurgulasa da aslında bu eşitliğin olmadığı durumlarda da yeterli sebebin tek başına motivasyonlar olabileceği şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira ilerde göreceğimiz üzere, Tanrı'nın herhangi bir durumda mükemmel ilmi ve iyiliği gereği neyi seçeceği açık olsa bile, bu sebep Leibniz'in iddia ettiği anlamda Tanrı'nın iradesini belirlememektedir. Nihai belirlemeyi, yani seçimi yapan, iradenin kendisidir. Clarke'ın daha ziyade fiiller arasındaki eşitlik durumlarına vurgu yapması, böyle durumlarda iradenin belirleyiciliğinin çok daha açık bir şekilde görülebilir olmasından kaynaklanıyor olmalıdır.

Clarke'ın motivasyonlar ve irade arasında kurduğu bağlantı açısından önemli bazı kavram ve noktalara işaret etmemiz gerekir. Seçme-belirleme gücünün aktiflik olarak görülmesi ve iradenin bir nedene dayanmasının nasıl anlaşılması gerektiğine dair ifadeleri bunların başında gelmektedir. Bu unsurlara daha detaylı bakacak olursak, öncelikle, Clarke'a göre, iradenin bir sebebe dayanması ile, onun o sebep tarafından belirlenmesini birbirinden ayırmak gerekmektedir. Bu ayrımı yapmayanlar, bir fiilin meydana gelmesinde etkili olan iki şeyi, (ahlaki) motivasyonlarla, fiilin fiziksel etkin sebebini (*physical efficient cause*) birbirine karıştırmaktadırlar. Bu iki şey arasında tabiatları itibarıyla bir ortaklık ya da ilişki yoktur. Fiilin meydana gelmesini sağlayan sebep, kendinde bir fiilde bulunma ilkesine (*a principle of acting*), bir hareketi başlatma gücüne (*a power of beginning motion*) sahip olmalıdır. İradenin ve özgürlüğün tabiatı bunu gerektirir.¹²¹ Günlük dile motivasyonların ya da sebeplerin kişiyi bir fiili gerçekleştirme veya ondan kaçınma ya da hangi fiili gerçekleştireceği konusunda belirlediğini söylediğimiz doğrudur. Fakat burada aslında belirleme sözcüğü metafor olarak kullanılmıştır, gerçekte ise ancak kişinin kendisi kendini bir fiilde bulunmak konusunda belirleyebilir. Motivasyon ve sebeplerin bir fiili belirleme gücü yoktur, çünkü pasiftirler.¹²²

Clarke'ın motivasyon fiil ilişkisini nasıl anladığını Reid'in kullandığı bir analogiden hareketle açıklayabiliriz. Motivasyonlarla fiillerimiz arasındaki ilişkiyi, bir kişiye verilen tavsiyeler ya da ona yapılan uyarılara kıyaslayarak anlayabileceğimizi ifade eden Reid, motivasyonların kişinin iradesinin herhangi bir motivasyona yönelebileme gücünü engellemeyip, bilakis onu varsaydığını savunur. Nasıl bir uyarı veya tavsiyenin anlamlı

¹¹⁹ Leibniz ve Clarke, *The Correspondence*, C, III.7-8.

¹²⁰ Leibniz ve Clarke, *The Correspondence*, C, IV.22-23.

¹²¹ Clarke, *A Demonstration*, ss. 53, 54, 133.

¹²² Clarke, *A Demonstration*, s. 134.

olabilmesi için kişinin onlara uyma veya uymama gücünün olduğunu kabul etmek, bu gücü varsaymak gerekiyorsa, tıpkı bunun gibi, motivasyonlar da failin iradesinin özgür olduğunu öngörmek durumundadır. Eğer iradeye bu güç verilmezse, motivasyonların etkileyeceği bir şey de olmaz.¹²³ Bu durumda fiillerin bir motivasyon tarafından gerçekleştirildiğini kabul etmek gerekir ki bu absürttür.

Fakat motivasyonlara uyma ve uymama gücü, kişinin her zaman en iyi olan motivasyonlarıyla uyumlu bir şekilde fiilde bulunmasına engel değildir. Bir kimsenin aklın en son hükmüne (*the last judgement of understanding*) uyması, her zaman ahlaki motivasyonların yönlendirdiği biçimde fiilde bulunması elbette mümkündür ve hatta ahlaki ya da rasyonel mükemmellik arttıkça, ahlaki motivasyonlarla uyumlu fiilde bulunma derecesi de artar. Bu nedenle insandan üstün olan rasyonel varlıklar, ahlaki ya da hikmetli olmayan davranışlarda bulunmazlar. Bunun sebebi onların bunu gerçekleştirecek güçten mahrum olmaları değil, iradelerini her zaman iyi yönde kullanmayı seçmeleridir. O halde özgürlük açısından korunması gereken şey, yukarıdaki ayırmadır. Aklın son yargısı bir etkin neden değil, yalnızca ahlaki bir motivasyondur. Bir motivasyonun bir fiile dönüşmesini sağlayan şey ise iradenin bir belirlemede bulunmasıdır.¹²⁴ Clarke da Leibniz gibi Tanrı'nın şeyler arasındaki uygunluğu (*fitness*) esas alarak fiilde bulunduğunu kabul etmesine¹²⁵ rağmen, onu Leibniz'den ayıran nokta, bu uygunluğa göre fiili gerçekleştirme yönündeki belirlemeyi, iradeye atfetmesidir.

Pekâlâ, nihayetinde Tanrı, ilmindeki sebeplere mutabık bir şekilde fiilde bulunuyorsa, bu belirlemeyi iradeye atfetmek neden önemlidir? Tanrı'nın iradesinin akletmesine bağlı olarak belirlendiğini söylemekteki problem nedir? Bu sorulara Clarke'ın verdiği cevap, bu bölümün ilk kısmında ele aldığımız bir problem ile doğrudan bağlantılıdır: Aklın yargılarının özgür olup olamayacağı, yani özgürlüğün aklın yargılarında konumlandırılıp konumlandırılmayacağı. Aklın hükmü ile bir fiili gerçekleştirmeyi sağlayan irade arasındaki farkı açıklamak için Clarke, ilk olarak akletme ve fiilde bulunmayı ayırmanın temel prensibini ortaya koymaktadır: Bir şey pasif olduğu ölçüde zorunluluğa konu olur; fail olduğu ölçüde ise aktif ve özgürdür. Zira Clarke'a göre, özgürlük ve fiil tamamen özdeş kavramlardır (*perfectly identical ideas*). Bu aktif-pasif ayrımının aklın son hükmü ve iradeye nasıl uygulandığına bakacak olursak, Clarke'a göre, iyilik, doğruluk, kötülük ve yanlışlık gibi şeylerin akılla-zihinle (*understanding*) olan ilişkisi, ışıklı-aydınlık bir objenin gözle olan ilişkisi gibidir. Göz açık olduğunda söz konusu objeyi zorunlu olarak görür, çünkü bu görme fiilinin gerçekleşmesinde göz, açık olduğu sürece

¹²³ Reid, *Essays on the Active Powers of Man*, 4, 4, s. 13.

¹²⁴ Clarke, *A Demonstration*, ss. 73-74.

¹²⁵ Clarke, *A Demonstration*, s. 83-84.

pasiftir. Akıl da iyi ve doğruyu ayırt etmede gözün nesneleri algılaması gibidir, zorunlu olarak doğruyu yanlıştan ayırır, zira bu onun tabiatıdır. Bundan kaçınmasının tek yolu, gözün nesneyi görmemek için kapatılmasındaki gibi kişinin dikkatini bilinçli olarak algısına konu olan nesneden uzaklaştırmasıdır. O halde demektedir Clarke, akletme (*judging*) ve fiilde bulunma (*acting*) birbirinden ayrı şeylerdir. Buna göre akletme bir şeydir, fiilde bulunmak başka bir şeydir ve bunlar birbirinden tamamen farklı ilkelere dayanmaktadırlar. Fiilin kaynağı anlama-akletme değildir, çünkü bir varlık bir fiili gerçekleştirme gücünden yoksun olduğu halde akletme yeteneğine sahip olabilir. Aksine fiilin kaynağı, kendi kendini motive eden güçtür ki rasyonel varlıklarda bunun anlamı “özgürlük”tür.¹²⁶ Bu bağlamda ne Tanrı ne de insan doğru, iyi ve makul olduğunu gördükleri şeylerin doğru, iyi ve makul olduklarına hükmetmekten kaçınamazlar. Fakat burada Tanrı’nın iradesine bağlı olmayan bu doğru hüküm verme, tıpkı Tanrı’nın her yerde oluşunun bir ilahi fiil olarak adlandırılmaması gibi bir fiil sayılmaz. Zira her ikisi de zorunludur. Aklın hükmettiği şeyi yapmak ise tamamen farklı bir prensibe dayanmaktadır. Aklın bir şeyi onaylaması ya da onu reddetmesi pasif, bir fiilde bulunmak ise aktif bir şeydir. Dolayısıyla Tanrı neyin adil neyin iyi olduğunu her zaman zorunlu olarak bilir ve bunu bilmemesi mümkün olmadığı gibi, bir şeyi olduğundan başka türlü bilmesi de imkansızdır. Fakat adil ve doğru olan şeyleri Tanrı her zaman “özgür bir şekilde” (*freely*) yapar.

Clarke’ın akıl ve duyu algıları arasında kurduğu analogi, aklı duyu algısı gibi tamamen pasif, dışsal etkiler yoluyla belirlenen bir fakülte gibi konumlandırması bakımından problemli görünmektedir. Zira aklın, algısına konu olan şeyleri duyu algıları gibi yalnızca pasif bir şekilde kabul etmenin ötesinde bu verileri işlediği, anlamlandırdığı, kendi fiillerini de bildiği göz önüne alındığında, onun pasif olduğunu iddia etmek makul görünmemektedir. Dahası akletmenin bir zihinsel fiil olduğu da açıktır. Dolayısıyla buradaki pasiflik iddiasını nasıl anlayacağımız önem arz etmektedir. Ancak Clarke’ın da aklın az önce saydığımız özelliklerini reddetmeyeceğini söyleyebiliriz. Onun dikkat çekmek istediği ve kurduğu analogiyi bir yönüyle geçerli kılan şey, aklın nasıl faaliyette bulunduğunun belirli, değişmez bir formu olduğudur. Akıl hangi şekilde bir yargıya vardığını, bir yargının başka yargılarla nasıl ilişkili olduğunu, bunların sonuçlarını bilse de bu ona herhangi bir spesifik yargısını kendini manipüle ederek değiştirme gücü vermemektedir. Dolayısıyla, aklın bilinçli olarak algısına konu olan şeyi düşünmekten kaçınması da doğrudan kendini manipüle etmesi ile değil, iradenin müdahalesi ile olur. Kendi tabiatı açısından düşündüğümüzde akıl, uygun bir şekilde işlediği müddetçe akletmekten kaçınmaz, neyi nasıl aklettiğini değiştiremez. Algısına konu olan girdiler ne ise sonuçlar da

¹²⁶ Clarke, *A Demonstration*, ss. 126, 128.

bunların gösterdiği şekilde olmak durumundadır. Aklın pasif olmasıyla Clarke, bunu kastediyor olmalıdır. Bu da onun, tıpkı Scotus gibi aklın işleyişinin özgürlüğünü reddetmesini ve onları aktif bir iradenin müdahalesi ile meydana gelen fiillerden ayırmasını açıklamaktadır.

O halde Clarke, yeter sebep ilkesine değil, bu ilkenin fiillerimize uygulanırken kapsamının meşru olmayan bir şekilde genişletilmesine, motivasyonlarla irade arasında zorunlu bir nedensel ilişkiyi gerektirdiğine karşı çıkmaktadır diyebiliriz. O, Leibniz'in irade ve fiil anlayışının temelini teşkil eden bu ilkenin muğlak olduğunu iddia etmektedir. İlke, farklı şekillerde anlaşılabilir ve farklı alanlardaki uygulamaları ve uzanımları farklı olabilir. Eğer ilkeyi fiillerimize uyguladığımızda o basitçe, her fiilin bir sebebi olduğunu söylüyorsa, bu doğrudur. Fakat burada kastedilen, fiillerin onları önceleyen motivasyon ve sebepler tarafından belirlendiği ise bu iddia delillendirilmeye muhtaçtır. Ancak Leibniz her seferinde ilkeyi bir aksiyom gibi vazetmekte ve kanıtlaması beklenen sonucu baştan varsayma hatasına düşmektedir.¹²⁷

Evet, Tanrı'nın her bir fiilinin bir yeter sebebi vardır. Fakat bu sebebin failin fiilde bulunma motivasyonları olması gerektiği iddiası kanıtlanmaya muhtaçtır. Yeter sebep ilkesi, bize bu yeter sebebin gerekçeler olması gerektiğini, yeter sebep ilkesinin bu gerekçelerin failin iradesini belirlemesi durumunda gerçekleşeceği sonucunu vermemektedir. Bu nedenle, yeter sebep ilkesinde dayanarak Tanrı'nın fiillerinin olduklarından başka türlü olamayacaklarını ve başka türlü olmaları için herhangi bir sebebin olamayacağını söylemek için elimizde yeterli delil, Leibniz'in terminolojisiyle yeter sebebimiz yoktur.¹²⁸ Tanrı'nın seçimleri, eşitler arasında veya seçenekler arasında fark olan durumlar olmasına bakılmaksızın, fiilin başka türlü olmasını imkansız kılacak şekilde gerekçeleri tarafından belirlenmiş değildir. Fakat bu belirlenmemişlik, Tanrı'nın fiillerinin bir yeter sebebi olduğunu söylememizi engellememektedir.

2.3. Yeter Sebep İlkesi, Fiil ve Açıklama

Sebeplerin iradeyi belirlemediğini, onun neye yöneleceğini nedensel anlamda etkilemediğini kabul ettiğimizi varsayalım. Bu durumda bu sebepler fiillerimize bir açıklama getirebilirler mi? Eğer herhangi bir sebep veya sebepler kümesi neyi yapacağımızı garantilemiyorsa, fiillerimizin bu gerekçelerle ilişkisi nasıl kurulabilir? Bu ilişki bir nedensel belirleme ilişkisi değilse, irademizin yaptığı seçimler rasyonel olabilir mi? Bu soruların

¹²⁷ Leibniz ve Clarke, *The Correspondence*, C, V. 1-20, 124-130; Yeter sebep ilkesinin fiil ve iradeye uygulanması hususunda Clarke'a benzer eleştiriler getiren Reid, ilkenin doğru görüldüğü durumlarda yeni bir şey söylemediğini, yeni bir şey söylediği, bilgilendirici olduğu söylenebildiği durumlarda ise doğru görünmediği sonucuna varmaktadır. Reid'in eleştirileri için bkz. Reid, *Essays on the Active Powers of Man*, 4, 9, ss. 31- 34.

¹²⁸ Leibniz ve Clarke, *The Correspondence*, C, V.1-20.

cevabında irade ile ilgili sezgilerimiz kadar açıklamadan ne anladığımız, bir açıklamanın nasıl olması ve neleri kapsamaması gerektiği ile ilgili sezgilerimiz de rol oynamaktadır.¹²⁹

Yeter sebep ilkesinin fiillerin açıklanabilirliği ve rasyonelliği ile alakalı beklentilerimizle ilişkili olduğu oldukça makul görünmektedir. Denilebilir ki bu husustaki beklenti sadece Leibniz ve modern dönemde benzer bir çizgiyi savunan Rice tarafından değil, fail nedenleme teorisini savunan Clarke ve yine benzer görüşlere sahip olan modern dönem felsefecileri tarafından da paylaşılmaktadır. Clarke için de Tanrı'nın fiillerinin bir açıklaması vardır ve Tanrı sebepsiz ya da hikmetsiz iş yapmamaktadır. Ancak yeter sebep ilkesini fiillerimize uyguladığımızda, açıklanabilirlik ile ne kastettiğimiz ve yine fiillerimiz bağlamında fiil ve fiilin sebeplerine denk gelen açıklanan (*explanandum*) ile açıklayan (*explanans*) arasındaki ilişkinin mahiyetini nasıl kurguladığımız oldukça önemlidir. Alexander R. Pruss'un yeter sebep ilkesini çeşitli açılardan ele aldığı kitabında isabetli bir şekilde tespit ettiği üzere, yeter sebep ilkesinin fiillerimizi belirlemesi, yani bir fiili gerçekleştirmek için sahip olduğumuz sebeplerin o fiilin meydana gelmesini bir anlamda zorunlu kılması, yeter sebep ilkesinin yeterli açıklama olarak anlaşılmasının ötesinde bir başka ilkeyi varsaymayı gerektirir görünmektedir. Bu ilke, açıklanan ile açıklayan arasında kurulan bir gerektirme ilişkisine dayanmaktadır: Eğer q, p'yi açıklıyorsa, (o halde) q, p'yi gerektirir.¹³⁰

Pruss, gerektirme ilkesini (*the entailment principle*) savunmanın, yeter sebep ilkesinin “yeterli” olması gerektiği fikrine dayandığını belirtmektedir. Buna göre yeter sebep ilkesinin öngördüğü açıklama türü, açıklanan için “yeterli” olan açıklamadır. Eğer açıklayan, açıklananı gerektirmiyorsa, yeterli değildir. Çünkü bu, açıklama olduğu halde açıklanan şeyin gerçekleşmediği anlamına gelir.¹³¹ Bu akıl yürütme biçimini Leibniz'in yeter sebep ilkesini fiillerimize uygulayışında gördüğümüzü hatırlamak yararlı olacaktır. Motivasyonların bir fiili belirli bir şekilde meydana getirmeye yönelmemesi, Leibniz için onların yeterli motivasyonlar olmadığı anlamına gelmektedir. Benzer şekilde Rice, motivasyonlarla fiiller arasında nedensel bir gerektirme ilişkisi kurulmadığı takdirde bu motivasyonların söz konusu fiil için bir açıklama olamayacaklarını düşünmektedir. Oysa Pruss'un belirttiği üzere, “yeterli” ifadesi iki farklı şekilde anlaşılabilir: Bir sebep, açıklanan şey için mantıksal olarak yeterli (*logically sufficient*)

¹²⁹ Söz gelimi Richard Swinburne, özgür bir fiil ile açıkladığı şeyi gerektirmesi anlamına gelen nihai/tam açıklamanın bir araya gelemeyeceğini savunmaktadır. Ona göre özgür bir fiilin ne bilimsel (*scientific*) ne kişisel (*personal*) anlamda nihai bir açıklaması olamaz, çünkü nihai anlamda açıklanabilir fiiller açıklayıcı unsurlar tarafından gerektirilmiş olmalıdır. Bu da özgürlüğün tabiatına aykırıdır. Bkz. Swinburne, *The Coherence of Theism*, (Oxford: Clarendon Press, 1993), ss. 146-147.

¹³⁰ Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, (New York: Cambridge University Press, 2006), s. 103.

¹³¹ Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, s. 104.

olabilir, ya da açıklanan şeyi yeterli bir şekilde açıklayabilir (*sufficiently explain*). Fakat bir sebep, açıklanan şey için mantıksal anlamda yeterli ise, Pruss’a göre burada yeter sebep ilkesinden ziyade mantıksal olarak gerektiren/zorunlu kılan neden ilkesinden (*the principle of logically necessitating reason*) bahsettiğimizi kabul etmek daha makul olacaktır. Pruss, Spinoza ve Leibniz’in yeter sebep ilkesini bu ikinci anlamda kullandıklarını ve bunun sebebinin, yeterli açıklamanın açıklananı gerektireceği şeklindeki hatalı bir açıklama fikrine sahip olmalarından kaynaklandığını ifade etmektedir.¹³²

Yeterli bir açıklamanın açıklananı gerektireceğini savunmanın sebeplerinden bir diğeri, yeterli bir açıklamanın nihai bir açıklama olması gerektiği olabilir. İki şey arasında açıklayan-açıklanan ilişkisi var ise ve açıklama nihai ise, açıklama, açıklanan şey hakkındaki tüm soruları ve gizemi ortadan kaldırmalı ve bir başka açıklamayı gerektirmemelidir. Mesela bir kimsenin kafasına isabet eden bir kurşun nedeniyle öldüğünü varsayalım. Burada ölümün nedeninin kişinin kafasına isabet eden kurşun olduğunu söylemek ve ölüm hadisesinin açıklamasını buna dayandırmak makuldür. Fakat bu açıklama, nihai bir açıklama değildir, çünkü bu kez ölüm hakkındaki “neden” sorusu, ölümü açıklayan olguya, kişinin kafasına neden kurşun isabet ettiğine yönelmektedir. Açıklama nihai olmadığında, açıklananı gerektirmeyebilir, fakat yeterli açıklama nihai bir açıklama olacağı için, açıklanan şeyi gerektirmelidir.¹³³

Fakat Pruss, bu akıl yürütmenin cazip olmakla birlikte doğru olmadığını düşünmektedir. Gerektirme prensibini karşılamadığı halde yeterli olan açıklama örneklerinin pekâlâ düşünülebileceğini ifade etmektedir.¹³⁴ Mesela bir elmanın düşmesini ele alalım. L, doğa yasalarıyla ilgili “... bir doğa yasasıdır” formundaki bütün doğru önermelerin birleşimi (*conjunction*), I ise bir elmanın düştüğü andaki tüm başlangıç koşullarının birleşimini ifade etsin. Bu durumda L ve I’nın elmanın düşüşünü yalnız açıklamakla kalmayıp gerektirmesi için, teizmin yanlış olduğunu varsaymak gerekir. Çünkü teizm, doğa yasalarının olumsal olduğunu ve Tanrı’nın doğa yasalarıyla bağlı/sınırlı olmadığını iddia eder. Gerektirmenin olabilmesi için L ve I’ya ek olarak, “elmanın düşüşü sırasında Tanrı bir mucize gerçekleştirmemiştir” önermesini eklemek gerekmektedir. Bu durumda L ve I önermeleri elmanın düşüşünü gerektirmeyecektir. Bununla birlikte L ve I önermelerinin, elmanın düşüşünü açıklamadıklarını söylemek makul değildir. Elmanın düşüşünü engelleyen başka sebeplerin olmaması durumunda L ve I bu düşüşe açıklama getirmekte, ancak onu gerektirmemektedir. Pruss, herhangi bir açıklama kavramının teizmin yanlış olduğunu baştan varsaymasının makul olmadığını ve yine

¹³² Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, ss. 104, 142-143.

¹³³ Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, s. 104.

¹³⁴ Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, s. 104.

açıklama ile açıklanan şey arasında gerektirme ilişkisi olmadığı sonucuna varmak için teizmin doğru olduğunu kabul etmemize gerek olmadığını ifade etmektedir. Sadece teizmin doğru olma ihtimalini varsaymamız durumunda, ki bu tutarlı bir varsayım gibi görünmektedir, L ve I elmanın düşme olgusunu açıklayacak, fakat gerektirmeyecektir. Bu da gerektirme ilişkisinin açıklama kavramının bir gereği olmadığını göstermektedir.¹³⁵

Açıklanabilirlik ve gerektirme arasındaki ilişkiyi, fail nedenleme teorisinin ise fiili gerçekleştirme sebeplerini özgür bir fiili önceleyerek onu belirleyen şeyler olarak kabul etmediğini göz önüne alırsak yeter sebep ilişkisi ile fail nedenleme teorisi ya da iradenin bir seçim ilkesi olduğu anlayışı nasıl bir araya getirilebilir? Yeter sebep ilkesi fiillerimize uygulandığında fiillerimizi gerektirmiyorsa, ne anlamda açıklamaktadır?¹³⁶

Pruss, sebepler ve failin özgür seçiminin birlikte yer aldığı bir açıklama kavramının geliştirilebileceğini ve böylece hem libertarian faillik teorisinin hem de sebeplere dayanan rasyonel bir failliğin beklentilerinin karşılanabileceğini savunmaktadır. Bunun için o, özgür irade ve determinizmin bir arada olabileceğini savunan bağdaşırıcı yaklaşım ve liberteryanizm için eşit derecede açıklayıcı olan bir önerme ile başlamakta ve daha sonra bu önermeyi libertarian özgürlük anlayışına uyarlamaktadır. Her iki yaklaşım için kabul edilebilir olan önermeye göre: (1) “Jones, A’yı R sebebiyle seçmiştir” şeklindeki bir önerme, eğer doğru ise, Jones’un neden A’yı seçtiğini yeterli bir şekilde açıklar.¹³⁷ Bu önermede bir bağdaşırıcı ve libertarian, bir kişinin bir R sebebine dayanarak bir A fiilini yapmayı seçmesinin açıklayıcı olduğu konusunda hemfikir olmakla beraber R sebebinin fiili gerektirip gerektirmediği konusundan anlaşmazlık yaşayacaklardır.¹³⁸ Bu nedenle önermeyi libertarian fail nedenleme teorisine uyacak şekilde revize etmek gerekmektedir: (2) Bir failin bir R’yi A’yı yapmak için bir sebep olarak alması/kabul etmesi ve A’yı yapıp yapmayacağını özgürce seçmesi, eğer A’yı R için yapmayı gerçekten özgürce seçiyorsa, her zaman failin neden A’yı seçtiğinin yeterli açıklamasıdır.¹³⁹

¹³⁵ Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, s. 113.

¹³⁶ Bu ilkenin katı bir şekilde kabul edilmesinin fatalizme yol açacağı ve özgür iradeyi ortadan kaldıracığını düşünenlerden birisi Peter van Inwagen’dır. Bu gerekçeyle dayanarak van Inwagen, yeter sebep ilkesinin reddedilmesi gerektiğini savunmaktadır. Peter van Inwagen, *An Essay on Free Will*, (Oxford: Clarendon Press, 1983), ss. 202–204; Pruss’un, van Inwagen’ın argümanını nasıl formüle ettiği hususunda bkz. Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, ss. 97, 98. Micheal Della Roca da yeter sebep ilkesinin katı bir zorunluluğu benimsemeyi gerektirdiğini düşünmekte, fakat ilkenin açıklayıcı gücüne ve bunun vazgeçilmezliğine vurgu yaparak yeter sebep ilkesini mantıksal sonuçlarıyla birlikte kabul etmemiz gerektiğini savunmaktadır. Bkz. Michael Della Roca, “PSR,” *Philosophers’ Imprint* 10:7 (2010) ss. 1-13.

¹³⁷ Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, s. 127.

¹³⁸ Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, s. 127.

¹³⁹ Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, s. 135.

Pruss’a göre eğer burada bir adım ileriye giderek R sebebinin diğer bütün mevcut sebeplerden daha güçlü olduğu iddia edilmezse, bu makul tez libertyen faillik anlayışının savunan kişiye yeter sebep ilkesini kabul etmenin bir yolunu sunmaktadır. Fakat burada Rice’ın da işaret ettiği problem çözülmüş olmamaktadır. Çünkü failin A’yı seçmesini açıklayan R sebebi ile onun $\sim A$ ’yı seçmesini açıklayan R^* sebebi eş zamanlı olarak fail için mevcut ve seçilebilir durumdadır. Öyleyse failin $\sim A$ yerine A’yı yapmasının nedeni, R’nin daha güçlü, belirleyici bir sebep olması değilse nedir? Bu noktada Pruss, failin R’yi kabul etmesinin A’yı seçmesinin açıklamasını tamamlayan bir unsur olarak kabul edilebileceğini savunur. Hem sebepleri hem de failin özgür seçimini açıklamaya dahil eden bu yaklaşım, *X, R için A’yı özgür bir şekilde yapar* önermesinin neredeyse kendi kendini açıklayan (*almost self-explanatory*) bir önerme olduğunu iddia eder. Zira bu önerme X’in var ve özgür oluşu ile R’yi bir sebep olarak kabul etmesi dışında bir açıklamanın akla getirdiği her soruyu cevaplamaktadır. Bu durumda X bir zorunlu varlık olsaydı ve zorunlu olarak özgür bir şekilde A’yı yapıp yapmayacağını ve R’yi bir sebep olarak alıp almayacağını seçseydi, “X özgür bir şekilde R için A’yı seçti” önermesi kendi kendini açıklayan bir önerme olurdu. Pruss, bu açıklama biçiminin hem sebepleri hem de failin özgür seçimini açıklamaya dahil etmesi bakımından avantajlı olduğunu öne sürmektedir. Bu açıklama biçiminde sebepler, tek başına ortaya çıkan failin açıklaması değildirler, failin açıklanmasında failin sebepler tarafından koşullanan özgür seçimi ile birlikte rol oynarlar. Böyle bir açıklama, bize failin neden $\sim A$ yerine A’yı seçtiğini, A’yı gerçekleştirme sebebinin $\sim A$ ’yı gerçekleştirme sebeplerinden daha baskın olduğunu her zaman söylemez. Fakat normal şartlarda bizim bir fiille ilgili açıklama beklentimiz, bir A fiilinin gerçekleşmesinde R sebebinin fail için cazip olmasını yeterli görür.¹⁴⁰

Hatta böyle bir açıklamanın failin neden $\sim A$ yerine A fiilini gerçekleştirdiğini de açıkladığı söylenebilir. Buna göre bir kişinin R sebebinden etkilenecek A’yı yapması, onun neden A^* fiilini değil de A’yı yaptığını açıklar. Ve eğer fail, özgürce A yerine A^* fiilini yapmayı seçmiş olsaydı, o zaman onun A^* fiilini gerçekleştirmiş olması R^* sebebinden etkilenmesiyle açıklanabilirdi.¹⁴¹ Pruss bu noktayı daha iyi açıklamak için bir sanatçının bir eser meydana getirirken nasıl karar verdiğini düşünmemizi önermektedir. Bu örneğe göre bir sanatçı, söz gelimi bir resim yapmaya karar verirken zihnindeki iki potansiyel şekilden birini, toplam değeri açısından biri diğerinden daha iyi olduğu için değil, biri diğerinin sergilemediği özellikleri ve değeri sergilediği için seçebilir. Sanatçının seçmediği diğer şekil, seçtiği şekille eşit değerde

¹⁴⁰ Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, ss. 135, 136.

¹⁴¹ Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, s. 148.

olabilir, fakat burada mesele, her bir şekle ait değerin ona özgü olması ve bunun seçim yapmak için yeterli olmasıdır. Sanatçı söz gelimi dikdörtgen şeklinde bir çizim yapmaya karar verirse, bu, dikdörtgenliğin taşıdığı özelliğin kendine has (*unique*) değerinden kaynaklanırken, dairesel bir çizim yapmaya karar verdiğinde, bu yine daireye mahsus bir özelliğin taşıdığı bir değer dolayısıyla olacaktır. Neden diğer (dairese) şeklin değeri değil de *bu* (dikdörtgen) şeklin değeri tercih edilmiştir sorusunun cevabı, sanatçının *bu* şeklin taşıdığı özelliğin değerini seçmiş olmasından başka bir şey değildir.¹⁴²

Pruss'un bu husustaki sezgileri haklı görünmektedir. Zira sebepleri fiillerimizin nihai belirleyicisi kıldığımızda, fiillerimizin mekanik bir sistemin çıktılarına dönüşeceği kaygısı bir tarafa, tecrübi olarak da bazen derecelendirilebilir sebepler arasından bize daha güçlü görüneni değil, daha zayıf olanı seçtiğimiz ya da derecelendirilebilir olmayan durumlarda amacımızla uygun bir şekilde ilişkilendirdiğimiz herhangi bir seçeneğe yöneldiğimiz durumlar olabilir.

Faile otonom bir irade atfedip bunu fiilin açıklamasının bir unsuru, hatta ana unsuru kıldığımızda, sebepler ve fiil arasındaki ilişki, ancak failin iradi seçiminin onayı ile nedensel bir ilişkiye dönüşmektedir. Ancak hala bu nedensel ilişki, epistemik düzlemde fiili gerekçelendirme anlamında açıklama olmak bakımından nedensel bir ilişkidir. Ontolojik düzlemde fiilin nihai nedeni, failin otonom iradesidir denebilir. Tekrar etmek gerekirse, failin iradesine bu ontolojik önceliği vermek, bir failin bir fiili gerçekleştirirken, o fiili gerçekleştirme gerekçeleri ile iradesi arasında bir paralelliğin olmasını, hatta pek çok durumda faillerin en güçlü sebebe dayanarak fiilde bulunduklarını söylemeye engel değildir. Fakat bu ilişkinin nasıl kurulduğu noktasında fail nedenleme teorisinin, ya da iradeyi bir seçim ilkesi olarak gören teorisinin nihai anlamda her türlü açıklama beklentisini karşılamayabileceği doğrudur.

Bununla birlikte, fail nedenleme teorisinin açıklamayı iradede durdurması ve aradaki ilişkinin tabiatına dair herkesi tatmin eden bir açıklama sunmuyor olduğunu kabul etmek, olgu-olay nedenleme teorisinin ya da iradeyi bir yönelim olarak gören yaklaşımın sebepler-irade ilişkisine dair sunmuş olduğu açıklamanın doğru olduğu anlamına gelmemektedir. Bir sonraki bölümde bu yaklaşımların özgürlük teorilerini tartıştığımızda, hangi teorisinin özgürlükle ilgili sezgi ve tecrübelerimiz bakımından açıklama gücünün daha yüksek, daha tutarlı ve tatmin edici olduğuna bakmamız gerekmektedir. Şimdilik, fail nedenleme teorisinin de fiillerimizi rasyonel ve açıklanabilir kılmak, bunlara bir yeter sebep sunmak için elverişsiz bir teori olmadığını, yeter sebep ilkesinin Leibniz'ci beklentilerinin pek çok durumda ilkenin kendisi tarafından gerektirilmediğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla yeter sebep ilkesine dayanarak motivasyonla fiil

¹⁴² Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, ss. 155, 156.

arasında nedensel bir gerektirme ilişkisi olduğunu savunmak ve fail nedenleme teorisini gözden çıkarmak makul görünmemektedir.

Son olarak bu tartışmaların sonraki bölümlerde ele alınan konularla bağlantısının daha iyi görülebilmesi için bunların ilahi irade ve özgürlük açısından ne anlama geldiğine dair bir özetleme yapmak faydalı olacaktır. Böylece bir buradaki tartışmaların sonraki bölümlerdeki tartışmalarla bağlantısı daha kolay görülebilir. Öncelikle, irade Aquinas ve Leibniz'in iddia ettiği gibi bir yönelim ilkesi ise ve bu yönelim aklın yargıları tarafından belirleniyorsa, mükemmelen akleden bir varlık olan Tanrı'nın iradesi de akletmesine tabi olacak, bu yolla belirlenecektir. Tanrı zorunlu olarak mükemmelen aklettiği veya bildiği için, neyin doğru, iyi olduğunu zorunlu olarak bilmektedir ve iradesi de zorunlu olarak iyiliğe tabi olduğundan, Tanrı'nın iradesi iyi ve doğru olan şeye zorunlu olarak yönelmektedir. Burada özgürlük ile ilgili bir gerilimin olduğu açıktır. Aquinas, yaratılmış varlıklar söz konusu olduğunda, bu gerilimi pratik akıl yürütmenin olumsal karakteri üzerinden çözmeye çalışmaktadır. Ancak Tanrı'nın akletmesi söz konusu olduğunda teorik-pratik akıl yürütme şeklindeki ayrımın uygunluğu bir tarafa, fiillerimizle ilgili pratik alana yönelik akıl yürütme faaliyetinin kendisinin olumsal bir fiil olduğu açık görünmemektedir. Akıl, tabiatı itibarıyla neyin doğru-iyi neyin yanlış-kötü olduğunu göstermemek noktasında zorunlu olarak belirli bir işleyişe sahiptir ve aklın, ulaştığı sonuçları olduğundan başka türlü kılma özgürlüğü yoktur. Yaratılmış varlıkların yanılabilir olması, akletme faaliyetini etkileyen çeşitli unsurların, bilgi eksikliğinin sonucudur. Fakat Tanrı'da onun bilmesini etkileyen herhangi bir gayr-ı akli faktör etkin olamayacağı için, bildiği herhangi bir şeyde yanılması mümkün olmadığı gibi, fiilleriyle ilgili bilgisi de olumsal değildir. Bu durumda yaratılmış varlıklar için bile doğruluğu tartışmalı olan pratik akıl yürütmenin olumsal karakteri üzerinden iradenin özgürlüğüne yer açma çabasının, Tanrı'nın iradesi söz konusu olduğunda bir açılım sağladığını söylemek zordur.

Ayrıca, iradenin bir yönelim olduğunu savunmak, seçeneklerden biri diğerlerinden daha güçlü olmadığı takdirde, failin iradesinin birbiriyle eşit veya değer bakımından birbiriyle kıyaslanamaz seçenekler olduğunda herhangi bir seçenek tarafından nasıl belirlenebildiğini tatmin edici bir şekilde açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Bu problemin farkında olan Leibniz, seçeneklerden birinin muhakkak diğerlerinden daha güçlü olması gerektiğini, tüm koşullar hesaba katıldığında faile en iyi görünen seçeneğin onun iradesini belirlemesinin zorunlu olduğunu savunmuştur. Tanrı'nın iradesinin de en iyi tarafından belirlenmesinin zorunlu olduğunu savunan bu yaklaşımın özgürlükle alakalı sonuçlarına ve doğurduğu bazı problemlere değinmiştik.

İradenin tabiatına dair bu iki aşamalı tartışmanın, iradenin bir seçim ilkesi olduğunu savunmanın irade ve akletmenin tabiatı dikkate alındığında daha makul olduğunu ve dolayısıyla Tanrı'nın iradesinin de seçime dayalı bir irade olarak anlaşılması gerektiğini gösterdiğini söyleyebiliriz. Seçime dayalı bir irade anlayışı ve fail nedenleme, ilahi irade ve fiillere uygulandığında da fiillerimizin sebeplere dayanıp rasyonel ve açıklanabilir olması, akletme ile sıkı bir şekilde ilişkilendirilebilmesi bakımından makul ve tatmin edici bir çerçeve sunmanın yanı sıra iradenin otonomluğunu ve fiilin meydana gelmesindeki belirleyici rolünü vurgulaması açısından daha avantajlı görünmektedir. Her iki yaklaşımın genelde özgürlüğü ve spesifik olarak Tanrı'nın irade özgürlüğünü nasıl anladıkları ve sonuçlarının neler olduğunu ikinci bölümde göreceğiz.



İKİNCİ BÖLÜM

ÖZGÜRLÜK, KARAKTER VE SEÇİM

Bu bölümün konusu, birinci bölümde ele aldığımız irade anlayışlarının bize nasıl bir özgürlük teorisi sunduğunu ortaya koymak ve bu teorilerden hangisinin daha tutarlı ve tatmin edici olduğunu tespit etmeye çalışmaktır. İlk bölümde kısmen değindiğimiz üzere, iki irade anlayışını ayırtıran en önemli nokta, iradenin bir seçim yahut yönelim ilkesi olduğuna paralel olarak failin fiilleri üzerindeki kontrolünün irade ile mi yoksa akıl ile mi sağlandığı, bunların iradeye fiil anında alternatif seçenekleri sunup sunmadıkları meselesidir. İradenin bir yönelim ilkesi olduğunu savunan yaklaşımda özgürlük açısından önemli olan şey failin iradesinin akla tabi olmasıdır. İradenin mükemmelliği ve özgürlüğü akletmenin mükemmelliğine bağlıdır. Özgürlük ise rasyonel failin tabiatıyla uygun bir şekilde fiilde bulunmasıdır. Her varlığın tabiatını gerçekleştirme eğiliminin bir gereği olarak rasyonel failler, rasyonelliklerini gerçekleştirdikleri ölçüde özgür olurlar. Dolayısıyla özgürlük bir anlamda nasıl bir varlık olduğumuzun, tabiatımıza paralel olarak nasıl fiilde bulunduğumuzun bir yansımasından ibarettir. Bu yaklaşımda alternatif seçenekler yalnızca belirli durumlarda ve belirli koşullar altında failin iradesine açık olabilir. İradenin bir seçim ilkesi olduğunu savunan yaklaşım için ise seçenekler irade sahibi olmanın zorunlu bir sonucudur. İrade, seçeneklerden birine yönelmeye akıl tarafından belirlendiği sürece, pratik aklın yargılarının seçenekli olmasının iradeyi özgür kıldığı söylenemez. Özgür olmak için failin fiili üzerinde belirli bir tür kontrolünün olması gerekir ve bu kontrol alternatif seçeneklerden, failin başka türlü yapabilmesinden bağımsız düşünülemez.

Teorik-pratik akıl/yargılar ayrımının Tanrı'ya uygulanabilirliği tartışmalı olsa da tüm rasyonel varlıklar için ortak nokta, iradenin ve akletmenin tabiatının ne olduğu, iradenin yalnızca ve zorunlu olarak akla tabi olup olmadığı meselesidir. Böylece faillerin neyi özgürce yapıp yapamayacakları, hangi fiillerinin seçenekli olabileceği, özgürlüğün tanım ve şartlarına göre değişmektedir. İleride göreceğimiz üzere, her iki yaklaşım Tanrı'nın belirli fiilleri için seçeneklerinin olduğunu, yaptığı şeyi yapmaktan kaçınabileceği sezgisini korumaya çalışmaktadır. Tanrı'nın başka türlü yapabilmesine yer açmak için kullandıkları argümanlar ve gerekçeler ise önemli ölçüde değişmektedir. Özellikle yaratma ve hangi dünyayı yaratacağına karar verme konusunda Tanrı'ya özgürlük atfetmek, teistik gelenekler açısından vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Bu yaklaşımların Tanrı'ya bu fiillerinde ne derece özgürlük atfedebildikleri tezin gelecek bölümünün konusudur. Fakat bir sonraki bölümde bu değerlendirmeyi daha

sağlam bir şekilde yapabilmek için tarafların argümanlarını dayandırdıkları irade anlayışlarına paralel özgürlük teorilerini daha detaylı incelememiz gerekmektedir.

Bu incelemeye ilk bölümde yapmış olduğumuz bir tespitle başlayıp, bu tespitin modern özgür irade tartışmalarıyla ilişkisine değinmek istiyoruz. Birinci bölümde vurgulamaya çalıştığımız üzere, özgürlüğün şartları, özgür irade ile gerçekleştirilen fiillerin hangi koşulları sağlaması gerektiği, iradenin nasıl tanımlandığı, ona en temelde nasıl bir işlev yüklendiğine paralel bir şekilde belirlenmiştir. Bu paralelliği, irade ilgili görüşlerini ele aldığımız filozofların özgürlük-özgür fiilin koşulları tanımlarında da görebiliriz. Aquinas'ın özgürlüğü alternatiflere dayanan bir seçimle ilişkilendirmediğini, özgürlüğün koşullarını dışsal bir zorlamaya konu olmamak, fiillerinin failin kendi akıl ve iradesinden uygun bir şekilde kaynaklanması olarak belirlediğini hatırlayalım. Scotus'un ise alternatif seçeneklerin failin özgür iradesinin vazgeçilmez bir koşulu olduğunu, alternatif seçeneklerin olmadığı yerde ulaşabileceğimiz tek sonucun zorunluluk olduğunu ifade ettiğini tekrar edelim.

Aquinas'a benzer şekilde Leibniz, Aristoteles'e referansla özgürlüğün iki temel koşulunu kendiliğindenlik (*spontaneity*) ve seçim (*choice*) olarak belirlemektedir. Buna göre özgür bir şekilde bir fiilde bulunduğumuzda, bir uçurumdan aşağıya itilmemizde olduğu gibi yaptığımız şey konusunda fiziksel anlamda zorlanmamış olmamız gerekir. Yine zihnimizin muhakeme yeteneğine müdahale edilmemiş olmalı, zihinsel melekelerimiz işlevini uygun bir şekilde yerine getirecek durumda olmalıdır.¹⁴³ Leibniz'in kendiliğindenlik dediği bu koşul, fiillerimizin kaynağının kendimizde olması, dış etkilerin fiillerimizi belirlememesi anlamına gelir. Ancak seçim, Leibniz için failin önünde alternatif seçeneklerin olmasını değil, fiillerimizi gerçekleştirirken mantıksal zorunluluğun olmamasını, fiilin aksini düşündüğümüzde mantıksal/formel bir çelişkiye düşmemeyi ifade etmektedir. Nitekim Leibniz bu koşulları bazen akıl/zihin (*intelligence*), kendiliğindenlik (*spontaneity*) ve mantıksal zorunluluğun reddi (*exclusion of logical necessity*) olarak saymaktadır.¹⁴⁴

Oysa Clarke, zorunluluğun olmadığı yerde alternatif seçeneklerin elimine edilemeyeceğini savunmuştur. Onun bir kimsenin özgür bir fail olması açısından vazgeçilmez bir şart olarak öne sürdüğü şeylerden birisi, failin bir fiili gerçekleştirirken onu yapma ve yapmaktan kaçınma seçeneklerine sahip olmasıdır.¹⁴⁵ Failin bir fiili yapma ve yapmama seçeneklerinin olması, onun failliğinin özünü oluşturan aktif gücü ile alakalıdır. Bu güç, bir

¹⁴³ Leibniz, *Theodicy*, (34), s. 146.

¹⁴⁴ Leibniz, *Theodicy*, (290-291), ss. 307-308; (301), s. 313.

¹⁴⁵ Clarke, *A Demonstration*, s. 74.

şeyi gerçekleştirmek kadar ondan kaçınabilmeyi de zorunlu olarak içerir.¹⁴⁶ Dolayısıyla Tanrı dahil bütün özgür varlıkların, özgür olmaları yani fiillerini zorunlu olarak yapmamaları halinde bir fiilde bulunma veya bundan kaçınma seçeneklerinin olması, failer için yaptığından başka türlü yapabilmeyin mümkün olması gerekir.¹⁴⁷

Bu iki çizginin özgürlük konusundaki sezgilerini karaktere dayalı ve seçime dayalı özgürlük anlayışları olarak sınıflandırabiliriz. İradenin bir yönelim prensibi olduğunu savunan yaklaşıma göre özgürlük, o varlığın kendi tabiatı, nasıl bir varlık olduğu ile uyumlu bir şekilde fiilde bulunmasıdır. Fiilleri failin kendi arzu ve isteklerinden, kendi inançlarından, önemseydiği ve öne çıkardığı içsel niteliklerinden, bir başka ifade ile karakterinden-tabiatından kaynaklandığı sürece o fiilin özgür olduğu söylenmelidir. Failin zihinsel durumlarının, kendi istek ve arzularının fiillerini belirlemiş olması, yaptığından başka türlü yapamaması onun özgürlüğüne engel değildir. Çünkü failin seçeneklerden birine belirlenmiş olması ve yaptığından başka türlü yapamaması failin kendi karakterinden, kendi karakter özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Özgürlüğün kişinin karakteri ile olan ilişkisine vurgu yapan ve özgürlüğü bu ilişki üzerinden tanımlayan teorileri, genel olarak, karaktere dayalı özgürlük teorileri olarak adlandırabiliriz. İradenin bir seçim prensibi olduğunu iddia eden yaklaşımda ise failin hangi fiili gerçekleştireceği konusunda kendi kendini belirlemiş olması, zorunlu olarak alternatif seçenekleri gündeme getirir. Failin kendi kendini belirlemesi, fiili üzerinde belirli bir tür kontrolünün olmasını gerektirir. Bu kontrol ise alternatif seçeneklerin varlığı ile sıkı bir şekilde ilişkilidir. Bu nedenle bu yaklaşımı benimseyen özgürlük teorileri, seçime dayalı özgürlük teorileri olarak adlandırılabilir.

Özgür irade ile ilgili çağdaş literatür oldukça detaylı ve karmaşık pek çok teori üretmiş olsa da bu özgürlük teorilerinin hangi koşulları gerekli görüp hangilerini dışladığı aynı şekilde iradenin nasıl bir nitelik olduğu ve bunun yanında özgürlüğün karaktere dayalı olarak mı seçmeye dayalı olarak mı anlaşılması gerektiği sezgisiyle sıkı bir şekilde irtibatlandırılabilir. Bu nedenle bu bölümde ilk bölümdeki irade anlayışlarına paralel özgürlük teorilerini detaylı bir şekilde ele alacağız.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Clarke, *A Demonstration*, ss. 75, 133.

¹⁴⁷ Clarke, *A Demonstration*, s. 75.

¹⁴⁸ Modern teorilerle daha önce ele aldığımız klasik yaklaşımları aynı başlık altında konumlandırmanın ne derece sağlıklı olduğu sorulabilir. Yahut böyle bir benzerlik kurmanın bir tür anakronizme neden olabileceği söylenebilir. Bu sınıflandırmanın gerekçeleri bölüm içinde açığa çıkacağından, burada söz konusu tasnifin neden yapılabilir olduğunu anlatmaya gerek görmüyoruz. Bununla beraber, özgürlük teorilerini karaktere dayalı-seçime dayalı şeklinde genel bir ayırma tabi tutarken hem klasik yaklaşımlarla modern yaklaşımlar arasındaki hem de modern teorilerin kendileri arasındaki terminoloji farklılığının, bu teorilerin her birinin vurgulayıp öne çıkardığı noktaların değişebildiğinin farkında olduğumuzu belirtmek isteriz. Bu farklılıklara rağmen söz konusu teorileri aynı başlık altına yerleştirmemizin sebebi, en temelde özgürlük açısından neyi vazgeçilmez gördüklerinde birleşmeleridir.

Çağdaş literatürdeki özgürlük teorilerini en genel anlamda bağdaşırcı (*compatibilist*) ve bağdaşmazcı (*incompatibilist*) şeklinde sınıflandırmak mümkündür. Bağdaşmazcı yaklaşımları nitelemek için sıklıkla libertarian (*libertarian*) kavramı da kullanılmaktadır. Bağdaşmazcı teoriler, determinizm ile özgür iradenin birbirini dışladığını, birinin olduğu yerde ötekinin olamayacağını iddia ederken, bağdaşırcı teoriler determinizm ile özgür iradenin bir arada savunulabileceğini iddia etmektedirler. Determinizmin teolojik, fiziksel, mantıksal, psikolojik vb. pek çok formundan bahsedilebilir. Ancak tüm bu formların özgür irade açısından ortaya çıkardığı sonuç ortaktır: Bir A fiili meydana geldiği anda söz konusu fiilden önce meydana gelmiş olan olaylar, gerçekleşmiş bazı koşullar A fiilinin meydana gelmesinin yeterli koşuludur. Bir başka ifade ile A fiilini önceleyen olaylar, A'nın meydana gelmesini kaçınılmaz yahut zorunlu kılmaktadır.¹⁴⁹ Bunun anlamı, her bir anda yalnızca ve tam olarak fiziksel olarak mümkün tek bir geleceğin olmasıdır. Yalnızca tek bir gelecek doğa yasaları ve alemin o anki durumu ile uyumludur. T zamana kadar olmuş olan olaylar yani geçmiş ve doğa yasaları, yalnızca tek ve belirli bir gelecek senaryosunun olmasını nedenlemektedir; bununla beraber kişiler özgürdürler.¹⁵⁰ Bağdaşmazcı teoriler ise failin A'yı gerçekleştirdiği ya da A'yı yapmaktan kaçındığı t zamana kadar, dünyanın nedensel tarihi (*causal history of the world*), failin A fiili konusunda ne yapacağını belirlemediğini savunur. Dünyada etkin olan nedensel yasalar, t zamana kadar ve onunla ilgili olarak gerçekleşmiş veya gerçekleşmekte olan olaylar, kısacası t'ye kadar gerçekleşen hiçbir şey failin neyi yapacağını belirlememektedir. Hatta fail nedenlemeyi savunan bazı bağdaşmazcılara göre failin psikolojik durumları da bu sürece dahildir. Ne karakteri ne inançları ne arzuları ne de herhangi bir psikolojik durumu, onun A'yı yapmasını ya da yapmaktan kaçınmasını zorunlu kılmaz.¹⁵¹

Determinizm-indeterminizm ayrışmasının yanında aşağıdaki iki koşuldan hangisinin gerekli görülüp görülmediği tartışmaların en genel çerçevesini oluşturmaktadır diyebiliriz:

1. Fiilin nihai kaynağı failin kendisi olmalı, fiil failin üzerinde kontrolünün olmadığı herhangi bir şeyden kaynaklanmış olmamalıdır.
2. Failin önünde alternatif seçenekler olmalıdır. Fail, fiilini gerçekleştirdiği anda yaptığından başka türlü yapabilir olmalıdır.¹⁵²

Yeri geldikçe ele alınan teoriler arasındaki terminoloji farklılıklarına ve buna rağmen bu teorileri neyin benzer kıldığına değineceğiz. Bazı araştırmacılar, özellikle karaktere dayalı teorilerin Aquinasçı sezgilerle benzerliğine dikkat çekmesi, yaptığımız tasnifi desteklemektedir. Bkz. Stump, *Aquinas*, Bölüm 9, Dipnot 1, ss. 533.

¹⁴⁹ Robert Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, (New York: Oxford University Press, 2005), ss. 5-6.

¹⁵⁰ Peter van Inwagen, *An Essay on Free Will*, (Oxford: Clarendon Press, 1983), s. 3.

¹⁵¹ William E. Mann, "God's Freedom, Human Freedom, and God's Responsibility for Sin," Thomas Morris (ed.) *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism* (New York: Cornell University Press, 1988), s. 184.

¹⁵² Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, s. 6.

Birinci koşulun kapsamı oldukça geniş tutulabilir. Mesela failin fiilini yapmaya dışsal bir faktör tarafından fiziksel olarak zorlanmış olması halinde özgürlüğün ortadan kalkacağı tartışmanın tüm taraflarının ittifak ettiği bir husustur. Fiziksel bir müdahale ile parmakları tetiği çekecek şekilde hareket etmeye zorlanmak suretiyle elindeki silahın tetiği çekilen birisinin, bu fiilin sonucundan, mesela bir insanın ölmesinden sorumlu tutulamayacağı açıktır. Her ne kadar silah o kişinin ellerinde patlamış olsa da kişi bu eylemi kendisi yapmamış, bilakis yapmaya zorlanmıştır. Kişinin başka türlü fiilde bulunma özgürlüğünün yanında, başka türlü istemesini, başka türlüünü irade etmesini engelleyen dışsal müdahaleler de bu kapsamda değerlendirilmelidir. İradesi birtakım dışsal faktörler tarafından manipüle edilerek bir şeyi seçmeye belirlenen bir failin, söz konusu fiil üzerinde kontrolünün olması, fiilin nihai anlamda fail tarafından nedenlenmiş olması, onun tarafından meydana getirilmesi mümkün görünmemektedir. Bununla beraber bu koşulun nasıl anlaşılacağı ve ne tür bir determinizmi dışladığı sorusu konusunda tam bir uzlaşının olduğunu söylemek zordur. Failin kendi zihinsel durumlarının, arzularının fiilini belirlemesinin bu koşulu ihlal edip etmediği, failin nihai kaynak olmasının ikinci koşulu gerektirip gerektirmediği gibi sorular, bağdaşırcı-bağdaşmazcı şeklindeki ayrıma kaynaklık etmekle kalmayıp bağdaşmazcı yaklaşımlar arasında da ayrışmalara sebebiyet vermiştir.

İkinci koşul özgür irade tartışmalarının en fazla yoğunlaştığı, anlaşmazlığın en fazla şiddetlendiği noktadır. Öyle ki alternatif seçeneklere sahip olmanın özgürlükle hiçbir alakası olmadığını iddia etmekten, bu koşulun olmaması halinde ortada bir failin kalmayacağına varıncaya kadar geniş ve aynı zamanda birbirine zıt uçları yansıtan bir yelpazeye yayılan teorilerden bahsetmek mümkündür. Biz de bu bölümde bu iki koşula yoğunlaşacak, hangi koşulun özgürlük açısından vazgeçilmez olduğunu, bu ikisinin birbirinden bağımsız olarak savunulmasının ne derece mümkün olduğunu tartışacağız. Birinci koşulun ikinciden bağımsız olduğunu ve aynı zamanda özgürlük için yeterli koşul olduğunu savunan karakter kaynaklı özgürlük teorileri ile; birinci koşul ile ikinci koşulun birbirinden bağımsız düşünülmemeyeceğini, alternatif seçeneklerin kaynak olma koşulunun zorunlu sonucu olduğunu savunan seçime dayalı özgürlük teorisini değerlendireceğiz. Bunlara ilaveten, bu iki yaklaşımı telif etmeye çalışarak alternatif seçeneklerin işlevinin karaktere dayalı bir özgürlük geliştirmeye matuf olduğunu, karaktere dayalı bir özgürlük oluşturulduğunda alternatif seçeneklere ihtiyaç kalmayacağını savunan bir yaklaşımdan da bahsedebiliriz. Böyle bir ara pozisyonu savunmanın imkanı ve bu yaklaşımın Tanrı'nın özgürlüğü ile ne şekilde ilişkilendirilebileceği de inceleyeceğimiz konular arasında olacak.

İlk olarak seçime dayalı, yani alternatif seçenekleri gerektiren özgürlük teorisine, alternatif seçeneklerin olmadığı, ancak ahlaki sorumluluğun oluştuğunu iddia eden bir senaryo ile karşı çıkan Frankfurt'un itirazını kısaca ele alacağız. Frankfurt'un bu senaryosunun alternatif seçenekleri gerçekten ortadan kaldırıp kaldırmadığını kısaca değerlendirdikten sonra bu senaryonun özgürlük tartışmaları üzerindeki etkisini göreceğiz. Bu etkiyi görmek, özellikle çağdaş literatürde Tanrı'nın özgürlüğünün ne şekilde konumlandırıldığını yani hangi yaklaşımla ne şekilde ilişkilendirildiğini görmek bakımından önemlidir. Daha sonra Tanrı'nın özgürlüğünün karakterine dayalı bir şekilde anlaşılması gerektiğini savunan biri bağdaşırıcı diğeri bağdaşmazcı iki yaklaşımı ele alacağız. Bunlardan ilki Jesse Couenhoven'ın Augustinus'a dayanarak geliştirdiği normatif özgürlük, diğeri ise Kevin Timpe'nin erdem libertarianizmidir. Timpe'nin savunduğu karaktere dayalı, fakat bağdaşmazcı özgürlük modeli, bir taraftan libertarian sezgileri korumaya çalışırken, bir taraftan failin başka türlü yapabilmesini, yani alternatif seçenekleri Tanrı'nın özgürlüğü için gerekli görmemesi bakımından önemlidir. O bu iddiasını, alternatiflere dayalı bir özgür iradenin araçsal bir rol ve değere sahip olduğu düşüncesiyle temellendirmeye çalışmaktadır. Timpe, alternatif seçeneklere dayalı bir özgürlüğün bu dünyadaki failer için zorunlu olduğunu, fakat failer belirli bir olgunluk düzeyindeki bir karakteri inşa ettikten sonra alternatif seçeneklerin özgürlük için gerekli olmayacağını iddia etmektedir. Ona göre bu model, cennete giden varlıkların özgürlüğünü en makul biçimde açıklamakta, Tanrı'nın özgürlüğünü anlamamız için de bir geçiş modeli oluşturmaktadır. Timpe'nin modelini ve bu modele yapılan itirazları değerlendirdikten sonra her iki teorisinin de alternatif seçenekleri dışlaması nedeniyle faile özgürlükle uygun bir şekilde ilişkilendirebileceğimiz kontrolü sağlayamadığını, dolayısıyla Tanrı'nın özgürlüğünü açıklamada başarılı teoriler olmadığını göstermeye çalışacağım.

Karaktere dayalı özgürlük teorilerinin özgürlük açısından vazgeçilmez görünen kontrolü sağlamada yetersiz kaldıklarını tespit ettikten sonra, sıkı anlamda bir fail nedenleme teorisini savunmanın ancak alternatif seçeneklere dayalı bir özgürlük teorisi ile mümkün olabileceğini ya da fail nedenleme teorisinin alternatif alternatiflere dayalı bir libertarian özgürlük teorisini güçlü bir şekilde desteklediğini göreceğiz. Bunun için öncelikle, Meghan Griffith ve Christopher Evan Franklin'in, fail nedenleme teorisini savunmanın doğrudan determinizm-indeterminizm tartışması ile alakalı olmadığı iddiasını değerlendireceğiz. Griffith ve Franklin, alternatif seçenekler olmaksızın da fail nedenleme teorisinin savunulabileceğini ve özgürlük açısından asıl önemli olanın bir fail nedenleme teorisi benimsemek olduğunu iddia etmektedir. Onlar, fail nedenleme-olgu/olay nedenleme ayrımının determinizm-indeterminizm tartışmasından daha temel olduğunu ve fail nedenlemeyi savunmanın libertarian bir özgürlük

anlayışını savunmayı zorunlu kılmadığını iddia etmektedirler. Griffith ve Franklin'in fail nedenleme-olgu/olay nedenleme tartışmasının determinizm-indeterminizm tartışmasından daha temel olduğu tespitine katılmakla birlikte, alternatif seçenekleri reddeden özgürlük teorilerinin sıkı anlamda bir fail nedenleme teorisini benimsemesinin mümkün görünmediğini ortaya koymaya çalışacağız. Elbette fail nedenleme teorisini savunmanın zorunlu olmadığı, Tanrı'nın fiillerini olgu-olay nedenleme ile meydana getirebileceği iddia edilebilir. Fakat teistlerin büyük çoğunluğu -bu tezde ele alınan filozoflar dahil olmak üzere- Tanrı'nın bir fail olduğunu ve fiillerini fail nedenleme ile meydana getirdiğini savunduğu için, alternatif seçenekleri dışlayan bir teorinin teistlerin bu savunusunu zayıflatacağını söyleyebiliriz. Bu da bize alternatif seçeneklere dayalı, ya da daha doğru bir ifade ile, failin seçme gücüne dayalı bir özgürlüğü benimsemek için güçlü bir gerekçe sunmaktadır.

Şimdiye kadar yalnızca karaktere dayalı özgürlük teorilerinden bahsedip, seçime dayalı müstakil bir teoriden bahsetmediğimiz okuyucuların dikkatinden kaçmayacaktır. Bunun sebebi, seçime dayalı özgürlük teorilerinin karaktere dayalı teorilerin temel sezgilerini taşıyor olmasıdır. Ya da her iki tarafın, karakterinin failin seçimleri, özgürlüğünü ne yönde kullandığı ile yakından ilişkili olmasında ittifak etmesidir. Dolayısıyla müstakil bir seçime dayalı özgürlük teorisini ele almak yerine, Swinburne'un, alternatif seçeneklere dayalı özgürlük teorisinin karaktere dayalı özgürlük teorisinin koşullarını ve sezgilerini içerdiği ve koruduğu fikrini geliştirmeye çalışacağız. Alternatif seçeneklerin özgürlükle neden sıkı bir şekilde ilişkili olduğunu ve failin karakteri ile uyumlu fiillerde bulunmasının failin seçme gücünü ortadan kaldırmayacağını gösterdiğimizde, alternatif seçeneklere dayalı bir özgürlük teorisi önermiş olacağız. Alternatiflere dayalı özgürlük teorisine yapılan en güçlü itiraz, bu teorinin failin nasıl bir varlık olduğunu, tabiatını göz ardı ettiği ve failin seçimlerini bir anlamda şansa dönüştürdüğüdür. Bu itiraz karaktere dayalı özgürlük teorilerinin de temel motivasyonunu oluşturmaktadır. Alternatif seçeneklerin failin karakteri ile uyumlu fiilde bulunmasını imkansız kılmadığını, aynı şekilde karakterle uyumlu fiilde bulunmanın alternatifleri elimine etmediğini gösterdiğimizde, seçeneklere dayalı özgürlük teorisine yapılan en güçlü itirazı da bertaraf etmiş olacağız. Bununla beraber, failin başka türlü yapabilmesinin, bir şeyin bir fail için bir alternatif olmasının ne anlama geldiği hakkında bazı mülahazalarda bulunacak ve nihayetinde hangi teorinin bir bütün olarak daha tutarlı ve savunulabilir olduğunu ifade ederek bölümü sonlandırmış olacağız.

Evvela, determinizm-özgür irade-ahlaki sorumluluk ilişkisine dair birkaç hususa değinmek tartışmaların bağlamını netleştirmek açısından faydalı olacaktır. Özgür irade ve ahlaki sorumluluk konusundaki bağdaşırcılığın birbiri ile ilişkili fakat ayrıştırılabilir iddialar

olduğunu söyleyebiliriz. Özgür irade konusundaki bağdaşırcılık, determinizm ve özgür iradenin bir arada bulunabileceği, her ikisinin de doğru olduğu bir mümkün dünyanın var olduğu anlamına gelmektedir. Ahlaki sorumluluk konusundaki bağdaşırcılık da determinizmin doğru olduğu, bununla beraber ahlaki sorumluluğun olduğu mümkün dünyaların varlığını kabul etmektedir. Bu iki iddianın birbirinden ayrıştırılabilir olması, özgür irade ile gerçekleştirilen fiillerin kapsamının ahlaki fiillerin kapsamı ile her zaman örtüşmemesindendir. Küçük bir çocuğun pek çok niyetssel/kasti (*intentional*) fiili özgür bir şekilde yaptığı söylenebilirse de onun yaptığı şeylerden ahlaken sorumlu olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Yahut yapılan niyetssel fiil, basitçe ahlaki değerlendirmeye konu olmayan bir fiil olabilir.¹⁵³ Bu gibi durumlarda özgür bir şekilde yapılan fiillerle ahlaki sorumluluğu ayırmak mümkün olur. Bununla beraber, bağdaşmazcı- bağdaşırcı pek çok yaklaşım açısından özgür irade ahlaki sorumluluğun oluşması için bir ön koşuldur. Özgür iradenin olmadığı yerde, ahlaki sorumluluktan da bahsedilemez. Özgür iradenin determinizm ile uyumlu olup olmadığına ayrışsalar bile, ahlaki sorumluluğu temellendirecek bir tür özgürlüğün gerekliliği konusunda taraflar arasında büyük ölçüde bir uzlaş olduğu söylemek yanlış olmayacaktır.

Richard Swinburne, bağdaşırcı yaklaşımların terminolojisini, özgürlük-ahlaki sorumluluk arasında yapılan bir eşitlemeye dayandığı için karmaşık ve yanıltıcı bulmaktadır. Swinburne'e göre bağdaşırcı yaklaşımların asıl iddiası, ahlaki sorumluluğun determinizmle uyumlu olduğudur. Yani bu teoriler temelde failin nedensel olarak zorunlu kılınmış (*causally necessitated*) fiillerinden ahlaken sorumlu olabileceğini savunmaktadırlar. Fakat bu iddiayı çoğunlukla doğrudan ahlaki sorumluluk ve determinizmin uyumluluğu üzerinden savunmak yerine, özgür iradenin tanımını, sağduyusal olarak kabul edilen anlamını değiştirmek suretiyle sunmaktadırlar. Böylece, özgür irade ve determinizm arasında bir uyuşmazlık olmadığını ve dolayısıyla belirlenmiş özgür failerin ahlaken sorumlu olabileceklerini iddia etmektedirler. Swinburne, bu ifadenin paradoksal olduğunu ve meseleyi ahlaki sorumluluk ve determinizm ilişkisi üzerinden tartışmanın daha doğru olduğunu düşünmektedir.¹⁵⁴ Çünkü Swinburne'e göre, iradenin özgür olması basitçe belirlenmemiş olması anlamına gelmektedir ve özgürlüğün belirlenmişlikle bir araya gelmesi çelişiktir.

Swinburne'ün bu noktaya yaptığı vurgu özgürlük kavramının sağduyusal anlamını benimseyenler için oldukça makul görünmektedir. Ancak çağdaş literatürde nelerin determinizm kapsamına gireceği yahut determinizmin failin dışındaki bir faktör tarafından,

¹⁵³ Alfred R. Mele, "Direct Versus Indirect: Control, Moral Responsibility, and Free Action," *Philosophy and Phenomenological Research* (2020), s. 3.

¹⁵⁴ Richard Swinburne, *Responsibility and Atonement*, (Oxford: Oxford University Press, 1989), s. 52.

mesela bir başkasının zihnimizi manipüle etmesi gibi, kaynaklanmadığı, niyetsetel (*intentional*) olduğu sürece özgürlükle çelişmeyebileceğı şeklinde oldukça girift ve teknik tartışmalar yapılmıştır. Özgür olmanın belirlenmemiş olmaya denk geldiğı iddiasına pek çok itiraz yöneltlmıştır. Dolayısıyla Swinburne’ün buradaki yaklaşımı, özgür iradeyi belirlenmemiş olmakla bir tutan görüşler için makuldür ki bu eşleştirmenin doğru olup olmadığı tartışmanın merkezinde durmaktadır.

“Determinizm özgür irade ile bağdaşır mı?” “Determinizm ahlaki sorumluluk ile bağdaşır mı?”¹⁵⁵ “Özgür irade ahlaki sorumluluk için gerekli midir? ve “Özgür irade ahlaki sorumluluk için yeterli midir?” sorularının ayrıştırılabilir olduğı ve her birine farklı cevaplar verilebileceğı kısmen doğrudur. Bununla beraber, özgür bir şekilde gerçekleştirilen fiillerimizin önem kazandığı noktanın, bu fiillerin ahlaki değerlendirmeye konu olduğı yani ahlaki fiillerimizle özgür fiillerimizin kesiştiğı alan olduğunu söyleyebiliriz. Dahası, ne tür bir özgürlüğün ahlaki sorumluluğumuzu temellendirebileceğı yahut determinizmle ilişkisi bakımından hangi özgürlük teorisinin daha makul ve tutarlı olduğı tartışmalarına rağmen, herhangi bir varlığın zorunlu olarak yaptığı, yapmaktan başka seçeneğinin olmadığı fiillerinin ahlaki bir övgü veya yergiye konu olamayacağı açık görünmektedir. O halde mesele, ahlaki sorumluluğumuzu temellendirecek bir özgürlüğün ne olması ve hangi koşulları sağlaması gerektiğı ile ilgilidir. Hem Swinburne’ün kabulünün tartışmalı olması hem de özgürlük ve ahlaki sorumluluk arasındaki bu ilişki nedeniyle konuyu bazen özgür irade-determinizm ve ahlaki sorumluluk-determinizm şeklinde ifade ettiğimizi, ahlaki sorumluluk ve özgür irade terkiplerini birbirinin yerine geçecek şekilde kullandığımızı belirtmemiz gerekir.¹⁵⁶ Terminoloji ile ilgili bu hususa açıklık getirdiğimize göre, Frankfurt’un alternatif seçeneklere dayalı özgürlük teorisine yaptığı itiraza geçebiliriz.

1. Frankfurt Senaryosu ve Özgür İrade Tartışmaları

Harry G. Frankfurt’un 1969 yılında yazdığı “*Alternate Possibilities and Moral Responsibility*” adlı makalesinde kurguladığı senaryo başka türlü yapabilmenin ya da alternatif seçeneklerin özgürlükle ilişkisine yapılan en güçlü itirazlardan birisidir. Öyle ki Frankfurt’un

¹⁵⁵ John Martin Fischer, bu sorulardan ilkinde olumsuz cevap verdiği halde ikincisini olumlu bir şekilde yanıtlamaktadır. Ona göre determinizmin doğruluğı özgür iradeyi ortadan kaldırdığı halde ahlaki sorumluluğı ortadan kaldırmamaktadır. Bir diğer ifade ile determinizm doğru ise özgür iradenin mümkün olmadığı doğrudur, ancak özgür irade ahlaki sorumluluğun ön koşulu değildir. Fischer kendi pozisyonunu yarı-bağdaşıcılık (*semi-compatibilism*) olarak adlandırmaktadır. Bkz. John Martin Fischer, *My Way: Essays on Moral Responsibility*, (New York: Oxford University Press, 2006), 10-12. Bölümler.

¹⁵⁶ Swinburne’ün kendisi de daha sonra, bir kimsenin özgür olup olmadığı ile ahlaken sorumlu olup olmadığı soruları kavramsal olarak ayrılabilirse de bu iki sorunun yukarıda bahsettiğimiz anlamda örtüşebileceğini teslim etmektedir. Bkz. Richard Swinburne, *Mind, Brain, and Free Will*, (Oxford: Oxford University Press, 2013), s. 215.

başlattığı tartışmadan sonra bazı libertarianler alternatif seçeneklerin özgürlükle olan ilişkisini yeniden tartışmaya açmanın gerekliliğini dile getirmiş, başka türlü yapabilme koşulunun libertarian teorilerdeki merkezi rolü de değişmiştir. Libertarian teoriler, bu koşula verdikleri role göre adlandırılmaya başlanmıştır. Bu sebeple, önce Frankfurt'un itirazını kısaca ele almamız ve bu itirazdan sonra özgür irade tartışmalarının odağının nasıl ve ne anlamda değiştiğini görmemiz önemlidir. Zira Frankfurt'un itirazı başarılı ise Tanrı'nın alternatif seçenekleri olmaksızın, yaptığından başka türlü yapamadığı fiillerinin özgür olduğu oldukça güçlü bir destek bulmuş olacaktır. Frankfurt'un itirazı, karakter-tabiat kaynaklı özgürlük teorilerinin, seçime dayalı özgürlük teorisine güçlü bir alternatif olabileceği iddiasını da yeniden gündeme getirmiştir. Frankfurt'un kendisi dahil olmak üzere pek çok felsefeci karakteri esas alan çeşitli teoriler geliştirmiştir. Bu teoriler, irade-özgürlük konusunda Aquinas-Leibniz çizgisindeki kadim sezginin güncel yorumları olarak görülebilir.¹⁵⁷ Ve tekrar, eğer bu teoriler makul ve sağlam bir özgürlük anlayışı sunuyorsa Tanrı'nın özsel ve zorunlu tabiatının bir sonucu olarak meydana getirdiği kaçınılmaz fiillerinin özgür olduğu, hatta özgürlüğün en yüksek formu olduğu söylenebilir.

¹⁵⁷ Karaktere dayalı özgürlük teorileri olarak sınıflandırmayı tercih ettiğimiz teorilerden bağdaşırıcı olanları çağdaş literatürde uyum-ahenk teorileri (*mesh theories*) veya sebeplere cevap verebilirlik teorileri (*reasons-responsiveness theories*) başlıkları altında incelenmektedir. Uyum-ahenk teorileri, özgür iradeyi failin psikolojik-zihinsel yapısını oluşturan ve bir fiilin meydana gelmesini sağlayan sebepleri, arzuları, vb. unsurlar arasındaki bir harmoni veya uyum olarak görürler. Bunların en bilinenlerinden biri, Frankfurt'un özgürlüğü birincil ve ikincil dereceden arzular (*first order desires-second order desires*) arasındaki uyum olarak tanımladığı hiyerarşik (*hierarchical*) teorisidir. İkinci tür teoriler, isimlerinden anlaşılacağı üzere, failin özgür ve ahlaken sorumlu olması için bir fiili meydana getirmek için sebeplerin neler olduğunu uygun bir şekilde tespit edip değerlendirme ve bu sebeplere duyarlı, onlarla uyumlu bir şekilde eylemde bulunabilmesinin yeterli olduğunu iddia etmektedirler. Bu teoriler arasında John Martin Fischer ve Mark Ravizza'nın birlikte geliştirdikleri teori en bilinenlerden biridir. Her iki gruba giren teorilerin temel iddiası, failin zihinsel durumları-arzuları arasındaki uyum veya sebeplere uygun bir şekilde cevap verme kapasitesinin sağlanması durumunda, -determinizm doğru olsa da- failin yaptığı şeyi kendine ait göreceği, o fiili sahipleneceği ve sorumluluğunu alacağıdır. Failin fiili ile kurduğu bu benimseme ilişkisi, onun ahlaken sorumlu olması için yeterlidir. Her iki gruptaki teorilerin pek çok versiyonu bulunmaktadır ve bu teorilere genel olarak failin manipüle edilme tehlikesini ortadan kaldıramadıkları, failin hangi arzu veya sebep ile özdeşleştirileceği sorusunun teselsüle yol açtığı şeklinde eleştiriler yöneltilmektedir. Çağdaş literatürde bu iki grup altında öne çıkan özgürlük teorileri ve bunlara yöneltilen eleştirilere dair derli toplu bir değerlendirme için bkz. Michael McKenna, "Contemporary Compatibilism: Mesh Theories and Reasons-Responsive Theories," Robert Kane (ed.), *Oxford Handbook of Free Will* (2. Baskı), (Oxford: Oxford University Press, 2011), ss. 175-198. Özellikle Frankfurt ve Fischer-Ravizza'nın teorilerine yöneltilen eleştiriler için bkz. Eleonore Stump, "Persons: Identification and Freedom," *Philosophical Topics* 24 (1996), ss. 183-214; Derek Pereboom, bağdaşırıcılığı kabul eden bu teorilerin Frankfurt örneğinde olduğu gibi yalnızca failin dışsal bir faktör tarafından manipüle edilmesine karşı çıkıp, bunun dışındaki determinizm türlerini failin özgürlüğü ve ahlaki sorumluluğu açısından sorunlu görmemelerini tutarsız bulmaktadır. Bağdaşırıcıların ürettiği argümanların *ad hoc* olduğunu biri manipülasyon, diğerleri nedensel determinizmin gerçekleştiği dört farklı senaryo ile etkili bir şekilde göstermektedir. Pereboom, bu örnekte, bir failin yaptığı fiili yapmaya kendi kontrolü dışındaki sebepler tarafından kaçınılmaz olarak belirlenmiş olduğu durumlar serisini tasvir etmektedir. Bu seride, hemen herkesin failin fiilden ahlaken sorumlu olmadığına hem fikir olacağı durumdan başlayarak, neredeyse tüm bağdaşırıcıların faili ahlaken sorumlu tutacakları duruma kadar geniş bir yelpazede aynı olay tekrar etmektedir. Pereboom'un amacı, bu durumlardan ilki ile sonuncusu arasında, failin ahlaki sorumluluğunu temellendirmek bakımından önemli bir farkın bulunmayacağını göstermektir. Bkz. Derek Pereboom, "Hard Incompatibilism," John Martin Fischer, Robert Kane, Derek Pereboom, Manuel Vargas, *Four Views on Free Will*, (Blackwell Publishing, 2007), ss. 85-125.

Frankfurt'un meşhur ve onlarca farklı versiyonu üretilmiş senaryosuna geçmeden önce, amacımızın Frankfurt'un bu senaryosunu bütün detayları ile tartışmak olmadığını ve bu bölümün amaçları açısından bu detayların gerekli olmadığını belirtmek isteriz. Amacımız Frankfurt'un söz konusu senaryo ile neyi hedeflediğini ve bu senaryonun karaktere dayalı özgürlük teorilerine nasıl yol hazırladığını görmektir. Bununla beraber bu örnek, bize alternatif seçeneklerin seçime dayalı özgürlük teorileri için neden ve ne anlamda vazgeçilmez olduğunu da görme fırsatı verecek, elimine etmeye çalıştığı koşul ile libertyen teorilerin temel sezgileri arasındaki gereklilik ilişkisi olup olmadığını tespit etmemizi sağlayacaktır.

Frankfurt tam olarak neye itiraz etmiş, neyi göstermeye çalışmıştır? O makalesine, "Bir kimse başka türlü yapabilir idiyse yaptığı şeyden ahlaken sorumludur"¹⁵⁸ şeklinde formüle ettiği alternatif seçenekler ilkesinin (*the principle of alternate possibilities/PAP*) özgür irade tartışmalarında sorgulanmaksızın kabul edilen baskın bir ilke olduğundan şikayet ederek başlamaktadır. İlkenin makuliyeti öylesine yaygın bir şekilde kabul görmüştür ki bazı filozoflar onun *a priori* bir doğruluğu ifade ettiğini bile düşünmüşlerdir.¹⁵⁹

Oysa Frankfurt'a göre, ahlaki sorumluluk ya da özgür irade ve alternatif seçenekler arasında kurulan bu ilişki yanlıştır. O, bir kimsenin yaptığı şeyi yapmaktan kaçınmadığı bununla beraber o fiilinden ahlaken sorumlu olduğu durumların var olabileceğini düşünmektedir. Bu durumun olduğu bir senaryo mümkün ise, ilkenin yanlışlığı da ortaya çıkacaktır. Bu senaryonun hangi koşulları sağlaması gerektiğini Frankfurt'un ifadeleriyle aktaralım: "Bununla beraber, belirli bir fiilin bir kişi tarafından meydana getirilmesi için yeterli koşulları (*sufficient conditions*) oluşturan öyle bazı durumlar olabilir ki [bu durumlar] o kişinin başka türlü yapmasını imkansız kılmakta, fakat kişiyi o fiili yapmaya zorlamamakta ya da herhangi bir şekilde onun fiilini meydana getirmemektedir."¹⁶⁰ Yani bir yandan fiilin sorumluluğunu alabilmesi için fiili gerçekleştirenin bizzatihi o kişi olması gerekir; failin fiilini

¹⁵⁸ Harry G. Frankfurt, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility," *The Journal of Philosophy* 66:23 (1969), s. 829.

¹⁵⁹ Frankfurt, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility," s. 829. Frankfurt'un bu çıkışından önce, bağdaşırıcı filozoflar ilkenin kendisini doğrudan reddetmek yerine, onu koşullu bir anlamda, determinizmle çelişmeyecek şekilde yorumlamak yoluna gitmişlerdir. Başka türlü yapabilmenin özgürlükle alakası olmadığını savunmak yerine bunu bağdaşırıcı bir yorumla bir araya getirme çabasının yaygınlığı, ilkenin, Frankfurt'un yakınmasını haklı kılacak kadar yaygın bir şekilde benimsendiği fikrini desteklemektedir. Bazı örnekler için bkz. Michael McKenna, D. Justin Coates "Compatibilism," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/#ClasComp>. (13.06.2021); Kevin Timpe, "Free Will: Alternatives and Sources," Ryan Nichols, Nicholas D. Smith ve Fred Miller (ed.), *Philosophy Through Science Fiction* (New York: Routledge, 2009), ss. 399-401. İlkenin ne denli yaygın ve güçlü bir şekilde kabul gördüğüne bir diğer örnek, bazı filozofların özgürlüğü başka türlü yapabilme gücü ile eşitlemesidir. Mesela van Inwagen, *özgür iradeli olmak*, başka türlü yapabilmektir demektir. Bkz. Peter van Inwagen, *An Essay on Free Will*, s. 162.

¹⁶⁰ Frankfurt, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility," s. 830.

meydana getirmesinde seçenekleri elimine eden bu koşullar etkili olmamalıdır. Öte yandan fail, yaptığından başka türlü yapamamalıdır.

Frankfurt'un bu koşulları sağladığını iddia ettiği senaryosu, David Widerker'in küçük eklemeleriyle şu şekilde özetlenebilir: Jones, Smith'i öldürüp öldürmeyeceğine karar vermeye çalışmaktadır. Black adındaki bir başka kişi ise bir sebepten ötürü Jones'ın bu cinayeti işlemesini istemektedir. Black, bu amacını gerçekleştirmede ona avantaj sağlayacak önemli bir güce sahiptir. O, bir aygıt vasıtasıyla hem Jones'ın karar verme sürecini yansıtan beynindeki kimyasal-fiziksel etkileşimleri görebilmekte hem de bu sürece müdahale edebilmektedir. Bununla beraber Black, Jones'ın bu cinayeti kendi kararıyla işlemesini tercih etmektedir. Bu sebeple, Jones'ın karar verme sürecini dikkatli bir şekilde takip etmeye ve gerekli olmadıkça Jones'a müdahale etmemeye karar vermektedir. Yani Jones, bu cinayeti işlemeye kendi kendine karar verirse, Black herhangi bir müdahalede bulunmayacak, fakat Jones'ın cinayeti işlemekte tereddüt ettiğine ya da işlemekten vazgeçtiğine dair bir sinyal görürse, hemen müdahale ederek, Jones'ın bu cinayeti işlemeye karar vermesini sağlayacaktır. Nihayetinde Jones, Black'in varlığından tamamen habersiz bir şekilde, cinayeti işlemeye kendiliğinden karar vermektedir. Böylece Black'in herhangi bir müdahalesi olmaksızın, Jones Smith'i öldürmektedir.¹⁶¹

Bu senaryoda hem Jones'ın başka türlü yapabilmesi imkansızdır, çünkü Jones kararını değiştirmeyi düşündüğü anda Black'in müdahalesi devreye girecektir; hem de bu durum, Jones'ın Smith'i öldürme kararını herhangi bir şekilde etkilememektedir, çünkü Jones cinayeti işlemeye kendi kendine karar vermektedir. Frankfurt bu noktada, Jones'ın söz konusu fiili kendi kararıyla veya Black'in müdahalesiyle yapması durumlarından hangisinin gerçekleşeceğinin bir anlamda Jones'ın kendisine bağlı olduğunu teslim etmektedir. Fakat ister kendi kararı, isterse Black'in müdahalesi sonucunda olsun, Jones nihayetinde aynı fiili yapmaktadır ve bundan kaçınma ihtimali yoktur. Bu da Frankfurt'a göre, senaryosunun amacı açısından Jones'ın başka türlü yapamadığını, alternatif seçeneğinin olmadığını göstermesi için yeterlidir. Yine de Jones, cinayeti Black'in müdahalesine gerek kalmadan ve bu müdahale ihtimalinden tamamen habersiz bir şekilde, kendi kararıyla işlemiş olduğu için, yaptığı şeyden ahlaken sorumlu olduğunu söylemek son derece makuldür.¹⁶²

Frankfurt buradan hareketle bir adım daha ileri gitmekte ve yukarıdaki senaryonun aslında ahlaki sorumluluk ve özgür iradenin determinizm ile bağdaşabileceğini de gösterdiğini iddia etmektedir. Ona göre başka türlü yapabilme ve ahlaki sorumluluk ilişkisi, *eğer bir kimsenin bir fiili gerçekleştirme nedeni yalnızca ve yalnızca o fiili yapmaktan kaçınamaması*

¹⁶¹ Frankfurt, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility," ss. 835-36.

¹⁶² Frankfurt, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility," s. 836.

ise o zaman o kişiyi yaptığı şeyden sorumlu tutmak mümkün olmaz şeklinde formüle edilmelidir. Ancak kişi bir fiili kendisi istediği için yaptıysa, yaptığı şeyi yapmayı gerçekten istediye, içinde bulunduğu koşullar başka türlü yapmasını engellese ve hatta bu koşullar onun o fiili yapmasında rol oynasa, yani o fiili meydana getirmesini nedensel olarak belirlese de ahlaken sorumlu olduğu söylenebilir. Önemli olan failin fiilini gerçekten istemiş olması, isteyerek yapmasıdır. Fiilin tek sebebinin kaçınılmazlık olması dışında, şartların faili belirlemesi özgürlükle bir arada düşünülebilir. Dolayısıyla Frankfurt söz konusu senaryoya dayanarak determinizm ile ahlaki sorumluluğun ve özgür iradenin bağdaştığını iddia etmektedir.¹⁶³

Pek çoğumuzun sezgileri, yukarıdaki senaryoda Jones'ın ahlaken sorumlu olduğu iddiasını destekleyecektir. Çünkü içinde bulunduğu koşullardan habersiz bir şekilde, Jones'ın iradesi aldığı kararda etkin bir şekilde iş başındadır ve Jones gerçekleştirmek istediği fiili kendi iradesiyle meydana getirmiştir. Fakat çoğumuza açık görünen ahlaki sorumluluk gerçekten senaryoda iddia edildiği gibi fail başka türlü yapamadığı halde mi oluşmaktadır? Fail hangi anlamda başka türlü yapamamaktadır?¹⁶⁴ Ya da bu senaryoda ahlaki sorumluluğun oluştuğunu kabul etmek, determinizm ile ahlaki sorumluluğun uyumlu olduğunu kabul etmeyi gerektirmekte midir?

Frankfurt'un söz konusu senaryosundan esinlenerek geliştirilmiş senaryolar özgür irade literatüründe Frankfurt Tarzı Durumlar (*Frankfurt Style Cases/FSC*) olarak adlandırılmıştır. Senaryonun her bir detayı hakkında tartışmalar yapılmıştır. Bunlar arasında öne çıkan eleştirilerden biri, bu senaryonun bütün alternatif seçenekleri ortadan kaldıramadığıdır. Jones'ın Smith'i öldürmeye kendi başına karar vermemesi, öldürmekten vazgeçmeye meyletmesi hala mümkündür. Yani Jones, öldürmeye *kendi başına* karar vermekten kaçınabilir. Bu durumda her ne kadar Jones'ın eğilimi bir seçimle sonuçlanamayacak olsa da bu ihtimal, zayıf yahut önemsiz (*flimsy/flicker*) de olsa bir tür alternatifin olduğunu göstermektedir. Ancak bu zayıf alternatifin varlığı kabul edilse bile, Jones'ın ahlaki sorumluluğunu temellendirecek kadar güçlü/sağlam (*robust*) bir alternatif olup olmadığı tartışmalıdır.¹⁶⁵

¹⁶³ Frankfurt, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility," ss. 836-839.

¹⁶⁴ Peter van Inwagen, alternatif seçenekler koşulunun çeşitli versiyonlarını ele almış ve Frankfurt senaryosunda ilkenin ne şekilde anlaşılması gerektiğinin muğlak olduğunu öne sürmüştür. Bkz. Peter van Inwagen, *An Essay on Free Will*, ss. 162-189.

¹⁶⁵ Frankfurt senaryosuna karşı yukarıdaki argümanın çeşitli versiyonları öne sürülmüştür ve bunlar "*The Flicker Strategy*" olarak adlandırılmaktadır. Bazı örnekler için bkz. Margery Bedford Naylor, "Frankfurt on the Principle of Alternate Possibilities," *Philosophical Studies* 46:2 (1984), ss. 249-258; William L. Rowe, "Two Concepts of Freedom," *Proceedings and Addresses of American Philosophical Association* 61:1 (1987), ss. 43-64. Flicker örneklerine itirazlar için bkz. John Martin Fischer, *The Metaphysics of Freedom*, (Oxford: Blackwell, 1994); Eleonore Stump, "Alternative Possibilities and Moral Responsibility: The Flicker of Freedom," *The Journal of Ethics* 3:4 (1999), ss. 299-324; ve son olarak Stump'ın itirazını değerlendiren ve benzer itirazların bir tür alternatif seçenekler koşulunu öngörmek zorunda olduğunu savunan çalışmalar için bkz. Kevin Timpe, "A Critique of

Bununla beraber, bu senaryoda zayıf da olsa bir seçeneğe kalıp kalmamasının ötesinde bazı problemlerin olduğu söylenebilir. İlk olarak, bu senaryo, libertarianizmin özgürlükle bir arada olamayacağını savunduğu determinizmi örtük bir şekilde öngörmektedir ve bu nedenle bir ikilemle karşı karşıya kalmaktadır. İkincisi, Frankfurt senaryosu, bir fiilin özgür bir şekilde yapılıp yapılmadığını, fiilin gerçekleşip gerçekleşmediğine bağlı olarak değerlendirmeyi gerektirir gibi görünmektedir. Ancak faillerin özgürlüğü ve ahlaki sorumluluğu söz konusu olduğunda, asıl mesele onların karar vermek, niyetlenmek, seçmek gibi zihinsel fiillerini özgür bir şekilde gerçekleştirip gerçekleştiremedikleridir.¹⁶⁶

David Widerker'in güçlü bir şekilde ortaya koyduğu ikilemle başlayalım. Black'in Jones'ın karar verme sürecini takip edebildiğini ve müdahale edip etmeyeceğini Jones'ın kararının belirleyeceğini hatırlayalım. Senaryoda açık bir şekilde ifade edilmese de Black'in ne yapacağına karar vermesi için Jones'ın kararını anlamasını sağlayacak bir sinyale dayanması gerekmektedir. Aksi halde onun ne yapacağını önceden kestirmesi mümkün olmaz. Black'in aygıtı, Jones'ın Smith'i öldürmeye karar verirse kırmızı, öldürmekten vazgeçerse mavi renkte bir sinyal verecektir. Aygıt, kararın öldürme yönünde olduğuna dair kırmızı sinyali verdiğinde Black müdahale etmeyecek, mavi sinyal verdiğinde Black devreye girerek Jones'ın kararını manipüle edecektir. Bu durumda, ya Jones'ın kararından önceki bu sinyaller onun kararını belirlemektedir yahut belirlememektedir. Eğer Jones'ın kararını önceleyen bu sinyaller, onun kararını belirliyorsa, Jones bu karardan sorumlu olamaz. Çünkü kararı önceki olaylar tarafından belirlenmiş, nedensel olarak zorunlu kılınmıştır. Eğer sinyallerin Jones'ın kararına nedensel bir etkisi yoksa, Black'in bu sinyallerden hareketle onun ne yapacağını bilmesi mümkün olmaz. Bu sinyaller Jones'ın kararına dair kesin bir veri sunmadığı için, Jones kırmızı sinyalden sonra öldürmekten vazgeçebilir yahut mavi sinyalin hemen ardından öldürme eylemine karar verebilir. Her iki durumda da senaryo Frankfurt'un yukarıda koymuş olduğu iki koşulu bir arada sağlayamamış olur: Sinyaller Jones'ın kararını belirliyorsa, koşulların fiilin meydana gelmesinde nedensel etkisi var demektir. Sinyaller failin kararını belirlemiyorsa da failin alternatif seçenekleri var demektir. Yani ya fiilini önceleyen koşullar failin o fiili yapmasını nedensel olarak belirlemektedir ve alternatif seçenekler yoktur, ya da koşullar failin fiilini belirlemiyordur ve failin alternatif seçenekleri vardır.¹⁶⁷

Frankfurt Libertarianism," *Philosophia* 34 (2006), ss. 189-202; Ayşenur Ünügür Tabur, "God's Freedom to Choose: The Concept of Divine Free Action in Contrast to Avicenna and Anselm of Canterbury," Yayınlanmamış Doktora Tezi, *Augsburg Üniversitesi*, (2019).

¹⁶⁶ David Widerker, Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities," *The Philosophical Review* 104:2 (1995), s. 247.

¹⁶⁷ Widerker, Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities," ss. 248-251. Frankfurt senaryosuna Widerker ile benzer bir noktayı hedefleyerek yapılan başarılı bir itiraz için bkz. Simon

İkinci olarak, determinizm öngörülmediği sürece özgürlüğümüzün ve ahlaki sorumluluğumuzun temelini oluşturan zihinsel fiillerimiz söz konusu olduğunda, alternatif seçenekler elimine edilemiyorsa, Frankfurt senaryosu zihinsel fiillerimize uygulanabilir görünmemektedir. Faillerin seçme kapasitesinin, kararlarının belirlenebileceğini öngören tüm Frankfurt tarzı durumlar ise libertaryenizme karşı bir mantık hatası yapmakta, kanıtlanması gereken iddianın doğruluğunu varsaymaktadır. Hatta Laura W. Ekstrom'un da belirttiği gibi, bu durumda senaryoda Black gibi karşı-olgusal bir müdahaleciyi (*counterfactual intervener*) varsaymak da gereksizdir. Çünkü determinizm ile ahlaki sorumluluğun uyumlu olduğu baştan varsayıldığında, Jones'ın kararını manipüle edecek bir müdahaleci de işlevini yitirmektedir, Jones'ın herhangi bir kararı kendi başına alması zaten mümkün değildir.¹⁶⁸

Bununla beraber, bu senaryo fiziksel bir aktiviteyi gerektiren kompleks/karmaşık fiillere uygulanabilir. Kişinin *fiil* özgürlüğü söz konusu olduğunda, yaptığından başka bir *fiili* yapmasını engelleyen durumlar olabilir. Frankfurt senaryosu da kişinin belirli bir fiil dışındaki tüm alternatiflerden mahrum olduğu böyle bir durumu ifade etmektedir. Ancak, Frankfurt'un iddia ettiğinin aksine, kişi o fiilden başkasını yapamadığı için değil, o fiilden başka türlü yapmayı *seçemediği*, başka türlüünü yapmaya karar veremediği için sorumlu olabilir. Yani bu senaryoda Jones'ın öldürme fiilinden sorumlu olması, yine onun böyle bir karar almaktan kaçınabilir olmasına bağlıdır.¹⁶⁹

Frankfurt'un bu spesifik senaryosunun tüm alternatifleri elimine etmedeki başarısının tartışmalı olması bir tarafa, onun bu senaryo yoluyla ulaşmak istediği asıl hedef, yani determinizm ile ahlaki sorumluluğun ve özgürlüğün bağdaştığı iddiası çok daha fazla tartışmalıdır. O halde Frankfurt'un iki iddiasını birbirinden ayırmamız gerekir. 1) Nedensel

Kittle, "Robustness and Up-to-us-ness," *Disputatio* 9:44 (2017), ss. 35-57. Kittle makalesinde failin özgürlük ve ahlaki sorumluluğunu temellendiren sağlam alternatifin, yapmak ve kaçınmanın faile bağlı olduğu alternatif olması gerektiğini, kontrol koşulunun ancak bu şekilde sağlanabileceğini çeşitli örneklerle analiz ederek ortaya koymaktadır. Daha sonra Frankfurt tarzı senaryoların neden başarılı olamayacağını, alternatif seçeneklerin faile bağlı olanının ortadan kaldırılamayacağından hareketle açıklamaktadır.

¹⁶⁸ Laura Waddell Ekstrom, "Libertarianism and Frankfurt-Style Cases," Robert Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, (New York: Oxford University Press, 2002), s. 311. Ekstrom, aynı makalede indeterministik bir Frankfurt senaryosu geliştirmeye çalışan Alfred Mele ve David Robb'un senaryosunu da değerlendirmekte ve bu tadil edilmiş senaryoyu alternatif seçeneklerin ahlaki sorumluluk için gerekli olmadığını kanıtlamada başarısız bulmaktadır. İlgili makale için bkz. Alfred Mele, David Robb, "Rescuing Frankfurt-style Cases," *The Philosophical Review* 107 (1998), ss. 97-112.

¹⁶⁹ Widerker, "Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities," ss. 253-259. Swinburne, Frankfurt senaryosunun karmaşık fiillere uygulanabilmesinin, Jones öldürme veya öldürmekten kaçınmaya niyet ettikten *hemen sonra* failin niyetini manipüle edebileceği anlamına geldiğini ifade etmekte ve senaryonun ancak şu ilkenin yanlış olduğunu gösterebileceğini belirtmektedir: "A, t'de X'i, ancak (A t'de x'i yapmadıysa) hemen sonraki bir zamanda (t+1) X'i yapmaktan kaçınabilirdiyse özgürce yapmıştır." Ancak bu prensibin yanlışlığını göstermek, Frankfurt'un amacını göstermek bakımından yetersizdir. Swinburne, herhangi bir bilimsel teorinin, bir failin niyetini, fail bu niyeti oluşturmada önce tahmin edebileceğini de reddetmektedir. Bkz. Swinburne, *Mind, Brain, and Free Will*, s. 204.

determinizm, özgürlük ve ahlaki sorumlulukla uyumludur. 2) Alternatif seçenekler özgürlük ve ahlaki sorumluluk için zorunlu koşul değildir. Birinci iddia libertarian felsefeciler tarafından reddedilmiş, başarılı bir şekilde çürütülmüştür. Bununla beraber, pek çok libertarian nedensel determinizmin özgür irade ile uyumlu olduğuna ikna olmasa da Frankfurt senaryosunun çok önemli bir şeyi başardığını düşünmüştür ki bu da ilgili senaryonun alternatif seçeneklerin özgürlükle ilişkisini sorgulamamız gerektiğini göstermesidir. Mesela Stump'a göre, Frankfurt senaryosu alternatif seçenekler ilkesini başarılı bir şekilde çürütmektedir. Ancak bu durum libertarianleri korkutmamalıdır. Çünkü bu koşulun çürütülmesi, libertarianizmin çürütülmesi anlamına gelmemektedir.¹⁷⁰

Bu iki iddianın birbirinden ne kadar ayrılabileceğini, nedensel determinizmin olmadığı yerde başka türlü yapabilmenin elimine edilemeyeceği gibi soruları birazdan daha detaylı tartışacağız. Ancak bu iki iddianın ayrılması gerektiğini savunmanın arkasında, alternatif seçeneklerin yokluğunun determinizme eşit olmadığı, bu eşitlemenin yanlış olduğu düşüncesi vardır. Nedensel determinizm, alternatif seçenekleri kesin bir şekilde ortadan kaldırmaktadır; fakat bu ilişkiyi tersinden kurmak doğru sonuç vermemektedir. Alternatif seçeneklerin yokluğu, determinizmin varlığını gerektirmemektedir. Bu düşünceye göre, determinizm failin kontrolünde olmayan faktörlerin onun fiilini belirlemesi anlamına gelmektedir. Ancak tek başına alternatif seçeneklerin yokluğu, failin failin kontrolü dışındaki faktörler tarafından belirlendiğini göstermez. Failin başka türlü yapamadığı, ancak failinin, üzerinde kontrol sahibi olmadığı koşullar tarafından değil, failin kendisi tarafından belirlendiği durumların olması mümkündür. Alternatif seçenekler yoluyla garanti altına alınmaya çalışılan kontrol aslında failin fiilinin nihai kaynağı olması ile sağlanabilir. Bu ayrışmayı savunan filozoflara göre Frankfurt senaryosunun elimine edemediği şey alternatif seçenekler değil, failin fiilinin kaynağı olması koşuludur. Determinizm de kaynak olma koşuluyla uyumlu olmadığı için reddedilmelidir.¹⁷¹

O halde bağdaşmazcı/libertarian teoriler nedensel determinizm ile özgür iradenin ve ahlaki sorumluluğun bir arada bulunamayacağını savunmak bakımından aynı safta yer alsalar da hangi koşulu özgürlüğün temeline koyduklarına göre ayrılmaktadırlar. Bir başka ifadeyle bu teoriler, neyin özgürlüğü ve ahlaki sorumluluğu ortadan kaldıracağına anlaşırsalar da hangi koşulun gerekli ve yeterli olduğunda ayrılmaktadırlar. Böylece alternatif seçenekler koşulunun

¹⁷⁰ Eleonore Stump, "Libertarian Freedom and the Principle of Alternative Possibilities," Daniel Howard-Snyder ve Jeff Jordan (ed.), *Faith, Freedom, and Rationality* (Lanham, Md: Rowman and Littlefield, 1996), s. 83.

¹⁷¹ Kevin Timpe, "Source Incompatibilism and It's Alternatives," *American Philosophical Quarterly* 44:2 (2007), ss. 143-144.

nasıl bir rol oynadığına bağlı olarak bağdaşmazcı teoriler kaynak bağdaşmazcılığı (*source incompatibilism*) ve leeway bağdaşmazcılığı (*leeway incompatibilism*) olarak ikiye ayrılmışlardır. Birincisinin geniş (*wide*) ve dar (*narrow*) versiyonlarından, ikincisinin ise naif (*naive*) ve sağlam (*robust*) versiyonlarından bahsetmek mümkündür.¹⁷²

Frankfurt'un bu senaryosundan sonra, alternatif seçeneklerin özgürlükle/ahlaki sorumlulukla alakası olmadığını yahut en azından aralarında özsel değil arızı bir ilişki olduğunu göstermeye çalışan pek çok argüman geliştirildiğini belirtmiştik. Bunlardan biri John Martin Fischer'in, Frankfurt senaryosunu tadil ederek kendi versiyonunu oluşturduğu Fischer-senaryosudur. Fischer, failin bir seçenek dışındaki tüm alternatif senaryolarda öldüğü bir örnek düşünmemizi istemektedir.¹⁷³ Tüm nedensel geçmişleri ve tüm doğa yasaları bakımından özdeş olan mümkün dünyaların birinde X, t zamanda A'yı yapmayı seçerken, aktüel dünya ile X'in A'yı yapmayı seçtiği t zamana kadar özdeş olan diğer tüm mümkün dünyalarda, Tanrı t zamanda X'in ölmesine hükmetmiştir. Bu durumda bu örnekte alternatiflerin varlığından bahsedilebilirse de fail aslında başka türlü yapamamaktadır, zira tüm alternatiflerde ölüdür. Bu da alternatif seçeneklerin kendi başına, kişinin o anda gerçekleştirdiği fiille alakalı olsun veya olmasın ya da failin başka türlü yapabilmesi ile makul bir şekilde ilişkilendirilebilsin veya ilişkilendirilemesin, özgürlüğü ve ahlaki sorumluluğu temellendiren bir koşul olarak görülmesinin makul olmadığını göstermektedir. Timpe, ne kadar uyduruk, zayıf ya da fiille ve faille alakasız olursa olsun, sırf alternatif seçeneklerin varlığının, faile ahlaki sorumluluk ve özgürlük için gerekli kontrolü sağlayacağını iddia eden yaklaşımı *naif leeway bağdaşmazcılık* (*naive leeway incompatibilism*) olarak adlandırmaktadır. Bu görüşte, yalnızca ve yalnızca her ne tür olursa olsun alternatif seçeneklere sahip olmak faili özgür ve sorumlu kılan yegâne temel faktördür. Ancak Timpe'nin de belirttiği üzere, alternatif seçeneklerin özgürlük için vazgeçilmezliğinde ısrar eden libertarianler dahil olmak üzere özgür irade tartışmalarında bu yaklaşımı benimseyen hiç kimse yoktur. X'in alternatif tüm senaryolarda öldüğü halde, sırf bu alternatiflerin var olması nedeniyle A fiilini yaptığı için övgüye değer olduğunu (ya da tersini), düşünmenin makul olmadığı açıktır. Ahlaki sorumluluk ve özgürlükle alakalı diğer tüm koşulları karşılarsa bile, buradaki alternatif seçenekler X'in fiili üzerindeki kontrolünü sağlayan seçenekler sunmadıkları için, X'in A'yı seçmedeki özgürlük veya ahlaki sorumluluğunda açıklayıcı bir role sahip değildirler.¹⁷⁴

¹⁷² Timpe, "Source Incompatibilism and It's Alternatives," ss. 143-144.

¹⁷³ John Martin Fischer, "Frankfurt-Type Examples and Semi-Compatibilism," Robert Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will* (New York: Oxford University Press, 2002), s. 288.

¹⁷⁴ Timpe, "Source Incompatibilism and It's Alternatives," ss. 145-146.

Alternatif seçeneklerin kendinde bir değeri olduğu ve sırf bu nedenle bizi özgür kıldıkları yahut özgürlüğümüzü tek başına temellendirdiği doğru görünmemekle birlikte, bu koşulun özgürlüğümüzü açıklayan diğer faktörlerle özellikle de kontrol faktörü ile olan ilişkisinden dolayı tartışmalara bu denli yoğun bir şekilde konu olduğunu gözden kaçırmamak da önemlidir. Dolayısıyla mevzu, alternatif seçenekler koşulu olmadan özgürlüğü sağlayan diğer faktörlerin yeterli olup olmadığı ya da kontrol koşulu gibi bir koşulun, alternatif seçeneklerden bağımsız düşünülüp düşünülemeyeceğidir. Zira alternatif seçenekler koşulunu kaldırdığımızda, bazı teoriler bağdaşırıcı ve bağdaşmazcı yaklaşımlara eşit bir şekilde uygulanabilmekte, alternatif seçenekler dışındaki sezgiler önemli ölçüde örtüşmektedir. Bağdaşmazcı bir yaklaşımı benimsediği halde Timpe'nin analogik bir yaklaşımla Tanrı'nın özgürlüğü ve ahlaki karakteri arasındaki bağlantıyı incelediği bir makalesindeki ifadeleri bu hususa işaret etmektedir: “Benim bu makaledeki amaçlarım açısından özellikle önemli olan indeterminizmin gerekli olmasından ziyade, failin özgür fiilleri ve ahlaki karakteri arasındaki bağlantıdır. Ve bu bağlantıyı, özgür irade [konusunda] kaynağa dayalı yaklaşımı (*source-based approach*) benimseyen bağdaşırıcı (*compatibilist*) da kabul edebilir -ve kabul etmelidir-.”¹⁷⁵ Timpe'nin kaynağa dayalı bağdaşırıcı teorilerden kastı, özgür irade tartışmalarında failin kaynak olmasının önceliğini teslim edip, bu kaynaklığın determinizmle çelişmediğini savunan Frankfurt tarzı özgürlük teorileridir. Alternatif seçenekleri elimine ettiğimizde kaynak olma koşulunu yorumlamada bağdaşırıcı ve libertarian teorilerin nasıl ayrıldıkları muğlaklaşabilmektedir.

Pek çok libertarian felsefeciye göre kendilerine metafiziksel anlamda daha sağlam olan bir faillik anlayışını savunmanın yolunu açan¹⁷⁶ kaynak bağdaşmazcılığının temel motivasyonu nedir? Adından da anlaşılacağı üzere, bu başlık altında sınıflandırılacak teoriler, failin fiilinin nihai kaynağı olmasının özgürlük ve ahlaki sorumluluk için daha temel bir koşul olduğunu iddia etmektedir. Kaynak olma ve alternatif seçenekler koşullarından hangisinin gerekli ve yeterli olduğunu savunduklarına göre kaynak bağdaşmazcılığını kendi içinde de alt başlıklara ayırmamız gerektirmektedir. Kaynak bağdaşmazlığının her iki versiyonuna göre de

¹⁷⁵ Kevin Timpe, “An Analogical Approach to Divine Freedom,” Susan Gottlöber (ed.), *Proceedings of the Irish Philosophical Society* (2012), s. 156.

¹⁷⁶ Timpe, “Source Incompatibilism and It's Alternatives,” s. 147. Timpe, kaynak bağdaşmazcılığı fikrinin ilk kez John Martin Fischer tarafından -doğrudan bu isimlendirme ile olmasa da- öne sürüldüğünü belirtmektedir. Fischer'in kendisi ahlaki sorumluluk konusunda bağdaşırıcılığı savunmaktadır ve dolayısıyla söz konusu yaklaşımı benimsememektedir. Bununla beraber Fischer, kaynak bağdaşmazcılığının temel sezgisini doğru bir şekilde tespit etmektedir (s. 147). Fischer'in ilgili makalesi için bkz. John Martin Fischer, “Responsibility and Control,” *The Journal of Philosophy* 79:1 (1982) ss. 24-40.

nedensel determinizm failin ahlaki sorumluluk ve özgürlüğünü temellendiren kontrolü, fiillerinin nihai kaynağı olmasını veya alternatif seçenekleri, ortadan kaldırmaktadır.¹⁷⁷

Bununla beraber kaynak olma koşulunun önceliğine vurgu yapan felsefecilerden bazıları, alternatif seçenekleri özgürlük ve ahlaki sorumluluk açısından kaynak olma koşuluna ek olarak gerekli görürken, bazıları ise kaynak olma koşulunun sağlanmasının yeterli olduğunu ve alternatif seçeneklerin hiçbir şekilde bir gereklilik olmadığını savunmaktadır. Yalnızca kaynak olma koşulunu yeterli görerek alternatif seçenekleri dışlayan versiyon kaynak bağdaşmazcılığının dar, kaynak olma koşuluna ek olarak alternatif seçenekler benzeri bir tür koşulun da gerekliliğinde ısrar eden yaklaşım ise kaynak bağdaşmazcılığının geniş versiyonu olarak adlandırılmaktadır.¹⁷⁸ Kaynak olma koşulunun sağlanmasının özgürlük ve ahlaki sorumluluk için yeterli koşul olduğunu savunan Stump, özgürlük ve ahlaki sorumluluğun koşullarını şu şekilde sıralamaktadır: 1) Bir fail ancak fiili nihai olarak ve nedensel anlamda kendisi dışındaki herhangi bir şey tarafından belirlenmediyse özgür bir şekilde fiilde bulunmuştur ya da o fiilden ahlaken sorumludur. 2) Bir fail, ancak kendi akıl ve iradesi fiilinin nihai kaynağı veya ilk sebebi ise, o özgür bir şekilde fiilde bulunmuştur ya da o fiilden ahlaken sorumludur.¹⁷⁹

Sorulması gereken soru, kaynak bağdaşmazcılığının geniş versiyonunu savunanların neden alternatif seçenekler koşulunun *da* sağlanması gerektiğinde ısrarcı olduğudur. Yukarıdaki iki koşulun sağlanması neden yeterli değildir? Sorunun cevabı, kaynak olma koşulu ile alternatif seçenekler koşulu arasında bir gereklilik ilişkisinin olması, kaynak olma koşulunun bir tür alternatif seçenekler koşulunu gerektirdiği düşüncesinde yatmaktadır. Yani bu yaklaşıma göre, eğer kaynak olma koşulu faile fiili üzerinde uygun bir kontrol sağlıyorsa, bu kontrol

¹⁷⁷ Timpe, "Source Incompatibilism and It's Alternatives," s. 143.

¹⁷⁸ Timpe, "Source Incompatibilism and It's Alternatives," s. 147.

¹⁷⁹ Eleonore Stump, "Augustine and Free Will," Eleonore Stump ve Norman Kretzmann (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), ss. 124-125. Eleonore Stump'ın Aquinas'tan ilham alarak geliştirdiği ve tadil edilmiş libertarianism (*modified libertarianism*) olarak adlandırdığı görüşünü kaynak bağdaşmazcılığının dar versiyonunun önemli bir örneği olarak görebiliriz. Stump, failerin özgür bir şekilde fiilde bulundukları ve ahlaken sorumlu oldukları pek çok durumda başka türlü yapabilir olduklarının doğru olabileceğini reddetmemektedir. Ancak bu, *leeway* bağdaşmazcılığı ve kaynağa dayalı bağdaşmazcılığın geniş versiyonlarının iddia ettiğinin aksine özgürlüğün özü ile alakalı değildir, arızı bir durumdur. Belli koşullar altında ve failin nasıl bir varlık olduğuna bağlı olarak oluşabilecek alternatif seçenekler, özgürlüğün tabiatının ayrılmaz bir parçası değildir. Bkz. Stump, "Libertarian Freedom and the Principle of Alternative Possibilities," s. 88. Stump'ın ikinci koşulda akıl ve irade olarak belirlediği nihai kaynağı, Frankfurt failin birincil ve ikincil dereceden arzuları arasındaki uyum, John Martin Fischer ve Mark Ravizza failin sebeplere duyarlı mekanizması (*reasons-responsive mechanism*) şeklinde ifade etmektedirler. Tüm bu teorilerde ortak olan şey, fiilin failin karakteri ve tabiatıyla uygun bir şekilde ilişkilendirilmesi, failin nasıl bir varlık olduğunun fiiline nihai anlamda kaynaklık eden şey olmasıdır. Bkz. John Martin Fischer ve Mark Ravizza, *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

alternatif seçeneklerden bağımsız düşünülemez. Fiilinin nihai kaynağı olup belirlenmemiş olmak, faile alternatif seçenekleri zorunlu olarak sağlıyor olmayı gerektirmektedir.¹⁸⁰

Bu iki koşulun birbirinden bağımsız düşünülmeceği düşüncesi doğru görünmektedir. Çünkü failin fiillerinin nihai kaynağı olması, kendi kendini belirlemesi, fiilinin nihai belirleyicisi olmasını gerektirmektedir. Bu da failin dışsal bir koşul tarafından belirlenmemiş olmasını zorunlu kılmaktadır. İşte tam da nedensel determinizmin tamamen izale edilebilmesi için alternatif seçeneklerin varlığı kabul edilmelidir. Alternatif seçenekler, failin fiilinin belirleyicisi olduğunu göstermekte, onun nihai kaynak oluşunu temellendirmektedir. Bir başka ifade ile, alternatif seçeneklerin varlığı, nedensel determinizmin yanlış olduğunu göstermede yeterli bir faktördür. Determinizmin ahlaki sorumluluk ve özgürlükle uyumsuz olduğu ise bu teorinin dar versiyonunun da onayladığı bir husustur. Determinizm kaynak olma koşulunu ortadan kaldırıyorsa ve determinizmi kesin bir şekilde elimine etmek ancak alternatif seçenekler yoluyla mümkün olabiliyorsa, alternatif seçenekler kaynak olma koşulu tarafından gerektirildiği söylenebilir. Bu yaklaşımın avantajı, alternatif seçenekleri tek başına özgürlük ve ahlaki sorumluluk için yeterli görmemesidir. Dolayısıyla Fischer senaryosundaki gibi alakasızlık itirazı ile karşılaşmamaktadır. Bununla beraber alternatif seçenekler, özgürlük ve ahlaki sorumluluğu temellendiren kaynak olma koşulunun gerçekleşmesi için zorunlu koşuldur.¹⁸¹

Failin fiilinin nihai kaynağı olması için sorumlu olduğu fiille ilgili kararının bir fiilin meydana gelip gelmemesinde bir farka neden olması gerekir. Eğer kararın belirleyicisi gerçekten fail ise, kendisi dışındaki herhangi bir koşulun faili belirlememiş olması şarttır. Bu da ona fiili ile uygun bir şekilde ilişkilendirilebilecek mümkün birden fazla seçeneği sunmayı gerektirir.¹⁸² Alternatif seçeneklerin açıklayıcı rolü de nedensel determinizmin yanlışlığını, yani failin dışsal bir faktör tarafından belirlenmediğini göstermesinden ileri gelmektedir. Bu alternatifler doğrudan fiille ilgili olmayan sağlam (*robust*) alternatifler olmasalar da failin nihai kaynak oluşunun yalnızca sonucu değil, *zorunlu* sonucudur. Bunların yokluğu, failin özgürlük

¹⁸⁰ Timpe, "Source Incompatibilism and It's Alternatives," s. 148. Robert Kane, Derek Pereboom, Timothy O'Connor gibi isimleri kaynak olma koşulunun yanında alternatif seçeneklerin gerekliliğinde ısrar eden geniş kaynak bağdaşmazcılar arasında sayabiliriz. Bkz. Robert Kane, *The Significance of Free Will*, (Oxford: Oxford University Press, 1998); Derk Pereboom, *Living Without Free Will*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Timothy O'Connor, "Freedom with a Human Face," *Midwest Studies in Philosophy* 29:1 (2005), ss. 207-227.

¹⁸¹ Timpe, "Source Incompatibilism and It's Alternatives," s. 149.

¹⁸² Timpe, "Source Incompatibilism and It's Alternatives," s. 150.

ve ahlaki sorumluluğu için zorunlu olan kaynak olma koşulunun da karşılanamayacağı sonucuna götürür.¹⁸³

Bu son nokta, failin söz konusu fiili ile doğrudan alakalı olmasa, diğer seçenekler failin iradi davranışını içeren alternatifler olmasalar da alternatif seçeneklerin determinizmin yanlışlığını göstermedeki doğrudan rolleri sebebiyle, failin özgürlüğü ve sorumluluğunun temeli olan kaynak olma koşulu ile dolaylı olarak ilişkilendirilmelerinin vazgeçilmez olduğunu ifade etmektedir. Ahlaki sorumluluk için asıl olan şey aktüel dünyada ne olduğu, failin aktüel dünyada neye karar verdiği, bu dünyada nihai kaynak olma koşulunu sağlayıp sağlamadığıdır. Fischer senaryosunda olduğu gibi diğer mümkün dünyalarda failin ne yaptığı ya da yapamadığı, onun bu dünyadaki seçimini ahlaki kılan şey olmayabilir. Fakat diğer tüm alternatif seçeneklerde failin ölmesi onun iradi bir davranışını içermese de failin nedensel determinizme konu olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Failin ahlaki sorumluluğunun temeli onun kaynak olma koşulunu sağlaması iken, bu koşulu sağlamak yoluyla fail, aynı zamanda alternatif seçenekler koşulunu karşılar.¹⁸⁴ O halde alternatif seçenekler ve nihai kaynak olma koşulu birbiri ile tabiatları gereği ilişkilidirler. Nedensel determinizmin ahlaki sorumlulukla bağlantılı olması, alternatif seçenekleri dolaylı olarak ahlaki sorumlulukla ilişkilendirmemizi gerektirmektedir.

Ancak bu noktada önemli bir hususa dikkat çekmemiz gerekmektedir. Daha önce değindiğimiz üzere, nedensel determinizmin nasıl yorumlanması gerektiği tartışmalıdır. Failin dışındaki faktörlerin özgürlüğü ortadan kaldırdığında bir şüphe olmasa da failin karakterinden yahut kendi tabiatından kaynaklanan belirlemelerin bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğine itiraz edilmiştir. Mesela Stump ve Timpe, nedensel determinizmin özgürlük ve ahlaki sorumlulukla bağdaşmadığını düşünseler de kişinin kendi kendisine empoze ettiği determinist sınırlamaların (*deterministic constraints*) aynı şekilde değerlendirilmesine şüphe ile yaklaşmaktadır. Onlara göre, kaynak bağdaşmazcılığının karşı çıktığı ve karşı çıkması gereken determinizm, failin dışındaki faktörlerin belirlemesi anlamına gelen nedensel determinizmdir. Kişinin kendisine empoze ettiği determinizm formları (*self-imposed forms of determinism*), daha güçlü formdaki nedensel determinizmden ayrı tutulmalıdır.¹⁸⁵

O halde belki de kontrol koşulunun ne şekilde benimsendiği konusunda da bir ayrım yapmamız gerekir. İçsel veya dışsal, failin kontrolü dışındaki herhangi bir şeyin faili belirlemesi

¹⁸³ Timpe, “Source Incompatibilism and It’s Alternatives,” s. 150; O’Connor, “Freedom with a Human Face,” ss. 209-210.

¹⁸⁴ Timpe, “Source Incompatibilism and It’s Alternatives,” s. 151.

¹⁸⁵ Timpe, “Source Incompatibilism and It’s Alternatives,” s. 150.

anlamındaki bir determinizm mi yoksa sadece failin dışında olmak bakımından kontrolüne konu olmayan şeylerin faili belirlemesi anlamındaki determinizm mi özgürlük ve ahlaki sorumlulukla uyuşmamaktadır? Kaynak olma koşulunu öne çıkaran özgürlük teorilerini savunan filozoflar, failin kontrolü dışındaki içsel faktörlerin ancak psikolojik/zihinsel bozukluklar olabileceğini kabul etmektedirler. Bunların dışındaki içsel belirlemeler failin kontrolü dışında görülmediği için, özgürlükle bağdaşmayan bir determinizm türü olarak da görülmemektedirler. Ancak birinci bölümdeki tartışmaları da hatırlayacak olursak, failin kontrolü dışındaki içsel faktörler yalnızca psikolojik bozukluklardan ibaret değildir. İşleyişi failin iradi müdahalesine açık olmayan içsel etkenlerin faili belirlemesi de onun fiilleri üzerindeki kontrolünü sınırlayan bir faktör olabilir. Failin kontrolü dışında olması bakımından bu determinizm türü de tıpkı dışsal determinizm gibi failin özgürlüğü ve ahlaki sorumluluğunu tehdit eden bir faktöre dönüşebilir. Ancak tabiata dayalı belirlemeleri nedensel determinizm kapsamında görmeyi reddeden felsefeciler, dışsal faktörlerin belirleyiciliğine “nedensel determinizm” adını verirken, içsel faktörlere “failin kendisinden kaynaklanan belirlemeler” demektedir, bu tür belirlenim için nedensel kaydı kullanmaktan kaçınmaktadır. Oysa failin fiilini belirlemesi bakımından içsel faktörler de dışsal olanlar gibi *nedensel* bir etkiye sahiptir. O halde tartışma tekrar, bu içsel faktörlerin ne derece failin kontrolünde olduğuna dönmektedir. Bir başka ifade ile karakter-tabiata dayalı determinizmin özgürlükle uygun bir şekilde ilişkilendirebilen kontrolü ortadan kaldırıp kaldırmadığı ile ilgilidir.

Bu tartışmaların Tanrı’nın özgürlüğü ile ilgili sonuçları üzerinde düşünelim. İlk olarak, kontrol koşulu ile alternatif seçenekler arasında kurulan bu bağlantının doğruluğunu kabul ettiğimizi varsayalım. Bu durum Tanrı’nın da fiillerinin nihai kaynağı olmasının bir sonucu olarak fiilleriyle ilişkili alternatif seçeneklerinin olduğu sonucunu verir mi? Kaynak olma koşulunun, Tanrı’da da alternatif seçeneklerden bağımsız düşünölemeyeceği anlamına gelir mi? İki koşul arasında kurulan bu ilişkinin Tanrı’nın özgürlüğüne aynı şekilde uygulanamayacağı itirazının yapılacağını öngörmek zor değildir. İtiraza göre, söz konusu fail Tanrı olduğunda, kontrol koşulunun alternatifleri gerektirdiği iddia edilemez, zira kontrol ve alternatif seçeneklerle bertaraf edilmek istenen tehlike, yani determinizm, Tanrı’ya uygulandığında alakasızdır. Alternatif seçeneklerin varlığı yaratılmış failer için fiillerinin nihai belirleyicisi olmalarını engelleyen determinizmi kesin bir şekilde bertaraf etmek bakımından gereklidir. Yaratılmış failer varlığa geldikleri anda kendilerini, onları çevreleyen dışsal koşulların içinde bulurlar. Bu koşulların değil de failin kendi kendisini belirlemesi, koşulların dayatması ile fiillerini meydana getirmemeleri için alternatifleri olmalıdır. Oysa determinizm tehlikesi Tanrı için söz konusu olamaz. Herhangi bir dışsal koşul tarafından öncelenmeyen ve

kuşatılamayan, aksine kendisi dışındaki tüm şeylerin kendisine bağlı olduğu bir varlığın, fiillerinin nihai kaynağı olmak için alternatif seçeneklerinin olması gerekmez. Kaynak olma ve alternatif seçenekler arasında gereklilik ilişkisi olduğunu savunmasına rağmen Timothy O'Connor, bu ilişkinin bu dünya ile kayıtlanması gerektiğini Frankfurt senaryosunu yorumladığı ifadelerinde ifade etmektedir. O'Connor'a göre de Frankfurt senaryosu, bize Frankfurt'un kendi amaçladığı şeyi kanıtlayamasa da bir şeyi göstermiştir: "Metafiziksel özgürlüğe sahip olan faillerin önemli derecede farklı olan alternatifler arasından seçim yapabilmeleri dünyamızın (olağan) koşullarının olumsal bir özelliğidir sadece."¹⁸⁶

İkincisi, determinizmin kapsamı dışsal faktörlerle sınırlı ise, içsel faktörlerin, mesela failin zihinsel durumlarının fiilini belirlemesi failin özgürlüğünü tehdit eden bir determinizm değilse, kaynak bağdaşmazcılığının her iki versiyonu da Tanrı'ya uygulandığında aynı kapıya çıkmaktadır. Fakat dışsal determinizmin Tanrı'ya uygulanamayacağı açık olmakla beraber, yaratılmışlar söz konusu olduğunda bile bu belirlemenin içsel belirlemeden nasıl ayrılabilceği hususunun muğlak olduğunu söyleyebiliriz. Birinin bir başkasını fiziksel bir güç kullanarak bir şey yapmaya zorlamasının dışsal bir faktörün zorlaması olduğunu kolaylıkla anlayabiliyoruz. Fakat kişiyi etkileyen birtakım biyolojik, fiziksel veya çevresel faktörlerin bir kişinin fiilini belirleyip belirlemediğinin ölçüsü nedir? Bu dışsal faktörlerin fail üzerindeki etkisi içsel faktörler yoluyla meydana geldiğine göre, bu faktörler neye göre içsel veya dışsal olarak kabul edilebilir? Aquinas'çı yaklaşımda failin fiilini etkileyen tüm dışsal faktörlerin, onun zihinsel fakülteleri tarafından değerlendirildiği, işlendiğini ve failin kararına dolaylı olarak müdahil olduklarını hatırlayalım. Failin iradesi de aklın değerlendirmesi neticesinde ona iyi olarak gösterdiği seçeneğe yönelmekle yükümlüdür, yani irade aklın fiili tarafından belirlenmektedir. Dolayısıyla dışsal faktörlerin etkisi, içsel faktörlerin süzgecinden geçerek ve bu içsel faktörler aracılığıyla failin fiiline etki etmektedir. Akletme sürecine iradenin müdahalesinin mümkün olduğunu varsaydığımızda alternatif seçenekleri elimine edemeyeceğimizi daha önce belirtmiştik. İradenin müdahalesinin imkanını reddettiğimizde ise akıl-irade ilişkisinin bir tür determinizme vardığını, zira akletmenin ilkeleri ve işleyişi sabit bir süreç olduğun göz önünde bulundurulduğunda, determinizmden kaçılmayacağını ifade etmiştik. O halde burada dışsal faktörleri içsel olanlardan ayırmanın yolu nedir? Çevresel, biyolojik, psikolojik vb. etkenlerin dışsal olduğunu söyleyebilir miyiz? Aquinas çizgisindeki Stump, Timpe gibi felsefecilerin de içsel faktörleri dışsal olanlardan nasıl ayırdıkları, aradaki bu ilişkiye rağmen zihinsel durumlar gibi içsel faktörleri nasıl determinizm dışında tutabildikleri net görünmemektedir.

¹⁸⁶ O'Connor, "Freedom with a Human Face," s. 209.

O halde kaynak olma/kontrol koşulu ile alternatif seçenekler arasındaki ilişkiden hareketle Tanrı'nın fiilde bulunurken alternatif seçenekleri olduğunu söyleyebilmemiz için, bu iki koşul arasındaki ilişkinin yalnızca yaratılmış olmanın olumsal koşullarıyla alakalı olmadığını, aralarında özsel bir ilişki olduğunu iddia etmemiz gerekir. Yine içsel faktörlerin determinizminin de failin otonomisini, fiilleri üzerindeki nihai kontrolünü zedelediğini yahut faile başka türlü yapabilme gücünü vermediğimizde özgürlüğü sağlayan kontrolü elde edemediğimizi göstermemiz elzemdir. Bu son nokta, failiği nasıl anladığımızla da yakından ilişkilidir. Söz gelimi failin fiilinin içsel faktörlerin belirlemesi yoluyla meydana geldiği konusunda hemfikir oldukları halde, Robert Kane bu durumu olgu-olay nedenleme olarak adlandırırken, Stump ve Timpe bunu fail nedenleme olarak görmektedirler. Ya da Couenhoven Tanrı'nın tabiatının fiilleri üzerindeki belirmelerini determinizm kapsamında değerlendirirken, Timpe buna determinizm demekten kaçınmaktadır. Burada amacımız hangi teorinin hangi ismi almaya daha layık olduğu tartışması yapmak değildir. Aksine, teorilerin savunucuları tarafından nasıl adlandırıldığının ötesinde, asıl mesele özgürlüğün ne olduğu ve hangi koşullar altında sağlanabileceğidir. Özgürlükle ilgili koşullardan herhangi birinin gerekliliğini veya gereksizliğini savunurken, kişinin fiilleri üzerindeki kontrolünü sağlayan ve onu otonom, sorumlu yapan faktörle olan ilişkisini gözden kaçırmamak, tartışmaların amacını ve hedefini saptırmamak açısından son derece gerekli görünmektedir.

Bu sebeple, sırf isimlendirme üzerinden bir tartışmaya girmeksizin bir sonraki başlıkta biri bağdaşırcı diğeri bağdaşmazcı olan karaktere dayalı iki özgürlük teorisinin Tanrı'nın özgürlüğüne uygulanmasını ele alacağız. Her bir teorinin hangi koşulu Tanrı'nın özgürlüğü ile ne şekilde ilişkilendirdiğini veya koşullardan biri ile Tanrı'nın özgürlüğü arasındaki ilişkiyi hangi açılardan reddettiklerini inceleyeceğiz. Her bir teorinin Tanrı'nın başka türlü yapabilme gücünü elimine ederek Tanrı'yı fiillerinin nihai kaynağı olarak belirleyip belirleyemeyeceklerini, başka türlü yapabilme gücünü elimine eden bir kaynak olma koşulunun, Tanrı'ya fiilleri üzerinde tam bir kontrolü verip vermediğini tespit etmeye çalışacağız. Tanrı'nın özgürlüğü söz konusu olduğunda, Tanrı'nın karakterinden kaynaklanan belirlemelerin başka türlü yapabilme gücünü ortadan kaldırıp kaldırmadığını tartışacağız.

2. Karaktere Dayalı Özgürlük Teorileri ve Tanrı'nın Özgürlüğü

2.1. İradeci Olmayan Sorumluluk Anlayışı ve Normatif Özgürlük

Jesse Couenhoven, Tanrı'nın özgürlüğünü anlamada en iyi model olarak önerdiği normatif özgürlük teorisinin iki aşamalı bir şekilde kurgulanması gerektiğini, daha doğrusu normatif özgürlüğün sağlam bir zemine oturması için öncelikle ahlaki sorumluluk konusunda

iradeci olmayan bir teoriyi benimsemenin elzem olduğunu iddia etmektedir. Bunun sebebi ise Couenhoven'in bir varlığın fiillerinden sorumlu olup olmadığını bu fiillere bir anlamda kaynaklık eden tabiatından sorumlu olup olmadığı sorusu ile ilişkilendirmesidir. İradeci (*volitionalist*) teoriler, sorumluluğun ancak iradi bir eylemin sonucu olarak oluşabileceğini savunmaktadırlar. Yani, failin meydana getirdiği bir fiil ya da durumun (*state of affairs*) övgü veya yergiye konu olabilmesi, doğru bir niyetel seçimler silsilesine dayanmasına bağlıdır. İradeci olmayan (*non-volitionalist*) teoriler ise, sorumluluğu bir iradi fiilin sonucu olma şartına bağlamamaktadır. Failliği, hiyerarşik, sebeplere duyarlı mekanizma vb. şeklinde yapısal (*structural*) bir sistem olarak gören bu teoriler, doğru/sağlam bir yapıda olan failliği (*right agential structure*) sorumluluk için yeterli görmektedirler. İradeci ve iradeci olmayan teorilerin hem bağdaşıcı hem bağdaşmazcı versiyonları olsa da Couenhoven iradeci teorilerin çoğunlukla aynı zamanda libertaryen teoriler olduklarını isabetli bir biçimde tespit etmektedir. Sorumluluğu niyetel ve kendi kendini belirleyen seçimlerin neticesi olarak gören ya da tersinden, sorumlu olabilmenin niyetel ve kendi kendini belirleyen özgür seçimleri gerektirdiğini savunan yaklaşımların pek çoğu aynı zamanda libertaryen özgürlük teorilerini benimsemektedirler.¹⁸⁷

Couenhoven, ahlaki sorumluluk gerektiren fiiller konusunda iradeci-libertaryen bir yaklaşımı benimsemenin, kişinin kendi tabiatı-karakteriyle olan sorumluluk ilişkisini nasıl kuracağımız sorusunu da gündeme getirdiğini düşünmektedir. Her varlık, tabiatıyla sınırlı bir şekilde fiilde bulunabileceği için, karakterinin de özgür seçimleriyle ilişkilendirilmesi gerekmektedir. Karakterimiz, özgür seçimlerimizin sonucunda oluşmamış, dışsal olarak bize dayatılmış ise ahlaki karakterimiz ve onun kaynaklık ettiği fiillerimiz iyiliğinden dolayı övgüye, kötülüğünden dolayı yergiye konu olamaz. Aynı akıl yürütmeyi Tanrı'nın tabiatı ve fiilleri arasında kuracak olursak, tabiatını oluşturan tüm mükemmel niteliklere zorunlu ve ezeli olarak sahip olan, onları nedenlemeyen bir Tanrı'nın bu tabiat dolayısıyla övgüye değer olduğu nasıl söylenebilir? Bu tabiata dayalı olarak yaptığı eylemlerinden Tanrı nasıl sorumlu olabilir? Couenhoven, iradeci teorilerde kişinin fiillerinden sorumlu olmasının karakterinden de sorumlu olmasını gerektiğini varsaydığı için, ilahi sorumluluğu açıklamada iradeci olmayan teorilerin daha başarılı bir açıklama sunduğunu öne sürmektedir. O, makalesinde pek çok kez açık teizm ve süreç teizmini savunanların, Tanrı'nın kendi tabiatını oluşturduğunu savundukları için, Tanrı'nın tabiatının övgüye değer oluşunu açıklayan en tutarlı iradeci teoriler olmaya aday

¹⁸⁷ Jesse Couenhoven, "The Problem of God's Immutable Freedom," Kevin Timpe, Daniel Speak (ed.), *Free Will and Theism: Connections, Contingencies and Concerns*, (Oxford: Oxford University Press, 2016), ss. 296, 300.

olduklarını vurgulamaktadır. Fakat bu iki yaklaşımı tartışmak yerine, onların klasik teizmle ve mükemmel değişmez Tanrı anlayışıyla uyuşmadıklarını söyleyerek reddetmektedir.¹⁸⁸

Couenhoven'in libertarianlerin ya da iradeci yaklaşımların karşı karşıya olduklarını biraz karmaşık bir şekilde ifade ettiği tehlikeleri şu şekilde ayırabiliriz. 1) Tanrı'nın (ya da herhangi bir failin) fiillerinden sorumlu olabilmesi için, bu fiillerine kaynaklık eden tabiatından-karakterinden sorumlu olması gerekir. 2) Tanrı, (ya da herhangi bir fail) kendi tabiatından sorumlu olmadığı sürece, bu tabiatından dolayı övgü veya şükre layık olamaz. Bu iddianın bizi ilgilendiren kısmı, Couenhoven'in libertarian özgürlük anlayışlarının karşı karşıya kaldıklarını iddia ettiği ikilemi çözmek için ya açık teizm/süreç teizm savunucuları gibi Tanrı'nın zorunlu mükemmelliklerinden feragat etmeleri gerektiğini yahut Tanrı'nın bu mükemmelliklerden dolayı övgüye layık olmadığı sonucunu kabul etmek durumunda olduklarını ifade etmesidir. Ancak açık teizm veya süreç teizmi ile libertarian yaklaşımlar arasında kurulan bu paralellik hatalı görünmektedir. Her şeyden önce, açık-süreç teizmini savunmanın temel motivasyonunun Tanrı'yı mükemmelliklerinden sorumlu kılmak yoluyla övgüye değer oluşunu temellendirmek olduğunu söylemek zordur. Bu yaklaşımların temelinde, -detaylarına burada giremeyecek olsak da- daha ziyade bu dünyadan ve yarattıklarından ontolojik olarak radikal anlamda farklı bir Tanrı'nın alemle ilişkisinin kurulamayacağı kaygısının olduğunu söyleyebiliriz. Tanrı alem ilişkisinin nasıl tasavvur edilmesi gerektiğine dair pek çok geleneksel metafiziksel iddiaya karşı çıkararak yeni metafiziksel iddialar öne sürülen bu yaklaşımlarla klasik teizme ilave olarak libertarian özgürlüğü benimseyenleri aynı noktada buluşturmak makul görünmemektedir.¹⁸⁹

İkinci olarak, Couenhoven'in de kısmen teslim edeceği üzere, libertarian teorilerin, Tanrı'nın fiillerinden sorumlu olabilmesi için tabiatından da sorumlu olması gerektiğini savundukları yahut savunmaları gerektiği de doğru görünmemektedir. Onun bu ilişkiyi kurmasının sebebi, "libertarian özgürlük teorilerinde kişinin fiillerinden sorumlu olabilmesi için karakterinden sorumlu olması gerekir, bu karakterin seçimlerle oluşturulmuş olması gerekir" şeklindeki varsayımdır. Couenhoven, seçime dayalı bir özgürlüğü benimseyen tüm libertarianlerin de bu ilişkiyi kabul ettiği varsayımıyla argümanını oluşturmaktadır. Ancak bu varsayımın libertarianlerin çoğunluğu tarafından kabul edilmediğini belirtmek gerekir. Nitekim Couenhoven de bu hususu kısmen itiraf etmekte, tabiatından sorumlu olmaksızın

¹⁸⁸ Couenhoven, "The Problem of God's Immutable Freedom," ss. 300-301.

¹⁸⁹ Açık teizm ve süreç teizminin temel iddiaları ve birbirleriyle ilişkisi için bkz. Donald Viney, "Process Theism," Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020. <https://plato.stanford.edu/entries/process-theism/> (18.06.2021)

fiillerinden sorumlu olmanın makul bir açıklamasının libertarianler tarafından sunulabileceğine kısaca değinmektedir. Çünkü yalnızca Tanrı değil, yaratılmışlar da kendi tabiatlarından bütünüyle sorumlu olamazlar, fakat bu durum özgürlüğe mani olmayan bir şekilde anlaşılabilir. İnsanlar da onların ne olduğunu nasıl varlıklar olduğunu belirleyen, mahiyetlerini oluşturan özsel kurucu sıfatlarının oluşturucusu ya da sorumlusu değildirler. Akıl sahibi olmayı ve buna bağlı özsel niteliklerini seçmedikleri ya da oluşturmadıkları için nasıl insanların özgür olmadığını söyleyemiyorsak, aynı şekilde Tanrı'nın da özgür olması için kendi özsel sıfatlarından sorumlu olmasını bekleyemeyiz. Bu düşünce pek çok libertarian için de oldukça makul ve savunulabilir olmakla birlikte, Couenhoven bu açıklamayı ancak iradeci olmayan yaklaşımlara hasretmekte, yalnızca onların bu açıklamayı tutarlı bir şekilde yapabileceğini öne sürmektedir.¹⁹⁰

Bir başka makalesinde bu noktaya bağlantılı olarak Couenhoven, libertarianlerin Tanrı'yı sadece seçime dayanan olumsal fiilleri için övgüye değer bulduklarını, bu sebeple de Tanrı'nın tabiatına içkin zorunlu mükemmellikleri takdir etmekte başarısız oldukları iddiasını detaylandırmaktadır. Tanrı'nın, zorunlu mükemmellikleri dolayısıyla Tanrı'yı övmek, teizm açısından vazgeçilmez bir öneme sahip olduğu halde iradeci sorumluluk anlayışları sebebiyle libertarianler bu hususta dezavantajlıdır. Couenhoven, libertarian teorilerin, Tanrı'nın olumsal seçimlerinden dolayı ibadet edilip hamd edilmesi gerekirken, ezeli olarak mükemmel ve zorunlu olarak erdemli olan karakterini aynı derecede ibadet ve övgüye layık görmememiz gerektiği sonucuna götürdüğünü düşünmektedir.¹⁹¹

Fakat bu iddia doğru mudur? Tanrı'nın özgürlüğünün başka türlü yapabilme gücünü gerektirdiğini, özgürlüğün seçenekleri içerdiğini savunmak neden Tanrı'nın mükemmellik sıfatlarını övmeyi, bu sıfatlardan dolayı O'nun tabiatına gereğince saygı göstermeyi engellesin? Tanrı'nın ya da herhangi bir varlığın kendini ne ise o yapmadığı; onların ne ise o olmalarının, yani tabiatlarını oluşturan özsel sıfatlarının fail/etkin nedeni olmalarının da çelişik olduğu açıktır. Bununla birlikte bu durumun Tanrı'nın övülmesine engel olmaması için sorumluluk veya özgürlük anlayışımızı değiştirmemiz gerektiği temelsiz bir iddia gibi görünmektedir. Ayrıca, Couenhoven, tabiat ve karakter kavramlarını da muğlak bir şekilde kullanmaktadır. Bir varlığın tabiatı, onun kendisinin oluşturduğu, seçerek inşa ettiği bir şey olmaktan ziyade o varlıktan bir varlık olarak bahsedebilmemiz için öngörmemiz gereken bir şeydir. Yaratılmış varlıkların tabiatları verilidir, tabiatları onlara Tanrı tarafından verilmiştir. Tanrı'nın ise tabiatı,

¹⁹⁰ Couenhoven, "The Problem of God's Immutable Freedom," ss. 303-304.

¹⁹¹ Jesse Couenhoven, "The Necessities of the Perfect Freedom," *International Journal of Systematic Theology* 14:4 (2012), s. 409-411.

ne ise o oluşu kendindendir, başka hiçbir şeye dayanmamaktadır. Fakat bir şeyin tabiatı olmak bakımından Tanrı'nın ve yaratılmış faillerin tabiatını benzer kılan şey, her ikisinin de oluşturulan, seçilen şeyler olmamasıdır. Tabiatın aksine karakter bir oluşum ifade eder ve kişinin seçimleriyle şekillenir. Yaratılmış failler tabiatlarından sorumlu olmasalar da seçimleriyle şekillendirdikleri karakterlerinden sorumludurlar. Akıllı ve canlı olmaktan dolayı övgüye değer olmasalar da dürüst oldukları, iyi niyetli oldukları için övgüye değerdirler. Ya da yalan söyledikleri, birine zarar verdikleri için ahlaken yerilirler. Tanrı'nın ise "oluşan" bir karakteri yoktur. Tabiatı, özsel nitelikleri zorunludur ve eğer bu özsel niteliklerin bir toplamına karakter diyeceksek, O'nun karakteri de zorunludur, ezeldir ve herhangi bir oluşumdan münezzehtir. Couenhoven, karakter kavramının bir oluşum ifade eden anlamından hareket ederek argümanını kurgulamakta; ancak ne Tanrı ne de yaratılmışlar için tabiat ve karakter arasındaki kavramsal ayrımı gözetmemektedir. Bir oluşum ifade etmesi anlamında Tanrı'ya bir karakter atfediyorsa bu bariz bir şekilde yanlıştır. Eğer Tanrı'nın tabiatını kastederek karakter kavramını kullanıyorsa da bu durumda bu karakterin Tanrı'nın iradi olarak sorumlu olması gereken bir şey olmadığı açık görünmektedir. Her ne kadar Couenhoven bu kavramları muğlak bir şekilde kullansa da Tanrı'nın karakteri derken Tanrı'nın kendisinden başka hiçbir şeye dayanmayan tabiatını, özsel sıfatlarını kastettiğini söyleyebiliriz. Biz de Tanrı'nın karakteri ifadesini, O'nun özsel sıfatlarının toplamı olan tabiatı veya mahiyeti anlamında kullanacak ve değerlendirmemizi buna göre yapacağız.

Tanrı, mükemmel olduğu için elbette övgü ve saygının mümkün en yüksek derecesinin tek öznesidir. Şu var ki Tanrı'nın mükemmellik sıfatları dolayısıyla övgü ve saygıya değer olması bir şeydir, bu mükemmellik sıfatlarından dolayı yine mükemmel olan bazı fiilleri için O'na şükretmemiz başka bir şeydir. Mesela Tanrı'ya her şeyi bildiği, her yerde olduğu ya da her şeye gücü yettiği için teşekkür etmeyiz, fakat bizi yarattığı, sayısız nimetler verdiği için şükrederiz.¹⁹² Bu da O'nun özsel mükemmellik sıfatlarının değil, bu sıfatlara dayalı fiillerinin iradesine tâbi olmasından kaynaklandığına işaret etmektedir. Bu son noktayı bir sonraki bölümde Tanrı'nın ahlaki eylemlerini tartışırken biraz daha açacağız. Ancak buraya kadar söylenenlerin Couenhoven'in libertyenlerin kurduğunu iddia ettiği özgürlük ve tabiatından-karakterinden sorumlu olma, övgüye değer olma ve tabiatından-karakterinden sorumlu olma ilişkilerinin isabetsiz olduğunu göstermede yeterli olduğunu söyleyebiliriz.

Pekâlâ, Couenhoven'in önerisi nedir? En temelde iradeci olmayan sorumluluk teorileri ve normatif özgürlük konseptinin, ilahi özgürlüğü anlamada en makul ve cazip açıklamayı

¹⁹² Clarke, *A Demonstration*, ss. 86-87.

sunduğunu iddia eden bu önerinin unsurlarını sırasıyla ele alalım. Couenhoven'in normatif özgürlüğe uygun bir zemin oluşturmada önerdiği iradeci olmayan sorumluluk teorisi, Angela Smith'in sorumluluk konusunda bağdaşırıcı bir yaklaşımı benimseyen teorisidir. Smith, insanları çoğunlukla niyetel seçimlere dayanmayan veya herhangi bir niyetel seçime de geri götürülemeyecek pek çok davranış ve tutumları için sorumlu tuttuğumuzu iddia etmektedir. İnsanların anlık cevapları, bilinçli olmayan değer tercihleri, duygusal yaşamları gibi hususlar, doğrudan niyetel seçimlere dayanmasalar da insanları sorumlu tuttuğumuz şeylerdir. Bu sorumluluğu onlara atfetmenin haklı bir zemini vardır, zira önemli olan kişiyi sorumlu tuttuğumuz şeyin onun yargıları, değerleri ve normatif bağlılıklarını (*normative commitments*) yansıtıp yansıtmadığıdır. Rasyonel yargılarımızın bize atfedilebilmesinin sebebi, doğrudan kim olduğumuzu ifade etmeleri, nasıl bir fail olduğumuzun oluşturucu unsurları olmalarındandır. Bu yargıların bizim yargılarımız olması için onları kendimize ait kıldığımız bir geçmişe veya seçimlere ihtiyacımız yoktur. Şeyleri nasıl gördüğümüz, neleri öne çıkarıp neleri ihmal ettiğimiz bizim kim olduğumuz hakkında çok şey söyler. Bu nedenle, bu şeyler üzerindeki seçime dayalı kontrol eksikliğine rağmen, tüm bunlardan sorumlu olduğumuzu söyleyebiliriz. Öyleyse kişiyi meydana gelen fiillerin faili yani sorumlusu kılan şey kişinin kararları, fiilleri ile arasında kurduğu bir tür sahiplik (*ownership*) ilişkisidir. Failin sorumlu olduğu fiil, durum veya olay bir şekilde onun değerlerini ve yargılarını yansıtmalıdır. Eğer kişinin fiilleri, onun değerleri, yargıları, hayata karşı duruşunu, kısacası onun kim olduğunu, karakterini yansıtıyorsa, fiilleri ile fail arasında bir tür sahiplik ilişkisi kurulur. Dolayısıyla sorumluluk açısından önemli olan şey faillerin, ortaya çıkan şeyleri kendileri ile bir şekilde irtibatlandırabilmesi, onları sahiplenebilmeleridir.¹⁹³

Couenhoven'in bu faillik teorisini kendi normatif özgürlük teorisi için neden elverişli bulduğu açık olsa gerektir. Bu Couenhoven'a, Tanrı'nın zorunlu mükemmellikleri üzerinde seçime dayalı bir kontrolü olmadığı, bir başka ifade ile bu mükemmellikler O'nun iradi seçimlerinin bir sonucu olmadığı halde, Tanrı'nın bu niteliklerle yani tabiatıyla olan ilişkisinin özü gereği son derece derin ve güçlü bir sahiplik ilişkisi olduğunu savunma zemini hazırlamaktadır. Tanrı'nın, bu nitelikleri kendisinin kılmasına gerek yoktur. Bu tabiattan libertaryen anlamda sorumlu olmadığı halde, Tanrı bu tabiatı için övgüye değerdir.

¹⁹³ Couenhoven, "The Problem of God's Immutable Freedom," ss. 303-304. Couenhoven, aynı makalede Tanrı'nın sorumluluk konusunda biri bağdaşırıcı (R. Jay Wallace) diğeri bağdaşmazcı (Robert Kane) iki iradeci sorumluluk teorisini ve yine iradeci olmayıp bağdaşmazcı olan Katherine Rogers ve Kevin Timpe'nin teorilerini de değerlendirmektedir. İradeci teorileri yukarıda saydığımız gerekçelerle elimine eden Couenhoven, Rogers ve Timpe'nin teorilerini Tanrı'nın mükemmellik sıfatlarından dolayı övgüye değer oluşunu açıklamada daha avantajlı bulsa da bağdaşmazcı yaklaşımların Tanrı ve yaratılmışlar için iki farklı özgürlük modeli sunmak zorunda olduğu gerekçesiyle, bu teorileri de Tanrı'nın özgürlüğünü açıklamada yetersiz bulmaktadır.

Libertaryen teorilere göre, Tanrı'nın özsel nitelikleri için övgüye değer olabilmesi için bunları var etmesi ya da oluşturmaları gerekmediğini ifade etmiştik. Bununla birlikte Couenhoven, Smith'in teorisini aynı zamanda, Tanrı'nın seçenekleri olmaksızın, başka türlü yapamadığı halde hala neden özgür olduğunun, seçime dayalı kontrol olmaksızın yaptığı fiillerinin neden özgür olarak nitelendirilebileceğinin de gerekçesi olarak sunmaktadır. Hatta normatif özgürlük, aslında Smith'in teorisi üzerine bina edilmiştir. Bir anlamda, ancak sorumluluğu Smith'in teorisi ile temellendirmek mümkünse, libertaryen özgürlük tanımının da tadil edilmesi gerektiği açığa çıkacaktır. Dolayısıyla bu ilk adımdan sonra Couenhoven'in normatif özgürlük teorisi ile yaptığı şey, aslında önerdiği sorumluluk anlayışına paralel bir özgürlüğün nasıl tanımlanması gerektiğini ortaya koymaktan ibarettir. Couenhoven'in normatif özgürlüğe dayanak yaptığı Smith'in teorisini birazdan değerlendireceğiz. Fakat önce, onun Tanrı'nın özgürlüğünü uygun bir şekilde anlamının tamamlayıcı adımı¹⁹⁴ olarak gördüğü normatif özgürlük teorisine bakalım.

Özgürlüğün normatif olması ne demektir? Bu teori, özgürlüğün tanımının birtakım değerlerle ilişkili olması gerektiğine ve bu değerlerden bağımsız bir özgürlüğün mükemmel olmaktan uzak olacağına vurgu yapmaktadır. Bu da bizi, özgürlüğü iyilik ve akla mutabık bir şekilde fiilde bulunma şeklinde tanımlayan geleneğin özgürlük tasavvuruna döndürmektedir. Couenhoven, özgürlüğün bir seçme değil, iyilik ve doğrulukla olan uyum, iyiliğe doğru bir yönelim olduğu tezinin neredeyse unutulmuş bir tez olduğunu ifade etmekte, bu tezi güçlü bir şekilde savunan bazı modern kaynaklara da referans vermektedir.¹⁹⁵

Couenhoven'in normatif özgürlük teorisinin geliştirilmesindeki ilham kaynağı ise Agustinus'tur. O, Agustinus'tan ilham alarak geliştirdiği teorinin, belirli bir türdeki zorunluluğu özsel olarak içermesi gerektiğini, bu zorunluluğun alternatif seçenekleri ortadan kaldırdığını, dolayısıyla bağdaşırıcı özgürlük teorileri başlığı altında değerlendirilmesi gerektiğini de eklemektedir. Agustinus özgürlüğü, iyiye sırf iyi olduğu için yönelmek, sırf iyi olduğu için değer vermek şeklinde anlamaktadır. Dolayısıyla özgürlüğün derecesi, iyilikle ne kadar ya da ne derece ilişkili olduğuna göre belirlenebilir ki bunun mümkün en mükemmel örneğini Tanrı'nın özgürlüğü oluşturmaktadır.¹⁹⁶

Couenhoven'a göre, özgürlüğü normatif bir şekilde anlamak, onun Tanrı ve yaratılmışlara her birinin varlık modlarına uygun bir biçimde atfedilebilmesi bakımından da vazgeçilmezdir. Özgürlük bir mükemmellikse Tanrı'da olmaması imkansızdır. Fakat herhangi

¹⁹⁴ Couenhoven, "The Problem of God's Immutable Freedom," ss. 304-305.

¹⁹⁵ Couenhoven, "The Problem of God's Immutable Freedom," ss. 305-306.

¹⁹⁶ Couenhoven, "The Necessities of the Perfect Freedom," s. 402.

bir şeyin mükemmelliğine Tanrı'nın fiilinden bağımsız olarak karar verilemez. Yani bizler bir mükemmellik tanımı belirleyip, Tanrı'nın fiillerinin bu tanıma uyup uymadığını belirlemek yerine, Tanrı'nın fiillerinin keyfiyetini esas alarak neyin gerçek özgürlük olduğuna karar vermeliyiz. Dolayısıyla mükemmel özgürlüğün ölçüsü Tanrı'nın özgürlüğüdür. Tanrı'nın tabiatı mükemmelliklerinin zorunluluğu ile kayıtlıdır ve bu içsel zorunluluklar Tanrı'nın belirli şeyleri yapmasını imkansız kıldığı gibi, neyi yapacağı konusunda da O'nu belirlemektedir. Bununla beraber O'nun fiillerini yapmaya zorlandığı, mecbur bırakıldığı da söylenemez, çünkü Tanrı, fiillerini sadece ve sadece kendi tabiatına dayanarak gerçekleştirmektedir. Tanrı en mükemmel iyi olduğu ve fiilleri de tabiatıyla uyumlu bir biçimde mükemmelen iyi olduğu için, özgürlük diye bir şeyden bahsedecek isek, bu ancak Tanrı'nın fiilde bulunma şekli olabilir. Tanrı'nın tabiatı ve dolayısıyla fiilleri belirli şeyleri yapmayı tamamen dışladığı için, özgürlüğün tabiatı itibariyle alternatif seçenekleri gerektirdiğini söylemeyiz. Alternatif seçenekler ancak arızı bir koşul olarak, yalnızca belirli varlıkların özgürlükleri söz konusu olduğunda ve belirli koşullar altında özgürlükle ilişkilendirilebilirler.¹⁹⁷

Couenhoven bu durumu Gary Watson'a referansla iradi zorunluluklar (*volitional necessities*)¹⁹⁸ kavramına başvurarak anlamının makul olacağını ifade etmektedir. Tanrı'nın fiilleri, kendi tabiatının O'na yüklediği sorumlulukları yerine getirmemeyi düşünemeyecek kadar bir seçenek olarak görmemesi, görünürde iyi olan bir seçeneğe kanmayacak kadar yanılmaz bir bilen olması, bu seçeneklere iltifat etmesini imkansız kılacak derecede iyi olmasından kaynaklanması anlamında, kendi iradi zorunluluklarına dayanmaktadır.¹⁹⁹

Oysa, Couenhoven'a göre, libertarian teoriler, Tanrı'nın iyilik ve ilminin ilahi özgürlüğü zenginleştirmek bir yana, onunla uyumsuz olması gerektiği sonucuna yol açmaktadır. Dahası, kötülük Tanrı için bir seçenek olamayacağından ve libertarianler bir yandan bunu kabul edip bir yandan özgürlüğün ölçüsünü seçim olarak belirlediklerinden, insanların pek çok durumda Tanrı'dan daha özgür ve övgüye değer olması gerektiğini de kabul etmelidirler. Özgürlük ve övgüye değer olmak bakımından sahip oldukları bu üstünlük, paradoksal bir şekilde tabiatlarındaki eksiklik ve kusurlara dayanmaktadır. Çünkü yaratılmışlara libertarian teorilerin değer verdiği anlamdaki seçme özgürlüğünü tam da bu eksiklikler sağlamaktadır.²⁰⁰

¹⁹⁷ Couenhoven, "The Necessities of the Perfect Freedom," s. 401.

¹⁹⁸ Watson, Frankfurt'tan ilham alarak, aynı zamanda onun teorisinde özellikle failin hangi arzusu ile tanımlanacağı konusundaki eleştirileri göz önünde bulundurarak iradi zorunluluklar kavramını da içeren bir teori geliştirmiştir. Bkz. Garry Watson, *Agency and Answerability: Selected Essays*, (Oxford: Clarendon Press, 2004), ss. 88-122.

¹⁹⁹ Couenhoven, "The Necessities of the Perfect Freedom," s. 408.

²⁰⁰ Couenhoven, "The Necessities of the Perfect Freedom," s. 417.

O halde normatif özgürlük, Tanrı'nın özsel olarak sahip olduğu bir nitelik iken yaratılmışlar için, Susan Wolf'un ifadesiyle, bir kazanımdır. En önemli, arzulanabilir özgürlük akılla uyumlu fiillerde bulunmaktır. Aslolan yahut önemli olan bize açık olan seçeneklerin niceliği değil niteliğidir. Eğer seçenekler bizi olmak istediğimiz yere ya da bizim için iyi olana götürmüyorsa, bunların çok büyük bir önemi yoktur. Gerçek özgürlük için seçimleri yoluyla karakterini şekillendirmek, değerlerini seçimleri yoluyla belirlemek yeterli değildir. En mükemmel özgürlük, bunlardan ziyade kişinin varlığının gelişip zenginleşmesidir. Failliği, gerçek potansiyelini ortaya çıkarmayan ve iyi bir yaşam sürmesine yol açmayan herkesin özgürlüğü önemli ölçüde eksiktir.²⁰¹

Böylece, iradeci olmayan sorumluluk ve normatif özgürlük teorileri ile Couenhoven iki şeye çözüm önermekte, bu teorinin aşağıdaki iki hususta daha avantajlı olduğunu iddia etmektedir:

- 1) Tanrı'nın mükemmellik sıfatlarından dolayı övgü-saygı-şükre layık olduğunu açıklamada.
- 2) Daha bütüncül (*unified*) bir yaklaşım sunmada. Özgürlük normatif olarak tanımladığı için hem Tanrı'ya hem yaratılmışlara dereceli bir şekilde uygulanabilir. Bu teori mükemmelliğe endeksli bir özgürlük anlayışı önerdiği için, özgürlüğü dereceli bir şekilde anlamak, en mükemmel formunu Tanrı'ya atfetmek mümkündür.

Birinci madde ile ilgili değerlendirmemizi daha önce yapmış ve Couenhoven'in argümanının makul bir zemine dayanmadığını ifade etmiştik. İkinci maddeyle ilgili değerlendirmemizi ise ilişkili olduğu bir başka konu ile beraber yapmak üzere bölüm sonuna erteliyoruz.

Şimdi, Couenhoven'in normatif özgürlük teorisinin zemini olan iradeci olmayan sorumluluk teorisini analiz etmeye geçebiliriz. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, Couenhoven'in iddiaları açısından asıl önemli adım, bu iradeci olmayan sorumluluğun makuliyetini ve özgürlükle uygun bir şekilde ilişkilendirilebileceğini göstermektir. Ancak kendi teorisinin temel dayanağını oluşturmaya rağmen, o, iradeci olmayan sorumluluk teorisiyle ilgili yeterince detay sunmamaktadır. Bununla birlikte Couenhoven de kaynak olma koşulunu, yani failin fiillerinin nihai anlamda kendisi tarafından belirlenmesinin özgürlük için yeterli

²⁰¹ Couenhoven, "The Problem of God's Immutable Freedom," s. 306. Wolf'un asimetrik bir sorumluluk anlayışı önerdiği özgürlük teorisi için bkz. Susan Wolf, *Freedom Within Reason*, (New York: Oxford University Press, 1990).

gördüğünü açıkça ifade ettiğine göre, özgürlük için asıl önemli şeyin failin fiilleri üzerindeki kontrolü olarak gördüğünü söyleyebiliriz.

O halde, Couenhoven'ın teorisine yönelteceğimiz sorular şunlar olmalıdır: Normatif özgürlük, kendi kendini belirlemenin bir türü müdür? Bu bir tür kontrol olabilir mi? Olamazsa, onu neden özgürlüğün bir formu olarak kabul edelim?²⁰² Bu soruların cevabını vermek için, Couenhoven'ın teorisinin dayanağı olan Angela Smith'in faillik teorisine daha yakından bakalım. Smith'in, rasyonel ilişkiler görüşü (*rational relations view*) olarak adlandırdığı faillik yaklaşımı Aquinas'ın iradeyi akla, özellikle pratik yargılarımıza dayandırdığı teorisi ile oldukça benzer sezgileri paylaşmaktadır. Her fail, kendi rasyonel yargılarını yansıtan tutumlarından, zihinsel durumlarından ve davranışından sorumludur. Sorumlu olduğumuz davranışlarımız yargılarımıza bağlıdır, çünkü bunlar aslında bazen hatalı, aceleci, ya da eksik olsalar da yargılarımızı yansıtırlar ve bu yargılarımıza karşı duyarlıdırlar (*sensitive to our judgements*). Smith'in duyarlılıktan kastettiği, davranışlarımızın bu yargılar tarafından yönlendirildiği, neyi yapacağımızı rasyonel yargılarımızın belirlediğidir. Bu yargıların kusurlarla malul olduğu doğru olmakla birlikte, bunlar bizim rasyonel faaliyetlerimizi yansıtmaktadırlar ve bu nedenle faillik açısından vazgeçilmez bir öneme sahiptirler. Zira ahlaki değerlendirme kapasitesi, bir başka ifade ile sorumluluk, rasyonel failliği öngörmektedir.²⁰³ Böylece Tanrı da herhangi bir seçim yapmasa da fiilleri O'nun rasyonel yargılarını yansıttığı için Tanrı bunlardan pekâlâ sorumludur. Böylece kendi fiillerinin belirleyicisi olmak, fiillerinin kişinin karakteri tarafından belirlenmesi olarak yorumlanır.

Normatif özgürlük ve bu özgürlüğün dayandığı aidiyet kavramına dayalı faillik, tam olarak faile nasıl bir kontrol sağlamaktadır? Daha açık bir şekilde Simon Kittle'ın ifadesiyle soracak olursak, failliğin bir kontrol meselesi olduğu; Smith ve Couenhoven'ın seçime dayalı kontrolün gerekliliğini reddettiği dikkate alınırsa, aidiyete dayalı teori faile bir tür kontrol sağlamakta mıdır? Eğer sağlamıyorsa, onun faillik ve özgürlükle alakalı olduğunu düşünmemizin gerekçesi nedir?²⁰⁴

Smith ve Couenhoven, seçime dayalı kontrolü reddetseler de aslında bir tür kontrolü varsayıyor gibi görünmektedirler. Failin fiillerini sahiplenmesi, o fiillerin bir anlamda

²⁰² Simon Kittle, "Possibilities for Divine Freedom," *Roczniki Filozoficzne* LXIV:4 (20016), s. 98.

²⁰³ Angela M. Smith, "Control, responsibility, and moral assessment," *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 138:3 (2008), ss. 368-371. Kittle, böyle bir faillik anlayışının bilinçli bir seçimin sonucu olmayan pek çok durumu sorumluluk kapsamına almamız gerektiğine dikkat çekmektedir. Mesela bir arkadaşımızın doğum gününü unuttuysak, her ne kadar unutmayı bilinçli bir şekilde seçmiş olmasak da doğum gününü yeterince önemsemediğimizi gösterir. Eğer hatırlıyorsak, doğum gününü önemsemediğimize dair rasyonel yargımızın bir yansıması olur. Bkz. Kittle, "Possibilities for Divine Freedom," s. 99.

²⁰⁴ Kittle, "Possibilities for Divine Freedom," s. 101.

karacterinin kontrolünde olmasındandır. Peki seçimler değilse karakterimizdeki kontrolü sağlayan şey tam olarak nedir? Smith'in teorisinde bu faktörün tıpkı Aquinas'ta olduğu gibi rasyonellik, akletme olduğunu söyleyebiliriz. Onun hem ahlaki yargılar hem aidiyeti dayandırdığı zeminin rasyonel aktivitedir. Kişinin bir şeyi fark etmesi, değerlendirmesi, sebeplere cevap vermesi gibi eyleme yönelik tüm akıl yürütme süreçleri rasyonel aktiviteye denk gelmektedir. Ve ancak failin rasyonel değerlendirmesine konu olan şeyler hakkında ahlaki bir yargılamadan bahsedilebilir.²⁰⁵

Fakat teoride oynadığı merkezi öneme rağmen rasyonel aktivitenin doğası hakkında Smith'in yeterince detay vermediğini söyleyebiliriz. Bu rasyonel yargıları *aktif* yapan şeyin ne olduğu sorusunun önemli olduğunu belirten Kittle, Smith'in bu yargıların bilinçli olmasının dahi gerekmediğini savunduğuna dikkat çekmektedir. Buradaki aktifliği herhangi bir nedensel sürecin ya da kimyasal bir reaksiyonun aktif oluşu gibi anlayacak isek, bunun bir tür aktivite olduğu açıktır. Fakat Kittle, isabetli bir şekilde, faillik tartışmasında peşinde olduğumuz aktifliğin böyle bir aktiflik olamayacağını belirtmektedir. İhtiyacımız olan şey, yaptığı şeylerden sorumlu olan failleri, genel anlamda herhangi bir nedensel sürece (*causal process*) atfedilebilecek aktiflikten ayıran bir aktifliktir. Fakat seçime dayalı kontrolü elimine etmek isteyen pek çok yaklaşım gibi Smith'in yaklaşımı da failin alternatif olarak nasıl bir kontrole sahip olduğunu netleştirememekte, teoride içerilen kontrolün ne olduğu ve failin özgürlüğüne ne anlamda katkı sağladığı muğlak kalmaktadır.²⁰⁶

Smith-Couenhoven işbirliğinin sonucu olan teoride olduğu gibi seçime dayalı kontrolü dışlayan pek çok teoride kontrole dair tatmin edici bir açıklama sunulamamasının nedeni, belki de Kittle'ın işaret ettiği üzere, normatif özgürlük ile seçime dayalı kontrolü esas alan özgürlüğün iki ayrı fenomeni açıklıyor olmasıdır. Normatif özgürlük, otonomi ya da kişinin gerçek anlamda rasyonel-değerli amaçlara uygun yaşamaya çalışmasının önemini vurgular gibi görünmektedir. Bunun ne kadar önemli olduğu açık olmakla birlikte, bu teori bir kontrol ve dolayısıyla ahlaki sorumluluk teorisinden ziyade insanın gelişimini/olgunlaşmasını (*human flourishing*) açıklayan bir teori gibi görünmektedir.²⁰⁷ Ya da bu teoriler, özgürlüğü ideal bir şekilde kullanmanın değerine vurgu yapmaktadırlar. Aslına bakılırsa bütün karaktere dayalı özgürlük teorilerine bu eleştiri yöneltilebilir. Bu teoriler genel olarak failin özgürlüğünü belirli bir yönde kullandığında özgür, bir başka yönde kullandığında ise özgür olmadığını kabul

²⁰⁵ Kittle, "Possibilities for Divine Freedom," s. 102; Smith, "Control, responsibility, and moral assessment, *Philosophical Studies*, ss. 380-381.

²⁰⁶ Kittle, "Possibilities for Divine Freedom," s. 102.

²⁰⁷ Kittle, "Possibilities for Divine Freedom," s. 103.

etmemizi salık vermektedirler. Oysa özgürlük, failin seçimini belirli bir yönde yapıp, bir başka yönde yapmaktan kaçınması değil, yaptığı şey üzerinde nihai anlamda kontrolünün olmasıdır. Bu kontrol, failin karar ve seçimlerinin üzerinde kontrolü olmayan herhangi bir şey tarafından belirlenmemiş olmasını gerektirmektedir ki bu da failin en azından yaptığı şeyi yapmaktan kaçınabilir olduğu anlamına gelir. Kişinin seçimlerini daima makul ve iyi olandan yana yapması, onun özgürlüğünü doğru bir şekilde kullandığını gösterir ve şüphesiz bu çok değerlidir. Fakat tüm seçimleri belirli bir yönde yapılmaya belirlenmiş bir varlığın, seçimlerini iyilik veya kötülükten yana kullanmasının onu daha özgür kıldığını söylemek makul görünmemektedir. Yani kişinin özgürlüğünü hangi yönde kullanacağı, özgür olmasından daha sonra gelen bir konudur, kişiyi özgür yapan şey değildir.²⁰⁸

Burada Tanrı'nın mükemmel rasyonellik ve iyiliğinin tabii olarak en mükemmel kontrol olduğunu gözden kaçırdığımız itirazı yapılabilir. Rasyonellik ve ahlaki karakter bakımından mükemmel olan ve bu mükemmelliklere özsel olarak sahip olan bir varlığın fiilleri üzerinde bir kontrolü yoksa, kimin olabilir? Bu mükemmel rasyonellik ve iyiliğin tüm seçenekleri dışlaması, yine bu niteliklerin tabiatıyla ilişkilidir ve bütünüyle iradidir. Dışsal bir zorlama olmadığı sürece Tanrı'nın tabiatının mükemmelliğinden kaynaklanan zorunlulukları, yani bu mükemmelliklerin seçimi dışlamasını kontrol eksikliği olarak yorumlamak yanlıştır. Fakat tekrar, bu özgürlük ve sorumluluk söz konusu olduğunda aradığımız şey midir? Dışsal bir engel ve zorlamanın olmadığı ve birtakım kapasite ve yetilerin bir şeyin gerçek amacına ulaşmada kullanılabildiği pek çok durum olabilir. Suyun akması, ateşin yakması gibi. Bu gibi durumlarda normatif özgürlüğün koşulları yerine gelmiştir fakat bir kontrolden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Normatif özgürlük teorilerindeki özgür ifadesi de failin gerçek/ideal amacını gerçekleştirmek için gereken kapasiteye sahip olup olmadığı ve failin bu kapasiteyi kullanıp kullanmadığı ile alakalı görünmektedir. Fakat bu, kişinin bunlar üzerindeki kontrolüne dair tatmin edici bir şey söylememekte, bu kontrolü temellendirememektedir.²⁰⁹

Yukarıdaki örneklerin tamamen doğal fenomenler olması nedeniyle itirazlara konu olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü su ve ateş gibi cansız şeylerin tek yönlü etkileriyle Tanrı'nın kendi tabiatına dayanan tek yönlü fiillerini karşılaştırmak doğru bir analogi gibi görünmemektedir. Bu itiraza analoginin ortaya çıkan etkiye müdahalenin mümkün olmayışı bakımından geçerli olduğunu söyleyerek cevap verebilirsek de rasyonel ve canlı varlıklardan birtakım örneklerle de analoginin hedeflediği noktayı destekleyebiliriz. Mesela kalp atışlarımızı

²⁰⁸ Swinburne, *Responsibility and Atonement*, s. 58.

²⁰⁹ Kittle, "Possibilities for Divine Freedom," s. 103.

düşünelim. Her insan, kalbinin attığını bilir, hayatta kalmak istediği sürece bu kalp atışlarının devam etmesinden de son derece memnundur ve kalp atışlarının devam etmesini istemektedir. Ancak tüm bu memnuniyet ve onaya rağmen, kalp atışlarımız üzerinde iradi bir kontrolümüzün olduğu söylenemez. Kalp atışlarımız, bizim iradi kontrolümüzden bağımsızdır.

Bu eksikliğin nasıl bir farka neden olduğunu görmek için, bir şeyi yalnızca tecrübe etmekle o şeyi yapmak arasında bir farkın olduğunu gösteren bir senaryo da düşünebiliriz. Bütün insanlık için doğal ve belirgin bir biçimde açık olan bir amaç veya iyiliğin olduğunu varsayalım. Daha sonra iki bilinç sahibi, rasyonel varlıktan birinin bu doğru amaçla mutabık bir hayat sürdüğünü, diğerinin ise bu amacı hiçe sayarak kötü bir hayat yaşadığını düşünelim. Her ikisi için de seçtikleri hayatın onların tercihi olup olmadığı, bir başka ifadeyle bu hayatın onların kontrolünde olup olmadığı sorusunu sorabiliriz. Birinci kişi farklı alternatifleri düşünüp bunlardan hangisinin gerçek amaç veya iyiliğe uygun olduğunu tespit edebilir. Kendini bu alternatife yönelmeyi tecrübe ederken, o kararın gerektirdiği seçenekte nedensel olarak içerilmiş bir şekilde bulabilir. Fakat tüm bunları tecrübe ediyor olsa da hala bu tecrübeye pasif olabilir. Yani tüm bunlar ona *olan* şeyler olup, fail hiçbir şey yapmayan, yalnızca tecrübe eden bir özne olabilir. İkinci kişi de çeşitli seçenekleri değerlendirmekte ve dikkatini bir seçeneğe yönettiren diğerinden kaçınmakta ve nihayetinde bunlardan birine yönelmeyi seçmektedir. Bu kişinin verdiği karar iyilikle uyumsuz olsa da o bir tecrübe öznesi olmasının yanında aktif bir şekilde fiilde bulunan, ortaya çıkan sonucu meydana getiren bir kişidir.²¹⁰

Bir şeyi pasif olarak tecrübe etmekle, onu aktif olarak yapmak arasındaki farkı biraz daha açmaya çalışalım. Faillerin herhangi bir fiili gerçekleştirdiklerinde, söz konusu fiillerinin hangi sebeplere dayandığını bildiklerini, bazen bu sebepleri çeşitli açılardan değerlendirebildikleri fakat nihayetinde sebeplerden birinin onları belirli bir fiili yapma konusunda nedenlediğini yahut belirlediğini varsayalım. Hatta çeşitli sebeplerden hangisinin failin seçimini belirleyeceği indeterminist bir süreç olsun. Yani sebeplerin, hangi fiilleri nedenleyeceklerinin istatistiksel/ihtimaliyetçi bir süreç olduğunu kabul edelim. Böylece tüm koşullar aynı olduğu halde, A sebebinin değil de B sebebinin, A'nın nedenlediği fiilden bir başka fiili nedenleyebilmesi mümkün olur. Daha sonra, belirli bir seçme eyleminin gerçekleştiği ana kadar çevresel, psikolojik, zihinsel, kalıtsal vb. bir failin fiillerini etkileyebilecek tüm koşulların aynı olduğu iki dünya varsayalım. Bu iki dünyanın her birinde, yine belirli bir seçme eylemini gerçekleştirdikleri ana kadar psikolojik, zihinsel tarihleri tamamen aynı olan, biri diğerinin tamamen muadili iki fail olduğunu düşünelim. Bu faillerin

²¹⁰ Kittle, "Possibilities for Divine Freedom," s. 103.

tam da o belirli seçimi yapana kadar tüm süreçlerinin bir şekilde denk geldiğini, birini diğerinden farklı bir karar almaya sevk eden herhangi bir etkenin olmadığını da ekleyelim. Bu iki fail, C ve D, yaptıkları seçimin ahlaken farklı sonuçlara neden olacağı bir S durumuyla karşı karşıya kalmıştır. A sebebi, tamamen indeterminist bir şekilde, C'nin ahlaken yanlış olan fiili seçmesini nedenlerken; B sebebi, D'nin ahlaken doğru olan fiili seçmesine neden olmuştur. Her ikisi de sebeplerin ve bu sebeplerin sonuçlarının ne olacağının farkındadır. Bununla beraber, ikisinin de bu sebepleri kontrol etme gücü yoktur. Hangi sebebin ne yapacaklarını belirleyeceklerini engelleme şansları yoktur. Tüm kognitif ve motivasyonel durumları aynı olduğu halde rastlantısal olarak birinde iyi diğerinde kötü olan sonuç meydana gelmiştir. Her iki fail de seçenekler üzerinde uygun bir kontrole sahip olmadıklarından ne C ne de D'nin özgür olduğunu düşünürüz.²¹¹ Bu örnekler, failin fiilini meydana getirmesinde etkili olan içsel veya dışsal tüm faktörler üzerinde bir kontrolünün olması gerektiğini göstermektedir. Bu kontrol, bir şeyi tecrübe eden bir özne olmanın ötesinde bizatihi yapan olmak, yani fail olmak açısından vazgeçilmez görünmektedir.

Dolayısıyla, herhangi bir varlığın özgürlüğünü veya ahlaki sorumluluğunu kontrol faktörünü atlayarak yahut tatmin edici bir kontrol açıklaması sunmaksızın açıklamak mümkün görünmemektedir. O halde Tanrı'nın övgüye değer olduğunu göstermek isteyen her iradeci olmayan teorinin seçime dayanmayan bir kontrol kavramının makul bir açıklamasını sunması beklenir. Ancak bu kontrol vasıtasıyla ahlaki sorumluluk temellendirilebilir. Ya da kontrolü dışlayan bir faillik anlayışının neden ve ne anlamda bir faillik teorisi olduğu ve ahlaki sorumluluğun atfedilmesini nasıl mümkün kıldığına dair daha tatmin edici bir açıklama sunmak, bu teorilerin savunucularını bekleyen bir sorumluluktur.²¹²

Bu örnekler bize her bir özgürlük teorisini kontrol-kendi kendini belirleme (*self-determination*) koşulunu sağlayıp sağlamadığı üzerinden değerlendirmenin önemine işaret etmektedir. Kontrol-kendini belirleme koşulunun ya öngördüğü ya da en azından onunla çelişmeyen başka bazı koşulları ön plana çıkararak özgürlüğü bunlar üzerinden tanımlamaya çalışmak bir anlamda eksen kaydırmaktır. Couenhoven'in teorisinde de bu kontrolün tatmin edici bir şekilde temellendirildiğini söylemek zordur. Tanrı'nın mükemmellik sıfatları nedeniyle mükemmel bir fail olduğu doğrudur. Ancak Tanrı'nın bir fail olarak fiilleri üzerindeki nihai kontrolünü mükemmellik sıfatları sebebiyle elimine etmek, mükemmellik sıfatlarının O'nu mükemmel bir fail olmaktan alıkoyduğu sonucuna götürüyor görünmektedir.

²¹¹ O'Connor, "Freedom with a Human Face," s. 215.

²¹² Kittle, "Possibilities for Divine Freedom," s. 104.

2.2. Tanrısal Karakter ve Sebeplere Dayalı Özgürlük

Bu başlık altında, normatif özgürlük teorisinde olduğu gibi Tanrı'nın özgürlüğünü karakterine referansla tanımlayan, fakat Couenhoven'in aksine bağdaşırcı değil, libertarian bir teori önerdiğini savunan Kevin Timpe'nin teorisini inceleyeceğiz. Onun teorisini analiz ederken de aradığımız şey, failin özgürlüğü ve nihai sorumluluğunu açıklayan kontrolü sağlayıp sağlayamadığı olacak.

Timpe, Tanrı'nın ahlaki karakteri ve bu karakterin O'nun fiilleri ile olan ilişkisini irdelediği makalesinde, ahlaki faillerin karakterleri ile özgürlükleri ya da özgürlüklerini nasıl kullandıkları arasındaki bağlantıya dikkat çekmektedir. Timpe'ye göre, rasyonel-ahlaki faillerin karakteri, onların seçimlerini ya da fiillerini belirlemektedir. Bununla beraber bu durumun, özgürlüklerini ortadan kaldırdığı sonucuna varabilmemiz için, onların belirli fiilleri yapmalarını, bazı fiillerden ise kaçınmalarını gerektiren karakterlerinin yanlış bir yolla, dıştan müdahalelerle oluşturulmuş olması gerekir. Fakat faillerin karakteri, uygun bir yolla oluşmuş ise, bazı şeyleri yapmaktan kaçınamamaları yahut bazı fiilleri gerçekleştirememeleri, onların karakterlerinden kaynaklandığı sürece özgürlüklerini ortadan kaldıran bir durum değildir.²¹³ Bunun anlamı şudur: Kişiler, başka türlü yapma seçeneğine, gücüne sahip olmasalar da özgür olabilirler. Başka türlü yapabilme gücü, her koşulda özgürlüğün bir gereği değildir.

Timpe'nin alternatif seçenekleri, ahlaki sorumluluğu sağlayan kontrol koşulunun bir gereği yahut garantisi olarak gördüğünü hatırlayalım. Bu durumda, Tanrı'nın fiilleri söz konusu olduğunda kontrol koşulu alternatif seçenekler olmaksızın nasıl sağlanmaktadır? Faillerin karakterlerine dayanan bir özgürlük modeli nasıl Tanrı ve yaratılmışları kapsayacak şekilde tek tip bir model olarak sunulabilir?

Timpe, bu soruların cevabını vermek için, öncelikle rasyonel özgür faillerin ne şekilde eyledikleri ile alakalı bazı mülahazalarla başlamaktadır. Bu bağlamda o, rasyonel faillerin fiillerini belirli sebeplere dayanarak yaptıklarını, bu sebeplerin onların fiillerini motive ettiğini belirtmekte ve bu noktayı çağdaş literatüre yaptığı çeşitli atıflarla²¹⁴ desteklemektedir. Timpe'nin dikkat çektiği bir diğer husus, çağdaş literatürde fiiller ve sebepleri arasında kurulan

²¹³ Kevin Timpe, "God's Freedom, God's Character," Kevin Timpe, Daniel Speak (ed.), *Free Will and Theism: Connections, Contingencies and Concerns*, (Oxford: Oxford University Press, 2016), s. 277. Timpe, "özgür irade" terkiinden, "ahlaki sorumlulukla ilgili control koşulunu, yani, failin seçim ve iradi fiillerini yönlendiren kabiliyet (*capacity*) veya kabiliyetler kümesini (*set of capacities*), -ki, bunların (bu kabiliyetler kümesinin) kullanılması failin söz konusu seçim ve iradi fiillerden ahlaki olarak sorumlu olabilmesi için gereklidir-" (s. 278) anladığını ifade etmektedir.

²¹⁴ Bunların bir kısmı için bkz. G. F. Schueler, *Reasons and Purposes: Human Rationality and Teleological Explanation of Action*, (Oxford: Clarendon Press, 2003); R. Jay Wallace, *Normativity and the Will: Selected Essays on Moral Psychology and Practical Reason*, (Oxford: Clarendon Press, 2006); Maria Alvarez, *Kinds of Reasons: An Essay in the Philosophy of Action*, (Oxford: Oxford University Press, 2010).

ilişkinin, Orta Çağ felsefesinde failin bu sebepleri bir şekilde iyi görmesi üzerinden, iyilikle irade arasındaki bağlantı üzerinden ifade edildiğidir. Timpe, terminoloji farklılığına rağmen çağdaş ve klasik felsefenin nihayetinde benzer bir noktayı hedeflediğini isabetli bir şekilde ortaya koymaktadır. Daha sonra asıl vurgunun, rasyonel faillerin, fiillerine dair sebepleri tespit etme/ayırt etme kabiliyetine sahip oldukları ve bu kabiliyetin onların özgür failer olması ile sıkı bir şekilde ilişkili olduğuna yapılması gerektiğini ifade etmektedir.²¹⁵ Timpe'nin Tanrı'nın karakterine dayanan argümanı, Tanrı'nın, bir faili eylemde bulunmaya yönlendiren sebepleri mükemmel bir şekilde tespit edebilen ve bu sebeplere iradi bir şekilde cevap verme duyarlılığı olan (*volitional responsiveness sensitivity*) bir fail olmasına dayanmaktadır.

Argümanın ilk adımı, faillerin bir fiili meydana getirirken söz konusu fiile dair sebeplerinin sınıflandırılmasını ve bu sebep kümeleri yaratılmış failerin fiillerinde her zaman örtüşme de Tanrı'da bunlar arasında bir uyumsuzluk olmayacağını göstermeyi hedeflemektedir. Timpe, herhangi bir fiili meydana getirme sebeplerinin, en genel anlamda motivasyonel sebepler (*motivational reasons*) ve normatif sebepler (*normative reasons*) olmak üzere iki başlık altında toplanabileceğini düşünmektedir. Motivasyonel sebepler, bir failin herhangi bir fiili gerçekleştirdiğinde, o fiili kendisine dayandırabileceğimiz, fiilin açıklayıcısı olan sebep veya sebepler kümesidir. Hangi sebeplerin faili belirli bir fiili gerçekleştirme konusunda motive edeceği ise, failin değerleri, koşulları, yani nasıl bir kişi olduğu ile yakından ilişkilidir.²¹⁶ Motivasyonel sebepler kümesi kişiden kişiye göre değişebileceği için, bunların sübjektif sebepler olduğunu söyleyebiliriz. Normatif sebepler ise failin neyi nasıl değerlendirdiğinden bağımsız olarak, belirli bir seçimi ahlaki olarak gerekçelendiren, haklı kılan sebeplerdir. Bir failin herhangi bir eylemi gerçekleştirmesi ahlaken iyi ise o fiili gerçekleştirmek için, bir fiili gerçekleştirmesi ahlaken kötü ise o fiilden kaçınması için normatif bir sebebi var demektir. Fail bu sebeplerin farkında olsun ya da olmasın yahut farkında olduğu bu sebepleri neyi yapacağına karar verirken dikkate alsın ya da almasın, normatif sebepler var olmaya devam eder. Bu sebepler, failin değerlendirmesinden bağımsız olduğu için, objektif sebeplerdir. Yaratılmış failerde fiillerin motivasyonel sebepleri ile normatif sebeplerinin her zaman örtüşmediği bilinen bir vakıdır. Fakat bu ayrım Tanrı'nın fiilleri söz konusu olduğunda geçersizdir, zira ahlaken mükemmel olan tabiatı gereği Tanrı'nın her fiilinin motivasyonel

²¹⁵ Timpe, "God's Freedom, God's Character," ss. 279-281. Bununla beraber, sebepleri ayırt etme kapasitesi, bir fiilin meydana gelmesinde tek başına yeterli değildir. Fiilin meydana gelmesi için, failin tespit ettiği herhangi bir sebep veya sebepler kümesine dayanarak uygun bir şekilde fiilde bulunmasını mümkün kılan bir kabiliyete de sahip olması gerekir ki bu kabiliyet, onun iradesine referansta bulunmaktadır. Timpe bu hususu, Manuel Vargas'tan aldığı bir örnekle desteklemektedir. Bkz. Manuel Vargas, "Responsibility in a World of Causes," *Philosophical Exchange* 40 (2010), ss. 56-78.

²¹⁶ Timpe, "God's Freedom, God's Character," s. 282.

sebepleri, aynı zamanda ahlaki sebeplere dayanır ya da onlarla örtüşür. Tanrı, her mümkün fiilin normatif değerini, bu sebeplerden hangisinin daha güçlü olduğunu yanılmaksızın, mükemmel bir şekilde bilir.²¹⁷

Böylece Timpe, tüm rasyonel varlıklarda ulaşılması gereken ideal bir özgürlük modelinin ilk ilkesini vaz etmektedir: Mükemmelen rasyonel bir failde, her fiilde bu iki grup motivasyonlar arasında uyum vardır yahut uyum olmalıdır. Bu ilkenin özgürlükle olan ilişkisini tesis etmek için ise herhangi bir failin, bir A fiilini yapmak için hiçbir sebebi olmadığında, o fiili asla özgür bir şekilde gerçekleştiremeyeceğini savunmaktadır. Bir fiilin özgür olması ile sebeplere dayanması arasındaki bu sıkı bağlantıyı Timpe, özgür seçim üzerindeki sebep sınırlaması (*reasons-constraint on free choice*) olarak ifade etmektedir:

Eğer A'nın, t'de, X'i yapmak için ne herhangi bir akli sebebi (*intellectual reasons*) ne de motivasyonel etkin (*motivational affective*) bir sebebi yoksa, A, t'de özgürce X'i yapmayı seçemez.²¹⁸

Bir sonraki adım, bu kural ile yukarıda bahsi geçen özgürlük modelini ilişkilendirmektir. Bu da fiillerimizin arkasındaki motivasyonların neler olduğunda, ahlaki karakterimizin ne derece etkin olduğunu göstermekle mümkün olabilir. Timpe, ahlaki karakterimizin seçimlerimizi etkilediğinin son derece açık bir husus olduğunu söyleyerek işe başlamaktadır. Bir failin ahlaki karakteri, hem bir fiili gerçekleştirmek ya da bir eylemde bulunmak için failin neyi sebep olarak gördüğünü hem de failin sebepleri ne şekilde derecelendirdiği, hangisini öne alıp daha fazla değer verdiğini belirlemek suretiyle iki şekilde etkiler.²¹⁹ Mesela yalan söylemenin ahlaken yanlış/kötü olduğu ilkesini benimseyen bir kişi, akşam arkadaşlarıyla film izlediği için vaktinde yetiştiremediği ödevinden düşük not almaktan kurtulmak için, öğretmenine hasta olduğu için ödevini yapamadığı yalanını söylemekten kaçınır. Bunun sebebi, failin ahlaki karakterinin, düşük not almaktan kurtulmak için yalan söylemeyi iyi görmekten onu alıkoyması, bir fiilde bulunmak için dürüstlüğü bir sebep olarak daha değerli görmesini sağlamasındandır. Ya da yapılan bir haksızlığa müdahale etmeyi ahlaki bir yükümlülük olarak gören bir kişi için, aynı işi yaptıkları halde Suriyeli olduğu için kendisine daha az maaş verilen, ayrımcılığa uğrayan mülteci arkadaşı adına duruma itiraz etmek eyleme geçme sebebi iken, bu ahlaki hassasiyete sahip olmayan bir kişi için ortada herhangi bir şey yapmayı gerektiren bir sebep yoktur.

²¹⁷ Timpe, "God's Freedom, God's Character," s. 282.

²¹⁸ Timpe, "God's Freedom, God's Character," s. 282.

²¹⁹ Timpe, "God's Freedom, God's Character," s. 282.

Bunu Tanrı'nın karakteri ve seçimlerine uygulayacak olursak, Tanrı ahlaken mükemmel olduğu ya da mükemmelen iyi olduğundan, herhangi bir iyi sebep görmediği bir fiili gerçekleştirmez. Ya da bir A fiilini gerçekleştirmek için bir sebep varsa ve bununla birlikte A fiili ile çelişen B fiilini gerçekleştirmek için daha büyük daha güçlü sebepler varsa, Tanrı elbette B'yi yapmayı A'yı yapmaktan daha iyi bir seçenek olarak derecelendirecek, yalnızca ikisinden birini yapması mümkünse, her zaman B'yi yapmayı seçecektir. Bir failin, bir A fiilini özgürce yaptığını söyleyebilmek için, mutlaka A'yı yapmak için bir sebebinin olması gerektiğine göre, failin karakteri de bu sebeplerin tespitinde ve derecelendirilmesinde etkili olduğu için, her ikisini de yanılmaksızın belirleyebilen, bu sebeplere dayanarak fiilini gerçekleştiren bir varlık mükemmel derecede özgürdür.²²⁰

Bu noktada Timpe, verdiği özgürlük modelinin bağdaşırıcı (*compatibilist*) özgürlük teorileriyle uyumlu olduğunun farkındadır. Fakat önerdiği modelin bağdaşırıcı anlayışla uyumlu bir şekilde yorumlanabileceği doğru olsa da o, bu uyumun kendi teorisini bağdaşırıcı yapmadığını düşünmektedir. Teorisinin hala bağdaşmazcı özgürlük teorileri başlığı altında sayılması gerektiğini göstermek için Timpe, iki şeye vurgu yapmaktadır. Birincisi, onun teorisinin, bağdaşırıcılığın ayırt edici niteliği olan nedensel determinizmin (*causal determinism*) özgürlükle uyumlu olduğu iddiasını reddetmesidir. İkincisi ise libertarian teorilerin aslında birbirinden ayrılabilir iki temel iddiayı savunduklarını, bu ikisinin bir arada savunulmasının libertarianizmin zorunlu koşulu olmadığını belirtmesidir. Birbirinden ayrılabilir bu iki iddia şunlardır: 1) Herhangi bir eylemin yeter nedeni (*sufficient cause*) failin dışındaki herhangi bir etken ise, yani fail, kendisi dışındaki herhangi bir şey tarafından bir A eylemini yapma konusunda nedensel olarak belirlenmişse, o fiil özgür olarak yapılmış olamaz. Böylece ilk koşul, meydana gelen fiilin nihai nedeninin failin kendisi olması gerektiğini vaz etmektedir. 2) Timpe'nin bütün libertarian teoriler için zorunlu olmadığını düşündüğü ikinci koşul ise failin A eylemini gerçekleştirdiği anda, A eylemini gerçekleştirmekten kaçınmasının mantıksal ve psikolojik olarak mümkün olmasıdır.²²¹ Bu ikinci koşul, Timpe'ye göre, ahlaki karakterimizin neyi yapıp yapamayacağımız üzerindeki etkisini göz ardı ettiği gibi, teizmin Tanrı tasavvuru ile uyumsuz birtakım sonuçlara neden olmaktadır. O halde, ahlaki karakterimizin özgürlüğümüzle olan ilişkisini dikkate alan bir özgürlük teorisinin temel koşulları yukarıda sayılanlar değil, şunlar olmalıdır:²²²

²²⁰ Timpe, "God's Freedom, God's Character," s. 283.

²²¹ Bu koşulların formülasyonunu Timpe, Thomas Talbott'a borçludur. Bkz. Thomas Talbott, "On the Divine Nature and the Nature of Divine Freedom," *Faith and Philosophy* 5:3 (1988), ss. 3-24.

²²² Timpe, "God's Freedom, God's Character," ss. 284-285.

1. Failin herhangi bir eylemi yapmaya nedensel olarak zorunlu kılınmış (*causally necessitated*) olmaması.
2. Yapılan fiilin bir sebebe dayanması.

Böylece Timpe, bağdaşırcı ve bağdaşmazcı teoriler arasında temel ayrışma sebebi olan koşulun libertyen bir özgürlük teorisi için esnetilebileceğini, başka türlü yapabilmenin faille her durumda açık olmayabileceğini, bununla beraber failin yine de özgür olabileceğini savunmaktadır. Pekâlâ, bu teoriyi gerçekten libertyen olarak görebilir miyiz? Özellikle Tanrı'nın ahlaki tabiatı, yani O'nun zorunlu olarak ahlaken mükemmel olduğunu dikkate aldığımızda, ahlaki fiillerinin tabiatı tarafından belirlendiği, başka türlü olamayacakları açıktır. Couenhoven gibi pek çok felsefeci, tabiatı tarafından fiilleri zorunlu olarak belirlenmiş olan bir failin özgürlüğünü, nedensel determinizm ile özgürlüğün bağdaştığı şeklinde yorumlarken, bu teorinin zorunluluğa yol açan bir teori olmadığı söylenebilir mi?

Timpe, yukarıda saymış olduğu iki koşulun kabul edilmesi durumunda, Tanrı'nın ahlaki karakteri ile özgürlüğü arasında olduğu varsayılan gerilimin de çözülebileceğini düşünmektedir. Özgür bir seçimin gerçekleşebilmesi için, Alvin Plantinga'nın "önemli/kayda değer özgürlük" (*significant freedom*), Wes Morriston'ın "ahlaki özgürlük" (*moral freedom*) olarak adlandırdığı, ahlaken iyi ve kötü olan seçenekler arasında seçim yapabilme özgürlüğü gerekli değildir.²²³ Timpe'nin, Dean Zimmerman'a referansla "erdem libertyenizmi" (*virtue libertarianism*) olarak isimlendirmeyi teklif ettiği önerisine göre, bir varlığın fiillerinin uygun bir şekilde oluşturulmuş olan kendi ahlaki karakterine dayandığı, failin ahlaki karakteri tarafından öne alınan yahut elimine edilen seçenekler arasında bir seçimi öngördüğü süreçte özgürlüğün koşulları sağlanmış olur. Böylece bir fail, ahlaki karakterinin elimine ettiği pek çok şeyi yapamasa da o şeyler failin seçimine ne mantıksal ne de psikolojik olarak açık olmasa da fail özgürdür.²²⁴

Eğer Tanrı'nın ahlaki karakteri, O'nun için bazı fiilleri yapmayı imkansız hale getiriyorsa, bir başka ifade ile Tanrı'nın özgürlüğü, iyi ile kötü arasında bir seçim yapmayı gerektirmiyorsa, bu durum alternatifleri dışlayan bir özgürlüğün mümkün olduğu anlamına gelir. Alternatif seçenekleri dışlayan bir özgürlük mümkün ise, yaratılmış rasyonel faillerin özgürlüğü söz konusu olduğunda da alternatif seçenekleri elimine edebilmemiz gerekir. Ancak hatırlanacağı üzere Timpe, alternatif seçenekleri kontrol koşulunun gerçekleşmesinin sonucu

²²³ Önemli/kayda değer özgürlük, ahlaken önemli olan bir fiil (*morally significant action*) konusunda özgür olmak demektir. Ahlaken önemli fiili ise Plantinga, tüm koşullar hesaba katıldığında bir fail için bir fiili gerçekleştirmenin yanlış, ondan kaçınmanın doğru (veya tam tersi) olacağı fiil olarak tanımlamaktadır. Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), s. 29.

²²⁴ Timpe, "God's Freedom, God's Character," s. 285.

ve aynı zamanda göstergesi olarak görmektedir. Bu durumda, ya özgürlüğün ne ilahi ne yaratılmış varlıklarda alternatif seçenekleri gerektirmediği sonucuna varmamız yahut onun fikrini değiştirdiğini, bir failin fiilleri üzerindeki kontrolü sağlayan asıl şeyin ahlaki karakteri olduğuna karar verdiğini mi söylememiz gerekir. Timpe'nin iddia ettiği üzere, ilahi özgürlük alternatif seçenekler olmaksızın sağlanabiliyorsa ve fakat yaratılmış varlıkların özgürlüğünde bu koşul vazgeçilmez ise, Tanrı ve insana iki farklı özgürlük tanımı mı uygulamamız gerekir?

Bu itirazları öngören Timpe, her iki yaklaşımının telif edilebileceğini ifade etmektedir. Bunun nasıl olabileceğini açıklamak için öncelikle ahlaki/kayda değer özgürlük ile uygun karakter inşasını ilişkilendirmekte, yaratılmış failer söz konusu olduğunda, ilkinin ikincisinin ön koşulu yapmaktadır: “Ben, ahlaki ve kayda değer özgürlüğün her yaratılmış fail için özgür bir ahlaki karakter inşa etmek için zorunlu olduğunu iddia ediyorum.”²²⁵ Karakterimizi inşa etmemizin amacı ya da anlamı ise tam da bazı şeyleri seçmemizin imkansız olacağı bir ahlaki karakter seviyesine ulaşmaktır. Bir diğer ifade ile özgür bir şekilde oluşturulmuş bir ahlaki karakter, bazı kötü seçimleri yapmamızı bizim için psikolojik olarak imkansız hale getirebilir. Timpe'nin Stump'tan ödünç alarak kullandığı bir örneği bakacak olursak, bir kuruş karşılığında bir çocuğa işkence etme seçeneği, bir çocuğun fiziksel ve ruhsal sağlığının bir kuruştan daha değerli olduğuna inanan, ahlaki karakterini böyle bir eylemi gerçekleştirmeyi son derece çirkin bularak kendisi için yapılması imkansız bir şey olarak görecektir şekilde geliştiren her fail için kapalıdır. Failin karakteri, basitçe böyle bir fiili fail için bir seçenek olmaktan çıkarır. Karakterimiz değişip geliştikçe, özgür irademizin kapsamına girebilecek seçimler de değişir.²²⁶ Dolayısıyla Timpe, ahlaki özgürlüğün uygun bir karakter inşası için gerekli olduğunu, karakterin oluşumundan sonra alternatif seçeneklerin özgürlük için gerekli olmadığını savunmaktadır. Zira asıl olan, failin yaptığı seçimlerin kendisi dışındaki bir nedene dayandırılmaması, daha doğru bir ifade ile, fiillerinin kendi ahlaki karakteri ile, failin neyi nasıl değerlendirdiği ile uygun olarak ilişkilendirilmesidir.²²⁷

Timpe'nin argümanının şöyle bir akıl yürütmeye dayandığını söyleyebiliriz: Tüm yaratılmış varlıklar, bağımlı varlıklardır. Tabiatları, özsel nitelikleri, hangi tarihte ve nerede doğacakları, biyolojik yapıları vb. pek çok şey, onların seçim ve tercihlerinden bağımsız olarak gerçekleşir. Yaratılmış failer, kendilerini belirli koşullar içinde bulurlar. Kendi seçim ve tercihlerinden bağımsız olarak kendilerini içinde buldukları bu koşullarda, kendilerine ait, sorumlu oldukları, dışsal koşulların dayatması ile oluşmamış bir ahlaki karakter inşa

²²⁵ Timpe, “God’s Freedom, God’s Character,” s. 286.

²²⁶ Timpe, “An Analogical Approach to Divine Freedom,” ss. 159-160.

²²⁷ Timpe, “God’s Freedom, God’s Character,” s. 286.

edebilmeleri için yaratılmış faillerin ahlaki özgürlüğe sahip olması gerekir. Bazı seçimlerimiz, Robert Kane'in ifadesiyle kişiliği-benliği inşa eden seçimlerdir (*self-forming choices*)²²⁸, ve bu tür seçimler, alternatifleri, iyi ile kötü arasında seçim yapabilmeyi gerekli kılmaktadır. Aksi halde, faillerin seçim ve tercihleri kendilerine ait, sorumlu tutulabilecekleri tercihler olamaz. Bu tercihleri onlara ait kılacak bir mekanizmaya ihtiyaç vardır ki bu da alternatiflere dayanan libertaryen özgürlüktür.

Bununla birlikte, ahlaki özgürlük araçsal (*instrumental*) bir değer ifade etmekte, faillerin karakter inşası belirli bir noktaya gelince, her özgür fiil için gerekli koşul olma özelliğini yitirmektedirler. Böylece, düşük not almaktan kurtulmak için yalan söyleme seçeneği, geliştirdiği ahlaki karakter dolayısıyla bir fail için psikolojik olarak imkansız olduğunda, failin o fiili hala özgürce yaptığını söylemek mümkün olur. Yaratılmış failler kendi ahlaki karakterlerini kendi özgür fiilleriyle inşa ettikten sonra, başka türlü yapabilme yetisine ihtiyaç duymazlar. Tanrı'nın ise tamamen bağımsız, hiçbir dışsal koşula dayanmayan, kendinden bir ahlaki tabiatı vardır. Bağımsız bir şekilde eylemde bulunmak için Tanrı, ahlaki bir karakter geliştirmek durumunda değildir. O'nun her fiili, kendi bağımsız, mükemmel ahlaki karakterine dayanmaktadır. Determinizm problemi, Tanrı ve fiilleri söz konusu olduğunda tamamen alakasız olduğu için, Tanrı ahlaki fiilleri için başka türlü yapabilme seçeneğine sahip olmadan da özgürdür.²²⁹

Tanrı, özsel olarak ahlaki mükemmelliğe sahiptir. Bu da O'nun ahlaki karakterinin olumsal olmadığını gösterdiği gibi, şans eseri sahip olduğu bir nitelik olmadığını da göstermektedir. Ahlaki fiilleri zorunlu/özel ahlaki tabiatının garantisi altında olan Tanrı için, ahlaki özgürlüğün ne özel ne de araçsal bir değeri olabilir. Benzer şekilde, Tanrı'nın herhangi bir fiil konusundaki motivasyonel sebebinin normatif sebeplerle çatışması, bu iki sebepler kümesi arasında bir uyumsuzluk olması da imkansızdır. O halde, yaratılmış varlıkların ahlaki özgürlüğe sahip olmasını açıklayan, gerektiren veya gerekçelendiren sebeplerden hiçbirisi Tanrı'nın özgürlüğü ve fiilleri için oluşmamaktadır.²³⁰ Öyleyse demektedir Timpe:

Her şeyi zorunlu olarak bildiği için, Tanrı zorunlu olarak her zaman her mümkün fiil için var olan normatif sebepleri bilir. Özel olarak iyi olduğu için, Tanrı zorunlu olarak her zaman X'i yapma normatif nedenlerini, X'i yapmama (ya da X ve Y'yi yapmanın birbirine zıt olduğu durumda, X yerine Y'yi yapma) normatif nedenleri

²²⁸ Robert Kane, "Libertarianism," John Martin Fischer, Robert Kane, Derek Pereboom, Manuel Vargas, *Four Views on Free Will*, (Blackwell Publishing, 2007), ss. 26-28.

²²⁹ Timpe, "God's Freedom, God's Character," s. 286. Bir başka makalesinde Timpe, alternatif seçeneklerin Tanrı'nın özgürlüğünde yeri yokken, yaratılmış faillerin özgürlüğünde en azından belirli bir zamana kadar vazgeçilmez olmasının, özgürlüğü analogik bir yaklaşımla anlamamızı, Tanrı ve yaratılmışlara analogik bir yolla yüklememizi gerektirdiğini savunmaktadır. Bkz. Kevin Timpe, "An Analogical Approach to Divine Freedom," Susan Gottlöber (ed.) *Proceedings of the Irish Philosophical Society*, (2012), ss. 153-163.

²³⁰ Timpe, "God's Freedom, God's Character," s. 287.

ile uygun bir şekilde değerlendirir. İlahi *akrasia* imkansız olduğu için, X'i yapma normatif nedenlerinin Y'yi yapma normatif nedenlerine ağır bastığını biliyorsa, Tanrı asla X'i yapmakta (ya da yine, X ve Y'yi yapmanın birbirine zıt olduğu durumda, X yerine Y'yi yapmada [Y'yi yapmaya dair normatif nedenler daha güçlü ise]) başarısız olmaz. Tanrı, kendisi için, tüm koşullar hesaba katıldığında (*all things considered*) yapmanın (veya yapmamanın) yanlış olduğuna hükmettiği hiçbir fiili yapmayacak (veya yapmakta başarısız olmayacaktır. Dolayısıyla Tanrı'da, hem sebepleri tespit etme (*reasons detection*) hem de bu sebeplere duyarlı olma (*reasons sensitivity*) açısından rasyonel failliğin mükemmelliğini görürüz.²³¹

Bu koşulların gerçekleştiği her durumda Tanrı başka türlü yapamaz ve bununla birlikte özgürdür. Timpe'ye göre, seçime dayalı bir özgürlüğü Tanrı'dan nefyetmek, Tanrı ve yaratılmışlar için iki ayrı özgürlük modeli benimsememizi²³² de gerektirmez. Ahlaki özgürlük, karaktere dayalı bir özgürlük geliştirmemiz için yalnızca bir araç olduğu ve ahlaki karakter gelişimi tamamlandığında ya da olgunlaştığında iyi ve kötü arasında seçim yapabilmek anlamındaki ahlaki özgürlüğe ihtiyaç kalmadığı için, Tanrı'nın özgürlüğü hala yaratılmış faillerin özgürlüğü için de bir model olarak düşünülebilir. Elbette bu model, pek çoğumuz hatta hepimiz için en azından bu dünyada ulaşılması, tamamlanması mümkün bir model olmaktan ziyade, bir ideal olarak durmaktadır. Bizler bütün fiillerimizde bütün kötü seçenekleri bilginizin, kavrayışımızın sınırlılığından yahut karakterimizi inşa eden özgür seçimlerimizi her zaman doğru yönde yapmadığımızdan dolayı elimine edemeyebiliriz. Fakat hepimiz, ahlaki karakterimizin yapmayı bizim için imkansız kıldığı bazı şeylerin olduğunu tecrübe etmekteyiz. Bu durumun mükemmel formu Tanrı'nın özgürlüğüdür ve insanlar için ulaşmaya çalışacakları yüce bir ideal olarak durmaktadır. Böylece hem Tanrı hem de yaratılmışlarda, libertyen özgürlüğün iki koşulu (fiillerinin nihai kaynağı olmak ve bir sebebe dayanarak eylemde bulunmak) gerçekleşmiş olur. Aradaki fark, yaratılmışların bu özgürlüğü zaman içinde edinmesi, Tanrı'nın ise buna ezeli ve zorunlu olarak sahip olmasıdır. Böylece Timpe'ye göre, bu modelin bağdaşırcı bir model olarak yorumlanması da gerekmemektedir. Zira başka türlü yapabilme koşulunun libertyen bir modelin ayırt edici özelliği olmadığı kabul edildiğinde, bu modelin geri kalan unsurları erdeme dayalı libertyen özgürlük teorileri ile tamamen uyumludur.²³³

2.2.1. Araçsal Özgürlük, Dolaylı Özgürlük ve Kontrol

Timpe'nin teorisi, ana hatlarıyla Couenhoven'in teorisinin temel sezgilerini muhafaza etmektedir. Fakat onun yaklaşımını ilginç kılan şeylerden birisi, seçime dayalı özgürlüğe

²³¹ Timpe, "God's Freedom, God's Character," s. 287.

²³² Steven Cowan, "Compatibilism and the Sinlessness of the Redeemed in Heaven," *Faith and Philosophy* 28:4 (2011), s. 429.

²³³ Timpe, "God's Freedom, God's Character," ss. 290-91.

araçsal bir değer ve işlev atfetmesi, böyle bir özgürlüğü yaratılmışlar için vazgeçilmez görürken, ahlaki karakteri zaten mükemmel olan bir varlığa seçime dayalı özgürlüğü atfetmenin bir motivasyonunun olmayacağını iddia etmesidir. Seçime dayalı özgürlüğün değerinin araçsal olduğu iddiası, onun Tanrı'nın özgürlüğünü seçim olmaksızın anlayabileceğimiz ve bu özgürlüğün hala indeterminist ve libertaryen olacağı iddiasının da temelini oluşturmaktadır.

Öncelikle, herhangi bir mükemmel kılan niteliğin, yaratılmışlar için araçsal değerinin olmasının, o şeyin yalnızca ve yalnızca araçsal bir değere sahip olduğunu gösterdiğini iddia etmek için yeterli olmadığını söyleyebiliriz. Yani özgür iradenin bizim ahlaki karakterimizi oluşturmada araçsal bir işlevinin olması, onun kendi başına bir değeri olmadığı, bir mükemmellik ifade etmediğini göstermemektedir. Bilgi, kudret gibi nitelikler de Tanrı'dan farklı olarak bizim birtakım yetileri kazanmamızda araçsal bir işleve sahip olabilir. Fakat bu, söz konusu niteliklerin kendinde bir değeri olmadığı anlamına gelmemektedir. Seçime dayalı özgürlüğün de bu gerekçeyle yalnızca ve yalnızca araçsal bir rol ve değere sahip olduğunu iddia etmek de en azından daha temkinli olmayı gerektirir. Timpe, elbette özgürlüğün hala kendinde bir değerinin olduğunu, fakat kendinde değeri olan özgürlüğün alternatif seçenekleri gerektirmediğini iddia edebilir. Ancak bunun için önce seçenekleri dışlayan bir özgürlüğün doğruluğunu göstermelidir ki bu tartışmalı olan husustur.

Bu itirazı da bir kenarda tutarak, seçime dayalı özgürlüğün araçsal olduğu iddiasına daha yakından bakalım. Bu iddianın detaylarını, Timpe'nin cennetteki varlıkların özgürlüğünü tartıştığı makalesinde bulabiliriz. Timpe, Timothy Pawl ile beraber yazdığı makalesinde cennet özgürlüğü problemi (*the problem of heavenly freedom*) olarak bilinen probleme yönelik bir dizi çözüm önerisini değerlendirmektedir. Yazarlar çeşitli görüşlerin problemlerini tartıştıktan sonra, James Sennett'a ait teoriyi biraz tadil ederek savunmaktadırlar. Problem şudur: Libertaryenizmin bazı formlarının iddia ettiği üzere başka türlü yapabilmek özgür olmanın ön koşulu ise ya cennetteki insanlar özgür değildir veya günah işlemeleri mümkündür. Her iki sonuç da teolojik problemlere yol açmaktadır. Hristiyanlıkta cennete giden insanların artık günah işleyemeyeceği (*unable to sin*), bununla birlikte mükemmel derecede özgür oldukları kabul edilmektedir.²³⁴

Pawl ve Timpe'nin önemli ölçüde katıldıkları ve fakat belirli açılardan tadil edilmesini gerektiğini düşündükleri yaklaşımı savunan James Sennet ise, cennetteki varlıkların artık günah işleyemeyecek derecede mükemmel oldukları sezgisini korumakta ve fakat bunun mümkün

²³⁴ Timothy Pawl ve Kevin Timpe, "Incompatibilism, Sin, and Free Will in Heaven," *Faith and Philosophy* 26:4 (2009), ss. 398-400.

olabilmesi için libertarian özgürlüğün cennette var olmaması gerektiğini iddia etmektedir. Sennett’a göre, dünyada iken libertarian özgürlükle kendi karakterlerini inşa etmiş varlıklar, cennete girdikten sonra başka türlü yapabilme yetisini korumazlar. Çünkü artık buna ihtiyaç yoktur. Fakat başka türlü yapamadıkları için artık libertarian bir özgürlüğe sahip oldukları söylenemez. Cennetteki fiilleri mükemmelleştirilmiş ahlaki karakterleri tarafından belirlenmiştir, ancak bu belirleme onların özgür bir şekilde inşa ettikleri karakterlerine dayanmaktadır. Bu anlamdaki bir determinizm özgürlükle uyumludur ve böyle bir özgürlüğün bağdaşırıcı bir özgürlük olduğunu kabul etmek gerekir. Fakat bu durum, cennetteki varlıklar için bir kusur veya eksiklik olarak görülmemelidir. Zira cennette libertarian özgürlüğe ihtiyaç yoktur. Sennett, cennetteki özgürlüğün çıkarımsal/dolaylı bir özgürlük (*derivative freedom*) olduğunu, çıkarımsal olmayan (*non-derivate*), bir başka ifade ile doğrudan bir özgürlüğün cennette mümkün olmadığını iddia etmektedir.²³⁵

Pawl ve Timpe, Sennett’in görüşlerini büyük ölçüde kabul etmekle beraber iki noktaya itiraz etmektedir: Birincisi, bu çözümün bağdaşırıcı olarak yorumlanması, ikincisi cennetteki tüm eylemlerimizin tamamen belirlenmiş olması ve her türlü seçimi dışlaması. İkinci itiraz, birinci itirazın gerekçesini oluşturduğu için ondan başlayalım. Pawl ve Timpe, cenneti kazanan varlıkların tüm fiillerinin dünyada inşa ettikleri karakterleri tarafından belirleneceği iddiasını reddetmektedirler. Onlara göre burada daha çok asimetrik bir engelleme söz konusudur. Dünyadaki iyi fiillerimizin bir sonucu olarak Tanrı’nın inayetiyle mükemmelleştirilmiş ahlaki karakterimiz, bazı fiilleri yapmamızı zorunlu bir şekilde engeller. Bu nedenle cennette günah işleyemeyiz, daha doğrusu günah işlemek için herhangi bir iyi sebep göremeyiz. Fakat bu durum, cennetteki tüm fiillerimizin karakterimiz tarafından belirlendiği anlamına gelmemektedir. Mesela, cennette iken koroda şarkı söylemek mi arp çalmak mı istediğine karar vermesi gereken kişinin bu kararının ikisinden biri yönünde belirlendiğini söyleyemeyiz. Kişi, bu iki eylem için de iyi bir sebep gördüğü sürece, bu sebeplerden birine dayanarak bir fiilde bulunabilir ve dolayısıyla bir seçim yapabilir. O halde karakterimizin cennette tüm eylemlerimizi belirlediğini söylemek yerine, bazı şeyleri yapmamızı engellediğini söylemek daha makul görünmektedir.²³⁶

Cennetteki faillerin tüm fiilleri belirlenmiş değilse, Pawl ve Timpe’ye göre, bu yaklaşımı bağdaşırıcı olarak adlandırmaya da gerek yoktur. Kötülüğü seçebilmek, en azından herkes için ve her durumda, özellikle de belirli bir ahlaki olgunluğa eriştikten sonra özgür olmak

²³⁵ Pawl ve Timpe, “Incompatibilism, Sin, and Free Will in Heaven,” ss. 406-407; Krş. James F. Sennett, “Is There Freedom in Heaven?,” *Faith and Philosophy* 16:1 (1999); 69-77.

²³⁶ Pawl ve Timpe, “Incompatibilism, Sin, and Free Will in Heaven,” ss. 410-411.

için gerekli bir koşul değilse, cennetteki özgürlüğü bağdaşıcı olarak yorumlamak da isabetsizdir. Böylece Pawl ve Timpe, her iki ilkeyi de güçlü bir şekilde ve bir arada savunmanın kendi çözümleriyle mümkün olduğunu iddia etmektedirler.²³⁷

Pek çok kişiye ilk bakışta makul gelebilecek bu teori hakkında öncelikle iki hususu birbirinden ayırmamız gerekir. Cennetteki insanların günahsız olması ve bu günahsız olma halinden, (en azından kısmen) yeryüzündeki özgürlüklerini doğru yönde kullanmalarının bir sonucu olarak sorumlu olmaları bir şeydir; bu durumun özgürlük olarak tanımlanabilmesi başka bir şeydir. Cennetteki günahsızlığın yeryüzünde özgür olmayı gerektirdiği doğru olmakla beraber, bu durum bize cennette bir özgürlük olup olmadığı yahut bu özgürlüğün kapsamının ne olduğu hakkında bir şey söylememektedir.²³⁸

Kittle, cennetteki özgürlüğü dünyada özgür olarak yapılan seçimlerle inşa edilmiş karakterlerimize dayandıran bu görüşü, Sennett'in terminolojisine referansla çıkarımsal/dolaylı özgürlük olarak anlamanın makul olduğunu ifade etmektedir. Her ne kadar doğrudan bu kavramı kullanmasalar da Pawl ve Timpe'nin de çıkarımsal- çıkarımsal olmayan ayrımına dayandıkları söylenebilir. Bu ayrımda dolaylı ve dolaylı olmayan nitelemelerinin dünya-ahiret özgürlüklerine ne şekilde uygulanacağını kestirmek zor olmasa gerektir. Dünyada iken yapılan belirlenmemiş seçimler, doğrudan özgürdür (*directly free*). Bu seçimler belirlenmemiştir ve failin belirli alternatifleri olduğunu öngörür. Bu sebeple özgürlükle ilişkili olan kontrol faktörü ve bu kontrolün garantörü olan alternatifler, dünyadaki özgürlüğün vazgeçilmez unsurlarıdır. Söz konusu fail cennete gittiğinde, dünyada iken karakterini ahlaken geliştirme konusunda kat ettiği yol ve çabasından dolayı karakteri Tanrı tarafından mükemmelleştirilir. Böylece bu kişi artık günah işleme veya günaha yönelmesine yol açan tüm arzu ve isteklerinden soyutlanmış olur. Kişinin cennetteki eylemleri artık sabit bir şekilde mükemmelleştirilmiş karakterinden otomatik olarak meydana gelir. Cennetteki fiilleri konusunda alternatifleri olmasa da kişi dünyadaki özgürlüğüne bağlı ve onun bir sonucu olarak özgürdür. Cennetteki özgürlüğün dolaylı olmasının anlamı da budur. Kittle'in isabetli bir şekilde tespit ettiği gibi, burada cennetteki özgürlüğü temellendiren şey, kişinin bir anlamda kazanmış olduğu bu özgürlükten *sorumlu* olmasıdır. Bu özgürlük, kişinin doğrudan özgür bir şekilde gerçekleştirdiği, sorumlu

²³⁷ Pawl ve Timpe, "Incompatibilism, Sin, and Free Will in Heaven," ss. 411-412. Yazarlar kendi pozisyonlarına yöneltilebilecek çeşitli itirazları cevaplamaya çalışmaktadır. Biz burada konumuzla doğrudan alakalı olmayanları vermeye gerek duymadık.

²³⁸ Simon Kittle, "Heavenly Freedom, Derivative Freedom, and the Value of Free Choices," *Religious Studies* 56:4 (2018) s. 3.

olduğu fiilleri neticesinde oluşan karakterine dayandığı için, kişi bu karakterden de sorumludur. Bu sorumluluk, onun cennetteki özgürlüğünü temellendiren şeydir.²³⁹

Pawl ve Timpe'nin bu ayrımı öngörmekle kalmayıp cennette de iki tür özgürlüğe yer açmaya çalıştıklarını söyleyebiliriz. Hatırlanacağı üzere, onlar Sennett'in cennetteki faillerin tüm fiillerinin karakterleri tarafından belirlenmiş olduğu görüşüne karşı çıkmış ve belirlenmemiş seçimlerin de söz konusu olacağını iddia etmişlerdi. Bu belirlenmemiş seçimler, koroda şarkı söylemek yahut arp çalmak gibi önemsiz görünen iyilikler arasında olabileceği gibi, kimlere dua edeceğine karar vermek gibi ahlakla ilişkili (*morally relevant*) olan bazı iyilikler arasından yapılabilir. Kittle, bu noktadan hareketle, Pawl ve Timpe'nin faillerin cennette karakterleri tarafından zorunlu olarak belirlenmemiş seçimlerini doğrudan, karakterleri tarafından zorunlu olarak belirlenmiş seçimlerini dolaylı anlamda özgür kabul ettikleri sonucuna varabileceğimizi belirtmektedir. Böylece cennetteki faillerin tüm fiilleri ya doğrudan veya dolaylı olarak özgürdür.²⁴⁰

Fakat her ne kadar Pawl ve Timpe kendi çözümlerini Sennett'in çözümünden libertarian olmak bakımından ayırmaya çalışsalar da bunu gerçekten yapabildiklerini söylemek zordur. Çünkü, aslında cennetteki özgürlüğe hem doğrudan hem dolaylı özgür seçimler vasıtasıyla yer açmaya çalışsalar da cennetteki doğrudan özgür seçimler, aslında cennette özgür olmanın ne zorunlu koşulu ne de sonucudur. Onlar açıkça, cennette hiçbir doğrudan özgür seçim olmasa ve faillerin tüm fiilleri karakterleri tarafından zorunlu olarak belirlenmiş olsa bile, bu durumun cennet ehlinin özgürlüğüne bir zarar vermeyeceğini ifade etmektedirler. Bu durumda, Kittle'ın da işaret ettiği gibi, (cennetteki) doğrudan özgürlük cennette özgür olabilmek için gerekli değilse, cennetteki varlıkların libertarian özgürlüğe sahip olduklarını ve bununla beraber zorunlu olarak günahsız olduklarını açıklamada neden gerekli olduğunu anlamak zordur. Cennetteki faillerin bazı fiillerinin belirlenmemiş olduğunda ısrar etmek, sunulan çözüme katkı sağlar gibi gözükmemektedir. Dahası, onlar, cennetteki faillerin günah işlemekten kaçınmayı da özgür bir şekilde seçtiklerini ortaya koymayı da hedeflemektedirler ki bu ancak çıkarımsal özgürlük anlayışının kabul edilmesiyle mümkün olabilir. O halde Pawl ve Timpe'nin yaklaşımının da en temelde çıkarımsal özgürlüğe dayandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Argümanlarının başarısı, çıkarımsal özgürlüğün makul ve tutarlı bir teori olduğunun gösterilmesine bağlıdır.²⁴¹

²³⁹ Kittle, "Heavenly Freedom, Derivative Freedom, and the Value of Free Choices," s. 4.

²⁴⁰ Kittle, "Heavenly Freedom, Derivative Freedom, and the Value of Free Choices," s. 5.

²⁴¹ Kittle, "Heavenly Freedom, Derivative Freedom, and the Value of Free Choices," ss. 5-6.

Pawl-Timpe yaklaşımını değerlendirebilmek için dolaylı özgürlük kavramına daha yakından bakmamız gerekmektedir. Her şeyden önce dolaylı özgürlük kavramı makul, sağlam bir teori sunmakta mıdır? Cennetteki varlıkların günahsız oluşunu temellendirmek için bu kavrama gerçekten ihtiyaç var mıdır? Timpe'nin iddia ettiği üzere cennetteki insanların önemli özgürlük seçimleri yapmalarına gerek olmadığı halde, libertarian anlamda özgür olduklarında ısrar etmek neden önemlidir? Libertarian özgürlüğün koşullarını dünya ve ahiret için değiştirmek, bir yandan seçenekleri korumaya çalışıp bir yandan reddetmek makul bir yaklaşım mıdır?

Benjamin Matheson, dolaylı özgürlük kavramının güvenilirliğini sorgulamakta ve bu teorinin savunulamaz (*untenable*) olduğunu iddia etmektedir. Matheson'ın itirazı, dolaylı ahlaki sorumluluk (*derivative moral responsibility*) ile dolaylı özgür irade (*derivative free will*) arasında yaptığı ayrıma dayanmaktadır. Ona göre, bunlardan birincisinin var olduğunu kabul etmek için makul gerekçelerimiz varken, ikincisinin tutarlı bir kavram olduğunu savunmak için yeterli gerekçemiz yoktur. Pawl ve Timpe'nin argümanı, en iyi ihtimalle bize birincisini verebilirler.²⁴²

Tartışmaya geçmeden önce, çıkarımsal özgürlüğün ne olduğunu net bir biçimde ifade edelim: “Bir fail, t1 zamanda, t2 zamanda bir başka fiili yapmasını kaçınılmaz hale getirecek bir fiili meydana getirebilir; ve kaçınılmaz olmakla beraber failin bu fiilin özgür olduğu uygun bir şekilde söylenebilir.”²⁴³ Dolaylı ahlaki sorumluluk ve dolaylı özgürlük kavramlarının neden ayrılması gerektiğini ve pek çok durumda ahlaki sorumluluğumuzu temellendirmek için neden geriye doğru doğrudan özgür olan fiillerimize gitmemiz gerektiği ahlaki sorumluluğun iki temel koşulu ile sıkı bir şekilde ilişkilidir. Bu iki koşuldan biri kişinin yaptığı herhangi bir şeyden ahlaken sorumlu tutulabilmesi için özgür olması (fiili üzerinde kontrolünün olması, yaptığı şeyden kaçınabilir olması anlamında), diğeri fiilin ahlaki değerini bilmesidir. Birincisi temel kontrol koşulu, ikincisi epistemik koşuldur. Ancak bazı durumlarda, kişi fiil anında birinci

²⁴² Benjamin Matheson, “Tracing and Heavenly Freedom,” *International Journal for Philosophy of Religion* 84 (2018), s. 60. Matheson'ın Pawl ve Timpe'ye itirazını dayandığı ikinci nokta, ilki gibi makul görünmemektedir. Onun itirazının ikinci ayağı, libertarian özgürlüğün kişinin fikrini değiştirebilmesi ile sıkı bir şekilde ilişkili olduğunu iddia etmektedir. Oysa karakteri katı bir şekilde oluşmuş olan bir fail, fikrini değiştirme yetisini kaybedecek ve dolayısıyla libertarian yahut önemli anlamda özgür olamayacaktır. Matheson'ın nihai önerisi, cennette de libertarian anlamda özgür irade olması gerektiğini ve bunun fiillerin cennette de günah işleyebilmesini gerektirdiğini kabul etmektir. (63-68). Matheson'ın argümanının ikinci kısmına yapılan güçlü ve isabetli bir itiraz için Kittle'in “Heavenly Freedom, Derivative Freedom, and the Value of Free Choices,” makalesinin 13-17 sayfalarına bakılabilir.

²⁴³ Kittle, “Heavenly Freedom, Derivative Freedom, and the Value of Free Choices,” s. 6.

koşulu sağlayamaz. Buna rağmen hepimiz sağduyusal olarak kişinin söz konusu fiilinden sorumlu olduğunu düşünürüz.²⁴⁴

Bu durumun en tartışmasız örneklerinden biri kişinin sarhoş iken yaptığı fiillerdir. Matheson'ın Sally adlı faili özgür bir şekilde sarhoş olacağını bilerek aşırı derecede içmekte ve sarhoş olmaktadır. Sally, sarhoş olursa sorumsuzca davranabileceğini, kendini kontrol edemediği için olumsuz sonuçları olabilecek davranışlarda bulunabileceğini çok iyi bilmektedir. Bunu bildiği halde körkütük sarhoş olacak kadar içen Sally, araba kullanırken bir çocuğa çarpmakta ve onu yaralamaktadır. Bu durumda pek az kimse Sally'nin kazadan ahlaken sorumlu olduğundan şüphe ederdi. Bununla beraber, Sally'nin fiili, ahlaki sorumluluğun ilk koşulunu, yani fiil anında kişinin fiilini kontrol edebilmesi koşulunu karşılamamaktadır. Bariz bir şekilde o, sarhoş olduğu için o sırada fiilini kontrol edebilecek durumda değildir. Fakat yine de sonuçtan ahlaken sorumludur, çünkü kendisini bir çocuğu yaralamayı meydana getirme fiiline götürecek adımları özgürce atmıştır. Sally, korkunç sonuçlara yol açacağını bile bile aklı başında ve fiilleri üzerinde kontrol sahibi iken sarhoş olmayı seçmiştir. Bu da onun ortaya çıkan sonuçtan dolayı anlamda ahlaken sorumlu olduğu sonucuna varmamızı makul kılmakta, hatta gerektirmektedir. Bu dolayı ahlaki sorumluluk, Sally'nin özgür fiillerine dayanmaktadır.²⁴⁵

Matheson, bu durumda Sally'nin dolayı olarak sorumlu olduğunu söylemenin son derece anlamlı olduğunu fakat aynı şeyin dolayı olarak özgür olduğunu söylemek için geçerli olmadığını ifade etmektedir. Sally, açık bir şekilde fiil anında yaptığı şey üzerinde kontrol sahibi değildir ve bu da onun özgür olmadığı anlamına gelir. Sally, çocuğu yaralamayı özgürce seçmemiştir, o yalnızca sarhoşluğu sebebiyle kontrolünü kaybetmiş ve çocuğa gayr-i ihtiyari çarpmıştır. Bu noktada dolayı özgürlükle doğrudan özgürlüğün temel farkının eylem anındaki kontrolün varlığı veya yokluğu olduğu ve ilkinin tam da eylem anındaki kontrol eksikliğinden ötürü dolayı olmakla kayıtlandığı söylenerek itiraz edilebilir. Dolayısıyla argüman, dolayı özgürlüğün esprisini gözden kaçırmış gibi görünmektedir. Ancak Matheson, Sally'nin sorumluluğunu temellendirmek için fiil anında özgür olduğunu ispatlamamıza gerek olmadığına ve dolayı özgürlük şeklindeki bir kavrama da ihtiyacımız olmadığına dikkat çekmektedir diyebiliriz. Bu durumdaki sorumluluğu temellendirmek için fiil anındaki özgürlüğe ihtiyacımız yoksa, fiil anındaki kontrol eksikliğini dolayı özgürlük olarak adlandırmak, yalnızca meseleyi karmaşılaştırmakta, gereksiz bir terminolojik fazlalığa neden olmaktadır. Sally, çarpma anında açıkça ve basitçe özgür değildir. Dolaylı özgürlük şeklinde

²⁴⁴ Matheson, "Tracing and Heavenly Freedom," s. 61.

²⁴⁵ Matheson, "Tracing and Heavenly Freedom," s. 61.

bir kavram uydurmaya da gerek yoktur.²⁴⁶ Dolaylı sorumluluk kavramına tam da fail fiil anında özgürlük için gerekli olan kontrole sahip olmadığı için ihtiyaç duyarız. Yani özgürlüğün yokluğu nedeniyle bir başka açıklama gerekmiştir. Oysa burada gereksiz yere, failin sorumlu oluşundan hareketle ona fiil anında bir şekilde özgürlük atfedilmesi gerektiği iddia edilmiştir.²⁴⁷

Fakat Sally ile cennetteki varlıklar arasında kurulan analogi geçerli olabilir mi? Sally'nin çocuğa çarpmaktan vazgeçmesi onun elinde olmayan, kontrol edemediği bir duruma dayanırken, cennetteki faillerin başka türlü yapamaması sarhoşluğun sebep olduğu kontrol eksikliği ile karşılaştırılabilecek bir durum gibi görünmemektedir. Onların durumunu bir sarhoşun durumuna benzetmektense, Marthin Luther'in kilisenin kapısına reform hareketini başlatmak için gerekli ilkelerin bulunduğu bildiriye yapıştırırken "başka türlü yapamazdım" dediği duruma benzetmek daha makul görünmektedir. Luther'in ahlaki karakteri daha önce yaptığı doğrudan özgür seçimleri neticesinde öylesine muhkem ve kararlı bir seviyeye ulaşmıştır ki reformu başlatmaktan kaçınması, başka türlü yapması mümkün değildir. Fakat bu başka türlü yapamayışı bir sarhoşun durumuna benzetmek adil görünmemektedir. Yine de reformu başlatırken Luther özgürdür, onun dolaylı bir özgürlüğünün olduğunu söylemek pekâlâ anlamlıdır.²⁴⁸

Bu itiraza Matheson'ın verdiği cevap son derece önemlidir. Ona göre Luther'in o sırada özgür olduğunu düşünmemiz, aslında onun başka türlü yapabilme yetisini koruduğunu düşünmemizdendir. Luther, o bildiriye astığı sırada aslında bunu yapmaktan vazgeçme gücüne sahiptir. Yani Luther'in yaptığı şey hakkındaki kararlılığını ifade eden sözleri, onun başka türlü yapabilme gücünü elimine etmemektedir. Pek çok insan, başka türlü yapamazdım dediğinde, aslında onların başka türlü yapmalarının, yaptıkları şeyi yapmaktan kaçınmalarının mümkün olduğunu makul bir şekilde düşünebiliriz. Mesela bir vejetaryen, asla et yiyemem dediğinde, gerçek anlamda (*literally*) et yiyemeyeceğini kastetmekten ziyade, et yememe konusunda ne kadar kararlı olduğunu, bu husustaki duygularının ne kadar güçlü olduğunu ifade etmektedir. Kişilerin kendilerine dayanarak fiilde bulundukları herhangi bir motivasyon hakkında ne kadar güçlü ve kararlı olduklarını ifade ettikleri böyle durumları, iyi ve kötü arasında seçim yapma kapasitelerinin olmadığı hakkında konuşuyorlarmış gibi anlamak makul olmadığı gibi; birincisi ikincisini ortadan kaldırmamaktadır.²⁴⁹

²⁴⁶ Matheson, "Tracing and Heavenly Freedom," ss. 61-62.

²⁴⁷ Kittle, "Heavenly Freedom, Derivative Freedom, and the Value of Free Choices," s. 8.

²⁴⁸ Matheson, "Tracing and Heavenly Freedom," s. 62.

²⁴⁹ Matheson, "Tracing and Heavenly Freedom," s. 63.

Ancak bu cevap dolaylı özgürlük savunucularını tatmin etmeyebilir. Onlar da failin özgürlüğü ile ilişkilendirilebilecek kontrol türlerini ayırarak ve fiil anında hangisinin bulunduğu göre failin doğrudan veya dolaylı bir şekilde özgür olduğunu belirlediğini söyleyebilirler. Sally örneğinden devam edelim. Fiilin gerçekleştiği anda Sally'nin fiili üzerinde kontrolünün olmadığı ve dolayısıyla özgür olmadığı doğrudur. Fakat Sally'yi her iki tür özgürlükten mahrum bırakan şey, onun *yalnızca* fiil anında başka türlü yapmayı seçmemesinden kaynaklanan kontrol eksikliğine dayanmamaktadır. Sally, seçime dayalı kontrol olarak adlandırabileceğimiz fiil anındaki kontrol yokluğunun yanında bir başka kontrolden daha yoksundur. Bu ikinci tür kontrolün de eksik olması, onun durumunu cennettekilerden ayırmaktadır. İkinci tür kontrol, bir kimsenin kapasite ve yetilerini belirli amaçları gerçekleştirmek üzere başarılı bir şekilde kullanmasını ifade eden kontrol türüdür. Bir anlamda seçime dayalı kontrol anlık bir kontrol iken, tatbik kontrolü (*implementation control*) uzun vadeli bir kontrole işaret etmektedir. Bu kontrol, zaten varolan uzun vadeli amaçların gerçekleştirilmesi ile ilgili uzun vadeli bir kontroldür. Mesela Sally'nin, alkole karşı koymayacak kadar zayıf olmak yerine, karakterini oldukça erdemli davranacak bir şekilde eğittiğini varsayalım. Öyle ki her yardıma muhtaç bir insan gördüğünde Sally, erdemli karakterinin etkisiyle düşünmeksizin, bir anlamda yardım etmeyi seçmeksizin, otomatik olarak o insanın yardımına koşmaktadır. İhtiyacı olan insanlara yardım etmek şeklindeki uzun vadeli ve karakter eğitime dayalı amacı, onun belirli kapasite ve yetilerini kullanmasını gerektirmektedir. Bir kez bu karakteri belirli kapasite ve yetilerini kullanarak oluşturan failin, bu karakterinden seçime ihtiyaç duymaksızın fiiller meydana gelir. Failin seçime dayalı kontrolü olmasa da karakterinin uzun vadede amaçları ile uyumlu bir şekilde fiilde bulunmasını sağlayan bir tür kontrole sahiptir.²⁵⁰

Ancak Sally sarhoş olduğu sırada her iki kontrolden de yoksundur. Onun fiilinin geriye doğru izini sürmemiz, onu yaptığı şeyden sorumlu tutabileceğimiz bir fiile dayandırmaya çalışmamız da bundandır. Oysa cennetteki insanlar, her ne kadar seçime dayalı kontrole sahip olmasalar da tatbiki dayalı kontrolleri vardır. Onları Sally'den ayıran da bu ikinci kontrole sahip olmalarıdır. Dolaylı özgürlük savunucusu bir kez daha analojinin uygun olmadığını iddia etmektedir.²⁵¹

Fakat bu açıklama doğru olsa bile hala bu ikinci kontrolü kullandığımız fiillerimizin aynı zamanda birer özgür fiil olup olmadığını sorabiliriz. Bir başka ifade ile, bu kontrolün bizi

²⁵⁰ Kittle, "Heavenly Freedom, Derivative Freedom, and the Value of Free Choices," ss. 7-8.

²⁵¹ Kittle, "Heavenly Freedom, Derivative Freedom, and the Value of Free Choices," s. 10.

neden ve ne anlamda özgür kıldığını, bu kontrol ile özgürlüğün nasıl ilişkili olduğunu ortaya koymak gerekmektedir. Elbette bir fail herhangi bir fiili gerçekleştirdiği sırada yalnızca seçime dayalı kontrole sahip olmayabilir. Belki tatbiki dayalı kontrolün yanı sıra başka kontrol türlerini de ekleyebiliriz. Ancak bu kontrol türlerinin özgürlükle neden ve ne şekilde ilişkili olduğunu gösteremezsek, sayının çoğaltılması kişiyi daha özgür yapmaz. O halde sorumuz şu olmalıdır: tatbiki dayalı kontrol, özgürlükle alakalı mıdır; evet ise nasıl?

Bu soruya, dolaylı sorumluluktan bahsedebileceğimiz, ancak dolaylı fiillerin içerilmediği bazı durumların olabileceği bir senaryo ile cevap verebiliriz. Sally'nin sarhoş olduğu için direksiyon başında uykuya daldığını ve arabanın onun kontrolünden çıktığını düşünelim. Otuz saniye kadar kontrolden çıkmış bir biçimde yuvarlanan araba, bir anda yola fırlayan bir çocuğa çarpmış olsun. Bu durumda Sally, uyuduğu için araba çocuğa çarptığı sırada herhangi bir aktif eylemde bulunmamaktadır. Yani ortaya çıkan dolaylı sorumluluğa denk gelecek dolaylı bir şekilde özgür olan bir fiil yoktur. Fakat hala sorumluluktan bahsedebiliriz. Bu da bize, dolaylı sorumluluk kavramının dolaylı özgürlükten ayrı düşünülebileceğini göstermektedir. Yani birincisini açıklamak için ikincisine ihtiyacımız yoktur. Eğer böyle bir ihtiyaç yoksa, ikincisinin neden gerekli olduğuna dair dolaylı sorumluluktan bağımsız argüman üretmek gerekir. Oysa savunucularının bu kavramın varlığını dayandırdıkları tek şey dolaylı sorumluluktur. Bu sebeple Kittle'a katılarak, dolaylı özgürlük kavramının lüzumsuz (*superfluous*) olduğunu söyleyebiliriz. Bu kavram yalnızca cennetteki varlıklara bir anlamda libertarian bir özgürlük atfetmek için uydurulmuş bir *ad hoc* kavram gibi görünmektedir.²⁵²

O halde Timpe, seçime dayalı özgürlüğün, yalnızca araçsal bir rolünün olabileceğine, cennetteki varlıkların bu tür bir özgürlükten mahrum kaldıklarında hala özgür olabileceklerine dair ikna edici bir teori sunmamıştır. Cennetteki varlıkların günah işlemeye gerek duymayacakları açık olmakla beraber, bu durumun doğrudan onların cennette seçimden yoksun bir özgürlüğe sahip olduklarını göstermediği gibi, seçme kapasitesinin kaldırıldığı fiillerin

²⁵² Kittle, "Heavenly Freedom, Derivative Freedom, and the Value of Free Choices," ss. 9-11. Kittle'ın kendisi seçime dayalı cennet özgürlüğü (*choice-based heavenly freedom*) teorisini geliştirmektedir. O, cennetteki varlıkların özgürlüğü hakkında bir anlamda Pawl ve Timpe'ye oldukça yakın bir teori savunmaktadır. Kittle'a göre de cennetteki varlıklar günah işleyemezler, orada günah işlemeleri imkansızdır. Bununla beraber, çeşitli iyilikler arasından hala anlamlı ve değerli olan seçimler yapabilirler. Mesela ibadet edip etmemek konusunda bir seçme hakları yokken, nasıl ibadet edeceklerini seçebilirler. Onların özgür olan fiilleri yalnızca seçme haklarının olduğu fiillerdir. Kittle'ın teorisinin Pawl ve Timpe'nin teorisinden en önemli farkı, cennetteki varlıkların günah işlemekten özgürce kaçındıklarını reddetmesidir. Seçmeye dayalı bir kontrolün özgürlük için zorunlu olduğunu savunan Kittle, seçimin olmadığı yerde özgürlüğün ortadan kalkacağını düşündüğü için ve cennetteki insanlar günah işleyemeyecekleri için, onların günah işleme konusunda özgür olmadıklarını belirtmektedir. Fakat cennette olmaları, onların dünyada iken özgürlüklerini her zaman iyi yönde kullanma gayretlerine dayandığından, bu günahsızlık durumundan ahlaken dolaylı anlamda sorumludurlar. Bu da onların günah işleyemeyişini ahlaken anlamlı ve değerli kılmaktadır (ss. 11-17).

özgür olduğunu da göstermemektedir. Timpe'nin ahlaki özgürlüğü araçsal olarak yorumlamasının başarısı, geliştirdiği dolaylı özgürlük teorisinin sağlamlığına bağlıdır. Ancak dolaylı özgürlük kavramı makul bir kavram gibi görünmediğinden, Timpe'nin bu kavrama dayanarak geliştirdiği araçsal özgürlük de makul görünmemektedir. Bu sebeple, Timpe'nin seçime dayalı özgürlüğü Tanrı'dan ahlaki özgürlüğün araçsallığı üzerinden nefyetme çabası da tartışmalı hale gelmektedir. Tanrı'nın, fiillerini sebeplere dayalı bir şekilde gerçekleştirdiği ve bu sebeplerin her zaman ahlaki sebeplerle uyumlu olduğu doğru olmakla beraber, Timpe'nin böyle bir özgürlüğün alternatifleri dışlaması gerektiğini sağlam bir şekilde gerekçelendirdiğini söylemek zordur.

Onun Tanrı'nın sebeplere dayalı özgürlüğü ile ilgili teorisine yöneltilebilecek bir diğer eleştiri, Tanrı'nın tüm fiillerinde motivasyonel sebeplerinin aynı zamanda ahlaki sebepler olduğu iddiasının Timpe'nin kaçınmak istediği bir sonucu gerektirir gibi görünmesidir. Çünkü bu örtüşme, Tanrı'nın tüm fiillerinin ahlaki bir sonucunun olduğu anlamına gelir. Yaratma dahil Tanrı'nın her seçiminin arkasında ahlaki bir motivasyon varsa, Tanrı'nın bu fiilleri ahlakla ilgili olan (*morally relevant*) bir seçim olur. Dolayısıyla bu fiilleri yapmaktan kaçınması durumunda, Tanrı yapmak için ahlaki bir motivasyonu olduğu halde bir şeyi yapmamış olur. Bu da bir anlamda ahlaken önemli bir seçim yapmak anlamına gelir. Oysa Timpe, ahlaki açıdan bir farka neden olacak seçimleri Tanrı'nın özgürlüğünden dışlamamız gerektiğini ifade etmişti.

Bir diğer önemli nokta, Timpe'nin Tanrı'nın fiillerinin belirlenmiş olmasının özgürlüğünü ortadan kaldırmadığını kabul etmesidir. İçsel faktörlerin belirleyiciliğinin özgürlüğü ortadan kaldırmadığının hayli tartışmalı bir iddia olması bir tarafa, Timpe bunları determinizm kapsamında yorumlamayı reddetmektedir. Oysa Couenhoven, Timpe ile benzer motivasyonlarla Tanrı'da olması gerektiğini belirttiği içsel belirlemelerin determinizm olduğu fikri ile barışıktır. Timpe'nin dışsal faktörlere dayalı nedensel determinizmi reddettiğini söylemesi kendi pozisyonunu bağdaşırıcı teorilerden ayırmak için yeterli görünmemektedir. Dışsal bir determinizmin Tanrı'ya uygulanamayacağı son derece açık olmakla birlikte, aynı gerekçe ile dışsal determinizmi reddetmek Timpe'nin pozisyonunun ayırt edici bir özelliği değildir. Couenhoven da dışsal bir determinizmin Tanrı'nın özgürlüğü meselesiyle alakasız olduğunu teslim etmektedir. O zaman Timpe'nin içsel faktörlerin fail üzerindeki nedensel etkisini neden determinizm olarak görmememiz gerektiğine dair daha fazla şey söylemesi gerekir.

Burada problem, Tanrı'nın şu veya bu fiili yapmaya zorunlu olarak (seçenekleri dışlaması anlamında) belirlenmiş olması gibi görünmektedir. Daha önce ifade edildiği gibi, Timpe, içsel belirlemelerin ancak psikolojik/zihinsel bir bozukluktan kaynaklanması

durumunda özgürlüğe engel olduğunu kabul etmektedir. Bu tür şeylerin özsel nitelikleri sebebiyle hiçbir şekilde Tanrı'nın atfedilemeyeceği apaçık bir şekilde doğru olmakla birlikte problemle alakasızdır. Mesele failerin kötü fiilleri yapmamalarını kaçınılmaz (*inevitable*) kılan bazı karakter özellikleri geliştirmeleri değil, onların belirli fiilleri yapmalarını kaçınılmaz kılan karakter özelliklerinin olmasıdır. Bu fiillerin iyi veya kötü olması, belirlenmişlik açısından farklı değildir ve dolayısıyla özgürlük açısından da farklı olmamalıdır. Tanrı'nın iyi fiilleri yapmasını, kötü olanları yapmamasını kaçınılmaz kılan bir karaktere zorunlu olarak ve ezeli bir şekilde sahip olması da belirlenmişlik açısından durumu değiştirmemektedir.²⁵³

Dışsal belirlenmemişlik, kontrol koşulunun sağlanmasında gerekli olsa da yeterli değildir. Ortaya çıkan fiilin kontrol edilemediği her durum özgürlüğe engeldir. Aynı şekilde, seçime konu olmamak anlamında kontrol edilemeyen (iyilik, rasyonellik şeklindeki karakter özellikleri gibi) herhangi bir şeyin sonucu olarak meydana gelen şey de kontrol edilemediği için özgür bir fiil olduğu söylenemez. Tanrı da karakterinin kaçınılmaz bir sonucu olarak fiilde bulunuyorsa, O'nun da fiillerinin özgür olması mümkün görünmemektedir. Timpe'nin cennetteki varlıkların ya da sarhoş sürücünün sorumluluğunu seçime dayanan bir kontrolle meydana gelmiş fiillere kadar geriye götürmesi de karakterin belirlediği, kaçınılmaz kıldığı fiillerin özgür olamayacağının bir işareti olarak görülmelidir. Kittle, Timpe'nin teorisinin nihayetinde bağdaşırıcı olarak anlaşılabilirliğini belirtmektedir. Çünkü o, Tanrı'nın tüm fiillerinin karakteri tarafından belirlenmiş olmasının özgürlüğüne zarar vermeyeceğini kabul etmektedir.²⁵⁴

O halde bir kez daha kontrol ve seçebilme gücünün birbirinden bağımsız olmayıp, özgürlük için vazgeçilmez derecede önemli olduğunu yinelememiz gerekir. Tanrı dahil herhangi bir rasyonel failin fiilleri üzerindeki nihai kontrolünün seçme gücünden bağımsız düşünülemeyeceği, bu ikisini birbirinden ayırmamız gerektiğini savunan yaklaşımların nihai kontrolü tatmin edici bir şekilde temellendiremedikleri söylenebilir. Karaktere dayalı özgürlük teorileri, özgürlükle alakalı önemli noktalara dikkat çekmekle beraber, failin fiilleri üzerindeki nihai kontrolünü açıklamada yetersiz kalmaktadır. Ayrıca, bu teorilerin nihayetinde tam anlamıyla bağdaşmazcı bir özgürlük anlayışı sunduklarını söylemek zordur. Herhangi bir varlığın seçimlerinin onun karakterinden bağımsız olamayacağı doğrudur; ancak özgür seçimlerle karakter arasındaki bu ilişki zorunlu olup, failin fiilleri üzerindeki nihai belirleyiciliğini, iradesinin etkinliğini gölgelediğinde, özgürlükle alakalı temel sezgilerimizi karşılamakta yetersiz kalır.

²⁵³ Kittle, "Possibilities for Divine Freedom," s. 109.

²⁵⁴ Kittle, "Possibilities for Divine Freedom," ss. 109-111.

3. İndirgenemez Faillik, Seçim ve Tanrı'nın Özgürlüğü

3.1. Karaktere Dayalı Özgürlük Teorileri ve Fail Nedenleme

Bu kısımda, faillik konusunun özgürlük tartışmalarındaki determinizm-indeterminizm kıskacına sıkıştığını, ancak asıl mevzunun indirgenemez bir faillik anlayışı benimsemek olduğunu savunan Meghan Griffith ve Christopher Evan Franklin'in görüşlerini değerlendireceğiz. Griffith ve Franklin, determinizm-indeterminizm veya bağdaşırcılık-bağdaşmazcılık tartışmalarının aslında temelde faillikle ilgili olan bir tartışmayı gereksiz yere domine ettiğini ve hatta eksen kaydardığını düşünmektedir. Onlara göre bağdaşırcı-bağdaşmazcı, determinist- indeterminist olmanın, doğrudan nasıl bir faillik teorisi benimsediğimizle alakası yoktur. Faillik meselesini merkeze almak, bu kısır tartışmalardan kurtulmayı ve sorunun asıl kaynağını görmemizi sağlayacaktır. Her birinin iddialarına geçmeden önce, Griffith ve Franklin'in tartışmaların merkezine almayı teklif ettikleri fail nedenleme ve olgu-olay nedenlemenin ne olduğunu net bir biçimde ortaya koyalım. Franklin'in basit ve açıklayıcı ifadeleriyle fail nedenlemeye dayalı özgür irade teorisi şunu iddia etmektedir:

F-N: S failinin F fiili, eğer S F'yi esaslı bir şekilde nedenliyorsa (*fundamentally causes*), doğrudan özgürdür (*directly free*).²⁵⁵

Bu basit ilkedeki esaslı bir biçimde ifadesi, indirgenemez bir biçimde (*irreducibly*) anlamında kullanılmaktadır. Yani failin bir fiili nedenlemesi, ontolojik olarak failden daha temel olan herhangi bir şeye, buna failin kendi zihinsel durumları da dahil, indirgenemez. Bu esaslı ya da indirgenemez biçimde kaydı, fail nedenlemeyi olgu-olay nedenlemeden ayıran temel çizgidir. Zira olgu-olay nedenlemede de failler doğrudan özgür fiillerini nedenlemektedirler. Ancak bu nedenleme, failin çoğunlukla zihinsel fakültelerinden ya da durumlarından biri yoluyla olur. Yani fiilin nedenlenmesinde, failden daha temel bir unsurdan bahsedilebilir:

O-N: S failinin F fiili, ancak ve ancak S'yi gerektiren-içeren [S'nin parçası olduğu] zihinsel durum ve olaylar F'yi olağan dışı olmayan (*nondeviantly*) belirli bir yolla nedenliyorsa doğrudan özgürdür (*directly free*).²⁵⁶

Bu ilkeye göre, failin inançları, arzuları, amaçları gibi zihinsel durumları, fiilini uygun bir yolla nedenlemelidir. Teoriyi indirgemeci yapan şey de failin bir fiili meydana getirmesini, failin o fiili meydana getirmesini içeren zihinsel durum ve olaylara indirgemesidir. Fail

²⁵⁵ Christopher Evan Franklin, "If Anyone Should Be an Agent-Causalist, then Everyone Should Be an Agent-Causalist," *Mind* 125:500 (2016), s. 1101.

²⁵⁶ Franklin, "If Anyone Should Be an Agent-Causalist, then Everyone Should Be an Agent-Causalist," s. 1102.

nedenleme, bu görüşe karşı çıkmakta ve failin fiildeki nedensel rolünün indirgenemez olması gerektiğini savunmaktadır.²⁵⁷

Griffith, fail nedenlemeye dayalı bir teori savunmanın teizm açısından vazgeçilmez olduğuna vurgu yapmaktadır. Zira teizmin alemin varlığı, hayatın anlamı, ahlaki sorumluluk gibi pek çok konudaki iddialarını anlamlandırmada faillik meselesi kilit bir noktada durmaktadır ve pek çok teistik iddianın açıklayıcı gücü, teizmin faillere atfettiği indirgenemez nedensel güçleri öngörmektedir. Dolayısıyla, özgürlükle ilgili bir teorinin, determinizmle uyumlu olup olmamasından ziyade, indirgemeci olup olmadığı teizm açısından daha önemli görünmektedir. Ona göre faillik konusunda indirgeme hatası yapmanın, teizm açısından libertarianizmi kaybetmenin ötesinde sonuçları vardır.²⁵⁸

Griffith, faillik meselesi ile bağdaşırcılık-bağdaşmazcılık tartışmasının neden alakasız olduğuna dair argüman sunmamakta, bunun yerine, ele aldığı üç teoriyi bu tartışmadan bağımsız olarak bir fail nedenleme teorisi sunup sunmadıkları açısından ele almaktadır. Öyle görünmektedir ki Griffith, bu teorileri güçlü bir fail nedenleme teorisi sunmak açısından yetersiz bulmakta, failin fiilin meydana gelmesindeki rolünün elimine edildiğini iddia etmektedir. Ona göre bu üç teori, mevcut teorilerin bazı problemlerine dikkat çekmek açısından başarılı olsa da nihayetinde indirgemeci bir faillik teorisi savunmaktadır. Bu üç teori, sırasıyla J. David Welleman, Eleonore Stump ve R. Jay Wallace'ın öne sürdükleri teorilerdir ve Griffith'e göre fail nedenleme olmayan (*non agent-causal*) alternatiflerdir.²⁵⁹ Bu teorilerden sonuncusu, failliğin ne olduğu sorusunu pratik ve teorik düzlemde ayrı ayrı ele almayı önermekte, Griffith'in tespitiyle, bir anlamda Kant'çı bir perspektifi benimsemektedir. Sorunun cevabının iki düzlemde farklılaşabileceğini, pratik düzlemde bir faillikten bahsedilebilirken, teorik düzlemde determinist bir nedenselliğin hakim olabileceğini savunan bu rölativist yaklaşımı tartışmayacağız.²⁶⁰ Diğer iki teorinin ise konumuz açısından sonuçları önemlidir.

Griffith, biri nedensel determinizmi reddeden (Stump), diğer ikisi bağdaşırcı (Welleman, Wallece) teorileri değerlendirirken, indirgeme hatasının her iki yaklaşımın savunucuları tarafından yapılabileceğini; dolayısıyla kişinin bağdaşırcı veya bağdaşmazcı olmasının sağlam bir faillik anlayışı savunması ile doğrudan alakalı olmadığını göstermeyi hedeflemektedir. Ancak kanaatimizce yaptığı tartışma, bu alakasızlığı ortaya koyamamaktadır.

²⁵⁷ Franklin, "If Anyone Should Be an Agent-Causalist, then Everyone Should Be an Agent-Causalist," s. 1103.

²⁵⁸ Meghan Griffith, "Agent Causation and Theism," Kevin Timpe, Daniel Speak (ed.), *Free Will and Theism: Connections, Contingencies and Concerns*, (Oxford: Oxford University Press, 2016), ss. 172-176.

²⁵⁹ Griffith, "Agent Causation and Theism," ss. 174-175.

²⁶⁰ Griffith, "Agent Causation and Theism," ss. 185-192. Wallace'ın teorisi hakkında detaylı bilgi için bkz. R. Jay Wallace, *Normativity and the Will: Selected Essays on Moral Psychology and Practical Reason*, (Oxford: Clarendon Press, 2006).

Bunun sebebi, Griffith'in sağlam bir faillik savunmak bakımından yetersiz bulduğu Stump'ın teorisinin de yalnızca dışsal determinizmi reddetmesi, failin içsel durumlarının belirleyiciliğini bu kapsamın dışında tutmasıdır. Oysa Griffith, bu içsel belirlemelerin failliği zedeleyeceğini iddia etmektedir. Yani aslında Stump'ın teorisi de determinizmi katı anlamda reddetmemektedir. Dolayısıyla Griffith'in ele aldığı her üç teori içsel veya dışsal bir determinizmi kabul etmek bakımından bağdaşırcıdır ve bu da bağdaşırcılık-bağdaşmazcılık tartışmasının indirgenemez faillike alakasızlığını değil, tam aksine alakalı olduğunu desteklemektedir.

Griffith'in yaptığı tartışmanın konumuz açısından daha önemli olan tarafı ise, ele aldığı ilk iki teorisinin aynı zamanda karaktere dayalı özgürlük teorisi olmalarıdır. Her iki teori de failin tabiatının/karakterinin iradesini, nasıl fiilde bulunacağını belirleyebileceğini ve dahası özgürlüğün tam da kişinin fiillerinin uygun bir biçimde oluşmuş tabiatından kaynaklanması, bu tabiatı yansıtmaya anlamına geldiğini kabul etmektedir. Faillerin karakterine dayandığı ve onu yansıttığı sürece, fiillerin nihai kaynağının fail olduğu söylenebilir. Bu da özgürlüğün yeterli koşuludur. Griffith'in, bu tür teorilerin katı bir fail nedenlemeyi savunamayacakları ve failin indirgenemez rolünü elimine ettikleri tespiti isabetlidir. Bu tespit, karaktere dayalı özgürlük teorilerinin yetersizliğini göstermesi bakımından önemlidir.

3.1.1. Özdeşleştirme İndirgemeciliği

Fail nedenleme teorisini savunanlar, failliğin ne mikro ne de makro düzeyde herhangi bir şeye indirgenemeyeceğini, failin bir cevher olarak fiilini nedenlediğini iddia ederler. Bununla birlikte faillik tartışmaları, dolaylı olarak da olsa failin arzuları, inançları, sebepleri gibi zihinsel durum ve süreçlerini içeren açıklamaları da içermektedir. Öyleyse, failliği bu zihinsel durum ve süreçlerden biriyle tanımlayabilir miyiz? Yahut failin bu zihinsel durumlarından biri tarafından harekete geçirilmesi değilse faillik, tam olarak nedir?²⁶¹

Pek çok kimsenin yanıt aradığı bu soruya klasik olgu-olay nedenleme teorisi ile tatmin edici bir cevap verilemeyeceğini düşünen, bununla beraber alternatif bir olgu nedenleme teorisi sunan isimlerden birisi David Welleman'dır. Welleman, olgu nedenleme teorisini esas alan standart açıklamada, failin sebeplerinin niyetlerini nedenlediğini ve böylece dışsal bir engelle karşılaşmadığında, fiilin meydana geldiğini belirtmektedir. Niyetlerini oluşturan fail değil, sebeplerdir. Welleman'a göre, fail bu senaryoda fiilin ortaya çıkmasında aktif bir şekilde rol almamakta, aksine o, psikolojik ve fizyolojik olayların gerçekleştiği bir arena gibi

²⁶¹ Griffith, "Agent Causation and Theism," ss. 175-176.

düşünülmektedir. Bu durumda failin *yaptığı* bir şey yoktur.²⁶² Griffith, Welleman'ın failin tamamen elimine edilebileceği tehlikesine dikkat çektiğini ifade etmektedir.²⁶³

Welleman, Griffith'in sebeplerinden farklı da olsa, failin olgu nedenleme teorilerinde önemli ölçüde elimine edildiğini teslim etmiş ve bu sorunu çözmek için yine de faillerin zihinsel durum ve olgularına başvurmayı tercih etmiştir. Onun teorisi de aynı düzlemi esas alıyorsa, klasik olgu nedenleme teorilerinin karşılaştığı sorunlardan nasıl kaçabilir? Welleman, bu sorunu çözebilmenin yolunun, faili, zihinsel durumlarından uygun olanı ile işlevsel olarak özdeş kılmaktan geçtiğini öne sürmüştür. Bu özdeşleştirmeyi işlevsel olarak mümkün kılan zihinsel durum, *failin sebepleriyle uyumlu olarak fiilde bulunma arzusudur*. Çünkü bir kimse, bir şeyi yapmayı arzu ettiğinde, o arzunun failden bağımsız, onun sahiplenmediği bir şey olduğunu tasavvur etmek zordur. Özellikle failin arzuları arasında bir çatışma olmadığında, fail bir şeyi yapmayı tüm kalbiyle istediğinde, Welleman'ın ifadesiyle tam anlamıyla (*full-blooded*) bir faillik tecrübe ettiğinde, bu arzu ile failin ayrı düşünülmesi çok zordur.²⁶⁴ Peki faili bir fiili gerçekleştirdiği sıradaki arzusuyla özdeşleştirmek ne demektir? Welleman bu ifade ile, failin eylemlere yol açan, onların meydana gelmesini sağlayan zihinsel durumlarının, fiillerin gerçekleştiği sırada fail kimdir ve neden A yerine B arzusu ile fiilde bulunmaya yöneldiği sorularının cevabının verilebileceğini kastediyor görünmektedir.²⁶⁵

Failin bir arzusu ile tanımlanmasının ne anlama geldiğini, Griffith'in de referansta bulunduğu Franklin'in yardımıyla biraz açmaya çalışalım. Franklin, failin kendi kendini belirlemesini onun zihinsel durumlarına referansla açıklayan teorileri özdeşleştirme indirgemeciliği (*identification reductionism*) olarak adlandırmaktadır. Bu tür bir indirgemeciliği benimseyen yaklaşımlarda, normal şartlarda failin faillik kapasitesine atfedilen kendi kendini belirleme rolünün, bazı zihinsel durum ve olayların aracılığıyla gerçekleşebileceği savunulmaktadır. Fail, belirli zihinsel durum ve olaylarla tanımlandığı/özdeşleştirildiği sürece, kendi kendini belirleme rolünün failden alınarak onun birtakım zihinsel durumlarına atfedilmesinde bir sakınca yoktur. Zira gerçekte, fiilin gerçekleştiği sırada fail ile söz konusu zihinsel durum arasında bir ayrım yapmak gereksizdir. Franklin, failin zihinsel durumlarından hangileriyle belirlenebileceği tespit etmede iki ilkenin dikkate alındığını belirtmektedir. Bunlardan birincisi yabancılaşma (*alienation*), diğeri kapsam (*scope*)dır. Yabancılaşma koşulu, failin fiilini gerçekleştirdiği sırada kendisiyle tanımlandığı

²⁶² J. David Welleman, "What Happens When Someone Acts," *Mind* 101:403 (1992), ss. 461-462.

²⁶³ Griffith, "Agent Causation and Theism," s. 177.

²⁶⁴ Griffith, "Agent Causation and Theism," s. 177-178.

²⁶⁵ Griffith, "Agent Causation and Theism," s. 178.

zihinsel durumu her ne ise, failin o sırada o duruma yabancı olmaması gerektiğini şart koşar. Yani fail o zihinsel durumu benimsemiş olmalı, o durum failden ayrılabilir olmamalıdır. Kapsam ilkesi ise her kendi kendini belirleme fiilinde failin kendisiyle tanımlanacağı bir zihinsel durumun muhakkak olması gerektiğini söyler. Bu iki koşulu sağlaması gereken teoriler, kendini belirleme rolünü dayandırdıkları durum bakımından farklılaşmaktadırlar. Nitekim failin hangi durumla tanımlanacağında, bu teorilerden bazıları failin neyi dikkate aldığına veya önemseyişine (*care-based*), bazıları niyetinin (*intention based*), bazıları failin neyi iyi gördüğünün (*good-based*) ya da neyi sebep olarak gördüğünün (*reason-based*) esas alınması gerektiğini iddia etmektedirler. Franklin tüm bunların başarısız olduğunu düşünse de²⁶⁶ burada Welleman'ın tericihi olması bakımından sebebe dayalı özdeşleştirme hakkındaki eleştirilerini ele almak yerinde olacaktır.²⁶⁷

Welleman'ın failin kendisi ile tanımlanması gereken arzusunun sebeplerle uyumlu fiilde bulunma arzusu olması gerektiğini düşündüğünü belirtmiştik. Franklin, bu arzunun, faili ona makul görünen, yaptığı şeyi *kendisinin* fiili olarak anlamlandırabileceği şekilde fiilde bulunmaya yönelten bir arzu olarak anlaşılabilirliğini ifade etmektedir. Fakat bir failin her zaman tam da kendisinden beklenen şeyi yaptığı, kendisi olarak gördüğü şeyle uyumlu fiillerde bulunduğunu söylemek mümkün müdür? Özellikle failin ahlaki bir dönüşüm (*moral transformation*) geçirdiği bazı durumlarda, failer pekala hiç de kendileriyle bir araya getiremedikleri bazı fiilleri gerçekleştirebilirler. Franklin bu durumu, Victor Hugo'nun *Sefiller* romanının ana karakteri Jean Valjean ile örneklemektedir. Jean Valjean, evinde kaldığı rahibin eşyalarını çalıp yakalandığında, rahip onu polise vermek yerine eşyaların ona hediye olduğunu söylemiştir. Bu durumda, yıllardır hırsızlık yapan ve bir hapisane kaçağı olan Jan Valjean'dan beklenen, kişiliği açısından yapmayı anlamlı bulacağı ve bizim de anlamlı bulacağımız şey, rahibin bu iyiliğini avantaja çevirmesi ve eşyaları alıp ceza almaktan kurtulduğuna sevinmesidir. Hatta rahibin yaptığı şeyi oldukça naif ve aptalca bulması da mümkündür. Fakat Jean Valjean, bu durumda kendisine en çok anlamlı geleceğini söyleyebileceğimiz şeyi yapmamıştır. Tam aksine, kendisi olmakla neredeyse hiç bağdaştırmayacağı bir yönelimle, yaptıklarından pişman olmuş ve hayatını radikal bir biçimde değiştirmiştir. Franklin ve Griffith'e göre, fail nedenlemeyi elimine ederek faili kendileriyle

²⁶⁶ Cristopher Evan Franklin, "Cares, Identification, and Agency Reductionism," *Pacific Philosophical Quarterly* 98:1 (2017), ss. 577-598. Franklin bu yaklaşımlardan özellikle önemsemeye dayalı (*care based*) yaklaşımlar üzerinde durmaktadır. Harry Frankfurt, Agnieszka Jaworska, Jeffrey Seidman ve David W. Shoemaker'ın teorilerini ele alarak, söz konusu teorilerin bu iki koşulu bir arada sağlayamayacakları ve dolayısıyla tutarsız olduklarını savunmaktadır.

²⁶⁷ Griffith, "Agent Causation and Theism," s. 178.

özdeş olduğu zihinsel durumlara indirgeyen, bu özdeşliğin kurulacağı zihinsel durumların faille kendisi olmak bakımından en anlamlı gelen arzular olması gerektiğini savunan Welleman'ın teorisine göre bu durum açıklanamaz. Dahası, Jean Valjean'ın durumundaki gibi kişinin çatışan arzulara rağmen iyiliğe, hayatını değiştirecek bir karara yönelmesi gerçek bir faillik örneği olamaz. Çünkü failin arzuları arasında bir uyum yoktur. Oysa pek çoğumuz bu durumda Jean Valjean'ın gerçek bir ahlaki faillik örneği sergilediğini düşünürdük.²⁶⁸

Bu noktada failin kendisiyle bu kadar bağdaştırmadığı bir şeyi yapmasını nasıl kendi kendini belirleme olarak göreceğimiz şeklinde bir itiraz yöneltilebilir. Bu seçimi rastgele bir belirlemeden, şanstın ayıran nedir diye sorulabilir. Bu itiraza cevaben Griffith, kişinin her zaman kendine en çok anlamlı gelen şeyleri yapmamasının, ona hiç anlamlı gelmeyen bir şeyi yaptığı şeklinde anlaşılmaması gerektiğine dikkat çekmektedir. Kişilerin karakteri, fiil anında olmasa da kendilerine daha önce anlamlı gelen değerleri, inançları vs. dışlamak zorunda değildir. Bazı durumlarda kişinin hayatından uzun zamandır aktif ve canlı olmayan değerleri hatırlaması, onlara dönüş yapması mümkündür. Fakat bu durumun imkanı, ancak fail nedenleme teorisi ile makul bir şekilde gösterilebilir. Esasen, failin belirleme rolünü bir başka şeye referansla açıklayan tüm indirgemeci teoriler gibi Welleman'ın teorisi de sıkı anlamda bir failliğin zenginlik ve çeşitliğini kavramaktan yoksundur. Çünkü yapısı gereği bu teoriler, daima belirli zihinsel durumlara öncelik vermekte, birincil bir rolü olmayan zihinsel durumların faille olan ilişkisini göz ardı etmektedirler.²⁶⁹

3.1.2. İndirgenemez Özgürlük ve Dinamik Faillik

Griffith, ikinci olarak Eleonore Stump'ın Aquinas'tan hareketle geliştirdiği dinamik faillik görüşünü değerlendirmektedir. Hatırlanacağı üzere Stump, çağdaş tartışmalarda özgürlüğün insanın ya da rasyonel varlıkların iradesinde konumlandırılmasını, iradenin akılla olan ilişkisinin ve bunun rasyonel bir fail olmak açısından anlamının göz ardı edildiğini iddia etmektedir. Özgürlük, insanın tek başına ne akıl ne de irade fakültesine indirgenebilecek, aksine bu ikisi arasındaki sürekli ve dinamik ilişkinin sonucu olarak ortaya çıkan bir şeydir. Tek başına bir fakültenin değil, iki fakültenin karşılıklı ilişkiler ağının oluşturduğu bir sistemin sonucudur. Griffith, Stump'ın birincil amacı Aquinas'ın teorisini nasıl daha iyi anlayacağımızı göstermek olsa da genel olarak özgür failliğin nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili de bir uyarıda

²⁶⁸ Christopher Evan Franklin, "Self-determination, self-transformation, and the Case of Jean Valjean: a problem for Welleman," *Philosophical Studies* 172:10 (2015), 2595-2597.

²⁶⁹ Griffith, "Agent Causation and Theism," ss. 178-181.

bulunduğunu ve standart teorilerin özgürlüğü faille doğru bir biçimde ilişkilendirmediklerini savunduğunu ifade etmektedir.²⁷⁰

Bununla beraber, Griffith, Stump'ın teorisinin fail nedenleme olmadığını düşünmektedir. Bu teorisinin, özgürlüğün zihinsel fakültelerimizden herhangi birine indirgenerek anlaşılamayacağını savunması bakımından bir indirgenemez özgür irade (*irreducible free will*) teorisi olduğu doğrudur, fakat Griffith'e göre, bu indirgenemezlik onu tek başına fail nedenleme teorisi kılmamaktadır. Griffith önce Stump'ın Aquinas kaynaklı teorisinin insanın duyguları, arzuları, akıllı ve iradesi gibi farklı fakültelerini bir fiilin nasıl meydana geldiği hikayesine dahil ettiği için daha makul olduğunu ifade etmektedir.²⁷¹ Welleman'ın aksine Stump'ın teorisi, failin her durumda kendi karakteri ile en uyumlu fiili gerçekleştirmesini gerekli kılmamaktadır. Dolayısıyla onun teorisi, Jean Valjean'ın ahlaki bir dönüşüm gerektiren fiilini daha tutarlı bir şekilde açıklayabilir. Çünkü o sırada failin iradesi, duyguları ve akıllı karşılıklı olarak birbirini etkilemektedir. Fakat Griffith'e göre Stump'ın teorisi de nihayetinde katı anlamda bir fail nedenleme teorisi değildir. Zira fiili meydana getiren, failin belirli bir zihinsel fakültesi ya da durumu olmasa da bunlar arasındaki ilişkiler ağının oluşturduğu sistemdir. Fakat burada da failin aktif bir biçimde rol aldığından bahsetmek zordur, zira ortada fail değil bir sistem vardır:

Bu açıklama hakkında tatmin edici olan şey, irade, akıl ve tutkuların hepsinin hikayede bir yerlerinin olmasıdır. Fakat aynı şeyi *fail* için söyleyebilir miyiz? O nerededir? Onun [fiile] katılımı tam olarak nerede oluşmaktadır? [Yoksa] O bir kez daha arka planda mı bırakılmıştır?²⁷²

Burada fail dediğimiz şeyin o sistem ile özdeş olduğu, dolayısıyla fail nerede sorusunda ısrar etmenin anlamsız oldu şeklinde bir itiraz yöneltilebilir. Griffith'in Welleman'a referansla aktardığı üzere, bu, kekin kendisinin malzemeler listesinde geçmemesinden şikayet etmek gibidir.²⁷³ Nasıl kek dediğimiz şey malzemelerinin birleşimi neticesinde ortaya çıkan şey ise aynı şekilde fail de kendisini oluşturan sistemin bütününe denk gelmektedir. Fakat Griffith'e göre, failin tüm fakültelerinin kombinasyonu olduğunu kabul etsek bile bu kombinasyonun kendisinin *yaptığı* bir şey yoktur. Failin gerçekten fail olabilmesi için sebeplerle niyet, niyet ve fiil arasındaki ilişkiye müdahale edebilir olması gerekir. Oysa bu hikayede kendi kendine işleyen, fakülteler arasındaki ilişkiden müteşekkil bir sistem vardır sadece.²⁷⁴

²⁷⁰ Griffith, "Agent Causation and Theism," s. 182.

²⁷¹ Detaylı bilgi için bkz. Eleonore Stump, "Aquinas's Account of Freedom: Intellect and Will," *The Monist* 80 (1997), ss. 576-597.

²⁷² Griffith, "Agent Causation and Theism," s. 184.

²⁷³ Welleman, "What Happens When Someone Acts," s. 462.

²⁷⁴ Griffith, "Agent Causation and Theism," s. 185.

Bu iki teorinin faillik konusundaki problemleri sonuçları, Tanrı'nın özgürlüğü ve failliğini de bağlamaktadır. Tanrı'nın failliğini iyilik, rasyonellik, sebeplere dayanma gibi Tanrı'nın bir zat ve fail oluşundan daha temel bir şeyle açıklamaya çalıştığımızda, O'nun bir fail olarak tüm bunların üzerindeki kontrolünü zedelemiş oluruz. Tanrı'nın sebepleri mükemmel bir şekilde tespit etmesi, sebeplerdeki iyiliği bütün sonuçlarını görerek yanılmaksızın bilmesi ve elbette kusursuz iyiliği nedeniyle bu sebeplerden bir bütün olarak en iyi, en rasyonel olana yönelmeyi arzu etmesi. Bunlardan herhangi birinin Tanrı fiilde bulunduğu O'nun iradesini belirlediğini, iradesinin her seferinde en iyi-en rasyonel olarak tespit ettiği şeyle zorunlu olarak bağlı olduğunu iddia etmek, iradesini tamamen elimine etmek değilse de Tanrı'ya etkinliği son derece zayıflatılmış bir irade atfetmektir.

Bir hususu netleştirmek gerekir. Tanrı'nın mükemmel bir fail olarak, her fiilin kusursuz olduğu tartışmasız bir hakikattir. Yani yaratılmış faillerden farklı olarak, Tanrı'nın elbette her fiili O'nun gerçekleştirmek için rasyonel, iyi bir sebep gördüğü bir şeydir. O'nun her zaman kendine anlamlı gelen ve tabiatıyla uygun fiillerde bulunduğu zorunlu olarak doğrudur. Fakat bu hakikat, Tanrı'nın bir zat ve fail olarak tüm bu sebepler üzerindeki kontrolünü elimine etmeyi gerektirmemektedir. Her ne kadar Tanrı'nın herhangi bir fiili rasyonellik ve iyilik açısından en mükemmelin altında değilse de bunun böyle olması, bir fail olarak Tanrı'nın her seferinde iradesini bu yönde kullanmayı irade etmesiyle açıklanmalıdır. Tanrı'nın tüm sebepler üzerindeki kontrolünü kabul etmek ise bunlardan birinin nihai anlamda Tanrı'nın iradesini belirleyen bir faktör olmadığını kabul etmeyi, nihai belirleyiciliği bir fail olarak Tanrı'ya atfetmeyi gerektirmektedir. Bu faktörlerin belirleyici olmayıp, nihai belirleyiciyi failin kendisi yapmak ise O'nun aynı zamanda seçme kapasitesini, en güçlü sebebin aksine fiilde bulunabileceğini yahut yaptığı şeyi yapmaktan kaçınabilir olduğunu teslim etmenin daha makul olduğunu göstermektedir.

Bir kez daha altını çizmek gerekirse, bu durum, Tanrı'nın iyi-rasyonel gördüğü sebeplere muhalif fiillerde bulunacağı anlamına asla gelmemektedir. Fakat Tanrı'nın failliğinin ilim veya iyiliği gibi herhangi bir sıfatına indirgenemez olduğunu söyleyecek, failin fiildeki rolünün nihailiğini savunacak isek faile bu fiilin meydana gelmesindeki tüm faktörler üzerinde özsel ve *dikey*²⁷⁵ bir kontrolü atfetmek durumundayız. Failin fiilleri üzerindeki bu kontrol, onun

²⁷⁵ Bu terimi, Ayşenur Ünüğür Tabur'un bir fail nedenleme teorisinde neyin esas olması gerektiğine dair oldukça başarılı bir teori sunduğu çalışmasından ödünç aldık. Ünüğür Tabur, çalışmasında bir fiilin açıklayıcısı olan sebepleri yatay ve dikey olarak ayırmamız gerektiğini, failin dikey anlamda nihai bir sebep olarak kabul edilmediği her açıklamanın failin varlığını önceleyen sebepler zincirine götürülebileceği gibi, yine eksik kalacağını ortaya koymaktadır. Ünüğür Tabur'un meta-farkındalık-bilinç (*meta-awareness*) olarak adlandırdığı teorisinin detayları için bkz. Ünüğür Tabur, "God's Freedom to Choose, ss. 166-179.

failliğinin ayrılmaz-özel bir unsuru gibi görünmektedir. Yaratılmış faillerin durumunda bu kontrol kapasitesinin ahlaken yanlış, uygunsuz bir şekilde kullanıldığı vaki olmakla beraber, bu durum söz konusu kontrol kapasitesinin kendi başına bir eksiklik olduğu anlamına gelmemektedir. Failin kontrolü açısından vazgeçilmez görünen bu kapasite, bazı varlıkların kötüye kullandığı gerekçesiyle ne bir eksiklik olarak görülebilir ne de bu durum Tanrı'yı bu kontrol-seçim kapasitesinden mahrum bırakmamızı gerektirir. Tanrı'nın mükemmelen iyi bir fail olduğunu açıklama iddiasında olan her teori, Tanrı'nın indirgenemez failliğinin korunup korunmadığı sorusu üzerinde ciddiyetle durmalıdır. Böyle bir failliği korumak isteyen teorilerin ise Tanrı'nın kontrol-seçme gücü/kapasitesini, -failin nihai kontrolünü sağlayan daha tatmin edici bir açıklama sunmadıkları sürece- elimine etmesi oldukça zor görünmektedir.

3.2. Fail Nedenleme, Determinizm ve Libertaryen Özgürlük

Nasıl bir faillik teorisi savunduğumuzun bağdaşırcılık-bağdaşmazcılık tartışmasından bağımsız olduğu iddiasına geri dönelim. Griffith'ten farklı olarak Franklin, bu alakasızlığı göstermek için bir argüman sunmaktadır. Franklin'e göre, neredeyse tüm fail nedenlemeye dayalı özgür irade savunuları, bu teoriyi benimseme sebeplerinin sadece libertaryenlere ait olduğunu iddia etmektedir. Böylece libertaryen bir özgürlük anlayışı benimsemek, fail nedenleme teorisi benimsemenin ön koşulu gibi algılanmıştır. Franklin bu iddianın yanlış olduğunu düşünmekte ve bu yanlışlığın gösterilmesinin fail nedenleme teorisi açısından iki şekilde önemli olduğunu öne sürmektedir. İlk olarak, libertaryen teoriler faillik tartışmalarında fail nedenleme teorisinden daha popülerdir. Sırf ikincisini kabul etmek için birincisinin ön koşul olduğu varsayımından dolayı, libertaryanizmi kabul etmek istemeyenler, fail nedenleme teorisini de bu sebeple reddetmektedirler. Oysa arada böyle bir gereklilik ilişkisinin olmadığı anlaşılırsa, fail nedenleme teorisi, libertaryanizmin gölgesinden kurtulmuş olur. İkincisi, fail nedenlemeyi kabul etmeyi gerekli kılan asıl sebepleri bilmek, teoriyi hak ettiği şekilde takdir etmemizi sağlayacaktır.²⁷⁶

Franklin, fail nedenleme ile libertaryanizm arasında kurulan gereklilik ilişkisinin doğru olmadığını göstermek için, öncelikle bu ilişkinin kanıtlanması için öne sürülen argümanı vermektedir. Bu argüman üç adımdan oluşmaktadır: (i) bağdaşırcılık (*compatibilism*) yanlıştır; (ii) Libertaryen olgu-olay nedenleme teorileri, pekiştirilmiş/muhkem (*enhanced*) kontrolü korumak bakımından bağdaşırcı olgu-olay nedenleme teorilerinden daha avantajlı değildirler. Çünkü bağdaşırcı ve libertaryen olgu-olay nedenleme teorileri arasındaki tek fark, ikincisinin

²⁷⁶ Franklin, "If Anyone Should Be an Agent-Causalist, then Everyone Should Be an Agent-Causalist," ss. 1104-1105.

indeterminizmi gerektirmesidir. Oysa, indeterminizm tek başına failin fiili üzerindeki kontrolünü artıran bir faktör olamaz. Son olarak, (iii) failleri fail-nedenleyici güçlerle donatmak onlara herhangi bir bağdaşıcı yaklaşımda sunulabilecek kontrolden daha fazlasını sağlamaktadır.²⁷⁷

Argümanın ilk adımı, determinizmin özgür irade ile uyumlu olmadığı kabulüyle başlar ve bu kabulün gerekçeleri konuyla alakalı olan herkesçe malumdur. Eğer tüm fiillerimiz geçmiş ve doğa yasalarının nedenlemesi ile belirlenerek meydana geliyorsa, bizler ne fiillerimizin ne gerçek kaynağı olabiliriz ne de yaptığımızdan başka türlü yapabiliriz. Fiillerimiz ancak geçmişin ve doğa yasalarının kaçınılmaz sonucu olur ve dolayısıyla özgür olamayız. Franklin, böylece daha ilk adımdan indeterminizmin özgürlük için gerekli olduğu sonucuna varıldığını ve fail nedenleme özgürlük teorisinin başından itibaren determinist bir çerçeveye yerleştirildiğini tespit etmektedir.²⁷⁸

Fakat indeterminizm, özgürlük için gerekli bir koşul olsa da yeterli değildir. Bu sebeple bir sonraki adım, bu yetersizliği göstermek olmalı ve son olarak bu yetersizliğin neden fail nedenleme teorisi ile giderilebileceğini ortaya koymak gerekmektedir. Franklin, fail nedenleme teorisini savunan libertarianlerin ikinci adımda, indeterminizmi savunmak bakımından kendileriyle ortak olan olgu-olay nedenleme teorisini savunanların, indeterminizmi gerçek bir özgürlük için yeterli görmekle nerede yanlış olduklarını ortaya koymayı hedeflediklerini belirtmektedir. Bu ikinci adımın temel iddiası, indeterminizmin tek başına failin fiillerinin özgür olabilmesi için gereken kontrolü sağlayamadığıdır.²⁷⁹

Franklin'in biraz kapalı bıraktığı bu adımı açmaya çalışalım. Bir faillik teorisini olgu-olay nedenleme teorisi yapan şey, failin fiillerinin onun zihinsel durumları tarafından nedenlendiğini iddia etmesidir. Bu nedenlemenin determinist bir şekilde olması gerektiğini savunanlar olduğu gibi, determinist bir yolla gerçekleştiğini savunanlar da vardır. Özgür olabilmek için olgu-olay nedenlemenin determinist bir şekilde gerçekleşmesi gerektiğini savunan olgu-olay nedenleme libertarianlerini, olgu-olay bağdaşıcılarından ayıran tek şey, ilkinin indeterminizmin gerekliliğini savunmasıdır. Geriye kalan tüm koşullarda bu iki teorisinin birleştiğini söylemek mümkündür. Fakat indeterminizmin tek başına faile özgürlük için gerekli olan kontrolü sağladığı tartışmalıdır.

²⁷⁷ Franklin, "If Anyone Should Be an Agent-Causalist, then Everyone Should Be an Agent-Causalist," ss. 1105-1106.

²⁷⁸ Franklin, "If Anyone Should Be an Agent-Causalist, then Everyone Should Be an Agent-Causalist," s. 1106.

²⁷⁹ Franklin, "If Anyone Should Be an Agent-Causalist, then Everyone Should Be an Agent-Causalist," ss. 1106-1107.

Franklin, Randolph Clarke'tan²⁸⁰ yaptığı bir alıntı ile itirazın hedefini netleştirmektedir. Buna göre, libertarian ve bağdaşıcı olgu-olay nedenleme teorilerinde failin sahip olduğu aktif kontrol aynıdır. İlkinde olgu-olaylardan hangisinin failin fiilini belirleyeceğinin belirsiz olması, faile bu olgu-olaylar üzerinde fazladan-pozitif-aktif bir kontrol sağlamamaktadır. Yani faile bu olgu-olgu alternatiflerinden hangisinin aktüel olacağını nedensel olarak etkilemek için ekstra bir pozitif güç verilmemiştir. İndeterminizm tek başına bu kontrolü sağlayamıyorsa, bir olgu-olay teorisinin libertarian olması, onu özgürlük konusunda bağdaşıcı olmaktan daha avantajlı kılmamaktadır.²⁸¹ Hatta O'Connor'ın da itiraz ettiği gibi, bu durumda hangi olgu-olayın faili belirleyeceği bir şans meselesidir. Libertarian olgu-olay nedenleme, faile seçenekler üzerindeki kontrolü sağlayacak pozitif bir güç atfetmek yerine, yetersiz bağdaşıcı yaklaşımların paylaştığı bir koşulu, yani determinizmi kaldırarak sorunu çözmeye çalışmaktadır. Fakat bu hamle, libertarian olgu-olay nedenleme teorilerine amaçladıkları sonucu sağlamaktan uzaktır.²⁸²

Argümanın üçüncü adımı, şans itirazının bertaraf edilmesinin ve dolayısıyla failin fiili üzerinde özgürlük için gerekli ve yeterli kontrolü sağlamasının ancak faile aktif bir güç atfedilmesiyle olabileceğini iddia etmektedir. Bu gücü, faillere en açık ve radikal biçimde atfeden yaklaşım, fail nedenleme teorisidir. Bağdaşıcı bir olgu-olay nedenleme teorisi ile libertarian bir olgu-olay nedenleme teorisinin tek farkı ikincisinin determinizmi reddetmesi iken, fail nedenleme teorisi determinizmi reddetmenin yanında faile pozitif bir belirleme gücü atfetmektedir. Böylece determinizmin yokluğunun oluşturduğu otorite boşluğunu fail doldurmaktadır. Failin alternatifler üzerinde özgürlükle uygun bir şekilde ilişkilendirilebilecek yeterli kontrolü de ancak bu şekilde sağlanabilir. Böylece Franklin'in standart fail nedenleme özgür irade argümanı olarak adlandırdığı argüman tamamlanmış olur.²⁸³

Fakat bu argümanın geçerli olduğunu kabul etsek bile, Franklin'e göre bu, fail nedenlemeye dayalı özgür iradenin zaferini ilan edebileceğimiz anlamına gelmemektedir. Franklin'in yukarıda verdiği standart argüman, determinist bir dünyada faillerin aktif bir fail

²⁸⁰ Bkz. Randolph Clarke, *Libertarian Accounts of Free Will*, (New York: Oxford University Press, 2003), ss. 101-112.

²⁸¹ Franklin, "If Anyone Should Be an Agent-Causalist, then Everyone Should Be an Agent-Causalist," ss. 1107-1108.

²⁸² Timothy O'Connor, "Agent-causal power," Toby Hanfield (ed.), *Dispositions and Causes* (Oxford: Oxford University Press, 2009), s. 192. Franklin hem O'Connor hem de Derk Pereboom'dan alıntılar yapmakta ve her iki filozofun da itirazlarını şans üzerinden kurguladıklarını, fakat nihayetinde şans üzerinden kurgulanan bu argümanların da failin fiili üzerinde yeterli kontrolü olmadığını hedeflediğini belirtmektedir. Bkz. Franklin, "If Anyone Should Be an Agent-Causalist, then Everyone Should Be an Agent-Causalist," ss. 1108-1109.

²⁸³ Franklin, "If Anyone Should Be an Agent-Causalist, then Everyone Should Be an Agent-Causalist," ss. 1109-1110.

nedenleme gücüne sahip olamayacaklarını iddia etmektedir. Bu iddiadan vazgeçtiğimizi varsayalım. Bu durumda, standart argümanın kanıtlamak istediği sonuca ulaşabilmek için libertarian fail nedenleme teorisinin, faile libertarian olgu-olay nedenleme teorisinden daha fazla kontrol sağladığını göstermek yeterli olmayacaktır. Buna ek olarak, libertarian fail nedenleme teorisinin, faile bağdaşırıcı fail nedenleme teorisinin sağladığından daha fazla kontrol sağladığını göstermek gerekmektedir. Determinizm-indeterminizm tartışmasının argüman açısından bir farka yol açmadığını kabul ettiğimizde, libertarian fail nedenleme teorisinin libertarian olgu-olay nedenleme teorisinden daha fazla kontrol sağladığı doğru olsa bile alakasız bir karşılaştırma yapmış oluruz. Çünkü fail nedenleme özgürlük teorisinin de her iki versiyonu (libertaryen-bağdaşırıcı) olabilir. Dolayısıyla bunlardan hangisinin daha fazla kontrol sağladığını ve dolayısıyla daha güçlü bir faillik-özgürlük yaklaşımı sunduğunu tespit etmek için ilave argüman gerekli olacaktır.²⁸⁴

Tam da bu noktada libertarian fail nedenleme, libertarian olgu-olay nedenlemenin yüzleşmek zorunda olduğu problemle karşılaşmaktadır. Eğer indeterminizm tek başına libertarian olgu-olay nedenlemeyi bağdaşırıcı olgu-olan nedenlemeden daha avantajlı kılmıyorsa, aynı şekilde libertarian fail nedenlemeyi bağdaşırıcı fail nedenlemeden daha avantajlı kılamaz.²⁸⁵

Fakat Franklin'in bu iddiasının geçerli olabilmesi için, tıpkı libertarianlerin determinist bir dünyada fail-nedenleme gücünün gerçekleşmeyeceği iddiaları için argüman sunmaları gibi, Franklin'in bunun tersinin doğru olabileceğine dair argüman sunması gerekmektedir. Yani determinizmin olduğu bir dünyada, faillerin pekâlâ fail-nedenleme gücüne sahip olabileceklerinin gösterilmesi durumunda, indeterminizmin fail-nedenleme teorisini daha avantajlı kılmadığı söylenebilir. Franklin de bunu göstermeye çalışmakta; hem mantıksal hem nedensel determinizmin olduğu bir dünyada faillerin hala fail-nedenleme gücünü kullanabileceklerini iddia etmektedir.²⁸⁶

Bunun nasıl mümkün olabileceğini göstermek için Franklin, libertarian fail nedenleme teorisini savunanlar tarafından geniş ölçüde kabul edilen bir ilişkiye, birinci bölümde ele aldığımız sebepler ve fiiller arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Ona göre, fail nedenleme

²⁸⁴ Franklin, "If Anyone Should Be an Agent-Causalist, then Everyone Should Be an Agent-Causalist," s. 1110.

²⁸⁵ Franklin, "If Anyone Should Be an Agent-Causalist, then Everyone Should Be an Agent-Causalist," s. 1111.

²⁸⁶ Franklin, "If Anyone Should Be an Agent-Causalist, then Everyone Should Be an Agent-Causalist," ss. 1111-1112. Franklin, mantıksal determinizmi (*logical determinism*) kısaca, herhangi bir *e* olayının tüm doğa yasaları bakımından tamamen aynı olan ve aynı zamanda *e*'nin gerçekleştiği ana kadar bütünüyle aynı olan bütün mümkün dünyalarda gerçekleşmesi olarak tanımlamaktadır. Nedensel determinizm (*causal determinism*) ise bir *e* olayının, *e** olayını bütün mümkün dünyalarda nedenlemesidir.

teorisini savunanlar, eğer sebeplerin fiilleri belirli bir ölçüde etkilediğini kabul ediyorsa, bunların fiili tamamen belirlediğini de düşünebiliriz. Bunu bir örnekle açıklamaya çalışan Franklin, önce libertarianlerin, fiillerimizi açıklanabilir ve rasyonel kılmak bakımından sebepler ve fiillerimiz arasındaki ilişkiyi makul bir zemine oturtmak için ihtimallerin failin fail-nedenleme gücünü nasıl kullanacağı ile ilişkilendirilebileceğini yaygın bir biçimde kabul ettiklerini ifade etmektedir. Sonra da liseden yeni mezun olmuş, üniversite için Harvard’a mı Yale’e mi gideceğine karar vermeye çalışan bir öğrenci olduğunu varsaymamızı istemektedir. Jones, fail nedenleme teorisinin faile atfettiği kendi kararını belirleme gücüne sahiptir. Daha doğrusu o, fail nedenleme teorisinin bütün koşullarını taşımaktadır. Yine teorinin savunucularına göre, Jones’ın iki okula katılmakla ilgili çeşitli motivasyonları, yani inançları, istekleri, neleri önemseydiği gibi faktörler, onun fail nedenleme gücünü kullanmak suretiyle hangi okula gitmeye karar vereceği ile ilgili ihtimalleri şekillendirmektedir (*structure*). Şimdi, Jones’ın çeşitli motivasyonlarını dikkate aldığımızda Yale’e gitmeye karar vermekle ilgili ihtimalin 0.7 olduğunu ve Jones’ın fail nedenleme gücünü bu ihtimali aktüalize etmek için kullandığını varsayalım. Bu durumda Jones’ın aldığı kararı, motivasyonlarının onun fail nedenleme gücünü Yale’e katılma yönünde kullanma ihtimalini 0.7’ye yükselttiğini söyleyerek açıklayabiliriz. Franklin’e göre, bir kez bu sebeplerin failin neyi seçebileceği ile ilgili ihtimalleri şekillendirdiğini ve dahası motivasyonların gücüne göre bu ihtimallerin gerçekleşme olasılığının da arttığını kabul ettiğimizde, sebeplerin Jones’ın Yale’a katılma ihtimalini 0.7’ye değil de 1’e (1, eylemin kesin bir şekilde gerçekleştiği dereceyi ifade eden ihtimalin seviyesidir) çıkardığını söylemenin önünde hiçbir engel yoktur. Fail nedenleme gücünün determinizmle uyumsuz olduğu iddiasını sürdürmek için, bu gücün belirli bir fiille ilgili olarak kullanılması ile alakalı tüm ihtimallerin zorunlu olarak 1’in altında olması gerektiğini savunması gerekir. Oysa, Franklin’e göre, olasılığın seviyesi arttığı için kişinin özgür olamayacağını söylemek makul değildir. Yetişme koşulları, yaşadığı çevre, ekonomik motivasyonlar vs. tüm sebeplerin Jones’ın Yale’e gitme kararını 1 seviyesinde belirlediğini tasavvur etmemizin önünde hiçbir engel yoktur. Libertarian fail nedenleme savunucuları, tüm ihtimallerin 1’in altında olması gerektiğini varsaymamızı gerektiren bir sebep veya kural sunmamışlardır. O halde demektir Franklin, Jones’ın Yale’e gitme kararını içeren ihtimal her mümkün dünyada 1 seviyesinde olsa yani mantıksal determinizm gerçekleşse bile Jones’ın fail-nedenleme gücünü kullanamayacağı sonucuna varamayız.²⁸⁷

²⁸⁷ Franklin, “If Anyone Should Be an Agent-Causalist, then Everyone Should Be an Agent-Causalist,” ss. 1112-1113.

Franklin, fail-nedenleme gücünün mantıksal determinizmle uyumlu olmasının standart argümanın yanlışlığını göstermek için yeterli olduğunu düşünmektedir. Yine de bazı libertaryen fail nedenleme savunucularının bu argümana, asıl karşı oldukları şeyin mantıksal değil nedensel determinizm olduğunu söyleyerek karşı çıkabileceklerini öngörmektedir. Fakat Franklin'e göre, fail-nedenlemenin nedensel determinizm ile uyumsuz olduğunu düşünmek için, onun mantıksal determinizmle uyumsuz olduğunu düşünmek için olduğundan daha fazla sebebe ihtiyaç yoktur. Yine Jones'ın Yale gitme kararını nedenlemesini ele alalım. Katı anlamda fail nedenlemeye uyması için de nedenlenmesi imkansız olan şeyi, "Jones'ın Yale'e gitme kararını esaslı bir şekilde nedenlemesi" olarak belirleyelim. Franklin'e göre, fail nedenleme gücünün nedensel determinizm ile uyumsuz olduğu iddiası, fail nedenleme ile meydana getirilmiş bir olayın bir yeter sebebinin olmaması gerektiği kabulüdür.²⁸⁸

Ancak Franklin bu varsayımı reddetmektedir. Jones'ın Yale gitmesini öne çıkaran motivasyonlarının, onun fail-nedenleme gücünü Yale' gitmeye karar verme yönünde kullanması ile ilgili ihtimali 1'e çıkarmış olsun. Bu durumda, Franklin'e göre, bu motivasyonların Jones'ın kararını bu yönde vermesini nedenlediklerini düşünmek *mümkün* olurdu. Zira motivasyonları failler üzerinde nedensel bir güç uygulayan faktörler olarak yorumlamak oldukça makuldür. Failin belirli bir fiil ile ilgili fail nedenleme gücünü kullanma ihtimallerinin sebepleri yani motivasyonları tarafından şekillendirmesini, bu motivasyonların fail üzerinde uygun bir yolla nedensel bir etki uyguladığı şeklinde anlayabiliriz. Bu durumda determinizm, bu ihtimalleri bir ile sınırlandırmak dışında bir etki yapmayacaktır. Böylece failin motivasyonları, onun belirli bir kararı nedenleme ihtimalini 1'e yükseltecektir. Çünkü motivasyonlar determinist bir şekilde failin kararını belirlemektedir. O halde demektir Franklin, "motivasyonların fail üzerinde nedensel etki göstermek suretiyle fail-nedenleme gücünü kullanması ile ilgili ihtimalleri şekillendirmesi ve bu motivasyonların sadece kararı değil, failin karar almasını nedensel olarak etkilemesi mümkün ise fail nedenlemeye dayanan bir olayın nedensel olarak belirlenmesi mümkündür."²⁸⁹

Mantıksal ve nedensel olarak belirlenmiş bir dünyada failler fail nedenleme gücüne sahip olabiliyor ve bu gücü kullanabiliyorlarsa, bir başka ifade ile determinizm ile fail nedenleme uyumlu ise, indeterminizm tek başına libertaryen fail nedenlemeyi, libertaryen olgu-olay nedenlemeden daha avantajlı kılmamaktadır. Bu durumda failin fiilleri üzerindeki

²⁸⁸ Franklin, "If Anyone Should Be an Agent-Causalist, then Everyone Should Be an Agent-Causalist," ss. 1113-1114. Franklin yeter sebep ile failin dışında olan, onun bir fiili meydana getirme motivasyonlarından bahsetmektedir.

²⁸⁹ Franklin, "If Anyone Should Be an Agent-Causalist, then Everyone Should Be an Agent-Causalist," s. 1115.

kontrolünü sağlayan yahut artıran şey, indeterminist alternatiflerinin olması değil, daha temelde *fail* olması, fail nedenleme gücüne sahip olmasıdır. Franklin bu sonucun bize özgür irade tartışmalarında neye ağırlık verilmesi gerektiğini gösterdiğini ifade etmektedir. Fail nedenleme teorisini savunmak için, libertarian olmak, indeterminizmi savunmak zorunlu değildir. Fail olmak, determinist-indeterminist seçimler yapmaktan daha temel bir durumdur.

Franklin, indeterminizmin kontrolle ilişkisini tespit ederken libertarianlerin bir anlamda çifte standart uyguladığını düşünmektedir. Mesela Clarke, libertarian fail nedenlemenin, faile bağdaşırıcı fail nedenlemeden daha doğrudan, daha güçlü bir şekilde fillerinin temel kaynağı, nihai nedenleyicisi olma rolünü verdiğini iddia etmektedir. Bunu dayandırdığı şey ise, libertarian versiyonda determinizmin olmamasıdır. Dolayısıyla o bir anlamda, indeterminizmi kontrolü artıran bir faktör olarak belirlemektedir. Fakat mesele olgu-olay nedenleme teorilerinin libertarian ve bağdaşırıcı versiyonlarını değerlendirmeye geldiğinde, indeterminizmin kontrolü artıran bir faktör olamayacağını iddia etmektedir. Franklin'e göre burada bir tutarsızlık vardır. Eğer indeterminizm, olgu-olay nedenleme teorilerinde kontrolü artıran bir faktör değilse, aynı şey fail nedenleme teorisinin libertarian ve bağdaşırıcı versiyonları için de geçerli olmalıdır. Dolayısıyla Franklin, fail nedenleme libertarianizminin, fail nedenleme bağdaşırıcılığından daha fazla ya da güçlü bir kendi kendini belirleme, yaptığı şeyi belirlemede daha fazla bir pozitif güç atfettiği için değil, yalnızca bir tür determinizmin yokluğunu gerektirmek bakımından ayrıldığını düşünmektedir. Determinizmin yokluğu ya da indeterminizmin varlığı tek başına bir farka neden olamayacağı için libertarian fail nedenleme teorilerinin üstünlüğünden bahsedilemez.²⁹⁰

Her şeyden önce, Franklin bir yandan herhangi bir özgürlük teorisinde indirgenemez bir failin olmasının önemini vurgularken, bir yandan da paradoksal bir biçimde bunun bir farka neden olmayabileceğini ifade eder gibi görünmektedir. Evet, olgu-olay nedenleme özgürlük teorilerinin her iki versiyonda da fail indirgenemez bir biçimde etkin olmadığı için, failin sebeplerinden ya da seçeneklerinden birinin ne yapacağını kesin bir şekilde belirlemesi ile rastgele-olasılıksal olarak belirlemesi arasında bir fark yoktur. Bir fail varsaymadan, bir failin varlığını ön görmeden, onun oynaması gereken rolü ne ihtimaliyetle ne de kesinlikle açıklayabiliriz. Fakat indirgenemez bir faili ve onun kendi kendini belirlediğini varsaydığımız andan itibaren, onun oynadığı nihai belirleme rolünü başka şeye veremeyiz.

Yani fail ya kendi fiillerinin nihai belirleyicisidir veya değildir. Eğer fail nihai belirleyici ise, failin kendi zihinsel durumları, arzuları vs. dahil olmak üzere, failden daha temel

²⁹⁰ Franklin, "If Anyone Should Be an Agent-Causalist, then Everyone Should Be an Agent-Causalist," s. 1118.

bir şeyin onun başka bir şey yapmasını mantıksal anlamda imkansız kılacak şekilde fiilini belirlemesi mümkün değildir. Eğer herhangi bir şeyin failin bu nihai belirleyicilik rolünü üstlenebileceğini kabul ediyorsak, indirgenemez bir failin gerekliliğinde ısrar etmek anlamsız görünmektedir. Franklin'ın verdiği örnek üzerinden gidecek olursak, Jones'ın sebeplerinin Yale'e gitme kararını 1'e çıkarması, yani failin bu kararı almasını başka bir karar almasını imkansız kılacak şekilde belirlemesi durumunda, fail tam olarak neyi belirlemektedir? Yale gitme kararını mı? Bu karar sebepler tarafından belirlenmiş görünmektedir. Jones Yale'e gitmeme kararı alabilir mi? Sebeplerin belirleyiciliği bu seçeneği geçersiz kılmış görünmektedir. O halde burada hala bu kararı failin verdiğini, fiilin nihai belirleyicisinin failin kendisi olduğunu söylemenin ölçüsü nedir? Fiili üzerinde bir farka neden olacak bir karar alamayan bir faili varsaymakla, bunu elimine etmek yahut bu rolü failin zihinsel kapasitelerinden birine vermek arasında nasıl bir fark vardır? Franklin'in, özgür iradenin kendi kendini belirleme gücüne denk geldiğini kabul ettiğini, kişinin çeşitli motivasyonlar, özellikle de çatışan motivasyonları üzerindeki kontrolü neticesinde hangi fiili yapacağı konusunda kendisini belirlemesi, özgürlüğün özü olarak gördüğünü; bu belirleme gücünün, failin yaptığı şeylerin arkasında durması, fiilini sahiplenmesi ve sorumluluk hissetmesi açısından da vazgeçilmez olduğunu²⁹¹ savunduğu halde, failin bu rolü üstlenmesini engelleyen bir doktrinin bir farka neden olmayacağını iddia etmesi tutarlı görünmemektedir.

3.2.1. O, Ben Değilim Argümanı ve Determinizm

Yukarıdaki değerlendirmelerimiz, fail nedenleme ile determinizm-indeterminizm tartışması arasındaki alakasızlık iddiasının ne Griffith ne de Franklin tarafından ikna edici bir şekilde temellendirilmediğini göstermektedir. Aslına bakılırsa, her ikisinin yaptığı tartışma, dolaylı olarak failin belirleme-kontrol-seçme kapasitesinin önemini ve birbiri ile bağlantısını görmemizi sağlamaktadır. Franklin de yaptığı tartışma ile fail nedenleme teorisinin güvenilir bir teori olmadığını göstermeyi değil, onun libertarianizmden daha geniş ve daha temel bir zemine dayandığını kanıtlamayı amaçlamaktadır. Onun fail nedenleme argümanı ise, bize her iki ismin iddialarının aksine, nasıl bir özgürlük teorisi savunduğumuzun nasıl bir faillik anlayışı benimsediğimizle ilişkili olduğunu, libertarianizmi reddetmenin, alternatif seçenekleri kaybetmenin ötesinde sonuçları olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bu sebeple son olarak onun söz konusu argümanına yer vermek istiyoruz.

²⁹¹ Franklin, "If Anyone Should Be an Agent-Causalist, then Everyone Should Be an Agent-Causalist," ss. 1119-1120.

Franklin'in fail nedenlemeyi savunmada merkeze almamız gerektiğini savunduğu zemin bizatihi faile, failin özgürlüğü kullanmadaki rolüne odaklanmaktadır. Bu gücün faile atfedilmediği olgu-olay nedenleme teorilerinde, failin nedensel rolü failin motivasyonel durumları veya sebepleri tarafından gasp edilmiş, tüketilmiş olur. Mesela bir bağış kutusunu çalıp çalmayacağına karar vermeye çalışan birini düşünelim. Bu potansiyel hırsızın hem çalmak hem de çalmaktan kaçınmak için sebepleri vardır. Hırsızlık yapmak istemesinin nedeni paraya çok ihtiyacının olmasıdır. Kutuyu aldıktan sonra oradan kolaylıkla uzaklaşabileceğini bilmesi de çalma isteğini desteklemektedir. Fakat bu kimse aynı zamanda yakın zamanda vefat etmiş annesine ahlaklı bir hayat yaşayacağına dair söz vermiştir. Olgu-olay nedenleme teorilerinde, bu kişi eğer çalmaya karar verirse, bir sebepler kümesi (çalmayı destekleyen sebepler), bu kümeye karşılık gelen davranışsal olayları (çalma eylemini) nedenlemektedir. Franklin, bu senaryoda bir failin olmadığını iddia etmektedir. Çünkü kendi kendini belirleme, yalnızca motivasyonel durumlarımızın çeşitli zihinsel olayları (kararlar gibi) ve dolayısıyla davranışsal hareketleri (çalmayı) nedenlemesi değildir. Failin kendi kendini belirleme gücünü kullanabilmesi için, olgu-olay nedenleme teorilerinde motivasyonlarına verilen rolün bizatihi faile verilmesi gerekir. Bu rolü failin alması, failin kaynağı olmak bakımından ondan daha açıklayıcı ve temel bir şeyin olmamasıdır. Failin kendisi ne arzuları ne inançları ne niyet ve planları ne de değer verdiği şeylerden biriyle ne de tüm bunların kombinasyonu ile özdeşdir. Failin herhangi bir fiili bu faktörlerden biri veya birkaçı ile belirleniyorsa, failin, kendi fiilini kendisinin belirlemesinden bahsedilemez. Böylece fail kendi kendini belirleme gücünden yoksun olur. Bu da bize, kendi kendini belirleme gücünün zihinsel durum veya olayların nedensel aktivitesine indirgenemeyeceğini gösterir. Tekrar, fiilleri sebepleri-motivasyonları tarafından belirleniyorsa, failin sahibi fail değildir. Franklin bu akıl yürütmeyi, "O Ben Değilim Argümanı" (*It Ain't Me Argument*) olarak adlandırmaktadır.²⁹²

Fail nedenleme teorisi, faile fiilin meydana gelmesinde spesifik bir nedensel rol atfetmektedir. Bu rol, çeşitli motivasyonları arasında hüküm vermek ve bu hükme dayanarak bir karar vermektir. Hüküm verme sürecinin tam olarak ne olduğu daha doğrusu nasıl adlandırılacağı biraz tartışmalıdır. Bazıları bu sürecin failin motivasyonları üzerinde rasyonel olarak düşünmesi ve en rasyonel seçeneğe yönelmesi, bazıları hangi motivasyonu fiilde etkin olacağına dair ikincil dereceden arzular oluşturmaları, bazıları ise hangi fiilin kişi için en değerli olduğu yahut failin en çok neyi önemseydiğinin belirgin hale gelmesi olarak

²⁹² Franklin, "If Anyone Should Be an Agent-Causalist, then Everyone Should Be an Agent-Causalist," ss. 1120-1121.

değerlendirmişlerdir. Fakat bu sürecin tam olarak ne olduğu ve failin fiilinin yukarıdaki tasvirlerden hangisine en çok uyduğu bir tarafa, failin temel rolü bu motivasyonlar üzerinde kontrol edici, değerlendirici ve hükmedici olmasıdır. Bu da ona motivasyon ve sebeplerin ötesinde bir nedensel rol atfetmeyi ve bu nedensel rolün başka herhangi bir şeye verilememesi bakımından ayırt edici (*distinctive*) olduğu anlamına gelir. O halde, birtakım zihinsel durum veya motivasyonları değil, bizatihi bir cevher olarak failin kendisi fiilin meydana gelme sürecinde esaslı bir biçimde nedensel rol almalıdır. Ancak bu durumda failin kendi kendini belirleme gücünden bahsedilebilir.²⁹³

Bu kendi kendini belirleme gücünün fail tarafından her fiili için aynı güç ve etkinlikte kullanılmadığı doğrudur. İrade zayıflığı örnekleri olarak sayılabilecek, kişinin iradesini, kendini kontrol etmesini zayıflatan faktörler olduğu durumlarda, fail bu gücü etkin olarak kullanamayabilir. Fakat Franklin, bu durumlarda bile *bu gücü etkin olarak kullanılabilmek* imkânını varsaydığımızı ifade etmektedir. Yani fail, bu gücü kullanabilir durumda olmamaktan, kullanabilir durumda iken yaptığı yanlış tercihler nedeniyle sorumludur. Meydana gelen fiilden faili sorumlu tutmamızın sebebi de budur. Bu gücün kullanılmasının mümkün olması da failin meydana gelen fiilin açıklamasında bir zihinsel durumu ile değil, bizatihi bir cevher olarak nedenleyici olması yoluyla içerilmesidir.²⁹⁴

Franklin'e göre, 'O Ben Değilim Argümanı' fail nedenlemeye dayanan bir özgür iradeyi savunmamanın ardındaki gerçek motivasyon olmalıdır. Franklin, bu argümanın determinizm veya indeterminizme herhangi bir şekilde referansta bulunmadığına dikkat çekmekte ve argümanın bunların doğruluk ve yanlışlığından bağımsız olduğunu iddia etmektedir. Asıl mesele, determinizmin mi indeterminizmin mi doğru olduğu meselesi değil, indirgemecilik (*reductionism*) tehlikesidir. Asıl soru, failin fiildeki rolünün, ondan daha temel bir şeye, bir zihinsel fakültesine indirgenip indirgenemeyeceğidir. Bu sorulara olumsuz yanıt vermek isteyen herkes, fail nedenlemeyi savunmalıdır. Tartışmayı indirgemecilik tehlikesi zemininde, gerçek failliğe vurgu yaparak ele almak, teorinin libertarianizmden daha geniş kapsamlı ve daha cazip olduğunu görmenin de yolunu açacaktır. Bu teoriyi savunmak için iyi bir sebebi olanlar yalnızca libertarianler değildir. Benlik ve kendini belirleme konusunda indirgemeci bir tutumdan kaçınmak isteyen herkese fail nedenlemeyi savunmanın yolu açıktır. Franklin'in,

²⁹³ Franklin, "If Anyone Should Be an Agent-Causalist, then Everyone Should Be an Agent-Causalist," s. 1122.

²⁹⁴ Franklin, "If Anyone Should Be an Agent-Causalist, then Everyone Should Be an Agent-Causalist," ss. 1122-1123.

“eğer herhangi bir kimse fail nedenlemeyi savunmalı ise herkes fail nedenlemeyi savunmalıdır” demesinin nedeni de budur.²⁹⁵

Dolayısıyla Franklin’e göre, indirgemecilik-determinizm tartışması birbirinden ayrı olduğu için, indirgemeci olmayan bir fail nedenlemeyi savunmak için indeterminizmi savunmak zorunlu değildir ve birincisi daha temel bir ayrışmadır. Fakat bu farkları göz ardı ederek yalnızca determinizm-indeterminizm tartışmasına odaklanmak iki açıdan problemlidir: İlk olarak, doğrudan indirgemeci olmayan yaklaşımlarını öne çıkarmak yerine indeterminizm tartışmasına odaklanmak, libertyen teorilerin asıl hedefini yani failin fiilini belirlemedeki nedensel rolünün, zihinsel durum ve olayların nedensel rolüne indirgenemeyeceğini göstermesinde başarısızlığa neden olmaktadır. İkincisi, asıl hedefteki bu sapma, libertyen teorilerin en cazip yönünü, yani benlik ve failliğin indirgenemez olduğu savunusunu gölgede bırakmaktadır.

Kanaatimizce bu argüman, Franklin’in iddiasının aksine, seçime dayalı bir özgürlük teorisi savunmanın fail nedenlemeyi savunmanın bir gereği olduğu sonucuna götürmektedir. Determinizm-indeterminizm meselesi faillikten daha temel bir tartışma olmayabilir, fakat determinizm failin rolünü elimine ettiği için onun varlığını da anlamsız kılmaktadır. Determinizm-indeterminizm tartışması, failin indirgenemez rolü ile ilişkisi bakımından kilit bir noktada durmaktadır. Bu tartışmanın daha temel olmadığı kabul edilebilirse de bir farka neden olmadığı tespiti isabetsiz görünmektedir.

Fail nedenlemeyi savunanların asıl kaygısının, failin senaryodan tamamen silinmesi tehlikesi olduğu doğrudur. Fakat bunlar determinizm-indeterminizm tartışmasından bağımsız düşünülebilir mi? Nitekim Franklin’in de indirgemeci olarak nitelendirdiği teoriler, determinizmin ya içsel ya dışsal versiyonlarından birini benimsemektedir. Fail nedenlemeyi savunmanın liberteryenizmin ötesinde motivasyonları olması gerektiğine kısmen anlam verebilmek mümkündür. Fakat, libertyenizmi yalnızca alternatif seçenekler koşulu üzerinde inatla ısrar eden, adeta alternatif seçeneklerin hatırı için odaklanan bir yaklaşım olarak görmek, söz konusu pozisyonu fazla basite indirmek gibi görünmektedir. Mevzunun alternatif seçenekler koşulunda düğümlenmesinin ardında libertyenlerin bu koşul ile fail nedenleme, ahlaki sorumluluk, fiilin nihai kaynağı ve sorumlusu olmak gibi pek çok koşul arasında sıkı bir bağlantı görmesi vardır. Alternatif seçenekler, diğer koşulların gerçekleştiğinin göstergesi, bir anlamda garantörü olarak görülmektedir. Dolayısıyla alternatif seçenekler ile diğer koşullar

²⁹⁵ Franklin, “If Anyone Should Be an Agent-Causalist, then Everyone Should Be an Agent-Causalist,” s. 1123-1125.

arasında bu türden bir ilişki olmadığı gösterilmeksizin, meselenin bu koşula fazlaca takılıp kaldığını söylemek makul görünmemektedir. Frankfurt senaryosunun gücü, ez azından *prima facie* ikna edici bir şekilde böyle bir iddiada bulunmasından ileri gelmektedir. Evet, çağdaş tartışmalarda bu koşulun ortadan kalkıp kalkmadığı ile ilgili bazen bütünü görmemizi engelleyecek şekilde teknik ve detaylı argümanlar üretildiği doğrudur. Bu karmaşa içerisinde, bu koşulun ahlaki faillik, sorumluluk ve özgürlük ile ilgili uzanımları gözden kaçırabilir. Fakat dikkatli bir irdeleme, bu koşulun daha büyük bir resimde ve daha büyük teorilerin tutarlı bir şekilde savunulabilmesindeki rolünü göstermektedir.

4. Tanrı'nın Özgürlüğü ve Alternatif Seçenekler

Öncelikle iki temel sebepten dolayı Tanrı'ya seçime dayalı bir özgürlüğü atfetmenin gerekli olduğu sonucuna vardığımızı yineleyelim. Bunlardan birincisi, failin fiilleri üzerindeki nihai kontrolü ile başka türlü yapabilme gücü arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu tespit etmemizdir. İkincisi, failin fiillerinin nihai kaynağı olmasının, onun fiillerini meydana getirmede indirgenemez bir role sahip olmasını gerektirmesi; bu indirgenemez nedensel rolün failin seçme gücüyle ilişkili bir kontrolle mümkün olabileceği kanaatine varmış olmamızdır. Yani sıkı anlamda bir faillik anlayışı savunmak, seçime dayalı bir özgürlük fikrini desteklemektedir. Bu bölüme ele aldığımız karaktere dayalı teoriler, bu iki koşulu temellendirmede yetersiz kalmakta, sıkı bir fail nedenleme teorisi savunmamızı zorlaştırmaktadır, imkansız kılmıyorsa. Fakat bu iki sebebe dayanarak seçimi, failin başka türlü yapabilme gücünü dışlayan teorileri yetersiz bulduğumuzu ve bunda haklı olduğumuzu varsayalım. Yukarıda saydığımız gerekçeler, seçime dayalı bir özgürlük teorisinin, karaktere dayalı bir özgürlük teorisine tercih edilmesi için yeterli midir? Daha açık bir ifade ile, seçime dayalı özgürlüğün seçim dışındaki unsurları nelerdir? Tanrı'ya bu özgürlüğü atfetmek, bize ne vadetmektedir?

Seçime dayalı özgürlük teorilerine yapılan eleştirilerin başında, bu tür bir özgürlüğün failin karakterini, nasıl bir varlık olduğunu hesaba katmaması, özgürlüğü salt başka türlü yapabilme gücüne, seçeneklerin sayısına indirgediği iddiası gelmektedir. Bu iddianın doğru görünmediğini belirtmiştik. Fakat seçime dayalı teorilerin failin tabiatından bağımsız olduğu, fiillerinin failin nasıl bir varlık olduğu ile ilişkilendirilememesini gerektirdiği doğru mudur?

İlk olarak, seçime dayalı özgürlük teorisinin karaktere dayalı özgürlük teorilerinin temel unsurlarını ve sezgilerini koruduğunu, bu sezgilere ek olarak karakter teorilerinde tam olarak temellendirilemeyen ve boşluğu çeşitli şekillerde doldurulmaya çalışılan bir kontrolü içerdiğini söyleyebiliriz. Karakter teorilerinin temel unsurları olan kaynak olma, fiilin failin karakterini

yansıtması, failin fiilleriyle bir sahiplik-sorumluluk ilişkisi kurması gibi unsurların seçime dayalı teorilerde neden içerilmesi gerektiğini görmek zor değildir. En başta failin fiilinin nihai kaynağı olmaksızın alternatif seçeneklerin olması, onun özgürlüğü ve ahlaki sorumluluğu ile alakasız görünmektedir. Dolayısıyla ortada bir fail olmadan ve failin nihai kaynak olma koşulu sağlanmadan, seçime dayalı özgürlük teorilerinde de alternatif seçeneklerin varlığı tek başına özgürlüğün yeterli koşulu değildir. Başka türlü yapabilme gücü, tam da bu nihai kaynak olmanın bir gereği olduğu için anlamlı ve aynı şekilde vazgeçilmezdir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, seçime dayalı özgürlük teorilerini yalnızca bu koşulu yeterli görmekle itham etmek makul bir yaklaşım gibi görünmemektedir. Seçime dayalı teorilerde de özgürlük, akleden ve aklettiği için doğru ile yanlış ayırt edebilen varlıklara atfedilebilen bir niteliktir. Dolayısıyla akletmek ve buna bağlı olarak ahlaki inançları olmak şeklindeki koşullar seçime dayalı özgürlük teorilerinde zımnen içerilmektedir. Mesela hayvanların ahlaki inançları olmadığı için bazı durumlarda alternatiflerinin olduğunu kabul etsek bile bu durumun onları özgür kıldığı söylenemez. Ahlaki inançlar da akletmeye, neyin doğru neyin yanlış olduğunu ayırt edebilme kapasitesine dayanırlar. Akletmek, ahlaki inançları olmak gibi koşulların gerekliliği ise sebeplere duyarlı olma-sebeplere cevap verme koşulunun libertaryen teorilerde de içerildiğini göstermektedir. Failin sebepleri tanıma kapasitesinin gerekliliği, sebepleri bilmesini-tanımamasını-ayırt edebilmesini ve ahlaki inançlara sahip olmasını ifade etmektedir. Çünkü failin bir fiilde bulunurken motivasyonel sebeplerle normatif sebepleri bilmesi, onun rasyonel bir varlık olmasını, doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü ayırabilir olmasını gerektirir. Failin ortaya çıkan fiili kendisinin fiili olarak görmesi, nihai kaynağı olarak fiilini sahiplenmesi koşulu ise seçime dayalı teorilerde ahlaki sorumluluğun yalnızca failin niyetlenerek yaptığı, gerçekten kastettiği fiillerine uygulanabileceği ilkesine karşılık gelmektedir. Bu, failin fiilini bir cevher olarak, fiilin meydana gelmesindeki rolü başka herhangi bir şeye indirgenmeksizin nedenlemesi yoluyla gerçekleşmektedir.²⁹⁶

Yine seçime dayalı özgürlük teorilerinde, failin özgürlüğünü karakteri ile uyumlu bir şekilde kullanmasını, fiillerinin karakterini yansıtmasını engelleyen herhangi bir koşul veya kuralın varlığından bahsetmek zordur. Yaratılmış rasyonel failler, çoğunlukla karakteriyle uyumlu, bu karakteri yansıtan fiillerde bulunurlar. Fiillerimizin her zaman ahlaki anlamda aynı

²⁹⁶ Swinburne, seçime dayalı özgürlük teorilerinin karaktere dayalı teorilerin koşullarını zaten karşıladığını göstermede daha ziyade ahlaki inançlar ve niyetel fiillerin önemi üzerinde durmaktadır. Bununla birlikte ahlaki inançlara sahip olmanın akletmekten bağımsız düşünülemediği açıktır. Bu sebeple aynı koşul, akletme olarak da ifade edilebilir. Hatta bu şekilde koşulun kapsamı genişletilmiş olacağı için, akletme koşulu sebeplere duyarlı olma koşulunu da hem ahlaki hem diğer motivasyonel sebeplere duyarlı olmayı içerecek şekilde karşılamış olur. Swinburne'ün değerlendirmeleri için bkz. Swinburne, *Mind, Brain, and Free Will*, s. 218.

derecede iyi olmamasının nedeni, pek çoğumuzun her zaman ahlaken iyiyi yapacak derecede sağlam bir ahlaki karakterimizin olmamasındandır. Ayrıca tabiatı oluşan, değişime açık olan varlıklarda Jan Valjean örneğinde olduğu gibi ahlaki karakterimizde köklü bir dönüşümün imkanından bahsedilebilmesi için failin seçme kapasitesini korumak vazgeçilmez görünmektedir.

Fiillerimizi etkileyen faktörlerin gücü ve derecesinin, karakterimizi ve karakterimizin fiillerimizde etkin olmasının derecesini etkilediği, hangi özgürlük teorisini savunursak savunalım, açık görünmektedir. Mesela karakterimizin oluşumuna etki eden ahlaki inançlarımızı düşünelim. Değerlerle ilgili inançlarımızın tabiatları gereği kişiyi bir fiili yapmaya yahut ondan kaçınmaya sevk ettiklerini göz önüne aldığımızda, bir şeyin ahlaken kendinde iyi olduğuna dair inancın o şeyi yapmaya, bir şeyin ahlaken kötü olduğuna dair inancın ise o şeyden kaçınmaya asgari düzeyde de olsa bir yönelim oluşturduğu söylenebilir. Değere dair inanç güçlendikçe, ilgili olduğu fiile sevk etme ya da ondan sakındırma gücü de artar. Böylece ahlaki inançlarımız hem niyetlerimizi oluşurmada hem de özgürlüğümüzü temellendirmede önemli bir rol oynarlar.²⁹⁷

Ancak karakterimizin ne yönde fiilde bulunacağımıza dair çok güçlü bir şekilde fikir vermesi için, bu karakterin fiillerimizi başka türlü yapmamızı imkansız kılacak şekilde tamamen belirlediğini kabul etmek gerekli görünmemektedir. Önümüzde onlarca seçenek olsa ve bu seçeneklerden herhangi birini yapma konusunda belirlenmemiş olsak bile, her seferinde yaptığımız seçimler, bir sonraki seçimimizin ne yönde olacağı konusunda bizi daha meyilli kılar. Swinburne'ün de belirttiği üzere, adil fiilleri yaparak adil, ihtiyatlı bir şekilde davrandıkça ihtiyatlı, cesur bir şekilde davrandıkça cesur olduğumuz en azından Aristoteles'ten bu yana kabul edilen bir gerçektir. Yani seçimlerimiz yoluyla geliştirdiğimiz karakterimiz, elbette fiillerimizin ne yönde olacağı konusunda önemli ölçüde fikir verir. Bazı fiilleri yapmayı bizim için imkansız denecek derecede düşük bir olasılığa dönüştürür. Fakat bu hala, fiillerimizin bazı karakter özelliklerimiz tarafından belirlenmesini gerektirmez.²⁹⁸

Bu belirlemenin olmamasının fiillerimizi şans eseri meydana gelen etkilere döndürdüğü eleştirisi de isabetli değildir. Özgür faillerin nedenlenmemiş fiillerini şans, rastlantı (*accident*), tesadüf (*random*), gibi kavramlarla ifade etmek ve bunları rastlantısal olan olaylarla karşılaştırmak makul görünmemektedir. Her iki durumda da ortaya çıkan etkinin fiili önceleyen faktörler tarafından zorunlu kılınmamış olmak anlamında belirlenmediği doğru olsa da özgür

²⁹⁷ Swinburne, *Mind, Brain, and Free Will*, ss. 176-178.

²⁹⁸ Swinburne, *Mind, Brain, and Free Will*, s. 209.

fiillerin nihai olarak bilinç sahibi bir failin kararına dayanması, onları rastlantısal olmaktan çıkarmaktadır. Çünkü hangi fiilin meydana geleceğinin arkasında belirli bir etkinin meydana gelmesine niyet eden, belirli etkileri fiilleri yoluyla meydana getirmeyi isteyen, bu etkilerin ortaya çıkmasını kasteden bir fail vardır.²⁹⁹ Fail nedenleme teorisi, tam da böyle bir nedenlemenin olabileceği ve bu nedenlemenin bir faile dayanmasının, onu şans eseri meydana gelen olaylardan ayıracağını kabul etmektedir.

Seçime dayalı bir özgürlük teorisinde failin ahlaki inançları, neyi hangi anlamda bir sebep olarak gördüğü gibi hususlar failin hangi fiilleri meydana getireceğine etki eden faktörler olarak kabul edilmekle beraber bunlar özgürlük için yeterli değildir. Failin tüm bu sebepler kümesi üzerindeki dikey kontrolü geri kalan unsurları tamamlamakta, özgürlük açısından anlamlı kılmaktadır. Bu kontrol, failin başka türlü yapabilme gücünü, yaptığı şeyden kaçınabilir olmasını mantıksal olarak gerektirse de seçime dayalı özgürlük anlayışında failin bu kontrolü karakteri-tabiatıyla uyumlu kullanmasını engelleyen herhangi bir unsur bulunmamaktadır. Bu sebeple, özsel sıfatları itibarıyla ahlaken mükemmel olan bir varlığın, Tanrı'nın, her koşulda ve mümkün her senaryoda tabiatıyla uyumlu fiilde bulunmasında seçime dayalı özgürlük teorileri açısından herhangi bir problem olmadığı gibi başka türlü yapabilir olma gücünün *kullanılmasını* gerektirmemektedir. Bir başka ifade ile, Tanrı'nın her zaman en iyi en doğru olduğunu bildiği şeyi seçmesi ile seçtiğinden başka türlü seçebilir olması birbirini dışlamamaktadır.

Fakat burada özellikle Tanrı'nın karakteri ve özgürlüğü söz konusu olduğunda asıl meseleyi gözden kaçırdığımız itirazı yapılabilir. Tanrı'nın sebeplerinin, O'nun fiillerini belirlemediğini kabul etsek bile, bunun hala Tanrı için seçeneklerin varlığından bahsedebileceğimiz anlamına gelmediği öne sürülebilir. Zira neyin fail için bir seçenek-alternatif olabileceği failin sebepleri ayırt etme kapasitesine bağlı ise kontrol edemediği herhangi bir faktörün hiçbir şekilde etkisi altında olmayan ve mükemmel bir şekilde rasyonel olan bir varlığın, A'yı diğer tüm seçeneklerden iyi gördüğü halde, onu yapmaktan kaçınmasının Tanrı için bir seçenek olduğunu söylemek çelişik olur. Ya da tüm koşullar hesaba katıldığında, A'yı yapmaktan kaçınmanın daha iyi olacağını biliyorsa, tüm koşullar hesaba katıldığında A'yı yapmak yanlışsa, Tanrı asla A'yı yapmayacak, A'yı yapmaktan zorunlu olarak kaçınacaktır. Söz gelimi Swinburne, failin içsel durumlarının fiilini belirlemesini reddettiği ve katı bir fail nedenlemeyi savunduğu halde, Tanrı'nın mükemmel bir rasyonel fail olmasının, O'nun seçeneklerini de zorunlu olarak sınırladığını düşünmekte ve "O'nun seçme özgürlüğü, yalnızca

²⁹⁹ Swinburne, *Responsibility and Atonement*, s. 60.

A'dan kaçınmak yerine A'yı yapmak ya da A'yı yapmak yerine A'dan kaçınmak için ağır basan sebeplerin olmadığını kabul ettiği seçimlere uygulanır.”³⁰⁰ demektir. O, Tanrı'nın seçme özgürlüğüne alan açmak için Tanrı'nın pek çok durumda ya da hiçbir durumda ağır basan nedenlerin varlığını kabul etmeyebileceğini savunmaktadır. Fakat yukarıdaki koşulların, yani bir fiili yapma yahut ondan kaçınma konusunda ağır basan sebeplerin olduğu durumlarda, Tanrı'nın seçme özgürlüğünden bahsedilemez. Swinburne'e göre bu, mükemmel bir şekilde özgür olan failin özgürlüğünün mantıksal sınırıdır (*This is a logical limit on the freedom of a perfectly free agent*).³⁰¹

Bu itiraz, seçime dayalı özgürlük teorisini savunmanın da Tanrı'ya en azından her durumda seçme özgürlüğünü garanti etmeyeceğini, daha doğru bir ifadeyle her durumda seçenekleri, başka türlü yapabilmeyi gerektirmeyeceğini ifade etmesi bakımından önemlidir. Burada iki önemli husus gündeme gelmektedir. Mükemmelen rasyonel bir fail, her durumda rasyonel sebepleri mükemmel bir şekilde ayırt edeceği için hangi fiillerini “ağır basan sebepler olmadığı halde yapılanlar” kapsamında değerlendirebileceğimizi. İkincisi, Tanrı'nın en azından bir şeyi başka bir şeye tercih etmesi için ağır basan sebepleri olduğunda, O'nun başka türlü yapabilmesi, yaptığından başka türlü yapabilmesinin mümkün olmamasının seçime dayalı özgürlük açısından da kabul edilebileceği. Ancak daha önce dışsal veya içsel determinizmin olmadığı, failin kendi fiilinin nihai belirleyicisi olduğunu kabul ettiğimizde, başka türlü yapabilme gücünün elimine edilemeyeceğini öne sürmüştük. O halde Tanrı'nın sebeplerinin fiillerini belirlediğini kabul etmeksizin, alternatifleri elimine edebilir miyiz? Bir başka ifade ile, Tanrı'nın bir fiili yapmaya yönelik diğer sebeplere ağır basan bir sebebi olduğunda, bu sebep karşı konulamaz bir arzu gibi Tanrı'nın iradesini belirleliyorsa, alternatif seçenekler Tanrı'nın seçimine nasıl kapalı olabilir?³⁰²

³⁰⁰ Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, (Oxford: Clarendon Press, 1993), s. 152. Swinburne, rasyonel sebepler dışındaki herhangi bir faktörden etkilenecek eylemde bulunmayı duyusal bir varlık olmakla ilişkilendirmekte ve rasyonel sebepler dışındaki etkenlere açık olmayı irade zayıflığının (*weakness of will*) sebebi olarak sunmaktadır. Swinburne'ün Aquinasçı sezgiye referansa bulunarak sebepler-fiiller arasında kurduğu ilişkinin detaylı açıklaması için bkz. Richard Swinburne, *Responsibility and Atonement*, ss. 44-50.

³⁰¹ Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 152.

³⁰² Swinburne, *Responsibility and Atonement*, s. 55. Swinburne, nedensel olarak ahlaken yanlış bir eylemi yapmaya zorlanmış birinin yaptığından sorumlu tutulamayacağı gibi, tamamen kendisinden/tabiâtından kaynaklanıp engel olamadığı bir arzusu nedeniyle ahlaken iyi bir fiili gerçekleştiren bir failin de yaptığı şeyden dolayı övgüyü hak etmediğini düşünmektedir. O, “Karşı konulamaz bir arzu sebebiyle [sahip olduklarından] cömertçe veren bir adam yaptığı fiil için, çalmaya karşı konulamaz bir arzu duyan sabıkalı bir suçlunun suçlanmayı hak etmesinden daha fazla övgüye değer değildir. Her iki durumda da failin yaptığı şeyi yapmasının nedeni, o şekilde davranmaya nedensel olarak zorunlu kılınmış olmasıdır. O halde, herhangi bir faktör tarafından fiilde bulunmaya belirlenmiş bir failden övgüyü kaldırmalıyız, bu faktörler ister dayanılmaz bir başlangıçsal arzuya neden olmak suretiyle, isterse karşıt arzu ile mücadele edip nihayetinde kazanmasını nedenlemek suretiyle faaliyette bulunsunlar, [farketmez].” demektir. Bkz. Swinburne, *Responsibility and Atonement*, s. 55.

Bu soruya Swinburne, Timpe gibi Tanrı'nın zihinsel durumlarının O'nun fiillerini belirleyebileceğini kabul etmediği halde sebeplerle fiiller arasında kurduğu ilişkiden hareketle cevap verebilir. Tanrı'nın fiilleri yalnızca ve yalnızca rasyonel sebeplere dayandığı için, ağır basan bir sebebin olması durumunda diğer seçeneklerin ortadan kalkması, ağır basan sebebin Tanrı'nın iradesini belirlemesinden değil, failin yani Tanrı'nın diğer seçenekleri yapmak için bir sebep, bir iyilik görmemesindendir. Tanrı'nın fiilleri yalnızca rasyonel sebeplere dayandığından, rasyonel bir sebep veya bir iyiliğe dayanmayan herhangi bir şey Tanrı için bir seçenek de olamaz. Dolayısıyla alternatif seçeneklerin olmaması, determinizmden değil, rasyonel sebeplere dayanarak fiilde bulunmanın tabiatından kaynaklanabilir.

Bu itiraza iki soru yöneltebiliriz. İlk olarak, Tanrı'nın mükemmel bir rasyonel fail olarak iyi olduğunu bildiği şeyi yapacağı ve irrasyonel, herhangi bir iyilik görmediği bir şeyi asla yapmayacak olması tartışmasız doğru olsa da bu durum, Tanrı'nın iyi-rasyonel olduğunu bildiği şeyi yapmaktan kaçınmayacağı, başka türlü yapma gücünün olmadığı anlamına gelir mi? İkincisi, Tanrı'nın bir şeyi kendisi için yapmayı uygun gördüğü bir seçenek olarak görmesi ile o şeyden başkasını yapma gücünün olması anlamındaki bir seçeneği birbirinden ayırmamız gerekmez mi? Kanaatimizce bu noktada bir şeyi yapabilir veya onu yapmaktan kaçınabilir olmanın nasıl anlaşılacağı oldukça kilit bir rol oynamaktadır. Özgürlük açısından başka türlü yapabilmenin hangi anlamda gerekli olduğunu tespit etmek, Tanrı'nın seçme gücünün de hangi anlamda elimine edilemeyeceğini görmek açısından elzemdir. Bunun için de bir şeyin bir fail için seçenek olmasının iki anlamını birbirinden ayırmamız gerekir. Herhangi bir şeyin bir fail için seçenek olması, *failin gücü dahilinde olması bakımından veya failin karakteri açısından* iki farklı şekilde anlaşılabilir. Bunlardan birincisi, özgürlük için gerekli ve yeterli iken, ikinci anlamdaki seçeneklere sahip olmak, failin özgür olup olmadığı ile değil, özgürlüğünü ne yönde kullandığı ile ilişkili görünmektedir. Bu iki anlamın ayırt edilmeksizin kullanılması, yalnızca Tanrı'nın değil, diğer rasyonel varlıkların başka türlü yapabilme kapasitelerini nasıl anlamamız gerektiği, bu kapasitenin özgürlükle ne şekilde ilişkili olduğunu sağlıklı bir şekilde tespit etmemizi engellemektedir. Fakat yaratılmış faillerde bu ayrımın muğlaklığını kısmen tolere etmek mümkündür. Zira özellikle insanlar söz konusu olduğunda, karakterlerinin onlar için herhangi bir şeyi yapmayı “yapılmasını imkansız kılacak derecede güçlü bir anlamda” seçenek olmaktan çıkardığını söylemek oldukça zordur. Ne kadar güçlü bir ahlaki karaktere sahip olursa olsun, her insanın bazı durumlarda ya da bazı seçenekler karşısında iradesi zayıf olabilir. Arzu ve istekler, zaafılar, korkular vb. pek çok faktör, insanların bazen kendilerinin bile tahmin edemeyeceği bazı seçeneklere açık olduğu bazı durumları ortaya çıkarabilir. Bu sebeple, insan

gibi bir rasyonel failin durumunda, gücü dahilinde olmak bakımından seçenek olan her şeyin, failin karakteri bakımından da bir seçenek olduğunu söylemek absürt görünmemektedir.

Ancak söz konusu fail Tanrı olduğunda, bu ayrımın yapılmaması ya Tanrı'nın özgürlüğü ve indirgenemez bir fail olması bakımından vazgeçilmez görünen başka türlü yapabilme gücünü O'ndan nefyetme, ya da Tanrı'nın tabiatı-karakterine yakışmayan bazı şeyleri O'na atfetme gibi kabul edilemez sonuçlara yol açmaktadır.

Yukarıdaki ayrımı yapmadığı için Tanrı'ya seçenekler atfetmenin O'nun karakteri açısından absürt sonuçlara yol açacağını savunanlardan biri O'Connor'dır. O karakter sahibi olmanın ve tüm mümkün ihtimallere açık olmanın tutarsız olduğunu iddia etmektedir. Çünkü O'Connor'a göre, bir ihtimale açık olmak, o ihtimalin doğuracağı sonuca asgari düzeyde de olsa bir yönelimi olmayı gerektirir. Yani o fiille ortaya çıkacak sonuç ile failin yönelimleri arasında bir ilişki olmalıdır. Aksi halde, o ihtimalin faile, failin o ihtimale açık olduğu söylenemez. Arada bir ilişkinin olmadığını varsaydığımızda ise absürt bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu absürtlüğü anlamamız için O'Connor tasavvur edebildiği her fiili seçmeye biraz meyilli olan bir faili düşünmemizi istemektedir. Bu durumda failin seçimlerinin gelişigüzel olduğunu, genel amaçları ve arzuları bazı fiilleri eleyen sabit bir karakterden kaynaklanmadığını düşünürdük. Böyle bir kimsenin uzun vadede hayatının ve fiillerinin bir bütüncüllük arz ettiğini söylemek oldukça zor olurdu. O'Connor, böyle bir özgürlük anlayışının ideal olmak bir tarafa, saçma olduğunu düşünmektedir. İdeal özgür bir fail sabit amaçlarını, inançlarını ve arzularını iyi bilmeli, fiilleri bunlarla uyum arz etmelidir.³⁰³

Bu bağlamda Tanrı, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mükemmelen iyi bir fail olduğu için sarsılmaz amaçlara sahiptir. Kendi varlığını, amaçlarını, eylemlerinin doğuracağı sonuçları en iyi bilen faildir. İrrasyonel herhangi bir amacı, arzusu, inancı vb. olamaz. Bir seçeneğin bir faile açık olması, failin o seçeneğe asgari düzeyde meylini gerektirdiği ve Tanrı'nın irrasyonel, gayr-ı ahlaki herhangi bir şeye hiçbir şekilde bir yönelimi olamayacağı için, Tanrı'nın iyi olarak gördüğü seçeneklerin dışında kalan tüm seçeneklerin Tanrı'ya açık olması imkansızdır.³⁰⁴

Ancak bir şeyin failin gücü dahilinde olması açısından fail için bir seçenek olması ile aynı şeyin karakteri açısından seçenek olması birbirinden ayrılabilir gibi görünmektedir. Mesela ev arkadaşımın çok sevdiği kalemligini o odasında yokken gidip kırmak gücüm dahilindedir ve bu açıdan bir anlamda benim için alternatif bir seçenektir. Fakat kendisine kızmış olsam da eşyalarına zarar vermeyi çocukça ve ahlaken yanlış bulacak olgunlukta bir

³⁰³ O'Connor, "Freedom with a Human Face," s. 211.

³⁰⁴ O'Connor, "Freedom with a Human Face," ss. 212-213.

ahlaki karaktere sahip olduğum için, bu davranış karakterim açısından hiçbir şekilde bir seçenek olmayabilir. Ya da daha çarpıcı olması bakımından Timpe'nin verdiği örneği hatırlayalım. 5 lira için bir kız çocuğunu öldürmek, herhangi bir şekilde ahlaki karakterimiz için bir seçenek olmayabilir. Fakat bunun karakterimiz açısından bir seçenek olmaması, o şeyi yapamayacağımız anlamına gelmemektedir. Matheson'ın dediği gibi, bazı şeyleri yapma yahut yapmama konusunda ne kadar güçlü bir şekilde kararlı olduğumuz, o şeyi yapabilme ya da yapmaktan kaçınabilme konusundaki indirgenemez bir fail oluşumuzdan kaynaklanan gücümüzü ortadan kaldırmamaktadır.

Tanrı'nın da mükemmel ahlaki tabiatı nedeniyle, gücü dahilinde olması bakımından seçenek olarak görülebilecek pek çok şeyi, karakteri açısından bir seçenek olarak görmeyeceği açıktır. Fakat bu, Tanrı'nın belirlenmemiş, kendi fiilinin nihai belirleyicisi olan bir fail olmasının bir gereği olan başka türlü yapabilme gücünü ortadan kaldırmak zorunda değildir. Hala Tanrı'ya bu anlamda bir seçme, yaptığından başka türlü yapabilme gücü atfedilebilir; bununla beraber bu kapasiteyi Tanrı'nın iradi olarak tabiatıyla uyumlu olarak kullanması, asla ve asla tabiatına uygun olmayan bir fiili gerçekleştirmek yönünde kullanmaması tam da mükemmel anlamda rasyonel olmasının, ahlaken mükemmel olmasının en tabii sonucudur.

O halde Tanrı'ya başka türlü yapabilme gücünü atfetmenin iki koşulundan bahsedebiliriz. Birincisi, Tanrı'nın fiillerinin zihinsel durumları, sebepleri, bir başka ifade ile iyiliği veya ilmi tarafından belirlenmemiş olması; ikincisi, yapılan fiilden “başka” olan şeyin yapılması mantıksal olarak mümkün olan bir şey olup Tanrı'nın gücü dahilinde olması. Bu iki koşulu sağlayan her fiil veya durumu Tanrı'nın başka türlü yapabilir olması kapsamında değerlendirebiliriz. Fakat Tanrı'nın indirgenemez ve özgür bir fail olarak bu gücünü her durum ve şartta ahlaki tabiatına uygun kullanmasını engelleyen herhangi bir şey yoktur. Tanrı'nın ilmi nasıl O'nun herhangi bir konuda yanılmasını imkansız kılan bir ilim ise iyiliği de herhangi bir irrasyonel fiil veya kötülüğe meyletmesini imkansız kılan mükemmel bir yetkinliktir. Dolayısıyla Tanrı'nın her durumda iyi olduğunu bildiği şeyi yapması, O'nun mükemmel ahlaki tabiatının bir gereği ve sonucudur. Bununla birlikte bu durum, O'nun yukarıda ifade ettiğimiz anlamda başka türlü yapabilir olmasını engellememektedir. Özgürlük için gerekli ve yeterli olan başka türlü yapabilir olma gücünün anlamını yukarıda bahsettiğimiz şekilde anlamak en makul seçenek gibi görünmektedir.

Aslına bakılırsa O'Connor da bu ayrımı öngördüğünün belirtmektedir: “Tanrı'nın seçimleri sadece ve sadece kendi karakterini yansıtır. Ne O'na bir karakter verilmiştir ne de O, kişilik özelliklerini etkileyen bir çevrede eylemde bulunmaktadır. Eğer O'nun karakteri, *gücü dahilinde olan pek çok seçeneği değerlendirmesini engelliyorsa**, bu olgu son kertede bir başka

şeye (çevre ve eğitim kombinasyonuna) atfedilemez. Bunların [bu seçeneklerin] imkansızlığı, yalnızca ve nihai olarak O'na atfedilebilir.”³⁰⁵ Burada O'Connor'ın Tanrı'nın gücü dahilinde olan seçeneklerin karakteri açısından imkansız olduğunu ifade etmesi doğru bir tespittir. Fakat o, Tanrı'nın başka türlü yapabilir olması, bir şeyin Tanrı için alternatif olması için, bir başka ifadeyle libertyen anlamda bir özgürlüğün gerçekleşebilmesi için o şeyin Tanrı'nın karakteri açısından da bir seçenek olarak görülmesi gerektiğini düşündüğünden, Tanrı'nın ahlaki karakteri sebebiyle elediği seçenekleri, özgürlüğü açısından da işlevsiz görmektedir. Bu sebeple O'Connor da alternatif seçenekleri yalnızca yaratılmışların ahlaki otonomi ve özgürlüklerini kazanmalarında bir araç olarak görmekte, yalnızca bu dünyadaki özgür iradenin seçeneklere dayalı bir özgürlük olması gerektiğini öne sürmektedir.

Buradaki değerlendirmelerimizin pek çok soruyu gündeme getirdiğinin farkındayız. Her şeyden önce bunların Tanrı'nın hangi fiillerine ne şekilde uygulanacağı, Tanrı'nın ahlaki tabiatının O'nun hangi fiilleri yapmayı/yapmamayı kaçınılmaz kıldığı sorusu akla gelmektedir. Yine yaratmanın ya da hangi dünyayı yarattığının Tanrı'nın iyiliği ve ahlaki tabiatı açısından ne anlama geldiği, bu fiillerinin hangi özgürlük teorisinde özgür bir fiil olmanın koşullarını karşılayacakları soruları; aynı şekilde Tanrı'nın ahlaki fiillerinin hangi özgürlük teorisine göre özgür-iradi fiiller olarak değerlendirilebileceği gibi pek çok mesele cevaplanmayı beklemektedir. Bu soruları ve bunlardan daha fazlasını son bölümde detaylı bir şekilde ele alacağımız için bu bölümde ilgili sorulara dikkat çekmekle yetiniyor, bölüm içinde değerlendirmesini sona bıraktığımız bir mevzuya değinerek bu bölümü bitirmek istiyoruz.

O halde son olarak, seçime dayalı özgürlüğün bir derecelendirme yapmamıza izin vermediğini, böyle bir özgürlüğü mükemmel kılan bir ölçütün olmadığı iddiasına dönelim. Mükemmel özgürlüğün, Tanrı'nın tabiatının fiillerindeki etkinliği artıkça seçeneklerin sayısının azalmasını gerektirdiğini, en mükemmel özgürlüğün Tanrı'nın ilim ve iyiliğinin fiili belirlenmesiyle mümkün olabileceğini ifade eden normatif özgürlük yaklaşımını savunan Couenhoven'in söz konusu iddiasını daha önce dile getirmiştik. Ona göre, özgürlüğün ölçüsü yaptığından başka türlü yapabilmek, seçeneklere sahip olmak ise hem Tanrı hem yaratılmışlar, yaptıkları şeyden kaçınabilir olmak bakımından ya eşit olacaklardır ya da yaratılmışlar bazı durumlarda Tanrı'dan daha fazla özgürlüğe sahip olacaktır. Özgürlüğün ölçüsünü seçeneklerin sayısı ile belirlersek, bazı absürt sonuçları da kabul etmemiz gerekir. İnsanların yapabildiği pek çok şey, Tanrı için mükemmellikleri sebebiyle bir seçenek olamaz. Bu durumda insanlar, Tanrı'dan daha fazla seçenekleri olduğu için, daha özgür olmaları gerekir. Yahut en iyi

³⁰⁵ O'Connor, “Freedom with a Human Face,” s. 213.

*Vurgu bana ait.

ihitmalle, Tanrı ile yaratılmışlar yaptığı şeyden kaçınabilir olmak bakımından eşit olacaklardır. Bu durumda yine Tanrı'nın daha mükemmel bir özgürlüğe sahip olduğu söylenemez. Oysa O'nun mükemmellik sıfatlarının özgürlüğünü zenginleştirmemesi anlaması güç bir durumdur. Seçime dayalı özgürlük, Tanrı'ya mükemmel bir özgürlük atfetmeyi mümkün kılmadığı için reddedilmelidir.

Fakat bu iddia iki gerekçe ile makul görünmemektedir. Birincisi, Tanrı'nın özgürlüğünü her zaman yanılmaksızın ve ahlaken mükemmel bir şekilde kullanmasının neden özgürlüğün mükemmel formu olarak görülemeyeceği açık değildir. Özgürlüğü her koşulda doğru yönde kullanmak mükemmel bir özgürlük değilse, özgürlüğün mükemmelliği başka ne olabilir? Tanrı'nın ilmi ve iyiliği elbette O'nun özgürlüğünü zenginleştiren, mükemmelleştiren nitelikleridir. Zira Tanrı'dan başka hiçbir varlık, özgürlüğünü Tanrı kadar bilgece, cömertçe, her koşulda iyilik yönünde kullanamaz. Seçime dayalı bir özgürlüğün bazı seçenekleri yaratılmış faillere tabiatlarındaki eksiklik veya kusurlardan dolayı sağlıyor olması, her varlığın seçeneklerinin aynı gerekçe ile oluştuğunu göstermemektedir. Dahası, eğer özgürlük başka türlü yapabilme gücü olmaksızın sağlanamıyorsa, bu gücü elimine ederek bir derecelendirme yapmaya çalışmak beyhudedir. Çünkü Tanrı'ya (gerçek anlamda) bir özgürlük atfetmeksizin ilim ve iyiliğinin mükemmel olduğunu ikrar ederek malumu ilam etmek, O'nu tek başına özgür kılmamaktadır.

Özgürlüğün alternatif seçeneklerin sayısına endekslenmesi durumunda bile mükemmel bir özgürlükten bahsedilemeyeceği iddiası doğru görünmemektedir. Çünkü Tanrı'dan başka herhangi bir varlığın, mantıksal olarak mümkün olan bütün seçeneklere güç yetiremeyeceği açıktır. Yaratılmış failler yapmak istediği pek çok şeyi kudreti, sınırlılıkları nedeniyle yapma konusunda özgür olmayabilir. Fakat Tanrı böyle bir kısıtlama ve sınırlılıktan münezzehtir. Bu da yapmak istediği her şeyi yapmakta özgür olması, seçeneklerinin yaratılmışlarıinki gibi sınırlı olmaması anlamına gelir. Bazı kusur ve eksiklikleri nedeniyle insanların Tanrı'dan daha fazla seçeneğe sahip olduğu durumların, bizatihi eksikliklerin kaynaklık ettiği seçeneklerin, bırakalım Tanrı'yı, yaratılmışların da özgürlüğünü zenginleştiren şeyler olarak görülmesi makul görünmemektedir. Fakat bunun dışında, yapmak istediği şeylerin çeşitli eksiklikler nedeniyle sınırlı olmaması, bir şeyi gerçekleştirmek istediğinde mümkün tüm seçeneklerin Tanrı için yapılabilir olması da O'nun özgürlüğünü mümkün en mükemmel özgürlük olarak görmemizi gerektirmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TANRI, AHLAKİ MÜKEMMELLİK VE AHLAKİ ÖZGÜRLÜK

1. Özgürlük-Ahlaki Mükemmellik İkilemi ve Bazı Çözüm Önerileri

1.1. Niçin Ahlaki Fiiller?

Tanrı'nın ya da herhangi bir failin başka türlü yapabilme gücünün indirgenemez olduğunu, bir faili varsaydığımız her durumda, failin fiilleri üzerindeki kontrolünden ve fiilin nihai sebebi olmasından ötürü “başka türlü yapabilme” koşulunun, uygulandığı durumla uygun bir biçimde ilişkilendirilebileceği minimum sayıdaki alternatifleri gündeme getirdiğini ve bunları elimine edemeyeceğimizi farz edelim. İradenin bir seçme ilkesi olduğunu ve indirgenemez failliğin başka türlü yapabilme yetisinden bağımsız düşünülemeyeceğini savunan özgürlük teorilerinin, karakter odaklı özgürlük teorilerinin temel sezgilerini korumakla beraber bu teorilerin tatmin edici bir şekilde temellendiremediği kontrol koşulunu sağlamak bakımından karaktere dayalı özgürlük teorilerine tercih edilmesi gerektiği sonucunun sağlam olduğunu varsayalım. Seçime dayalı bir özgürlüğü Tanrı'nın fiillerine uygulamak ne anlama gelmektedir ve bunun sonuçları nelerdir? Tanrı'nın özgürlüğünün seçime dayalı bir özgürlük olması, O'nun diğer özsel sıfatları açısından ne tür sonuçlar doğurmaktadır? Bir başka ifade ile böyle bir özgürlük, Tanrı'nın diğer özsel mükemmellik sıfatları ile uyumlu mudur? Bu bölümde, ilk iki bölümde ulaştığımız sonuçların bir sağlamasını yapacak, seçime dayalı bir özgürlük teorisinin Tanrı'nın ahlaki fiillerine uygulanabilirliğini tartışacağız.

Tanrı'nın ahlaki fiilleri, özgürlük tartışmasında yaratma ve hangi dünyayı yaratacağını seçme fiillerinden daha farklı bir yerde durmaktadır. Hangi özgürlük teorisini benimserlerse benimsesinler teistlerin büyük çoğunluğu yaratma ve hangi dünyayı yaratacağını seçmede Tanrı'ya özgürlük atfetmede ittifak etmektedir.³⁰⁶ Zira yaratmayabileceği halde yaratmayı, başka bir dünya yaratabileceği halde bu dünyayı yaratmayı seçmesi, Tanrı'nın bir lütfu olarak kabul edilmektedir ve bu, yaratılmışların Tanrı'ya duyduğu derin şükran ve bağlılığın da temelini oluşturmaktadır. İster seçime dayalı ister karaktere dayalı bir özgürlük anlayışı benimsesinler, pek çok teist, yaratmanın Tanrı için bir sorumluluk, ahlaki bir yükümlülük olmayıp bir lütf olduğunu göstermeye odaklanmış ve bu noktadan hareketle Tanrı'nın mükemmel iyiliğinin, herhangi bir şey yaratmasını ya da hangi dünyayı yaratacağını zorunlu

³⁰⁶ Bununla beraber her iki özgürlük anlayışını benimseyenlerin de bu fiillerde bile bunu ne ölçüde başarabildikleri tartışmalıdır. Söz gelimi William L. Rowe, her iki yaklaşımın da yaratma ve hangi dünyayı yaratacağı konusunda Tanrı'ya özgürlük atfedemeyeceklerini savunmaktadır. Hem Rowe'un kendi argümanları hem de ilgili literatürün detaylı değerlendirmesi için bkz. William L. Rowe, *Can God Be Free?* (Oxford: Clarendon Press, 2004).

kılmadığını göstermeye çalışmıştır.³⁰⁷ Zira yaratmanın ve hangi dünyayı yaratacağının Tanrı'nın ahlaki iyiliği ile zorunlu bir ilişkisi olmadığı gösterilebilirse, bunların Tanrı'nın özgür bir şekilde meydana getirdiği fiiller olduğunu savunmak kolaylaşacaktır.

Yaratmanın Tanrı'nın yapmakla yükümlü olduğu, yapmadığında O'na ahlaki sorumluluk yükleyen bir fiil olamayacağı büyük ölçüde kabul görmüş bir düşüncedir. Çünkü bunun olabilmesi için, Tanrı'nın henüz var olmayan varlıklara karşı bazı yükümlülüklerinin olması, henüz yaratılmamış varlıkların bazı haklarının (mesela varlığa çıkma ya da olabilecekleri en iyi şekilde yaratılma hakkı) olmasını gerekmektedir ki bu sağduyuya aykırı görünmektedir. Dolayısıyla yaratmama kararı, Tanrı'nın yapmadığında herhangi birine karşı borçlu kalması anlamında ahlaki bir yükümlülük olamaz. Aksine her şey varlığını bütünüyle Tanrı'ya borçlu olduğu için, yarattığı varlıkların Tanrı'ya karşı yükümlülükleri vardır ve onların, yükümlülüklerini yerine getirmekle ödeyemeyecekleri bir lütfâ karşı minnettarlık duygusuna sahip olması beklenir. Herhangi bir şey yaratması ile aynı kategoride değerlendirilip değerlendirilemeyeceği daha tartışmalı olsa da Robert M. Adams, benzer bir noktadan hareketle hangi dünyayı yaratacağının da Tanrı açısından bir yükümlülük olarak görülemeyeceğini savunmuştur. Tanrı'nın her iki fiilinin özgür olmasının sebebi de böyle bir yükümlülük ilişkisinin oluşmamasıdır.³⁰⁸

Bununla birlikte hem hangi dünyayı yaratacağının hem de yaratıp yaratmama kararının Tanrı'nın iyiliği ile ilişkilendirilemeyeceği, neyi seçerse seçsin Tanrı'nın iyiliği açısından fark etmeyeceği iddiası, bu fiillerin özgür olduğunu ya da olması gerektiğini savunan tüm teistlerin paylaştığı bir sezgi değildir. Yani her iki fiilin Tanrı için yerine getirmediğinde ahlaken yerilmeyi gerektiren bir yükümlülük (*obligation*) olamayacağı açık olmakla beraber, bu durum, söz konusu fiillerin Tanrı'nın iyiliği açısından sonuçları olmadığı anlamına gelmemektedir. Söz gelimi Leibniz, iyilik bakımından mükemmel olan Tanrı'nın yaratmaması ya da en iyiden daha

³⁰⁷ Karaktere dayalı bir özgürlük teorisinde yaratmanın neden özgür bir fiil olabileceğine Aquinas'tan hareketle geliştirilen bir savunu için bkz. Eleonore Stump, *Aquinas*, 3. Bölüm (92-130); Yine Aquinas üzerinden Tanrı'nın iyiliğinin O'nu yaratmaya zorunlu kıldığını, ancak hangi dünyayı yaratacağı konusunda hala bir tür özgürlükten bahsedilebileceğini savunan iki önemli çalışma için sırasıyla bkz. Norman Kretzmann, "A General Problem of Creation," Scott MacDonald (ed.), *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1990), ss. 208-228; Norman Kretzmann, "A Particular Problem of Creation," Scott MacDonald (ed.), *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1990), ss. 229-249; Brian Leftow'un Tanrı'nın sevgisine odaklanarak ürettiği çözüm önerisi için bkz. "Two Pictures of Divine Choice" Hugh J. McCann (ed.), *Free Will and Classical Theism: The Significance of Freedom in Perfect Being Theology*, (New York: Oxford University Press, 2017), ss. 152- 172.

³⁰⁸ Robert Adams'ın lütuf (*grace*) kavramına başvurarak Tanrı'nın ne yaratmasının ne de en iyiyi yaratmasının O'nun için ahlaki bir yükümlülük olmadığından hareketle Tanrı'nın her iki durumda da özgür olduğunu savunduğu makalesi, literatürde oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Bkz. Robert M. Adams, "Must God Create the Best?" *Philosophical Review*, 81 (1972), ss. 317-32.

az iyi olan bir dünyayı yaratmasının, O'nun meydana getirebileceğinden daha az iyiyi var etmesi anlamına geleceğini ve bunun Tanrı'nın iyiliği açısından bir kusur olarak görülebileceğini düşünmektedir. Bu sebeple o, bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu iddia etmiştir.³⁰⁹ Yaratmanın ve en iyiyi yaratmanın Tanrı için ahlaki bir zorunluluk olduğunu, ancak ahlaki zorunluluğun özgürlükle çelişmediğini, özgürlükle çelişen tek zorunluluğun mutlak zorunluluk olduğunu öne sürmüştür. Leibniz'e göre, Tanrı'nın bu fiilleri mutlak bir zorunlulukla gerçekleştirmemesi, onları zorunlu olarak değil özgür olarak gerçekleştirdiğini söylemek için yeterlidir.³¹⁰ En iyiden daha azını yaratmasının Tanrı'nın iyiliği açısından kabul edilemez sonuçları doğurduğu konusunda Leibniz ile benzer sezgileri paylaşan, ancak Tanrı'nın özgürlüğüne yer açmak için önerdiği çözümü yetersiz bulan başka bazı filozoflar ise, ya en iyi mümkün dünyanın var olduğuna/olabileceğine itiraz ederek iyilik dereceleri artan sonsuz sayıda dünyaların olabileceğini³¹¹ ya da en iyi mümkün dünya unvanını alabilecek birden fazla dünyanın olabileceğini³¹² savunarak Tanrı'nın özgür olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.

³⁰⁹ Leibniz, *Theodicy*, (8), s. 131; Leibniz, *The Leibniz Clarke Correspondence*, L, II.9. Çağdaş felsefeciler arasında Paul Helm de Leibniz'e benzer bir yaklaşımı savunmaktadır. Bkz. Paul Helm, *Eternal God: A Study of God without Time* (Oxford: Clarendon Press, 2003), Bölüm 10.

³¹⁰ Leibniz, *The Leibniz Clarke Correspondence*, L, V.4,5, 10; Leibniz, *Theodicy*, (2), s. 76; Leibniz, "On Freedom and Possibility," Roger Ariew, Daniel Garber (terc. ve ed.) *Philosophical Essays*, (Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989), ss. 19-21. Rowe, Tanrı söz konusu olduğunda zorunluluk türlerinin birbirinden ayrılabilmesinin imkanından şüphe etmektedir. Rowe'a göre, Leibniz'in Tanrı'nın en iyiyi yaratması gerektiği düşüncesi şu argümanla ifade edilebilir: 1) Tanrı var ise ve her şeye gücü yeten, mükemmel derecede alim ve iyi ise, mümkün en iyi dünyayı yaratmayı seçer. 2) Tanrı vardır ve her şeye gücü yeten, mükemmel derecede alim ve iyidir. 3) O halde Tanrı mümkün en iyi dünyayı yaratır. Hem hipotetik bir önerme olan 1 numaralı öncül hem de 2 numaralı öncül mutlak anlamda zorunludur. Mantık kuralları gereği, bir hipotetik önermenin kendisi ve bu önermenin ön bileşeni (*antecedent*) mutlak anlamda zorunlu ise, sonuç (*consequent*) da mutlak anlamda zorunludur. Leibniz 1 ve 2 numaralı öncüllerin mutlak anlamda zorunlu olduğunu kabul ettiği için, 3 numaralı öncül de mutlak anlamda zorunlu olmalıdır. Bkz. Rowe, *Can God Be Free?* ss. 16-18. Krş. Robert M. Adams, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, (New York: Oxford University Press, 1994), ss. 16-20.

³¹¹ Aquinas, *ST*, I.25.6; Richard Swinburne, *The Christian God* (Oxford: Oxford University Press, 1994), s. 135; Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974); Philip L. Quinn ve Rowe ise en iyi mümkün dünya yoksa, yani iyilik derecesi sonsuz bir şekilde artan mümkün dünyalar varsa, Tanrı'nın ahlaki iyiliğinin aşılabilir olacağını savunmuşlardır. Çünkü Tanrı hangi dünyayı yaratırsa yaratsın, yarattığından daha iyi bir dünya yaratabileceği tasavvur edilebilir. En iyi mümkün dünya olmadığı için, Tanrı'nın imkansız olanı yaratması elbette mümkün değildir. Fakat Quinn ve Rowe'a göre, yine de Tanrı'nın yarattığından daha iyisini yaratabileceğini tasavvur edebileceğimiz için, Tanrı'nın iyiliğinin aşılabilir olduğunu düşünebiliriz. Bu durumda Tanrı daha mükemmeli düşünilemeyen varlık olmaz, zira ahlaken daha iyisini yapabilen bir varlık tasavvur edilebilir. Bkz. Philip L. Quinn, "God, Moral Perfection and Possible Worlds," F. Sontag, M.D. Bryant (ed.), *God: The Contemporary Discussion* (New York: The Rose of Sharon Press, 1982), ss. 197-213; Rowe, *Can God Be Free?* 3. ve 6.bölümler. Quinn-Rowe argümanına itiraz eden bir çalışma için bkz. Daniel ve Frances Howard-Snyder, "How an Unsurpassable Being Can Create a Surpassable World?" *Faith and Philosophy* 11:2 (1994), ss. 260-268.

³¹² Thomas P. Flint, "The Problem of Divine Freedom," *American Philosophical Quarterly*, 20 (1983), ss. 255-264; Edward R. Wierenga, *The Philosophy of Religion*, (Wiley-Blackwell, 2016), ss. 113-116. Flint ve Wierenga, bu çalışmalarında bazı mümkün dünyaların (*possible worlds*) aktüalize edilebilir olmayabileceği, yani Tanrı'nın bazı mümkün dünyaları aktüalize etmesinin yapılabilir (*feasible*) olmayabileceğinden hareketle bir ilahi özgürlük savunusu geliştirmişlerdir. Ancak bir şeyin mümkün olup yapılabilir olmamasının anlaşılır bir düşünce olduğuna

Bu fiillerin Tanrı'nın iyiliği açısından sonuçları olduğu düşüncesinin arkasında şöyle bir akıl yürütmenin olduğunu söyleyebiliriz. Yaratma ve hangi dünyayı yarattığı Tanrı için bir hak-yükümlülük ilişkisi olarak ifade edilemese de Tanrı'nın mükemmel ahlaki tabiatından dolayı yine de O'nun nasıl fiilde bulunacağı ile ilgili birtakım beklentilerimizin olabileceğini söylemek mümkündür.³¹³ Tanrı iyiliği bakımından öylesine yücedir ki bazı şeyleri yapmaktan kaçınmasını, yapması hiçbir şekilde bir yükümlülük olmasa da O'na yakıştıramayız. Dolayısıyla Tanrı açısından herhangi bir şekilde ahlaki bir sorumluluk ifade etmeyen bazı fiiller yine de O'nun ahlaki tabiatıyla, iyiliği ile ilişkilendirilebilir görünmektedir. Böylece asıl mesele, herhangi bir şeyi yapmanın Tanrı için herhangi bir varlığa karşı bir yükümlülük olarak düşünülüp düşünülemeyeceğinin ötesinde, Tanrı'nın kendi tabiatıyla uygun bir fiil olup olmadığıdır. Bir başka ifade ile, Tanrı'nın mükemmelen iyi olan tabiatı göz önüne alındığında, O'nun iyi ya da en iyi olduğunu bildiği şeyi yapmasının zorunlu olup olmadığı, Tanrı'nın iyiyi yapmaktan kaçınıp kaçınamayacağıdır. Fakat daha önce belirttiğimiz gibi, yaratma ve hangi dünyayı yaratacağının Tanrı'nın ahlaki tabiatıyla ne şekilde ilişkilendirilmesi gerektiği konusundaki tarafı ne olursa olsun, teist filozof ve teologlar bu iki fiilin Tanrı'nın özgür fiilleri olduğunda ittifak etmiş ve bunu kanıtlamak için yukarıda bir kısmını saydığımız yolları kullanarak büyük çaba sarf etmiştir.

Tanrı'nın ahlaki fiilleri ise diğer iki fiilden daha farklı bir zeminde tartışılmayı gerektirmektedir. Çünkü bu fiiller, yaratma ve hangi dünyayı yarattığının aksine Tanrı'nın ahlaki tabiatı, mükemmel iyiliği ile doğrudan ilişkilendirilebilmektedir. Diğer iki fiili Tanrı'nın mükemmel iyiliği ile ilişkilendirdiğimizde bile, her iki fiilin kendi tabiatından -söz gelimi, mümkün en iyi dünya kavramının tutarlı olup olmadığından ve en iyi mümkün dünya

itiraz edilmiştir. Bkz. Peter van Inwagen, "Indexicality and Actuality," *The Philosophical Review* 89:3 (1980), s. 425. (403-426)

³¹³ Eleonore Stump, "God's Obligations," James Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives* 6, (Atascadero, CA: Ridgeview Publishing (1992): ss. 478-483. Özellikle sorumlulukla ilişkilendirilebilecek ahlaki kavramların Tanrı'ya uygulanmasının imkanı ve ne anlama geldiği hakkında ilginç ve geniş tartışmalar mevcuttur. Stump, alıntıladığımız bu makalesinde yükümlülük (*obligation*) kavramı Tanrı'ya uygulanamayacağı halde karşılıksız-lütufkar bir şekilde (*supererogatory*) fiilde bulunma kavramının uygulanabileceğini savunan William P. Alston'a karşı çıkmaktadır. Stump, ilk kavramın uygulanamayacağı bir varlığa ikincisinin uygulanabileceğinden şüphe etmektedir ve Tanrı'nın yarı-yükümlülük olarak adlandırılacak bazı yükümlülüklerinin olabileceğini, lütufkar bir şekilde fiilde bulunma kavramının Tanrı'ya uygulanabilmesinin bu sebeple makul olduğunu iddia etmiştir. Joseph L. Lombardi ise, Tanrı'nın yükümlülüklerinin olamayacağı konusunda Alston'a, yükümlülükleri olmayan bir varlığa ihsanda bulunma kavramının uygulanamayacağı konusunda Stump'a katılmakta ve buradan hareketle Tanrı'ya ahlaki iyilik (*moral goodness*) kavramının uygulanamayacağı sonucuna varmaktadır. Alston'ın ilgili makalesi için bkz. William P. Alston, "Some Suggestions for Divine Command Theorists," Michael D. Beaty (ed.), *Christian Theism and the Problems of Philosophy* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1989), ss. 303-326. Lombardi'nin her iki görüşü değerlendirdiği çalışması için bkz. Joseph L. Lombardi, "Against God's Moral Goodness," *American Catholic Philosophical Quarterly* 79:2 (2005), ss. 313-326. Bu tartışma başlı başına önemli olmakla beraber, konumuz bakımından ne detayları bizi ilgilendirmektedir ne de tartışmada bir taraf almamız gerekmektedir. Bizim için önemli olan, özellikle Alston ve Stump'ın yaptığı tartışmaların, herhangi bir şeyin yükümlülük olmanın ötesinde Tanrı'nın ahlaki tabiatıyla ilişkilendirilebileceği sezgisine işaret etmeleridir.

kavramının neye tekabül ettiğinin birden fazla yorumu kabul edecek şekilde muğlak olmasından- kaynaklanan pek çok gerekçeye dayanarak Tanrı'nın bu fiilleri özgür bir şekilde gerçekleştirdiğini savunmanın çeşitli yollarını bulmak mümkündür. Fakat Tanrı'nın ahlaki fiilleri söz konusu olduğunda, bu fiillerin O'nun ahlaki mükemmelliği ile ilişkisi ve sonuçları çok daha bariz bir şekilde görülebilmektedir. Bu tartışmayı diğer iki fiile benzer bir zeminde yapmanın bir yolu, bir tür ilahi buyruk teorisi benimsemek olabilir. Böylece iyi ve kötünün ne olduğunu Tanrı'nın iradesinin belirlediği, dolayısıyla Tanrı neyi yaparsa onun iyi olacağı söylenebilir. Ancak biz ahlakın kaynağı ile ilgili çok sayıda metafiziksel tartışmayı gerektiren bu yolu değerlendirmeyeceğiz. Ahlaki doğruların Tanrı'nın tabiatıyla ilişkili olduklarını ve iyi-kötü, ahlaken doğru ve yanlışın tabiatını değiştirmenin Tanrı'nın iradesine açık olmadığını varsayacağız. Yani ahlaki doğruların var ve ne ise o olmalarının Tanrı'nın tabiatına bağlı olduğunu, dolayısıyla değiştirilemez ahlaki doğruların var olduğunu; Tanrı'nın bu doğruları ne iseler o olarak bildiğini baştan kabul edeceğiz. Bu nedenle, bu bölümün problemi, Tanrı bir şeyi yapmanın ahlaken iyi, o fiili yapmaktan kaçınmanın ahlaken kötü olduğunu bildiğinde o fiili meydana getirmesinin modalitesinin ne olduğu, Tanrı'nın böyle bir fiili özgür bir şekilde yapıp yapmadığıdır. Bir başka ifade ile Tanrı'nın ahlaken iyi ve kötü olan seçenekler arasında seçim yapabilmeyi gerektiren kayda değer özgürlük veya ahlaki özgürlüğünün olup olmadığıdır.

Şimdi, problemi daha net bir şekilde ortaya koyabilmek için, probleme neden olan unsurları, en azından ilk bakışta birbiri ile uyumsuz görünen ahlaki mükemmellik/mükemmel iyilik ve özgürlük ile ne kastettiğimizi net bir şekilde ifade etmemiz gerekir. Bir önceki bölümde ilahi özgürlüğün nasıl anlaşılması gerektiğini detaylı bir şekilde tartıştığımız için, ilahi iyiliğin ne olduğuna kısaca değinmek istiyoruz. Tanrı'nın ahlaki mükemmelliğinden ne anlaşılması gerektiği, en azından bu bölümdeki tartışmayı ilgilendirdiği kadarıyla, özgürlüğüne kıyasla daha açıktır. Tanrı'nın mükemmel anlamda iyi olması (*perfect goodness*) temelde genel ve özel olmak üzere iki şekilde anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi, genel iyilik, iyiliği varlıkla özdeşleştiren metafiziksel iyiliktir. Buna göre var olmak ve varlıkta en yetkin olup, yokluk ihtimali bulunmamak en mükemmel iyiliktir. Dolayısıyla salt varlık olan ve tüm var olanların kaynağı olan Tanrı, en mükemmel iyi ve hatta iyiliğin kendisidir. Bu anlamıyla Tanrı'ya atfedilen iyilik bir tür ontolojik iddia olarak görülebilir ve Tanrı'nın ontolojik anlamda mutlak mükemmelliğini ifade etmektedir.³¹⁴

³¹⁴ Edward Wierenga, *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes*, (Ithaca: Cornell University Press, 1989), s. 202. Metafiziksel iyiliğin ne anlama geldiği ve teolojik-felsefi imlaları için Scott MacDonald'ın editörlüğünü yaptığı şu çalışmaya bakılabilir. *Being and Goodness: The Concept of Good in Metaphysics and Philosophical Theology* (ed.) Scott MacDonald, (Ithaca: Cornell University Press, 1991).

İkinci ve özel anlamıyla iyilik ise tıpkı mutlak ilim (*omniscience*), mutlak irade (*omnipotence*) gibi belirli bir niteliğe işaret etmekte ve bir varlığın mükemmel olması için sahip olması gereken nitelikler arasında sayılmaktadır. Böylece, mükemmel bir varlığın her şeyi bilen, her şeye gücü yeten olmasının yanında mükemmel anlamda iyi (*omnibenevolent* /*perfectly good*) olması gerekir. Bu belirli anlamıyla mükemmel iyilik, ahlaki anlamda mükemmel olmak, ahlaken en iyi varlık olmak anlamına gelmektedir. Bu da söz konusu varlığın arzu, karakter özellikleri ve fiillerinin ahlaki anlamda mükemmel olmasını gerektirir. Mark Murphy'nin ifadeleriyle söyleyecek olursak,

Mükemmelen iyi (*perfectly good*) bir varlık bir varlığın sahip olabileceği en iyi arzulara (*best desires*) sahiptir, en iyi hasletleri (*best traits of character*) sergiler ve aşılamaz bir mükemmellikle fiilde bulunur. ...Dolayısıyla bir kimse Tanrı olarak kabul edilen herhangi bir varlık mükemmelen iyi olmalıdır dediğinde, buradaki iddia böyle bir varlığın ahlaki mükemmellik sergileyen bir varlığın sahip olduğu arzu ve karakter özelliklerine sahip olması ve [böyle olan] fiilleri gerçekleştirmesidir.³¹⁵

Bu ahlaki niteliklere sahip olunabilecek mümkün en yüksek derecede sahip olmak, bu nitelikleri mükemmel düzeyde sergilemenin bir gereği gibi görünmektedir. Böylece ahlaken mükemmel bir varlık, ahlaken aşılamaz bir fail (*morally unsurpassable agent*) olmalıdır.³¹⁶ Ahlaki mükemmelliğin bir diğer gereği, mükemmelen iyi bir failin bu mükemmelliğe aykırı şeyleri asla yapmamasıdır. Dolayısıyla ahlaki mükemmelliğin tam bir tanımının verilebileceğinden şüphe eden felsefeciler³¹⁷ olsa da bu mükemmelliğin ahlaken yanlış olan şeyleri yapmayı tamamen dışladığını söylemek yanlış olmayacaktır.³¹⁸

Ancak Tanrı'nın ahlaki mükemmelliği ve özgürlüğü arasındaki gerilimin sebebi, Tanrı'nın ahlaken mükemmel olması değil, *özel veya zorunlu olarak* (*essentially*) ahlaken mükemmel olmasıdır. Çünkü ahlaki mükemmellik Tanrı'nın özel bir sıfatı ise herhangi bir fiilin bu mükemmelliğe mugayir olması düşünülemez. Oysa özgürlük (doğruluğunu savunduğumuz seçime dayalı versiyonu) başka türlü yapabilmeyi gerektirdiği için failin fiillerinin olduğundan başka türlü olabilmesini gerektirir. Bu iki varsayım arasındaki gerilimi görmek zor olmasa gerektir. Tanrı'nın ahlaki fiilleri özgür fiillerse, Tanrı bu fiilleri özgür olarak meydana getiriyorsa, bu fiiller olduklarından başka türlü olabilirler, Tanrı o fiilleri yaptığından başka türlü yapabilir demektir. Ancak Tanrı özel olarak ahlaken mükemmel ve buna bağlı olarak Tanrı'nın ahlaki fiilleri mükemmelen iyi ise bunlar olduklarından başka türlü olamazlar.

³¹⁵ Mark Murphy, "Perfect Goodness", (ed.) Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (2014), <https://plato.stanford.edu/entries/perfect-goodness/> (12.08.2021).

³¹⁶ Murphy, "Perfect Goodness," (12.08.2021).

³¹⁷ Wierenga, *The Nature of God*, s. 202.

³¹⁸ Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 179.

Tanrı'nın ahlaken iyi olarak gördüğü bir fiilin aksini yapmasını ahlaki kötülük olarak ifade edecek olursak, "Tanrı kötülük yapmaz" önermesi özsel ahlaki mükemmelliği ifade etmede yetersiz kalmaktadır. Klasik teizmi savunan bazı filozoflara göre, özsel ahlaki mükemmellik, Tanrı'nın yalnızca kötülük yapmayacağını değil, *yapamayacağını* ifade etmelidir. Dolayısıyla özsel ahlaki mükemmelliği uygun bir şekilde ifade eden önerme, "Tanrı kötülük yapamaz" önermesidir.³¹⁹

Böylece Tanrı'nın iki özsel sıfatı, bu iki sıfatın gerekleri arasında bir uyumsuzluk var gibi görünmektedir. Bu uyumsuzluğu mümkün dünyalar semantiği ile ifade ederek özgürlük ve özsel ahlaki mükemmellik arasındaki gerilimi daha net görebiliriz. Bu semantiğe göre, Tanrı'nın herhangi bir niteliğe özsel olarak sahip olması, O'nun söz konusu niteliği bütün mümkün dünyalarda örneksemesini gerektirir. Herhangi bir P niteliği X'in özsel niteliği ise hiçbir mümkün dünya yoktur ki X, P niteliğine sahip olmasın. O halde Tanrı özsel olarak ahlaken mükemmel ise, bu niteliğe sahip olmadığı herhangi bir dünya yoktur. Tanrı, bir P niteliğini bütün mümkün dünyalarda örnekiyorsa, bu nitelik O'nun zorunlu olarak (*necessarily*) sahip olduğu bir niteliktir. Bir diğer önemli nokta, bir fiili özgür bir şekilde gerçekleştirmenin, o fiilin ahlaken övgü veya yergiye konu olabilmesinin ön koşulu olmasıdır. Bu durumda bir fiilin ahlaki değerlendirmeye konu olabilmesi için özgürce yapılmış olması, failin ahlaki bir fail (*moral agent*) olabilmesi için bir fiili yapmak veya onu yapmaktan kaçınmakta özgür olmasını gerektirir. O halde bir failin ahlaki mükemmelliğinden bahsedebilmemiz için fiillerinin ahlaki değerlendirmeye konu olabilmesi; fiillerinin ahlaki değerlendirmeye konu olabilmesi için ise onların özgür bir şekilde meydana getirilmiş olması gerekir. Ahlaki iyiliğin özgürlükle olan bu ilişkisi, teistlerin kötülük problemine karşı en güçlü argüman olarak öne sürdükleri özgür irade savunusu (*free will defence*) için de vazgeçilmez görünmektedir.³²⁰ Ahlaki bir fiil söz konusu olduğunda her iki niteliğin neyi gerektirdiğini aşağıdaki gibi ifade edebiliriz:

A) Özgürlük:

1. Herhangi bir X için, C koşullarında A'yı yapmak X için ahlaken iyi ise ve X, C koşullarında A'yı özgürce yapıyor ise, X, C koşullarında A'yı yapmaktan kaçınabilir.

³¹⁹ Bkz. Brian Leftow, "Necessary Moral Perfection," *Pacific Philosophical Quarterly* 70 (1989), ss. 240-260.

³²⁰ Hem özgür irade savunusu hem de ontolojik argüman Tanrı'nın ahlaki mükemmelliği örneksemesini gerektiren versiyonu ile ilgili detaylı bilgi için Alvin Plantinga'nın, *God, Freedom, and Evil*, adlı kitabına bakılabilir. Özellikle Plantinga'nın savunduğu versiyonuyla özgür irade savunusu ile ahlaki mükemmelliğin her mümkün dünyada örneklenmesini gerektiren ontolojik argüman arasındaki uyumsuzluğu başarılı bir biçimde ortaya koyan bir çalışma için bkz. Wesley Morriston, "Is God Significantly Free?" *Faith and Philosophy* 2:3 (1985), ss. 257-264.

2. X, C koşullarında A'yı yapmaktan kaçınabilir ise, X'in, C koşullarında A'yı yapmaktan kaçındığı bir mümkün dünya vardır.

B) Özsel Ahlaki Mükemmellik:

1. Herhangi bir X için, X özsel olarak ahlaken mükemmel ise ve A'yı yapmak X için C koşullarında ahlaken iyi ise, bütün mümkün dünyalarda X, C koşullarında A'yı yapar.
2. X, özsel olarak ahlaken mükemmel ise X'in C koşullarında A'yı yapmaktan kaçındığı bir mümkün dünya yoktur.

Bir X failinin bir A fiilini özgürce yapması, X'in A'yı yapmaktan kaçındığı bir mümkün dünyanın olmasını gerektirirken, bir X failinin özsel ahlaki mükemmelliğe sahip olması, X için A fiilini yapmanın ahlaken iyi olduğu tüm mümkün dünyalarda, X'in A'yı yapmasını zorunlu kılar. Buna göre, Tanrı'nın özsel ahlaki mükemmelliği O'nun ahlaken yanlış olan bir şeyi yapmasını imkansız kılmaktadır. Wesley Morriston'ın ifadesiyle, "Tanrı'nın tabiatı öyledir ki O'nun için [ahlaken] yanlış bir fiili gerçekleştirmek imkansızdır. O, herhangi bir yanlış fiili yapmamaya -belirlenmiş olmanın mümkün en güçlü anlamıyla- belirlenmiştir."³²¹ O halde, özgürlük ve özsel ahlaki mükemmellik ilgili bu sezgilerin her ikisi de doğru ise Tanrı ne özgür ne de ahlaken mükemmeldir. Zira özsel ahlaki mükemmellik, çelişik bir kavramdır ve herhangi bir mümkün varlığın bu niteliği örneksemesi imkansızdır.³²²

İleride Tanrı'nın özsel ahlaki mükemmelliği ile özgürlüğü arasında var olduğu iddia edilen gerilimin mümkün dünyalar semantiği (*possible worlds semantics*) ile daha çetrefilli bir probleme dönüştüğünü ve bu modal çerçeveyi kullanmadığımızda söz konusu problemle en azından bu semantikte olduğu şekliyle keskin bir biçimde karşılaşmayabileceğimizi savunacağız. Bununla birlikte problemin yalnızca mümkün dünyalar semantiğini kullanmaktan kaynaklandığını iddia ederek onu terminolojik bir soruna indirgemek, şüphesiz problemi fazlasıyla hafife almak olur. Zira bu mesele, söz konusu terminolojiyi kullanmadan da çetin bir ikilem olarak karşımızda durmaktadır. Nitekim bu semantiğin kullanılması oldukça modern sayılabilecek bir hadise olduğu halde, Tanrı'nın iyiliği ile iradesinin ya da özgür iradesinin nasıl telif edilmesi gerektiği felsefe tarihinde oldukça kadim bir tartışmadır.

O halde Tanrı'nın tüm mükemmellik sıfatlarına özsel olarak sahip olduğunu bir kez daha vurgulayarak, bunun nasıl bir gerilime sebep olduğunu mümkün dünyalar semantiğini kullanmadan bir de şu şekilde ifade etmeyi deneyelim. Tanrı'nın ilim sıfatının özsel olduğunu

³²¹ Morriston, "Is God Significantly Free?", s. 258.

³²² Morriston, "Is God Significantly Free?", s. 258.

söylediğimizde, bilinmesi mümkün olan tüm önermelerin doğruluk değerini Tanrı'nın zorunlu olarak bildiğini kastederiz. Bilinmesi mümkün olan herhangi bir önermenin Tanrı'nın ilminin dışında kalması mümkün olmadığı gibi, Tanrı'nın herhangi bir önermenin doğruluk değerini bilmede yanılması da imkansızdır. Birinci durum Tanrı'nın ilminde bir eksikliğe işaret ederken, ikincisi ilminin cehle dönüşmesini gerektirir. Oysa ki her iki durum da özsel/zorunlu ilim sıfatı tarafından dışlanmaktadır. Tanrı alim-i mutlak ise, bu durumların oluşması imkansızdır. Aynı şekilde, Tanrı'nın özsel olarak iyi olması, O'nun bu iyiliğe muhalif herhangi bir fiilin olmamasını ilzam etmektedir. Tanrı'nın herhangi bir özsel sıfatını ihlal edebilmesi absürt olduğu için, O'nun iyiliğine muhalif bir şekilde eylemde bulunabileceğini söylemek de absürttür. Tanrı kendini alim-i mutlak olmaktan çıkaramayacağı gibi, mutlak iyi olmaktan da çıkaramaz.

Bu problemi çözmenin bir yolu, ikinci bölümde detaylı bir şekilde ele aldığımız karaktere dayalı özgürlük teorilerinden birini benimsemek olabilir. Özgürlüğün başka türlü yapabilme koşulunu veya alternatif seçenekleri gerektirdiği reddedildiğinde, Tanrı'nın bir fiili özgürce yapıp yapmadığını araştırırken alternatif seçenekler koşulunun sağlanıp sağlanmadığı bir ölçüt olmaktan çıkar. Doğrusu, karaktere dayalı özgürlük teorileri Tanrı'nın ahlaki fiillerinin özgürlüğünü açıklamada libertarian teorilerden daha avantajlı durumdadır. Bu teorilere göre Tanrı, iyi olduğunu bildiği şeyi yapmaktan kaçınmaz. Ancak tam da bu gerekçeyle, yani Tanrı iyinin ne olduğunu yanılmaksızın bildiği, onu yapmaya gücü yettiği ve mükemmel iyiliği nedeniyle yalnızca ve yalnızca iyi olan seçenek dışındaki seçenekleri yapmayı isteyemeyeceği için mükemmel derecede özgürdür. Tanrı'nın iyi olduğunu bildiği şeyden başkasını yapamaması, O'nun ahlaken mükemmel olan karakterinin bir sonucudur. Dahası, bu teorilerin savunucuları Tanrı'nın fiillerinin özgürlüğü ile alakalı daha bütüncül bir teori sunduklarını öne sürebilirler. Çünkü onların, birazdan göreceğimiz üzere, libertarianlerin bir kısmının yaptığı gibi Tanrı'nın bazı fiillerinin özgür, bazılarının özgür olmadığını, üstelik özgürlüğün bir durumda Tanrı için mükemmellik, bir başka durumda bir eksiklik olacağını kabul etmeleri gerekmemektedir.

Böyle bir savunmanın başarısı, karaktere dayalı özgürlük teorilerinin doğru olmasına bağlıdır. Ancak ilk iki bölümde karaktere dayalı özgürlük teorilerinin, özgürlük ve faillik ile ilgili temel sezgilerimizi karşılamadığını savunduk. Failin fiilleri üzerindeki nihai kontrolünün ve indirgenemez failliğinin başka türlü yapabilme ve seçimden ayrı düşünülmemeyeceğini ifade ettik. Bu sebeple Tanrı'nın özsel ahlaki mükemmelliği ve özgürlüğünü, bu koşulu reddederek

telif eden yaklaşımları ele almayacağız.³²³ Bunun yerine, doğru özgürlük anlayışının libertarian özgürlük olduğunu benimseyen, yani başka türlü yapabilme koşulunu özgürlük için vazgeçilmez gören çözüm önerilerini ele alacağız. Libertarian bir özgürlük anlayışı ile Tanrı'nın ahlaki fiillerinde özgür olduğunu bir arada tutarlı bir biçimde savunmanın imkanını tartışacağız.

Pekâlâ, özgürlük konusunda seçime dayalı ya da libertarian bir yaklaşımı benimsemek bu meselede nasıl bir tavır almayı gerektirmektedir? Libertarian özgürlük ve özsel ahlaki mükemmelliği telif etmede nasıl bir yol izlenebilir? Doğrusu, özgürlük tanımı konusunda anlamak, umulanın aksine problemi çözmede bir birlik sağlandığı anlamına gelmemektedir. Özgürlüğün ne olduğu hakkındaki uzlaşıya rağmen Tanrı'nın bu iki sıfatının bir arada tutarlı bir şekilde nasıl savunulacağı hakkında sezgisel ayrışmalar söz konusudur.

İlk akla gelebilecek çözümlerden biri Tanrı'nın iyi ve kötü arasında seçim yapmaya dayalı ahlaki/kayda değer özgürlüğünün olmadığını, özsel ahlaki mükemmelliğinden dolayı Tanrı'nın ahlaki özgürlüğünün olamayacağını öne sürmektir. Fakat ahlaki özgürlüğün Tanrı'da olmaması bir eksiklik yahut kusur olmayıp tam aksine bir mükemmelliktir. Tanrı'nın ahlaki mükemmelliği/mükemmel iyiliği özsel bir sıfatı olduğu için Tanrı tarafından bile ihlal edilemez. Tanrı'nın bu özsel sıfatını ihlal edecek herhangi bir fiilin olması imkansızdır. Bu sebeple libertarian özgürlük, Tanrı'nın yalnızca olumsal fiillerine, yapmaktan kaçınmasının Tanrı için ahlaken kötü olmadığı fiillerine uygulanabilir. Dolayısıyla Tanrı'nın seçme gücü, ancak iyilik dereceleri ahlaki bakımdan birbirine eşit veya iyilik bakımından birbiriyle kıyaslanabilir olmayan (*incommensurable*) iyi seçenekleri kapsar. Ahlaken önemli seçimler yapabilmek, Tanrı'nın gücü dahilinde değildir, çünkü böyle bir seçimin imkanı O'nun özsel mükemmelliği tarafından dışlanmaktadır. Libertarian özgürlük anlayışını benimseyen felsefecilerin büyük çoğunluğunun bu özgürlüğü Tanrı'nın ahlaki fiillerine uygulamaktan kaçındığını ve bu kaçınmanın ardında böyle bir akıl yürütmenin olduğunu söyleyebiliriz.³²⁴

Ancak bu akıl yürütmeye iki şekilde itiraz edilebilir. Öncelikle bu yaklaşımın Tanrı'ya sınırlı hatta oldukça sınırlı durumlarda özgürlük atfettiği, ahlaken önemli seçimler yapmaktan Tanrı'yı mahrum bıraktığı söylenebilir. Buna göre Tanrı ancak, ne yaparsa yapsın yaptığı

³²³ Geçtiğimiz bölümlerde zikrettiğimiz isimlere ek olarak bkz. Edward R. Wierenga, "The Freedom of God," *Faith and Philosophy* 19:4 (2002), ss. 425-436 ve "Perfect Goodness and Divine Freedom," *Philosophical Books* 48:3 (2007), ss. 207-216.

³²⁴ Bkz. Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil*. Plantinga doğrudan Tanrı'nın ahlaki fiillerini tartışmasa da maksimal büyüklük (*maximal greatness*) ve ahlaki mükemmellik arasında kurduğu ilişkiden hareketle bu çıkarımı yapmak makul görünmektedir. Ayrıca bkz. Timpe, "God's Freedom, God's Character," ss. 277-293; Kittle, "Possibilities for Divine Freedom," ss. 93-123; Adams, "Must God Create the Best?" ss. 317-32; Flint, "The Problem of Divine Freedom," ss. 255-264.

seçimin sonuçları bakımından fark etmeyeceği, bir anlamda rastgele bir seçim yapabileceği durumlarda özgürdür.³²⁵ Kaldı ki yaptığı herhangi bir seçimin Tanrı'nın iyiliği açısından tamamen nötr olup olmayacağı tartışmalıdır. O halde bu yaklaşımın Tanrı'nın özgürlüğünü önemli ölçüde kısıtlamak ve dahası ahlaki özgürlük ahlaki iyiliğin n koşulu olarak kabul edildiği için, Tanrı'yı ahlaki iyilikten mahrum bırakmak bakımından yetersiz olduğu söylenebilir.

İkincisi, bu çözüm nerisi özgürlüğün bir mükemmellik olup olmadığı konusunda bütüncül ve kapsayıcı bir yaklaşım sunmamakla da itham edilebilir. Zira bu görüş, özgürlüğün bazı durumlarda Tanrı için bir mükemmellik, bazı durumlarda bir kusur olduğunu kabul eder gibi görünmektedir. Tanrı'nın dünyayı yaratırken ya da hangi dünyaya yaratacağına karar verirken zgr olması bir mükemmelliktir, ancak verdiği sözü tutmada zgr olmak Tanrı için bir eksikliktir. Bu durumda Tanrı'nın fiillerine dair bütüncül ve kapsayıcı bir özgürlük teorisi sunmak bakımından karaktere dayalı özgürlük teorileri daha tercih edilebilir durmaktadır. Çünkü bu teoriler, Tanrı'nın ahlaki fiillerini zgr bir şekilde gerçekleştirdiği fiiller kategorisinden dışlamak zorunda değildir.

Tanrı'nın fiillerini zgr olanlar ve zgr olmayanlar şeklinde bir ayrıma tbi tutabilir miyiz? zgrlk veya seçme kapasitesi kişinin yaptığı fiillerin indirgenemez bir faili olması bakımından failliğinden ayrılamayan bir nitelik ise, bunun belirli fiillerde devre dışı bırakılması makul müdür? Fiillerinin nihai kaynağı ve belirleyicisi olan bir failin, her durumda ya da tüm fiilleri için seçme ya da başka türlü yapabilme kapasitesine sahip olduğunu söylemek daha makul görünmektedir. Birinci bölümde de belirttiğimiz üzere bu, failerin her durumda seçeneklere eşit mesafede olmasını, sebepler arasında tamamen keyfi bir seçim yapabilmesini gerektirmemektedir. Ahlaken mükemmel bir failin, ahlaki bir seçim yaptığında seçimini iyilik yönünde yapmasını gerektiren sebepleri baskın sebepler olarak göreceği ve seçimini bu yönde yapacağı açıktır. Ancak bu durum, failin ahlaki seçimlerindeki özgürlüğünü nefyetmek için yeterli görünmemektedir. Belirli yöndeki sebepler ne kadar güçlü olursa olsun, failin aksini seçebilme kapasitesi, failliğinin ayrılmaz bir parçası gibi görünmektedir.

Böyle bir savunma yapmanın imkanını ve bu savunmaya yapılabilecek çeşitli itirazları bölüm boyunca tartışacağız. şimdilik, yukarıdaki mülahazaların, Tanrı'ya yalnızca belirli fiillerinde özgürlük atfetmenin problemlerine işaret etmenin yanında, “Tanrı ahlaki fiillerinde zgr müdür?” sorusunu sormanın anlamlı olduğunu göstermeyi amaçladığını belirtelim ve Tanrı'ya ahlaki özgürlük atfetmenin makuliyetine yöneltilebilecek bir itirazla devam edelim.

³²⁵ Wierenga, “The Freedom of God,” s. 433; Morriston, “Is God Significantly Free?”, s. 259.

Tanrı'nın bazı durumlarda bazı şeyleri, mesela söz vererek sözüne konu olan şeyi yapmayı kendine yükümlülük haline getirdiği, bu sebeple söz verdikten sonra onu tutup tutmama konusunda özgür olamayacağı söylenebilir. Tıpkı bunun gibi yaratmaya karar vererek nasıl bir dünya yaratacağı ve yarattıklarına nasıl muamele edeceği konusunda Tanrı kendine bazı yükümlülükler atfetmiştir, bunları ihlal etmesi kendiyle çelişmesi anlamına gelir. Tanrı'nın yaratma kararıyla yarattıklarına karşı ahlaki sorumlulukları oluşmuştur. Tanrı hem yaratıp hem onlara zulmedemez, söz verdiğinde sözünü tutmaktan vazgeçemez. Bu sebeple de bu yükümlülükler konusunda özgür olup olmadığını sormak makul değildir. Fakat bu doğru mudur? Tanrı'nın bir şey yapmaya söz verdiğinde onu kendine bir yükümlülük haline getirdiği, hatta yaratma kararıyla neyi nasıl yaratacağının O'nun tabiatıyla, ahlaki karakteriyle uyumlu olması gerektiği doğrudur. Ancak bu durumun, Tanrı verdiği sözü özgür bir şekilde mi tutmaktadır sorusunu geçersiz kıldığı açık görünmemektedir. Tanrı'nın söz verdiğinde sözünü asla ve asla ihlal etmeyeceği, herhangi bir fail gibi sözünü tutmaktan vazgeçmeyeceği apaçık olmakla beraber, verdiği sözü özgürce tutup tutmadığını sormak anlamsız görünmemektedir.

Bir başka ihtimal, Tanrı'nın bazı fiilleri için seçime dayalı, bazıları içinse karaktere dayalı bir özgürlüğe sahip olduğunu savunmak olabilir. Yaratıp yaratmayacağını ve hangi dünyayı yaratacağını Tanrı seçime dayalı bir özgürlükle seçerken, ahlaki fiillerini gerçekleştirirken karaktere dayalı bir özgürlüğe sahiptir. Ancak bu çözüm, iki farklı özgürlük anlayışını benimsemeyi gerektiren bir argüman gibi görünmektedir. Bildiğimiz kadarıyla bu görüşü benimseyen bir felsefeci veya teolog yoktur.

Aslında bu noktada karar vermemiz gereken şey, özsel ahlaki mükemmelliğin/iyiliğin mi yoksa ahlaki özgürlüğün mü mükemmel kılan bir nitelik (*great making property*) olduğudur. Libertaryen bir özgürlüğü kabul ettiği halde, Tanrı'nın ahlaki fiillerinde özgür olamayacağını savunanlar, özsel ahlaki mükemmelliğin, ahlaki özgürlükten daha fazla mükemmel kılan bir nitelik olduğunu düşünüyor olmalıdırlar. Çünkü özsel ahlaki iyilik, Tanrı'nın iyinin dışında herhangi bir şeyi yapabilme gücünü dahi dışlamaktadır. Yalnızca kötülük yapmayan değil, ahlaki mükemmelliğinden dolayı kötülük yapamayan bir varlık; kötülük yapabilen ancak yapmayan bir varlıktan daha iyidir. Bu sebeple özsel ahlaki iyilik, ahlaki özgürlükten ve onun meydana getirdiği iyilikten daha mükemmel bir niteliktir. Öyleyse Tanrı'ya atfedilmesi gereken iyilik, özsel ahlaki iyilik olmalıdır. Bir an için ahlaki özgürlüğün Tanrı'ya atfedilebileceğini varsayalım. Bu durum, Tanrı'nın iyi olarak gördüğü şeyden başkasını, yani kötülük yaptığı bir mümkün dünyanın olduğu anlamına gelir. Ya da mümkün dünyalar semantiğini kullanmadan söyleyecek olursak, Tanrı'ya ahlaki özgürlük atfetmek, O'nun kötülük yapmaya

meyledebileceği anlamına gelir. Oysa Tanrı'nın saf iyiliği, kötülükle ilişkilendirilmekten münezzehtir.

Ahlaki özgürlüğün özsel ahlaki iyilikten daha mükemmel kılan bir nitelik olduğunu düşünen kişi, burada haklı olarak itiraz edebilir: Ahlaki mükemmellik, ahlaki özgürlükten, bağımsız düşünülemez. Bir failin “ahlaken mükemmel” olabilmesi için “ahlaken iyi” olması, ahlaken iyi olabilmesi için ise “ahlaken özgür” olması gerekir. Zira bir failin fiillerinin ahlaki olarak değerlendirilebilmeleri için, fiillerinin özgür bir şekilde meydana getirilmiş olması elzemdir. Failin başka türlü yapabilme gücünü dışlayan bir failin “iyi” olabileceğini söyleyebilmek, ancak iyiliği ahlaki iyilikten başka bir anlamda kullanmakla mümkün olabilir. Fakat Tanrı'nın iyiliğinin ahlaki özgürlüğü dışladığı halde “ahlaki” olabileceğini savunmak, Tanrı'nın ahlaki iyiliğini başka bir iyilik ölçütü ile değerlendirmemiz, yaratılmışlarda ahlaki iyiliğin ön koşulu olan ahlaki özgürlüğün, Tanrı'da ahlaki iyilik tarafından dışlandığını savunmaktır. Morriston'ın da dediği gibi, ahlaki iyilik kavramının Tanrı'ya uygulandığında radikal bir şekilde farklılaştığı, ahlaki özgürlüğün yaratılmışlarda bir mükemmellik iken Tanrı'da bir eksiklik olacağı iddiası, güçlü bir şekilde savunulmuş bir delillendirme olmaksızın, keyfi ve *ad hoc* görünmektedir.³²⁶

Morriston'ın keyfi olduğu gerekçesiyle reddettiği savunma gerçekten yapılamaz mı? Zira yukarıdaki itiraza iki şekilde cevap verilebilir görünüyor. Birincisi, ahlaki özgürlüğün yaratılmışlarda bir mükemmellik olup Tanrı'da bir eksiklik olabileceği söylenebilir. Seçime dayalı özgürlük, karakter geliştirmeye matuf olduğu için yaratılmışlarda araçsal anlamda mükemmel kılan bir niteliktir. Ancak Tanrı'da ahlaki özgürlüğün böyle bir işlevi olamayacağı için, Tanrı için bu nitelik mükemmel kılan bir nitelik olamaz. Fakat bu gerekçe, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, doğruluğu tartışmalı varsayımlara dayanmaktadır. Ahlaki özgürlüğün yaratılmışlarda araçsal bir işlevinin olması, yaratılmışların ahlaki bağımsızlıklarını bu yolla kazanmaları, her varlığın ahlaki özgürlüğe ahlaki bağımsızlığını kazanma sürecinin bir gereği olarak ihtiyaç duymasını gerektirmediği gibi, ahlaki mükemmelliğin değerinin tamamen araçsal olduğunu da göstermemektedir. Elbette Tanrı'nın ahlaki tabiatı/iyiliği mükemmeldir ve herhangi bir şekilde araçsal bir yolla kazanılmış olamaz. Tanrı'nın ahlaki özgürlüğünü savunmanın motivasyonu şu da olmamalıdır: Bir failin çeşitli içsel durumlarının çatışması sebebiyle meydana gelen ahlaki mücadele neticesinde yapılan bir ahlaki iyilik, failin herhangi bir çatışma yaşamaksızın adeta otomatik bir şekilde yaptığı iyilikten daha değerlidir. Zira Tanrı her türlü kötülükten ve kötülük yapmaktan münezzehtir, O'nun ne tabiatı ne de fiilleri kötülükle

³²⁶ Morriston, “Is God Significantly Free?”, s. 261.

ilişkilendirilebilir. Ahlaki özgürlük eğer bir mükemmellikse, bunu Tanrı'ya uyguladığımızda yaratılmışların kusurlarıyla, zaaflarıyla ilişkilendirilebilecek bir anlamda kullanılamayacağı açık olsa gerektir. Ahlaki özgürlüğün bir yetkinlik olması, failin indirgenemezliğinden ve ahlaki iyiliğin özgürlüğü gerektirmesinden kaynaklanmaktadır. Ahlaki mükemmellik veya mükemmel ahlaki iyilik terkiplerinin bir anlam ifade edebilmesinin ön koşulu, gerçekleştirilen fiillerin ahlaki olabilmesidir ki bu da ahlaki özgürlüğü gerektirmektedir. Dolayısıyla ahlaki özgürlüğü dışlayan bir ahlaki iyiliğin veya ahlaki mükemmelliğin mükemmel kılan nitelik olduğunu söylemek zordur.

Fakat özsel ahlaki mükemmelliğin, ahlaki özgürlükten daha fazla mükemmel kılan bir nitelik olduğunu düşünen kişi adına ikinci bir savunma denemesi yapılabilir: Tanrı'nın iyiliği, temelde ontolojik bir iyilik olup, yokluk ihtimalini tamamen dışlaması anlamında özsel bir mükemmelliktir. Bu iyiliğin, ahlaki özgürlüğü öngören bir anlamda "ahlaki" olmadığı doğrudur. Ancak Tanrı'nın özsel iyiliğinin mükemmel olabilmesi için ahlaki özgürlüğü öngörmesi zorunlu değildir. Özsel iyilik, bildiğimiz anlamda ahlaki özgürlüğü içeren ahlaki bir iyilik değildir; bununla beraber ahlaki iyilikten daha mükemmel bir iyiliktir. Belki de Thomas V. Morris'in dediği gibi, teistler Tanrı'nın iyiliğinin özsel iyilik (*essential goodness*) mi yoksa ahlaki iyilik (*moral goodness*) mi olduğuna karar vermek durumundadır. Morris'in kendisi, oyunu özsel iyilik yönünde kullanmakta ve bu iyiliğin ahlaki iyilikten üstün olduğunu savunmaktadır.³²⁷

Bu yaklaşıma şöyle bir soru yöneltilebilir: Tanrı'nın iyiliği ahlaki değil de ontolojik bir iyilik ise, ahlaken kötü olan şeyleri yapmayı dışladığı hangi gerekçeyle söylenebilir? Bir başka deyişle, ontolojik iyilik, ahlaki iyilikten başka bir şey ise, kötülükleri dışlamayı neden gerektirmektedir? Muhtemel cevaplardan biri, özsel iyiliğin dışladığı kötülüğün de yokluk veya varlığın eksikliği anlamındaki ontolojik kötülük olduğunu savunmak olabilir. Böylece özsel iyilik ahlaki kötülüğü değil, ontolojik kötülüğü dışlamaktadır. Buna göre, ahlaken kötü olarak gördüğümüz fiiller, özünde ontolojik bir eksikliğe delalet etmektedir. Sözünü tutmamak, sözünde durmanın yokluğudur ve failin sözünü tutması için gerekli olan niteliklerinin olmamasından kaynaklanmaktadır. Sözünü tutmama durumu, bazı eksiklik ve kusurların kaynaklık ettiği bir fiil olduğundan ve Tanrı da tüm eksikliklerden münezzehe olduğu için, Tanrı'nın tamlığı ve mükemmelliği "ahlaken kötü" olarak adlandırdığımız fiilleri dışlamaktadır. Böylece Tanrı'nın iyiliği, ahlaki kötülükleri dışlasa da bu durum O'nun ahlaken iyi ve dolayısıyla özgür olmasını gerektirmemektedir. Bu akıl yürütmeye anlam vermek kısmen

³²⁷ Thomas V. Morris, *Our Idea of God: An Introduction to the Philosophical Theology*, (Vancouver: Regent College Publishing, 2002), s. 59.

mümkündür. Bu akıl yürütmeyi ontolojik iyiliğin ahlaki iyiliği gerektirdiği, bu iyiliğin zemini olduğu şeklinde anlarsak, bu makul bir yaklaşım olabilir. Fakat ontolojik iyiliğin Tanrı'nın fiillerini "ahlaken iyi" başlığı altında değerlendirmemizi engellemesi gerektiği ve yine Tanrı'nın ahlaki bir fail olamayacağı sonucunu kabul etmemizi zorunlu kıldığı doğru görünmemektedir. Oysa Morris, ontolojik iyiliğini vurgulamak suretiyle, Tanrı'nın ahlaki bir fail olamayacağını ve iyiliğinin ahlaki iyilik olarak düşünülemeyeceğini göstermeye çalışmaktadır. Ancak bu iki iyilik arasında bir gerektirme ilişkisi olduğu söylenebilir. Tanrı'nın ontolojik iyiliği, O'nun bütün mükemmellik sıfatlarını örneksemesi anlamına geliyorsa ve ahlaki iyilik de bir mükemmellik ise Tanrı'nın bu niteliği de bu niteliğin gereği olan ahlaki özgürlükle birlikte örneksemesi gerekir. Fakat Morris, ontolojik iyiliğin ahlaki iyiliği neden dışlaması gerektiğine veya ilkinin ikincisinden daha mükemmel kılan bir nitelik olduğuna dair tatmin edici bir gerekçe sunmamaktadır. Dolayısıyla Morris'in önerisi, ontolojik iyiliğin ahlaki iyilikten bağımsız düşünülebileceğini savunmada yeterli değildir. Tanrı'nın iyiliğinin "ahlaki" bir iyiliği en azından içermesi gerektiğini kabul etmek ise bizi yeniden ahlaki iyilik ve özgürlük arasındaki bağlantıya yönlendirmektedir. Özsel ahlaki iyilik veya özsel ahlaki mükemmellik, ahlaki özgürlükten ayrı düşünülemeyeceği için de ahlaki özgürlük koşulunu sağlamayan bir iyiliğin ahlaki olabilmesi ve dahi mükemmel kılan bir nitelik olması mümkün görünmemektedir.

Yukarıdaki soruya cevap olarak, özsel iyilikle ahlaki iyilik arasında asimetrik bir ilişki olduğu iddia edilebilir. Özsel iyilik yalnızca kötü olan şeyleri dışlamak bakımından, dolaylı olarak ahlakidir, ancak bu ahlakilik ahlaki özgürlüğü gerektirmemektedir. Tanrı'nın tabiatı, O'nu kötü bir eylemi gerçekleştirmeye yönlendirebilecek her türlü eksiklik ve zaafıdır. Bu da zorunlu olarak ahlaki özgürlüğün kötüyü seçebilme kısmını Tanrı'dan nefyetmeyi gerektirmektedir. Böylece Tanrı'nın iyiliği O'nun iyi olduğunu bildiği şeyden başkasını yapmayı engellemektedir ve bu bakımdan ahlaki iyilikle ilişkilendirilebilir. Ancak bu tek yönlü ilişki, Tanrı'nın ahlaken özgür olmasını gerektirmemektedir. Böyle bir tek yönlü ilişkiye dayanan ahlaki iyilik, kötü olan seçeneği seçebilmeyi gerektiren ahlaki özgürlüğü öngören ahlaki iyilikten daha iyidir. Bu akıl yürütmedeki amacı ve sezgiyi görmek zor değildir. Fakat bu argümanın da başarılı olabilmesi için, öncelikle ahlaki özgürlüğü dışlayan bir ahlaki iyiliğin olabileceğini göstermesi gerekmektedir. Aksi halde, ahlaki iyilik, ahlaki özgürlük gibi kavramların anlamları keyfi bir şekilde tadil edilmiş olur.

Şimdi, ahlaki özgürlüğün ve ahlaki özgürlüğe dayalı mükemmel ahlaki iyiliğin, mükemmel kılan bir nitelik olduğunu varsayalım. Ahlaki iyiliğin anlamının Tanrı ve yaratılmışlar için radikal bir biçimde farklı olamayacağını, ahlaki iyiliğin ahlaki özgürlüğü

öngörmesi gerektiğini ve dolayısıyla Tanrı'ya atfedilecekse bu anlamıyla atfedilmesi gerektiğini söylediğimizde problemimizin çözümü ne olabilir? Tanrı'ya ahlaki özgürlüğünü dışlamayan özsel bir iyilik atfedebilir miyiz? Tanrı hem özsel ahlaki mükemmelliğe hem ahlaki özgürlüğe sahip olabilir mi? Seçime dayalı bir özgürlüğün mükemmel kılan bir nitelik olduğunu kabul edenlerin büyük çoğunluğu, bu iki niteliğin aynı anda aynı varlığın nitelikleri olamayacağını öne sürmüşlerdir. Daha doğrusu, onlar, özgürlüğü dışlayan bir iyiliğin ahlaki olamayacağı ve ahlaki özgürlüğü içeren bir iyiliğin özsel olamayacağından hareketle, özsel ahlaki iyiliğin çelişik bir kavram olup, Tanrı dahil herhangi bir mümkün varlığın niteliği olamayacağını iddia etmişlerdir. Mümkün olmayan bir niteliğe sahip olmak bir mükemmellik olamayacağı için, bu görüşte olan felsefecilere göre, Tanrı'ya atfedilmesi gereken mükemmellik özsel iyilik değil, özgürlüktür. Bir başka deyişle, onlara göre, “Tanrı ya özgürdür ya da özsel olarak ahlaken mükemmeldir” ikilemi gerçek bir ikilemdir ve bu ikilemin ilk kısmı tercih edilmelidir.³²⁸

Tüm bu çözüm denemelerinden sonra ortaya çıkan tabloya göre, Tanrı'nın iki özsel niteliğinden birinden vazgeçmek zorundayız. Tanrı ya özgürdür ya da özsel olarak iyidir, ancak hem özgür hem özsel olarak iyi olması mümkün değildir. Bizi bu ikilemden çıkaracak şey, özgürlüğü dışlamayan bir özsel ahlaki iyilikten bahsedebilmemiz, böyle bir özsel ahlaki mükemmellik tasavvurunun mümkün olduğunu göstermemizdir. Böylece hem Tanrı'nın iyi olduğunu bildiği seçenekten başkasını seçebileceğini, aynı zamanda O'nun özsel ahlaki mükemmelliğe sahip olduğunu iddia edebiliriz. Bu bölümde, Tanrı'nın özsel ahlaki iyiliği ve özgürlüğünün birbirini zorunlu olarak dışlamadığını, ikisinin bir arada savunulabilmenin makul bir yolunun olabileceğini göstermeye çalışacağız.

Bu savunmaya yapılabilecek en güçlü itirazlardan biri, kötülük yapmayı seçme gücünü içeren bir ahlaki iyiliğin nasıl özsel olabileceğidir. Zira Tanrı'nın ahlaki özgürlüğünü mümkün dünyalar semantiğine dayalı bir modal çerçeve içinde savunan düşünürler, ahlaken özgür olan bir varlığın ancak *olumsal olarak*³²⁹ ahlaken mükemmel olabileceğini kabul etmişlerdir. Yani

³²⁸ Bkz. Theodore Guleserian, “Can Moral Perfection Be an Essential Attribute?” *Philosophy and Phenomenological Research* 46:2 (1985), ss. 219-241; Robert F. Brown, “God’s Ability to Will Moral Evil,” *Faith and Philosophy* 8:1 (1991), ss. 3-20; Frances Howard Snyder, “Divine Freedom,” *Topoi* 36:4 (2017), ss. 651-656.

³²⁹ R. Zachary Manis, Tanrı'nın olumsal olarak ahlaki mükemmelliğini savunmanın ne anlama geldiğinin yanlış anlaşılabilirliğini ifade etmektedir. Tanrı'nın olumsal olarak iyi olduğunu savunmak, bazen Tanrı'nın herhangi bir zaman veya durumda kullarına kötülük yapabileceğini kabul etmeyi gerektirdiği şeklinde anlaşılabilir. Buna göre, Tanrı her an onlara kötülük yapabileceği için, inananların Tanrı'ya güvenmesinin sağlam bir zemini yoktur. Manis'e göre bu kaygı hem problemle alakasızdır hem de bir karmaşaya dayanmaktadır. Zira Tanrı'nın olumsal olarak iyi olduğunu savunmak, O'nun aktüel dünyada herhangi bir zaman veya durumda kötülük yapabileceğini ifade etmemektedir. Tanrı'nın aktüel dünyada mükemmel iyi olduğu, herhangi bir varlığa geçmiş, şimdi ve gelecekte kötülük yapmadığı ve yapmayacağı hem Tanrı'nın ahlaki özgürlüğünü hem özsel

onlar, Tanrı'nın ahlaken özgür olması gerektiğini savunmakla beraber, ahlaki özgürlüğün özsel ahlaki mükemmellikle bir arada olamayacağı konusunda muhalifleri ile hemfikirdirler. Mümkün dünyalar semantiğine dayalı bir modal çerçevede Tanrı'nın ahlaki özgürlüğünü savunmak, O'nun aktüel dünyada ahlaken mükemmel olduğunu, fakat ahlaken mükemmel olmadığı bazı dünyaların var olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir ki bu da Tanrı'nın ancak olumsal olarak ahlaken mükemmel olabileceği anlamına gelir. Bölümün amaçlarından biri, ahlaki özgürlüğü kabul etmenin Tanrı'nın ahlaki mükemmelliğinin ancak olumsal olabileceği sonucunu doğurduğu iddiasına karşı çıkmaktır.

Bu savunmayı yaparken izleyeceğimiz adımlar şunlar olacak: Öncelikle, William L. Rowe'un, Tanrı'nın ahlaki fiillerinin özgür olamayacağı iddiasını savunan argümanını detaylı bir şekilde ele alacağız. Bunun için Rowe'un argümanını seçmemizin sebebi, onun öne sürdüğü argümanların ilahi irade ile ilgili çağdaş tartışmaları önemli ölçüde canlandırmış olması, onun argümanları üzerine ciddi bir literatür oluşmuş olmasıdır. Ayrıca o, mükemmel iyilik-mükemmel özgürlük ikileminin en önde gelen savunucularındandır ve problemi güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır. Rowe'un argümanını verdikten sonra, onun ulaştığı sonuçların, mümkün dünyalar semantiğini benimsemesiyle sıkı bir şekilde ilişkili olduğunu, bu semantiği kullanmayan bir modalite anlayışının aynı sonuçlarla karşılaşmayabileceğini söyleyeceğiz. Daha sonra, bu semantiğe dayandığı halde ikilemi çözmeye çalışan iki yaklaşımı ele alacağız ve bunların yetersiz olduğunu göreceğiz. Bir sonraki adımda, mümkün dünyalar semantiğine alternatif olarak el-Ğazâlî'nin modalite anlayışını önerecek ve bu modalite anlayışında ikilemi çözme çabasının daha makul sonuçlar verebileceğini göstermeye çalışacağız. Son olarak bu çözümün yüzleşmesi gereken bazı itirazlara cevap vermeye çalışacağız.

1.2. Rowe'un Mükemmel Ahlaki İyilik-Mükemmel Özgürlük Karşısı Argümanı

Rowe, Samuel Clarke'ın Tanrı'nın özgürlüğü ile ilgili argümanlarını değerlendirmekte ve bu argümanların başarısız olduğu sonucuna varmaktadır. Rowe, bu başarısızlığın sebebini hem Clarke'ın hem kendisinin özgürlük için zorunlu gördüğü alternatif seçenekler koşulunun Tanrı'nın özsel ahlaki mükemmelliği nedeniyle karşılanamaması olarak tespit etmektedir.

ahlaki mükemmelliğini savunanların ittifak ettiği bir husustur. Yine olumsal ahlaki mükemmelliğin, Tanrı'nın ahlaki statüsünün birdenbire değişebileceği anlamına geldiği kaygısı da yersizdir. Zira Tanrı'nın ahlaki statüsünün değişebileceği, O'nun önbilgisi tarafından da dışlanmaktadır. Tanrı eğer herhangi bir dünyada herhangi bir varlığa zulmedecekse, bunu önbilgisi ile ezeli olarak bilir. Ancak gelecek bir zamanda bir varlığa kötülük yapmaya niyet etmenin kendisi kötü bir eylemdir. Bu sebeple olumsal ahlaki mükemmellik, Tanrı'nın aktüel dünyada herhangi bir zamanda kötülük yapabileceğini kabul etseydi bile, bu Tanrı'nın ahlaki statüsünün değişeceği anlamına gelmezdi. Böyle bir dünyada Tanrı, mükemmelen iyiden daha az iyi olurdu. Dolayısıyla her iki iddia da olumsal ahlaki iyiliğin tezlerini yansıtmamaktadır. Bkz. R. Zachary Manis, "Could God Do Something Evil? A Molinist Solution To The Problem of Divine Freedom," *Faith and Philosophy* 28:2 (2011), s. 210 (Dipnot 6).

Savunacağımız argümanın anlaşılması bakımından önem arz ettiği için, her iki filozofun da seçime dayalı bir özgürlük anlayışı benimsediğini vurgulamak istiyoruz. Tanrı'nın yaptığından başka türlü yapabilir olması iki taraf için de Tanrı'nın fiillerini özgürce meydana getirdiğini söylemek için zorunlu iken, Clarke bu koşulun Tanrı'nın özsel ahlaki mükemmelliği ile çelişmediğini, Rowe ise bu koşulun karşılanmasının özsel ahlaki iyiliğin iptali anlamına geleceğini düşünmektedir. Yine her ikisi de özgürlüğü, fail nedenleme gücünün çift yönlü bir güç olması ile ilişkilendirmekte, hatta özgürlüğü bu çift yönlü güç üzerinden tanımlamaktadır. Özgürlüğün ve failliğin ne olduğu ve neyi gerektirdiği konusundaki ortak sezgilerine rağmen, modalite anlayışlarındaki farklılık, Rowe'un özgürlük ve ahlaki mükemmelliğin koşullarının bir araya gelemeyeceği sonucunu zorunlu kılarken, aynı sonuç Clarke için hiç de zorunlu değildir. Her ne kadar Rowe, Clarke'ın argümanını eleştirirken doğrudan mümkün dünyalar semantiğinin terminolojisini kullanmasa da eleştirilerini bu semantiği öngörerek yapmaktadır. Çünkü o, zorunluluk (*necessity*), imkan (*possibility*) ve imkansızlık (*impossibility*) kavramlarını mümkün dünyalar semantiğine göre tanımlamaktadır ve Clarke'a yönelttiği eleştirilerin gücü önemli ölçüde bu semantiğin benimsenmesine bağlıdır.³³⁰

Clarke teist filozofların pek çoğunun kabul ettiği üzere Tanrı'nın her zaman ve her koşulda en iyi ve doğru olduğunu bildiği şeyi yaptığını ve bunu özgürce yaptığını kabul etmektedir. Dahası, Clarke başka türlü yapabilme gücünü özgürlüğün temel koşulu olarak görmesinin bir sonucu olarak, bir A fiilinin Tanrı tarafından özgürce gerçekleştirildiğini söylemek için, Tanrı'nın A'yı yapmaktan kaçınabilmesi, A'yı yapma ve ondan kaçınma seçeneklerinin Tanrı'ya eşit bir şekilde açık olması, bir başka ifade ile mümkün olması gerektiğini kabul etmektedir.³³¹ Tanrı'nın ahlaki fiilleri de bu kuralın bir istisnası değildir, dolayısıyla özgür olabilmeleri için bu koşulu yerine getirmeleri zorunludur. Clarke'ın Tanrı'nın A'yı yapma ve A'yı yapmaktan kaçınma seçeneklerinin olmasını, Tanrı'nın gücüne ve daha spesifik olarak fail nedenleme gücüne referansla anladığını vurgulamamız önemlidir. Alternatif seçeneklerin Tanrı'nın kudreti ile ilişkilendirilerek anlaşılması, özgürlüğün zorunlu koşulunu sağlamak bakımından Clarke için vazgeçilmez görünmektedir. Bununla birlikte, her iki yönde fiilde bulunmanın Tanrı'nın fail nedenleme gücüne referansla anlaşılması, Tanrı'nın bu gücü ne yönde kullanırsa kullansın iyiliği açısından bir farka neden olmayacağı anlamına gelmemektedir. Nitekim Clarke'a göre de Tanrı'nın kötülük yapmayı *bilfiil* (*effectively*)

³³⁰ Rowe'un argümanını aktarırken, daha önce bu tartışmayı tamamen modalite anlayışları kapsamında ele aldığımız ve el-Gazâlî'nin modalite anlayışını bir çözüm olarak önerdiğimiz çalışmamızdaki akışı takip ettiğimizi belirtmeliyiz. Bkz. Şeyma Yazıcı, "Can al-Ghazālî's Conception of Modality Propose A Solution to Rowe's Arguments Against Divine Freedom?" *Res Philosophica* 98:2 (2021), ss. 332-337.

³³¹ Clarke, *A Demonstration*, ss. 101, 124; Rowe, *Can God Be Free?* s. 24.

seçmesi O'nun mükemmel olamayacağı anlamına gelir. Çünkü bilfiil kötülük yapmak için bir varlığın iyi veya doğru olmayan şeyi yapmayı özgür bir şekilde *seçmesi* gerekir ki bu şüphesiz Tanrı'nın hikmeti ve iyiliği ile çelişmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın kötülük yapmayı bilfiil seçmesi (*effectively choses*) ve aynı zamanda mükemmelen iyi (*perfectly good*) olmaya devam etmesi imkansızdır. Eğer Tanrı, kötülük yapmayı bilfiil seçerse, yani kötülük yaparsa ahlaken mükemmel olmaktan çıkar.³³² Fakat kötüyü *seçebilmesi* ya da en iyi olduğunu bildiği şeyden başkasını yapma gücünün olması Tanrı'nın özgür olduğunu söylemek için zorunlu görünmektedir. İşte bu noktada benimsediği modal çerçeve, Rowe'u, Clarke'ın çözümünün yüzde yüz başarısız olması gerektiği sonucuna ulaştırmaktadır.

Tanrı'nın ahlaki fiillerini özgürce meydana getirip getirmediğini tespit ederken sorulması gereken Rowe'a göre şudur: Tanrı herhangi bir zamanda kötülük yapmamayı özgürce seçmekte midir? (*Does God ever freely choose not to do evil?*)³³³. Bu sorunun olumlu bir şekilde yanıtlanabilmesi için, kötülük yapmayı özgürce seçmenin Tanrı'nın gücü dahilinde olduğunu söyleyebilmemiz gerekir. Fakat Clarke, Tanrı'nın hem kötülük yapmayı *seçip* hem de ahlaken mükemmel olmaya devam edemeyeceğini kabul etmektedir. Rowe'a göre, Clarke ahlaki mükemmellik ve kötülük yapmayı seçmenin bir arada olamayacağını teslim ettiği için, kötülük yapmayı *seçebilmenin* Tanrı'nın gücü dahilinde olmasının mantıksal olarak imkansız olduğunu da kabul etmek durumundadır. Mantıksal imkan koşulunu sağlamayan herhangi bir güçten bahsedemeyeceğimiz apaçık olduğuna göre, herhangi bir fail için belirli bir seçimi yapmak mantıksal olarak imkansız ise o seçimin failin gücü dahilinde olması da imkansızdır. O halde, kötülük yapmayı seçmek Tanrı'nın gücü dahilinde değilse, Tanrı kötülük yapmaktan *özgürce değil, zorunlu olarak* kaçınmaktadır.³³⁴

Rowe, mantıksal olarak imkansız olan şeyin Tanrı dahil herhangi bir kimsenin gücü dahilinde olmadığı konusunda haklı görünmektedir. Bununla birlikte Clarke'ın bu hususta aksini düşündüğünü söylemek zordur. O da ancak mantıksal olarak mümkün olan şeyin kudret dahilinde olduğunu onaylamaktadır.³³⁵ Mantıksal imkan ve güç arasındaki ilişki konusunda hemfikir olduklarına göre, Clarke ve Rowe'u ayırtıran şey mantıksal imkanı nasıl anladıkları ya da nasıl tanımladıkları olmalıdır. O halde soralım, bir şeyi yapmanın bir fail için mümkün olması/imkansız olmaması, ya da o şeyi yapmanın failin gücü dahilinde olması ne anlama gelmektedir?

³³² Clarke bu noktayı pek çok kez vurgulamaktadır. Bkz. Clarke, *A Demonstration*, pp. 74, 75; 130, 133, 143; Rowe, *Can God Be Free?* s. 26.

³³³ Rowe, *Can God Be Free?* s. 26.

³³⁴ Rowe, *Can God Be Free?* s. 26.

³³⁵ Clarke, *A Demonstration*, s. 55.

Rowe, imkan ve güç kavramlarını ve bunların failin özgürlüğünü anlamadaki rollerini mümkün dünyalar semantiğine başvurarak açıklamaktadır. Buna göre, bir seçimin Tanrı'nın veya herhangi bir failin gücü dahilinde olup olmadığına bu seçimin gerçekleştiği herhangi bir mümkün dünya olup olmadığına göre karar verilebilir: "Bir varlığın belirli bir seçimi yaptığı herhangi bir mümkün dünya yoksa, buna rağmen, o seçimi yapmak söz konusu kişinin gücü dahilinde olamaz." (*If there is no possible world in which a person makes a certain choice, it cannot be that the person, nevertheless, has it within his power to make that choice*).³³⁶ Böyle bir seçimin yapıldığı herhangi bir mümkün dünya olmaması, o seçimin mantıksal olarak imkansız olduğunu göstermektedir. Mükemmel ilim ve iyiliği sebebiyle Tanrı her mümkün dünyada, ahlaken iyi olanı seçmektedir. Bir başka ifadeyle, özsel ahlaki mükemmelliği nedeniyle Tanrı'nın kötülük yapmayı seçtiği herhangi bir mümkün dünya yoktur. Bütün mümkün dünyalarda gerçekleşen şey zorunlu olduğu için, Tanrı'nın kötülük yapmayı seçmemesi de zorunludur. Eğer Tanrı'nın kötülük yapmamayı seçmesi mantıksal olarak zorunlu ise Tanrı bunu özgürce (*freely*) değil, zorunlu olarak (*necessarily*) yapmaktadır. Bu da Tanrı'nın iyi olanı yapmasının da mantıksal olarak zorunlu olduğunu gösterir. Bu durumda Clarke'ın savunmaya çalıştığının aksine Tanrı şükre layık değildir, çünkü "O, başka türlü yapmayı seçemezdi." (*He could not have chosen otherwise*).³³⁷

Aynı soruya Clarke'ın mümkün dünyalar semantiğini kullanmadan verdiği cevap, Tanrı'nın özgürlüğünü kötülük yapma gücünü içerecek şekilde nasıl anlayabileceğimizi bir örnek üzerinden göstermeyi hedeflemektedir. Bu örnek, kötülük yapmak Tanrı'nın gücü dahilinde olduğu halde, bunu yapmaktan özgürce kaçındığını söylerken Clarke'ın ne kastettiğini görmek ve iki filozofun güç ve imkan kavramlarını tanımlamada nerede ayrıştıklarını tespit etmek bakımından önemlidir. Tanrı'nın belirli bir günde dünyayı yok etmeme sözü verdiğini varsayalım. Tanrı'nın böyle bir söz vermesi, O'nun o günde dünyayı yok etmeyeceğini ahlaki olarak zorunlu kılmaktadır. Ancak böyle bir söz verdiği için Tanrı'nın o günde dünyayı yok etme gücünden yoksun olduğunu söylemek makul değildir. O günde dünyayı yok etmek, Tanrı'nın gücü dahilinde olduğu halde, Tanrı bunu yapmaktan verdiği söz nedeniyle kaçınmakta, bu gücünü kullanmamaktadır. Bu da Tanrı'nın bu eylemi yapmaktan özgürce kaçındığı ve sözünü özgürce tuttuğu anlamına gelmektedir.³³⁸

³³⁶ Rowe, *Can God Be Free?* s. 26 (Dipnot 10.).

³³⁷ Rowe, *Can God Be Free?* s. 26.

³³⁸ Clarke, *A Demonstration*, ss. 136-137., Rowe, *Can God Be Free?* s. 28. Clarke'a göre ahlaki zorunluluk, her zaman neyin doğru olduğunu yanılmaksızın bilen bir varlığın, aynı zamanda her şeye gücü yeten (*all powerfull*) ve mükemmelen iyi (*perfectly good*) olması durumunda, o varlığın doğru olduğunu bildiği şeyi her zaman yapmasının beklendiğini, yani Tanrı'nın iradesinin mükemmelliğini ve dosdoğruluğunu (*perfection and rectitude of God's will*) ifade etmektedir. Bu tür bir zorunluluk, failin doğru olduğunu bildiği şeyin onun eylemini

Fakat Rowe bu argümanın asıl noktayı gözden kaçırdığını düşünmektedir. Bu senaryonun hedefine ulaşabilmesi için odaklanması gereken nokta, Tanrı'nın sözünden dönmeyi seçme fiildir (*the particular act of God's choosing to break his promise*). Oysa Clarke hatalı bir şekilde, sözünden dönmeyi seçme fiilinin kendisine değil, bu seçimin sonucuna yani Tanrı'nın sözünden dönmesi halinde dünyayı yok etmek için fiziksel gücünü kullanmasına odaklanmaktadır. Ancak Tanrı sözünden dönmeyi seçemeyeceği için ya da Tanrı'nın sözünden dönme gücü olmadığı için, O'nun dünyayı yok etmek için gerekli olan fiziksel güce sahip olduğunu söylemek Tanrı'nın sözünde özgürce durup durmadığı sorusu ile alakasızdır. Tanrı elbette dünyayı yok edecek fiziksel güce her zaman sahiptir, fakat bu güç özgürlük için gerekli olsa da yeterli değildir. Rowe iki güç arasındaki farkı ve özgürlükle ilgili işlevlerini anlamamız için torununu öldürmek için gerekli olan fiziksel güce sahip bir dedeyi düşünmemizi istemektedir. Beş yaşındaki torununu bıçakla parçalara ayırmak suretiyle öldürme gücüne sahip olan bir dede, yine de bu fiili yapmayı seçme gücüne sahip olmayabilir. Bunun sebebi, toruna duyduğu sevgi ve şefkat nedeniyle, torununu kasıtlı olarak öldürmeyi istemenin, böyle bir fiili seçmeyi irade etmenin dede için imkansız olması, yani gücü dahilinde olmamasıdır. Tıpkı bu örnekte olduğu gibi, asıl mesele Tanrı'nın söz verdiği halde sözünden dönmeyi *bilfiil* seçip seçemeyeceğidir. Sözüne rağmen böyle bir bilfiil seçim Tanrı için mümkün ise bu seçimin gerçekleştiği bir mümkün dünya vardır. Oysa bu seçimi yapması, Tanrı'nın kendini ahlaki olarak mükemmel olmaktan çıkarması ve mutlak mükemmel olmayı sürdürememesi anlamına gelir. Herhangi bir varlık, özsel niteliklerinden herhangi biri olmadığına ne ise o olmaya devam edemeyeceği için, ahlaken mükemmel olmaktan çıkan bir varlık Tanrı da olamaz. Kısaca, Tanrı'nın Tanrı olmaktan çıkması imkansızdır.³³⁹

Yukarıda ifade edildiği üzere, bilfiil kötüyü seçmenin Tanrı'nın tabiatı üzerindeki yıkıcı etkisini Clarke da kabul etmektedir. Tanrı'nın kötülük yapması halinde ahlaken mükemmel olmaktan, Tanrı olmaktan çıkacağı açıktır. Fakat Clarke'ın aksine Rowe, Tanrı'nın sadece kötülük *yapmasının* değil, kötülük yapmanın (mesela sözünden dönmenin) gücü dahilinde olmasının da tabiatı açısından yıkıcı/istenmeyen sonuçlara yol açacağını düşünmektedir. Çünkü böyle bir güç, Rowe'a göre iki şeyi gerektirir: Birincisi, Tanrı'nın tabiatını yok etme, kendini Tanrı olmaktan çıkarma gücünün olması; ikincisi, Tanrı'nın bu gücü kullandığı bir mümkün

belirlenmesi, diğer seçenekleri ortadan kaldırması anlamındaki bir fiziksel zorunluluğa işaret etmemektedir. Fiziksel zorunluluk ise failin motivasyonunun eylemini zorunlu olarak belirlemesi, alternatif seçenekleri işlevsiz bırakmasıdır. Ahlaki zorunluluk, fiziksel zorunluluk dışındaki tüm zorunluluk türleri gibi sıkı (*strict*) ve uygun (*proper*) anlamıyla zorunluluk değildir. Özgürlükle alakalı olan ve onu engelleyen zorunluluk ise fiziksel veya mutlak (*absolute*) zorunluluktur. Bkz. Clarke, *A Demonstration*, ss. 46-47, 50, 73 130; Leibniz ve Clarke, *The Correspondence*, C, V.1-20.

³³⁹ Rowe, *Can God Be Free?* ss. 28- 29.

dünyanın var olması. Bunların her ikisi de klasik teizmin Tanrı anlayışı açısından kabul edilemez sonuçlara yol açmaktadır.

Öncelikle Rowe, *bir şeyi yapma gücüyle bir şeyi yapmayı seçme gücünü* birbirinden ayırmakta ve ikincisi olmaksızın birincisinin özgürlük açısından anlamsız/yetersiz olduğunu iddia etmektedir. Bu ayrıma göre Tanrı'nın sözünde özgürce durduğunu söyleyebilmek için, *dönmeyi bilfiil seçebilmesi* gerekir ki bu da Tanrı'nın en az bir mümkün dünyada sözünden dönmesini gerektirir. Mümkün dünyalar semantiğine göre, bir durumun imkanı (*possibility of a state of affairs*), o durumun mümkün dünyalarda gerçekleşip gerçekleşmediğine göre tanımlandığı için, her mümkün dünyada doğru olan durum zorunlu; hiçbir mümkün dünyada gerçekleşmeyen bir durum imkansızdır. Böylece mümkün dünyalar semantiğini benimseyen bir teist kaçınılmaz bir ikileme oldukça keskin bir şekilde karşılaşmakta ve Tanrı'nın iyiliği ile özgürlüğü arasında bir seçim yapmaya zorlanmaktadır.

Rowe'un argümanında kilit bir yere sahip olan yukarıdaki ayırım, özgür irade literatüründe hem insani hem Tanrısal özgürlük tartışmalarında önemli bir yer işgal etmektedir. Bir şeyi yapma gücü ve bir şeyi yapmayı seçme gücü arasındaki ayırım, failin özgürlüğünden bahsedebilmek için yalnızca fiziksel gücünün değil, irade etme gücünün de fiili özgürce yapılabilir olması için gerekli olduğunu vurgulamaya yöneliktir. Bir başka ifade ile, bir A fiilinin bir P faili tarafından özgürce gerçekleştirildiğini söyleyebilmek için her iki temel gücün de P'ye uygun bir şekilde atfedilebilir olması gerekir. Özellikle herhangi bir seçimin fail tarafından yapılmasını engelleyebilecek dışsal ve içsel faktörler göz önüne alındığında, bu ayırımın önemi daha belirgin hale gelmektedir. Ayırımın ne anlama geldiğine daha yakından bakmaya çalışalım. 200 kg ağırlığında bir taşı kaldırma kuvvetine fiziksel olarak sahip olan bir fail, bir sandalyede bağlı olduğu veya bir odada kilitli olduğu için o fiili yapamayabilir. Fakat burada hala failin irade etme gücünün yerinde olduğunu söyleyebiliriz.³⁴⁰ Bu örnekte fail taşı kaldırmayı irade edebilir, ancak irade ettiği bu fiili etkin bir şekilde gerçekleştiremez, zira dışsal bir faktör buna engel olmaktadır. Dolayısıyla dışsal veya içsel engel, yalnızca failin iradesini belirli bir yönde kullanması sonucunda, seçimine konu olan fiili gerçekleştirmesini değil, doğrudan belirli bir seçimi yapmasını yani belirli bir fiili irade etmesini engeller nitelikte olmalıdır. İkinci bölümde ele aldığımız Frankfurt türü senaryolardaki kötü niyetli müdahaleci, failin irade etme/seçme kapasitesini kullanmasını engellemeyi hedefleyen dışsal bir faktör olarak düşünülebilir. Böyle

³⁴⁰ Daha önceki çalışmamızda bu türden fiziksel-dışsal müdahalelerin failin iradesini engelleyen dışsal faktörler arasında görülebileceğini ifade etmiştik. Ancak bu örnekleri, failin doğrudan iradesinden ziyade, bir fiili irade etmesinin sonucunda meydana gelmesi beklenen süreci etkileyen, iradeye konu olan fiilin gerçekleşmesini engelleyen dışsal faktörler olarak anlamak daha doğru görünmektedir. Krş. Yazıcı, "Can al-Ghazālī's Conception of Modality Propose A Solution to Rowe's Arguments Against Divine Freedom?" s. 336.

bir müdahalenin başka bazı metafiziksel varsayımlar olmaksızın mümkün olmayacağını belirtmiştik. Ancak kötü niyetli müdahalecinin yerine, bütün faillerin yapacakları bütün seçimleri ezeli olarak bilen Tanrı'yı koyalım. Tanrı, P failinin seçimini, onun doğrudan seçme kapasitesini devre dışı bırakarak engelleyebilir. Ya da failin seçme kapasitesini belirli bir seçimi yapacak şekilde yönlendirebilir. Elbette bu durumda Tanrı, P'nin özgür iradesini ortadan kaldırmak durumunda olabilir, fakat burada amacımız böyle bir dışsal müdahalenin imkanına işaret etmektir. Tanrı'nın böyle bir müdahalede bulunup bulunmadığı, bulunursa bu müdahalenin sonuçlarının ne olacağı bir başka tartışmanın konusudur.

Dışsal müdahalenin yanında, failin seçme kapasitesini kullanmasını engelleyebilecek bazı içsel faktörlerden de bahsedilebilir. Bu tür içsel engeller, failin karakterinden kaynaklanan özellikleri olabileceği gibi, psikolojik bazı engeller veya bir tür zihinsel kilitlenme durumu da olabilir. Tanrı'nın seçme gücü açısından önemli sonuçları olan kategori de bu ikincisidir. Rowe argümanında, Tanrı'nın kendi özsel mükemmellikleri sebebiyle belirli fiillerde (ahlaki kötülükler) içsel bir engelle karşı karşıya olduğunu, bu engelin O'nu özgürlük açısından temel bir güç olan seçme gücünden yoksun bıraktığını iddia etmektedir. Seçme gücü herhangi bir failin özgür olduğunu söyleyebilmek için vazgeçilmez olduğu ve Tanrı'nın mükemmellikleri bazı fiillerde bu temel gücü engellediği için, bu fiillerin Tanrı tarafından özgürce meydana getirilmesi mümkün değildir.

Tanrı'nın özsel mükemmellikleri sebebiyle kötülük yapmayı *seçemeyeceğini* söylersek (ki Rowe bunu iddia etmektedir), bunun seçme gücünü etkileyen bir tür içsel engel olarak anlaşılması gerektiğini düşünmede Rowe yalnız değildir. Theodore Guleserian'ın Baş İşkencecisi veya Morriston'ın Jill'i, failin seçme kapasitesini engelleyen bazı içsel faktörlerin onun özgürlüğünü zedelemeye en az dışsal olanlar kadar tehlikeli olabileceğini göstermeye yönelik örneklerdir. Guleserian, kötü kalpli ve sadist bir kralın Baş İşkencecisi olan bir kişiyi hayal etmemizi istemektedir. Baş İşkenceci, türlü işkence metotları üzerine yıllarca çalışmış ve kralın emirleri doğrultusunda uzun yıllar görevini pek çok kişi üzerinde başarıyla ifa etmiştir. İşkenceci yaptığı işle ilgili ahlaki bir kaygı veya rahatsızlık duymamaktadır. Fakat ilginç bir biçimde yıllar içinde Baş İşkencecide on iki yaşın altındaki erkek çocuklara işkence etme konusunda aşırı bir isteksizlik ya da tiksinti duygusu gelişmiştir. Nihayetinde, İşkenceciye bu yaşın altındaki bir erkek çocuğa işkence etmesi emredilmiştir. İşkenceci, bu emri yerine getirmezse bir sonraki kurbanın kendisi olacağını bildiği için, çocuğa işkence etmeyi *çok istemektedir*. Fakat yıllar içinde onda gelişen tiksinti duygusunun bir sonucu olarak, çocuğa işkence etmeyi *irade edememekte* veya *seçememektedir*. Guleserian'ın deyimiyle, İşkenceci bir tür psikolojik blok (*psychological block*) veya irade kaybı (*loss of will*) ile karşı karşıyadır.

Böyle bir senaryoda, failin çocuğa işkence etmek için gereken fiziksel güce sahip olduğu açıktır. İşkenceci, yılların tecrübesiyle kazanmış olduğu birikim ve yetenek ile çocuğa nasıl işkence etmesi gerektiğini de bilmektedir. Yani İşkencecinin çocuğa işkence etmesini mümkün kılan tüm koşullar mevcuttur, fakat o, çocuğa işkence etmeyi seçme gücünden yoksundur. Bu durumda, onun çocuğa işkence etmekten özgürce kaçındığını söyleyemeyeceğimiz gibi, bu fiili yapamadığı için ahlaken övgüye değer olduğunu da söyleyemeyiz. Çünkü fiili meydana getirmek için gerekli olan tüm icraya yönelik (*executive*) ve bilişsel (*cognitive*) yetilere sahip olduğu halde, bu fail fiilini özgür ve ahlaken değerli kılan temel bir güçten, o fiili veya tersini yapmayı irade etme gücünden yoksundur.³⁴¹

Benzer şekilde Morriston'ın Jill adlı faili, sınırsız bir fiziksel güce sahip olduğu halde, bir tür zihinsel kilitlenmeden (*mental paralysis*) mustarip olduğu için, belirli seçimleri yapamamaktadır. Böyle bir temel gücün olmamasının doğurduğu sonuçlardan biri de bu güçten yoksun olan faillerin, kendileri üzerindeki ya da kendi seçimleri ve kararlarıyla ilgili temel bir kontrol gücünden yoksun olmalarıdır.³⁴² Bu senaryolarda yaratılmış faillerde eksik olan güç, onların özgürlüğü için ne kadar yıkıcı ise, Tanrı'nın da böyle bir temel güçten yoksun olması, O'nun özgürlüğü için aynı şekilde yıkıcı bir etkiye sahiptir. Bir başka ifade ile, içsel bir engel dolayısıyla bu temel gücünü kaybeden her failin özgürlüğü ve fiillerinin ahlakiliği geçersiz olacaktır. Guleserian'ın ifadesiyle,

Tanrı dahil herhangi bir kimse, bir fiili yapmayı irade etme gücünden mahrumsa başka hangi güçlere-[seçme gücü ile] ne kadar yakın bir şekilde ilişkili olduğu önemli değil- sahip olursa olsun, onu, o fiili yapmaktan kaçındığı için (ahlaki olmanın standart anlamıyla) ahlaken övgüye değer kılacak bir güçten, söz konusu fiili yapma gücünden yoksundur.³⁴³

Yukarıdaki örnekler iki gücün kapsam olarak örtüşmediği bazı durumlara işaret etmesi bakımından önemlidir. Ayrıca, tek başına fiziksel gücün bir kişiyi özgür bir fail yapmaya yetmediğini, irade etme veya seçme gücünün özgürlük ve faillikle olan ilişkisini vurgulamak bakımından dikkate değerdir. Bununla beraber, yukarıdaki örneklerin ortaya çıkardığı sonuçlarla ilgili en az iki şeye katılmamak mümkündür. Birincisi, iradeyi etkileyen içsel veya dışsal engeller olmadığında, iki gücün kapsamını rasyonel faillerde birbirinden ayırmanın bir

³⁴¹ Guleserian, "Can Moral Perfection Be an Essential Attribute?" ss. 227-228, 233.

³⁴² Wes Morriston, "Omnipotence and the Power to Choose: A Reply to Wielenberg," *Faith and Philosophy* 19:3 (2002), s. 361. Guleserian ve Morriston, özel mükemmellikleri sebebiyle Tanrı'ya kötülük yapmayı seçme gücünün atfedilemeyeceğini reddetmektedirler. Böyle bir gücün Tanrı'dan nefyedilmesi, Guleserian ve Morriston için, Tanrı'nın temel bir güç veya yetkinlikten yoksun olması anlamına gelir. Morriston meseleyi Tanrı'nın kudreti açısından ele alırken, Guleserian bu gücün özgürlükle ilişkisine yoğunlaşmaktadır. Bununla birlikte her ikisi de kötülük yapmayı seçme gücünün Tanrı'ya atfedilmesi gerektiğinde hemfikirdir.

³⁴³ Guleserian, "Can Moral Perfection Be an Essential Attribute?" s. 233.

ölçütünün olduğunu söylemek zordur ve yine bu tür engeller olmadığında faillerin ilkinde sahip olduğu halde ikinci güçten yoksun olduğunu iddia etmenin tek zemini mümkün dünyalar semantiği gibi görünmektedir. İkincisi, herhangi bir failin seçimlerinin karakteri ile uyumlu olması, dolayısıyla karakterinden ötürü bazı şeyleri *yapmaması* ile failin bunları bazı içsel engellerden dolayı *yapamamasını* birbirinden ayırmak gerekmektedir. Örneklerde bu ayırım yapılmadığı için, failin bazı fiilleri kendi karakter özelliklerinden dolayı yapmaması da temel bir güç eksikliği olarak yorumlanmaya açıktır. Ancak bu yorum, yukarıdaki örneklerden hareketle ulaşılabilecek bir sonuç gibi görünmemektedir. Yukarıdaki örneklerde, bir tür psikolojik blok veya zihinsel bir kilitlenmeden dolayı irade etme yetisi kaybetme durumlarına odaklanıldığı için, bu örnekler, failin karakterinden dolayı bazı fiilleri herhangi bir mümkün koşulda gerçekleştirmemesi durumu ile uygun bir analogi oluşturmamaktadır.

İlk itirazla, bahsi geçen dışsal ve içsel engellerin olmadığı durumda rasyonel faillerde iki güç arasında kapsamsal bir örtüşmenin olduğunu ifade etmek istiyoruz. Seçme gücü veya irade etme gücü, eğer bir faile atfedilebiliyorsa, bu onun fail olmasının bir gereği olan bütüncül bir güç gibi görülmelidir. Dolayısıyla bu gücün -dışsal ve içsel engellerin olmadığını varsaydığımızda- bir fiilde olup ötekinde olmadığı, kişinin failliğinin bir anlamda bölünebileceği iddiasını makul kılan güçlü bir temellendirmenin olduğunu söylemek zordur. Bunun yerine, iradesi uygun bir şekilde işlevini yerine getirebilen rasyonel failerde, A'yı yapma gücü, A'yı yapmayı seçme gücünü içermektedir diyebiliriz. A'yı yapmayı seçme gücü, A'yı yapma gücünü zorunlu olarak içermektedir, çünkü hiç kimse fiziksel olarak gücü dahilinde olmayan bir şeyi yapmayı seçemez. Dolayısıyla seçme gücünden fiziksel güce gidebileceğimiz çok daha açık ve tartışmasızdır. Fakat yukarıdaki gibi içsel ve dışsal engeller olmadığında, rasyonel bir failin iki gücü arasında bir örtüşme olduğunu söylemenin önünde bir engel olduğunu söylemek zordur. İki güç arasındaki ilişkiyi, Talbott'tın biraz farklı bir bağlamda geliştirdiği benzer bir ilkedен ilhamla³⁴⁴, *güçler arası gerektirme ilkesi* olarak adlandırabilir ve aşağıdaki gibi ifade edebiliriz:

P failinin A'yı yapma gücü varsa ve iradesini devre dışı bırakan dışsal ve içsel engeller yoksa, P, A'yı yapmayı seçme gücüne de sahiptir ve fakat bu gücü A'yı yapmayı seçmek yoluyla kullanıp kullanmamak P'nin kendisine bağlıdır.

³⁴⁴ Thomas Talbott, kendi savunduğu ilkeyi "güç gerektirme ilkesi" (*power entailment principle*) olarak adlandırmaktadır. Bu ilke, bizim yukarıda savunduğumuz ilkedен farklıdır ve şu şekilde ifade edilebilir: "Eğer (a) p doğru olduğunu meydana getirmek S'nin gücü dahilinde ise, (b) p, q'yu gerektiriyorsa ve (c) q, S'nin p'nin doğruluğunu meydana getirme gücünün zorunlu bir koşulu değilse, q'yu meydana getirmek de S'nin gücü dahilindedir." Bkz. Thomas Talbott, "On Divine Foreknowledge and Bringing About the Past," *Philosophy and Phenomenological Research* 46:3 (1986), ss. 455-469. Talbott, bu ilkeyi ilahi önbilgi ve geçmişin meydana getirilebilirliğini tartıştığı bir bağlamda önermektedir. Talbott'tan ilhamla dememin sebebi, iki ilke arasındaki içeriksel benzerlikten ziyade isimlendirme bakımından benzerliktir.

Bu ilkenin Tanrı'nın özgürlüğü açısından ne anlama geldiğine bakacak olursak, 200 kg'lık bir taşı fiziksel olarak kaldırma kuvvetine sahip isem, irademin işleyişini etkileyen dışsal veya içsel bir engel yoksa, bu taşı kaldırmayı seçme gücüm de vardır. Fakat bu gücü kullanıp kullanmamak tamamen bana bağlıdır. Taşı kaldırılabildiğim halde, bunu yaparak kendimi yormak istemediğim için, taşı kaldırdığımda altındaki karınca yuvasının zarar göreceğini düşündüğüm için veya bir başka gerekçeden dolayı, bu gücü kullanmamayı seçebilirim, yani taşı kaldırmayı seçme gücümü kullanmamayı tercih edebilirim. Sırf taşı kaldırmayı seçmediğim için, bu güçten mahrum olduğum sonucuna varmak makul görünmemektedir. Benzer şekilde, kötülük olarak adlandırılmayı hak eden bir fiili fiziksel olarak gerçekleştirme gücüm varsa, irademi engelleyen dışsal ve içsel bir engel olmadığında, o fiili yapmayı seçebilirim, yani o fiili seçme gücüm vardır, fakat bu gücü kullanıp kullanmamak tamamen bana bağlıdır. Ahlaki karakterim sebebiyle kötülük yapmayı seçmemem, özgürlüğümü kötülük yapma yönünde kullanmamam, bir başka ifade ile kötülük yapmayı seçme gücümü kullanmamamdan, bu güçten yoksun olduğum sonucuna varmak hatalı bir çıkarım olacaktır. Ne güç kavramı ne de özgürlük kavramı, bir gücün gerçek olabilmesi için herhangi bir yönde kullanılmasını zorunlu kılar gibi görünmemektedir. Bu sebeple, bahsi geçen engeller olmadığında iki güç arasında bir örtüşme olduğunu varsaymamızı engelleyen bir sebep de yok gibidir. Güç kavramıyla ilgili bu hususları ileride tekrar detaylı bir şekilde ele alacağız. Fakat güçler arası gerektirme ilkesi, az önce zikredilen örneklerde neden iki güç arasında örtüşme olmadığını dikkate alarak, bu durumlar olmadığında bu güçler arasında örtüşme olduğunu varsaymanın makul olduğunu ifade etmektedir.

Yukarıda verilen senaryolarda failler, bir tür psikolojik bozukluk, iradelerinin uygun bir şekilde işlev görmesini engelleyen birtakım zihinsel kilitlenmeler tecrübe etmektedirler. Faillerin iradelerini devre dışı bırakan bu tür durumlarla, kendi karakter özellikleri sebebiyle bazı filleri devre dışı bırakması iki farklı olgudur. Mesela Guleserian'ın Baş İşkencecisi küçük çocuğa işkence etmeyi istediği halde bunu irade edememektedir. Bir açıdan failin isteme sorunu yoktur, çünkü söz konusu fiili irade etmeyi istediği halde, psikolojik bir bloktan dolayı iradesini aktif hale getirememektedir. Aslına bakılırsa, İşkenceci o fiili yapmayı isteyebiliyorsa, bunu doğrudan irade kilitlenmesi olarak anlamak da güçleşmektedir. Fakat bunu bir kenara koysak bile, İşkenceci'nin psikolojik bir problemle karşı karşıya olduğu açıktır. Aynı şey Jill için de geçerlidir. Fakat Luther'in "başka türlü yapamazdım" demesini veya Tanrı'nın ahlaki mükemmelliği sebebiyle herhangi bir mümkün koşulda asla kötülük yapmamasını ne Guleserian'ın İşkencecisi ne de Morriston'ın Jill'i gibi anlamak makul görünmektedir. Örneklerdeki failer kendileri üzerindeki bir kontrol eksikliği sebebiyle belirli seçimleri

yapamazken, Tanrı, kendisi üzerindeki daha doğrusu kendi seçimleri ve fiilleri üzerindeki tam ve sarsılmaz kontrolü sebebiyle kötülük yapmayı seçmemektedir. Tanrı kadir-i mutlak olduğu için yapmayı irade ettiği herhangi bir şeyden O'nu alıkoyacak dışsal bir faktör olmadığı gibi, herhangi bir dışsal bir faktörün O'nun iradesini engellemesi de söz konusu olamaz. Ne de Tanrı, Baş İşkenceci veya Jill gibi psikolojik bir blok, zihinsel bir kilitlenme yaşayabilir. Bu sebeple, Rowe'un Tanrı'nın bir fiili yapma gücü ile o fiili yapmayı seçme gücü arasında yaptığı ayrımın Tanrı'nın kudretine uygulanabileceği açık değildir. Tanrı'nın bir fiili yapma gücü ile o fiili yapmayı seçme gücünün kapsamının birbiri ile örtüştüğünü söylemek pekala makuldür.

O halde yukarıdaki örnekleri, Tanrı'nın, mükemmellikleri sebebiyle Baş İşkenceci ve Jill'inki gibi bir durumu tecrübe ediyor olamayacağını gösterdiği şeklinde anlayabiliriz. Bununla beraber, herhangi bir sebeple Tanrı'dan temel bir güç olan seçme gücünü nefyettiğimizde, bu durumun örneklerle uygun bir analogi oluşturan kısmı, Tanrı'nın da Baş İşkenceci ve Jill gibi özgürlük ve faillikle sıkı bir şekilde ilişkili temel bir güçten yoksun kalacağıdır. Bu gücün yokluğu, O'nun kendi fiilleri üzerinde tam kontrolünün de olamayacağı anlamına gelir. Bu mülahazalar bizi, kötülük yapmayı seçme gücünün de Tanrı'ya atfedilmesi gerektiğine, bunun özgürlük ve faillik açısından vazgeçilmez olduğu sonucuna götürmektedir. Fakat bu ne anlama gelmektedir? Yani Tanrı'da bu iki gücün kapsamının birbirine denk olduğunu söylemek neye karşılık gelmektedir? Seçme gücünün özgürlük için vazgeçilmez olduğuna katılmakla beraber, bu iki gücün Tanrı'da ayrılamayacağına Rowe şiddetle karşı çıkardı. Çünkü bu gücü Tanrı'ya atfetmek, Rowe'a göre, bu gücün bilfiil kullanıldığı, kötülük yapmanın Tanrı tarafından bilfiil seçildiği bir mümkün dünyanın olması demektir. Böyle bir dünyanın olması da bizi iyilik-özgürlük ikilemine geri döndürmektedir.

Ancak bu iki güç arasında kaplamsal denklik olduğunu savunmak, mümkün dünyalar semantiğini benimsemeyen bir teist için, bu semantiği benimseyen bir teiste göre çok daha az problem oluşturmaktadır. Zira bu semantiği benimsemeyen bir teist, mesela Clarke, için Tanrı'nın bir fiili yapma ve o fiili seçme gücünün kaplamsal denkliği (*coextension*), Tanrı'nın bu gücü kullandığı, yani kötülük yapmayı seçtiği en az bir mümkün dünyanın olmasını gerektirmemektedir. Mümkün dünyalar semantiğini benimsemeyen bir özgürlük anlayışında, bir fiilin gerçekleşmesini sağlayan seçme gücünün en az bir mümkün dünyada kullanılması üzerinden tanımlanmadığı için, Clarke, Rowe'un ortaya koyduğu bu ikilemle, bu semantiği benimseyen teistler gibi karşı karşıya değildir. Zira Rowe (ya da bu semantiği benimseyen diğer felsefeciler) için bir A fiilinin bilfiil seçildiği bir mümkün dünya, söz konusu fiili seçme gücüne sahip olmak için zorunlu koşul iken veya ilki ikincisinin zorunlu sonucu iken; Clarke'a göre

failin A'yı bilfiil seçmesi, basitçe failin *özgürlüğünü kullanmasıdır*.³⁴⁵ Böylece, Tanrı'nın sözüne konu olan fiili ve o fiilin aksini gerçekleştirmeye yönelik fiziksel gücünün olması, o fiilin bir seçime konu olabilmesinin ve dolayısıyla özgür bir şekilde meydana getirilmesinin ön koşulu iken, verdiği sözle uyumlu *bilfiil bir seçim yaparak Tanrı, özgürlüğünü kullanmaktadır*. Bununla beraber, Tanrı'nın herhangi bir mümkün koşulda sözünden dönmeyi seçmemesi, O'nun sözünden dönmeyi seçme gücünün olmadığı anlamına gelmemektedir. Seçme gücünün kullanılmasının tam olarak özgürlüğün kullanılmasına karşılık geldiğini düşündüğü için, Clarke'ın, bir A fiilini yapmayı bilfiil seçme gücünü, ayrı bir güç olarak belirlemediğini söyleyebiliriz. Çünkü Rowe'un da teslim edeceği üzere, özgürlüğün kullanılması, yani bir şeyi yapmayı bilfiil seçmek, yalnızca bir güç meselesi olmayıp failin bir bütün olarak karakteri ile ilgilidir. Bir varlığın özgürlüğünü ne yönde kullanacağı, onun karakterinin nasıl olduğu ile sıkı bir şekilde ilişkili olduğundan, mükemmel ilim ve iyilik sahibi bir varlığın her mümkün durumda neyin iyi olduğunu yanılmaksızın bilmesi ve iyi olanı yapmayı seçmesi şaşırtıcı olmasa gerektir.³⁴⁶

Ancak Rowe, bu noktayı kısmen öngörmekte ve kötüyü bilfiil seçememenin (böyle bir seçimin olduğu bir mümkün dünya olmadığından) Tanrı'nın kudreti açısından olmasa da özgürlüğü açısından bir kusur olacağını iddia etmektedir. Bu hususla ilgili olarak Clarke adına kendi argümanına yöneltilebilecek son bir itirazı dile getirmektedir. Bu itiraz, Tanrı'nın kudretinin mantıksal imkanla ilişkisi ile özgürlüğü arasında kurulan bir analogiye dayanmaktadır. İtiraz şöyledir: Kudreti çelişmezlik ilkesi ile sınırlı olduğu için, Tanrı ne yuvarlak bir kare yaratabilir ne de -zorunlu olarak ahlaken mükemmel olan bir varlığın kötülük yapmayı seçmesi çelişki olduğu için- ahlaki çelişkileri meydana getirebilir. Her iki durumun gerçekleşmesi, Tanrı'nın mantıksal olarak imkansız olan bir şeyi yapabilmesi anlamına gelir ki bu bir çelişkidir. Nasıl Tanrı'nın mantıksal olarak imkansız şeyleri -söz gelimi bir yuvarlak-kareyi- yapamaması O'nun kudretinde bir eksiklik ya da azalmaya delalet etmiyorsa, benzer şekilde, gücü dahilinde olmadığı için kendi ahlaki mükemmelliği ile çelişen şeyleri yapamaması da özgürlüğünde bir azalmaya delalet etmez. Ancak Rowe bu analoginin geçerli olmadığını söyleyerek bu muhtemel itiraza cevap vermektedir. Ona göre bu argümanın Tanrı'nın kudretinde bir azalma olmadığını gösterdiğini kabul etsek bile, özgürlüğü için aynı sonuca varamayız. Çünkü Clarke özgürlük için başka türlü seçebilmeyi zorunlu görmektedir,

³⁴⁵ Clarke, *A Demonstration*, ss. 73-75.

³⁴⁶ Yazıcı, "Can al-Ghazālī's Conception of Modality Propose A Solution to Rowe's Arguments Against Divine Freedom?" s. 336.

fakat bu koşul karşılanmamaktadır. Bu koşulun eksikliği, zorunlu olarak özgürlüğün eksikliğini gerektirmemektedir.³⁴⁷

O halde, eğer kötülük yapmayı seçmek Tanrı'nın gücü dahilinde değilse, Tanrı kötülük yapmamayı özgürce seçmemektedir. Ve eğer en iyi olanın aksine niyetsel/kasti bir şekilde fiilde bulunmak Tanrı'nın gücü dahilinde değilse, Tanrı en iyiyi yapmayı özgürce seçmemektedir. Clarke, gücünün herhangi bir özel niteliği ile çelişen fiillere uzanamayacağını söyleyerek Tanrı'nın kadir-i mutlak oluşunu koruyabilir. Fakat bu O'nun mükemmel özgürlüğü için geçerli olmayacaktır. O kötülük yapmayı seçme gücüne sahip olmadığı sürece, kötülük yapmamayı seçme özgürlüğüne de sahip olamaz. Ve O, en iyinin aksine seçme gücüne sahip olmadığı sürece, en iyi olanı seçmede de özgür olamaz. Bu gücün eksikliğinin O'nun kudretindeki bir eksiklikten mi yoksa kudretinin bu tür seçimleri kapsamamasından mı kaynaklandığı önemli olmayacaktır.³⁴⁸

O halde tekrar, Tanrı ahlaken mükemmel ise mükemmel bir şekilde özgür, mükemmel bir şekilde özgür ise ahlaken mükemmel olamaz sonucu ile karşı karşıyayız. Teistler için her iki özel nitelik de vazgeçilmez olduğuna göre, bu ikilemden bir çıkış yolu var mıdır? Tanrı'nın bir mükemmelliğini ötekine madun kılmaksızın, bu iki sıfatı telif etmenin bir yolu olabilir mi? Böyle bir telifin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Bunun için ilk olarak, mümkün dünyalar semantiğini kullanmayan bir modal çerçevede, Tanrı'nın bir fiili yapabilir olması, bir fiilin Tanrı'nın gücü dahilinde olması şeklindeki ifadelerin Tanrı'nın özel ahlaki mükemmelliğini ihlal etmeksizin ve aynı zamanda özgürlükle ilgili sezgilerimizi karşılayan bir şekilde anlaşılabilceğini göstermeye çalışacağız. Bunu yaparken, mümkün dünyalar teorisine alternatif olarak el-Ğazâlî'nin (505/1111) modalite anlayışını elverişli bir model olarak önereceğiz. Ancak mümkün dünyalar semantiğini kullanmamak, Tanrı'nın özgürlüğü ve iyiliği arasındaki ikilemi çözme denemesinde karşımıza çıkan bütün problemleri çözmede yeterli değildir. Nitekim bu semantiği kullanmadan da "Tanrı kötülük yapmayı seçme gücüne sahiptir, ancak kötülük yapmayı seçmekten özgürce kaçınmaktadır" şeklindeki bir iddianın cevaplaması gereken bazı güçlü itirazlar vardır. Bu itirazların önemli bir kısmı, özellikle güç kavramı etrafında dönen tartışmalarla ilişkili olduğu için güç metafiziğine dair bazı konuları ele almamızı gerekecek. Bu sebeple özellikle güç kavramı, özgürlükle ilişkisi, herhangi bir mümkün koşulda kullanılmayan bir güçten bahsetmenin imkanı, böyle bir gücün imkanı kabul edilse bile bu gücün özgürlük açısından anlamlı bir güç olup olmadığı gibi pek çok soruyu tartışacağız.

Ancak tüm bu tartışmalara geçmeden önce, mümkün dünyalar semantiğinden ödün vermeden Tanrı'nın ahlaki özel iyiliğini ve özgürlüğü ikileminde literatürün genelinden farklı

³⁴⁷ Rowe, *Can God Be Free?* s. 30; Krş. Clarke, *A Demonstration*, s. 50.

³⁴⁸ Rowe, *Can God Be Free?*, ss. 30-31.

öneriler sunan iki çözüm denemesini ele alacağız ve bunların yetersiz olduğunu öne süreceğiz. Bunlardan birincisi, Plantinga'nın dünyalar-arası mahrumiyet (*transworld depravity*) kavramından hareketle, dünyalar-arası iyilik (*transworld goodness*) modelini geliştiren ve bu modeli mümkün dünyalar semantiği çerçevesinde Tanrı'nın iyiliğini anlamada en uygun model olarak sunan R. Zachary Manis'in önerisidir. İkincisi, Michael Bergman ve J.A. Cover tarafından önerilmektedir. Onlar, Tanrı'nın özgürlüğü ile iyiliğini bağdaştırmak yerine, Tanrı'ya özgürlük atfetmenin asıl motivasyonunu O'nun yaptığı iyi fiilleri için şükre layık olduğunu göstermek olarak belirlemiş; bu motivasyonun özgürlük olmadan da sağlanabileceğini, yani Tanrı'nın özgür olarak meydana getirmemiş olsa da yaptığı iyilikler için şükre layık olabileceğini iddia etmişlerdir. Böylece ikilemi, bir başka açıdan ele alarak çözmeye çalışmışlardır. O halde sırasıyla bu çözüm önerilerini değerlendirmeye geçebiliriz.

1.3. Tanrı'nın İyiliği: Özsel mi Dünyalar-Arası mı?

R. Zachary Manis, Tanrı'nın özgürlüğü ve iyiliğini bir arada savunabilmek için özsel iyilik kavramından vazgeçilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Ona göre Tanrı'nın iyiliğinin teolojik anlamda tutarlı ve tatmin edici anlamı, özsel iyilik olamaz. Özsel iyilik hem teolojik sezgilerimizle örtüşmemekte hem de özgürlükle ilgili beklentilerimizi karşılamamaktadır. Teolojik sezgilerimizle örtüşen bir ahlaki iyiliğin, özgürlükten ayrı düşünülemeyeceğini savunan Manis, bu gerekçe ile özsel iyiliği reddetmekte, bunun yerine dünyalar-arası iyilik olarak adlandırdığı bir iyilik anlayışını önermektedir. Birazdan detaylı bir şekilde açıklayacağımız üzere, dünyalar-arası iyilik, Tanrı'nın mümkün tüm koşullarda nasıl eylemde bulunacağını bilinebileceğinden hareketle, özsel ve olumsal iyilik arasındaki bir ahlaki iyilik kategorisidir. O, bu iyilik tasavvurunun özgürlük-ahlaki iyilik ikilemini aşacağını iddia etmektedir.

Bu çözüm önerisi, modal kavramları mümkün dünyalar semantiğine dayalı olarak anlayan ve özgürlüğü de bu semantik üzerinden tanımlayan teoriler arasında, özgürlükten ödün vermeksizin Tanrı'ya atfedilebilecek en mükemmel iyilik tasavvurunu sunmak bakımından oldukça güçlü ve iyi düşünülmüş bir öneridir. Ancak Manis'in önerdiği iyilik tasavvurunu sezgisel olarak güçlü, ahlaki özgürlüğü dışlamadığı için makul bulmakla birlikte, onun çözümünün genel olarak yetersiz olduğunu söyleyebiliriz. Bunun iki sebebi vardır. İlk olarak, mümkün dünyalar semantiğinde bir durumun mümkün olup aktüalize edilemez olması, anlaşılması güç bir fikir gibi görünmektedir ve bu, basit bir şekilde düşünüldüğünde sezgisel olarak güçlü bir noktayı yakalayan dünyalar-arası iyilik kavramını da anlaşılması güç bir kavrama dönüştürmektedir diyebiliriz. İkincisi, Manis'in önerisi Tanrı'nın iyiliğinin nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili güçlü bir aday olsa da mümkün dünyalar semantiğine dayandığı

için, bu iyiliğin “özel” olarak nitelenmesini engellemekte, Tanrı’nın bütün mümkün koşullarda sahip olduğu bir niteliğinin özel olamayacağı sonucunu gerektirmektedir.

Manis kendi çözüm önerisini geniş anlamda Molinist bir çerçevenin kabulü üzerine temellendirmektedir. Yani bu çözüm, doğru olgu karşıtı özgürlük önermelerinin (*true counterfactuals of freedom*) olduğunu varsaymaktadır. Bilindiği üzere bu tür önermeler, herhangi bir mümkün failin, aktüel olmayan bazı koşullar altında ve dünyalarda ne yapacağını, nasıl eylemde bulunacağını ifade eder. Bu tür önermelerin doğru olabileceğini kabul etmek, “P faili C koşullarında A’yı yapmayı özgür bir şekilde seçerdi veya A’yı yapmaktan özgür bir şekilde kaçınırdı” şeklindeki ifadelerin var olduğunu ve doğru olduklarını kabul etmek anlamına gelmektedir. Manis’in de belirttiği gibi, Molinist yaklaşımın bu en belirgin kabulü, kötülük problemi, Tanrı’nın önbilgisi ile insan özgürlüğünün nasıl bir arada savunulabileceği gibi çeşitli teolojik problemlerin çözümünde kullanılmıştır. Bu çözümlerin başarılı olup olmadığı ya da genel anlamda Molinizmin makul olup olmadığı tartışmasını bir yana bırakan Manis, kendi argümanı açısından asıl önemli noktayı ifade etmektedir. Bu da söz konusu önermelerin, yaratılmışlara uygulanmakla sınırlı olmasını gerektiren herhangi bir sebebin olmamasıdır. Yani bir kez bu önermelerin doğruluğunun imkanını teslim ettiğimizde, referanslarının yalnızca yaratılmış özgür failerin aktüel olmayan bazı durumlarda nasıl eylemde bulunacağını ifade eden olumsal önermeler olduğunu söylemek için bir gerekçemiz yoktur. Bu tür önermelerin Tanrı hakkında da doğru olabileceği pekâlâ söylenebilir. O halde, Tanrı’nın mümkün ancak aktüel olmayan ancak bazı koşullarda ne yapacağını, nasıl eylemde bulunacağını söyleyen önermeler olabilir.³⁴⁹

Olgu karşıtı özgürlük önermelerinin Tanrı gibi bir faile de uygulanabileceğini kabul ettikten sonra, bu önermelerin Tanrı’nın özgürlüğü ve ahlaki mükemmelliği ile nasıl ilişkilendirilebileceğine bakalım. Manis, bu ilişkiyi Plantinga’nın özgür irade savunusunda kullandığı “dünyalar-arası mahrumiyet” (*transworld depravity*) kavramını, Tanrı’ya dünyalar-arası iyilik (*transworld goodness*) şeklinde uyarlayarak kurmaktadır. Bunun ne anlama geldiğini ifade edecek olursak, Plantinga, özgür irade savunusunda, Tanrı’nın neden her ahlaki varlığın özgürce iyiyi yapmayı seçtiği mümkün dünyaları aktüalize etmediği sorusuna cevap vermeye çalışmaktadır. Ahlaki özgürlük, bu özgürlüğü en az bir kez ahlaki yanlışı meydana

³⁴⁹ R. Zachary Manis, “Could God Do Something Evil? ss. 211-212. Manis, bu çözümün Molinizmi bütün boyutlarıyla kabul etmeyi gerektirdiğini iddia etmediği gibi, Molinistlerin bu çözümü kabul etmesi gerektiğini ya da Molinist görüşün bu çözümü gerektirdiğini de iddia etmemektedir. Tanrı’nın özel olarak ahlaken iyi olduğunu reddederek, yalnızca dünyalar arası iyiliğe sahip olduğunu savunduğu için, pek çok Molinist’in bu çözüme karşı çıkacağı doğrudur. Ancak Manis’e göre önerisi, en azından olgu karşıtı özgürlük önermelerinin doğruluğunu kabul etmekle sınırlı bir şekilde de olsa Molinist olan ve aynı zamanda alternatif seçenekler koşulundan ödün vermek istemeyen bazı kimseler için cazip bir çözüm olabilir (s.223).

getirmek yönünde kullanmayı zorunlu kılmamaktadır. O halde Tanrı neden özgür faillerin, özgürlüklerini her zaman iyiye seçme yönünde kullandığı bir mümkün dünyayı aktüalize etmemiş ve böylece ahlaki özgürlük sonucunda meydana gelen bunca kötülüğü engellememiştir? Plantinga'nın bu soruya cevabı, her mümkün yaratılmış varlığın/özün (*creaturely essence*), dünyalar-arası mahrumiyet dediği illetten muzdarip olmasının *mümkün* olmasıdır. Dünyalar-arası mahrumiyet, yaratıldığı koşullar ne olursa olsun, her yaratılmış özgür failin ahlaki kusurlardan bütünüyle hali olamayacağı tezidir. Dolayısıyla Tanrı, herhangi bir özgür faili hangi koşullar altında yaratırsa yaratsın, bu varlık en az bir kez, ahlaken yanlış olan şeyi yapmayı seçer, ahlaki özgürlüğünü en az bir kez ahlaken yanlış yönde kullanırdı.³⁵⁰

Burada Manis'in çözümü için önemli olan bir diğer husus, dünyalar-arası mahrumiyetin yaratılmış özlerin özsel değil olumsal bir niteliği olmasıdır. Bu da yaratılmışların bu niteliğe sahip olmadığı bazı dünyaların var olmasını, yani özgür faillerin her karşılaştıkları ahlaken önemli seçimde, ahlaken iyi olanı seçtikleri bazı mümkün dünyaların var olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir. Bu niteliğin özsel değil olumsal olması ise yaratılmışların en az bir kez hata yapmalarının zorunlu olmayıp özgür bir seçim olduğunu göstermek bakımından kritik bir öneme sahiptir. Aksi halde yaratılmışlar, bu hataları yapmayı özgürce seçmiş olamazlar. Ancak, "Dünyalar-arası mahrumiyetten mustarip bir özün her zaman iyiye seçtiği bazı mümkün dünyalar olsa da bu dünyalardan hiçbiri Tanrı tarafından (ne güçlü ne de zayıf bir şekilde) aktüalize edilemez."³⁵¹ Çünkü böyle bir dünyanın aktüalize edilebilir olması, söz konusu özgür failin ahlaki bir seçim yapmasını gerektiren her durumda ahlaken doğru olan şeyi seçmesine bağlıdır. Ancak her mümkün varlığın, dünyalar-arası mahrumiyetten mustarip olmasının ve dolayısıyla hangi koşullarda yaratılmış olursa olsun, en az bir durumda ahlaken yanlış şeyi yapmasının mümkün olduğunu kabul ettik. Eğer her yaratılmış fail, bu dertten mustarip ise, Tanrı kadir-i mutlak olsa da özgür varlıkların olduğu ancak kötülüğün olmadığı bir dünyayı aktüalize edemez.³⁵²

Tanrı'nın özgür fiillerine nasıl uygulanabileceğine geçmeden önce, yukarıda sunulan çözümün pek çok soruyu gündeme getirdiğini belirtmemiz gerekir. Her şeyden önce, bir dünyanın mümkün olup aktüalize edilememesi tam olarak ne anlama gelmektedir? Tanrı tarafından aktüalize edilemeyen bir dünyanın mümkün olması neyi ifade etmektedir? Tanrı onları hangi koşulda yaratırsa yaratsın özgür failer en az bir kez ahlaken yanlış olan şeyi yapar idiyse, bu nitelik nasıl onların özsel bir niteliği olmaz? Aslına bakılırsa Manis, daha önce bir

³⁵⁰ Bkz. Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*, ss. 184-189.

³⁵¹ Manis, "Could God Do Something Evil?" s. 212.

³⁵² Manis, "Could God Do Something Evil?" ss. 212-213.

çalışmasında, dünyalar-arası mahrumiyet kavramının makuliyetini sorgulamış, bu kavramın Tanrı'nın neyi yapabileceği ve yapamayacağı ile ilgili bazı çelişik sonuçlara neden olduğunu iddia etmiştir. Hatta bu bağlamda sunduğu gerekçelere dayanarak özgür irade savunusunun geçerliliğinin de sorgulanması gerektiğini belirtmiştir.³⁵³ Fakat daha sonra bir başka makalesinde o, dünyalar arası mahrumiyet kavramına yönelttiği eleştirilerin tamamının özgür irade savunusu ve dünyalar arası mahrumiyet kavramına dair bazı yanlış anlamalara dayandığını ve bu eleştirilerinin hatalı olduğunu ifade etmiş, kendi argümanlarını çürütmeye çalışmıştır.³⁵⁴

Burada Manis'in dünyalar-arası mahrumiyet kavramına karşı olan argümanlarını ve yine kendi argümanlarını çürütmek için öne sürdüğü argümanlarını ele almayacağız. Bu argümanlar, mümkün dünyalar semantiği ile alakalı teknik bazı detaylarla ilgilidir. Ancak Manis nihayetinde, Tanrı'nın yalnızca belirli bir kümedeki dünyaları, içinde bulunan özgür faillerin özgür seçimlerinden dolayı olduklarından başka türlü kılamayacağı için aktüalize edemeyeceğini ifade etmektedir. Tanrı, özgür faillerin ahlaken kötü olan durumu meydana getirmeyi seçtikleri mümkün dünyaları, ahlaki kötülüğün olmadığı bir dünyaya, onların özgürlüklerini ortadan kaldırmaksızın, çeviremez. Olgu karşıtı özgürlük önermelerinin doğruluk değeri ve bu önermeleri doğru yapan özgür seçimler, Tanrı'nın iradesinden bağımsızdır, yani Tanrı'nın iradesi ile belirlenemezler. Manis'in ifadesiyle, "İddia basitçe şudur: bazı dünyalar vardır [ve] bu dünyalardaki olgu karşıtı önermeler öyledir ki Tanrı'nın yapabileceği hiçbir şey, [o dünyanın] tüm özgür yaratılmışların her zaman [ahlaken] doğru bir şekilde seçim yapacağı bir dünya olarak sonuçlanmasını [sağlayamaz]."³⁵⁵ Yani Tanrı'nın aktüalize edemediği dünyalar, özgür faillerin seçimlerinin ahlaki kötülük yönünde olduğu ve aynı zamanda hiçbir failin kötülük yapmadığı her zaman iyiyi seçtiği dünyalardır. Bununla beraber, özgür faillerin kötüyü seçmediği, her zaman iyiyi seçtikleri mümkün dünyalar hala vardır ve bunlar Tanrı tarafından aktüalize edilebilir olmalıdır. Bu sebeple dünyalar arası mahrumiyet, yaratılmış varlıkların özsel bir niteliği olmayıp, olumsal bir niteliktir. O halde özgür irade savunusu, *bu dünyanın* neden kötülük içerdiğinin bir açıklamasını sunmaktadır.

Bu sonucun dünyalar-arası mahrumiyetin özsel değil olumsal bir nitelik olduğunu göstermek bakımından yeterli olduğunu kabul etsek bile, özgür irade savunusu ile ilgili soruları ortadan kaldırdığını söyleyebilir miyiz? Bazı mümkün dünyalarda özgür failler *her zaman*

³⁵³ R. Zachary Manis, "The Possibility of Transworld Depravity," *Southwest Philosophy Review* 20:1 (2004), ss. 201-210.

³⁵⁴ R. Zachary Manis, "On Transworld Depravity and the Heart of the Free Will Defence," *International Journal for Philosophy of Religion* 59:3 (2006), ss. 153-165.

³⁵⁵ Manis, "On Transworld Depravity and the Heart of the Free Will Defence," s. 161.

ahlaken doğru seçimler yapıyorlarsa, ahlaki kötünün seçilmediği mümkün dünyalar varsa, bu dünyalara dair olgu karşıtı özgürlük önermeleri, bu dünyalardaki özgür faillerin seçimlerini ifade ediyor olmalıdır. Böylece Tanrı'nın faillerin özgürlüklerini ihlal etmediği, bununla beraber faillerin her zaman iyiyi seçtikleri bazı mümkün dünyalar vardır. Öyleyse bu dünyalar mümkün olmanın yanı sıra aktüalize edilebilir değil midir? Hem mümkün hem aktüalize edilebilir iseler Tanrı neden içerisinden dünyamızı aktüalize etmek üzere seçtiği küme yerine, olgu karşıtı özgürlük önermelerinin ihlal edilmeyip özgür faillerin her zaman ahlaken iyi olanı seçtikleri bir dünyanın olduğu kümenin içinden seçim yapmamıştır? Burada özgür irade savunusunu detaylı bir şekilde sorgulamak niyetinde değiliz. Ancak bu bahsettiğimiz sorularla, mümkün dünyalar semantiği ve bu semantiğe dayalı dünyalar-arası mahrumiyet kavramının sağduyuya aykırı görünen bazı sonuçlarına işaret etmeyi amaçlıyoruz. Zira mümkün dünyalar semantiğine dayalı kavramsal çerçevenin bu problemlerini görmek, Tanrı'nın özgürlüğü ile alakalı bu çerçeveye dayalı çözüm önerilerinin zemininin sağlamlığını görmek açısından önemli görünmektedir.

Dünyalar-arası iyilik kavramı Tanrı'nın özgürlüğü ve iyiliğinin bir arada tutarlı bir biçimde savunulmasında nasıl bir açılım sağlayabilir? Buradaki sezgi, herhangi bir varlığın koşullar ne olursa olsun ne şekilde davranacağının öngörülebilmesine dayanmaktadır ve tıpkı yaratılmışlar gibi, Tanrı'nın da aktüel olmayan mümkün koşullarda nasıl eylemde bulunacağının bilinebileceği ile ilgilidir. Buna göre, her yaratılmış özgür fail, hangi koşullarda yaratılırsa yaratılsın bir kusur işler idiyse, Tanrı da koşullar ne olursa olsun, ahlaki bir seçim yapması gereken her durumda ahlaki özgürlüğünü iyiyi seçme yönünde kullanırdı. Manis'in çözümünü kendi ifadeleriyle aktaracak olursak:

Bir E özü durum ancak şu ise dünyalar-arası bir şekilde iyidir (*transworldly good*): E'nin örneksendiği ve ahlaken önemli bir fiille karşılaştığı her mümkün T senaryosunda, eğer T aktüel olsaydı, o senaryoda E, iyiyi yapmayı irade ederdi. Dünyalar arası bir şekilde iyi olan bir özün iyiyi irade etmediği mümkün durumlar (*possible states of affairs*) olsa da bu durumlardan hiçbiri, gerçekte (*in fact*), o varlığa seçim hakkı verilseydi, dünyalar arası bir şekilde iyi olan bir varlık tarafından aktüalize edilemezdi. Böyle bir varlığın kötülük yaptığı bir dünya, ancak o varlık ahlaken önemli bir karar vermesi gereken bazı durumlarda iyiyi irade etmeseydi aktüalize edilebilirdi. Fakat dünyalar-arası bir şekilde iyi bir varlık, vakıa (*as a matter of fact*), böyle bir seçim yapmazdı.³⁵⁶

Manis, *olgusal olarak* ifadesine özellikle dikkat çekmektedir. Çünkü buradaki iddianın *olumsal* olan olgu karşıtı özgürlük önermeleriyle ilgili olması önemlidir. Bu detay, dünyalar-arası iyiliğe sahip bir varlığın, mümkün her senaryoda, o senaryonun aktüel olması durumunda

³⁵⁶ Manis, "Could God Do Something Evil?" s. 213.

iyiyi irade edeceği iddiasının *zorunlu olarak değil, olumsal olarak* doğru olduğunu ifade etmektedir.³⁵⁷ Bu doğruluğun olumsal olması, mümkün dünyalar semantiğine dayalı modalite anlayışında, özgürlük açısından vazgeçilmez bir öneme sahiptir.

Manis, bu kavramın olumsal ahlaki mükemmellik ile zorunlu-özel ahlaki mükemmellik arasında bir yerde durduğunu ve bizi bu ikilemden kurtarabileceğini öne sürmektedir. Buna göre, Tanrı ahlaki mükemmelliğe ne olumsal olarak ne de zorunlu-özel olarak sahiptir. İlahi öz, Tanrı, dünyalar arası bir şekilde iyidir. Bu kavram, ahlaki iyiliğin Tanrı'ya olumsal olarak uygulanmasını yeterli görmemektedir. Çünkü Tanrı'nın olumsal olarak ahlaken mükemmel olması, O'nun yalnızca aktüel dünyada hiçbir kötülük yapmadığı ve yapmayacağı anlamına gelir. Bu da Tanrı'nın kötülük yaptığı mümkün dünyaların olmasını gerektirir. Ancak bu iyilik tasavvuru Tanrı'nın ahlaki mükemmelliğini ifade etmede yetersizdir. Teistler Tanrı'nın ahlaki mükemmelliği ile Tanrı'nın yalnızca kötülük yapmadığını ve gelecekte de yapmayacağını değil, "herhangi bir koşulda Tanrı asla ve asla kötülük yapmazdı" şeklindeki daha güçlü iddiayı kastederler. Olumsal ahlaki mükemmellik yalnızca aktüel dünya ile ilgili bir iddia iken, dünyalar arası iyilik, Tanrı'nın herhangi bir mümkün senaryoda kötülük yapmayacağını söylediği için diğer mümkün dünyaları da ilgilendiren modal bir iddiadır. Bu bakımdan olumsal ahlaki iyilikten daha güçlüdür ve olumsal iyiliğe tercih edilmelidir. Manis'e göre, dünyalar arası iyilik hem özgürlükle hem ahlaki iyilikle ilgili beklentilerimizi karşılamaktadır. Çünkü teistler bir yandan Tanrı'nın kadir-i mutlak ve özgür oluşunu onaylamak için O'nun kötülük yapabileceğini (*He could do evil*), diğer taraftan ahlaken mükemmel olduğu için O'nun asla kötülük yapmayacağını (*He wouldn't ever do anything evil*) söylerken tam da böyle bir iyilik tasavvurunu kastetmektedirler.³⁵⁸

Bu çözüme yöneltilebilecek eleştirilerin başında, Tanrı'nın özel iyiliğinden ödün vermesi gelmektedir. Zira Manis'in önerdiği iyilik, özel iyilikten daha az bir iyiliktir. Mükemmelen iyi olmak, kavramsal olarak Tanrı olmanın bir gereğidir. Oysa Manis'in önerdiği iyilik tasavvuru, Tanrı'nın kötülük yaptığı dünyaların olabileceğini kabul ederek özel iyilikten ödün vermektedir. Tanrı'nın herhangi bir özel niteliğinden vazgeçmek, o varlığın Tanrı olamamasını gerektirir ki bu çelişiktir. Manis bu itirazı öngörmekte gecikmemektedir. Ancak böyle bir itirazı yapanların kanıtlanması gereken sonucu baştan varsayma hatasına düştüklerini söyleyerek onu bertaraf etmek istemektedir. Çünkü Manis, tam da Tanrı'nın iyiliğinin özel iyilik olmadığını, mükemmel ahlaki iyilik tasavvurunu en iyi ifade eden modelin dünyalar-arası

³⁵⁷ Manis, "Could God Do Something Evil?" s. 213.

³⁵⁸ Manis, "Could God Do Something Evil?" s. 214.

iyilik olduğunu iddia etmektedir. Manis'e göre delil sunmaksızın Tanrı'nın iyiliğinin özel iyilik olduğunda ısrar etmek ve sunulan çözümü bu kriteri karşılamadığı gerekçesi ile reddetmek makul değildir.³⁵⁹

Manis'in Tanrı'nın iyiliğinin özel olması gerektiğine karşı çıktığı doğrudur. Ancak özsellik iddiasından vazgeçmek için yeterli bir sebebimizin olup olmadığı meselesine geçmeden önce, Tanrı'nın kötülük yaptığı bir mümkün dünyanın olmasının ne anlama geldiği üzerinde duralım. Bir yandan, Tanrı herhangi bir mümkün koşulda kötülük yapmayı seçmeyecek, her zaman iyiyi seçecek bir varlıktır. Öbür taraftan, Tanrı'nın kötülük yapmayı seçtiği mümkün dünyalar vardır. Herhangi bir mümkün koşulda kötülük yapmayı seçmeyen ve seçmeyecek olan bir Tanrı'nın kötülük yapmayı seçtiği mümkün dünyaların olması ne anlama gelmektedir? Tanrı kötülük yaptığı bu mümkün dünyaları da aktüalize edememekte midir? Eğer Tanrı bu dünyaları aktüalize *edemiyorsa*, onların mümkün olması özgürlük açısından gerçekten bir anlam ifade etmekte midir? Dünyalar-arası mahrumiyet kavramında olduğu gibi, Manis yalnızca bir kümeye dahil olan dünyalarda Tanrı'nın kötülük yaptığı bir durumu aktüalize edemeyeceğini kastediyorsa, herhangi bir dünyada kötülük yapan bir varlığın, yalnızca belirli bir kümeye dahil olan dünyalarda kötüyü yapmayı seçmemesi, Manis'in iddia ettiğinin aksine ilahi mükemmel iyilik olmaktan uzak görünmektedir. Fakat mümkün bütün koşullar, yalnızca bir kümeye dahil olan mümkün dünyalar için değil, bütün mümkün dünyaların kümesini kapsıyorsa, o zaman Tanrı'nın kötülük yapmayı seçtiği mümkün dünyaların olduğu fikrine anlam vermek zor görünmektedir. Manis, dünyalar-arası iyilik kavramının diğer mümkün dünyaları içeren modal bir iddiada bulunduğunu ifade ettiğine göre, Tanrı'nın hem dünyalar-arası iyilik niteliğine sahip olup hem de kötülük yaptığı bir dünyanın var olabileceğini bir arada tutarlı bir biçimde savunmak oldukça zordur.

“Tanrı gücü dahilinde olduğu halde mümkün herhangi bir koşulda kötülük yapmayı asla seçmez” yargısının, teistlerin Tanrı'ya mükemmel ahlaki iyilik atfederken kastettikleri sağduyusal anlam olduğu konusunda Manis haklı görünmektedir. Tanrı'nın kötülük yapmaya gücü yettiği halde, ahlaki karakterinin bu seçeneği her durumda devre dışı bıraktığı sezgisi, mükemmel ahlaki özgürlük ve iyiliğe sahip bir varlık olmanın gereği gibi görünmektedir. Ancak Manis önerisinde, bir yandan Tanrı'nın kötülük yaptığı bir durumu düşünmemizi isterken, bir yandan böyle bir durumun herhangi bir mümkün dünyada söz konusu

³⁵⁹ Manis, “Could God Do Something Evil?” s. 215.

olamayacağını kabul etmemizi istemektedir. Dolayısıyla bu önerinin tutarlı bir biçimde anlaşılması güç görünmektedir.

Yine bu çözüm, Tanrı'nın ahlaki mükemmelliğe sahip olmadığı bazı dünyaların olabileceğini kabul etmemizi gerektirir gibidir. Ancak böyle bir kabul, Tanrı'nın özgürlüğünü kötüye kullandığı bir durumun olduğu anlamına gelir ki bu ahlaki mükemmelliğe aykırı görünmektedir. Manis, bu senaryolardan herhangi biri Tanrı tarafından aktüalize edilmediği için Tanrı'nın ahlaki iyiliğinin zedelenmediğini iddia edebilir. Fakat o zaman, Tanrı'nın ahlaken kötü olanı seçtiği herhangi bir mümkün senaryo Tanrı tarafından asla aktüalize edilmiyorsa, bir başka ifade ile Tanrı'nın kötülük yapmayı seçtiği herhangi bir mümkün durum yoksa, Tanrı'nın iyiliği neden özsel olarak adlandırılmasın? Burada vurgulamak istediğimiz şey, Tanrı'nın kötülük *yaptığı* herhangi bir senaryo olmadığı için, aslında Tanrı'nın özsel iyiliğinden vazgeçmemize gerek olmayabileceğidir. Manis, Tanrı'nın ahlaki iyiliğinin özsel olması gerektiği iddiasını delillendirilmemiş bir ısrar olarak görse de bu sezginin teistler açısından son derece güçlü bir sezgiye işaret ettiğini söyleyerek bu konudaki ısrarımızı sürdürmek temelsiz bir iddia olmanın ötesindedir. Tanrı'nın herhangi bir mükemmellik sıfatından ayrı olması, O'nun herhangi bir mükemmelliğe bir durumda sahip olup bir durumda olmaması mükemmellik ile ilgili sezgilerimizle çatışmaktadır. Bu bakımdan Tanrı'nın kötülük yaptığı bir mümkün dünyanın olması da mükemmel varlık teolojisinin (*perfect being theology*) temel sezgilerini karşılamakta yetersiz kalmaktadır.

Manis, herhangi bir mümkün dünyada kötülük yapmayan bir varlığın, bu dünyalardan en az birinde kötülük yapan bir varlıktan daha mükemmel olacağını, bu sebeple Tanrı'ya atfedilmesi gereken iyiliğin özsel ahlaki iyilik olması gerektiği eleştirisini de öngörmektedir. Bu eleştiri, Tanrı'nın neden özsel olarak ahlaken mükemmel olması gerektiğine dair argüman sunduğu için geçerli bir argümandır. Bu argümanı Manis, ahlaki özgürlüğü öngören bir ahlaki iyiliğin/mükemmelliğin, özgürlüğü dışlayan özsel iyilikten daha mükemmel olduğunu savunarak cevaplamaktadır. Dolayısıyla, dünyalar-arası iyilik, aslında tasavvur edilebilir en mükemmel iyiliktir. Bu sebeple Tanrı'ya özsel iyiliği değil, dünyalar-arası iyiliği atfetmek, mükemmel varlık teolojisi ile daha uyumludur.³⁶⁰ Ancak burada tekrar, ahlaki özgürlüğü içeren

³⁶⁰ Manis, "Could God Do Something Evil?" ss. 215-217. Manis'in detaylı bir şekilde ele aldığı ve en güçlü itiraz olarak ifade ettiği bir diğer eleştiri, olgu karşıtı önermelerin doğruluk değerinin Tanrı'nın iradesinden önce mi (*prevolitional*) -O'nun iradesi tarafından belirlenmemiş olmaları anlamında- yoksa O'nun iradesine bağlı olarak (*postvolitional*) mı belirlendiği sorusunun yol açtığı ikilemdir. İtiraz ve Manis'in bu itiraza cevabı oldukça titiz bir felsefi tartışmayı yansıtmaktadır ve kendi başına dikkate değerdir. Ancak bu itiraz ve cevabı, Manis'in çözümünün zemini olan mümkün dünyalar semantiği ve dolayısıyla bu semantiğin sunduğu kavramsal çerçeve kabul edildiği takdirde anlamlıdır. Bu sebeple bu itiraza yer vermeye gerek duymadık. İlgilenenler Manis'in makalesindeki beşinci itiraz ve cevabına (218-221) bakabilirler.

bir iyiliğin ahlaki özgürlüğü dışlayan bir iyilikten daha mükemmel olduğu iddiasına katılmakla birlikte, bu iyiliğin özsel olamayacağı sonucuna karşı çıkabiliriz. Manis'in önerdiği iyilik, Tanrı'nın her dünyada sahip olduğu bir şey olduğu halde, bir yandan Tanrı'nın kötülük yaptığı mümkün dünyaların olduğunu farz etmemizi gerektirmektedir ki bu tutarsız görünmektedir. Mümkün dünyalar semantiğinin kavramsal şemasından dolayı, Tanrı'nın kötülük yaptığı bir senaryoyu aktüalize ettiği bir durum yoksa da bu durumun zorunlu olmaması için, bir yandan da Tanrı'nın bir mükemmellik sıfatından yoksun olduğu bir durum veya dünyanın olabileceği sonucunu kabul etmemiz istenmektedir. Zira Manis'in önersinde Tanrı'nın kötülük yaptığı mümkün dünyalar vardır; ancak Tanrı bunları aktüalize etmemektedir. Dolayısıyla Manis'in çözümü, güçlü bir sezgiye dayansa da mümkün dünyalar semantiği ile ifade edildiğinde anlaşılması güç ve tutarsız görünen sonuçlara neden olur gibi görünmektedir. Fakat bu semantiği kullanmadığımızda, ahlaki özgürlüğü içeren bir iyilik tanımının özsellikle daha tutarlı bir şekilde ilişkilendirilebileceğini düşünüyoruz. Bunun nasıl mümkün olabileceğini ilerde ele alacağız.

1.4. İlahi Sorumluluk, İlahi Özgürlük ve Şükre Layık Olma

Tanrı'nın özgürlüğü ve ahlaki mükemmelliğini bir arada savunmaya dair çözümlerin çoğunluğu, ahlaki sorumluluk için özgürlüğün gerekli olduğu konusunda birleşmekte idi. Bu sebeple bu çözümlerden bir kısmı, özgürlüğü karaktere dayalı bir model üzerinden anlamayı ve böylece Tanrı'ya özsel iyiliği ile çelişmeyecek bir özgürlük atfederek O'nun ahlaki bir fail olduğunu göstermeyi önermişti. Özgürlüğün tanımı ve şartları ne olursa olsun, Tanrı'nın ahlaki bir fail olması ve dolayısıyla fiillerinin övgü ve şükre konu olması için bunların özgür bir şekilde meydana getirilmiş olması gerektiği kabul edilmekte idi. Seçime dayalı bir özgürlükten vazgeçmek istemeyenlerin bir kısmının özsel ahlaki iyilikten, bir kısmının ise ahlaki özgürlükten taviz verdiğini de belirtmiştik.

Özgürlüğün seçim ve başka türlü yapabilme koşulundan ayrı düşünülemeyeceğini teslim eden ve Tanrı'nın ahlaki fiillerinde böyle bir özgürlüğünün olamayacağını kabul eden yaklaşımlar arasında, Tanrı'ya ahlaki özgürlük atfetmenin temel motivasyonunun O'nun ahlaki sorumluluğunu ve şükre layık olmasını temellendirmek olduğunu öne süren bir görüşten bahsedebiliriz. Michael Bergman ve J.A. Cover, Tanrı'ya ahlaki özgürlük atfetmenin temel motivasyonunun, ahlaki özgürlük olmaksızın karşılanabileceğini düşünmüşlerdir. Mesele aslında Tanrı'nın ahlaki sorumluluğunu temellendirmekse ve özgürlük olmaksızın bu sorumluluğu temellendirebilirsek, Tanrı'nın özgürlüğü ve özsel ahlaki mükemmelliği arasında bir gerilim olmadığını gösterebiliriz. Yazarlar, Rowe'un "Tanrı kötülük yapmaktan özgürce kaçınıyorsa, yaptığı iyiliği de özgürce yapamaz, dolayısıyla bu iyilikler için şükre layık

olamaz” iddiasını değerlendirmekte ve iddianın son kısmını çürütmeyi hedeflemektedir. Onlar, özgürlüğün temel motivasyonunu vurgulamak ve problemi bu vurgu üzerinden kurgulamak için özgürlük-özel ahlaki iyilik ikilemini, özel iyilik-şükre layık olma şeklinde sunmayı tercih etmektedir. Bu sebeple Bergman ve Cover, argümanlarını özgürlüğü gerektirmeyen bir sorumluluk tanımı üzerine kurmuşlar, böylece bu sorumluluğun Tanrı’nın şükre layık olmasını temellendirmede yeterli olduğunu göstermeyi hedeflemişlerdir.

Bergman ve Cover’ın çözüm önerisini detaylandırmaya geçmeden önce, onların özgürlük konusunda seçime dayalı ve alternatif seçenekleri özgürlük için zorunlu gören bağdaşmazcı yaklaşımı benimsediklerini tekrar edelim. Bunun yanında onlar, Tanrı’nın özel olarak ahlaken iyi olduğu tezinden de vazgeçmeye gönüllü değildir. Tanrı’nın özel ahlaki iyiliğinin, O’nun ahlaki özgürlüğünü ortadan kaldırdığı konusunda da Rowe’a katılmaktadırlar.³⁶¹ Yani meseleyi özgürlük-ahlaki iyilik ikilemi olarak sunduğumuzda, Bergman ve Cover, oylarını özel ahlaki mükemmellikten yana kullanmakta, ahlaki özgürlükten en başından vazgeçmektedirler. Onların reddettiği şey, özgürlükle şükre layık olmak arasında kurulan bağlantıdır. Aşağıdaki iki tez, bu iki kavram arasında kurulan bağlantıyı ifade etmektedir:

Özgürlük yok (*No-Freedom*)

($G \rightarrow \sim F$) Tanrı’nın özel mükemmel iyiliği, Tanrı’nın iyi fiillerinin özgür olmasını engellemektedir.

Şükre layık değil (*Not-Thankworthy*)

($\sim F \rightarrow \sim T$) Tanrı, özgürce meydana getirilmemiş bir fiil için şükre layık (*thankworthy*) değildir.³⁶²

Bergman ve Cover, bu iki tez ilişkili görünse de bunların birbirinden ayrılabilirliğini savunmaktadır. Onlara göre, bu tezlerin ilki kabul edilip ikincisi reddedilebilir. Yani Tanrı özgür olmadığı halde, şükre layık olabilir. Asıl amaç Tanrı’nın fiilleri için şükre layık olduğunu göstermek olduğuna göre, özgürlüğü dışlayan bir ahlaki sorumluluk teorisi geliştirmek

³⁶¹ Michael Bergman, J.A. Cover, “Divine Responsibility Without Divine Freedom,” *Faith and Philosophy* 23:4 (2004), ss. 382-383. Bergman ve Cover, önce Rowe’un Tanrı’nın özel ahlaki iyiliğinin neden O’nu en iyiyi yaratmasını gerektirdiğine dair argümanlarını sunmakta ve Rowe’un argümanına yapılabilecek bazı itirazları ele alarak nihayetinde ulaştığı sonuca katıldıklarını ifade etmektedirler. Kendi çözümlerini sunmadan önce makalenin ilk kısmında literatürdeki tartışmaları kısaca değerlendirdikleri bölüm için 381-391 sayfa aralığına bakılabilir. Ayrıca, Bergman ve Cover, argümanlarını özgürlük ve önemli/kayda değer özgürlük hakkında iki aşamalı olarak sunmaktadırlar. Ancak kayda değer özgürlükle ilgili sonucun geçerli olmasının, özgürlük ile ilgili argümanın geçerliliğine bağlı olduğunu ifade ettikleri için argümanlarının ilk formunu yani özgürlük-şükre layık olma ikilemini ele almak pozisyonlarını değerlendirmek için yeterlidir. Bu sebeple argümanlarının ikinci formunu vermeye gerek duymadık.

³⁶² Bergman ve Cover, “Divine Responsibility Without Divine Freedom,” s. 382.

gerekmektedir. Onlar bunu yapabilmek için aşağıdaki iki tezi savunacaklarını ifade etmektedirler:

İyi fakat sorumlu (*Responsible-though-good*/RG)

Tanrı, özsel olarak mükemmelen iyi (*essentially perfectly good*) olsa da gerçekleştirdiği iyi fiillerden sorumlu (*responsible*) olabilir.

Sorumlu ise şükre layık (*thankworthy-if-responsible*/TR)

Bir kimse gerçekleştirdiği bir iyi fiil için, kişi o fiilden sorumlu olduğu ve fiil doğru sebeplere dayanarak gerçekleştirildiği sürece şükre layıktır.³⁶³

İlk tez, “özgür olmasa da sorumlu” şeklinde de ifade edilebilir. Yazarların kabul ettiği anlamları ile özgürlük ve özsel iyilik birbirini dışladığı için, Tanrı’nın özsel iyiliği, O’nun ahlaki özgürlüğünü nefyetmektedir. Böylece ilk tez ile yazarlar Tanrı’nın özgür olmadığı halde doğru sebeplere dayanarak meydana getirdiği fiillerinden sorumlu olabileceğini savunmayı amaçlamaktadırlar. İkinci tez, sorumluluğun şükre layık olmak için yeterli olduğunu ifade etmektedir. O halde bu iki tez nasıl savunulabilir? İlk tezi³⁶⁴ savunabilmek için, öncelikle şükre layık olmanın ve sorumlu olmanın koşullarının netleştirilmesi, Tanrı’nın bu koşulları karşıladığının gösterilmesi gerekmektedir. Bunun için de Tanrı’nın tabiatının, fiillerinin belirli bir yönde meydana gelmesini zorunlu bir şekilde belirlemediğini ya da nedenlemediğini ortaya koymak elzemdir.³⁶⁵ Burada dikkat etmemiz gereken şey şudur: Bergman ve Cover, Tanrı’nın fiillerinin O’nun tabiatı tarafından belirlenmesini yalnızca özgürlüğü değil, sorumluluğu da ortadan kaldıran bir faktör olarak gördüklerinin sinyalini vermektedirler. Bu ayrıntıyı akılda tutmak, onların çözüm önerisinin neyi hedeflediğini daha net görmek açısından önemlidir.

Bir şeyin şükre layık olmasının koşulları nelerdir? Bu sorunun cevabı için Aquinas’a başvuran yazarlar, (1) yapılan fiilden sorumlu olmak ve (2) yapılan fiilin iyi olması şeklinde iki şart sunmaktadır. Sorumluluk ise, meydana gelen fiilin nedensel zincirinin failde durmasını, failin A fiilinin meydana gelmesiyle sonuçlanan nedensel zincirin kaynağı olmasını gerektirmektedir: S faili A fiilinden, A’yı meydana getiren nedensel zincir S ile duruyorsa sorumludur. Bir başka ifade ile S, A’nın fail nedeni ise, A’yı fail nedenleme ile meydana

³⁶³ Bergman ve Cover, “Divine Responsibility Without Divine Freedom,” ss. 391-392.

³⁶⁴ Tanrı’nın tabiatının fiillerini zorunlu olarak belirlediğini kabul etmekle beraber bu fiillerden yine de sorumlu olabileceğini savunmanın bir yolu, Tanrı’nın kendi tabiatından, yani tabiatının özsel olarak ahlaken iyi olmasının nedeni olduğunu savunmak olabilir. Bergman ve Cover’ın yukarıdaki ilk tezi savunmanın muhtemel bir yolu olarak ele aldığı ilk çözüm, Tanrı’nın kendi tabiatından sorumlu olduğunu iddia eden teistik aktivizmdir. Böylece Tanrı kendi tabiatından sorumlu olduğu için, bu tabiatın belirlediği fiillerden de dolaylı bir şekilde sorumlu olmuş olur. Yazarlar, Thomas V. Morris’in savunduğu bu görüşü değerlendirip, dögüsel ve tutarsız sonuçlara neden olduğu gerekçesiyle reddetmektedirler ki bu eleştirilerinde haklı görünmektedirler. Tartışmanın detayları için makalenin 393-394 numaralı sayfalarına bakabilir.

³⁶⁵ Bergman ve Cover, “Divine Responsibility Without Divine Freedom,” s. 392.

getiriyorsa, A fiilinden sorumludur. S'nin A fiilini fail nedenleme ile meydana getirdiğini söyleyebilmek için ise aşağıdaki üç koşulun gerçekleşmesi gerekir:³⁶⁶

1. S, A'yı meydana getirme gücüne sahip bir cevherdir.
2. S, gücünü A'yı meydana getirmek için kullanmıştır.
3. S'nin dışında hiçbir şey (kendi karakteri dahil) onun gücünü A'yı yapma yönünde kullanmasını nedenlememiştir.

Yazarlar bu üç koşulu sağlayan fail nedenlemeyi, özgürlüğün zorunlu, sorumluluğun ise zorunlu ve yeterli koşulları olarak kabul ettiklerini eklemektedirler. Onlara göre bu koşulu sağlayan bir fail nedenleme, bağdaşmazcı olan libertarian özgürlük de için gerekli koşuldur.³⁶⁷ Bu son hamlenin amacı, özgürlük ve sorumluluğun koşullarını birbirinden ayırmak, ikincisini karşılamak için birincisinin zorunlu olmadığını vurgulamaktır. Özgürlük, sorumluluğun yeterli koşuldur, çünkü özgür bir kişi sorumluluğun gereği olan fail nedenleme koşulunu da karşılamaktadır. Ancak sorumluluk, özgür olmak için yeterli değildir. Çünkü özgürlük, yukarıdaki koşullara “başka türlü yapabilme” eklendiğinde gerçekleşir. Yazarların seçime dayalı bir özgürlük anlayışını benimsediklerini hatırlayacak olursak, Tanrı mükemmel iyiliğinden dolayı yaptığından başka türlü yapamayacağı için özgür değildir. Bununla beraber O, başka türlüünü yapamadığı fiillerinden sorumludur.

Özgürlüğün ve sorumluluğun şartlarını ayıran yazarların, yukarıda tanımladıkları anlamdaki fail nedenlemeyi sorumluluğun ön koşulu olarak kabul ettiklerini belirttik. Tanrı'nın yaptığından başka türlü yapamaması ile yaptığı şeyden sorumlu olması nasıl bir araya gelebilir? Yazarlar Tanrı'nın tabiatı ve fiilleri arasında bir tür gerektirme ilişkisinin olduğunu, ancak bu gerektirme ilişkisinin fail nedenlemeye engel olmadığını iddia etmektedirler. Tanrı'nın tabiatı, O'nun yaptığından başka türlü yapmasını engellediği halde, yaptığı şeyden nasıl sorumlu olur sorusuna yazarlar, “tabiatının gerektirdiği şeyi, [tabiatı tarafından] fail nedenlemeyle nedenlenmeksizin, fail nedenleme yoluyla meydana getirirerek” (*by agent-causing what his nature entails without being caused to agent-cause it*)³⁶⁸ cevabını vermektedir. İki şey arasındaki gerektirme ilişkisini de A, B'yi, ancak ve ancak A'nın gerçekleştiği-doğru olduğu her mümkün dünyada B de gerçekleşmiş-doğru ise gerektirir, şeklinde tanımlamaktadırlar. Gerektirme ilişkisinde yazarların argümanı açısından kritik öneme sahip olan şey, bu ilişkinin nedenlemeyi gerektirmemesidir. Gerektirme ilişkisinin nedenlemeden farklı olduğunu

³⁶⁶ Bergman ve Cover, “Divine Responsibility Without Divine Freedom,” ss. 392-393.

³⁶⁷ Bergman ve Cover, “Divine Responsibility Without Divine Freedom,” s. 393.

³⁶⁸ Bergman ve Cover, “Divine Responsibility Without Divine Freedom,” s. 394.

göstermek için Bergman ve Cover, nitelikler arasındaki ilişkiyi örnek vermektedir. Niteliklerin zorunlu olarak var olduklarını kabul ettiğimizi varsayalım. Kırmızılık niteliği, iki artı iki eşittir dört olmasını gerektirir (*entails*), ancak kırmızılığın iki artı ikinin dörde eşit olmasını nedenlediğini (*caused*) söylemek için bir gerekçemiz yoktur. Tanrı'nın tabiatının fiilleriyle ilişkisini de bu şekilde düşünülebiliriz. Tanrı'nın özsel olarak mükemmelen iyi olması, O'nun en iyi olduğunu bildiği fiili meydana getirmesini gerektirir (*entails*), fakat O'nun en iyi olduğunu bildiği fiili meydana getirmesini nedenlemez (*does not cause*). Tanrı'nın dışında herhangi bir şey, O'nun fiilini meydana getirmesini nedenlememekte, Tanrı fail nedenleme ile kendi fiilini nedenlemektedir. Yazarların tercih ettiği şekilde ifade edecek olursak, fiili meydana getiren nedensel zincir Tanrı'da son bulmaktadır.³⁶⁹

Yazarlar burada gerektirmenin niçin nedenlemeden daha güçlü bir ilişki olmadığını ve sorumluluğu nasıl ortadan kaldırmadığını açıklamaları gerektiğinin farkındadır. İkisi arasındaki farkı, yani niçin gerektirme ilişkisinin değil de nedenleme ilişkisinin sorumluluğu ortadan kaldırdığını açıklamada, Bergman ve Cover, fail nedenleme-sorumluluk arasında kurdukları ilişkiye başvurumaktadırlar. Tanrı'nın tabiatının fiillerini nedenlemesi, Tanrı'nın fiillerinin fail nedeni olmasını engellemektedir. Oysa bir kişinin bir fiilden sorumlu olması için, o fiilin fail nedeni olması gerekir. Ancak gerektirme ilişkisi, fiili nedenlememekte, failin fiilinin fail nedeni olmasını engellememektedir. Bu sebeple nedenleme ilişkisi sorumluluğu ortadan kaldırırken, gerektirme ilişkisi onu zedelememektedir.³⁷⁰

Tanrı'nın tabiatı bütün mümkün dünyalarda aynıdır. Her mümkün dünyada tabiatı Tanrı'nın en iyi olduğunu bildiği fiili meydana getirmesini gerektirmekte, Tanrı, her mümkün dünyada tabiatının gerektirdiği fiili, fail nedenleme ile meydana getirmektedir. Tanrı'nın tabiatı-fiili ve fiillerini meydana getirmesi arasındaki bu ilişki, zorunlu bir doğruluğa (*necessary truth*) tekabül etmektedir:

(NT) Her mümkün dünyada, Tanrı ne zaman herhangi bir şeyi fail nedenleme ile nedenlerse, O, en iyi olduğunu bildiği fiili meydana getirmeyi fail nedenleme ile nedenlemektedir.³⁷¹

Bu noktada akla gelebilecek bir soru, bu zorunlu doğrunun bir açıklaması olup olmadığı olabilir. Bergman ve Cover, burada da nedensel bir ilişkiyi gerektirmeyen mantıksal veya matematiksel bir açıklamanın olabileceğini düşünmektedirler. Her zorunlu doğrunun bir

³⁶⁹ Bergman ve Cover, "Divine Responsibility Without Divine Freedom," s. 395.

³⁷⁰ Bergman ve Cover, "Divine Responsibility Without Divine Freedom," s. 395.

³⁷¹ Bergman ve Cover, "Divine Responsibility Without Divine Freedom," s. 395.

diğerini, onun nedeni olmaksızın gerektirmesindeki gibi, Tanrı'nın mükemmel bir tabiatının olması, yukarıdaki zorunlu doğruyu gerektirmekte, fakat onu nedenlememektedir. Dolayısıyla (NT)'nin nedensel bir açıklaması yoktur.³⁷²

Gerektirme ilişkisinin fail nedenlemeye engel olmadığını, Tanrı'nın tabiatının meydana getirmesini gerektirdiği şeyi fail nedenleme ile nedenleyebileceğini kabul etsek bile, bunun sorumluluk için yeterli olduğu söylenebilir mi? Hatırlayacağımız üzere, yazarlar fail nedenlemenin sorumluluk için yeterli, özgürlük için zorunlu koşul olduğunu iddia etmektedirler. Burada yazarlara iki şekilde itiraz edilebilir. Birincisi, özgürlük ve sorumluluğun şartlarının ayrılamayacağı söylenebilir. İkincisi, “başka türlü yapabilmenin” fail nedenlemenin bir koşulu olduğu söylenerek, Bergman ve Cover'ın fail nedenleme için sunduğu üçüncü koşulun yetersiz olduğu iddia edilebilir. Onların fail nedenleme için koydukları son koşul, failin dışsal herhangi bir koşul tarafından belirlenmemiş olmasıdır. Ancak fail nedenlemenin başka türlü yapabilmeyi gerektirdiği, başka türlü yapabilme koşulu yerine getirilmeksizin fail nedenlemenin gerçekleşmeyeceği iddia edilebilir. Yazarlar, Rowe'un, başka türlü yapabilmeyi zorunlu koşul olarak gören fail nedenleme teorisinin böyle bir itiraz için bir çıkış olabileceğini düşünmektedirler. Rowe, Bergman ve Cover'ın üçüncü koşulunun yerine başka türlü yapabilmeyi koymakta, başka türlü yapabilmenin, failin fiilinin nihai kaynağı olmasını, yani Bergman ve Cover'ın üçüncü koşulunu gerektirdiğini savunmaktadır.³⁷³ Ancak Bergman ve Cover, failin başka türlü yapamadığı için sorumlu olamayacağı iddiasını gayr-ı makul ve yetersiz bulmaktadırlar. Onlara göre, S'nin A'yı meydana getirmeyi, dışsal herhangi bir zorlama olmaksızın, hatta karakteri tarafından bile belirlenmeksizin, fail nedenleme ile nedenlediği halde, başka türlü yapamadığı için fiilin kaynağı ve sorumlusu olarak görmemek, alternatif seçenekler koşulu üzerinde anlamsız bir şekilde ısrar etmektir.³⁷⁴

Yazarlar, özgürlük ve ahlaki sorumluluğun şartlarının ayrılamayacağı itirazının felsefi derinlikten yoksun olduğunu düşünmektedirler. Onlara göre, halk arasında sorumluluk kavramı, daha çok ahlaki bir yanlış yapan kişiler için, kötü bir şeyin sorumluluğunu üstlenmek anlamında olumsuz bir manada kullanılmaktadır. Oysa felsefi olarak sorumluluk hem ahlaken iyi hem kötü şeylerin faile atfedilebilir olmasını ifade eden nötr bir kavramdır. Yine sorumluluk ve özgürlüğün koşullarının ayrılmasına karşı çıkmanın bir diğer nedeni, başka türlü yapma koşulunun yokluğunun fiili yapmaya zorlanma, dışsal bir faktörün fiilin meydana gelmesini

³⁷² Bergman ve Cover, “Divine Responsibility Without Divine Freedom,” ss. 396-397.

³⁷³ Rowe'un Thomas Reid'den ilham alarak geliştirdiği fail nedenleme teorisi için bkz. Rowe, *Can God Be Free*, ss. 23-35 ve 54-73.

³⁷⁴ Bergman ve Cover, “Divine Responsibility Without Divine Freedom,” ss. 398-399.

zorunlu kılmasına karşılık geldiğinin düşünülmesidir. Ancak Bergman ve Cover'a göre, her iki düşünce de daha ziyade bu kavramların günlük, felsefi incelikten yoksun anlamlarına dayanan yorumlardır. Ancak felsefi olarak, bu iki kavramın şartlarını ayırmak pekâlâ makuldür. Dışsal bir zorlama olmaksızın bir fiilin kaynağı olan failin, o fiilden sorumlu olmadığını söylemek ise son derece gayr-ı makul bir düşüncedir.³⁷⁵

Bergman ve Cover, kendi çözümlerini tamamlamanın son adımı olarak, sorumluluk ve şükre layık olma arasında kurdukları bağlantıya yapılabilecek bir itirazı ele almaktadırlar. Tanrı'nın, başka türlü yapabilme gücü olmadığı halde, fiillerini fail nedenleme ile meydana getirebileceği ve bu sebeple bu fiillerden sorumlu olabileceği kabul edilse bile, bu o varlığın Bergman ve Cover'ın iddia ettiği gibi şükre layık olduğunu gösterir mi? Yazarların önerdiği anlamları ile fail nedenleme ve sorumluluğun Tanrı'ya atfedilebileceğini kabul etsek bile, başka türlü yapabilme koşulu olmadan, Tanrı'nın şükre layık olduğu söylenebilir mi? Yazarlar bu itiraza cevap vermek için Tanrı'nın, vefat eden bir çocuğu dirilttiği, bunu yaparken de iyiliğinden dolayı çocuğu dirilmekten başka türlü yapamayacağı bir senaryo düşünmemizi istemektedirler. Bununla beraber, Tanrı bu fiili dışsal bir zorlama olmaksızın fail nedenleme yoluyla ve iyi sebeplere dayanarak meydana getirmiştir. Dolayısıyla bu fiilden sorumludur. Eğer bir fiilde bu koşullar gerçekleştiyse, diriltlen çocuğun annesi, (i) Tanrı'nın çocuğunu diriltmesini iyi bir fiil olarak kabul edecek, (ii) Tanrı'nın bu sonucun meydana gelmesinden, yani çocuğu diriltme fiilinden sorumlu olduğunu bilecektir. Dahası, (iii) anne, Tanrı'nın bu fiilinden dolayı son derece memnundur ve (iv) bunu yaptığı için kendini Tanrı'ya borçlu hissetmektedir. Tüm bu dört unsur meydana geldiği halde Tanrı'nın şükre layık olmadığı söylenebilir mi? Bergman ve Cover, yukarıda sayılan koşulların şükre layık olmak için yeterli olacağını ifade etmektedirler.³⁷⁶

Tanrı'nın tabiatının O'nun her mümkün koşulda seçimini ahlaki iyilikten yana kullanmasını gerektirdiği fikri, bazı çekincelerle birlikte makul bir sezgiyi ifade edebilir. Tanrı özsel olarak her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve ahlaken mükemmel bir varlık olduğu için, her mümkün koşulda böyle bir varlığın fiilinin nasıl olacağı, O'nun özsel sıfatları ile sıkı bir şekilde ilişkilidir. Bir varlığın özsel niteliklerinin, onun fiillerinin belirli bir şekilde olmasını gerektirdiği, o niteliklerin fiilini belirlemediğini kabul ettiğimiz takdirde, anlaşılır bir iddia olmanın ötesinde sağduyusal olarak güçlüdür. Tanrı gibi bir faile uygulandığında bu, bir

³⁷⁵ Bergman ve Cover, "Divine Responsibility Without Divine Freedom," s. 399.

³⁷⁶ Bergman ve Cover, "Divine Responsibility Without Divine Freedom," s. 400. Thomas Senor, Tanrı'nın şükre layık olması konusunda Bergman ve Cover'inkine oldukça benzer bir argümanı savunmaktadır. Bkz. Thomas Senor, "Defending Divine Freedom," Jonathan L. Kvanvig (ed.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion I* (Oxford: Oxford University Press, 2008), ss. 184-186.

anlamda O'nun karakterine, nasıl fiilde bulunacağına dair sarsılmaz inancımızı ve beklentilerimizi ifade etmektedir diyebiliriz. Tanrı öyle bir varlıktır ki O'nun her mümkün koşulda ahlaken iyi olanı yaptığını ve yapacağını biliriz. Tanrı'nın tabiatının, fiillerinin nasıl olacağını “gerektirdiğini” bu şekilde anladığımızda, O'nun her mümkün koşulda fail nedenleme ile bu tabiatın gerektirdiği şekilde fiilde bulunduğu iddiası oldukça güçlüdür. Yazarların, Tanrı'nın fiillerinin her mümkün dünyada fiilinin neden ahlaken iyi olacağı ile ilgili bu açıklama biçimi, iyi düşünülmüş, dikkatli bir biçimde ifade edilmiş güçlü bir sezgiyi ifade etmesi bakımından kıymetlidir. Ancak bu kısım haricinde, bu önerinin meselemizi çözmede elverişli olduğunu söylemek zordur. Ayrıca ilerde göreceğimiz gibi, yazarların kullandığı anlamda sorumluluk kavramı kendi önerileri ile tutarlı görünmemektedir.

Önerinin problemlerine geçecek olursak, ilk olarak yazarlar, özgürlük ve sorumluluğun şartlarını ayırmanın makuliyeti ile ilgili eleştiriye, kanaatimizce, fazlaca basitleştirmektedir. Söz konusu eleştiri gerçekten sadece kavramları avamca kullanmanın neden olduğu bir karmaşaya mı dayanmaktadır? Her şeyden önce, Bergman ve Cover'ın yukarıdaki açıklamalarının doğru olduğunu kabul edebilmemiz için sorumluluk-özgürlük ilişkisi konusunda asimetric bir ilişki benimsememiz gerektiğini söyleyebiliriz. Onlar, yaptığı kötü bir eylemden sorumlu olabilmek için başka türlü yapabilmenin veya özgürlüğün gerekli olduğunu, ancak aynı şeyin ahlaken iyi eylemler için gerekmediğini varsayıyor gibidirler. Zira onlar, bu ilişkilendirmenin ahlaki kötülükler için geçerliliğine itiraz etmek yerine, sorumluluk kavramının kapsamının bu ilişkinin olduğu durumlarla sınırlı olmasına karşı çıkmaktadırlar. Fakat özgürlük ve sorumluluk arasındaki ilişkiyi bu şekilde ayırmak oldukça tartışmalı bir iddiadır. Özgürlüğün ahlaken kötü fiillerde sorumluluk için gerekli olup, iyi fiillerde sorumlu olmak için bir şart olmadığını söylemenin gerekçesi ne olabilir? Bu noktada yazarların zihnindeki çözüm, sorumluluk kavramına dair kavramsal bir analizden ziyade, teşekkür layık bir fiili gerçekleştirme ve başka türlü yapabilmenin alakasız görüldüğü bazı durumlardan hareketle oluşturulmuş gibi görünmektedir. Ne demek istediğimizi bir örnekle açıklayalım. A şahsının bir yardım kuruluşuna bağışta bulunduğunu düşünelim. Bu yardım kuruluşu vasıtasıyla A'nın yaptığı bağıştan yararlanan kişi veya kişiler, yaptığı bu iyilik için ona minnet duyarlar. A'ya teşekkür etmeye A ile aralarında geçen şöyle bir diyalogdan sonra karar vermeleri tuhaf görünmektedir: “Bir dakika, bu bağışı yaparken, onu yapmaktan vazgeçebilir miydiniz? Cevabınız evetse size bir teşekkür borçluyuz, değilse bize herhangi bir iyilik yapmış sayılmazsınız. Çünkü zaten yaptığınızdan başka türlü yapamazdınız.” Bu diyalogun bize garip gelmesi, yapılan bir iyiliğin dışsal bir zorlama ile yapılmadığını bildiğimizde, failin o sırada o iyiliği yapmaktan kaçınabilir olup olmadığının önemli görünmemesindendir. Dışsal bir zorlama olmaksızın bir iyilik

yaptığını bildiğimiz bir faile, onun bu iyiliği yapmaktan kaçınabilir olup olmadığını düşünmeksizin teşekkür etmemizin sebebi, onu bu fiilden sorumlu görmemiz olmalıdır. Böylece özgürlük, kötü şeylerden sorumlu olmak için bir önkoşul iken, aynı şey iyi fiiller için geçerli değildir. Bu da bize, sorumluluk ile özgürlüğün şartlarının ayrılabilceğini göstermektedir.

Bu akıl yürütmede en az iki şeye itiraz edilebilir. Birincisi, yukarıda da belirttiğimiz üzere, özgürlüğün ahlaki sorumlulukla bir durumda zorunlu olarak ilişkilendirilmesi, bir başka durumda bir gereklilik olmaktan çıkarılabileceği tezi oldukça tartışmalıdır. Az önceki örnek üzerinden gidecek olursak, bir insana yaptığı bir iyilik için teşekkür ederken aklımıza ilk etapta o iyiliği yapmaktan kaçınabilir olup olmadığı sorusunun gelmediği doğru olabilir. Fakat bu, A'ya teşekkür ederken onun bu iyilikten kaçınabileceğini varsaymadığımızı gösterir mi? Ahlaki karakterinin mükemmelliğinden dolayı, A'nın söz konusu iyiliği yapacağından ne kadar emin olursak olalım, onun bu iyiliği yapmaktan kaçınma gücünün olmadığını nasıl söyleyebiliriz? Ona teşekkür ettiğimizde, yaptığı şeyden kaçınma gücünü fiilin faili neden olması nedeniyle A'dan nefyedemiyorsak, bu gücünü asla kullanmayacağını bilsek de bu gücün varlığı ona şükran duymamızda hala anlamlı olabilir. Karakterinin mükemmellik derecesi arttıkça, failin faili nedenleme gücünü hangi yönde kullanacağına dair beklentilerimiz ne kadar güçlü olursa olsun, bu o failin, faili nedenleme gücünü tek yönle sınırlayabilmek için yeterli bir gerekçe sunmamaktadır. Bu noktada, yazarların kullandığı anlamda bir faili nedenlemenin başka türlü yapabilme koşulunu gerektirmediği söylenerek itiraz edilebilir. Yine bu gücü tek yönle sınırlamanın gerekçesi olarak Tanrı'nın tabiatı ile fiilleri arasındaki gereklilik ilişkisinin yeterli olacağı söylenebilir. Ancak bu durumda, yazarların önerdikleri faili nedenleme tanımının yeterli olduğuna dair argüman sunmaları gerekir. Oysa yazarlar kendi tanımlarını yalnızca varsaymaktadırlar. Ayrıca, Tanrı'nın tabiatı, O'nun başka türlü yapabilme gücünü elimine ediyorsa, böyle bir gerektirme ilişkisinin nasıl bir tür nedenleme olarak anlaşılmayacağı daha fazla açıklama gerektirmektedir. İkinci bölümde faili nedenleme gücünün, iki yönlü bir güç olup başka türlü yapabilmeyi gerektirdiği tezinin doğru olduğu sonucuna varmıştık.³⁷⁷ Bu gücün

³⁷⁷ Şu ana kadarki tartışmalardan, failin başka türlü yapabilir olmasını, en genel anlamda, failin bir tür iki yönlü güce, bir şeyi yapma ve onu yapmaktan kaçınma gücüne sahip olması olarak anladığımız açık olsa gerektir. Bu hususta, fail olmanın aktif bir güç olup, bir şeyi yapma ve ondan kaçınma gücünü eşzamanlı bir şekilde içerdiğini savunan el-Gazâlî, Clarke ve Reidci çizgiyi (ve onların teorilerinin güncel versiyonlarını) benimsemekteyiz. Bununla alakalı tartışmalara giremeyecek olsak da faydalı olabilecek birkaç çalışmaya işaret etmek istiyoruz. Mesela failliği iki yönlü bir güç olarak yorumlayan yaklaşımın güncel bir versiyonu için bkz. Maria Alvarez, "Agency and Two-Way Powers," *Proceedings of the Aristotelian Society* 98:1 (2013), ss. 101-121; Kim Frost, faillikle ilgili iki yönlü gücün bir fiili yapma ve ondan kaçınma şeklinde anlaşılamayacağını, zira burada doğrudan birbirine karşıt iki gücün bahsedemeyeceğimizi öne sürmektedir. Önce Helen Steward, Maria Alvarez, E.J. Lowe gibi failliği iki yönlü bir güç olarak yorumlayan birkaç teoriyi değerlendirmekte ve daha sonra, Aristoteles'i takip

elimine edilememesinin, failin fiilin nihai kaynağı ve belirleyicisi olmasının bir sonucu olduğunu belirtmiştik. Ancak Tanrı'nın tabiatının nasıl fiilde bulunacağını gerektirmesi, O'nun kendi fiillerinin nihai belirleyicisi olma gücünü elimine ediyorsa, bu belirleyicilik, yazarların kaçınmaya çalıştığının aksine, gerektirme ilişkisini bir nedenleme ilişkisi olarak anlamamızı destekler gibi görünmektedir.

İkincisi, özgürlüğü bir durumda sorumlu olmanın ön koşulu olarak kabul edip diğer durumda gerekli olmadığını kabul etmek, yazarların kendi sorumluluk anlayışı için de sorunlu bir durum oluşturmaktadır. Bergman ve Cover'a göre, sorumlu olmanın koşulunun fail nedenleme olduğunu hatırlayalım. Yine onların kabul ettiği anlamıyla fail nedenleme, başka türlü yapabilme koşulunu gerektirmemektedir. Failin, fiilini dışsal bir zorlama olmaksızın

ederek, iki yönlü bir gücün birbirine zıt bir şekilde kullanılabilir (doktorun tıp bilgisini bir insanı iyileştirme veya hasta etme yönünde kullanabilmesinde olduğu gibi) rasyonel güçleri ifade etmesi gerektiğini savunmaktadır. Bkz. Kim Frost, "What Could a Two-Way Power Be?" *Topoi* 39 (2020), 1141-1153. Helen Steward'ın Frost'a karşı yaptığı başarılı bir savunma için bkz. Helen Steward, "Agency as a Two-Way Power: A Defence," *The Monist* 103 (2020), ss. 342-355. Failliği iki yönlü bir güç olarak yorumlamaya dair tartışmaların yanı sıra, genel olarak bir failin meydana getirebileceği, gerçekleştirebileceği fiil veya durumları ifade eden "abilities"e dair oldukça zengin ve keyifli bir tartışma literatürü vardır. X'i yapabilir olmanın ya da X'i yapma gücünün-yetisinin (able to do X/ability to do X) ne anlama geldiği ve bunun faillerin özgürlüğü ya da başka türlü yapabilir olmalarıyla nasıl ilişkilendirileceği özgürlük anlayışlarına paralel bir şekilde yorumlanmıştır. Tartışmalar, özellikle yaratılmışların failliği ve özgürlüğü söz konusu olduğunda teorilerin arasındaki farklar önemli sonuçlara neden olmaktadır. Bu farklar, yaratılmışların içinde bulundukları ve onları sınırlayan çeşitli koşulları hesaba almayı gerektirdiği ve neyin fail için yapılabilir olduğu bu koşullarla sıkı bir şekilde ilişkili olduğundan, her bir teorenin yaratılmış rasyonel faillere, onların özgür fiillerine uygulanması ile ilgili çok sayıda tartışma vardır. Ancak Tanrı'nın failliği söz konusu olduğunda, Tanrı'nın gücü sınırsız ve bu gücü sınırlayan dışsal veya Tanrı'ya dayatılmış koşullar olmadığından, bu literatürdeki tartışmaların önemli bir kısmı alakasız kalmaktadır. Ayrıca özgürlük anlayışlarını tartışırken, bu tartışmaların Tanrı'nın özgürlüğü ile ilişkilendirilebilecek kısımlarını kısmen farklı bir bağlamda da olsa tartıştık. Bu sebeple bu tartışmalara girmeyi gerekli görmedik. Ancak ilgili olanlara fikir vermesi bakımından bazı çalışmalara işaret edebiliriz. Mesela Kadri Vihvelin, abilities'i, yönelimsel (*dispositionalist*) bir şekilde anlamayı teklif etmekte ve bunun determinizm ile uyumlu olduğunu savunmaktadır. Bkz. Kadri Vihvelin, *Causes, laws and free will: Why determinism doesn't matter?* (New York: Oxford University Press, 2013). Vihvelin'in görüşlerini başarılı bir şekilde eleştiren bir çalışma için bkz. Simon Kittle, "Abilities to do otherwise," *Philosophical Studies* 172:11 (2015), ss. 3017-3035; Victoria McGeer, abilities'i yönelimsel bir şekilde anlayanların karşılaştığı önemli bir itiraza, onların failin pasif ve aktif güçleri arasındaki ayrımı gözetemedikleri eleştirisine, Gilbert Ryle'in akli kapasitelerin (*intelligent capacities*) yönelimsel tabiatını vurgulayan yaklaşımından hareketle bir çözüm üretmeye çalışmaktadır. Victoria McGeer, "Intelligent Capacities," *Proceedings of the Aristotelian Society* 98:3 (2018), ss. 347-376; Christopher Evan Franklin, abilities'in bağdaşırıcı yorumlarını merkeze alarak, özgür irade meselesinde başka türlü yapabilmenin aslında tüm taraflarca kabul edildiği, asıl anlaşmazlığın hangi tür ability'nin özgürlük için gerekli olduğu üzerine olduğunu öne sürmektedir. Christopher Evan Franklin, "Everyone thinks that an ability to do otherwise is necessary for free will and moral responsibility," *Philosophical Studies* 172:8 (2015), ss. 2091-2107; Kittle, özgürlük ve ahlaki sorumluluk için gerekli olan ability'nin neden Franklin'in iddia ettiği şekilde bağdaşırıcı yorumları içerecek şekilde anlaşılamayacağına dair güçlü argümanlar sunmaktadır. Simon Kittle, "Does Everyone Think the Ability to do Otherwise is Necessary for Free Will and Moral Responsibility?" *Philosophia* 47 (2019), ss. 1177-1183. John Maier, failin bir şeyi "yapabilir" olduğunu ifade eden çeşitli dilsel ifadeleri ele almakta ve bu ifadeleri bu başlık altında toplamayı sağlayan şeyin ne olduğu sorusunu sormaktadır. Maier'e göre, faillikle ilgili modaliteleri (*agentive modalities*) birleştiren şey, tüm bu modal kavramların failin seçimleriyle ilişkilendirilebilmesidir. John Maier, "Agentive Modalities," *Philosophy and Phenomenological Research* 90:1 (2015), ss.113-134. Ve son olarak, failin bir şeyi yapabilir olması ile kastedilen çeşitli anlamları ve bunların failin özgürlüğü ve ahlaki sorumluluğu ile ilgili sonuçlarını ele alan genel bir çalışma için bkz. Alfred R. Mele, "Agents' Abilities," *Noûs* 37:3 (2003), ss. 447-470.

yapması, fiilini fail nedenleme ile nedenlemesi için yeterlidir. O halde, ahlaken kötü bir fiili yaparken sorumlu olmak için alternatif seçenekler gerekli midir değil midir? Eğer yazarlar ahlaken kötü bir eylem için başka türlü yapabilmenin ya da özgürlüğün gerekli olduğunu kabul ediyorsa, iki farklı sorumluluk tanımı yapmış olurlar. Çünkü bu durumda fail nedenlemenin sorumlu olmak için yeterli olmadığını kabul etmek durumunda kalırlar. Sorumluluk için fail nedenlemenin yeterli olmaması ise kendi çözüm önerilerinin temel dayanağının çökmesi anlamına gelir. Özgürlüğün sorumluluk için gerekli olmadığına ısrar etmek, çözümlerinin tutarlı olabilmesi için vazgeçilmez görünmektedir. Ancak bu durumda, ahlaken kötü bir fiilden sorumlu olmak için de özgürlüğün, başka türlü yapabilmenin gerekli olmaması gerekir. Her ne kadar yazarlar ahlaken kötü eylemlerden sorumlu olmak için alternatif seçeneklerin gerekli olduğunu açıktan belirtmeseler de her ikisinin de libertyen bir özgürlük anlayışını benimsediklerini söylemeleri ve yukarıda verdikleri örnekte sorumlulukla başka türlü yapabilmenin ahlaken kötü fiiller söz konusu olduğunda ayıramayacağı sezgisini itiraz etmeksizin aktarmaları, ahlaken kötü fiillerin sorumluluğu için başka türlü yapabilmeyi zorunlu bir koşul olarak gördükleri tespitini desteklemektedir. Dolayısıyla bu çözüm önerisinin ya iki farklı sorumluluk tanımı veya iki farklı fail nedenleme tanımı benimsemek durumunda olduğunu, ancak makalede bu varsayımları destekleyen herhangi bir argümanın sunulmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Yazarlar bir yandan sorumluluk kavramının iyi ve kötü fiilleri kapsayacak şekilde kullanılması gerektiğini savunurken, bir yandan bu kavramın bu iki fiil grubuna aynı şekilde uygulanmasının önünü kapatmaktadırlar.

Benzer şekilde, sorumluluk kavramının halk arasında yalnızca yapılan kötü eylemlerin sorumluluğunu almak anlamında kullanıldığı iddiası da doğru görünmemektedir. Yapılan fiil iyi de olsa kötü de olsa, asıl mesele bu fiilin kaynağının failin kendisi olması, fiilin faile olumlu veya olumsuz anlamda ahlaki sorumluluk oluşturacak şekilde atfedilebilmesidir. Ahlaki bir iyiliği yapan bir kimsenin, bu fiilin kaynağı olduğu halde bu fiilin sorumlusu olarak görülmediği iddiası makul görünmeyen bir genellemedir.

Son olarak, bu çözümün doğrudan ilahi özgürlük ve özsel ahlaki mükemmellik ikilemini çözmeyi hedeflemediğini de hatırlatabiliriz. Tanrı'nın özgür olmadığını baştan teslim eden bu öneri, Tanrı'ya özgürlük atfetmenin tek motivasyonunun O'nun iyi fiilleri için şükre layık olduğunu kanıtlamak olduğunu kabul etmektedir. Fakat Tanrı'ya özgürlük atfetmenin tek sebebinin şükre layık olmak olup olmadığı sorusu bir tarafa, ahlaki özgürlük olmaksızın ahlaki bir fail olunabilir mi sorusunu yazarlar tartışmamaktadır. Ayrıca, makalenin temel hedefini gerçekleştirdiğini söylemek de zordur. Bergman ve Cover'ın anne-çocuk örneğini tadil ederek ne demek istediğimizi bir senaryo ile anlatmaya çalışalım.

İki varlık düşünelim, ikisinin de mümkün en yüksek merhamet derecesinde merhamet sahibi olduklarını ve ikisinden de işkence gören bir çocuğu kurtarmaları istenmiş olsun. Bu varlıklardan biri, Tanrı tarafından yaratılmış, çocukları kurtarmaya programlanmış bir Melek olsun. Tanrı Melek'i öylesine merhamet dolu, çocuklara karşı öyle hassas yaratmıştır ki Melek ne zaman işkence gören bir çocuk görse, başka herhangi bir seçeneği düşünmeksizin yardıma koşmaktadır. Melek'in, işkence gören bir çocuk gördüğünde, herhangi bir şekilde ona yardım etmekten kaçınması, yardım etmeyi istememesi imkansızdır. Çünkü Melek, aksini dilemesi imkansız olacak şekilde yaratılmıştır. Tanrı Melek'e, herhangi bir çocuğu acı çekerken gördüğünde o çocuğu işkenceden kurtaracak fiziksel gücü bahşetmiştir. İkinci varlık, adına Adem diyelim, birinci ile aynı merhamet düzeyine sahiptir. Üstelik tıpkı Melek gibi Adem de acı çeken bir çocuk gördüğünde, o çocuğu kurtaracak fiziksel güç ne ise ona yetecek derecede bir fiziksel güce sahiptir. Yine Adem de Melek gibi, son derece üstün ahlaki niteliklere sahiptir. İkisinin ahlaki iyilik derecesi birbirine eşittir. Aralarındaki fark, Melek'in aksine ikinci kahramanımızın işkence gören bir çocuk gördüğünde, ona yardım etmekten kaçınabilir olmasıdır. Adem'in yardım etmekten kaçınma gücünü kullanmasını motive eden herhangi bir sebebi yoktur. Yani varsayalım ki Adem sahip olmak istediği her şeye sahiptir, onu bir çocuğu acı çekerken gördüğünde kurtarma isteğinden caydıracak herhangi bir fiziksel ihtiyacı veya ahlaki zaafı yoktur. O da Melek kadar kendini çocukları kurtarmaya adanmıştır ve ahlaki nitelikleri o denli yüksektir ki bu durumla her karşılaştığında Melek ile aynı şeyi yapmakta, çocuklara yardım etmektedir. Bir çocuğun sırasıyla bu iki varlık tarafından kurtarıldığı iki ayrı durum olduğunu varsayalım. Çocuğun annesi, Melek'in yukarıda saydığımız özelliklerinden haberdar olsun. Melek çocuğunu öyle büyük bir tehlikeden kurtarmıştır ki anne o anda mutluluktan ona ne kadar minnettar olduğunu söylemiş, çocuğunu kurtardığı için ona defalarca teşekkür etmiştir. İkinci durumda, anne Adem'in üstün ahlaki niteliklerinden ve çocuğu için kendisinden yardım isterse bu kişinin asla ve asla reddetmeyeceğinden emin olmanın mümkün en güçlü anlamıyla emindir. Adem, her ne kadar yaptığından başka türlü yapabilir ise de bu gücünü asla aksi yönde kullanmamaktadır, zira onu bu iyi fiili yapmaktan caydıracak herhangi bir motivasyonu yoktur. Anne, aynı şekilde çocuğunun kurtarılmasından dolayı son derece memnundur ve Adem'e yaptığı iyilik için minnettarlığını ifade etmektedir. Şimdi, bu durumlardan hangisindeki varlığın teşekkürü gerçekten hak ettiği söylenebilir? Her iki varlığın da aynı iyiliği, aynı motivasyonla, aynı doğru gerekçeye dayanarak yaptığını, her ikisinin de nihayetinde çocuğu kurtardığını kabul etsek bile, annenin Melek'e teşekkür etmesi nihayetinde yapılan şeyin kendisi için iyi olmasından duyduğu mutluluğu ifade edebilir. Ancak pek çoğumuz teşekkürü gerçekte hak edenin Melek değil, onu var eden, ona yukarıda bahsettiğimiz

özellikleri bahşeden yaratıcısı olduğunu düşünürüz. İkinci durumda, anne Adem'in çocuğunu kurtaracağından en az Melek'in çocuğunu kurtaracağı kadar emin olsa da Adem'e yaptığı teşekkürü daha anlamlı bulurduk. Zira Adem, asla ve asla kullanmayacak olsa da çocuğunu kurtarmaktan kaçınma gücüne sahiptir ve buna rağmen çocuğu kurtarmayı seçmektedir. Melek'in bir tür teşekkürü hak ettiğini kabul etsek bile Adem'in ondan daha fazla ve daha değerli bir teşekkürü hak ettiğini düşünürdük.

Bu örneğe meleğin yaratılmış olup söz konusu özelliklerinin ona Tanrı tarafından verildiği, ancak Tanrı'nın yaratılmadığı, ahlaki mükemmelliklerinin O'na verilen nitelikler olmayıp O'nun özsel nitelikleri olduğu söylenerek itiraz edilebilir. Ancak Morrision'un dediği gibi, söz konusu fark, başka bağlamlarda meselenin çehresini değiştirebilecek büyüklükte olsa da burada güçlü bir itirazın çıkış noktası olması zor görünmektedir.³⁷⁸ Failin fiilleri üzerindeki kontrolü ve nihai kaynak olmasının gerektirdiği ya da ortaya çıkardığı sonuçlar, kontrol ve nihai kaynak olmanın zorunlu koşul olduğu şeylerin dolaylı olarak da olsa zorunlu koşulları gibi görünmektedirler. Bu kontrol ve kaynak olmanın bir durumda başka türlü yapabilmeyi gerektirip bir başka durumda gerektirmediğini iddia etmek makul görünmemektedir. Ayrıca her iki durumda da melek ve Adem, fiillerin icracısı olmak bakımından fiillerin kaynağı olsalar da -her ikisinin de yaratılmamış varlıklar olduğunu kabul etsek bile- ahlaki bir fail olarak bir fiilden sorumlu olmakla, ahlaki bir fail olmadan bir fiilin kaynağı olmak farklıdır ve ilki ikincisinden daha değerli görünmektedir.

2. İmkan, Güç ve Başka Türü Yapabilme Kavramları

2.1. El-Ğazâlî, Modalite ve Bir Çözüm Denemesi

Mümkün dünyalar semantiği içinde özgürlük, başka türlü yapabilme, güç, özsellik gibi kavramların tanımlanma biçiminin Tanrı'nın özsel ahlaki mükemmelliği ve özgürlüğü arasında oluşan gerilimi daha fazla keskinleştirdiğini ve bu gerilimi bir problem olmanın ötesinde bir açmaza dönüştürdüğünü söyleyebiliriz. Bu semantiği benimseyerek özsel iyilik ve özgürlüğün tutarlı bir biçimde bir arada savunulması imkansız değilse bile hayli güçtür. En azından ulaşabildiğimiz mevcut literatürde, bu telifi öyle veya böyle bir taraftan ödün vermeksizin yapabilen bir çalışmanın olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Mümkün dünyalar semantiğinin çağdaş felsefede modal kavramları ifade etmede ne kadar yaygın bir şekilde kabul edildiği felsefecilerin malumudur. Bunun sebeplerinden biri, şüphesiz bu semantiğin çeşitli felsefi meseleleri ele alırken pek çok açıdan elverişli bir model

³⁷⁸ Morrision, "Is God Significantly Free?" ss. 260-261.

sunmasıdır. Bununla beraber, bu semantiğe özellikle son zamanlarda çeşitli açılardan itiraz edilmiş, söz konusu semantiğin sezgilerimizle örtüşmeyen (*counter-intuitive*) sonuçlarına dikkat çekilmiştir.³⁷⁹ Burada mümkün dünyalar semantiğine köklü bir eleştiri getirmek yerine, onun özgürlük ve güç kavramı ile ilgili sezgilerimizle örtüşmediğine dikkat çekmekle yetinecek, bu semantiğe dayanmayan bir modalite teorisinin, güç, başka türlü yapabilme gibi kavramları özgürlükle ve özsellikle daha makul bir şekilde ilişkilendirebileceğini göstermeye çalışacağız. Böylece bu modelin en az bir felsefi meseleyi tartışmada görüldüğü kadar elverişli bir zemin sunmadığına dikkat çekmiş olmayı, bu semantiğe ve onun çeşitli felsefi meselelerle ilgili sonuçlarına dair daha derinlikli çalışmaların yapılmasının gerekliliğine işaret etmiş olmayı umuyoruz.

O halde bu semantiği benimsemeden zorunlu, mümkün ve imkansız gibi kavramlar nasıl anlaşılabilir? Alternatif modalite teorisi nasıl olabilir? Bu bölümde, bu soruları cevaplamak için el-Ğazâlî'nin (ö. 505/1111) modalite anlayışına başvuracağız. El-Ğazâlî'nin modalite yaklaşımını problemimizin çözümü açısından elverişli kılan iki temel özelliğinden bahsedebiliriz. Birincisi, onun modalite anlayışı modal kavramları kaplamsal (*extensional*) bir zemine dayandırmayı reddetmektedir. İkincisi, bu modalite anlayışı, herhangi bir mümkün koşulda aktüalize edilmeyen mümkün durumların (*possible states of affairs*) olabilmesine izin

³⁷⁹ Modal kavramları mümkün dünyalar semantiği üzerinden temellendirmeye karşı çıkan görüşler için bkz. Michael Jubien, *Possibility*, (Oxford: Clarendon Press, 2009), Bölüm 3. (59-82); Jonathan Jacobs, "A powers theory of modality: or, how I learned to stop worrying and reject possible worlds" *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 151:2 (2010), ss. 227-248; Barbara Wetter, "Can Without Possible Worlds: Semantics for Anti-Humeans," *Philosophers' Imprint* 13:16 (2013), ss. 1-27 ve "Recent Work: Modality without Possible Worlds," *Analysis* 71:4 (2011), ss. 742-754. Aralarındaki önemli farklara rağmen, saydığımız bu çalışmalar genel olarak, "X mümkündür" ya da "X, A yerine B'yi yapabiliirdi" şeklindeki modal önermelerin doğruluğunun, bu önermelerin bir başka mümkün dünyada gerçekleşip gerçekleşmediğine göre belirlenemeyeceği, bir başka ifade ile modal önermeleri (olgu-karşıtı özgürlük önermeleri dahil) doğru kılan şeyin onların herhangi bir mümkün dünyada doğru veya aktüel olmaları ile alakalı olmadığını savunmaktadır. Bunun yerine, modal kavramları ve bunlara dayalı modal yargıları doğru yapan şeyin aktüel dünyadaki kavramlar, olgular ve şeylerin özsel nitelikleri, bu kavramlar arasındaki gereklilik ve uyumluluk ilişkileri olduğunu savunmaktadırlar. Jubien bunu nitelikler üzerinden, Jacobs temel güçler üzerinden kurmaya çalışmaktadır. Bu teoriler, yine aradaki farklara rağmen, genellikle "anti-Hume'culuk" veya "yeni Aristoteleçilik" olarak tasnif edilmektedirler. Bunun nedeni, özellikle doğada şeyler arasında zorunlu bir gereklilik ilişkisi olmadığını savunan Hume'un yerine, böyle ilişkilerin varlığını savunan ve modal kavramları bu ilişkiler üzerinden tanımlamaya çalışan Aristoteles'i öne çıkarmalarıdır (Wetter, "Modality without Possible Worlds," ss. 743-744). Ancak, her bir yaklaşımın Aristotelesçi görüşleri kendi teorilerine adapte etme biçimi farklıdır. Yine bu teorilerin olgu karşıtı özgürlük önermelerine ve özgürlükle ilgili yapabilirlik (*ability*), güç vb. kavramlara ne şekilde uygulandığı da farklılaşabilmektedir. Özgürlükle ilgili kavramları yönelimleri esas alarak tanımlayan *yatkınlık-istidada dayalı (dispositionalist)* versiyonları, özgürlüğü bağdaşırıcı bir şekilde yorumlamaya daha yakın iken, aynı şey temel güçlere veya niteliklere odaklanan versiyonlar için geçerli olmayabilir. Bu sebeple, bu alternatif modal teorilerin de neleri öngördüğü ve çeşitli felsefi meselelere nasıl uygulanabileceği farklılaşmaktadır. Burada bu alternatiflere işaret etmemizin nedeni, doğrudan bunlardan herhangi birini mümkün dünyalar semantiği yerine önermek değildir. Nitekim kavramlar arası ilişkileri esas almakla birlikte, doğadaki zorunlu nedensellik konusunda Aristoteles'ten ziyade Hume'a yakın olan bir modal teori benimsemek, pekâlâ makul olabilir ki bu bölümde ele alacağımız el-Ğazâlîci modalite anlayışı, bu iki sezgiyi birleştiriyor gibi görünmektedir. Burada bu teorilere işaret etmemizimizin amacı, mümkün dünyalar semantiğinin yaygın bir şekilde kullanılmasına rağmen, modal kavramları temellendirmede pek çok açıdan eleştirildiğine ve tek alternatif olmadığına dikkat çekmektir.

vermektedir. Bu iki özellik, onun teorisini, güç, başka türlü yapabilme gibi kavramların imkanı nasıl ilişkilendirileceği hususunda kaplamsal bir zemine dayanan teorilerden daha elverişli kılmaktadır.

Bu teorinin detaylarına geçmeden önce, hem el-Ğazâlî'nin modalite anlayışı hem de bu anlayışın elinizdeki bölümde hangi sınırlar içinde benimseneceği hakkında bir iki hususu belirtmek istiyoruz. İlk olarak, el-Ğazâlî'nin modalite konusunda tam bir teori sunduğunu ya da böyle bir teori sunmayı amaçladığını söylememiz zordur. Onun modaliteye dair görüşlerinin önemli bir kısmını, el-Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi Müslüman filozofların metafiziksel görüşlerini eleştirdiği *Tehâfut'ul-Felâsife* adlı eserinden elde ediyoruz. Ancak *Tehâfut*, el-Ğazâlî'nin kendi görüşlerini doğrudan yansıtmayabildiği halde, çok sayıda argümanı muhataplarının pozisyonlarını çürütmek amacıyla öne sürdüğü bir eserdir. Bu sebeple *Tehâfut*'te filozoflara karşı öne sürdüğü tüm argümanları konuyla ilgili kendi pozisyonunu yansıtan görüşler olarak değerlendirmek yanıltıcı olabilir. *Tehâfut*'ün üçüncü mukaddimesinde bunu açıkça belirttiği için, el-Ğazâlî de bir anlamda okuyucuyu bu hususta uyarmaktadır.³⁸⁰ Bu sebeple bu eserde öne sürdüğü görüşlerin, kendi pozitif iddialarını dile getirdiği eserleri ile karşılaştırılarak sağlaması yapılmalıdır.

İkincisi, el-Ğazâlî'nin modalite ve kudret anlayışı, onun ilahi irade veya özgürlük ile ilgili görüşlerini anlamada tek ölçüt değildir. Savunduğu modal teori, onun ilahi irade ile ilgili görüşlerini kısmen yansıtmaktadır. El-Ğazâlî, bir tür ilahi buyruk teorisi benimsediğinden, Tanrı'nın özgürlüğünün sınırları onun için bizim bu bölümde önerdiğimizden çok daha geniştir. Dolayısıyla, el-Ğazâlî'nin modalite teorisini kullanmamız, ne onun ilahi irade hakkındaki görüşlerini bütünüyle savunduğumuz ne de onun görüşlerinin kendi içindeki tutarlılığını göstermeyi amaçladığımız anlamına gelmektedir. Sadece onun önerdiği modalite yaklaşımının, ilahi özgürlük problemini çözmede elverişli bir zemin hazırladığını göstermeyi hedefliyor ve onun teorisini bu amaçla kullanmak istiyoruz. Benzer şekilde, el-Ğazâlî'nin, görüşlerini eleştirdiği Müslüman filozofların argümanlarını doğru bir şekilde anlayıp anlamadığı veya bunları doğru bir şekilde sunup sunmadığı tartışmasına da girmeyeceğiz. Bunun yerine, yaptığı itirazlar üzerinden onun kendi pozisyonunun en azından temel unsurlarını çıkarmaya çalışacağız.

Öncelikle, el-Ğazâlî'nin imkan anlayışının temellerini yansıttığını düşündüğümüz üç ilkeyi sayarak başlayalım. İlk ilke ile ilgili argümanlar, *Tehâfut*'un birinci meselesinde, alemin ezeliyeti ile ilgili tartışmada; iki ve üçüncü ilkeye dair argümanlar ise on yedinci meselede, el-

³⁸⁰ El-Ğazâlî, *Tahâfut al-Falâsifa /The Incoherence of the Philosophers: A Parallel English-Arabic Text*, M. E. Marmura (ed. ve terc.), (Utah: Brigham Young University Press), 3. Mukaddime, Paragraf 3, s. 7.

Ğazâlî'nin filozofların sebep ile sonuç arasında zorunlu bir ilişki olduğu iddiasını eleştirdiği tartışmada öne çıkmaktadır.

1. El-Ğazâlî, modal kavramların kaplamsal bir boyutunun olduğunu reddetmektedir. Ona göre imkan, dış dünyadaki bir mahalde (*kabil/mahal/substratum*) bulunmak, ona dayanmak zorunda değildir. Modal kavramlar, aklın bir yargısı olup, tamamen zihinsel kavramlardır.³⁸¹
2. El-Ğazâlî'nin modalite anlayışının temelinde çelişmezlik ilkesi (*the principle of non-contradiction*) vardır.
3. Tasavvur edilebilirlik, bir şeyin mümkün olduğuna dair epistemik bir işaret olarak görülebilir. Ancak tasavvur edilebilir ve dolayısıyla mümkün olan her durum, herhangi bir mümkün koşulda aktüel/gerçek olmak zorunda değildir. Bazı mümkünler hiçbir koşulda örneklenmemiş veya aktüalize edilmemiş olabilirler.³⁸²

İlk ilke ile başlayalım. El-Ğazâlî, filozofların modalite ile ilgili tasavvurlarının, onların çok sayıda metafiziksel iddiasına kaynaklık ettiğini tespit etmektedir. Bu bağlamda, filozofların alemin ezeliğini savunmaları da hatalı imkan anlayışlarının bir sonucudur. Nitekim filozoflar, alemin ezeli olduğu iddiasını modalite ile ilgili iki varsayıma dayandırmaktadırlar. Birinci varsayım, “Herhangi bir x’in varlığı yokluk tarafından önceleniyorsa, yani x yokluktan varlığa çıktıysa, x’in varlığının imkanı dışsal bir mahale dayanmalıdır ki bu mahal madde olmalıdır” şeklindedir. İkinci varsayım, imkansızın mümkününe dönüşemeyeceği sezgisinden hareket

³⁸¹ Birazdan detaylı bir şekilde göreceğimiz üzere, el-Ğazâlî'nin Müslüman filozoflara yaptığı bu temel itiraz, mümkün dünyalar semantiğine yapılabilecek temel itiraz için de bir zemin oluşturmaktadır. Bununla birlikte, mümkün dünyalar semantiğinin kaplamsal boyutunun, Müslüman filozofların savunduğu Aristotelsçi modalite anlayışının kaplamsal boyutu ile aynı olduğunu iddia etmek açıkça yanlış olur. Müslüman filozofların modalite anlayışında kaplamsal boyut, dış dünyadaki maddi bir mahale referansta bulunurken, mümkün dünyalar semantiğinde bu uzanım dışsal bir gerçekliğe referansta bulunmak zorunda değildir. Bu sebeple iki modalite anlayışı arasında bir analogi kurarken, mümkün dünyalar semantiğinin, bütün mümkün dünyaların dış dünyada var olan gerçek (*concrete*) varlıklar olduğunu iddia eden Lewisçi formunu kastetmiyoruz. Mümkün dünyalar semantiği, genel olarak, modal kavramları tanımlamada kaplamsal bir semantiğe başvurmaktadır. Dolayısıyla her iki yaklaşımın paylaştığı şey, onların modal kavramları kaplamsal bir şekilde ifade etmesidir. Christopher Menzel, mümkün dünyalar semantiğinin kaplamsal boyutunu şöyle ifade etmektedir: “Mümkün dünyalar fikri, modal mantığın kendisini kaplamsal kılarak değil, fakat ona kaplamsal bir semantik bahşederek, modal mantığa kaplamsal bir saygınlık (*extensional respectability*) beklentisini ortaya çıkardı. Bilhassa, mümkün dünyalar semantiğinde, modal operatörler, mümkün dünyalardaki niteliyiciler (*quantifiers over possible worlds*) olarak yorumlanmıştır...” Bkz. Christopher Menzel, "Possible Worlds", Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021). <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=possible-worlds>. (07.10.2021)

³⁸² El-Ğazâlî'nin modalite anlayışını ele alırken de daha önceki çalışmamızda yer alan ilgili kısımdan önemli ölçüde yararlandığımızı belirtmeliyiz. Bununla birlikte, ana fikir ve akış büyük ölçüde benzer olsa da özellikle detaylarda önemli revizyonlar yaptığımızı, bazı kısımları kısaltıp bazı kısımları genişlettiğimizi de eklemeliyiz. Bkz. Yazıcı, “Can al-Ghazālī's Conception of Modality Propose A Solution to Rowe's Arguments Against Divine Freedom,” ss. 337-346.

etmektedir ve “x’in var olması imkansız ise, onun varlığı asla mümkün olmaz, yani x’in varlığı daima imkansızdır” şeklinde ifade edilebilir.³⁸³ Bu iki modal iddiayı birer öncül olarak kabul etmek suretiyle filozoflar, abese irca yöntemiyle alemin ezeli olduğunu öne sürmüşlerdir: Tanrı’dan başka, alem veya maddi herhangi bir şey dahil olmak üzere, hiçbir şeyin var olmadığını kabul edelim. Bu durumda, ilk varsayımın bir gereği olarak, alemin veya herhangi bir maddi şeyin yokluktan varlığa çıkma imkanı yoktur, zira bu imkan maddi bir mahali gerektirmektedir. Eğer, alemin yokluktan varlığa çıkması imkansızsa, ikinci öncül gereği, imkansız mümkününe dönüşemeyeceği için alemin varlığı daima imkansız olmalıdır. Fakat alemin varlığı açık bir şekilde mümkündür, zira alem halihazırda mevcuttur. Bu da alemin imkanının da ezeli olduğu anlamına gelir. O halde, alemin varlığının bir başlangıcı olduğu iddiası yanlıştır. Bu iki modal öncülün bir sonucu olarak, alem ezeli olarak var olagelmiş olmalıdır.³⁸⁴

El-Ğazâlî, alemin varlığa çıkarılma imkanının ezeli olduğu konusunda filozoflara hak vermekte, fakat bir şeyin imkanının ezeli oluşunun, o şeyin ezeliiliğinin mümkün olduğu sonucunu verdiğine itiraz etmektedir. Alemin ezeli imkanı, onun ezeli olarak yaratıldığı sonucunu garanti etmiyorsa³⁸⁵, filozofların bu sonuca varmasının bir başka gerekçesi daha olmalıdır. Daha önce de belirtildiği üzere, el-Ğazâlî’ye göre, filozofları bu sonuca götüren temel hata, imkanın maddi bir mahale ihtiyaç duyduğunu, onun dış dünyada bir şeye dayanması gerektiğini düşünmeleridir (birinci modal iddia). Temelde Aristotelesçi imkan anlayışını yansıttığını söyleyebileceğimiz bu yaklaşıma göre³⁸⁶, imkan izafi bir niteliktir ve kendi başına

³⁸³ Filozofların her iki modal iddia ile ilgili argümanlar sunmuşlardır. Ancak tartışmanın detayları bizi ilgilendirmediklerinden, burada söz konusu argümanları verme gereği duymadık. Argümanların detayları için Tehâfut’un birinci meselesine bakılabilir.

³⁸⁴ El-Ğazâlî, *Tahâfut al-Falâsifa*, mesele 1, paragraf 106-111. El-Ğazâlî’nin bu eserine yapılan atıflar bundan sonra yalnızca (sırasıyla) mesele ve paragraf numaraları verilerek yapılacaktır.

³⁸⁵ El-Ğazâlî, *Tahâfut al-Falâsifa*, 1.111; El-Ğazâlî, kendisinde alemin yaratılmasının imkansız olduğu hiçbir anın olmadığını onaylamakta; ancak bunun alemin ezeli olarak yaratılmış olduğu sonucuna varmayı sağlamayacağını savunmaktadır. Bununla ne kastettiğini, zamansal bir büyüklüğün sonsuz bir şekilde genişlemesi ile kaplamsal bir büyüklüğün sonsuz bir şekilde genişlemesi arasında kurduğu bir analogiden hareketle anlatmaktadır. Filozoflar, mekânın sonsuza kadar genişleyebilmesinin mümkün olduğunu kabul etmektedirler. Çünkü her mekanın üzerine bir mekan eklenmek suretiyle genişlemesi düşünülebilir, yani her mekanın daha büyüğü tasavvur edilebilir. Fakat sonsuz bir şekilde genişleyen bir mekanın imkanı, bilfiil sonsuz büyüklükte bir mekanın olabileceği bir tarafa, sonsuz büyüklükte bir mekanın mümkün olduğu anlamına da gelmemektedir. El-Ğazâlî, filozofların da bilfiil sonsuz genişlikteki bir mekanın imkansızlığını teslim ettiğini belirttikten sonra, aynı şeyin zaman için de düşünülebileceğini iddia etmektedir. Tasavvur ettiğimiz her zamandan önce bir başka zaman olduğunu düşünebiliriz, fakat bu bilfiil sonsuz bir zamanın olduğu anlamına gelmediği gibi, maddi bir mahalin olduğu bilfiil sonsuz bir zamanın olduğu anlamına da gelmemektedir. Çünkü el-Ğazâlî’ye göre, bilfiil sonsuz bir zaman, tıpkı bilfiil gerçekleşmiş sonsuz bir mekan gibi imkansızdır (*Tahâfut al-Falâsifa*, 1.111). Ayrıca bkz. Tanelli Kukkonen, “Possible Worlds in the Tahâfut’ul-Falâsifa: Al-Ghazali on Creation and Contingency,” *Journal of the History of Philosophy* 38 (2000), ss. 481-482.

³⁸⁶ B.D. Dutton, “Al-Ghazâlî on Possibility and the Critique of Causality,” *Medieval Philosophy and Theology* 10:1 (2001), s. 26.

var olamaz. İmkandan bahsederken kendi başına var olan bir şeyden değil, bir şeyin imkanından bahsederiz. İmkan, izafî bir nitelik olduğu için bir tür arazdır ve yükleneceği veya atfedileceği bir cevhere ihtiyaç duyar. Dolayısıyla onun bir şeye, bir mahale dayandırılması gerekmektedir ki bu mahal maddeden başkası olamaz. İmkanın dayandığı mahal olmada maddenin en uygun aday olması, onun tüm niteliklerin ve formların üzerinde gerçekleştiği bir potansiyel olmasındandır. Potansiyelliğin ilkesi olan maddenin kendisinin ise yaratılmış olması mümkün değildir. Çünkü bu durumda onun varoluş imkanının da varlığını öncelemesi gerekir. Bu da imkanın kendisi ile kaim bir cevher olduğu anlamına gelir ki filozoflar bunu reddetmektedir. O halde madde, imkanın dayandığı en son şey, yani imkanı yüklediğimiz mahal olmalıdır.³⁸⁷

El-Ğazâlî, imkanın dayanacağı maddi bir mahal olması gerektiği iddiasını reddetmekte ve bunun yerine modal kavramların aklın birer yargısı olduğunu, bu kavramların aklın yargısına indirgenebileceğini öne sürmektedir:

Onların imkan dedikleri şey, aklın yargısına irca edilebilir/indirgenebilir. Aklın, varlığını kabul ettiği/varsayabildiği, onun [akıl tarafından] varsayılmasını [herhangi bir şeyin] engellemediği şeye, “imkan”; varsayılması [akıl tarafından] menedilen şeye “imkansız,” ve [aklın] yokluğunu varsayamadığı şeye ise “zorunlu” diyoruz. Çünkü bunlar, niteleyecekleri dışsal bir varlığa ihtiyaç duymayan akli yargılardır.³⁸⁸

Böylece el-Ğazâlî, modal kavramların tamamen kavramsal olduğunu ve bu gerekçeyle maddi bir mahale atfedilmelerinin gerekmediğini savunmaktadır. O, modal kavramları aklın yargıları olarak belirlemek suretiyle, imkanı sıkı anlamda mantıksal imkan olarak belirlemenin yolunu açmakta, mantıksal imkanı bir anlamda kavramsal tutarlılığa denk tutmaktadır.³⁸⁹ El-Ğazâlî’nin modal kavramların, daha spesifik olarak imkanın maddi bir mahale konumlandırılması gerekmediği şeklindeki tespiti, günümüzde de yaygın bir şekilde kabul gördüğü için, bu hususta filozofların el-Ğazâlî’ye yapabileceği muhtemel itirazları ve onun bu itirazlara verdiği cevapları uzun uzun tartışmayacağız. Yani, el-Ğazâlî’ye göre filozofları alemin ezeli olduğu sonucuna götüren Aristotelesçi imkan anlayışı, mümkün dünyalar semantiğini benimseyen felsefeciler tarafından da reddedildiği için, bu husustaki karşı argümanları ele almamız gerekli değildir.³⁹⁰ Fakat el-Ğazâlî’nin ısrarla imkanın kaplamsal bir boyutu olduğunu reddetmesi, ilginç bir şekilde Aristotelesçi imkan anlayışını reddetmede birleştiği mümkün dünyalar semantiği açısından da bazı sonuçlar doğurmaktadır. Bu noktada,

³⁸⁷ El-Ğazâlî, *Tahāfut al-Falāsifa*, 1.113-114.

³⁸⁸ El-Ğazâlî, *Tahāfut al-Falāsifa*, 1.116.

³⁸⁹ Dutton, “Al-Ghazālī on Possibility and the Critique of Causality,” s. 27.

³⁹⁰ Tartışmanın detayları için bkz. El-Ğazâlî, *Tahāfut al-Falāsifa*, 1.118-128. Tartışmanın kısa değerlendirmesi için bkz. Yazıcı, “Can al-Ghazālī’s Conception of Modality Propose A Solution to Rowe’s Arguments Against Divine Freedom?” ss. 340-341.

onun kaplamsal sonuçları olan modal yaklaşımı reddetmedeki ısrarının arkasında, kaplamsal bir boyutu olan bir modalite anlayışının, problemleri metafiziksel iddialara yol açan bazı ontolojik sonuçlardan kaçamayacağı düşüncesinin olduğunu düşünmekteyiz. Birazdan göreceğimiz gibi, mümkün dünyalar semantiği de kaplamsal bir boyuta sahip olmak bakımından el-Ğazâlî'nin karşı çıktığı anlayışla benzer şekilde, bazı ontolojik sonuçlardan kaçamamaktadır.

Pekâlâ, modal kavramların kaplamsal boyutunu reddetmek ve onları aklın yargıları olarak belirlemek ne anlama gelmektedir? Ve dahası, böyle bir modalite anlayışı, kaplamsal bir boyutu olan modalite anlayışına kıyasla hangi açılardan daha avantajlıdır ya da neden diğerlerine tercih edilmelidir? Bu sorunun cevabı için, *Tehâfut*'un on yedinci meselesine başvuracağız. Filozofların zorunlu sebeplilik anlayışını eleştirdiği on yedinci meselede el-Ğazâlî, detaylarına burada giremeyeceğimiz kendi okazyonalist sebeplilik teorisini sunduğu bağlamda, imkanın akli yargılardan ibaret olmasıyla ne kastettiği ve bunun sınırlarını nasıl çizdiğini belirgin hale getirmektedir.³⁹¹ O, bu tartışmada, asla (veya hiçbir koşulda) aktüalize edilmeyen imkanların/mümkünlerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair de örnekler vermektedir.³⁹²

El-Ğazâlî'ye göre, filozoflar da asla gerçekleşmeyen mümkün durumların olabileceğini kabul etmelidirler. Çünkü onlar, sıradan, aşkın ilimlere dair hiçbir bilgisi olmayan eğitimsiz bir adamın, nefsinin eğitmek suretiyle bu ilimleri kavrayabilir hale gelmesinin mümkün olduğunu teslim etmektedirler. Dolayısıyla bu durum bu kişi için asla gerçekleşmeyecek olsa da belirli bir kavrayış seviyesine ulaşmanın söz konusu kişi için mümkün olduğunu kabul etmek durumundadırlar. Tıpkı bunun gibi, Tanrı'nın her bir mümkün durumu (*any possible states of affairs*) aktüalize edebileceği ya da mümkün olan her şeyi yapabilir olması, bunları herhangi bir zamanda veya herhangi bir mümkün koşul altında aktüalize edeceği anlamına gelmemektedir: “Bir şeyin, Tanrı'nın kudreti dahilinde olup mümkün olduğu halde Tanrı'nın o şeyi belirli bir zamanda yapmayacağını bilmesini; ve mümkün olmasına rağmen, bizde o şeyi belirli bir zamanda yapmayacağına dair bir bilgi yaratmasını engelleyen herhangi bir şey yoktur.”³⁹³ El-Ğazâlî'nin bu çıkışına benzer şekilde, Tanrı'nın mümkün bir durumu herhangi bir koşulda aktüalize etmediğini düşünebilir, mümkün olan bir durumu her mümkün dünyada aktüalize edilmemiş bırakabileceğini de söyleyebiliriz. Ancak hemen El-Ğazâlî'nin verdiği örneğin, mümkün dünyalarla ilgili bir genellemeye gitmeye izin vermediği itirazının

³⁹¹ Kukkonen, el-Ğazâlî'nin birinci meselede imkan konusunda sunduğu malzemeyi bilinçli olarak açık uçlu (*open-ended*) ve net bir sonuca bağlanmamış (*inconclusive*) bir şekilde bırakmış olabileceğini düşünmektedir. Bkz. Kukkonen, “Possible Worlds in the *Tahâfut*'ul-Falâsifa,” s. 480.

³⁹² El-Ğazâlî, *Tahâfut al-Falâsifa*, 17.15.

³⁹³ El-Ğazâlî, *Tahâfut al-Falâsifa*, 17.17.

yapılacağını kestirmek güç olmasa gerektir. Çünkü onun verdiği örnek, aktüel dünyaya referansta bulunmaktadır. O, aktüel dünyada herhangi bir zamanda gerçekleşmeyecek olan bir imkandan bahsetmektedir ki mümkün dünyalar semantiği bu fikirle uyuşmamak şöyle dursun, bu hususta el-Ğazâlî’yi desteklemektedir. Nitekim mümkün dünyalar semantiği, tam da Aristotelesçi zamana endeksli istatistiksel imkan anlayışına karşı olarak, aktüel dünyada herhangi bir zamanda gerçekleşmemiş durumların imkanını göstermeye yönelik bir teoridir.³⁹⁴ İtirazın dikkat çektiği husus şüphesiz doğrudur. El-Ğazâlî’nin verdiği örnek, aktüel dünyaya referansla hiçbir şekilde gerçekleşmeyecek bir durumdan bahsederken, bütün mümkün dünyalarda gerçekleşmeyen bir durum elbette onun verdiği örneklerle bütünüyle örtüşen bir analogi oluşturmamaktadır. Fakat aradaki bu farkın bilincinde olarak, el-Ğazâlî’nin dikkat çektiği hususun imkanın tabiatına dair önemli bir sezgiyi dile getirdiğini, mümkün dünyalar semantiğinin ise bu sezgiyi ifade etmede yetersiz kaldığını söyleyebileceğimizi düşünüyoruz.

El-Ğazâlî, imkan kategorisini en genel anlamda imkansız olmayan, imkansızın dışında kalan her şeyi kapsayacak şekilde belirlemektedir. Bu durumda soru, neyin imkansız olduğunu belirlemeye dönmelidir. İmkansızlığı ise o, sıkı anlamda mantıksal, kavramsal çelişmezliğin sınırlarına dayanan bir çerçevede tanımlamaktadır. Buna göre çelişmezlik ilkesi, imkan ve imkansızlığın sınırını çizmektedir.³⁹⁵ Bununla birlikte el-Ğazâlî, filozofların, çelişmezlik ilkesinin, imkanın sınırlarını belirlemede fazlasıyla gevşek bir koşul olduğundan şikayet edebileceklerinin farkındadır. Zira bu ilke, basitçe aynı şey hakkında isbat ve nefyin aynı anda doğru olamayacağını ifade etmektedir. Bu ilkeyi sınır kabul eden bir imkan anlayışında, “bu şey, bu şey değildir” demeyi gerektirmeyen, “bu şey, o şey değildir” kalıbında ifade edilebilen her şey mümkün ve dolayısıyla Tanrı tarafından yapılabilir olmakla nitelenebilir. Oysa bu yaklaşım, Tanrı’nın pek çok absürt şeyi yapabileceği sonucunu doğurur. Bu tanıma dayanan bir imkan anlayışında, Tanrı’nın bilgi olmaksızın irade, hayat olmaksızın ilmi yaratabileceği kabul edilebilir. Mesela Tanrı, bir kimsenin A’yı yapmayı irade etmesini, fakat A’yı yaptığını bilmemesini mümkün kılabilir, çünkü A’yı irade etmek ve A’yı bilmek bir ve aynı şey değildir. Ya da ölü bir adamın elini hareket ettirerek, ona bir roman yazdırmak ya da normal şartlarda hayat ve ilim sahibi olmayı gerektiren pek çok düzenli ve tasarlanmış fiilleri meydana getirmek, Tanrı’nın gücü dahilinde olur. Oysa bunların mümkün olduğu kabul edilirse, iradi fiillerle

³⁹⁴ İki modalite anlayışı arasındaki farklılığı ve Aristotelesçi modalite anlayışından mümkün dünyalar semantiğine dayalı modaliteye geçişi görmek için şu çalışmalara bakılabilir. Simo Knuuttila “Medieval Theories of Modality,” Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 ed.), <https://plato.stanford.edu/entries/modality-medieval/> (06.09.2021); Frank Griffel, *Al-Ghazâlî’s Philosophical Theology*, (New York: Oxford University Press, 2009), 6. Bölüm (ss. 147-174).

³⁹⁵ El-Ğazâlî, *Tahâfut al-Falâsifa*, 17.27-33.

kontROLSÜZ bir şekilde meydana gelen birtakım dürtüler arasında bir fark kalmaz. Fakat yalnızca çelişmezlik ilkesine dayalı bir imkan anlayışı, herhangi bir fiilin zorunlu koşulları olmasını gerektirmediği için, yukarıdaki absürt durumlara kapı aralamaktadır. Dahası bu anlayış, Tanrı'nın şeylerin özdeşliğini değiştirebileceği, siyahı beyaza, ilmi kudrete, cevheri araza, sesi kokuya dönüştürebileceği gibi pek çok saçma şeyin mümkün olmasını gerektirmektedir.³⁹⁶

Bu eleştirilere el-Ğazâlî, çelişmezlik ilkesinin sınırlarının filozofların düşündüğünden daha geniş olduğunu ifade ederek cevap vermektedir:

İmkansızın meydana getirilmesi kudret dahilinde değildir (*the impossible is not within the power [of being enacted]*). İmkansız, bir şeyi aynı anda hem olumlayıp hem nefyetmek, daha genel olanı reddedip daha özel olanı kabul etmek veya iki şeyi kabul etmekle beraber, bunlardan birini nefyetmektir. Buna [(bu durumlardan birine)] indirgenemeyen şey imkansız değildir ve imkansız olmayan her şey, ilahi kudretin kapsamındadır.³⁹⁷

El-Ğazâlî, çelişmezlik ilkesinin yukarıda filozofların itirazlarındaki absürt durumlara yol açtığını reddetmektedir. Ona göre, söz konusu durumlar, çelişmezlik ilkesinin gereği olan koşullarla uyuşmadıklarından, aslında çelişmezlik ilkesinin imkanını onayladığı durumlar değildir. İlk olarak, Tanrı'nın siyahla beyazı aynı şeyde ve aynı anda birleştirmesi, siyahı beyaz yapması mümkün değildir. Çünkü siyahın bir şey hakkında olumlanması, beyazlığın yokluğu anlamına gelir. Birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirdiği için ikisinin aynı şey hakkında bir arada bulunması, biri mevcut iken ötekinin olması imkansızdır. İrade edilenin bilgisi olmadan iradeyi, hayat olmadan ilmi yaratmak ise, daha genel olan renk kavramını reddedip siyahın varlığını olumlamak gibidir. Bu kavramlar arasında kavramsal bir gerektirme ilişkisi vardır ve bu gereklilik ilişkisinin reddi çelişkiye neden olur. Zira bir şeyi yapmayı irade etmek veya seçmek, irade veya seçime konu olan şeyin bilgisini öngörür. İrade fiiline konu olan şeyin bilgisi olmaksızın, irade etmek de imkansız olur. El-Ğazâlî'nin zihnindeki bilme ve irade etme arasındaki kavramsal gereklilik ilişkisini şu şekilde de ifade edilebiliriz: Bilgi, pratik ve teorik olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Pratik ilim, kişinin kendisine dayanarak eylemde bulunduğu bilgi kategorisidir. Pratik ilim, niyetssel/kasti olarak yapılan fiiller ve istemsiz bir şekilde meydana gelen fiillere kaynaklık etmek bakımından kendi içinde ayrıca ikiye ayrılmaktadır. İrade etmek, kasti fiillerin meydana gelmesini mümkün kılan bilgi kategorisi yoluyla meydana gelen bir fiildir. Böylece, bilgi olmaksızın iradenin olabileceğini söylemek, daha genel olanı reddedip, spesifik olanı kabul etmektir. Ayrıca, Tanrı'nın ölü bir adamın elini hareket ettirerek ona kitap yazdırması mümkündür, fakat bu durumda fiilin faili ölü adam değil

³⁹⁶ El-Ğazâlî, *Tahāfut al-Falāsifa*, 17.27-33.

³⁹⁷ El-Ğazâlî, *Tahāfut al-Falāsifa*, 17.29.

Tanrı'dır. Bu tasarlanmış fiilin arkasında bilen ve irade eden bir kişi olduğundan, yani fiilin gerçek faili bilgi ve irade sahibi bir kişi olduğu için, Tanrı'nın ölü adamın elini hareket ettirebilmesi iradi bir fiille gayr-i ihtiyari bir fiil arasındaki farkı ortadan kaldırmamaktadır. Benzer şekilde, bir cinsin ötekine, mesela cevherin araza dönüşmesi de mümkün değildir. Çünkü bunlardan birinin meydana gelmesi ile diğeri yok olmuş olacağı için, bu bir dönüşümden ziyade birinin yok edilip diğerrinin yaratılması şeklinde anlaşılabilir. Birinin meydana gelmesi ile öncekinden eser kalmayacağı için, diğerrine dönüşen bir şey de yoktur. Bu sebeple Tanrı'nın siyahlığı bir tencereye dönüştürmesinin imkanından da bahsedilemez, çünkü O, gayr-ı maddi bir tümeli, maddi bir cevhere dönüştüremez.³⁹⁸

Böylece el-Ğazâlî, çelişmezlik ilkesinin kavramsal tutarlılığı gerektirdiğini vurgulamaktadır. O halde iki şey arasında kavramsal bir gerektirme ilişkisi varsa, -canlılığın bilmenin ön koşulu olmasındaki gibi- iki şey arasında şart-şartlı ilişkisi varsa, Tanrı şartlı olanı şart olmaksızın yaratamaz. Tabiatları gereği şeylerin sahip olduğu kavramsal ilişkiler mantıksal olarak zorunludur, dolayısıyla Tanrı bu kavramsal ilişkileri oluşturan şeyleri yaratmayı seçtiği anda, bu ilişkiler O'nun tarafından bile ihlal edilemezler.³⁹⁹

Son ilke olan tasavvur edilebilirlik, yine çelişmezlik ilkesinin bir sonucu olarak el-Ğazâlî'nin modalite anlayışında ikincil veya tamamlayıcı bir role sahiptir. Çelişmezlik ilkesini ihlal etmeyen her şey tasavvur edilebilir olmalıdır ve bu tasavvur edilebilirlik, o şeyin imkanına dair epistemik bir işarettir. Burada dikkat etmemiz gereken şey, tasavvur edilebilirliğin imkanın temel ölçüsü olmadığı, bilakis bir şeyin mümkün olmasının bir sonucu olduğudur. Fakat bir durumun tasavvur edilebilir olması, söz konusu durumun formel bir çelişki içermediği, dolayısıyla mümkün olduğunu gösteren bir işaret olarak görülebilir.⁴⁰⁰

Yukarıda ana unsurlarını saydığımız modalite anlayışını, mükemmel iyilik-mükemmel özgürlük ikilemini çözmede elverişli kılan bir diğerr hususiyeti, bu modal çerçevede imkan kavramının güçle ilişkilendirilme biçimidir. Az önce saydığımız üç unsuru güç kavramına uyguladığımızda, özgürlük ve ahlaki mükemmellik ile ilgili sezgilerimizden ödün vermeksizin Rowe'un ulaştığı sonuçlardan kaçabilmemizi sağlayan bir çözüm önerisine ulaşabileceğimizi düşünüyoruz.

Önce kudret-güç kavramının tanımıyla başlayalım. El-Ğazâlî kudreti, nötr bir yetkinlik olarak tanımlamaktadır. "Dildeki standart anlamıyla kudret, failin bir fiili yapabilmesini

³⁹⁸ El-Ğazâlî, *Tahâfut al-Falâsifa*, 17.29-39.

³⁹⁹ Dutton, "Al-Ghazâlî on Possibility and the Critique of Causality," ss. 44-46.

⁴⁰⁰ Kukkonen, "Possible Worlds in the Tahâfut'ul-Falâsifa," s. 480.

sağlayan, fiilin kendisiyle meydana geldiği bir sığata denk gelmektedir.”⁴⁰¹ Kudretin temel özelliğı, doğası gereğı güç yetirilen varlıkların tümü ile bağlantılı olması, bunların hepsini kapsamasıdır. Bu sebeple, ilahi kudret de tabiatı gereğı güç yetirilebilir olan tüm şeyleri kapsar ve güç kapsamındaki her bir durum veya fiille bu anlamda ilişkilidir. “Güç yetirilebilir” kategorisi altında toplanan şeyleri, bu kategori altında bir araya getirebilmemizi sağlayan ortak özellik ise güce konu olan tüm nesnelerin mümkün olmasıdır. Yani güç kapsamında olan şeyler kümesinin sınırlarını imkan belirlemektedir ve her mümkün aynı zamanda güç yetirilendir. Dolayısıyla mümkün olan her şey, aynı zamanda ilahi kudretin bir nesnesidir.⁴⁰²

Tasavvur edilebilirliğın bir şeyin imkanına dair epistemik bir işaret olduğunu hatırlayacak olursak, bir durumun veya bir fiilin tasavvur edilebilir olması, en genel anlamda onun çelişik olmadığını ve mantıksal imkan sınırlarına dahil edilebileceğini göstermekte idi. Böylece her tasavvur edilebilir şey de mümkün olması bakımından Tanrı’nın kudretine eşit mesafededir. Daha önemlisi, her mümkün olan durumun Tanrı tarafından meydana getirilmesi veya her mümkün fiilin Tanrı tarafından yapılması, mantıksal olarak mümkündür. El-Ğazâlî’nin modalite anlayışı, mantıksal imkan ve dolayısıyla ilahi güç kapsamında olmak bakımından Tanrı’nın seçimine açık olan alternatiflerin gerçek birer alternatif olduğunun altını çizmektedir.⁴⁰³ Fakat bu alternatiflerin hakiki ve gerçek birer alternatif olabilmeleri için, kaplamsal bir boyutlarının olması gerekmektedir. İmkan ve gücün birbiri ile bu şekilde ilişkilendirilmesinden dolayı, Tanrı mümkün olan her şeyi yapmayı seçebilir. Bir başka ifade ile, Tanrı’nın mümkün olan her şeyi yapmayı seçme gücü vardır ve bu gerçek bir güçtür. İmkan ve güç kavramlarını kaplamsal bir boyut olmaksızın ilişkilendiren el-Ğazâlîci bir modal teori tam bu noktada, ilahi özgürlük konusunda bu kavramları mümkün dünyalar semantiğı çerçevesinde ilişkilendiren modal teorilerden daha avantajlı durumdadır.

Bu son noktayı biraz daha açmadan önce, bir hususu netleştirmek yararlı olacaktır. El-Ğazâlî, kendinde mümkün olan bir durumun, başka şeylerle ilişkili olarak düşünüldüğünde imkansız olabileceğini teslim etmektedir. O, ilahi kudret nötr bir yetkinlik olarak A ve ~A’ya eşit bir şekilde taalluk etse de ilahi ilim ya da irade ile ilişkilendirildiğinde özü itibarıyla mümkün olan iki durumdan birinin, A veya ~A’nın imkansız olabileceğini kabul etmektedir. Buna göre, Tanrı’nın ilminde A’nın gerçekleşeceği varsa ve iradesi de A’ya yöneliyorsa, ~A, ilim ve irade ile ilişkisi bakımından imkansızdır. Çünkü Tanrı’nın ilmine muhalif bir şeyin

⁴⁰¹ El-Ğazâlî, “On Power,” Jon McGinnis, David C. Reisman, (ed. ve çev.), *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007), s. 255.

⁴⁰² El-Ğazâlî, “On Power,” ss. 255-256.

⁴⁰³ Kukkonen, “Possible Worlds in the Tahâfut’ul-Falâsifâ,” s. 480.

gerçekleşmesi, ilminin cehalete dönüşmesi; iradesine muhalif bir şeyin gerçekleşmesi ise O'nun gerçekleştirmek istediği fiile güç yetiremediği anlamına gelir ki her iki durum da çelişiktir. Fakat ~A'nın Tanrı'nın ilim ve iradesine referansla imkansız olması, onu gerçekleştirmeye dair kudretin Tanrı'ya atfedilemeyeceği anlamına gelmemektedir. Yani ilim ve iradesine referansla ~A'nın imkansız olması, ~A'yı yapmak kendinde mümkün (veya tasavvur edilebilir) olduğu sürece, Tanrı'ya ~A'yı yapma kudretini atfetmemizi engellememektedir. Zira bir şeyin Tanrı'nın kudretinde olup olmadığına söz konusu şeyin özü itibarıyla mümkün olup olmadığına göre karar verilir.⁴⁰⁴ Bir diğer önemli husus, bilfiil bir seçim yapmanın, doğrudan bir kudret meselesi olmayıp, failin, gücü dahilinde olan şeylerden birini gerçekleştirmeye yönelerek bir irade göstermesi, özgürlüğünü kullanması olduğunu hatırlamaktır. El-Ğazâlî bu noktayı, gücün kendisinin bir fiili meydana getirmekle sonuçlanmadığını söyleyerek vurgulamaktadır: “Kudret, iradenin ve mahallin kabulü birlikte gerçekleştiğinde objesinin [(yöneldiği fiilin)] kendisiyle meydana geldiği bir sıfattır.”⁴⁰⁵ Ve tekrar, failin iradesini ne yönde kullanacağı ise onun nasıl bir fail olduğu ile sıkı bir şekilde ilişkilidir.

O halde bu el-Ğazâlîci modal çerçeveyi aklımızda tutarak, Rowe'un sorusunu tekrar soralım. Tanrı sözünden dönmeyi özgürce seçebilir mi? Bu soruya olumlu bir şekilde cevap vermek Tanrı'nın sözünde durmaktan özgürce kaçınabilmesine bağlı olduğundan, soruyu Rowe'un istediği şekilde tadil edelim. Tanrı belirli bir günde alemi yok etmeme sözü verdiği halde, o gün geldiğinde alemi yok etmeyi seçebilir mi? Bu soruyu el-Ğazâlîci bir modal çerçeveyi esas aldığımızda olumlu bir şekilde yanıtlamamız pekâlâ makuldür. Alemin o günde yok edilmesi kendinde mümkün bir durumdur. Bu sebeple alemi yok etme fiili, mümkün olmak bakımından güç yetirilebilir olduğu için, Tanrı, onu yok etmek için gerekli olan fiziksel güce alemi yok etmeyeceğine söz verdiği o belirli günde de sahiptir. Buraya kadar Rowe'un da bir itirazının olmayacağını söyleyebiliriz. Tanrı'nın yapmayacağına söz verdiği halde alemi yok etmek için gereken fiziksel güce sahip olduğunu Rowe da kabul etmektedir. Onun itiraz ettiği ve Tanrı'nın özgürlüğüne çizdiği sınır, Tanrı'nın sözüne rağmen alemi yok etmeyi seçemeyeceği, böyle bir fiili irade edemeyeceğidir. Tanrı'nın sözüne muhalif olan fiili yapmayı seçme gücünün olmadığının kanıtı, O'nun sözünden döndüğü mümkün bir dünya veya durumun olmaması; Tanrı'nın herhangi bir mümkün koşulda bilfiil böyle bir seçim yapmamasıdır. Tam da burada, güç ve modalite konusunda el-Ğazâlî'nin yaklaşımının bir

⁴⁰⁴ El-Ğazâlî, “On Power,” ss. 257-258.

⁴⁰⁵ El-Ğazâlî, “On Power,” s. 260.

açılım sağlayacağı kanaatindeyiz. El-Ğazâlî'nin kudret anlayışında, Tanrı'nın iradesini engelleyen içsel ve dışsal faktörler olamayacağı için, O'nun A'yı yapabilme kudreti, A'yı yapmayı seçme kudretini içermektedir. Tanrı'nın o gün geldiğinde bu fiili seçmesini engelleyebilecek içsel veya dışsal hiçbir faktör olamayacağından, alemi yok etmeyi *seçmesi* de gücü dahilindedir ve mümkündür. Fakat ne alemi yok etme ne de onu yok etmeyi seçme gücü, O'nun ahlaken mükemmel ve mükemmelen özgür bir varlık olmasıyla çelişmektedir. Tanrı'nın sözünden dönmeyi seçmesi mümkündür, fakat O, bu gücü herhangi bir mümkün koşulda asla ve asla kullanmamakta ve yine bütün mümkün senaryolarda sözünden dönmekten özgürce kaçınmaktadır. Tanrı, sözünden dönmeyi *bilfiil* seçmediği sürece, O'nun sözünden dönmeyi seçme gücünün olmasında bir çelişki yoktur. Çünkü kudret Tanrı'nın özgürlüğünü ne yönde kullanacağını belirlememektedir. Kudreti dahilinde olan seçeneklerden birine yönelmek suretiyle Tanrı, özgürlüğünü kullanmaktadır. Çelişik olan durum, Tanrı'nın bu gücü bilfiil kullanması, sözünden dönmeyi bilfiil seçmesi, yani sözünden dönmesidir. El-Ğazâlîci bir modal çerçevede Tanrı'nın sözünden dönmeyi seçmesinin mümkün olması, kaplamsal bir boyuta dayanmadığı için, bu imkanın gerçek olması için herhangi bir mümkün koşulda aktüel veya gerçekleşmiş olması gerekmemektedir. Yani Tanrı'nın kötülük yaptığı herhangi bir mümkün dünya elbette yoktur, çünkü O ahlaken mükemmel bir varlıktır. Fakat bu ahlaki mükemmellik, O'nun başka türlü yapabilir olmasıyla değil, özgürlüğünü ahlaken mükemmel olmayan bir şekilde bilfiil kullanmasıyla çelişmektedir. O'nun iyi veya doğru olduğunu bildiği şeyden başkasını yapmayı seçme gücü, gerçek bir güç olabilmesi için Tanrı'nın bu gücü herhangi bir mümkün dünyada kullanmasını gerektirmediği için böyle bir seçim Tanrı'nın gücü dahilinde olduğu halde, Tanrı'nın her mümkün durumda bu gücü kullanmaktan özgürce kaçındığını söylemenin önünde bir engel yok gibidir.

Böylece, el-Ğazâlî'nin filozofların imkan anlayışını reddetmesindekine benzer bir motivasyonla mümkün dünyalar semantiğini kullanmayı reddedebiliriz. Müslüman filozofların modalite anlayışı ile mümkün dünyalar semantiği arasındaki temel farklara rağmen; ilki imkanı maddede, ikincisi mümkün dünyalardaki gerçekleşip gerçekleşmemesine göre temellendirdiklerinden, kaplamsal bir boyuta sahip olmada ortaklırlar. Kaplamsal sonuçları olan bir modalite teorisi olmadaki bu ortaklık, iki teoriyi zorunlu, mümkün ve imkansız gibi modal kavramları ve bunları özgürlük, başka türlü yapabilme ve güç kavramları ile ilişkilendirmede, modalite ve özgürlük konusundaki sezgilerimizle örtüşmeyen bazı ontolojik sonuçları yüklenmek durumunda bırakmaktadır. Mümkün dünyalar semantiği, mükemmel iyilik-mükemmel özgürlük ikilemini keskinleştirmekte, Tanrı'nın ahlaki özgürlüğünü çözümsüz bir çıkmaza dönüştürmektedir. Mümkün dünyalar semantiğini kullanmadan

anlaşılan imkan ve güç kavramları, Tanrı'nın başka türlü yapma gücünü anlamada daha basit ve anlaşılır bir açıklama sunmaktadır diyebiliriz. Böylece seçime dayalı bir özgürlük teorisinin koşulları, mümkün dünyalar semantiğinin Tanrı'nın ahlaki mükemmelliği ile ilgili sonuçları olmaksızın sağlanabilir. Bir başka ifade ile, Tanrı'nın ahlaki mükemmelliği ile özgürlüğü bir arada tutarlı bir şekilde savunulabilir.⁴⁰⁶

Böyle bir savunmanın makuliyeti, elbette yalnızca mümkün dünyalar semantiğinin kullanılmaması yoluyla sağlanamaz. Bu semantiği kullanmanın problemin çözümünü zorlaştırdığı doğru olsa da makul bir çözümün yalnızca bu semantiğin reddi ile sunulabileceği iddiası da tatmin edici görünmemektedir. Bu durumda hala, özellikle güç kavramı ve onun özgürlükle ilişkisi ile ilgili önemli itirazlar gündeme gelecektir. Bölümün geri kalanında, muhtemel itirazlar ve bunlara verilebilecek cevaplar üzerinde duracağız. Böylece, özgürlük ve ahlaki mükemmellik ile ilgili sezgileri bir arada koruyabilen bir açıklamanın imkanı tartışmasını bir adım ileriye taşıyacağız. İkilemin çözülmesinde vazgeçilmez görünen temel unsurlardan ödün vermemeye çalışarak, mevcut çözüm önerilerinin en güçlü yönlerini dikkate alarak en makul telifi yapmaya çalışacağız.

2.2. Kontrol, Seçme Gücü ve Özgürlük

Tanrı'nın ahlaki fiillerinde özgür olabileceği ve bu özgürlüğün O'nun özsel ahlaki mükemmelliği ile çelişmeksizin korunabileceği iddiasını savunurken şimdiye kadar iki temel noktayı öne çıkardık: Birincisi, fail nedenleme gücünün bir sonucu olarak Tanrı'nın ahlaki fiillerinde de başka türlü yapabilir olması gerektiğini ve iyi olduğunu bildiği şeyden başkasını, yani (sözüm ona) kötülük yapmayı seçme gücüne sahip olduğunu söyledik. İkinci olarak, Tanrı'nın ahlaki fiillerini özgür bir şekilde gerçekleştirebilmesi için kötülük yapmayı seçme gücünün de olması gerekmele beraber, ahlaki mükemmelliği sebebiyle Tanrı'nın hiçbir mümkün koşulda bu gücü kullanmadığını, onu kullanmaktan özgür bir şekilde kaçındığını ifade ettik. Bu iki iddianın savunulmasında mümkün dünyalar semantiğine dayanan bir modal çerçevenin ortaya çıkardığı zorluklara işaret ettik ve farklı bir modalite yaklaşımının bu zorluklarla karşılaşmayacağını savunduk.

Bu iddiaların sağlamasını yapabilmek için güç kavramı ile ilgili bazı hususları netleştirmemiz, bu savunmada kullandığımız anlamda bir güç tasavvuruna yapılabilecek bazı itirazları ele almamız elzemdir. Böyle bir soruşturmada özellikle öne çıkan sorular şunlardır: Hiçbir mümkün koşulda kullanılmayan bir güç olabilir mi? Böyle bir gücün olabileceğini kabul

⁴⁰⁶ Yazıcı, "Can al-Ghazālī's Conception of Modality Propose A Solution to Rowe's Arguments Against Divine Freedom," ss. 344-346.

etsek bile bu güç bir failin özgürlüğüne nasıl katkı sağlayabilir? Ya da hiçbir mümkün koşulda kullanılmayan gücün, bir failin özgürlüğü ile makul bir şekilde ilişkilendirilmesinin yolu nedir? Güç, nötr bir kavram olarak anlaşılabilir mi? Bir failin kötülük yapmayı seçme gücünü bir zayıflık değil de bir güç olarak görmenin gerekçesi ne olabilir? Kötülük yapmayı seçme gücü olan bir varlık, nasıl özsel olarak ahlaken mükemmel olabilir? Özgürlüğü içeren bir özsel ahlaki mükemmellik tanımı yapmak mümkün müdür?

Her şeyden önce, Tanrı'nın bir fiili yapabilir olduğuna kavramsal çelişmezlik veya tasavvur edilebilirliği ölçü olarak karar vermenin sağlıklı sonuçlar vermeyeceği söylenebilir. Özellikle tasavvur edilebilirliği kavramsal çelişmezliğin ve dolayısıyla imkanın bir işareti olarak görmek son derece yanıltıcı olabilir. Mesela Peter van Inwagen metafizik ile ilgili tartışmalarda tasavvur edilebilirliğin imkanın bir işareti olarak görülmesinin, aslında bahse konu olan şey hakkında yeterli bilgiye sahip olmamaktan kaynaklandığını düşünmektedir. Bir şeyin özünün ne olduğuna dair yeterli bilgimiz olmadığından o şeyi farklı bir şekilde tasavvur edebildiğimize inanabiliriz. Fakat aslında bu, o şeyi olduğundan başka türlü tasavvur etmek için hangi koşulların gerekli olduğunu bilmememizden kaynaklanmaktadır. Söz konusu şeye dair, o şeyin özsel niteliklerine dair derin bir kavrayış, tasavvur edebildiğimizi sandığımız şeyin imkansız olduğunu gösterebilir. Bu da bize tasavvur edilebilirliğin imkanın tezahürü olmayabileceğini söyler.⁴⁰⁷

Tasavvur edilebilirlik ve imkan arasındaki ilişkinin sorgulanabilirliğinden hareketle benzer bir argüman Tanrı'nın neyi özgürce yapıp yapamayacağı hakkında da geliştirilebilir. Sırf söz verdiği şeyin tersini yapabileceğini ya da yapmayı seçebileceğini tasavvur edebildiğimizi sandığımız için sözünden dönmenin Tanrı için mümkün olduğunu ya da bunun Tanrı'nın gücü dahilinde olduğunu söylemek, aslında böyle bir durumu tasavvur etmek için gereken koşulları bilmememizden kaynaklanır. Tanrı'nın sözünden dönebilmesinin, O'nun tabiatı ile ilgili kabul edilemez sonuçlarını bilseydik, bu durumun gerçekte imkansız olduğunu da görebilirdik. Tanrı'nın özsel sıfatları arasında çelişki meydana getirecek bir şeyin Tanrı tarafından yapılabilir olduğunu iddia etmek tutarsız olduğundan, O'nun kötülük yapmayı seçme gücünün olması da imkansızdır.

⁴⁰⁷ Peter van Inwagen, "Modal Epistemology", *Philosophical Studies*, 92 (1998), ss. 75-81. Bir şeyin tasavvur edilebilir olmasının o şeyin imkanına delalet edip etmediği ile ilgili bazı tartışmalar için bkz. Stephen Yablo, "Is Conceivability a Guide to Possibility?", *Philosophy and Phenomenological Research*, 53 (1993), ss. 1-42; P. Murphy, "Reliability Connections Between Conceivability and Inconceivability", *Dialectica*, 60 (2006), ss. 195-205; Moti Mizrahi, & David Morrow, "Does Conceivability Metaphysical Entail Possibility?" *Ratio*, 28:1 (2015), ss. 1-13.

Bu itiraz, Tanrı'nın bir durumu meydana getirebilir olduğunu söylemenin, nihayetinde bizi Tanrı'nın sıfatları arasında bir uyumsuzluk olduğu sonucuyla karşı karşıya bırakabileceğine işaret etmesi bakımından güçlüdür. Ve bu itirazın dikkat çektiği noktayı bazı şerhler koymak kaydıyla kabul etmemiz gerekmektedir. Daha önce el-Ğazâlî'nin modalite anlayışını verirken değindiğimiz üzere, Tanrı'nın gücü bakımından mümkün olan bir durum O'nun iradesi ve ilmi ile ilişkilendirildikten sonra imkansız olabilir. Fakat buradaki ikinci imkansızlık, Tanrı'nın kendi iradesinin kaynaklık ettiği bir imkansızlıktır. Tanrı'nın iradesinin belirli bir fiile yönelmesiyle birlikte diğer durumların gerçekleşmesinin mümkün olmaması, Tanrı'nın iradesinin, herhangi bir seçeneğe yönelmeden önce bu seçeneklerden birine yönelmesinin imkansız olmasından farklıdır. Tanrı'nın seçimine konu olan seçenek dışındaki mümkün seçenekler de herhangi bir seçeneğe yönelmeden önce, O'nun iradesine açıktır. Fakat gücü dahilinde olan bir şey hiçbir şekilde O'nun iradesine konu olmayabilir. Diğer durumları imkansız kılan şey, kendi özgür seçimi olduğu sürece, ikinci tür imkansızlık Tanrı'nın özgürlüğünü ortadan kaldırmaz. Tanrı'ya sözünden caymayı seçme gücünü atfetmenin ise O'nun özsel nitelikleri ile çeliştiği açık değildir.

Bu noktada akla Rowe'un itirazı gelecektir: Bir failin belirli bir seçimi yaptığı herhangi bir mümkün dünya yoksa, o şeyin failin gücü dahilinde olduğu söylenemez. Bir başka ifade ile, hiçbir mümkün koşulda kullanılmayan bir gücün olabileceğinden bahsetmek absürt görünmektedir. Rowe, bir güçten bahsedebilmenin, onun bir koşulda kullanılmasını veya kullanılmış olmasını öngördüğünü ifade etmektedir. Fakat gücün kullanılması, onun varlığının bir ön koşulu ya da gereği olabilir mi? Burada tekrar, el-Ğazâlî'nin biraz farklı bir bağlamda Mu'tezile ile güç konusunda yaptığı bir tartışmaya başvurarak, güç ve gücün kullanımı arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını savunabiliriz. El-Ğazâlî'nin aktardığına göre Mu'tezile, bir gücün ancak objesi ile ilişkilendirildiğinde var olabileceğini iddia etmektedir. Onlara göre, objesi ile ilişkilendirilmemiş yani objesi meydana gelmemiş bir güçten bahsetmek, konusu olmayan bir bilgiden bahsetmek gibidir. Nasıl objesi olmayan bir bilgi gerçek bir bilgi değilse, objesi olmayan bir güç de gerçek bir güç değildir. Mu'tezile'nin güç konusundaki yaklaşımını John McGinnis ve David C. Reisman, şu şekilde ifade etmektedir:

Güç özü itibarıyla izafi bir terimdir ve dolayısıyla bir ilişkiyi içermek zorundadır; hiçbir şeyle ilişkili olmayan, yani herhangi bir şeyi meydana getirmeyen bir güç, gerçekte hiç de bir güç değildir. Güç özsel olarak bir ilişkiyi gerektirdiği için ve bir ilişki ancak ilişkinin her iki tarafı var olduğunda var olabileceği için, gücün varsayılan etkisi/sonucu yoksa [meydana gelmezse] ilişkinin kendisi de var olamaz

ki bu durumda güç de var olmaz. O halde güç, ancak o güçle ilişkili etkiyi nedenlediğinde ya da onu meydana getirdiğinde var olur.⁴⁰⁸

Mu‘tezile’nin güç ve nesnesi arasında kurduğu bu gereklilik ilişkisi, Rowe’da bir başka şekilde kendini göstermektedir. Nitekim Rowe da bir güçten bahsedebilmek için en az bir mümkün dünyada kullanılmasını gerekli gördüğünden, gücün nesnesi veya etkisi ile bir anlamda zorunlu bir şekilde ilişkili olması gerektiğini düşünmektedir diyebiliriz. Fakat bu tür bir iddianın gerekçesi nedir? Her güç niçin gerçek bir güç olabilmesi için en az bir kez kullanılmalıdır? El-Ğazâlî gibi, gücün ilişkisel bir kavram olduğunu kabul ettiğimiz halde, bu ilişkinin yalnızca gücün etkisini meydana getirmesi yoluyla kurulabileceğini reddedebiliriz. Bu bağlamda güç, imkanın sınırları dahilinde olan bütün nesneleri ile, hepsini meydana getirmeye eşit mesafede olmak bakımından ilişkilidir. Fakat gücün nesnesi ile, o nesneyi zorunlu olarak meydana getirmek yönüyle ilişkili olması, güç kavramının özsel bir niteliği gibi görünmemektedir.⁴⁰⁹

Tekrar, meselenin yalnızca güçle alakalı olmadığı, böyle bir gücün varlığı kabul edilse bile bu gücün özgürlük açısından anlamlı bir güç olmayacağı söylenebilir. Rowe’un itirazını hatırlayalım. O, hiçbir mümkün dünyada kullanılmayan bir gücün olabileceği kabul edilse ve bunun Tanrı’nın kudretinde bir eksikliğe delalet etmeyeceği söylenebilse bile, hiçbir mümkün koşulda kullanılamayan bir gücün Tanrı’nın özgürlüğüne bir katkı sağlamayacağını söyleyerek, itirazını bir adım ileriye taşımıştı. Ancak bu hamlenin de başarılı sonuç vermeyeceğini söyleyebiliriz. Zira ne güç ne de özgürlük, gerçek anlamda güç veya özgürlükten bahsedilmemiz için, failin gücünü veya özgürlüğünü belirli bir yönde kullanmasını zorunlu kılar gibi görünmektedir. Thomas Reid’in oldukça yerinde tespitiyle ifade edecek olursak, “Bir varlığın mükemmel olduğunu ve fakat yanlış veya makul olmayan bir şeyi yaptığını söylemek bir çelişkidir. Fakat onun her zaman en iyi olanı yaptığı için fiillerini özgürce yapmadığını söylemek, uygun/doğru bir şekilde kullanılmasının özgürlüğü yok ettiğini ve özgürlüğün, onu yanlış bir şekilde kullanmakla gerçekleştiğini söylemektir!”⁴¹⁰ Ahlaken mükemmel olan Tanrı’nın özgürlüğünü her koşulda doğru yönde kullanması sürpriz olmasa gerektir. Fakat herhangi bir koşulda özgürlüğünü kötüye kullanmayı seçmediği için O’nun özgür olmadığını veya olamayacağını söylemek Reid’in de işaret ettiği üzere pek makul görünmemektedir.

⁴⁰⁸ Jon McGinnis ve David Reisman, “Dipnot 16,” El-Ğazâlî, “On Power,” Jon McGinnis, David C. Reisman, (ed. ve çev.), *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007), s. 261.

⁴⁰⁹ El-Ğazâlî, “On Power,” p. 262.

⁴¹⁰ Thomas Reid, *Essays on the Active Powers of Man*, Essay 4, p. 14. <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/reid1788essay4.pdf> (16.09.2021).

Rowe'un Tanrı'nın neyi yapıp yapamayacağını, neyi yapmanın Tanrı için bir güç sayılabileceğini tartışırken güç kavramını muğlak bir şekilde kullandığını da söyleyebiliriz. Rowe'a göre, Tanrı'nın kötülük yapmayı seçme gücünün olması, kötülüğün bilfiil yapıldığı bir durumu gerektirmektedir. Ancak, kötülük yapabilme gücünden farklı olarak bilfiil kötülük yapmak, herhangi bir güç tasavvurunda aslında bir güce karşılık gelmemektedir. Ne demek istediğimizi biraz açmak gerekirse, Rowe'un güç kavramını Clarke gibi nötr bir kavram olarak, imkan dahilinde olan şeyleri meydana getirmeye eşit mesafede olan bir yeti şeklinde anladığını farz edelim. Bu durumda bilfiil kötüyü seçmek, bir güç değil gücün kullanımı, iradenin güç kapsamında olan durumlardan birine yönelmesiyle bir seçimin meydana gelmesi, yani özgürlüğün kullanılmasına denk gelmektedir. Böyle bir seçim özgürlüğü yanlış yönde kullanım anlamına geleceğinden, bilfiil kötüyü seçmek aslında bir güç de değildir. Yahut Rowe'un güç kavramını normatif bir şekilde anladığını, dolayısıyla ahlaken yanlış olan fiilleri yapabilme gücünün bir yetkinlikten ziyade bir eksiklik-kusur olacağını düşündüğünü varsayabiliriz. O, tıpkı Aquinas gibi, ahlaken yanlış olan bir şeyi yapmak kadar böyle bir seçimi yapabilmenin de bir güçsüzlük olduğunu ve mükemmel güç kavramıyla uyuşmadığını⁴¹¹ düşünüyor olabilir. Fakat bu durumda da kötülük yapmayı bilfiil seçmek, güç kavramına dahil değildir. Rowe, libertyen bir özgürlük anlayışı benimsediği için kötülük yapmayı irade edebilir olmayı, Clarke gibi bir güç olarak görmektedir. Ancak bu gücün bilfiil kullanılması bir güç olmaktan ziyade bir eksikliktir. O halde, kötülük yapmayı seçme gücünü bilfiil kötülüğün yapıldığı bir duruma endekslemek, bir gücü güçsüzlüğe çevirmektir. Oysa Tanrı'nın kötülük yapmayı seçebilme gücü, bilfiil kötülük yapmayı yahut O'nun kötülük yapmayı bilfiil seçtiği bir dünyayı gerektirmemektedir.

Buradan neyi yapabilmenin Tanrı için güç sayılabileceği tartışmasına geçebiliriz. Güç kavramının kapsamını mantıksal imkanla belirlemek ve Tanrı'nın fiillerinin kapsamını da tüm mümkün durumları içerecek şekilde genişletmek tartışmalı bazı sonuçlara neden olabilir.⁴¹² Pek çoğumuz, kendinde mümkün olup kavramsal bir çelişki içermediği halde çok sayıda fiili Tanrı'ya atfetmek istemeyiz. Bazı mümkün fiillerin yapılabilmesini de bir güç olarak görmeyiz. Bunları söylerken Tanrı'nın baş ağrısı çekemeyeceği, dişlerini fırçalayamayacağı, üzüntü duyamayacağı gibi örnekleri kastetmiyoruz. Bu örnekler üzerinden Tanrı'nın kadir-i mutlak olamayacağını iddia eden argümanlar, açıkça Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğunu, O'nun

⁴¹¹ Aquinas, *ST*, I.25.3.

⁴¹² T. Ryan Byerly, Tanrı'nın kadir-i mutlaklığının nasıl anlaşılacağı ile ilgili çeşitli önerileri detaylı bir şekilde analiz etmektedir. Kadir-i mutlaklığın kapsamına dair pek çok tartışmayı da başarılı bir şekilde ele alan bu çalışmanın ilgili kısmı için bkz. T. Ryan Byerly, "The All-Powerful, Perfectly Good, and Free God," Jonathan L. Kvanvig (ed.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 8, (Oxford: Oxford University Press, 2017), ss. 17-22.

tabiatının özünde eksikliklere dayanan tüm fiilleri yapmayı dışladığını, özünde eksiklik ifade eden durumlara konu olamayacağını göz ardı etmektedirler. Tanrı elbette yaratılmış olmanın kusurlarıyla malul pek çok fiili yapamaz, çünkü böyle fiillerin yalnızca yapılması değil, yapılabilmesi de Tanrı'nın mükemmel tabiatı tarafından dışlanmaktadır. Fakat bu örnekler gibi yapılabilmesi için doğrudan Tanrı'ya kendi varlık moduyla uyuşmayan birtakım nitelikler - mesela maddi bir organa sahip olmak- atfetmeyi gerektirmeyen bazı durumlar düşünebiliriz. Söz gelimi bir savaşta mağlup olmak, kavramsal olarak çelişik bir durum değildir. Sırf buna dayanarak Tanrı'nın bir savaşta yenilebileceğini, bir savaşta yenilmenin Tanrı için meydana getirilebilir olup bunun Tanrı'nın gücü dahilinde olduğunu söyleyebilir miyiz? Eğer tek kriterimiz imkan ise, bir savaşı kaybedebilmeyi, Tanrı'nın sözünden dönebilmesinden ayıran nedir? Verilen sözden dönebilme gücü diye bir güçten bahsedebiliyor isek, bir savaşta yenilme gücünden neden bahsedemeyelim? Tek kriterimiz imkan olduğunda, ilkin Tanrı'ya atfederken ikincisini atfetmekten kaçınmanın makul bir gerekçesi olabilir mi?

Burada T. Ryan Byerly'nin güçle ilgili analizine başvurabilir ve neyi yapmanın Tanrı için güç sayılabileceği ile ilgili son derece basit ve anlaşılır bir kriter benimseyebiliriz. Byerly, bir varlığın ancak ve ancak tüm güçlere sahip ise mutlak kudret sahibi olabileceğini söyleyen basit bir ilke koymakta ve bu ilkenin adına tüm güçler (*All-powers/AP*) demektedir: X ancak ve ancak tüm güçlere sahip ise kadir-i mutlaktır.⁴¹³ Bir fiilin Tanrı tarafından yapılamaması veya bir durumun Tanrı tarafından meydana getirilememesi de ancak ve ancak, bu durumu meydana getirememenin sebebi, Tanrı'nın bunu meydana getirme gücünden yoksun olması değilse kadir-i mutlak olmak ile çelişmez. O halde bir durumun Tanrı tarafından meydana getirilememesi, herhangi bir temel gücün Tanrı'da eksik olmasına dayanıyorsa, bu durum Tanrı'nın kadir-i mutlak olmadığına işaret eder.⁴¹⁴ Benzer şekilde, bir durumu meydana

⁴¹³ Byerly, "The All-Powerful, Perfectly Good, and Free God," s. 21.

⁴¹⁴ Byerly, "The All-Powerful, Perfectly Good, and Free God," s. 24. Tanrı'nın kötülük yapabilmesi/kötülük yapmayı seçebilmesi, Tanrı'nın özgürlüğü ve iyiliği ikileminin yanı sıra mutlak iyilik-mutlak güç bağlamında da tartışmalara konu olmuştur. Hatta denilebilir ki modern dönem öncesi felsefede mesele yoğunluklu olarak ikinci ikilem bağlamında tartışılmıştır. Modern dönemde özellikle Nelson Pike'ın konuyu mutlak kudret-mutlak iyilik bağlamında tartışan makalesi literatürde oldukça etkili olmuştur. Bkz. Nelson Pike, "God's Ability to Sin," *American Philosophical Quarterly*, 6:3 (1969), ss. 208-216. Byerly, alıntıladığımız makalesinde, Erik J. Wielenberg, ve Alexander R. Pruss-Kenneth L. Pearce'ın Tanrı'nın kötülük yapmayı seçemeyişinin kadir-i mutlak oluşu ile çelişmediğine dair argümanlarını değerlendirmektedir. Wielenberg, Tanrı'nın kötülük yapamamasını, renk körü olan ilahi bir varlığın kırmızı renkteki objeleri yaratamamasına benzetmektedir. Kırmızı bir obje yaratmak, bu varlığın kırmızılığa dair bir kavrayışı olmaması, tabiatı itibarıyla bu varlığın kırmızılık kavramını içermemesi nedeniyle imkansızdır. Tanrı'nın tabiatı da herhangi bir şekilde kötülük içermediği için, O'nun kötülük yapamaması bir eksiklik-kusur olarak görülemez. Bu sebeple Wielenberg'e göre, Tanrı kötülük yapmadığı halde kadir-i mutlaktır. Bkz. Eric J. Wielenberg, "Omnipotence Again," *Faith and Philosophy* 17:1 (2000), ss. 26-47. Pruss ve Pearce ise Tanrı'nın kötülük yapamayışını, O'nun mükemmel bir şekilde özgür olmasına dayandırmaktadırlar. Tanrı zorunlu olarak mükemmel anlamda özgür olduğundan, özgürlüğünü her mümkün koşulda zorunlu olarak doğru bir şekilde kullanır. Bu da O'nun kötülük yapma gücünün olmasını dışlar. Bkz. Alexander R. Pruss, Kenneth L. Pearce, "Understanding Omnipotence," *Religious Studies* 48 (2012), ss.403-414.

getirebilmek de bazen faildeki bazı kusurların veya eksikliklerin sonucu olabilir. Bazen bir durumun meydana getirilebilmesi veya bir fiilin yapılabilmesi, failin temel bazı güçlerden yoksun olmasıyla mümkün olabilir.

Güçle ilgili bu mülahazaları aklımızda tutarak, bir savaşı kaybedebilme gücü ile kötülük yapmayı seçebilme gücünü Tanrı'ya atfedip edemeyeceğimize tekrar bakalım. Aslına bakılırsa bir savaşı kaybetmenin bir güç olarak nitelendirilebilmesi dilsel olarak bile uygun bir kullanım gibi görünmemektedir. Zira yenilmek, özü itibariyle güçsüzlüğe delalet eden bir durumdur ve bu durumun bir güç olarak adlandırılması sağduyuya aykırı görünmektedir. Bir savaşta yenilmek, onu kazanmayı mümkün kılan güçten yoksun olmaktan kaynaklanmaktadır. Tanrı'nın bir savaşı kazanmak için gerekli olan temel bir güçten yoksun olması imkansız olduğu için, O'nun bir savaşı kaybetmesi de imkansızdır. Bir başka ifade ile, bir savaşı kaybetme gücü diye bir güç yoktur ki Tanrı ona sahip olabilsin. Pekâlâ, Tanrı'nın kötülük yapabilmeyi seçme gücünün, mesela sözünden dönmeyi seçebilir olmasının da bir güç olmayıp ancak bir zaaftan kaynaklandığını söylemememizin gerekçesi nedir? Kötülük yapan varlıklar, bu kötülükleri çoğunlukla ahlaki veya fiziksel zaafı nedeniyle yaparlar. Kötülük yapmak, failin bir zaafından kaynaklandığına göre, kötülük yapmayı seçebilmek nasıl bir güç olabilir?

Tanrı'ya kötülük yapmayı seçme gücünü atfetmenin gerekçesi, O'nun kötülük olarak görülebilecek şu veya bu eylemi yapabiliyor olması ve bu spesifik kötülükleri yapabilmenin Tanrı'yı daha güçlü kılması değildir. Tanrı'nın ne herhangi bir varlığa kötülük yapmayı istemesine neden olabilecek bir motivasyonu olabilir ne de belirli bir kötülüğü yapmak suretiyle

Byerly, her iki argümanın da Tanrı'nın kadir-i mutlak olmasının, O'nun bir şeyi yapamamasının tabiatından kaynaklanan bir güç eksikliğine dayanamayacağını tespit etmesi bakımından doğru bir noktayı yakaladıklarını düşünmektedir. Ancak her iki öneri de Tanrı'nın bir şeyi irade etme, seçebilme şeklindeki temel bir güçten yoksun olmasını bir güç eksikliği olarak görmemesi bakımından başarısızdır. Byerly'nin değerlendirmesi için bkz. Byerly, "The All-Powerful, Perfectly Good, and Free God," ss. 20-24. Wielenberg'in önerisi hakkındaki bir başka değerlendirme için bkz. Wes Morriston, "Omnipotence and the Power to Choose: A Reply to Wielenberg," *Faith and Philosophy* 19:3 (2002), ss. 358-367. Az önce saydıklarımızın aksine, mutlak iyilik ve kudretin bağdaşmadığını savunan bazı görüşlerden de bahsedebiliriz. Mesela Eric Funkhouser, Tanrı'nın mutlak kudretini kötülük yapabilmeyi içermeyecek şekilde yorumlama çabalarının başarısız olmaya mahkum olduğunu düşünmektedir. Ona göre, kötülük yapamayan bir varlık, açıkça yapılabilir olan bir şeyi yapamamaktadır ve bu nedenle kadir-i mutlak olamaz. Fakat bu teist için bir sorun olmamalıdır, zira Funkhouser'a göre, iyilik ve güç arasında bir tercih yapılması gerekiyorsa, teistin tereddüt etmeden iyi olmayı mutlak güç sahibi olmaya öncelemesi gerekir. Bkz. Eric Funkhouser, "On Privileging God's Moral Goodness," *Faith and Philosophy* 23:4 (2006), ss. 409-422. Burada detaylı bir değerlendirme yapamayacak olsak da Funkhouser'ın kudret sıfatını ve bu sıfatın Tanrı'nın iyiliğinin etkin olabilmesi açısından taşıdığı anlamı takdir edemediğini düşünüyoruz. Son olarak, A. A. Howsepian, Tanrı'nın tabiatı itibariyle kötülük yapamayacağından hareketle, Tanrı'nın özsel olarak iyi olamayacağını savunarak ilginç bir iddiada bulunmaktadır. Ona göre özsel iyilik, bütün mümkün iyilikleri yapabilmeyi gerektirir. Kötülük yapmaktan özgürce kaçınmak bir iyiliktir. Fakat Tanrı, tabiatı itibariyle kötülük yapmaktan zorunlu olarak kaçınmaktadır. Bu da O'nun bir başka varlığın yapabildiği en az bir iyiliği yapmadığını gösterir ki bu Tanrı'nın iyi fiillerin maksimal kümesini meydana getiremeyeceği anlamına gelir. Howsepian'a göre bu durum, özsel ahlaki mükemmellikle çelişmektedir. Bkz. A.A. Howsepian, "Is God Necessarily Good?" *Religious Studies* 27:4 (1991), ss. 473-484.

kazanacağı bir avantaj, sağlayacağı bir yarar olabilir. Kötülük yapmayı seçme gücü, Tanrı'nın indirgenemez bir fail olarak fail nedenleme gücüne sahip olmasının bir gereği olduğu, bu güç tarafından gerektirildiği için O'na atfedilmektedir. Kötülük yapmayı seçebilme gücü, eğer Tanrı'ya atfedilecekse, özgür bir şekilde bir iyilik yaptığında, başka türlü yapabiliyor, o iyiliği yapmaktan kaçınabiliyor olmasının bir neticesi olduğu için atfedilmektedir. Bizatihi kötülük yapmak bir güç olduğu ve kötülük yapmanın bir varlığı daha güçlü kıldığı için Tanrı'ya atfedilmesi gerektiğini düşünmek şüphesiz son derece gayr-ı makul olurdu. Fakat Tanrı'nın herhangi bir fiili irade edebilme gücünden yoksun olması, O'nun bir fail olarak temel bir güçten yoksun olduğuna işaret eder. Byerly'nin güç anlayışından ilhamla ifade edecek olursak, özgürlük bir güçtür ve özgürlüğün gerektirdiği şeyler de bu bakımdan birer güçtür. Dolayısıyla Tanrı'nın asla kullanmayacağı halde sözünden dönmeyi seçme gücünün olması, O'nun sözünü özgürce tutabilme gücünün bir gereği olmasındandır. Yine kötülük yapma gücüne sahip olmanın, ancak kendileri üzerinde tam bir kontrole sahip olmayan varlıklar için bir zaaf olacağını söyleyebiliriz. Nitekim kendisi üzerinde tam bir kontrolü olmayan varlıkların pek çoğu, kötülük yapmayı seçme güçlerini zaafı sebebiyle etkin bir biçimde kullanmaktadırlar. Fakat Tanrı, kadir-i mutlak bir varlık olarak, kendisi üzerinde mükemmel kontrole sahiptir ve dahası O, mutlak olarak iyidir. Bu sebeple kötülük yapmayı seçme gücü, Tanrı için bir eksiklik olarak görülemez.⁴¹⁵ Böylece, mümkün olan tüm durumlar/fiiller üzerindeki kontrolü, O'nun fiillerinin sınırlarını oluşturan bir güç olarak görülebilir. Bu gücün kullanılıp kullanılmayacağı yahut hangi yönde kullanılacağı ise tamamen Tanrı'ya bağlıdır.

Hiçbir mümkün koşulda kullanılmayan güç kavramına yapılabilecek bir diğer itirazın, böyle güçlerin özgürlük açısından işe yaramaz, içi boş güçler olduğunu daha önce ifade etmiştik. Bu itiraz önemlidir, çünkü bu bölümde savunduğumuz şekilde bir özgürlük, başka türlü yapabilme ve güç kavramlarının makuliyetini temellendirmek açısından hiçbir koşulda kullanılmayan bir gücün failin özgürlüğü için anlamlı olabileceğini göstermek elzemdir. Bu tür güçlerin özgürlük bakımından karşılığı olan bir güç olamayacağı iddiası, böyle güçlerin genellikle ön bileşeni (*antecedent*) ve art bileşeni (*consequent*) imkansız olan, ancak önermenin bütünü doğru olabilen birleşik koşullu önermeler (*subjunctive conditionals*) gibi analiz edilmelerine dayanmaktadır. Mesela Aquinas, Tanrı'nın kötülük yapabilmesinin ancak bu şekilde anlaşılabilceğini söyleyerek şu örneği verir: “Bir insan eşek olursa, dört ayağı olur.”⁴¹⁶ Bir insanın eşek olması imkansız olduğu için dört ayaklı olması da imkansızdır. Fakat insan eşek olursa dört ayağının olacağı doğrudur. Benzer şekilde, “Tanrı sözünden dönmeyi dilerse,

⁴¹⁵ Byerly, “The All-Powerful, Perfectly Good, and Free God,” s. 32.

⁴¹⁶ Aquinas, *ST*, I.25.3.

bunu yapabilir” önermesi doğru bir önermedir. Bununla beraber, Tanrı’nın sözünden dönmeyi dilemesi imkansızdır, dolayısıyla sözünden dönmesi mümkün değildir. Ancak önermenin bütünü yine de bir doğruyu ifade etmektedir. O halde hiçbir mümkün koşulda kullanılmayan güçleri bu şekilde anlarsak, bir varlığın hiçbir şekilde kullanamayacağı hatta sahip olmasının bile imkansız olduğu sonsuz imkansız güçleri herkese atfedebiliriz. Mesela kanatlarım olsaydı uçabilirdim ya da Tanrı yuvarlak bir kare yapmak istese yapabilirdi. Bu tür güçler gerçekte hiçbir şeye denk gelmemektedir, bir başka ifade ile hiçbir koşulda kullanılmayan güçler kümesi boş bir kümedir. O halde bu güçleri bir varlığa atfedip atfetmemek arasında bir fark yoktur. Asla kullanılmayan güçleri bir varlığa nasıl atfedebileceğimizi gösteren birleşik koşullu önermeler, doğru olsalar bile, önemsiz bir doğruluğa tekabül etmektedir.⁴¹⁷

Hiçbir koşulda kullanılmayan bir gücün özgürlük açısından anlamsız olduğu itirazına cevap vermenin bir yolu, imkan ile güç/yapabilirlik arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını söylemek, yani x’i meydana getirme gücünün x’in gerçekten mümkün olmasını gerektirdiğini reddetmektir.⁴¹⁸ Güçle ilgili görüşlerinden çokça istifade ettiğimiz Byerly, güçlerin koşullu bir şekilde analiz edilebileceğini reddetmekte, bir gücün başka herhangi bir şeye indirgenmek suretiyle analiz edilebileceğine karşı çıkmaktadır. Byerly, güçlerin temel, açıklanabilirlik açısından indirgenemez olduğunu düşünmektedir ki bu yaklaşımı doğru görünmektedir.⁴¹⁹ Bununla beraber o, imkan ile güç arasındaki ilişki konusunda yukarıdaki yaklaşımı savunulabilir bulmaktadır. Ona göre, herhangi bir mümkün dünyada *zorunlu olarak* kullanılmamış güçler pekâlâ olabilir. Buna dayanarak Byerly, ahlaki kötülükleri meydana getirme gücüne sahip olsa da Tanrı’nın bu gücü kullanmaktan zorunlu olarak kaçındığını öne sürmektedir. Zira hiçbir mümkün dünyada kullanılmayan güç, zorunlu olarak kullanılmamış demektir. Byerly, bu zorunluluğun elbette dışsal bir faktörden kaynaklanamayacağını belirtmekte, buradaki zorunluluğun Tanrı’nın kendi iradesine dayanan iradi bir zorunluluk (*volitional necessity*) olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Tanrı kendi iradesiyle her

⁴¹⁷ Byerly, “The All-Powerful, Perfectly Good, and Free God,” s. 33.

⁴¹⁸ Byerly’nin de desteklediği imkan ile güç arasındaki ilişkiyi reddeden bir görüş için bkz. Earl Conee, “The Possibility of Power Beyond Possibility,” *Philosophical Perspectives* 5 (1991), ss. 447-473. Conee, “bir kimseye bir güç (*ability*) atfedilmesi, bu gücün kullanılmasının herhangi bir şekilde mümkün olmasını gerektirmez” (s.455) demektedir. Ona göre, “Bu, bir kişinin kullanılmamış bir güce sahip olduğunu iddia etmektir. Bir kişinin imkansız olanı yapma gücünün olduğunu iddia etmek de aynı derecede makuldür. Bu bir kişinin herhangi bir mümkün koşulda kullanılmamış bir gücünün olduğunu iddia etmektir” (s. 456). Conee’nin savunduğu bu yaklaşıma oldukça benzer bir yaklaşımı birazdan detaylı bir biçimde tartışacağımız için onun iddiasını uzun uzun tartışmayacağız. Fakat şu kadarını ifade etmek isteriz ki hiçbir koşulda kullanılmayan bir güç fikrinin son derece makul olduğu konusunda Conee’e katılmakla birlikte, bunun imkansız olanın güç dahilinde olduğu sonucunu verdiğine katılmamaktayız. Bir failin, belirli bir gücü kullanmaktan özgür bir şekilde kaçınabilmesi, ancak o güç bir imkana tekabül ediyorsa mümkün olur.

⁴¹⁹ Byerly, “The All-Powerful, Perfectly Good, and Free God,” s. 33.

zaman iyiyi yapmak istediği, bu konudaki iradesini değiştirmeyi asla istemediği için kötülük yapmak gücü dahilinde olduğu halde, bu gücü kullanmaktan kendi iradesinden kaynaklanan bir zorunlulukla kaçınmaktadır. Ona göre başka türlü yapabilme koşulu da bu şekilde karşılanmış olur. Tanrı'nın kötülük yapma gücünü kullandığı herhangi bir mümkün dünya olmadığı ve dolayısıyla O bu gücü kullanmaktan zorunlu olarak kaçındığı için, özsel ahlaki mükemmelliğin gereği de yerine gelmiş olur.⁴²⁰

Byerly'nin güç kavramı ile ilgili analizlerinin son derece güçlü, önerdiği çözümün aslında meselenin çözümünde önemli bir adım olabileceğini düşünüyoruz. Ancak mümkün dünyalar semantiğini varsaydığı için, onun önerisinin Tanrı'nın özgürlüğü ve özsel ahlaki mükemmelliği arasındaki gerilimi çözmede başarılı olduğunu söylemek zordur. Eğer zorunlu olarak hiçbir koşulda kullanılmamış güçler, kullanılması imkansız olan güçlere tekabül ediyorsa, Rowe'un böyle bir gücün özgürlük açısından anlamsız/boş bir güç olduğu itirazı haklılığını koruyacaktır. Byerly, bir yandan Tanrı'ya kötülük yapmayı seçme gücünü atfetmeyi zorunlu görmekte, öbür yandan bu gücü kullanılması imkansız güç kategorisine dahil etmektedir. Tanrı'nın her mümkün koşulda bu gücünü kullanmaktan kendi iradesiyle kaçındığı kesinlikle doğrudur; ancak bu güçleri kullanması imkansız ise bu gücün atıl kalmasında Tanrı'nın iradesinin etkin olduğunu, Tanrı'nın bu gücü kullanmaktan *kaçındığını* söylemek zor görünmektedir. Tanrı bu gücü kullanmaktan kaçınmak zorunda ise söz konusu gücü kullanmama konusunda başka türlü yapamaz. Bu da bizi Rowe'un itirazına geri döndürür. Modal kavramları, bir durumun mümkün dünyalarda gerçekleşip gerçekleşmediğine referansla tanımladığımız sürece hiçbir mümkün dünyada kullanılmayan bir güç veya hiçbir mümkün dünyada gerçekleştirilmeyen bir fiilin Tanrı'nın özgürlüğünü nasıl desteklediği, libertaryen olup mümkün dünyalar semantiğini benimseyenler için hala çözülmesi gereken bir problem olarak durmaktadır.

2.3. Kullanılmayan Güç, İmkansızlık ve Özsel Ahlaki Mükemmellik

Hiçbir mümkün koşulda kullanılmayan bir güç fikri makul ise, kullanılması imkansız güç ve dolayısıyla imkansız yapma gücü neden olmasın? Şimdi, Jack Spencer'ın, zorunlu olarak kullanılmayan bir gücün nasıl var olabileceğine ve dahası özgürlük açısından neden anlamlı olabileceğine dair konumuz açısından ilginç sonuçları olan “*Able to Do Impossible*” adlı çalışmasını ele almak istiyoruz.

⁴²⁰ Byerly, “The All-Powerful, Perfectly Good, and Free God,” ss. 34-43. Benzer bir görüş için bkz. Thomas Talbott, “On the Divine Nature and the Nature of Divine Freedom,” *Faith and Philosophy* 5:1 (1988), ss. 3-24.

Spencer, herhangi bir mümkün dünyada kullanılmayan bir yapabilirlik/gücün (*ability*) pekâlâ olabileceğini ve böyle bir gücün özgürlük için anlamlı olabileceğini savunmaktadır. Fakat o da mümkün dünyalar semantiğini benimsediği için, herhangi bir mümkün dünyada kullanılmayan güç metafiziksel olarak imkansız olduğundan, Spencer, imkan ile güç/yapabilir olma arasında kurulan ilişkiyi sorgulamakta ve imkansız olanın yapılabileceği sonucuna varmaktadır. Spencer'ın argümanları, herhangi bir mümkün koşulda kullanılmadığı halde faile atfedebileceğimiz güçlerden bahsedebilmemiz ve böyle bir gücün özgürlük için anlamlı olabileceği sezgisini desteklemesi açısından son derece önemlidir. Ancak Spencer, burada söz konusu modal çerçevenin sezgilerimizle örtüşmeyen sonuçlara neden olduğunu söylemek yerine, kullanılması imkansız güçlerin faile atfedilebileceğini savunmakta ve hatta bu noktadan hareketle determinizm ve özgür iradenin bir arada düşünülebileceği sonucuna varmaktadır. Zira failin, bu gücü herhangi bir mümkün dünyada kullanmasının imkansız olmasının sebebi, pekala determinizm olabilir. Ancak, eğer özgürlük açısından tek mesele, başka türlü yapabilme gücünün faile bir şekilde atfedilebilmesi ise failin herhangi bir mümkün dünyada kullanması imkansız bir güç pekala özgürlük için yeterli olabilir. Bu da Spencer'a göre, determinizm ile özgür iradenin uyumlu olduğuna dair güçlü bir destek sunmaktadır. Spencer'ın sunduğu örneklerin, onun kanıtlamaya çalıştığı sonucu (özgürlük-determinizm uyumu) vermediğini düşünmekteyiz. Bununla beraber, geliştirdiği örnek senaryolar, hiçbir mümkün koşulda kullanılmayan güçlerin varlığı ve özgürlük açısından anlamlı olduğunu göstermemize büyük katkı sağlayacak niteliktedir.

Spencer, imkan (*possibility*) ve yapabilirlik (*ability*) kavramlarının bir kombinasyonu olarak tarif ettiği *poss-ability* ilkesine karşı örnekler sunacağını belirtmektedir. *Poss-ability* ilkesi, “failin her bir kabiliyetine (*each of an agent's abilities*) [yapabilir olduğu her bir duruma], mümkün bir kullanımın şahitlik etmesi gerektiğini söyler; yani, eğer S, ϕ 'yi yapabiliyorsa, S'nin ϕ 'yi yaptığı (ϕ 'yi yapma kabiliyetini kullandığı) bazı mümkün dünyalar olmalıdır.”⁴²¹ Spencer, bu ilkenin yanlış olduğunu göstermeye yönelik bazı örnekler geliştireceğini ifade etmektedir. Bu tür örnekleri de “G-durumları” (*G-cases*) olarak adlandırmaktadır. Bir G-durumu, G için, ϕ 'yi yapmak metafiziksel olarak imkansız olsa da G'nin ϕ 'yi yapabileceğini göstermek üzere tasarlanmış bir örnektir. Spencer, bu örneklerle, metafiziksel imkan ile yapabilirlik-güç arasındaki ilişkinin zorunlu bir ilişki olmadığını göstermeyi hedeflemektedir. Onun neyi savunduğunu netleştirmek adına sunacağı örnekler ve bu örneklerin kanıtlamayı hedeflediği tez ile ilgili bir iki hususu belirtmemiz gerekir. İlk olarak,

⁴²¹ Jack Spencer, “Able to Do Impossible,” *Mind* 126:502 (2017), s. 465.

Spencer, imkan ve yapabilirlik arasındaki ilişkinin metafiziksel olduğunu reddetse de bu ikisi arasında epistemolojik bir ilişki olduğunu reddetmemektedir. Hatta ona göre, bu ilişki öncelikli olarak epistemolojik bir karakterdedir ve bunun fark edilmesi, *poss-ability* ilkesinin hangi açıdan doğru hangi açıdan yanlış olduğunu görmemizi sağlayacaktır. İkincisi, G-durumlarını geliştirirken Spencer, determinist ve bağdaşırıcı bir çerçeveyi esas alacağını belirtmektedir. Böylece o, faillerin yapmamaya belirlendikleri şeyleri yapabileceklerini kabul eden bağdaşırıcı varsayıma dayanmaktadır. Bununla beraber o, indeterminist bir dünyada da G durumlarının olabileceğine dair de örnek sunacağını söylemektedir. Dolayısıyla ona göre, bağdaşırıcı ve bağdaşmazcılar *poss-ability* ilkesinin yanlış olduğu hususunda birleşmelidirler.⁴²²

G-durumlarının genel yapısı, hiçbir mümkün dünyada kullanılmayan ϕ 'yi yapabilme şeklinde bir güçten bahsedilebileceğini göstermeye yöneliktir. Öyle bir mümkün dünya olmalıdır ki G, bu dünyada ϕ 'yi yapmaya dair kullanılmamış bir güce sahip iken, diğer bütün mümkün dünyalarda G, ϕ 'yi yapma gücünü kullanamamalıdır. Spencer'ın ifadesiyle "G'nin ϕ 'yi yapma gücünün olduğu (G is able to ϕ) bir mümkün dünya vardır, ancak G'nin ϕ 'yi yaptığı (ϕ 'yi yapma gücünü kullandığı) herhangi bir mümkün dünya yoktur."⁴²³

Şimdi örneklerle bakalım. Basit bir G durumu için Spencer, determinizmin doğru olduğunu varsaymamızı istemektedir. Determinizmin doğru olduğu bir dünyada, h , alemin bütün başlangıçsal koşullarını, l ise bütün deterministik doğa yasalarını ifade etsin. Bu iki doğruluğun birleşimi, h^l şeklinde ifade edebiliriz. Yine G adında bir lise öğrencisi düşünelim ve bu öğrencinin h^l birleşimine geçmişte ve şimdi inanmadığını ve gelecekte de inanmayacağını farz edelim. O, ne bu hususta bir kitaba denk gelmiş ne herhangi birinden h^l 'yi duymuş olsun. Fizik öğretmenin alemin başlangıçsal koşulları ve deterministik doğa yasalarına dair ders anlattığı gün, G, hasta olduğu için okula gitmemiş ve fizik öğretmeni bir daha aynı konuyu tekrar etmemiştir. G, herhangi bir arkadaşına o derste ne işlendiğini sormamıştır ve sormayacaktır. Üstelik h^l şeklinde ifade edilen bilgi, G'nin yaşadığı toplumda oldukça sıradan bir bilgidir. Lise son sınıftaki her öğrencinin de bu bilgiye sahip olması beklenmektedir. G de sınıfının en iyi öğrencilerinden biridir, yani h^l bilgisi onun bilişsel kapasitesini hiçbir şekilde aşmamaktadır. Dolayısıyla G'nin h^l şeklinde bir inanç oluşturmasının ya da onu bilmesinin önünde herhangi bir engel yoktur. Spencer, böyle bir durumda G'nin h^l 'i bilme gücünün olduğunu, fakat bu kabiliyetinin bilfiil olduğu herhangi bir mümkün dünyanın olmayabileceğini iddia etmektedir. Çünkü en başta determinizmin doğru olduğunu varsaymıştık. Eğer determinizm doğru ise tüm mümkün dünyalar aktüel dünyanın

⁴²² Spencer, "Able to Do Impossible," s. 467.

⁴²³ Spencer, "Able to Do Impossible," s. 467.

birer kopyası olacaktır. Böylece G, aktüel dünyada tecrübe ettiği senaryoyu diğer bütün mümkün dünyalarda aynı şekilde tecrübe edecektir. Fakat G'nin bilişsel kapasitesi dikkate alındığında, onun h^l 'yi bilemeyeceğini, bunu bilme gücünün olmadığını söylemek makul görünmemektedir. Böylece, G'nin h^l 'yi bildiği herhangi bir mümkün dünya olmadığı için, onun h^l 'yi bilmesi imkansızdır. Ancak G, imkansız olan bu şeyi bilebilir. Spencer'a göre, bu örnek, imkan ile yapabilirlik veya gücü dahilinde olma arasındaki ilişkinin zorunluluğu olduğu iddiasını sorgulamamız için iyi bir gerekçe sunmaktadır.⁴²⁴

Yukarıdaki örneğin olağandışı olduğunu, herhangi bir mümkün dünyada gerçekleşmeyen bir gücün olabileceğini göstermede ikna edici bir örnek sunmadığını düşünebiliriz. Ancak birazdan neyi yapabilir olduğumuz konusunda neden mümkün dünyalara başvurma ihtiyacı hissettiğimizi açıklarken Spencer'ın verdiği örnekler, argümanın çözmeye çalıştığımız probleme nasıl bir katkı sağlayacağını netleştirecektir. Spencer'ın imkan ve güç arasındaki ilişkinin geçersiz olduğu sonucunu ve buradan hareketle determinizm ve özgür iradenin bir arada olabileceğini gösterdiğini düşünmesek de verdiği örneklerin oldukça iyi bir şekilde kurgulanmış örnekler olduğunu ve hiçbir koşulda kullanılmayan bir gücün varlığını ve özgürlük için anlamını göstermede başarılı olduğunu söyleyebiliriz.

Yukarıdaki örneğin imkan ve yapabilirlik arasında zorunlu bir bağlantı olmadığını gösterdiğini kabul etsek bile, bu, ikisi arasında herhangi bir ilişkinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Spencer, bu ikisinin zorunlu olarak bağlantılı olduğunu düşünmemize neden olan bir başka ilişkinin varlığından söz etmektedir. Bu ilişki, bir failin neyi yapıp yapamadığını bilme şeklimizin oluşturduğu epistemolojik bir ilişkidir. Çünkü bizler, bir failin neyi yapıp yapamayacağına çoğunlukla fiilleri üzerinden, yani neyi yapıp yapmadığı üzerinden karar veririz. Mesela bir kişinin bir dakikada üç yüz kelime okuyabildiğine, o kişi bir dakikada üç yüz kelime okumayı dener ve başarılı olursa; bunu yapamayacağına ise deneyip başarısız olmasına göre karar veririz. Başarı veya başarısızlığın tekrar sayısı çoğaldıkça, o kişinin o şeyi yapabilir veya yapamaz olduğuna dair inancımız güçlenir. Bununla beraber, failleri bir şeyi yapabilir kılan şey, onların söz konusu fiilleri yapmaları değildir; aksine failler bir fiili yapabilir oldukları için söz konusu fiili meydana getirirler/gerçekleştirirler. Yani bir failin neyi yapıp yapamayacağına, aslında yapabilir olmanın sonucu olarak meydana gelen fiillerinden hareketle, açıklamanın sırasını tersinden görerek karar veririz. Failin bir saatte üç yüz kelime okuması, onun bunu yapabilir olması, buna kabiliyetli olması sonucunda meydana gelmektedir. Fakat biz

⁴²⁴ Spencer, "Able to Do Impossible," ss. 468-469.

bu yapabilirliği tespit etmek için onun sonucuna müracaat etmek durumundayızdır. Metafiziksel olarak bir fiili gerçekleştirebilmek için öncelikle onu yapabilir olmak gerekirken, epistemolojik olarak bir failin neyi yapabileceğine sonuçları üzerinden karar veririz ve böylece aradaki ilişkiyi tersinden kurarız. Ancak failin neyi yapıp yapamayacağına yalnızca mevcut veya bilfiil teşebbüslerini esas alarak karar vermek yanıltıcı olacağından, o anda ve bilfiil gerçekleşmemiş bazı teşebbüsleri de hesaba katarak karar vermeye çalışırız. Burada yine belirleyici olan, failin aktüel dünyadaki teşebbüslerine en yakın olan durumları düşünmek ve ona göre karar vermektir. Bir failin herhangi bir fiili yapıp yapamayacağına karar verirken, başvuru olan mevcut veya bilfiil olmayan durumların, söz konusu fiilin fail tarafından yapılabilirliğine dair sağlıklı bir bilgi verebilmesi için, bu durumların karara konu olan fiille alakalı durumlar olması gerekir. Spencer bu durumları, (bir fiilin bir fail tarafından yapıp yapılamayacağını belirlemede) temsil gücü olan teşebbüsler (*representative attempts*) olarak adlandırmaktadır. Temsil gücü olan teşebbüsler, S'nin mevcut durumda ve bilfiil olarak ϕ 'yi yapıp yapamayacağını belirleyen olguları sabitlediğimizde, bu olguların meydana geldiği diğer dünyalarda S'nin ϕ 'yi yapma teşebbüsleridir. Başka dünyalarda yapılan bu teşebbüslerde S, aktüel ve mevcut durumda ne ise o olmalıdır. S'de veya olgularda herhangi bir değişiklik meydana geldiği koşullardaki teşebbüsler, S'nin yapabilir olduğu şeylerle ilgili sağlıklı sonuçlar çıkarmamızı engelleyebilir. Mesela, şu anda uçup uçamadığıma karar vermek için Tanrı tarafından kanatlı bir şekilde yaratıldığım bir başka mümkün dünyadaki uçuş teşebbüslerimi ve başarıyı dikkate almak makul olmaz. Bu sebeple böyle bir senaryodaki teşebbüsün, neyi yapıp yapamayacağımla ilgili temsil değeri yoktur. Böylece aktüel ve mevcut olmayan en yakın mümkün dünyalarda temsil gücü olan teşebbüslerin sonuçlarına göre, başarılı teşebbüsler failin bir fiili yapabilir olduğuna, başarısız olanlar ise yapabilir olmadığına işaret eder. Yani diğer en yakın mümkün dünyalarda aktüel dünyaya en yakın teşebbüsler, aynı zamanda failin neyi yapıp yapamayacağına karar vermemizi mümkün kılan temsil gücü olan teşebbüsler olarak kabul edilir.⁴²⁵

Bu aktüel dünyaya en yakın mümkün dünyadaki yakın teşebbüsler ve temsil gücü olan teşebbüsler arasında bir örtüşme olduğunda, olgu karşıtı durumlar failin neyi yapıp yapamadığı konusunda bize çoğunlukla doğru sonuç verirler. Fakat iki teşebbüs kümesi arasında örtüşme olduğunda bile, olgu karşıtı durumlara başvurularak yapılan bu test her zaman geçerli değildir. Bazı durumlarda diğer mümkün dünyadaki en yakın teşebbüsler, temsil gücü olmayan bazı durumlar olabilir. Böyle olduğunda diğer mümkün dünyadaki teşebbüsler, bize

⁴²⁵ Spencer, "Able to Do Impossible," ss. 469-471.

failin neyi yapıp yapamayacağı konusunda sağlıklı bir sonuç vermez. Bu yakın dünyalardaki denemeler başarılı veya başarısız olabilirler, ancak her ikisi de failin neyi yapıp yapamadığı konusunda doğru sonuç vermeyebilir.⁴²⁶

Yakın denemelerin temsil gücü olmayan denemeler olmasının anlamı nedir? Ve bu örtüşmenin olmaması bizi bir failin neyi yapıp yapamayacağı konusunda nasıl yanıltabilir? Spencer'in verdiği örnekler sonucunda ulaştığı neticeyi, hiçbir koşulda kullanılmayan bir gücün neden var olabileceğine dair güçlü bir gerekçe sunduğu için baştan ifade edelim: Hiçbir koşulda kullanılmayan bir güçten bahsedilebilir, çünkü bütün bir modal düzlem (*modal space*), temsil gücü olan yeterli örnek içermeyebilir. Böyle bir durum pekâlâ mümkündür. Şimdi bunun ne anlama geldiğine örnekler üzerinden bakalım. Mesela kol kasları oldukça çelimsiz olan ve aktüel dünyada on barfiksi üst üste çekemeyen ergen bir genç, (adına Eymen diyelim) düşünelim. Yine Eymen'in barfiks çekerken başarısız olmasına üzülen bir melek var olsun. Eymen'in on barfiks çekmeye teşebbüs ettiği en yakın dünyalarda bu melek, geçici olarak onun kol kaslarını güçlendirsın ve Eymen on barfiksi üst üste çekebilsin. Bu durumda, en yakın dünyalarda Eymen barfiks çekmeyi denerse başarılı olacağı doğrudur, fakat bu alternatif senaryolardaki teşebbüsler, Eymen'in gerçekte on barfiksi üst üste çekip çekemeyeceğini tespit etmede temsil gücü olan teşebbüsler değildir. Yani aktüel dünyaya en yakın teşebbüslerin sonuçları, temsil gücü olan teşebbüslerden farklıdır ve birincilere bakarak Eymen'in söz konusu fiziksel aktiviteyi yapıp yapamayacağına karar vermek yanıltıcıdır. Bu örnekte Eymen'in niteliklerinde yapılan geçici değişiklikten dolayı yanıldığımızı, Eymen'in fiziksel gücü dışsal bir müdahale ile artırılmadığında, yakın dünyalardaki teşebbüslerin hala temsil gücü olabileceği söylenebilir. Yani olgu karştı durumların niteliğinde yapılacak bir değişiklik, Eymen'in on barfiks çekip çekemeyeceğine fiziksel aktivitenin herhangi bir mümkün dünyada gerçekleşmesine göre değil, *belirli koşulları sağlayan* mümkün dünyalarda gerçekleşmiş olmasına göre karar verilebilir. Bu durumda, “S tabiatı itibariyle aktüel dünya ile aynı kalsa ve ϕ 'yi yapmaya teşebbüs etse, ϕ 'yi yapmada başarılı olurdu veya olabilirdi” şeklinde bir kural geliştirebilir ve Eymen'in barfiks çekip çekemeyeceğine böyle bir ilke yardımıyla karar verebiliriz. Ancak, bu ilke, doğru sonuç vermeye daha yakın olsa da hala yanıltıcı olabilir. Çünkü, aynı melek, Eymen'in özel niteliklerine müdahale etmeden, dışsal bazı koşulları değiştirerek, mesela kuvvetli bir rüzgar yardımıyla Eymen'in on barfiksi üst üste çekmesinde başarılı olmasını sağlayabilir. Tekrar, en yakın teşebbüsler, temsil gücü olan teşebbüsler değildir ve failin bir şeyi yapıp yapamayacağını ölçmede doğru sonuç vermemektedir. O halde

⁴²⁶ Spencer, “Able to Do Impossible,” s. 471.

ilkeyi, iki grup teşebbüs arasında örtüşme olmama ihtimalini ortadan kaldıracak şekilde tadil edebilir miyiz? Yalnızca temsil gücü olan teşebbüslerle sınırlayarak, ilkeyi “S ϕ ’yi yapmaya temsil gücü olma koşullarını sağlayarak teşebbüs etse, ϕ ’yi yapmada başarılı olurdu veya olabilirdi” şeklinde koyabiliriz. Bu durumda en yakın teşebbüslerin aynı zamanda temsil gücü olan teşebbüsler olması gerekir. Ancak Spencer, bu durumda bile olgu karşıtı testin yanlış sonuç verebileceğini ifade etmektedir. Çünkü bütün bir modal düzlem, temsil gücü olan herhangi bir teşebbüsü içermeyebilir.⁴²⁷

Bütün bir modal düzlemin temsil gücü olan bir teşebbüsü içermemesinin iki sebebi olabilir; ilk olarak, fail söz konusu fiili yapmayı deneyemeyebilir (*the agent might be unable to try*), ya da failin bir fiili yapmayı denediği koşullar aynı fiili yapmayı denediği aktüel koşullardan daha elverişsiz olabilir. Mesela komada olan bir insanın koşmaya teşebbüs etmesi imkansızdır, dolayısıyla komada olan bir insanın komada olup da koşmayı denediği bir mümkün dünya yoktur. İkinci durum, yani koşulların elverişsiz olmasına ise Spencer, biri zamansal diğer modal iki örnek vermektedir. Bu örnekler, failin kendilerinde meydana gelen bir değişiklikten dolayı değil, şartların faillerin teşebbüslerini desteklememesi nedeniyle başarısız olan teşebbüslerine odaklanmaktadır. Zamansal örnekte, babaannesini salı günü ziyaret etmeye karar veren bir fail vardır. Bu kişinin babaannesi pazartesi akşamı vefat etmektedir. Failin salı günü babaannesini ziyaret etme teşebbüsü başarıya ulaşamaz, çünkü ziyaret edebileceği bir babaannesi artık yoktur. Fakat bu başarısızlığın sebebi, failin babaannesini ziyaret etme gücünden yoksun olması değil, gerçekleştiği koşulların teşebbüsün başarılı olmasına elverişli olmamasıdır. Dışsal koşullar sebebiyle failin bu teşebbüsü, temsil gücü olan bir teşebbüs değildir. Aynı şeyi modal bir örneğe uygulamak için G’ye geri dönmemiz gerekmektedir. G’nin h^l ’yi öğrenme teşebbüsünde bulunduğu bir dünyanın olmadığını ya da G’nin bu teşebbüsünün gerçekleştiği dünyalarda h^l ’nin yanlış olduğunu varsayalım. Bu durumda, h^l ’nin yanlış olduğu dünyalarda, h^l ’yi bilme koşulları, h^l ’nin doğru olduğu dünyalardan daha az elverişli olacaktır. Zira ancak doğrular bilinebileceği için, G’nin h^l ’yi öğrenme teşebbüslerinin tamamı başarısızdır ve fakat bunlar, G’nin h^l ’yi öğrenebilme gücü/kabiliyeti hakkında bize pek az şey söylemektedir.⁴²⁸

Spencer, epistemolojik olarak, diğer mümkün dünyalarla ilgili senaryoların failin bir fiili yapabilirliliği hakkında sağlıklı bir sonuç verebilmesi için aslında “Eğer S, ϕ ’yi yapabiliyorsa ve S tarafından ϕ ’yi yapmaya yönelik yeterli sayıda temsil gücü olan teşebbüs varsa, bu teşebbüslerden en az biri başarılı olur” şeklinde bir ilke benimsememiz gerektiğini

⁴²⁷ Spencer, “Able to Do Impossible,” ss. 472-474.

⁴²⁸ Spencer, “Able to Do Impossible,” ss. 474-475.

ifade etmektedir. Fakat bu ilkeden *poss-ability* ilkesine geçebilmek için bir başka destekleyici öncüle ihtiyacımız vardır. Bu öncül, her S ve ϕ için, modal düzlemin her zaman S 'nin ϕ 'yi yapmaya teşebbüs ettiği yeterli sayıda temsil gücü olan örneğin olduğunu ifade etmektedir. Oysa Spencer, bu varsayımın doğru olmadığına dair pek çok örnek sunmaktadır. Bu öncülün sağlam bir dayanağı olmadığı için, *poss-ability* ilkesine bu öncül vasıtasıyla geçiş yapmak da hatalıdır. Bu varsayımın yanlışlığı aslında bizi yalnızca failin neyi yapabilir olduğu konusunda değil, neyi yapamadığı konusunda da yanlış yönlendirebilir. Bir salyangozun bir matematik teoremini kanıtlamada yeterli temsil gücü olan teşebbüsü yoktur (olamaz da), ve salyangoz bir matematik teoremini kanıtlayamaz. Fakat G 'nin $h^{\wedge}l$ 'yi öğrenme konusunda yeterli temsil gücü olan teşebbüsü olmadığı halde, G $h^{\wedge}l$ 'yi öğrenebilir.⁴²⁹

Spencer'ın ısrarla vurgulamaya çalıştığı şey şudur: Nasıl ki aktüel dünyada, S 'nin ϕ 'yi yapıp yapamayacağını tespit etmemizi mümkün kılan yeterli sayıda temsil gücü olan teşebbüs olmadığı için S 'nin ϕ 'yi yapma konusunda kullanılmamış bir gücü olduğunu söyleyebiliyorsak, aynı şekilde tüm modal düzlem yeterli sayıda temsil gücü olan örnekleri içermediği için, S 'nin (Spencer'ın kabul ettiği modal çerçeveye göre) zorunlu olarak kullanılmamış bir ϕ 'yi yapma gücünün/kabiliyetinin olduğunu söyleyebiliriz. S , ϕ 'yi yapabilir olduğu halde, bütün bir modal düzlem, S 'nin ϕ 'yi yapabilir olduğunu gösterme açısından temsil gücü olan örnekleri içermeyebilir. *Poss-ability* ilkesine karşıt örnekler oldukça azdır, zira pek çok durumda modal düzlem yeterli sayıda temsil gücü olan örnek içerir. Fakat bu durumun çoğunlukla böyle olması, her zaman ve her kabiliyet/güç için böyle olacağı sonucunu vermez.⁴³⁰ Spencer'ın ifadesiyle, "Pek çok durumda modal düzlem yeterli [sayıda] temsil gücü olan teşebbüsler içerir, bu, neden birçok durumda failin kabiliyetlerinin/güçlerinin muhtemelen kullanılmış (*possibly exercised*) [güçler] olduklarını gösterir."⁴³¹

Yukarıdaki örneklerin determinizmin doğru olduğu varsayımına dayandığını söylemiştik. Spencer, bağdaşırcılığı reddeden libertarianlerin bu varsayımdan dolayı verdiği örnekleri ikna edici bulmayacaklarının farkındadır. Fakat o, libertarianleri de ikna edecek bir örnek verilebileceğini düşünmektedir. G 'nin aktüel dünyada, aktüel bir kişi olduğunu ve parlak bir üniversite öğrencisi olduğunu düşünelim. G , bir şekilde bu dünyanın aktüel dünya olduğuna geçmişte inanmadığı gibi şimdi de inanmamaktadır ve gelecekte de inanmayacaktır. Bunun sebebi G 'nin bu doğruyu anlamayacak ve dolayısıyla buna dair bir inanç oluşturamayacak olması değil, onun bu mevzuyla hiç düşünmemiş ve düşünmeyecek olmasıdır. Aktüel dünyanın

⁴²⁹ Spencer, "Able to Do Impossible," s. 476.

⁴³⁰ Spencer, "Able to Do Impossible," s. 477.

⁴³¹ Spencer, "Able to Do Impossible," s. 477.

indeterminist bir yapıda olduğunu, faillerin manipölasyon ya da zorlama gibi dışsal etkilere maruz kalmadıklarını ve fail nedenleme gücüne sahip olduklarını kabul edelim. Bu dünyada G, aktüel dünyanın aktüel olduğuna herhangi bir zamanda inanmamakta, geçmişin zorunlu olduğu ilkesinden dolayı, zorunlu olarak bu dünyanın aktüel dünya olduğuna inanmamaktadır. Yani G'nin öldüğünü düşünürsek, "G, aktüel dünyanın aktüel dünya olduğuna inanmaktadır" önermesi zorunlu olarak yanlıştır. G'nin bu önermeye inanmayacağı zorunlu olarak doğru olsa da onun bu önermeye inanma ya da onu öğrenme kabiliyetinden yoksun olduğunu söylemek zordur.⁴³²

Spencer, *poss-ability* ilkesinin yanlış olmasının, libertyen özgürlük açısından önemli sonuçlar doğurduğunu iddia etmektedir. Bu sonuçlardan ilkinin mümkün dünyalar semantiğini benimseyen libertyenleri özgürlükle ilişkili bazı kavramları yeniden tanımlamayı gerektirecek kadar zorlayıcı olduğuna katılmaktayız. Ancak söz konusu ilkenin yanlış olduğu doğru olsa da bu durumun mümkün dünyalar semantiğini benimseyen libertyenler için bile determinizm-özgür irade uyumunu kabul etmeyi gerektirdiği iddiası doğru görünmemektedir. Mümkün dünyalar semantiğine dayalı bir modal çerçeve benimsemediğimizde ise, onun sunduğu örnekler, hem imkanla yapabilirlik arasında bir ilişki olmadığını göstermede hem de determinizm ve özgür iradenin bağdaşabileceği konusunda yeterli gerekçe sunmamaktadır. Spencer'ın ortaya çıktığını iddia ettiği bu iki sonuca sırasıyla bakalım.

Spencer'a göre, *poss-ability* ilkesinin yanlış olması, her şeyden önce, yapabilirlik-kabiliyet (*ability*) kavramının modal analizinin yanlış olduğu anlamına gelir. Bilindiği üzere yapabilirlik kavramının modal analizi karşı olgusal analiz (*counterfactual analysis*) ve sınırlı imkan analizi (*restricted possibility analysis*) olmak üzere iki şekilde yapılmaktadır. İlk tür analiz çoğunlukla, G. E. Moore'un meşhur formülasyonu ile "S, ϕ 'yi yapmayı deneseydi başarırdı" şeklindeki koşullu analiz olarak bilinir. Koşullu önermenin gerçekleştiği bazı mümkün dünyalar, onun doğruluğunun garantisidir. İkinci analize göre, faile ait birtakım olgularla (*agentive facts*) (zaman, mekan ve failin içinde bulunduğu ortam veya bulunduğu koşullarda geçerli olan doğa yasaları olabilir) metafiziksel imkanın uyumlu (*compossible*) olması gerekir. Yani, sınırlı imkan analizine göre, S'nin ϕ 'yi yapabilir olması, ϕ 'yi yapmanın S'ye ait olgularla uyumlu olması demektir. Ancak, Spencer'ın verdiği örnekler, her iki analizin de yanlış olmasını gerektirir. Çünkü örnekler göstermiştir ki, S, ϕ 'yi yapma gücünü/kabiliyetini kullandığı herhangi koşul olmasa da ϕ 'yi yapma gücüne/kabiliyetine sahip olabilir. S'nin ϕ 'yi yaptığı bir mümkün dünya yoktur, fakat S ϕ 'yi yapabilir. Yine ikinci analizde, failin olgusal

⁴³² Spencer, "Able to Do Impossible," ss. 479-480. Spencer, G durumlarını çoğaltarak argümanının gücünü artırmaya çalışmaktadır (477-481).

koşulları ne olursa olsun, bu koşullar onun ϕ 'yi yapması ile metafiziksel olarak uyumsuz olabilir. Fakat S, ϕ 'yi pekala yapabilmektedir.⁴³³

Spencer'ın bu noktada yaptığı itirazlar ve vardığı sonuç haklı görünmektedir. Nitekim yapabilirlik konusundaki modal analiz, S'nin ϕ 'yi yapabilmesinin ya da S'ye ϕ 'yi yapabilme gücünün atfedilmesinin imkansız olmasını gerektirmektedir. Oysa S'nin ϕ 'yi yapma gücü, bu gücün dışsal olarak kullanılmasından bağımsız görünmektedir. Modal düzlemin tamamı, S'nin ϕ 'yi yapma gücü açısından dışsal koşullara denk gelmektedir. Ancak bu koşulların bir şekilde ϕ 'yi yapma gücünün bilfiil açığa çıkmasına uygun olmaması, S'nin bir anlamda içsel olarak (*intrinsically*) sahip olduğu ϕ 'yi yapma gücüne dair bir şey söylemeyebilir. Bir başka ifade ile, S'nin ϕ 'yi yapma gücü varsa, bu güç ona içkin bir şey gibi görünmektedir ve dışsal bir tezahürü gerektirmemektedir. Bu sebeple, mümkün dünyalar semantiğine dayalı bir modal yapabilirlik/güç analizi, Spencer'ın karşı örnekleri doğruysa, başarısızdır. Söz konusu örneklerin hiç olmazsa mümkün dünyalar semantiğinin güç/yapabilirlik kavramları ile alakalı sağduyuya aykırı bazı sonuçları olduğunu gösterdiğini söylememizin önünde bir engel görünmemektedir.

Poss-ability ilkesinin yanlışlanmasının libertarianizm açısından bir diğer önemli sonucu, bağdaşmazcı özgürlüğün doğruluğunu kanıtlamak için yaygın bir biçimde öne sürülen sonuç argümanının (*concequence argument*)⁴³⁴ sağlamlığını sorgulamamızı gerektirmesidir. Spencer, bu argümanın dayandığı modal mantığın iki kuralını (alfa ve beta) vermekte ve öne sürdüğü örneklerin alfa kuralının hatalı olduğunu gösterdiğini iddia etmektedir. Bu nokta ilginçtir, çünkü sonuç argümanına yapılan itirazlar genellikle beta kuralının sağlamlığı sorgulanarak yapılmaktadır. Bu kuralların ilki olan alfa, (α) $\Box p \vdash Np$, eğer p metafiziksel olarak zorunlu ise bunun zorunlu olarak doğru olduğunu ve hiç kimsenin p'yi yanlışlayamayacağını ifade etmektedir. Beta kuralına, (β) $Np, N(p \rightarrow q) \vdash Nq$, göre ise hiç kimse p'nin doğruluğunu yanlışlayamıyorsa ve yine p'nin q'yu gerektirdiği zorunlu olarak doğru ise (yani bu gereklilik ilişkisi de yanlışlanamıyorsa), hiç kimse q'yu yanlış kılamaz.⁴³⁵ Bu iki kurala dayanan sonuç argümanı, determinizmin özgür irade ile bağdaşmadığını

⁴³³ Spencer, "Able to Do Impossible," ss. 481-483.

⁴³⁴ Argüman ilk defa Carl Ginet tarafından formüle edilmiş ve daha sonra David Wiggins, Peter van Inwagen, James Lamb, Nelson Pike gibi isimler tarafından çeşitli versiyonları geliştirilmiştir. Bkz. Robert Kane, "Introduction: The Counters of Contemporary Free Will Debates," (ed.) Robert Kane, *The Oxford Handbook of Free Will*, (New York: Oxford University Press, 2002), s. 10. Van Inwagen argümanının en bilinen formlarından birini şu şekilde ortaya koymaktadır: "Eğer determinizm doğru ise bizim fiillerimiz tabiat yasalarının ya da uzak geçmişteki olayların sonuçlarıdır. Fakat ne biz doğmadan önce meydana gelen şeyler bize bağlıdır ne de tabiat yasalarının nasıl olduğu. O halde bunların sonucu (şu anki fiillerimiz de dâhil) bize bağlı değildir." Bkz. Van Inwagen, *An Essay on Free Will*, s. 56.

⁴³⁵ Spencer, "Able to Do Impossible," s. 484.

göstermeye yöneliktir. Argümana göre, eğer determinizm doğru ise hiçbir fail yaptığından başka türlü yapamaz, zira geçmiş ve doğa yasalarının zorunluluğu gereği, faillerin başka türlü yapabilmesi metafiziksel olarak imkansızdır. Geçmiş ve doğa yasalarının doğruluğu bize bağlı olmadığından, bunlar tarafından belirlenen fiillerimiz de bize bağlı değildir ve dolayısıyla özgür bir şekilde gerçekleştirilmiş olamazlar. Spencer, çoğunluğun tartışmasız bir şekilde doğru kabul ettiği alfa kuralının yanlış olduğunu iddia etmektedir. Yani zorunlu olarak doğru veya yanlış olan bir şeyin, seçime, bir başka ifade ile başka türlü yapabilmeye konu olabileceğini iddia etmektedir.⁴³⁶

Spencer’a göre sonuç argümanı, *poss-ability* ilkesine dayanmaktadır. Oysa verdiği örnekler, bu ilkenin güvenilir olmadığını göstermektedir. Eğer metafiziksel zorunluluk, Spencer’ın iddia ettiği üzere, başka türlü yapabilme koşulu ile uyumlu ise bağdaşmazcılar determinizmin özgür irade ile neden bir arada savunulamayacağı konusunda başka bir argüman geliştirmelidirler. Zira özgürlüğün gerektirdiği olumsuzlukla determinizmin gerektirdiği zorunluluğun bir araya gelemeyeceği açık değildir. Spencer, özgürlüğün gerektirdiği olumsuzluğun metafiziksel olumsuzluk olmadığını hatta metafiziksel olumsuzluğun özgürlük problemi ile alakasız olduğunu iddia etmektedir. *Poss-ability* ilkesinin yanlışlığı Spencer’a göre şunu göstermektedir: “...determinizm doğru olabilir, geçmiş ve doğa yasaları metafiziksel olarak zorunlu olabilir ve failler hala fiillerini özgürce gerçekleştirebilirler.”⁴³⁷

İmkan-yapabilirlik ilişkisini determinizm-özgür irade uyumu lehinde yorumlarken Spencer’ın aklındaki şey şu gibi görünüyor: Bir gücün kullanılması metafiziksel olarak imkansız ise (hiçbir mümkün dünyada kullanılmayan güç metafiziksel olarak imkansızdır), bu imkansızlığın failden veya failin dışındaki bir sebepten kaynaklanması, gücün kullanılmıyor olması bakımından farklı değildir. O halde faillerin her fiili, geçmiş ve doğa yasaları tarafından belirlenmesi nedeniyle başka türlü yapabildikleri bir mümkün dünyanın olmaması, onlara kullanılması imkansız olan başka türlü yapabilme gücünü atfetmeyi engellemediği sürece, faillerin özgür olmasını engellemez. Mesele, faillere başka türlü yapabilme gücünün atfedilebilmesidir. Fail tarafından asla kullanılmayacak olsa da başka türlü yapabilme gücünün faile atfedilebilmesi, özgürlük ve ahlaki sorumlulukla ilgili beklentilerimizi karşılamada yeterlidir.

Spencer’ın hiçbir mümkün koşulda kullanılmayan bir gücün olabileceğini başarılı bir şekilde gösterdiğini düşündüğümüzü belirtmiştik. Bu iddianın problemimizi çözmede nasıl bir açılım sağladığına geçmeden önce, Spencer’ın ulaştığı sonuçlara bazı itirazlar yöneltmek

⁴³⁶ Spencer, “Able to Do Impossible,” ss. 484-485.

⁴³⁷ Spencer, “Able to Do Impossible,” s. 486.

istiyoruz. Determinizm ve başka türlü yapabilme gücü ile başlayalım. Spencer bu hususta, faile herhangi bir anlamda atfedilebilen başka türlü yapabilme gücü ile ona fiilleri üzerinde nihai kontrol sağlayan ve fiillerinin nihai kaynağı olmasını temellendiren anlamda başka türlü yapabilme gücünü birbirinden ayırmamaktadır. Oysa, determinist bir dünyada, failin bütün fiilleri ve bunların meydana gelmesini tetikleyen arzu ve istekleri, kararları, seçimleri vb. faile bağlı olmayan sebepler tarafından belirlenmektedir. Faile fiziksel anlamda başka türlü yapabilme gücü atfedebilsek bile, bu gücün kullanılması dışsal koşullar tarafından engellendiği için, failin yaptığı şeyi yapmasını veya başka türlü yapmamasını nihai anlamda faile atfedemeyiz. Burada bir failden ziyade, belirli etkilere konu olan ve bu etkilerin nedenlemesi ile kendisinden belirli etkilerin sadır olduğu bir varlıktan bahsedebiliriz ancak. Modal düzlemin temsil gücü olan hiçbir örneği içermemesi ve bunun sebebinin determinizm olması, aslında failin dışsal faktörler tarafından belirlenmesi, kendi fiillerinin nihai belirleyicisi olamaması anlamına gelir. Bu sebeple, modal düzlemin faillerin belirli güçlerini kullanmasını zorunlu olarak engellenmesi sebebiyle temsil gücü olan herhangi bir fiili içermemesi, onlara bir tür başka türlü yapabilme gücü atfetmemizi mümkün kıldığını kabul etsek bile bu güç, fiilleri üzerinde tam bir kontrol sağlayan ve onları fiillerinin nihai kaynağı yapan bir güç değildir. Dolayısıyla böyle bir gücün özgürlük açısından anlamlı olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. İkinci bölümdeki tartışmaları hatırlayacak olursak, özgürlük için aradığımız güç, kontrol ve nihai kaynak olma koşulunu sağlayan bir başka türlü yapabilme gücüdür.

Bir diğer husus, kullanılması *imkansız* bir gücün özgürlük açısından nasıl anlamlı bir güç olabileceğinin açık olmamasıdır. Spencer'dan ve dolayısıyla Byerly'den ayrıldığıımız en önemli nokta, hiçbir mümkün koşulda kullanılmayan bir gücün, imkansız güçlerin olabileceğini gösterdiğiidir. Onlar, hiçbir mümkün koşulda kullanılmayan bir gücün imkansızı yapabilme gücüne karşılık geldiğini düşünmekte, bu tür imkansız güçlerin özgürlük açısından anlamlı olduğunu iddia etmektedir. Fakat bize bu argümanlar, aslında sadece hiçbir mümkün koşulda kullanılmayan güçlerin olabileceğini başarılı bir şekilde göstermektedir. Böyle güçlerin olabilmesinden, imkansız güçlerin olduğu sonucunu çıkarmalarının sebebi, benimsedikleri modal çerçevenin, yani mümkün dünyalar semantiğinin, bir sonucu gibi görünmektedir. Bu modal çerçeveyi esas almadığımızda, hiçbir mümkün koşulda kullanılmayan güçlerin imkan alanının dışına çıkmadığını, yani bu güçlerin kullanılması mümkün olup, Tanrı'nın bu imkanları her mümkün koşulda bilfiil kılmadığını söylemekte bir beis görünmemektedir.

Her şeyden önce, imkansız olanın herhangi bir failin gücü dahilinde olabileceğini düşünmek sağduyuya aykırı görünmektedir. İmkansızı yapma gücü nasıl bir güç olabilir ve failin özgürlüğüne nasıl katkı sağlayabilir? İmkansızı yapma gücünden bahsedebiliyorsa isek,

yuvarlak kare yapma gücünden de bahsedebilir miyiz? Bir faile yuvarlak kare yapabilme gücü atfetmek, onun özgürlüğünü ne şekilde temellendirebilir? Burada yuvarlak kare kavramının kendinde çelişik olduğu, ancak faile atfedilen fakat herhangi bir mümkün dünyada kullanılmayan güçlerin kendinde çelişik olmadığı, bu sebeple faile atfedilebilmesi bakımından yuvarlak kare yapma gücünden farklı olduğu söylenebilir. Böyle bir itiraz, haklı bir noktaya işaret etmekte, ancak yanlış sonuca varmaktadır. Çünkü yuvarlak karenin çelişik olmasının, onu yapma gücünü herhangi bir faile atfetmeyi anlamsız kıldığı doğrudur. Ancak kendinde çelişik olmayan durumları meydana getirme/fiilleri yapma gücü, yuvarlak kare gibi olmadığı için, fail söz konusu durumu meydana getirmek için gerekli güce (fiziksel olarak fiili meydana getirme gücü veya seçme gücü) sahip ise ve içsel veya dışsal bir engel yoksa, onun kullanılmasının imkansız olduğunu iddia etmek makul görünmemektedir. Bu gücün kullanılması imkansız ise güce konu olan fiilin *yapılabilir* olduğuna anlam vermek zor görünmektedir. Yuvarlak kare için ne onu meydana getirmeye dair fiziksel bir güçten ne de böyle yuvarlak kare yapmayı seçme gücünden bahsedebiliriz. Kendinde mümkün olan ve güç yetirilebilen fiilleri yapma gücünü, yuvarlak kareyi yapma gücünden farklı olarak, Tanrı'ya atfedebilmemizin ardında tam da bu fark vardır. Fakat, eğer bu gücün, herhangi bir mümkün dünyada kullanılmasının imkansız olduğunu söylersek, yani failin bu gücünü kullanmayı seçmesinin imkansız olduğunu iddia edersek, failin özgürlüğü bakımından bu güç, yuvarlak kareden farksız olur. Kendinde mümkün olan herhangi bir fiile dair fiziksel güçten mahrum olmak nasıl güç bakımından bir eksiklik ise, bu fiili seçmemenin, seçme gücünün olmamasının da failin özgürlüğü açısından bir eksiklik olduğu hususunda Rowe haklı görünmektedir.

Byerly'nin de kötülük yapmaktan özgürce kaçındığını söyleyebilmemiz için kötülük yapmayı seçmenin Tanrı'nın gücü dahilinde olması gerektiğini teslim ettiğini, bir fiili seçme gücünden yoksun olmanın güç açısından bir zafiyet anlamına geleceğini belirttiğini hatırlayalım. Ancak ne kadar güçlü bir noktayı yakalamış olursa olsun, Byerly'nin çözümü mümkün dünyalar semantiğine dayandığı için kullanılması imkansız, zorunlu olarak kullanılamayan güçlerin özgürlük açısından anlamlı olması gerektiğini iddia ettiği için başarılı bir şekilde savunulması zor görünmektedir. Bu semantiğin kavramsal şemasına dayanarak Byerly'nin Rowe'un itirazını karşılaması mümkün görünmemektedir.

Benzer şekilde, Spencer'ın imkansızın yapılabilir olduğu iddiasına da mümkün dünyalar semantiğinden başka bir gerekçe bulmak güçtür. Spencer'ın örneklerinde failler dışsal faktörler tarafından belirlendiği için, doğrusu onlara bu gücü atfetmek ile atfetmemek arasında özgürlük açısından bir fark olduğunu söylemek her halükarda zordur. Byerly'den farklı olarak determinizmi kabul ettiği için, onun çözümü doğruluğa çok daha uzak durmaktadır. Çünkü

failin seçimlerinin belirlendiğini kabul ettiğimizde, bu seçimlere ait fiziksel gücün veya bu fiilleri irade etme gücünün olmasının faili fiillerinin nihai kaynağı yapmak bakımından bir işlevi yoktur. Fakat dışsal bir zorlama ve içsel bir engel olmadığında ise failin kendi iradesiyle bu gücü kullanmamayı seçmesini, niçin bu gücü zorunlu olarak kullanılmamış/kullanılamayan güç olarak adlandırmamız gerektiği sorusunun mümkün dünyalar semantiğini benimsemiş olmaktan başka bir gerekçesi yok gibidir. Ancak daha önce ifade ettiğimiz gibi, mantıksal/metafiziksel olarak mümkün olmayan bir şeyi yapmanın bir failin gücü dahilinde olduğunu söylemek sağduyuya oldukça uzaktır. İmkansız olanın yapılabileceğini söylemek yerine, mümkün dünyalar semantiğinin güç ve modalite ile ilgili sezgilerimizle uyuşmayan bazı sonuçlara yol açtığını kabul etmek daha makul görünmektedir.

Yaratılmışlar söz konusu olduğunda, modal düzlemin failin bir gücünü kullanması örneğini hiçbir şekilde içermemesi, determinizmi varsaydığımızda dışsal bir zorlamaya denk gelmektedir. Ancak determinizmi reddetsek bile, bazı libertarianler bu görüşü kabul etmeyi makul bulmayabilir. Çünkü, varlığa çıkarılmış olmak sebebiyle tüm yaratılmışlar kendilerini verili olan bir modal düzlemde bulurlar. Bu modal düzlem, her durumda onlar açısından dışsaldır ve bir ölçüde belirleyicidir. Bu sebeple, yaratılmışlar söz konusu olduğunda modal düzlemin bir gücün hiçbir kullanımını içermemesi, bazı açılardan soru işareti oluşturabilir. Yine de yaratılmış faillerin herhangi bir güçlerini kendi özgür iradeleri ile her mümkün koşulda kullanmaktan kaçınmaları mantıksal olarak imkansız değildir. Bu durumun bize imkansıza yakın derecede zor görünmesi, yaratılmış varlıkların bütün ahlaki kusur ve zaaflardan hali olmasının neredeyse imkansız olmasıdır.

Fakat Tanrı söz konusu olduğunda, bütün bir modal düzlemin O'nun bir gücünü kullandığı bir durumu içermediğini söylemek Tanrı'nın tabiatının dışsal herhangi bir şeye bağlı olmadığı; ayrıca modal düzlem dahil olmak üzere kendisi dışındaki her şey ontolojik olarak Tanrı'ya bağlı olduğu için problemli görünmemektedir. Tanrı bütün bir modal düzlemde, O'nun için kullanması mümkün olan bir gücü kullanmaktan, mükemmel ahlaki tabiatı sebebiyle, özgür bir şekilde kaçınabilir. O'nun ahlaken iyi olduğunu bildiği şeyden başkasını yapma gücünü kullanmasını gerektiren herhangi bir sebebi yoksa, bu gücü pekala daima kullanılmamış, bilfiil kılınmamış bırakabilir. Böyle bir gücün kullanılmasının mümkün olması, O'nun bu gücü kullanmaktan özgürce kaçındığını ve dolayısıyla ahlaki fiillerini de özgür bir şekilde gerçekleştirdiğini söylemek için yeterli görünmektedir.

Pekâlâ, böyle bir gücü Tanrı'ya atfedebileceğimizi ve bu gücün özgürlük için anlamlı olduğunu kabul ettiğimizi varsayalım. Tanrı'nın kötülük yapmayı seçme gücünün olması, kendini ahlaken mükemmel olmaktan çıkarabilme, bir anlamda tabiatını değiştirebilme

gücünün olduğu anlamına gelmez mi? Hayır. Burada tekrar Byerly'nin güç analizini hatırlayalım. Kendini mükemmel olmaktan çıkarmak şeklinde bir güç olamaz, böyle bir güç yoktur ki Tanrı'ya bu gücü atfedebilelim. Bir kimse bunun bir güç olmadığını kabul ettiği halde, kötülük yapmayı seçebilmenin bir eksiklik olduğunda ısrar edebilir. Kötülük yapmayı seçebilir olmasının yine de Tanrı'nın tabiatı açısından kabul edilmesi güç olumsuz sonuçlarının olduğunu söyleyebilir. Ancak bu ısrar temelsiz görünmektedir. Çünkü özgürlüğün bir mükemmellik olduğunu kabul ediyorsak, onun gerekleri de zorunlu olarak bu mükemmelliğin sağlanmasının birer koşulu olur. Tanrı'nın uygun ve mükemmel anlamıyla özgür olmasının bir gereği olan koşullar, bir kusur veya eksiklik olarak düşünülmemelidir. Tanrı, özgürlüğünü kötüye kullanmayı bilfiil seçmediği sürece, özgür olmasının bir gereği olarak kötülük yapmayı seçme gücünün olması Tanrı'nın tabiatı açısından bir kusura delalet etmemektedir.

Bu da bizi, özsel ahlaki iyiliğin, özgürlüğü içeren bir şekilde tanımlanıp tanımlanamayacağı meselesine getirmektedir. Kötülük yapmayı seçme gücünü içeren bir özsel ahlaki iyilikten bahsedebilir miyiz? Tanrı'nın ahlaki iyiliğinden bahsedebilmemiz için özgür olması, özgür olabilmesi için başka türlü yapabilir olması ve bu başka türlü yapabilme koşulunun ahlaki fiillerine de uygulanması gerektiğini kabul ettiğimizde, özsel ahlaki mükemmellik ve özgürlük ikilemini çözmek için iki koşulu sağlamanın vazgeçilmez olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi, Tanrı'nın yaptığı iyiliği özgür bir şekilde yaptığını söyleyebilmek için iyi olduğunu bildiği fiilden başkasını yapmayı seçme gücünün O'na atfedilebilir olması gereklidir. Yani böyle bir güç, O'nun iradesinin yönelimine mantıksal olarak açık olmalıdır. İkincisi, bu gücün Tanrı'ya atfedilmesi, O'nun özsel ahlaki iyiliği açısından olumsuz imaları olmamalıdır. İlk koşulu sağlayan bazı çözüm önerileri olsa da bunların özsel ahlaki mükemmellik koşulunu sağlayamadığına değindik.

Tanrı'nın en iyi olduğunu bildiği şeyden başkasını yapmayı seçme gücünün olmasının, özsel iyiliği açısından neden olduğu sonuçların iki temel sebebinin -mümkün dünyalar semantiğinin güç kavramı ile ilişkilendirilme biçimi ve Tanrı için seçilmesi kudreti dahilinde olan bir fiilin, O'nun karakteri açısından da asgari düzeyde de olsa meyledebileceği bir seçenek olması gerektiği- olduğunu tespit ettik ve bu iddiaları reddettik. Bunu yaparken, Tanrı'nın kullanılması imkansız bir gücünün olmasının özgürlüğüne bir katkı sağlamayacağını; kullanılması mümkün ancak hiçbir mümkün koşulda kullanılmayan gücün ise özgürlük açısından anlamlı olabileceğinin altını çizdik. Özgürlük tarafından gerektirilen başka türlü yapabilme gücünün varlığı özgürlüğün sağlanması için gerekli iken, bu gücün herhangi bir mümkün koşulda kullanılmaması, Tanrı'nın bu gücü özgür bir şekilde kullanmaması da O'nun özsel ahlaki mükemmelliğinin bir gereği gibi durmaktadır. Böylece bu iki temel koşul veya

sezgiden ödün vermeden, ahlaki özgürlüğü içeren bir özsel ahlaki iyilik tanımı yapılabileceği kanaatindeyiz. Özsel mükemmel ahlaki iyilik, her mümkün koşulda özgürlüğünü ahlaken doğru olan yönde kullanmak, kötülük yapmaktan tüm mümkün koşullarda özgürce kaçınmak değilse, nedir? Tanrı'nın kötülük yapmayı seçme gücünün olması, O'nun özgürlüğünün ve ahlaki bir fail olmasının gereği ise, özsel ahlaki mükemmelliğinin bu gücün Tanrı'dan nefyedilmesi yoluyla sağlanması mümkün olmayacaktır. Tanrı'nın ahlaki bir fail olması, bu gücün O'na atfedilmesini gerektirirken; mükemmel bir ahlaki fail olması, bu gücünü hiçbir koşulda kullanmaması sonucunu doğurmaktadır. Bir başka ifade ile, Tanrı'nın özsel ahlaki mükemmelliği, O'nun özgürlüğünü her mümkün durumda doğru bir şekilde kullanmasıdır. Kötülük yapmayı seçme gücü, Tanrı'nın ahlaki failliği ve özgürlüğü ile bağlantılı olarak anlaşıldığında ve Tanrı'nın bu gücü kullanmaktan kendi iradesiyle her mümkün durumda kaçındığı düşünüldüğünde, O'nun hala özsel olarak ahlaken mükemmel olduğunu söylemek için bir engel görünmemektedir. Kötülük yapmayı seçme gücü bu şekilde anlaşıldığında, Tanrı'nın özsel ahlaki mükemmelliği ile bağdaşabilir.

Clarke'ın da belirttiği gibi, Tanrı'nın özsel olarak ahlaken mükemmel olması, O'nun hiçbir koşulda hiçbir varlığa kötülük yapmayacağını öylesine güçlü ve sağlam bir şekilde garanti etmektedir ki, ahlaki sıfatlarına duyduğumuz güven, Tanrı'nın birliği, ezeliliği, kadir-i mutlak olması gibi doğal sıfatlarına duyduğumuz güven kadar güçlüdür. Nasıl Tanrı'nın zorunlu olarak alim-i mutlak olması, O'nun her şeyi bildiğini garanti ediyorsa, ahlaki mükemmelliği de O'nun hiçbir koşulda kötülük yapmadığının ve yapmayacağını garantisidir. Tanrı'nın ahlaki sıfatları öylesine mükemmeldir ki doğal sıfatlarının zorunluluğunun bu sıfatlara muhalif durumları dışlaması gibi, ahlaki sıfatlarının mükemmelliği de bu mükemmelliğe muhalif fiilleri dışlar; fakat bunu doğal sıfatlarındaki gibi bir zorunlulukla değil, özgür bir şekilde, kendi iradesi ile yapar. Böylece O'nun kötülük yapmayı seçme gücünün olması imkansız olmasa da O'nun böyle bir seçim yapmasını, bir şeyi bilmemesi, bir şeye gücü yetmemesi kadar imkansız görürüz.⁴³⁸

Böyle bir özsellik tanımı herkesi tatmin etmeyebilir. Ancak Tanrı'nın iyi olduğunu bildiği seçenekten başkasını yapma gücünün, O'nu özsel olarak iyi olmaktan çıkarması gerektiği iddiası da Tanrı'nın herhangi bir mümkün koşulda kötülük yapmadığını dikkate aldığımızda gücünü kaybetmektedir. Ahlaki bir fail olmasının gereği olarak “başka türlü yapabilme” gücü, ahlaki fiillerini gerçekleştirirken de Tanrı'ya atfettiğimiz bir nitelik olmalıdır. Böyle bir güce sahip olmanın O'nu özsel ahlaki mükemmellikten mahrum bıraktığı doğru

⁴³⁸ Clarke, *A Demonstration*, s. 49.

görünmemektedir, çünkü Tanrı'nın ahlaki mükemmelliğinden ödün verdiği herhangi bir durum var değildir.



SONUÇ

Bu tezin amacı ilahi özgürlük tartışmalarında mevcut çözüm önerilerinin problemlerine işaret etmek ve Tanrı'nın özsel ahlaki mükemmelliği ve özgürlüğünü bir arada savunabilmenin mümkün olabileceğini ortaya koymaktır. Tanrı'nın hem özgür hem de ahlaken mükemmel olduğu iddiası şüphesiz yeni bir fikir değildir. Özellikle monoteist dinlerin felsefi-teoloji geleneklerinde hem özgürlüğün hem ahlaki mükemmelliğin Tanrı'nın özsel nitelikleri olduğu yaygın bir biçimde kabul edilmiştir. Bir kısmını bu tezde ele aldığımız çok sayıda filozof ve teolog, bu iki niteliğin nasıl telif edilebileceğine dair güçlü teoriler geliştirmiştir.

Çağdaş literatürdeki çalışmaların büyük çoğunluğundan bu tezi bir yönüyle ayıran, libertarian bir özgürlük anlayışı ile özsel ahlaki mükemmelliğin telif edilebileceğine dair temel sezgisidir. Çağdaş din felsefesi literatüründe libertarian bir özgürlük anlayışını benimseyip, Tanrı'nın özgürlüğünün de libertarian bir özgürlük olması gerektiğini savunanların büyük çoğunluğu bu iki niteliğin bir arada Tanrı'ya atfedilemeyeceğini düşünmüşlerdir veya libertarian özgürlüğü Tanrı'nın ahlaki fiillerine uygulamaktan imtina etmişlerdir. Bu bakımdan, mevcut literatürün çoğunluğundan farklı olarak, Tanrı'nın iki niteliğinin bir arada savunulabileceğine dair az sayıdaki yaklaşımları da çeşitli açılardan tadil ederek geliştirmeye çalıştık. Bununla birlikte hem libertarian özgürlüğün hem de özsel ahlaki mükemmelliğin gereklerinden ödün vermeden, her ikisi ile ilgili sezgilerimizi koruyarak söz konusu tartışmaya bir çözüm getirmenin zorluğu da ortadadır. Bu sebeple burada yaptığımız savunmanın, pek çok itiraza konu olması ve Tanrı'nın iki özsel niteliğinin tutarlı bir şekilde telif edilebileceğine dair önerimizin, bu niteliklerden en az birinin yeterince takdir edilmediği gerekçesiyle teolojik veya felsefi olarak tatmin edici bulunmaması mümkündür. Bu bakımdan tez, bu konudaki bütün teolojik ve felsefi beklentileri karşıladığı veya problemi bütünüyle çözdüğü iddiasında bulunmaktan ziyade bu iki niteliğin tutarlı bir şekilde telif edilebilmesinin imkanına dair bir öneride bulunmaktadır.

Yalnızca Tanrı'nın özsel ahlaki iyiliğinin ve özgürlüğünün telif edilmesinin mümkün olduğu iddiası değil, bu telifi yaparken tezde izlenen yol da mevcut literatürden farklıdır. Doğrudan bir özgürlük tanımını esas alarak bu tanıma Tanrı'nın fiillerine uygulamak yerine, öncelikle daha makul ve tutarlı olan özgürlük tasavvurunun ne olduğu sorusuna odaklanmak ve hatta özgürlük anlayışlarına bir bakıma kaynaklık eden irade anlayışlarına yer vermek çalışmamızı tartışmayı ele alma biçimi bakımından diğer çalışmalardan ayırmaktadır. Böyle bir yöntemi izlememiz, özsel ahlaki iyilik-özgürlük ikileminin oluşmasına kaynaklık eden unsurları tespit etmek ve önerdiğimiz çözümü güçlendirme amacına matuftur. Bu bağlamda, iradenin tabiatı ve akletme ile olan ilişkisinin, ne tür bir özgürlük tasavvuru benimsediğimizle

sıkı bir şekilde bağlantılı olduğunu görmemiz önemli bir noktadır. Çağdaş literatürde bu konunun üzerinde pek durulmasa da bu ilişkinin çeşitli açılardan irdelenmesi, ilahi özgürlük meselesindeki temel anlaşmazlıkların kaynağının anlaşılmasına ve nasıl çözülebileceğine dair tespitlerimize mühim katkılar sağlamaktadır. Özellikle pratik akıl yürütmenin karakteri üzerine yapılacak daha derinlikli çalışmaların, ilahi özgürlük tartışmalarına bir açılım sağlayabileceğini düşünüyoruz. Tezin bu tür çalışmaların yapılması gerektiğini araştırmacıların dikkatine sunarak böyle bir çalışmanın nasıl yapılabileceğine dair bir fikir verdiğini umuyoruz.

Tezde, belki de ilk defa mümkün dünyalar semantiğinin ilahi özgürlük problemini tartışmada elverişli bir zemin sağlamadığına ve problemi daha çetrefilli bir hale getirdiğine işaret ettik. Problemin çözümünü zorlaştıran bazı unsurlara, bu semantiğin terminolojisinin kaynaklık ettiğini belirttik. Bu noktada söz konusu semantiğe ve bu semantiğin sebep olduğunu düşündüğümüz bazı problemlere, meselenin tartışılmasında ve çözümünde olması gerektiğinden fazla yer verildiği ve ilahi özgürlük meselesinin bu semantiğin problemlerine indirgendiği eleştirisi yapılabilir. Fakat mümkün dünyalar semantiğinin tezin temel iddiası açısından bu denli öne çıkmasının sebebi, çağdaş literatürde ilahi özgürlük meselesinin tamamen bu semantik çerçevesinde tartışılması ve bu semantiğin kendisinin sebep olduğu gerilimlere işaret etmeden konuya dair bağımsız bir değerlendirme yapmanın neredeyse imkansız olmasıdır. Söz gelimi güç kavramı ile alakalı hususlar, özellikle bir gücün varlığı ve kullanımı arasındaki ilişkinin tabiatı, bunun özgürlükle ilişkisi gibi konular, aslında ilahi irade tartışmasında mümkün dünyalar semantiğinden bağımsız olarak cevaplanması gereken sorular olup, meselenin klasik felsefede en çok öne çıkan problemleridir. Buna rağmen, çağdaş literatürde, ilahi özgürlük meselesinin ifade ediliş biçimi ile alakalı bazı problemlere ve tezin iddiasına oldukça yakın bir pozisyonu savunan bazı felsefecilerin, modal kavramları tanımlamada mümkün dünyalar semantiğini öngörmeleri nedeniyle başarılı bir savunma yapmalarının zorluklarına dikkat çekmek kaçınılmaz olmuştur. Bu kadim tartışmayı, mümkün dünyalar semantiği terminolojisinin yol açtığı bir problem olarak belirlemek gibi bir amacımız yoktur; nitekim böyle bir iddia meselenin özünü kavrayamamış, açıkça yanlış bir iddia olacaktır. Bununla birlikte modal kavramları ifade etmede yaygın bir biçimde kullanılan mümkün dünyalar semantiğinin, en az bir felsefi meseleyi tartışırken kabul edildiği ölçüde elverişli olmadığına ve dolayısıyla bu semantiğe ve onun özgürlükle ilişkisine dair daha detaylı çalışmaların yapılması gerektiğine işaret ettik.

Tezin Tanrı'nın yalnızca yaratma ve hangi dünyayı yaratacağını seçme gibi büyük ölçüde olumsal kabul edilen fiillerine değil, aynı zamanda ahlaki fiillerine de uygulanabilecek kapsamlı bir özgürlük teorisi sunmak bakımından mevcut teorilerden daha avantajlı olduğu

kanaatindeyiz. Yine, savunduğumuz özgürlük anlayışı tutarlı ve makul ise Tanrı'nın yaratması ve nasıl bir dünya yarattığının özgür bir fiil olup olmadığı tartışmasında, mümkün en iyi dünyanın olup olmadığı, “mümkün en iyi dünya” unvanını hak eden birden fazla dünyanın mı olduğu veya iyilik dereceleri artan sonsuz sayıda dünyanın mı var olduğu soruları gündeme gelmeyecektir. En iyi mümkün dünyanın varlığı kabul edilse bile, Tanrı'nın onu yaratmak zorunda olduğu iddiası gücünü kaybedecektir. Zira önerdiğimiz çözümde, en iyi mümkün dünya var olsa bile, Tanrı'nın bu en iyi mümkün dünyayı yaratmayı seçmeme gücü vardır ve en iyi mümkün dünyayı yaratması, O'nun bu dünyayı zorunlu olarak yarattığı anlamına gelmemektedir. Tanrı en iyi mümkün dünyayı yaratmayı özgür bir şekilde seçebilir.



KAYNAKÇA

- Adams**, Robert M. “Must God Create the Best?” *Philosophical Review*, 81 (1972), ss. 317–32.
----- *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. New York: Oxford University Press, 1994.
- Akdağ**, Özcan. *Tanrı ve Özgürlük: Gazâlî ve Aquino’lu Thomas Ekseninde Bir İnceleme*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Alston**, William P. “Some Suggestions for Divine Command Theorists,” Michael D. Beaty (ed.), *Christian Theism and the Problems of Philosophy* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1989), ss. 303-326.
- Alvarez**, Maria. “Agency and Two-Way Powers,” *Proceedings of the Aristotelian Society* 98:1 (2013), ss. 101-121
----- *Kinds of Reasons: An Essay in the Philosophy of Action*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Aristotle**, *On Interpretation*, İng. çev. Jean T. Oesterle, Milwaukee: Marquette University Press, 1962.
- Aquinas**, Thomas. *Summa Contra Gentiles*, İng. çev. Anton C. Pegis, New York: Hannover House, 1955-57.
----- *Summa Theologica*, İng. çev. Fathers of English Dominican Province, New York: Benziger Bros Edition, 1947.
----- *Truth*, İng. çev. Robert W. Mulligan, James V. McGlynn, Robert W. Schmidt, Chicago: Henry Regnery Company, 1954.
- Bergman**, Michael ve **Cover**, J.A. “Divine Responsibility Without Divine Freedom,” *Faith and Philosophy* 23:4 (2004), ss. 381-408.
- Brown**, Robert F. “God’s Ability to Will Moral Evil,” *Faith and Philosophy* 8:1 (1991), ss. 3-20.
- Byerly**, T. Ryan. “The All-Powerfull, Perfectly Good and Free God,” Jonathan L. Kvanvig (ed.) *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 8 (Oxford: Oxford University Press, 2017), ss. 16-46.
- Clarke**, Randolph ve **Capes**, Justin. “Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will,” Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (2017) <https://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-theories/#toc>. (23.09.2021).
- Clarke**, Randolph. *Libertarian Accounts of Free Will*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Clarke**, Samuel. *A Demonstration of the Being and Attributes of God And Other Writings*, Ezio Vailati (ed.) Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Conee, Earl. "The Possibility of Power Beyond Possibility," *Philosophical Perspectives* 5 (1991), ss. 447-473.

Couenhoven, Jesse. "The Necessities of the Perfect Freedom," *International Journal of Systematic Theology* 14:4 (2012), ss. 396-419.

----- "The Problem of God's Immutable Freedom," Kevin Timpe, Daniel Speak (ed.), *Free Will and Theism: Connections, Contingencies and Concerns*, (Oxford: Oxford University Press, 2016), ss. 294-311.

Cowan, Steven. "Compatibilism and the Sinlessness of the Redeemed in Heaven," *Faith and Philosophy* 28:4 (2011), s. 416-431.

Cross, Richard. *Great Medieval Thinkers: Duns Scotus*, New York ve Oxford: Oxford University Press, 1999.

Çetin, Rabiye. "Gazali'de İlahî İlim-İlahî İrade İlişkisi," Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2010.

Della Roca, Michael. "PSR," *Philosophers' Imprint* 10:7 (2010) ss. 1-13.

Dumont, Stephen D. "The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency," *The Modern Schoolman* 72 (1995), ss. 149-167.

Dutton. B.D. "Al- Ghazālī on Possibility and the Critique of Causality," *Medieval Philosophy and Theology* 10:1 (2001), ss. 23-46.

Ekstrom, Laura Waddell. "Libertarianism and Frankfurt-Style Cases," Robert Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will* (New York: Oxford University Press, 2002), ss. 309-322.

El-Ğazālī. "On Power," Jon McGinnis, David C. Reisman, (ed. ve çev.), *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007), ss. 254-265.

----- *Tahāfut al-Falāsifa /The Incoherence of the Philosophers: A Parallel English-Arabic Text*, ed. ve terc. M. E. Marmura, Utah: Brigham Young University Press, 2000.

----- *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Fischer, John Martin ve **Ravizza**, Mark. *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Fischer, John Martin. "Frankfurt-Type Examples and Semi-Compatibilism," Robert Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will* (New York: Oxford University Press, 2002), ss. 281-308.

----- "Responsibility and Control," *The Journal of Philosophy* 79:1 (1982) ss. 24-40.

----- *My Way: Essays on Moral Responsibility*. New York: Oxford University Press, 2006.

----- *The Metaphysics of Freedom*. Oxford: Blackwell, 1994.

Fischer, John Martin. **Kane**, Robert. **Pereboom**, Derek. **Vargas**, Manuel. *Four Views on Free Will*. Blackwell Publishing, 2007.

Flint, Thomas P. "The Problem of Divine Freedom," *American Philosophical Quarterly*, 20 (1983), ss. 255–264.

Frankel, Lois. "From A Metaphysical Point Of View: Leibniz And The Principle Of Sufficient Reason," *The Southern Journal of Philosophy*, 24:3 (1986), ss. 321-334.

Frankfurt, Harry G. "Alternate Possibilities and Moral Responsibility," *The Journal of Philosophy* 66:23 (1969), ss. 829-839

Franklin, Christopher Evan. "Everyone thinks that an ability to do otherwise is necessary for free will and moral responsibility," *Philosophical Studies* 172:8 (2015), ss. 2091-2107.

----- "If Anyone Should Be an Agent-Causalist, then Everyone Should Be an Agent-Causalist," *Mind* 125:500 (2016), ss. 1101-1131.

----- "Self-determination, self-transformation, and the Case of Jean Valjean: a problem for Velleman," *Philosophical Studies* 172:10 (2015), ss. 2591-2598.

----- "Cares, Identification, and Agency Reductionism," *Pacific Philosophical Quarterly* 98:1 (2017), ss. 577-598.

Frost, Kim. "What Could a Two-Way Power Be?" *Topoi* 39 (2020), 1141-1153.

Funkhouser, Eric. "On Privileging God's Moral Goodness," *Faith and Philosophy* 23:4 (2006), ss. 409-422.

Gallagher, David M. "Aquinas on Moral Action and Interior Acts," *Proceedings of American Catholic Philosophical Association* 64 (1990), ss. 118-129.

----- "Free Choice and Free Judgement in Thomas Aquinas," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 76:3 (1994), 247-277.

----- "Thomas Aquinas on the Will as Rational Appetite," *Journal of the History of the Philosophy* 29:4 (1991), ss. 559-584.

Garcia, Laura L. "Divine Freedom and Creation," *The Philosophical Quarterly* 42:167 (1992), ss. 191-213.

Griffel, Frank. *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press, 2009.

Griffith, Meghan. "Agent Causation and Theism," Kevin Timpe, Daniel Speak (ed.), *Free Will and Theism: Connections, Contingencies and Concerns*, (Oxford: Oxford University Press, 2016), ss. 172-194.

Guleserian, Theodore. "Can Moral Perfection Be an Essential Attribute?" *Philosophy and Phenomenological Research* 46:2 (1985), ss. 219-241.

- Helm**, Paul. *Eternal God: A Study of God without Time*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- Hoffmann**, Tobias ve **Michon**, Cyrille. "Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism" *Philosophers' Imprint* 17:10 (2017), ss. 1-36.
- Howard Snyder**, Frances. "Divine Freedom," *Topoi* 36:4 (2017), ss. 651-656.
- Howard-Snyder**, Daniel ve **Howard-Snyder** Frances. "How an Unsurpassable Being Can Create a Surpassable World?" *Faith and Philosophy* 11:2 (1994), ss. 260-268.
- Howsepian**, A.A. "Is God Necessarily Good?" *Religious Studies* 27:4 (1991), ss. 473-484.
<https://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/#ClasComp>. (13.06.2021)
- Jacobs**, Jonathan. "A powers theory of modality: or, how I learned to stop worrying and reject possible worlds" *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 151:2 (2010), ss. 227-248.
- Jubien**, Michael. *Possibility*. Oxford: Clarendon Press, 2009.
- Kane**, Robert. "Introduction: The Counters of Contemporary Free Will Debates," (ed.) Robert Kane, *The Oxford Handbook of Free Will*, (New York: Oxford University Press, 2002), ss. 3-41.
- *A Contemporary Introduction to Free Will*. New York: Oxford University Press, 2005.
- *The Significance of Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Kenny**, Anthony. *Aquinas on Mind*, Taylor & Francis e-Library, 2004.
- Kittle**, Simon. "Abilities to do otherwise," *Philosophical Studies* 172:11 (2015), ss. 3017-3035.
- "Does Everyone Think the Ability to do Otherwise is Necessary for Free Will and Moral Responsibility?" *Philosophia* 47 (2019), ss. 1177-1183.
- "Heavenly Freedom, Derivative Freedom, and the Value of Free Choices," *Religious Studies* 56:4 (2020), ss. 455-472.
- "Possibilities for Divine Freedom," *Roczniki Filozoficzne* LXIV:4 (20016), ss. 93-123.
- "Robustness and Up-to-us-ness," *Disputatio* 9:44 (2017), ss. 35-57.
- Knuuttila**, Simo. "Medieval Theories of Modality," Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu/entries/modality-medieval/> (2021) (06.09.2021).
- "Time and Modality in Scholasticism," Simo Knuuttila (ed.), *Reforging the Great Chain of Being: Studies of the History of Modal Theories* (Dordrecht: Springer-Science+Business Media, 1981), ss. 163-257.
- Korolec**, J. B. "Free Will and Free Choice," Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (ed.), *Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), ss. 629-641.

Kretzmann, Norman. "A General Problem of Creation," Scott MacDonald (ed.), *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1990), ss. 208-228

----- "A Particular Problem of Creation," Scott MacDonald (ed.), *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1990), ss. 229-249

Kukkonen, Tanelli. "Possible Worlds in the Tahâfut'ul-Falâsifâ: Al-Ghazâlî on Creation and Contingency," *Journal of the History of Philosophy* 38 (2000), ss. 479-502.

Leftow, Brian. "Necessary Moral Perfection," *Pacific Philosophical Quarterly* 70 (1989), ss. 240-260.

----- "Two Pictures of Divine Choice" Hugh J. McCann (ed.), *Free Will and Classical Theism: The Significance of Freedom in Perfect Being Theology*, (New York: Oxford University Press, 2017), ss. 152- 172.

Leibniz, Gottfried Wilhelm ve **Clarke**, Samuel. *The Leibniz Clarke Correspondence: Together with Extracts from Newton's Principia and Opticks*, H. G. Alexander (ed.), Manchester: Manchester University Press, 1998.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Philosophical Essays*, Roger Ariew, Daniel Garber (terc. ve ed.) Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989.

----- *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, E. M. Huggard, Austin Farrer (İng. terc. ve ed.), Bibliobazaar, 2007.

Lombardi, Joseph L. "Against God's Moral Goodness," *American Catholic Philosophical Quarterly* 79:2 (2005), ss. 313-326.

MacDonald, Scott. "Practical Reasoning and Reasons Explanations: Aquinas's Account of Reasons Role in Action," Scott MacDonad, Eleonore Stump (ed.), *Aquinas's Moral Theory* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999), ss. 133-159.

----- "Synchronic Contingency, Instants of Nature and Libertarian Freedom: Comments on Background to Scotus's Theory of Will," *The Modern Schoolman* 72 (1995), ss. 169-174.

Maier, John. "Agentive Modalities," *Philosophy and Phenomenological Research* 90:1 (2015), ss.113-134.

Manis, R. Zachary. "Could God Do Something Evil? A Molinist Solution To The Problem of Divine Freedom," *Faith and Philosophy* 28:2 (2011), ss. 209-223.

----- "On Transworld Depravity and teh Heart of the Free Will Defence," *International Journal for Philosophy of Religion* 59:3 (2006), ss. 153-165.

----- “The Possibility of Transworld Depravity,” *Southwest Philosophy Review* 20:1 (2004), ss. 201-210.

Mann, William E. “God’s Freedom, Human Freedom, and God’s Responsibility for Sin,” Thomas Morris (ed.) *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism* (New York: Cornell University Press, 1988), ss. 182-210.

Mates, Benson. *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language*, New York: Oxford University Press, 1989.

Matheson, Benjamin. “Tracing and Heavenly Freedom,” *International Journal for Philosophy of Religion* 84 (2018), ss. 57-69.

McGeer, Victoria. “Intelligent Capacities,” *Proceedings of the Aristotelian Society* 98:3 (2018), ss. 347-376.

McKenna, Michael, **Coates**, D. Justin. “Compatibilism,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*,” Edward N. Zalta (ed.) (Güz 2021)

----- “Contemporary Compatibilism: Mesh Theories and Reasons-Responsive Theories,” Robert Kane (ed.), *Oxford Handbook of Free Will* (2. Baskı), (Oxford: Oxford University Press, 2011), ss. 175-198.

Melamed, Yitzhak Y. ve **Lin**, Martin. “Principle of Sufficient Reason,” Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (2017) <https://plato.stanford.edu/entries/sufficient-reason/> (05.04.2019).

Mele, Alfred R. “Agents’ Abilities,” *Noûs* 37:3 (2003), 447-470.

----- “Direct Versus Indirect: Control, Moral Responsibility, and Free Action,” *Philosophy and Phenomenological Research* (2020), ss. 1-15.

Mele, Alfred. ve **Robb**, David. “Rescuing Frankfurt-style Cases,” *The Philosophical Review* 107 (1998), ss. 97-112.

Menzel, Christopher. “Possible Worlds”, Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2017) <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=possible-worlds>. (07.10.2021)

Mizrahi, Moti ve **Morrow**, David. “Does Conceivability Metaphysical Entail Possibility?”, *Ratio*, 28:1 (2015), ss. 1-13.

Morris, Thomas V. *Our Idea of God: An Introduction to the Philosophical Theology*. Vancouver: Regent College Publishing, 2002.

Morrison, Wesley. “Is God Significantly Free?” *Faith and Philosophy* 2:3 (1985), ss. 257-264.

----- “Omnipotence and the Power to Choose: A Reply to Wielenberg,” *Faith and Philosophy* 19:3 (2002), ss. 358-367.

Murphy, Mark. "Perfect Goodness", Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/perfect-goodness/> (2014), (12.08.2021).

Murphy, P. “Reliability Connections Between Conceivability and Inconceivability”, *Dialectica*, 60 (2006), ss. 195–205.

Naylor, Margery Bedford. “Frankfurt on the Principle of Alternate Possibilities,” *Philosophical Studies* 46:2 (1984), ss. 249-258.

O’Connor, Timothy. “Agent-causal power,” Toby Hanfield (ed.), *Dispositions and Causes* (Oxford: Oxford University Press, 2009), ss. 189-214.

----- “Freedom with a Human Face,” *Midwest Studies in Philosophy* 29:1 (2005), ss. 207-227.

Pareyra, Gonzalo Rodriguez. “The Principle of Contradiction, Sufficient Reason, and the Identity of Indiscernibles,” Maria Rosa Antognassa (ed.), *The Oxford Handbook of Leibniz*, (Oxford: Oxford University Press, 2018), ss. 45-64.

Pawl, Timothy ve **Timpe**, Kevin. “Incompatibilism, Sin, and Free Will in Heaven,” *Faith and Philosophy* 26:4 (2009), ss. 398-419.

Pereboom, Derek. *Living Without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Pike, Nelson. “God’s Ability to Sin,” *American Philosophical Quarterly*, 6:3 (1969), ss. 208-216.

Plantinga, Alvin. *God, Freedom and Evil*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.

----- *God, Freedom and Evil*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

Pruss, Alexander R. ve **Pearce**, Kenneth L. “Understanding Omnipotence,” *Religious Studies* 48 (2012), ss.403-414.

Pruss, Alexander. *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, New York: Cambridge University Press, 2006.

Quinn, Philip L. “God, Moral Perfection and Possible Worlds,” F. Sontag, M.D. Bryant (ed.), *God: The Contemporary Discussion* (New York: The Rose of Sharon Press, 1982), ss. 197-213.

Reid, Thomas. *Essays on the Active Powers of Man*, Jonathan Bennett (ed.) <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/reid1788essay4.pdf> (05.04.2019)

Reisenhuber, Klaus. “The Basis and the Meaning of Freedom in Thomas Aquinas,” *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 48, (1974), ss. 99-111.

Rice, Rebecah L. H. "Reasons and Divine Action: A Dilemma," Kevin Timpe ve Daniel Speak (ed.), *Free Will and Theism: Connections, Contingencies, and Concerns*, (Oxford: Oxford University Press, 2016), ss. 258-276.

Rowe, William L. "Two Concepts of Freedom," *Proceedings and Addresses of American Philosophical Association* 61:1 (1987), ss. 43-64.

----- *Can God Be Free?* Oxford: Clarendon Press, 2004.

Schueler, G. F. *Reasons and Purposes: Human Rationality and Teleological Explanation of Action*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

Scotus, John Duns. *Contingency and Freedom: Lectura I 39*, İng. Çev. A. Vos Jaczn, H. Veldhuis, A. A. Looman-Graaskamp, E. Dekker, ve N. W. Den Bok, Dordrecht: Kluwer, New Synthese Historical Library, 42, 1994.

----- *Questions on the Metaphysics of Aristotle II (Books Six-Nine)*, İng. çev. Girard Z. Etzkorn, Allan B. Wolter, New York: Franciscan Institute Publications, 1998.

Sennett, James F. "Is There Freedom in Heaven?," *Faith and Philosophy* 16:1 (1999); ss. 69-82.

Senor, Thomas. "Defending Divine Freedom," Jonathan L. Kvanvig (ed.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion I* (Oxford: Oxford University Press, 2008), ss. 168-195.

Sleigh, J.R., R. C. "Leibniz on the Two Great Principles of All Our Reasonings," *Midwest Studies in Philosophy*, 8:1(1983), ss. 197-216.

Smith, Angela M. "Control, responsibility, and moral assessment, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 138:3 (2008), ss. 367-392.

Spencer, Jack. "Able to Do Impossible," *Mind* 126:502 (2017), ss. 465-497.

Steward, Helen. "Agency as a Two-Way Power: A Defence," *The Monist* 103 (2020), ss. 342-355.

Strasser, Christian ve **Antonelli**, Aldo G. "Non-monotonic Logic," Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2019). <https://plato.stanford.edu/entries/logic-nonmonotonic/> (28.11.2020)

Stump, Eleonore. "Alternative Possibilities and Moral Responsibility: The Flicker of Freedom," *The Journal of Ethics* 3:4 (1999), ss. 299-324.

----- "Aquinas's Account of Freedom: Intellect and Will," *The Monist* 80 (1997), ss. 576-597.

----- "Augustine and Free Will," Eleonore Stump ve Norman Kretzmann (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), ss. 124-147.

- “God's Obligations,” James Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives* 6, Atascadero, CA: Ridgeview Publishing (1992): ss. 475-491.
- “Libertarian Freedom and the Principle of Alternative Possibilities,” Daniel Howard-Snyder ve Jeff Jordan (ed.), *Faith, Freedom, and Rationality* (Lanham, Md: Rowman and Littlefield, 1996), ss. 73-88.
- “Persons: Identification and Freedom,” *Philosophical Topics* 24 (1996), ss. 183-214.
- *Aquinas*, London and New York: Routledge, 2003.
- Swinburne**, Richard. *Mind, Brain, and Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- *Responsibility and Atonement*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- *The Christian God*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Şimşek**, İsmail. *Düşünce Tarihinde Tanrı'nın Özgürlüğü Sorunu*. Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- Talbott**, Thomas. “On Divine Foreknowledge and Bringing About the Past,” *Philosophy and Phenomenological Research* 46:3 (1986), ss. 455-469.
- “On the Divine Nature and the Nature of Divine Freedom,” *Faith and Philosophy* 5:3 (1988), ss. 3-24.
- “On the Divine Nature and the Nature of Divine Freedom,” *Faith and Philosophy* 5:1 (1988), ss. 3-24.
- Timpe**, Kevin. “A Critique of Frankfurt Libertarianism,” *Philosophia* 34 (2006), ss. 189-202.
- “An Analogical Approach to Divine Freedom,” Susan Gottlöber (ed.), *Proceedings of the Irish Philosophical Society* (2012), ss. 153-163.
- “Free Will: Alternatives and Sources,” Ryan Nichols, Nicholas D. Smith ve Fred Miller (ed.), *Philosophy Through Science Fiction* (New York: Routledge, 2009), ss. 397-408.
- “God's Freedom, God's Character,” Kevin Timpe, Daniel Speak (ed.), *Free Will and Theism: Connections, Contingencies and Concerns*, (Oxford: Oxford University Press, 2016), ss. 277-293.
- “Source Incompatibilism and It's Alternatives,” *American Philosophical Quarterly* 44:2 (2007), ss. 143-155.
- Ünügür Tabur**, Ayşenur. “God's Freedom to Choose: The Concept of Divine Free Action in Contrast to Avicenna and Anselm of Canterbury,” Yayınlanmamış Doktora Tezi, Augsburg, *Augsburg Üniversitesi*, 2019.
- van Inwagen**, Peter. “Indexicality and Actuality,” *The Philosophical Review* 89:3 (1980), s. 403-426.
- “Modal Epistemology,” *Philosophical Studies*, 92 (1998), ss. 75-81.

----- *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press, 1983.

Vargas, Manuel. "Responsibility in a World of Causes," *Philosophical Exchange* 40 (2010), ss. 56-78.

Vihvelin, Kadri. *Causes, laws and free will: Why determinism doesn't matter?* New York: Oxford University Press, 2013.

Viney, Donald. "Process Theism," Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/process-theism/> (2020) (18.06.2021).

Vos, Anthony. *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

Wallace, R. Jay. *Normativity and the Will: Selected Essays on Moral Psychology and Practical Reason*. Oxford: Clarendon Press, 2006.

Watson, Garry. *Agency and Answerability: Selected Essays*. Oxford: Clarendon Press, 2004.

Welleman, J. David. "What Happens When Someone Acts," *Mind* 101:403 (1992), ss. 461-81.

Westberg, Daniel. "Did Aquinas Change His Mind about the Will?," *The Thomist* 58 (1994), 41-60.

----- *Right Practical Reason: Aristotle, Action, Prudence in Aquinas*, Oxford: Clarendon Press, 1994.

Wetter, Barbara. "Can Without Possible Worlds: Semantics for Anti-Humeans," *Philosophers' Imprint* 13:16 (2013), ss. 1-27.

----- "Recent Work: Modality without Possible Worlds," *Analysis* 71:4 (2011), ss. 742-754.

Widerker, David. "Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities," *The Philosophical Review* 104:2 (1995), ss. 247-261.

Wielenberg, Eric J. "Omnipotence Again," *Faith and Philosophy* 17:1 (2000), ss. 26-47.

Wierenga, Edward R. "Perfect Goodness and Divine Freedom," *Philosophical Books* 48:3 (2007), ss. 207-216.

----- "The Freedom of God," *Faith and Philosophy* 19:4 (2002), ss. 425-436.

----- *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

----- *The Philosophy of Religion*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2016.

Wolf, Susan. *Freedom Within Reason*. New York: Oxford University Press, 1990.

Wolter, Alan B. *Duns Scotus on the Will and Morality*, Washington: The Catholic University of America Press, 1997.

Yablo, Stephen. "Is Conceivability a Guide to Possibility?" *Philosophy and Phenomenological Research*, 53 (1993), ss. 1-42

Yazıcı, Şeyma. “Can al-Ghazālī’s Conception of Modality Propose A Solution to Rowe’s Arguments Against Divine Freedom?” *Res Philosophica* 98:2 (2021), ss. 331-351.

----- “Via Negativa ve Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı,” Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Yıldırım, Hüsamettin. “Tehafüt Geleneğinde İlâhî Hürriyet Problemi,” Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2008.



ÖZET

Yazıcı, Şeyma, *Tanrı, İyilik ve İrade*, Doktora Tezi, Danışman, Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, Ankara Üniversitesi, 264 sayfa.

Bu çalışma, Tanrı'nın özgürlüğü meselesini, Tanrı'nın iyiliği ve iradesi arasındaki ilişkiye odaklanarak kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Tez, Tanrı'nın bu iki özsel niteliği arasında nasıl bir ilişkinin olduğu, iyiliğinin Tanrı'nın iradesini belirleyip belirlemediği ve belirliyorsa bu durumun Tanrı'nın özgürlüğü ve ahlaki mükemmelliği açısından ne tür sonuçlar doğurduğunu incelemektedir.

Giriş, sonuç ve üç ana bölümden oluşan tezin giriş bölümünde, tezin temel problemi ortaya konulmuştur. Tanrı'nın özsel olarak ahlaken mükemmel ve özgür olmasının anlamı üzerinde durulmuş; bu niteliklerine özsel olarak sahip olmasının Tanrı'nın özgürlüğü ve ahlaki mükemmelliği arasında oluşturduğu gerilimin ne olduğu tespit edilmiştir. Tezin problematiğinin ne şekilde tartışılacağı ve sınırları belirlenmiş, bu bağlamda Tanrı'nın özgürlüğü ve ahlaki mükemmelliği arasındaki bu ikilemin O'nun ahlaki fiilleri üzerinden tartışılacağı ifade edilmiştir.

Birinci bölümde, Tanrı'nın özgürlüğü tartışmalarına kaynaklık eden ve aynı zamanda özgürlük tartışmasına kavramsal olarak öncelik teşkil eden iradenin tabiatı meselesi üzerinde durulmuştur. İradenin akletme ile olan ilişkisi; fiillerimizin rasyonel ve açıklanabilir olması ile yakından ilişkili olan yeter sebep ilkesi ve irade ile ilişkisi gibi konular ele alınmıştır. Bu çerçevede, iradenin tabiatıyla ilgili biri “seçme” ve diğeri “yönelim” olmak üzere iki temel yaklaşım olduğu belirlenmiştir. İradeyi bir seçim ilkesi olarak gören yaklaşımın, iradenin akletme ve yeter sebep ilkesi ile ilişkisini daha makul ve tutarlı bir şekilde açıkladığı sonucuna varılmıştır. Böylece Tanrı'nın özgürlüğünün ne tür bir özgürlük olduğu sorusuna geçmeden önce, iradesinin tabiatına dair kavramsal bir inceleme yapmak amaçlanmıştır.

İkinci bölümde, bu iki irade anlayışına paralel özgürlük teorileri incelenmiştir. Özgürlüğü, bir varlığın karakteri, nasıl bir varlık olduğuna bağlı olarak anlamamız gerektiğini iddia eden karaktere dayalı özgürlük teorileri ile; özgürlüğün failin fiilleri üzerindeki seçimi, başka türlü yapabilmesi ile temellendirilebileceğini savunan seçime dayalı özgürlük teorileri ele alınmıştır. İradeyi bir yönelim olarak gören yaklaşımın karaktere dayalı özgürlük teorilerini, onu bir seçim ilkesi olarak gören yaklaşımın ise seçime dayalı özgürlüğü desteklediği tespit edilmiştir. Tanrı'nın bir fiilini gerçekleştirdiğinde başka türlü yapabilir olup olmadığı ve bunun Tanrı'nın özgürlüğü açısından ne anlama geldiği, bu iki temel özgürlük anlayışı üzerinden incelenmiştir. Seçime dayalı özgürlük teorilerinin, karaktere dayalı özgürlük teorilerinin temel

sezgilerini koruduğu; bununla birlikte failin fiilleri üzerindeki nihai kontrolünü temellendirmede daha tatmin edici bir açıklama sunduğu belirlenmiştir. Başka türlü yapabilme koşulunun, failin fiilleri üzerindeki nihai kontrolünün bir gereği olduğu tespit edilmiş ve bu sebeple Tanrı'nın özgürlüğünün seçime dayalı bir özgürlük olarak anlaşılması gerektiği savunulmuştur.

Üçüncü bölümde, seçime dayalı bir özgürlük teorisinin Tanrı'nın ahlaki fiillerine uygulanabilirliğini test edilmiştir. Seçime dayalı bir özgürlük teorisinin, Tanrı'nın yaratma ve hangi dünyayı yaratacağı gibi büyük ölçüde olumsal olduğu kabul edilen fiillerinin yerine, ahlaki fiillerine de uygulanabilecek bir teori olup olmadığı üzerinde durulmuştur, çünkü seçime dayalı bir özgürlüğü uygulamanın en zor olduğu alan ahlaki fiillerdir. Bunun sebebi de özgürlük ve özsel ahlaki mükemmelliğin gereklerinin birbirini dışlıyor gibi görünmesidir. Eğer seçime dayalı bir özgürlük Tanrı'nın ahlaki fiillerine uygulanabilirse, teistlerin büyük çoğunluğunun özgür fiiller kapsamına dahil etmeye gönüllü olduğu yaratma ve hangi dünyayı yaratacağını seçme fiillerine daha kolaylıkla uygulanabilir. İlk olarak, özsel ahlaki iyilik-mükemmellik ikileminin gerçek olduğunu kabul eden ve Tanrı'ya bunlardan yalnızca birinin atfedilebileceğini, ikisinin aynı anda atfedilemeyeceğini savunan çeşitli görüşler değerlendirilmiştir. Daha sonra bu ikilemin mümkün dünyalar semantiğine dayalı bir modalite anlayışı ile daha fazla belirginleştiği öne sürülmüş ve bu semantiğe dayanmayan bir modalite anlayışı çerçevesinde imkan, güç, başka türlü yapabilme gibi kavramların Tanrı'nın hem özgürlüğü hem özsel ahlaki mükemmelliği ile ilgili sezgilerimizi karşılayacak bir biçimde anlaşılabilirliğini savunulmuştur. Daha sonra, bu semantiği kullanmadığımız halde çözmemiz gereken bazı soru ve sorunlar ele alınmış; bu bağlamda, hiçbir mümkün koşulda kullanılmayan bazı güçlerin olabileceği ve dahi bu güçlerin Tanrı'nın özgürlüğü açısından anlamlı olabileceği iddia edilmiş ve bu iddiaya yapılabilecek çeşitli itirazlara cevap vermeye çalışılmıştır. Nihayetinde, Tanrı'nın özsel ahlaki mükemmelliği ve özgürlüğünün bir arada savunulabilmenin makul bir yolunun olabileceği iddia edilmiştir.

Sonuç kısmında ise tezin mevcut literatürde nerede durduğu ifade edilmiş ve konuyla ilgili yapılabilecek ileriki çalışmalara işaret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İlahi Özgürlük, İlahi İrade, Akıl, Ahlaki İyilik, Ahlaki Mükemmellik.

ABSTRACT

Yazıcı, Şeyma, *God, Goodness and Will*, Ph.D. Thesis, Supervisor, Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, University of Ankara, 264 pages.

This study deals with the problem of divine freedom focusing on the relationship between God's goodness and will. It examines what kind of relationship holds between these two essential attributes of God by analyzing whether His goodness determines His will. It further examines the consequences of taking either side in terms of His essential moral perfection and perfect freedom.

The thesis consists of three chapters, in addition to an introduction and a conclusion. The introduction gives a general overview of the problem. It elucidates what it means to have moral perfection and perfect freedom *essentially*, and why God's having these attributes *essentially* poses a thorny dilemma for a theist in terms of God's nature. The introduction also demarcates the scope of the problem which will be examined in the thesis. In this regard, the thesis examines the problem of divine freedom concentrating on God's moral actions.

The first chapter begins with the analysis of the views on the nature of will. It is significant to have a grip on the discussions about the nature of will as it precedes the disputes about freedom in general, and God's freedom in particular. The first chapter assesses the relationship between will and intellect, the principle of sufficient reason and its relation will, given that this principle widely associated to acting for reasons or acting rationally. This chapter offers that there are two main approaches regarding the nature of will; the first one identifies will as a principle of choice; and the second one as a principle of inclination. It is argued that the first approach is more coherent and plausible in grounding will's relation to the intellect and the principle of sufficient reason.

In chapter two, the theories of freedom in accordance with two main approaches concerning the nature of will are analyzed. There are theories of freedom which identifies freedom with the nature and the character of agent in question; and the ones define it by agent's ability to do otherwise, i.e. his being able to choose between doing an action or refraining from doing an action. It is argued that the choice approach on will supports choice-based theories of freedom, whereas the inclination approach on will supports character-based theories of freedom. Hence, the question of "Does God have the ability to the otherwise when He does A?" is replied in the light of two group of theories of freedom. It is argued that choice-based theories of freedom preserve the basic intuitions of character-based theories of freedom, in addition to offering a more satisfying explanation in grounding the agent's ultimate control over his

actions. In this regard, it is also maintained that the ability to do otherwise is required by agent's being the ultimate source of his actions. Hence, it seems more plausible to attribute a choice-based freedom to God.

Chapter three examines the possibility of applying a choice-based theory of freedom to God's moral actions. It is more difficult to attribute freedom to God regarding His moral actions compared to His creation. This is because the requirements of freedom and moral perfection seem to exclude each other. If a choice-based theory can be applied to God's moral action, it can be applied to God's creating a world and His choosing which world to create a fortiori. In order to do this examination, the chapter begins with evaluation of contemporary literature on the problem. Majority of contemporary philosophers are on the same page in arguing that God cannot have both essential moral perfection and moral freedom, i.e., God is either perfectly free or essentially morally perfect. It is asserted that the modal framework (the possible world semantics) within which the problem is discussed in the contemporary literature sharpens this dilemma. A modality theory that doesn't rely on this semantics might be more favorable in solving the it. Hence, there might be a plausible way of understanding God's ability to do otherwise regarding His moral actions without compromising basic intuitions about essential moral perfection and freedom. Therefore, it is argued that there might be a coherent and satisfying way of reconciling God's perfect freedom and essential moral perfection. Lastly, some possible objections -left even after removing the possible world semantics- to this claim are discussed in detail.

The conclusion attempts to pinpoint where the thesis stands in the contemporary literature and indicates further studies should be done on this issue.

Keywords: Divine Freedom, Divine Will, Intellect, Moral Goodness, Moral Perfection.