

4. BİLSEL ULUSLARARASI ANİ BİLİMSEL ARAŞTIRMALAR KONGRESİ

Tarihin İzinde, Bilimin Işığında

Kongre Kitabı



19-20 EYLÜL 2026



KARS

ANADOLU'NUN KADİM KENTİ
ANİ



BİLSEL
YAYINCILIK

<https://bilselkongreleri.com>



**4. BİLSEL INTERNATIONAL ANİ
SCIENTIFIC RESEARCH CONGRESS BOOK
19-20 SEPTEMBER, 2026
KARS/TÜRKİYE**

**EDITOR
Prof. Dr. Hatice Burçin ŞOLT**

ISBN: '978-625-8531-68-8'

All rights of this book belong to BILSEL PUBLISHING.

The book is not intended for commercial profit.

It is responsibility of the author to abide by the publishing ethics rules.

Bu kitabın tüm hakları BİLSEL YAYINCILIK yayınevine aittir.

Kitap ticari bir kar amacı gütmemektedir.

Yayın etiği kurallarına uymak yazarın sorumluluğundadır.

<https://bilselkongreleri.com/>

02.10.2026

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, distributed or transmitted in any form or by any means, including photocopying, recording or other electronic or mechanical methods, without the prior written permission of the publisher, except in the case of brief quotations embodied in critical reviews and certain other noncommercial uses permitted by copyright law.

MABUD BİR OLMAZSA BİN OLUR: TEVHİDİN NEFS PSİKOLOJİSİ ÜZERİNDEN VAROLUŞSAL BİR OKUMASI

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah AKGÜL

Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, dinfelsefesi@gmail.com,

ORCID: 0000-0001-9660-9424

Özet

Klasik nefis psikolojisi insan davranışının kaynağında üç kuvvet görür. Şehvet ve gazap canlılığın sürmesini sağlayan güdülerdir ve hayvanlarla ortaktır. Akıl ise ufkunu ölümün ötesine uzatabilen, insana özgü yetidir. Gazâlî'ye göre insanı insan yapan şey, şehvet ve gazabı aklın yönetimi altında toplayabilmesidir; akıl üstün geldiğinde insan meleklerle yaklaşır, kuvvetler üstün geldiğinde hayvandan aşağı düşer. Çalışma bu şemadan hareketle aklın kuvvetleri hangi ölçüye göre yöneteceğini sorar. Akıl bu ölçüyü kendi işleyişinden üretemez, kendisine verilmiş bir norma ihtiyaç duyar. Haz, iktidar, itibar ve güvenlik gibi dünyevi hedefler bu norm olamaz, çünkü kendileri de birer arzu nesnesidir ve düzenleyecekleri kuvvetlerle aynı düzlemde onlarla rekabet eder. Kalıcı bir arzu hiyerarşisi, kendisi arzu nesnesi olmayan, aşkın ve tek bir normun tanınmasını gerektirir. Çalışmanın tezi buradan doğar: tevhid, Tanrı'nın birliğine dair kelimî bir önerme olmanın yanında benliğin bütünleşmesini mümkün kılan düzenleyici ilkedir. Tek mabud tanınmadığında ortaya çıkan şey mabudsuzluk değil mabud enflasyonudur; benlik arzu nesnelerinin sayısı kadar merkeze bölünür ve her nesne kendi payına bir mabud konumuna yükselir. Mabud bir olmazsa bin olur ve benlik bin efendinin kölesi hâline gelir. Kur'an'ın hevasını ilah edinen insan tasviri (el-Furkân 25/43) bu çözümlemenin nass zeminini oluşturur. Tez karşılaştırmalı bir çerçevede sınırlanır. Platon'un adaleti nefis parçaları arasındaki iç düzen olarak tanımlaması, Augustinus'un düzenli sevgi anlayışı, Kierkegaard'ın kalbin saflığını tek bir şeyi istemek olarak belirlemesi ve Frankfurt'un tam yüreklilik kavramı, aynı problemin farklı geleneklerdeki karşılıkları olarak okunur ve tevhid okumasından düzenleyici ilkenin konumu ile içerik koşulu bakımından ayrıştırılır. Çalışma kavramsal ve karşılaştırmalı bir yöntem izler, kelimî tartışmalara girmez ve tevhidin antropolojik-varoluşsal boyutuyla sınırlı kalır. Sonuçta tevhid, teolojik bir doktrin olmanın yanında insanın iç dağınıklığına verilmiş felsefî bir cevap olarak görünür kılınır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Tevhid, Nefs Psikolojisi, Gazâlî, Benliğin Bütünlüğü

**IF THE OBJECT OF WORSHIP IS NOT ONE, THERE WILL BE A THOUSAND: AN EXISTENTIAL
READING OF TAWHĪD THROUGH THE PSYCHOLOGY OF THE SOUL****Asst. Prof. Dr. Abdullah AKGÜL****Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies,
dinfelsefesi@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9660-9424****Abstract**

In the classical psychology of the soul, human conduct springs from three faculties. The concupiscible (shahwa) and the irascible (ghadab) are the drives that sustain life and are shared with animals. Reason is the faculty proper to the human being, able to extend its horizon beyond death. For al-Ghazālī, what makes the human being human is gathering desire and anger under the government of reason; where reason prevails, the human being approaches the angels, and where the faculties prevail, it sinks below the animals. Taking this scheme as its starting point, the study asks by what measure reason is to govern the faculties. Reason cannot generate this measure from its own operation and requires a norm given to it. Worldly ends such as pleasure, power, prestige and security cannot serve as that norm, since they are themselves objects of desire competing on the very plane they would have to order. A lasting hierarchy of desires therefore requires the recognition of a norm that is not itself an object of desire, one that is transcendent and one. The thesis of the study follows from this: tawhīd is not only a theological proposition concerning the unity of God but also the ordering principle that makes the integration of the self possible. When the one object of worship is not acknowledged, what emerges is not the absence of worship but an inflation of gods; the self is divided into as many centres as there are objects of desire, and each object rises, in its own share, to the rank of a god. If the object of worship is not one, there will be a thousand, and the self becomes the slave of a thousand masters. The Qur'anic image of the one who takes his desire as his god (al-Furqān 25/43) provides the scriptural ground of this analysis. The thesis is tested in a comparative frame. Plato's definition of justice as the inner order of the parts of the soul, Augustine's ordered love, Kierkegaard's purity of heart as willing one thing and Frankfurt's wholeheartedness are read as counterparts of the same problem in different traditions and are distinguished from the tawhīd reading with respect to the location of the ordering principle and its condition of content. The study follows a conceptual and comparative method, leaves kalām debates aside and confines itself to the anthropological and existential dimension of tawhīd. Tawhīd thus appears not only as a theological doctrine but as a philosophical answer to the inner dispersion of the human being.

Keywords: Philosophy of Religion, Tawhīd, Psychology of the Soul, al-Ghazālī, Integrity of the Self

GİRİŞ

Klasik nefis psikolojisinde gazap ve şehvet kuvvetleri, canlılığın sürdürülmesini sağlayan temel güdüler olarak insan ile hayvanı ortak bir zeminde buluşturur. Gazâlî'nin çerçevesinde insanı insan kılan şey bu kuvvetleri aklın yönetimi altında toplayabilmesidir. Akıl bu kuvvetlerin üstünde kaldığında insan meleklerin mertebesine yaklaşır, kuvvetler akla üstün geldiğindeyse insan hayvandan aşağı bir konuma düşer (Gazâlî, 2005, s. 882-884). Söz konusu şemadan hareketle tevhid ilkesinin varoluşsal bir okuması önerilmektedir. Tevhid Tanrı'nın birliğine dair kelamî bir önerme olmanın yanında benliğin iç bütünleşmesini mümkün kılan düzenleyici bir ilke olarak ele alınmaktadır.

Kuvvetlerin akıl altında toplanması kendiliğinden gerçekleşmez, ömür boyu süren bir mücadele gerektirir ve bir birleştirme ilkesi talep eder (Gazâlî, 2005, s. 908). Akıl kuvvetleri denetleyebilse de hangi arzusun öncelikleneceğini belirleyecek ölçütü kendi işleyişinden üretemez. Kendisine verilmiş sabit bir norm olmaksızın arzular arasında kalıcı bir hiyerarşi kuramaz. Böyle bir normun aşkın ve tek olması, kendisinin de düzenlediği arzularla aynı düzlemde bulunmaması gerekmektedir. Haz, iktidar, itibar ve güvenlik gibi dünyevi hedefler bu işlevi göremez, çünkü bunların her biri zaten birer arzu nesnesidir ve düzenleyecekleri kuvvetlerle aynı düzlemde onlarla rekabet eder.

Kur'an'ın hevasını ilah edinen insan tasviri (el-Furkân 25/43), tek mabudun tanınmamasının mabudsuzluk değil mabud çoğalması doğurduğu iddiasına nass zemini sunmaktadır. İddia, Platon, Augustinus, Kierkegaard ve Frankfurt'un ilgili kavramsallaştırmalarıyla karşılaştırmalı bir çerçevede sınanmakta, Tillich'in nihai ilgi kavramı da bu çerçeveye dâhil edilmektedir. Kelamî tartışmalara girilmeksizin tevhidin antropolojik ve varoluşsal boyutuyla sınırlı kalınmakta, kavramsal ve karşılaştırmalı bir yöntem izlenmektedir.

1. NEFS PSİKOLOJİSİNDE GAZAP, ŞEHVET VE AKLIN HÜKÜMRANLIĞI

Klasik nefis psikolojisi insan davranışının kaynağında üç kuvvetin bulunduğunu kabul eder: şehvet, gazap ve akıl. Şehvet haz arayışını, gazap tehdit karşısında kaçınmayı, saldırganlık ve öfkeyi, akıl ise bu ikisini düzenleyen üst yetiyi temsil eder. Gazâlî'ye göre şehvet ve gazap tek başına ne iyidir ne kötüdür, canlılığın sürdürülmesi için gereklidirler ve bu yönleriyle hayvanlarla ortaktır. İnsanı insan yapan, akıl bu iki kuvveti kendi yönetimi altına aldığı anda ortaya çıkan mertebedir. Akıl üstün geldiğinde insan meleğe yaklaşır, kuvvetler akla üstün geldiğinde insan hayvandan aşağı düşer (Gazâlî, 2005, s. 882-884). Gazâlî akıl, kalp, nefis ve ruh terimlerini çoğu zaman aynı hakikate, kuvvetleri düzenleyen bu üst yetiye işaret eder biçimde kullanır (Gazâlî, 2005, s. 877-879). Bu çalışmada tercih edilen akıl terimi de söz konusu üst anlamı karşılamaktadır.

Aklı hayvani kuvvetlerden yalnızca onları denetleyebilmesiyle ayrılmaz. Şehvet ve gazap şimdiki ana ve bu hayatın sınırlarına bağlı kalır. Akıl ise ufkunu ölümün ötesine uzatabilen, henüz hissedilmeyen bir sonucu hesaba katarak şu anda hissedilen bir arzuyu erteleyebilen tek yetidir ve insanı aşkın olanla ilişkiye sokan da bu genişliktir. Gazâlî'nin akla verdiği anlamlardan biri de budur: sonucunu düşünerek hareket etmek, şehvet mevcutken ardından gelecek acıyı bilerek ona yönelmemek (Gazâlî, 2005, s. 101). Aynı genişlik aklın kendi başına cevaplayamadığı bir soruyu beraberinde getirir. Ölümün ötesine uzanan ufuk hangi tek noktaya bağlanacaktır? Akıl, arzular arasında kalıcı bir sıralama yapabilmek için bir ölçüye ihtiyaç duyar ve bu ölçüyü kendi işleyişinden üretemez. Ölçü verilmediğinde akıl, kuvvetlerden birinin hizmetine giren bir hesaplama yetisine indirgenir ve hangi amacın izleneceği sorusu açık kalır. Aklın hükümranlılığı böylece yalnızca bir denetim ilişkisi olmaktan çıkar, bir içerik meselesine dönüşür. Akla neyin hükmedeceği sorusu, gazabın ve şehvetin ne için seferber edileceği sorusuyla aynı şeydir.

Gazâlî'nin insan-melek-hayvan mertebelendirmesi bu noktada ahlaki bir metafor olmanın ötesinde, aklın hükümranlılığının derece kabul ettiğini, tam ya da hiç şeklinde işlemediğini gösteren bir ölçek sunar. Mertebeyi belirleyen, aklın kuvvetleri ne ölçüde denetlediğinden çok denetlediği kuvvetleri hangi amaca yönlendirdiğidir. Hükümranlılık sorusu da böylece bir kapasite sorunu olmaktan çıkıp bir yön sorununa dönüşür.

Tevhid ilkesi, aklın arzuları hangi nihai ölçüye göre düzenleyeceği sorusuna normatif bir cevap sunarak bu tartışmaya girer.

2. TEVHİDİN DÜZENLEYİCİ İLKE OLARAK VAROLUŞSAL İŞLEVİ

Aklın kuvvetleri yönetebilmesi için kendisine verilmiş bir norma ihtiyaç duyduğu birinci bölümde gösterilmişti. Bu bölümde o normun niçin aşkın ve tek olması gerektiği ele alınmaktadır. Gazâlî'nin kendi epistemolojisinde de aynı ihtiyaç benzer bir imgeyle ifade edilir. İnsan, basiret gözü ile kitap ve sünnetten edinilen ilmin güneşi olmaksızın çölde yolunu bulamayan bir yolcuya benzetilir (Gazâlî, 2005, s. 908). Akıl ise Allah'ı ve peygamberlerin doğruluğunu bilen basiret nuru olarak yüceltilir (Gazâlî, 2005, s. 10). Benzetme aklı küçültmez, görebilen tek organ gözdür ve aklın asaleti de buradadır. Söylenen şey, gözün neyi göreceğinin ışığa bağlı olduğudur.

Norm adayı olarak sıralanabilecek haz, iktidar, itibar ve güvenlik gibi dünyevi hedefler bu işlevi karşılayamaz çünkü bunların her biri kendisi de bir arzu nesnesidir ve düzenleyecekleri kuvvetlerle aynı düzlemde yer alır. Güvenlik arayışı gazabın bir başka biçimi, itibar arayışı ise şehvetin toplumsallaşmış hâli olarak okunabilir. Aday norm arzu nesneleri arasından çıktığında düzenleme iddiası rekabete dönüşür ve hiyerarşi kalıcı olmaktan çıkar.

Buradan bir çelişki çıkıyor gibi görünebilir. Mabud da arzu edilen ve sevilen bir nesne değil midir? Aynı düzlemde bulunmama şartı mabudun arzu edilemeyeceği ya da sevimeyeceği anlamına gelmez. Tevhid geleneğinde Tanrı'ya yönelen arzu, iştia ve aşk merkezi bir yer tutar. Kısıtlama daha dar bir noktaya işaret eder. Mabud, haz veya güvenlik gibi öteki arzu nesneleriyle aynı yarışa giren, onlarla takas edilebilen bir aday olamaz, aksi hâlde kendisi de düzenlenmesi gereken bir unsura dönüşür ve döngüsel bir açmaza yol açar.

Haz, iktidar, itibar ve güvenlik ne kadar uzun vadeli tasarlanırsa tasarlansın bu hayatın sınırları içinde kalan hedeflerdir ve hükümleri ölümle biter. Aklın ayırt edici yeteneği ise bu sınırın ötesini hesaba katabilmesidir. Ölümle biten bir hedef, ölümün ötesini görebilen bir yetiye nihai ölçü olarak verildiğinde akıl kendi görüş alanından daha dar bir ölçüyle iş görmeye zorlanır; gördüğü ile yöneldiği arasında kapanmayan bir açık kalır. Normun aşkın olması bu bakımdan hem düzlem farkının hem de aklın görüş alanı ile ölçünün kapsamı arasındaki uyumun gereğidir.

Paul Tillich'in nihai ilgi (ultimate concern) kavramı bu iddiayı bağımsız bir gelenekten destekler. Tillich'e göre inanç bir şeyi nihai ilgi hâline getirmektir ve bu ilgi nesnesi sonlu bir şey olduğunda ortaya çıkan durum putperest inançtır. Güvenlik ya da toplumsal itibar gibi başlangıçta meşru fakat sonlu bir kaygı nihai konuma yükseltildiğinde benlik kendi bütünlüğünü sonlu bir nesneye bağlamış olur (Tillich, 1957). Tevhid okumasıyla örtüşen nokta, nihai konumun ancak aşkın olanla doldurulabileceği, sonlu herhangi bir nesnenin bu konuma taşınmasının benliği kendi temelsizliğiyle karşı karşıya bırakacağı iddiasıdır.

Tillich'in çerçevesiyle tevhid okuması arasında yine de bir fark bulunur. Tillich'in nihai ilgi kavramı yapısal ve tasvirî bir kategoridir. Hangi nesnenin nihai ilgi konumuna taşınacağı kişiye ve kültüre göre değişebilir, kavramın kendisi bu içeriği önceden belirlemez. Tevhid okuması yapısal iddianın ötesine geçerek normatif bir içerik ekler. Nihai konuma taşınabilecek tek meşru nesne aşkın ve tek olan mabuddur. Tillich putperestliği yanlış nesnenin seçilmesi olarak tarif ederken, tevhid okuması bu yanlış bir kategori hatası olarak, yani nesnenin doğası gereği bu konumu taşıyamamasından kaynaklanan zorunlu bir başarısızlık olarak okur.

Bir insanın hayatında birden fazla değer, örneğin sağlık, dostluk ve mesleğin bir arada izlenmesi mutlaka bir dağılma anlamına gelmez, çoğulluğun kendisi bir patoloji sayılmaz denebilir. Çokluğun kendisi sorun oluşturmaz, sorun sıralamayı belirleyecek ortak bir üst ölçütün bulunup bulunmadığıdır. Sağlık, dostluk ve meslek arasında çatışma çıktığında hangisinin öncelikleneceğini belirleyecek bir üst norm yoksa sıralama duruma göre değişir ve benlik her çatışma anında yeniden kurulmak zorunda kalır. Tevhid iddiası çokluğun kendisine yönelmez, çokluğu tutarlı bir hiyerarşiye bağlayacak tek bir üst noktayı belirlemeyi hedefler.

Normun aşkınlığını kabul eden bir itiraz teklifini sorgulayabilir. Birden fazla aşkın ilke, örneğin hakikat, adalet ve güzellik, insan hayatında hiyerarşik bir düzen içinde niçin bir arada bulunamamış? Cevap nihai olmanın mantığında aranmaktadır. İki ilke nihai konumu paylaşıyorsa ve aralarında çatışma çıkabiliyorsa, çatışmayı çözecek üçüncü bir ölçüye ihtiyaç doğar ve nihai olan artık o ölçüdür. Çatışma hiç çıkmıyorsa iki ilke aynı normun farklı adları olmaktan öteye geçmez. Nihai konum bu bakımdan yapısı gereği tektir. Aşkın ilkelerin çokluğu, düzenlenecek arzuların çokluğunu bir üst kata taşımaktan başka bir sonuç vermez ve dağınıklık giderilmez, yalnızca ertelenmiş olur. Tevhid okumasının “tek” vurgusu düzenleyici işlevin kendisinden çıkmaktadır. İlkenin kişisel bir mabud olarak tanınması ise bu çalışmanın dışarıda bıraktığı kelimeli temellendirmeye ait bir adımdır ve burada yalnızca antropolojik sonuçlarıyla izlenmektedir.

Kur'an'ın hevasını ilah edinen insan tasviri (el-Furkân 25/43) çözümlemeye nassî bir dayanak sunmaktadır. Ayet, ilah konumuna aşkın olmayan bir şeyin, kişinin kendi arzusunun yerleştirilebildiğini söylemekle yetinir. Buradan sonrası çalışmanın yorumudur. Kişinin arzuları kadar hevası vardır ve her biri kendi yönüne çeker. Hevanın ilah edinilmesi bu bakımdan ilahlık konumunun arzu nesneleri arasında paylaştırılması olarak okunabilmektedir. İnsanın her eylem anında gerekçe zincirini fiilen durdurduğu bir nihai bağlılık nesnesine sahip olduğu burada varsayılmaktadır. Eylem anında tek bir durağın bulunması, hayatın bütününde tek bir durağın bulunmasını gerektirmez. Durak eylemden eyleme değiştiğinde ortaya çıkan durum burada mabud enflasyonu olarak adlandırılmaktadır: tek bir mabudun tanınmadığı yerde benlik mabudsuz kalmaz, arzu nesnelerinin sayısı kadar merkeze bölünür ve her arzu nesnesi kendi payına bir mabud konumuna yükselir. Mabud bir olmazsa bin olur ve benlik bin efendinin kölesi hâline gelir.

3. KARŞILAŞTIRMALI ÇERÇEVE: PLATON, AUGUSTİNUS, KIERKEGAARD VE FRANKFURT

Aynı probleme farklı felsefi ve dinî geleneklerde verilmiş dört yanıt, önerilen okumanın izole bir iddia olmadığını göstermektedir. Platon, Augustinus ve Kierkegaard benlik bütünlüğünü sırasıyla siyasal, teolojik ve dinî-varoluşsal bir çerçevede ele alır ve her biri bütünlüğün kaynağını düzenleyici bir ilkede arar; Frankfurt ise aynı problemi analitik bir çerçevede, dışarıdan bir ilke aramak yerine iradenin kendi içindeki yapısını çözümleyerek ele alır.

Platon, Devlet'in dördüncü kitabında adaleti nefsin üç parçası, akıl, iştah (epithymia) ve öfke (thymos) arasındaki iç düzen olarak tanımlar. Adil insan bu üç parçayı akla tabi kılan kişidir (Platon, 2006, 443c-444a). Bu şema gazap-şehvet-akıl üçlüsüyle yapısal bir benzerlik taşır. Platon'un şeması aşkın bir referanstan tümüyle yoksun sayılmaz, zira akıl nefsin iç hiyerarşisini kurma yetkisini İyi İdeası'na dair bilgisinden alır ve İyi İdeası Devlet'in altıncı-yedinci kitaplarında varlığın ötesinde (epekeina tes ousias) konumlandırılır (509b). Ancak İyi İdeası kişisel bir mabud değil, aklın temaşa yoluyla eriştiği gayrişahsi bir ilkedir. Tevhid okumasının aradığı, dışarıdan verilmiş, kişisel ve iradî bir tanımayı gerektiren norm buradan çıkmaz ve Platoncu şema bu noktada tevhid okumasından ayrılır.

Augustinus, düzenli sevgi (ordo amoris) kavramıyla benzer bir şemayı Hristiyan gelenek içinden kurar. Augustinus'a göre erdem sevginin doğru sıralanmasından ibarettir ve bu sıralama, sevicecek şeylerin en üstüne yalnızca Tanrı'nın yerleştirilmesini gerektirir (Augustine, 2003, XV.22). Sıralama tersine döndüğünde, sonlu bir sevgi nesnesi en üst noktaya yerleştirildiğinde, geri kalan sevgiler de bu yanlış merkezin etrafında çarpıklaşır. Augustinus'un şeması, Platon'dan farklı olarak bu aşkın ilkeyle kişisel bir ilişki kurar. Platon'da akıl İyi İdeası'na temaşa yoluyla erişirken, Augustinus'ta Tanrı'ya sevgiyle ve imanla yönelinir. Tevhid okumasıyla fark, Augustinus'un düzenleyici ilkeyi bir sevgi nesnesi, tevhid okumasının ise önce bir bilişsel tanıma ardından bir yönelim meselesi olarak kurmasındadır.

Kierkegaard, saf bir yüreğin ölçütünü tek bir şeyi istemek olarak koyar. Çoklu istekler benliği parçalara böler, tek şeyi, iyi olanı istemekse yürekte birlik sağlar (Kierkegaard, 1956). İstenen tek şey burada Tanrı'dır ve bütünlük ancak bu tek nesneye yönelen iradede mümkündür. Kierkegaard'da Tanrı, Augustinus'ta olduğu gibi, iradenin

doğrudan yöneldiği kişisel bir nesnedir. Aradaki fark, Kierkegaard'ın bunu yalnızca bir isteme (willing) sorunu, tevhid okumasının ise hem bir bilgi hem bir yönelim sorunu olarak ele almasıdır.

Frankfurt kişi kavramını ikinci mertbe arzular üzerinden tanımlar (Frankfurt, 1971) ve tam yüreklilik (wholeheartedness) durumunu kişinin kendi birinci mertbe arzularından biriyle çekincesiz özdeşleştiği durum olarak tarif eder (Frankfurt, 1988). Benlik bölünmesi bu çerçevede çelişen arzular arasında kararsız kalmaktan, istemenin kendi içinde tutarlı bir yapıya kavuşamamasından kaynaklanır. Gary Watson'ın (1975) Frankfurt'a yönelttiği klasik itiraza göre ikinci mertbe bir arzuyla çekincesiz özdeşleşmek, o arzunun gerçekten değerli olduğu anlamına gelmez. Bağımlı biri bağımlılığıyla çekincesiz özdeşleşebilir ve yapısal ölçüte göre tam yürekli sayılabilir, ancak bu durum açık bir değer başarısı sayılamaz. Aynı itiraz tevhid okumasının lehine de okunabilir. Tam yüreklilik yapısal bir ölçüttür, hangi arzuyla özdeşleşildiğine dair bir içerik koşulu taşımaz. Tevhid okuması ise yapısal bütünlüğün yanında bir içerik koşulu daha koyar, özdeşleşilen arzunun kendisinin, düzenlediği arzularla aynı düzlemde bulunmayan aşkın bir norma bağlı olması gerekir. Karşılaştırmanın felsefi ağırlık noktası bu içerik koşulundadır; tam yüreklilik biçimsel bütünlüğü, tevhid ise hem biçimsel hem içeriksel bütünlüğü talep etmektedir.

Dört karşılaştırma birlikte okunduğunda düzenleyici ilkenin konumu, doğası ve içerik koşulu bakımından farklılaşan dört model ortaya çıkar. Platon, Augustinus ve Kierkegaard, farklı biçimlerde de olsa, bütünlüğü belirli bir içeriğe, bilgeliğe, Tanrı sevgisine ya da Tanrı'yı istemeye bağlarken, Frankfurt'un ölçütü belirli bir aşkın normatif içeriği zorunlu kılmaz ve özdeşleşmenin yapısal niteliğini esas alır. Tevhid okumasının bu tabloya katkısı, düzenleyici ilkeyi nefsin dışında konumlandırırken, bu ilkeye ulaşmayı önce bir bilişsel tanıma, ardından bir yönelim meselesi saymasıdır. İlke hem biçimsel hem içeriksel bir bütünlük talep eder ve Frankfurt'un dışarıda bıraktığı içerik koşulunu da korur.

4. SONUÇ

Çalışmanın vardığı sonuç iki ayrı iddiayı bir araya getirir. Birinci iddiaya göre gazap ve şehvetin akıl altında toplanması insanı hayvandan ayıran mertebeyi oluşturur, fakat bu toplanma kendiliğinden gerçekleşmez, aksine dışarıdan verilmiş sabit bir norma ihtiyaç duyar. Akıl, kendisine bu normu sağlayacak bir ilke olmaksızın arzular arasında geçici ve değişken tercihler yapmaktan öteye geçemez. İkinci iddiaya göre bu norm, haz, iktidar, itibar ve güvenlik gibi adayların hiçbirinin karşılayamadığı iki şartı birden taşımalıdır: aşkın olmalı ve düzenlediği arzularla aynı düzlemde bulunmamalıdır. Aynı düzlemde bulunmama şartının mabuda yönelen arzuyu dışlamadığı, yalnızca mabudun öteki arzu nesneleriyle takas edilebilir bir aday olamayacağını söylediği ikinci bölümde gösterilmişti. Tevhid, önerilen okumada bu iki şartı birlikte karşılayan bir çerçeve sunmaktadır.

Bütünlüğün niçin arandığı sorusu Gazâlî'nin çerçevesinde saadet kavramıyla cevaplanır. Gazâlî'de kuvvetler arasında kurulan düzen saadete götüren bir araçtır. İnsanın ulaşabileceği en yüksek saadet Allah'ı bilmek ve O'na yönelmektir, iç düzen bu yönelimin şartı olarak anlam kazanır (Gazâlî, 2005, s. 98, 1403-1404). Önerilen okuma açısından bağ şöyle kurulabilir: parçalanmış benlik hedeflerinin hiçbirinde tam olarak bulunamaz, her hedefte diğerlerinin payı eksik kalır, bütünleşmiş benlik ise tek bir yönelimin içinde hedeflerinin tamamını bir arada taşır. Sonsuz saadet bu okumada aşkın olana yönelmenin gerekçesi değil sonucudur. Ebedî hayat arzusu norm konumuna yükseltildiğinde kendisi de bir arzu nesnesi olarak yukarıda konan ölçüte takılır. Cennet için ibadeti ikinci sıraya koyan tasavvufi gelenek de aynı ayrımı korumaktadır.

Platon, Augustinus, Kierkegaard ve Frankfurt ile yapılan karşılaştırma aynı yapısal problemin farklı geleneklerde tekrar ettiğini, fakat çözümün içerik boyutunda ayrıştığını göstermektedir. Platon çözümü nefsin içinde ararken, Augustinus, Kierkegaard ve Frankfurt düzenleyici ilkeyi sırasıyla bir sevgi nesnesinde, bir istemede ve bir irade yapısında konumlandırır. Tevhid okuması ise çözümü nefsin dışında, aşkın ve tek bir mabudda konumlandırmaktadır. Söz konusu konumlandırma tevhidi yalnızca teolojik bir doktrin olmaktan çıkarıp insanın iç dağınıklığına verilmiş felsefi bir cevaba dönüştürmektedir.

Aynı yapısal iddia güncel tartışmalarda da karşılık bulur. David Foster Wallace'ın sıkça alıntılanan gözlemine göre gündelik hayatta herkesin bir şeye taptığı neredeyse kesindir, tek gerçek seçenek neye tapılacağıdır. Para, beden imgesi ya da güç gibi nesnelere tapmayı seçenler için bu nesneler asla yeterli olmaz ve kişiyi zamanla tüketir (Wallace, 2009). James K. A. Smith de yakın bir iddiayı ibadet pratiklerinin kimliği şekillendiren nihai bağlılıklar olduğu tezi üzerinden geliştirir (Smith, 2016). Bu örnekler mabud enflasyonu tezinin yalnızca klasik nefis psikolojisine ya da dinî geleneklere özgü bir iddia olmadığını, seküler bağlamlarda da tanınabilir bir yapıyı işaret ettiğini göstermektedir.

Çalışmanın ulaştığı sonuç, gazap ve şehvetin akıl altında toplanmasının bir norm gerektirdiği, o normun ise ancak aşkın ve tek olduğunda arzular arasında kalıcı bir hiyerarşi kurabildiği ve bu normun tevhid olduğudur. Tek mabud tanınmadığında benlik mabudsuz kalmaz, arzu nesnelerinin sayısı kadar merkeze bölünür; bütünlük ve onun ardından gelen saadet, aşkın ve tek olana yönelen benliğe aittir. Tevhid, önerilen okumada, insanın iç dağınıklığına verilmiş felsefi bir cevaptır.

KAYNAKLAR

Augustine. (2003). *City of God* (H. Bettenson, Çev.). Penguin Classics.

Frankfurt, H. G. (1971). Freedom of the will and the concept of a person. *The Journal of Philosophy*, 68(1), 5-20. <https://doi.org/10.2307/2024717>

Frankfurt, H. G. (1988). Identification and wholeheartedness. *The importance of what we care about: Philosophical essays* içinde (s. 159-176). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511818172.013>

Gazâlî, Ebû Hâmid. (2005). *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*. Dâru İbn Hazm.

Kierkegaard, S. (1956). *Purity of heart is to will one thing: Spiritual preparation for the office of confession* (D. V. Steere, Çev.). Harper Torchbooks.

Platon. (2006). *Devlet* (S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Smith, J. K. A. (2016). *You are what you love: The spiritual power of habit*. Brazos Press.

Tillich, P. (1957). *Dynamics of faith*. Harper & Row.

Wallace, D. F. (2009). *This is water: Some thoughts, delivered on a significant occasion, about living a compassionate life*. Little, Brown and Company.

Watson, G. (1975). Free agency. *The Journal of Philosophy*, 72(8), 205-220. <https://doi.org/10.2307/2024703>