

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

Doktora Tezi

**İLAHİ BUYRUK TEORİSİ VE DİĞER AHLAKİ
REALİZM TÜRLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ**

Ferhat Yöney
2502100093

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Abdurrahman Aliy

İstanbul, 2015



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : Ferhat YÖNEY Numarası : 2502100093

Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : Felsefe Anabilim Dalı Danışmanı : Doç. Dr. Abdurrahman ALİY

Tez Savunma Tarihi : 28.09.2015 Saati : 13.00

Tez Başlığı : İlahi Buyruk Teorisi ve Diğer Ahlaki Realizm Türlerinin Değerlendirilmesi

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞU YLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1-Prof. Dr. Caner TASLAMAN		Kabul
2-Prof. Dr. Rahim ACAR		Kabul
3-Doç. Dr. Abdurrahman ALİY		Kabul
4-Doç. Dr. M. Cüneyt KAYA		Kabul
5-Yrd. Doç. Dr. Cahid ŞENEL		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1-Prof. Dr. Burhan KÖROĞLU		
2-Prof. Dr. Ayhan BIÇAK		

ÖZ

İlahi Buyruk Teorisi ve Diğer Ahlaki Realizm Türlerinin Değerlendirilmesi

Ferhat Yöney

Bu doktora tezi, nesnel ahlak ve ahlaki yükümlülüklerin doğasını sorgulamayı amaçlamaktadır. Bu amaç çerçevesinde, ahlaki yükümlülüklerin ontolojisi araştırılacaktır. Bu çalışmada, ilahi buyruk teorisi ile diğer ahlaki realist teoriler olan doğalcı ve doğaüstücü teoriler arasında bir karşılaştırma yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Metaetik, Ahlaki Realizm, İlahi Buyruk Teorisi, Ahlaki Doğalcılık, Ahlaki Doğüstücülük

ABSTRACT

Divine Command Theory and Evaluation of Other Moral Realist Theories

Ferhat Yöney

This dissertation aims at questioning the nature of objective morality and moral obligations. Within the scope of that aim, ontology of moral obligations will be examined. In this study, divine command theory and other moral realist theories, both naturalist and nonnaturalist, will be presented in comparison to each other.

Keywords: Metaethics, Moral Realism, Divine Command Theory, Moral Naturalism, Moral Nonnaturalism

ÖNSÖZ

Kişilerin duygu, düşünce ve arzularından bağımsız biçimde ahlaki yükümlülüklerinin olduğu, birtakım eylemlerin nesnel biçimde yapılması gereken, kaçınılması gereken, iyi ve kötü olduğu yaygın uzlaşımın kabul edilir. Bu ahlaki değerlerin ve ahlaki yükümlülüklerin ontolojik kaynağına ilişkin felsefi tartışma, 20. yüzyıl ve günümüz felsefi literatüründe oldukça geniş yer tutmaktadır. Bu çalışmadaki temel amaç, ahlaki özelliklerin, Tanrı ile ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceğinin ve bunun bütün seçenekler içinde en iyisi olup olmadığının araştırılmasıdır.

Tez çalışmama danışman olarak beraber başladığım Prof. Dr. Hüseyin Sarioğlu'na konu seçimi sürecindeki öneri ve katkılarından dolayı, yine danışman hocam Doç. Dr. Abdurrahman Aliy'e tez çalışmam boyunca yaptığı zihin açıcı uyarı ve değerli görüşlerinden dolayı teşekkürü bir borç bilirim. Prof. Dr. Caner Taslaman, Prof. Dr. Rahim Acar, Doç. Dr. Cüneyt Kaya ve Yrd. Doç. Dr. Cahid Şenel'e de katkılarından ötürü teşekkürlerimi sunarım. Tez konusu seçimi aşamasında beni ahlak felsefesi alanına yönlendiren ve bana çok rahat ve özgür bir çalışma ortamı sağlayan İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü'ndeki hocalarım Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu ve Prof. Dr. Osman Faruk Akyol'a da çok teşekkür ederim. Tez çalışmamın tamamını özenle okuyan, düzeltme ve önerilerini sunan değerli felsefeci dostum Hanife Bilgili'ye de katkılarından dolayı teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	II
ABSTRACT.....	III
ÖNSÖZ.....	IV
KISALTMALAR.....	X
GİRİŞ.....	1
1. Tezin Amacı, Kapsamı, Yöntemi.....	1
2. Literatür Değerlendirmesi.....	6
1. BÖLÜM: İLAHİ BUYRUK TEORİSİNİN FELSEFİ ARKA PLANI.....	11
1.1. Platon ve Euthyphron İkilemi.....	11
1.2. İslam Düşüncesinde Tanrı - Ahlak İlişkisi ve İlahi Buyruk Teorisi..	18
1.2.1. Kelam Okullarında Tanrı - Ahlak İlişkisi ve İlahi Buyruk Teorisi.....	19
1.2.1.1. Mutezile Okulu ve Ahlaki Akılcılık.....	19
1.2.1.2. Eşari Okulu ve İradecilik.....	24
1.2.1.3. Maturidi'de Tanrı-Ahlak İlişkisi.....	28
1.2.2. İslam Felsefesinde Tanrı - Ahlak İlişkisi ve İlahi Buyruk Teorisi.....	31
1.3. Hristiyan Düşüncesinde Tanrı - Ahlak İlişkisi ve İlahi Buyruk Teorisi.....	33
1.3.1. Augustine ve Doğal Yasa Ahlakı.....	33
1.3.2. Aquinas ve Doğal Yasa Ahlakı.....	37
1.3.3. Duns Scotus ve Sınırlı İradecilik.....	44
1.3.4. Ockhamlı William ve Katı İradecilik.....	50

2. BÖLÜM: İLAHİ BUYRUK TEORİSİNE ALTERNATİF META ETİK TEORİLER VE BU TEORİLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ.....57

2.1. Nesnelci Meta Etik Teorileri, Ahlaki Yükümlülükler ve Felsefi Kriterler.....57

2.1.1. Ahlaki Özellikler-Diğer Özellikler İlişkisi.....58

2.1.2. Normatiflik - Kural Koyuculuk.....61

2.1.3. Ahlaki Bilgi.....64

2.1.4. Ahlaki Sezgilerle Uyumluluk.....65

2.2. Ahlak Felsefesinde Olgu - Değer Ayrımı.....66

2.2.1. Hume Yasası.....66

2.2.1.1. Hume Yasası'na İtirazlar.....68

2.2.1.1.1. John Searle ve Kurumsal Olgular.....69

2.2.1.1.2. Max Black ve Edimsel Sözler.....74

2.2.2. Moore, Açık Soru Argümanı ve Doğalcı Yanlış.....76

2.2.2.1. Açık Soru Argümanına İtirazlar.....80

2.2.2.1.1. William Frankena ve Açık Soru Argümanı.....80

2.2.2.1.2. Açık Soru Argümanı ve Ontolojik Zorunluluk.....81

2.3. Ahlaki Doğalcılık.....83

2.3.1. Evrimci Ahlaki Doğalcılık.....83

2.3.1.1. Evrimci Ahlaki Realizm.....85

2.3.1.1.1. Herbert Spencer ve Evrimci Doğalcı Ahlak.....85

2.3.1.1.2. James Rachels ve Evrimci Doğalcı Ahlak.....90

2.3.1.2. Evrim Teorisi ve Ahlaki Anti Realizm.....97

2.3.2. Neo-Aristotelesçi Doğalcılık.....100

2.3.2.1. Martha Nussbaum ve Neo-Aristotelesçi Doğalcılık.....	101
2.3.2.2. Philippa Foot ve Neo-Aristotelesçi Doğalcılık.....	106
2.3.3. Frank Jackson ve A Priori Doğalcılık.....	113
2.3.4. A Posteriori Doğalcılık.....	119
2.3.4.1. Peter Railton ve İndirgemeci Doğalcılık.....	121
2.3.4.2. Cornell Realizm.....	132
2.3.5. Ahlaki Doğalcılık Hakkında Genel Değerlendirme.....	144
2.4. Ahlaki Doğüstücülük.....	146
3. BÖLÜM: ÇAĞDAŞ DÖNEMDE İLAHİ BUYRUK TEORİSİ.....	161
3.1. Çağdaş Dönemde Doğal Yasa Ahlakı.....	162
3.1.1. John Finnis ve Doğal Yasa Ahlakı.....	163
3.1.2. Mark Murphy ve Doğal Yasa Ahlakı.....	169
3.1.3. Doğal Yasa Ahlakı, Ahlaki Realizm ve Teizm.....	174
3.1.3.1. Doğal Yasa Ahlakı, Tanrısal Egemenlik ve Teizm.....	175
3.1.3.2. Doğal Yasa Ahlakı, İnsan Doğası ve Ahlaki Realizm.....	178
3.2. Çağdaş Dönemde Teolojik İradecilik.....	181
3.2.1. Çağdaş Dönemde Teolojik İradecilik ve Yeni Yaklaşımlar.....	183
3.2.1.1. Robert Adams ve Teolojik İradecilik.....	183
3.2.1.2. Philip Quinn ve Teolojik İradecilik.....	194
3.2.2. Teolojik İradeciliğe Getirilen Eleştiriler.....	198
3.2.2.1. Euthyphron İkilemi ve Keyfilik Sorunu.....	199
3.2.2.2. Ahlaki özellikler-Diğer Özellikler İlişkisi, Bağımlılık Tezi ve Ahlaki Yükümlülüklerin Zorunluluğu.....	206

3.2.1.3. Tanrı'nın "İyi"liği Sorunu.....	212
3.2.1.4. Karamazov Sorunu.....	215
3.2.1.5. Olgu-Değer Ayrımı, Hume Yasası ve Normatiflik.....	219
3.2.1.5.1. Olgu-Değer Ayrımı, Hume Yasası ve Teolojik İradecilik.....	219
3.2.1.5.2. Ahlaki Yükümlülüklerin Normatifliği ve Teolojik İradecilik.....	222
3.2.1.5.3. Ölüm Sonrası Yaşam, Ceza-Ödül ve Teolojik İradecilik Açısından Normatiflik.....	231
3.2.1.6. Ahlaki Bilgi ile İlgili Eleştiriler.....	234
3.2.1.7. Otonomluk Eleştirisi.....	237
3.2.1.8. İbrahim-İshak Olayı ve Eleştirisi.....	239
3.2.3. Teolojik İradecilik ve Formülasyonu.....	248
3.2.3.1. Teolojik İradeciliğin Kapsamı (Katı – Sınırlı)....	249
3.2.3.2. Teolojik İradecilik Hangi Tanrısal Eylemler Olarak Anlaşılmalıdır? (Tanrısal Buyruk, Tanrısal İrade-Amaç, Tanrısal Eğilimler).....	252
3.2.3.2.1. Tanrısal Buyruk Formülasyonu.....	253
3.2.3.2.2. Tanrısal İrade-Amaç Formülasyonu.....	255
3.2.3.2.3. Tanrısal Eğilim Formülasyonu.....	262
3.2.3.3. Teolojik İradeciliği Oluşturan Tanrısal Eylem ile Ahlaki Yükümlülükler Arasında Nasıl Bir Ontolojik İlişki Vardır?.....	268
3.2.3.3.1. Nedensellik.....	269
3.2.3.3.2. Analiz.....	271
3.2.3.3.3. İndirgeme.....	273
SONUÇ.....	276
KAYNAKÇA.....	280

SÖZLÜK.....	298
ÖZGEÇMİŞ.....	299

KISALTMALAR LİSTESİ

a.e.	Aynı Eser
a.g.e.	Adı Geçen Eser
akt.	Aktaran
bkz.	Bakınız
bs.	Basım
s.	Sayfa/Sayfalar
ed.	Editör
çev.	Çeviren

GİRİŞ

1. Tezin Amacı, Kapsamı ve Yöntemi

"Yardımseverlik iyidir", "Hırsızlık kaçınılması gereken bir eylemdir", "Yalan söylemek kaçınılması gereken bir eylemdir". Bu gibi yaygın uzlaşım ile kabul edilen ahlaki önermeler eğer doğru ise bunları doğru yapan nedir? Bu tezin amacı, bu gibi ahlaki önermelerin gerçekten doğru olduğunu ve ahlaki özelliklerin nesnel olarak var olduğunu varsayarak, bunun ontolojik kaynağını araştırmaktır. Ahlaki özellikler nasıl özelliklerdir? Doğal özellikler mi doğüstü soyut nesneler mi yoksa Tanrı ile ilişkilendirilebilecek özellikler midir? Bu soruya yanıt olarak ortaya çıkan üç ana seçenektan biri, teistik teoriler olan ilahi buyruk teorileridir. Bu tezde ilahi buyruk teorisinin diğer seçeneklere göre ne derece savunulabilir olduğu belirlenecek ve diğer iki seçeneğe göre üstün olup olmadığı araştırılacaktır.

Ahlakın kaynağı sorunu felsefe tarihi boyunca tartışılmış bir konu olup 20. yüzyıl başından günümüze bu sorunla ilgili çalışmalar artarak sürmüştür. Ahlakın kaynağı sorgulanırken, başta “iyi” ve “kötü” olmak üzere ahlakla ilişkili kavramların ne anlama geldiği, nasıl anlaşılması gerektiği, bu kavramlara karşılık gelen özelliklerin gerçekten var olup olmadığı da sorgulanagelmıştır.

Tez çalışmamdaki sorun, yöntem ve çalışmamın kapsamını daha açık biçimde ortaya koyabilmek için birtakım kavramları tanımlamak yararlı olacaktır. Öncelikle ahlak denildiğinde bir bütün olarak insan yaşamını veya nasıl bir insan olunması gerektiğini değil insanların birbirlerine karşı yükümlülükleri, nasıl eylemleri gerektiğini belirtmeyi amaçlamaktayım.

Günümüz ahlak felsefesi yaygın biçimde üç ana dala ayrılmaktadır. Bunlar normatif etik, uygulamalı etik ve meta etikdir. Bunlardan birincisi olan normatif etik, uygulamalı etik ile ortak biçimde eyleme ilişkin, normatif yani nasıl eylememiz gerektiği ile ilgili yargılarda bulunur. Normatif etik, bütün ahlaki özellikler veya doğru olan ahlaki önermelere ilişkin bu özelliklerin gerisinde yatan genel "normatif" ilke veya ilkeleri araştırır. Bu genel normatif ilkelerden, özel ve somut durumlara ilişkin normatif önermelerin türediğini savunur. Normatif etik, "Ahlakın konusu

nedir?", "Temel normatif doğrular nelerdir?", "Ahlaki erdemler nelerdir?" gibi genel normatif sorulara yanıtlar arar.

Normatif etik türleri temelde üçe ayrılır. Bunlar tarihsel olarak Kant'la bilinen yükümlölükçü normatif etik teorileri, John Stuart Mill ile bilinen sonuççu normatif etik teorileri ve Aristoteles ile bilinen erdem teorileridir. İlk ikisi eyleme ilişkin teoriler olup nasıl eylememiz gerektiğine ilişkin görüşler ortaya koyarken, erdem ahlakını savunan teoriler yalnızca insan eylemlerini ahlakın kapsamı için yetersiz görür. Bu yaklaşım bir bütün olarak nasıl bir insan olunması gerektiğini ortaya koyar. Dolayısıyla sahip olunması gereken kişilik özelliklerini de ahlakın zorunlu bir parçası olarak görür.

Uygulamalı etik ise ahlak alanındaki somut sorunlara odaklanır. Hırsızlık yapmak, insan öldürmek, yalan söylemek gibi birtakım eylemlerin ahlaki durumları üzerine yaygın uzlaşım olduğu düşünölürse, uygulamalı etik büyük ölçüde bunların tersine ahlaki durumları tartışmalı olan konulara odaklanır. Bunlar kürtaj, ölüm cezası, sivil itaatsizlik ve ötenazi gibi konulardır. Uygulamalı etik, bu konulara ilişkin normatif yani eyleme ilişkin yargılarda bulunur. Örneğin ötenazinin ne olursa olsun ahlaki olarak kaçınılması gereken bir eylem olduğunu veya ötenazi yapılmasının ahlaki olarak serbest bir eylem olduğunu veya serbest ise hangi durumlarda serbest olması gerektiğini açıklamaya çalışır.

Normatif etik ve uygulamalı etik teorileri normatif önermeler ortaya koyması nedeniyle ahlak felsefesinin üçüncü alanı olan meta etiğe göre "birinci dereceden" teoriler olarak bilinir. Bu iki alanın yanıtlamaya çalıştığı sorulara ise "birinci dereceden" sorular denir. Meta etik ise diğler iki alanın tersine normatif yargılarda bulunmaz. Meta etik, normatif etiğe göre daha üst bir bakış açısı ile "ahlak", "ahlaka ilişkin kavramlar" ve "ahlaki yargılarımıza" ilişkin yargılarda bulunur, çözümlemeler yapar. Bu nedenle meta etik "ikinci dereceden" bir araştırma alanıdır ve bu alandaki sorular da "ikinci dereceden" sorulardır. Bu tez çalışması, birtakım normatif varsayımları olmakla beraber meta etik alanında bir araştırmadır. Herhangi bir normatif yargıda bulunmadan ahlaki özelliklerin ontolojik kaynağı araştırılacaktır.

Meta etiğin ana araştırma alanlarını ahlaki semantik (anlam bilim), ahlaki ontoloji, ahlaki epistemoloji ve ahlaki psikoloji oluşturur. Çalışmamızın yanıt aradığı soru açısından bunlardan ilk ikisi önemlidir. Ahlaki semantik, ahlaki kavramların anlamlı olup olmadığını, anlamlı iseler bunun nasıl anlaşılması gerektiğini, ahlaki önermelerin "doğru", "yanlış" gibi doğruluk değeri alıp almadığını araştırır. Bu alandaki temel iki görüş “Bilişselcilik (Cognitivism) ve “Gayri Bilişselciliğe (Non Cognitivism)”.

Gayri bilişselcilik, başta Alfred Ayer olmak üzere 20. yüzyıl başında mantıkçı pozitivistlerin, doğrulama ilkesini ahlaki önermelere uygulayarak; ahlaki önermelerin gayri bilişsel durumlar olduğu görüşüdür. Gayri bilişselcilik kısaca ahlaki kavramların betimsel bir içeriğe sahip olmadıklarını öne sürüp, ahlaki önermelerin evrendeki olguları ifade eden önermeler olabilmelerini, aklın ahlaki bir ilkeyi kanıtlayabilmesini kabul etmez. Gayri bilişselcilik ahlaki bir önerme için yanlışlama olamayacağını savunur. Buna göre ahlaki önermelerin betimsel olmayan ancak duyguları açığa vuran yönü vardır. Gayri bilişselciliğin karşısında yer alan bilişselcilik ise ahlaki önermelerin kendi içlerinde belli bir bilgi türü meydana getirebildiklerini ve ahlaki önermelerin ahlaki olguları ifade etme gibi bir görevleri bulunduğunu öne süren yaklaşımdır. Bilişselcilik ahlaki önermelerin doğruluk değeri olduğunu savunur. Tezimde bilişselcilik-gayri bilişselcilik tartışmasına girilmeyecek; bilişselciliğin doğru olduğu kabul edilecektir.

Bilişselcilik doğru varsayıldığında yanıtlanması gereken sorunlar ahlak ontolojisine ilişkin sorunlardır. Bilişselci görüşler temel olarak “Ahlaki Anti Realizm” ve “Ahlaki Realizm” olarak ikiye ayrılmaktadır. Ahlaki anti realist görüş ahlaki önermelerin epistemolojik olarak doğruluk-yanlışlık değeri alabileceğini ancak ahlaki önermelerin nesnel doğruluk değeri olmadığını veya olsa bile doğruluk değerini toplumun veya kişilerin belirlediğini yani öznel olduğunu savunur. Kişilerin düşünce, duygu, istek, arzu ve eğilimlerinden bağımsız biçimde nesnel ahlaki özelliklerin var olduğunu reddeder. Ahlaki anti realizmin 20. yüzyıldaki en ünlü savunucusu J. L. Mackie'dir. Mackie, ahlaki olguların nesnel olma, evrensel olma, eylemlerimizi yönlendirici ve ağır basan özellikleri olduğunu belirtir. Bu özellikler

bir arada düşünöldüğünde, ahlaki olguların bütünüyle tuhaf (queer) olduğunu ve dünyada bu özellikleri taşıyan bir olgu olmadığını belirtir. Buradan hareketle de ahlaki önermelerin doğruluk değeri almakla beraber bütün ahlaki önermelerin yanlış olduğunu savunur.

Ahlaki realist görüş ise ahlaki özelliklerin kültür, toplum ve kişisel görüş ve eğilimlerden bağımsız olarak var olduğunu iddia eder. Yani ahlaki önermelerin en azından bir bölümünün toplumun veya kişilerin ahlaki düşünce ve eğilimlerinden bağımsız olarak doğru olduğunu savunur. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde mantıkçı pozitivizmin güçlü olması ile ahlak felsefesi alanında gayri bilişselci görüş güçlü konumda olmuştur. Mantıkçı pozitivizmin güç kaybetmesinden 1980'lere kadar olan dönemde ise bilişselci ancak ahlaki anti realist görüşler ağırlıkta olmuştur. 1980'lerden sonra ise ahlaki anti realizm karşısında gerek ahlaki realizm gerekse farklı ahlaki realizm türleri yoğun biçimde savunulmaya başlanmıştır. Bu dönem, ahlaki realist teoriler olarak teistik meta etik teorilerin de yoğun ve güçlü biçimde savunulmaya başlandığı bir dönemdir. Bu anlamda felsefi literatürdeki canlılık günümüzde de sürmektedir.

Tezimde ahlaki anti realizm-ahlaki realizm tartışmasına da girilmeyecektir. Çalışmamızda nesnel ahlaki özelliklerin veya doğruluk değeri olan ahlaki önermelerin var olduğu kabul edilerek "Ahlaki özelliklerin ontolojik kaynağı nedir?" sorusuna yanıt aranacaktır. Ahlaki realizm yani ahlaki özelliklerin nesnel biçimde var olduğunu savunan görüşler ise üç ana başlık altında toplanabilir. Bu görüşler "Nesnel ahlaki özellikler nasıl özelliklerdir?" sorusuna yanıt arar ve değişik yanıtlar verirler. Bunlar doğalcı, doğaüstücü ve teistik görüşlerdir. Doğalcı görüşler ahlaki özelliklerin doğal özellikler veya doğal özellikler benzeri özellikler olduğunu savunur. Doğaüstücü görüşler ise ahlaki özelliklerin teistik olmayan ancak doğaüstü bir tür soyut nesneler olduğunu savunmaktadır.

Teistik görüşler ise ahlaki özelliklerin tanrısal özellikler veya Tanrı ile ilişkilendirilebilecek özellikler olduğunu savunur. Bu teistik görüşler "İlahi Buyruk Teorisi" ile ifade edilir. İlahi buyruk teorisi, felsefi literatürde çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Tez çalışmamda bu kavram en geniş anlamı ile kullanılacaktır.

Şöyle ki, ilahi buyruk teorisi, ahlaki özellikleri ve insanların ahlaki yükümlülüklerini bir biçimde Tanrı ile ilişkilendiren görüşlerdir. İlahi buyruk teorileri de ahlaki özellikler ile tanrısal eylemler arasında nasıl bir ilişki olduğuna ilişkin görüşlerine göre temelde iki ana gruba ayrılır. Bunlar "Doğal Yasa Ahlakı" ve "Teolojik İradecilik"tir. Bunlardan ahlaki özellikler ile Tanrı arasında doğrudan değil dolaylı bir ilişki kuran yaklaşım doğal yasa ahlakıdır. Bu teoriler ahlaki özelliklerin ve insanların ahlaki yükümlülüklerinin insan doğasından, dolaylı olarak ise Tanrı'dan kaynaklandığını savunur. Teolojik iradecilik ise ahlaki özellikler ve insanların ahlaki yükümlülükleri ile tanrısal eylemler arasında doğrudan bir ontolojik ilişki kurar.

Tez çalışmamın meta etik alanında bir araştırma olduğu, meta etik alanında ise bilişselcilik ve ahlaki realist görüşler doğru varsayılarak nesnel ahlaki özelliklerin ontolojik kaynağı ve doğasına ilişkin bir araştırma olduğu belirtildikten sonra çalışmanın varsayımları ve yöntemine ilişkin birkaç konuya daha değinmekte yarar vardır. Bu çalışma meta etik alanında bir çalışma olmakla beraber normatif alana ilişkin birtakım varsayımları içermektedir. Bunlardan birincisi, ahlaki özelliklerin doğası araştırılırken yaygın uzlaşımınla doğru kabul edilen ahlaki önermeler doğru varsayılarak temel alınmıştır. İkinci olarak ahlaki özelliklerin ontolojik kaynağı araştırılırken, büyük ölçüde normatif etik teorileri içinde yükümlülükçü teoriler doğru varsayılarak ilerlenecektir.

Çalışmanın yöntemi açısından ise ikinci bölüm başında ayrıntılı biçimde ortaya konan ahlaki yükümlülük kavramının özellikleri önemlidir. Bu özellikler, insanların birbirlerine karşı var olan ahlaki yükümlülüklerinin kavramsal analizi yapıldığında ne gibi işlevleri olduğunu ortaya koyar konumdadır. Bu felsefi kriterler dört tanedir. Bunlar ahlaki özellikler-diğer özellikler (non moral properties) ilişkisi, normatiflik, ahlaki bilgi ve ahlaki sezgilerle uyumluluktur. Bu kriterler nesnel ahlaki yükümlülüklerin doğasını açıklamaya aday teoriler olan doğalcı, doğaüstücü ve teistik teorileri değerlendirirken bir tür hakem durumunda olacaktır. Dolayısıyla tezimin argümanı ilahi buyruk teorisinin doğru olduğunu gösteren tümdengelmisel bir argüman değildir. Ahlaki realist teoriler içinde bu dört felsefi kriteri en iyi

sağlayan ve diğer eleştirilere karşı en güçlü gözüken seçeneğin ilahi buyruk teorisi olup olmadığıdır.

2. Literatür Değerlendirmesi

Çalışmanın kaynaklarını sınıflarken ilahi buyruk teorisinin felsefi arka planının ortaya konduğu birinci bölüm ile diğer iki bölümü ayırmak yerinde olacaktır. Birinci bölümde ilahi buyruk teorisinin felsefi arka planı kısaca aktarılmaya çalışılırken gerek İslam gerekse Hristiyan düşüncesindeki görüşler için hem birincil hem de ikincil kaynaklardan yararlanılmıştır.

İslam düşüncesi ile ilgili bölümde yararlanılan birincil kaynaklar arasında Recep Alpyağıl'ın derlediği *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi (2014)* adlı çalışmanın ikinci cildindeki Kadı Abdülcebbar'a ait *Akıl Sorumluluk Alanı* adlı bölüm ile el-Maturidi'nin *Kitabü't-tevhid* adlı temel çalışması bulunmaktadır. İslam düşüncesine ilişkin yararlanılan ikincil kaynaklar içinde gerek Türkçe gerekse İngilizce yazılmış kitap ve makaleler bulunmaktadır. Türkçe kaynaklar içinde Recep Kılıç'ın *Ahlakın Dini Temeli (1992)* adlı çalışması ile son yıllarda yayınlanmış olan Yunus Cengiz'in *Mu'tezile'de Eylem Teorisi Kadı Abdülcebbar Örneği (2012)* ve Sami Şekeroğlu'nun *Matüridi'de Ahlak Felsefi Bir Betimleme (2010)* adlı çalışmaları önemli yer tutmaktadır. İslam düşüncesine ilişkin yararlanılan ikincil kaynaklardan İngilizce olanlar içinde ise George Hourani'nin konu ile ilişkili çeşitli yıllarda yayınlanan makalelerinin toplandığı *Reason and Tradition in Islamic Ethics* adlı çalışması önemli yer tutmaktadır. Konuya ilişkin son yıllarda yayınlanan diğer iki önemli kaynak ise Mariam al-Attar'ın *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought (2010)* ve Anver Emon'un *Islamic Natural Law Theories (2010)* adlı çalışmalarıdır. Bu İngilizce çalışmalar Mutezile ve Eşari kelimcilerinin görüşlerine ve bunların karşılaştırılmasına odaklanmaktadır. Bu çalışmalarda Mutezile ve Eşari kelimcilerinin görüşleri sınıflanırken çağdaş ve özgün kavramsallaştırmalara da yer verilmektedir.

Hristiyan düşüncesi ile ilgili bölümde ise yararlanılan birincil kaynaklar Thomas Aquinas'ın *Summa Theologica* adlı çalışması ve J. M. Idziak'ın derlediği

ilahi buyruk teorisine ilişkin geleneksel ve çağdaş metinlerden oluşan *Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings* (1979) adlı çalışmanın Duns Scotus ve Ockhamlı William'a ait bölümleridir. Önemli görülebilecek ikincil kaynaklar arasında ise Thomas Williams'ın editörlüğünü yaptığı *The Cambridge Companion to Duns Scotus* (2003) ve Paul Vincent Spade'in editörlüğünü yaptığı *The Cambridge Companion to Ockham* (1999) adlı çalışmalardaki ahlak felsefesi ile ilgili makaleler gösterilebilir.

Çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümlerindeki kaynaklar ise temelde ilgili filozofça savunulan doğalcı, doğaüstücü veya teistik görüşü savunan çalışmalar ve bunlara getirilen eleştiriler olarak sınıflanabilir. İkinci bölümde kapsamlı biçimde incelenen ahlaki doğalcılık türleri içinde evrimci ahlaki doğalcılığı savunan Herbert Spencer'ın görüşlerini savunduğu *Data of Ethics* (1879), James Rachels'in evrim teorisine dayalı ahlakı savunduğu çalışması ise *Created from Animals The Moral Implications of Darwinism* (1990) adlı kitaplar önemli yer tutmaktadır. Evrim teorisi-ahlak felsefesi ilişkisi ile ilgili önemli sayılabilecek diğer iki kaynak ise Scott James'in *An Introduction to Evolutionary Ethics* (2011) ve Richard Joyce'un *The Evolution of Morality* (2006) adlı çalışmalarıdır. Her iki kaynak da evrim teorisi-ahlak felsefesi ilişkisini evrimci ahlaki realizm, evrimci ahlaki anti realizm gibi çeşitli açılardan ele almak açısından konu ile ilgili diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Neo-Aristotelesçi doğalcılık alt başlığında ise Philippa Foot'un *Natural Goodness* (2001) adlı çalışması önemli konumdadır. Analitik betimselcilik olarak adlandırılan diğer bir ahlaki doğalcılık türünü savunan Frank Jackson ise görüşlerini *From Metaphysics to Ethics* (1998) adlı çalışmasında ortaya koymuştur.

A posteriori doğalcılık alt başlığı altındaki Peter Railton ve Cornell Realizm temsilcileri ise görüşlerini makaleler aracılığıyla aktarmıştır. Peter Railton'un bu konudaki önemli makaleleri “*Mora Realism*”(1986), “*Naturalism and Prescriptivity*” (1989), “*Facts and Values*”(1986) adlı makaleleridir. Railton'un çalışmamda yararlanılan makaleleri, ahlak felsefesi alanındaki diğer birtakım makaleleriyle beraber 2003 yılında yayınlanan *Facts, Values, Norms: Essays toward a Morality of Consequence* adlı çalışmada toplanmıştır.

Cornell Realizm alt başlığı altında incelenen indirgemeci olmayan ahlaki doğalcılığın temsilcileri Nicholas Sturgeon, Geoffrey Sayre-McCord ve Richard Boyd da görüşlerini çeşitli yıllarda yayınlanan makaleleri aracılığıyla aktarmışlardır. Bununla beraber bu makalelerin en önemlileri Geoffrey Sayre-McCord'un editörlüğünü yaptığı ahlaki realizm-ahlaki anti realizm üzerine çalışmalardan oluşan *Essays on Moral Realism* (1988) adlı çalışmanın "Moral Realism" adlı ikinci ana bölümünde toplanmıştır. Çeşitli ahlaki doğalcılık türlerine ilişkin yapılan eleştiri içerikli çalışmalar içinde ise öne çıkanlar Richard Joyce'un *Evolution of Morality* (2006) adlı kitabı ve Matthew Carey Jordan'ın *Metaphysical Naturalism and Some Moral Realisms* (2011) adlı makalesidir.

İkinci bölümün son alt başlığında ise ahlaki doğaüstücülük ele alınmıştır. Bu alt başlıkta yirminci yüzyıl başında ahlaki doğaüstücü görüşü savunan G. E. Moore ve Moore'un görüşlerini yakın dönemde yeniden gündeme getiren filozoflardan olan Russ Shafer-Landau'nun görüşleri ele alınmıştır. Moore'un *Principia Ethica* (1903) adlı eseri gerek ahlaki doğaüstücülük gerekse meta etik alanının geneli için klasik bir eser konumundadır. Shafer-Landau ise *Moral Realism: A Defence* (2003) adlı çalışmasında hem sistematik bir ahlaki realizm savunması yapmış hem de ahlaki doğaüstücülüğün ontolojik, epistemolojik ve diğer felsefi sorunlar açısından savunulabilir bir görüş olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

Üçüncü bölüm ise ahlak ile tanrısal özellikler arasında kurulacak ilişkinin dolaylı ve doğrudan olması açısından doğal yasa ahlakı ve teolojik iradecilik olarak ikiye ayrılır. Doğal yasa ahlakı ile ilgili olarak John Finnis'in ilk kez 1980 yılında basılan *Natural Law and Natural Rights* adlı çalışması çağdaş dönemde doğal yasa ahlakı çalışmaları içinde önemli bir yer tutmaktadır. Çalışmamızda da John Finnis bu eserdeki görüşleri aktarılmaya çalışılmıştır.

Teistik ahlak teorilerinin incelendiği üçüncü bölümün ikinci ve uzun ana alt başlığı olan teolojik iradecilik konusunda ise Robert Merrihew Adams, Philip Quinn ve Matthew Carey Jordan yalnızca teolojik iradeciliğin eleştirilere karşı savunulabilir bir felsefi görüş olduğunun ortaya konmasıyla yetinmemişlerdir. Aynı zamanda nasıl bir teolojik iradeciliğin daha savunulabilir olduğu sorusuna da kapsamlı çalışmaları

ile yanıt vermeye çalışmışlardır. Bu alanda 70’li yıllardan başlayarak çalışmalar yapan Adams ve Quinn öncü konumundadır. Adams’ın ilk defa 1973 yılında yayınlanan *A Modified Divine Command Conception of Ethical Wrongness* adlı makalesi ahlaki yükümlülük ile tanrısal buyruklar arasında semantik bir ilişki kurmaktadır. Adams, 1979 yılındaki *Divine Command Metaethics Modified Again* adlı makalesinde ise ahlaki yükümlülüklerin oynadığı işlevlere değinerek bu işlevleri yerine getirebilecek en uygun adayın tanrısal buyruklar olduğunu savunarak, ahlaki yükümlülükler ile tanrısal buyruklar arasında özdeşlik ilişkisi kurmuştur. Adams’ın ahlak ontolojisine ilişkin görüşlerini olgunlaştırıp, kapsamlı bir savunma biçimine getirdiği *Finite and Infinite Goods A Framework for Ethics* (1999) adlı çalışması teolojik iradecilik konusunda temel bir eser konumundadır.

Philip Quinn ise *Divine Commands and Moral Requirements* (1978) adlı çalışmasında daha çok teolojik iradeciliğin savunulabilir bir görüş olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Quinn’in diğer çalışmaları içinde öne çıkan *Divine Command Ethics: A Casual Theory* (1979) adlı makalesinde ahlaki yükümlülükler ile ilgili tanrısal eylem arasında nedensel bir ilişki olduğunu savunmuştur. 2000 yılında yayınlanan *Divine Command Theory* adlı makalesini ise önceki çalışmalarından ayıran, teolojik iradeciliğin hangi tanrısal eylem olarak anlaşılması gerektiği sorusuna yanıt aramasıdır.

Çalışmada teolojik iradeciliğe ilişkin farklı sorunları ele alarak kapsamlı bir çalışma ortaya koyan Matthew Carey Jordan ön plana çıkan diğer bir kişidir. Carey’in çalışmada yararlanılan beş makalenin 2009 yılında tamamlanan *Divine Attitudes and The Nature of Morality: A Defense of A Theistic Account of Deontic Properties* adlı doktora tezinin bölümleri olduğunu belirtmekte yarar vardır. Jordan çalışmasında ahlaki doğalcılık türlerini eleştirirken, teizmin ahlaki realizm ile daha uyumlu olduğunu savunmuştur. Diğer yandan ahlaki yükümlülüklerin tanrısal buyruklar yerine tanrısal eğilimler olarak formüle edilmesi gerektiğini savunmuştur.

Teolojik iradeciliğe getirilen eleştiriler içinde ise John Chandler’ın *Divine Command Theories and the Appeal to Love* (1985) adlı makalesi keyfilik eleştirisinin yeniden ortaya konması açısından önemlidir. Bu makalede Chandler, Adams’ın

Tanrı'nın sevgi özelliğine başvurusunun keyfilik eleştirisini çözmeyeceği savunmuştur. Mark Murphy'nin *A Trilemma for Divine Command Theory* (2002) adlı makalesi ise teolojik iradeciliğin indirgemeci türünü ahlaki özellikler-diğer özellikler ilişkisi açısından eleştirmiştir. Wes Morriston'un *The Moral Obligations of Reasonable Non-believers: A Special Problem for Divine Command Metaethics* (2009) adlı makalesi de teolojik iradeciliği ahlaki bilgiye erişim açısından eleştirmiştir.

Çalışmada öne çıkan diğer iki kaynak ise ahlak felsefesine ilişkin derleme niteliğindeki iki kitaptır. Bunlar Hugh Lafollette'nin editörlüğünü yaptığı *The Blackwell Guide to Ethical Theory* (2000) ve David Copp'un editörlüğünü yaptığı *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (2006) adlı çalışmalardır. Ahlak felsefesi alanında özgün makalelerden oluşan her iki çalışmada da makaleler meta etik ve normatif etik olarak iki ana bölüme ayrılmıştır. Her iki çalışmada da ahlaki realizm türleri içinde doğalcı, doğaüstücü-sezgici ve teistik görüşe ilişkin birer makale bulunmaktadır.

1. BÖLÜM:

İLAHİ BUYRUK TEORİSİNİN FELSEFİ ARKA PLANI

1.1. Platon ve Euthyphron İkilemi

Platon'un Sokratik diyaloglarından Savunma ve Kriton diyalogları dışında hepsinde bir ahlaki erdem tartışılırken Platon'un Euthyphron diyaloguna konu olan erdem ise dindarlıktır. Diğer Sokratik diyaloglara benzer biçimde Euthyphron diyalogunda birinci kişi Sokrates iken ikinci kişi Sokrates'in diyaloga konu olan erdemi en iyi bildiğine inandığı kişi yani Euthyphron'dur.¹ Diyalogda Euthyphron dindarlığı ilk olarak "*dini bir suç işleyenin peşine düşmek*" olarak tanımlar.²

Euthyphron'un diyalogdaki ikinci dindarlık tanımı ise "*tanrıların hoşuna giden şey*" olup³, konumuz açısından önemli olan tanım budur. Bu tanıma Sokrates'in birinci eleştirisi, tanrıların dini olanı sevmeleri veya beğenmeleri konusunda tanrılar arasında anlaşmazlık olabileceğine yönelik olup, diyalogun devamında dine uygun olan şeyin bütün tanrıların hoşlandıkları şey olduğu kabul edilir.⁴

Sokrates'in Euthyphron'un ikinci dindarlık tanımına yaptığı diğer eleştiri konumuz açısından önemli olandır. Sokrates bu eleştirisini etki eden ve etkilenen ayırımından yararlanarak yapar.⁵ Başlangıçta ünlü Euthyphron ikilemi olan "Tanrılar dine uygun olanı, dine uygun olduğundan dolayı mı severler; yoksa sevdikleri için mi dine uygun bulurlar?" sorusunu dile getirip ardından diyalogda verilen örneklerle "taşınan ile taşıyan", "sürülen ile süren", "görülen ile gören" arasındaki ilişkide ikincilerin neden, birincilerin sonuç durumunda olduğunu belirtir. Yani "taşınan bir şeyin birisi onu taşıdığı için taşınan", "sürülen bir şeyin birisi onu sürdüğü için

¹ Ahmet Cevizci, Platon, **Euthyphron**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2011, Önsöz, s. 19-20.

² Platon, **Euthyphron**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2011, 5 d-e, s. 44.

³ A.e., 7a, s. 46.

⁴ A.e., 7b-9e, s. 47-52.

⁵ Cevizci, Platon, **Euthyphron**, Çev. Furkan Akderin, Önsöz, s. 28.

sürülen", "görülen bir şeyin birisi onu gördüğü için görülen" adını aldığını belirtir. Buna benzer biçimde "sevilen bir şey birisi onu sevdiği için sevilen" adını alır.⁶

Diyaloğun konumuz açısından önemli olan bu kısmını alıntılar yapmak istiyorum;

"EUTHYPHRON: Tabii ki öğretirim Sokrates. Bence dine uygun şey tüm tanrıların hoşlandıkları şeydir. Tüm tanrıların hoşlanmadıkları şey ise dine uygun olmayandır.

SOKRATES: Euthyphron! İstersen söylediklerinin doğruluğunu daha ayrıntılı bir biçimde inceleyelim. İstemezsen bunu yapmayız. Bundan sonra kendimize ve başkalarına hiç soru sormayız ve her söyleneni hemen kabul ederiz. Ne düşünüyorsun, sence de söyleneni incelemek gerekmez mi?

EUTHYPHRON: Tabii ki incelemeliyiz ama tekrarlıyorum söylediğim doğru.

SOKRATES: Sevgili dostum, acele etme. Doğruluğunu şimdi anlayacağız. Şimdi şunu düşün: Tanrılar dine uygun olanı, dine uygun olduğundan dolayı mı severler, yoksa sevdikleri için mi dine uygun bulurlar?

EUTHYPHRON: Sokrates! Sorunu tam olarak anlayamadım.

SOKRATES: O halde daha açık bir şekilde anlatmaya çalışacağım: Taşıyan, taşınan, sürülen, süren, görülen ve gören arasındaki farkı biliyoruz. Tüm bunların birbirlerinden farklı olduklarını ve aralarındaki farkın ne olduğunu anlıyorsun.

EUTHYPHRON: Sanırım anladım.

SOKRATES: Aynı şekilde sevilen ve seven de birbirinden farklı şeylerdir, değil mi?

EUTHYPHRON: Evet.

SOKRATES: Peki taşınan şey birisi onu taşıdığı için mi bu ismi alır, yoksa başka bir nedeni mi vardır?

EUTHYPHRON: Kuşkusuz ki başka bir neden yoktur.

⁶ Platon, A.g.e., 10a-10d, s. 53-54.

SOKRATES: Yine aynı şekilde söylenen bir şey, birisi tarafından söylendiği için söylenendir. Görülen şey de birisi tarafından görüldüğü için, değil mi?

EUTHYPHRON: Çok haklısın.

SOKRATES: Yani bir şey, sadece görülen olduğu için görülüyor. Tam aksine biri onu gördüğünden dolayı görülen şey adını alıyor. Bir şey söylenen olduğu için bu ismi almıyor. Biri onu söylediği için bu adı alıyor. Bir şey taşındığı için değil, birisi tarafından taşındığı için bu ismi alıyor. Söylemek istediğimi anladın mı Euthyphron? Şunu söylemek istiyorum: Bir şey, var olan bir şey olduğu için değil, var olmakta olduğu için "var olan" adını alır. Yine başka bir şey dışarıdan gelen bir sesi duyan bir şey olduğu için değil, böyle bir sesi duyduğu için duyan adını alır. Ne düşünüyorsun?

EUTHYPHRON: Haklısın.

SOKRATES: Sevilen tek başına var olan bir şey midir? Yoksa o da dışarıdan gelen bir etkiyi hissettiği için mi bu adı alır?

EUTHYPHRON: Etkiyi hissettiği için.

SOKRATES: Diğer örneklerimiz için söylediğimizi bunun için de söyleyebiliriz. Bir şey sevilen olduğu için diğerleri tarafından sevilmez, sevildiği için bu ismi taşır.

EUTHYPHRON: Doğru.

SOKRATES: Dine uygun olan için ne diyeceğiz Euthyphron? Sence dine uygun olan tüm tanrılar tarafından sevilen şeydir, değil mi?

EUTHYPHRON: Evet.

SOKRATES: Dine uygun olduğu için mi sevilir yoksa başka bir nedenden dolayı mı sevilir?

EUTHYPHRON: Dine uygun olduğu için sevilir.

*SOKRATES: Yani dine uygun olduğu için sevilir, tanrılar tarafından sevildiği için dine uygun olmaz."*⁷

Euthyphron diyalogunda dile getirilen bu ikilem günümüzde;

"- Bir şey Tanrı emrettiği-irade ettiği için mi iyidir,

- Bir şey iyi olduğu için mi Tanrı onu emretmiştir-irade etmiştir?"

biçiminde yeniden oluşturulmuştur. Ahlak felsefesinde Euthyphron ikilemi olarak adlandırılan bu ikilem ahlak - Tanrı ilişkisi açısından tarihsel bir başlangıç noktası olmuştur. Diğer yandan felsefi olarak soruna getirilen yaklaşımlar Ortaçağ'dan günümüze kadar, doğrudan Platon'a atıf olmasa da, hep bu ikilemdeki iki görüş ve bu iki görüşün düzenlenmesiyle oluşturulmuş görüşler çerçevesinde olmuştur. Bu iki görüşte de ahlak yani "iyi" ve "kötü" Tanrı ile ilişkilidir. Ahlakın Tanrı ile bir biçimde ilişkili olduğu ahlak teorileri genel bir isim olarak "İlahi Buyruk Teorisi" olarak adlandırılmaktadır.

Euthyphron ikileminin birinci ayağına göre, bir şeyin ahlaki iyiliği veya kötülüğü ancak ve ancak Tanrı'nın iradesi veya buyruklarından kaynaklanmaktadır. Bu durum

"Bir şey ancak ve ancak Tanrı emrediyorsa-irade ediyorsa iyidir; bir şey ancak ve ancak Tanrı yasaklıyorsa-irade ediyorsa kötüdür" biçiminde ifade edilebilir. Euthyphron ikileminin birinci ayağını savunan görüşe ahlak felsefesinde "Teolojik İradecilik" adı verilmektedir.⁸ "Teolojik İradecilik", ahlaki olguları yalnızca Tanrı'nın serbest iradesine bağladığı için "Katı İradecilik" adını da almakta ve tanrısal buyrukların-iradenin keyfiliği sorununu doğurmaktadır. Tanrı'nın dilediği gibi irade edebilmesi *"Tanrı isterse hırsızlık yapmayı emredebilir"* veya *"Tanrı isterse kendisine isyan edilmesini emredebilir"* gibi benimsenmesi güç durumlara neden olabilir. Bu örnekler aynı zamanda teolojik iradeciliğin birtakım felsefecilerce

⁷ A.e., 9e-10d, s. 52-54.

⁸ Janine M. Idziak, "Divine Command Ethics", **A Companion to Philosophy of Religion**, ed. Charles Taliaferro, Paul Draper, Philip L. Quinn, West Sussex, Wiley-Blackwell, 2010, s. 585-592. Mark Murphy, "Theological Voluntarism", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ekim 12, 2012, (Çevrimiçi), <http://plato.stanford.edu/entries/voluntarism-theological>.

ahlak felsefesi açısından 'Teolojik Sübjektivizm'⁹ olarak yani nesnel ahlaki değerlerin olmadığı, 'iyi' ve 'kötü'nün bütünüyle Tanrı'nın bakış açısına bağlı kılındığı bir teori olarak anılmasına da neden olmuştur.

Teolojik iradeciliğin Tanrı'nın sadece Mutlak Kudret (Omnipotence) özelliğini göz önünde bulundurduğu 'Katı İradeci' türünün getirdiği bu zorluklara karşı, ahlaki özelliklerin kaynağı olarak Tanrı'nın güç özelliği ile beraber Tanrı'nın diğer özelliklerinin özellikle de ahlakla ilgili olan Adil, İyi, Sevgi gibi özelliklerinin de dikkate alındığı, Tanrı'nın gücünün ve serbest iradesinin Tanrı'nın diğer özellikleriyle sınırlandırıldığı teolojik iradecilik türleri de savunulmuştur. Bu teorilere göre ahlaki özelliklerin bir bölümünün veya hepsinin kaynağı Adil, İyi, Sevgi gibi özelliklere de sahip olan Tanrı'nın değişmez doğası veya bu değişmez doğa ile sınırlandırılmış iradesidir. Bu tarz bir teori 'Katı İradeci' bir teorideki 'Tanrı'nın hırsızlığı emretmesi', 'Tanrı'nın kendisine isyan edilmesini emretmesi' gibi örneklerden hareketle oluşturulan keyfilik ve öznel ahlak eleştirilerine karşı daha güçlü ve Tanrı'nın değişmez doğası nedeniyle nesnel bir ahlakın daha kolay savunulabildiği bir teoridir. Euthyphron ikileminin birinci ayağının güncellenmesiyle oluşturulmuş bu ikinci tür ilahi buyruk teorisine “Sınırlı Teolojik İradecilik (Restricted Theological Voluntarism)” adı verilmektedir.¹⁰

Euthyphron ikileminin ikinci ayağı ise Tanrı'nın iradesinden ve buyruklarından bağımsız olarak "iyi" ve "kötü"nün bulunduğunu veya "iyi" ve "kötü"nün varlıkta, doğada özellikle insan doğasında özsel olarak bulunduğunu, Tanrı'nın ise kendinden bağımsız olarak bulunan "iyi" ve "kötü"yü vahiy yoluyla insanlara bildirdiğini, hatırlattığını savunur. Buna göre evrenin, varlığın veya insanın doğasında özsel olarak 'iyi' ve 'kötü' bulunup, vahiy veya tanrısal buyruklar ancak bunların insanlara hatırlatılmasından ibarettir. Tanrısal irade ise 'iyi' ve 'kötü'nün belirlenmesinde ikincil durumdadır. Ayrıca insanlar neyin 'iyi' neyin 'kötü' olduğunu

⁹ Norman Kretzmann, "Abraham, Isaac, and Euthyphro", **Philosophy of Religion: The Big Questions**, ed. Eleonore Stump, Michael J. Murray, Massachusetts, Blackwell Publishers Inc., 1999, s. 421.

¹⁰ Mark C. Murphy, "Restricted Theological Voluntarism", **Philosophy Compass**, Vol. 7, No. 10, Ekim 2012, s. 679-690. Robert M. Adams, "Divine Command Metaethics Modified Again", **Journal of Religious Ethics**, Vol. 7, No 1, s. 66-79, 1979.

vahiy veya tanrısal buyruklar olmadan pratik akıl yoluyla da bulabilirler. Bu yaklaşım Tanrı'ya, iradeci teoriler gibi asli bir rol biçmese de ahlak ile Tanrı arasında bir ilişki kurduğu için ilahi bbuyruk teorileri içinde sayılan bu meta etik teoriye günümüzde “Doğal Yasa Ahlakı (Natural Law Morality)”¹¹ adı verilmektedir.

Sonuç olarak Euthyphron ikileminden hareketle ahlaki değerlerin ontolojik gerçekliğine ilişkin 3 farklı İlahi Buyruk Teorisi ortaya konulabilir. Bunlar;

1. Katı Teolojik İradecilik
2. Sınırlı Teolojik İradecilik
3. Doğal Yasa Ahlakı

Euthyphron ikileminden türetilen ahlak teorileri Tanrı'ya bir şekilde atıf yapan yani teistik ahlak teorileri olup; teistik olmayan yani ilahi buyruk teorileri dışındaki nesnelci ahlak teorilerini ise temelde iki sınıfta toplayabiliriz.

Bunlardan birinci grup ahlaki özelliklerin doğada var olan özellikler olduğunu savunan ve Tanrı'ya hiçbir biçimde atıf yapmayan doğalcı teorilerdir. Nesnel ahlaki özelliklerin, evrende bilimsel özellik veya bilimsel özelliklere benzer biçimde bulunduğunu savunan ahlak teorilerine ise “Ahlaki Doğalcılık (Moral Naturalism)” adı verilmektedir.¹²

Teistik olmayan ikinci nesnelci ahlak teorisi grubu ise ahlaki özelliklerin doğal olmadığını, gözlem ve deneye dayanmadığını yani bilimin konusu olmadığını, aynı zamanda teistik özellikler de olmadığını ancak doğaüstü özellikler olduğunu savunan görüşlerdir. Bu teoriler genellikle ahlaki özelliklerin doğal olmayan soyut nesneler (abstract objects) olduğunu savunur ve bu teorilere “Ahlaki Doğüstücülük

¹¹ Robert P. George, "Natural Law Ethics", **A Companion to Philosophy of Religion**, ed. Charles Taliaferro, Paul Draper, Philip L. Quinn, West Sussex, Wiley-Blackwell, 2010, s. 593-597. Mark Murphy, "The Natural Law Tradition in Ethics", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Nisan 30, 2011, (Çevrimiçi), <http://plato.stanford.edu/entries/natural-law-ethics/>.

¹² James Rachels, "Naturalism", **The Blackwell Guide to Ethical Theory**, ed. Hugh LaFollette, Oxford, Blackwell Publishing, 2000, s. 74-91. James Lenman, "Moral Naturalism", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ekim 1, 2013, (Çevrimiçi), <http://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral/>.

(Moral Non-naturalism)” adı verilir.¹³ Ahlaki doğaüstücü teoriler genelde ahlaki önermelerin deneye dayanmadan a priori veya sezgisel olarak edinildiğini savunduğu için bu teorilere “Ahlaki Sezgicilik (Moral Intuitionism)” adı da verilmiştir.¹⁴

Böylece nesnelci meta etik teorilerini üç ana başlıkta toplayabiliriz.

1. İlahi Buyruk Teorileri (Katı İradecilik, Sınırlı İradecilik ve Doğal Yasa Ahlakı)
2. Ahlaki Doğalcılık
3. Ahlaki Doğaüstücülük

Sonuç olarak Euthyphron ikilemi gerek ilahi buyruk teorisi gerekse alternatif meta etik teoriler açısından önemli bir yere sahiptir. Günümüzde Euthyphron ikilemine atıfla oluşturulan "Tanrısal buyrukların-iradenin keyfiliği sorunu" teolojik iradeciliğe getirilen en önemli eleştirilerden biri olmakla beraber, hem katı iradeciliğe alternatif olarak sınırlı teolojik iradecilik, doğal yasa ahlakı gibi diğer ilahi buyruk teorilerinin oluşturulmasına hem de teistik olmayan doğalcı ve doğaüstücü nesnelci ahlak teorilerinin oluşturulmasına neden olmuştur. Euthyphron ikilemi karşısında nasıl bir konum alınacağı, nasıl bir ilahi buyruk teorisi formüle edileceği, nasıl bir ilahi buyruk teorisi savunulacağı konusunda da belirleyici olacaktır.

İlahi buyruk teorisine ilişkin felsefi tartışmalar en canlı biçimde Ortaçağ'da İslam ve Hristiyan düşüncesinde yapılmıştır. Ortaçağ'dan konu ile ilgili tartışmaların yeniden canlandığı yaklaşık son 40 yıllık döneme kadarki boşlukta ahlakın kaynağının Tanrı olduğunu veya alternatif meta etik görüşleri savunan felsefeciler olmuşsa da hemen hiçbir dönemde felsefenin temel sorunlarından birisi "Ahlakın ontolojik kaynağı nedir?" sorusu olmamıştır. Bu bölümde İlk Çağ'dan günümüze

¹³ Jonathan Dancy, "Moral Nonnaturalism", **The Oxford Handbook of Ethical Theory**, ed. David Copp, New York: Oxford University Press, 2006, s. 122-145. Michael Ridge, "Moral Non-Naturalism", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Aralık 15, 2013, (Çevrimiçi), <http://plato.stanford.edu/entries/moral-non-naturalism/>.

¹⁴ Jeff McMahan, "Moral Intuition", **The Blackwell Guide to Ethical Theory**, ed. Hugh LaFollette, Oxford, Blackwell Publishing, 2000, s. 92-110.

kadar ilahi buyruk teorisini savunan felsefecilerin görüşlerini tarihsel olarak sunmak yerine¹⁵, Euthyphron ikilemi bağlamında ahlak ontolojisi tartışmalarının en yaygın biçimde yapıldığı Ortaçağ İslam ve Hristiyan düşüncesindeki önemli felsefeci ve kelimcilerin görüşlerinin bir bölümüne kısaca değinmek istiyorum.

1.2. İslam Düşüncesinde Tanrı - Ahlak İlişkisi ve İlâhi Buyruk Teorisi

İslam düşüncesinde ahlaki değerlerin ontolojisine ilişkin tartışma “hüsün-kubuh” sorunu olarak bilinir. Bu soruna ilişkin görüşler temelde iki yaklaşım çerçevesinde biçimlenmektedirler. Bunlardan birincisi Mutezile kelimcilerinca savunulan 'Akılcılık' adı verilen akım olup, diğeri ise el-Eşari'nin (öl. 935) temsil ettiği 'İradecilik' akımıdır. Mutezile okulunun önemli temsilcileri Ebu'l Huzeyl (öl. 935), Bişr b. Mu'temir (öl. 825), Muammer b. Abbad (öl. 9. Asrın ilk yarısı), Nazzam (öl. 845) ve Mutezili ahlakın en kapsamlı ve sistematik sunumunu veren Kadı Abdulcebbar'dır (öl. 1025). Eşari okulunun el-Eşari dışındaki diğeri önemli temsilcileri ise Bakıllani (öl. 1013), Abdülkahir el-Bagdadi (öl. 1037), al-Cüveyni (öl. 1085), Gazzali (öl. 1111) ve Fahreddin er Razi'dir (öl. 1210).¹⁶

George F. Hourani, ise İslam düşüncesindeki bu ayrımı "teistik nesnelcilik (theistic objectivism)"-"teistik öznelcilik (theistic subjectivism)" olarak yapar.¹⁷ Nesnelcilik, İslam düşüncesinde bir felsefe akımıdır ve Mutezile tarafından temsil edilir. Nesnelci teoriye göre adalet, iyilik gibi ahlaki değerler herhangi bir kişinin hatta Tanrı'nın bile iradesinden bağımsız olarak vardır.¹⁸ Teistik öznelcilik ise Eşari Okulu tarafından temsil edilirken, bu akımda bütün değerlerin Tanrı'nın iradesince belirlendiği savunulur.¹⁹

¹⁵ İlâhi buyruk teorisine ilişkin tarihsel ve çağdaş tartışmalardan oluşan derleme için bkz. Janine Marie Idziak (ed). **Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings**. New York, Edwin Mellen, 1979.

¹⁶ Macid Fahri, **İslam Ahlak Teorileri**, Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004, s. 20.

¹⁷ George F. Hourani, "Two theories of value in early Islam", **Reason and Tradition in Islamic Ethics**, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, s. 57.

¹⁸ A. e. s. 58.

¹⁹ A. e. s. 59.

1.2.1. Kelam Okullarında Tanrı - Ahlak İlişkisi ve İlâhi Buyruk Teorisi

1.2.1.1. Mutezile Okulu ve Ahlaki Akılcılık

Mutezile'nin ahlak teorisine göre "adalet", "iyilik" gibi değerlerin ontolojik gerçekliği olup²⁰, bunlar biçim, büyüklük veya zihinsel özellikler gibi gerçekliğin betimsel özellikleridir. Bu özellikler akıl yoluyla bilinebilir.²¹

Mutezili düşünür Kadı Abdülcebbar sorunun sistematik tartışmasını *el-Mugni* adlı eserinde yapar. Abdülcebbar'a göre bir eylemin ahlaki özelliğini, iyi veya kötü oluşunu; o eylem ve eylemi yapan kişi ile olan ilişkisi belirler. Bu ilişkiye göre "iyi (hasen)" ve "kötü (kabih)" veya "övülen" ve "yerilen" olarak tanımlanan bir özelliğe sahip olan ve kişinin iradesinden kaynaklanan eylemler ahlaki değere sahiptir.²²

Ahlaki değeri olan eylemlerin Tanrı ile ilişkisinde ise buyrulan veya yasaklanan bir eylem; Tanrı dâhil bütün kişilerden bağımsız ve kişilere bakılmaksızın kendinde iyi ya da kötü olurlar. Eylemler içinde bulundukları durumla beraber, kendilerinde barındırdıkları iyilik ve kötülük özelliklerinden dolayı Tanrı'nın buyruklarının uygun nesneleri olur. Yani Tanrı "iyi" veya "kötü" olan eylemleri bu eylemler "iyi" veya "kötü" oldukları için emreder ve yasaklar.²³

Tanrı'nın ahlaki özelliklerle ilişkisi ve kudret özelliğinin nasıl ele alınacağı da Mutezili kelamcıları arasında gündeme gelmiş olan bir tartışmadır. Buna göre Tanrı kendisiyle çelişmeksizin adaletsizliği emredemez. Ebu'l Huzeyl, Ebu Haşim ve Kadı Abdülcebbar, Tanrı'nın iradesinden bağımsız hatta Tanrı'nın da uymak zorunda olduğu bu ahlak anlayışının Tanrı'nın kudretini ve evrendeki egemenliğini sınırladığı eleştirilerine; Tanrı'nın yanlış yapabilecek kudrete sahip olduğu ancak hikmeti ve rahmeti gereği yanlış yapmadığını savunarak, Tanrı'nın kudret ve adaletini bir arada sağlamaya çalışmışlardır.²⁴

²⁰ A. e. s. 57.

²¹ George F. Hourani, "Islamic and non-Islamic origin of Mutazilite ethical rationalism", **Reason and Tradition in Islamic Ethics**, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, s. 69.

²² Fahri, **İslam Ahlak Teorileri**, s. 56.

²³ A. e., s. 57.

²⁴ A. e., s. 69-70.

Mutezile okuluna göre iyi ve kötü akıl tarafından zorunlu ve doğrudan bilgi olarak bilinirken, benzer biçimde adalet ve adaletin iyiliği de aynı şekilde akıl yoluyla bilinir. Mutezile, aklımızın adil olanı zorunlu olarak kavramasına benzer biçimde Tanrı'nın zorunlu olarak adil olduğunu savunur.²⁵ Yani Mutezile'ye göre Tanrı da insanlar gibi bağımsız olarak nesnel varoluşa sahip olan bu ahlaki değerlere bağlıdır.

Abdülcebbar'ın ahlak görüşünü daha ayrıntılı incelersek; Abdülcebbar'a göre tanrısal buyruklar ahlaki değerleri oluşturmaz sadece bunları işaret eder ve açıklar. Bir eylemin ahlaki olarak iyi veya kötü olması Tanrı'nın buyruğunun öncesindedir ve bu eylemin iyi veya kötü olması Tanrı tarafından önceden varsayılır.²⁶

Abdülcebbar, Bağdat Mutezile okulundan olan Ka'bi'de olduğu gibi belirli bir eylemin iyiliğinin veya kötülüğünün o eylemin özsel özelliği olması anlamına gelen "ahlaki mutlakçılık" anlayışından kaçınmıştır. Ahlaki mutlakçılığa örnek verirsek; bir kişiyi öldürmek eylemi ister cinayet olsun, ister idam cezası olsun bir kişinin yaşamına son verdiği için kötüdür. Abdülcebbar'ın ahlaki realizmi ise iyi ve kötü için mutlakçılıkta olduğu gibi sadece gözlemlenebilir eylem yerine daha karmaşık bir tanım yaparak ahlaki mutlakçılık ve onun getirdiği yukarıda insan öldürme örneğinde verdiğimiz gibi sonuçlardan kaçınmaya çalışır.²⁷

Abdülcebbar'a göre bir eylemi iyi veya kötü yapan yalnızca onun türü yani eylemin kendisi değildir. Bir eylemin ahlaki değerini belirleyen diğer etkenler eylemin yapılış amacı, eylemin doğurduğu sonuçlar, eylemin yapıldığı durum yani eylemi yapanın içinde bulunduğu özel koşullardır. Böylece eylemin ahlaki değerine ilişkin çeşitli etkenlerin belirleyici olduğu karmaşık bir tanım ortaya konur. Doğru

²⁵ Mariam al-Attar, **Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought**, New York, Routledge, 2010, s. 58.

²⁶ A.e., s. 116-119.

²⁷ George F. Hourani, "Juwayni's criticisms of Mutazilite ethics", **Reason and Tradition in Islamic Ethics**, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, s. 131.

ahlaki yargıyı eylemin kendisi, eylemi yapan kişi, bu eylemden etkilenen kişiler arasındaki ilişki ve bu kişiler arasındaki çeşitli ilişkiler, neden ve sonuçlar belirler.²⁸

Abdülcebbar, böylece iyi ve kötünün nesnel olarak algılanmasını savunmakla beraber Bağdat Mutezililerinde görülen iyi ve kötünün, bir eylemin içsel bir özelliği olduğunu veya eylemin ahlaki değerini oluşturan yegane belirleyici ilke olduğu biçimindeki ahlaki mutlakçı görüşü benimsemez. Bağdat Mutezililerinin görüşüne göre, acı veren eylem türleri kötü, haz ve yarar veren eylem türleri de iyidir. Abdülcebbar ise eylemlerin sadece acı, haz gibi doğal veya fiziksel kavramlarla ahlaki değer alamayacağını savunmuştur. Abdülcebbar ve Basra Mutezililerine göre bir eylemin çeşitli algılanışları bulunmaktadır ve bu algılanışlar, eylemin getirdiği sonuçlardan ve eylemi yapanın eylemi yaparken içinde bulunduğu durumdan doğar. Bir eylemin iyi veya kötü olması, bu çeşitli algılanışlar ve değişkenlere göre belirlenir. Yani bir fiziksel eylem tek başına o eylemin ahlaki özelliğini belirlemez; eylemin kendine özgü durumu da eylemin ahlaki özelliğinin belirlenmesinde pay sahibidir.²⁹

Bir eylemi mutlak olarak iyi veya kötü yapan hiçbir şey yoktur. Abdülcebbar'a göre acı ahlaki olarak iyi olabilirken, haz da ahlaki olarak kötü olabilir. Bireyin bir eylemden haz alması veya eylemi istemesi ya da bir eylemden acı çekmesi veya onu istememesi eylemin ahlaki durumunu belirlemez. Bir eylemin belirli koşullar altında ve belirli sonuçlar doğuracak biçimde olması da o eylemin ahlaki özelliğini belirler.³⁰

Abdülcebbar, ahlaki özelliklerin doğasına ilişkin görüşünde ahlaki mutlakçılık ve iradecilik olarak ortaya konulabilecek iki görüşü de reddetmiş gözükmektedir. Eylemler ahlaki özelliklerini mutlakçılıkta olduğu gibi ne yalnızca eylemin kendisinden dolayı alırlar ne de iradecilikte olduğu gibi dışarıdan gelen bir neden olan buyruk, yasaklama gibi etkenlerle alır.³¹

²⁸ Yunus Cengiz, **Mu'tezile'de Eylem Teorisi – Kadi Abdülcebbar Örneği**, İstanbul, Düşün Yayıncılık, s. 440-445.

²⁹ al-Attar, **Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought**, s. 124-130.

³⁰ **a.e.**, s. 132-133.

³¹ Cengiz, **Mu'tezile'de Eylem Teorisi – Kadi Abdülcebbar Örneği**, s. 444.

Abdülcebbar ayrıca ahlaki yükümlülükleri akli yükümlülükler ve dini yükümlülükler olarak ikiye ayırır. Akli yükümlülükler; daha önce de belirtildiği gibi insanın akıl yoluyla, doğrudan kavrayabileceği, bilebileceği, yalan söylemek, kötülük istemek gibi zorunlu ahlaki önermeler ve bunlardan türetilen diğer ahlaki önermelerdir. Akli yükümlülükler, insanların diğer insanlara karşı yükümlülükleridir.³²

Dini yükümlülükler ise Tanrı'ya karşı olan namaz, oruç gibi yükümlülüklerdir. Akli yükümlülükler, bütün insanlar için geçerli iken dini yükümlülükler ancak Tanrı'nın varlığı ve dini kabul edenler için geçerlidir.³³ Abdülcebbar'da, akli yükümlülüklerde ontoloji - epistemoloji birliği var iken, dini yükümlülükler konusunda ontoloji, epistemoloji ayırımına gidilir. Akli yükümlülükler tanrısal buyruklarca belirlenmediği gibi vahiy olmadan insan aklı tarafından bulunabilir. Dini yükümlülükler ise sadece vahiy yoluyla öğrenilebilir. Ancak Abdülcebbar, dini yükümlülüklerin sadece vahiy yoluyla bilinebileceğini belirtirken dini yükümlülüklerin ontolojisi konusunda bunların vahiy yoluyla "iyi" olmadıklarını belirtir. Abdülcebbar'a göre vahiy sadece dini yükümlülüklerin "iyilik", "kötülük" gibi özelliklerini ortaya çıkarır, bilmemizi sağlar.³⁴

Daha önce Mutezile okulunda akıl yoluyla bilinebileceği belirtilen ahlaki özelliklerin nasıl bilinebileceği konusunu da Abdülcebbar ayrıntılı biçimde açıklamaya çalışır. Abdülcebbar, ahlaka ilişkin yargıları bilinme süreci açısından ikiye ayırır. Bunlar zorunlu olarak doğrudan bilinenler ve akıl yürütme yoluyla bilinenlerdir.³⁵ Bunlardan birincilere örnek yalanın kötü olması, zulmün kötü olması, kötüyü istemenin kötü olması örnek verilir. İkinciler ise kötüye neden olduğu için

³² George F. Hourani, "The rationalistic ethics of Abd al-Jabbar ", **Reason and Tradition in Islamic Ethics**, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, s. 103.

³³ al-Attar, **Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought**, s. 77.

³⁴ George F. Hourani, "The rationalistic ethics of Abd al-Jabbar ", s. 104.

³⁵ Kadı Abdülcebbar, "Aklın Sorumluluk Alanı", çev. Hulusi Arslan, **Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi**, Cilt 2, (ed). Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2014, s. 39.

kötü olanlar olarak bilinenlerdir. Örneğin dini hükümler ile kötü olanlar, akli hükümler ile kötü olan durumları oluşturduğu için kötüdür.³⁶

Bunlardan birinci grup içinde olan "zulmün kötü olması" başka bir bilgiye gereksinim olmadan, kendiliğinden doğrudur. Dolayısıyla bu önermenin doğruluğu başka bir bilgiye gerek olmadan doğrudan bilinir. İkinci grup ise "kazanımsal (iktisabi) bilgi" ile yani teorik bilgi ile bilinir.³⁷

Abdülcebbar'a göre fiziksel gerçeklik ve ahlaki ilkelere ilişkin bilgi zorunlu bilgi türüne girer. Abdülcebbar, zorunlu ahlaki bilgiyi, deney öncesi olma anlamında değil ancak doğrudan gözleme dayanmama anlamında bir tür a priori bilgi olarak yorumlar. Abdülcebbar'a göre zorunlu ahlaki bilgi, deney öncesi bilgi değildir. Ahlaki bilgi deneyime dayanır. Örneğin bir kişi, yol açtığı acı ve kaygıyla beraber adaletsizliğin kötü bir eylem olduğunu bilir. Abdülcebbar ayrıca bu zorunlu bilginin insanın içinde Tanrı tarafından yaratıldığını ifade eder.³⁸

Buna ek olarak ahlaki yükümlülüklerin nakil yani vahiy olmadan akıl yoluyla bilinemeyeceği eleştirisine de yanıt verir. Vahyin doğru olup olmadığının değerlendirilmesi için de başka bir vahye gidilmesi gerekir ki bu uygun değildir. Tersine vahyin doğruluğu, Tanrı'nın hikmet sahibi olduğu, kötü bir eylemde bulunmayacağı akıl yoluyla bilinebilir. Benzer biçimde ahlaki yükümlülüklerle de akıl yoluyla ulaşılabilir. İnsan, zulmün kötülüğünü, adaletin iyiliğini akıl yoluyla zorunlu olarak bilir. Vahye yani nakle gereksinim duymaz. Akıl bağımsız olarak işlev görebilir.³⁹

Mutezile'nin ahlak teorisini kısaca özetlersek; ahlaki özellikler eylemlerin ve bu eylemi yapanın içinde bulunduğu durumun kendinde özellikleri olup; bu durum Tanrı tarafından da bilinmektedir. Ahlaki özellikler Tanrı'nın iradesinden veya buyruklarından bağımsız olarak var olup Tanrı'nın buyrukları da bu ahlaki değerlere bağlıdır. İnsan, nesnel ahlaki özellikleri akli ile bulma yetisine sahiptir ve temel

³⁶ Cengiz, **Mu'tezile'de Eylem Teorisi – Kadi Abdülcebbar Örneği**, s. 451.

³⁷ **A.e.**, s. 452, 453.

³⁸ al-Attar, **Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought**, s. 83-84.

³⁹ Abdülcebbar, "Aklin Sorumluluk Alanı", s. 40.

ahlaki ilkelerle ilgili sezgilerimiz Tanrı tarafından insan zihnine yerleştirilmiştir.⁴⁰ Sonuç olarak ifade edersek, Mutezile'nin ahlak ontolojisi hakkındaki görüşünü, doğal yasa ahlakı içinde değerlendirmek en uygun yaklaşım olarak gözükmektedir.

1.2.1.2. Eşari Okulu ve İradecilik

Ebu'l Hasan El Eşari'nin (öl. 935) kurucusu olduğu Eşari Okulu, İslam düşüncesinde ahlak metafiziği açısından 'İradeci' yaklaşımı temsil eder. George Hourani tarafından teistik öznelcilik⁴¹ olarak da adlandırılan bu okulda, 'iyi', 'kötü' gibi ahlaki kavramların 'Tanrı'nın irade etmesi', 'Tanrı'nın emretmesi', 'Tanrı'nın yasaklaması' dışında bir anlamı yoktur.

Eşari okulu düşünürlerinin ahlak üzerine görüşleri, iradeci ahlak ontolojisinin ifade edilmesi kadar, Mutezile okulunun konu ile ilgili görüşlerinin eleştirisini de içerir. El-Eşari, Mutezile okulunun ahlak düşüncesi ile karşıt bir konum almıştır.⁴² El-Eşari, Mutezile okulunu eleştirmekle beraber, Eşari okulunun kendinden sonraki temsilcileri olan Bakillani (öl. 1013), Cuveyni (öl. 1085), Gazzali (öl. 1111), Razi (öl. 1209) gibi kelamcı düşünürler ise el-Eşari'nin ahlak teorisi hakkındaki görüşlerini sistemleştirerek savunmuşlardır.⁴³

Eşari okulunun kurucusu olan El-Eşari, Mutezile'nin tersine aklın ahlaki veya dini yükümlülüğü oluşturmaya karşı çıkar. Ahlaka ilişkin bilgi akıl yoluyla elde edilebilse bile ancak vahiy yoluyla yükümlülük oluşur.⁴⁴ El Eşari'ye göre "iyi", "kötü", "adalet" gibi kavramlar bütünüyle Tanrı ile ilişkilidir. Eylemlere, iyi, kötü gibi özellikleri kazandıran yalnızca Tanrı'nın iradesi ile emir ve yasaklarıdır. Örneğin, yalan söylemek yalnızca Tanrı, bu eylemin ahlaki özelliğini kötü olarak belirlediği için kötüdür. Tanrı, yalan söyleme eyleminin ahlaki olarak iyi olmasını irade etseydi bu eylem iyi olurdu. Eylemlerin ahlaki özellikleri bütünüyle Tanrı'ya bağlı olduğu gibi; Tanrı'nın eylemlerinin ahlaki açıdan değerlendirilebileceği;

⁴⁰ Richard M. Frank, "Moral Obligation In Classical Muslim Theology", **Journal of Religious Ethics**, 11, 1983, s. 206.

⁴¹ George F. Hourani, "Two theories of value in early Islam", s. 59.

⁴² Fahri, **İslam Ahlak Teorileri**, s. 77.

⁴³ Recep Kılıç, **Ahlakın Dini Temeli**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, s. 102.

⁴⁴ Fahri, **İslam Ahlak Teorileri**, s. 77.

Tanrı'yı aşan bir ahlaki yasa yoktur. Örneğin, ahirette Tanrı'nın adaletli davranmaması, inananlara azap edip, inkârcıları cennete sokması kötü değildir.⁴⁵

Eşari okulu genel olarak teolojik iradecilik olarak adlandırılan teoriyle uyumlu biçimde ahlaki değerleri Tanrı'nın buyruklarına veya iradesine dayandırır. 'İyi' olan bir eylem Tanrı tarafından buyrulan, 'kötü' olan ise Tanrı tarafından yasaklanandır. İyi eylemler Tanrı buyurduğu için 'iyi', kötü eylemler Tanrı yasakladığı için 'kötü'dür. Ahlaki değerler, Mutezile düşüncesinin tersine, ne eylemlerde bulunur ne de eylemlerin doğal özellikleridir. Ahlaki özellikler Tanrı'nın buyruklarından kaynaklanmaktadırlar.⁴⁶ El-Eşari yukarıdaki örneklerde de görüleceği gibi katı iradeci bir pozisyonu benimser.

Eşari okulu, Mutezile'nin karşısı olarak teolojik iradeci görüşü benimsemiş olarak bilinse de; Eşari okulunun kurucusu olan El-Eşari'den sonra gelen Eşari kelimcilerinin hepsi El-Eşari gibi katı iradeci bir konumda değildir. Bunlardan Gazzali ve Razi'nin görüşlerine de kısaca değinmek istiyorum.

Gazzali, hangi eylemlerin iyi veya kötü olduğunun Tanrı tarafından belirlendiğini ancak bunun bütünüyle keyfî olmadığını, belirli bir nesnellik bulundurduğunu ifade eder. Buna göre, insanı da onun ulaşması gereken belirli bir amacı da yaratan Tanrı, bu amaca uygun biçimde, bu amaca ulaşmak için gerekli olan emir ve yasakları belirler. Bu amaç ise kişilere bağlı veya kişiler tarafından seçilmiş bir amaç değil her kişi için ortak olan ve her kişiye verilmiş olan ölüm sonrası yaşam ile ilgili amaçtır. Dolayısıyla, bir eylemi iyi yani insanın amacına ulaşması için uygun yapan Tanrı'nın iradesi dışında hiçbir şey yoktur.⁴⁷

Gazzali, Tanrı'nın bir zorunlulukla ya da uymak zorunda olduğu bir kural ve ahlaki yasa ile değil Tanrı'nın lütfu (*fadl*) sayesinde insanların yararına (*maslaha*)

⁴⁵ Fethi Kerim Kazanç, **Gazzali Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi**, Ankara Okulu Yayınları, 2007, s. 153-154. Kılıç, **Ahlakın Dini Temeli**, s. 105-106.

⁴⁶ Abdulaziz Sachedina, "Islamic Ethics: Differentiations", **The Blackwell Companion to Religious Ethics**, ed. William Schweiker, Cornwall, Blackwell Publishing, 2005, s. 260.

⁴⁷ George F. Hourani, "Ghazali on the ethics of action", **Reason and Tradition in Islamic Ethics**, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, s. 139-140.

olacak biçimde eylemde bulunduğunu ve irade ettiğini belirtir. Çünkü Tanrı'nın yarattıkları için yararın sağlanması, oluşturulması Tanrı'nın amacıdır.⁴⁸

Gazzali, insanın bilişsel yetileri ile iyi ve kötüye ilişkin sorgulama yapabileceğini belirtir. Tanrı'nın vahiy yoluyla insanın yararını gözettiğini ifade eder. İnsanın rasyonel sorgulama sonucu ulaştığı sonuçlar ile vahyin söyledikleri arasındaki uyumun Tanrı'nın iradesi, amacını gösterdiğini savunur. Ancak Tanrı, bu uyumu Mutezile'de olduğu gibi kendisini de bağlayan bir zorlamayla değil insanlara lütfu sayesinde yapmıştır. Benzer biçimde Mutezile'ye göre doğal dünyada değerler özsel olarak bulunmakta ve olgu ile değerler birbirlerine karışmış durumda iken; Gazzali'ye göre doğal dünyada değer verdiğimiz, insanın yararına olan şeylerin bulunması zorunlulukla değil Tanrı'nın iradesi ile olmuştur.⁴⁹

Gazzali, Tanrı'nın insanlar için ortaya koyduğu yasanın amaçlı olduğunu ve bu yasa incelendiğinde şu beş şeyi korumayı amaçladığını görebildiğimizi ifade eder. Bunlar, din, yaşam, akıl, insan nesli ve mal-mülktür.⁵⁰ Gazzali'ye göre tanrısal irade iyi ve kötünün belirleyicisi olup bunu belirli bir amaca yönelik yapar ancak zorunluluk olmaksızın yapar ve gerektiğinde bunu değiştirebilir.

Bir diğer Eşari kelamcısı Fahreddin Razi de Gazzali'ye benzer bir görüş benimsemiş gözükmektedir. Razi, bütün yasalarda belirli bir rasyonalite olduğunu, Tanrı'nın insanlara koyduğu yasaların da keyfi olmadığını belirli bir rasyonalite ve düzen içinde olduğunu belirtir. Ancak bu düzenin Tanrı'nın değil insanın gereksinimleriyle ilgili olduğunu çünkü Tanrı'nın hiçbir şeye gereksinimi olmadığını belirtir. Tanrı, bilge (*hakim*) olduğu için gerek insanları yaratırken gerekse onlara olan buyruklarını belirlerken Tanrı'nın amaçlı davranması gerektiğini ifade eder.⁵¹

Tanrı, gerek yaratırken gerekse insanlara iyi ve kötüyü belirleyip bunları bildirme açısından bir yükümlülük ve dışarıdan gelen bir zorlama altında değildir

⁴⁸ Anver M. Emon, **Islamic Natural Law Theories**, New York, Oxford University Press, 2010, s. 132.

⁴⁹ A.e., s. 133.

⁵⁰ A.e., s. 134.

⁵¹ A.e., s. 147, 148.

ancak lütfu ve cömertliği sayesinde belirli bir amaçlılık ve yarar gözeterek eylemde bulunur ve hükmeder. Dolayısıyla, hükmünü istediği zaman değiştirebilir.⁵²

Burada Razi'nin Tanrı'nın eylemleri ve koyduğu yasaları ile insani yararlar arasındaki ilişki açısından savunduğu argüman önemlidir. Bir yasa ile o yasanın insanların yararına olması arasındaki rasyonel ilişki Tanrı'nın her zaman insan yararına göre eylediği anlamına gelmez. Bu ikisi arasındaki bağa bu olgulara ilişkin insan deneyiminin sonucu ulaşırız ancak bu zorunlu bir teolojik durum anlamına gelmez. Yani bu bağ sadece bu ikisi yani tanrısal eylemler ve insani yararlar arasında bir bağlılıktır ancak bu bağlılık ilişkisinin nedensel bir ilişki yani insani yararların Tanrı'nın eylemlerine neden olduğu veya Tanrı'yı böyle eylemeye zorladığı anlamına gelmez. Dolayısıyla Tanrı'nın güç özelliğine ilişkin olumsuz veya bağlayıcı bir sonuç doğurmaz.⁵³ Dolayısıyla bir şeyin insan için yararlı olduğuna ilişkin belirleme, ona ilişkin yükümlülüğü gerekçelendirmek için yeterli değildir.⁵⁴

Gerek Gazzali'nin gerekse Razi'nin ahlak ontolojisine ilişkin görüşleri Mutezile'nin doğalcı veya doğal yasacı diyebileceğimiz pozisyonu ile el-Eşari'nin katı iradeci görüşü arasında bir konumda bulunmaktadır. Bir yandan Mutezile'deki Tanrı'nın kendinden bağımsız birtakım ahlaki yasalara tabi olması durumundan kurtarılırken diğer yandan ahlaki emir ve yasaklar belirli amaçlılığa oturtularak bütünüyle keyfi olmaktan çıkarılmaktadır.

Gazzali ve Razi'nin bu yaklaşımı Mariam al-Attar tarafından katı iradecilikten ayrılarak; “Tadil Edilmiş İlahi Buyruk Teorisi (Modified Divine Command Theory)” veya “İlahi Amaç Teorisi (Divine Purpose Theory)” olarak adlandırılmıştır.⁵⁵ Mutezile'nin ahlak ontolojisine ilişkin yaklaşımını “Katı Doğal Yasa (Hard Natural Law)”⁵⁶ olarak adlandıran Anver Emon ise Gazzali ve Razi'nin görüşünü “Esnek Doğal Yasa (Soft Natural Law)”⁵⁷ olarak adlandırılmıştır.

⁵² A.e., s. 150.

⁵³ A.e., s. 152, 153.

⁵⁴ A.e., s. 115.

⁵⁵ al-Attar, *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought*, s. 136.

⁵⁶ Emon, *Islamic Natural Law Theories*, s. 40-89.

⁵⁷ A.e., s. 123-188.

Sonuç olarak el-Eşari'nin savunduğu görüş daha önce belirtildiği gibi katı teolojik iradecilik iken; Gazzali ve Razi'nin ahlaki değerlere ilişkin görüşleri çalışmamızın başında belirttiğimiz sınıflama açısından sınırlı teolojik iradecilik pozisyonuna en yakın gözükmetedir.

1.2.1.3. Maturidi'de Tanrı-ahlak ilişkisi

Maturidi (öl. 944) ahlak ontolojisine ilişkin görüşleri, gerek varlıkta ahlaki özelliklerin içkin, doğal olarak bulunduğunu savunan Mutezile okulunun gerekse ahlaki özelliklerin ontolojik kaynağının tanrısal buyruklar veya irade olduğunu savunan Eşari okulunun görüşlerine benzerlikler taşımakla beraber, ahlaki değer ve özellikleri tanımlarken kendine özel kavramlar da kullanır.

Maturidi varlığın ahlak ve değer ile ilişkisini açıklarken 'vacip (zorunlu)', 'mümtemni (olanaksız)' ve 'mümkün (olanaklı)' olmak üzere üçlü sınıflama yapar. İlk iki kategori olan zorunlu ve olanaksız kategorilerinde varlık, kendinde başka türlü olamayacak biçimde iyi veya kötü olanlardır.⁵⁸ Bunlarda insan aklının algıladığı değer algısından farklı olan bir tanrısal buyruk veya vahiy gelemmez. Yani, bu iki kategorideki durumlarda aklın iyi veya kötü olarak değerlendirdiği bir durumu vahiy de aynı biçimde iyi veya kötü olarak değerlendirmektedir. Bu sınıftaki durumlarda ahlakın kaynağının varlığın doğası olduğunu söyleyebiliriz. "Adalet ve doğruluğun iyiliği" ve "zulüm ve yalanın kötülüğü" bu sınıfa girer.⁵⁹

Maturidi zorunlu ve olanaksız alanlarına giren ahlaki değer ve yükümlülüklerin akıl ile bilinebileceğini ifade ederken diğer yandan insan doğasına da vurgu yapar. Yani bu alandaki ahlaki değer ve yükümlülüklerin aklen iyi veya kötü oldukları kadar insan yaratılışı veya insan doğası açısından da iyi veya kötü olduklarını belirtir.⁶⁰ Tanrı, zorunlu ve olanaksız alanları içine giren doğruluk ve

⁵⁸ Ebu Mansur El-Matüridi, **Kitâbü't-tevhid**, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul, İSAM Yayınları, 2002, s. 281.

⁵⁹ Kılıç, **Ahlakın Dini Temeli**, s. 121-123.

⁶⁰ Sami Şekeroğlu, **Matüridi'de Ahlak Felsefi Bir Betimleme**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2010, s. 61-62.

adaletin iyi, zulüm ve yalanın da köü olmasını, insan aklına sırasıyla değerli ve değersiz göstermiştir.⁶¹

Olanaklı alanında ise insanın eylemleri ile ilişkili herhangi bir seçeneğin zorunlu kılınması veya tersine, olanaksız olması aklen söz konusu değildir. Olanaklı alandaki durumlar sonuçlarına ve gereksinime göre, iyi veya kötü olurlar. Bu alanın sahip olduğu görelilikten ötürü insan aklının kesin yargıda bulunması olanaklı değildir. Yani olanaklı alanda, , peygamberler, vahiy veya tanrısal buyruklar var olan durumda olduğundan başka türlü ahlaki yargıda bulunabilir. Buradaki ahlaki iyilik veya kötülük, varlığın doğasında yani kendinde değildir ancak Tanrı'nın buyruklarıyla belirlenir. Olanaklı alanı ifade eden bu durumlarda ahlakın kaynağının tanrısal buyruklar olduğunu söyleyebiliriz. "Bozgunculuk yapandan intikam alınması" veya "hayvanların kurban edilmesinin iyi olması" gibi durumlar bu sınıftaki eylemlere örnek olarak verilebilir.⁶²

Maturidi'de gerek ahlak ontolojisi, gerek tanrısal eylemler - ahlak ilişkisi açısından önemli bir kavram da "hikmet" kavramıdır. Maturidi'nin "bir şeyin yerli yerine konulması"⁶³ olarak tanımladığı 'hikmet' kavramı, Aristoteles'in 'telos' kavramını hatırlatmaktadır. Matüridi'nin ahlak düşüncesi, evren anlayışı ile de uyumludur. İnsanın evrenle ilgili olarak yürüttüğü rasyonel etkinlik sonucu ulaştığı evrendeki 'hikmet', ahlaki değerin de açıklanmasında yardımcı bir temel oluşturmaktadır. Bir eylemde, varlıkta veya olayda hikmet var ise, hikmetin tersi olan anlamsızlık, amaçsızlık diğer deyişle 'kötü' olan 'sefeh' yoktur.⁶⁴

Maturidi, tanrısal nimet ve lütuf olarak görülen şeyleri rasyonel sınırlar ve amaçlar doğrultusunda kullanmayı hikmete uygun olan; bunun tersine davranmayı da hikmete ters olan yani sefehe yakışan bir eylem olarak görmektedir. Çünkü hikmet, bir şeyi olması gereken yere koymak olarak kendinde iyidir. Sefeh ise varlığı kendi konumundan başka bir yere yerleştirmek olarak kendinde kötüdür. Hikmet, içinde

⁶¹ El-Matüridi, **Kitâbü't-tevhid**, s. 274, 275.

⁶² A.e., s. 281, 304-306.

⁶³ Şekeroğlu, **Matüridi'de Ahlak Felsefi Bir Betimleme**, s. 18.

⁶⁴ A. e., s. 59.

herhangi bir amaçlılık, ulaşılması amaçlanan bir son bulunmayan amaçsız eyleme karşıttır.⁶⁵

Ahlaki değerler ve eylemler için temel niteliğinde olan 'hikmet' kavramı 'adalet' kavramı ile de sıkı ilişki içindedir. Sefeh, bir şeyi olması gereken yerin dışında bir yere koyma olarak kullanıldığından zulüm anlamını taşımaktadır. Buradan hareketle Maturidi'de hikmet adalet ile sefeh de zulüm ile aynı anlamda kullanılır.⁶⁶

Maturidi, ahlaki değerlerin ontolojisini açıklarken temel nitelikte olan hikmet kavramı, tanrısal eylemler - ahlak ilişkisi açısından da önemlidir. Buna göre Tanrı, evrenle ve insanla olan ilişkisinde ve eylemlerinde hikmeti yani her şeyin yerli yerine konmasını ve adaleti göz önünde bulundurmaktadır. Maturidi'ye göre Tanrı bütün eylemlerinde özgür olmakla beraber hiçbir zaman hikmetin dışına çıkmaz.⁶⁷ Buna uygun biçimde Tanrı'nın buyruk ve yasaklamaları da hikmet sınırları içinde ve hikmete uygun biçimdedir.⁶⁸

İnsanın ahlaki bir varlık oluşu kadar Tanrı da ahlaki değerlere uygun davranır. Tanrı da, insanların bağlı olduğu hikmet kavramına uygun oluşan insanların bağlı olduğu ahlaki ilkelere aykırı eylemde bulunmaz. Bu ilkelerden çıkarsanan Maturidi'nin Tanrı anlayışına göre Tanrı, insana adaletsizce hükmeden, zalim, salt güçten ibaret olan bir hükümdar olmayıp, belli ahlaki ilkelere göre eylemde bulunan ahlaki bir varlıktır.⁶⁹ Buradan Maturidi'nin Tanrı anlayışında, Tanrı'nın gücünün ahlakla ilgili olan iyi, adil gibi tanrısal özelliklerle sınırlandığı, dengelendiği söylenebilir.

Özetle ifade edersek Maturidi ahlaki değerlerin ontolojisini ikiye ayırarak ifade eder. Bunlardan birincisi olan 'hiçbir durumda değişmeyenler', Tanrı'nın iradesinden bağımsız nesnel bir varoluşa sahiptirler. Bunlar varlığın özsel nitelikleri

⁶⁵ A. e., s. 75, 76.

⁶⁶ A. e., s. 100.

⁶⁷ Kasım Turhan, **Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2003, s. 119.

⁶⁸ El-Matüridi, **Kitâbü't-tevhid**, s. 274.

⁶⁹ Şekeroğlu, **Matüridi'de Ahlak Felsefi Bir Betimleme**, s. 18.

olup Tanrı'nın yaratılışı ile varlığa konmuştur ve tanrısal buyruklar bunları belirlemez sadece onaylar. 'Koşullara ve durumlara göre değişenler' ise tanrısal buyruklarla belirlenmektedir.⁷⁰ Ancak bu durumlarda da Tanrı'nın bütünüyle serbest, keyfi bir irade ile hareket ettiğini söylemek doğru olmaz; tersine Tanrı hikmete yani varlığa koyduğu nesnel ahlaki değerlere uygun biçimde emir ve yasakları oluşturur.

Ahlaki değerlere ilişkin birinci sınıfta yer alan 'hiçbir durumda değişmeyen' ahlaki değerlerin ontolojik kaynağının, ahlaki değerlerin Tanrı'nın iradesinden bağımsız var oluşunu savunan, doğal yasa ahlakı olduğu söylenebilir. Maturidi'de ikinci sınıfta bulunan 'Koşullara ve durumlara göre değişen' ahlaki değerlerin ontolojik kaynağı için ise ahlaki değerlerin Tanrı'nın belirli ahlaki ilkelerinden veya Tanrı'nın ahlaki doğasına göre biçimlenen iradesinden kaynaklandığını savunan, sınırlı teolojik iradecilik olarak konumlandırılabilir.

1.2.2. İslam Felsefesinde Tanrı - Ahlak İlişkisi ve İlâhi Buyruk Teorisi

İslam düşüncesinin felsefe akımında İbn Rüşd'ün (1126-1198), Eşari okulunun ahlaki değerler konusundaki katı iradeci yaklaşımına yaptığı eleştiri dışında, kelam okullarında olduğu gibi ahlaki değerlerin ontolojisine ilişkin tartışmalara genellikle girilmez.⁷¹ Bununla birlikte gerek İbn Rüşd gerekse diğer İslam filozofları Platon ve Aristoteles çizgisini izleyerek ahlaki değerlerin ontolojisi konusunda nesnelci, realist bir görüşü yani değerlerin gerçek varlığını veya ahlaki değerlerin kişilerden bağımsız nesnel özellikler olduğunu benimsemişlerdir.⁷²

Farabi ve İbn Sina'da ahlaki değerlerin ontolojik kaynağına ilişkin açık tartışmalar olmasa da bu iki önemli filozofun ahlak ontolojileri, gerek eserlerindeki metafizik, Tanrı - evren ilişkileri gerekse bunların değişik yorumlamalarından hareketle kurulabilir. Bu kurgudan hareketle de katı iradecilik, sınırlı iradecilik veya doğal yasa ahlakı gibi görüşlerinden hangisine daha yakın olduğu gösterilebilir. Bu çalışma, ayrı bir araştırmanın konusu olarak önem taşımaktadır.

⁷⁰ Kılıç, **Ahlakın Dini Temeli**, s. 125.

⁷¹ Turhan, **Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri**, s. 139-140.

⁷² Turhan, **a.e.**, s. 139-140. George F. Hourani, "Averroes on good and evil", **Reason and Tradition in Islamic Ethics**, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, s. 252.

İbn Rüşd'ün konu ile ilgili görüşlerine gelirsek; İbn Rüşd, Eşari okulunun katı iradeci yaklaşımına karşı hem felsefi argümanlar hem de Kuran'dan teolojik argümanlar getirir. Eşariliğin katı iradeci yaklaşımına karşı getirdiği felsefi eleştirilerden birincisi; adalet, adaletsizlik gibi nesnel ahlaki değerlerin apaçık biçimde 'iyi' veya 'kötü' olduğundan hareketledir. Katı iradeci yaklaşıma göre hiçbir şey özünde, doğasında iyi veya kötü olmayacaktır. Bunun uç sonucu olarak dinin temel buyrukları olan Tanrı inancı, Tanrı'ya kulluk gibi eylemler bile nesnel değere sahip olmayıp sadece uzlaşımsal değere sahip olacaktır ki bu kabul edilemez.⁷³

İbn Rüşd bu argümanına ek olarak Eşariliğin görüşünü değerler konusunda öznellik ve görelilik sonucuna götürdüğü için onları İlk Çağ'daki Sofistleri andıracak biçimde, sofistlik ve yanıltıcı olmakla eleştirir. Ayrıca Eşari'nin görüşlerini, adalet kavramını sadece toplumsal bir olgu ve kabul olarak gören Protogoras'a benzetir.⁷⁴

İbn Rüşd, teolojik delil olarak sunduğu çeşitli Kuran ayetleri ile de hem değerlerin nesnel varoluşunu göstermeye çalışır hem de Eşarilerin Tanrı'nın hiçbir eylemine 'iyilik' veya 'kötülük' yüklemelenemez görüşünün yanlışlığını savunur. *"Kendisinden başka ilah olmayan Allah, adaleti ayakta tutarak mutlak güç ve hikmet sahibi Allah'tan başka ilah olmadığı gerçeğini açıklamış, melekler ve ilim sahipleri de (bunu ikrar etmişlerdir)"*⁷⁵; *"Kim iyi iş yaparsa, bu kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa aleyhinedir. Rabbin kullara zulmedici değildir"*⁷⁶; *"Şüphesiz ki Allah insanlara hiçbir şekilde zulmetmez; fakat insanlar kendilerine zulmederler"*⁷⁷ olarak çevirilen ayetler, İbn Rüşd'e göre katı iradeci olarak adlandırdığımız görüşün dini açıdan da doğru olmadığını göstermektedir.⁷⁸

Sonuç olarak İbn Rüşd, Mutezili okulu gibi, vahyi ve tanrısal buyrukları, tanrısal kaynaklı olan, nesnel olarak kendinde doğru olan değerleri insanlara bildiren bir kaynak olarak görür. İyi ve kötü, kendi doğaları gereği vardır ve göreci bir

⁷³ Hourani, "Averroes on good and evil", s. 252, 253.

⁷⁴ A.e., s. 253.

⁷⁵ 3-18. ayet.

⁷⁶ 41-46. ayet.

⁷⁷ 10-44. ayet.

⁷⁸ Hüseyin Sarioğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2006, s. 265.

bakış açısının tersine uzlaşımsal değillerdir. Buna delil olarak ahlak yasası ve insanın kendi doğasının işleyişi gösterilebilir.⁷⁹

1.3. Hristiyan Düşüncesinde Tanrı - Ahlak İlişkisi ve İlahi Buyruk Teorisi

Hristiyan düşüncesinde ahlak ontolojisine ilişkin tartışmalarda oluşan temel iki görüş Yunan Felsefesine dayalı olan görüş ve Yahudi-Hristiyan tek tanrılı düşüncesine dayalı olarak gelişen görüştür. Yunan felsefesine dayalı olan ahlak görüşündeki Tanrı düşüncesinde Tanrı, insanları kendine çekerken; insanların Tanrı'ya yaklaşmaları ve Tanrı'ya benzer olmaları da ahlakın amacı olarak ortaya konmaktadır. Yahudi-Hristiyan kutsal metinlerinin daha baskın olduğu ikinci görüşte ise insanlara tanrısal buyruklar sunan Tanrı düşüncesi esastır. Bu iki görüşte ahlak felsefesine ilişkin farklı kavramlar ön plana çıkmaktadır. Yunan düşüncesine dayalı ilk görüşte "iyi" ve "mutluluk" kavramları öne çıkarken; ikinci görüşte daha çok "yükümlülük" kavramı öne çıkmaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki durum, bu iki temel görüşten ibaret görülecek kadar basit değildir. Çünkü bu iki görüşten herhangi birini temsil eden bir filozofta diğer görüşe ilişkin öğeler de bulunabilmektedir. Örneğin Yahudi-Hristiyan tek tanrılı düşüncesine dayalı ahlak görüşünde Tanrı'nın buyruklarına Tanrı sevgisi eklenmiş durumdadır.⁸⁰

1.3.1. Augustine ve Doğal Yasa Ahlakı

Augustine'in (354-430) düşüncesine göre idealar Tanrı'nın zihninde olup, evren bu idealardan yaratılır. İnsanın yaratılış amacı ise Tanrı ile birleşmek, Tanrı'ya ulaşmaktır. Augustine, ahlak düşüncesinde "sevgi" erdemine ve bu "sevgi"nin doğru yönlendirilmesine önem verir. Sevgiyi doğru yönlendiren ve Tanrı'yı doğru biçimde seven bir kişi, ahlaki yasaya da uygun hareket edecektir.⁸¹ Augustine'in ahlak felsefesi Yunan ahlak düşüncesindeki *eudomonistik* özelliği taşımakta olup,

⁷⁹ Hourani, "Averroes on good and evil", s. 263, 264.

⁸⁰ John Hare, "Religion and Morality", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Haziran 6, 2013, (Çevrimiçi), <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/religion-morality/>.

⁸¹ A.e.

mutluluğun ancak Tanrı'da bulunacağını savunur.⁸² Augustine, Yunan ahlak düşüncesindeki eudoministik özellikli bir ahlak anlayışını benimsese de mutluluğu aramak için kendimizi değil Tanrı'yı her şeyden çok sevmemiz gerektiğini buyuran tanrısal buyruğu da göz ardı etmez.⁸³

Augustine, ahlak düşüncesinde insanın amacının Tanrı'ya ulaşmak, Tanrı gibi olmak olduğunu belirtirken diğer yandan da Tanrı'nın insanı kendi suretinde yarattığını ifade eder. Ayrıca insan için değişmez, evrensel "iyi" olan Tanrı'ya yönelme iradesi insana yine Tanrı tarafından aşılınmış, diğer bir deyişle Tanrı, insanın Tanrı'ya yönelmesini istemiştir.⁸⁴ Tanrı'nın istediği şeyi yapmak insanın görevidir çünkü Tanrı'nın iradesi aynı zamanda insanın en derin iradesidir.⁸⁵ Ahlaki yasalar insanın kalbine bir yüzüğün balmumunda iz bırakması gibi damgalanmıştır. İnsan doğası gereği Tanrı'ya doğru hazırlanmıştır. İnsan bu doğasının gereğini yapıp Tanrı'nın ezeli yasasına uyabilir. Bu yasa keyfi olmayıp Tanrı'nın doğasından kaynaklanmaktadır.⁸⁶

Augustine'de ahlak ile varlığın doğası arasında sıkı bir bağ vardır. Her insan için iyi olanın temelini o insanın doğası oluşturur. İnsanlar sayısız özelliklerde birbirlerinden farklılaşsa da temelde her insanın doğası aynıdır. Bu ortak doğa Augustine'in ahlak düşüncesine evrenselliği kazandırırken; insanların Tanrı suretinde yaratılmış olması, insanların en derindeki iradesinin Tanrı'nın iradesi olması da Augustine'in ahlak felsefesine tanrısal otoriteyi kazandırır.⁸⁷ "İyilik" ve "kötülük" kavramlarının Augustine tarafından onların doğa ile olan uyumu ve uyumsuzluğu ile ilişkili olarak tanımlanması, Aristoteles ile benzer bir pozisyonun benimsendiğini ve Yunan doğalcılığından sürdürülmek istenen şeyleri göstermektedir.⁸⁸

⁸² Frederick Copleston, **A History of Philosophy, Volume 2, Medieval Philosophy**, New York, Image Books, 1993, s. 81.

⁸³ Bonnie Kent, "Augustine's ethics", **The Cambridge Companion to AUGUSTINE**, ed. Eleonore Stump, Norman Kretzmann, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, s. 212.

⁸⁴ Copleston, **A History of Philosophy, Volume 2, Medieval Philosophy**, s. 83.

⁸⁵ James Bissett Pratt, "The Ethics of Augustine", **International Journal of Ethics**, Vol. 13, No. 2 (Jan., 1903), s. 222.

⁸⁶ Copleston, **A History of Philosophy, Volume 2, Medieval Philosophy**, s. 83.

⁸⁷ Pratt, "The Ethics of Augustine", s. 233.

⁸⁸ Etienne Gilson, **Ortaçağ Felsefesinin Ruhu**, Çev. Şamil Öçal, İstanbul, Açılım Kitap, 2005, s. 291.

Ahlaki özelliklerin Tanrı'nın doğasından kaynaklandığını savunan Augustine, tanrısal basitlik düşüncesi ile Tanrı'nın sadece en yüksek iyi özelliğine sahip olduğunu veya en yüksek iyiyi örneklendirdiğini değil Tanrı'nın kendisinin en yüksek iyi olduğunu, en yüksek iyi ile özdeş olduğunu savunmaktadır. Augustine, Tanrı'nın doğasından kaynaklanan nesnel ahlaki özelliklerden hareketle, hiçbir olası evrende Tanrı'nın en yüksek iyi olmayan bir şeyi buyuramayacağını belirtir.⁸⁹

Augustine'in ahlak düşüncesi ile Tanrı anlayışı ve Tanrı-tanrısal buyruklar ilişkisi ile Tanrı-insan ilişkisi ile ilgili bilgi verildikten sonra Augustine'in felsefesinde “Ezeli Yasa (Eternal Law)”, “Doğal Yasa (Natural Law)” ve bunlarla ilişkili kavramların nasıl kullanıldığını ve içeriğini incelemek yararlı olacaktır. Augustine'in felsefesinde Tanrı'nın yarattığı evrendeki mükemmel düzen tanımlanamayan ancak anlaşılabilen bir yasaya işaret eder. Bu yasa Tanrı'nın iradesi veya tanrısal akla işaret eder. Bu ezeli yasa, değişmez ve evrensel nitelikte olup, var olan her şey bu yasa tarafından kapsanır, korunur ve düzenlenir.⁹⁰

Augustine 'doğal yasa' ifadesini nadiren kullansa da 'doğal yasa' kavramına işaret eden başka kavramlar kullanır. Ezeli yasanın insana adeta bir iz gibi bırakıldığına işaret ederken, insanın akıl ve akli etkinlik ile yüceltiğini ifade eder. İnsanın ancak bütün yetilerinin aklın emrinde olmasıyla düzene gireceğini belirtir.⁹¹

Augustine'deki ezeli yasa ve doğal yasanın ahlaki önermeler ile ilişkisine baktığımızda ise günah; ezeli yasaya aykırı olan herhangi bir söz, eylem ya da arzudur. Günah, doğaya hâkim olan kanuna aykırı olan şey olarak tanımlanır. Varlıkların doğası, Tanrı onları öyle yarattığı için öyle olmalarından ötürü, varlıkların kendilerine özel özlerinden uzaklaşmaları, onların Tanrı'nın varlığı yaratırken koyduğu yasalara karşı çıkmalarıyla aynı anlama gelir. Yani insan iradesinin doğruluğu, tanrısal iradeye veya tanrısal akla dolayısıyla ezeli yasaya karşı çıkmamasıyla ölçülür.⁹²

⁸⁹ Paul Helm, **Divine Commands and Morality**, New York, Oxford University Press, 1981, s. 3-4.

⁹⁰ Michael Bertram Crowe, **The Changing Profile of Natural Law**, Hague, Martinus Nijhoff, 1977, s. 63, 64.

⁹¹ A.e., s. 65.

⁹² Gilson, **Ortaçağ Felsefesinin Ruhu**, s. 292.

Augustine, ezeli yasaya aykırı olanı ahlaki olarak kötü olanla eşitlerken diğer yandan da ezeli yasayı, doğal düzeni korumayı buyuran ve ona zarar vermeyi yasaklayan tanrısal akıl veya Tanrı'nın iradesi olarak tanımlar. İnsanın Tanrı'nın suretinde, Tanrı'nın görüntüsünde yaratıldığını öne süren Augustine felsefesi benzer bir ilişkiyi ezeli yasa ile Tanrı arasında da kurar. Ezeli yasanın tanrısal irade veya tanrısal akıl ile aynı olduğu kabul edilince, yasa kavramı Augustine felsefesi açısından çok önemli olan idealar ile yakından ilişkili olmuş olur. İdealar, tanrısal hikmetin içinde yaşam bulan ebedi ve değişmez yasalardır. Nasıl ki Tanrı'nın zihnindeki idealar kendiliğinden Tanrı ise gerek Tanrı'nın akli gerekse ideasıyla özdeşleşen tanrısal yasa da kendisi Tanrı ile özdeşleşmiş durumdadır. Ezeli yasa, her şeyi idare eden Tanrı'nın kendisinden başka bir şey değildir.⁹³

Ezeli yasa, bütün yaratıkları kendi amaçlarına doğru yönelten ve hareket ettiren Tanrı'nın hikmetidir. Tanrı varlık alanına çıkardığı her şeyle birlikte doğal yasayı da yaratmıştır. Varlıktan pay almaları bakımından, tanrısal varlıkla benzerlik taşırlar. Doğal yasanın ezeli yasa ile ilişkisi, varlığın Mutlak varlık olan Tanrı ile ilişkisi gibidir.⁹⁴ Tanrı ile özdeşleştirilen bu ezeli yasaya Tanrı dışında her şeyin tabi olmasının yanı sıra, insanların kalbine yazılmış olan ve insanları yönlendiren doğal yasa da bu ezeli yasadandır.⁹⁵

Augustine'in ahlak felsefesinde doğal yasa kavramındaki ahlaki değerlerin ve yükümlülüklerin vahiy olmadan öğrenilip öğrenilemeyeceği konusunda, bütün insanların erişimi olan bir doğal yasa ahlakı kabul edilirken, burada Hristiyan veya inanmayan ayrımı yapılmaz.⁹⁶ İnsanlar Tanrı'nın ışığı doğrultusunda teorik doğruları öğrenme olanağına sahipken, aynı yolla pratik alana ilişkin doğruları da öğrenme olanağına sahiptirler.⁹⁷

⁹³ A.e., s. 297.

⁹⁴ A.e., s. 297, 298.

⁹⁵ Etienne Gilson, **The Christian philosophy of Saint Augustine**, Vintage Books, 1967, s. 130, 131.

⁹⁶ Terence Irwin, **The Development of Ethics: A Historical and Critical Study, Volume I: From Socrates to the Reformation**, New York, Oxford University Press, 2007, s. 415.

⁹⁷ Copleston, **A History of Philosophy, Volume 2, Medieval Philosophy**, s. 83.

Augustine'in ahlak düşüncesindeki doğal yasa kavramı, Skolâstik dönemde olduğu gibi sistemleştirilmiş olmasa⁹⁸ da doğal yasanın Tanrı tarafından yaratılmış olan ezeli yasadandır türemiş olması, değişmez olması, her şeyin hükmünün bu yasaya göre veriliyor olması⁹⁹, ezeli yasanın insanların kalbine işlenmiş olması, varlıkların Tanrı tarafından yaratılmış doğalarına uygun olarak düzenlenmeleri gerekmesi ve her insanın ezeli yasa ile gelen ahlaki değerlere erişiminin olması, Augustine'in ahlak düşüncesinin mevcut meta etik teoriler içinde en çok doğal yasa ahlakı görüşüne uygun olduğunu düşünmemize neden olmaktadır.

Bununla beraber Augustine'in felsefesinde insanın kurtuluşu ve doğruyu bulabilmesi için Tanrı'nın yardımına gereksinim duyacağını¹⁰⁰ ve doğal yasanın vahiy ile desteklenmesi gerektiğini belirten ifadelerin¹⁰¹ Augustine'in ahlak felsefesinin doğal yasa ahlakına uygun olduğu düşüncesine karşı bir eleştiri olarak da kullanılabileceği unutulmamalıdır.

1.3.2. Aquinas ve Doğal Yasa Ahlakı

Thomas Aquinas (1225-1274), ahlak felsefesinde Aristoteles'in ahlak felsefesi ile Hristiyan ahlakını birleştirmeye çalışmıştır. Bunun için Aristoteles'teki ahlaki ve akli erdemlere teolojik erdemleri eklemiştir. Çünkü Aquinas'a göre bütün varlıklar Tanrı'nın hoşnutluğu için vardır ve bunu doğalarının gereğini yerine getirdikleri ölçüde başarabilirler. Akıllı varlık olarak insan ise gerçek mutluluğu hazda veya ahlaki erdemlerde değil ancak ölüm sonrası yaşamda gerçekleştirebilecek olan Tanrı bilgisi, tefekkürü ile elde edebilir.¹⁰²

Aquinas'a göre, bir şeyin doğası, o şeyin yaratılma, var olma amacıdır.¹⁰³ "Doğa" kavramı, gelişmeye bağlı olarak varlığın özünü ifade eder. Bir şeyin doğası, ulaşması gereken durumu, gerçekleştirilmemiş ancak bunu gerçekleştirmek için

⁹⁸ Crowe, **The Changing Profile of Natural Law**, s. 66.

⁹⁹ Augustine, **İtirafar**, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2009, 3. 7. 13, s. 89, 90.

¹⁰⁰ Burns, J. Patout, "Augustine on the Origin and Progress of Evil", **The Journal of Religious Ethics**, Vol. 16, No. 1 (Spring 1988), s. 24.

¹⁰¹ Crowe, **The Changing Profile of Natural Law**, s. 67.

¹⁰² Anthony Kenny, **A New History of Western Philosophy, Volume 2, Medieval Philosophy**, Oxford, Oxford University Press, 2005, s. 265, 266.

¹⁰³ Crowe, **The Changing Profile of Natural Law**, s. 265.

tasarlanmış durumu ifade eder.¹⁰⁴ İnsan için de iyi olan insanın doğasına uygun olandır ve insanın, doğasına uygun olana eğilimi bulunmaktadır.¹⁰⁵

Aquinas'a göre insanın eylemlerini değerlendirebileceğimiz ölçü akıldır ve akıl insanları eyleme yönlendirme gücüne de sahiptir. Şöyle ki; bir insan belirli bir sonucu amaçladığında akıl bu sonuca uygun olarak yönlendirmede bulunur.¹⁰⁶ Aquinas "Yasa" kavramını açıklarken insan eylemlerinin ölçüsü olan aklın diğer her şeyin ilkesi olan yasanın içinde olduğunu belirtir ve akıldan söz ederken yasaya atıf yapılması gerektiğini belirtir. Eylemle veya ahlakla ilgili konularda nesne yani pratik aklın konusu insanın mutlak amacı olan mutluluktur ki yasa insanların genelinin mutluluğunu amaçlar.¹⁰⁷

Aquinas'ın ahlak ontolojisinde önemli kavramlar olan “Ezeli Yasa (Eternal Law)”, “Doğal Yasa (Natural Law)” kavramlarını açıklamadan önce şunu belirtmekte yarar vardır. Doğal yasa ifadesindeki "Yasa" kavramının kullanılışı fiziksel doğaya ilişkin kullanılan yasalardan daha çok pozitif hukuk yasasındaki (positive law) "Yasa" kullanımına daha yakındır. Çünkü her ikisi de akıl yürütme ve özgür seçim ile etkili olur.¹⁰⁸

Aquinas, evrenin Tanrı yani tanrısal akılca yönetildiğini ve bu yönetimin bir düzen içinde olduğunu belirtir. Her türlü yasa ise kural koyucudan yayılan pratik aklın emirleridir.¹⁰⁹ Evrendeki bütün varlıklar tanrısal düzene bağlı olup, bütün bu varlıklar “Ezeli Yasa” tarafından yönlendirilir. Bütün her şey ezeli yasa içinde yer alır ve her varlığın ulaşması gereken uygun son kendisine adeta damgalanmıştır ve bu sona uygun araçlara ve eylemlere yönlendirilir. İnsan da diğer varlıklar gibi ezeli yasa ve “Ezeli Akıl”da yer alır ve ezeli yasaya tabidir. Aquinas, ezeli yasada insanla ilgili bölüme ve insanla ilgili kurallara ise “Doğal Yasa (Natural Law)” adını verir.

¹⁰⁴ L. Thiry, "The Ethical Theory of Saint Thomas Aquinas: Interpretations and Misinterpretations", **The Journal of Religion**, Vol. 50, No: 2, Nisan 1970, s. 171.

¹⁰⁵ Copleston, **A History of Philosophy, Volume 2, Medieval Philosophy**, s. 406, 407.

¹⁰⁶ Thomas Aquinas, **Summa Theologica**, 2. Cilt, 2. Kısımın 1. Kısım, çev. Fathers of the English Dominican Province, New York, Benziger Bros., 1981, 90. Soru, 1. madde.

¹⁰⁷ **A.e.**, 2. Cilt, 2. Kısımın 1. Kısım, 90. Soru, 2. madde.

¹⁰⁸ L. Thiry, "The Ethical Theory of Saint Thomas Aquinas: Interpretations and Misinterpretations", s. 174.

¹⁰⁹ Aquinas, **Summa Theologica**, 2. Cilt, 2. Kısımın 1. Kısım, 91. Soru, 1. madde.

Doğal yasa, Tanrı'nın insana adeta mührü olup; insan doğal yasanın işlevi olan akıl sayesinde iyi ve kötüyü ayırt edip öğrenebilir.¹¹⁰ Yani doğal yasa aslında Tanrı'nın ezeli planı olan ezeli yasanın rasyonel varlık olan insanla ilgili bölümüdür.

Nasıl ki çeşitli bilimlerde birtakım temel önermelerden veya başka bir gerekçeye dayanmadan doğrudan bildiğimiz önermelerden teorik aklın çabası ile başka bilgilere ve sonuç önermelerine ulaşıyorsak; doğal yasanın genel olan temel önermelerinden hareketle daha özel pratik ve ahlaki sonuçlara yani Aquinas'ın “İnsan Yasası (Human Law)” dediği şeylere ulaşırız.¹¹¹ Dolayısıyla doğal yasa tek başına yeterli değildir; insanın gerektiği biçimde yaşayabilmesi için insan yasasının varlığı da gereklidir.¹¹²

İnsan, doğası gereği Tanrı tarafından kendine verilmiş olan akla uygun eylemelidir. Ancak insan diğer dürtüleri nedeniyle Tanrı'ya sırtını dönebilmiş ve akla aykırı hareket etmiştir.¹¹³ Ayrıca insanların belirli konulardaki yargılarındaki farklılıklılık ve belirsizlik durumu insanın nasıl eylemesi gerektiğini kuşkuya yer vermeden bilmesine engel olabilir.¹¹⁴ Böyle durumlarda yani özellikle doğal yasanın önermeleri ile elde edilen insan yasasının yeterli olmadığı veya doğruya kesin biçimde ulaştıramadığı durumlarda insana nasıl eylemesi gerektiğini gösteren “Kutsal Yasadır (Divine Law)” ki bu vahiyle gelen bilgidir.¹¹⁵

Aquinas, ezeli yasa ile ilgili görüşlerini ayrıntılandırırken; ezeli yasa Tanrı'nın yargısı ve tasarısı olduğu için dünyada yargı ve güç sahibi herkesin yaptığı eylemler, verdiği hükümler, koyduğu kuralların ezeli yasadan türetilmesi gerektiğini ifade eder.¹¹⁶ Tanrı tarafından yaratılmış olan her şey Tanrı'nın yargısına yani ezeli yasaya tabidir. Ancak Tanrı'nın doğası buna tabi değildir çünkü Aquinas'a göre Tanrı'nın doğası ezeli yasanın kendisidir. Tanrısal irade de benzer şekilde Tanrı'nın doğası ile

¹¹⁰ A.e., 2. Cilt, 2. Kısımın 1. Kısım, 91. Soru, 2. madde.

¹¹¹ A.e., 2. Cilt, 2. Kısımın 1. Kısım, 91. Soru, 3. madde.

¹¹² A.e., 2. Cilt, 2. Kısımın 1. Kısım, 91. Soru, 4. madde.

¹¹³ A.e., 2. Cilt, 2. Kısımın 1. Kısım, 91. Soru, 6. madde.

¹¹⁴ A.e., 2. Cilt, 2. Kısımın 1. Kısım, 91. Soru, 4. madde.

¹¹⁵ A.e., 2. Cilt, 2. Kısımın 1. Kısım, 91. Soru, 5. madde.

¹¹⁶ A.e., 2. Cilt, 2. Kısımın 1. Kısım, 93. Soru, 3. madde.

aynı şeydir. Tanrısal irade ezeli yasaya tabi olmayıp; ezeli yasa ile özdeşir.¹¹⁷ Aquinas'ta görüldüğü gibi tanrısal irade, tanrısal akıl ve Tanrı'nın doğası arasında keskin bir ayrım yoktur. Tanrı mutlak olarak basit olup, tanrısal akıl ve tanrısal irade bir ve özdeşir.¹¹⁸

Tanrı, gerek insana gerekse diğer varlıkların doğalarına doğru eylemleri mühürler. Bütün varlığın eylemleri ve hareketi ezeli yasaya tabi iken rasyonel olmayan varlıklar Tanrı tarafından hareket ettirilirken; rasyonel varlık olan insanlar, tanrısal buyrukları anlama ve uygulama yoluyla ezeli yasaya tabidirler.¹¹⁹ İyi olan, ezeli yasaya en iyi biçimde bağlı olmak iken; kötü olan ise eylemleri, bilgisi, eğilimleri ile ezeli yasaya bütünüyle tabi olmamak veya ezeli yasaya gerçek anlamda uygun biçimde eylememektir. İnsan için bu eksikliğin nedeni büyük ölçüde hırs ve tutkulardır.¹²⁰

Aquinas, doğal yasanın akıl tarafından belirlenen bir şey olduğunu belirtir¹²¹; doğal yasanın ilkelerinin pratik aklın buyrukları olduğunu ifade eder. Pratik aklın ilk ve en genel ilkesi "iyi" kavramıyla ilgili olup mantıktaki çelişmezlik ilkesinin doğal yasadaki karşılığı olduğu söylenebilir.¹²² Bu ilke "iyi yapılmalı, izlenmelidir; kötünden ise kaçınılmalıdır" olup, doğal yasanın diğer bütün ilkeleri bu ilk ilkeye dayanır. "İyi" insanın amacına uygun olma özelliğine sahiptir ve her insanın "iyi"ye karşı doğal bir yönelimi vardır ve "iyi" doğal olarak kavranır. "Kötü" ise bunun tam tersidir.¹²³

İnsanın doğal eğilimleri içinde birinci olarak yaşama, varlığını koruma eğilimi vardır. Dolayısıyla, bunu sağlayacak araçlar, buna engel olan şeyleri önlemek doğal yasanın içindedir. İnsanın ikinci doğal eğilimi ise hayvanlarla ortak olan çoğalma ve çocuklarını koruma ve eğitmedir. Üçüncüsü ise insanda doğal bir eğilim

¹¹⁷ A.e., 2. Cilt, 2. Kısımın 1. Kısım, 93. Soru, 4. madde.

¹¹⁸ Craig Boyd, "Is Thomas Aquinas a Divine Command Theorist?", **The Modern Schoolman**, Vol. 75, No. 3 (March 1998), s. 211.

¹¹⁹ Aquinas, **Summa Theologica**, 2. Cilt, 2. Kısımın 1. Kısım, 93. Soru, 5. madde.

¹²⁰ A.e., 2. Cilt, 2. Kısımın 1. Kısım, 93. Soru, 6. madde.

¹²¹ A.e., 2. Cilt, 2. Kısımın 1. Kısım, 94. Soru, 1. madde.

¹²² Ralph McInerney, "Ethics", **The Cambridge Companion to Aquinas**, ed. Eleonore Stump, Norman Kretzmann, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 210-211.

¹²³ Aquinas, **Summa Theologica**, 2. Cilt, 2. Kısımın 1. Kısım, 94. Soru, 2. madde.

olarak bilgiye ulaşma, Tanrı'yla ilgili doğrulara ulaşma, toplum içinde yaşama eğilimleri olup bunlara ulaştıracak araçlar doğal yasanın içinde yer alır.¹²⁴

Her varlık kendi formuna göre işlev görmeye eğilimlidir. Rasyonel varlık olan insan ise akla uygun eylemeye eğilimlidir. Bütün iyi eylemler doğal yasanın içinde barındırılır.¹²⁵ Doğal yasaya, insanın doğal olarak eğilimi olan şeyler dahildir ki bunlar akla uygun eylemlerdir. Teorik akılda olduğu gibi pratik akılda da pek çok şey bütün insanlarca bilinir ancak bazı ayrıntılar için aynı şeyi söylemek olanaklı değildir. Tutkular, kötü alışkanlıklar, kötü, doğal olmayan eğilimler doğal yasanın birtakım ilkelerinin herkes tarafından erişimine ve uygulanmasına engel olmaktadır.¹²⁶

Aquinas'ın ahlak ontolojisinde tanrısal buyrukların konumuna da değinirsek; doğal yasa bütün ahlaki yükümlülükleri ve değerleri içerdiğinden ve ahlaki yasa evrensel nitelikte olduğundan tanrısal buyruklar keyfi olarak ortaya konamaz. Yani Aquinas'ın ahlak ontolojisine göre tanrısal buyruklar ahlakın kaynağı olan Tanrı'nın yarattığı insan doğasına bağlıdır. Ahlaki değer ve yükümlülüklerin kaynağı insan doğası olup, tanrısal buyruklar bunları onaylar ve hatırlatır niteliktedir, belirleyici değildir.¹²⁷ Bir başka deyişle Tanrı, doğal yasaya aykırı olan bir şeyi tanrısal buyrukla emredip, yasaklayamaz.

Bu noktada Aquinas'ın Tanrı'nın güç özelliği ile ilgili yaptığı ayrıma dikkat çekmek gerekir. Buna göre Tanrı'nın Mutlak Gücü (Potentia Absoluta), Tanrı'nın herhangi bir şeyi yapabilme yetisini ifade eder. Düzenlenmiş Güç (Potentia Ordinata) ise Tanrı'nın mevcut yaratılmış düzen ve bu düzenin kuralları içinde yapma becerisini ifade eder. Tanrı, evrenin, insanın ve insan doğasının yaratıcısıdır; hangi davranışların, eylemlerin insan için uygun olduğu yine insanın doğası tarafından

¹²⁴ A.e., 2. Cilt, 2. Kısımın 1. Kısım, 94. Soru, 2. madde.

¹²⁵ A.e., 2. Cilt, 2. Kısımın 1. Kısım, 94. Soru, 3. madde.

¹²⁶ A.e., 2. Cilt, 2. Kısımın 1. Kısım, 94. Soru, 4. madde.

¹²⁷ John Hare, "Religion and Morality", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Haziran 6, 2013, (Çevrimiçi), <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/religion-morality/>

belirlenmiştir. Dolayısıyla Tanrı'nın ahlakın temel ilke ve buyruklarını değiştirmesi için öncelikle insan doğasını değiştirmesi gereklidir.¹²⁸

Sonuç olarak gerek Tanrı'nın ezeli yasaı içinde yer alan doğal yasanın bütün ahlaki yükümlülükler ile değerleri içermesi ve doğal yasanın kaynağının da insan doğası olması gerekse insanın doğal yasada bütünü bulunan ahlaki yükümlülüklerle pratik akıl yoluyla erişebileceğinin ifade edilmesi nedeniyle Aquinas'ın daha önce tanımladığımız meta etik teoriler içinde doğal yasa ahlakı pozisyonuna uygun olduğunu söyleyebiliriz.

Aquinas'ın felsefe tarihinde gerek ahlak felsefesindeki doğal yasa ahlakında gerekse felsefedeki doğal yasa geleneğinde önemli bir yeri olduğu açıktır. Bununla ilgili olarak Mark Murphy, "*doğal yasa ahlakı olarak sınıflanabilecek bir ahlak teorisi varsa bunun Aquinas'ın teorisi olduğunu*"¹²⁹ ifade etmiştir.

Aquinas'ın ahlak ontolojisinin doğal yasa ahlakı olduğu konusunda genel kabul bulursa da bu konuda bazı itirazlar ve tartışmalara da değinmek yararlı olacaktır. Tevrat'da bulunan ve On Emir'in ikinci kısmına aykırı görünen üç durum hem doğal yasa ahlakının tutarlı bir meta etik görüş olmadığına delil olarak gösterilmiş¹³⁰, hem de On Emir'e aykırı olan bu durumlara ilişkin Aquinas'ın açıklamalarından dolayı Aquinas'ın ahlak düşüncesinin doğal yasa ahlakından daha çok teolojik iradecilik olduğu biçiminde yorumlayan felsefeciler olmuştur.¹³¹ Bu üç durum, İbrahim peygambere İshak'ı kurban etmesinin emredilmesi, İsraillilere Mısırlıların mallarını yağmalanmasının emredilmesi ve Hoşea peygambere evlilik dışı ilişkinin emredilmesidir.¹³²

Aquinas, bu üç durumun oluşturduğu zorluklara karşı Tanrı'nın adaletinin On Emir'in ikinci bölümünün de üstünde bir konumu olduğunu savunmuştur. Aquinas'a

¹²⁸ Boyd, "Is Thomas Aquinas a Divine Command Theorist?", s. 221.

¹²⁹ Mark Murphy, "The Natural Law Tradition in Ethics", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Nisan 30, 2011, (Çevrimiçi), <http://plato.stanford.edu/entries/natural-law-ethics/>.

¹³⁰ Bu durumların Doğal Yasa Ahlakı ve Teolojik İradecilik açısından doğurduğu sonuçlar 3. bölümde incelenecektir.

¹³¹ Philip Quinn, "The Recent Revival of Divine Command Ethics." **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 50, Sonbahar 1990, s. 345–365.

¹³² Boyd, "Is Thomas Aquinas a Divine Command Theorist?", s. 212.

göre İsraililer ile Mısırlılar arasındaki durumda gerçekleşen şey hırsızlık değil İsraililerin haklarının telafi edilmesidir. Burada Tanrı, daha önce yapılan yanlışlıklar için zararın karşılanmasını talep etmektedir. Tanrı'nın buyruğu aracılığıyla İsraililerin durum hakkında eksiksiz, mükemmel bir anlayışı oluşmuş ve Tanrı'nın buyruğu doğrultusunda davranmışlardır. Bu tanrısal buyruk tanrısal akla dayanmaktadır. Her ne kadar insanlar ahlaki yükümlülüklerle akıl yürütme ile ulaşabilseler de, Tanrı insan kapasitesini aşan üstün bir epistemik pozisyona sahiptir.¹³³

Benzer biçimde, İbrahim'e İshak'ı kurban etmesinin buyurulduğu durumda da Tanrı'nın buyruğu, tanrısal adalet ile bu eylemi cinayet olmaktan çıkartmakta ve tanrısal adaletin bir uygulaması durumuna getirmektedir. Üçüncü durumda da Hoşea'ya zina yapan bir kadın olan Gomer ile evlenmesinin buyurulması On Emir'e Tanrı'nın istisnasıdır. Bu istisna Tanrı'nın "evlilik kurumu ve kavramının yaratıcısı" olması, dolayısıyla bir eylemin zina olup olmadığını belirleyen Tanrı olmasıyla açıklanır.¹³⁴

Aquinas'a göre hırsızlık, cinayet ve zina insan doğasına aykırı olmakla beraber, bu özel durumlarda, Tanrı, buyruğu ile insan doğasını ve temel ilkelerini değiştirmemekte ancak neyin hırsızlık, cinayet ve zina olarak sayılacağı yeniden açıklanmaktadır. Bu üç durumda da On Emir'in kuralları bütün insanlar için geçerli olmaya devam etmektedir. On Emir'in ilkeleri değişmemekle birlikte bunların özel durumlardaki uygulamalarında tanrısal akıldan kaynaklanan tanrısal buyruklarla değişiklikler olmuştur. Bu eylemler içinde bulunduğu koşullar göz önüne alınarak Tanrı tarafından akla uygun olarak emredildiği için ahlak dışı değildir.¹³⁵

Özetle, Aquinas'a göre On Emir, Tanrı'nın yarattığı insan doğası ve doğal yasa ile uyumlu olmak durumundadır. On Emir'e istisna oluşturan durumlar ise Tanrı'nın keyfi iradesi ile değil de, Tanrı'nın en yüce yasa koyucu olması ve tanrısal akla dayalı bir irade ile açıklanmaya çalışılmaktadır.

¹³³ A.e., s. 221, 222.

¹³⁴ A.e., s. 223, 224.

¹³⁵ A.e., s. 225.

Burada dikkat edilmesi gereken konu Aquinas'ın Tevrat'daki bu istisnai durumları insan doğasına dayalı doğal yasa ahlakıyla uyumlu biçimde açıklamakta ne kadar başarılı olduğundan çok, Aquinas'ın bu özel durumları kendi doğal yasa ahlakı anlayışıyla birleştirmeye çalışmasıdır. Yani Aquinas söz edilen üç özel durumu, doğal yasa ahlakı ile çelişkili gözükken durumları açıklamakta güçlük çekiyor gözükse de ahlak ontolojisi konusunda tanrısal irade veya buyruklara değil doğal yasa ahlakı görüşüne sıkı biçimde bağlı gözükmektedir. Dolayısıyla Aquinas'ın meta etik pozisyonunu doğal yasa ahlakı olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.

1.3.3. Duns Scotus ve Sınırlı İradecilik

Dun Scotus (1266-1308), ahlak felsefesinde Platon ve Aristoteles'e dayanan Eudamonist anlayışı büyük ölçüde terk etmiştir ve Scotus'un felsefesinde Platon, Aristoteles ve Aquinas'taki mutluluk ile ahlaklılık arasındaki sıkı ilişki zayıflamıştır. Scotus, Aristoteles ve Aquinas'a benzer biçimde insanların mutluluğa ulaşmaya yönelik doğal bir eğilimleri olduğunu kabul etmekle beraber, bu eğilimden bağımsız biçimde ikinci bir eğilim olarak adaleti isteme eğilimlerinin olduğunu ifade eder. Scotus'un ahlak felsefesini farklı kılan ise mutluluk ve adaletin her zaman uyuşmayacağı, zaman zaman ters düşebilecekleridir.¹³⁶

Orta Çağdaki felsefecilerin hemen hemen tamamında vahiy veya tanrısal buyrukların ihlal edilmesi ahlaki olarak kötü olarak tanımlanırken, Scotus'a göre ahlak ile tanrısal buyruklar arasında kendinden önceki felsefecilere göre daha sıkı bir ontolojik ilişki vardır. Bir eylem insan doğasına herhangi bir biçimde atıf yapmadan sadece Tanrı yasakladığı için ahlaki olarak kötü olabilir.¹³⁷ Scotus, kendinden önceki Yunan felsefesine dayalı gelenekte görülen ontoloji ile etiğin sıkı ilişkisini ve 'varlık' ile 'iyi'nin birliğini ve özdeşliğini koparmıştır.¹³⁸

Duns Scotus ile Aquinas'ın ahlak felsefelerinin karşılaştırmasını yaparsak; Scotus, Aquinas'ın tersine Eudaimonist değildir. Duns Scotus'ta insan sadece

¹³⁶ Kenny, *A New History of Western Philosophy, Volume 2, Medieval Philosophy*, s. 272.

¹³⁷ A.e., s. 273.

¹³⁸ Thomas Williams, "From Metaethics to Action Theory", *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, ed. Thomas Williams, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, s. 335-336.

mutluluğu arayan değil hem mutluluğu hem de adaleti arayan iki ayrı temel arzu ve eğilimden oluşan bir iradeye sahiptir. İnsanın mutluluk yerine adaleti seçebilmesi için Tanrı'nın yardımına gereksinimi vardır. İkinci olarak, Aquinas'ta ahlaki özellikler ve yükümlülükler kendi özünde doğru, gerekli ve zorunlu iken Scotus'a göre ahlaki özellik ve yükümlülüklerin sadece belirli bir kısmı zorunlu olarak doğrudur. Üçüncü olarak Aquinas ahlak felsefesinde bireyin yetkinleşmesine odaklanırken, Scotus, eylemin iyiliğine ve yetkinleşmesine odaklanır.¹³⁹

Duns Scotus'un felsefesinde doğal yasa kavramını ele alışı incelenirse; ahlaki özellikler ve yükümlülüklerin bir bölümünün doğal yasanın kapsamına girdiğini, kalan kısmının doğal yasa ile daha gevşek bir ilişkisi olduğu savunulmaktadır. Yani ahlaki özelliklerin belirli bir kısmı zorunlu, Tanrı'nın başka türlü buyuramayacağı, istisna uygulayamayacağı özelliklerdir. Scotus bu ayrımı yaparken, ölçüt olarak On Emir'in birinci kısmı ve ikinci kısmı olarak yapılan ayrımı kullanır.

On Emir'in birinci kısmında, insanların Tanrı'ya karşı yükümlülükleri (yalnızca Tanrı'ya kulluk etmek, Tanrı'ya putlar veya ortaklar koşturmak) ve cumartesi gününün kutsal olarak tanınması yani cumartesi yasağına uyulması yer alır. On Emir'in ikinci kısmı ise, insanların diğer insanlara karşı olan yükümlülüklerinden oluşur. Bunlar anneye ve babaya hürmet etmek, öldürmemek, zina yapmamak, yalan söylememek, çalmamak, komşunun sahip olduklarına göz dikmemektir.¹⁴⁰

Duns Scotus'un ikiye ayırdığı ahlak ontolojisinin birinci bölümü olan On Emir'in Birinci Kısmını ele alırsak; bunlarla ilgili olarak Scotus, cumartesi yasağı ile ilgili tereddütlü olmakla beraber, bu emirlerin Tanrı'nın başka türlü emredemeyeceği ahlaki yükümlülükler olduğunu düşünür. Çünkü bu emirlerin nesnesi Tanrı'dır ve bu ahlaki önermeler zorunlu olarak, Tanrı'nın iradesinden bağımsız olarak doğrudur. Tanrı, bu emirlere istisna uygulayamaz, yani Tanrı kendisinden nefret edilmesini emredemez veya kendisinden başka tanrılar edinilmesini hoş göremez. Çünkü bu

¹³⁹ John Hare, "Religion and Morality", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Haziran 6, 2013, (Çevrimiçi), <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/religion-morality/>

¹⁴⁰ John Hare, **God and Morality: a philosophical history**, Malden, Blackwell Publishing, 2007, s. 80.

emirlerin dışına çıkılması insanın ulaşması gereken nihai amacı ile uyumsuzdur. Zira bu emirlerin kaynağı Tanrı'nın serbest iradesi değil doğasıdır.¹⁴¹

Scotus'a göre bir tanrısal buyruğun içeriği zorunlu ise doğal yasaya sıkı biçimde bağlıdır. Scotus "zorunluluğu" ise insanın ulaşması gereken nihai sona ulaşmak için zorunlu olarak gerekli olma ile açıklar. Çünkü ulaşılması amaçlanan nihai son, en yüksek iyi olan Tanrı'dır ve sadece nesnesi Tanrı olan buyruklar, doğal yasaya en sıkı biçimde bağlıdır. Bu nedenle On Emir'in ilk kısmı doğal yasa'ya sıkı biçimde bağlıdır.¹⁴²

Aquinas'ta temel pratik ilke, "iyinin yapılması ve kötünden kaçınılması" ve insanın "kendini koruma, hayatta kalma" gibi temel eğilimlere sahip olması iken Scotus'ta ilk pratik ilke "Tanrı sevilmelidir" ilkesidir.¹⁴³ Apaçık olan ve delile dayanmaksızın doğru olan On Emir'in birinci kısmını oluşturan bu pratik ilkeler doğal yasaya sıkı biçimde dahildir.¹⁴⁴

Duns Scotus'un ahlak ontolojisinin ikinci bölümünü oluşturan On Emir'in ikinci kısmı olan insanların birbirlerine karşı yükümlülüklerini ifade eden emirler ise doğal yasaya sıkı sıkıya bağlı değildir. Örneğin cinayet kötü bir eylemdir ancak cinayetin kötü bir eylem olması zorunlu değil olumsaldır. Bu gibi ahlaki yükümlülüklerin kaynağı Tanrı'nın iradesi ve tanrısal buyruklar olduğu için gerektiğinde Tanrı, İbrahim'e İshak'ı kurban etmesinin istenmesi durumunda olduğu gibi özel durumlarda bu buyruklarından vazgeçebilir, bunlarda değişiklik yapabilir veya yenisiyle değiştirebilir.¹⁴⁵

On Emir'in ikinci kısmı ve benzeri durumlarda Tanrı'nın iradesini kısıtlayan tek etken çelişki olmamasıdır. Tanrısal buyruklar, birinci kısımdaki zorunlu, apaçık ilkelerle ve birbirleriyle çelişmemeli; diğer bir deyişle tüm buyruklar kendi içinde tutarlı bir sistem oluşturmalıdır. Scotus'a göre tanrısal iradenin ahlakın ontolojik

¹⁴¹ Kenny, *A New History of Western Philosophy, Volume 2, Medieval Philosophy*, s. 273.

¹⁴² Hannes Mohle, "Scotus's Theory of Natural Law", *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, ed. Thomas Williams, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, s. 315-316.

¹⁴³ Copleston, *A History of Philosophy, Volume 2, Medieval Philosophy*, s. 546.

¹⁴⁴ A.e., s. 548.

¹⁴⁵ Kenny, *A New History of Western Philosophy, Volume 2, Medieval Philosophy*, s. 273, 274.

kaynağı olmasıyla birlikte mantıksal çelişki oluşturmayan ve delile dayanmaksızın bilinen pratik ilkelerle çelişki içermeyen her türlü tanrısal irade iyi ve adaletlidir. Yani On Emir'in ikinci kısmı ile ilgili ahlaki değer ve yükümlülükler tanrısal iradeye bağlanmakla beraber bütünüyle keyfi olmayıp zorunlu doğrularla uyumlu olmalıdır. Bu nedenle doğal yasa ile ilişkilidir ancak bu ilişki katı değildir.¹⁴⁶

Scotus, insan doğası ile ahlak arasındaki ilişkiden söz ederken; insan doğasının veya insanın yetkinleşmesinin, ahlak ile doğrudan bir ilişkisi olmadığını, bir eylemi iyi veya kötü yapanın Tanrı'nın serbestçe sunduğu buyruklar olduğunu ifade eder.¹⁴⁷ Çünkü Scotus'a göre insan doğası olumsaldır. Dolayısıyla ahlaki yükümlülüklerle ilişkin bilğimiz Aquinas'ın öne sürdüğü gibi sezgisel veya tumdengelimsel değildir. Scotus bunu özel mülkiyet konusunda tartışırken, özel mülkiyet hakkının Tanrı'nın buyruğunu önceleyen bir akıl yürütme ile veya insan doğasından çıkarsanamayacağını ifade eder. İnsan doğası ve evren zorunlu değil, olumsal karakterli olduğu için nesnesi Tanrı olmayan buyruklarda tanrısal İrade özgürdür, farklı biçimde emredebilir.¹⁴⁸

Scotus, insan doğası ile ahlaki yükümlülükler arasındaki ilişkide Tanrı'nın insana nihai amacına ulaşması için bir yol çizdiğini, rehberlik ettiğini belirtir. Bu yol insan doğası ile uyumludur ancak insan doğasının bir gereği veya zorunlu sonucu değildir. On Emir'in ikinci kısmını bütünüyle keyfi olmaktan çıkaran şey insanı nihai amacına ulaştıracak nitelikte olmasıdır. Scotus'un kabul etmediği şey ise Tanrı'nın gösterdiği bu yolun tek olanaklı yol olduğu ve bu yolu buyurmanın Tanrı için zorunluk olduğudur. Scotus, Tanrı'nın mutlak gücü ve düzenlenmiş gücü arasında ayırım yaparak, Tanrı'nın düzenlenmiş gücü ile insanlara izlemeleri gereken bir yol çizdiğini ancak Tanrı'nın düzenlenmiş gücünü aşan mutlak gücü ile farklı bir yol da çizebileceğini belirtir.¹⁴⁹

Duns Scotus'a göre On Emir'in ikinci kısmı yani insanların birbirlerine karşı davranışlarını düzenleyen ahlaki yükümlülükler olumsaldır yani bu yükümlülükler

¹⁴⁶ Mohle, "Scotus's Theory of Natural Law", s. 316.

¹⁴⁷ Williams, "From Metaethics to Action Theory", s. 338.

¹⁴⁸ Mohle, "Scotus's Theory of Natural Law", s. 319-320.

¹⁴⁹ Hare, **God and Morality: a philosophical history**, s. 99-104.

Tanrı'nın iradesine bağılı olmakla kalmaz, Tanrı gerekli durumlarda bu emirleri değıştirebilir veya askıya alabilir. Scotus, daha önce Aquinas'la ilgili kısımda değınilen, Tevrat'da bulunan ve On Emir'in ikinci kısmına aykırı gözüken üç durumu açıklamak için Tanrı'nın gerektiğinde cinayet, hırsızlık, zina gibi durumlarda belirli bir kişiye veya gruba özel olan farklı tanrısal buyruklar sunabileceğini ifade eder.

Scotus bu durumu, var olan tanrısal buyruğun yeniden değıerlendirilmesi, ayrıntılandırılması veya var olan tanrısal buyruğun özel durum için geçersiz kılınıp yerine yenisinin konması olarak yorumlar ancak bu özel durumlarda var olan yasalara istisna uygulandığını kabul etmez. Çünkü birbiriyle çelişen iki buyruk bir arada, aynı anda geçerli olamaz. On Emir'in ilk kısmı yani nesnesi Tanrı olan yükümlölüklerle ilgili ise herhangi bir değışiklik veya askıya almayı kesinlikle kabul etmez.¹⁵⁰

Örneğin İshak'ın kurban edilmesinin emredildiğı durumla ilgili olarak; Tanrı mutlak gücü ile var olan düzen içinde ortaya koyduğı buyruklardan biri olan cinayeti yasaklayan emrini geçersiz kılar ve yenisıyla değıştirir. Böylece bu özel durumda cinayet artık yasak değıildir. Çünkü İshak'ı kurban etme buyruğı ve cinayeti yasaklayan genel buyruk Tanrı'yı da bağlayan tutarlılık, çelişmezlik kuralı gereğı bir arada olamaz.¹⁵¹

Benzer biçimde Tanrı, cinayet ile ilgili buyrukta olduğı gibi yalan söylememe buyruğunu özel bir durum için geçersiz kılabilir. Bu şekilde yalan söylememe buyruğı, öldürmeme buyruğunda olduğı gibi artık bağlayıcı ve geçerli değıildir. Yalan söylememe buyruğunun geçersiz kılınmasıyla yalan söylemek serbest duruma gelir; dahası yalan söylemenin veya İshak'ı kurban etmenin buyurulmasıyla bu eylemler sadece serbest duruma gelmekle kalmaz aynı zamanda gerekli, değıerli duruma gelir.¹⁵²

¹⁵⁰ Mohle, "Scotus's Theory of Natural Law", s. 315.

¹⁵¹ A.e., s. 318, 319.

¹⁵² John Duns Scotus, "The Oxford Commentary on the Four Books of the Sentences, Book III, Chapter 38, Question 1, Is every lie a sin?", **Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings**, ed. Janine Marie Idziak, New York, Edwin Mellen, 1979, s. 52.

İsraillilerin Mısırlıların mallarını yağmalamasının buyurulması durumuyla ilgili olarak ise Scotus, özel mülkiyetin insan doğasından zorunlu olarak çıkarsanamayacağını, dolayısıyla Tanrı'nın özel bir durumda, hırsızlık yapmama genel kuralını geçersiz kılıp, İsraillilere Mısırlıların mallarını almalarını buyurabileceğini ifade eder.¹⁵³

Duns Scotus'un, ahlak ontolojisine ilişkin görüşlerine ek olarak insanın, pratik akıl ile ahlaki değer ve yükümlülüklerin bilgisine ulaşamayacağını savunur. Çünkü gerçek mutluluk olan ezeli mutluluk ile insan doğası arasında zorunlu bir ilişki bulunmaz. İnsanın ezeli mutluluğu tanrısal iradeye bağlıdır ve bunun bilgisine sadece akıl ile ulaşmak olanaklı değildir.¹⁵⁴

Özetle Duns Scotus'un ahlak ontolojisinin, ahlaki değer ve yükümlülükleri insan doğasına indirgeyen, tanrısal iradenin ancak insan doğasının yaratılması yoluyla etkin olabildiği, tanrısal buyrukların büyük ölçüde etkisiz olduğu Aquinas'ın görüşü ile Ockham'ın tanrısal iradeye ve buyruklara sınırsız özgürlük tanıyan katı iradeci yaklaşımı arasında bir konumda bulunduğunu söylenebilir.¹⁵⁵ Scotus ahlak ontolojisini iki bölüme ayırmıştır. Birinci bölüm, nesnesi Tanrı olan değer ve yükümlülüklerden oluşur. Bu bölümde Tanrı'nın değişmez bir doğası bulunduğu için, Tanrı kendisinin sevilmesi, kendisine ortaklar edinilmemesi buyruklarının dışında bir şey isteyemez ve bu buyruklara hiçbir şekilde istisna oluşturamaz. Çünkü Tanrı'nın değişmez doğasından dolayı bu buyrukların tersinin sunulması çelişki oluşturur. Yani bu ilk bölümdeki değer ve yükümlülüklerin ontolojik kaynağı Tanrı'nın değişmez doğasıdır.

Scotus'un ahlak ontolojisinin ikinci bölümü ise insanların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenler. On Emir'in ikinci kısmının da içinde olduğu bu kısım modal olarak zorunlu değil olumsal niteliktedir. Çünkü Scotus'a göre insanın değişmez, zorunlu bir doğası yoktur. Tanrı, insanların birbirleriyle olan ilişkileriyle ilgili ahlaki değer ve yükümlülükleri farklı biçimde belirleme gücüne sahip olduğu gibi bu alanda belirlediği cinayet işlememe, hırsızlık yapmama gibi evrensel nitelikteki

¹⁵³ Hare, *God and Morality: a philosophical history*, s. 98.

¹⁵⁴ Williams, "From Metaethics to Action Theory", s. 335-337.

¹⁵⁵ Copleston, *A History of Philosophy, Volume 2, Medieval Philosophy*, s. 550.

yükümlülükleri özel durumlarda geçersiz kılma, askıya alma ve yerine yenisini yürürlüğe sokma gücüne sahiptir. Bu durum Tanrı'nın fiillerinin adil ve iyi olmalarına engel oluşturmaz.

Sonuç olarak, Duns Scotus'un meta etik görüşünü tanrısal iradenin ahlaka ilişkin bazı veya bütün durumlarda Tanrı'nın iyi, adil gibi özelliklerini de içeren doğası ile sınırlandırıldığı, ahlaki yükümlülüklerin tanrısal buyruklar ile belirlendiği sınırlı teolojik iradecilik kapsamında değerlendirmek doğru olacaktır.

1.3.4. Ockhamlı William ve Katı İradecilik

Ockham'ın (1287-1347) ahlak felsefesinde, Yunan geleneğine dayalı ahlak düşüncesinden Duns Scotus ile yaşanan uzaklaşmanın sürdüğü görülmektedir. Ockham, ahlak düşüncesinde, Scotus'ta olduğu gibi erdem yerine yükümlülüğe öncelik verir. Ockham, ahlak ontolojisinde de Scotus'ta yaşanan değişimi daha da ileriye taşır. Scotus'un doğal yasayı sınırlı bir biçimde ele aldığı, Tanrı'nın serbest iradesine yetki ve özgürlük tanıdığı anlayışın da ötesine geçerek Tanrı'ya mutlak özgürlük ve tanrısal buyruklar veya vahye ise mutlak belirleyicilik atfeder. Scotus, Tanrı'yı sevme yükümlülüğünün Tanrı'nın değişmez doğasından kaynaklandığını ve doğal yasaya sıkı biçimde bağlı olduğunu savunurken, Ockham, insan eylemlerinin ahlaki değerinin bütünüyle Tanrı'nın sınırsız iradesinden kaynaklandığını savunur.¹⁵⁶

Ockham, Tanrı'nın ahlaki değer ve yükümlülüklerin mutlak belirleyicisi olmasını ise Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olarak hiçbir yükümlülük altında olmaması ile açıklar ve temellendirmeye çalışır. İnsan ise Tanrı'nın yarattığı bir varlık olarak Tanrı'ya bağlıdır ve bu bağlılık insanın ahlaki yükümlülüğünü doğurur. Tanrı'nın iradesi ahlaki oluşturduğu için insan özgür iradesi ile Tanrı'nın kendisine emrettiği şeyi yapmaya çabalamalı, yasakladığı şeyden ise sakınmaya çalışmalıdır.¹⁵⁷

Ockham'ın ahlak ontolojisinin bütünüyle tanrısal iradeye ve dolayısıyla tanrısal buyruklara keyfi biçimde bağlı olması, ahlaki değer ve yükümlülüklerin

¹⁵⁶ Kenny, *A New History of Western Philosophy, Volume 2, Medieval Philosophy*, s. 275.

¹⁵⁷ Frederick Copleston, *A History of Philosophy, Volume 3, Late Medieval and Renaissance Philosophy*, New York, Image Books, 1993, s. 103.

zorunlu değil olumsal olması, Ockham'ın insan doğası ve bu doğadan türeyen doğal yasa hakkındaki görüşleriyle ilişkilidir. Ockham, kendinden önceki Orta Çağ Hristiyan felsefesi temsilcilerinde gördüğümüz Tanrı'nın zihninde bulunan evrensel insan doğası kavramını ve değişmez doğal yasa düşüncesini ortadan kaldırır.¹⁵⁸

Ockham, tanrısal güç ile ilgili olarak sadece mantıksal çelişki içeren şeylerin tanrısal gücün dışında olduğunu söyler.¹⁵⁹ Ockham, ortaya koyduğu bu tanrısal güç anlayışının ahlak ontolojisi açısından doğurduğu sonuçlarla yüzleşerek, Tanrı'nın hırsızlığı, zinayı hatta Duns Scotus'ta olduğunun tersine Tanrı'dan nefret edilmesini¹⁶⁰ bile buyurabileceğini ifade eder. Tanrı'nın bu eylemleri buyurması durumunda bunlar sadece serbest olmaz aynı zamanda övgüye değer eylemler haline gelir. Tanrı, hırsızlığın ve zinanın kötü olduğu, Tanrı'nın sevilmesinin buyurulduğu bir ahlaki düzen dışında farklı bir ahlaki düzen oluşturabilirdi, ayrıca Tanrı istediği zaman var olan ahlaki düzende yeni tanrısal buyruklarla değişiklik yapabilir. Daha önce yasakladığı bir eylemi serbest duruma getirebilir hatta emredebilir.¹⁶¹

Ockham'ın ortaya koyduğu çelişkiye düşmemek ve çelişki irade etmemek kaydıyla, Tanrı'nın farklı kişilere farklı tanrısal buyruklar sunabilme özgürlüğü ile Tevrat'da bulunan ve On Emir'in ikinci kısmına aykırı gözüken durumları açıklamak daha da kolaylaşır. Ockham'a göre hırsızlık, cinayet gibi kavramlar bu kavramları içinde barındıran tanrısal buyruklarla muhatap olup bu adla tanımlanan eylemlere aykırı davranmayı ifade eder. Ockham, Tanrı'nın hırsızlık, cinayet kavramlarının kötü olmasını değiştiremeyeceğini ancak kişiye özel tanrısal buyrukla hırsızlık, cinayet kavramları ile ifade edilen eylemleri serbest veya gerekli kılabilceğini öne

¹⁵⁸ A.e., s. 104.

¹⁵⁹ A. S. Mcgrade, "Natural Law and Moral Omnipotence", **The Cambridge Companion to OCKHAM**, ed. Paul Vincent Spade, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 279.

¹⁶⁰ William of Ockham, "On the Four Books of The Sentences, Book II, Question 19, Is an evil angel always in a state of evil activity?", **Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings**, ed. Janine Marie Idziak, New York, Edwin Mellen, 1979, s. 56.

¹⁶¹ Copleston, **A History of Philosophy, Volume 3, Late Medieval and Renaissance Philosophy**, s. 105.

sürer. Böylece bu eylemler artık "hırsızlık" ve "cinayet" olarak adlandırılmayacaktır.¹⁶²

Ockham, “mutlak güç (absolute power, potentia absoluta)” ile “düzenlenmiş güç (potentia ordinata)” arasında ayrım yaparak, düzenlenmiş güç ile var olan ahlaki düzeni, değer ve yükümlülükleri ilişkilendirir. Tanrı'nın mutlak gücü ile de olası farklı ahlaki değerleri veya mevcut ahlaki düzende yapabileceği değişiklikleri ilişkilendirir.¹⁶³

Ockham, ahlaki değer ve yükümlülükler akıl yoluyla mı yoksa sadece vahiyle mi ulaşıp ulaşılamayacağı sorununa, ahlak felsefesinde “pozitif ahlak (positive morality)” ve “pozitif olmayan ahlak (non positive morality)” ayrımı yaparak yanıt sunar. Pozitif ahlak, tanrısal buyruklardan kaynaklanırken, bunun içeriği ancak vahiy ile bilinebilir. Pozitif olmayan ahlak ise kendiliğinden delile dayanmaksızın bilinen, "iyiliğin yapılması, kötülükten sakınılması" gibi tündengelimsel ve bu gibi ilkelerden deneyim ile çıkarsanabilen ahlaki ilkelerdir.¹⁶⁴

Ockham'a göre insan akıl yoluyla kendisine veya topluma uygun, yararlı olduğunu düşündüğü birtakım ahlaki ilkelere ve sonuçlara ulaşabilir. Ancak akıl yoluyla insan değişmez bir doğal yasaya veya ahlaki değer ve yükümlülükler bütününe ulaşamaz. Bu yolla ahlaki bilinç ve bilgi oluşturulabilir ancak bu bilginin eksiksiz olduğu garanti edilemeyeceği gibi bu bilginin oluşturduğu pozitif olmayan ahlakın doğruluğu da garanti edilemez. Çünkü değişmez bir doğal yasa yoktur. Ahlaki değer ve yükümlülüklerin kaynağı tanrısal buyruklar olduğu için Tanrı'nın var olan ahlaki düzenden farklı bir ahlaki düzen oluşturamayacağı gösterilemez.¹⁶⁵

Ockham, pozitif ahlakı, hukukçuların insan haklarına ilişkin sunduğu, akıl ve mantık kuralları ile yürütülen ancak yasa ve emirlere dayanan hukuka benzetir. Pozitif ahlakta emir veren kişi Tanrı'dır ve ancak vahiy yoluyla pozitif hukukun

¹⁶² William of Ockham, "On the Four Books of The Sentences, Book II, Question 19, Is an evil angel always in a state of evil activity?", s. 56-57.

¹⁶³ Copleston, **A History of Philosophy, Volume 3, Late Medieval and Renaissance Philosophy**, s. 105.

¹⁶⁴ Kenny, **A New History of Western Philosophy, Volume 2, Medieval Philosophy**, s. 276.

¹⁶⁵ Copleston, **A History of Philosophy, Volume 3, Late Medieval and Renaissance Philosophy**, s. 108.

bilgisine ulaşılabilir. Pozitif olmayan ahlak ise kendiliğinden bilinen veya deneyimden türeyen ahlaki ilkeleri içerir.¹⁶⁶

Sonuç olarak Ockham'ın meta etik pozisyonunun; ahlaki değer ve yükümlülüklerin kaynağı olarak Tanrı'nın ne adil, iyi gibi özellikleri ile ne de yaratmış olduğu insanın doğası ile hiçbir şekilde sınırlanmadığı iradesini göstermesi nedeniyle, katı teolojik iradecilik olduğu söylenebilir. Ockham, Tanrı'nın belirli bir ahlaki düzen kurduğunu, ancak bunu farklı biçimde de yapabileceğini ve buna ek olarak var olan ahlaki düzeni kişiye özel buyruklarla değiştirebileceğini ifade eder. Ayrıca insanın akıl yürütme yoluyla belirli bir ahlaki bilgiye sahip olabileceğini ancak ahlaki değer ve yükümlülükler konusunda doğru ve kesin bilgiye ancak vahiy yoluyla ulaşabileceğini ifade eder.

Felsefe tarihi çalışmalarında, Ockham'ın ahlak görüşü genelde yukarıda ifade edildiği gibi katı iradeci görüşle ifade edilse de bunun tersini savunan felsefeciler de olmuştur. Bunlardan ilk olarak ele almak istediğim Marilyn McCord Adams, Ockham'ın ahlak ontolojisinin sadece tanrısal buyruklara dayandığı görüşüne karşı çıkmıştır. Adams, ahlaki değer ve yükümlülüklerin belirlenmesinde tanrısal buyrukların tek belirleyici olmadığını, doğru akıl yürütmenin de (right reason) belirleyici olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁷

Adams, Ockham'ın ahlak metafiziğinde Aristoteles benzeri bir akli faaliyet yoluyla insanın, doğasına uygun olarak gelişmesinin olanaklı olduğunu ve buna ulaşmak için yapılan doğru akıl yürütmelerin de tanrısal buyruklar gibi normatif karakterli olduğunu savunur. Dolayısıyla Ockham'ın ahlak ontolojisinin genel kabulün tersine tamamen tanrısal buyruklara dayalı ve otoriter olduğunu reddeder.¹⁶⁸

Thomas Osborne ise Adams'ın bu iddiasına makalesinde verdiği yanıtta, Ockham'ın ahlak ontolojisinde tanrısal buyruklar ve akıl olarak iki belirleyici öge

¹⁶⁶ Peter King, "Ockham's Ethical Theory", **The Cambridge Companion to OCKHAM**, ed. Paul Vincent Spade, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 227-229.

¹⁶⁷ Marilyn Mccord Adams, "Ockham on Will, Nature, and Morality", **The Cambridge Companion to OCKHAM**, ed. Paul Vincent Spade, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 245-272. Thomas M. Osborne, "Ockham as a Divine-Command Theorist", **Religious Studies**, Vol. 41, No: 1, Mart 2005, s. 1.

¹⁶⁸ Marilyn Mccord Adams, "Ockham on Will, Nature, and Morality", s. 265.

olmadığını, ahlaki değer ve yükümlülüklerin tek kaynağı ve belirleyicisinin tanrısal buyruklar olduğunu savunur. Osborne'a göre Ockham'da doğru akıl yürütme bir eylemin yapılmasını emreder ancak eylemin ahlaki değerinde belirleyici etkisi yoktur. Osborne'a göre doğru akıl yürütme ile gelen eylem Ockham'ın ahlak teorisinde erdemli eylemin olması için gereklidir. Yani doğru akıl yürütme, fiziksel olarak gözlemlenebilen eyleme benzer biçimde erdemli eylemin gerekli nesnelerinden biridir. Bir eylemin ahlaki değeri o eylemi yapan kişinin, eylem ve içinde bulunduğu koşullarla ilgili bilgi sahibi olmasına bağlıdır. Akıl sahibi olmayan bir kişi, erdemli eyleme olanağına sahip olmadığı gibi kötü eylem yapma olanağına da sahip değildir.¹⁶⁹

Osborne'un Adams'ın görüşüne ikinci itirazı da Ockham'ın ahlak teorisinde doğru akıl yürütmenin rolünün ontolojik değil, bilişsel oluşudur. Osborne'a göre daha önce Ockham'la ilgili ifade edilen pozitif ve pozitif olmayan ahlak, iki ayrı ahlak teorisi değildir. Ockham'ın bu ayrımı ahlaki değer ve yükümlülüklerin bilişsel boyutu yani ahlaki bilgiye nasıl ulaşılabilceği ile ilgilidir. Dolayısıyla ontolojik olarak Ockham'a göre tek bir ahlaki değer ve yükümlülükler bütünü vardır ve bu bütünüyle Tanrı'nın serbest iradesinden kaynaklanır.¹⁷⁰

Osborne, Ockham'ın görüşünün iradecilik olduğunu savunurken tanrısal buyruklar-akıl ilişkisinde ise doğru akıl yürütme ilkelerinin kaynağının da tanrısal irade olduğunu, insan aklının bazı ahlaki değer ve yükümlülüklerle erişebilmesini Tanrı'nın o eylemlere belirli ahlaki değerler yüklemesi ve bunların akıl ile kavranmasını sağlamasını irade etmesi ile açıklar. Ockham'a göre Tanrı farklı bir ahlaki düzen kurabilirdi. Bu farklı ahlaki düzen de insan aklıyla çelişmeyen bir yapıda olacaktı ve doğru akıl yürütme, yeni ahlaki düzenin değer ve yükümlülüklerine de ulaşabilecekti. Diğer bir deyişle Tanrı tarafından kurulan yeni ahlaki düzen de rasyonel olacaktı. Sonuç olarak Osborne'a göre Ockham'ın ahlak

¹⁶⁹ Osborne, "Ockham as a Divine-Command Theorist", s. 3, 4.

¹⁷⁰ A.e., s. 5.

teorisinde akıl, ahlak ontolojisiinde ne tek başına ne de tanrısal buyruklarla beraber belirleyicidir ve akıl ile tanrısal buyruklar çelişki içinde de değildirler.¹⁷¹

Ockham'ın meta etik görüşünün katı iradeci pozisyonda olduğuna dair itiraz getiren ikinci felsefeci de Peter King olmuştur. Peter King, Ockham'ın ahlak ontolojisinin Tanrı sevgisi üzerine kurulduğunu savunmaktadır.¹⁷²

Peter King, Ockham'ın ahlak felsefesini Duns Scotus'unkine benzer şekilde "Tanrı'yı sevme" emri üzerine kurarken, "Tanrı'yı sevmek iyidir" önermesinin doğruluğunun olumsal değil zorunlu olduğunu savunur. Peter King, Ockham'a göre Tanrı'yı gerektiği gibi seven kişinin, Tanrı'nın sevilmesini istediği şeyleri sağlayacağını, aynı zamanda insanın iradesini Tanrı'nın iradesinin emrine vermesini Tanrı'yı sevmesinin sağlayacağını savunur. Peter King'e göre Tanrı'yı sevmek kendi özünde iyi olduğu gibi, Ockham'ın ahlak düşüncesinin temelini oluşturur.¹⁷³

Osborne ise yine aynı makalesinde bu görüşe karşı çıkararak, Tanrı'yı sevmenin Ockham'ın ahlak ontolojisiinde zorunlu değil olumsal olarak iyi olduğunu, eğer Tanrı irade ederse "Tanrı'dan nefret etme"nin "iyi" olabileceğini ifade eder. Buradaki temel tartışma, "Tanrı'yı sevmemiz gerektiği için mi O'na itaat etmeliyiz?" yoksa "Tanrı'nın buyruklarına uymamız gerektiği için mi Tanrı'yı sevmeliyiz?" sorularının doğurduğu iki farklı görüş ve bu görüşlerden hangisinin Ockham'ın ahlak felsefesine daha uygun olduğudur. Yani "Tanrı'yı sevmek mi?" yoksa "Tanrı'nın buyruklarına itaat etmek mi?" ahlak ontolojisiinde belirleyici, temel, zorunlu ilke konumundadır?

Osborne, Ockham'ın "Tanrı'yı sevme" görevinin tanrısal buyrukla geldiğini açıkça ifade ettiğini ve bundan dolayı Tanrı'yı sevmenin değil de tanrısal buyrukların yani Tanrı'nın iradesinin, ahlak ontolojisiinde belirleyici olduğunu savunur.¹⁷⁴

Osborne ikinci olarak ise, Ockham'ın Tanrı'yı sevmeyi, zina ve hırsızlıkla beraber, bunlardan ayırmadan ifade etmesini Ockham'la ilgili görüşüne delil olarak

¹⁷¹ A.e., s. 10-11.

¹⁷² Peter King, "Ockham's Ethical Theory", **The Cambridge Companion to OCKHAM**, ed. Paul Vincent Spade, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 227-244. Osborne, "Ockham as a Divine-Command Theorist", s. 1.

¹⁷³ King, "Ockham's Ethical Theory", s. 237.

¹⁷⁴ Osborne, "Ockham as a Divine-Command Theorist", s. 12.

gösterir. Çünkü Ockham'a göre eğer Tanrı bir kişiye, zina, hırsızlık ve Tanrı'dan nefret etmeyi emretmiş olsaydı, bu eylemler ahlaki olarak kötü iken ahlaki olarak iyi olacaktı. Bir başka deyişle zina, hırsızlık, cinayet gibi eylemlerle Tanrı'yı sevmek eylemi ahlaki değer açısından aynı kaynağa yani tanrısal buyruklara bağlıdır. Osborne'a göre buradan hareketle Tanrı'yı sevmek Ockham'ın felsefesinde ahlakın temeli olarak değil, diğer ahlaki iyi eylemlerle aynı kategoride değerlendirilmelidir.¹⁷⁵

¹⁷⁵ A.e., s. 12, 13.

2. BÖLÜM:

İLAHİ BUYRUK TEORİSİNE ALTERNATİF META ETİK TEORİLER VE BU TEORİLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Tezimin bu bölümünde ahlaki realist teoriler içinde doğalcı ve doğaüstücü teoriler ele alınacaktır. Ahlaki realist teorilerin doğalcı, doğaüstücü ve teistik teoriler (ilahi buyruk teorisi) olarak üç ana gruba ayrıldığı düşünülürse, doğalcı ve doğaüstücü teoriler ilahi buyruk teorisine alternatif, rakip konumdaki teorilerdir. Doğalcı ve doğaüstücü ahlaki realist teoriler belli başlı türleri ve bu türlerin çağdaş dönemdeki önemli savunucuları ile değerlendirilecektir. Bunu yaparken önce hem bu meta etik teorilerini kısaca aktarıp hem de bu teorilerin güçlü ve zayıf yönlerini ortaya koymaya çalışacağım. Ahlaki realizmin ahlaki özelliklerin nesnel olarak var olması olarak tanımlandığı düşünülürse ahlaki realist teoriler aynı zamanda “nesnelci meta etik teoriler” olarak da adlandırılabilir.

2.1. Nesnelci Meta Etik Teorileri, Ahlaki Yükümlülükler ve Felsefi Kriterler

Gerek bu bölümde doğalcı ve doğaüstücü nesnelci meta etik teorileri gerekse bir sonraki bölümde ilahi buyruk teorilerini değerlendirirken “ahlaki yükümlülüklerle” ilgili aşağıda ortaya konan dört felsefi kriter dikkate alınacaktır. Bu felsefi kriterler, ahlaki özelliklerin bir alt kümesi olan ahlaki yükümlülüklerle ilişkin özelliklerdir. Ahlaki yükümlülükler dışındaki diğer ahlaki özellikler veya diğer aksiyolojik özellikler için bu felsefi kriterlerin tamamı geçerli değildir. Ahlaki yükümlülük bakımından eylemler temelde üçe ayrılır. Bunlar yapılması gereken eylemler, kaçınılması gereken eylemler ve yapılması serbest olan eylemlerdir.

Bu felsefi kriterler; biz insanların, ahlaki yükümlülüklerle ilgili günlük konuşmalarımızda ve bunlara ilişkin ahlaki yargılarımızda bulunduğunu düşündüğüm ve insanların büyük çoğunluğunca kabul edilen bir takım özelliklere karşılık gelen çağdaş ahlak felsefindeki kavramlardır. Yani bir nesnelci meta etik teorisinin bu kriterleri sağlaması veya bunlarla uyumlu olması gereklidir veya bir

nesnelci meta etik teori bu kriterleri sağladığı veya bunlarla uyumlu olduğu ölçüde başarılıdır.

Nesnelci meta etik teorilerine uygulanacak bu kriterler belirlenirken; bu kriterlerin, ahlaki yükümlülüklerle ilişkin günlük ahlaki konuşmalarımızın, ahlaki yargılarımızın içeriğini olabildiğince kapsamaya çalışılmıştır. Tezime temel oluşturan şey günlük ahlaki konuşmalarımız, sezgisel olarak doğru kabul ettiğimiz temel ahlaki önermeler olup ve bu önermelerin insanların düşünce, duygu, istek ve eğilimlerinden bağımsız olarak var olduğu düşünülürse; nesnelci meta etik teorileri değerlendirmek için belirlediğim bu dört felsefi kriterin belirlenmesinde de yine günlük ahlaki konuşmalarımız ve ahlaki sezgilerimizin esas alınmasının tutarlı ve doğru olduğunu düşünüyorum.

Bu felsefi kriterler ahlaki yükümlülüklerle ilişkin konuşmalarımızın anlamı ile uyumlu hatta ahlaki konuşmalarımızda içerilmesine rağmen felsefecilerin tamamının bu kriterlerin bir nesnelci meta etik teori için gerekli olduğu konusunda hem fikir oldukları söylenemez. İlerleyen sayfalarda bu felsefi kriterlerin bir bölümünün zorunlu olmadığını düşünen felsefeciler de görülecektir. Nesnelci meta etik teoriler için gerekli olduğunu düşündüğüm bu dört felsefi kriteri açıklarken; bu kriterlerin bir nesnelci meta etik teori için neden gerekli olduğunu da kısaca savunmaya çalışacağım.

2.1.1. Ahlaki Özellikler-Diğer Özellikler¹⁷⁶ İlişkisi

¹⁷⁶ Bu ilişkiye konu olan ikiliyi oluştururken "**Diğer Özellikler (Non-Moral Properties)**" yerine "**doğal (natural) özellikler**" ve "**betimsel (descriptive) özellikler**" kavramlarının kullanımı da ilgili literatürde mevcuttur. Ahlaki özelliklerin bağımlı olduğu (supervene) özellikler olarak doğal özelliklerin seçilmesi durumunda teistik görüşler daha baştan devre dışı bırakılmış gözükmektedir. Çünkü tüm teistik özellikler doğüstü özelliklerdir. Diğer seçenek olan "betimsel" özelliklerin kullanılması durumunda ise betimsel özelliklere bağımlı olarak var olan "ahlaki özellikler"in betimsel değeri olmadığı yani gayri bilişselcilik çağrışımı yapmaktadır ki, ele alacağımız meta etik teorilerin hepsi bilişselci teorilerdir. Bu nedenle ahlaki özelliklerin bağımlı olduğu özellikleri belirlerken hem en geniş biçimde ele aldığı hem de ilgili literatürde en yaygın kullanım olduğu için "Diğer özellikler" ifadesini seçtim. Diğer (non-moral) özelliklerin ahlaki özelliklerin bağımlı olduğu özellikler olarak seçilmesi durumu ise ahlaki özelliklerin bağımlı olduğu özellikler ile bütünüyle ayrı olduğu sonucunu doğurur ki bu da ahlaki yükümlülüklerle ilişkin indirgemeci (reductionist) görüşleri dışlar. Buna karşılık şimdilik aşağıdaki paragraflarda ahlaki özellikler ile ahlaki özelliklerin bağımlı olduğu diğer özellikler arasındaki ilişkinin indirgemecilik yani özdeşlik ile kurulabileceğini belirtmekle

Ahlakla ilgili konuşmalarımızdaki en temel özelliklerden biri; bir eyleme belirli bir ahlaki özellik yüklediğimizde aynı özelliklere sahip başka bir eyleme de aynı ahlaki özelliği yüklememiz gerektiği ve bunun hepimiz için mantıksal bir zorunluluk olduğudur. Evrensellik olarak da niteleyebileceğimiz bu özelliğe göre bir X eyleminin Y ahlaki özelliğine sahip olduğu yargısına ulaşmışsam benzer bir X eylemi ile ilgili de Y ahlaki özelliğine sahip olduğu yargısına ulaşmalıyım.¹⁷⁷ Ahlaki yargılarımızda "iyi, kötü" gibi ahlaki özellikleri eylemler, amaçlar, eğilimler ve olası diğer özelliklere yüklemlediğimiz için ahlaki özellikler - bu ahlaki özellikler ister doğal, doğaüstü ya da teist özellikler olsun - diğer özelliklere bağımlı olarak bulunurlar.

Çağdaş ontolojide "bağımlılık ilkesi" (supervenience principle)¹⁷⁸ olarak bilinen, ahlaki yargılarımızda da içerilen ve ahlak felsefecileri tarafından da genel kabul gören bu ilkeye göre iki eylem diğer özellikleri açısından aynı olduğu sürece ahlaki özellikleri açısından farklı olamaz. Yani diğer özellikleri aynı olan iki eylemin ahlaki özellikleri zorunlu olarak aynıdır.¹⁷⁹ Ahlaki özellikler diğer özelliklere bağımlıdır (supervene). Örneğin içinde bulunduğu koşullar açısından aynı durumda olan A ve B kişilerinin birbiriyle tamamen aynı iki davranışına örneğin yardıma muhtaç bir kişiye yardım etmesi eylemlerinden A'nınki ile ilgili ahlaki olarak iyi olduğu yargısında bulunurken B'nin eylemi ile ilgili ahlaki olarak kötü veya izin verilen olduğunu veya bu iki eylemin farklı derecelerde iyi olduğunu savunamayız. Aynı koşullarda olan A ve B'nin aynı özelliklere sahip iki eylemine farklı ahlaki özellikler yüklememiz sezgilerimize açıkça zıttır.

Bu durumu bizler sezgisel veya a priori olarak bilirken; nesnel ahlaki özellikler ve yükümlülüklerin ontolojik kökenine ilişkin açıklama iddiasında bulunan bir nesnelci meta etik teori, ahlaki özellikler ile diğer özellikler arasındaki bu ilişkiyi kavramsal zorunluluk (conceptual necessity), indirgemecilik-özdeşlik, indirgenemez

yetiniyorum. Bunun nasıl yapılabileceğini çalışmamın ilgili yerlerinde ayrıntılı biçimde açıklamaya çalışacağım.

¹⁷⁷ Louis P. Pojman, James Fieser, **Ethics: Discovering Right and Wrong**, 6. bs., Belmont, Wadsworth Publishing, 2009, s. 7.

¹⁷⁸ Brian McLaughlin, Karen Bennett, "Supervenience", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Haziran 10, 2014, (Çevrimiçi), <http://stanford.library.usyd.edu.au/entries/supervenience/>.

¹⁷⁹ Andrew Fisher, **Metaethics: An Introduction**, Durham: Acumen, 2011, s. 67.

özelliklerde olduğu gibi açıklanamaz kaba olgular ve diğer olası seçeneklerle açıklamaya çalışabilir.

Ahlaki özelliklerin, diğer özelliklere bağımlı olması ve bu ilişkinin zorunlu bir ilişki olması gerekmektedir. Bu ilişkinin kopması durumunda ahlaki özellikler ile sıkı bir ilişki içinde bulunması gereken diğer özellikler ahlaki özelliklerin kontrolünden çıkar. Bu durumda ise ahlaki yargılarımız bütünüyle keyfi biçime gelir ki bu kabul edilemez.¹⁸⁰

Bu gerekçelerle bir nesnelci meta etik teori, ahlaki özelliklerin ontolojisine ilişkin aşağıdaki şartları sağlamalıdır.

1. Teori yukarıda bahsedilen ahlaki özellikler ile ahlaki özelliklerin bağımlı olduğu diğer özellikler arasındaki zorunlu bağımlılık ilişkisini kurabilmeli ve bu ilişkiyi tutarlı bir biçimde savunabilmelidir. Yani ahlaki özellikler evrendeki diğer özelliklerden bağımsız, kopuk, serbestçe dolaşan, dalgalanan özellikler olmamalıdır.

2. Bu gerekliliğin bir diğer yönü ise ahlaki özellikleri neden belirli özelliklere yüklemlediğimiz ve ahlaki özelliklerin onlara bağımlı olduğu ancak başka özelliklere bağımlı olmadığının bir açıklamasının getirilmesidir. Çünkü ahlaki özellikler ile diğer özellikler arasında zorunlu bir bağımlılık ilişkisi kurulurken; unutulmamalıdır ki ahlaki özellikler, diğer özellikler içinde belirli özelliklere bağımlıdırlar. Ahlaki özelliklerin bağımlı olduğu diğer özellikler geniş bir grup iken bu özelliklerin bir bölümü ahlak ile ilişkisizdir. Örneğin pek çok insan eylemi herhangi bir ahlaki özelliğe sahip değildir yani ahlaki yargılarımızla ilgisizdir.

3. Son olarak ise bağımlılık tezinin dışında; değerlendirmeye tabi tutulan teorilerin bir felsefi ilke olarak "basitlik (simplicity)" teziyle yüzleşmesi gerektiğini düşünüyorum. Buna göre aynı olguyu açıklayan teoriler içinde en basit olan yani ontolojik olarak en az kalabalık olan teorinin kabul edilmesi gerekir. Yani değerlendireceğimiz doğalcı, doğaüstücü ve teistik nesnelci meta etik teoriler içinde

¹⁸⁰ Russ Shafer-Landau, **Moral Realism: A Defence**, New York: Oxford University Press, 2003, s. 78.

bu alt başlıkta belirttiğimiz ahlaki yükümlülüklerin temel özelliklerini eşit derecede iyi sağlayan teorilerden ontolojik olarak en yalını felsefi olarak daha güçlüdür.

2.1.2. Normatiflik - Kural Koyuculuk

Ahlaki, gerek felsefenin diğer alanlarından gerekse bilimden ayıran en temel özelliği ise normatif olmasıdır. Giriş bölümünde belirtildiği gibi ahlak felsefesindeki gayri bilişselci felsefeciler ahlaki önermelerin bir bilgi değeri ve betimsel içeriği olmadığını yani ahlaki önermelerin anlamsız olduğunu savunmuşlardır. Ahlaki realizm savunucuları ise nesnel ahlaki özelliklerin varlığının yanında bilişselci pozisyonu savunarak, ahlaki önermelerin bilgi değeri ve betimsel içeriği olduğunu ve ahlaki önermelerimizin anlamlı olduğunu savunmuşlardır.

Ahlaki bilimden, ahlaki önermeleri bilimsel önermelerden ayıran en temel özellik ise bilimsel önermeler tamamen betimsel (purely descriptive) iken; ahlak ve estetik gibi aksiyolojik önermelerin ise betimsel içeriğe sahip olmalarının yanında değer içeriğine de sahip olmalarıdır. Örneğin "Dünya yuvarlaktır" önermesi tamamen betimsel bir önerme iken; "Küçük bir çocuğa işkence etmek yanlıştır" veya "Bu resim güzeldir" önermeleri betimsel ve aksiyolojik anlama sahiptir.

Ahlaki kendine has kılan bir diğer özelliği de ahlaki olguların eylemlerimizi yönlendirici, eylemlerimize rehberlik eden, yol gösteren nitelikte olmasıdır. Ahlak bu özelliği ile aksiyolojinin diğer bir alanı olan estetikten ayrılır. Ahlak, "İnsanlara karşı yardımsever olunmalıdır", "Adaletsizlikten kaçınılmalıdır" gibi ahlaki önermelerle insanların davranışlarını yönlendirir ve bize ahlaki yükümlülüklerle uygun eyleyecek gerekçeler oluşturur. Estetik önermeler ise nesnel estetik olguların varlığı kabul edilse bile, eylemlerimizi yönlendirici nitelikte değildir.

Ahlaki yükümlülüklerin normatiflik bağlamındaki bir diğer özelliği de kategoriklik olup bu özellik bir önceki paragrafta bahsettiğimiz eylemlerimizi yönlendirici, bizlere yol gösterici olma özelliğini tamamlar niteliktedir. Ahlaki yükümlülükler tüm insanlar için kişilerin olumsal arzularından bağımsız olarak geçerlidir. Yani ahlaki yükümlülükler, kişisel duygu ve düşüncelerimizden bağımsız

olarak kesin ve koşulsuzdur ve kişisel duygu ve düşüncelerimizden bağımsız olarak ahlaki yükümlülüklerle uyacak eylemler için gerekçeler oluştururlar.

Ahlaki yükümlülüklerin bu özelliği ile yine normlar, nesnel kurallar koyan ve davranışlarımızı yönlendirebilen diğer alanlardan açık bir biçimde ayrıldığını düşünüyorum. Düşünmenin, argümantasyonun kurallarını koyan, standartlarını bildiren mantığı ele alalım. Mantık kuralları insanların duygu, istek, arzu ve düşüncelerinden bağımsız olarak var olup insanlara bu kurallara uymak için gerekçeler sunsa da; mantık kurallarının bunu, her insan için her zaman, insanların istek ve arzularımızdan bağımsız bir biçimde yani kategorik olarak yapabildiğini söyleyemeyiz. Örneğin düşüncelerinde, ya da günlük konuşmalarında zaman zaman mantık kurallarına uymayan veya yanlış çıkarımlar yapan bir kişinin suçlanması, kınanması, ayıplanması söz konusu değildir. Ya da tersinden düşünersek; mantık kurallarına uyan, mantık safsatalarından kaçınan bir kişinin toplum tarafından övüldüğü de pek yaygın bir durum değildir. Tersine ahlaki yükümlülüklerden örnek verirsek; bir kişiyi bilerek haksız yere öldüren bir kişi, ahlaki yükümlülüklerin kendisi için bağlayıcı olmadığını veya ilgili ahlaki yükümlülüğe uyması için gerekçesi olmadığını öne sürdüğünde, kabul edilebilir bir durum olmaz.

Normatiflik felsefi kriteri açısından ahlaki yükümlülüklerin son özelliği olarak ağır basan ve bağlayıcı olma özelliği hem tanımlanması daha zor hem de gerekliliği felsefi açıdan tartışmalıdır. Bu özelliğe göre; ahlaki yükümlülüklerin insanlara eylem için oluşturduğu koşulsuz gerekçeler güçlü, ağır basan ve ihmal edilmesi zor olan gerekçeler olmalıdır. Bu özelliği ahlakla benzer hatta zaman zaman rakip konumda olabilen toplumsal gelenek, görgü kuralları, hukuk gibi diğer eyleme ilişkin yönlendirici nitelikteki alanlarla karşılaştırarak daha iyi ifade edebiliriz. Toplumsal gelenekleri ele alırsak; bunlar da en azından o toplumdaki herkes için koşulsuz gerekçeler sunarlar. Ancak gerek o toplumdaki kişiler gerekse o topluma yabancı olan yeni katılmış bir kişi, toplumsal geleneklerin pek çoğunu kolayca ihmal edebilir, dikkate almayabilir. Hâlbuki aynı şeyi ahlaki yükümlülükler için söylemek olanaklı değildir. Ahlaki yükümlülükler insanlara eylem için ağır basan, bağlayıcı,

güçlü gerekçeler sunar ve bu gerekçeleri ihmal etmek, yok saymak diğer eyleme ilişkin alanlara göre çok daha zordur.¹⁸¹

Dahası ahlaki yükümlülükler, insanların eylemlerini yönlendirir, bunları uygulamak için gerekçeler sunarken; insanlara normlar sunan toplumsal gelenek, görgü kuralları ve hukuk kuralları¹⁸² gibi kendisiyle yarış içinde bulunan veya bulunabilecek diğer alanlara ağır basar. Yani ahlaki kuralların insanlara sunduğu gerekçeler görgü kuralları, hukuk kuralları gibi diğer kurallarla çatıştığı anda her zaman ağır basar.

Normatiflik kriteri ismini verebileceğimiz bu kriteri birbiriyle sıkı biçimde ilişkili olan üç felsefi kavramda toplayabiliriz.

1. Eylemleri Yönlendirme (Reason Giving-Action Guiding): Ahlaki yükümlülükler eylemlerimizi yönlendirici ve eylem için gerekçeler oluşturan niteliktedir.¹⁸³ Ahlaki yükümlülükler eylemlerimizi yönlendirir ve bu eylemler için gerekçeler oluşturlar.¹⁸⁴

2. Kategoriklik-Koşulsuzluk (Categoricity): Ahlaki yükümlülüklerin kategorik olması; birinci maddedeki ahlaki yükümlülüklerin eylemlerimizi yönlendirici özelliğinin ve bunlar için oluşturduğu gerekçelerin tüm rasyonel kişiler için o kişilerin arzu, istek ve eğilimlerinden bağımsız olarak geçerli olmasıdır. Yani ahlaki yükümlülüklerin insanların olumsal arzu, eğilim ve amaçlarından bağımsız eylemlerimizi yönlendirme gücü vardır.¹⁸⁵ Yani Kant'ın ifadesiyle ahlaki yükümlülüklerimiz olumsal istek, arzu ve eğilimlerimize bağlı “Koşullu Buyruklar

¹⁸¹ Richard Joyce, **The Evolution of Morality**, Massachusetts, MIT Press, 2006, s. 62, 63.

¹⁸² Ahlaki kurallar ile hukuk kuralları arasındaki ilişkinin nasıl ele alınması gerektiği örneğin hukuk kurallarının ahlak kurallarından türediği veya ahlak kuralları ile uyumlu olması gerektiği hukuk felsefesi alanındaki bağımsız bir felsefi tartışmadır. Buradaki amacım ahlaki kuralların hukuk kuralları veya diğer kural koyan sistemler ile çatıştığında ağır bastığıdır.

¹⁸³ J. L. Mackie, **Ethics: Inventing Right and Wrong**, 12. bs., New York: Penguin Books, 1977, 1990, s. 23.

¹⁸⁴ Joyce, **The Evolution of Morality**, s. 174. Matthew Carey Jordan, "Some Metaethical Desiderata and the Conceptual Resources of Theism", **Sophia**, Vol. 50, No. 1, Nisan 2011, s. 42, 43.

¹⁸⁵ Joyce, **The Evolution of Morality**, s. 174. Jordan, "Some Metaethical Desiderata and the Conceptual Resources of Theism", s. 42, 43. Mackie, **Ethics: Inventing Right and Wrong**, s. 28-30.

(Hypothetical Imperative)” değil her rasyonel insan için her şartta geçerli olan “Koşulsuz Buyruklar”dır.¹⁸⁶

3. Ağır Basan (Authoritative): Normatiflik kriteri ile ilgili son özellik ise ahlaki yükümlülüklerin eylemlerimiz için oluşturduğu kategorik gerekçelerin bizler için ağırbasan, güçlü, bağlayıcı gerekçeler olmalarıdır. Örneğin hukuk, toplumsal gelenek gibi diğer eyleme ilişkin alanların eylemleri yönlendirici gücüne göre daha güçlü olması ağır basması ve baskın gelmesidir.¹⁸⁷

Ahlakın ağır basan olma özelliği olarak da ifade edebileceğimiz bu özellik; mutluluk, özgürlük, cömertlik gibi birbirine veya bu ahlaki değerlerin hepsinin üstünde en yüksek bir ahlaki değere indirgenemeyeceğini savunan ahlaki çoğulcu yaklaşımlar için de geçerlidir. Çünkü ahlakın ağır basan ve bağlayıcı olması ahlakın diğer normlara göre daha güçlü gerekçeler oluşturması ve öncelikli olması olduğu için; ahlaki çoğulculuk veya iki ahlaki yükümlülüğün çatışması gibi durumlarda ahlakın ağır basan olma özelliğini, bir ahlaki yükümlülüğün ancak yine bir ahlaki yükümlülük nedeniyle ihlal edilebileceği şeklinde ortaya koymak olanaklıdır.

2.1.3. Ahlaki Bilgi¹⁸⁸

Nesnelci meta etik teorisinin sağlaması gerektiğini düşündüğüm üçüncü felsefi kriter ise ahlaki bilgidir. Bu kriter; ahlaken sorumlu kişilerin, sorumlu oldukları ahlaki yükümlülüklerle erişimlerinin olması gerektiği, yani ahlaki olgulardan veya en azından ahlaki olgulardan türeyen ahlaki yükümlülüklerinden haberdar ve bunların farkında olmaları gerektiğidir. İnsanların geneli tarafından doğru kabul edilen ahlaki önermelerin tezimize konu teşkil ettiği düşünülürse; bu

¹⁸⁶ Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, 4. bs., Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.

¹⁸⁷ Pojman, Fieser, **Ethics: Discovering Right and Wrong**, s. 7, 8. Joyce, **The Evolution of Morality**, s. 174. Jordan, "Some Metaethical Desiderata and the Conceptual Resources of Theism", s. 42, 43.

¹⁸⁸ Ahlaki bilgi kriteri, ahlaki epistemoloji ile ilişkili olmakla beraber farklı bir sorundur. Ahlaki bilgi, epistemolojideki bilginin kaynağı sorunuyla ilgili iken; ahlaki epistemoloji, epistemolojideki bilginin doğruluğunun gerekçelendirilmesi, doğru bilginin gerekçelendirilebileceği veya kuşkuculuğun tercih edilmesi ile ilgili olup; meta etikte daha çok ahlaki realizm - ahlaki anti realizm tartışmasında gündeme gelmekte olup; konumuzun dışındadır.

ahlaki önermelerin insanların geneli tarafından nasıl kapsamlı bir uzlaşım ile bilindiğinin ilgili teori tarafından açıklanması gerekliliği yerinde bir istektir.

Buna ek olarak ahlaki sorumluluk, beraberinde bu ahlaki sorumlulukları yerine getirebilmeyi, bunu yapabilecek olanaklara sahip olmayı gerektirir. Yani ahlaki olarak sorumlu bir insan, ancak bu ahlaki sorumlulukları yerine getirebilecek olanağa sahip ise gerçek anlamda ahlaki olarak sorumlu olabilir. Ahlaki olarak sorumlu olmamız için gerekli olan şeylerden biri de ahlaki bilgiye yani ahlaki yükümlülüklerle doğru biçimde ulaşımımızın, erişimimizin olması yani bunlardan haberdar olmamızdır.

Eğer nesnel ahlaki yükümlülükler, insanların arzu, istek ve eğilimlerinden bağımsız olarak mevcut ve bütün rasyonel insanlar için geçerliyse; eylemlerimizi yönlendirecek ahlaki yükümlülükler gizli değil, ulaşımı kolay ve herkese açık olmalıdır.¹⁸⁹

Normal bir yetişkin insanın ahlaki yükümlülükleri anlaması ve bunlar üzerine düşünebiliyor olması gerekmektedir ve nesnelci meta etik teori bu olanağı bizlere sunabilmelidir.¹⁹⁰ İlgili teori, ahlaki bilgiyi insanların hangi kaynaktan aldığını yani duyuşsal algı, mantıksal çıkarım, tanıklık, sezgi¹⁹¹ gibi olası bilgi kaynakları ile ahlaki yükümlülüklerle ulaşmamızı veya ahlaki yükümlülükleri çıkarsayabilmemizi sağlamalıdır.

2.1.4. Ahlaki Sezgilerle Uyumluluk

Son felsefi kriter; nesnelci meta etik teorisinin sunduğu veya nesnelci meta etik teorisinden çıkarsanabilen ahlaki önermelerin genel kabul görmüş ahlaki yükümlülüklerle uyumlu olmasıdır. Dolayısıyla "ahlaki sezgilerle uyumluluk" kriteri, bir önceki kriter olan "ahlaki bilgi" kriteri ile yakın ilişkilidir. Eğer teori, ahlaki yükümlülükleri sunamıyorsa veya bu teoriden ahlaki yükümlülükleri elde

¹⁸⁹ Pojman, Fieser, **Ethics: Discovering Right and Wrong**, s. 8.

¹⁹⁰ Jordan, "Some Metaethical Desiderata and the Conceptual Resources of Theism", s. 43, 44.

¹⁹¹ Mackie, **Ethics: Inventing Right and Wrong**, s. 39.

edemiyorsak, teorinin ahlaki sezgilerle uyumlu olmaması veya olması söz konusu değildir.

Bu kriteri daha da açarsak; ahlaki yükümlülükler, bir eylemin kötü olması ve ceza gerektirdiğini düşünmemiz veya ahlaki olarak yapılması gereken olması ve övülen olması ile uyumlu olmalıdır.¹⁹² Örneğin küçük çocuklara işkence edilmesini hoş gören veya öven bir ahlak teorisi genel kabul görmüş bir ahlaki yargı ile açıkça çelişmektedir. Nesnelci ahlak teorisi, genel kabul görmüş ahlaki yargılarımızla uyumlu olduğu ölçüde başarılıdır.

2.2. Ahlak Felsefesinde Olgu - Değer Ayrımı

Nesnelci meta etik teorilerini incelemeye başlamadan önce ahlak felsefesindeki olgu-değer ayrımı sorununa değinmek yararlı olacaktır. Çünkü ahlak felsefesindeki; olgu-değer ayrımı olduğunu savunan iki argüman, inceleyeceğimiz nesnelci meta etik teorileri olan doğalcı, doğaüstücü ve teistik ahlak teorileri lehine ve aleyhine sonuçlar içermektedir. Bu nedenle David Hume (1711-1776) ve G. E. Moore'ın (1873-1958) argümanlarını, bu argümanlara getirilen eleştirileri ve bu eleştiriler ışığında ahlak felsefesindeki olgu-değer ayrımının nasıl ele alınması gerektiğini ele almaya çalışacağım. Her iki argümanı da kısaca ifade etmek gerekirse; Hume olgu önermeleri ile değer önermeleri yani ahlaki önermelerin birbirinden bağımsız olduğunu, bütünüyle betimsel bir önermeden ahlaki bir önermenin çıkarılamayacağını ifade eder. Moore ise ahlaki özelliklerin, ahlaki özellikler özelinde ise "iyi" özelliğinin karmaşık olmayan, daha basite indirgenemez, tanımlanamaz yalın, basit bir özellik olduğunu savunmuştur.

2.2.1. Hume Yasası

Hume yasası, tündengelimsel mantığın temel ilkelerinden biri olan bir argümanda öncüllerde bulunmayan bir şeyin sonuçta da çıkarsanamayacağı ilkesine dayanır. Buna göre Hume yasası; bütünüyle betimsel “-dir, -dır” içeriğe sahip öncüllerden, değer veya normatif “-meli, -malı” içeren bir sonuç çıkarımı yapamayacağımızı ifade eder. Eğer böyle bir çıkarım yapmış isek ya çıkarımımız

¹⁹² Joyce, *The Evolution of Morality*, s. 174.

hatalıdır; ya da öncüllerden en az biri normatiftir veya gizli olarak bir normatif önerme doğru varsayılmıştır.

Teorik aklın sınırlarını, olguların varlığı yani duyu izlenimleri yoluyla elde edilen bilgi, bu algılar ve bu algılara karşılık gelen ideler arasındaki ilişki olarak tanımlayan Hume; teorik aklın durağan olduğunu savunur. Ahlakın ise pratik aklın konusu olup; ahlaki yargılarımızın arzularımızla ilgili olduğunu ve bizi birtakım eylemlere yönelttiğini veya eylemlerden alıkoyduğunu ve bu anlamda teorik akıldan bağımsız ve farklı olduğunu ifade eder. Tutkuların, iradenin ve eylemlerin teorik aklın konusu olmayacağını belirtir. Sonuç olarak; ahlakın akıldan türetilmeyeceğini savunur.¹⁹³

Hume yasası olarak literatüre geçen; bütünüyle olgusal önermelerden, bir değer önermesinin tümdengelimsel olarak çıkarılamayacağı olarak ifade edilen mantık yasası, Hume tarafından aşağıdaki gibi ifade edilmiştir;

*"Bu akıl yürütmelere belki de biraz önemli görülebilecek bir gözlem eklemekten yapamayacağım. Şimdiye dek karşılaştığım her ahlak dizgesinde her zaman yazarın bir süre olağan akıl yürütmeler yoluyla ilerlediğine ve bir Tanrının varlığını doğruladığına, ya da insan sorunlarıyla ilgili gözlemlerde bulunduğu dikkat etmişken, birden bire önermelerin olan bağları olan **dir** ve **değildir** yerine **gerek** ve **gerek değildir** ile bağlı olmayan hiçbir önerme ile karşılaşmadığımı fark etmek beni şaşırttı. Bu sezilmesi zor bir değişimdir; ama aynı zamanda son derece önemlidir. Çünkü bu **gerek** ya da **gerek değildir** belli bir yeni ilişkiyi ya da doğrulamayı ifade ettiği için, gözlenmesi ve açıklanması zorunludur; aynı zamanda tamamıyla kavranamaz görünen bu şey için de, bu yeni ilişkinin nasıl olup da kendisinden tamamıyla farklı olan diğer ilişkilerden çıkarıldığı konusunda bir açıklama yapılmalıdır. Ancak yazarlar genellikle bu uyarıyı yapmadıkları için, bunu okurlara tavsiye etmeyi görev biliyorum ve inanıyorum ki bu küçük dikkat tüm kaba ahlak dizgelerini alt üst edecek ve bize erdemsizlik ve erdem ayrımının salt*

¹⁹³ David Hume, **A Treatise of Human Nature**, 16. bs., Londra, Penguin Books, 1739, 1969.

*nesnelerin ilişkilerine dayanmadığını ve ayrıca usun bu ayrımı algılamadığını gösterecektir."*¹⁹⁴

Gerek Hume'un ahlak görüşünün nasıl anlaşılması gerektiği gerekse yukarıdaki paragrafın nasıl anlaşılması gerektiği konusunda farklı yorumlar vardır. Hume'un bilgiye çizdiği sınırlar ve ahlaki yargıları bu sınırların dışında tutması ve ahlaki yargılarımızın duygularımız veya ortak duygudaşlığımız olduğunu savunmasından hareketle; O'nun 20. yüzyıldaki mantıkçı pozitivizm akımının ahlak felsefesindeki yansıması olan gayrı bilişselciliğin yani ahlaki önermelerin bilgi değerinin olmadığının ilk savunucusu olduğunu ifade edenler olmuştur.¹⁹⁵

Bunun tersine Hume yasası olarak ifade ettiğimiz tezi de aslında Hume'un savunmadığı, sadece var olan ahlak sistemlerindeki soruna dikkat çektiği ve benzeri farklı Hume yorumları da mevcuttur.¹⁹⁶ Hume'a konuya ilişkin nasıl bir felsefi görüşün atfedilmesi gerektiğinden bağımsız olarak, incelemek istediğim sorun Hume yasası yani tamamıyla olgusal önermelerden, normatif bir sonucun tümdengelimsel olarak çıkarılamayacağı olacaktır.

Hume yasası, yani olgu önermeleri ile değer veya normatif önermelerin birbirinden özünde farklı olması, “olan” hakkındaki bilgimizin “olması gereken” hakkında bize yardımcı olamayacağını, dünya hakkında her şeyi bilsek bile dünyanın nasıl olması gerektiği hakkında bir şey bilemememizin olanaklı olduğunu ifade eder.¹⁹⁷

2.2.1.1. Hume Yasası'na itirazlar

Bu alt başlıkta Hume yasasına getirilmiş bazı itirazlar ve Hume yasasının ortaya koyduğu olgular ve değerler arasındaki boşluğu kapatmaya yönelik girişimleri ele alacağım. Burada John Searle, Max Black'in argümanlarını ele alacağım.

¹⁹⁴ David Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, Çev. Ergün Baylan, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2009, III. Kitap, I. Bölüm, Kısım 1.

¹⁹⁵ Gordon Graham, **Theories of Ethics**, New York, Routledge, 2011, s. 5.

¹⁹⁶ A. C. MacIntyre, "Hume on "Is" and "Ought"", **The Philosophical Review**, Vol: 68, No: 4, 1959. Geoffrey Hunter, "Hume on Is and Ought", **Philosophy**, Vol: 37, No: 140, Nisan 1963.

¹⁹⁷ Scott M. James, **An Introduction to Evolutionary Ethics**, Malden: Wiley-Blackwell, 2011, s. 136.

2.2.1.1.1. John Searle ve Kurumsal Olgular

John Searle, "Kurumsal Olgular" adını verdiği kavramdan hareketle Hume yasasına itiraz etmiş ve Hume yasasına karşı bir örnek sunmuştur. Tamamıyla betimsel önermelerden normatif bir önerme çıkardığını iddia ettiği argüman aşağıdaki gibidir.

"1. Jones "Smith, sana 5 \$ vermeye söz veriyorum" dedi.

2. Jones, Smith'e 5 \$ vermeye söz verdi.

3. Jones, kendisini; Smith'e 5 \$ ödeme yükümlülüğü altına soktu.

4. Jones, Smith'e 5 \$ ödeme yükümlülüğü altındadır.

*5. Jones, Smith'e 5 \$ ödemelidir."*¹⁹⁸

Searle, ilk 4 önermenin tamamen olgusal, 5. önerme olan sonunun ise normatif olduğunu savunmuş. Her bir öncülün bir önceki önerme veya önermelerden olumsal olarak değil zorunlu olarak çıkarıldığını veya bu çıkarsama için eklenmesi gereken ara öncüllerin değer önermeleri olmadığını savunmaktadır.¹⁹⁹

Searle, 1. önermeden 2. önermenin zorunlu olarak çıkarılacağını ifade eder. 2. önermenin 3. önermeyi zorunlu olarak gerektirdiğini ancak olası itirazlara karşı 2a ara önermesinin eklenebileceğini ifade eder.²⁰⁰

*"2a. Bütün söz verme eylemleri, insanın kendisini söz verilen şeyi yapma yükümlülüğüne sokan eylemlerdir."*²⁰¹

3. önermeden 4. önermeye sıçrarken de aşağıdaki iki ara önermenin gerekliliğini kabul eder.

"3.a. Diğer tüm durumlar sabittir."

¹⁹⁸ John R. Searle, "How to Derive "Ought" From "Is"", **The Philosophical Review**, Vol. 73, No. 1, Ocak 1964, s. 44.

¹⁹⁹ **A.e.**, s. 44.

²⁰⁰ **A.e.**, s. 44, 45.

²⁰¹ **A.e.**, s. 46.

*"3.b. Diğer tüm durumlar sabit iken; kendini yükümlülük altına sokan bir kişi, yükümlülük altındadır."*²⁰²

Searle, 4. önermeden 5. önermeyi elde ederken de aşağıdaki ara önermeyi eklemiştir.

"4.a. Diğer tüm durumlar sabittir."

Searle, "-dir, -dır" önermesi yani bütünüyle olgusal önermeden, "-meli, -malı" önermesi yani normatif önerme çıkarsadığını, eklenen ara öncüllerin ahlaki önerme veya değer önermesi olmadığını ve sonucun da koşullu yani hipotetik bir kural değil koşulsuz yani kategorik bir normatif önerme olduğunu savunmuştur.²⁰³

Searle, bu argümanından sonra olgular ile değerler arasında var olduğu kabul edilen ayrımı ve nedenlerini açıklar. Searle'e göre, klasik deneyci yaklaşım kullandığımız dilin dünya ile olan ilişkisini açıklarken betimsel önermeler ile değer önermeleri arasında büyük bir boşluk ortaya koyar. Searle'e göre bunun nedeni betimsel önermelerin nesnel, değer önermelerinin öznel olmasıdır. Ayrıca betimsel önermelerin görevi dünyanın nasıl olduğunu tanımlamak iken değer önermelerinin görevi kişilerin duygu, eğilim, övgü ve kınamalarını ifade etmektir. İki önerme türünün işlevleri arasında bu farklılıktan hareketle iki önerme türü arasında büyük bir mantıksal uçurum görmekteyiz.²⁰⁴

Searle, bu klasik deneyci bakış açısının "söz verme" ile ilgili yukarıda verdiği örnek ve benzeri birtakım durumlarda çalışmadığını savunmaktadır. Searle'e göre, "Jones evlendi", "Smith söz verdi" gibi önermeler "Aracım 80 km hızla gidiyor", "Jones 180 cm boyundadır" önermeleri gibi bütünüyle betimsel önermeler olmakla beraber, ilk gruptaki önermeler, ikinci gruptaki betimsel önermelerden açıkça farklı gözükmektedir. Searle'e göre bu iki önerme grubundan her biri nesnel olgulara dayanmakla birlikte, ilk gruptaki önermeler bir takım "kurum"lara atıf yapmaktadır. Searle, ilk gruptaki olguları "kurumsal olgular (institutional facts)" olarak

²⁰² A.e. , s. 46.

²⁰³ A.e. , s. 48.

²⁰⁴ A.e. , s. 52, 53.

adlandırırken; ikinci gruptaki olguları ise “kurumsal olmayan” veya “kaba olgular (brute facts)” olarak adlandırmaktadır.²⁰⁵ Yani bu önermeler seslendirildiğinde, söz edilen kurumsal olgulara atıf yapmadığı sürece aynı anlam içeriğini ifade edemezler.

Searle kurumsal olguları daha belirli biçimde açıklamak için de "düzenleyici kurallar" ve "kurucu kurallar" ayrımı yapar. Düzenleyici kurallar, bu kurallar öncesinde var olan birtakım davranışları düzenler. Yemek yemenin, yemek yeme kuralları öncesinde ve bu kurallardan bağımsız olarak var olması Searle tarafından buna örnek gösterilir. Kurucu kurallar ise sadece o davranışı düzenlemez aynı zamanda o davranışı oluşturur ve tanımlar. Buna örnek olarak ise Searle, satranç oyununun, satranç oyununun kuralları tarafından oluşturulmasını örnek verir. Searle, tamamıyla betimsel önermelerden değer önermesi elde ettiğini savunduğu yukarıdaki örneği, yani "söz verme"yi kurumsal olgu, "verilen sözlerinin tutulması gerekliliğini" ise kurucu kurallar içinde sayar.²⁰⁶ Searle, sunduğu argümanda, kaba olgu olan 1. öncüldeki Jones'un sözlerinden, belirli bir kurumsal olguya başvurarak, bir değer önermesi elde ettiğini belirtmektedir.²⁰⁷

Searle'e getirilebilecek eleştirilerin ilki 1. önermeden 2. önermeye geçiş ve 2. önermeden 3. önermeye geçiş ile ilgilidir. Mackie bu eleştirisinde, Searle'ün bir ikilemle karşı karşıya olduğunu savunmuştur. Buna göre Searle'ün belirttiği "söz verme" kurumsal olgusunu ele alalım. Eğer bir kişi, bu kurumsal olguyu dışarıdan bir bakışla değerlendirdiğinde 1. önermeden 2. önermeye geçişte, dışarıdan değerlendiren kişiye "Eğer bir kişi söz verdiğini ifade eden bir cümle söylerse, o kişi bu kurumsal olgu içinde söz vermiş olur" kuralını kabul ettirmiş oluruz. Benzer biçimde, 2. önermeden 3. önermeye geçişte kurumsal olguyu dışarıdan değerlendiren kişiye, "Eğer bir kişi söz verirse, verdiği sözü yerine getirme yükümlülüğü altına girer" kuralını kabul ettirmiş oluruz ki bu biçimde yapılan tümdengelsel çıkarımlarla elde edilen değer önermeleri kategorik önermeler değil belirli koşullara bağlı yani koşullu önermeler olmaktadır. Ya da o kurum içinde, o kurumda kabul ettirilen kurallar çerçevesinde ne yapması gerektiğini ifade eden betimsel bir önerme

²⁰⁵ A.e. , s. 54, 55.

²⁰⁶ A.e. , s. 55.

²⁰⁷ A.e. , s. 56.

olmaktadır. Bu durumda Searle'ün makalesinde belirttiği amaç olan bütünüyle betimsel önermelerden değer önermesi elde etme amacına ulaşılammış olmaktadır.²⁰⁸

Eğer kişi kurumsalolguyu içeriden değerlendirirse ilgili önermelerden sonuca ulaşmak için bir takım değer önermelerinin doğru kabul edilmesi gereklidir. Bunlar "Bir kişi söz verdiğini söylediğinde söz verdiği sonucuna varmalıdır" veya "Bir kişi söz verdiğinde, bundan doğan yükümlülüğünü yerine getirmelidir" önermeleridir. Bu durumda ise 5. önermedeki değer önermesi olan sonuca bütünüyle betimsel önermelerden değil betimsel önermeler ve bazı değer önermelerinden ulaşılmış oluruz.²⁰⁹

Searle'e getirilecek eleştirilerden biri de 4. önermeden 5. önermeye sıçrarken eklediği ara öncül olan 4.a. öncülü ile ilgilidir. 4. önermeden 5. önermeyi zorunlu olarak elde etmek için Searle; 4.a. önermesine ihtiyaç olduğunu ifade etmiş ancak bu önermenin yine bütünüyle betimsel bir önerme olduğunu değer önermesi olmadığını savunmuştur. Bu önermeye ihtiyaç vardır çünkü Jones'un ödeme yapma yükümlülüğünü ortadan kaldıran, bu yükümlülüğüne ağır basan başka bir haklı gerekçe olabilir. Bu gerekçe doğal olarak başka bir ahlaki yükümlülüğe atıf yapan bir durum olabileceği için 4.a önermesi değer önermesi olabilir. Hâlbuki 4.a önermesi Jones'un mevcut durumunda bağlayıcı olan başka herhangi bir ahlaki yükümlülük olmadığını varsaydığı için bütünüyle betimleyici bir önerme olamaz.²¹⁰

Searle, bu eleştirilere 1969 yılında dil felsefesi üzerine yazdığı eserinde daha önceki makalesindeki argümanını, o argümanı yapılan eleştiriler ışığında güncelleyerek yanıt verdi. Buna göre öncelikle "söz verme" eyleminin totolojik olarak yükümlülük ifade ettiğini, bir kişi söz verdiğinde bu betimsel durumdan doğrudan yükümlülüğü çıkarabileceğimizi savundu. Ayrıca daha önceki argümanındaki 3.a ve 4.a ara önermelerindeki "Diğer durumlar sabit" ifadesinin "söz

²⁰⁸ James, **An Introduction to Evolutionary Ethics**, s. 154, 155. Mackie, **Ethics: Inventing Right and Wrong**, s. 66-73.

²⁰⁹ James, **a.g.e.**, s. 155. Mackie, **a.g.e.**, s. 66-73.

²¹⁰ James Thomson, Judith Thomson, "How not to Derive "Ought" from "Is"", **The Philosophical Review**, Vol. 73, No: 4, Ekim 1964, s. 512-514.

verme" dışında başka ahlaki yükümlülüklerin olmadığını varsaydığı için değer önermesi olduğu eleştirisine karşı, bu önermelerde değişiklikler yaptı. Sonuç olarak kurumsal olgulardan tamamen betimsel ve totolojik önermeler ile değer önermeleri elde edilebileceğini savunmaya devam etti.²¹¹

"3.a. Kendini yükümlülük altına sokan herkes; yükümlülük altındadır.

4.a. Bir kişi bir yükümlülük altında ise bu yükümlülüğüne istinaden yükümlülüğünü yerine getirmelidir."

Searle'ün bu güncellenmiş argümanındaki sorun ise yukarıdaki değiştirilmiş 3.a. ve 4.a. öncülleri ile ulaşılması gereken sonuca zorunlu olarak ulaşılamayacağıdır. Yani argümanın öncüllerinden sonucun zorunlu olarak çıkmaması yani tündengelimsel argümanın geçerli bir argüman olmamasıdır.²¹²

Searle'ün daha önceki argümanındaki 3.a ve 4.a öncüllerindeki gibi söz vermeye ağır basacak başka ahlaki yükümlülüklerin olmadığını varsayan bir genel olumsuzlayıcı değer önermesini eklemek ile güncellenmiş argümanındaki öncüllerden sonucun zorunlu olarak çıkmaması yani argümanın geçerli olmaması ikilemine karşı gözüken tek çıkış yolu, verilen sözün yerine getirilmesi yükümlülüğünü en yüksek, en önemli ahlaki yükümlülük olarak savunulmasıdır ki bu da pek gerçekçi gözükmemektedir. Ayrıca 2.a ara öncülünün de değer önermesi olmadığı iddiası ciddi biçimde tartışmaya açıktır. Searle'ün bütünüyle betimsel önermelerden, değer önermesi türetme girişimine ilişkin Thomas Perry'nin aşağıdaki paragrafının en gerçekçi değerlendirme olduğunu düşünüyorum.

"Searle "-dir - -meli" türetimini başarılı olarak yapamamıştır ve bunu yapabilecek gibi gözükmemektedir. Belki de bu tip bir çıkarım ancak oyun,

²¹¹ John R. Searle, **Speech acts: an essay in the philosophy of language**, 12. bs., Cambridge: Cambridge University, 1969, 1987, s. 175-199.

²¹² Thomas D. Perry, "A Refutation of Searle's Amended 'Is-Ought' Argument", **Analysis**, Vol. 34, No: 4, Mart 1974, s. 134-136.

*yönetmelik, sigorta gibi istisnaları bulunmayan veya ancak belirli sınırlı sayıda istisnaları bulunan kurallara dayanan kurumsal olgular için geçerli olabilir."*²¹³

2.2.1.1.2. Max Black ve Edimsel Sözler

Max Black, Hume'un olgu değer ayrımını aşma girişiminde, bütün değer önermelerinin tavsiye etme, teşvik etme gibi edimsel bir yönü olduğunu savunmuştur. Black, argümanında bütünüyle olgusal olan ve edimsel olmayan önermelerden, edimsel özelliği olan bir değer önermesi elde etmeye çalışmıştır.²¹⁴ Black'in argümanı aşağıdaki gibidir.

"1. Sen E'yi elde etmek istiyorsun.

2. M'yi yapmak, E'yi elde etmen için biricik yoldur.

*3. Bundan dolayı, M'yi yapmalısın."*²¹⁵

Black, ilk iki önermenin edimsel olmayan bütünüyle betimsel bir önerme olduğunu, son önermenin ise bu iki öncülden zorunlu olarak çıkan edimsel içeriği olan bir değer önermesi olduğunu savunmaktadır.

Öncelikle, Black'in argümanı geçerli bir argüman olmuş olsa bile, yani yukarıdaki iki öncülden üçüncü önerme zorunlu olarak elde edilse bile, üçüncü önermedeki değer önermesi koşulsuz yani kategorik bir değer önermesi değildir. Üçüncü önermedeki değer önermesi, ancak kişinin E'yi istemesine bağlı olarak doğru olan bir değer önermesi olabilir. Yani kişi E'yi istememesi durumunda, üçüncü önerme geçerliliğini kaybedecektir. Dolayısıyla burada elde edilen değer önermesi, konumuz gereği ihtiyacımız olan ahlaki önermenin koşulsuz olma özelliğini taşımamaktadır. Sonuç önermesi, koşullu bir değer önermesidir.

Ancak Black'in bu argümanının geçerli bir argüman olmadığına dair de güçlü eleştiriler getirilebilir. Yukarıdaki edimsel ifadelerin ikinci kişi tarafından ifade edildiği düşünüldüğünde, ilk iki önermeyi bilen bir kişinin üçüncü önermeyi zorunlu

²¹³ A.e., s. 139.

²¹⁴ Max Black, "The Gap Between "Is" and "Should"", *The Philosophical Review*, Vol. 73, No. 2, Nisan 1964.

²¹⁵ A.e., s. 173.

olarak isteyeceği veya tavsiye etmek zorunda olduğu doğru değildir. Çünkü E'yi elde etmek isteyen kişi için bunu elde etmenin biricik yolunun M olması, bunu isteyen kişinin M'yi yapması için geçerli bir neden olsa bile; üçüncü önermeyi dile getirecek kişi için bu yeterli değildir. Sonuç önermesi olan üçüncü önermeyi dile getirecek kişinin E'yi elde etmek isteyen kişinin E'yi elde etmesini isteyip istememesi tamamen boşluktur. Sonuç önermesini ifade edecek kişi, E'yi elde etmek isteyen kişinin, E'yi elde etmesini istemiyor ve bunun için iyi gerekçeleri olabilir.²¹⁶ Yani ilk iki öncülünden üçüncü önermenin zorunlu olarak çıkarılması olanaklı değildir. Aynı eleştiri, argüman üçüncü kişi tarafından ifade edildiğinde yani sonuç "Bundan dolayı M'yi yapmalıdır." biçiminde ifade edildiğinde de aynı gerekçe ile geçerlidir.²¹⁷

Benzer durum argüman birinci kişi için ifade edildiğinde ve sonuç "M'yi yapmalıyım" biçimine dönüştürüldüğünde de geçerlidir. Argümanı ifade eden kişi için E'yi yapmanın M'yi elde etmek için tek yol olması iyi bir gerekçe oluşturur ancak kişinin kendisine böyle bir edimsel söz söylemesini engelleyecek, M'yi elde etmek isteğine ağır basan başka istek, arzuları, ulaşmak istediği amaçları bulunabilir. Bu da ilk iki öncülünden üçüncü önerme olan değer önermesinin zorunlu olarak elde edilmesini engeller.²¹⁸

Sonuç olarak Black'in argümanı öncelikle koşullu yani hipotetik bir değer önermesi sunar ki bu ahlaki önermelerin kategorik olma özelliği ile uyuşmaz. İkinci olarak Max Black'in tümdengelsel argümanının öncüllerinden sonucu zorunlu olarak elde edemeyiz. Bu gerekçeler nedeniyle Max Black'in tamamen olgusal önermelerden değer önermesi elde etme girişimi de başarısız gözükmektedir.

Hume yasası, yani bütünüyle betimsel önermelerden değer önermesi elde etmenin olanaksızlığı, tümdengelsel mantığın bir yasası olarak geçerli gözükmektedir. Bu durumda betimsel önermelerden değer önermesi çıkarma iddiasında bulunan bir argümanda ya gizli olarak bir değer önermesi varsayılarak çıkarım yapılmaktadır ya betimsel önermelerden en az bir tanesinde değer içeriği

²¹⁶ Winston Nesbitt, "Performatives and the Gap Between 'Is' and 'Ought'", **Australasian Journal of Philosophy**, Vol. 51, No: 2, Ağustos 1973, s. 168.

²¹⁷ A.e., s. 169.

²¹⁸ A.e., s. 169, 170.

vardır ya da çıkarım yanlıştır. Nesnelci meta etik teorisinin yapması gereken gizli olan ve mantıksal çıkarım için doğruluğu varsayılan değer önermesi veya değer içeriği olan betimsel önermenin doğruluğunu savunmaktır.

2.2.2. Moore, Açık Soru Argümanı ve Doğalcı Yanlış

G. E. Moore'un 1903'te yayınlanan *Principia Ethica* adlı eseri ve özellikle eserinin "Ahlakın konusu" adlı ilk bölümü 20. yüzyıl ahlak düşüncesinde oldukça etkili olmuştur. Moore, eserinde ahlakın doğasını ve "iyi"nin nasıl tanımlanması gerektiğini araştırmıştır.²¹⁹

Moore öncelikle, bir şeyi tanımlamaktan neyi anladığını açıklar. O'na göre bir şeyi tanımlamak, o sözcüğün ne için kullanıldığını söylemek değil o nesnenin gerçek doğasını betimlemektir. Moore'a göre bir şeyi tanımlamak ise ancak ilgili nesne veya kavram ancak basit olmayan yani karmaşık, parçalara ayrılabilen bir şey ise geçerlidir.²²⁰

Moore, "iyi" kavramı ile "sarı olma" kavramı arasında benzerlik kurarak her ikisinin de tanımlanamaz özellikler olduğunu, çünkü bunların daha küçük parçalara ayrılamayan basit kavramlar olduğunu savunur. Moore'a göre "iyi" belirli bir nesne veya varlık değil; belirli varlıklara veya eylemlere yüklenen bir özelliktir. Bu yüzden "iyi", yüklemlediği şeyden farklıdır, onunla özdeş değildir. Ayrıca, "iyi"nin yüklemlediği nesnenin "haz" gibi başka özellikleri de olabileceğini hatta pek çok insanın hazzın iyi olduğunu düşündüğünü belirtirken; itirazını ortaya koyar. Moore, hazzın iyi olabileceğini kabul ederken hazzın tek başına iyi olabileceğine, hazzın iyyinin kendisi olduğu görüşüne itiraz eder. Yani "iyi" kavramının tanımlanabilir olduğu düşüncesine, başka kavramlara indirgenmesine karşı çıkar.²²¹

Moore'a göre, ahlak felsefesinin amacı "iyi" olanı göstermek iken pek çok felsefeci "iyi" olan diğer özellikler ile "iyi"yi tanımlamaya yani bu diğer özelliklerin "iyi" ile tamamen aynı şey olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Moore, eleştirdiği bu

²¹⁹ G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1903, 1971, s. 5.

²²⁰ A.e., s. 7.

²²¹ A.e., s. 7-9.

hataya "Doğalcı Yanlış" adını vermiştir. Moore'a göre "haz"zın iyi olduğunu söylemekte bir sorun yoktur; ancak "haz"zın "iyi" anlamına geldiğini veya "iyi"nin "haz" anlamına geldiğini veya "iyi" ile "haz"zın aynı şey olduğunu savunmak hatalıdır. Moore, "iyi" kavramı ile benzerlik kurduğu "sarı olma" özelliğinden örnek vererek; portakalın sarı olduğunu söylediğimizde, portakal ile sarının aynı şey olduğunu düşünmemiz gerekmez ve bunu düşündüğümüzde saçma sonuçlara ulaşacağımızı söyler.²²²

Moore, "iyi" kavramının tanımlanamaz olduğu görüşü için "Açık soru argümanı"nı öne sürer. Moore'a göre bir şeyin gerçekten tanımlanabilmesi için tanımlanan nesne ve tanım ile ilgili soracağımız soruların "kapalı soru"lar olması gerekir. Kapalı soruya örnek olarak, bir kişinin bekar olduğundan söz edildiğinde o kişinin evlenmemiş olduğunun hemen anlaşılması veya bir şeyin şeklinin kare olduğu söylendiğinde dört eşit kenarı ve dört dik açısı olduğunun hemen anlaşılmasını verebiliriz. Yani sözü edilen şeyin anlamının herhangi bir karışıklık olmadan o şeyin ne olduğunu belirlemesidir. Bunun tersine "açık soru"larda ise x 'i, y olarak tanımladığımızda, belirli bir x 'in y olup olmadığını sorabiliyorsak, bu soru açık sorudur ve x 'i y olarak tanımlayamamışızdır.²²³

Moore, "iyi" kavramını tanımlamaya yönelik bütün girişimlerimizin başarısız olacağını savunur. "İyi"yi nasıl tanımlarsak tanımlayalım, "iyi"nin tanımı olarak sunulan şeyin gerçekten iyinin kendisi olup olmadığının anlamlı biçimde sorulması olanaklı olacaktır. Örneğin "iyi, hazzır" biçiminde tanımladığımızı varsayalım. Hazzın, iyi olması bu iki kavram arasında zorunlu bir bağlantı oluşturmaz. Tersine, hazzın belirgin biçimde farklı bir özellik olduğunu görürüz. Bir şeyin haz verici olduğunu söylediğimizde bu şeyin iyi olduğunu zorunlu olarak apaçık biçimde söyleyemeyiz.²²⁴

Moore, "iyi"yi her bir tanımlama girişiminin benzer biçimde başarısız olduğunu, "iyi" ile aynı anlama geldiği öne sürülen "haz", "istenen, arzu edilen", "onaylanan" gibi şeylerin "iyi" ile aynı anlama gelmediğini, farklı anlamlarının

²²² A.e., s. 10-14.

²²³ Fisher, *Metaethics: An Introduction*, s. 12.

²²⁴ Moore, *Principia Ethica*, s. 15-16.

olduğunun görüleceğini savunur. Moore'un "iyi"yi tanımlamanın olanaklı olmadığını ve başka bir şeye indirgenemeyeceğini savunduğu bu argümanına açık soru argümanı adı verilmektedir.²²⁵

Moore argümanında "iyi" kavramının tanımlamaz olmasına gerekçe olarak "iyi"nin bir değer özelliği olmasını göstermez. Zaten yukarıda da ifade edildiği gibi "iyi"nin tanımlamaz olduğunu savunurken, doğal bir özellik olan ve değer özelliği olmayan "sarı olma" özelliği ile benzerlik kurar. Dolayısıyla Moore, olgu ve değer önermeleri arasında Hume'un yaptığı gibi mantıksal bir boşluk, uçurum olduğu düşüncesine başvuramaz.²²⁶ Bu nedenle Hume ve Moore'un argümanlarının birbirinden bağımsız ve tamamen farklı argümanlar olduğunu belirtmek doğru olacaktır. Hume yasası mantık ile ilgili iken Moore'un açık soru argümanı semantik ve ontoloji ile alakalıdır.

Moore eserinde meta etik açısından üç temel görüş olduğunu ifade etmiştir. Bunlardan birincisi "iyi"nin basit, tanımlanamaz, kendine özgü bir özellik olduğu; ikincisi açık soru argümanında eleştirdiği görüşler yani "iyi"nin basit olmayan, tanımlanabilen bir özellik olduğu; üçüncüsü ise "iyi"nin hiçbir anlamı olmadığı yani ahlakın konusu olan bir şeyin gerçekte bulunmadığıdır.²²⁷

Moore, indirgemecilik olarak ifade edebileceğimiz ikinci seçenek olan "iyi"nin basit olmayan bir özellik olduğunu savunan görüşleri doğalcı ahlak ve metafizik ahlak olarak ikiye ayırır. Doğalcı ahlakı, "iyi"yi deneyimlerimizin konusu olan bir şeye indirgeyen ahlak, metafizik ahlakı ise "iyi"yi "irade" gibi doğaüstü bazı özelliklere indirgeyen veya bu özellikler ile tanımlayan ahlak olarak ifade etmektedir.²²⁸

Moore, açık soru argümanı sonucunda indirgemeci olan gerek doğalcı ahlak gerekse metafizik ahlak teorilerinin hatalı olduğunu, buradan hareketle ahlaki özelliklerin indirgenemez, kendine has, basit, doğaüstü özellikler olduğunu yani

²²⁵ A.e., s. 17.

²²⁶ Joyce, *The Evolution of Morality*, s. 148.

²²⁷ Moore, *Principia Ethica*, s. 15.

²²⁸ A.e., s. 38, 39.

tezimin bu bölümünün son kısmında ele alacağım ahlaki doğaüstücülüğün doğru olduğunu savunmuştur.

Moore'un savunduğu açık soru argümanı ve doğalcı yanlısın geçerli olması durumunda aşağıdaki felsefi çıkarımları yapmanın daha doğru olacağını düşünüyorum;

1. Açık soru argümanına göre ahlaki özellikleri başka bir özelliklerle tanımlamaya çalışan veya başka birtakım özelliklerle özdeş olduğunu savunan bütün görüşler yani bütün indirgemeci nesnelci ahlak teorileri geçersizdir. Bunlara örnek olarak hem ahlaki özellikleri "haz", "daha çok evrimleşmiş olmak" gibi doğal veya doğa bilimlerinin konusu olan özelliklere indirgeyen doğalcı ahlak teorilerini hem de "Tanrı'nın irade etmesi" gibi teistik özelliklere indirgeyen teorileri örnek verebiliriz.

2. Moore, "iyi"nin tanımlanamayacağından hareketle, tüm doğalcı ahlak teorilerinin hatalı olduğunu savunsa da 1980'lerde savunulan Cornell realizm, hem doğalcılığı hem de ahlaki özelliklerin diğer özelliklere indirgenemez, diğer özelliklerle tanımlanamaz, kendine has özellikler olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla doğalcı ahlak teorilerinden indirgemeci olanlar açık soru argümanından etkilense de indirgemeci olmayan doğalcı ahlak olarak tanımlayabileceğimiz Cornell realizm²²⁹, doğalcı yanlışa düşmemektedir ve açık soru argümanından bağışıktır. Yani açık soru argümanından etkilenmeyen tek pozisyon Moore'un savunduğu ahlaki özelliklerin doğaüstü, indirgenemez özellikler olduğunu savunan doğaüstücü ahlak değildir.

3. Son olarak, Moore'un açık soru argümanının doğru olduğu kabul edildiğinde, bu argüman ancak yukarıda değindiğim gerek doğalcı gerek teistik tüm indirgemeci ahlak teorilerini dışlar. Ancak açık soru argümanının doğru olması tek başına, indirgemeci olmayan doğaüstücü veya doğalcı meta etik görüşlerin doğru olduğunu kabul etmemiz için yeterli değildir. Açık soru argümanından bağışık olan indirgemeci olmayan bu meta etik görüşlerin, daha önce özetlenen, bir nesnelci meta etik teorinin ahlaki yükümlülüklerle ilişkin sağlaması gereken felsefi kriterler olan ahlaki özellikler-diğer özellikler ilişkisi, normatiflik, ahlaki bilgi ve ahlaki sezgilerle

²²⁹ İlerleyen kısımda inceleyeceğim Cornell Realizm hakkında kapsamlı bilgi için bkz. Alexander Miller, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Oxford, Polity Press, 2003, s. 138-177.

uyumluluk kriterlerini sağlamalıdır veya bu kriterleri sağladığı ölçüde tutarlı ve başarılıdır.

2.2.2.1. Açık Soru Argümanına İtirazlar

2.2.2.1.1. William Frankena ve Açık Soru Argümanı

William Frankena, 1938 yılında yayınlanan makalesinde Moore'un açık soru argümanı ve Moore'un eleştirdiği görüşleri doğalcı yanlışa düşmekle suçlamasını ustaca bir hile olarak değerlendirmiştir. Frankena makalesinde Moore'un eleştirdiği indirgemeci ahlak teorilerinin hatalı olabileceğini ancak bu düşünme şekillerinin mantık hatası olmadığını savunmuştur.²³⁰

Frankena, Moore'un argümanını, bir şeyin ancak kendisi olması, başka bir şey olmaması ve iki farklı özelliğin birbirleriyle özdeşleştirilmemesinin gerekliliği olarak yeniden ortaya koyar. Buna göre eğer iki ayrı özellik var ise bunlar özdeş değildir.²³¹

Frankena'ya göre tanımlanamayacak bir özelliği tanımlamak veya farklı iki özelliği özdeşleştirmek hata olmuş olsa bile bunu ahlak felsefesine uygulayabilmemiz için "Hangi özellikler tanımlanamaz?" sorusunun yanıtı verilmelidir. Moore'un argümanının eksikliği ve belki de hileli kısmı "iyi" özelliğinin daha baştan tanımlanamaz bir şey olarak varsayılmasıdır ki bu savunulan şeyin doğru olduğunun baştan kabul edilmesidir. Bu ise Frankena'ya göre daha baştan sezgicilik yani ahlaki özelliklerin doğaüstü, kendine has indirgenemez özellikler olduğunu destekleyen, doğalcılık veya diğer indirgemeci ahlak görüşlerine karşı bir varsayımdır.²³² Yani Moore'un argümanının sonuçlarına ulaşabilmemiz için "iyi" kavramının tanımlanamayacağına ilişkin bağımsız bir argümana gereksinim vardır.

Ahlaki özelliklerin, diğer özellikler yoluyla tanımlanması girişimlerinin bazılarının başarısız olması ise tek başına ahlaki özelliklerin tanımlanamaz olduğu

²³⁰ William Frankena, "The Naturalistic Fallacy", **Mind**, Vol. 48, No: 192, Ekim 1939, s. 464.

²³¹ **A.e.**, s. 472.

²³² **A.e.**, s. 473.

veya ahlaki özellikleri tanımlamaya çalışmanın bir mantık hatası olduğu sonucunu doğurmaz.²³³

Frankena'nın bu itirazına verilebilecek yanıtlardan biri "iyi" kavramının örneğin "arzuladığımız şeyler" olarak tanımlanarak insanlara sorulduğunda, insanların bu tanımlı kafa karışıklığına düşmeden kabul etmediklerinin görüleceği, bunun ise gerek bu tanımın doğruluğu gerekse "iyi" kavramının tanımlanabilirliği üzerine kuşku uyandıracaktır. Argüman bu biçimiyle daha kabul edilebilir durumdadır ancak diğer yandan Moore'un argümanına göre oldukça yumuşatılmış, iddialı olmayan bir duruma girmiş gözükmektedir.²³⁴ Argümanın bu durumunun sorunu ise "iyi" kavramının tanımlanamazlığı ve indirgenemezliğine ilişkin kesin bir yargıya varmamasıdır ki bu açık soru argümanını geçersiz kılar.

2.2.2.1.2. Açık Soru Argümanı ve Ontolojik Zorunluluk

Açık soru argümanına getirilen ikinci itiraz, Moore'un argümanında iki özellik arasındaki zorunlu ilişkinin anlama yani analitikliğe dayanması gerektiğini varsaymasıdır. Buna göre bir kavram ancak aynı "anlam"a gelen başka bir kavramla tanımlanabilir. Hâlbuki öncülüğünü Putnam ve Kripke'nin yaptığı görüşe göre iki özellik, esasen aynı özellik ise aralarında semantik bir ilişki olmak zorunda değildir; bu iki özellik arasındaki ilişki zorunlu ontolojik bir ilişki olabilir.²³⁵

Ontolojik zorunluluğa verilen en ünlü örnek su ile H₂O arasındaki ilişkidir. Su ile H₂O'nun özdeş olduğunu ancak kimya alanında 19. yüzyılda yapılan çalışmalar ile bilebilmekteyiz. Su ile H₂O arasındaki zorunlu ilişki a priori bir ilişki değil a posteriori ilişkidir. Suyun H₂O ile aynı şey olması bu ikisinin aynı anlama geldiği anlamına gelmez. Örneğin 19. yüzyıl öncesindeki insanlar su ile H₂O'nun aynı şey olduğunu bilmeseler de bu su ile H₂O'nun aynı şey olduğu gerçeğini değiştirmez. Su ile H₂O'nun aynı anlama geldiğini veya aralarında semantik bir ilişki

²³³ A.e., s. 476.

²³⁴ Fisher, **Metaethics: An Introduction**, s. 15-16.

²³⁵ Nicholas L. Sturgeon, "Moral Naturalism", **The Oxford Handbook of Ethical Theory**, ed. David Copp, New York: Oxford University Press, 2006, s. 114. Hilary Putnam, **Reason, Truth and History**, New York, Cambridge University Press, 1981. Saul Kripke, **Naming and Necessity**, Cambridge, Harvard University Press, 1980.

olduğunu savunmak şu an yaşayan genç insanlardan bazılarının veya ilkel kabilelerden insanların yani suyun atomsal bileşenlerinden haberdar olmayan insanların suyun anlamını bilmediğini iddia etmek olur ki bu saçma bir sonuç olur.²³⁶

Yani Moore'un, bir özelliği belirleyen şeyin salt onun anlamı olduğuna dayanan görüşü bazı özdeşlik ilişkilerini açıklamak için yeterli olmamaktadır. Moore'un bu hataya düşmesinin nedeni 20. yüzyıl başlarında felsefede hakim olan ancak daha sonra gücünü yitiren a priori olma, analitiklik ve zorunluluk ile ilgili görüşlerdir.²³⁷

Sonuç olarak yukarıda özetlenen Moore'un açık soru argümanına getirilen her iki itiraz da güçlü gözükmemektedir. Öncelikle Moore'un "iyi"nin tanımlanamayacağı, başka bir özelliğe indirgenemeyeceği ve basit bir özellik olduğu iddiası savunmaya muhtaçtır. İkinci olarak ise çağdaş bilimsel verilerden de destek alan, ahlaki özellikler ile diğer özellikleri arasında kavramsal zorunluluk veya semantik bir ilişki dışında ontolojik zorunluluk veya a posteriori bir ilişki kurma olanağının varlığı, indirgemeci nesnelci meta etik teorileri için bir seçenek olarak bulunurken, Moore'un açık soru argümanına karşı da önemli bir eleştiri olarak sunulmaktadır.

Moore'un açık soru argümanının geçerli bir argüman olmamasının felsefi sonuçlarını şu şekilde ele almak doğru olacaktır;

1. Açık soru argümanı bir yandan indirgemeci ahlak teorilerini hedef alırken diğer yandan doğaüstücü ahlak teorilerini destekler bir argüman olarak sunulmuştur. Açık soru argümanının geçersiz olması indirgemeci ahlak teorilerinin durumunu güçlendirse de gerek doğalcı gerekse teistik indirgemeci ahlak teorileri, ahlaki özellikler-diğer özellikler ilişkisi, normatiflik, ahlaki bilgi ve ahlaki sezgilerle uyumluluk olarak ifade edebileceğimiz nesnel ahlaki yükümlülüklerin gerekleri olan felsefi kriterleri sağlamalıdır veya bu kriterleri sağladığı ölçüde tutarlı ve başarılıdır.

²³⁶ James, **An Introduction to Evolutionary Ethics**, s. 152, 153. Fisher, **Metaethics: An Introduction**, s. 18-19.

²³⁷ Joyce, **The Evolution of Morality**, s. 152.

2. Açık soru argümanının hatalı olması tek başına doğaüstücü veya sezgici nesnel ahlak teorilerinin terk edilmesi için yeterli değildir. Doğaüstücü ahlak teorileri de ahlaki yükümlülüklerle ilişkin ahlaki özellikler-diğer özellikler ilişkisi, normatiflik, ahlaki bilgi ve ahlaki sezgilerle uyumluluk kriterlerini sağladığı ölçüde tutarlı ve başarılıdır.

2.3. Ahlaki Doğalcılık

Bu alt başlıkta inceleyeceğimiz ahlaki doğalcılığın tezi, ahlakın doğa bilimleri veya doğal bilimler ve psikoloji ve sosyoloji gibi bilimlerin kavramlarıyla anlaşılabilirliği.²³⁸ Buna göre ahlaki özellikler örneğin bir insanın iyi olması, kişilik özellikleri veya bir eylemin ahlaki özellikleri doğa bilimlerinin konusu olan özellikler ile aynıdır. İlerleyen kısımlarda inceleyeceğimiz ahlaki doğalcılığın farklı türlerinde ahlaki özellikler farklı özelliklere indirgenmektedir.²³⁹ Ahlaki doğalcılık türlerinde ahlaki özellikler genelde biyoloji, psikoloji veya sosyoloji bilimlerinin terimleriyle ifade edilmektedir. İnceleyeceğimiz ahlaki doğalcılık türlerinden olan Cornell realizmde ise ahlaki özellikler, doğal özellikler ve bilimin konusu olmaları ile birlikte belirli bir özellik veya özelliklere indirgenmemektedir. Ahlaki özelliklerin karmaşık, kendine has doğal özellikler olduğu savunulmaktadır.

2.3.1. Evrimci Ahlaki Doğalcılık

Ahlaki doğalcılık türlerinden ilki olan evrimci ahlak, ahlaki olguların biyolojideki hâkim görüş olan evrim teorisi ile ilişkili olduğunu ve ahlaki özelliklerin biyolojik özelliklere indirgenebilir özellikler olduğunu savunur. Biyolojik evrim teorisi-ahlak felsefesi ilişkisi ve bu ilişkinin nasıl ele alındığına geçmeden önce günümüzde daha çok Charles Darwin (1809-1882) ile anılan biyolojik evrim teorisini kısaca özetlemek istiyorum.

Malthus (1766-1834), bir toplumdaki nüfusun geometrik olarak artarken, gıda kaynaklarının aritmetik olarak arttığını yani nüfusun gıda kaynaklarına göre artış hızının daha fazla olduğunu savunur. Bu nedenle gıda kaynaklarının zamanla nüfusa

²³⁸ Rachels, "Naturalism", s. 75.

²³⁹ Sturgeon, "Moral Naturalism", s. 92.

göre yetersiz kalacağı ve güçsüz olanların güçlü olanlara göre bu sınırlı gıda kaynaklarına başarılı bir biçimde erişemeyecekleri ve ölecekleri tezinden hareketle²⁴⁰; yaşamayı sürdürmeyi başaracak olan canlıları belirleyecek olan bir "doğal seleksiyon" mekanizmasından söz edilebilir. Yani hayatta kalma mücadelesinde kimin başarılı olacağı tamamen rastgele değildir, doğa yasaları da etkilidir. Gıda kaynakları örneğine benzer diğer nedenlerle, bu doğal seleksiyon süreci, nesiller boyunca sürer ve küçük değişiklikler ve adaptasyonlarla yeni türlerin oluşmasına yol açar. Evrim teorisine göre bütün canlılar geçmişte var olan "ortak bir ata"dan; doğal seleksiyon, mutasyon yoluyla değişen genler ve bu genlerin gelecek nesillere aktarılması gibi mekanizmalar yoluyla oluşur. Türler, bu ortak atadan söz edilen değişiklikler yoluyla birbirine dönüşerek diğer türleri oluşturmuşlardır.²⁴¹

Evrım teorisinin ahlak felsefesi ile ilişkisi üç ana sınıfta toplanabilir;²⁴²

1. Ahlaki Psikoloji: Biyoloji ve evrim teorisi, türlerin nasıl oluştuğunu anlatırken, insanın yetilerinin, eğilimlerinin, düşüncelerinin, duygu ve davranışlarının kökenine ilişkin de açıklamalar yapmaya çalışır. Evrim teorisinin kökeni ve oluşma sürecine ilişkin açıklama yaptığı yetiler, eğilimler, düşünce ve davranışlar arasında ahlaki kavramlar ve ahlaki yargılarımız da vardır. Yani bu alan, var olan ahlaki kavram ve yargılarımızın nasıl bir süreçte oluştuğunu anlatır ve bütünüyle betimleyicidir.

2. Evrim Teorisine Dayalı Ahlaki Realizm: Evrim teorisi ile ahlak felsefesi arasındaki bu ilişkide ise evrim teorisinin yani biyolojinin olgularına dayalı olarak nesnel ahlaki özelliklerin tanımlanması ve tanımlanan bu özelliklerden ahlaki ilkeler, yükümlülükler elde edilmesidir. Yani evrim teorisine dayalı nesnel ahlak teorisinin oluşturulması ve savunulmasıdır.

3. Evrim Teorisine Dayalı Ahlaki Anti Realizm: Evrim teorisi ile ahlak felsefesi arasındaki bu son ilişki türü ise evrim teorisinin verilerine dayalı olarak nesnel ahlaki

²⁴⁰ Michael Ruse, **Darwinian Revolution: science red in tooth and claw**, 2. bs., London, The University of Chicago Press, 1999, s. 175.

²⁴¹ Caner Taslaman, **Evrım Teorisi, Felsefe ve Tanrı**, İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2007, s. 99-104. James, **An Introduction to Evolutionary Ethics**, s. 11-27.

²⁴² William FitzPatrick, "Morality and Evolutionary Biology", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, <http://plato.stanford.edu/entries/morality-biology/>. Scott M. James, a.g.e., s. 11-27.

olguların dolayısıyla da nesnel ahlaki yükümlülüklerin olmadığı ve evrim teorisinin ahlaki realizm ile uyumsuz olduğunun savunulmasıdır.

Tezimin evrimci ahlaki doğalcılık ile ilgili bu kısmında yukarıdaki üç maddeden ikinci ve üçüncü maddelere değineceğim.²⁴³ Esasen sadece ikinci madde tezimizin kapsamına girmektedir yani evrim teorisinden hareketle veya evrim teorisine dayalı olarak nesnel ahlakın varlığını savunmaktadır. Bununla beraber üçüncü madde yani evrim teorisi ve ahlaki anti realizm literatürde sıkça rastlandığı için temel argümanlarını kısaca özetlemeye çalışacağım.

2.3.1.1. Evrimci Ahlaki Realizm

2.3.1.1.1. Herbert Spencer ve Evrimci Doğalcı Ahlak

Biyolojik evrim teorisi ile ahlak felsefesi arasında yakın ilişki kuran ve insanın biyolojik geçmişinin sadece betimsel bilgi değil aynı zamanda ahlaki kuralların kaynağı olduğunu savunan ilk kişi Herbert Spencer (1820-1903) olmuştur. Spencer, 1879 yılında yayınlanan "*Data of Ethics*" adlı kitabında bu görüşlerini ifade etmiştir. Spencer'ın ahlak teorisi, biyolojik evrim teorisine ve evrim teorisinde canlı türlerinin başka canlı türlerine ilerlerken sürekli daha iyiye, daha gelişmiş olana doğru evrildiği yani ilerlemeci, gelişmeci bir biyolojik evrim anlayışına dayanır. Spencer'a göre insanın ulaşacağı amaçları ve bu amaçlara ulaşmak için sergilediği adaptasyonları diğer memeli canlılarından daha çok ve daha iyi iken benzer biçimde insanlar içinde de yüksek ırkların durumu düşük ırklara göre üstündür. Yani Spencer aslında insanlar arasında da bir hiyerarşi öngörür. Canlılar bu adaptasyonları o canlıya ait amaca ulaşmak için sergilerler. Canlıların ikincil amaçlara ulaşmak için sergiledikleri bu adaptasyonların ana amacı yani en üstün amaç yaşam süresini arttırmak, hayatta kalmaktır.²⁴⁴

Spencer, insan hayatının gelişimi boyunca ortaya koyduğu adaptasyonlarla, vahşi hayattan medeni hayata ulaştığını belirtir. İnsanın en evrimleşmiş davranışa ve

²⁴³ Birinci madde yani ahlaki psikoloji ile ilgili olarak bilgi için bkz. Scott M. James, **An Introduction to Evolutionary Ethics**, s. 7-115.

²⁴⁴ Herbert Spencer, **Data of Ethics**, Michigan, A Bell & Howell Company, 1879, 1998, s. 22-24.

hayata yani toplumsal uyuma erişmesi için gerekli olan iki koşul olan hayatta kalma ve çoğalmanın yeterli olmadığını, üçüncü bir şart olarak insan toplulukları içinde uyumlu bir yaşam ve yardımlaşma olması gerektiğini savunmuştur. Çünkü doğadaki canlı türleri ve aynı türün bireyleri beraber yaşamaktadırlar ve bir canlı tarafından hayatta kalmak için oluşturulan başarılı bir adaptasyon, aynı türden veya başka bir türden başka bir canlı için olumsuz bir sonuç oluşturmaktadır. Bundan korunmak ve evrimsel süreçte en mükemmel noktaya ulaşmak, insanlar arasında işbirliği, savaşların azalması ile mümkün olabilmektedir ve insanlar, bu yönde de adaptasyonlar geliştirmişlerdir.²⁴⁵

Spencer, eylemlerin üç amaca hizmet edip etmemelerine göre "iyi" olup olmadığının belirleneceğini belirtir. Bunlardan birincisi, kişinin kendi yaşamıdır yani kendi yaşamını korumaya yönelik eylemleri iyidir. İkinci amaç, insanın çoğalması ve bu amaca yönelik eylemlerdir. Yani bir annenin çocuğunu iyi beslemesi, bakımını iyi yapması veya bir babanın çocuğunun gereksinimlerini karşılaması, bunları yapabildiği ölçüde iyidir. Üçüncüsü ise bir insanın başka insanı etkileyen eylemleridir. Bir insanın eylemi başka bir insanın yaşamasını veya çoğalmasını etkilediği için diğer insanların yaşamlarına katkıda bulunduğu ölçüde iyi ve başka insanlara zarar verdiği ölçüde kötüdür.²⁴⁶

Bunlardan hareketle Spencer, "iyi" eylemin insanın amacına hizmet eden, yani onun kendini korumasına ve yaşamını iyileştirmesine neden olan eylemler olarak yani "daha fazla evrimleşmiş" olan ve "kötü" eylemi de "daha az evrimleşmiş" eylem olarak ifade etmektedir. Daha çok evrimleşme ise sadece insanın kendisinin hayatta kalması ile değil çocuklarının ve diğer insanların hayatlarının uzamasıyla olanaklı olduğu için iyi eylem yani daha çok evrimleşen eylem, bu üçünün gerçekleşmesini sağlayan eylemlerdir.²⁴⁷

Ahlaki iyiyi canlı yaşamına veya canlı yaşamının sürdürülmesine ve olabildiğince uzatılmasına indirgeyen Spencer, bütünüyle betimsel olgular olan biyolojik kavramlardan ahlaki olgulara sıçramanın zorluğunun farkında olarak

²⁴⁵ A.e., s. 26-30.

²⁴⁶ A.e., s. 34-36.

²⁴⁷ A.e., s. 36-37.

"Hayat yaşamaya değer midir?" sorusunun sorulmasının gerekliliğini ifade etmiştir. Çünkü bu konuda iyimser tavır takınanlar olabileceği gibi kötümser tavır takınan yani yaşamın değerli olmadığını savunanlar da olacaktır. Spencer, bu soruya iyimser yanıt veren ve kötümser yanıt veren kişiler arasındaki ortak nokta veya hakemlik yapacak olgu olarak haz ve acıyı öne sürer. Spencer'a göre kötümser kişi hayatın hazdan çok acıya neden olduğunu düşündüğü için kötümser tutumu takınmıştır. Hayatın iyi olduğunu düşünen iyimser kişi ise tersini düşünür. Yani bir eylem kişinin, ailesinin ve toplumun hayatta kalmasını sağlıyorsa ancak üzüntü ve acıdan daha çok mutluluk ve haz getirdiği ön kabulüyle iyidir.²⁴⁸ Spencer'in bu hamlesinde açıkça görülebilecek nokta, ahlak teorisini biyolojiye ve evrim teorisine dayandırmak yerine daha çok hazzı ve bir nevi "Hazcılık"a kaymak zorunda kalmış olmasıdır.

Spencer'ın ahlak teorisini kısaca özetledikten sonra, Spencer'in ahlak teorisini hazcılığa kayma eğilimi gösteren biçimiyle değil de evrim teorisine dayalı halini dikkate alarak, değerlendirilmek istiyorum. Birinci olarak Spencer'ın ahlak teorisine getirilen en önemli eleştiri, Spencer'ın biyolojik evrim teorisini gelişme, iyiye gitme yani daima yukarı yönlü bir hareket olarak alması, buradan hareketle insanı bu evrim sürecinin ulaştığı veya ulaşabileceği en üst noktası ve insan yaşamının ve insanlığın sürdürülmesini ahlaki iyi olarak almasıdır. Hâlbuki evrim teorisine göre "yukarı" veya "aşağı" yönlü bir değişme, gelişme veya geriye gitme yoktur. Evrim teorisinde sadece "değişme" vardır. Ayrıca doğalcı evrim teorisinde herhangi bir amaç ve tasarım dolayısıyla ulaşılmış veya ulaşılması amaçlanan bir son yoktur.²⁴⁹ Doğalcı evrim teorisine göre insanın diğer canlılardan bir üstünlüğü yoktur veya insanı diğer canlılardan üstün görmemizi gerektirecek biyolojik olgular yoktur. İnsanın diğer türlere göre üstün olduğu özellikler olduğu gibi üstün olmadığı pek çok özellik de bulunmaktadır.²⁵⁰ Dolayısıyla Spencer'ın ahlak teorisine temel oluşturan insan türünün evrim teorisinin en üst ve zirve noktası olduğu görüşü evrim teorisi açısından doğru değildir.

²⁴⁸ A.e., s. 38-40.

²⁴⁹ James Rachels, **Created from Animals The Moral Implications of Darwinism**, Oxford, Oxford, 1990, s. 70.

²⁵⁰ James, **An Introduction to Evolutionary Ethics**, s. 129, 130.

İkinci eleştiri ise evrim sürecinin sürekli daha iyiye giden bir süreç olduğunu ve insanın bu sürecin en üst noktası olduğunu kabul ettiğimizde bile bu olgudan ahlaki kurallar çıkarıp çıkaramayacağımızdır. Yani evrim süreci gelişmiş, medeni yaşama sahip, toplumsal uyuma sahip insan ve insan toplulukları ortaya çıkarsa bile bu durum tek başına her bir insan için izlenmesi gereken ahlaki yükümlülükler oluşturmaz.²⁵¹ Bir önceki alt başlıkta Hume yasasında ifade edildiği gibi evrim teorisinin ve biyolojinin verileri bütünüyle betimsel olgulardır ve bütünüyle betimsel olan bu olgular eylemlerimiz için ancak hipotetik yani koşullu gerekçeler sunabilirler. Yani bir insanın "daha çok evrimleşmiş" olan davranışları yapmak için güçlü bir gerekçeye sahip olması, Spencer'in "daha çok evrimleşmiş" davranışın araçları olarak ifade ettiği kendi yaşamı, ailesi ve toplumun yaşamına değer vermesi ve bunların sürmesini istemesine bağlıdır. Yani bütünüyle betimsel önermelerden kategorik ahlaki önermeler elde etmek olanaklı değildir.

Üçüncü eleştiri ise, birinci eleştiride görüldüğü gibi evrimsel sürecin en üstün noktasının insan olarak görülmesinin hatalı olması gibi, evrimsel sürecin her zaman akıllı, topluma faydalı, çalışkan bireyler yetiştirdiği düşüncesidir. Spencer, evrimsel sürecin yani doğanın kendi haline bırakılması durumunda doğal seçim yoluyla insanlığın gelişiminin yani evrimleşmesinin önünde engel olan sağlıklı, tembel ve akılsız bireyleri saf dışı bırakacağını savunur.²⁵² Burada görüleceği gibi evrimsel sürecin aynen izlenmesi veya daha fazla evrimleşmeye neden olacak davranışların yapılması veya doğanın kendi haline bırakılması durumunda içten gelen ahlaki düşüncelerimize bütünüyle ters durumlara neden olunabilir. Örneğin zayıf, bakıma gereksinimi olan kişilere yani evrimsel sürecin işlemesine katkı sağlamayacak kişilere yardım edilmesinin ahlaki iyi bir eylem olduğunu düşünürüz. Ancak bu eylem sınırlı kaynakları olan toplumun, insanlığın veya insan ırkının gelişmesi önünde ve evrimsel sürecin işlemesine aykırı bir durum oluşturduğu için ahlaki olarak iyi ve övülen bir durum olmak bir yana ahlaki olarak kaçınılması gereken bir eylem olur. Başka bir örnek verirse kısır bir kadın veya erkek, sağlıklı olup uzun yıllar yaşasa bile çoğalamayacağı için biyolojik evrime dayalı bir ahlaka göre bu

²⁵¹ A.e., s. 132.

²⁵² A.e., s. 139.

kişinin yaşamasını sağlamaya çalışmak iyi bir davranış değildir hatta kötü bir davranış olduğu bile savunulabilir.

Sonuç olarak Spencer'ın evrimci doğalcı ahlakı dört temel felsefi kriter açısından değerlendirilirse;

1. Ahlaki Özellikler-Diğer Özellikler ilişkisi açısından Spencer'ın ahlak teorisi başarılı gözükmemektedir. Çünkü ahlaki özellikler bütünüyle doğal bir özellik olan "daha fazla evrimleşme" özelliğine indirgenmiştir. Evrim teorisinin ve biyolojinin olgularının açık biçimde tanımlanabileceği varsayımıyla bu kriterin sağlandığını savunabiliriz. Ahlaki özellikler ile diğer özellikler arasındaki zorunlu ilişkinin ahlaki özelliklerin biyolojik özelliklere indirgenmesi şeklinde kurulmuş olduğu gözükmemektedir.

2. Ahlaki yükümlülüklerin normatif olma özelliği açısından Spencer'ın ahlak teorisi başarılı gözükmemektedir. Çünkü "daha fazla evrimleşme" özelliği yukarıda da ifade edildiği gibi ancak insanların arzuları, eğilimlerine uygun olduğu durumlarda eylemlerimiz için yönlendirici ve eylemlerimiz için gerekçe oluşturma özelliğine sahip olabilir. Yani Spencer'ın ahlak teorisine göre ahlaki özellikler insanlara kategorik değil ancak koşullu buyruklar sunabilir. Kategoriklik özelliğini sağlayamayan Spencer'ın ahlak teorisinin ahlakın bağlayıcı olma özelliğini de sağlaması kuşkulu gözükmemektedir.

3. Ahlaki bilgi açısından Spencer'ın ahlak teorisi doğalcı bir teori olarak doğal özellikleri gözlemleyebileceğimiz için bu kriteri sağlar gözükmemektedir. Ancak yine de ahlaki bilgi kriterinin başarıyla sağlanabilmesi, evrim teorisinin ve biyolojinin olgularının açık bir biçimde tanımlanabilir olması ve bu olgulardan ahlaki yükümlülükler çıkarabilmemize bağlıdır.

4. Ahlaki sezgilerle uyumluluk açısından ise Spencer'ın ahlak teorisi başarısız gözükmemektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi biyolojik evrim teorisinin kökeninde bulunan doğal seçim ve hayatta kalma mücadelesi gerektiğinde suçsuz kişilerin öldürülmesi gibi ahlaki olarak doğru karşılanmayan sonuçlara yol açabilir. Evrim

teorisi ile içsel olarak bulunan ahlaki bağlılıklarımız ve sezgilerimiz arasındaki bu çelişkilere verilecek örnekler çoğaltılabilir.

2.3.1.1.2. James Rachels ve Evrimci Doğalcı Ahlak

James Rachels, 1990 yılında yayınlanan eserinde Spencer gibi evrim teorisine dayalı bir ahlak teorisi savunmakla beraber, Rachels'in teorisinin başlangıç noktasını, Spencer'ın evrim teorisi yorumunun eleştirisi oluşturur. Şöyle ki; yukarıda da ifade edildiği gibi Spencer'ın evrim teorisi yorumu insanı evrim sürecinin ulaşabileceği veya şu ana kadar ulaştığı en üst nokta olarak değerlendirirken, Rachels hem evrim teorisinin bu şekilde değerlendirilmesini hem de insana evrende ve diğer canlılarla karşılaştırıldığında ahlaki olarak özel önem ve üstünlük atfedilmesini eleştirmektedir.

Rachels'in, öncelikle "geleneksel ahlak" olarak ifade ettiği düşünceye göre, insan türü diğer türlere göre daha önemli olup, ahlaki olarak özel bir kategoridedir, insan yaşamının özel değeri olup, insan dışındaki diğer canlıların değeri yoktur veya insana göre daha az değeri vardır. Rachels'e göre bu ahlak anlayışının amacı insanların ve onların hak ve çıkarlarının korunmasıdır.²⁵³

Rachels, "geleneksel ahlak" olarak ifade ettiği, insana ahlaki olarak özel önem atfeden yaklaşımın iki argümana dayandığını ifade eder. Bunlardan birincisi tek Tanrılı dinlerin insana diğer canlılara kıyasla özel önem atfeden yaklaşımıdır. Buna örnek olarak Hristiyanlığın Tanrı'nın insanı kendi suretinde yarattığı düşüncesini verebiliriz. İkincisi ise insanın biricik rasyonel varlık olduğu, bu nedenle insan dışındaki canlıların ahlaki statüsünün olmadığıdır.²⁵⁴

Rachels, insana ahlaki olarak ayrıcalıklı konum veren bu iki tezi de eleştirir. Rachels'e göre evrim teorisinin gerek teizmi dolayısıyla insanın Tanrı tarafından diğer canlılara göre özel yeri olduğu düşüncesini²⁵⁵ gerekse insanın biricik rasyonel varlık olduğu düşüncesini²⁵⁶ zayıflattığını ifade eder. Evrim teorisinin, bu iki tezi bütünüyle yanlış kılmadığını ancak zayıflattığını savunarak; bu durum göz önüne

²⁵³ Rachels, **Created from Animals The Moral Implications of Darwinism**, s. 4.

²⁵⁴ A.e., s. 86.

²⁵⁵ A.e., s. 99-128.

²⁵⁶ A.e., s. 129-172.

alınarak evrim teorisinin doğru yorumuyla geleneksel ahlaki devre dışı bırakarak yeni bir ahlak anlayışını savunur.

Bütünyle betimsel önermelerden ahlaki önermelerin elde edilmesinin zorluğunun farkında olan Rachels, bu zorluğa karşı tündengelimsel çıkarım yerine tündengelimsel çıkarıma göre daha az kesinliği olan tümevarımsal çıkarımın kullanılabileceğini ifade eder. Yani evrim teorisinin olgularının yukarıda ifade edilen insana ahlaki olarak özel önem veren iki argümanı yanlış kıldığını ancak zayıflattığını ifade eder.²⁵⁷

Rachels, evrim teorisinden çıkardığı bu sonuçlarla, insanlarla diğer canlıların farklı konumda ve nitelikte olmadığını ve bu ikisi arasında büyük farklılıklar olmadığını ifade eder. Bunun ardından ahlakın bireylerin nasıl değerlendirilmesi gerektiği, bireylere nasıl muamele edilmesi gerektiği ile ilgili olduğunu ve evrim teorisinin bu sonuçlarının ahlak algımızda belirleyici olması gerektiğini vurgular.²⁵⁸

Rachels'in "ahlaki bireysellik (moral individualism)" adını verdiği yaklaşıma göre her bir birey veya her bir canlı anlamlı, farklı muameleyi gerektirecek, haklı gösterecek belirli bir fark olmadığı sürece eşit muamele görmelidir.²⁵⁹ Yani insan ve diğer her bir canlı türünü ayrı değerlendirmek yerine bütün canlıların ortak ve farklı özelliklerine göre değerlendirilmesini önerir. Evrim teorisine göre insanlar, hayvanlardan köklü biçimde farklı değildir. İnsanlar ile hayvanların farklı noktaları olduğu gibi pek çok da ortak noktaları vardır. Rachels'e göre bu farklılıklar tür farkı değil, derece farkıdır.²⁶⁰

Rachels'in bir sonraki adımı, bu temelden ve kabullerden ahlaki yükümlülükler çıkartmaktır. Rachels, insan yaşamının bizler için değerli olduğunu ancak bunun bu biçimde ifade edilmesinin öznelci bir ifade olduğunu, ancak bir insan bunun farkında olmasa bile hayatta olmasının o kişi için "iyi" olduğunu ifade eder. Rachels, burada "canlı olma" ile "hayata sahip olma" veya kendisinin diğer bir

²⁵⁷ A.e., s. 93.

²⁵⁸ A.e., s. 173-175.

²⁵⁹ A.e., s. 176.

²⁶⁰ A.e., s. 197.

ifadesiyle "biyolojik hayat" ile "biyografik hayat" ayrımını yapar. Birincisi, bir organizmanın işlevlerini sürdürmesi yani ölmenin tersi ve biyolojinin bir kavramı iken, ikincisi planlarımız, eylemlerimiz, arkadaşlıklarımız gibi şeylerin toplamı olup biyografinin kavramıdır. Rachels'e göre bizim için esas önemli gözükten ikincisi yani biyografik hayat olup, birincisi yani biyolojik hayat ancak ikincisi yani biyografik hayata hizmet ettiği ölçüde yani araçsal olarak değerlidir.²⁶¹

Buradan hareketle biyolojik hayat, biyografik hayat için olmazsa olmaz olduğu için öldürmeyi yasaklayan ahlaki kural aslında biyografik hayata karşı bir koruma olarak anlaşılmalıdır. Rachels'e göre beraber yaşama ve başkalarının hayatına saygı duyma, evrim süreci sonucunda insanların doğalarında bulunmaktadır. İnsanlar, beraber yaşamak zorundadırlar ve kendi hayatına değer veren ve öldürülmemek isteyen bir insan, başkalarını öldürmemesi gerektiğini de onaylar.²⁶²

Rachels, insanların değer verdiği şeyin kendisinin "biyografik hayat" dediği şey olduğunu, biyografik hayatın ise bazı hayvanlarda kesinlikle olmadığını ancak bazı hayvanlarda olduğunu ve biyografik hayatın akli ve ruhsal yetiler gerektirdiğini ifade eder. Örneğin böcek ve karides gibi çok basit canlılarda bu akli yetiler yokken insanla pek çok ortak psikolojik özelliğe sahip olan bazı maymun türlerinde bu yetiler vardır. Dolayısıyla insan ve diğer canlıların hayatları, biyografik hayata sahip oldukları ölçüde değerlidir ve öldürmeyi yasaklayan kural bu ölçüye göre her bir canlıya uygulanmalıdır.²⁶³

Rachels'in teorisini kısaca özetledikten sonra eleştirilere geçerseniz; Rachels'e getirilebilecek birinci eleştiri, bütünüyle betimsel önermelerden değer önermesi elde etme zorluğuna karşı betimsel önermelerden tümevarımsal olarak ahlaki sonuçlara ulaşma girişimiyle ilgili olacaktır. Öncelikle betimsel önermelerden tümevarımsal akıl yürütme yoluyla doğruluğu kesin ahlaki önermelere ulaşmak olanaklı değildir. Bunun yanında Rachels'in gerçekten tümevarımsal bir argüman kurduğu da kuşkuludur. Rachels'in insana ahlaki olarak özel konum atfeden teizme ve insanın biricik rasyonel varlık olduğu görüşüne dair eleştirileri doğru olsa bile Rachels'in de

²⁶¹ A.e., s. 198-199.

²⁶² A.e., s. 199-200.

²⁶³ A.e., s. 208, 209.

ifade ettiği gibi evrim teorisi sadece insanın özel konumda olduğu düşüncesini zayıflatabilir ancak yanlış kılamaz. Ahlaki yargılarımızda insanın diğer canlılara göre ayrıcalıklı konumda değerdendirilmemesi gerektiği önermesi de bir değerdendirmesidir ve Rachels bu değerdendirmesinin üzerine bütün ahlak teorisini kurmuştur. Yani biyolojik olgulardan tümevarımsal olarak doğruya yakın ahlaki yargılar elde ettiğini iddia etse de; doğruluğu tartışmalı bir değerdendirmesinden tümdengelimsel olarak ahlaki ilkeler çıkarmıştır.²⁶⁴ Rachels'in burada karşı karşıya kaldığı ikilem; biyolojinin bütünüyde betimsel olgularından tümdengelimsel olarak değerdendirmeleri elde etmenin zorluğu ile tümevarımsal olarak kesin sonuçlara varamama seçenekleri arasındaki ikilemdir.

Rachels'in ahlak teorisine getirilebilecek ikinci eleştiri, biyografik hayat kavramını temel ahlaki değerdendir olarak görmesi ile ilgilidir. Rachels, ahlaki değerdendir ve yükümlölükleri evrim teorisine dayandırdığını ifade ettiğine göre evrim teorisinin, biyografik hayatı yani insanların planları, etkinlikleri, arkadaşlıklarının olmasını bir değerdendir olarak bize gerçekten sunup sunmadığı tartışmaya açıktır. Spencer'la ilgili kısımda belirtildiği gibi doğalcı tesadüfi evrim herhangi bir amaca sahip değildir ve sürekli iyiye veya yukarıya doğru ilerleyen bir süreç veya değerişim değeri yalnızca değerişimdir. Yani evrim süreci her zaman insanlar veya canlılar arasında toplumsal uyumla sonuçlanmak zorunda değildir. Dolayısıyla biyografik hayat kavramı evrim teorisinin zorunlu bir sonucu değildir dolayısıyla evrim teorisinden bağımsız biçimde savunulmalıdır ki; bu durumda teori, evrimci ahlak olmaktan çıkacaktır.

Üçüncü eleştiri, Rachels'in teorisinin insanların örneğin öldürmeme kuralına uymak için kategorik gerekçeler sunmamasıyla ilgilidir. Rachels, kendisi ölmek istemeyen bir canlının başka canlıları öldürmemesi gerektiğini onaylayacağını ifade eder. Tesadüfi evrimsel süreçde oluşmuş olan bir insanın kendi hayatına değeri veriyor olması, ancak kendi hayatına katkı verdiği sürece başkalarının hayatına değeri veriyor olması için bir gerekçe sunar. Halbuki insan, başka insanların kendi hayatına tehdit oluşturduklarını düşündüğu hatta ilişkisiz oldukları durumlarla sıkça

²⁶⁴ James, *An Introduction to Evolutionary Ethics*, s. 158, 159.

karşılaşabilir. Bu gibi durumlarda insanın, başka insanları öldürmemesi ve başkalarının hayatına da değer veriyor olması için bir gerekçe yoktur.

Rachels'in evrimci doğalcı ahlakını dört temel felsefi kriter açısından değerlendirelim;

1. Ahlaki Özellikler-Diğer Özellikler ilişkisi açısından Rachels'in ahlak teorisi başarılı gözükmektedir. Çünkü Rachels, evrim teorisinin sonuçlarının ve olgularının sonuna kadar izlenmesi ve ahlak için temel alınması gerektiğini savunmuştur. Ancak evrim teorisinin ve biyolojinin olgularının açık biçimde tanımlanabileceği varsayımıyla bu kriterin sağlandığını savunabiliriz, ayrıca Rachels'in biyografik hayat kavramının evrim teorisinin bizi zorunlu olarak götürdüğü kavram olduğu oldukça tartışmalıdır. Ahlaki özellikler ile diğer özellikler arasındaki zorunlu ilişki ahlaki özelliklerin biyolojik özelliklere indirgenmesi şeklinde kurulmaya çalışılmış gözükmektedir.

2. Ahlaki yükümlülüklerin normatif olma özelliği açısından Rachels'in ahlak teorisi başarılı gözükmemektedir. Çünkü insanın biyolojik doğasına ilişkin özellikler ancak insanların arzuları, eğilimlerine uygun olduğu durumlarda eylemlerimiz için yönlendirici olabilirler ve eylemlerimiz için gerekçe oluşturma özelliğine sahip olabilir. Yani Rachels'in ahlak teorisine veya biyografik hayat düşüncesine göre ahlaki özellikler insanlara kategorik değil ancak koşullu buyruklar sunabilir.

Ayrıca Rachels de evrim teorisine dayalı olarak ahlaki doğalcılığı savunduğu 2006 yılındaki çalışmasında Hume yasasını aşmak için daha önce değindiğimiz Max Black'in yaklaşımını tercih etmiş gözükmektedir. Black burada insanın olumsal isteklerine bağlı olarak gerekçeler sunan ahlaki önermeler sunmuştur; yani buna göre ahlaki yükümlülükler kategorik gerekçeler sunmaz. Rachels, doğalcılığın kategorik gerekçeler sunmadığını, normatifliği tam olarak sağlayamadığını da ifade etmiştir.²⁶⁵

3. Ahlaki bilgi kriteri açısından Rachels'in ahlak teorisi doğalcı bir teori olarak doğal özellikleri gözlemleyebileceğimiz için bu kriteri sağlar gözükmektedir. Ancak yine

²⁶⁵ Rachels, "Naturalism", s. 78, 79, 90.

de ahlaki bilgi kriterinin başarıyla sağlanabilmesi, evrim teorisinin ve biyolojinin olgularının açık bir biçimde tanımlanabilir olması ve bu olgulardan ahlaki yükümlülükler çıkarabilmemize bağlıdır.

4. Ahlaki sezgilerle uyumluluk açısından ise Rachels'in ahlak teorisi başarısız gözükmektedir. Biyolojik evrim teorisinin verileri bütünüyle dikkate alınarak ahlaki yükümlülükler oluşturulduğunda; doğal seçim ve hayatta kalma mücadelesinin gerektiğinde suçsuz kişilerin öldürülmesi gibi ahlaki olarak doğru kabul edilemez sonuçlara yol açabilir. Ayrıca Rachels'in ahlak teorisini biyografik hayat kavramı açısından ele aldığımızda da olumsuz sonuçlarla karşılaşırız. Örneğin akli melekeleri yerinde olmayan veya bazı akli sıkıntıları olan kişileri öldürmek kaçınılmazı gereken bir eylem sayılmayacaktır. Gerek evrim teorisi gerekse Rachels'in ahlak teorisi ile içsel olarak barındırdığımız ahlaki bağlılıklarımız ve sezgilerimiz arasındaki bu çelişiklere verilecek örnekler çoğaltılabilir. Rachels'in geleneksel ahlaki reddetmemiz gerektiğini savunduğu düşünülürse bu durum kaçınılmaz gözükmektedir.

Rachels'in ahlak teorisinin değerlendirilmesinin ardından evrimci ahlaki teoriler hakkında genel bir değerlendirme yapmak yararlı olacaktır. Evrim teorisine dayalı olarak nesnel ahlak oluşturma girişimleriyle ilgili iki temel büyük sorun bulunmaktadır. Bunlardan birincisi canlıların ve insanların biyolojik doğalarıyla ilgili bilgi veren biyolojiden yani bütünüyle betimsel verilerden ahlaki sonuçlar yani değer önermeleri çıkarma sorunudur. İnsan doğası ve insanın biyolojik yapısı ile ilgili verilerden; insan hayatının korunması veya insanın mutluluğunun korunması, arttırılması, acılarının azaltılması ile ilgili ahlaki önermelere ulaşmak felsefi olarak hatalıdır.²⁶⁶

Buradaki akıl yürütme genelde şöyledir; nasıl ki kalbin işlevi kan pompalamak veya gözün işlevi görmeyi sağlamak ise insanın amacı ve işlevi organizmanın gelişmesidir. Bunun için de toplumsal uyum gerekir ve verilen sözlerin tutulması, insanların öldürülmemesi gibi insanların yükümlülükleri vardır. Rastlantısal süreçlere dayanan doğalcı evrim teorisi, canlıların organlarına örneğin kalbine veya gözüne belirli işlevler yüklemesine rağmen insana açıkça bir işlev

²⁶⁶ James, *An Introduction to Evolutionary Ethics*, s. 141.

yüklemeyiz. Ayrıca canlıların ve insanın organına yüklendiğini kabul ettiğimiz işlevler, ahlaki yükümlülükle ilişkilendirilebilecek işlevler değildir. Ahlakın doğası gereği özgür irade ile kötü olan bir eylem yapıldığında kınama, iyi bir eylem yapıldığında övgüde bulunulmasına rağmen görevini yapan bir kalbi övmemiz veya görevini yapmayan bir kalbi kınamamız söz konusu değildir. Yani bunlarla ilgili söylemlerimiz ahlakla ilişkili değildir. Evrim teorisinden ancak hipotetik yani koşullu ahlaki önermeler çıkarabiliriz, yani bir insan, kendisi veya başka insanların hayatlarına ve gelişmelerine değer verdiği ve çıkarları ile uyduğu ölçüde insan hayatına değer vermekle yükümlüdür. Dolayısıyla canlıların organlarının işlevlerinden insanın işlevine ve ahlaki yükümlülüklerine sıçramak hatalıdır.²⁶⁷

Evrım teorisine dayalı olarak kurulan nesnelci ahlak teorilerinin ikinci sorunu ise evrim teorisinin yani insanın ve diğer canlıların oluşum sürecinin sezgisel olarak doğru kabul ettiğimiz ahlaki yükümlülüklerimizle yani diğerkâmlık ile aslında uyumlu olmamasıdır. Evrim teorisine dayalı ahlak teorilerinde bu sorunu aşmak için genelde insanın oluşum sürecine ilişkin sadece belirli veriler veya bazı adaptasyonlar esas alınmıştır. Bu adaptasyonlar özellikle de dayanışma, yardımlaşmaya ilişkin olan adaptasyonlar olmuştur.

Scott James'in verdiği örneğe göre; insanın biyolojik ataları tükettikleri besinlerden yeterli kalori alamama sorununa karşı yağlı besinlere yönelik doğuştan gelen bir arzu olması yönünde bir adaptasyon geliştirmişlerdir. İnsanın evrimsel geçmiş, insanı yağlı besinleri sevmeye yönlendirdiğine göre; yağlı besinleri tüketmemizin ahlaki olarak gerekli olduğunu söyleyebilir miyiz? Böyle bir sonuç elbette kabul edilir değildir.²⁶⁸

Bununla ilgili temel sorun evrim teorisinin, çoğunlukla ahlaki yükümlülüklerimizin tersine olgular içeriyor olmasıdır. Evrim süreci yardımlaşma ve diğerkâmlıktan çok daha fazla biçimde bencillik, anlaşmazlık, kavgı ve düzensizlik içerir. İnsanın yardımlaşma isteği evrim sürecinin sonucu veya parçası olsa da evrim teorisine göre insan temelde bencildir. Dolayısıyla, evrim sürecinden, önsel olarak

²⁶⁷ Joyce, **The Evolution of Morality**, s. 170-172.

²⁶⁸ James, **An Introduction to Evolutionary Ethics**, s. 3.

ahlaki olarak iyi olduğunu düşündüğümüz şeyleri keyfi olarak alıp, kötü olduğunu düşündüğümüz şeyleri keyfi olarak dışlıyor olmamız, evrim teorisi dışında ahlaki yargılarımızın başka bir ontolojik temeli olduğu sonucunu doğurur.²⁶⁹

2.3.1.2. Evrim Teorisi ve Ahlaki Anti Realizm

Evrım teorisi ile ahlak felsefesi arasında kurulan bir diğerkam ilişki; evrim teorisinin ahlaki realizm ile uyumsuz olduğu veya ahlaki realist pozisyonu zayıflatmış tezidir. Evrim teorisinin, nesnel ahlaki özelliklerin varlığı ile çeliştiği iddiası; gerek ahlaki olduğunu düşündüğümüz özellikle diğerkam eylemlerin gerekse bu eylemlere ahlaki olarak "iyi" olma özelliği yükleyen yargılarımızın oluşumunun evrimsel süreç ile bütünüyle açıklandığı iddiası ve bu nedenle evrim süreçleri dışında nesnel ahlaki olguların varlığına atıf yapmanın gereksizliğine dayanır. Ahlaki realizm-ahlaki anti realizm tartışması tezimin konusu dışında olmasına rağmen; bu konuda ilk defa yazmış olan Edward O. Wilson ve Michael Ruse'un görüşlerini iki nedenden ötürü kısaca tanıtmamın yararlı olacağını düşünüyorum. Birinci olarak ahlaki özelliklerin evrimsel süreçlerle açıklanıyor olması zaman zaman ahlaki anti realist bir görüş olarak değil tam tersine Spencer'ın pozisyonu gibi evrim teorisine dayalı ahlaki realist bir görüş olarak algılanmaktadır. İkinci olarak evrim teorisi çevresinde süren ahlaki realizm-ahlaki anti realizm tartışması meta etik alanında son yıllarda en çok yazılan konulardan biridir.

Sosyobiolojinin²⁷⁰ kurucusu olan E. O. Wilson ve biyoloji felsefecisi M. Ruse'un görüşleri öncelikle, bu alandaki çalışmalara dayanarak, biyolojik evrim sürecinde canlıların bütünüyle bencil olmadığını ve sürecin sadece çatışmaya dayanmadığı; biyolojik evrim süreci içinde canlılığın sürmesi için işbirliğinin de bu sürece katkıda bulunabileceği görüşüne dayanır. Bu işbirliği örneklerinden birincisi "akraba seçimi (kin selection)"dir. Buna göre canlılardan akrabalarıyla yani genetik olarak kendilerine yakın olan canlılarla yardımlaşma içinde olanlar veya onlara karşı diğerkam davranışlarda olanlar doğal seçimde avantajlı konumdadırlar. Bu yardımlaşma nedeniyle yardımlaşmada bulunan canlıların hayatta kalma olasılığı

²⁶⁹ Michael Ruse, "Naturalist Moral Nonrealism", **God & Morality: Four Views**, ed. Keith R. Loftin, Illinois, InterVarsity Press, 2012, s. 64.

²⁷⁰ Sosyobiyoloji, biyolojinin canlıların toplumsal davranışlarını inceleyen alt dalıdır.

artar. Akrabalara yardım etme özelliğine sahip olan ve bu özelliğinde etkisiyle hayatta kalan canlıların genleri sonraki nesillere olumlu bir adaptasyon olarak aktarılır.²⁷¹

Evrım sürecine katkıda bulunan işbirliği ve yardımlaşma süreçlerinden ikincisi ise "karşılıklı diğerkamlık (reciprocal altruism)"dır. Akraba olmayan bireyler arasında da gerçekleşebilen bu sürece göre bir canlı, diğer canlıya karşılığında yardım alabileceği beklentisi ile yardım eder. Bu yardım ve işbirliğinin karşılık bulması ve geniş bir topluluğa yayılması durumunda, bu toplulukta bulunan canlıların hayatta kalma olasılığı topluluk dışındakilere göre artar. Böylece de karşılıklı diğerkamlık yapılmasını sağlayacak olan genler ve bu davranışı iyi bir davranış olarak gören genler de bir sonraki nesillere olumlu bir adaptasyon olarak aktarılmış olur.²⁷²

Wilson 1975 yılındaki *Sociobiology: The New Synthesis* isimli çalışmasında, evrim sürecini taşıyan veya bu süreçte gelişenin sadece insanın vücudu olmadığını aynı zamanda insan zihninin de evrim süreciyle geliştiğini belirtir. İnsan beyni ve düşüncelerimiz de evrimsel sürecin yoğun bir etkisi altındadır.²⁷³ Beynimizin evrimsel gelişimini anlamamız durumunda, ahlak kavramını da anlayabiliriz. Wilson, diğerkam davranışlarımız nasıl ki evrimsel sürecin sonucu oluşuyor ise diğerkam davranışları "iyi" olarak değerlendirmemizin de yani beynimizin ve yargılarımızın da evrimsel sürecinin bir sonucu olduğunu savunur. Buna göre, "ahlak" dediğimiz şey insan zihninin dışında bir şey değil tersine insan zihninde olan bir şeydir ki bu da ahlaki realizmin reddidir.²⁷⁴

Wilson'un daha sonra Ruse ile yaptıkları ortak çalışmalarda ise yine gerek ahlaki olarak iyi olduğunu düşündüğümüz davranışların gerekse bu davranışlara "iyi"liği yüklememizin, evrimsel sürecin ve evrimsel süreçten etkilenen

²⁷¹ Michael Ruse, Edward O. Wilson, "Moral Philosophy as Applied Science", **Philosophy**, Vol. 61, No. 236, Nisan 1989, s. 179.

²⁷² **A.e.**, s. 179.

²⁷³ E. O. Wilson, "Sociobiology and Ethics", **Ethical Theory Classical and Contemporary Readings**, ed. Louis P. Pojman, Wadsworth Publishing, 2007, s. 615-616.

²⁷⁴ James, **An Introduction to Evolutionary Ethics**, s. 168-170.

genlerimizin bir sonucu olduğu belirtilir. İnsanın hayatta kalabilmesi, daha iyi işlev görebilmesi için bu ahlaki yargılarda bulunması için yönlendirildiğini ifade eder.²⁷⁵

Genlerin uzun evrim süreci boyunca, canlıların beraber yaşadığı sosyal ortamda mutasyonlar ve doğal seçim yoluyla değişime uğraması sonucunda, insanlara zihinsel gelişim ile ilgili birtakım kurallar bildirilir. Bu kurallardan topluma uygun olan ve toplumun devamlılığına daha çok katkıda bulunanlar uzlaşma ve övölme ile ahlaki kurallar olarak bilinir ve belirlenir.²⁷⁶

Ruse ve Wilson, insanın ahlaki yargılarının oluşumuna ilişkin bu deneysel ve nedensel süreci felsefi olarak yorumlarken ilk olarak şu argümanı geliştirirler. İyilik, kötülük ve yükümlülük içeren ahlaki yargılarımız, doğal seçim sonucu oluşan genetik tarihimizin bir sonucudur yani sürece özeldirler dolayısıyla evrimsel süreç ve insanın genetik tarihi eğer farklı bir biçimde gelişmiş olsaydı, ahlaki yargılarımız da farklı gelişecekti ve şu an olduğundan farklı olacaktı. Dolayısıyla ahlaki özellikler insandan bağımsız olarak mevcut değildirler, tersine insana bağımlı olarak vardır.²⁷⁷

İkinci olarak, gerek ahlaki olduğunu düşündüğümüz eylemlerimiz, gerekse bu eylemlere nesnel ahlaki özellikler yüklememiz ve nesnel ahlaki yargılara ulaşmamızı sağlayan süreç evrimsel süreç ile başarılı bir biçimde açıklandığına göre, bu yargıların oluşumunu sağlayan nedensel süreç dışında, bu ahlaki yargılara karşılık gelen insan zihninden bağımsız ahlaki özelliklere atıf yapmamıza gerek yoktur. Nesnel ahlaki özelliklerin var olduğunun düşünülmesi ontolojimizi kalabalıklaştırmaktadır.²⁷⁸ Wilson ve Ruse'un argümanını ve genel olarak evrimci ahlaki anti realizmin sloganını bir cümle ile ifade edersek, ahlaki yargılarımız bütünüyle yanlıştır çünkü "*Evrime insanları kandırmıştır*".²⁷⁹

²⁷⁵ Ruse, Wilson, "Moral Philosophy as Applied Science", s. 179.

²⁷⁶ A. e., s. 181.

²⁷⁷ A. e., s. 186.

²⁷⁸ A. e., s. 186, 187.

²⁷⁹ Ruse, "Naturalist Moral Nonrealism", s. 68. James, **An Introduction to Evolutionary Ethics**, s. 167.

1980'lerde özellikle Wilson ve Ruse ile başlayan evrim teorisinin ahlaki realizm ile uyumlu olup olmadığı tartışması ilerleyen yıllarda başka felsefecilerin de katılımıyla yoğunlaşarak sürmüştür. Bir önceki alt başlıkta belirtildiği gibi evrim teorisinden nesnel ahlaki yükümlülükler elde etme veya evrim teorisine dayalı olarak nesnel ahlak oluşturma konusunda ciddi felsefi zorluklar bulunmaktadır ve evrim teorisine dayalı nesnelci ahlak teorileri başarılı gözükmemektedir. Bu zorlukların da etkisiyle son on yıl içerisinde evrim teorisi-ahlak felsefesi alanında oluşan felsefi literatür daha çok evrim teorisinin ahlaki realizmi dışladığı tezi²⁸⁰ ve bu teze karşılık verilen yanıtlar yani evrim teorisi ile ahlaki realizmin bir arada olabileceğini savunan görüşlerden²⁸¹ oluşmuştur.

2.3.2. Neo-Aristotelesçi Doğalcılık

Bu alt başlıkta neo-Aristotelesçi doğalcılığı inceleyeceğim. Aristoteles'in düşüncesine dayalı olan neo-Aristotelesçi doğalcılığı savunan felsefeciler, ahlaki çağdaş evrim teorisine dayandırmasalar da, Aristoteles'in felsefesinin biyoloji ile sıkı ilişkisi nedeniyle, en azından bazılarının çalışmaları biyoloji ile ilişkili gözükmemektedir.

Neo-Aristotelesçi doğalcılık, ahlaki doğalcılığı savunan görüş olarak, Aristoteles'in "insan doğası" kavramı ve bu kavramın farklı okumalarına dayanır. Yani insan doğası, insanlar için geçerli olan nesnel ahlaki olguların ve bu olgulardan türetilen ahlaki yükümlülüklerin kaynağıdır. Neo-Aristotelesçi doğalcılık alt başlığı altında, Martha Nussbaum ve Philippa Foot'un görüşlerini ele alacağım.

²⁸⁰ Wilson ve Ruse'dan sonra evrim teorisinin ahlaki realizmi dışladığını savunan bazı çalışmalar için bkz. Richard Joyce, **The Evolution of Morality**, Massachusetts, MIT Press, 2006. Sharon Street, "A Darwinian Dilemma For Realist Theories of Value", **Philosophical Studies**, Vol. 127, No: 1, Ocak 2006, s. 109-166.

²⁸¹ Gerek Wilson ve Ruse'a gerekse diğer evrimci ahlaki anti realist argümanlara itirazlar için bkz. Erik J. Wielenberg, "On the Evolutionary Debunking of Morality", **Ethics**, Vol. 120, No: 3, Nisan 2010, s. 441-464. Guy Kahane, "Evolutionary Debunking Arguments", **Nous**, Vol. 45, No. 1, 2001, s. 103-125. Russ Shafer-Landau, "Evolutionary Debunking, Moral Realism and Moral Knowledge", **Journal of Ethics & Social Philosophy**, Vol. 7, No: 1, Aralık 2012, s. 1-37.

2.3.2.1. Martha Nussbaum ve Neo-Aristotelesçi Doğalcılık

Martha Nussbaum'un Aristoteles ve insan doğasına dayalı ahlak görüşü öncelikle Aristoteles'teki insan doğası kavramının nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili görüşüne dayanır. Nussbaum, bir önceki alt başlıkta ifade edildiği gibi, insan biyolojisine dayalı nesnel bir ahlak kurmanın zorluğu ve biyolojinin dolayısıyla evrim teorisinin ahlaki kurallar hakkında söyleyebileceklerinin azlığının farkında olarak, Aristoteles'teki "insan doğası" kavramının farklı yorumlanması gerektiğini savunur.

Aristoteles, insanın nasıl yaşaması gerektiğini diğer varlıklar ve canlılarla benzerlik kurarak anlatırken, insana özgü olan şeyi arar. Yaşamın insanlarla, bitkiler arasında ortak bir özellik olduğunu insana özgü olmadığını, insanların duylara sahip olma özelliğinin ise hayvanlarla insanlar arasında ortak olduğunu ve yine insana özgü olmadığını ifade eder. İnsana özgü olan şeyin ise akıl olduğunu ve insan için iyi yaşamın, insanın işlevinin akla boyun eğen, düşünen bir yaşam olduğunu ifade eder.²⁸²

Nussbaum'un insan doğasına ilişkin reddettiği birinci bakış açısına göre insan doğası kavramı, insana dışarıdan bakan tarafsız bir gözleme dayalı olup, daha çok biyoloji biliminin olgularına dayanır. Nussbaum, insan doğası kavramının "dışsal (external)" yorumu olarak adlandırdığı bu yorumun doğal olgular ile ahlaki olgular arasındaki boşluğu doldurmasının olanaklı olmadığını ifade eder. Dolayısıyla bu anlayıştan ahlaki önermeleri türetmenin olanaklı olmadığını ve Aristoteles'in insan doğasına ilişkin düşündüğü şeyin gerçekte bu dışsal yorum olmadığını savunur.²⁸³

Buna karşılık, Nussbaum, insan doğası kavramının "içsel (internal)" yorumunu savunur. Bu bakış açısına göre, insanın ne olduğunu, insan doğasının nasıl anlaşılması gerektiğini anlamak adına insan yaşamı için gerekli olan şeylerin bir değerlendirilmesine gereksinim vardır. Bu ise dışsal bakış açısıyla olanaklı değildir.

²⁸² Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 3. bs., Çev. Saffet Babür, İstanbul, Bilgesu Yayıncılık, 2011, 1. Kitap, 1097b34-1098a5, s. 18.

²⁸³ Martha C. Nussbaum, "Aristotle on Human nature and the foundation of ethics", **World, Mind and Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams**, ed. J. E. J. Altham, Ross Harrison, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, s. 89-90.

İçsel bir bakış açısıyla, insan yaşamı için nelerin değerli olduğu ve nelerin eksikliğinin insan yaşamı için belirleyici olduğu sorgulanmalıdır.²⁸⁴

Nussbaum, insan yaşamı için örneğin yüksek miktarda gelir sahibi olmak gibi bazı özelliklerin vazgeçilmez olmadığını ancak gelecek hakkında planlar yapmak, özgür irade ile seçim yapmak, diğer insanlarla iletişim içinde olmak gibi özelliklerin insan için vazgeçilmez olduğunu ifade eder. İnsan için bazı özelliklerin zorunlu olmamasının, bazılarının ise vazgeçilmez olmasının değerle ilgili bir sorgulama olduğunu ve bunun için dışsal bir dayanağa gereksinim olmadığını ifade eder.²⁸⁵

Nussbaum, Aristoteles'in insanı, canavarlar ve Tanrı ile karşılaştırmasına dayanan örneklerinin²⁸⁶, insanın kendisine sevgi, arkadaşlık gibi şeylerin insan için ne denli önemli olduğunu sorduğunu ve insan olmanın değeri hakkında ahlaki sorgulamaya çağırdığını ifade eder.²⁸⁷

Bu sorgulama eylemi, toplumsal olarak yapıldığında yaşanan olaylara verdiğimiz tepkiler, beğenilerimiz, tercihlerimiz ahlaki yargılarımızı oluşturur ve Nussbaum'a göre bu yargılarımız, uzun bir tarihsel ve toplumsal derinliğe sahip olduğu için, kendi kendini doğrulayan nitelikte yargılardır.²⁸⁸ Bu nedenle, insan doğasına ilişkin araştırma insana dışarıdan bütünüyle tarafsız bir açıdan bakan değerden bağımsız bilimsel bir bakış açısı yani dışsal insan doğası yorumu değil, insanın kendisine dayanan değer öğeleri içeren ve insana dayanan bu değer öğelerini toplumsal yargı ve kararlar boyutuna taşıyan yani içsel insan doğası yorumudur.²⁸⁹

Bu ahlaki yargılar olası diğer ahlaki yargılara göre daha az tartışmalı olup, bir insan doğru sorgulama ve akıl yürütme sürecinin dışında kalmadığı sürece bu yargılara ulaşır, bu ahlaki yargıları reddedemez. Bir insan bu yargıları reddediyorsa, bunun nedeni birtakım ön yargılardır. Nussbaum, bu toplumsal yargıların ve tarihsel verilerin aynı zamanda farklı yer ve zamanlardaki insani yargıları da yansıttığını

²⁸⁴ A.e., s. 93-94.

²⁸⁵ Martha C. Nussbaum, "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", **Political Theory**, Vol. 20, No: 2, Mayıs 1992, s. 207-208.

²⁸⁶ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 7. Kitap, 1145a15-1154b35, s. 130-154.

²⁸⁷ Nussbaum, "Aristotle on Human nature and the foundation of ethics", s. 95-98.

²⁸⁸ A.e., s. 98.

²⁸⁹ A.e., s. 101-102.

ifade ederken, aslında evrensel bir insan doğası olduğunu ve bu insan doğasının da söz ettiği akıl yürütme, sorgulama süreci ile ortaya çıkarıldığını ifade eder. Bu akıl yürütme, sorgulama sürecinin tarihsel derinliği de, bu süreçten türetilen ahlaki yargıların kaçınılmazlığını, insan üzerindeki otoritesini sağlar.²⁹⁰

Nussbaum, Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik'teki insan doğası kavramının mantıkla ilgili olduğunu, insan doğasının içeriğine akıl yürütme ile ulaşıldığını, dışsal bir bakış açısıyla ulaşılmış bir olgu olmadığını vurgular. İnsanın toplum içindeki yaşamı ve arkadaşlığının, sevginin değerli olduğu ahlaki yargısı, bütünüyle insanların seçimleri ile ilişkilidir. Buna rağmen bir insanın yalnız yaşamının değerli olduğu, gerçekte insani olduğu yargısında bulunması ve bu biçimde yaşamayı seçmesi, Aristoteles'in insan doğasına ilişkin toplum yaşamına değer veren yargılarını yanlışlamaz. Nussbaum'a göre, Aristoteles, bu kişinin gerçekte diğer insanlar gibi olmadığını savunacaktır.²⁹¹

İnsanların belirli düşünceleri ve seçimlerinin yaygınlığı ve derinliği, bu düşünce ve seçimlerin insan doğasını oluşturmasını sağlar. Örneğin insanın toplumsallığının yaşamımıza ne kadar nüfuz ettiğini anladığımızda bunun insan için doğal ve iyi olan olduğunu da anlarız.²⁹²

Aristoteles'e göre insanın kendine özgü, ayırıcı özelliği akıl olduğu için insan yaşamı pratik akla göre yönlendirilmeli ve organize edilmelidir. İnsan doğasının diğer ana öğeleri olan yaşama, beslenme, üreme gibi şeyler pratik aklın liderliğinde organize edilmelidir. Nussbaum, bu yaklaşımın hazcılık gibi bazı uç ahlaki görüşleri dışladığını ifade eder.²⁹³

Nussbaum'un Aristoteles'in felsefesinden esinlenen teorisini, Nussbaum'un Aristoteles'in insan doğasına ilişkin düşüncesinin içsel bakış açısı olduğu görüşünü doğru kabul ederek değerlendirirsek; öncelikle Nussbaum'a göre ahlaki yargılarımızın kaynağı insanların arzuları, eğilimleri olduğu için, Nussbaum'un

²⁹⁰ A.e., s. 101-102.

²⁹¹ A.e., s. 106.

²⁹² A.e., s. 108.

²⁹³ A.e., s. 113-118.

teorisi meta etik teori olarak “İnşacılık (Constructivism) - Öznellik (Subjectivism)” konumdadır. İnşacılık, ahlaki yükümlülükleri insanın idealleştirilmiş akıl yürütme sürecinin sonuçları, seçimleri veya insanların ahlaki yargılar üzerine ulaştıkları genel kabul ve anlaşılmaya dayandırır.²⁹⁴ Nussbaum'un pozisyonu esasen nesnelliği yani ahlaki olguların insan zihninden yani insanların eğilim, arzu, istek ve düşüncelerinden bağımsız var olması özelliğini sağlamadığı için çalışmamızın konusu olan diğer nesnelci ahlak teorileri ile aynı sınıfta değildir.

İnşacı görüşün en önemli zayıflığı ve inşacılığa getirilen en önemli itiraz Platon'un Euthyphro diyalogundaki ikilem benzeri bir ikilemle karşı karşıya kalmasıdır. Buna göre ahlaki yargıları inşa etme süreci veya pratik aklın sonuçları, ya belirli ahlaki sınırlamalara ve kurallara tabidir ve bu kurallarla sınırlandırılıyordur ya da bütünüyle bağımsızdır. Eğer pratik akıl, kendisi dışında bazı ahlaki sınırlamalara tabi ise ahlaki yargılarımızın kaynağı değildir, insan zihni dışında bazı ahlaki sınırlamaların gerçekten var olması ise nesnelci görüştür ve inşacılığın reddidir. Pratik aklın, belirli ahlaki sınırlamalara tabi olmaması ise keyfilik problemini doğurur ki, nesnelci teorilerin öznelci teorilere kıyasla en önemli üstünlüğü burada ortaya çıkmaktadır. Yani inşacılık ahlaki ilkeleri ya keyfi, insani ölçülere dayandırır ya da nesnelciliğe dönüşür.²⁹⁵

Bu çerçevede Nussbaum'un teorisinin en önemli zayıflığı, savunduğu içsel insan doğası anlayışıyla insan doğasına ilişkin doğru ve nesnel bir sonuca ulaşmaktaki sorundur. Ahlaki ilkeler elde etme açısından dışsal insan doğası ile içsel insan doğası anlayışı arasındaki ikilem şöyle özetlenebilir: Dışsal bakış açısı, insanlar arasında ortak kabul görebilecek bir insan doğası anlayışına ulaştırabilir ancak bu bakış açısı değerden bağımsızdır. İçsel bakış açısı ise insanların eğilimleri, arzularına dayandığı için eylemlerimizi yönlendirici nitelikte yani değerle yakından ilişkili sonuçlar verebilir ancak bu bakış açısı belirli ahlaki değerleri varsaydığı için aslında dayandığını iddia ettiği insan doğası atıl kalmaktadır.²⁹⁶

²⁹⁴ Carla Bagnoli, "Constructivism in Metaethics", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Temmuz 10, 2014, (Çevrimiçi) <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/constructivism-ethics/>.

²⁹⁵ A.e.

²⁹⁶ Louise M. Antony, "Natures and Norms", **Ethics**, Vol. 111, No: 1, Ekim 2000, s. 15-16.

Nussbaum'un teorisi ve benzer meta etik teoriler, insanların beğenilerine ve eğilimlerine dayandığı için insanların yarar, zarar ve insanın iyiliği konusundaki seçimleri arasındaki farklılıkları açıklamaktan uzaktır veya bu farklılıkları göz ardı etmektedir.²⁹⁷ Bu da, inşacı teorilerle ilgili olarak belirli ahlaki ilkelerin varsayıldığı veya belirli ahlaki ilkelere ayrıcalık verildiği görüşünü güçlendirmektedir ki bu durumda ahlaki yükümlülükler pratik akıldan türetilmemekte, bazı ahlaki yükümlülükler pratik aklın sorgulama süreci öncesinde doğru varsayılmaktadır.

Belirli ahlaki ilkelere öncelik tanınmadığı, insanların farklı seçimleri gerçekten göz önüne alındığında ise sezgisel olarak doğru kabul ettiğimiz ahlaki yükümlülüklerimizle çatışan durumlar kolaylıkla ortaya çıkabilir. İnşacılığı, pratik aklın, ahlaki sorgulama sürecini ideal bir kişiye veya idealleştirilmiş bir sürece indirgediğimizde ise yine öznellik probleminden kurtulamayız. Çünkü kimin ahlaki yargılarının ideal konumda olduğu veya pratik aklın ideal sorgulama sürecinin nasıl olması gerektiği tartışmaya açıktır. Bu sorun yani pratik aklın idealleştirilme sorunu çözülsün bile, bu durumda da ahlaki yargılara sadece belirli kişilerin ulaşabileceği ancak bunun dışında kalan pek çok kişinin doğru ahlaki yükümlülüklerden habersiz olması veya yanlış bilmesi gibi bir sorun ortaya çıkacaktır. Bu durum ise inşacı veya öznelci meta etik teorilerin bir diğer önemli güçsüzlüğünü oluşturmaktadır.

Ahlaki yükümlülüklerin kaynağı olarak insanların seçimleri ve eğilimleri alındığında, ahlaki yükümlülükler insanların eğilimlerinden kaynaklandığı için ahlaki olguların, insanlara eylemleri için gerekçeler sunan, insanların eylemlerini yönlendiren nitelikte olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak buradaki sorun, ahlaki olguların insanlara, o insanların seçimleri, eğilimleri ile uyumlu olduğu ölçüde eylemlerini yönlendirici özelliğe sahip olacağıdır. Nussbaum'un yaklaşımı ve diğer inşacı teoriler için burada ortaya çıkan sorun, örneğin hırsızlık yapmamak gibi sezgisel olarak doğru kabul ettiğimiz ahlaki yükümlülüklerin bütün insanlar için eylemlerini yönlendirici gerekçeler sunamamasıdır. Bunun nedeni de Nussbaum'un iddia ettiğinin tersine, Aristoteles felsefesine içsel insan doğası ile yaklaştığımızda bütün insanlar için ortak bir insan doğasına ulaşmamızın olanaklı gözükmemesidir.

²⁹⁷ A.e., s. 24.

2.3.2.2. Philippa Foot ve Neo-Aristotelesçi Doğalcılık

Philippa Foot, neo-Aristotelesçi doğalcılığı ortaya koyduğu "Natural Goodness (Doğal İyilik)" adlı çalışmasında, Elizabeth Anscombe'a atıfla "Aristotelesçi zorunluluk (Aristotelian necessity)" kavramını ortaya koyar. Bu kavram, bir varlığın veya bir canlının var olduğu, yaşadığı doğal ortamda zorunlu olarak gereksinim duyduğu, o canlının varlığının, yokluğunda tehdit altına gireceği şeyleri ifade eder. Foot, bu anlamda insanlar ile, bitkiler ve diğer hayvanlar arasında önemli bir benzerlik olduğunu ifade eder. Şöyle ki, bitkiler için su, kuşlar için yuva yapmak nasıl ki yaşamları için vazgeçilmez ise insanlar için bitki ve hayvanlardan farklı biçimde sadece beraber yaşamak değil, işbirliği, uzlaşımlar, anlaşmalar ve rasyonel etkinlikler yaşamımız için gereklidir.²⁹⁸

Foot, konumuzu ilgilendiren esas kavram olan "Doğal İyilik" kavramını açıklamadan önce "İkincil İyilik (Secondary Goodness)" adını verdiği kavramı tanımlar. İkincil iyilik, bir canlının kendi türü dışındaki türden canlılarla ilişkisi açısından değerlendirilmesidir. Foot "Doğal İyilik"i ise, bir canlının, kendisi, kendisini oluşturan parçaları, özellikleri ve eylemlerinin kendi türü veya "yaşam biçimi (life form)" ile olan ilişkileri açısından temel olan özellikler olarak tanımlar.²⁹⁹

Foot, insanlarda doğal iyilik yani ahlakı, bitki ve hayvanlardaki doğal iyilik ile benzerlik kurarak tanımlar. Foot'a göre her canlı türünün bir yaşam döngüsü ve bu yaşam döngüsünün bir karakteristiği bulunmaktadır. Her canlı türünün yaşamının veya Foot'un ifadesi ile yaşam biçiminin sürdürülebilmesi için yani gelişme, hayatta kalma ve üremenin gerçekleştirilebilmesi için o canlının sahip olması gereken bazı özellikler vardır. Burada bir canlı için değer önermeleri elde etmemizi sağlayan şey bir canlının sahip olduğu özellikler içinde aristotelesçi kategoriler olup bu özellikler diğer özelliklerden ayrılır. Bir yaşam biçimi için aristotelesçi kategori, o canlının teleolojisi ile ilgili olan özelliklerdir. Yani, o canlının kendine has olmasını sağlayan, onu farklı kılan ve o canlının telosuna ulaşmasına hizmet eden özelliklerdir. Bu

²⁹⁸ Philippa Foot, **Natural Goodness**, New York Oxford University Press, 2001, s. 15, 16.

²⁹⁹ **A.e.**, s. 26, 27.

özellikler bu canlı türünde ortak olan istatistiksel olgular değil, o canlının yaşam döngüsü boyunca hayatta kalma ve üremesine katkıda bulunan özelliklerdir ve aristotelesçi kategoriler, Foot'a göre yükümlülükler sunabilirler. Foot, bu kategorileri hayvanlar için tanımlarken, kategorilerin hizmet edeceği amaçlara hayatta kalma, çoğalma özelliklerine beraber yaşamayı da ekler.³⁰⁰

Foot, aristotelesçi kategorilere örnek olarak bir bitkinin üremesine yardımcı olduğu için böcekleri kendine çekebilme özelliğini, tavus kuşunun yaşam döngüsü için eksiklik olacağından dolayı kuyruğunun parlak renkli olmasını, geyiğin kendisini avlayacak hayvandan kaçabilmesi için hızlı olmasını örnek verir. Ayrıca hayvanlar için beraber yaşama ve yardımlaşmaya örnek olarak bal arılarının besin için dans etmelerini, kurtlar arasındaki yardımlaşmayı da aristotelesçi kategorilere örnek gösterir. Buna ek olarak, bitki ve hayvanlardaki bu özelliklerin bütünüyle arzu ve eğilimlerimizden bağımsız olarak yani nesnel olarak ortaya konduğunu ifade eder.³⁰¹

Foot, bitkiler ve hayvanlara benzer biçimde insan için de insanın yaşam biçiminden insan yaşamı için zorunluluklar ve yükümlülükler türetilebileceğini ifade eder. İnsanın, hayvan ve bitkilerden önemli farklılıkları olduğunu belirterek insanın iletişim kurma, zihinsel etkinlik gibi gereksinimlerinin de olduğunu; bu gibi diğer canlılardan farklı olan gereksinimleri olmadan insanın hayatta kalabileceğini ve çoğalabileceğini ama bunlar olmadan insan hayatının eksik, yetersiz, kusurlu olacağını savunur. İnsanın, hayatta kalma, üreme gibi amaçları dışında sevgi ve arkadaşlık gibi amaçlarının da olduğunu ve bunlar için belirli kurallara gereksinim duyduklarını ifade eder.³⁰²

Nasıl ki bir ağacın derin ve güçlü köklere gereksinimi varsa ve buna sahip olmayan bir ağaçta yanlış olan bir şeyler var ise; benzer biçimde yükümlülükler insan için de vardır ve insan doğasından elde edilebilir.³⁰³ İnsanlar da diğer hayvanlardan farklı olarak akıl sahibi varlıklardır ve belirli nedenler üzerine

³⁰⁰ A.e., s. 30-34.

³⁰¹ A.e., s. 30-35.

³⁰² A.e., s. 43-45.

³⁰³ A.e., s. 46-47.

eylemlerde ve seçimlerde bulunurlar. İnsanlar bu eylemleri ulaşacakları amaçlara göre bilinçli bir biçimde seçerek; bu amaçlar ve bu amaçlara ulaşmak için gerekli araçlar arasında ilişki kurarak yaparlar. Hayvanlar kendileri için neyin iyi neyin kötü olduğunu bilmeden iyilere yönelirken insanlar için durum böyle değildir.³⁰⁴

Foot, insan için neyin iyi neyin kötü olduğunu aşağıdaki örnekle açıklar. Yüksek ateşli ciddi biçimde hasta olan ve dışarı çıkmayıp dinlenmesi gereken bir kişi düşünelim; bu kişinin aynı zamanda bankaya gidip ödeme yapması gerekmektedir ki hesabı borçlu duruma düşmesin. Bu kişi için her iki durum da yani evde kalıp dinlenmesi ve bankaya gidip ödeme yapması O'nun eylemlerini yönlendirici gerekçeler sunmaktadır. Ancak Foot'a göre, bu kişinin hastalığı nedeniyle evde kalıp iyileşmeye çalışması O'nun ana amacına hizmet etmektedir ve bu biçimde eylediğinde "iyi" biçimde eylemiş olacaktır. Foot, buradan insan için ahlaki "iyi" ve "kötü" hakkında şu sonucu çıkarır. Bir kişinin, var olan koşulları altında kendisi için en rasyonel olan şeyi yapmaması, kendiliğinden kusurludur. Yani bir insanın irrasyonel bir biçimde veya pratik akla ters bir biçimde eylemde bulunması kötüdür.³⁰⁵

Foot, insanları ahlaki olarak değerlendirirken, bitkiler veya hayvanlardan önemli farklılıkları olduğunu yeniden vurgular. "İyi insan"dan söz ederken, onu vücudu, görme yeteneği veya hafızasından hareketle tanımlamaz. Bir insanın iyiliğini ancak belirli bir açıdan belirleyebiliriz ki bu da rasyonel iradedir.³⁰⁶ Bir eylem; o eylemin türü, amacı veya eylemi yapan kişinin "iyi" ve "kötü" hakkındaki görüşleri ile uyumsuzluğu nedeniyle kötü olur.³⁰⁷ Pratik aklın, uyumlu olması gereken veya uydurulması gerektiği bağımsız bir ahlaki kriter yoktur. Tersine, rasyonel seçim, insan için iyi olanı oluşturan temel öğedir.³⁰⁸

Foot'un ahlak teorisini kısaca özetledikten sonra, Foot'un görüşlerine ilişkin değerlendirmeye öncelikle bitkiler ve hayvanlar ile ilgili yaptığı normatif çıkarımlara

³⁰⁴ A.e., s. 53-56.

³⁰⁵ A.e., s. 59.

³⁰⁶ A.e., s. 66.

³⁰⁷ A.e., s. 76.

³⁰⁸ A.e., s. 81.

ilişkin eleştirilerle başlayacağım. Foot, insanlara ilişkin doğal ahlaki yükümlülükler elde ederken, insan yaşamı ile bitki ve hayvanların yaşamları arasındaki benzerliklere vurgu yapar. Burada getirilebilecek eleştirilerden biri, Foot'un bitki ve hayvanları incelerken neden canlı türlerinin, incelemenin sınıflama kriteri olduğudur. Yani neden yapılan incelemedeki sınıflama kriteri olarak canlı türü seçilmektedir de belirli bir grup canlı, belirli bir bölgedeki popülasyon veya belirli bir genotipe sahip canlılar seçilmemektedir.³⁰⁹

Foot, çalışmasında günümüz biyolojisinde kullanılan canlı türü yerine yaşam biçimi kavramını kullanarak, daha önce değerlendirilen evrim teorisine dayalı nesnelci ahlak teorilerinden ayrışma çabasındadır. Ancak bu durum Foot'u yukarıdaki eleştiriden kurtarmamaktadır. Öncelikle Foot, yaşam biçimi kavramını kullansa da hep belirli canlı türlerine ve o türün hayatta kalmasını sağlayan yapısal özelliklere atıf yapmaktadır. Foot insanlarla benzerlik kurmak için kullandığı bitki ve hayvan türlerine ilişkin seçimlerinin neye dayandığı sorusuna bir yanıt sunmamaktadır. Öyle gözükmemektedir ki bunun yanıtı bu seçilen türlere ilişkin ahlaki çıkarımların insanla ilgili ulaşılması amaçlanan ahlaki yükümlülüklerle daha uygun olduğudur.³¹⁰ Yani bitki ve hayvanlara ilişkin "iyi"nin incelemesi değerden bağımsız bir biçimde yapılmamıştır.

Foot'un bitki ve hayvanlarla ilgili çıkarımlarıyla ilgili diğer sorun, bitki ve hayvanların yaşam döngülerine ilişkin belirtilen ifadelerin bütünüyle betimsel ifadeler olmalarıdır. Bütünüyle betimsel önermelerden, değer önermeleri elde etmek veya ahlakla ilişkili sonuçlara ulaşmak olanaklı değildir. Yani Foot'un bitkilerin ve hayvanların doğal iyiliğine ilişkin ortaya koyduğu bilgiler bütünüyle biyolojik olgular olup değerden bağımsızdırlar.

Aslında Foot da bitki ve hayvanların insanlardan açık biçimde farklı olarak hayatta kalmaya yönelik olan eylemlerinin bilinçli seçimler olmadığını ifade etmektedir. Yani insanlarla hayvanlar arasında benzerlikler olmakla beraber özellikle ahlak konusunu yakından ilgilendiren derin farklılıklar da mevcuttur. Dolayısıyla

³⁰⁹ David Copp, David Sobel, "Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics", *Ethics*, Vol. 114, No: 3, Nisan 2004, s. 536.

³¹⁰ A.e., s. 536, 537.

bitki ve hayvanların hayatta kalma, üreme hatta yardımlaşma amaçlarına hizmet eden eylemlerine ahlaki değer atfetmek olanaklı değildir. Örneğin yeni doğmuş çocuğuna bakmayan bir kutup ayısını veya hamile olan eşine avlanma sırasında yardım etmeyen çitayı ahlaklı olmamakla veya eylemlerinin ahlaki olarak kötü olmasıyla suçlayamayız.³¹¹ Bitki ve hayvanların bu gibi eylemlerine "iyi" olma özelliğini yükleysek bile, bitki ve hayvanların bu eylemlerine yüklemlediğimiz "iyi" ile insanların eylemleri ve karakterine ilişkin sorguladığımız "iyi" aslında aynı anlamı ifade etmemektedir. Bu durumda Foot, bitki ve hayvanlardaki doğal iyilikten insandaki doğal iyiliğe geçiş yaparken aynı kavramı iki farklı anlamda kullanmış olur ki bu bir mantık hatası olarak gözükmektedir. Bitki ve hayvanlara yüklediğimiz "iyi" o canlının "yaşam döngüsü için iyi" iken konumuz olan "iyi" ise "ahlaki iyi"dir.

Foot, kitabında bir canlının yaşamını sürdürmesini sağlayan bir işlevden söz ederken, çağdaş evrim teorisi ve bu teori içindeki canlıların hayatta kalmalarına yardımcı olan adaptasyonları kastetmediğini, biyoloji hakkındaki günlük konuşmalarımızda kullandığımız ifadeleri kastettiğini belirtir.³¹² Foot aksini iddia etse de gerçekten çağdaş biyolojinin verilerine atıf yapmadığı iddiası tartışmalıdır. Diğer yandan Foot'un günlük biyoloji olarak adlandırdığı konuşmalarımız ile çağdaş biyoloji arasında şöyle bir ikilem bulunmaktadır. Günlük biyoloji, çağdaş biyoloji ile uyumlu olduğu sürece nesnelliği sağlayabilir ancak çağdaş biyolojiye temel oluşturan evrim teorisinin doğalcı yorumu bütünüyle rastlantısaldır. Rastlantısal evrim sürecinde herhangi bir amaçlılık ve canlılar için herhangi bir amaç söz konusu değildir.³¹³

Foot'un bitki ve hayvanlardaki doğal iyiliğe ilişkin görüşlerine yapılan eleştirilerden sonra, Foot'un ahlak teorisine yapılacak ikinci eleştiriler insanın doğal iyiliğine yani insan için ahlaki olarak iyi olana ilişkin görüşlerine yapılacak eleştirilerdir. Daha önce ifade edildiği gibi Foot, insan için iyi olanın veya doğal

³¹¹ James Lenman, "The Saucer of Mud, The Kudzu Vine and The Uxorious Cheetah: Against Neo-Aristotelian Naturalism in Metaethics", **European Journal of Analytic Philosophy**, Vol. 1, No: 2, 2005, s. 52. Benzer biçimde "Canlı Türü" yerine "Yaşam Biçimi" kavramını kullanmasının nedeni de budur.

³¹² Foot, **Natural Goodness**, s. 31.

³¹³ Lenman, "The Saucer of Mud, The Kudzu Vine and The Uxorious Cheetah: Against Neo-Aristotelian Naturalism in Metaethics", s. 47.

iyiliğin pratik akla, rasyonel iradeye uygun davranmak olduğunu belirtir. Yani insan kendisi için neyi iyi olarak görüyorsa kendisi için iyi olan odur. İyi olan eylemler, bir insana o şekilde eylemesi için gerekçeler sunan eylemlerdir.

Foot'un bitki ve hayvanların doğal iyiliğine ilişkin yukarıda belirtilen eleştiriler dikkate alınmadığında görülecek olan şudur ki; bitkiler ve hayvanlar için bütün bir hayat döngüsü dikkate alınarak, onları hayatta kalma, çoğalma gibi belirli amaçlara ulaştıracak fiziksel özellikler "iyi" olarak konumlandırılmıştır. Yani ahlaki doğalcı yaklaşım bitkiler ve hayvanlar için uygulanmaya çalışılmıştır. Foot'un insan için sunduğu ahlaki iyiye ilişkin görüşlerindeki eleştirilecek boyut açıkça görüldüğü gibi insan için iyi olanın dışsal yani fiziksel veya biyolojik bir özellik değil sadece rasyonel davranışın dikkate alınması yani zihinsel bir özellik olmasıdır. Bu ise ne gerçekten ahlaki doğalcılıktır ne de bu yolla bitki ve hayvanlardaki iyilikle insandaki iyi kavramı arasında gerçek bir benzerlik kurulmuş olur. Foot'un insan için ahlaki iyiye ilişkin ortaya koyduğu şey, yani iyyinin akıl tarafından belirlenmesi; meta etik pozisyon olarak nesnelci bir pozisyon ve ahlaki doğalcılık değil, Nussbaum'un pozisyonuna benzer biçimde öznelci ve inşacı bir pozisyonudur.

Foot'un pratik akla ilişkin yaklaşımında, insanlar için iyi olarak önceden kabul edilen amaçlar olarak hayatta kalma, çoğalma, toplumsal yaşamın pratik akla uygun yaşam ile elde edilebileceği, pratik aklın çıkarımlarıyla doğru ahlaki yükümlülüklerle ulaşılabilceği savunulur. Bu aslında pratik aklın ahlakın kriteri olarak ortaya konup buradan sezgisel olarak doğru kabul ettiğimiz ahlaki yükümlülüklerin türetilmesi değil tersine yaygın biçimde kabul edilen ahlaki yükümlülüklerin daha baştan doğru kabul edilerek bunların pratik akıldan türetililebileceğinin iddia edilmesidir.

Foot'un pozisyonu her ne kadar bitki ve hayvanlar için olan kısmında nesnelci ve ahlaki doğalcılık olarak sınıflandırılabilse bile, bizim için önemli olan yani insanlarla ilgili olan kısmında öznelci ve inşacı bir meta etik teoriye kaymış gözükmektedir. Dolayısıyla Nussbaum'un teorisinin inşacı özellikte olmasından dolayı getirilen eleştiriler Foot'un teorisi için de geçerlidir. Pratik akıl, insanlara eylemleri için gerekçeler sunar ancak bu gerekçeler insanların olumsal arzu ve

eğilimlerine bağımlı olarak var olur veya her kişi için pratik aklın ulaştığı sonuçlara bağlıdır. Yani Foot'un teorisi sezgisel olarak doğru kabul ettiğimiz temel ahlaki yükümlülükler için eylemleri yönlendirme özelliğine sahiptir ancak pratik aklın eylemleri yönlendirme özelliği kategoriklik özelliğini sağlamaz çünkü pratik aklın sonuçları kişiden kişiye değişebilir.

Foot'un teorisinde ahlaki yükümlülükleri belirleyen pratik akıl, her bir kişinin akıl yürütme süreci değil de idealleştirilmiş bir akıl yürütme süreci olarak tanımlayarak keyfilik ve öznellik probleminden kurtulduğumuzda ise farklı zorluklarla karşı karşıya kalırız. Burada öncelikle idealleştirilmiş akıl yürütme sürecinin veya ahlaki yükümlülükleri belirleyen pratik aklın ne olduğu sorusu yanıt bekliyor olacaktır. İkincisi ise ahlaki yükümlülükleri belirleyen idealleştirilmiş pratik aklın sonuçlarına herkesin erişemeyeceği gerçeğidir ki bu da insanların bir kısmının ahlaki yükümlülükleri veya doğru ahlaki yükümlülüklerin ne olduğunu bilmemesi durumunu doğurur ki ahlaki bilgi kriteri sağlanmamış olur.

Foot öyle gözükmemektedir ki, ahlak teorisinde hem evrimci ahlaki realizmde gördüğümüz gibi bilimin ve bilim özelinde biyolojinin nesnelliğinin verdiği güçten yararlanmak hem de evrim teorisine dayalı nesnelci ahlak teorilerinin yaşadığı zayıflıklardan insanın rasyonel doğasına atıf yaparak kurtulmaya çalışmıştır. Ancak görülen odur ki, Foot'un görüşü her ne kadar çalışmasının adı "Doğal İyilik" olsa da ahlaki doğalcılıktan daha çok ahlaki inşacılık konumunda gözükmemektedir ki çalışmamızın konusu olan nesnelci meta etik teorileri ile aynı sınıfta olmadığı gibi nesnellik dışındaki diğer felsefi kriterleri de sağlamada başarılı gözükmemektedir.

Bu alt başlıkta incelediğim Nussbaum ve Foot'un ahlak teorilerini bölüm başında belirttiğim dört felsefi kriter açısından ayrıca değerlendirmeye alma gereği duymadım. Bunun nedeni her iki teori de, bazı kaynaklarda ahlaki realizm ve ahlaki doğalcılık olarak sınıflanmasına rağmen, yukarıda da belirtildiği gibi bu teorilerin ahlaki nesnelci değil ahlaki özneci veya ahlaki inşacı görüşlere daha uygun gözükmemeleridir. Dolayısıyla neo-Aristotelesçi olarak adlandırılan bu teoriler aslında, çalışmamızın kapsamı alanı dışındadır.

2.3.3. Frank Jackson ve A Priori Doğalcılık

Ahlaki doğalcılık başlığı altında bundan önce incelenen evrimci doğalcılık, ilhamını 19. yüzyılda temellerini Charles Darwin'in attığı biyolojik evrim teorisi, neo-Aristotelesçi doğalcılık ise ilhamını Aristoteles'in felsefesinden almaktaydı. Ahlaki doğalcılık ana başlığı altında bundan sonra inceleyeceğim diğer meta etik teoriler ise 1980'li yıllarda savunulmuş bütünüyle yeni diyebileceğimiz yaklaşımlardır.

Ahlaki doğalcılık ana başlığı altında inceleyeceğim a priori doğalcılık ve a posteriori doğalcılık türlerinin her biri ahlaki özelliklerin bütünüyle doğal özellikler olduğunu savunurken. A priori doğalcılık ile a posteriori doğalcılık arasındaki temel fark şudur: A priori doğalcılık, ahlaki özelliklere karşılık gelen doğal özelliklere kavramsal analiz yoluyla ulaşacağımızı savunurken, a posteriori doğalcılık ise ahlaki özelliklere karşılık gelen doğal özelliklere bilimin yöntemine benzer biçimde deney veya deneme yanılma yoluyla ulaşacağımızı savunur. Frank Jackson'ın 1998 tarihinde yayınlanan kitabında³¹⁴ savunduğu a priori doğalcılığa göre bir ahlaki özellik ile bu ahlaki özelliğe karşılık gelen betimsel özellik veya doğal özellik aslında aynı anlamlıdır.³¹⁵ Bu nedenle, kendi savunduğu görüşe ve ahlaki doğalcılık türüne "Analitik Betimselcilik" adını vermiştir.³¹⁶

Jackson öncelikle betimsel özellikler ile değer özellikleri arasında olduğu varsayılan ayrımı reddeder ve bu ayrımın bir kafa karışıklığı kaynaklı olduğunu ifade eder.³¹⁷ Ahlaki özelliklerin, betimsel özelliklere sıkı biçimde bağımlı olduğunu savunur.³¹⁸ Ahlaki özellikler, betimsel özellikler ile tamamen özdeş olup, ahlaki terimlerin bu betimsel özelliklere yüklediği fazladan herhangi bir özellik olmamasına rağmen; ahlaki dil ve ahlak dilinin kavramları gereksiz değildir. Ahlaki dil ve ahlaki

³¹⁴ Frank Jackson, **From Metaphysics to Ethics**, Oxford: Oxford University Press, 1998.

³¹⁵ Dancy, "Moral Nonnaturalism", s. 127.

³¹⁶ Jackson, **From Metaphysics to Ethics**, s. 146.

³¹⁷ A.e., s. 120, 121.

³¹⁸ A.e., s. 123.

dilin kavramları ahlaki özellikleri oluşturan benzer betimsel özellikleri kavramak ve doğal dünyaya işaret eden betimsel dildeki ayrımları ifade etmek için gereklidir.³¹⁹

Burada akla gelen ve yanıt verilmesi gereken ilk soru, hangi doğal özelliklerin ahlak dilinin kavramlarına karşılık geldiği, herhangi bir ahlaki kavrama hangi betimsel kavramın karşılık geldiğidir. Jackson, bunun için günlük ahlak (folk morality) olarak ifade ettiği kavrama merkezi önem verir. Çünkü ahlak hakkındaki günlük konuşmalarımız, insanların birbirleriyle olan ilişkilerine dair kaygı ve değerlendirmelerini ifade eder. “Güncel Günlük Ahlak (Current Folk Morality)” dilinden, betimsel önermelere dayalı nesnel doğalcı ahlak olan “Olgun Günlük Ahlaka (Mature Folk Morality)” geçiş için kullanılan yöntem için “Ahlaki İşlevselcilik (Moral Functionalism)” kavramını kullanır. Ahlaki işlevselcilik ise zihin felsefesindeki “Analitik İşlevselcilik” ile benzerlik kurularak ifade edilir. Zihin felsefesindeki analitik işlevselcilik, zihinsel durumlar ile nörofizyolojik durumlar arasındaki ontolojik ilişkiyi, bağımlı özellik olan zihinsel özelliklerin, temel özellik durumunda olan nörofizyolojik özelliklerden hangisine karşılık geldiğini belirlemek için kullanılan yöntemdir.³²⁰

Analitik işlevselciliğin ahlak felsefesine uygulanması olan ahlaki işlevselciliğe, ahlaka ilişkin görüşlerimiz, sezgilerimiz, ilkelerimiz yani doğru, yanlış eylem, iyi, kötü gibi kavramları içerecek şekilde anlamlı biçimde konuşmamızı sağlayan günlük ahlak konuşmalarımız temel oluşturur. Günlük ahlaki konuşmalarımız ise girdi cümleleri (input clauses), içsel işlev cümleleri (internal role clauses) ve çıktı cümlelerinden (output clauses) oluşur. Girdi cümleleri bize hangi betimsel cümlelerle hangi ahlaki kavramların ifade edildiğini söyler; örneğin, isteyerek bir insan öldürmenin kötü olması, acının kötü olması gibi. İçsel işlev cümleleri ise ahlaki kavramlar arasındaki ilişkiyi ifade eder. Bunlara örnek olarak da cesaretli insanların iyi eylemleri yapmasının daha olası olması veya doğru eylemin yükümlülükler yüklemesi gibi ifadeler verilir. Çıktı cümleleri ise bize ahlaka ilişkin bazı temel özellikleri sunar. Örneğin, bir eylemin iyi olmasının bizi o eylemi yapmaya yönlendirmesi, bir eylemin dürüst olmamasının bir insanı o eylemi

³¹⁹ A.e., s. 124, 125.

³²⁰ A.e., s. 129.

yapmaması yönünde yönlendirmesidir. Ahlaki işlevselcilik ise ahlaki kavramların anlamlarının ve bu anlamlara karşılık gelen betimsel özelliklerin, günlük ahlak dilini oluşturan girdi cümleleri, içsel işlev cümleleri ve çıktı cümlelerinin oluşturduğu bir "ağ" içinde bulunmasıdır.³²¹

Ahlaki işlevselciliğe göre, bu "ağ" içindeki ahlaka ilişkin farklı özelliklerin hem her biri kendine has betimsel özelliklere karşılık gelir hem de bu ahlaki özellikler birbiriyle iletişim halindedir. Örneğin, adalet özelliği, ahlaki işlevselciliği oluşturan ağ içerisinde adaletli olma rolünü yerine getirirken, bir eylemin doğru olması özelliği de aynı ağ içinde doğru olma rolünü üstlenmektedir. Bütün bu özelliklere evrensel olarak karşılık gelen betimsel özelliklerin oluşturduğu önermeler bütünü birbirine bağlı, birleşik (conjunctive), birbiriyle ilişki içinde olan bir ağ oluşturur.³²²

Günlük ahlaki konuşmalarımız ve bu konuşmaların ilkelerinin oluşturduğu günlük ahlak teorisi bir yandan ahlak konusunda insanların birbirleriyle iletişim kurmasını, tartışmasını sağlarken, diğer yandan da günlük ahlak teorisi değişmez olmadığı, halen insanlar arasında tartışma, görüşme altında olduğu için ahlaki sorunlar hakkındaki tartışma sürecinde gözden geçirilip, değiştirilebilir. Jackson'a göre ahlaki işlevselciliğe temel teşkil eden günlük ahlak teorisi, değişebilir, olgunlaşmamış olsa da ve ahlaki tartışmalarımız, ahlaki kavramlar üzerine analizlerimiz yoluyla olgun günlük ahlaka dönüşecek olsa da, olgunlaşmamış olan günlük ahlaki konuşmalarımızın oluşturduğu günlük ahlak teorisinde de önemli ölçüde de anlaşma, uzlaşma bulunmaktadır. Zaten Jackson'a göre ahlak konusundaki anlaşmazlıklarımızın çözülmesi için temel almamız gereken ortak ahlaki ilkelere gereksinimimiz vardır. Bu da Jackson'un günlük ahlakın nasıl olgunlaşmış ahlaka dönüşeceğini, evrileceğini açıkladığı süreçtir. Günlük ahlak, eleştirel düşünme ve tartışma ile olgunlaşmış günlük ahlaka dönüşecektir.³²³

Jackson, günlük ahlak konuşmalarımızın söz ettiği süreç sonunda ortak bir noktada birleşeceği, anlaşmazlıkların yok olacağı konusunda ve kendi deyimiyle

³²¹ A.e., s. 130, 131.

³²² A.e., s. 141.

³²³ A.e., s. 131-133.

olgunlaşmış günlük ahlakın bütün toplumlar için geçerli, ortak, nesnel bir ahlaki kurallar bütününe dönüşeceği konusunda iyimser olsa da tersi olasılığı da göz ardı etmez. Farklı toplumlarda günlük ahlaki konuşma ile toplum içinde ahlak konusundaki anlaşmazlıklar yok olup olgun günlük ahlaka ulaşılsa bile bu farklı olgun günlük ahlakların birbiriyle uyumlu olmayabileceğini, bunun ise ahlaki işlevselciliğe temel ve başlangıç noktası teşkil eden, günlük ahlak konuşmalarında ve dilinde aslında gizli olarak bulunan görelilikten kaynaklanacağını belirtir.³²⁴

Jackson'ın analitik betimleyicilik görüşünü değerlendirirsek; öncelikle günlük ahlak konuşmalarını temele alan ahlaki işlevselciliğin başarılı olacağı yani olgun günlük ahlak'a dönüşeceği kuşkuludur ve Jackson da bu konudaki kuşkusunu ifade etmiştir.³²⁵ Bu durum ise nesnelci meta etik teorisinin sağlaması gerektiği ifade edilen felsefi kriterlerden başta ahlaki özellikler-diğer özellikler ilişkisi olmak üzere bütün kriterlerin sağlanmasını tehlikeye sokmaktadır.

Jackson'la ilgili birinci eleştiri, teorisinin temeline günlük ahlakı alması, çevremizde veya dünyadaki farklı toplumlarda farklı ahlaki kuralların olduğu, bu nedenle analitik betimleyiciliğin aslında nesnelci bir teori olmadığı yönündedir. Matthew Carey Jordan, bu eleştirisinde iki farklı toplumda birbirinden farklılaşan iki ahlaki yasanın aynı noktada birleşmektense, ayrışmasının daha olası olduğunu ifade eder.³²⁶

Jordan'ın nesnellik konusundaki eleştirisi, Jackson'un ahlaki işlevselciliğe başlangıç noktası olarak kabul ettiği bazı ahlaki önermeler yani günlük ahlak dilinde ahlaki özelliklerin doğal özelliklere karşılık geldiği veya ahlaki özellik ile doğal özellik arasında zorunlu bir ilişki olduğu savunularak reddedilebilir. Ancak Jordan'ın vurguladığı ve Jackson'ın da kitabının son bölümünde kabul ettiği günlük ahlak dilinin, olgun günlük ahlaka dönüşeceğine ilişkin kuşklar, yine ahlaki özellikler-diğer özellikler ilişkisi kriterinde karşımıza çıkmaktadır. Bu kritere göre teori, diğer özellikler ile ahlaki özellikler arasındaki zorunlu ilişkiyi kurabilmeli ve neden bu

³²⁴ A.e., s. 137.

³²⁵ A.e., s. 151.

³²⁶ Matthew Carey Jordan, "Metaphysical Naturalism, and Some Moral Realisms", **Philo**, Vol. 14, No. 1, İlkbahar-Yaz 2011, s. 15.

diğer özelliklerin bir ahlaki değere karşılık geldiği veya ahlaki özellik ile özdeş olduğunu savunabilmelidir. Jackson'ın teorisine göre ise olgun günlük ahlak teorisinin ahlaki işlevselcilik ağı içinde ileride oluşması beklenir. Dolayısıyla, şu an itibarıyla hazır bulunmayan olgun günlük ahlak teorisi, diğer özellikler ile ahlaki özellikler arasındaki ilişkiyi kuramaz.

Jackson'un savunduğu meta etik teoride ahlaki işlevselcilik sonucunda ulaşılabilecek olgun günlük ahlakın biricik ahlak olmasının zorunlu olmaması, farklı kişilerin, toplulukların eleştirel değerlendirme sonucunda ulaşacakları olgun günlük ahlakın farklılaşabilecek olması normatiflik kriterinin sağlanmasını da zorlaştırmaktadır. Örneğin, nesnel olarak bütün insanlar için geçerli olan A ahlaki yükümlülüğünü ele alalım. Bir toplumun olgun günlük ahlakında A yükümlülüğü içeriliyorsa, o toplumdaki insanlar için A eylemini yapmak için koşulsuz gerekçeler oluşur ancak tersine eğer A ahlaki yükümlülüğü o toplumun ulaştığı olgun ahlakta bulunmuyorsa, o toplumdaki insanlar için A eylemini yapmak için ancak koşullu gerekçeler sunulabilir.

Dahası ahlaki özelliklerin somutlaşması insanlara, toplumlara ve onların ahlak hakkındaki düşüncelerine bağlı olduğu için bir toplumun düşüncelerindeki değişiklikler o toplumun ulaştığı olgun günlük ahlakın içeriğinin değişmesine yol açar. Bu durumda daha önceden bazı nesnel ahlaki yükümlülükler için koşulsuz gerekçeler oluşturulurken zamanla oluşan değişme sonucunda bu ahlaki yükümlülükler için daha önceden oluşturulabilen bu koşulsuz gerekçelerin oluşturulamaması sonucunu doğurur.³²⁷

Jackson, savunduğu teorisinin sunacağı ahlaki yükümlülüklerinin ağır basan ve bağlayıcı olması konusunda ise şunu ifade eder. Bir kişi bir ahlaki yargıda; bu ahlaki yargı ile ilgili şeyi arzulayacak ideal koşullarda olduğunda bulunur. Bu ise bu kişinin savunduğu ahlaki yargıyı onun için bağlayıcı, ağır basan ve çekici hale getirir hatta bu durum insanlarda ulaştıkları ahlaki yargıya ters eylemde bulunmaları durumunda

³²⁷ A.e., s. 15.

oluşan vicdan azabını ve huzursuzluğu açıklar.³²⁸ Halbuki bu yaklaşım ahlaki özelliklerin bizlere ağır basan, bağlayıcı gerekçeler sunmasını sağlamaktan uzaktır. Çünkü söz edilen ideal koşullara ulaşmamız da bütünüyle o anki eğilimlerimiz, duygularımız gibi olumsal koşullara bağlıdır. İdealleştirilmiş arzulara ulaşmamız zorunlu gözükmeyişi için idealleştirilmiş arzulara ulaşamadığımız ölçüde de ahlaki özellikler veya ahlaki yargılarımız bizler için bağlayıcı gerekçeler sunamaz.³²⁹

Ahlaki bilgi kriterinde ise Jackson var olan ahlak dilini esas aldığı ve hem bu dilin oluşturduğu günlük ahlaktan hem de günlük ahlak konuşmalarının, olgunlaşarak ve gelişerek ulaşacağı son nokta olan olgun günlük ahlak teorisinin bizlere ahlaki yükümlülüklerle ulaşımı sağlayabileceği rahatlıkla söylenebilir. Ancak analitik işlevselciliğin bizlere sunacağı ahlaki yükümlülüklerimizin sezgisel olarak ve genel kabul gören ahlaki yargılarımızla ve ahlaki bağlılıklarımızla ne derece uyumlu olacağı şüphelidir. Çünkü daha önce ahlaki özellikler-diğer özellikler ilişkisiyle ilgili felsefi kriterde de belirtildiği gibi farklı toplum veya zamanlardaki günlük ahlak dillerinin, tek bir olgun günlük ahlak diline dönüşüp, olgunlaşacağı kuşkuludur. Günlük ahlak dilleri biricik olgun günlük ahlak teorisine dönüşse bile bu ahlak teorisinin sezgisel olarak doğru kabul ettiğimiz ahlaki yargılarımızla uyumlu olup olmayacağı da kuşkuludur.

Sonuç olarak Jackson'ın analitik betimleyici doğalcı ahlakını dört temel felsefi kriter açısından değerlendirirsek;

1. Ahlaki Özellikler - Diğer Özellikler İlişkisi açısından Jackson'ın teorisi başarılı gözükmemektedir. Jackson, olgu-değer ayrımını reddederek, ahlaki özelliklerin doğal özellikler olduğunu hatta ahlaki özellikler ile doğal özelliklerin aynı anlamda olduğunu savunmasına rağmen; ahlaki özellikler ile doğal özelliklerin arasında olduğunu iddia ettiği özdeşlik ilişkisini zorunlu olarak kuramamış gözükmektedir.

2. Ahlaki yükümlülüklerin normatif olma özelliği açısından Jackson'ın ahlak teorisi başarılı gözükmemektedir. Analitik betimleyicilik, normatiflik özelliğinin hem

³²⁸ Jackson, **From Metaphysics to Ethics**, s. 160. Jordan, "Metaphysical Naturalism, and Some Moral Realisms", s. 16.

³²⁹ Jordan, **a.e.**, s. 16-18.

koşulsuz olma hem de eylemler için sunulan gerekçelerin ağır basan olma özelliğini sağlayamamaktadır. Ahlaki işlevselciliğin biricik ahlak yasası dizgesinde sonlanmasının olumsal bir durum olması, teorisinin ahlaki eylemler için sunduğu gerekçelerin ahlaki işlevselciliğin biricik olgun günlük ahlakta sonuçlanmasına bağlı olduğu, bu da o toplumun duygu, düşünce ve eğilimlerine bağlı olduğu için normatiflik kriterinin kategoriklik ilkesi sağlanamamaktadır. Normatiflik kriterinin bağlayıcı, ağır basan olma ilkesi ise ahlaki işlevselcilik ağı içinde yer alan insanların idealleştirilmiş arzulara ulaşmasına bağlı kılındığı için ancak bu ideal koşullarda olan insan doğru ahlaki yargıya ulaşır ve bu ahlaki yargı o kişi için bağlayıcı olabilir.

3. Ahlaki bilgi açısından Jackson'ın meta etik teorisi, ahlaki bilgi kriterini başarılı biçimde sağlayabilmektedir. Çünkü ahlaki işlevselcilik sürecinde temele aldığı olgunlaşmamış günlük ahlak konuşmaları ve bunların olgunlaşma süreci insanlara ahlaki yükümlülüklerle epistemik erişimi sağlama imkanına sahiptir.

4. Ahlaki sezgilerle uyumluluk açısından ise Jackson'ın teorisi indirgemeci bir doğalcı teori olmakla beraber; Jackson, birinci felsefi kriterle ilgili belirtildiği gibi hangi doğal özelliklerin ahlaki özellikler olduğu konusunda herhangi bir şey söylememiş, sadece ahlaki işlevselcilik sürecinin bizlere bunun yanıtını vereceğini ifade etmiştir. Bu nedenle; bu yöntem ve ahlaki işlevselcilik ağından elde edilecek ahlaki yargıların nasıl bir sonuca ulaşacağı teoride açık olamadığı için bu sürecin çıktılarının da sezgisel olarak doğru kabul ettiğimiz ahlaki yükümlülükler ile uyumlu olup olmayacağı konusunda olumlu veya olumsuz bir yargıda bulunmak zor gözükmektedir.

2.3.4. A Posteriori Doğalcılık

Frank Jackson'ın savunduğu a priori doğalcılık alt başlığının başlangıcında da ifade edildiği gibi; a posteriori doğalcılık a priori doğalcılıktan iki yönden ayrılır. Birincisi, a posteriori doğalcılıkta ahlaki özelliklere hangi doğal özelliklerin karşılık geldiğine kavramsal analiz yoluyla değil de deneme yanılma yoluyla ulaşılır. İkincisi ise a posteriori doğalcılıkta ahlaki özellikler ile özdeş olan doğal özellikler arasında aynı anlamda olma ilişkisi yoktur, sadece ontolojik özdeşlik bulunmaktadır.

A posteriori doğalcılık başlığı altında incelenecek meta etik teoriler indirgemeci olan ve indirgemeci olmayan teoriler olarak ikiye ayrılır. İndirgemeci meta etik teoriler; ahlaki özelliklerin belirli bir doğal özellik veya doğal özellikler bütününe indirgenebileceğini savunurlar ve bunu yapmaya çalışırlar. İndirgemeci olmayan doğalcılık yani ikinci alt başlıkta inceleyeceğim Cornell realizm ise ahlaki özelliklerin doğal özellikler olduğunu ancak belirli bir doğal özellik veya doğal özellikler bütününe indirgenemeyeceğini; ahlaki özelliklerin kendilerine has, farklı doğal özelliklerin bir birleşimi olan karmaşık doğal özellikler olduğunu savunurlar.

İlk alt başlıkta incelenecek Peter Railton ve diğer indirgemeci doğalcılık türleri, bir önceki alt başlıkta incelenen Frank Jackson ve savunduğu a priori doğalcılık ile ahlaki özelliklerin doğal özelliklere indirgenebileceği yani “iyi nedir?” sorusuna “iyi”ye karşılık gelen doğal özellikler ile yanıt verebileceğimiz konusunda aynı noktadadır. Railton ve Jackson’ın farklılaştıkları nokta ise doğal özellikler ile tanımlanabilen ahlaki özelliklere nasıl ulaşacağımızdır. Jackson, ilgili doğal özelliklere kavramsal analiz yoluyla ulaşacağımızı savunurken; Railton, bilimin yöntemlerine benzer biçimde deneme yanılma yoluyla ulaşacağımızı savunur.

Railton ile Cornell realizm ise ahlaki özelliklere, neyin iyi neyin kötü olduğuna bilimin yöntemleri yani deneme yanılma ile ulaşacağımız konusunda hemfikirdir. Ancak Railton ve diğer indirgemeci doğalcılar ile Cornell realistleri arasındaki farklılık, ahlaki özelliklerin doğal özellikler olduğu uzlaşımına rağmen, ahlaki özelliklerin doğal özelliklere indirgenip indirgenemeyeceği ile ilgilidir. Cornell realistleri, “iyi nedir?” sorusuna sadece “iyi”nin doğal bir özellik olduğu ancak karmaşık kendine has bir özellik olması dolayısıyla diğer doğal özellikler ile ifade edilemeyeceği, “iyi=iyi” biçiminde yanıt vermektedirler. Railton ve diğer indirgemeci doğalcılar ise ahlaki özelliklerin belirli doğal özelliklere indirgenebileceğini savunmuş ve bunu göstermeye çalışmışlardır.

Gerek Railton gerekse Cornell realistlerdeki bir diğer ortak nokta ise her ikisinin de ahlaki özelliklere deneme yanılma yoluyla ulaştığımızı savunmalarına ek olarak, ahlaki özelliklerin doğal özellikler olarak nedensel ilişkiye girdiğini, deneysel

olarak deneyimlediğimiz bazı fenomenlerin açıklamasının “ahlaki olarak iyilik” gibi ahlaki özellikler olduğunu savunmuş olmalarıdır.³³⁰

2.3.4.1. Peter Railton ve İndirgemeci Doğalcılık

Bu alt başlıkta çağdaş dönemde indirgemeci doğalcılığı savunan felsefeciler içinde en çok öne çıkan Peter Railton’un görüşlerine değineceğim. Railton, ahlaki özelliklerin doğal özelliklere indirgenmesini, su ile H₂O arasındaki ilişkiye benzer biçimde açıklar. Su ile H₂O özdeş olduğu için suya atfedilen özellikler ve suyun girdiği nedensel ilişkiyle ilgili olarak; “nedensel ilişkiye giren şeyin su mu yoksa H₂O mu?” sorusunun anlamlı olmadığını; bu ikisi arasında yarışma veya farklılık olmadığını belirtir. Benzer biçimde ahlaki değer, doğal özellik veya doğal özellik bütününe indirgendiğinde değere atfedilen nedensel rol aynı zamanda doğal özelliklere de atfedilmiş bulunmaktadır.³³¹

Railton, savunduğu ahlak teorisini şöyle özetler: Ahlaki özellikler nesneldir ancak ilişkiseldir yani kişiye göredir. Ahlaki özellikler, doğal özelliklere bağımlı olup hatta doğal özelliklere indirgenebilirler dolayısıyla ahlak konusundaki sorgulama deneysel araştırmanın bir türüdür ve ahlaki yargılara a priori olarak ulaşılmaz. Ahlakla ilgili birtakım yargılarımız vardır ve bu yargıların bir bölümü hatalı olabilir. Ahlaki yükümlülükler bütün insanlar için geçerli olsa da ahlaki özelliklerin bütün rasyonel insanlara ahlaki yükümlülükler uygun eylemde bulunmaları için gerekçeler sunduğu söylenemez.³³²

Railton, öncelikle Hume’un ahlakın kategorik olarak eylemleri yönlendirici olduğu görüşünü ve buna dayanan olgu-değer ayrımını sorgular ve ahlaki olguları mantık veya bilimin olguları gibi eylemlerimiz için araçsal gerekçeler sunan bir konuma getirir. Buna göre bütün insanlar için geçerli olan amaç veya amaçlar yoktur; insanların ulaşmaya çalıştığı amaçlar kişilerden bağımsız değildir yani olumsuzdur ve kişiye bağlıdır. Bu nedenle; doğal özelliklere indirgenen ahlaki özellikler insanlara

³³⁰ Michael Smith, "Moral Realism", *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, ed. Hugh LaFollette, Oxford, Blackwell Publishing, 2000, s. 28.

³³¹ Peter Railton, "Naturalism and Prescriptivity", *Social Philosophy & Policy*, Vol. 7, No. 1, 1989, s. 161.

³³² Peter Railton, "Moral Realism", *The Philosophical Review*, Vol. 95, No. 2, Nisan 1986, s. 165.

ancak koşullu yani arzu, istek ve amaçlarıyla uyumlu olduğu sürece eylem için gerekçeler sunarlar.³³³

Railton, ahlakın kategorik olma iddiasını reddederken doğalcı bir dünyada mutlak anlamda "iyi" ve "kötü"nün olamayacağını ifade eder. İyi ve kötünün kişilerden dolayı ve kişilere bağlı olarak var olacağını yani mutlak değil ilişkisel olduğunu ifade eder. İyiliği bu açıdan besleyici olma özelliğine benzetir. Hemen her organizma besine gereksinim duyarken; gereksinim duydukları besin aynı değildir. Örneğin süt insanlar için besleyiciyken; sütü sindirecek enzimlere sahip olmayan canlılar için besleyici değildir. Dolayısıyla besleyici olma özelliğine mutlak anlamda sahip olan bir şey yoktur. Benzer biçimde mutlak anlamda iyi olmayıp ilişkisel anlamda iyi yani kişiye bağlı olarak iyi vardır.³³⁴

Öznelliğin olmadığı bütünüyle nesnel bir bakış açısıyla evrende hiçbir değer yoktur. Ancak aşağıda ayrıntıları belirtileceği gibi Railton'a göre her bir öznel şey yani özneye bağımlı olarak bulunan şey aynı zamanda nesnel bir varoluşa sahiptir. Çünkü özneye bağlı olarak bulunan şeylerin de belirli özellikleri vardır ve bu özellikler o şeyin ne tür bir varlık olduğunu belirler. Yani değer ne tam anlamıyla öznel ne de tam anlamıyla nesneldir.³³⁵

Railton, ahlaki doğalcılığı savunurken ahlaki özelliklerin hangi doğal özelliklere indirgeneceği sorusuna vereceği yanıtı “ahlakla ilişkisi olmayan iyilik (non-moral goodness)” kavramını tartışıp, tanımlayarak başlar. Bu kavramı öncelikle bir insan için arzu edilir olan veya iyi olan olarak tanımlar. Bu kavramı ikincil özelliklere benzeterek, öznel gözüken arzulanan şeyin aslında ilgili kişinin birincil özelliklerine bağımlı olduğunu, bu birincil özelliklerin de kişinin arzularına uyumlu ve arzu ve isteklerini harekete geçirmeye hazır olduğunu ifade eder. Kişinin bu birincil özellikleri, karmaşık, ilişkisel ve eğilimsel olup öznel gözüken kişisel faydanın nesnel indirgenişidir.³³⁶

³³³ Railton, "Moral Realism", s. 166-170. Railton, "Naturalism and Prescriptivity", s. 151.

³³⁴ Peter Railton, "Facts and Values", **Facts, Values and Norms: Essays toward a Morality of Consequence**, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, s. 47, 48.

³³⁵ A.e., s. 54.

³³⁶ Railton, "Moral Realism", s. 172, 173.

Railton, bu indirgemedeki öznelliği gidermek için kavramı “nesnelleştirilmiş öznel fayda (objectified subjective interest)” adıyla A kişisi üzerinden şöyle tanımlar: A kişinin kendisi, fiziksel ve psikolojik yapısı, yetenekleri, koşulları, tarihçesi açısından bilgisi eksiksiz ve mutlak değildir. Railton, A kişinin, kendisi, çevresi hakkında eksiksiz ve doğru bilgiye sahip olması durumunda, bu bilgiler ışığında belirleyeceği kişisel amaçlarına ulaşmada ona aracılık edecek olan araçsal rasyonelitesinin (instrumental rationality) kusurlu, eksik olmayacağını ifade eder ki bu eksiksiz bilgiye sahip kişiye A+ ismini verir. A’nın bilişsel açıdan idealleştirilmiş türü yani A+ kişisi, eğer A’nın yerinde olsaydı ne yapacağını veya A’nın şu anda ne yapmasını isteyeceğini söyleyebilecektir. Yani A ile ilgili olgular ve A+’nın A’nın durumu ile eksiksiz bilgisi ile yönlendireceği eylemler ile A’nın öznel faydalarının A’nın nesnelleştirilmiş öznel faydalarına indirgenmesi sağlanmış olur.³³⁷

Nesnelleştirilmiş öznel fayda Railton tarafından şöyle bir örnekle ifade edilir. Yurtdışında seyahatte olan Lonnie, midesinden rahatsızlanır. Rahatsızlığını gidermek için süt içmeyi ister. Railton’ın burada sorduğu soru şudur: Lonnie süt içmeyi arzu eder ancak gerçekten arzu edilen - edilmesi gereken şey süt müdür? Lonnie’nin bilişsel açıdan idealleştirilmiş hali olan Lonnie+, sindirilmesi zor olan sütü Lonnie’nin içmesinin midesindeki sorunu çözmesi bir yana daha da kötüleştireceğini düşünür. Yine Lonnie+, Lonnie’nin süt yerine su gibi berrak sıvıları içmesi halinde durumu iyileştireceğini görür. Lonnie+, Lonnie’nin yerinde olsaydı süt yerine su gibi bir berrak sıvı veya rahatsızlığını giderecek biçimde davranmayı arzu edecekti. Yani Lonnie’nin nesnelleştirilmiş indirgemesi Lonnie’nin yapısını ve içinde bulunduğu koşulları içerir ki söz edilen durumda Lonnie’nin var olan rahatsızlığı, farklı içecek türlerinin tüketilmesi sonucunda oluşacak sonuçlar, Lonnie’nin var olan beğenileri gibi değişkenleri içerir.³³⁸

Bahsettiğimiz indirgeme, Lonnie’nin nesnel faydasını oluşturan birincil özelliklerin bir birleşimidir. Yani yukarıdaki örnekle ifade edersek; Lonnie’nin berrak sıvıları içmesinde bu karmaşık, ilişkisel ve eğilimsel özelliklerden dolayı nesnel bir fayda vardır. Railton, söz ettiği indirgemenin neden nesnel olduğunu şöyle savunur;

³³⁷ A.e., s. 173-174.

³³⁸ A.e., s. 174-175.

Lonnie için nesnel fayda olup olmadığını doğrulayan şey Lonnie+'ın belirli istekleri olması değil, bahsedilen özelliklerin oluşturduğu indirgemedir.³³⁹

Railton, bu biçimde tanımlanmış ahlakla ilişkisi olmayan iyilik kavramının sezgilere aykırı sonuçlara yol açabileceğini yani bazı insanların kötü veya bize çirkin gelen nesnel faydaları olabileceğini kabul eder.³⁴⁰ Ayrıca kişiler ve kişilerin yaşadığı çevreler ve koşullar, kişiden kişiye değişiklik gösterdiği için nesnel faydanın herkes için özdeş olmayacağını ifade ederken, kişilerin durumlarında ortak noktalar çoğaldıkça kişilerin nesnel faydalarının da birbirlerine benzeşeceğini belirtir.³⁴¹

Railton ayrıca her bir kişinin "arzular-faydalar mekanizması (wants-interests mechanism)" adını verdiği süreç ile deneme yanılma yoluyla bilinçli olarak veya bilinçsizce kişisel nesnel iyisine ulaşacağını veya yaklaşacağını ifade eder. Kişi, eylemleri veya tercihleri sonucunda belirli bir tatmin veya acı, üzüntü hisseder ve tatmin ve mutluluğu elde etmeye, acı ve üzüntüden ise kaçınmaya çalışır. Bu süreçle kendisi için doğru olan arzulara yani nesnel faydalara yani ahlakla ilişkisi olmayan iyi indirgemesine ulaşır.³⁴² Railton, idealleştirilmiş arzular ve bu arzulara ulaşılacak mekanizmayı böyle tanımlarken; bu idealleştirilmiş arzulara yani kişisel iyiye doğrudan epistemik erişimimizin olmadığını kabul eder ve idealleştirilmiş arzuların bütünüyle teorik bir şey olduğunu ifade eder.³⁴³

Sonuç olarak bir kişi için "iyi"; o anki durumunu, idealleştirilmiş pozisyon olarak ifade edebileceğimiz durum olan bütün yönleriyle bilgilendirilmiş veya bilişsel olarak eksiksiz olan varsayımsal kişinin, gerçek kişinin yerinde olması durumunda gerçek kişinin yapmasını isteyeceği şeyleri kapsar. Bilişsel olarak eksiksiz ve araçsal olarak bütünüyle rasyonel bir kişi, sınırlı bilgi ve rasyonalite durumlarında oluşacak olan psikolojik durum ve arzulardan uzak olacaktır.³⁴⁴

³³⁹ A.e., s. 175.

³⁴⁰ A.e., s. 177.

³⁴¹ A.e., s. 178.

³⁴² A.e., s. 179.

³⁴³ Railton, "Facts and Values", s. 57.

³⁴⁴ A.e., s. 54.

Railton, ahlaki realizmini ise kişisel iyi olarak da ifade edebileceğimiz, ahlakla ilişkisi olmayan iyi üzerine kurar. Kişisel iyi ve araçsal rasyonalite veya eylemlerimizi yönlendiren araçsal gerekçeler kişisel davranışlarımızı açıklamada başarılı oldukları gibi eylemlerimizi yönlendiren, eylem için gerekçe oluşturma özelliği yani normatif özelliğe de sahiptir çünkü Railton'ın tanımladığı kişisel iyi, kişisel düşünce ve arzularımızla ilişkilidir. Çünkü insanların bir takım amaçları vardır ve bazen bu amaçlara ulaştıracak araçlar olarak eylemlerin neler olduğu konusunda düşünerek veya bazen de bilinçsizce bu amaçlara ulaşacak biçimde eylemlerde bulunuruz.³⁴⁵

Railton, ahlakla ilişkisi olmayan iyiyi ve kişisel rasyonaliteyi, ahlaki iyi veya ahlaki realizme ve toplumsal rasyonaliteye taşır. Ahlak, kişisel iyiden farklı olarak sadece tek bir kişinin bakış açısını, o kişinin arzularını, amaçlarını ve o amaçları sağlayacak araçları yani eylemleri kapsamaz; aksine toplumsal boyutu olup, toplumunun faydasını, amaçlarını ve arzularını gözetir. Ahlaki değerlendirme tarafsız ve ilgili herkesi eşit ölçüde dikkate alan bir değerlendirmedir. Bu nedenle dikkate alınması gereken arzular, istekler tek bir kişinin bakış açısı değil toplumsal bakış açısından olmalıdır. Yani dikkate alınması gereken kişisel rasyonalite değil toplumsal rasyonalitedir.³⁴⁶

Ahlaki olarak "iyi" olan veya toplumsal rasyonalite; idealleştirilmiş pozisyon yani bütünüyle bilgili, bilişsel olarak eksiksiz durum tarafından, ilgili bütün kişilerin faydaları eşit şekilde değerlendirildiğinde ortaya çıkan toplumsal faydalar ve buna ulaşılmasını sağlayacak araçlar yani eylemlerdir. Railton'a göre burada idealleştirilmiş pozisyon esas alındığı için bahsedilen toplumsal faydalar nesneldir.³⁴⁷

Alex Miller, Railton'a göre "ahlaki iyi"yi şu biçimde yeniden tanımlar: "*x ancak ve ancak ideal olarak tamamen bilgili ve araçsal olarak rasyonel olan kişi tarafından, 'Ahlakla ilişkisi olmayan iyilik (non-moral goodness) nasıl en yüksek seviyeye çıkarılır?' sorusunun bütün potansiyel olarak etkilenen kişilerin dikkate*

³⁴⁵ Railton, "Moral Realism", s. 187-188.

³⁴⁶ A.e., s. 189, 190.

³⁴⁷ A.e., s. 190, 191.

alındığı toplumsal bakış açısından değerlendirilmesiyle, onaylandığında ahlaki olarak iyidir."³⁴⁸

Ahlaki iyiyi, yukarıdaki gibi kişisel iyi veya ahlakla ilişkisi olmayan iyi üzerinden tanımlayan Railton; kişisel iyi ve kişisel araçsal rasyonalitede geçerli olan arzular-faydalar mekanizmasının ahlaki iyi ve toplumsal rasyonalitede de geçerli olduğunu ifade eder. Buna göre bir toplum, toplumsal rasyonalite yani idealleştirilmiş pozisyonun öngördüğü arzulardan ve buna uygun eylemde bulunmaktan uzaklaştıkça veya toplumsal bakış açısından uzaklaşıp örneğin belirli bir grubun faydalarını dikkate almadığında kaçınılmaz olarak memnuniyetsizlik ve hoşnutsuzluk oluşacaktır. Toplumun idealleştirilmiş pozisyonun isteklerine uygun hareket etmesi yani potansiyeline ulaşması, toplumdaki kişilerin deneyimi, bilgisi, deneme-yanılmaya dayanan arzular-faydalar mekanizmasının işleyip işlememesi gibi pek çok etkene bağlıdır. İdealleştirilmiş pozisyona yaklaştıkça toplumdaki memnuniyet ve düzenlilik artacaktır.³⁴⁹ Diğer yandan Railton, tarihin herhangi bir döneminde bir toplumun kurallarının idealleştirilmiş pozisyona ve toplumsal rasyonaliteye çok yakın olduğunu iddia etmenin ve ideal pozisyona doğru tek yönlü bir eğilimin ve hareketin olduğunu söylemenin yanlış olacağını ifade eder.³⁵⁰

Railton'ın indirgemeci doğalcı meta etik teorisine yönelik eleştiriler ve değerlendirmesine gelirse; öncelikle teoriyi nesnellik ve ahlaki özellikler-diğer özellikler ilişkisi açısından ele almak istiyorum. Ahlaki özelliklerin ontolojik durumu ile ilgili birinci eleştiri, Railton'ın teorisinde ahlaki özelliklerin nesnel olmadığı yani insan zihnine bağımlı olarak var olduğu yönündedir. Bu eleştiri kişisel iyinin, o kişinin idealleştirilmiş hali olan kişinin arzu edilmesini arzu ettiği şeyler olması; ahlaki iyinin de bu kişisel iyiye dayalı olarak tanımlanması nedeniyle; ahlaki özelliklerin kişilerin eğilimlerine bağımlı olarak var olduğu ve ahlaki özelliklerin bu idealleştirilmiş versiyonla ilgili zihinsel özelliklere indirgendiğidir.³⁵¹ Bu eleştiriye göre suyun, H₂O ile özdeşleştirilmesinde su ile ilgili özellikler ne kadar H₂O'dan

³⁴⁸ Miller, **An Introduction to Contemporary Metaethics**, s. 196.

³⁴⁹ Railton, "Moral Realism", s. 191, 192.

³⁵⁰ A.e., s. 194.

³⁵¹ Sharon Street, "A Darwinian Dilemma For Realist Theories of Value", s. 137.

bağımsızsa, ahlaki özellikler de kişisel ahlaki eğilimlerden o kadar bağımsız olmalıdır.³⁵²

Railton'ın ahlaki özelliklerin nesnel olmadığı eleştirisine yanıtı şöyle ifade edilebilir. Bir eylemi o kişinin kişisel iyisinin bir parçası yapan şey o kişinin idealleştirilmiş durumunun o eylemi arzulaması değil; o kişi için nesnel olarak var olan indirgeme temeli, yani o kişinin asli özellikleri ve içinde bulunduğu koşullardan oluşan birleşimdir. Bir eylemin o kişi için iyi olup olmadığının doğruluk değeri bu nesnel indirgeme ile belirlenir. İdealleştirilmiş kişinin gerçek kişi ile ilgili arzuları ise ilgili kişinin kişisel iyisinin göstergeleri konumundadır.³⁵³

Railton'ın nesnellik itirazına sunduğu bu yanıtı doğru kabul ettiğimizde ise ahlaki özellikler-diğer özellikler ilişkisi açısından ahlaki özellikler ile diğer özellikler arasındaki zorunlu ilişki olan bağımlılık ilişkisinin kurulmasında sıkıntı gözükmemektedir. Çünkü Railton, ahlaki özelliklerin idealleştirilmiş kişinin eğilimlerine ve arzularına değil, kişinin nesnel özelliklerine ve içinde bulunduğu koşullara indirgendiğini savunmuştur. Ancak burada kişinin nesnel özellikler ve içinde bulunduğu koşullardan ne kastedildiği yeterince açık değildir ve sınırlandırılmaya ve daha açık tanımlanmaya muhtaçtır. Örneğin kişilerin özelliklerinden kasıt biyolojik özellikler mi ve biyolojik özellikler ise hangi biyolojik özelliklerdir ya da biyolojik özellikler ile beraber başka birtakım kişisel özellikler midir? Benzer sorular kişinin içinde bulunduğu koşullar için de sorulduğunda açık yanıtlar verilmelidir. Ancak Railton'ın çalışmalarında bu sorulara ilişkin herhangi bir yanıt bulunmamaktadır.

Burada Railton'ın ahlak teorisi şöyle bir ikilemle karşı karşıyadır. Eğer ahlaki özellikler, idealleştirilmiş kişinin gerçek kişinin arzu edilmesini arzu ettiği şeylerle özdeşleştirilirse, ahlaki özellikler başka bir özellik veya özellik grubu ile özdeş hale getirilmekte yani indirgeme gerçekten yapılmaktadır ancak bu durumda ahlaki özellikler nesnel olmaktan çıkmakta bütünüyle ilgili kişinin zihnine bağlı hale gelmektedir. Tersine Railton'ın ifade ettiği gibi ahlaki özelliklerin idealleştirilmiş

³⁵² A.e., s. 161.

³⁵³ Railton, "Facts and Values", s. 62, 63.

kişinin, gerçek kişinin arzu edilmesini arzu ettiği şeylerle özdeş olmadığı, kişinin ve içinde bulunduğu koşulların özelliklerinin birleşimi ile özdeş olduğu savunulduğunda ise aslında indirgeme yapılmış olmamaktadır. Dolayısıyla ahlaki özellikler ile diğer özellikler arasındaki zorunlu ilişki kurulamamaktadır çünkü sözü edilen kişinin ve kişinin içinde bulunduğu koşullar olarak ifade edilen özelliklerin neler olduğu açıklanmaya muhtaç kalmaktadır.

İkinci olarak Railton'ın teorisini ahlaki özelliklerin normatif olması açısından ele almak istiyorum. Railton, makalelerinde ahlaki özelliklerin eylemlerimiz için koşulsuz gerekçeler sunması gerektiği tezini reddetmiş, araçsal rasyonaliteyi kabul etmiştir. Yani ahlaki özelliklerin kişinin arzuları, eğilimi ve -Railton'un kavramsallaştırması ile ifade edersek- kişisel iyi ile uyumlu olduğu ölçüde eylemlerimiz için gerekçeler sunabileceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla, Railton'un teorisinin ahlaki özelliklerin kategorik gerekçeler sunma özelliğini sağlamayacağı açıktır.

Railton'ın savunduğu ahlakın kategorik olmaması yaklaşımını biraz daha açarsak; örneğin A kişinin, B kişisini öldürmek istediğini ve onları başkasının görmesinin ve yakalanma olasılığının olmadığını varsayalım. Bu durumda; ahlaki özelliklerin eylemlerimiz için ancak koşullu gerekçeler sunması durumunda A kişinin B kişisini öldürmekten kaçınması için hiçbir gerekçe yoktur. Bu nedenle A kişisi, B kişisini öldürdüğünde onu kınamamız, yaptığı eylemin ahlaki olarak kabul edilemez olduğunu savunmamız zorlaşacaktır. Çünkü A kişisi, B'yi öldürmekten kaçınması için hiçbir gerekçesinin olmadığını söyleyebilecektir ki bu yaygın ahlaki konuşmalarımız ve kabullerimiz açısından kabul edilebilir bir durum değildir.³⁵⁴

Ahlaki özelliklerin, eylemlerimiz için sunduğu gerekçelerin ağır basan gerekçeler olup olmamasına gelirse; Railton'ın teorisinde ahlaki özelliklerin eylemlerimiz için sunduğu gerekçelerin kişilerin arzularına ve eğilimlerine bağlı hale geldiği düşünüldüğünde bu gerekçelerin ağır basan, bağlayıcı gerekçeler olup olmaması da eyleme neden oluşturan arzuların ağır basan olup olmaması ile ilişkilidir.

³⁵⁴ Joyce, **The Evolution of Morality**, s. 203, 204.

Richard Joyce, bir kişinin arzularından kaynaklanan gerekçelerin güçlü olabileceği gibi zayıf da olabileceğini ifade eder. Eylem için gerekçe oluşturan arzularımız güçlü olabileceği gibi zayıf da olabilir, dolayısıyla arzuların eylem için oluşturduğu gerekçeler güçlü, sağlam olabileceği gibi kırılgan da olabilir. Zayıf arzuların eylem için oluşturduğu gerekçeler kırılgan olduğu için ihmal edilebilir ve yüzeyseldirler. Dolayısıyla arzulara dayalı olarak oluşan eylem için gerekçelerin kategorik olmayacağı kesin iken zorunlu olarak ağır basan, bağlayıcı gerekçeler olup olmayacağı da kesin değildir.³⁵⁵

Üçüncü olarak ahlaki bilgi kriteri açısından Railton'ın teorisini ele alırsak; idealleştirilmiş kişinin teorik bir olgu olduğunu ve idealleştirilmiş eksiksiz bilgiye sahip olan bu kişinin arzu etmemizi arzu ettiği eylemlerin veya seçimlerin neler olduğuna ulaşabileceğimizin garantili olmadığını Railton da belirtir ve deneme yanılma yoluyla bu bilgiye ulaşacağımızı veya en azından yaklaşıacağımızı ifade eder. Railton'ın ahlak teorisinde ahlaki yükümlülüklerin yaygın biçimde bilinebilir olmak yerine oldukça idealleştirilmiş olması, bir kişinin kendine ait kişisel iyi veya ahlakla ilişkisi olmayan iyi olarak ifade edilen şeyin içeriğine erişimini oldukça zorlaştırmaktadır. Çünkü insanların gereksinimleri ve onları bu gereksinimlere götürecek araçlar, çoğunlukla Railton'ın Lonnie ile ilgili verdiği örnekteki kadar açık olmayıp çok yönlü ve karmaşıktır. Bu durum normatif etik alanında sonuççu ahlak teorilerinin en temel sorunu konumundadır.³⁵⁶

Railton'ın meta etik teorisindeki en önemli zorluklardan biri de ahlaki iyinin, kişisel iyiye dayanarak tanımlanması ve bunu yaparken bütün ilgili kişilerin faydalarının eşit ve tarafsız biçimde ele alınmasıdır. Kişisel iyiye epistemik olarak erişim ile ilgili yukarıda ifade edilen zorluklar; konu ahlaki iyiye erişim olunca katlanarak artmaktadır. Çünkü kendimiz dışında pek çok kişinin kişisel faydasını da hesaba katmamız gerekmektedir. Aslında kişisel iyi veya kişisel faydadan, ahlaki iyiye geçiş Railton'ın teorisinin sadece ahlaki bilgi felsefi kriterini değil, diğer üç felsefi kriterin sağlanmasını da karmaşık duruma getirmekte ve iyiden iyiye zorlaştırmaktadır.

³⁵⁵ A.e., s. 205.

³⁵⁶ Jordan, "Metaphysical Naturalism, and Some Moral Realisms", s. 10-11.

Diğer yandan, ahlaki iyi, kişisel iyi veya kişisel fayda temele alınarak tanımlanırken kişisel iyi ile toplumsal iyinin birbiriyle uyumlu olmayacağı çokça durum ortaya çıkacaktır. Bu durum ahlak felsefesinin en temel sorunlarından biridir. Yani kişisel çıkarlarımız ile ahlaki yükümlülüklerimizin nasıl uyumlu hale getirileceği veya ahlaki özelliklerin, kişisel çıkarlarımız ile ahlaki yükümlülüklerimiz ters düştüğünde nasıl eylemlerimizi yönlendirecek bağlayıcı gerekçeler sunabileceğidir.

Railton, hangi faydaların meşru olduğunu belirtmemiş veya hangi faydaların meşru olduğunu bize sağlayacak bir kriter sunmamıştır. Bu da bize insanlar arası davranışları düzenlemesi beklenen ahlakın bize yüklediği yükümlülüklerin neler olduğuna ilişkin belirsizliği giderek arttırmıştır. Railton'ın sunduğu ilgili her kişinin faydasını eşit biçimde hesaba katan toplumsal rasyonalitenin kişiler arası bir uzlaşma sağlaması hedeflenirken; toplumun ve toplumdaki kişilerin faydalarından bazılarını dikkate alacak biçimde bir kriter yani ahlakla ilişkili faydaların daraltılması yapılmadıkça bu toplumsal anlaşmaya ulaşılması olanaklı gözükmemektedir.³⁵⁷

Diğer yandan, kişisel iyinin ahlaki iyiye taşınması daha önce sağlanamadığı belirtilen normatiflik kriteri açısından Railton'ın teorisini daha da olumsuz konuma getirir. Kişisel iyi için kişisel arzular, eylem için gerekçe oluşturmaya rağmen ahlaki iyi için benzer durum sunulamamaktadır. “Neden bir kişi toplumun bütün bireylerinin kişisel iyilerini tarafsız ve eşit derecede dikkate alarak eylemelidir?” sorusunun yanıtı Railton tarafından verilmemiştir. Sözü edilen ahlaki iyi yani toplumsal bakış açısından değerlendirilen rasyonalite, ancak kişisel iyimizle uyumlu olduğunda buna uygun olarak eyleyecek gerekçelere sahip olabiliriz. Ters durumda yani diğerkâmlık gerektiren durumlarda Railton'ın teorisindeki ahlaki özellikler ahlaki olarak eylemde bulunmamız için herhangi bir gerekçe sunamamaktadır yani insanların eylemlerini yönlendirici olmaktan uzaktır.³⁵⁸

³⁵⁷ Erin I. Kelly, "Against Naturalism in Ethics", **Naturalism In Question**, ed. Mario De Caro, David Macarthur, Massachusetts: Harvard University Press, 2008, s. 266, 267.

³⁵⁸ Michael Rea, "Naturalism and Moral Realism", **Knowledge and Reality Essays in Honor of Alvin Plantinga**, ed. Thomas M. Crisp, Matthew Davidson, David Vander Laan, Dordrecht: Springer, 2006, s. 228.

Son olarak ahlaki sezgilerle uyumluluk kriterinde de Railton'ın teorisi zorluklarla karşılaşmaktadır. Öncelikle ahlaki bilgi kriterine göre Railton'ın meta etik teorisinden hangi ahlaki yükümlülüklerin elde edileceği açık değildir. Çünkü Railton'ın da ifade ettiği gibi farklı kişiler için tanımlanan idealleştirilmiş pozisyon, farklı kişiler için aynı şeyleri arzu etmesini arzu etmez. Çünkü her kişi özellikleri ve içinde bulunduğu koşullar açısından farklılık ortaya koyar. Bunun, Railton'ın görüşünün ahlaki göreciliğe yol açabileceği eleştirisi de rahatlıkla yapılabilir.

Diğer yandan bazı kişilerin nesnel faydaları bizim ahlaki olarak kötü gördüğümüz, bize çirkin gelen veya kınayacağımız şeyler olabilir ki Railton da bu olasılığı dışlamaz. Ahlaki iyi için de ilgili kişilerin nesnel faydalarının temele alındığı düşünülürse; toplumsal rasyonalite yoluyla ulaşılan ahlaki iyunin de sezgisel olarak doğru kabul ettiğimiz ahlaki kurallarla zaman zaman çelişmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla buradan çıkarabileceğimiz sonuç ahlaki yükümlülükleri belirlerken ilgili bütün kişilerin nesnel faydalarının eşit ve tarafsızca dikkate alınmasının doğru bir seçenek olup olmadığının sorgulanması gerektiridir.

Sonuç olarak Railton'ın indirgemeci doğalcı ahlakını dört temel felsefi kriter açısından değerlendirirsek;

1. Ahlaki Özellikler-Diğer Özellikler İlişkisi açısından Railton'ın teorisi başarılı gözükmemektedir. Railton, her bir kişi için nesnel fayda olduğunu belirtirken bunu idealleştirilmiş kişinin, gerçek kişinin neyi arzu etmesini arzu etmesi olarak tanımlar. Bu durumda, ahlaki özellikler ya nesnel olma özelliğini sağlamayıp öznel yani kişinin eğilim ve arzularına bağlıdır veya bu tanımlama dışında başka bir indirgeme esası var ise de bu temel Railton tarafından açıkça tanımlanmadığı için ahlaki özelliklerin hangi doğal özelliklere indirgendiği belirtilmemiştir. Dolayısıyla ahlaki özellikler ile diğer özellikler arasındaki zorunlu ontolojik bağ kurulamamış olmaktadır.

2. Ahlaki yükümlülüklerin normatif olma özelliği açısından Railton'ın ahlak teorisi başarılı gözükmemektedir. Railton, ahlaki özelliklerin eylemlerimiz için koşulsuz gerekçeler sunma özelliğini zorunlu görmemektedir. Railton'un ahlak teorisine göre

ahlaki özellikler ancak kişisel amaçlarla uyumlu olduğu ölçüde eylemlerimizi yönlendirici niteliktedir ki ahlakın en temel ve ayırıcı özelliklerinden biri olan diğerkâmlık bütünüyle devre dışı bırakılmış gözükmemektedir. Ahlaki özelliklerin bulunduğu, eylemlerimizi yönlendirici gerekçelerin ağır basan, bağlayıcı olup olmaması da bu eylemleri yönlendirici gerekçeler o kişinin arzularına bağlı olduğu için bu arzunun güçlü bir arzu olup olmamasına bağlıdır.

3. Ahlaki bilgi açısından Railton'ın meta etik teorisi ahlaki bilgi kriterini sağlayamamaktadır. Nesnel kişisel fayda ile ilişkili olarak ifade edilen idealleştirilmiş, bilişsel olarak eksiksiz bilgiye sahip olan kişi teorik bir kavram olduğu ve insan gereksinimleri oldukça karmaşık olduğu için bu idealleştirilmiş kişinin arzu etmemizi arzu ettiği şeylere tam anlamıyla erişim olanaklı gözükmemektedir veya çok az sayıda kişi için bu olanaklı olabilir. Konu ahlaki iyi yani toplumsal bakış açısından kişisel faydaların değerlendirilmesine gelince ahlaki bilgi kriterinin sağlanması daha da zorlaşmaktadır.

4. Ahlaki sezgilerle uyumluluk açısından ise Railton'ın teorisi başarısız gözükmemektedir. Çünkü gerek kişilerin arzuları ve kişilerin nesnel faydalarının yaygın uzlaşım ile ahlaki olarak kötü olduğunu düşündüğümüz şeyleri içerebilmesinin kaçınılmaz olduğu gerekse Railton'ın teorisine göre tanımlanan ahlaki iyi yani toplumsal bakış açısından kişilerin nesnel faydalarının değerlendirilmesinin ahlaki sezgilerimize uyumsuz sonuçlar verebileceği açıktır.

2.3.4.2. Cornell Realizm

Cornell realizm, temelde Nicholas Sturgeon tarafından geliştirilip, Richard Boyd, Geoffrey Sayre-McCord ve David Brink tarafından da 1980'lerde savunulan çağdaş dönemdeki bir ahlaki doğalcılık türü olup; bu felsefecilerin Cornell Üniversitesi ile olan yakın ilişkileri nedeniyle "Cornell Realizm" adını almıştır.³⁵⁹ Cornell realizm, bir doğalcı ahlak türü olarak, ahlaki özelliklerin doğal özellikler olması açısından Jackson'ın savunduğu analitik betimselcilik ve Railton'ın savunduğu indirgemeci doğalcılık ile ortaktır. Doğal özellikler olan ahlaki

³⁵⁹ Miller, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, s. 139.

özelliklerin hangi doğal özellikler olduğuna bilimin yöntemlerine benzer biçimde deney ve gözlem ile ulaşıldığını savunması açısından Railton ile aynı görüşte iken; ahlaki özelliklerin doğal özellikler ile aynı anlamda olduğunu ve hangi doğal özelliklerin ahlaki özellikler olduğuna kavramsal analiz yoluyla ulaşacağımızı savunan Jackson ile ters düşer.

Cornell realizmi, gerek Jackson ve Railton gerekse diğer ahlaki doğalcılık türlerinden ayıran en temel özellik ise ahlaki özelliklerin, belirli doğal özelliklere indirgenip indirgenemeyeceğiyle ilgili görüşlerinden kaynaklanır. Cornell realistler, Jackson ve Railton'ın tersine; ahlaki özelliklerin doğal özellikler olmasına rağmen başka doğal özelliklere indirgenemeyeceğini yani başka doğal özellikler ile özdeşleştirilemeyeceğini veya ahlaki özelliklerin doğal özellikler olmasına rağmen başka bir doğal özellik ile tanımlanamayacağını savunurlar. Cornell Realistlere göre, ahlaki özellikler doğal özellikler olmalarına rağmen kendine has (sui generis), indirgenemez özellikler olabilirler. Bu çerçevede Cornell realistlere göre ahlaki özellikler karmaşık fizik veya başka bir doğa biliminin özellikleri veya kavramları ile ifade edilemeyecek doğal özelliklerdir.

Cornell realistler'in ahlak alanını, diğer beşeri ve sosyal bilimlere benzer ancak bunlardan farklı bağımsız bir bilim dalı olarak değerlendirmelerine paralel biçimde çalışmaları ağırlıklı olarak ahlakın bilimleştirilmesi yani ahlak konusundaki araştırmanın, bilimsel araştırma ile benzerlikleri olduğu iddiası ve bu benzerliklerin kurulmasına dayanır. Bu çerçevede Cornell realizmin iki temel tezi olup; birincisi ahlaki realizm yani insan zihninden bağımsız nesnel ahlaki özelliklerin var olduğu, ikincisi ise ahlaki özelliklerin indirgenemez kendine has doğal özellikler olup bilimin konusu olmasıdır.

Öncelikle Sturgeon, ahlaki özelliklerin örneğin insanların bazı karakter özelliklerinin ve bazı eylemlerin iyi veya kötü olma özelliğinin bilimsel özelliklere benzer özellikler olduğunu, bu nedenle de bilimin yöntemlerine benzer biçimde ahlaki araştırmanın yapılması gerektiğini savunmuştur.³⁶⁰

³⁶⁰ Sturgeon, "Moral Naturalism", s. 92.

Cornell realistlerin, birinci tezi olan ahlaki realizm savunmalarındaki temel argümanları, ahlaki özelliklerin tecrübe ve gözlemlerimizde yer aldığı ve bu tecrübe ve gözlemlerimizin en iyi açıklamasının nesnel ahlaki özelliklerin var olduğu yönündedir.³⁶¹ Sturgeon, ahlaki yargılarımızın en azından bir kısmının, sınanabilir sonuçları olduğunu ancak bu gibi doğru çıkarımları elde etmenin bilimsel teorilerin bazı teorik varsayımlara dayanarak hareket etmesine benzer biçimde ahlaki araştırmanın veya ahlak teorisinin de birtakım doğru ahlaki varsayımlara dayanması gerektiğini belirtir.³⁶²

Sayre-McCord, ahlaki özellikler ile betimsel özellikler arasındaki olgu-değer ayrımını ve ahlaki özelliklerin doğal özellikler olamayacağı iddiasını reddederken, ahlaki özelliklerin doğal özellikler olarak var olması ve gözlemlerimizin en iyi açıklaması olarak yer alması için doğal özelliklere indirgenmek zorunda olmadıklarını savunur. Ahlaki özelliklerin doğal özelliklere indirgemenin zorunlu olmadığını savunurken yine diğer doğa bilimleri ile benzerlik kurar. Örneğin psikoloji ile ilgili olguların, psikoloji ile ilgili olmayan olgulara indirgenemediğini ancak psikoloji ile ilgili yargıların gerçek olmadığını, bize bilgi vermediğinin savunulmadığını dolayısıyla benzer durumun ahlak için de uygulanması gerektiğini ifade eder.³⁶³

Ahlak teorisinin sınanabilirlik koşulunu sağlaması için Cornell realistler epistemolojik bağdaşımcılık (coherentism) ve bilim felsefesindeki çağdaş bir yaklaşım olan bütünsel onaylamacılığı (confirmational holism)³⁶⁴ savunmuşlardır. Sturgeon, epistemolojik olarak ahlaki bilginin gerekçelendirilmesi ile ilgili olarak; temalciliğin (foundationalism) doğru kabul edilmesi durumunda bazı bilgilerin herhangi bir temele dayanmaksızın kendiliğinden doğru (self evident) olması gerektiğini, bunun da bizi ahlaki olarak sezgiciliğe (intuitionism) götüreceğini ifade

³⁶¹ Geoffrey Sayre-McCord, "Moral Realism", **The Oxford Handbook of Ethical Theory**, ed. David Copp, New York, Oxford University Press, 2006, s. 55.

³⁶² Nicholas L. Sturgeon, "Moral Explanations", **Essays on Moral Realism**, ed. Geoffrey Sayre-McCord, New York, Cornell University Press, 1988, s. 253-254.

³⁶³ Geoffrey Sayre-McCord, "Moral Theory and Explanatory Impotence", **Essays on Moral Realism**, ed. Geoffrey Sayre-McCord, New York, Cornell University Press, 1988, s. 257-258.

³⁶⁴ Bütünsel Onaylamacılık, bir gözlemin tek başına doğruluğunun onaylanamayacağını ancak bir grup gözlem içinde hep beraber doğruluğunun onaylanabileceğini savunan Willard Quine'a atfedilen görüştür.

eder. Hiçbir bilginin kendiliğinden doğru olmaması durumunda ise kuşkuculuğa (skepticism) ulaşacağımızı ifade eder. Sezgiciliğin anlaşılmasız ve gizemli olması iddiasıyla reddedilmesi gerektiğini ifade ederken; ahlaki doğalcılık açısından kuşkuculuktan kaçınmanın tek yolunun olgu-değer ayrımının ve temelciliğin reddedilmesi ve bağdaşımcılığın savunulması olduğunu ifade eder.³⁶⁵

Cornell realistler, bilimsel araştırmadaki iddiaların, bilimsel teorilere bağımlı olduklarını dolayısıyla da benimsedikleri bütünsel onaylamacılığa göre bir gözlemin tek başına sınamamayacağını, ancak belirli bir teori içinde dolayısıyla birtakım bilimsel varsayımlar ve diğer deneysel verilerle beraber, birliktelik içinde sınanabileceğini belirtmişlerdir. Bilimin pek çok teorik ilkesi, izole biçimde ele alındığında gözlemsel çıkarımda bulunamaz. Bilimsel ilkelerden ancak bu ilkeler, arka plandaki uygun varsayımlarla birleştirildiğinde gözlemsel olarak sınanabilir tahminlere ulaşılabilir.³⁶⁶

Aynı yöntemin ahlaka da uygulanabileceğini savunan Cornell realistler, belirli bir ahlaki ilkenin doğruluğunun tek başına sınamamayacağını savunurlar. Ancak belirli ahlaki kurallar doğru varsayıldığı yani bir teoriye bağlı olarak ilerleyen ahlak alanındaki araştırmada, örneğin bir eylemin ahlaki olarak kötü olup olmadığı, ahlaki iyilik veya mutluluk getirmediğine bağlı olarak suçsuz olanın cezalandırılmaması gerektiği gibi makul bir varsayım ile beraber sınanabilir. Buradan suçsuz bir insanın cezalandırılmasının hiçbir zaman daha çok mutluluk getirmeyeceği şeklinde sınanabilir bir tahminde bulunabiliriz.³⁶⁷

Bu örnekte verildiği gibi ahlaki araştırma, sorgulama belirli bir teoriye yani arka plandaki varsayımlara dayalı olarak ilerleyen bilimsel araştırmaya benzer biçimde ilerlemelidir. Örneğin; gözlem ve deneyimlerimiz suçsuz bir kişinin cezalandırılmasının mutluluğu zaman zaman arttırmadığını işaret ettiğinde ilgili ahlaki kuralları terk etmeliyiz. Ya da bilimsel ilkelerimizi savunmayı sürdürmek için bilimsel teorimizde değişiklikler veya elimizdeki gözlemlere göre uyarlamalar

³⁶⁵ Sturgeon, "Moral Naturalism", s. 104-105.

³⁶⁶ Sayre-McCord, "Moral Theory and Explanatory Impotence", s. 260.

³⁶⁷ A.e., s. 260.

yapmamız gibi belirli ahlaki kuralları korumak için ahlak teorimizde bazı uyarlamalara ve güncellemelere gitmeliyiz.³⁶⁸

Bu yöntemle ahlaki önermelerin sınanabilirliği sağlanmış olur. Sayre-McCord'a göre ahlakla ilgili sorgulama öncesinde bazı varsayımlara dayanıyor olmamız sınanabilirlik kriterinin sağlanmasını engelliyor ise bilimsel araştırmaların pek çoğu da sınanabilirlik kriterini sağlayamaz. Eğer bazı varsayımların dolayısıyla bir teoriye bağlı olarak araştırmanın yapılması kabul edilirse, ahlak da bilimin diğer alanlarıyla beraber bilimin sınanabilirlik kriterini başarıyla sağlamış olur.³⁶⁹ Ahlakın bilimleştirilmesi ve doğru ahlaki önermelerin elde edilmesi için önerilen bu sürecin başarılı olması Sturgeon'a göre; ahlaki araştırmanın yaslandığı, üzerine inşa edildiği ahlaki inançların yaklaşık olarak doğru olmasına ve bilgi edinme sürecinin güvenilir olması ve uygulanmasına bağlıdır.³⁷⁰

Cornell realistler, yukarıda belirtilen süreçten hareketle ahlaki özelliklerin var olmasının, ilgili deneyimlerimizin en iyi açıklaması olduğunu savunarak ahlaki realizmi savunmuşlardır. Cornell realistleri, bu sonuca "Bir olgu veya özellik gözlemlerimizin en iyi açıklamasında yer alıyor ise bu olgu veya özelliğin varlığını kabul etmemiz gerekçelendirilmiş olur" tezinden hareketle ulaşmışlardır. Yine ahlaki özellikler ile fiziksel özellikler arasında şöyle bir benzerlik kurulur. Bir fizikçi atomun yapısı hakkında kurduğu teoride bulut odacığındaki (cloud chamber) elektronların hareketleri ve davranışlarının en iyi açıklamasının, bu bulut odacığında bir protonun bulunması olduğunu savunur. Protonu doğrudan gözlemlemesek bile atomun yapısına ilişkin teorimiz bağlamındaki diğer gözlemlerimiz doğrultusunda protonun varlığını savunacak gerekçeye sahibizdir.³⁷¹

Cornell realistlerin, doğru kabul edilen bazı ahlaki önermelerden hareketle ahlaki araştırmanın yürütülmesini savunması, gerek kurdukları ahlaki realizmi destekleyen argüman gerekse savundukları ahlaki doğalcılığa karşı; Cornell realistlerin ahlak teorilerinin nesnel değil inşacı bir teori olduğu eleştirisini

³⁶⁸ A.e., s. 260-261.

³⁶⁹ A.e., s. 260-261.

³⁷⁰ Sturgeon, "Moral Naturalism", s. 105-106.

³⁷¹ Miller, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, s. 140.

doğurabilir. Ahlak ile fizik ve diğer bilimler arasında kurulan yukarıdaki gibi benzerlikler, Cornell realistlerin gerek ahlaki realizmi destekleyen en iyi açıklama argümanına gerekse savundukları meta etik teorinin nesnelci bir teori olmasına karşı inşacılık eleştirilerine karşı delil olarak sunulmuştur.³⁷²

Cornell realistlerin ahlaki özelliklerin nesnel olarak var olmasının bazı deneyimlerimizin en iyi açıklaması olmasından hareketle ortaya koyduğu ahlaki realizm argümanı ve buna karşıt çeşitli argümanlar getirilmiştir.³⁷³ Bunlardan biri de evrimci ahlaki anti realizmdir yani ahlaki olarak adlandırdığımız deneyimlerimizi ve yargılarımızı evrim sürecinin tamamen açıkladığını dolayısıyla ayrıca nesnel ahlaki olguların var olduğunu kabul etmenin gereksiz olduğudur.

Cornell realistlerin ahlaki realizmi destekleyen argümanları ile ilgili burada değinmek istediğim konu; ilgili realist argümanın ahlaki özelliklerin doğası ile ilgili herhangi bir şey söylemediğidir. Örneğin ahlaki özellikler doğal veya teistik³⁷⁴ özellikler olsa da ahlaki realizmi destekleyen bu argüman aynı ölçüde geçerlidir. Benzer biçimde bu argüman ahlaki özelliklerin doğal özellikler olduğu kabul edilse bile ahlaki özelliklerin belirli doğal özelliklere indirgenip indirgenemeyeceği sorusuna yanıt vermez.³⁷⁵

Sturgeon da ahlaki realizmi destekleyen argümanının, ahlaki özelliklerin doğal özellikler olduğu sonucunu zorunlu olarak doğurmayacağını ifade eder. Tanrı'nın veya teistik özelliklerin de nedensel ilişkiye girebileceğini, dolayısıyla ahlaki realizmi destekleyen argümana göre ahlaki özelliklerin teistik özellikler de olabileceğini ifade eder. Ancak kendisi gibi felsefi olarak doğalcı olan kişilerin

³⁷² Richard N. Boyd, "How to be a Moral Realist", **Essays on Moral Realism**, ed. G. Sayre-McCord, New York, Cornell University Press, 1988, s. 199-200.

³⁷³ Çalışmamda ahlaki realizm-ahlaki anti realizm tartışmasına girmedğim için bu argümanların ayrıntılarına girmeyeceğim. Cornell realistlerin ahlaki realizmi destekleyen argümanı ve eleştirilerinin güzel bir özeti için bkz. Alexander Miller, **An Introduction to Contemporary Metaethics**, Oxford, Polity Press, 2003, s. 138-177. Ayrıca bkz. Richard Joyce, **The Evolution of Morality**, Massachusetts: MIT Press, 2006, s. 179-219 ve David Copp, "Explanation and Justification in Ethics", **Ethics**, Vol. 100, No: 2, Ocak 1990, s. 237-258.

³⁷⁴ Ahlaki özelliklerin teistik özellikler olduğunu savunup, ahlaki realizmi destekleyen Cornell realistlerin argümanının kullanılmasının bir örneği için bkz. Enis Doko, "Aksiyolojik Argüman: Değerlerin Ontolojik Temellendirmesi Tanrısız Mümkün mü?", **Allah, Felsefe ve Bilim**, Caner Taslaman, Enis Doko (ed.), İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2012, s. 117-120.

³⁷⁵ Sayre-McCord, "Moral Realism", s. 55.

doğalcılığı destekleyen güçlü argümanları olduğunu belirtip, ahlaki realizmi destekleyen bu argüman ile doğalcılık tezinin birleştirilmesiyle ahlaki özelliklerin doğal özellikler olduğu sonucuna varır.³⁷⁶ Sturgeon'un ahlaki doğalcılığı destekleyen argümanının aşağıdaki biçimde olduğunu yani ahlaki realizm ve doğalcılık tezine dayandığını söyleyebiliriz.

1. Nesnel ahlaki özellikler vardır. (Ahlaki Realizm tezi - Ahlaki özelliklerin gözlemlerimizin en iyi açıklaması olarak yer alması argümanından hareketle)

2. Doğalcılık tezi doğrudur.

Sonuç: Nesnel ahlaki özellikler doğal özelliklerdir.

Cornell realizmin birinci tezi olan ahlaki realizm ve ahlaki özelliklerin doğal özellikler olmasına ilişkin görüşlerini özetledikten sonra ikinci tezi yani doğal özellikler olan ahlaki özelliklerin diğer doğal özelliklere indirgenemez, karmaşık, kendine has özellikler olmasıyla ilgili görüşlerini aktarmak istiyorum.

Sturgeon, Moore'un açık soru argümanından çıkardığı sonuçlardan biri olan ahlaki özellikler doğal özellikler ise ahlaki özelliğin belirli doğal özellik veya özelliklere indirgenmesi gerekliliğine karşı çıkar; ahlaki özelliklerin kendisiyle özdeş olabileceğini ifade eder. Örnek verirsek; indirgemeci meta etik teoriler veya indirgemeci doğalcı ahlak teorileri "İyi nedir?" sorusuna, "İyi=....." şeklindeki boşluğu birtakım doğal özellikler ile doldurmaya çalışmış ve "iyi" özelliğini başka özellikler ile tanımlamış veya özdeşleştirmiştir. Sturgeon ise "iyi"nin kendisiyle özdeş olduğunu savunmuş yani "İyi nedir?" sorusuna "İyi=İyi" şeklinde yanıt vermiştir.³⁷⁷

Sturgeon, ahlaki doğalcılıkta ahlaki özelliklerin diğer doğal özelliklere indirgenmesi için iki seçenek olduğunu ifade eder. Birincisi, bütün ahlaki özelliklerin fiziksel özelliklere indirgenmesidir. Sturgeon, fizikalizm yani bütün var olan her şeyin fiziksel özellikler veya fiziksel özelliklere bağımlı olduğu tezi doğru olsa bile,

³⁷⁶ Sturgeon, "Moral Naturalism", s. 100-101.

³⁷⁷ A.e. s. 98.

indirgemeciliğin zorunlu olmadığını savunur. Sturgeon, ahlaki özelliklerin fiziksel özelliklere bağlı ve fiziksel özellikler tarafından oluşturulan, fiziksel özelliklerden doğan ve ancak fiziksel özelliklere bağımlı olarak var olabilen, İngilizce olarak "emergent property" olarak ifade edilen doğal özellikler olabileceğini ifade eder.³⁷⁸ Psikoloji biliminin veya sosyoloji biliminin özellikleri bu özelliklere örnek gösterilebilir.

İkinci seçenek ise ahlakın yani ahlaki özelliklerin sosyolojik, psikolojik veya biyolojik özellikler ile tanımlanması veya bu bilim dallarının özelliklerine indirgenmesidir. Sturgeon, sosyoloji, psikoloji ve diğer bilim dallarının doğal olgularla işlemesine rağmen bu bilim dallarına ait kavram ve özelliklerin başka bilim dallarına ait özellikler ile ifade edilmediğini belirtir. Bu nedenle, doğal özellikler olan ahlaki özellikler ve bilimsel yöntemle benzer biçimde işleyen ahlak konusundaki araştırmada, ahlak başka bilim dallarının kavramları ile değil kendi kavramları ve özellikleri ile bağımsız bir biçimde ilerleyebilir.³⁷⁹

Sturgeon'un savunduğu temel nokta, ahlaki doğalcılığın indirgemeci olamayacağı değil indirgemeci olmak zorunda olmadığıdır. Dolayısıyla ahlak alanındaki araştırmada ulaşılmış en iyi ahlak teorisinden böyle bir indirgeme yapılması olasılığını dışlamaz.³⁸⁰

Boyd, ahlaki özelliklerin karmaşık kendine has özellikler olduğu tezi ile ilgili olarak, insanın gereksinimlerini karşılayan bir dizi insani iyiler olduğunu, bu iyilerin bazılarının biyolojik, tıbbi, bir bölümünün ise psikolojik ve toplumsal olduğunu ifade eder. Toplumsal ve psikolojik iyilerin arkadaşlık, sevgi, birlikte hareket etme gereksinimi, özgür hareket edebilme gibi şeyleri de içerdiğini belirtir. Ancak insani iyileri tam olarak sunmanın zor ve karmaşık bir soru olduğunu, gerek biyolojik gerekse psikolojik ve toplumsal bu bir dizi insani iyinin belirli bir dengeleşim içinde kümелendiğini (homeostatically clustered) ifade eder. Bu dengeleşimde toplumsal

³⁷⁸ Sturgeon, "Moral Explanations", s. 240.

³⁷⁹ A.e. s. 240, 241.

³⁸⁰ A.e. s. 241, 242.

iyilerin arasında siyasi demokrasi, eşitlikçi toplumsal ilişkiler, eğitim ve bilgiye erişimin de içeriliyor olabileceğini ifade eder.³⁸¹

Dolayısıyla, ahlaki iyilik bu insani iyiler kümesi ve bu iyileri birleştiren dengeleşim mekanizmasıdır. İnsanların eylemleri, karakter özellikleri bu iyileri gerçekleştirdiği ve bu iyiler arasındaki denge mekanizmasını koruduğu ölçüde iyidir.³⁸²

Son olarak Cornell realistlere göre ahlaki özelliklerin normatifliği ve eylemlerimizi yönlendiriciliği özelliği hakkındaki görüşlerine değinmek istiyorum. Sturgeon'un ve Cornell realistlerin bu konudaki görüşü Railton'a benzer gözükmektedir. Sturgeon, ahlak özelliklerin, her insan için ahlaki yükümlülüklerle uygun eyleme yönlendiren ağır basan gerekçeler sunması gerektiği görüşünü abartılı bulur. Ahlak ile ilgili bu şekilde bir a priori özellik olduğu düşüncesine karşı çıkar.³⁸³

Ahlakla ilgili böyle bir gereklilik var ise de bunun daha ılımlı olması gerektiğini ifade eder. Herhangi bir doğalcı ahlak teorisinin ancak ahlaki kavramlarla yakından ilgili olan bir kişinin gereksinimlerini en az düzeyde karşılayacağını ifade eder. Dolayısıyla, ahlaki doğalcılığın herhangi bir insana ahlaki yükümlülükleri izlemesi için güçlü sayılabilecek gerekçeler sunmasının zor gözüktüğünü belirtir. Ancak insanın ahlaki psikolojisine ilişkin ayrıntılara ulaştıkça bu soruna doğalcılık tarafından daha güçlü bir yanıt verilebileceğine inanır.³⁸⁴

Cornell realizm'e yönelik eleştiriler ve değerlendirmelerde öncelikle ahlaki özellikler-diğer özellikler ilişkisini ele alırsak, ahlaki özelliklerin indirgenemez karmaşık doğal özellikler olduğu savunulmuş ve sosyoloji ve psikoloji gibi bilim dallarıyla benzerlik kurulmuştur. Bu benzerlikte örneğin sosyoloji biliminin özelliklerine temel teşkil eden, onları oluşturan karmaşık doğal özellikler ile sosyoloji biliminin özellikleri arasındaki zorunlu bağımlılık ilişkisi; ahlaki özellikler

³⁸¹ Boyd, "How to be a Moral Realist", s. 203.

³⁸² A.e., s. 203.

³⁸³ Sturgeon, "Moral Naturalism", s. 110, 111.

³⁸⁴ A.e., s. 110, 111.

ile ahlaki özellikleri oluşturan karmaşık doğal özellikler arasında da başarıyla kurulmuş gözükmetedir.

Ahlaki özellikler-diğer özellikler ilişkisi ile ilgili ikinci madde, ahlaki özelliklerin neden belirli özelliklere yüklemendiğinin fakat başka özelliklere yüklemelenmediğinin; ilgili meta etik teori tarafından açıklanabilmesi gerekliliğidir. Gerek Cornell realizm gerekse diğer indirgemeci olmayan meta etik teorilerinin, indirgemeci meta etik teorilerine göre zayıf noktası burasıdır. İndirgemeci olmayan meta etik teoriler bu soruya ancak genel kabul ile doğru varsaydığımız ahlaki yükümlülükleri ve bunlara karşılık gelen özellikleri varsayarak yanıt verebilirler ki bu açıklamanın yeterli olup olmadığı tartışmalıdır.

İndirgemeci meta etik teoriler ise "iyi" veya diğer ahlaki özellikleri, başka özelliklere indirgeyerek bu soruya açık bir yanıt verebilmektedirler. İndirgemeci meta etik teoriler; indirgemeci olmayan Cornell realizm gibi meta etik teorilere göre bu soruya yanıt verme açısından üstün gözükmele beraber; aslında sorun bir sonraki aşamaya taşınmaktadır. Bir sonraki aşama ise bu indirgeme girişiminin başarılı olup olmadığı veya ne kadar başarılı olduğudur yani indirgemeci meta etik teoriler ahlaki özellikleri diğer birtakım özelliklere indirgerken yapılan indirgeme gerçekten doğru mudur sorusunun yanıtıdır ki bu bizi ahlaki bilgi ve özellikle de ahlaki sezgilerle uyumluluk kriterlerine götürür. Ahlaki özellikleri, gerek doğal gerekse teistik diğer betimsel özelliklere indirgeyen teoriler; ahlaki sezgilerimiz veya ahlaki olarak düşündüğümüz isnatlarımızla uyumlu olduğu ölçüde başarılı sayılabilir.

Cornell realizmde, ahlaki özelliklerin ontolojisi ile ahlaki bilgiye erişimin nasıl olacağı yakından ilişkilidir. Ahlaki özelliklerin bilimsel özellikler veya bunlara benzer özellikler olduğu savunulurken; ahlak teorisine temel oluşturan bazı ahlaki kurallar doğru varsayıp, bu teori ve bu teorinin varsayımlarına dayalı olarak gözlem yaparak ilerleneceği ve doğru ahlaki bilgiye ulaşılacağı varsayılır. Yani insanların ahlaki bilgiye erişimi hemen gerçekleşmeyip belirli bir sürece bağlanmaktadır ve var olan paradigma ve ahlak teorisi içinde ulaştığımız ahlaki bilginin doğruluğu güvence altında değildir.

Burada her ne kadar Cornell realizm, ahlak ile diğer bilimler arasında benzerlikler kursa ve ahlakın sosyoloji, psikoloji, tarih gibi bağımsız bir beşeri veya sosyal bilim dalı olabileceğini savunsa da ahlak ile diğer bilimler arasındaki farklar kaçınılmaz olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilimsel araştırmada tarih boyunca önemli gelişmeler yaşanırken bu gelişmeler sıklıkla önemli kırılmalar ve dönüşümler biçiminde olmuştur. Tarihin belirli bir döneminde belirli bir bilim dalındaki teorik varsayımlar ve o teorinin bilimsel çıktıları, o bilim dalının gerçeklerinden uzak olabilir veya en azından o bilim dalına ilişkin gerçekliği eksik ve yanlış biçimde sunuyor olabilir.

Ayrıca bilimsel araştırma, bilimle uğraşan sınırlı bir zümrenin uğraşı altında olduğu için bilimsel bilgiye hızlı biçimde erişim ancak bu dar zümrenin tekeli altında olabilir. Toplumların geniş kesimlerine bu bilginin ulaşımı ya gerçekleşmemekte ya da uzun süre almaktadır. Halbuki ahlakın bilimden ayrılan özelliği insanları kuşatan, topluma nüfuz eden bir yapıda olması ve bunun belirli bir tarihsel dönemden ibaret veya sadece belirli bir tarihten sonra olmaması, tersine sürekli olmasıdır.

Cornell realistler tarafından, ahlakın bilim gibi zamandan ve insandan bağımsız olarak realist olduğu savunulmuştur. Ahlak, bilim ile bu anlamda ortak olsa da, ahlakı bilimden ayıran özellik; ahlaki özellikler ve bu özelliklerden doğan yükümlülüklerin insanlar tarafından yaygın biçimde doğru olarak bilinmesidir.

Sonuç olarak ahlaki bilgi açısından Cornell realizmde, bilimin bütün epistemik sorunları, ahlak alanına da taşınacaktır. Bilimin bitmemiş bir araştırma alanı olması, henüz bilmediğimiz şeylerin var olması ve bildiklerimizin en azından bir bölümünün yanlış olma olasılığı, bilimsel teorilerin bazı iddialarının yanlışlanma olasılığı ve tümevarım sorunu bunlara örnek gösterilebilir.

Ahlaki yükümlülüklerin normatiflik özelliği hakkında da Cornell realistler, daha çok Railton'a benzer biçimde ahlaki yükümlülüklerin eylemler için oluşturduğu gerekçelerin kategorik olmak zorunda olmadığını savunmuş gözükmektedirler. Cornell realistlerin çalışmalarında, bu soruna ve doğalcı bir ontoloji içinde ahlaki yükümlülüklerin eylem için kategorik ve ağır basan gerekçeler sunma özelliği

hakkında çok fazla şey söylenmemiş, daha çok ahlaki realizm savunması ve ahlaki özelliklerin doğal özellikler olabileceği iddiası üzerinde durulmuştur.

Sonuç olarak Cornell realizmi dört temel felsefi kriter açısından değerlendirebilirsek;

1. Ahlaki Özellikler-Diğer Özellikler İlişkisi açısından Cornell realizm, ahlaki özellikler ile diğer özellikler arasında zorunlu ilişkiyi kurmakta başarılı iken; indirgemeci olmayan ontolojileri ile neden ahlaki özelliklerin belirli özellikler olup da başka özellikler olmadığı sorusuna açık bir yanıt vermiş gözükmemektedir

2. Ahlaki yükümlülüklerin normatif olma özelliği açısından Cornell realizm başarılı gözükmemektedir. Cornell realizm, ahlaki yükümlülüklerin eylemler için koşulsuz gerekçeler sunması gerektiği görüşünü gereksiz bulmaktadır. Buradan hareketle, Cornell realizmin ahlaki yükümlülüklerin insanlara eylem için koşulsuz ve ağır basan gerekçeler sunması kriterini sağlayamadığını söyleyebiliriz.

3. Cornell realizmin ahlaki bilgi kriterini sağlayamadığını düşünüyorum. İndirgenemez doğal ahlaki özellikler-diğer özellikler ilişkisi başarılı bir biçimde sağlanır ve ahlaki özellikleri gerçekten oluşturan doğru doğal özelliklere ulaşırsa bu doğal özelliklerden doğru ahlaki önermeler elde edilebilir. Ancak bu doğru ahlaki önermelere bütün insanların kolayca erişiminin sağlanması zor gözükmemektedir. Cornell realistlerin savunduğu ahlak alanındaki bilimsel araştırmaya benzer araştırmanın alışılmış bilimsel araştırmaya göre daha geniş bir çerçevede yapılması durumunda ise Jackson'ın teorisindeki sorunlarla karşılaşılması yüksek olasılıktır. Yani farklı toplumların toplumsal önyargılar, alışkanlıklar nedeniyle farklı ahlaki yükümlülüklerle ulaşması durumuyla karşı karşıya kalınması durumu karşımıza çıkacaktır.

4. Ahlaki sezgilerle uyumluluk açısından ise Cornell realizm sorunlu gözükmemektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi bilimin nesnel olguları ve mutlak doğruları olduğu kabul edilse bile; bilimsel araştırmanın yanlışlanarak, evrilerek ve gelişerek ilerleyen uzun bir süreç olduğu düşünülürse benzer yolla ulaşılacak ahlaki bilginin de zaman zaman yanlış olması kaçınılmaz gözükmemektedir.

2.3.5. Ahlaki Doğalcılık Hakkında Genel Değerlendirme

Ahlaki doğalcılığı çağdaş dönemdeki en önemli türleri ve temsilcileriyle aktarıp, değerlendirdikten sonra ahlaki doğalcılık hakkında genel bir değerlendirmede bulunmak istiyorum. Ahlaki doğalcılık, ahlaki özelliklerin doğal bilimlerin özellikleri veya doğal özellikler olması olarak tanımlanması veya ahlaki özelliklerin bu özelliklere indirgenmesi veya bunlara benzer olduğu tezi olarak yola çıkmasına rağmen yukarıdaki sayfalarda görüldüğü gibi ahlaki doğalcılık türlerinden az bir kısmı bu şekilde ortaya konabilmiştir.

Ahlaki doğalcılık ana başlığında değinilen meta etik teorileri içinde sadece evrimci doğalcılıkta ahlaki özelliklerin biyolojik özellikler veya "daha çok evrimleşme" özelliği gibi bilimsel özellikler ile özdeşleştirildiğini görüyoruz. Cornell realizmde ise ahlakın diğer sosyal ve beşeri bilimlere benzer ancak bağımsız bir bilim dalı olduğu yönündeki tartışmalı tez savunulmuştur.

Bunun dışındaki incelediğimiz ahlaki doğalcılık türleri ise doğalcı ahlak olma iddiasında veya literatürde ahlaki doğalcılık olarak sınıflanmasına rağmen ahlaki özellikler ile doğal özellikler arasında ontolojik bir ilişki kurmakta başarısız gözükmektedirler. Bunlardan neo-Aristotelesçi doğalcı olarak ifade edilen meta etik teoriler; ahlaki özellikleri insanın zihinsel özellikleri veya işlevleri diyebileceğimiz arzuları veya rasyonel irade ile tanımlamışlardır. Bu nedenle literatürde neo-Aristotelesçi doğalcılık altında sınıflanmış ve bu alt başlık altında incelediğimiz Nussbaum ve Foot'un teorilerinin ne nesnelci ahlaki realizm ne de ahlaki doğalcılık altında sınıflanması olanaklı gözükmektedir. Bu teorileri aslında çalışmamızın kapsamı dışında olan ahlaki inşacı teoriler içinde değerlendirmek daha doğru gözükmektedir.

Diğer ahlaki doğalcılık türlerinden Jackson'ın savunduğu analitik betimleyicilik ve Railton'ın savunduğu indirgemeci doğalcılığın da ahlaki doğalcılıktan daha çok ahlaki inşacı görüşte bulunmakla eleştirilebileceğini gördük. Çünkü Jackson ahlak teorisine temel olarak toplumun sahip olduğu günlük ahlakı, Railton ise insanın idealleştirilmiş arzularını almaktadır.

Evrimsel doğalcılığın ahlaki özellikleri biyolojik özellikler, Cornell realizminde ahlaki diğer beşeri ve sosyal bilimlere benzer olarak konumlandığını düşünürsek, ahlaki doğalcı teorilerin tamamının ahlaki özellikleri ifade ederken hep insan ile ilgili özellikler ile tanımladığını veya tanımlamak zorunda kaldığını görmekteyiz. Ahlakın, insan ve insanlar arasındaki ilişkiler, insan toplumlarının huzurlu ve düzenli bir yaşamı ile ilgili olduğu düşünülürse bu durum daha kolay anlaşılacaktır. Ahlaki doğalcı teorilerin hemen tamamında ahlaki özelliklerin insan ile doğrudan ilgili veya insani özellikler olması nedeniyledir ki bu meta etik teorilerin önemli bir kısmı nesnelliği sağlamakta zorluk yaşamış ve inşacılık pozisyonuna kaymıştır. Bu da başlangıçta ahlaki doğalcılığın tanımında ifade edilen ahlaki özelliklerin doğal dolayısıyla bütünüyle gözleme dayalı, bilimin nesnelliğine sahip özellikler olduğunun savunulması amacına ulaşamadığını hatta çoğu kez öznelliğe kayılmak zorunda kalındığı sonucunu doğurmaktadır.

Ahlaki doğalcılık ile ilgili değerlendirmemde değinmek istediğim son nokta ahlakın gerek felsefenin diğer alanlarının çoğundan gerekse bilimlerden ayrıldığı nokta olan ahlakın değerle ilgili olması ve ahlaki yükümlülüklerin normatif özelliği ile ilgili olacaktır. Ahlaki doğalcı teorilerin hepsi ahlaki yükümlülüklerin insanlara eylemleri için kategorik gerekçeler sunuyor olma özelliğini sağlamakta başarısız gözükmektedir. Ahlak ve ahlaki yükümlülüklerimizin pek çoğunun doğası gereği diğerkâmlığı, arzu, istek ve çıkarlarımızdan fedakarlık yapmayı gerektirdiği düşünülürse, doğal özelliklerin bunu sağlayamaması kaçınılmaz bir sonuçtur.

Doğal özellikler nedensel ilişkiye girerek insanların eylemlerini yönlendirici veya eylem için gerekçeler sunacak nitelikte olsa da bu gerekçeler ancak arzu ve amaçlarımızla uyumlu olduğu ölçüde geçerlidir. Çünkü sadece doğal özelliklerin var olduğu bir evrende insanların arzu, istek ve amaçları olumsal ve kişiye bağımlıdır ve ahlaki yükümlülükler sıklıkla bu arzu ve isteklerimizden fedakarlık yapmayı gerektirir. Bu nedenle ahlaki doğalcılık ancak eylem için koşullu gerekçeler oluşturabilir. İncelediğimiz ahlaki doğalcılık türlerinden Railton ve Cornell realistleri, bu gerçeği kabullenmiş, ahlakın sunduğu pratik gerekçelerin kategorik olamayacağını ifade etmişlerdir.

2.4. Ahlaki Doğaüstücülük

Ahlaki doğaüstücülük en genel haliyle ahlaki özelliklerin doğaüstü özellikler olması olarak tanımlanır. Böyle bir tanımlamada, kavramın içine doğaüstü özellikler olan teistik özellikler de gireceği için ahlaki teorileri sınıflarken doğaüstücü görüşler içine teolojik iradecilik gibi teistik meta etik teorilerini alanlar da olmuştur.³⁸⁵

Bu başlık altında incelenecek doğaüstücü teorileri doğru sınıflayabilmek için, teistik olan doğaüstücü teorilerin varlığı da dikkate alınarak, bu tanımlı daha da sınırlamak gerekmektedir. Ahlaki doğaüstücülük, ahlakın gerek doğa bilimlerinden gerekse teoloji gibi diğer alanlardan bağımsız olma anlamında özerk olduğunu savunan görüştür. Ahlakın özerk olması, ahlaki özelliklerin ahlaki özellikler dışında özellikler ile analiz edilemeyeceğini, dolayısıyla da ahlaki özelliklerin gerek doğal gerekse başka özellikler ile tanımlanamayacağını veya bu özelliklere indirgenemeyeceğini savunur.³⁸⁶ Teistik meta etik teorilerde örneğin teolojik iradecilikte ahlaki özelliklerin, tanrısal irade gibi teistik özelliklere indirgendiği düşünülürse, burada incelenecek teistik olmayan yani daraltılmış anlamdaki ahlaki doğaüstücülüğü tanımlarken; ahlakın otonom ve ahlaki özelliklerin indirgenemez, kendine has özellikler olduğunun vurgulanması önemlidir.

Ahlaki doğaüstücülüğü bazı felsefeciler ise doğalcılığın zıttı, dolayısıyla ahlaki özelliklerin doğal özellikler olmaması olarak tanımlamışlardır.³⁸⁷ Bir önceki alt başlıktaki Cornell realizmde ahlaki özelliklerin indirgenemez kendine has özellikler olmasının doğalcı ontoloji içinde savunulabildiği düşünülürse; çalışmamda ahlaki doğaüstücülüğü tanımlarken; ahlaki özelliklerin sadece kendine has özellikler olduğu değil doğal olmayan veya doğaüstü özellikler olduğunun belirtilmesi de gereklidir.

Ahlaki doğalcılıkta en son olarak incelenen Cornell realizm, ahlaki özelliklerin doğal özellikler olması bakımından diğer doğalcı ahlak teorileri ile

³⁸⁵ Fisher, **Metaethics: An Introduction**, s. 73-89.

³⁸⁶ Michael Ridge, "Moral Non-Naturalism", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Aralık 15, 2013, (Çevrimiçi), <http://plato.stanford.edu/entries/moral-non-naturalism/>.

³⁸⁷ Dancy, "Moral Nonnaturalism", s. 122.

ortaktır. Diğer yandan ahlaki özellikleri indirgenemez özellikler olarak değerlendirmesi bakımından diğer doğalcı ahlak teorilerinden ayrılırken, bu başlık altında inceleyeceğimiz doğaüstücü ahlak teorileri ile birleşir.

Sonuç olarak burada incelenecek nesnelci bir meta etik teori olarak ahlaki doğaüstücülüğün temel iki tezinden birincisi ahlaki özelliklerin ne doğal ne de teistik³⁸⁸ başka özelliklere indirgenemeyen kendine has özellikler olduğu, ikincisi ise bu özelliklerin doğal olmayan yani doğaüstü özellikler olduğudur. Ahlaki özelliklere ilişkin böyle bir ontoloji sonucunda ortaya çıkan üçüncü iddia ise en azından bazı ahlaki önermelerin delile dayanmaksızın bilinen önermeler olduğudur.³⁸⁹ Bu yüzden bu tip ahlak teorileri zaman zaman sezgicilik olarak da adlandırılmaktadır.³⁹⁰

Bu alt başlık altında, daha önce olgu-değer ayrımı başlığı altında söz edilen Moore'un meta etik anlayışından kısaca söz ettikten sonra, günümüzde doğaüstücü meta etik teorileri savunan felsefeciler içinde en ön plana çıkan isim olan Russ Shafer-Landau ve savunduğu meta etik teoriyi inceleyeceğim.

Daha önce de belirtildiği gibi Moore “iyi” kavramının analiz edilemez, basit bir özellik olması gerektiğini, başka özelliklere indirgenemeyeceğini, ortaya koyduğu “açık soru argümanı”ndan hareketle savunmuştur. İndirgemeciliğe böyle karşı çıktıktan sonra “iyi” kavramıyla ilgili olası iki seçeneğin var olduğunu, bunların ise iyyinin tamamen anlamsız olması veya basit bir özellik olması olduğunu belirtmiştir.³⁹¹ Moore, birinci seçeneği tamamen reddetmiş gözükmektedir³⁹² ve çabasını ikinci seçeneği savunmak için harcamıştır.

Moore, ahlaki özelliklerin, doğal özelliklere yüklemlemesine rağmen, “iyi”nin doğal bir özellik olmadığını ifade eder. “İyi”nin diğer doğal özellikler gibi zaman içinde veya zamana bağlı olarak var olduğunu düşünemeyeceğimizi belirtir. “İyi”nin doğal özelliklerin bir parçası olmadığını, ancak doğal özelliklere

³⁸⁸ Erik J. Wielenberg, "In Defense of Non-Natural, Non-Theistic Moral Realism", **Faith and Philosophy**, Vol. 26, No: 1, Ocak 2009, s. 25, 26.

³⁸⁹ Shafer-Landau, **Moral Realism: A Defence**, s. 66.

³⁹⁰ McMahan, "Moral Intuition", s. 92-110.

³⁹¹ Moore, **Principia Ethica**, s. 15.

³⁹² Shafer-Landau, **Moral Realism: A Defence**, s. 56.

yüklemlendiğini savunur. Ahlaki özelliklerin doğal özellikler olması durumunda; ahlaki özelliklerin bu nesnelerden alınması durumunda bu nesnelerin var olamayacağını ifade eder.³⁹³

Moore'un açık soru argümanındaki amacı indirgemeci görüşler ve ahlakın özerkliğinin savunulması olduğu için tek amacı doğalcı ahlak görüşlerin eleştirilmesi değildir. Bu nedenle Moore, kitabının 4. bölümü olan "Metafiziksel Ahlak" bölümünde doğalcı olmayan diğer doğaüstücü görüşleri de eleştirmiştir. Moore, "Metafiziksel" olma kavramından doğalcılığın veya doğal olanın zıttı yani doğal olmayanı anladığını ifade etmiştir.³⁹⁴ Yani 'Metafizik' kavramını doğal olana karşıt olarak kullanmıştır.

Moore'un savunduğu ahlak ontolojisinde ahlaki özellikler, duyular üstü ancak tanımlanamaz bir konumda olmakla eleştirilmiştir. Ayrıca bu ontolojide, ahlaki bilgilere erişim için sezgiler öne sürülürken; bu yöneme gizemli ve anlaşılmaz olduğu eleştirisi getirilmiştir.³⁹⁵

Ahlaki özelliklerin doğal özellikler olmamalarına rağmen doğal özelliklere yüklemendiğini savunmasına karşıt bu doğaüstü ahlaki özellikler ile ahlaki özelliklerin yüklemendiği doğal özellikler arasındaki ontolojik ilişkinin açıklanması Moore'un pozisyonunun karşı karşıya kaldığı diğer ciddi eleştirilerden biridir. Diğer bir eleştiri ise ahlaki özelliklerin bulunduğu doğaüstü alana erişim ile ilgilidir. Bu eleştirilerden dolayıdır ki 1960'lı yıllardan itibaren Moore'un görüşü yani doğaüstücü ahlak büyük ölçüde felsefi literatürde devre dışı kalmıştır.³⁹⁶

Ancak 2000'li yıllardan itibaren sezgicilik veya ahlaki doğaüstücülük, karşı karşıya kaldığı ve zayıf gözüken yönleri olan ontolojik ve epistemolojik kaygılara

³⁹³ Moore, *Principia Ethica*, s. 41.

³⁹⁴ A.e., s. 110, 111.

³⁹⁵ Thomas Hurka, "Moore's Moral Philosophy" *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Mayıs 12, 2014, (Çevrimiçi), <http://stanford.library.usyd.edu.au/entries/moore-moral/>.

³⁹⁶ A.e.

verilen yanıtlarla yeniden savunulmaya başlanmıştır.³⁹⁷ Bu çalışmalar içinde en ön plana çıkanlardan biri de Russ Shafer-Landau'nun çalışmalarıdır.

Shafer-Landau, 2003 yılında yayınlanan çalışmasında; hem sistematik bir ahlaki realizm savunması yapmış hem de ahlaki özelliklerin doğaüstü özellikler olan soyut nesneler (abstract object) olduğunu savunmuştur. Ahlaki realizme getirilen ontoloji, normatiflik ve epistemoloji ile ilgili eleştirilere yanıtlar sunarken; bunu ahlaki özelliklere ilişkin savunduğu doğaüstücü ontoloji ile yapmaya çalışmıştır.

Ahlaki doğalcılığı eleştiren Shafer-Landau, ahlaki doğaüstücülüğü yani ahlaki özelliklerin doğal özelliklerden farklı ancak doğal özelliklere bağımlı doğaüstü özellikler topluluğu olduğunu belirtir. Böyle bir yaklaşımın ontolojik olarak kalabalıklaştırma olmadığını ifade eder. Ahlaki özelliklerin doğal özelliklere indirgenememesiyle ilgili olarak da; Cornell realizme benzer biçimde biyoloji, tarih gibi alanlara ilişkin özelliklerin fiziksel özelliklerden farklı olduğunu ve bu alanlara ilişkin olguların fizikle ilgili yasalarla kuşatılamayacağını ifade eder. Bu alanlara ilişkin olguların bütünüyle fiziksel kavramlarla ifade edilemeyeceğini savunur. Bu anlamda ahlakın özerkliğini ve özerk olan diğer alanlarla aynı konumda olduğunu ifade eder.³⁹⁸

Shafer-Landau, önerdiği ontoloji için zihin felsefesindeki indirgemeci olmayan teoriler ile paralellikler kurar. Buna göre, zihinsel özellikler fiziksel özellikler ile özdeş değildir ancak fiziksel özelliklerin örneklemeleri ile gerçekleştirilirler. İlgili fiziksel özellikler olmadan, zihinsel özellikler de olmayacaktır,³⁹⁹ yani zihinsel özellikler fiziksel özelliklere bağımlı olarak vardılar.

Shafer-Landau, zihin felsefesi ile ilgili bu yaklaşım ile ahlak alanı arasında üç önemli benzerlik olduğunu ifade eder. Bunlardan birincisi, zihinsel ve fiziksel özelliklerimizin özdeş olmadığına dair inançtır. Çünkü bu iki farklı terim aynı anlamlı gözükmemektedir ve ahlaki özelliklerin doğal özelliklere indirgenme girişimlerindeki başarısızlık bunu destekler niteliktedir. Ayrıca, zihinsel özelliklerin

³⁹⁷ A.e.

³⁹⁸ Shafer-Landau, **Moral Realism: A Defence**, s. 72.

³⁹⁹ A.e., s. 72, 73.

çoklu gerçekleştirilebilir veya oluşturulur olması açık bir gerçek olarak görünmektedir. Örneğin bir zihin hali olarak şaşırma tek bir doğal özellik veya doğal süreç ile değil, çeşitli doğal özellikler veya doğal süreçler tarafından oluşturulabilmektedir. Benzer biçimde ahlaki iyilik, "en fazla mutluluk" ile oluşturulabilir ancak bu durum, ahlaki iyilik ile en fazla mutluluğun özdeş olduğu anlamına gelmez. Çünkü en fazla mutluluk her zaman ahlaki iyiliği oluşturmayabilir, ayrıca başka özellikler tarafından da iyiliğin oluşturulduğunu görebiliriz.⁴⁰⁰

İkinci olarak; bu ontolojinin cimri olduğunu, kalabalık olmadığını ifade eder. Zihin felsefesindeki fizikalist ve indirgemeci olmayan iki görüşten birincisi töz ikiciliği (substance dualism) yani zihin ve maddenin iki ayrı töz olduğu görüşü iken ikinci görüş özellik ikiciliği (property dualism) yani zihinsel özelliklerin doğal özellikler tarafından oluşturulduğu ve örneklendiği görüşüdür. Bu görüşlerden ilki fiziksel olan dışında ikinci bir temel varlık alanı ortaya koyarak ontolojimizi kalabalıklaştırmaktadır. İkinci görüşe göre ahlaki özellikler doğal özellikler tarafından oluşturulmaktadır ve doğal özelliklere bağımlı olarak var olurlar. Doğal özellikler ile ahlaki özelliklerin töz ikiciliğindeki gibi iki ayrı töz gibi var olmaları için ise bu iki varlık alanı arasındaki zorunlu ilişki ancak tanrısal özellikler ile kurulabilir ki⁴⁰¹; bu ilahi buyruk teorisidir. Yani ahlaki özellikleri oluşturan şey bütünüyle ilgili doğal özelliklerdir ve bir ahlaki özellik ancak bu doğal özellikler nedeniyle örneklenmişlerdir.⁴⁰²

Üçüncü benzerlik ise zihinsel özellikler ile doğal özellikler arasındaki bağımlılık (supervenience) ilişkisidir. Zihinsel olmayan (nonmental) özellikler açısından özdeş olan iki durum zihinsel özellikleri açısından da özdeş olmak durumundadır. Benzer biçimde bir eylemin veya durumun ahlaki özelliği diğer (non moral) özellikler değişmeden değişemez. Shafer-Landau, ahlaki özelliklerin diğer özelliklere bağımlı olması ve bu özelliklerin kontrolü altında olması gerekliliğini kavramsal bir zorunluluk olarak görür.⁴⁰³

⁴⁰⁰ A.e., s. 73, 74.

⁴⁰¹ A.e., s. 74, 75.

⁴⁰² A.e., s. 75.

⁴⁰³ A.e., s. 76, 77.

Shafer-Landau, ahlaki özellikler ile diğer özellikler arasındaki bağımlılık ilişkisi açısından asimetrik bir ilişki olduğunu belirtir. Buna göre, bir ahlaki özelliğin örneklenmesi belirli bir betimsel özelliğin örneklenmiş olmasını gerektirmez; yani özdeşlik ilişkisi reddedilir. Ancak tersine doğal özellikler veya ahlakla ilişkili olmayan (non-moral) olarak ifade edilebilecek özellikler bir eylem veya durumun ahlaki özelliğini belirler.⁴⁰⁴

Ahlaki realizme yönelik olarak ahlaki özellikler ile diğer özellikler arasındaki zorunlu ilişkinin nasıl sağlanacağı eleştirisine ise bilim veya felsefenin diğer alanlarıyla benzerlik kurarak karşılık verir. Benzer bir ilişki, zihin felsefesinde doğal durumlar ile zihinsel durumlar veya kimyada atomla ilgili özellikler ile kimyasal özellikler arasında da vardır. Bu alanlarda da temel veya baz özellikler diyebileceğimiz doğal özellikler ve atomla ilgili özellikler bu özelliklere bağımlı olan (supervening) özellikler olan zihinsel ve kimyasal özellikler arasında zorunlu bir ilişki vardır. Yani atomlarla ilgili bir özellik belirli bir kimyasal özelliği bir sefer oluşturduğunda; atomlarla ilgili aynı özellik aynı kimyasal özelliği hep oluşturmaktadır. Eğer bu alanlarda bu varsayımı kabul ediyor ve gerek zihin gerekse kimya ile ilgili olarak anti realist bir pozisyon belirlemiyorsak benzer şeyi ahlak için de yapabiliriz. Tersine, eğer ahlak alanı ile ilgili anti realist bir pozisyonu seçiyorsak zihin ve kimya alanında da anti realist bir pozisyon izlemeliyiz.⁴⁰⁵

Bağımlılık ilişkisi ile ilgili ikinci eleştiri olan neden belirli özelliklere ahlaki özellikleri yüklemlediğimiz fakat başka özelliklere bu ahlaki özellikleri yüklemlemediğimiz sorunuyla ilgili olarak ise "Klasik Doğalcılık" olarak da ifade ettiği indirgemeci doğalcılığın daha üstün olduğunu ve bu soruya hazır bir yanıt olduğunu ifade eder.⁴⁰⁶ Doğüstücölükte ise ahlaki özelliklerin diğer özellikler tarafından çoklu olarak gerçekleştirildiğini (multiple realizability) ifade ederken Frank Jackson'ın analitik işlevselciliğine atıf yapar. Jackson'ın ahlaki özelliklere karşılık gelen özelliklerin karmaşık ayırıcı (disjunctive) özellikler olduğu savunmasının doğüstücü ahlak ontolojisi ile de uyumlu olduğunu ifade eder. Buna

⁴⁰⁴ A.e., s. 85.

⁴⁰⁵ A.e., s. 86, 87.

⁴⁰⁶ A.e., s. 90.

ek olarak sorunun çözülmediğini; karmaşık ayırıcı bir özelliğin ortaya konmasının bu sefer de neden başka bir karmaşık ayırıcı özellik değil de tam da bu karmaşık ayırıcı özellik olduğu sorusuna taşınacağını ifade eder. Jackson tarzı doğalcılığın doğaüstücülük kadar bu soruna yanıt vermede başarısız olduğunu ifade eder.⁴⁰⁷

Shafer-Landau, neden belirli özelliklere ahlaki özellikleri yüklemlediğimiz sorusuna ancak birinci dereceden ahlaki sorular yani normatif etik alanında yapılacak araştırmalar ile yanıt verilebileceğini ifade eder. İyilik, eylemlerin doğruluğu, erdem gibi konulardaki yaklaşımlarımız ve bunlarla ilgili normatif etik alanındaki tartışmalarla ancak bu sorulara anlamlı yanıtlar bulunabilir ki; ahlaki doğaüstücülerin ahlaki doğalcılar ve diğer nesnelci görüşü savunanlar kadar bu tartışmalara erişim olanağı vardır. Doğaüstücüler, neden ahlaki özelliklere temel oluşturan özelliklerin tam da bu özellikler olduğuna normatif etik alanındaki çalışmaların sonuçlarına atıf yaparak yanıt vermelidirler.⁴⁰⁸

Shafer-Landau, ahlaki özelliklerin bağımsız biçimde nedensel ilişkiye girecek gücü olmadığını, ahlaki özelliklerin nedensel ilişkiye girmeyen soyut nesneler olduğunu ifade eder. Ahlaki özelliklerin neye inanmamız gerektiğiyle ilgilenen epistemik olgulara benzediğini belirtir.⁴⁰⁹ Bu tanımlama ile hem nedensel ilişkiye giremeyen şeylere ilişkin anti realist tavra hem de Cornell realistlerin ahlaki özelliklerin nedensel ilişkiye girdiği ve gözlemlerimizin en iyi açıklaması olarak yer aldığı dolayısıyla bu özelliklerin doğal özellikler olması gerektiği düşüncesine karşı çıkar.⁴¹⁰ Nedensel ilişkiye girmenin var olmanın ön koşulu olmadığını, dolayısıyla nedensel ilişkiye girmeyen şeylerle ilgili de realist pozisyon benimsenebileceğini ifade eder.

Ahlaki özellikler, ancak onları oluşturan doğal özelliklerden dolayı veya bu doğal özelliklerin sahip olduğu nedensel ilişkiye girme özelliğini miras alarak

⁴⁰⁷ A.e., s. 93-95.

⁴⁰⁸ A.e., s. 95-96.

⁴⁰⁹ Russ Shafer-Landau, "Ethics as Philosophy: A Defense of Ethical Non-Naturalism", **Metaethics after Moore**, ed. Terry Horgan, Mark Timmons, New York, Oxford University Press, 2006, s. 226, 227.

⁴¹⁰ Shafer-Landau, **Moral Realism: A Defence**, s. 108.

nedensel ilişkiye girme potansiyeline sahip olabilirler.⁴¹¹ Doğaüstü özellikler ve dolayısıyla soyut nesneler olarak ahlaki özellikler, betimsel değildir yani evrenin veya insan davranışlarının nasıl olduğunu betimlemez veya nasıl olacağına ilişkin tahminlerde bulunmaz. Ahlaki özellikler, yükümlülükleri belirleyici ve bu yükümlülüklerle uygun şekilde eylemler için gerekçeler sunma işlevine sahiptirler.⁴¹²

Shafer-Landau, ahlaki yükümlülüklerin normatifliği konusunda ise ahlaki yükümlülüklerin her zaman insanların arzularıyla ve kişisel çıkarlarıyla uyuşmak zorunda olmadığını; zaman zaman bu arzularımızdan ve faydalarımızdan fedakarlık yapmayı gerektireceğini ifade ederek; ahlaki özelliklerin eylem için sunduğu gerekçelerin kategorik olması gerektiği görüşünü benimser.⁴¹³ Ahlaki özelliklerin eylem için sunduğu kategorik gerekçelerin ise dışsal (extrinsically) yani ahlaki özellikler ile başka özellikler arasındaki bir ilişkiye dayalı olarak değil, kendinden-özel olarak (intrinsically) var olduğunu savunur.⁴¹⁴ Diğer taraftan ahlaki realizm; ahlaki önermelerin insanların durum ve görüşlerinden bağımsız olarak doğruluğuyla ilgili iken; eylem için gerekçelerin pratik akılla ilgili olduğunu belirtir ve ahlaki realizmin ahlakın kategorik olmaması ile de uyumlu olduğunu ifade eder.⁴¹⁵

Shafer-Landau, çalışmasının ahlakın normatifliği ile ilgili kısmında normatiflik özelliği ile ilgili anti realist itirazlara yanıt vermiş ve eyleme ilişkin gerekçelerin kategorikliği görüşü ile uyumsuz olan araçsal rasyonalite (instrumental rationalism) ve egoist rasyonalite (rational egoism) teorileriyle karşılaştırmasını yapmıştır. Araçsal rasyonalite daha önce de belirtildiği gibi ancak ve ancak arzuların bir kişi için pratik gerekçeler sunabileceğini savunan görüştür. Egoist rasyonalite ise ancak ve ancak kişisel çıkarların kişiye pratik gerekçeler sunabileceğini savunan pratik akıl teorisidir.⁴¹⁶

Shafer-Landau, araçsal rasyonalite ve egoist rasyonalite tezleri tarafından ahlakın kategorikliğine karşı getirilen argümanlar da dahil olmak üzere eyleme

⁴¹¹ A.e., s. 109.

⁴¹² A.e., s. 112.

⁴¹³ A.e., s. 170.

⁴¹⁴ A.e., s. 203, 204.

⁴¹⁵ A.e., s. 191.

⁴¹⁶ A.e., s. 194.

ilişkin gerekçelerin kategorikliği tezine karşı getirilen, toplam dört tane argümanı ele almış ve bu argümanlara karşı çıkmıştır. Bu dört argümana karşı getirilecek güçlü itirazların da ahlaki özelliklerin eylem için kategorik gerekçeler sunacağı pozisyonu destekleyecek bağımsız bir argüman oluşturmayacağını da kabul etmiştir.⁴¹⁷ Sonuç olarak gerek ahlakın kategorikliği gerekse de ahlakın kategorikliğine rakip olan bu iki görüş olmak üzere toplam üç farklı görüşün felsefi olarak birbirlerinden açık biçimde üstün gözükmediği sonucunu ifade etmiştir.⁴¹⁸

Shafer-Landau'nun ahlaki özellikler ve bunlardan doğan yükümlülükler ile mantık ve teorik bilginin gerekçelendirilmesi arasında kurduğu benzerliğin ahlaki özelliklerin oluşturduğu pratik gerekçelerin kategorik ve özsel olduğuna ilişkin bir argüman olduğunu ifade edebiliriz.

Buna göre bazı özellikler insanlar için kendinde-özel olarak kategorik normatifliğe sahip olabilirler. Örnek olarak bir kişi güçlü delillere dayanarak bir koşullu önerme ve bu koşullu önermenin ön bileşenini (antecedent) kabul etmiştir. Bu kişi, bu şartlar altında art bileşeni (consequent) kabul etmeyi gerektirecek yeterli gerekçeye sahiptir. Yani bu olgular bu kişiye çıkarları, arzuları ve amaçlarından bağımsız olarak gerekçe sunmaktadır. Bu gerekçe kişinin kendisi tarafından oluşturulmamaktadır yani arzularına veya çıkarlarına bağlı değildir. Ahlaki özelliklerle bu durum arasında bir paralellik kurulabilir; örneğin herkesin soykırımı kötü olarak saymak ve böyle bir eylemden uzak durmak için gerekçesi vardır.⁴¹⁹

Shafer-Landau mantık yasaları ile ahlak yasaları arasındaki benzerliğe dayalı argümanına da ahlaki bilgiye erişime dayalı bir yorum eklemeyi ihmal etmez. Buna göre gerek mantık yasaları gerekse ahlak yasalarının soyut nesneler olduğu kabul edildiğinde; bu özelliklerin bir kişiye eylem için gerekçe sunması, o kişinin bu olgunun farkında olması, bu ahlaki yasanın doğruluğunu kabullenmesine bağlıdır. Özsel olarak eylem için gerekçe sunabileceği düşünülen bir ahlaki özelliğin geçerliliği bir kişi tarafından sorgulandığında, bu yöntem başarısız olmaktadır.

⁴¹⁷ A.e., s. 193-209. Çalışmamda ahlaki özelliklerin eylem için kategorik gerekçeler sunması gerektiği görüşü doğru varsayıldığından; bu görüşe getirilen bu dört itirazın detaylarına girmeyeceğim.

⁴¹⁸ A.e., s. 209-211.

⁴¹⁹ A.e., s. 205-207.

Shafer-Landau'nun verdiği örnekle ifade edersek; bir çocuğa sadece zevk için işkence eden bir adamı ele alalım. Bu eylemi görüp, bu eylemin kötü bir eylem olduğu sonucuna ulaşmayan veya bunu kabul etmeyen kişinin bu eylemden kaçınmak için kategorik bir gerekçesi olduğunu söylemek zor gözükmektedir.⁴²⁰

Yani doğaüstü özellikler olarak ahlaki özelliklerin eylem için gerekçeler sunması epistemik erişime bağlıdır ki, Shafer-Landau'ya göre araçsal rasyonalite ve egoist rasyonalite bu anlamda herhangi bir sorun yaşamamaktadır. Çünkü gerek kişisel arzular gerekse çıkarlar, yanılabilir olsa da, kişiye epistemik içerik sunabilmektedir. Bu anlamda bazı özelliklerin özsel olarak eylem için gerekçeler sunacağı görüşüyle tezat oluşturmaktadırlar ve kategoriklik görüşünden üstün gözükmektedirler.⁴²¹

Shafer-Landau, ahlaki bilgi ile ilgili olarak da hem ahlaki bilginin doğruluğunun gerekçelendirilemeyeceği hem de ahlaki bilgiye erişimin olanağı ile ilgili anti realist eleştirilere yine savunduğu doğaüstücü ontoloji içerisinde yanıt vermeye çalışmıştır. Öncelikle, ahlaki önermeler hakkındaki kuşkuculuğun ve ahlaki sorunlar konusunda insanlar arasındaki anlaşmazlığın⁴²² tek başına ahlaki realizmi reddetmemizi gerektirmediğini belirtir. Ahlaki önermelerin doğruluğunun gerekçelendirilmesi konusunda en azından bazı ahlaki önermelerin kendiliğinden doğru olduğunu savunur. Örneğin, başkalarının acısından haz almanın kötü olması, suçsuz bir kişinin cezalandırılmasının kötü olması gibi önermeler başka bir önermenin temellendirilmesine gerek kalmadan doğrudur. Yani bir kişi bu eylemleri gerçekten anladığında başka inançlara gereksinim duymadan bunların doğru olduğunu düşünebilir.⁴²³ Bu şekilde hem ahlaki bilginin doğruluğunun gerekçelendirilmesi hem de ahlaki bilgiye erişim sağlanmış olur.

Ahlaki bilgiye ilişkin kendiliğinden doğru a priori⁴²⁴ yolla elde edilen bilgiyi savunan Shafer-Landau, elde edilen bu bilginin doğru olup olmadığı konusunda ise

⁴²⁰ A.e., s. 209, 210.

⁴²¹ A.e., s. 210, 211.

⁴²² Shafer-Landau, "Ethics as Philosophy: A Defense of Ethical Non-Naturalism", s. 219, 220.

⁴²³ Shafer-Landau, **Moral Realism: A Defence**, s. 248.

⁴²⁴ Shafer-Landau, "Ethics as Philosophy: A Defense of Ethical Non-Naturalism", s. 212.

yine bilginin kaynaklarına ilişkin diğer yaklaşımlarla benzerlikler kurar. Algı, hafıza, tanıklık gibi diğer bilgi kaynaklarının da şüpheci yaklaşımlara rağmen bilginin doğruluğunun gerekçelendirilmesinde güvenilebileceğini, dolayısıyla ahlaki bilginin ve a priori bilgi kaynağının diğer gerekçelendirme ve bilgi kaynağı türlerinden farklı değerlendirilmesi konusunda farklı bir tutum takınmamız için bir neden olmadığını savunur.⁴²⁵

Shafer-Landau'nun meta etik görüşü ve argümanlarını özetledikten sonra bu görüşler üzerinden ahlaki doğaüstücülüğü değerlendirmek istiyorum. Öncelikle ahlaki özellikler-diğer özellikler ilişkisi açısından değerlendirecek; Shafer-Landau, ahlaki özellikler ile diğer özellikler arasındaki zorunlu ilişkiyi asimetrik, tek taraflı ilişki olarak; doğaüstü özellikler olan ahlaki özelliklerin doğal özellikler tarafından oluşturulması olarak ifade eder ve özellikle de zihin felsefesi ile benzerlik kurar.

Bu yolla kurulduğu düşünülen zorunlu ilişkiye dair itiraz zihin felsefesi ile ahlak felsefesi arasında kurulan benzerliğin hatalı olduğu yönündedir. Ahlaki özelliklerin diğer özelliklere bağımlı olduğu tezi analitik bir doğru iken; zihinsel özelliklerin diğer özelliklere bağımlı olduğu tezi için aynı şeyi açıkça söylemek güçtür. Pek çok insan, zihinsel özelliklerin zihinsel olmayan (non-mental) doğal özelliklere bağımlı olarak var olduğu görüşünü tözsel düalist bir görüş benimseyerek rahatlıkla reddedebilirler.⁴²⁶ Bu bağımlılık ilişkisi yani ahlaki özellikler ile diğer özellikler arasındaki ilişki ise zorunlu bir ilişki olarak gözükmemektedir.

Ahlaki özellikler-diğer özellikler ilişkisi açısından ikinci gereklilik ise neden belirli doğal özelliklere ahlaki özellikleri yüklemlediğimiz ancak diğer başka doğal özelliklere yüklemlemediğimizin açıklanmasıdır. Bu soruya Shafer-Landau, bir açıklama getirmenin güç olduğunu, bu sorunun yanıtının normatif etik alanındaki araştırmalar ile verilebileceğini ifade eder. Ayrıca sonraki makalesinde ahlaki özelliklerin, açıklanamayacak kaba olgular olduğunu kabul etmemiz gerektiğini

⁴²⁵ Shafer-Landau, **Moral Realism: A Defence**, s. 265.

⁴²⁶ Michael Ridge, "Anti-Reductionism and Supervenience", **Journal of Moral Philosophy**, Vol. 4, No: 3, 2007, s. 337.

savunmuştur.⁴²⁷ Daha önce Cornell realizmle ilgili kısımda belirtildiği gibi indirgemeci olmayan meta etik teorilerin zayıf noktalarından biri budur.

Tezimin yöntemi açısından durumu değerlendirecek; araştırılan şey, doğruluğu insanların hepsi veya büyük çoğunluğu tarafından kabul edilen temel bazı ahlaki önermelerin doğru olup olmadığı değil, bu ahlaki önermelerin doğru olduğu kabul edilerek, bu doğruluğun ilgili meta etik teori tarafından açıklanmasıdır. Shafer-Landau ise bu görevi birincil dereceden ahlaki sorulara yanıt veren normatif etiğe yüklemiş gözükmemektedir ve tatmin edici herhangi bir yanıt vermemektedir. Dahası Shafer-Landau'nun sistematik bir ahlaki realizm savunması yaptığını düşünürsek, böyle bir yaklaşım savunduğu realist görüşlerin tersine genel kabul gören ahlaki yükümlülükleri bile tartışmaya açmış gözükmemektedir.

Ahlaki yükümlülüklerin normatifliği konusunda ise Shafer-Landau, ahlaki özelliklerin eylem için kategorik gerekçeler sunacağı görüşünü pratik akılla ilgili diğer seçeneklere karşı savunurken; doğaüstü ahlaki özelliklerin eylem için kategorik gerekçeleri nasıl oluşturabileceklerine ilişkin bağımsız bir argüman sunmamıştır. Soyut nesneler olan ahlaki özellikler ile tümdengelimsel akıl yürütmenin kuralları ile benzerlik kurar. Ancak daha önce de belirtildiği gibi gerek mantık kurallarının gerekse bunlara benzer doğaüstü özellikler olması durumunda ahlaki özelliklerin eylem için gerekçeler sunabilmesi, insanlara kurallar koyması kişilerin bu kuralların farkında olmaları ve onların bu kuralları kabul etmelerine bağlıdır.

Tümdengelimsel akıl yürütmenin kuralları nesnel olarak var ve ahlaki özelliklerle aralarında kurulan benzerlik doğru olsa bile; tümdengelimsel akıl yürütme kurallarının nesnel olması bu kuralların bütün insanlar arasında yayılmış ve insanlar tarafından yaygın biçimde bilindiğini göstermez. Örneğin çevremizdeki pek çok insanın akıl yürütmede veya günlük konuşmalarında mantık safsataları nedeniyle yaptıkları hatalarda pek çok kez bu hataların farkında olmadıklarını ve bu hataların mantık safsatası veya mantık kurallarına aykırı olduğunu farkında olmadıklarını söyleyebiliriz. Yani nesnel anlamda tümdengelimsel akıl yürütme kurallarına uymak için insanların hepsinin gerekçeleri olduğunu söyleyemeyiz. Bu da ahlakın bütün

⁴²⁷ Russ Shafer Landau, "Replies to Critics", **Philosophical Studies**, Vol. 126, No: 2, s. 318, 319.

insanlara yayılan bir yapısı olması açısından tümdengelsel akıl yürütme ile farklılığını göstermektedir.

Soyut nesneler ile ilgili felsefi tartışmalardaki genel kabul nedensel ilişkiye giremeyen özellikler olarak tanımlanmaları y n ndedir⁴²⁸ ve Shafer-Landau da soyut nesneler olarak ahlaki özelliklerin nedensel ilişkiye girme özelliği olmadığını ifade etmiştir. Nedensel ilişkiye giremeyen ve varlığı bütünüyle onları oluşturan doğal özelliklere bağlı olan soyut nesnelerin insanlara eylem için kategorik gerekçeler sunabileceğini söylemek zor gözükmektedir. Dolayısıyla gerek ahlak ile benzerlik kurulan tümdengelsel akıl yürütme kurallarının nüfuz eden yapıda olmaması gerekse soyut nesnelerin nedensel ilişkiye girme özelliğinin olmaması nedeniyle; ahlaki özelliklerin soyut nesneler benzeri doğaüstü özellikler olması durumunda eylem için kategorik gerekçeler oluşturmayı nasıl başarabileceklerine ilişkin bağımsız bir argümana gereksinim vardır.

Ahlaki bilgi konusunda ise en azından bazı ahlaki özelliklerin başka bir gerekçelendirmeye gereksinim duymadan kendiliğinden doğru ve soyut nesneler oldukları için a priori olarak bilinebilir oldukları ifade edilmiştir. Ahlaki yükümlülüklerin normatifliği ile ilgili kısımda belirtildiği gibi a priori bilgi ile ulaşılan soyut nesnelere bütün rasyonel insanların kolayca erişeceğini savunmak için bağımsız bir argüman gerekmektedir ki bu argüman normatiflik kriteri açısından da ahlaki doğaüstücülüğü daha güçlü bir konuma getirebilir. Ahlaki  zelliklerin a priori olarak bilinebilir olması, ahlakın bütün rasyonel insanlara nüfuz eden yapısını sağlamak için tek başına yeterli gözükmemektedir.

Ahlaki sezgilerle uyumluluk kriteri açısından ise Shafer-Landau'nun pozisyonuna açık bir biçimde eleştiri getirmek, yani savunduğu meta etik teorisinin oluşturduğu ahlaki bilginin ahlaki sezgilerle uyumlu olmadığı belirli bir durumu ortaya koymak olanaklı gözükmemektedir. Ancak ahlaki bilginin a priori olarak ele alındığı dikkate alındığında; bu bilginin kaçınılmaz biçimde yanılmaz nitelikte

⁴²⁸ Gideon Rosen, "Abstract Objects", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Aralık 12, 2013, ( evrimi i), <http://stanford.library.usyd.edu.au/entries/abstract-objects/>.

olduğunu söylemek de olanaklı değildir.⁴²⁹ Dolayısıyla doğaüstü özellikler olarak ahlaki özelliklerden doğan ahlaki yükümlülüklerle doğru bir biçimde erişimin başarılabileceği kuşkuludur.

Shafer-Landau, gerek neden belirli ahlaki önermelerin doğru olduğu, gerekse ahlaki özelliklerin nasıl eylem için kategorik gerekçeler sunabileceği gibi sorulara anlamlı açıklamalar sunamamıştır. Bu sorulara anlamlı açıklamalar sunmak yerine ahlak dışındaki herhangi bir alanda da bu tip açıklanması güç durumlar olabileceğini; bazı olguları açıklanamayan kaba olgular olarak kabul etmememiz durumunda sadece ahlakta değil pek çok alanda anti realist bir görüş benimsenmesi gerektiğini savunarak bu sorunları çözmeye çalışmıştır. David Copp'un da belirttiği gibi Shafer-Landau'nun yeterli açıklama sunmadığı sorunlardan biri olan ve ahlaki diğer alanlardan ayrılan özellik normatifliktir ve bu özellik diğer alanlarda geçerli değildir.⁴³⁰ Dolayısıyla, nesnel ahlaki özelliklerle ilgili bu açıklama beklentilerine, nesnel ahlaki özelliklerin açıklanamayan kaba olgular olduğu biçiminde yanıt veren bir meta etik teoriyi tercih etmek yerine; bu sorulara yanıtlar veren bir ahlak teorisinin tercih edilmesinin daha doğru olduğunu düşünüyorum.

Dahası, ahlaki özellikler-diğer özellikler kriterinin üçüncü maddesi olarak belirtilen basitlik tezi açısından da Shafer-Landau'nun pozisyonu sorunlu gözükmektedir. Bir önceki alt başlıkta incelenen Cornell realizm de Shafer-Landau gibi ahlaki özelliklerin indirgenemez kendine has özellikler olduğunu savunmuş ancak farklı olarak bu özellikleri bütünüyle doğalcı ontoloji içinde konumlandırmıştır. Shafer-Landau'nun pozisyonu ile Cornell realizm karşılaştırıldığında doğaüstücü ahlak, gerek ahlaki özellikler-diğer özellikler arasındaki zorunlu ilişkinin kurulması ve bu ilişkinin açıklanması, gerek normatiflik gerekse ahlaki bilgi kriterleri açısından daha başarılı gözükmemesine rağmen, doğal özelliklere ek olarak ahlaki özellikler için ikinci bir varlık alanı olarak doğaüstü özellikler olarak soyut nesnelerin varlığını ortaya koymaktadır. Bu durumuyla ahlaki

⁴²⁹ Terence Cuneo, "Recent Faces of Moral Nonnaturalism", **Philosophy Compass**, Vol. 2, No. 6, Kasım 2007, s. 852-853.

⁴³⁰ David Copp, "A Skeptical Challenge to Moral Non-Naturalism and A Defense of Constructivist Naturalism", **Philosophical Studies**, Vol. 126, No: 2, s. 281.

yükümlülüklerle ilgili kriterleri Cornell realizmden daha başarılı açıklayamamasına rağmen daha kalabalık bir ontoloji ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak ahlaki doğaüstücülüğü dört temel felsefi kriter açısından değerlendirecek;

1. Ahlaki Özellikler-Diğer Özellikler İlişkisi açısından ahlaki doğaüstücülük gerek ahlaki özellikler ile doğal özellikler arasındaki zorunlu ilişkinin kurulması gerekse neden belirli doğal özelliklere ahlaki özelliklerin yüklemlediği sorusuna yanıt verememektedir.

2. Ahlaki yükümlülüklerin normatif olma özelliği açısından ahlaki doğaüstücülük başarılı gözükmemektedir. Shafer-Landau, ahlaki özelliklerin eylem için kategorik gerekçeler sunduğunu savunmasına rağmen, doğaüstücü ontolojide bulunan ahlaki özelliklerin bunun nasıl gerçekleşebileceğine ilişkin bağımsız bir argüman ortaya koyamamaktadır.

3. Ahlaki doğaüstücülükte ahlaki bilgi kriterinde bilginin kaynağı olarak a priori bilgi sunulmaktadır. Ahlaki özelliklerin ilgili doğal özellikler tarafından zorunlu olarak oluşturulduğu ve a priori bilgi ile ulaşılabilen soyut nesneler olduğu kabul edilse de; bu doğru ahlaki önermelere bütün rasyonel insanların ulaşacağına ilişkin bağımsız bir argüman sunulmuş gözükmemektedir.

4. Ahlaki sezgilerle uyumluluk kriteri açısından da ahlaki doğaüstücülüğü eleştirmek olanaklıdır. Çünkü bilginin kaynağı olarak a priori bilgi yanılmaz mutlak konumda değildir.

3. BÖLÜM:

ÇAĞDAŞ DÖNEMDE İLAHİ BUYRUK TEORİSİ

Tezimin bu bölümünde ilahi buyruk teorilerini yani teistik nesnelci meta etik teorilerini inceleyeceğim. İlahi buyruk teorilerini, çalışmamın birinci bölümünde Euthyphron ikilemi üzerinden yapılan ikili ayrıma göre ele alacağım. Hatırlanacağı gibi bu ikilemin birinci ayağı olan “Bir şey Tanrı emrettiği için iyidir”, teolojik iradeciliği ifade eder. İkilemin ikinci ayağı olan “Bir şey iyi olduğu için Tanrı onu emretmiştir”i savunan görüş doğal yasa ahlakı olarak bilinir. Bu ikisinin dışında kalan, Tanrı’ya hiçbir şekilde atıf yapmadan ahlak ontolojisi kuran meta etik teoriler olan ahlaki doğalcılık ve ahlaki doğaüstücülük ise ikinci bölümde ele alınmıştı.

Bu bölümde iki ana alt başlıkta sırasıyla doğal yasa ahlakı ve teolojik iradeciliği ele alacağım. Doğal yasa ahlakı ile ilgili bölümde çağdaş dönemde doğal yasa ahlakının ele alınışını aktarıp, bu yaklaşımları ikinci bölümde belirtilen felsefi kriterler açısından değerlendireceğim. Doğal yasa ahlakını savunan filozoflardan, John Finnis ve Mark C. Murphy’nin görüşlerini aktaracağım.

Ayrıca doğal yasa ahlakı, Euthyphron ikileminin ilgili bölümünden de anlaşılacağı gibi, ahlakın belirli ölçüde veya bütünüyle Tanrı’dan bağımsız olduğunu savunmuş ve bu yüzden Tanrı’nın her şeye egemen olma özelliği açısından da eleştirilmiştir. Doğal yasa ahlakını bu eleştiriler, yani doğal yasa ahlakı-teizm ilişkisi açısından da ele alacağım.

İkinci ana alt başlıkta ise ahlaki özellikler ve yükümlülükler ile Tanrı ve tanrısal eylemler arasında daha sıkı ve doğrudan bir ilişki kuran teolojik iradeciliği ele alacağım. Bu alt başlıkta çağdaş dönemdeki önemli savunucuları ve görüşlerini aktaracağım. Ardından teolojik iradeciliğe getirilen eleştirileri ele aldıktan sonra, teolojik iradeciliği savunan farklı filozoflar arasında teolojik iradeciliğin nasıl formüle edilmesi gerektiğine ilişkin tartışmaları ele alacağım.

3.1. Çağdaş Dönemde Doğal Yasa Ahlakı

“Doğal Yasa” kavramının tarihçesi İlk Çağ felsefesine kadar gitse de doğal yasa ahlakının ahlaki realist bir teori olarak sunulması büyük ölçüde Thomas Aquinas’a dayandırılır. Aquinas’ın felsefesinin Aristoteles ile olan sıkı ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda doğal yasa ahlakının bir önceki bölümde ahlaki doğalcılık başlığı altında ele alınan neo-Aristotelesçi doğalcılık ile olan yakın ilişkisi görülecektir.

Birinci bölümde de belirtildiği gibi Aquinas’a göre doğal yasa Tanrı’nın evrendeki egemenliğinin bir parçasıdır. Doğal yasanın yasa koyucusu Tanrı’dır. Tanrı’nın bütün evrendeki rasyonel yasası olan ezeli yasanın bir parçası olan doğal yasa, insanın ezeli yasa içinde yer alışıdır. Doğal yasa, pratik aklın ilkelerini belirler ve insan eylemlerinin değerlendirileceği ölçüttür. İnsan eylemlerinin rasyonel olup olmadıklarının değerlendirilmesi doğal yasaya göre yapılır.⁴³¹

Doğal yasa ahlakını teolojik iradecilik başlığı altında toplanan görüşlerden ayırırken, neo-Aristotelesçi teoriler ile yaklaştıran ise pratik aklın ilkelerini belirleyen temel “iyi”lerin insan doğasında bulunduğunu, insan doğasından kaynaklandığını savunmasıdır.⁴³² Doğal yasa ahlakını teistik bir teori yapan veya Tanrı’yla ilişkilendiren ise Tanrı’nın insanı çeşitli olanaklarla yaratarak Tanrı’yı ahlakın ontolojik temeline koymasıştır. Ahlaki yükümlülükler, Tanrı’nın gerçekleşmesini istediği olası iyilikleri yaratması ve bu yaratma ardındaki amaçlarıdır.⁴³³

Aquinas’a göre doğal yasa ahlakına göre insan doğasındaki iyiler, insanların doğası gereği onları yetkinleştirici özelliklerdir. Doğal yasa, doğası gereği bütün insanlar için bağlayıcıdır. Doğal yasanın ilkeleri bizi çeşitli “iyi”lere yönlendirir, eylemlerimizi yönlendirici gerekçeler oluşturur. Doğal yasanın ilkeleri insanlarca

⁴³¹ Mark Murphy, "The Natural Law Tradition in Ethics", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Eylül 27, 2011, (Çevrimiçi), <http://plato.stanford.edu/entries/natural-law-ethics/>

⁴³² Mark C. Murphy, **Natural Law and Practical Rationality**, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, s. 2.

⁴³³ C. Stephen Evans, **Kierkegaard’s Ethic of Love Divine Commands and Moral Obligations**, New York, Oxford University Press, 2004, s. 8, 11.

doğal olarak bilinebilirler. Bu bilgi, insanların çeşitli “iyi”lere özsel olarak yönlendirilmişliklerinde sergilenir.⁴³⁴ Doğal yasa ahlakıyla ilgili genel bilgileri özellikle Aquinas’a atıf yaparak verdikten sonra çağdaş dönemde doğal yasa ahlakını formüle eden ve savunan John Finnis ve Mark C. Murphy’nin görüşlerini aktarmak istiyorum.

3.1.1. John Finnis ve Doğal Yasa Ahlakı

John Finnis, bir doğal yasa teorisinin, çeşitli kişisel bakış açılarını göz önünde bulundurarak, eyleme ilişkin olarak neyin rasyonel olup neyin olmadığını ayırması gerektiğini belirtir. Doğal yasa teorisi, pratik aklın ilkeleri ile insanlar arasındaki doğru düzeni ve kişisel davranışı belirler. Doğal yasanın ilkeleri şunlardır;

1. İnsanlar tarafından izlenmesi gereken ve insanlar tarafından eylemde bulunurken dikkate alınan; insan gelişimini (human flourishing) sağlayan temel iyiler (basic goods)
2. Kendisi de insan gelişimini sağlayan temel iyilerden biri olan pratik bilgeliğin yöntemsel ilkeleri. Bu ilkeler, eyleme ilişkin doğru düşünmeyi yanlış düşünmeden ve rasyonel eylemi irrasyonel eylemden ayıran ilkelerdir.⁴³⁵

John Finnis’in doğal yasa görüşünü özel kılan, doğal yasayı insanın gelişiminin ilkeleri olarak belirleyip insan doğasına dayandırmasına rağmen ahlaki bilgi konusunda çıkarımsal olmayan bilgiyi savunmasıdır. Finnis’e göre insanın ahlaki yükümlülükleri insan doğasından ya da insan doğasına ilişkin metafizik bir araştırmadan elde edilmez. Pratik aklın ilkeleri, teorik aklın ilkelerinden ve olgulardan çıkarsanmaz.⁴³⁶

Finnis, benzer bir görüşü Aquinas’a da atfeder. Finnis’e göre Aquinas da pratik aklın temel ilkelerinin yetişkin her insan tarafından doğrudan, başka bir

⁴³⁴ Mark Murphy, "The Natural Law Tradition in Ethics", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Eylül 27, 2011, (Çevrimiçi), <http://plato.stanford.edu/entries/natural-law-ethics/>

⁴³⁵ John Finnis, **Natural Law & Natural Rights**, 2. bs., New York, Oxford University Press, 1980, 2011, s. 18, 23.

⁴³⁶ **A.e.**, s. 18, 33, 34.

bilgiden çıkarsanmadan bilindiğini savunur.⁴³⁷ Finnis, nasıl eylememiz gerektiği konusunda insan aklının farklı bir biçimde çalıştığını, insan doğası, iyi ve kötünün doğası, insanın amacı gibi başka bir bilgiden yararlanmadan doğrudan sonuca ulaştığını belirtir.⁴³⁸

Burada gerek Finnis gerekse diğer doğal yasa savunucuları için dikkat çekilmesi gereken insan doğasında bulunan insanın gelişiminin parçası olan temel iyiler ile ahlaki yükümlülük arasındaki farklılık ve ilişkidir. Finnis'e göre temel iyiler ahlaki birer ilke değildir. Temel iyiler bütün insanlar için geçerli evrensel değerler olup; ontolojik olarak ahlaki yükümlülüklerden önce gelirler. Yani temel iyiler, ahlaki yükümlülüklerle ontolojik temel oluştururlar ve ahlaki yükümlülüklerin belirleyicisidirler.⁴³⁹

Finnis, doğal yasanın Tanrı'nın varlığına değinmeden, anlaşılıyor, uygulanabilir ve çözümlenebilir olduğunu belirtir. Ancak bunun, doğal yasanın arkasında yatan başka bir açıklamanın gerekli olmadığı, böyle bir açıklamanın var olmadığı, bu açıklamanın da Tanrı'nın varlığı ve doğası olmadığı anlamına gelmediğini belirtir.⁴⁴⁰

Finnis, insan için yedi tane temel iyi sıralar. Bunlar (1) yaşam, (2) bilgi, (3) oyun, (4) estetik deneyim, (5) toplumsallık/arkadaşlık, (6) pratik bilgelik ve (7) dindir.⁴⁴¹ Finnis, sıraladığı bu temel iyilerden sadece "bilgi"nin temel iyi olduğu savı için kapsamlı bir savunma yapar. Kişinin bilgiye olan ilgisi sadece merak duyduğu, öğrenmeyi arzu ettiği şeylerle sınırlı değildir. Bilgi, insanın etkinlikleri, tasarısı ve bağlılıklarının yeterli açıklamasıdır.⁴⁴²

Finnis, bilginin herhangi bir delile gerek duymadan iyi olduğunu ve insan gelişiminin bir parçası olduğunun çok açık olduğunu ifade eder.⁴⁴³ Bilginin izlenmesi

⁴³⁷ John Finnis, "Aquinas' Moral, Political and Legal Philosophy", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ağustos 11, 2014, (Çevrimiçi), <http://plato.stanford.edu/entries/aquinas-moral-political/>

⁴³⁸ Finnis, **Natural Law & Natural Rights**, s. 18, 33, 34.

⁴³⁹ Nursel Tüccar, **Doğal Yasa Geleneği ve John Finnis**, Ankara, Otorite Yayınları, 2014, s. 72.

⁴⁴⁰ Finnis, **Natural Law & Natural Rights**, s. 49.

⁴⁴¹ Tüccar, **Doğal Yasa Geleneği ve John Finnis**, s. 56.

⁴⁴² Finnis, **Natural Law & Natural Rights**, s. 61.

⁴⁴³ A.e., s. 64, 65.

gereken bir “iyi” olmadığını belirten kuşkucu yaklaşımın kendini çürüten türden olduğunu belirtir. Çünkü bilginin temel bir “iyi” olmadığı iddiası rasyonel tartışmaya önemli bir katkıdır. Bunu savunan kişi ister istemez en azından bu önermesinin değerli ve doğru olduğu görüşüne bağlıdır. Böylece doğrunun bilinmesi ve izlenmesi gereken bir şey olduğunu kabul etmiş olur. Dolayısıyla çelişkiye düşmüş olur.⁴⁴⁴

Finnis’in nesnelci bir teori olarak doğal yasa ahlakını savunurken, temel iyilerin çıkarsanmayan, kendiliğinden doğru, doğrudan ulaşılan şeyler olduğunu savunduğu belirtilmişti. Bununla beraber Finnis, insan topluluklarının, değişik kültürlerin seçimleri, güdüleri ve değerlendirmelerinin çok çeşitli ve geniş olduğu, bu nedenle hiçbir değer ve pratik aklın ilkesinin kendiliğinden doğru olamayacağı görüşüne bağımsız delillerle karşı çıkar. Antropolojik araştırmaların bu görüşlerin tersini desteklediğini belirtir. Bütün insan toplumlarında, insan yaşamına değer verildiğini, herhangi bir gerekçe olmadan insan öldürmenin yasaklandığını belirtir. Ayrıca bütün insan topluluklarında, çoğalmanın olumlu değerlendirildiğini, cinselliğin sınırlandırıldığını, hepsinde bilgi ve eğitim için olumlu bir eğilim olduğunu ifade eder. Bütün insan topluluklarında yardımlaşma, adalet ve toplumsal uyumun değerli bulunduğunu belirtir.⁴⁴⁵

Finnis, bilgi dışındaki diğer temel iyileri kısaca tanımlar. Temel iyi olarak "yaşam" insanın kendini koruması olmakla beraber; bu temel iyiye, canlılığın insanın özerkliğini sağlayan bütün yönlerini, bedensel sağlık, acıdan uzak kalma ve çoğalmayı da alır.⁴⁴⁶

Üçüncü temel iyi olarak ortaya konulan "oyun"un ise ahlaka dayalı analizlerde gözden kaçırılsa da antropologların bunu gözlemleyeceğini belirtir. Finnis'e göre her birimiz başka bir iyiye elde etmek için değil de sadece kendi için yapılan gösterilerin, performansların önemini görebiliriz. Bunlar, tek başına veya

⁴⁴⁴ A.e., s. 74, 75.

⁴⁴⁵ A.e., s. 83, 84.

⁴⁴⁶ A.e., s. 86.

toplumsal, zihinsel veya fiziksel, yorucu veya rahatlatıcı, karmaşık veya basit, oldukça biçim verilmiş veya samimi, anlık olabilir.⁴⁴⁷

Finnis'e göre bir diğer temel iyi "estetik deneyim"dir. Bir önceki temel iyi olan "oyun"un birçok çeşidi estetik deneyim sunar ancak güzellik, oyunun vazgeçilmez bir parçası değildir. Benzer biçimde bir kişinin estetik deneyimi, o kişinin bir eyleminde bulunmak zorunda değildir. İnsan dışında, doğadaki herhangi bir şeyde güzellik bulunup, bu güzelliğin içsel zevki olarak estetik deneyim yaşanabilir.⁴⁴⁸

Bir diğer temel iyi olan "toplumsallık/arkadaşlık" ise en zayıf biçimi ile insanlar arasında barış ve uyumdan, en güçlü biçimi olan sıkı arkadaşlığa kadar çeşitlilik gösterir. Toplumsallık/arkadaşlık, diğer temel iyiler gibi başka bir amaç için yani araçsal olarak değil kendinde, kendi için iyidir. Bazı insan ilişkileri, bazı ortak amaçlara ulaşmak için araçsal konumda olsa da; arkadaşlık, kişinin arkadaşının amaçları ve iyiliği için yani sadece arkadaşlık "iyi"si için eylemde bulunmaktadır.⁴⁴⁹

Diğer temel iyi olan "pratik bilgelik" temel iyi olmanın ötesinde insanın nasıl eylemde bulunması gerektiği konusunda yol gösteren, temel ahlaki yargılara ulaşmasını sağlayan yönlemsel ilkeleri içermektedir.⁴⁵⁰ Temel iyi olarak pratik bilgelik, insanın eylemlerini, yaşam biçimini ve karakterini biçimlendirirken rasyonel davranması, aklını etkin bir biçimde kullanabilmesidir.⁴⁵¹

Finnis'in tanımladığı son temel iyi "din"dir. Finnis, doğal yasanın Tanrı'ya atıf yapmadan araştırılıp, bilinebileceğini ve uygulanabileceğini savunmakla beraber; dini temel bir iyi olarak ortaya koyar. Finnis'in burada temel iyi olarak belirttiği belirli bir din veya dini gelenek değil kutsal ile olan ilişkidir.⁴⁵² Finnis, dinin temel bir iyi olmasını; diğer temel iyiler olan yaşam, bilgi, oyun, estetik deneyim, arkadaşlık, pratik bilgeliğin nasıl oluyor da insanda yer aldığı sorusunun Tanrıyla

⁴⁴⁷ Finnis, *Natural Law & Natural Rights*, s. 88. Tüccar, *Doğal Yasa Geleneği ve John Finnis*, s. 74.

⁴⁴⁸ Finnis, *Natural Law & Natural Rights*, s. 87, 88.

⁴⁴⁹ A.e., s. 88.

⁴⁵⁰ Tüccar, *Doğal Yasa Geleneği ve John Finnis*, s. 78.

⁴⁵¹ Finnis, *Natural Law & Natural Rights*, s. 88.

⁴⁵² Tüccar, *Doğal Yasa Geleneği ve John Finnis*, s. 78.

ilişkiye götürdüğünü belirtir. Ayrıca evrenin düzeni ve insanın özgür iradesi ile ilgili sorular da insanı kutsal olanla ilişkiye götürür.⁴⁵³

Finnis, insan için temel iyileri ortaya koyduktan sonra bu temel iyilerden biri olan pratik bilgeliğin dokuz temel ilkesini ortaya koyar. Temel iyiler, insanların eylemlerini yönlendirici özellikte olup insan doğasında bulunur. Bu temel iyiler insan gelişiminin değişik parçalarıdır. Ancak sadece temel iyilerden ahlaki yükümlülükler veya nasıl eylememiz gerektiği çıkarılamaz. Ahlaki yükümlülükler, ancak bu temel iyilere, pratik bilgeliğin ilkelerinin uygulanması ile elde edilir. Finnis'in ortaya koyduğu bu dokuz temel ilkeyi özetlemek istiyorum.

Birinci ilke, insanın tutarlı bir yaşam planının olmasının gerekliliğidir. Kişi kendi eğilimleri, arzuları, istekleri doğrultusunda temel iyileri göz önünde bulundurarak tutarlı bir yaşam planı oluşturmalıdır.⁴⁵⁴ Bunu yaparken kişinin gerçekçi olması, anlık isteklerden uzak durması gerekmektedir ve planı yaşamın geneline yönelmelidir.⁴⁵⁵

İkinci ilke, temel iyiler arasında keyfi seçimler yapmamaktır. Her ne kadar kişi kendi eğilimleri, olanakları çerçevesinde bir yaşam planı oluştursa da, eylemlerine ve kararlarına ilişkin değerlendirmede bulunurken temel iyilerden hiçbirini değersizleştirmemeli veya hiçbirine gereğinden fazla değer biçmemelidir.⁴⁵⁶

Pratik bilgeliğin üçüncü temel ilkesi, kişiler arasında keyfi seçimler yapmamaktır. Temel iyiler, insani iyiler olduğu için bütün insanlar için geçerlidir. Yani diğer insanların yaşamı, bilgisi ve diğer iyilerle beraber gelişmesi de izlenmesi gereken iyidir. Kişinin kendi yaşam planı ve bu plan çerçevesinde temel iyileri geliştirebilmesinde, diğer kişilere göre kendisi daha çok etki sahibidir. Ancak bu, kişinin kendisinin yaşam planını ve temel iyileri gerçekleştirmesinin diğer

⁴⁵³ Finnis, **Natural Law & Natural Rights**, s. 89.

⁴⁵⁴ **A.e.**, s. 103.

⁴⁵⁵ Tüccar, **Doğal Yasa Geleneği ve John Finnis**, s. 83.

⁴⁵⁶ Finnis, **Natural Law & Natural Rights**, s. 105.

kişilerinkine göre daha değerli olduğu anlamına gelmez. Bu ilke bu nedenle bencillik, çifte standart, kayıtsızlık durumlarının eleştirisidir.⁴⁵⁷

Finnis, pratik bilgeliğin dördüncü ve beşinci ilkesini beraber ele alır, çünkü bu ilkeler birbiriyle yakından ilişkilidir. Bu ilkeler ayrılma ve bağlılıktır.⁴⁵⁸ Ayrılma ilkesi, kişinin oluşturduğu yaşam planını gerçekleştirme noktasında karşılaştığı, öngörülemeyen zorluklar karşısında yeni seçeneklere ve yaşam planında değişiklikler yapmaya açık olabilmektir. Çünkü bunu yapmayan kişi; yaşam planını gerçekleştirmekte yaşadığı zorluklardan dolayı, kendini ve yaşamını anlamsız görebilir.⁴⁵⁹ Beşinci ilke olan bağlılık ilkesi ise kişinin yaşam planı ile ilgili olarak tutuculuk ile vazgeçmek arasındaki dengeyi kurmaya yöneliktir. Bu ilkeye göre kişi kurduğu bağlılıklardan, sorumluluklardan kolayca vazgeçmemelidir.⁴⁶⁰

Altıncı ilke, kişinin eylemlerinin sonuçlarının uygunluğu – rasyonellik içinde verimliliğidir. Bu ilke kişinin, gerek kendi gerekse diğer kişilerin yaşamlarında temel iyileri gerçekleştirmeye çalışırken bunu verimli biçimde yapmasıdır. Kişi, verimsiz yöntemler kullanarak önündeki olanakları boşa harcamamalıdır. Kişi, eylemlerini, bu eylemlere ulaşmaya çalıştığı amaçlara uygunluğu ve bu amaçlara ulaşmadaki verimliliği açısından da değerlendirmelidir.⁴⁶¹ Finnis'in burada bir eylemin ahlaki değerini sadece neden olduğu sonuçlara bağlayan ahlaki sonuççuluğu savunduğu düşünülmemelidir. Finnis'in burada anlatmak istediği, olası eylemlerimiz ile bunların doğuracağı olası sonuçlar arasında ilişki kurulması gerekliliğidir.⁴⁶²

Yedinci ilke, her eylemde her temel iyiye saygı duymak gerekliliğidir. Buna göre kişi her eyleminde bir veya birden fazla temel iyiye zarar verecek veya temel iyinin gerçekleşmesini engelleyecek biçimde eylemde bulunmayı seçmemelidir.⁴⁶³

⁴⁵⁷ A.e., s. 106, 107.

⁴⁵⁸ Tüccar, *Doğal Yasa Geleneği ve John Finnis*, s. 85.

⁴⁵⁹ Finnis, *Natural Law & Natural Rights*, s. 110.

⁴⁶⁰ A.e., s. 110.

⁴⁶¹ A.e., s. 111.

⁴⁶² Tüccar, *Doğal Yasa Geleneği ve John Finnis*, s. 86.

⁴⁶³ Finnis, *Natural Law & Natural Rights*, s. 118.

Pratik bilgeliğin sekizinci ilkesi ise somut ahlaki sorumluluklar ve yükümlülükler ile yakından ilişkilidir. Bu ilke, kişinin içinde bulunduğu toplumun ortak değerlerini geliştirme ve izlemesidir.⁴⁶⁴

Finnis, dokuzuncu ilkenin yedinci ilkenin değişik bir çeşidi veya bütün ilkelerin bir özeti gibi görülebilecek olsa da bağımsız bir ilke olduğunu belirtir. Bu ilke, kişinin yapmaması gerektiği yargısına ulaştığı eylemden kaçınması gerekliliğidir. Yani vicdanına göre eylemde bulunmasıdır.⁴⁶⁵

Sonuç olarak Finnis'e göre ahlaki yükümlülüklerimiz insani temel iyilere, pratik bilgeliğin bu dokuz ilkesinin uygulanması ile ortaya çıkar. Temel iyiler her biri bağımsız biçimde eylemlerimizi yönlendirici özelliktedir ama tek başlarına ahlaki bir yükümlülük üretemezler.⁴⁶⁶

3.1.2. Mark C. Murphy ve Doğal Yasa Ahlakı

Finnis'e göre daha yakın dönemde doğal yasa ahlakı savunusu ve formülasyonu yapan felsefecilerden biri de Mark Murphy'dir. Murphy'yi Finnis'ten ayıran en önemli özelliklerden biri ahlaki bilgi ile ilgili görüşüdür. Finnis'e göre temel iyiler apaçık, kendiliğinden bilinen, başka bir önermeden çıkarsanmayan (self evident) konumdadır. Murphy, doğal yasa ahlakında ahlaki bilgiye ilişkin bu görüşü eğilimcilik (inclinationism) olarak adlandırır. Temel iyilerin kavranması, bu iyilere olan yönlendirilmişlik yoluyla doğrudan olur. İnsanların yaşam, bilgi, arkadaşlık gibi temel iyilere olan yönelimi yaşam, bilgi, arkadaşlık ve diğerlerinin aracısız biçimde hemen temel iyiler olduğunun anlaşılmasını sağlar.⁴⁶⁷

Doğal yasa ahlakında ahlaki bilgiye ilişkin kendisinin de savunduğu ikinci seçeneği ise türetmecilik (derivationism) olarak adlandırır. Buna göre insan doğasına ilişkin bir araştırma ve insan doğasının olanaklarından hareketle, temel iyilere ulaşırız. Bu temel iyiler, doğal yasanın değişik yönleri olup eylem için gerekçeler

⁴⁶⁴ A.e., s. 125.

⁴⁶⁵ A.e., s. 125.

⁴⁶⁶ Tüccar, *Doğal Yasa Geleneği ve John Finnis*, s. 87.

⁴⁶⁷ Mark Murphy, "The Natural Law Tradition in Ethics", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Eylül 27, 2011, (Çevrimiçi), <http://plato.stanford.edu/entries/natural-law-ethics/>

oluştururlar. Türetmecilik ise Hume yasası yani normatif olmayan önermelerden normatif olan önermelere ulaşamama sorunu ile karşı karşıyadır.⁴⁶⁸

Türetmecilikte, temel iyilerin hem doğal yasanın ilk ilkeleri olması hem de teorik aklın önermelerinden türemesi tuhaf gözükebilir. Ancak Murphy'ye göre bu temel iyiler, pratik aklın ilk ilkeleridir.⁴⁶⁹ Doğal yasanın pratik akla ilişkin ilkeleri ile insan doğasının teorik akla ilişkin önermeleri kavramsal olarak birbirinden farklı gözükse bile bu ikisi arasında sıkı bir ilişkinin olabileceğini savunur. Doğal yasanın ilkeleri ile insan doğası ile ilgili yargılar, aynı durumlara karşılık gelir ve bu iki farklı önerme türüne aynı durumlar tarafından doğruluk değeri atanır. Bu iki yargı türünün ilki pratik akıl tarafından ikincisi ise teorik akıl tarafından ortaya konur ve pratik akıl ve teorik akıl birbirinden çok farklı biçimde çalışırlar.⁴⁷⁰

Murphy bunun için yani teorik akılcı bilinebilen insanın gelişimi (human flourishing) ile ilgili önermeler ve bunun çeşitli görünümünün pratik akıl tarafından izlenmeye değer iyiler olarak kavranabileceğini savunulabileceğini belirtir.⁴⁷¹ Ancak insan gelişiminin çeşitli yönlerine ilişkin araştırmaya başladığımızda indirgemeci bir yaklaşımın hataya götüreceğini belirtir. Bunun yerine, insanın gelişimi ile ilgili dolaysız, içkin olan bilgimizi açık, belirgin duruma getirmek gereklidir. Bu yöntem insanın gelişimi ile ilgili birtakım yargıları varsayar. Buradaki amaç bu varsayımları ortaya çıkarmaktır.⁴⁷²

Murphy, Finnis'e benzer biçimde insana eylemleri için gerekçeler oluşturan temel iyiler ve insan yaşamını yönlendirmesi gereken pratik bilgeliğin ilkelerini sunar. Murphy, dokuz tane temel iyi tanımlar. Bunlar; (1) Yaşam, (2) Bilgi, (3) Estetik deneyim, (4) Oyun ve işte yetkinlik, (5) Eyleyen özne olarak yetkinlik, (6) İç huzur, (7) Arkadaşlık ve topluluk, (8) Din ve (9) Mutluluktur.⁴⁷³

⁴⁶⁸ A.e.

⁴⁶⁹ Murphy, *Natural Law and Practical Rationality*, s. 7.

⁴⁷⁰ A.e., s. 19.

⁴⁷¹ A.e., s. 19.

⁴⁷² A.e., s. 36.

⁴⁷³ A.e., s. 96.

Bu temel iyileri Murphy kısaca şöyle tanımlar. Birinci temel iyi olan “yaşam” kişinin canlı kalmasının yanında canlı varlık olarak doğru işlev görür olmasıdır. Dolayısıyla sadece sağ kalmayı değil bedensel olarak bütünlük ve sağlığı da içerir.⁴⁷⁴

İkinci temel iyi olan “bilgi”, sadece doğru inançları değil gerekçelendirmeyi de içerir. Ayrıca bilgi, temel iyi olduğu için kişiyi sadece bilgiyi elde etmek için harekete geçirebilir. Ancak bilginin temel iyi olması, onun bazı durumlarda başka bir şeyi elde etmek için yani araçsal olarak istenmeyeceği anlamına gelmez.⁴⁷⁵

İnsanların eylemleri için gerekçeler sunan üçüncü temel iyi “estetik deneyim”dir. Kişinin estetik olarak hoş giden bir şeyi deneyimlemek için eylemde bulunması değerlidir. Estetik deneyimin kapsamı bütün duyularımızı içerir ve estetik deneyimin düzeyleri vardır.⁴⁷⁶

Dördüncü temel iyi “oyun ve işte yetkinlik”tir. Oyun ve iş, karışıklık göstermesine rağmen Murphy tarafından aynı temel iyi içinde ele alınmıştır. İş, kişinin etkinliği dışında bir ürün ortaya koymasını amaçlar. Oyun ise bazı eylemlerin sadece o eylemin gerçekleşmesi adına gerçekleştirilmesidir.⁴⁷⁷

Beşinci temel iyi olan “eyleyen özne olarak yetkinlik”i ise Murphy iki maddede tanımlar. Bunlar eyleme ilişkin doğru yargıda bulunmak ve buna uygun eylemektir. Birincisini pratik bilgelik olarak adlandırıp, kişinin eyleme ilişkin yargılarının rasyonel olması olarak tanımlar. İkincisini ise eyleme ilişkin yargı ve eylemin bütünlüğü olarak adlandırıp, eyleme ilişkin yargılara uygun eylemde bulunmak olarak tanımlar. Murphy, bu temel iyunin uygun duygular ve eğilimlerin olması gerekliliğini de içerdiğini belirtir.⁴⁷⁸

Murphy’nin ortaya koyduğu altıncı temel iyi “iç huzur”dur. Murphy, bu temel iyiyi, tatmin olmamış arzuların/isteklerin olmaması olarak tanımlar. Doğal yasayı

⁴⁷⁴ A.e., s. 101, 102.

⁴⁷⁵ A.e., s. 106.

⁴⁷⁶ A.e., s. 109, 110.

⁴⁷⁷ A.e., s. 111.

⁴⁷⁸ A.e., s. 114.

nesnelci bir ontoloji olarak savunduğu için öznelci bir yaklaşımdan kaçınmak adına “tatmin edilmiş arzu/isteklerin olması” tanımını seçmediğini belirtir.⁴⁷⁹

Yedinci temel iyi olan “arkadaşlık ve topluluk”, insanların içinde bulundukları çeşitli kişisel ilişkiler içinde özsel olarak iyi olanlardır. Topluluk, arkadaşlığı da kapsayan daha geniş bir kavramdır. Arkadaşlık, topluluğun özel ve güçlü bir biçimidir. Temel iyi olarak topluluk, belirli ortak amaçları paylaşmayı ifade eder. Arkadaşlık ise kişilerin belirli amaçları paylaşması, kişinin hem kendi hem de arkadaşının iyiliği için eylemde bulunmasıdır ve kişisel ilişkilere göre daha güçlüdür. Arkadaşlık dışındaki topluluk ilişkileri kişileri arkadaşlık ilişkileri kadar birbirlerine yakın duruma getirmez. Arkadaşlık ilişkilerinde kişiler kendilerini birbirlerinin mutluluğuna adanır.⁴⁸⁰

Murphy’nin tanımladığı sekizinci temel iyi, “din”dir. Temel iyi olarak din, kişinin insanüstü düzen olan, insanı aşan unsurlar ve evreni yöneten akıllı Varlık ile uyum içinde bir ilişki içinde olma eğilimini ortaya koyar. Temel iyi olarak dinin, arkadaşlık ve topluluk ile benzerlikleri bulunur. Kişinin aynı toplulukta insanlar ile beraber olması ve ortak amaçları izlemesine benzer biçimde kişinin kutsal varlık ile benzer bir ilişkiye girmesi ve bunu sürdürmeye çalışması da özsel olarak iyidir.⁴⁸¹

Dokuzuncu temel iyi olan “mutluluk”, kişinin rasyonel bir yaşam planını başarılı biçimde gerçekleştirebilmesi olarak tanımlanır. Murphy, temel iyi olarak mutluluğu tanımlarken Aristoteles’in *eudamonia*, Aquinas’ın *beatitudo* ve Rawls’un yaşam planı kavramlarıyla ortak noktalarının olduğunu belirtir.⁴⁸²

Murphy, diğer doğal yasa savunucuları gibi, temel iyilerin değerlendirmesi için gerekli olan pratik bilgeliğin ilkelerini ortaya koyar. Pratik aklın öncelikli işlevi, olası eylem planlarını (plans of action) değerlendirmektir. Eylem planı ise belirli bir amacı olan belirli bir düzendeki performanslar kümesidir.⁴⁸³

⁴⁷⁹ A.e., s. 118, 119.

⁴⁸⁰ A.e., s. 126, 129.

⁴⁸¹ A.e., s. 131, 133.

⁴⁸² A.e., s. 133, 134.

⁴⁸³ A.e., s. 157.

Murphy, pratik bilgeliğin ilkelerinin üç durumu sağlaması gerektiğini belirtir. Pratik bilgeliğin ilkeleri, temel iyilerden gelen eylem planlarını sunmalıdır. İkinci olarak, pratik bilgeliğin ilkeleri temel iyilere yeterince yanıt verebilmelidir. Üçüncü olarak ise pratik bilgeliğin ilkeleri, eylem planları içinde bir bölümünü rasyonel olmadığı için dışlamalıdır.⁴⁸⁴

Murphy, pratik bilgeliğe ilişkin yedi ilke ortaya koyar. Bunlardan ilki, insani temel iyileri reddetmeye veya değersizleştirmeye karşı çıkmaktır. Çünkü temel iyilerden herhangi birini reddeden bir eylem planı, bütün iyilerin kişiler için değerli olduğu ve bu iyiler arasında bir hiyerarşi olmadığını kabul etmiş olur.⁴⁸⁵

İkinci ilke, eylem planları içinde kişileri reddetmeye veya değersizleştirmeye karşı çıkmaktır. Çünkü bir kişinin temel iyisini reddeden bir yaklaşım insana ilişkin temel iyilerin, ayrı ayrı gerçekleştirmelerinin değer olarak birinin diğerine üstün olduğunu varsayar ki bu temel iyilerin doğasına terstir.⁴⁸⁶

Üçüncü ilke, temel iyileri örnekleyen durumları isteyerek ve araçsal olarak yok etmemektir. Bir temel iyiyi gerçekleştirmek için başka bir temel iyiyi yok etmeyi veya ona zarar vermeyi öngören bir eylem planı dışlanmalıdır. Çünkü temel iyiler birbirleriyle karşılaştırılmazdır yani birinin diğerine üstünlüğü yoktur.⁴⁸⁷

Dördüncü ilke olan verimsizliğe karşı olma ilkesi temel iyileri gerçekleştirmede verimsiz olan eylem planlarını dışarıda bırakmak gerekliliğidir. Bu ilke karşılaştırmalı bir ilke olup, eylem planları içindeki eylemleri, süreçleri, yöntemleri verimlilik açısından karşılaştırır.⁴⁸⁸

Beşinci ilke ise çok belirlilik ve az belirlilikten kaçınmaktır. Kişi, eylem planını oluştururken çeşitli belirlilik seviyelerinde oluşturmaktan kaçınmamalıdır.

⁴⁸⁴ A.e., s. 160.

⁴⁸⁵ A.e., s. 198.

⁴⁸⁶ A.e., s. 201.

⁴⁸⁷ A.e., s. 204.

⁴⁸⁸ A.e., s. 207.

Ancak bu eylem planlarını oluştururken oldukça çok belirlilik seviyesinden de oldukça az belirlilik seviyesinden de kaçınmalıdır.⁴⁸⁹

Pratik bilgeliğin altıncı ilkesi ise gelgeçlik ve inatçılıktan kaçınmaktır. Bu ilke, kişilerin oluşturduğu ve uygulamaya koyduğu eylem planlarını süreç içinde nasıl değerlendirecekleri ile ilgilidir. Gelgeçlik, kişinin oluşturduğu eylem planından sadece kendi isteği ile iyi bir gerekçe olmadan kolayca vazgeçmesi veya bu eylem planında değişikliğe gitmesidir. Diğer taraftan inatçılık, kişinin içinde bulunduğu koşullarda oluşan değişiklikler ve diğer gerekçelerin bilincinde olmasına rağmen eylem planından vazgeçmekten veya onu değiştirmekten kaçınmasıdır.⁴⁹⁰

Son ilke başıboşluktan kaçınmaktır. Bu ilke, bir eylem planı oluşturup, buna göre eylemde bulunmaktan kaçınmanın rasyonel olmadığını belirtir. Çünkü kişinin bir eylem planı oluşturmasının amacı, bu eylem planının kişiyi eylemlerinde yönlendirmesidir.⁴⁹¹

Sonuç olarak Murphy, tanımladığı temel iyiler ve pratik bilgeliğin ilkeleri çerçevesinde; rasyonel yetileri sağlıklı işlev gören bir kişinin bu temel iyiler ve pratik bilgeliğin ilkelerine göre eylemde bulunması gerektiğini ve bunun ahlaki yükümlülük ile özdeş olduğunun savunulabileceğini belirtir.

3.1.3. Doğal Yasa Ahlakı, Ahlaki Realizm ve Teizm

Doğal yasa ahlakı ile ilgili Finnis ve Murphy'nin görüşlerini aktardıktan sonra, bu görüşleri ahlaki realizm ve teizm açısından değerlendirmek istiyorum. Doğal yasa ahlakını ahlaki realizm açısından değerlendirirken büyük ölçüde doğal yasa, insan doğası ve ahlakın içeriği ile ilgili eleştirilere değineceğim.

Doğal yasa ahlakı teistik bir meta etik teori olarak diğer teistik meta etik teori olan teolojik iradeciliğin rakibi konumundadır. Doğal yasa ahlakı-Tanrı ilişkisi özellikle teolojik iradecilik ile doğal yasa savunucuları arasındaki önemli bir teolojik tartışmadır. Doğal yasa ahlakı Orta Çağ'dan itibaren sıklıkla ahlak ontolojilerinin

⁴⁸⁹ A.e., s. 209.

⁴⁹⁰ A.e., s. 210, 211.

⁴⁹¹ A.e., s. 212.

gerçek anlamda teist bir teori olmadığı yönünde eleştirilmişlerdir. Doğal yasa ahlakının Tanrı'nın iradesini, özellikle de Tanrı'nın evren üzerindeki egemenliğini gerektiği gibi sağlamadığı bu yüzden reddedilmesi gerektiği savunulagelmıştır.

3.1.3.1. Doğal Yasa Ahlakı, Tanrısal Egemenlik ve Teizm

Doğal yasa ahlakı ve teolojik iradecilik, Euthyphron ikileminin iki ayrı ayağını gösterir. Doğal yasa ahlakına getirilen eleştirilerden birinci grup teolojiktir. Bu eleştirilere göre doğal yasa ahlakı, Tanrı'nın iradesinden bağımsız zorunlu olarak var olan ahlak yasalarını öngörür ve tanrısal buyruklar bunların sadece insanlara bildirilmesi, yinelenmesidir. Hatta bazı doğal yasa ahlakı yorumlarına göre Tanrı sadece bu ahlaki yükümlülükleri buyurmak değil bunlara uymak da zorundadır.

Doğal yasa ahlakı, Tanrı'nın evrendeki egemenliği açısından bazı eleştirilere uğramıştır. Teistik anlayışa göre Tanrı, her şeye egemendir. Buna göre olumsal olan her şey üzerinde Tanrı egemenlik sahibidir. Zorunlu doğruların, doğruluk durumu da Tanrı'ya bağlıdır. Doğal yasanın öngördüğü biçimde Tanrı'ya getirilen bir sınırlama teistik Tanrı anlayışıyla uyumlu değildir. Doğal yasa ahlakında olduğu gibi Tanrı'nın tam anlamıyla hakim olmadığı bir ahlak ontolojisi, teizm için uygun bir seçenek değildir.⁴⁹²

Finnis ve Murphy gibi insan doğasındaki temel iyileri, pratik bilgeliliğin ilkelerini tanımlayarak savunanlar dışında Richard Swinburne ve Simin Rahimi doğal yasa formüle edip savunmak yerine konuya sadece teizmin tutarlılığı açısından bakmışlardır ve doğal yasa ahlakına yakın bir konumda bulunmuşlardır.

Euthyphron ikilemi, kötülük sorununa benzer biçimde, teistik Tanrı anlayışına bir eleştiri konumundadır. Bu ikileme göre teolojik iradecilik olarak ifade edebileceğimiz ikilemin birinci ayağı, hem Tanrı'nın iyilikle ilgili özellikleri açısından hem de ahlakın keyfî olması sonucu doğurması nedeniyle sorunludur. Doğal yasa olarak ifade edilebilecek ikinci ayağı ise Tanrı'nın evrende egemen olma

⁴⁹² Janine M. Idziak, "Is Morality Based on God's Commands? Divine Commands Are the Foundation of Morality", **Contemporary Debates in Philosophy of Religion**, ed. Michael L. Peterson, Raymond J. Van Arragon, Malden, Blackwell Publishing, 2004, s. 296-297.

özelliği açısından sorunludur. Swinburne ve Rahimi ise doğal yasa ahlakının Tanrı'nın evrende her şeye egemen olma özelliği açısından bir sorun oluşturmadığını savunmuşlardır.

Swinburne, ahlaki yükümlülüklerin zorunlu olarak doğru olan analitik önermeler olduğunu savunur. Tanrı'nın bu zorunlu ahlaki önermeleri zorunlu olarak emretmesinin, tanrısal egemenlik ve Tanrı'nın her şeye gücü yetme özelliği açısından bir sorun oluşturmayacağını belirtir. Çünkü her şeye güç yetirmek, mantıksal olarak olanaklı olan her şeyi yapabilmeyi ifade eder.⁴⁹³ Tanrı, her şeyi bilen ve mutlak iyi olan varlık olarak, insanlara ahlaki yükümlülükleri bildirirken zorunlu olarak en iyi olanı bildirir ve insanları bu ahlaki yükümlülüklerle uygun eylemleri için yönlendirir. Tanrı'nın bu şekilde sınırlanması, O'nun mutlak bilgisinin de bir sonucudur.⁴⁹⁴

Zorunlu ahlaki yükümlülükleri belirleyen de Tanrı'nın insanı yaratışı ve insanla ilişkili dünyadaki diğer doğal özelliklerdir. İnsan eylemlerinde neyin iyi veya kötü olduğu, bütünüyle Tanrı'nın iradesine bağlıdır. Çünkü ahlaki kavramların uygulanacağı insan yaşamının bütün koşulları, Tanrı'ya bağlıdır.⁴⁹⁵

Rahimi de Swinburne'e benzer biçimde sorunu Euthyphron ikilemine bir yanıt oluşturması açısından ele almıştır ve bu ikileme getirdiği çözüm doğal yasa görüşünü işaret etmektedir. Rahimi'ye göre Tanrı, önce insanı yaratmış sonra ahlaki yükümlülükleri belirlemiş değildir. Tersine Tanrı, insanı şu anki doğasıyla ve dünyayı belirli bir yaşam türüyle yaratmıştır. Bu bütünüyle betimsel olgulara ilişkin bazı eğilimlerimiz doğru eğilimlerdir, bazıları ise doğru eğilimler değildir. Eylemlerin iyi veya kötülüğü tanrısal buyruklardan bağımsızdır, ancak dünyada yaratılmış her şey gibi Tanrı'nın mutlak iradesine bağlıdır.⁴⁹⁶

⁴⁹³ Richard Swinburne, "Duty and Will of God", **Canadian Journal of Philosophy**, Vol. 4, No. 2, Aralık 1974, s. 217, 218.

⁴⁹⁴ **A.e.**, s. 219, 221.

⁴⁹⁵ **A.e.**, s. 222, 223.

⁴⁹⁶ Simin Rahimi, "A Resolution to the Euthyphro Dilemma", **The Heythrop Journal**, Vol. 50, No: 5, Eylül 2009, s. 757.

Buradan hareketle Rahimi, insan doğası şu anki durumundan farklı olsaydı ahlaki yükümlülüklerin en azından bir bölümünün farklı olabileceğini savunur. Örneğin bir insana sert bir biçimde vurmak insan vücudunun farklı bir fiziksel yapıya sahip olması durumunda, o kişiye zarar vermeyebilir, tersine yararlı bile olabilir. Bu nedenle bu eylem ahlaki olarak kaçınılması gereken bir eylem olmaktan çıkacaktır.⁴⁹⁷

Doğal yasa ahlakına teizm açısından getirilen bir diğer eleştiri de Mark Murphy'nin 2011 yılındaki çalışmasına⁴⁹⁸ dayanır. Murphy, yukarıda aktarıldığı gibi doğal yasa ahlakını savunmasına rağmen, doğal yasanın ahlak yasalarını teistik bir biçimde açıklamakta yeterli olmadığını savunmuştur. Murphy'nin bu çalışmasındaki temel argümanı teistik dolaysızlık (theistic immediacy) olarak adlandırdığı ölçüte dayanır. Teistik dolaysızlık tezine göre Tanrı mükemmel varlık, olarak evrende var olan bütün durumların dolaysız olarak doğrudan açıklaması olmalıdır. Bu açıklama bütünüyle tanrısal olmayan olgulara dayanmamalıdır.⁴⁹⁹ Açıkça görüleceği gibi bu ölçüt Swinburne ve Rahimi benzeri doğal yasa ahlakının Tanrı'nın egemenliğine bir eksiklik getirmeyeceği görüşlerini dışlar.⁵⁰⁰

Murphy'nin doğal yasa ahlakı-teizm ilişkisi açısından getirdiği eleştiri, oldukça tartışmalı olan teistik dolaysızlık yani Tanrı'nın bütün durumları doğrudan açıklaması gerektiği görüşüne dayalıdır. Dolayısıyla teistik dolaysızlık görüşü geçerli olduğu ölçüde Murphy'nin doğal yasa ahlakına getirdiği eleştiri güçlüdür. Bu ölçüt kabul edilmediği sürece, Swinburne ve Rahimi'nin argümanları göz önünde bulundurulduğunda, doğal yasa ile ilgili getirilen teolojik eleştiriler geçerli gözükmemektedir.

Doğal yasa ahlakı ile teolojik iradecilik ve bu görüşlerin temsilcileri arasındaki tartışma Orta Çağ'dan itibaren süregelen uzun bir teolojik tartışmadır. Bu tartışmaya ilişkin çağdaş dönemde savunulan çeşitli argümanların sadece bir

⁴⁹⁷ A.e., s. 757.

⁴⁹⁸ Mark C. Murphy, **God & Moral Law On the Theistic Explanation of Morality**, New York, Oxford University Press, 2011.

⁴⁹⁹ A.e., s. 61.

⁵⁰⁰ Murphy, doğal yasa ahlakının ortaya koyduğu teistik dolaysızlık ölçütünü karşılamadığını savunur ve doğal yasa savunucularının buna olası yanıtlarını da değerlendirir. Bunlar için bkz. Murphy, **God & Moral Law On the Theistic Explanation of Morality**, s. 69-99.

bölümünü ortaya koymaya çalıştım. Bir sonraki alt başlıkta doğal yasa ahlakını çalışmamın ana konusu olan ahlaki realizm açısından değerlendirerek devam etmek istiyorum.

3.1.3.2. Doğal Yasa Ahlakı, İnsan Doğası ve Ahlaki Realizm

Daha önce de belirtildiği gibi doğal yasa ahlakı, insan doğasından insanın gelişimini buradan da ahlaki türetmektedir. Doğal yasa savunucuları, insan gelişiminin içeriğini oluştururken temel iyilere başvururlar. Doğal yasa ahlakı ile ilgili getirmek istediğim birinci eleştiri temel iyiler arasında sayılan estetik deneyim, oyun, iş, mutluluk gibi bazı iyilerin ahlakla bir ilişkisinin olmamasıdır. Yaşam, bilgi, arkadaşlık ve toplumsallık gibi iyilerin ahlakla ilişkisini kurmak oldukça kolaydır. Bu iyilere pratik bilgeliğin vereceği doğru karşılıklardan ahlaki yükümlülükleri türetmek olanaklı olsa da aynı durum estetik deneyim, oyun, iş gibi temel iyiler için geçerli değildir. Örneğin, bir kişiyi isteyerek öldürmek veya öldürmeye çalışmak, temel iyi olarak yaşama karşı verilen yanlış bir karşılık olacağı için bu eylemin doğal yasaya aykırı ve ahlaki olarak kaçınılması gereken bir davranış olduğu rahatlıkla söylenebilir. Benzer biçimde yalan söylemek, temel iyi olarak bilgiye karşı verilen yanlış bir karşılık olduğu için bu eylemin de ahlaki olarak kaçınılması gereken bir davranış olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Ancak aynı durum; estetik deneyim, oyun, iş gibi temel iyiler için geçerli değildir. Bu temel iyilere pratik bilgeliğin temel ilkeleri uygulanarak elde edilen önermelerin ahlakla ilişkisini kurmak zordur. Örneğin; bütün özellikler açısından aynı olan iki kişiyi ele alalım. Bu iki kişi bütün özellikleri, eylemleri açısından aynı olup, sadece birincisi estetik deneyimi daha çok yaşayıp, sanatsal etkinliklere önem verirken diğeri bunu önemsememektedir. Birinci kişinin, ahlaki olarak ikinciden üstün olduğunu söyleyebilir miyiz? Burada savunmak istediğim estetik deneyim, oyun, iş gibi temel iyilerin insan gelişimini sağlayan temel iyiler arasına alınmasının tutarlı bir yaklaşım olduğu ancak doğal yasa ahlakı için sorunlu olanın, bu temel iyilerin ahlakla olumlu veya olumsuz bir ilişkisinin olmamasıdır.

Doğal yasa ahlakına içerik ile ilişkili ikinci eleştiri; insan doğası ve insan gelişimi ile ilgili olabilecek bazı kavramların temel iyiler için de sayılmaması ile ilgili olacaktır. Daha önce de belirtildiği gibi teistik doğal yasa ahlakı Aquinas'a dayanmakla beraber, gerek Aquinas'ın düşüncesi gerekse doğal yasaya dayanak olarak sunulan insan doğası ve buradan ahlak türetme düşüncesi, büyük ölçüde Aristoteles'e dayanır. İnsanların çoğunlukla eğilim gösterdiği ve insan gelişimi ile yakından ilişkili olduğunu söyleyebileceğimiz güç ve saygınlık Aristoteles tarafından insanın doğal olarak istediği ve eğilim gösterdiği şeyler olarak ortaya konulmuştur. Hâlbuki gerek Aquinas gerekse çağdaş doğal yasa ahlakı savunucuları tarafından temel iyiler arasında sayılmamışlardır. Örneğin güç, kullanıldığı yer, durum ve biçime göre ahlakla ilişkisiz veya ahlaki olarak izin verilen olabileceği gibi ahlaki olarak olumsuz sonuçlar da doğurabilir. Ancak doğal yasa ahlakında, temel iyilerin izlenmesi gereken şeyler olduğu düşünülürse, gücün ahlaki olarak iyi, övülen bir şey olarak sunulması ahlak adı altında topladığımız yargılara açık biçimde ters gözükmetedir.⁵⁰¹

Doğal yasa ahlakına içerik ile ilgili getirilebilecek üçüncü eleştiri, insan doğasında ahlakla açıkça uyumsuz eğilim ve arzuların olduğu, bunların insanların amaçlarının bir bölümü biçimine geldiği ve eylemlerini yönlendirdiğidir. İnsanların kıskançlık, hırs, açgözlülük, bencillik gibi ahlaki olarak kötü eğilimlerinin de olduğu çok açıktır. Bu eğilimler, ahlakla dolayısıyla da insanların birbirleriyle uyum ve barış içinde yaşamasıyla da açıkça uyumsuzdur.⁵⁰²

John Hare'in da belirttiği gibi; "*Aristoteles, güç ve saygınlığın insanlar tarafından doğal olarak izlendiği konusunda haklıdır ancak bunları doğal olarak izlediğimiz için bunların "iyi" olduğu konusunda yanılmaktadır.*"⁵⁰³ Benzer biçimde bencillik, kıskançlık gibi eğilimler de insanlarda çeşitli yoğunluklarda ama yaygın biçimde bulunmaktadır.

Bu noktada doğal yasa savunucuları özellikle de temel iyilerin delile dayanmadan doğrudan bilindiğini ve başka bir metafizik önermeden

⁵⁰¹ John E. Hare, **The Moral Gap**, New York, Oxford University Press, 1996, s. 130, 131.

⁵⁰² **A.e.**, s. 130, 131.

⁵⁰³ John E. Hare, **God's Call**, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2001, s. 14.

çıkarsanmadığını savunun Finnis ile ilgili bir noktaya değinmekte yarar görüyorum. Yukarıdaki paragrafta belirtildiğinin aksine doğal yasa savunucularının insanın bütün eğilimlerinin doğal yasa kapsamında olduğu ve temel iyi sayılması gerektiği gibi bir düşüncesi yoktur. Finnis bunu özellikle vurgular.

Buradaki eleştiri, doğal yasa savunucularının ahlakı insan doğası üstüne kurmalarına rağmen; yaşam, bilgi, arkadaşlığı temel iyiler arasında sayarken neden güç ve saygınlığı saymadıkları sorusuna herhangi bir yanıt vermemeleridir. Doğal yasa ahlakı için daha büyük sorun olan insan doğasında yaşam, bilgi, arkadaşlık gibi ahlakla hem ilişkili hem de izlenmesi gereken durumlar temel iyiler olarak konumlandırılırken; bencillik, kıskançlık, nefret gibi ahlakla ilişkili ancak ahlaken kınanan eğilimlerin neden temel iyiler arasında sayılmadığıdır. Ahlak ontolojisine ilişkin söz söyleyen bir teori "Neden bencillik değil de yardımseverlik iyidir?" sorusuna yanıt verebilmelidir. Birtakım ahlaki yükümlülükleri veya "iyi"leri herhangi bir gerekçelendirmeye yer vermeden doğru varsayan yaklaşım, bir önceki bölümde gördüğümüz indirgemeci olmayan meta etik teorileri ile benzer sıkıntılarla karşı karşıya kalır.

Finnis, bu konuya sadece bir paragrafta değinir. Kişinin kendi payından daha fazlasını almaya çalışma, herhangi bir gerekçesi olmayan kötülük, bencillik gibi eğilimlerinin "doğal" olup olmadıklarını değerlendirmeye gerek olmadığını belirtmekle yetinir. Bunların basitçe temel iyi olmadıklarının gözüktüğünü savunur.⁵⁰⁴

Bu sorunlar, büyük ölçüde "insan doğası" kavramının belirsizliği, karmaşıklığı, çok yönlülüğü ile ilgilidir. Yine biyolojik evrim teorisine dayalı meta etik teoriler de oldukça sorunludur. Bu teoriler de insan doğasını insanın biyolojik doğası olarak tanımlama eğilimindedir. Ancak biyolojik evrim teorisi diğergamlıktan daha çok bencillik içermektedir. Dolayısıyla "daha çok evrimleşme" özelliğinden ahlaki yükümlülüklerimizle uyumlu önermelerden çok çelişen önermeler elde ederiz.

⁵⁰⁴ Finnis, **Natural Law & Natural Rights**, s. 91.

Doğal yasa ahlakı teorileri, insanların ahlaki yükümlülüklerini ve bu ahlaki yükümlülüklerle ilişkin güçlü eğilimleri insan doğasıyla başarıyla açıklayabilmektedir. Zaten gerek çalışmam gerekse nesnel ahlak ontolojisine ilişkin felsefi araştırmalar insandaki bu eğilimlerin dışsal veya öznel kaynağını araştırmaktadır. Ancak doğal yasa ahlakı teorilerinin zayıflığı; üzerine kurulmuş oldukları insan doğası kavramında ahlaki yükümlülükler ve ahlaki yükümlülüklerle temel oluşturan iyilerden çok daha fazlasını, ahlakla ilişkisi olmayan ve ahlakla açıkça çelişen olguları da barındırmasıdır.

İnsan doğasının karmaşıklığı ve çok yönlülüğü nedeniyle insanlar için neyin tatmin edici olacağı ve bu çerçevede insanların amaçlarında önemli bir çeşitlilik bulunmaktadır. Bu eğilimler ve bunlardan türeyen çeşitli amaçların hangisinin gerçekten insan için izlenmesi gereken "iyi" olduğunu, insan için kategorik olarak "iyi olduğunu sadece karmaşık ve çok yönlü insan doğasına başvurarak bulmak zor gözükmemektedir. Bu zorluğu aşmanın yollarından biri tanrısal eylemlere, Tanrı'nın insanla ilgili amaçlarına başvurmaktır.⁵⁰⁵ Aquinas'tan farklı biçimde yukarıda incelediğimiz çağdaş doğal yasa ahlakı savunucuları olan Finnis ve Murphy'de, tanrısal seçimlere ve eylemlere doğrudan bir atıf bulunmamaktadır. Tanrı'nın işlevi sadece insanı belirli bir doğa ile yaratmaktır. Bunun dışında bütün ahlaki yükümlülükler, değişmez insan doğasına atıfla elde edilebilir.

Bir sonraki alt başlıkta inceleyeceğim teolojik iradecilik, insanın çeşitli eğilimleri ve bu eğilimlerden türeyen çeşitli amaçları içinde insanın ahlaki yükümlülüklerinin yani doğru, değerli ve izlenmesi gereken amacın, Tanrı'nın insanlarla ilgili eylemleriyle belirlendiğini savunmaktadır.

3.2. Çağdaş Dönemde Teolojik İradecilik

Teolojik iradecilik, ahlaki yükümlülüklerin ontolojik kaynağının tanrısal buyruklar, tanrısal irade – amaçlar, tanrısal eğilimler gibi tanrısal özellikler veya eylemler olduğunu ve ahlaki yükümlülükle ilgili durumları doğru yapan şeyin ilgili tanrısal eylem olduğunu savunur. Gerek teolojik iradecilik gerekse teistik ahlak

⁵⁰⁵ Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, s. 47, 48.

düşüncesi 20. yüzyıl felsefe literatüründe 1970'lere kadar fazla göz önünde bulundurulmamakta idi. Bu görüşün felsefe araştırmalarında yeniden canlılık kazanması büyük ölçüde 1970'lerden itibaren Robert Merrihew Adams (d. 1937) ve Philip Quinn'in (1940-2004) çalışmalarına dayanır. Adams ve Quinn'in çalışmaları teolojik iradeciliğe ilişkin kapsamlı sistematik savunma ve formülasyon içerir. Teolojik iradeciliğe ilişkin benzer çalışmaları 2000'lerin başında John Hare ve son yıllarda Matthew Carey Jordan yapmıştır. Bu dört kişi dışında William Alston, Edward Wierenga ve William Mann ise konuya büyük ölçüde teolojik iradeciliğin savunulabilir bir pozisyon olduğunun gösterilmesi dolayısıyla teolojik iradeciliğe getirilen eleştirilere yanıtların verilmesi biçiminde katkıda bulunmuşlardır.

Teolojik iradecilik ana altbaşlığında öncelikle konunun felsefe, felsefe özelinde de ahlak felsefesi ve din felsefesi alanında yeniden gündeme gelmesini sağlayan Adams ve Quinn'in görüşlerini aktararak ele alacağım. Son yıllarda Adams ve Quinn'in görüşlerini gerek eleştiren ve gerekse onlara katkıda bulunan çeşitli çalışmalar çokça yapılmıştır. Bununla beraber Adams ve Quinn'in görüşleri sorun açısından halen güncelliğini ve önemini korumaktadır.

Teolojik iradeciliği ele alırken inceleyeceğim ikinci alt başlık, teolojik iradeciliğe getirilen eleştirileri ele almak olacaktır. Bu alt başlıkta Euthyphron ikilemi ve keyfilik eleştirisi gibi geleneksel eleştiriler yanında, 2000'li yıllarda gündeme getirilen yeni eleştirileri de ele alacağım. Bu eleştirilere verilen yanıtların geçerliliği ölçüsünde teolojik iradecilik savunulabilir bir görüş olacaktır.

Üçüncü alt başlıkta ise teolojik iradeciliğin nasıl formüle edilmesi gerektiğine ilişkin bazı sorunları ele alacağım. Teolojik iradeciliğin kapsamı, nasıl formüle edilmesi gerektiği de felsefeciler arasında süregelen bir tartışma konusudur. Formülasyona ilişkin çeşitli anlaşmazlıklar Adams ile Quinn arasında da bulunup son yıllarda konu üzerine yazan felsefeciler bu alana çeşitlilik katmışlardır. İlk bölümde de görüldüğü gibi teolojik iradeci bir pozisyonu benimsemesine rağmen El-Eşari ile Gazzali ve Razi, Scotus ile Ockham arasında da önemli farklılıklar vardır. Teolojik iradeciliğin formülasyonuna ilişkin tartışmaları, eleştirilerden sonra ele almamın nedeni, eleştirilere getirilen yanıtların büyük ölçüde "Nasıl bir formülasyon?"

sorusuna yanıt oluşturacağı veya en azından savunulabilir seçenekleri azaltıp sınırlayacağı ve bize sunacağı içindir.

3.2.1. Çağdaş Dönemde Teolojik İradecilik ve Yeni Yaklaşımlar

Bu alt başlıkta Adams ve Quinn'in görüşlerini ele alırken büyük ölçüde onların savundukları teolojik iradeciliğı nasıl formüle ettiklerine ilişkin görüşlerini aktaracağım. Her iki felsefeci de çalışmalarında teolojik iradeciliğe getirilen eleştirilere yanıtlar sunmuşlardır. Adams ve Quinn'in bu eleştirilere sundukları yanıtları büyük ölçüde "Teolojik İradeciliğe karşı getirilen eleştiriler" alt başlığında diğer felsefecilerin görüşleri ile beraber yer vereceğim.

Gerek Adams gerekse Quinn 1970'lerden 2000'lerin başına kadar konuya ilişkin yaptıkları çalışmalarında dönem dönem savundukları görüşlerinde değişikliklere gitmişlerdir. Bunun nedeni büyük ölçüde ortaya konan teolojik iradeciliğın, eleştiriler işığında daha savunulabilir daha tutarlı bir felsefi görüş olması kaygısıdır.

3.2.1.1. Robert Adams ve Teolojik İradecilik

Adams, ilk defa 1973'te yayınlanan makalesinde, ahlak ile tanrısal buyruklar arasında kavramsal bir ilişki kurmaya çalışır. Adams bu çalışmasında ahlaki ykmllklere odaklanır. Teorisini, ahlaken kaçınılması gereken (morally wrong) zerinden sunmakla beraber; bunun ahlaki olarak yapılması gerekli (morally obligatory) olan ve ahlaki olarak serbest olana (morally permittedness) da genişletilebileceğini belirtir. Bu alışma bütün değer özellikleri veya bütün ahlaki özelliklere ilişkin değil sadece ahlaki yükümlülük yani ahlaken yapılması gereken, kaçınılması gereken ve serbest olan üzerinedir. Dolayısıyla diğer aksiyolojik özelliklere örneğin "iyi", "kötü" kavramlarına değinmez.⁵⁰⁶

Bu alışmasında Adams ahlaki yükümlülüklerin anlamına ilişkin bir tez ne srr, dolayısıyla kavramsal analize yer verir. Kavramsal analizin getirdiği zorluklara

⁵⁰⁶ Robert Merrihew Adams, "A Modified Divine Command Conception of Ethical Wrongness.", **Philosophy of Religion An Anthology**, (ed). Charles Taliaferro, Paul J. Griffiths, Malden, Blackwell Publishing Ltd., 2003, s. 462.

özellikle de herkesin ahlaki yükümlülüklerle ilişkin kavramları aynı anlamda kullanmayabileceği eleştirisine karşı, bu kavramsal analizin Yahudi-Hristiyan dini ve ahlaki bağlamında olduğunu belirtir. Ahlaki yükümlülüklerle ilişkin “düzenlenmemiş ilahi buyruk teorisini”, “*Bir kişi için bir eylemin yasaklanmış olması ile o kişinin o eylemi yapmasının Tanrı’nın buyruklarına karşı olmasının mantıksal olarak aynı olması*” olarak sunar.⁵⁰⁷

Adams ahlaki yükümlülüklerle ilişkin bu geleneksel formülasyonu, Tanrı’nın zalimliği emretmesi veya Tanrı’nın başka bir insana eziyet etmemizi emretmesi olasılığına karşı yetersiz bulur. Düzenlenmemiş ilahi buyruk teorisi olarak ifade ettiği bu formülasyonun doğurduğu bu olumsuz sonuçtan dolayı, “Tadil edilmiş ilahi buyruk teorisi”ni ortaya koyar ve savunur. Adams’a göre Tanrı’dan ve Tanrı’nın buyruklarından söz edildiğinde sadece Tanrı’nın varlığına değil, “sevgi” özelliğine de atıf yapılır. Çünkü Tanrı insanlara karşı sevgi sahibidir. Tanrı eğer zalimliği emretmiş olsaydı sevgi kişilik özelliğine sahip olmamış olurdu. Dolayısıyla sevgi sahibi bir Tanrı’nın zalimliği veya başka bir insana eziyet etmemizi emretmesi düşünülemez.⁵⁰⁸

Tadil edilmiş ilahi buyruk teorisine göre “bir eylemin ahlaken kaçınılması gereken” olması “Sevgi sahibi Tanrı’nın buyruklarına aykırı” olması anlamına gelir. Bu biçimde tanımlanmış ahlaki yükümlülüklerle göre Tanrı’nın buyrukları Tanrı’ya inanan kişilerde Tanrı’ya doğru sevgi içeren bir eğilim ve Tanrı’nın iradesine adanma duygusu oluşturur. Tersine Tanrı’nın sevgi özelliğine atıf yapılmadığında ise Tanrı’nın zalimliği emretmesi durumunda aynı olumlu eğilimin oluşması zordur.⁵⁰⁹

Adams’ın Yahudi veya Hristiyan inanan kişinin bakış açısından ahlaki yükümlülüklerin analizine göre ahlaki yükümlülükler tanrısal buyruklarla aynı anlama gelir. Dolayısıyla ahlaki yükümlülükler nesnel ve doğaüstü özelliklerdir.⁵¹⁰ Yahudi-Hristiyan bakış açısına göre kişi, ahlaki yükümlülüklerle karşı özel dini duygular ve istekler duyar. Ahlaki olarak yasaklanmış bir eylemi yapmaktan kaçınma

⁵⁰⁷ A.e., s. 462.

⁵⁰⁸ A.e., s. 463, 464.

⁵⁰⁹ A.e., s. 464, 465.

⁵¹⁰ A.e., s. 466.

yönünde bir eğilim ve bu eylemi yapması durumunda bir suçluluk duyar. Benzer biçimde Tanrı'nın buyruklarına karşı da Tanrı'ya karşı duyulan sevgi, adanma ve sadakat nedeniyle güçlü bir eğilim bulunur.⁵¹¹

Yahudi-Hristiyan inanan bir kişi, bir eylemi yapmasının ahlaki olarak yasaklanmış olup olmadığını değerlendirirken Tanrı'nın iradesine aykırı olup olmadığını da değerlendirir. Bu değerlendirme ilgili dini metinlerin araştırılmasına da götürür.⁵¹²

Adams, Tanrı'nın bir kişiye eziyet etmemizi emretmesinin düşünülemeyeceğini ve böyle bir durumda bir inananın bu buyruğu uygulamakla yükümlü olmadığını belirtirken şu eleştiriye de göz önünde bulundurur. Eğer inanan bir kişi tanrısal buyruklardan bağımsız bir biçimde ahlaki değer yargılarına sahip ise, bu kişinin ahlaki yükümlülüklerle ilişkin Tanrı ve tanrısal buyruklar öncesi kavrayışı bulunmalıdır ki bu Adams'ın teorisinin reddedilmesini gerektirir.⁵¹³

Adams bu eleştiriye karşı tadil edilmiş ilahi buyruk teorisinin bütün aksiyolojik özelliklerle ilgili olmadığını sadece ahlaki yükümlülüklerle ilgili olduğunu belirterek karşı çıkar. İnanan kişi tanrısal buyruklardan bağımsız olarak bazı özelliklere değer verebilir ancak bunlar ahlaki yükümlülükle ilgili yargılar değildir. Adams'ın teorisine göre ahlaki yükümlülüğe ilişkin kavramlar teolojik özellikler ile açıklanırken diğer aksiyolojik özellikler teolojik olmayan özellikler ile açıklanabilir. Bu teolojik olmayan özellikler, insanın toplumsal ilişkileri ve siyasi kurumlar olabilir. Ancak Adams'a göre Yahudi-Hristiyan ahlak anlayışına göre tanrısal buyruklar bütün bu insani oluşumların üstünde bir konumdadır.⁵¹⁴

Adams, yalnızca kavramsal analiz yoluyla ahlaki yükümlülükleri araştırmanın getirdiği zorluk olarak, sunduğu tadil edilmiş ilahi buyruk teorisinin yalnızca Tanrı'ya inanan kişiler için geçerli olduğunu farkındadır. Bu nedenle 1979 yılındaki

⁵¹¹ A.e., s. 465.

⁵¹² A.e., s. 466.

⁵¹³ A.e., s. 468.

⁵¹⁴ A.e., s. 468, 469.

çalışmasında ahlaki yükümlülüklerin analizinde bütün insanlar için geçerli olacak biçimde değişikliğe gider.

Bu çalışması Donnellan, Kripke ve Putnam'ın zorunluluk ve kavramsal analiz arasındaki ilişki üzerine yaptıkları çalışmalardan destek alır. Ahlaki yükümlülüklerle ilişkin yapacağımız kavramsal analiz, ahlaki yükümlülüklerin hangi özellikler olduğunu bize sunmaz. Ancak ahlaki yükümlülükler üzerine yapacağımız kavramsal analiz, ahlaki yükümlülük örneğin ahlaki olarak kaçınılması gereken eylemin (ethical wrongness) doğasını yani oynadığı belirli işlevleri öğrenmemizi sağlar. Buradan hareketle de Adams "ahlaki olarak kaçınılması gereken olma" özelliğinin oynadığı işlevi en iyi sağlayan özelliğin "Sevgi sahibi Tanrı'nın buyruklarına karşıt olma" olarak ortaya koyar.⁵¹⁵

"Buna göre;

- *Bir eylem, ahlaki olarak kaçınılması gereken ise, Tanrı'nın buyruklarına karşıttır.*
- *Bir eylem, ahlaki olarak yapılması gerekli bir eylem ise, Tanrı'nın buyruklarınca gerekli kılınmıştır.*
- *Bir eylem, ahlaki olarak serbest bırakılan bir eylem ise, Tanrı'nın buyruklarınca serbest bırakılmıştır.*
- *Eğer sevgi sahibi Tanrı yok ise, hiçbir eylem kaçınılması gereken, yapılması gereken veya serbest bırakılan değildir."*⁵¹⁶

Adams'ın bu makalesindeki yaklaşıma göre ahlaki yükümlülüklerin kavramsal analizini yaparak doğasını araştırırken, ahlaki yükümlülüklerin oynadığı işlevi araştırırız. Bunu yaparken de elimizdeki veri ahlaki yargılarımızdır. Ahlaki yargılarımızın bir bölümü gözden geçirmeye açık iken bir bölümü derin biçimde oturmuş, değişmez özelliktedirler.⁵¹⁷

⁵¹⁵Robert Merrihew Adams, "Divine Command Metaethics Modified Again", **The Journal of Religious Ethics**, Vol. 7, No: 1, Bahar 1979, s. 66.

⁵¹⁶A.e., s. 67.

⁵¹⁷A.e., s. 68.

Donnellan, Kripke ve Putnam'ın yaptığı bu çalışmalardan hareketle Adams ahlaki yükümlülüğe ilişkin ne analitik olan ne de a priori olarak bilinen zorunlu doğrulara ulaşılabileceğini savunur. Kripke ve Putnam tarafından benzer bir ilişki Su ile H₂O arasında kurulmuştur. Buna göre Suyun H₂O ile özdeş veya aynı özellikte olması zorunlu bir doğru iken a priori olarak erişilen bir bilgi değildir.⁵¹⁸ Bu ilişki metafizik zorunluluk olarak adlandırılır.

Adams, ahlaki yükümlülüklerin ahlaki yükümlülük özelinde de ahlaki olarak kaçınılması gereken eylemlerin doğasını araştırırken, bunlarla ilgili konuşmalarımızdan bu eylemlerin oynadığı birtakım işlevleri sıralar. Öncelikli olarak bu özellik, eylemlerin bir özelliğidir. İkinci olarak insanlar ahlaki olarak kaçınılması gereken, kötü eylemlere karşı çıkarlar ve eylemin ahlaki olarak kaçınılması gereken olmasını bu eyleme karşı çıkmak, bu eylemden kaçınmak için bir gerekçe sayarlar. Üçüncü olarak ahlaki olarak kaçınılması gereken eylemlerin neler olduğu konusunda yetkin bir kişinin birtakım görüşleri vardır ve ahlaki kavramları yetkin biçimde kullanan kişiler arasında bu konuda bütünüyle olmasa da yaygın bir uzlaşma vardır.⁵¹⁹ Bunlara ek olarak eylemler ahlaki olarak yapılması gereken veya kaçınılması gereken olma özelliklerini nesnel olarak yani kişilerin düşünce ve eğilimlerinden bağımsız olarak alırlar.⁵²⁰

Adams bu işlevleri en iyi sağlayan özelliğin sevgi sahibi Tanrı'nın buyrukları olduğunu belirtir. Dolayısıyla, sevgi sahibi Tanrı'nın buyruklarına karşıtlık ile ahlaki olarak kaçınılması gereken olma özelliğinin özdeş olduğunu savunur. Yani bu ikisi arasında ve ahlaki yükümlülükler ile tanrısal buyruklar arasında metafiziksel zorunlu bir ilişki kurar. Bu ilişki, metafizik zorunlu bir ilişkidir ancak analitik bir ilişki değildir ve bu ilişkiyi ortaya koyan önerme, a priori olarak bilinen bir doğru değildir. Bu özdeşlik ilişkisi yalnızca kavramsal analize dayanmadığı için sadece Tanrı'ya inanan, dindar topluluk için değil, ahlak ve ahlaki yükümlülüklerle ilgili konuşan herkes için geçerli olabilecek bir tezdur.⁵²¹

⁵¹⁸ A.e., s. 71, 72.

⁵¹⁹ A.e., s. 74.

⁵²⁰ A.e., s. 74.

⁵²¹ A.e., s. 76.

Adams, tanrısal buyrukların ahlaki yükümlülüğün yukarıda sıralanan işlevlerini yerine getirebileceğini savunur. Öncelikle tanrısal buyruklar kişilerin düşünce ve eğilimlerinden bağımsız, yani nesnel olarak geçerli olan özelliklerdir. Tanrısal buyruklar eylemlerle ilgilidir dolayısıyla kaçınılması gereken, serbest bırakılan, yapılması gerekli gibi özellikleri eylemlere yüklemeler. Tanrısal buyruklar, insanlarca erişilebilirdir, çünkü Tanrı, insanların algılarını bu buyrukları anlayabilecek biçimde yaratmış ve tasarlamıştır. Tanrı'nın eylemleri, amaçları, kişilik özellikleri ve gücü göz önüne alındığında, Tanrı insanlara buyruklarına uyumlu davranacak güçlü gerekçeleri sağlayacak bağlılık ve korkuyu sağlar ve bunu insanlara ilham eder.⁵²²

Ahlaki yükümlülüklerle özdeş olan tanrısal buyruklar, Tanrı'nın açığa vurulmuş iradesidir. Bu irade Tanrı'nın olmasını irade ettiği şeyler değil, insanların nasıl eylemde bulunmasını istediği şeylerdir. Ahlaki yükümlülükler ile tanrısal buyruklar arasındaki ilişki metafizik zorunlu bir ilişki olduğu için bu ilişki bütün olası evrenlerde geçerlidir.⁵²³

Adams 1999 yılında ahlak ontolojisine ilişkin kapsamlı bir çalışma ortaya koymuştur. Adams'ın bu çalışmasının bir önceki çalışmasıyla ortak yönü, ahlaki yükümlülüklerle tanrısal buyrukların özdeş olduğunu savunması ve bu ikisi arasında metafiziksel zorunlu bir ilişki kurmasıdır. Adams, bu çalışmasında yükümlülük kavramı ve ahlaki yükümlülüğün nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin görüşlerini genişletmiş ve geliştirmiştir. Buna ek olarak Adams'ın 1999 yılındaki çalışmasının önceki iki çalışmasından ayrılan yönü ise sadece ahlaki yükümlülüklerle değil, bütün aksiyolojik özelliklere ilişkin bir teori ortaya koymasındadır.

Adams, insanların ahlaki yükümlülükleri dışındaki aksiyolojik özelliklerle ilgili olarak bütün yetkinliklerin en yüksek derecede örneklenmesi olarak Tanrı'yı en tepeye koyar.⁵²⁴ Tanrı, hem iyiliğin ölçütüdür hem de bir varlığın iyiliğini en iyi

⁵²² A.e., s. 76.

⁵²³ A.e., s. 76, 77.

⁵²⁴ Robert Merrihew Adams, **Finite and Infinite Goods A Framework for Ethics**, New York, Oxford University Press, 1999, s. 23.

değerlendiren varlıktır. Diğer varlıkların olası iyilikleri hiçbir zaman Tanrı'nın iyiliği ölçütünde olamasa da iyiliğin ölçütü olarak Tanrı'ya göre değerlendirilmelidir.⁵²⁵

Adams, mutlak en yüksek anlamda "İyi" ile Tanrı'nın özdeşliğini ortaya koyarak Platoncu bir aksiyoloji ortaya koymakla beraber, "İyi"nin soyut bir nesne olmadığını, somut ancak fiziksel olmayan kişisel varlık olduğunu belirtir. Kişi olmanın ve kişi olmanın getirdiği özelliklerin de yetkinlikler olduğunu savunur.⁵²⁶

Buradan hareketle de kişisel ancak sonlu varlıklar olarak insanların iyiliği ancak Tanrı'ya benzemeleri ölçüsündedir.⁵²⁷ En yüksek iyi olarak Tanrı ile kurulabilecek ilişkilerden biri de Tanrı'ya bağlılık, "İyi" için var olma ve "İyi"yi sevmektir.⁵²⁸

Tanrı'nın en yüksek iyi olması onun doğasından kaynaklanır. Tanrı, doğası gereği başkalarına acı vermekten mutlu olamaz. Bu durum Tanrı'nın ne gücüne ne de özgürlüğüne bir eksiklik getirir. Birtakım eylemler Tanrı'nın gücünün sınırları içinde olmasına rağmen Tanrı'nın doğası gereği bu eylemleri yapması olanaklı değildir. Benzer biçimde bu eylemleri Tanrı'nın hiçbir zaman yapmayacak olması özgürlüğüne de bir eksiklik getirmez. Çünkü, Tanrı'nın olası seçimlerini engelleyen veya önündeki seçenekleri sınırlayan dışsal bir etken değil Tanrı'nın doğasıdır. Tanrı'nın doğası, genel kişilik özelliklerini ortaya koyan eğilimleri, istekleri ve bazı şeylerden kaçınmalarıdır. Tanrı'nın eylemleri bu eğilimlerden ortaya çıkar.⁵²⁹

Kişisel varlık olarak Tanrı'yı insanlardan ayıran, O'nun üst düzey (higher order) isteklerinin hepsinin doğası gereği olmasıdır. Halbuki insanların üst düzey istekleri kişisel gelişim ile elde edilir ve seçimlerimiz bu kişisel gelişim ile sıkı ilişkilidir. Ayrıca Tanrı'nın bu istekleri birbiriyle uyum içindedir.⁵³⁰

Tanrı'nın bu değişmez, özsel doğasına rağmen onun bütün seçimleri ve eylemleri zorunlu olarak yapılmış değildir, bunların bir bölümü olumsaldır. Örneğin

⁵²⁵ A.e., s. 29.

⁵²⁶ A.e., s. 42.

⁵²⁷ A.e., s. 15.

⁵²⁸ A.e., s. 28.

⁵²⁹ A.e., s. 47.

⁵³⁰ A.e., s. 48.

Tanrı şu anki dünyadan oldukça farklı bir dünya yaratabilirdi. Ancak Tanrı'nın bütün seçimleri ve eylemleri, kendi doğasıyla uyumludur. Tanrı, kötü olarak bilinen bir şeyi istemez ve seçmez.⁵³¹

Tanrı'nın bütün eylemleri kendi doğasıyla uyumlu olmasına rağmen zorunlu olmadığı, bunların bir bölümü olumsal olduğu için, diğer varlıklarca Tanrı'nın iyiliği Tanrı'nın bu olumsal eylemlerine benzeyerek de örneklenebilir. Çünkü Tanrı'nın bu olumsal eylemi de Tanrı'nın doğasının bir dışavurumudur.⁵³²

Adams, Tanrı'nın doğasını tanımlarken önceki çalışmalarında olduğu gibi Tanrı'nın sevgi özelliğine vurgu yapar. Ancak bu çalışmasında Tanrı'nın sevgi özelliğini ayrıntılı biçimde açıklarken, ahlak ile doğrudan ilişkilendirilebilecek diğer özellikler ile bu kavramı doldurur.

Tanrı'nın cömertliği yani diğer kişilerin iyiliğini, yetkinliğini istemesi de Tanrı'nın sevgi özelliğinin ve doğasının zorunlu bir parçasıdır. Çünkü mutlak anlamda iyi ve yetkin varlık olarak Tanrı ancak bütün varlıkların yetkinleşmesini isteyerek bu en yüksek yetkinliğe ulaşabilir.⁵³³ Adams, Tanrı'nın cömertliği dışında Tanrı'nın adalet ve bağışlayıcı olma kişilik özelliklerine de vurgu yapar. Tanrı'nın adaletli olması ve bağışlayıcı özelliği de sevgi ve cömertliği gibi Tanrı'nın iyiliğinin kesin bir parçasıdır.⁵³⁴

Adams, "İyi"yi Tanrı'nın doğası ile özdeşleştirerek ortaya koyduktan sonra, insanın ahlaki yükümlülükleriyle ilgili görüşlerini ortaya koyar. "İyi"nin, ahlaki yükümlülükler ve dolayısıyla ahlaki olarak yapılması gerekli olana kavramsal olarak önceliği vardır. Ahlaki yükümlülüklerle ilgili diğer özellikler daha önce de belirtildiği gibi ahlaki olarak kaçınılması gereken ve ahlaki olarak serbest olandır. Ahlaki yükümlülüğü örneğin ahlaki olarak yapılması gerekli olanı herhangi bir iyi

⁵³¹ A.e., s. 48.

⁵³² A.e., s. 49.

⁵³³ A.e., s. 137, 139.

⁵³⁴ A.e., s. 175, 176.

eylemden ayıran, birincisini yapmak zorunda olmamıza rağmen ikincisini yapmamız iyi olmasına rağmen yapmak zorunda olmamamızdır.⁵³⁵

Daha önceki çalışmasında olduğu gibi insanların ahlaki yükümlülükleri ile tanrısal buyrukların özdeş olduğunu savunur. Buna ek olarak yükümlülüğün doğası gereği toplumsal bağlamda ele alınması gerektiğini savunur.⁵³⁶ Buna göre, bir kişinin bir yükümlülüğü ancak kişisel bir ilişki bağlamında veya toplumsal ilişkiler bağlamında olabilir. Dolayısıyla yükümlülükler, toplumsal isteklerle oluşturulabilir. Bu yükümlülükler aykırı davranışlar olması durumunda eyleyen kişi olumsuz bir tepki ile karşılaşabilir.⁵³⁷

Buna göre doğası gereği toplumsal yapıda olan ahlaki yükümlülükler "suçluluk" açısından üçe ayrılır. Bir eylem ahlaki olarak kaçınılması gereken bir eylem ise, bu eylemi yapan kişi suçludur veya suçluluk duyar. Bir eylem yapılması serbest olan bir eylem ise, bu eylemin yapılması veya yapılmaması durumunda herhangi bir suç veya suçluluk duyma olmaz. Bir eylem yapılması gerekli ise, eylemi yapmayan kişi suçludur veya suçluluk duyar.⁵³⁸

Yükümlülükler, eylemlerimizi yönlendirici özelliktedir yani eylemler için gerekçeler oluşturur. Yükümlülükler, yapılması gerekli eylemleri yapmak için, kaçınılması gerekli eylemlerden kaçınmamız için gerekçeler sunar. Adams'a göre yükümlülüğü oluşturan toplumsal veya kişisel ilişkilerdir ve bu ilişkiler eylemlerimizi yönlendirici özelliktedir. Bu kişisel ilişkilerin eylemlerimizi yönlendirici ve bize yükümlülükler yükleyebilen özellikte olmasını kişinin içinde bulunduğu bu ilişkiye değer vermesi, bu ilişkiye saygı duymasına bağlar.⁵³⁹

Ahlaki yükümlülükler ve bu yönde eylemde bulunmak için güçlü gerekçeler ise kişinin değer verdiği herhangi bir toplumsal veya kişisel ilişkiden doğmazlar. Ancak kişinin doğru biçimde değer verdiği ve gerçekten iyi olan bir ilişkiden

⁵³⁵ A.e., s. 230-232.

⁵³⁶ Adams, **a.g.e.**, s. 233. Robert Merrihew Adams, "Divine Command and The Social Nature of Obligation", **Faith and Philosophy**, Vol. 4, No: 3, Temmuz 1987, s. 262-275.

⁵³⁷ Adams, **Finite and Infinite Goods A Framework for Ethics**, s. 233.

⁵³⁸ A.e., s. 239.

⁵³⁹ A.e., s. 242.

doğarlar. Kişinin ilişkilerinden eylemlerini yönlendiriciliğinin gücü, yükümlülükleri oluşturan kişinin kişilik özellikleri ile de sıkı biçimde ilişkilidir. Kişinin beğendiği bir kişi veya topluluğundan istekleri, bu isteklere uymak için daha güçlü gerekçeler oluşturur.⁵⁴⁰

Ahlaki yükümlülükleri oluşturan toplumsal veya kişisel ilişkiler düzeninin bir diğer özelliği de bu yükümlülüklerin tutarlı ve adil bir biçimde ortaya konmasıdır. Bu düzen, bütün kişilerin çıkarlarını göz önünde bulundurmalıdır. Bu toplumsal veya kişisel ilişkiden kaynaklanan istekler gerçekten ortaya konmalıdır. Bu istek, açıkça bir buyruk veya yasa biçiminde olmayabilir. Ancak bu istek ince bir biçimde yapılan bir beklenti biçiminde de olabilir.⁵⁴¹

Ahlaki yükümlülüğü oluşturan isteklerin gerçekten ortaya konması önemlidir. Çünkü kişinin bir eylemi yapmak için güçlü gerekçeler gördüğü her eylemin yükümlülük olduğunu söyleyemeyiz. Ancak değer verilen bir ilişkinin parçası olan kişi tarafından yapılan istekler, o kişiyi bu isteği yerine getirmeye yükümlü hissettirir.⁵⁴²

Adams, ahlaki yükümlülüğe ilişkin bu özellikleri tanrısal buyrukların sağladığını ve ahlaki yükümlülüklerimizi tanrısal buyrukların oluşturduğunu savunur.⁵⁴³ Tanrısal buyruklar, oluşturduğu ahlaki yükümlülüklerle uyumlu davranılmasını sağlayacak güçlü gerekçeler oluşturacak özelliktedir. Çünkü tanrısal buyruklar Tanrı'nın en yüksek iyi olan doğası ile uyumlu olup, Tanrı'nın yine iyi olan tasarımı ve amaçlarından ortaya çıkarlar. Dolayısıyla tanrısal buyruklar insanlar için iyi olan bir yaşam türüne yönlendirir.⁵⁴⁴

Adams, "İyi"yi Tanrı ile özdeşleştirmiştir. Adams'ın savunduğu biçimiyle ahlaki yükümlülükleri oluşturan tanrısal buyruklar, iyiye ilişkin bu yaklaşıma dayanır. İyilik ve yetkinliğe ilişkin bu teori, ahlaki yükümlülükleri varsaymaz ancak tanrısal buyruklara dayanan ahlaki yükümlülükler, iyilik ve yetkinliğe ilişkin bu

⁵⁴⁰ A.e., s. 244, 245.

⁵⁴¹ A.e., s. 245, 246.

⁵⁴² A.e., s. 246.

⁵⁴³ A.e., s. 250.

⁵⁴⁴ A.e., s. 255.

teoriyi varsayar. Bu "İyi"yi bizler bütünüyle tanıyamasak da Tanrı'nın yetkinliği ve iyiliği değişmez niteliktedir. Ancak Adams'a göre Tanrı'nın doğasına dayanan tanrısal buyruklar bütünüyle şu an bulunduğu gibi olmak zorunda değildir. Tanrı'nın doğası belirli buyrukları emretmesini dışlar ancak bu Tanrı'nın emretmesi gereken biricik buyruklar topluluğu olduğu anlamına gelmez. Adams, buna ötenazi ile ilgili durumu örnek gösterir. Eğer Tanrı'nın birtakım buyrukları şu an olduğundan başka türlü olsaydı, bu buyruklara konu olan kişilerin bu buyrukların konusuna ilişkin değişik duyguları, algıları dolayısıyla Tanrı'nın bu yeni biçimde emrettiğine dair belirtileri olacaktı.⁵⁴⁵

Adams, teorisindeki tanrısal buyrukların nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin ise tanrısal buyrukların söz eylemi olduğunu ve buyruklar ilgili kişilere iletilmediği sürece bir etkisinin olmadığını belirtir. Ancak tanrısal buyruklar söz konusu olduğunda, Tanrı'nın buyruklarını insanlara iletmek için çeşitli araçları olabileceğini belirtir. Öncelikle Adams, ahlaki yükümlülükleri oluşturan tanrısal buyruklardan kastının kutsal kitaplara ilişkin metinler olmadığını belirtir.⁵⁴⁶

Dolayısıyla Adams'ın ahlaki yükümlülüklerle ilişkin teorisi ve tanrısal buyruklar Hristiyanlık veya belirli bir dini geleneğe bağlı kişiler için değil, bütün insanlar için geçerlidir. Adams, Tanrı'nın tanrısal buyrukları insanlara iletmeye yolu olarak kişilerin eğilimleri ve vicdanlarını diğer araçlara göre daha öncelikli görür.⁵⁴⁷

Adams bu yolla iletilen tanrısal buyruklara ilişkin üç özellik sayar. Buna göre *"ilk olarak tanrısal buyruklar Tanrı tarafından amaçsal olarak neden olunan insanlara verilen işaretlerdir (sign). İkinci olarak Tanrı bu işarete neden olurken insanlara bir buyruk sunmayı amaçlamalıdır. Üçüncü olarak ise Tanrı'nın bu işaret ile amaçladığı kişiler, bu işareti bir buyruk olarak algılamalıdır"*.⁵⁴⁸

⁵⁴⁵ A.e., s. 255, 256.

⁵⁴⁶ A.e., s. 263.

⁵⁴⁷ A.e., s. 263, 264.

⁵⁴⁸ A.e., s. 265.

3.2.1.2. Philip Quinn ve Teolojik İradecilik

Quinn 1978 yılındaki çalışmasında Tanrı'ya dayalı ahlak teorisine ilişkin hem eleştirilere yanıtlar vermeye çalışmış hem de nasıl bir teolojik iradeciliğin savunulması gerektiğine ilişkin birtakım görüşlerini belirtmiştir.⁵⁴⁹

Quinn'in buradaki görüşlerini Adams'ın her üç çalışmasından da ayıran sadece ahlaki yükümlülüklerle ilgili özelliklerin değil ahlak alanına ilişkin bütün özelliklerin tanrısal buyruklarla belirleneceğini savunmasıdır. Bu görüş Adams'ın savunduğu görüşe göre daha kapsamlı bir iradeciliği ortaya koyar.

Quinn'e göre bir eylem, ancak ve ancak Tanrı emrederse yapılması gerekli duruma gelir. Bir şey ancak ve ancak Tanrı, o eylemden kaçınmamızı emretmedikçe serbest olan duruma gelir. Bir şey ancak ve ancak Tanrı, o eylemden kaçınmamızı emrederse kaçınılması gerekli duruma gelir.⁵⁵⁰

Quinn, tanrısal buyruklar için en yetkin biçimde iyi olan Tanrı ve Tanrı'nın bu iyiliğini oluşturan özel özelliklerin bir işlevi olabileceğini, dolayısıyla Tanrı'nın birtakım buyrukları hiçbir zaman sunamayacağı seçeneğinin de bulunduğunu belirtir. Ancak bu olasılığı devre dışı bırakır ve katı iradeci bir görüşü savunur. Buna göre Tanrı, neyi isterse emretmekte serbesttir. Örneğin Tanrı, bir kişiye küçük çocuklara işkence yapmasını emrederse bu kişi bununla yükümlü olur. Benzer biçimde Tanrı, verdiğimiz sözleri tutmamamızı serbest bırakırsa, bu eylem izin verilen durumuna geçer.⁵⁵¹

Bu görüşlerine uygun biçimde ahlaki yükümlülüklerin zorunlu olarak doğru olduklarını reddederek, olumsal olarak doğru olduklarını savunur. Mutlak anlamda güçlü olan Tanrı, her olası evrende aynı buyrukları sunmak durumunda değildir.⁵⁵² Quinn, katı iradeci pozisyonun getirdiği keyfilik ve yaygın ahlaki kabullere aykırı durumlardan kaynaklanan eleştiriye ise sezgilerin yeterince güvenilir olmadığını

⁵⁴⁹ Philip L. Quinn, **Divine Commands and Moral Requirements**, New York, Oxford University Press, 1978.

⁵⁵⁰ A.e., s. 30.

⁵⁵¹ A.e., s. 31.

⁵⁵² A.e., s. 25.

belirterek karşılık verir. Sezgilerin, ahlaki konulardaki anlaşmazlıkları çözme konusunda güvenilir bir kaynak olmadığını belirtir.⁵⁵³

Diğer yandan Quinn, teolojik iradeciliğin Tanrı'nın iyiliğini anlamsız kılması, Tanrı'ya iyilikle ilgili birtakım özellikleri yüklemlememizi olanaksız kılması olarak özetlenebilecek "Tanrı'nın iyiliği" sorusunda Tanrı'nın ahlakla ilişkilendirilebilecek kişisel özelliklerine atıf yapar. Quinn, burada Tanrı'nın insanla aynı ölçüde olmasa bile benzer övülen kişilik özelliklerinin olabileceğini belirtir. Bunlar arasında Tanrı'nın sevgi sahibi, bağışlayıcı olma özelliklerini sayar.⁵⁵⁴

Quinn, 1979 yılındaki makalesinde ise tanrısal buyruklar ile ahlaki yükümlülükler arasında nedensel bir ilişki ortaya koyan bir teolojik iradeciliği savunur. Buna göre Tanrı, buyrukları veya iradi eylemleri ile insanlara ahlaki yükümlülükler koyar. Ahlaki yükümlülükler ile tanrısal buyruklar arasındaki ilişki, özdeşlik veya aynı anlamlılık ilişkisi değil nedensel bir ilişkidir. Ahlaki yükümlülükler bütünüyle tanrısal iradeye bağlıdır.⁵⁵⁵

Buna göre tanrısal iradeden kaynaklanan tanrısal buyruklar olumsaldır. Tanrısal buyruklar ahlaki yükümlülüklerin yeter ve zorunlu koşuludur.⁵⁵⁶ Quinn'in bu formülasyonu, tanrısal irade ve tanrısal iradeden kaynaklanan tanrısal buyrukların olumsal olması nedeniyle sorunludur. Çünkü olumsal olan tanrısal iradenin neden olduğu ahlaki yükümlülükler de olumsal konuma düşmektedir. Hâlbuki ahlaki yükümlülüklerimizin en azından bir bölümü her koşulda geçerli olan modal olarak zorunlu doğrular olarak gözükmektedir.⁵⁵⁷

Quinn, 1990 yılındaki iki makalesinde daha önce ortaya koyduğu görüşün zayıflığını göz önünde bulundurarak, zorunlu doğrular olan ahlaki yükümlülükleri tanrısal irade ile ilişkilendirmeye çalışmıştır. Bütün olası evrenlerde geçerli olan bu

⁵⁵³ A.e., s. 59, 109, 110.

⁵⁵⁴ A.e., s. 135.

⁵⁵⁵ Philip L. Quinn, "Divine Command Ethics: A Casual Theory", **Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings**, (ed). Janine Marie Idziak, New York, Edwin Mellen, 1979, s. 310-311.

⁵⁵⁶ Quinn, a.g.e., s. 312. William J. Wainwright, **Religion and Morality**, Burlington, Ashgate Publishing, 2005, s. 97.

⁵⁵⁷ Wainwright, a.g.e., s. 98.

zorunlu ahlaki yükümlülüklerin, savunduğu teolojik iradecilik ile uyumlu olabileceğini belirtmiştir. Buna göre tanrısal irade, zorunlu olarak doğru olan önermeler söz konusu olduğunda zorunlu ve her koşulda değişmez nitelikte olabilir.⁵⁵⁸

Buna göre mantık, matematik yasalarına benzer biçimde zorunlu ahlaki doğrular, tanrısal zihinden ve Tanrı'nın düşüncelerinden kaynaklanır.⁵⁵⁹ Quinn, bu zorunlu doğruları, savunduğu teolojik iradecilik gereği tanrısal iradeyle ilişkilendirmek durumundadır ve bunun için ise iki öneri sunar. Bunlardan birincisi olan tanrısal basitlik düşüncesinin güçlü türlerine göre tanrısal irade Tanrı'nın düşünceleri ile özdeştir. Dolayısıyla zorunlu ahlaki doğrular tanrısal iradeden kaynaklanmaktadır.⁵⁶⁰

Quinn'in ikinci önerisine göre ise eğer tanrısal basitlik düşüncesi tercih edilmezse, tanrısal irade ile Tanrı'nın düşüncelerinin sıkı biçimde ilişkili ve uyumlu olduğundan hareket edilebileceğini savunur. Böylece ahlaki yükümlülükleri ortaya çıkaran nedenin tanrısal irade olduğu savunulabilecektir.⁵⁶¹ Quinn, zorunlu ahlaki yükümlülüklerin Tanrı'dan ayrı ancak Tanrı'dan bağımsız olmayan, ebedi doğrular olduğunu savunur. Bu doğrular Tanrı'nın ebedi ve zorunlu buyrukları tarafından oluşturulur⁵⁶² ve en derin biçimde ise tanrısal iradeye bağlıdırlar.

Quinn, Tanrı'nın ezeli buyruklarının oluşturduğu ahlaki yükümlülüklerle uyması gereken özgür irade sahibi rasyonel varlıkların olmadığı, bu varlıkların Tanrı tarafından yaratılmadığı evrenlerde ise yine teolojik iradeciliğin geçerli olacağını belirtir. Böyle bir durumda herhangi bir tanrısal buyruğun var olmayacağını ancak

⁵⁵⁸ Philip L. Quinn, "An Argument for Divine Command Ethics", **Christian theism and the problems of philosophy**, (ed). Michael Beaty, University of Notre Dame Press, 1990, s. 301. Wainwright, **a.e.**, s. 99.

⁵⁵⁹ Philip L. Quinn, "The Recent Revival of Divine Command Ethics", **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 50, Sonbahar 1990, s. 360-361. Wainwright, **a.e.**, s. 100.

⁵⁶⁰ Quinn, **a.g.e.**, s. 362. Wainwright, **Religion and Morality**, s. 100.

⁵⁶¹ Quinn, **a.g.e.**, s. 362. Wainwright, **a.g.e.**, s. 100.

⁵⁶² Quinn, **a.g.e.**, s. 364.

yine de zorunlu ahlaki yükümlülüklerin Tanrı'dan bağımsız olamayacağı tezinin sağlanacağını vurgular.⁵⁶³

Quinn'in 2000 yılında yayınlanan makalesindeki görüşlerinde en önemli değişiklik ise Adams'a benzer biçimde teolojik iradeciliğin kapsamını ahlakla ilişkili bütün özelliklerden sadece ahlaki yükümlülüklerle ilişkin özelliklere daraltmasıdır. Bunlar da ahlaki olarak yapılması gerekli, ahlaki olarak serbest olan ve ahlaki olarak kaçınılması gereken eylemlerdir.⁵⁶⁴

Quinn, ahlaki yükümlülüklerin oluşmasını ilgili tanrısal eylemin ortaya çıkardığını yani tanrısal eylem ile ahlaki yükümlülük arasında nedensellik ilişkisi olduğunu savunur. Ancak 1979'daki makalesindeki görüşlerine ek olarak bu nedensel ilişkinin bütünlük, tekellilik (exclusivity), etkin olma, dolaysızlık ve zorunluluk özelliklerini barındırdığını belirtir. Bütünlük kavramıyla ilgili tanrısal eylemin ahlaki yükümlülüğün bütünsel nedeni olduğunu, tekellilik ile ilgili tanrısal eylemi ortaya çıkaran yegâne neden olduğunu anlatmayı amaçladığını ifade eder. Etkin olma ile ahlaki yükümlülükleri ortaya çıkaran özelliğin bunu belirli bir etkin gücün kullanımı ile yaptığını, dolaysızlık ile bu nedensel ilişkinin doğrudan, herhangi araçsal nedenler veya araçlar olmadan yapıldığını belirtir. Son olarak, zorunluluk kavramı ile de nedensel ilişkinin sonuç olarak ortaya çıkan durumu zorunlu kıldığını anlatmayı amaçlar.⁵⁶⁵

Quinn, ahlaki yükümlülükleri hangi tanrısal eylemin nedensel bir biçimde oluşturacağı konusunda önceki çalışmalarında tanrısal buyruklar ve tanrısal iradeyi vurgulamıştı. Bu çalışmasında ise tanrısal amaçların ahlaki yükümlülükleri oluşturan tanrısal eylem olduğunu savunur. Quinn, burada Mark Murphy'nin görüşlerine⁵⁶⁶ de başvurarak tanrısal öncül amaç (divine antecedent intention) - tanrısal sonuçsal amaç (divine consequent intention) ayrımını yapar. Ahlaki yükümlülükleri oluşturan tanrısal öncül amaçlardır. Örneğin Tanrı, insanlar söz verdiklerinde onların sözlerini

⁵⁶³ Quinn, **a.g.e.**, s. 364.

⁵⁶⁴ Philip L. Quinn, "Divine Command Theory", **The Blackwell Guide to Ethical Theory**, (ed). Hugh LaFollette, Oxford, Blackwell Publishing, 2000, s. 54.

⁵⁶⁵ **A.e.**, s. 55.

⁵⁶⁶ Mark C. Murphy, "Divine Command, Divine Will and Moral Obligation", **Faith and Philosophy**, Vol. 15, No: 1, Ocak 1998, s. 3-27.

yerine getirmesini öncül olarak amaçlamaktadır. Tanrısal sonuçsal amaçlar söz konusu olduğunda ise Tanrı bir şeyi sonuçsal olarak amaçlaması durumunda Tanrı'nın mutlak gücü gereği bu şey zorunlu olarak gerçekleşecektir ki bu ahlakın doğasına uygun değildir.⁵⁶⁷ Tanrısal buyruklar ise Tanrı'nın insanlarla ilgili öncül amaçlarının dışı vurulmuş halidir.⁵⁶⁸

Sonuç olarak Quinn, teolojik iradeciliği yalnızca ahlaki yükümlülüklerle sınırlandırma açısından Adams ile aynı konumdadır. Bu sınırlandırılmış iradecilik ile teolojik iradeciliğe getirilen eleştirilere Tanrı'nın adalet gibi özsel kişilik özelliklerine atıfta bulunarak yanıt vermeye çalışmıştır. Hangi tanrısal eylemin ahlaki yükümlülükleri oluşturduğu ve bu tanrısal eylem ile ahlaki yükümlülük arasındaki ontolojik ilişki konusunda ise Adams'la farklı konumdadır. Adams, tanrısal buyrukların ahlaki yükümlülükleri oluşturduğunu ve ahlaki yükümlülükler ile tanrısal buyruklar arasında metafizik zorunluluğa dayalı özdeşlik ilişkisinin olduğunu savunmakta iken Quinn, Tanrı'nın insanlarla ilgili öncül amaçlarının ahlaki yükümlülükleri nedensel ilişki ile ortaya çıkardığını savunmaktadır.

Bundan sonraki alt başlıklarda sırasıyla teolojik iradeciliğe getirilen eleştiriler ve bu eleştirilere nasıl yanıtlar verilebileceğine ve teolojik iradeciliğin formülasyonuna ilişkin sorunlara değineceğim. Bu alt başlıklarda yine Adams ve Quinn'in görüşlerine bu konuda çalışmaları olan diğer felsefecilerle beraber yer vereceğim.

3.2.2. Teolojik İradeciliğe Getirilen Eleştiriler

Teolojik iradeciliğe getirilen eleştirileri sekiz başlık altında ele almak istiyorum. Bu eleştirilerden bir bölümü bu eleştirilerin çıkış noktası, bir bölümü ise bu eleştirilere verilen yanıtların benzerliği açısından birbiri ile yakından ilişkilidir. Bu eleştirilerden ilk üçünün çıkış noktası Euthyphron ikilemi olup bu ikilemle sıkı biçimde ilişkilidir. Birinci ve ikinci eleştiri ikinci bölüm başında tanımlanan felsefi kriterler açısından ahlaki özellikler-diğer özellikler ilişkisi ve ahlaki sezgilerle uyumluluk kriterleri açısından önemlidir.

⁵⁶⁷ Quinn, "Divine Command Theory", s. 55.

⁵⁶⁸ A.e., s. 57.

Teolojik iradeciliğe getirilen üçüncü ve dördüncü eleştiriler ahlaki yükümlülüklerin Tanrı ile doğrudan ilişkilendirilmesi nedeniyle teizm ile ilgili eleştirilerdir.

Teolojik iradeciliğe getirilen eleştirilerden beşincisi ahlaki realizmin sağlaması gereken felsefi kriterler içinde normatiflik kriteri ile ilişkilidir. Bu eleştiri alt başlığında sadece Hume'un olgulardan değere sıçrama eleştirisine olası yanıtları değil teolojik iradeciliğin normatifliği nasıl sağlayabileceğine ilişkin argümanları da ele alacağım.

Altıncı ve yedinci eleştiriler ise bu eleştirilere verilebilecek yanıtlar açısından benzerlik göstermektedir. Altıncı eleştiri, felsefi kriterler açısından ahlaki bilgi kriteri ile ilgilidir. Yedinci eleştiri olan otonomi eleştirisine ise diğer ahlaki realizm türlerine göre teolojik iradeciliğe özel bir eleştiri olarak gözükmektedir.

Sekizinci eleştiri ise teistik dinlerin vahiylerini oluşturan metinlerdeki belirli bölümlere ilişkin bir eleştiridir. Bu eleştiri de ahlaki sezgilerle uyumluluk kriteri ile ilgilidir. Teolojik iradeciliğin ahlaki özellikleri tanrısal özelliklere bağladığı göz önünde bulundurulduğunda, diğer din felsefesi sorunlarında olduğu gibi, teistik dinlerin vahiylerinden bütünüyle bağımsız olarak konuyu değerlendirmek zor gözükmektedir. Bu nedenle teolojik iradeciliğe getirilen sekizinci eleştiriye oluşturan alt başlıkta ve bu bölümün İslam vahyi ile ilgili son ana alt başlığında konuyu teistik dinlerin vahiyleri açısından ele almaya çalışacağım.

3.2.2.1. Euthyphron İkilemi ve Keyfilik Sorunu

Euthyphron ikileminin teolojik iradeciliği oluşturan ayağı daha önce de belirtildiği gibi çeşitli sorunlar doğurur. Bunlardan birincisi tanrısal iradeye/buyruklara bağlanan ahlaki yükümlülüklerin keyfi olabilmesidir. Eleştiriye güçlü kılan tanrısal irade/buyrukların oluşturduğu ahlaki yükümlülüklerin insanlarda ahlaka ilişkin yaygın olarak bilinen ve kabul edilen görüşlere bütünüyle ters durumlar oluşturabilmesidir.

Bu eleştirinin doğurduğu ikinci sorun teolojik iradeciliğin ahlaki realizm ile uyumlu olmamasıdır. Ahlaki realizm, ahlaki özelliklerin eylemlerin gerçek özellikleri olmasını söylerken bunun da ötesinde bir takım ahlaki yükümlülükler modal olarak zorunlu niteliktedir. Yani bu ahlaki yükümlülüklerin şu anda olduğundan farklı olması olanaksızdır, düşünülemez. Ahlaki yükümlülükleri tanrısal eylemlerin oluşturmasının hem ahlaki realizmle hem de ahlaki yükümlülüklerin modal olarak zorunlu olması ile uyumlu olmaması Euthyphron ikileminin doğurduğu ikinci sorundur. Bu alt başlıkta ilk sorunu ele alacağım, ikinci sorunu ise bir sonraki alt başlıkta ele alacağım.

Keyfilik sorunu aşağıdaki biçimde ortaya konulabilir;

- (i) Tanrı, bir şeyi emrediyorsa insanlar bunu yapmakla yükümlüdür (Teolojik iradecilik tezi)
- (ii) Tanrı, hırsızlık yapmayı emrediyorsa, insanlar hırsızlık yapmakla yükümlüdür.
- (iii) Hırsızlık yapmak, kaçınılması gereken bir eylemdir.

Birinci önerme teolojik iradeciliğin ortaya konması iken ikinci önerme bunun olası bir sonucudur. Üçüncü önerme, ahlaka ilişkin yaygın kabul ile ortaya konan bir ahlaki önerme olarak ikinci önerme ile açık bir çelişki oluşturmaktadır. İkinci önermedeki gibi örnekler çoğaltılabilir. Keyfilik eleştirisi, teolojik iradeciliğin ahlaki değişken ve keyfi hale getirdiğini savunur.⁵⁶⁹ Keyfilik eleştirisinin götürdüğü sonuçlar, birinci bölümde Ockham'a atıfla belirtildiği gibi, Tanrı'nın kendisine isyan edilmesini emretmesi gibi hem ahlakın sınırlarını aşan hem de doğrudan teizm açısından sorunlu noktalara kadar gidebilir.

Bir önceki alt başlıkta da belirtildiği gibi Quinn ilk çalışmalarında yukarıdaki üç önerme arasındaki çelişkiye karşı ikinci önermeyi reddederek karşılık vermeyi seçmiştir. Örneğin şu an yaşadığımız dünyada nedensiz yere bir kişiye işkence

⁵⁶⁹ Robert Burch, "Objective Values and the Divine Command Theory of Morality", **The New Scholasticism**, Vol. 54, No. 3, Yaz 1980, s. 289.

yapmanın kötü olduğu doğru olsa bile diğer olası evrenlerde bunun aynı olmak zorunda olmadığını belirtir. Kişilerin sezgilerinin ahlaki konularda doğru bir rehber olamayacağını savunur. Örneğin bu dünyada işkence olarak gördüğümüz bir eylemin başka bir dünyada acı vermeyen, tersine insanın arınmasına, rahatlamasına neden olan bir eylem olabileceğini belirtir.⁵⁷⁰

Quinn'in bu savunmasına getirilen eleştirilere değinirsek; öncelikle Quinn'in verdiği örnek yanlış gözükmektedir. Çünkü işkence olarak söz ettiği olası evrendeki eylem eğer o kişiye acı vermiyorsa gerçekten işkence değildir. Bir eylemi işkence yapan belirli bir fiziksel eylem veya eylemler türü olması değil o eylemle karşılaşan kişinin yoğun biçimde ve herhangi bir gerekçe olmadan acı çekmesidir. Dolayısıyla Quinn'in verdiği örnek keyfilik eleştirisinin doğurduğu olası sezgilere aykırı durumlardan biri olmaktan uzaktır.⁵⁷¹

Quinn'in keyfilik eleştirisine getirdiği savunmaya getirilecek ikinci eleştiri sezgilerle ilgili görüşüyle ilgilidir. Ahlaki özelliği araştırılan eylemleri sezgiler açısından tartışmalı olan ve tartışmalı olmayan olarak ikiye ayırdığımızda, sezgiler tartışmalı olan durumlarda, Quinn'in belirttiği gibi, güvenilir olmayabilir. Bunlara ahlak felsefesinde daha çok uygulamalı etiğin konusu olan kürtaj, ötenazi, ölüm cezası gibi konuları örnek verebiliriz. Ancak herhangi bir gerekçe olmadan yapılan işkencenin kötü ve kaçınılması gereken bir eylem olduğu tartışmasız gözükmektedir.⁵⁷² Gerek meta etik gerekse normatif etik teorileri en azından temel düzeyde ve tartışmasız gözüken sezgilerimize başvurmalı, bunları temel almalı ve bunlarla uyumlu olmalıdır. Dahası Quinn'in verdiği örnek de sezgilerimizin güvenilir olmayacağını değil, tam tersine güvenilir olacağını andırır niteliktedir. Çünkü olası bir evrende insana acı vermeyen ancak rahatlamasına neden olan "işkence"nin kötü olmaması, bir kişiye acı verecek bir eylemin sezgisel olarak kötü ve yasaklanmış bir eylem olduğunu varsaymaktadır.⁵⁷³

⁵⁷⁰ Quinn, **Divine Commands and Moral Requirements**, s. 59, 60.

⁵⁷¹ Thomas B. Talbott, "Quinn on Divine Commands and Moral Requirements", **International Journal for Philosophy of Religion**, Vol. 13, No. 4, 1982, s. 204. Wainwright, **Religion and Morality**, s. 112.

⁵⁷² Wainwright, **a.g.e.**, s. 112.

⁵⁷³ Talbott, "Quinn on Divine Commands and Moral Requirements", s. 204-207.

Euthyphron ikileminden hareketle teolojik iradeciliğe karşı sunulan geleneksel keyfilik eleştirisine geleneksel hale gelen yanıt ise Adams benzeri görüşlerdir. Bu görüşler, birinci ve üçüncü önermenin doğru olduğunu kabul ederken, ikinci önermeye karşı çıkmaktadırlar. Buna göre Tanrı hiçbir olası evrende hırsızlık yapmayı emretmez. Çünkü mutlak anlamda iyi olan Tanrı'nın bu özelliği, O'nu hırsızlık yapmayı emretmek, işkence yapmayı emretmek gibi eylemlerden alıkoyar. İkinci önermenin öncülü, yani "Tanrı'nın hırsızlığı emretmesi" yanlış olduğu, doğru olması olanaksız olduğu için bu önerme ancak önemsiz, anlamsız biçimde doğrudur.

Adams'a benzer biçimde pek çok diğer felsefeci de örneğin Edward Wierenga, William Alston, Alexander Pruss, Matthew Carey Jordan ve son çalışmalarında Philip Quinn benzeri bir çözümü önermiştir. Gerek Adams gerek diğer felsefeciler Tanrı'nın sadece sevgi özelliğine değil, adalet, cömertlik, bağışlayıcılık özelliklerine de atıf yapmışlardır. Bütün bu özelliklerin Tanrı'yı insanlara işkence yapmak, hırsızlık yapmak, haklı bir gerekçe olmadan bir insanı öldürmek gibi açıkça kötü olan eylemleri emretmekten alıkoyduğunu savunmuşlardır.

Keyfilik eleştirisine yaygın biçimde getirilen bu yanıt John Chandler, Adams ve Adams'ın 1973 ve 1979 yıllarındaki çalışmalarında Tanrı'nın sevgi özelliğine yaptığı vurguya atıfla üç eleştiri getirmiştir. Birinci eleştiride sevgi sahibi olma özelliğini "iyi" yapanın ne olduğunu sorar. Sevgi sahibi olma özelliği Tanrı'dan bağımsız olarak mı iyidir yoksa Tanrı istediği, onayladığı için mi iyidir? Eğer sevgi sahibi olma Tanrı'dan bağımsız olarak iyi ise bu teolojik iradeciliğin reddidir. Sevgi sahibi olma özelliği Tanrı istediği için iyi ise, keyfilik sorunu ile yeniden karşı karşıya kalırız.⁵⁷⁴

Chandler'ın ikinci eleştirisi ise teolojik iradeciliğe göre ahlaki yükümlülükleri oluşturanın tanrısal buyruklar olduğunu ve bu ikisinin eş anlamlı olarak bulunduğunu ancak sevgi özelliğine atıf yapmanın tanrısal buyrukları gereksiz kılacağını savunur.

⁵⁷⁴ John Chandler, "Clark on God's Law and Morality", **The Philosophical Quarterly**, Vol. 35, No. 138, Ocak 1985, s. 90.

Bunun da teolojik iradeciliğin reddi olduğunu belirtir. Çünkü bir eylemin sevgi sahibi bir eylem olması ile o eylemin yapılması gerekli bir eylem olması özdeş değildir. Teolojik iradeciliğin geçerli olabilmesi için eylemlerin yapılması gerekli olma özelliğini, sevgi özelliğine sahip olmasından dolayı almaması gerekir.⁵⁷⁵ Bir eylem ancak ve ancak sevgi sahibi bir eylem ise ahlaki olarak yapılması gereken bir eylem olması durumunda ise Tanrı ve tanrısal buyruklara başvurmada ahlaki yükümlülüklerin ne olduğu ve ahlaki yükümlülüklerin doğası anlaşılabilir.⁵⁷⁶

Chandler'ın üçüncü eleştirisi ise sevgi kavramının çok belirsiz olması ve bu kavramın hangi eylemin yapılması gereken hangi eylemin yasaklanmış olduğu konusunda belirleyici olamayacağı yönündedir. Bir kişinin bir kişiye sevgi duymasını basitçe o kişinin iyiliğini istemesi olarak tanımlayan Chandler, bu durumda Tanrı'nın ahlaki yükümlülüklerin belirleyicisi değil, Tanrı'nın ahlaki yükümlülükleri insanlara bildiren sevgi sahibi bir gözlemci durumuna düştüğünü belirtir. Teolojik iradeciliğin geçerli olması için ise sevgi özelliğince gerekli kılınan eylemlerin bağımsız başka bir ölçüte göre tanımlanamayacağını belirtir.⁵⁷⁷

Chandler'ın üç eleştirisi birbiriyle yakından ilişkili olduğu için bunlara bir bütün halinde yanıt vermek daha uygun olacaktır. Öncelikle teolojik iradecilik açısından Tanrı'nın sevgi özelliğine atf yapılmasının nedeni, Tanrı'nın bu özelliği gereği açıkça kötü olan eylemleri hiçbir zaman emretmeyeceğini savunmaktır. Yani Tanrı'nın iradesi veya buyrukları sevgi sahibi olma özelliğiyle uyum içindedir ve bu özellik ile sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla Adams'ın Tanrı'nın sevgi özelliğine atf yapması Tanrı'nın bütün sevgi içeren eylemleri emretmesini veya emretmesi gerektiğini içermez.⁵⁷⁸

Chandler'ın sevgi özelliğine atf yapmanın ahlaki yükümlülükleri tanrısal buyrukların değil de sevgi özelliğinin oluşturduğu eleştirisine karşı oluşturucu neden-açıklama (constitutive reason-explanation) ile güdüleyici neden-açıklama

⁵⁷⁵ John Chandler, "Divine Command Theories and the Appeal to Love", **American Philosophical Quarterly**, Vol. 22, No. 3, Temmuz 1985, s. 236.

⁵⁷⁶ **A.e.**, s. 238.

⁵⁷⁷ **A.e.**, s. 238.

⁵⁷⁸ Edward R. Wierenga, **The Nature of God An Inquiry into Divine Attributes**, New York, Cornell University Press, 1989, s. 225.

(motivational reason-explanation) ayrımını yapmak gereklidir. Teolojik iradeciliğe göre Tanrı'nın buyrukları veya iradesi ahlaki yükümlülüklerin oluşturucu nedenidir. Tanrı'nın sevgi sahibi olma özelliği ve bağışlayıcı, cömert, adil olma gibi diğer kişilik özellikleri ise güdüleyici nedenlerdir. Ahlaki yükümlülükleri oluşturan, yalnızca ilgili tanrısal eylemlerdir. Sevgi gibi diğer özellikler ise güdüleyici nedenler olarak Tanrı'nın bu eyleminin arkasında yatan gerekçelerden bir bölümünü oluşturur. Bu gerekçeler bize tanrısal eylemin kapsamına ilişkin bilgi verir.⁵⁷⁹ Zaten Adams ve diğer felsefecilerin amacı da tanrısal eylemin ardında yatan bu güdüleyici nedenlerin, açıkça kötü olduğu gözüken bazı eylemlerin Tanrı tarafından emredilmesini dışladığını göstermektir.

Daha açıklayıcı olması açısından oluşturucu neden-güdüleyici neden ayrımına şöyle bir örnek verilebilir. Ahmet bekindir çünkü evlenmemiştir. Ahmet'in evlenmemesi, O'nun bekar olmasının oluşturucu nedenidir. Ahmet evlenmemiştir çünkü yalnız yaşamayı yeğlemektedir. Ahmet'in yalnız yaşamayı yeğlemesi ise evlenmemesinin oluşturucu nedeni değil Ahmet'in evlenmemesinin güdüleyici nedenidir.⁵⁸⁰ Oluşturucu nedenler, bir durumu oluşturucu nitelikte olup kişinin güdülerini değil, o durumu ortaya çıkaran nedeni açıklar. Güdüleyici nedenler ise kişinin bir eylemi neden yaptığını açıklar konumdadır. Dolayısıyla Chandler'ın iddiasının tersine Adams ahlaki yükümlülükleri oluşturanın sevgi özelliği değil tanrısal buyruklar olduğunu hem de sevgi özelliğine atıf yaparak tutarlı biçimde savunabilir.⁵⁸¹

Chandler'ın ikinci eleştirisine bu biçimde yanıt verdikten sonra diğer iki eleştiriyi ele almak istiyorum. Birinci eleştiri sevgi özelliğinin nasıl anlaşılması gerektiğinden hareketle Euthyphron benzeri bir ikilem sunmakta idi. Aynı ikilem teolojik iradecilik savunucularınca atıf yapılan Tanrı'nın diğer özellikleri olan cömertlik, bağışlayıcılık, adalet gibi özellikler için de sunulabilir. Teistik Tanrı anlayışına göre bu özellikler Tanrı'nın iradesine bağlı olan değil, Tanrı'nın özsel, zorunlu özellikleridir. Örneğin Tanrı'nın adaletli olması, insanlarda olduğu gibi bir

⁵⁷⁹ Stephen J. Sullivan, "Arbitrariness, Divine Commands and Morality", **International Journal for Philosophy of Religion**, Vol. 33, No. 1, Şubat 1993, s. 36, 37.

⁵⁸⁰ A.e., s. 38.

⁵⁸¹ Wainwright, **Religion and Morality**, s. 112.

ahlaki yükümlülük ile değil Tanrı'nın doğasının zorunluluğu iledir. Tanrı, doğası gereği adaletlidir.⁵⁸²

Tanrı, en yetkin varlık olarak, ahlakla ilişkili özelliklere de en yetkin, değişmez ve kuşku götürmez bir biçimde sahiptir. Tanrı en yetkin varlıktır; bunun dışında bir varlık olması da olanaksızdır. Tanrı, bu yetkinliklere olabilecek en yüksek seviyede bütün olası dünyalarda zorunlulukla sahiptir.⁵⁸³

Sevgi, adalet, cömertlik, bağışlayıcılık gibi özellikler Tanrı dışında bir ahlaki önermeden dolayı değil, "İyi"liğin en yüksek ölçüsü olarak Tanrı'nın zorunlu özellikleri olduğu için iyidirler. Bu iyilik özellikleri, Tanrı'ya bağımlı olarak Tanrı'nın zorunlu özellikleri olduğu için bulunurlar.⁵⁸⁴

Dolayısıyla Chandler'ın sevgi özelliği veya benzer biçimde cömert, adaletli olma özelliği için sorduğu "Tanrı istediği için mi iyi yoksa Tanrı'dan bağımsız olarak mı iyi?" sorusu anlamlı değildir. Bu özellikler, Tanrı'nın iradesinden bağımsız ancak Tanrı'ya bağımlı, Tanrı'nın zorunlu, özsel kişilik özellikleridir. Tanrı, bu özelliklerin en yüksek seviyede örnekleyicisidir.

Chandler'ın üçüncü eleştirisi ise sevgi özelliğinin ahlaki yükümlülükleri belirleyebilecek içerikten yoksun olduğu, dolayısıyla sevgi dışında bir özelliğe atıf yapılmasının ise teolojik iradeciliğin reddi olduğu idi. Bu eleştiriye yanıtı ise Adams'ın 1999 yılındaki çalışmasında ahlaki yükümlülükler dışındaki diğer değer özelliklerine ilişkin yaklaşımı oluşturmaktadır. Buna göre Tanrı, mutlak anlamda iyi olarak bütün yetkinliklerin en yüksek derecede örneklemesini oluşturur. İnsanlar ise Tanrı'ya benzediği ölçüde iyidir. Platonist bir yaklaşımla Tanrı, "İyi" ile özdeşdir. Adams bu çalışmasında Tanrı'nın sevgi özelliği dışında bağışlayıcılık, cömertlik, adalet gibi özelliklerine de vurgu yapar. Ancak "İyi"nin sadece belirli özelliklerle değil bir bütün olarak Tanrı ile özdeşleştirilmesi Tanrı'nın kişisel varlık olma ve bunun getirdiği özellikler ve bilgi, güç gibi özellikleri de gündeme getirir.

⁵⁸² Quinn, "Divine Command Theory", s. 70, 71.

⁵⁸³ Matthew Carey Jordan, "Theistic Ethics: Not as Bad as You Think", **Philo**, Vol. 12, No. 1, İlkbahar-Yaz 2009, s. 37, 38.

⁵⁸⁴ William P. Alston, "Some Suggestions for Divine Command Theorists", **Christian theism and the problems of philosophy**, (ed). Michael Beaty, University of Notre Dame Press, 1990, s. 319.

Dolayısıyla Tanrı'nın bu kişisel özellikleri de ahlaki yükümlülükleri oluşturan tanrısal eylemlerin arkasında yatan sevgi, adalet, cömertlik, bağışlayıcılık özellikleri gibi güdüleyici nedenler olarak bulunmaktadır. Bu da Chandler'ın üçüncü eleştirisine yeterli bir yanıt oluşturmaktadır.⁵⁸⁵

Chandler'ın eleştirileri, Adams'ın 1973 ve 1979 yılındaki çalışmalarına dayanır. Bu eleştiriler, Adams bu çalışmalarında sadece insanların ahlaki yükümlülüklerinin doğasına ilişkin görüşlerini ortaya koyduğu ve keyfilik eleştirisine karşı sadece Tanrı'nın sevgi özelliğine atıf yaptığı için geçerli olabilir. Ancak Adams'ın daha sonraki bütüncül çalışması ve diğer felsefecilerin de vurguladığı gibi sevgi, adalet, cömertlik, bağışlayıcılık gibi özelliklerin Tanrı'nın özsel, zorunlu özellikleri olması göz önünde bulundurulduğunda geçerliliğini yitirmektedir.

Sonuç olarak keyfilik eleştirisi Quinn'in ilk çalışmaları veya El Eşari ve Ockham gibi katı iradeci görüşler açısından yıkıcı bir eleştiri olsa da Tanrı'nın kişilik özelliklerine atıf yaparak sınırlı bir iradeciliği savunan görüşler açısından geçerli bir eleştiri olarak gözükmemektedir.

3.2.1.2. Ahlaki Özellikler-Diğer Özellikler İlişkisi, Bağımlılık Tezi ve Ahlaki Yükümlülüklerin Zorunluluğu

Keyfilik eleştirisinden sonra ele alacağım ikinci eleştiri yine Euthyphron ikilemi ile yakından ilişkilidir. Bu eleştiri, teolojik iradeciliğin indirgemeci metafiziksel özdeşliği savunan türünün ahlaki özelliklerin diğer özelliklere bağımlı olması ilişkisini sağlayamayacağını öne sürer. Yine bu alt başlıkta ele alacağım bu eleştirinin ikinci aşaması, teolojik iradeciliğin ahlaki yükümlülüklerin modal olarak zorunlu olduğu yani başka türlü olması olanaksız olmasını da sağlayamayacağıdır.

Bir önceki alt başlıkta ele alınan keyfilik eleştirisi teolojik iradecilikle ilgili geleneksel bir eleştiridir. Bu alt başlıkta ele alacağım eleştiri, keyfilik eleştirisi ile yakından ilişkili olmasına rağmen son yıllarda ortaya konan bir argümandır. Bunun

⁵⁸⁵ Tanrı'nın adalet, cömertlik, bağışlayıcılık dışındaki bu kişisel varlık olmasından kaynaklanan özelliklerinin insanın ahlaki yükümlülükleri ile ilişkisine formülasyon ile ilgili bölümde yeniden değinilecektir.

nedeni ahlaki özellikler ile diğer özellikler arasında da olan bağımlılık ilişkisi (supervenience) kavramının büyük ölçüde 20. yüzyılın ortalarında ortaya konması ile ilişkilidir. Teolojik iradecilik açısından bu sorunun tartışılması da Mark Murphy'nin 2002 yılındaki makalesine⁵⁸⁶ dayanmaktadır.

Murphy, teolojik iradecilik ve ahlaki realizm ile ilişkili ortaya koyduğu üç önermenin oluşturduğu durum arasında çelişki olduğunu belirtir. Murphy'nin ortaya koyduğu bu argüman teolojik iradeciliğin Adams'ın savunduğu biçimde indirgemeci özdeşlik ilişkisini savunan türü için geçerlidir. Bu üç önerme şunlardır;

- (i) Ahlaki yükümlülük yani yapılması gerekli olan, Tanrı'nın emretmesi ile özdeşdir. (İndirgemeci Teolojik İradecilik)
- (ii) Tanrı'nın emirleri bütünüyle evrendeki diğer olgularca belirlenmemektedir. (Tanrı'nın eylemlerinde özgür olması)
- (iii) Ahlaki özellikler, diğer özelliklere bağımlı olarak var olurlar. (Bağımlılık tezi)

Murphy, bu üç önermeden ikincisinin Tanrı kavramı ve Tanrı'nın özgürlüğü açısından, üçüncüsünün de ahlaka ilişkin yargılarımız açısından açıkça doğru olduğunu belirtir. Dolayısıyla birbiriyle çelişik olan bu üç önermeden birincisi yani teolojik iradeciliğin reddedilmesi gerektiğini savunur. Çünkü Tanrı'nın emirlerinin bütünüyle başka özelliklerce belirlenmesi, teolojik iradeciliğin bütün çekiciliğini yok eder.⁵⁸⁷

Bağımlılık tezi gereği ahlaki özellikler, diğer özelliklere bağımlı olarak bulunur. Örneğin ahlaki yükümlülük sınıfındaki özelliklerden "ahlaki olarak yapılması gerekli olma özelliği" bağımlı olduğu diğer özelliklerce belirlenir ve bu diğer özellikler ahlaki olarak yapılması gerekli olma özelliğini içermez. Ahlaki yükümlülükler ve ilgili tanrısal eylem - buyruk, irade veya amaçlar - özdeş olduğu için ilgili tanrısal eylem de ahlaki yükümlülüğün bağımlı olduğu diğer özelliklerce

⁵⁸⁶ Mark C. Murphy, "A Trilemma for Divine Command Theory", **Faith and Philosophy**, Vol. 19, No: 1, Ocak 2002, s. 22-31.

⁵⁸⁷ A.e. s. 22.

belirlenir. Bu ise ilgili tanrısal eylemin kendisi dışındaki özelliklerce belirleneceği anlamına gelir. Bu ise Tanrı'nın özgürlüğünün dışlanmasıdır.⁵⁸⁸

Gerek Tanrı'nın özgür olması gerekse ahlaki özelliklerin diğer özelliklere bağımlı bulunması teolojik iradecilik savunucularınca da kabul edilen tartışmasız görüşlerdir. Teolojik iradeciliği teizm açısından çekici kılan, Tanrı'nın egemenliğini ahlak alanında sağlamasıdır. Halbuki ahlaki yükümlülükleri belirlediği savunulan tanrısal eylemler bütünüyle diğer özelliklerce belirlendiğinde Tanrı'nın ahlak alanında yeterli egemenliği bulunmadığı gibi ahlak özerk bir alana dönüşüp Tanrı'nın eylemlerini sınırlayan dahası belirleyen konuma gelmektedir.⁵⁸⁹

Bu eleştiriye verilen yanıt, Murphy'nin iki özellikten birinin diğerine bağımlı olarak bulunmasına ilişkin yanlış bir varsayımın ortaya konmasına dayanır. Bunu Michael Almeida şöyle ifade eder;

"(iv) Olgular bütünü T olarak geçerlidir ve Tanrı E'yi emreder.

*(v) Olgular bütünü T olarak geçerlidir ve Tanrı'nın E'yi emretmemesi olanaklıdır."*⁵⁹⁰

Eğer tanrısal eylemler ahlaki özelliklerin bağımlı olduğu "diğer özellikler" arasında sayılırsa, (iv) önermesi ve (v) önermesinin aynı anda doğru olması ve Tanrı'nın eylemlerinde özgür olması sağlanır. Dolayısıyla Murphy'nin aralarında çelişki olduğunu savunduğu üç tez yani teolojik iradecilik, ahlaki özelliklerin diğer özelliklere bağımlı olması ve Tanrı'nın özgürlüğü aynı anda sağlanabilir.⁵⁹¹ Bu şöyle ifade edilir;

(vi) Olgular bütünü T₁ olarak geçerlidir ve A eylemi ahlaki olarak yapılması gerektirir.

⁵⁸⁸ A.e. s. 25.

⁵⁸⁹ A.e. s. 27, 28.

⁵⁹⁰ Michael J. Almeida, "Supervenience and Property-Identical Divine-Command Theory", **Religious Studies**, Vol. 40, No. 3, Eylül 2004, s. 327.

⁵⁹¹ A.e., s. 327.

(vii) Olgular bütünü T_2 olarak geçerlidir ve A eylemi ahlaki olarak yapılması gereken değildir.⁵⁹²

Bu iki önermedeki iki ayrı durum görüldüğü gibi diğer özellikler (T_1 ve T_2) açısından farklıdır, dolayısıyla ahlaki özellikler açısından farklı olmasında bir sorun yoktur. (vi) önermesindeki T_1 durumunu (vii) önermesindeki T_2 durumundan ayıran tanrısal eylemlerdeki değişiklik olabilir. Örneğin birinci durumda Tanrı A eylemini emretmiş iken ikinci durumda A eylemini emretmemeyi seçmiştir. Bunun sonucu ve bağımlılık tezi ile uyumlu olarak birinci durumda A eylemi ahlaki olarak yapılması gereken özelliğinde iken ikinci durumda A eylemi ahlaki olarak yapılması gereken özelliğinde değildir. Buna göre teolojik iradecilikte hem ahlaki özelliklerin diğer özelliklere bağımlılığı tezi hem de Tanrı'nın özgürlüğü bir arada yer almış olur.⁵⁹³

Bu durum, metafiziksel özdeşliğin, bağımlılık ilişkisi ile bir arada olabilmesi nedeniyle olanaklıdır. Metafiziksel özdeş özellikler birbiriyle asimetrik olan bağımlılık ilişkisi içinde bulunabilir. Örneğin su olma özelliği H_2O olma özelliği ile özdeş olup, aynı zamanda H_2O olma özelliğine bağımlıdır.⁵⁹⁴ Bu ilişki oluşturunca bir ilişkidir. H_2O 'nun suyu oluşturması, suyun sıvı olma, tatsız olma, kokusuz olma gibi özelliklerinin H_2O 'ya bağımlı olduğunu ifade eder.⁵⁹⁵

Benzer bir durum ahlaki yükümlülükler ile tanrısal buyruklar arasında savunulabilir. Ahlaki yükümlülükler, tanrısal buyruklar ile özdeş olup aynı zamanda tanrısal buyruklara veya ilgili tanrısal eyleme bağımlı olarak bulunurlar. İlgili tanrısal eylem, ahlaki yükümlülükleri ve dolayısıyla ahlaki yükümlülüklerin kendine has özelliklerini oluşturur. Murphy'nin argümanındaki hata tanrısal buyrukların "diğer özellikler" in dışında tutulmasından kaynaklanmaktadır.⁵⁹⁶

Bağımlılık tezi yani ahlaki özelliklerin diğer özelliklere bağımlı olması doğalcılık açısından düşünüldüğünde Murphy'nin yaklaşımı doğru olabilir. Buna göre ahlaki özelliklerin bağımlı olduğu diğer özellikler sadece doğal özelliklerdir.

⁵⁹² A.e., s. 327.

⁵⁹³ A.e., s. 328.

⁵⁹⁴ A.e., s. 328.

⁵⁹⁵ Wainwright, **Religion and Morality**, s. 88, 89.

⁵⁹⁶ Almeida, "Supervenience and Property-Identical Divine-Command Theory", s. 329-330.

Çünkü evrendeki bütün özellikler doğal özelliklerdir. Ancak teizm ve teolojik iradecilik açısından bakıldığında tanrısal veya teistik özellikler de ahlaki özelliklerin bağımlı olabileceği diğer özellikler içinde yer alır. Tanrısal veya teistik özellikleri ahlaki özelliklerin bağımlı olabileceği diğer özelliklerin dışında tutmak, daha baştan teizm ve teolojik iradeciliğin yanlış olduğunu varsaymaktır. Çünkü teolojik iradeciliği savunan kişi, tanrısal buyrukların, diğer tanrısal eylemlerin veya diğer teistik özelliklerin ahlak açısından farklılık oluşturabileceğini rahatlıkla savunabilir.⁵⁹⁷

Murphy'nin teolojik iradeciliğin ahlaki özelliklerin diğer özelliklere bağımlı olarak var olduğu tezini sağlayamadığı eleştirisine bu biçimde karşılık verilmesinin ardından ikinci bir durum ortaya çıkar. Bu da ahlaki özellikler diğer özelliklere bağımlı iken bu bağımlılığın gücü ile ilgilidir. Güçlü bağıllık (strong supervenience) tezine göre belirli bir eylem, belirli bir ahlaki özelliğe bu özelliğin bağımlı olduğu birtakım diğer özellikler nedeniyle sahip ise bu eylem, bu belirli diğer özelliklere sahip olduğu "bütün olası evrenlerde" aynı ahlaki özelliğe zorunlu biçimde sahiptir. Zayıf bağıllık (weak supervenience) tezine göre ise bir eylem belirli bir ahlaki özelliğe bu özelliğin bağımlı olduğu birtakım diğer özellikler nedeniyle "belirli bir olası evrende" sahip ise, "aynı olası evrende" aynı diğer özelliklere sahip başka bir eylem aynı ahlaki özelliklere sahip olur.⁵⁹⁸

Ahlaki yükümlülüklerin en azından bir bölümü yukarıdaki paragrafta belirtilen güçlü bağıllık tezine uygun gözükmemektedir yani zorunlu olarak doğru olan niteliktedirler. Bir kişiyi herhangi bir gerekçe olmadan bilerek öldürmek, hırsızlık yapmak, bir kişiye herhangi bir gerekçe olmadan acı çektirmek, yalan söylemek, ahlaki olarak kaçınılması gereken eylemler olmasının ötesinde bütün olası evrenlerde geçerli olan ahlaki önermeler olarak gözükmemektedirler.

Teolojik iradeciliğe göre ise ahlaki yükümlülükler ilgili tanrısal eylemle özdeş ve bu eyleme bağımlı olarak var olmaktadırlar. Örneğin yalan söylemek, Tanrı'nın yasaklaması nedeniyle kaçınılması gereken bir eylemdir ve özdeşliği

⁵⁹⁷ C. Stephen Evans, **God & Moral Obligation**, Croydon, Oxford University Press, 2013, s. 104.

⁵⁹⁸ Murphy, "A Trilemma for Divine Command Theory", s. 24, 25.

savunan teolojik iradecilik formülasyonuna göre Tanrı'nın yalan söylememeyi emretmesi ile yalan söylemenin kaçınılması gereken bir eylem olması özdeştir.

Tanrı bu olası evrende insanlara yalan söylememeyi emretmesine rağmen bizler gibi kişisel varlıklara yalan söylememeyi emretmekten kaçınabilir. Tanrı'nın özgürlüğü gereği yalan söylememeyi emretmekten kaçınması ise zorunlu yani her olası evrende doğru olması gereken bir önermenin gerçekleşmemesi anlamına gelir.

Bu eleştiriye verilecek yanıt, keyfilik eleştirisine verilen yanıtın bir aşama ileriye götürülmesidir. Keyfilik eleştirisine verilen yanıtta Tanrı'nın mutlak iyi varlık olması, insanlara ve yarattığı olası diğer rasyonel ve duyarlı-duygulu (sentient) kişisel varlıklara karşı sevgi ve şefkatinin ahlaki eğilimlere açıkça ters düşen şeyleri emretmesini dışlaması idi. Bu yanıt keyfilik eleştirisi için geçerli olmasına rağmen olumsuzluk içerir. Çünkü Tanrı'nın mutlak iyi doğası ile uyumlu birden fazla ahlaki yükümlülükler kümesi bulunabilir.

Modal olarak zorunlu nitelikteki ahlaki yükümlülükler için ise benzer biçimde Tanrı'nın zorunlu olarak var olduğu, rasyonel ve duygulu varlıklar yarattığı her olası evrende mutlak iyiliği gereği yukarıda bir bölümünü sıraladığım ahlaki yükümlülükleri oluşturduğu savunulabilir. Tanrı'nın bu ahlaki yükümlülükleri zorunlu olarak oluşturması kendisinin en yüksek derecede iyi ve değişmez nitelikte olan doğasından kaynaklanır.⁵⁹⁹

Bu durum ise Tanrı'nın özgürlüğüne gerçek anlamda bir eksiklik getirmez. Çünkü Tanrı, doğası gereği en iyi biçimde eylemde bulunur. Tanrı'nın önünde çeşitli seçenekler bulunur ve bunlardan en iyisi dışındaki birini seçmesi ancak mantıksal bir olanak olarak bulunur. Tanrı, değişmez, mutlak anlamda iyi olan doğası gereği en iyisini seçer ve bu en iyi dışsal bir etken tarafından değil yine Tanrı'nın kişilik özelliklerinden kaynaklanır ve bu kişilik özelliklerince belirlenir.

Nasıl ki matematik ve mantığın zorunlu doğrularının Tanrı'nın iradesinden bağımsız ama Tanrı'nın zihnine yani Tanrı'ya bağımlı olduğu savunulabiliyor ise aynı yol insanların ve diğer olası evrenlerdeki benzer kişisel varlıkların zorunlu

⁵⁹⁹ Wainwright, **Religion and Morality**, s. 96.

gözükten ahlaki yükümlölükleri için de izlenebilir. Bu ahlaki yükümlölüklerin, Tanrı'nın mutlak anlamda iyi olan değışmez doğasından zorunlu olarak, başka bir seçeneğe olanak tanımaksızın kaynaklandığı ve insanların bu yükümlölüklerin de tanrısal buyruk, tanrısal irade veya amaçlar gibi tanrısal eylemler ile oluşturulduğu savunulabilir.

Sonuç olarak teolojik iradeciliğe getirilen gerek ahlaki özelliklerin diğer özelliklere bağımlılığını gerekse ahlaki yükümlölüklerin modal olarak zorunlu olmasını sağlayamayacağı eleştirilerine güçlü yanıtlar verilebilmektedir. Bu alt başlığın başında belirtildiği gibi Murphy'nin bu argümanı yalnızca metafiziksel özdeşliği savunan indirgemeci teolojik iradecilik türü için geçerlidir. Örneğin Quinn'in savunduğu tanrısal eylemin ahlaki yükümlölükleri nedensel biçimde ortaya çıkardığı bir yaklaşım, ahlaki özellikler diğer özellikler ilişkisi açısından zaten sorunlu gözükmemektedir.

3.2.1.3. Tanrı'nın "İyi"liği Sorunu

Teolojik iradeciliğe getirilen Tanrı'nın "İyi"liği sorunu ve bir sonraki alt başlıktaki eleştiri yine Euthyphron ikilemi kaynaklı bir sorun olmakla birlikte daha çok teizmle ilgili ve teolojik iradeciliğin Tanrı'ya dayalı bir felsefi görüş olmasıyla ilgilidir.

Tanrı'nın "İyi"liği sorunu, Leibniz'e atıfla ortaya konan bir eleştiridir. Leibniz bu eleştiri şöyle belirtmiştir;

"Tanrı'nın iyi ve kötüyü keyfi irade ile belirlediğini düşünenler salt ilgisizlik gibi tuhaf bir düşünce ve diğer tuhaf düşünceleri benimsemiş olurlar. Bu kişiler Tanrı'yı iyi olarak adlandırılmasından yoksun bırakmaktadırlar: Eğer bambaşka bir şey yapsaydı eşit düzeyde iyi yapacaksa, bir kişinin O'nu yaptığından dolayı övmek için hangi gerekçesi olabilir?"⁶⁰⁰

⁶⁰⁰ Wilhelm Leibniz, **Theodicy**, BiblioBazaar, çev. Huggard, E. M., 1710, 2007, s. 240.

Bu eleştiriye göre tek tanrılı dinlerdeki Tanrı, insanlarca övgüye değer bulunan, övülen bir varlıktır. Bu nedenle Tanrı'ya bizlerin sahip olduğu, değer verdiği iyilik özelliklerini veya benzerlerini yüklemleyebilmemiz gereklidir.

Bu eleştiri birbirine benzer olmakla birlikte iki farklı biçimde ortaya konulabilir. Bunlardan birincisi eğer ahlaki yükümlülükleri belirleyen Tanrı'nın iradesi veya buyrukları ise bir kişinin kendi kendine sunduğu buyruklara uygun davranması, övülmeye değer bir davranış değildir.⁶⁰¹ Dolayısıyla Tanrı'ya iyilik atfedemeyiz. Bu eleştiri ikinci biçimde şöyle ortaya konabilir. Ahlaki yükümlülükleri ve ahlaki özellikleri belirleyen Tanrı'nın buyrukları veya iradesi Tanrı'nın eylemlerindendir. Eğer neyin ahlaki değerler olan "iyi" ve "kötü" olduğunu ve ahlaki yükümlülüklerin neler olduğunu Tanrı'nın eylemleri belirliyor ise Tanrı hangi eylemde bulunursa bulunsun veya ahlak ile ilgili konularda nasıl irade ederse veya buyursa buyursun o "iyi" olacaktır. Bu durum ise Tanrı'ya "iyi"liği yüklemlemenin, Tanrı'nın övgüye değer bir varlık olmasının anlamsız olmasını ve "Tanrı iyidir" önermesinin totolojik bir önerme olacağı sonucunu doğurur.

Bu eleştiriye verilecek yanıt da keyfilik eleştirisinde izlenen yolla benzerdir. Bu yol, teolojik iradeciliğin kapsamını bütün değer özelliklerine genişletmek yerine sadece ahlaki yükümlülüklerle sınırlamak, teolojik iradeciliğin belirlediği ahlaki yükümlülüklerin de Tanrı için değil sadece biz insanlar veya benzeri rasyonel varlıklar için geçerli olduğunu savunmaktır.

Katı iradeci yaklaşımın tersine Adams'ın görüşü benzeri görüşlerde ahlaki yükümlülükler dışındaki diğer değer özelliklerinin kaynağı ve ölçütü Tanrı'nın doğasıdır. Tanrı en yüksek iyi ve en yetkin varlık olarak yükümlülükle değil ama en yetkin biçimde iyidir. Tanrı, kendi dışından gelen bir yükümlülük ve bu yükümlülüğün bağlayıcılığı ile değil ama özgür, rasyonel ve mutlak anlamda iyi olan iradesi ile iyidir ve iyi biçimde eylemektedir.⁶⁰² Dolayısıyla Tanrı herhangi bir ahlaki

⁶⁰¹ Wierenga, *The Nature of God An Inquiry into Divine Attributes*, s. 222.

⁶⁰² William E. Mann, "Modality, Morality and God", *Nous*, Vol. 23, No. 1, Mart 1989, s. 97.

yükümlülük altında olmamasına rağmen adalet, bağışlayıcılık, diğer varlıklara karşı sevgi duyma gibi ahlaki özellikleri ve erdemleri sergileyebilir.⁶⁰³

Benzer biçimde William Alston da teolojik iradeciliğin kapsamının, Tanrı dışındaki varlıkların ahlaki yükümlülüklerine daraltılması gerektiğini savunur. Tanrı'nın kendi kendisine ahlaki yükümlülük sunamayacağını kabul edip bunu da gerekçelendirir. Yükümlülük, yanlış eyleme olasılığı olan varlıklar için o varlıkların eylemlerini yönlendirmek için gereklidir. Tanrı ise en yetkin biçimde özsel olarak iyi olduğu için yükümlülük kavramı Tanrı için geçerli değildir. Buna rağmen "İyi"nin kaynağı olan Tanrı aynı zamanda özsel olarak iyi biçimde eyleyebilir.⁶⁰⁴

Tanrı'nın kendi kendisine buyruklar sunmasının anlamsız olması biçimindeki eleştiriyi böylece değerlendirdikten sonra Tanrı'nın teolojik iradecilik kapsamındaki eylemlerinin iyiliği ve bunların teolojik olması ile ilgili eleştiriye geçmek istiyorum. Tanrı, zorunlu kişilik özellikleri gereği insanlara keyfi bir biçimde yükümlülük yükleyemez. Dolayısıyla Tanrı'nın en yetkin, değişmez, belirli doğası onu birtakım eylemlerden, dolayısıyla insanlara sunacağı buyruklardan alıkoyar.

Buna ek olarak Tanrı'nın sahip olduğu kişilik özellikleri onu sadece iyi yapmaz. Bu kişilik özelliklerinin bir bölümü insanların gerçekleştirmesi gereken erdemlerle oldukça benzerdir. Örneğin, diğer varlıklara karşı sevgi sahibi olma, onlara adaletli davranma gibi özellikler Tanrı'nın da iyilik özellikleridir. Aradaki önemli fark insanların bunu bir yükümlülükle yapması gerekirken, Tanrı'nın bunu kendi yapmasıdır. İnsanların bu iyilik özelliklerine ve iyi eylemlere olan eğilimleri eksik iken Tanrı'nın eğilimleri eksiksiz ve her koşulda geçerlidir.⁶⁰⁵

Bunu biraz daha açarsak tek tanrılı dinlerin kutsal kitaplarında da Tanrı'nın insanlara karşı ölüm sonrası yaşamda bağışlayıcı olduğu belirtilmektedir. Benzer biçimde Tanrı'nın ölüm sonrası yaşamda bütün insanları adil biçimde yargılayacağı, haksızlık etmeyeceği de açıkça belirtilmektedir, Tanrı'nın verdiği sözleri tutacağı

⁶⁰³ Wierenga, *The Nature of God An Inquiry into Divine Attributes*, s. 222.

⁶⁰⁴ Alston, "Some Suggestions for Divine Command Theorists", s. 307-308.

⁶⁰⁵ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, s. 135. Wainwright, *Religion and Morality*, s. 116.

vurgulanmaktadır. İnsanların ahlaki yükümlülüklerinin bütününün, örneğin cinsellikle ilgili olanların, Tanrı'nın iyiliği ile ilişkilendirilmesinin güç olduğu açıktır. Ancak insanların pek çok ahlaki yükümlülüğüne karşılık gelen eğilim ve eylemi, aynı biçimde veya aynı tür eylemin değişik bir boyutu olarak Tanrı'ya atfetmek olanaklı gözükmemektedir.

Sonuç olarak teolojik iradeciliğin sınırlandırılmış türü açısından Tanrı'nın iyiliğinden söz etmenin anlamsız olduğu eleştirisi geçerli gözükmemektedir. Tanrı en yüksek iyidir. Buna ek olarak Tanrı'nın, insanların yükümlülükle yapması beklenen pek çok eylemi ve gerçekleştirmesi gereken erdemi özsel ve kusursuz biçimde gerçekleştireceği rahatlıkla söylenebilir.

Leibniz'e atıfla sunulan eleştiri ancak katı iradeci yaklaşım için geçerli olabilir. Çünkü katı iradeciliğe göre Tanrı'nın eylemleri, sadece insanların ahlaki yükümlülüklerini değil bütün değer özelliklerini, bütün varlıklar için hangi tür eylemin iyi hangi tür eylemin kötü olduğunu belirlemektedir.⁶⁰⁶ Katı iradecilikte Tanrı, insanların yaygın biçimde bildiği ve uzlaştığı ahlaki yargıları bütünüyle tersine çevirebilir. İyiyi kötü, kötüyü iyi yapabilir.⁶⁰⁷ Hâlbuki sınırlı iradeci bir yaklaşımda Tanrı'nın doğası eylemlerini sınırlarken, Tanrı'nın övgüye değer olması ve Tanrı'ya iyilik ve iyilikle ilişkili özellikleri atfetmek kolaylıkla sağlanabilir.

3.2.1.4. Karamazov sorunu

Teolojik iradeciliğe getirilen Karamazov sorunu, Dostoyevski'nin Karamazov Kardeşler romanına atıfla aşağıdaki biçim ortaya konulur;

- Tanrı yoksa her şey serbesttir- her şey mübahtır.

Bu argümanın teolojik iradeciliğe karşı gücü en azından birtakım eylemlerin kesin biçimde kötü, kaçınılması gereken, yasaklanmış eylemler olduğuna ilişkin güçlü inançtan kaynaklanır. Bu inanç yani ahlaki realizme göre en azından bazı

⁶⁰⁶ Philip L. Quinn, "Theological Voluntarism", **The Oxford Handbook of Ethical Theory**, ed. David Copp, New York: Oxford University Press, 2006, s. 83.

⁶⁰⁷ David Baggett, Jerry L. Walls, **Good God Theistic Foundations of Morality**, New York, Oxford University Press, 2011, s. 130.

eylemler açık biçimde kötüdür ve bunları yapmaktan kaçınılmalıdır. Yukarıdaki önerme ise teolojik iradeciliğin mantıksal bir sonucu olarak gözükmektedir. Dolayısıyla teolojik iradecilik eğer Tanrı yoksa küçük bir çocuğa işkence yapmanın bile serbest olduğu, ahlaki olarak sorun oluşturmayan bir durum olmasını doğurmaktadır.

Teolojik iradeciliğe ilişkin Karamazov durumundan kaynaklanan eleştiri ikinci bir biçimde de ortaya konabilir. Buna göre Tanrı var olmasına rağmen;

- Tanrı, insanlara buyruklar sunmaktan kaçınırsa her şey serbest olur.

Karamazov durumu eleştirisine karşı Adams şöyle bir yanıt vermiştir. Hatırlanacağı gibi Adams, ahlaki yükümlülükler ve bunların özelinde de ahlaki olarak kaçınılması gereken kavramının analizini yapmış ve ahlaki olarak kaçınılması gereken olma özelliğinin oynadığı işlevleri ortaya koymuş idi. Devamında ise bu işlevlere en uygun özelliğin, Tanrı'nın buyruklarına karşıtlık olduğunu yani ahlaki olarak kaçınılması gereken olma ile Tanrı'nın buyruklarına karşıtlığın özdeş olduğunu savunmuştu.

Adams, Karamazov durumunun doğurduğu sonucu onaylamak yerine Tanrı'nın olmadığı bir durumda veya olası dünyada ahlaki yükümlülüğün oynadığı işlevi sağlayabilecek Tanrı'nın buyruklarından sonra en iyi ve en uygun adayın veya ahlak teorisinin benzer işlevi belirli ölçüde görebileceğini savunur. Böylece Tanrı'nın olmadığı bir olası evrende insan benzeri varlıkların zihinlerinde yetkinlik, "İyilik" kavramları yer alır ve bunlardan hareketle birtakım eylemlerden kaçınmaya ve birtakım eylemleri de yapmaya eğilimleri bulunabilir.⁶⁰⁸

Bu eleştiriye verilebilecek ikinci yanıt ise önermenin öncülüne yani "Tanrı yoksa" bölümüne karşı çıkmaktır. Örneğin Quinn, teistik Tanrı'nın var olmadığını kanıtlayacak herhangi bir argüman olmadığını öne sürerek buna karşı çıkmıştır.

⁶⁰⁸ Adams, **Finite and Infinite Goods A Framework for Ethics**, s. 46.

Dolayısıyla bu önermenin, öncülünden dolayı tartışmalı bir önerme olduğunu belirtmiştir.⁶⁰⁹

Karamazov sorununa bu biçimde karşı çıkmanın bir diğer yolu ise teistik Tanrı anlayışına göre Tanrı'nın en yetkin varlık olarak, varlığının da zorunlu olduğudur. Çünkü var olma bir yetkinliktir. Dolayısıyla önermenin öncülü teistik Tanrı anlayışı açısından bütünüyle yanlıştır.⁶¹⁰ Tanrı'nın olumsal bir varlık olduğu gösterilmediği gibi pek çok ateist ve teist felsefeci teistik Tanrı kavramının bütün olası evrenlerde var olan zorunlu bir varlık olmayı kapsadığını savunmaktadır.⁶¹¹

Karamazov eleştirisine verilen üçüncü yanıt ise bu durumun oluşturduğu sonucu, teolojik iradeciliğin ahlaki yükümlülüklerin oynadığı işlevi diğer teorilere göre çok daha iyi biçimde açıklamasına karşılık olarak onaylamaktır. Matthew Jordan, bunu astronomideki Güneş merkezli sistem ile benzerlik kurarak savunur. Jordan'a göre iyi teoriler zaman zaman şaşırtıcı sonuçları doğurabilir. Örneğin, Güneş merkezli model bilimsel araştırma öncesi sezgilerimize ters gözükmemektedir ancak gözlemsel veriler için diğer teorilere göre daha iyi bir açıklama sunmaktadır. Bu ise teorinin ortaya koyduğu birtakım sonuçların sağduyuya aykırı olmasına ağır basabilir.⁶¹²

Karamazov eleştirisine verilen üç yanıttan son ikisi çalışmamızın varsayımları açısından da daha uygun gözükmemektedir. Ahlakın ve ahlaki yükümlülüklerin doğasını araştıran meta etik teoriler doğalcı, doğaüstücü-sezgici ve teistik teoriler olup, bu teorilerin ortaya koyduğu metafizik varsayımlar çalışmamda değerlendirme dışıdır. Yani metafizik doğalcılığın doğru olup olmadığı, doğaüstücü bir ontoloji için soyut nesnelerin gerçekten var olup olmadığı veya teistik Tanrı'nın var olup olmadığı veya varlığının tutarlı olup olmadığı sorgulanmayacak, doğru sayılacaktır. Doğalcı, doğaüstücü ve teistik meta etik teorileri ahlaki yükümlülüğe ilişkin felsefi kriterler açısından değerlendirilecektir. Bu nedenle Karamazov tezinden kaynaklanan eleştiri, çalışmamız varsayımları göz önünde

⁶⁰⁹ Quinn, "Divine Command Ethics: A Casual Theory", s. 317, 318.

⁶¹⁰ Burch, "Objective Values and the Divine Command Theory of Morality", s. 289.

⁶¹¹ Jordan, "Theistic Ethics: Not as Bad as You Think", s. 36.

⁶¹² A.e., s. 35, 36.

bulundurulduğunda geçerli bir eleştiri sayılmayabilir. Sayılsa bile teistik Tanrı kavramının tanım gereği zorunlu bir varlık olduğu yanıtı yeterli olacaktır.

Bu eleştiriye verilebilecek bir diğer yanıt da yine çalışmamın varsayımları açısından şöyle ortaya konabilir. Daha önce de belirtildiği gibi çalışmamız eğer nesnel ahlaki yükümlülükler var ise yani ahlaki realizm doğru ise bunların doğasını araştırmaya yöneliktir. Dolayısıyla ahlaki realizm-ahlaki anti realizm tartışmasına girilmemekte, ahlaki realizm doğru kabul edilerek bu araştırma yapılmaktadır.

Hâlbuki ikinci bölümde evrim teorisine dayalı ahlaki anti realizmle ilgili alt başlıkta da kısaca değinildiği gibi "Nesnel ahlaki yükümlülükler var ise bunlar nasıl özelliklerdir?" sorusu nasıl güncel bir felsefi tartışma ise ahlaki realizm-ahlaki anti realizm tartışması da güncel ve zengin bir felsefi tartışmadır. Dolayısıyla teolojik iradeciliği savunan bir kişi eğer Tanrı yoksa ahlaki realizmin geçersiz olacağını da bu tartışmalara atıfla ortaya koyup kabullenebilir.

Son olarak bu alt başlığın başlangıcında belirttiğim Karamazov tezinden hareketle ortaya konan eleştirinin ikinci biçimine değinmek istiyorum. Buna göre eğer Tanrı var olmasına rağmen insanlara iradesi veya buyrukları ile ahlaki yükümlülükler yüklemese ise bütün eylemler yapılması serbest konumunda olacaktır.

Eleştirinin bu biçimine de keyfilik eleştirisine verilen yanıtı benzer biçimde karşılık verilebilir. Buna göre Tanrı, mutlak anlamda iyi varlıktır. Tanrı, bu iyiliği oluşturan kişilik özelliklerine zorunlu olarak sahiptir. Bu özellikler arasında adaletli, bağışlayıcı olma yanında yarattığı rasyonel, duyarlı varlıklara karşı sevgi sahibi olma özelliği de vardır. Bu varlıklara karşı sevgi sahibi olma özelliği Tanrı'nın bu varlıkların iyiliğini, mutluluğunu istemesidir. Ahlaki yükümlülükler de bu varlıkların bir arada uyumlu ve mutlu biçimde yaşamalarını sağlayacağı için Tanrı eğer insanlar veya insan benzeri kişisel varlıklar yaratması durumunda kişisel özellikleri gereği zorunlu olarak bu varlıklara ahlaki yükümlülükler yükler.

Sonuç olarak Karamazov durumundan kaynaklanan eleştirinin teolojik iradecilik için güçlü bir eleştiri olmadığını düşünüyorum. Burada göz önünde bulundurulması gereken bu eleştirinin her iki türüne de Tanrı'nın özsel kişilik

özelliklerine atıf yaparak yanıt verilmesidir. Eleştirinin birinci türüne var olmanın Tanrı'nın zorunlu özelliği, ikinci türüne ise Tanrı'nın ahlakla doğrudan ilişkili gözüken kişilik özelliklerine başvurarak yanıt verilmiştir. Katı iradeci bir görüşte ise Tanrı'nın insan veya insan benzeri varlıklar yaratmasına rağmen bunlara ahlaki yükümlülükler yüklemeyebileceği kolaylıkla düşünülebilir. Gerek Karamazov durumu gerekse bundan önce ele aldığım üç eleştiride de sınırlı iradeci görüş, katı iradeci görüşe göre çok daha güçlü gözükmektedir.

3.2.1.5. Olgü-Değer Ayrımı, Hume Yasası ve Normatiflik

Bu alt başlıkta teolojik iradeciliğe getirilen olgü-değer ayrımı, Hume yasası veya betimsel önermelerden değer önermeleri türetme hatasına ilişkin eleştiri ele alınacaktır. Bu eleştiriyi ele alırken, ikinci bölümde Hume yasası ve bu bağlamda olgü-değer ilişkisinin nasıl ele alınması gerektiği ile ilgili ortaya konan sonuçlardan yararlanılacaktır.

Bu alt başlıkta ayrıca, ikinci bölümün başında ortaya konan felsefi kriterler içinde normatiflik kriterinin teolojik iradecilikçe nasıl sağlanabileceğini ortaya koyan argümanlar ele alınacaktır. Bir yandan bu argümanları geçerliliği, dolayısıyla bunlara getirilen eleştiriler ele alınırken diğer yandan bu argümanların teolojik iradeciliğin formülasyonu açısından doğurduğu sonuç ve seçeneklere de kısaca değinilecektir.

Bu alt başlıkta son olarak, teolojik iradecilik-normatiflik ilişkisi açısından tek tanrılı dinlerde merkezi bir inanç olan ölüm sonrası yaşam ve ölüm sonrası yaşamda insanlara bu dünyadaki eylemleri nedeniyle ödül ve cezanın verilmesi görüşünün neler getirebileceği ele alınacaktır.

3.2.1.5.1. Olgü-Değer Ayrımı, Hume Yasası ve Teolojik İradecilik

Teolojik iradeciliğe getirilen olgü-değer ayrımı veya betimsel önermelerden değer önermeleri veya ahlaki önermeler elde etme hatasına dayalı eleştiri şöyle ortaya konabilir;

(i) Tanrı A eylemini emretmiştir/ A eyleminin yapılmasını irade etmiştir.

(ii) A eyleminin yapılması gereklidir.

Bu eleştiriye göre bu önermelerden birinci önerme bütünüyle betimsel bir önermedir. Yalnızca Tanrı'nın bir eylemini ortaya koyar. İkinci önerme ise bütün insanlar veya Tanrı'nın bu eyleminin muhatabı olan herkes için geçerli olan bir değer önermesidir. Bu, insanların bir ahlaki yükümlülüğünü ortaya koyar. Tanrı'nın bir eylemi emretmesi veya yapılmasını irade etmesi gerçekten o eylemi yapılması gereken bir eylem konumuna getirir mi?

Tümdengelsel mantığın bir sonucu olarak Hume yasası, "bütünüyle" betimsel önermelerden değer önermelerine ulaşmanın olanaksızlığı anlamında geçerlidir. Ancak bu tek başına gayri bilişselciliğin ve ahlaki anti realizmin doğruluğunu sağlamaz. Çünkü gayri bilişselciliğin doğru olması, betimsel önermeler ile değer önermelerinin birbirini dışlayan, ayrışık önerme toplulukları olmasını gerektirir. Yani hiçbir betimsel önermenin değer önermesi olmadığını ve hiçbir değer önermesinin betimsel içeriğe sahip olmadığını savunur.

Hume yasası, ahlaki realizm-ahlaki anti realizm tartışması açısından ele alındığında ise şöyle bir durum ortaya çıkar. Hume yasası gereği bütünüyle betimsel önermelerden değer önermesi elde ettiğini savunan kişi ya bu çıkarımında hatalıdır ya da değer önermesi olan sonuca götüren öncüller bütünüyle betimsel önermeler değildir. Yani argümanın öncüllerinden en az biri ya değer önermesidir ya da gizli olarak bir değer önermesi içermektedir. Ahlaki realizm savunucusunun yapması gereken ise bu öncüllerde bulunan değer önermesini ortaya çıkarmak ve bu değer önermesinin doğruluğunu savunmaktır. Bu ise en başta bu değer önermesinin bütün insanlar için eylem için kategorik ve güçlü gerekçeler oluşturan bir önerme olup olmamasına bağlıdır.

Teolojik iradecilik savunucusunun yapması gereken yukarıdaki iki önerme yani betimsel olarak gözüken önerme ile değer önermesi olan sonuç önermesi arasına ilk önermeyle bağlı bir değer önermesini koymak ve bu önermenin doğruluğunu savunmaktır. Bu önerme şu olabilir;

(ia) Bütün kişiler için, bir eylem ancak ve ancak Tanrı emrederse yapılması gereklidir (yapmakla yükümlüdürler).⁶¹³

Yukarıdaki (ia) ara önermesi eklenerek betimsel önermelerden değer önermesi elde edilir. Hume yasası, her ne kadar "bütünüyle" betimsel önermelerden değer önermelerinin elde edilmesinin olanaksızlığı olarak geçerli olsa da, teolojik iradecilik için gerçek bir tehdit değildir. Dahası, Hume yasasına ilham veren Hume'un ilgili paragrafında da teolojik iradecilik veya Tanrı'ya dayalı ahlak bu mantık hatasına örnek verilse de Hume, pek çok ahlak teorisinde benzer sorunun olduğunu belirtmiştir. Gerçekten de teolojik iradeciliğe getirilen bu eleştiri herhangi realist meta etik teoriye uygulanabilir.

Örneğin Herbert Spencer'ın meta etik görüşünü ele alalım. Hatırlanacağı gibi Spencer, "ahlaki olarak iyi"yi "daha çok evrimleşme" olarak ortaya koymaktadır. Biyolojik bir özellik olan "daha çok evrimleşme" ilk bakışta betimsel bir özellik olarak gözükmemektedir. Buradan hareketle Spencer'a betimsel önermelerden değer önermesi elde edilemeyeceği eleştirisi getirilebilir. Spencer veya O'na benzer bir görüşü savunan kişinin geçerli çıkarım için yapması gereken "insanlar daha çok evrimleşme özelliğine uygun biçimde eylemelidir" gibi bir değer önermesini ortaya koymaktır.

Benzer eleştiriler Kantçı ahlakın kategorik buyruğu veya John Stuart Mill'in En Yüksek Yarar ilkesi (Greatest Happiness Principle) için de sunulabilir. Örneğin yararcılığı savunan bir kişi, bu eleştiriden "İnsanlar En Yüksek Yarar ilkesine göre eylemelidir" önermesini doğru varsayarak kurtulabilir.

Olgu-değer ayrımı ve Hume yasasına dayalı bu eleştiri teolojik iradecilik için geçerli bir eleştiri olmamakla birlikte aslında sadece sorunun bir sonraki adıma taşınmasıdır. Çünkü teolojik iradecilik savunucusu da diğer realist ahlak teorilerinin savunucuları gibi Hume yasasını aşmak için ortaya koyduğu değer önermesinin doğruluğunu savunmak durumundadır. Diğer bir ifadeyle her meta etik teori, Hume yasasını aşmak için ortaya konan bu değer önermesinin doğruluğu ölçüsünde ya da

⁶¹³ Wierenga, *The Nature of God An Inquiry into Divine Attributes*, s. 228.

ahlaki yükümlülük kavramı ile örtüştüğü ölçüde geçerli ve başarılıdır. Bunun en önemli ölçütlerinden biri de bu önermenin normatiflik kriterini sağlayıp sağlayamamasıdır. Bundan sonraki iki alt başlıkta teolojik iradeciliğin normatiflik kriterini nasıl sağlayabileceğine ilişkin görüşler ele alınacaktır.

3.2.1.5.2. Ahlaki Yükümlülüklerin Normatifliği ve Teolojik İradecilik

Ahlaki yükümlülükler, normatif özelliklidir ve ahlaki yükümlülüklerin normatif olması üç ayrı, ancak birbiriyle sıkı ilişkili özellikle ifade edilir. Birincisi ahlaki yükümlülükler, eylemlerimizi yönlendirici niteliktedir yani eylemler için gerekçeler oluşturur. İkincisi ahlaki yükümlülüklerin eylem için oluşturduğu bu gerekçeler kategoriktir. Yani insanların amaç, arzu, isteklerinden bağımsız olup bütün rasyonel insanlar için geçerlidir. Üçüncüsü eylem için sunulan bu kategorik gerekçeler güçlü, ağır basan özelliktedir. İnsanlar tarafından kolaylıkla yok sayılamaz.

Teistik ahlakı savunan felsefecilerden Robert Adams ve Matthew Jordan, ahlaki yükümlülüklerin normatifliğine vurgu yapmış ve ahlaki yükümlülükleri oluşturan tanrısal özelliklerin veya teizmin normatifliği nasıl sağlayacağına ilişkin argümanlar ortaya koymuştur. Önce bu iki kişinin görüşlerini ortaya koyup, ardından bu görüşlere getirilebilecek olası eleştirilere, bunlara verilebilecek yanıtları ve bunların teolojik iradeciliğin formülasyonu açısından doğurduğu sonuçlara değineceğim.

Adams hatırlanacağı gibi ahlaki yükümlülük kavramının toplumsal doğasına vurgu yapıp, yükümlülükleri tanrısal buyrukların oluşturduğunu savunmaktaydı. Bu çerçevede, bu yükümlülükleri bağlayıcı kılan, Tanrı ile olan ilişki, Tanrı'nın mutlak iyi olması ve insanların Tanrı ile olan ilişkisine değer vermesidir. Buna rağmen ahlaki yükümlülüklerin bağlayıcılığının sadece Tanrı'ya inanan kişiler için geçerli olmadığını belirtir.

Çünkü Tanrı değişik araçlarla sadece inanan insanlarla değil bütün insanlarla iletişime geçebilir. Buna göre Tanrı ile insanlar arasında, Tanrı'nın insanları yaratması, onların sahibi olması, onlar üzerindeki egemenliği nedeniyle, bir anlaşma

vardır. Bu anlaşma inanan ve inanmayan bütün insanlar için geçerlidir. Bu anlaşma dolayısıyla ahlakın da bütün insanlar için geçerli olup kategorik nitelik kazanması, insanların dürtüleri, duyguları ve diğer zihinsel durumlarının Tanrı tarafından etkilenmesi, biçimlendirilmesi ile olur. Bunu Tanrı, ahlaki yükümlülükleri insanların "kalplerine", onları Tanrı'nın iradesine göre yönlendirecek biçimde en derin etkiler olarak bir tür yazması yoluyla olur. Bu yolla insanlar Tanrı'nın onlardan yapmak istediğini bilip, onlara yönelirler. Ancak bu, insanların bu yükümlülüklerle sadece Tanrı istediği için eğilim gösterdiği veya bütün insanların bunları tanrısal buyruklar olarak algıladığı anlamına gelmez. İnsanlar bu yükümlülüklerle bunlar yapılması gerektiği, iyi olduğu için uyarlar veya uyma eğilimi gösterirler.⁶¹⁴

Tanrı ile insanlar arasındaki bu ilişki ne rastlantısaldır ne de sadece inanan veya belirli bir dine üye kişilere özeldir. Bu ilişki Tanrı tarafından kurulur ve korunur. Tanrı'nın yarattığı insanlarla kişisel ilişki kurması, onları gerekli biçimde yönlendirmesi, Tanrı'nın zorunlu özsel özelliklerinin bir gereğidir.⁶¹⁵

Tanrı, mutlak iyidir ve insanlar Tanrı'ya benzediği ölçüde iyidirler. Buna uygun biçimde Tanrı, sadece inanan değil inanmayan kişilerle de ilişkiye geçerek, ahlaki yükümlülükler doğrultusunda onların da dürtüleri, duyguları ve eğilimlerini etkilemektedir. Dolayısıyla ahlaki yükümlülükler, Tanrı'nın doğasında özsel olarak bulunan yetkinliklerin insanlar için örneklemesi olarak, bütün insanlar bu yükümlülükleri yerine getirmeleri için yönlendirilmektedir. İnanmayan kişilerin inanan kişilerden farklı olarak Tanrı ile aralarında olan anlaşma gizli, örtülüdür.⁶¹⁶

İnsanların ahlaki yükümlülüklerini oluşturan, Tanrı'nın buyrukları Tanrı'nın evrenle ilgili tasarısı ve amaçlarının bir parçasıdır ve bu tasarısı ve amaçlardan doğar. İnsanlar da Tanrı'nın evrenle ilgili tasarısı ve amaçlarının bir parçası olduğu için insanların ahlaki yükümlülüklerini oluşturan tanrısal buyruklar insanlar için iyi olan bir yaşam türünü öngörür ve buna yönlendirir.⁶¹⁷

⁶¹⁴ Adams, **Finite and Infinite Goods A Framework for Ethics**, s. 197.

⁶¹⁵ A.e., s. 197, 198.

⁶¹⁶ A.e., s. 198.

⁶¹⁷ A.e., s. 255.

Adams'a göre Tanrı, ahlaki yükümlülükleri yüklemeyi amaçladığı insanlara buyruklarını bir işaret olarak verir. Bu işareti bir buyruk sunmayı amaçlayarak ortaya koyar ve bu kişilerin bu işareti bir buyruk olarak algılamasını amaçlar. Tanrı, her şeyi bilen varlık olarak ahlaki yükümlülükleri bir işaret olarak ortaya koyduğu insanlara verirken, bu işaretin insanların bir buyruk olarak algılanıp algılanamayacağını kuşkusuz ve kesin biçimde bilir. Ahlaki yükümlülüklerin inanan, inanmayan bütün insanlar için geçerli olması için tanrısal buyrukların hedefi olan kişilerin bu işaretleri yeterince güçlü ve bağlayıcı bir buyruk olarak algılaması yeterlidir, bunun kaynağının Tanrı olduğunun bilincinde olması gerekli değildir. Tanrı'nın mutlak gücü ve evrendeki egemenliği, insanların buyruklarını bu biçimde algılamasını sağlamaya yeterlidir.⁶¹⁸

Adams, tanrısal eylemlerin ahlakın normatifliğini sağlaması için bu eylemlerin insanların ahlaki duyarlılıklarını ve ahlaki psikolojilerini etkilemesine vurgu yapmıştır. Tanrı'nın bütün evrende ve dolayısıyla yarattığı bütün rasyonel varlıklar üzerindeki egemenliği, mutlak güçlü olması ve bu varlıklarla çok çeşitli iletişim ve bu varlıkları çeşitli biçimde etkileme seçenekleri olduğu göz önünde bulundurulursa Adams'ın yaklaşımı doğru gözükmemektedir. Ancak burada görülebilecek olan eksiklik, Adams'ın ahlaki yükümlülükleri buyruklar ile özdeşleştirip, yükümlülüğün toplumsal doğasına ve yükümlülüklerin kaynağı olan Tanrı ile insanların değer verdikleri bir ilişki kurmalarına yaptığı vurgu ile Tanrı'nın bütün insanların ahlaki psikolojilerini etkilemesinin ne ölçüde uyumlu olduğudur.

Matthew Carey Jordan ise teistik ahlakın, ahlakın normatifliğini sağlayabileceğini savunurken *telos* kavramına atıf yapar. Buna göre insan benzeri rasyonel varlıklar, başka bir rasyonel varlıkça belirli bir amaca yönelik ve bu amacı gerçekleştirmeye yönelik olarak tasarlanmaları durumunda tasarlanan rasyonel varlığın bu amaçları gerçekleştirmek için gerekçeleri bulunur. Örneğin insanlar, birbirleriyle ve Tanrı ile uyumlu bir ilişki içinde olacak biçimde tasarlanırsa insanların böyle bir yaşam biçimini izlemeleri için gerekçeleri var olur. Hâlbuki Jordan'a göre insanların sahip olduğu amaçlar, belirli bir tasarımın değil doğanın

⁶¹⁸ A.e., s. 268.

rastlantısal kör güçlerinin bir sonucu ise nesnel ahlaki yükümlülüklerin gereklerinin sağlanması zor gözükmetedir.⁶¹⁹

Jordan, insanların ahlaki yükümlülükleri izlemek için yapıldığını, bunu yapanın da Tanrı'nın amaçları olduğunu belirtir. Nasıl ki insanlar yaşamlarında yaptıkları seçimlerde, bu seçimleri zaman zaman kendilerine çok uygun bulurlar, örneğin belirli bir meslek veya iş için "o iş için yaratılmış" duygusuna sahip olurlar; ahlaki yükümlülükler için de sadece belirli insanlar değil ancak bütün insanlar genel bir uygunluk hissederler. Bundan dolayı da bu yükümlülüklerle uyumlu davranacak gerekçeler hissederler.⁶²⁰

Burada önemli olan ahlaki yükümlülüklerin eylemleri yönlendirici gücünün kişinin dışındaki bir etkenden kaynaklanmasıdır. Ahlaki yükümlülüklerin, eylemleri yönlendirici gücünden, yükümlülüklerin muhatabı olan kişinin yaşamının oluşturulmasından ve tasarlanmasından sorumlu güç nedensel olarak sorumludur. İnsanlar belirli biçimde eylemde bulunacak biçimde yani belirli bir amaç için tasarlanırsa bu biçimde ve bu amaca uygun eylemek için gerekçeleri vardır. Bütün insanlar da Tanrı tarafından benzer biçimde en azından ahlaki yükümlülüklerle uygun davranmaya eğilimleri olacak biçimde tasarlanırsa ahlaki yükümlülüklerin kategorikliği sağlanmış olur.⁶²¹

Bu iki argümana, özellikle de Jordan'ın argümanına, şöyle bir eleştiri getirilebilir. Bu argümanlara göre normatifliği sağlayan, tanrısal özellikler örneğin tanrısal buyruklar veya Tanrı'nın amaçları değildir. Hâlbuki eğer ahlaki yükümlülükleri oluşturan bu tanrısal eylemler ise normatifliği yani eylemleri yönlendirmeyi sağlayan ilgili tanrısal eylemler olmalıdır. Eğer insanlar hırsızlık yapmak, insan öldürmek gibi birtakım gözlemlenebilir eylemlerden kaçınıyorlarsa insanların eylemlerini yönlendiren, bu doğal özelliklerdir. Bu durumda ahlaki yükümlülükleri oluşturduğu iddia edilen tanrısal eylemler gereksiz duruma düşmektedir.

⁶¹⁹ Jordan, "Some Metaethical Desiderata and the Conceptual Resources of Theism", s. 48.

⁶²⁰ A.e., s. 51.

⁶²¹ A.e., s. 51-53.

Jordan'ın argümanı Adams'ın argümanına göre bu eleştiriye daha yoğun biçimde açık gözükmektedir. Çünkü Jordan'ın sunduğu durum insanların belirli bir doğa ile yaratılmasını yani doğal yasa ahlakını anımsatmaktadır. Doğal yasa ahlakına benzer biçimde Jordan'a göre de insanların birtakım ahlaki yükümlülüklerle uygun davranmaya yönelik gerekçeleri bunun için var edilip, tasarlandıkları için vardır.

Bu eleştiriye iki biçimde yanıt verilebilir. Bunlardan birincisi bu eleştiriye, yani normatifliği, ilgili tanrısal eylemin doğrudan değil ancak tanrısal eylemin ortaya çıkardığı başka bir özellik aracılığıyla sağladığını kabul etmektir. Bu seçenek teolojik iradeciliğin formülasyonunda ilgili tanrısal eylem ile ahlaki yükümlülük arasında indirgemeci özdeşlik ilişkisi değil nedensel bir ilişki kurmayı öngörür. Teolojik iradeciliğin indirgemeci formülasyonunun geçerli olması için tanrısal eylemin normatifliği doğrudan sağlaması, yani eylem için gerekçeyi oluşturması gerekmektedir. Ahlaki yükümlülükler eylem için gerekçeler oluşturan niteliktedir ve indirgemeci formülasyona göre tanrısal eylem ile ahlaki yükümlülük özdeşdir. Dolayısıyla tanrısal eylemin de eylem için gerekçeler oluşturur nitelikte olması gerekir. Hâlbuki teolojik iradeciliğin nedensel formülasyonunda tanrısal eylem kendi dışında yeni bir özellik olarak ahlaki yükümlülükleri ortaya çıkarır. Dolayısıyla tanrısal eylem dışında ancak tanrısal eylemin ortaya çıkardığı özelliğin normatifliği sağlaması, teolojik iradeciliğin indirgeme formülasyonu ile değil ancak nedensel formülasyonu ile uyumludur.

Bunun için Tanrı'nın bu ahlaki yükümlülükleri ortaya çıkaracak eylemlerinin nedensel ilişkisi gereklidir. Buna göre Tanrı, insanları kaçınılması gereken eylemleri gerçekleştirmelerinden dolayı utanma, suçluluk, yapılması gereken eylemleri gerçekleştirmelerinden dolayı mutluluk duyacak biçimde yaratmıştır.⁶²²

Peki, bu durumda teolojik iradeciliği Tanrı'ya hiç atıf yapmayan doğalcı teorilerden ayıran ve üstün kılan nedir? Doğalcı teoriler de Tanrı'nın var olmadığı, tesadüflerle ortaya çıkan evrende, bu evrenin bir parçası olan insanın yapılması gerekli eylemlere olan güçlü eğilimi, yapılması yasaklanmış eylemlere karşı olumsuz tepkisini bütünüyle doğal özelliklerden oluşan evrende konumlandırıramaz mı?

⁶²² Evans, **God & Moral Obligation**, s. 110.

Teolojik iradeciliğin nedensel formülasyonunu diğer doğalcı teorilerden üstün kılan şudur. Doğalcı teorilerin ahlaki yükümlülük olarak yaygın uzlaşma ile bilinen ahlaki olarak kaçınılması gereken ve ahlaki olarak yapılması gereken eylemleri nedensel bir ilişki ya da indirgemeci özdeşlik ilişkisi ile “*tek, biricik bir doğal özellik*” ile ilişkilendirme girişimleri başarısız olmuştur. Örneğin evrim teorisine dayalı ahlaki doğalcılık, ahlaki yükümlülüklerimizi açıklayabilmektedir ancak Spencer’ın savunduğu “daha çok evrimleşme” özelliği ahlaki yükümlülüklerimizin dışında, dahası bu ahlaki yükümlülüklerimizle açıkça çelişen bencilliği ve güçlü olmayı öngören pek çok eylemi de içinde olumlayarak barındırmaktadır. İndirgemeci olmayan Cornell realizm ise aslında bütün ahlaki yükümlülükleri belirli bir doğal özellik ile nedensel veya indirgeme yoluyla ilişkilendirme denemelerinin başarısızlıkla sonuçlanmasının bir sonucudur ve indirgemeci olmayan bir teori olması nedeniyle başka sorunlar barındırmaktadır.

Burada şu ayrıma vurgu yapmak istiyorum. Ahlaki realist bir teorinin sadece ahlaki yükümlülüklerle ilişkin yargıların oluşmasını açıklamasını (explanation) yapması yeterli değildir. Aynı zamanda ahlaki yükümlülükleri içeren yargılarımızın doğruluğunu savunması (vindication) gereklidir. Bunun için de ahlaki özellikleri konumlandırması gereklidir. Yani ahlaki yükümlülükler nesnel olarak var olduğu için bu ahlaki yükümlülüklerle ilişkin yargıları doğru yapan şeyin ne olduğunu ortaya koyabilmelidirler. Bu özellik de insan zihni dışında yani nesnel bir özellik olmalıdır. Teolojik iradeciliğin indirgemeci formülasyonu nedensel formülasyonuna göre teizm açısından daha ayırıcı ve özel olmasına rağmen nedensel formülasyon da hem ahlaki yükümlülüklerle ilişkin yargılarımızın açıklanmasını hem de bunların doğruluğunu savunabilmektedir. Jordan’ın argümanında olduğu gibi ahlaki yükümlülüklerimize ilişkin yargıları doğru yapan Tanrı’nın insanlarla ilgili amaçlarıdır. Örneğin Tanrı’nın insanların hırsızlık yapmamasını amaçlaması hem insanların bu yönde eğilimleri dolayısıyla yaygın biçimde sahip oldukları yargıların nedensel açıklaması hem de “hırsızlık eyleminden kaçınılmalıdır” önermesini doğru yapan özelliktir. Bütün diğer ahlaki yükümlülüklerin doğruluğu da Tanrı’nın insanlarla ilgili amaçları ile kurulan nedensel ilişki ile savunulabilir.

Doğalcı teoriler açısından durumu ele aldığımızda ise Michael Ruse, Richard Joyce gibi evrim teorisine dayalı ahlaki anti realistlerin de belirttiği gibi doğalcılık, ahlaki yükümlülüklerle ilişkin yargılarımızı açıklayabilmektedir ancak bu yargıların doğruluğunu savunmakta başarısızdır. Çünkü ahlaki yükümlülüklerle ilişkin yargılarımızı ne eksik bırakarak ne de gerçekte var olmayan eklemeler yaparak doğru yapan doğal bir özellik yoktur.

Adams'ın ve Jordan'ın normatiflik ile ilgili argümanlarına normatifliği doğal özelliklerin sağladığı eleştirisine ikinci yanıt ise ilkinin tersine bu eleştiriye reddetmektir. Bunun reddedilmesi normatifliği tanrısal özelliklerin doğrudan sağladığını savunabilmeyi gerektirir, bu da teolojik iradeciliğin indirgemeci bir formülasyonuna götürür. Adams ve Jordan'ın argümanlarını ele aldığımızda birbirlerine benzerlikleri olmasına rağmen Adams'ın daha çok insanların ahlaki duyarlılık, vicdan, bilinç, ahlaki psikoloji gibi zihinsel durumlarına vurgu yaptığını Jordan'ın ise insanların belirli bir biçimde ve doğa ile yaratılmalarına vurgu yaptığını görüyoruz.

Adams'ın normatiflik için ortaya koyduğu argüman indirgemeci formülasyon için daha uygun görünmektedir. Yapılması gereken ahlaki yükümlülüklerin zaman üstü doğrular veya Tanrı tarafından insana evriminin belirli bir aşamasında veya doğuştan veya belirli bir olgunlaşma döneminde verilen doğrular değil insanın ahlaki yükümlülükleri doğru biçimde algılayıp, bunlardan sorumlu olacağı olgunluğa ulaştığı andan itibaren her an veya gerekli her an verilen bilgiler ve yükümlülükler olmasıdır.

Buna göre Jordan'ın argümanı veya doğal yasa ahlakı savunucularının tersine Tanrı insanla her an iletişim içindedir. Tanrı'nın insanlarla iletişimi, sadece peygamber ve elçilerle melekler aracılığıyla yaptığı iletişimi ve diğer insanlarla da bu peygamber ve elçilere verdiği vahiylerin onlara dolaylı olarak aktarılmasından ibaret değildir. Tanrı, bu yollarla iletişim dışında insanlarla çeşitli yollarla iletişime geçebilir. Bu iletişimin iki insanın birbiriyle iletişiminde genelde olduğu gibi tarafların kimle iletişime geçtiğinin farkında oldukları bir iletişim olması gerekmez.

Tanrı, insanların ahlaki bilinçlerini, vicdanlarını etkileyerek Adams'ın belirttiği gibi insanların bilinçlerine, vicdanlarına işaretler vererek bunu yapabilir. İnsanların bu işaretleri güçlü ve bağlayıcı bir buyruk veya yapılması gerekli bir yükümlülük olarak algılaması yeterlidir. Önemli olan Tanrı'nın insanlara bu eğilimi aşılmasının belirli bir anla sınırlı olmaması, belirli bir anda yapıp bırakmaması, tersine bu eğilimi her an aşılması ve bu eğilimi aşıl原因an eylemlerini her rasyonel, olgun insan ve her ahlaki yükümlülük için her an yapmasıdır.

İnsanların herhangi bir eylem için sahip olduğu gerekçeler ister belirli arzu, istek veya amaçlardan kaynaklansın isterse ahlaki gerekçeler olsun, insanların zihinsel durumlarıdır. Teistik Tanrı, bütün varlığı, insanları sadece yaratan ve öylece bırakan değil ve aynı zamanda yaratmayı sürdüren, yarattığı bu varlığı dilediği kadar ve biçimde koruyan ve sürdüren konumdadır. Dolayısıyla insanların eylem için gerekçelerinin de Tanrı tarafından, tarihin veya insan yaşamının belirli bir döneminde yaratılıp, bırakılması tek seçenek değildir. Tanrı'nın, ahlaki yükümlülüklerin sunduğu eylem için güçlü gerekçeleri, ilgili tanrısal eylemlerle insanların zihnine her an aşıyor, vurguluyor olduğu rahatlıkla savunulabilir. Böyle bir yaklaşım Tanrı'nın mutlak gücü, evrendeki egemenliği ve bilgisi düşünüldüğünde zorlama bir tez olmadığı gibi teistik Tanrı anlayışı açısından daha da uygundur. Örneğin İslam vahyi açısından Tanrı, bütün insanlara her zaman çok yakındır.⁶²³ Tanrı, bütün insanların çağrılarına olumlu veya olumsuz kesinlikle karşılık vermektedir.⁶²⁴ Yani Tanrı ile insanlar arasındaki iletişim yalnızca tek yönlü Tanrı'nın insanları belirli eylemlere sürekli biçimde yönlendirmesi biçiminde değil aynı zamanda Tanrı'nın insanların çağrılarından haberdar olması ve bu çağrılarına karşılık vermesi biçimindedir.

Tanrı'nın insanlara ahlaki yükümlülükleri bildirmesi ve insanları bunlara yönlendirmesi vicdan veya insan bilincinin sesi yoluyla ancak üstü kapalı, örtülü biçimde olur.⁶²⁵ Tanrı mutlak gücü ve egemenliği gereği, insanlarla kendine özel iletişimi ile bir insanın belirli bir biçimde eylemde bulunmasını amaçlayarak, o

⁶²³ 50 - 16. ayet

⁶²⁴ 2 - 186. ayet

⁶²⁵ Peter Forrest, "An Argument for the Divine Command Theory of Right Action", *Sophia*, Vol. 28, No. 1, s. 3, 4.

insanın zihnine nüfuz ederek, o kişinin olumsal arzuları ve eğilimleri ne olursa olsun, o insanın o eylemi yapması için güçlü gerekçelere sahip olmasını istediği an sağlayabilir.⁶²⁶

Burada sunulan, teolojik iradecilik tezini ortaya koyarken;

- Tanrı, X kişisine hırsızlık yapmamayı emretmiştir / X kişinin hırsızlık yapmamasını amaçlamıştır
veya
- Tanrı, bütün insanlara hırsızlık yapmamayı emretmiştir / bütün insanların hırsızlık yapmamasını amaçlamıştır

biçimlerinde ortaya koymak yerine

- Tanrı, bütün olgun ve rasyonel insanlara her an hırsızlık yapmamayı emretmektedir / bütün olgun ve rasyonel insanların hırsızlık yapmamalarını, her an amaçlamaktadır

biçiminde ortaya koymak ve Tanrı'nın bunu insana, sadece insanın evrimsel süreci içinde, doğuştan veya yaşamının belirli bir bölümünde sunarak bırakması değil insana bilinci aracılığıyla her an sunarak yaptığını savunmaktır.

Ahlaki yükümlülüklerin, sadece Tanrı'ya inanan insanlar veya bu inanan insanlar içinde dinine bağlı insanlar için değil bütün insanlar için geçerli olduğu göz önünde bulundurulduğunda; Adams'ın tanrısal buyruklara dayalı formülasyonu tartışmalı konuma gelmektedir. En azından tanrısal buyruklar ve yükümlülüğe ilişkin toplumsallık, toplumsal bağ, toplumsal bağlara değer verme gibi durumlar, teolojik iradeciliğin normatifliği sağlamasına ilişkin bu yaklaşımla gereksiz gözükebilir. Çünkü Tanrı, inanan, inanmayan, dindar, dindar olmayan bütün insanların bilinçlerine nüfuz ederek eylemlerini yönlendirici gerekçeler oluşturmaktadır. Teolojik iradeciliğin hangi tanrısal eylemle formüle edilmesi gerektiğine ilerleyen alt başlıklarda ayrıntılı biçimde değineceğim.

⁶²⁶ Gerald K. Harrison, "Morality, Inescapable Rational Authority, and A God's Wishes", **Journal of Religious Ethics**, Vol. 43, No. 3, Eylül 2015, s. 461.

Burada yapmak istediğim ve son olarak vurgulamak istediğim, ilgili tanrısal eylemin, insanlarla Tanrı'ya özel iletişim yollarıyla özellikle de insanların bilinç ve ahlaki duyarlılıkları yoluyla aracısız biçimde güçlü gerekçeler sunabileceğidir. Bu da teolojik iradeciliğin indirgemeci formülasyonunun da normatiflik kriterini başarıyla sağlaması demektir.

3.2.1.5.3. Ölüm Sonrası Yaşam, Ceza-Ödül ve Teolojik İradecilik Açısından Normatiflik

Teolojik iradecilik ve ahlakın normatifliği ilişkisinde ilk akla gelen kavramlardan biri de teistik dinlerin vazgeçilmez bir inancı olan ölüm sonrası yaşam ve ölüm sonrası yaşamda insanların bu dünyadaki eylemlerinin değerlendirilerek insanlara ödül ve ceza verilmesidir. Ölüm sonrası yaşamın ahlak ve teolojik iradecilik ile ilişkisi, ölüm sonrası yaşamdaki ceza ve ödülün, ahlaki yükümlülükler aynı zamanda dini yükümlülükler de olduğu için, kişileri kaçınılması gereken eylemleri yapmaktan kaçınmaya, yapılması gerekli eylemleri de yapmaya yönlendirmesidir. Ceza korkusu ve ödülü elde etme ümidi insanlara ahlaki yükümlülüklerle uygun davranmak için gerekçeler oluşturmaktadır.

Ölüm sonrası yaşamın varlığının teizmi ahlak açısından teist olmayan görüşlerden daha üstün kıldığını savunan felsefecilerden birkaçı George Mavrodes, William Lane Craig ve Stephen Layman'dir. Bu üç felsefecinin görüşlerini kısaca özetledikten sonra değerlendirmek istiyorum.

Mavrodes, ahlaki yükümlülüklerinin bazı durumlarda insanların sınırlarını aştığını, ahlaklı olmanın olanaksızlaştığını ve bunun sadece birtakım özel durumlar değil günlük yaşantımızda sıkça karşılaşılan durumlar olduğunu belirtir. Hristiyan öğretisine göre ise bu sorunun aşıldığını çünkü ölüm sonrası yaşamda her şeyin yeniden yaratılacağını ve bu dünyadaki yükümlülüklerimiz yerine ceza ve ödülün olacağını belirtir. Böylece Hristiyanlığın, Mackie'nin belirttiği ahlakın tuhaflığı (queerness) sorununu aşabileceğini savunur. Çünkü ölüm sonrası yaşam inancıyla

beraber ahlak en derin bir durum olmaktan daha çok kendinden daha önemli, daha derin bir olguya hizmet eden bir araç durumuna gelir.⁶²⁷

Layman de benzer bir argüman ile insanların her durumda ahlaki yükümlülüğe uygun olanı yapması için ağır basan gerekçeleri olduğunu ancak birtakım durumlarda ahlaka uygun davranmanın gerektirdiği fedakarlıkların bunun getirdiği yararlarla karşılaştırıldığında daha yüksek olduğunu belirtir. Bu iki durumdan hareketle Tanrı'nın ve ölüm sonrası yaşamın olmadığı bir dünyada ahlaki yükümlülüklerin çok büyük fedakârlıklar gerektireceğini belirtir.⁶²⁸

William Lane Craig ise aynı düşüncüyü ahlaki sorumluluk (moral accountability) kavramına dayanarak savunur. Buna göre bu dünyadaki yaşam adaletsizlikler içerir ancak teizme göre Tanrı bütün insanları eylemlerinden dolayı ölüm sonrası yaşamda sorumlu tutacaktır. Dolayısıyla insanlar ölüm sonrası yaşamdan dolayı ahlaklı olmanın gerektirdiği fedakârlıkları yapabilirler.⁶²⁹

Teolojik iradeciliğin herhangi bir türü veya herhangi bir teistik ahlak düşüncesinin ölüm sonrası yaşama vurgu yapmasının ne ölçüde anlamlı olacağı ile ilgili iki eleştiriye değinmek istiyorum. Birinci olarak yukarıda kısaca özetlenen argümanlarda teizmin, dolayısıyla ölüm sonrası yaşamın, ödül ve cezanın ahlaki yükümlülükler için gerekçeler sunduğu, ahlakı anlamsız bir şey olmaktan çıkardığı savunulmaktadır. Ancak bu argümana göre ahlakı anlamlı kılan, insanları ahlaki yükümlülüklerle uygun davranmaya yönlendiren ölüm sonrası yaşamın varlığı değil insanların ölüm sonrası yaşamın varlığına olan "inancı"dır. Dolayısıyla bu argümana göre teizm, insanlara ahlaki yükümlülüklerle uygun eylemde bulunmaları için gerekçeler sunar ancak sadece ölüm sonrası yaşamın, ödül ve cezanın varlığına inanan insanlara eylem için gerekçeler sunabilir. Bu ise ahlaki yükümlülüklerin

⁶²⁷ George I. Mavrodes, "Religion and Queerness of Morality", **Rationality, Religious Belief, & Moral Commitment**, (ed). Robert Audi, William J. Wainright, New York, Cornell University Press, 1986, s. 226.

⁶²⁸ C. Stephen Layman, "God and the Moral Order", **Faith and Philosophy**, Vol. 19, No. 3, Temmuz 2002, s. 304-309. C. Stephen Layman, "A Moral Argument for the Existence of God", **Is Goodness without God Good Enough?**, (ed.) Robert K. Garcia, Nathan L. King, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2009, s. 55, 58.

⁶²⁹ William Lane Craig, "The Debate", **Is Goodness without God Good Enough?**, (ed.) Robert K. Garcia, Nathan L. King, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2009, s. 31.

kategorik olma özelliğine aykırıdır. Buradan çıkan sonuç teistik dinlerden birine inanmayan veya ölüm sonrası yaşamın varlığına inanmayan herhangi bir kişi için ahlaki yükümlülüklerle uygun davranması için hiçbir gerekçe olmadığıdır.

Bu eleştiriyi bir aşama ileri götürerek şunu söyleyebiliriz. Ahlakın normatifliğini ölüm sonrası yaşam, ceza ve ödüle dayanarak savunmak teolojik iradecilik veya herhangi bir teistik ahlak teorisi için ayırıcı, özel bir durum oluşturmayacağı gibi doğalcı ve doğaüstücü teorilere karşıda bir üstünlük sağlamaz. Çünkü ahlaki yükümlülüklerle uygun eylemler için gerekçeler sağlayan, Tanrı'nın ve ölüm sonrası yaşamın varlığı değil insanların Tanrı'ya ve ölüm sonrası yaşamın varlığına olan inancıdır. Tanrı'nın ve ölüm sonrası yaşamın olmadığı durumda da insanlar, Tanrı'nın ve ölüm sonrası yaşamın varlığına inanırlar ve ceza korkusu ve ödül umudu ile ahlaki yükümlülüklerle uygun davranacak gerekçelere sahip olurlar. Ateizmin ve diğer teizm karşıtı görüşlerin iddiası Tanrı'nın var olmadığı veya en azından ölüm sonrası yaşamın var olmadığıdır; insanların Tanrı'nın ve ölüm sonrası yaşamın varlığına inanmamaları değildir. İnsanları kabaca ölüm sonrası yaşama inananlar ve inanmayanlar olarak ikiye ayırarak durumu şöyle ortaya koyabiliriz;

1. Teizmin ve teistik ahlakın doğru olduğu durum:

- Yalnızca Tanrı ve ölüm sonrası yaşamın varlığına inanan insanların ahlaka uygun davranmak için gerekçeleri vardır.

2. Teizmin doğru olmadığı ve ölüm sonrası yaşamın var olmadığı durum:

- Yalnızca Tanrı ve ölüm sonrası yaşamın varlığına inanan insanların ahlaka uygun davranmak için gerekçeleri vardır.

Bu iki durumdan açıkça görüldüğü gibi ölüm sonrası yaşam, ödül ve cezaya atıf yapan argüman teizm ve teolojik iradecilik için diğer teistik olmayan meta etik teorilere göre herhangi bir üstünlük oluşturmamaktadır. Ölüm sonrası yaşama inanan insanlar-ölüm sonrası yaşama inanmayan insanlar olarak kabaca yaptığımız ayırım sorgulandığında ise ölüm sonrası yaşama dayalı argüman daha da güçsüzleşir. Çünkü Tanrı ve ölüm sonrası yaşama inanan insanların bu inançları, Tanrı'ya bağlılıkları

eşit düzeyde değildir. Bu da bütün inanan insanlar için ahlaka uygun davranmak için güçlü gerekçeler bulunduğu görüşünü bile tartışmalı kılar.

Ölüm sonrası yaşam, ödül ve cezaya dayalı argümana getirilebilecek ikinci eleştiri ise ahlaki yükümlülüklerin insanlara sunduğu eylem için gerekçeleri ahlaki gerekçeler değil de ihtiyati gerekçelere (prudential reasons) dönüştürmesidir. Çünkü ceza korkusu ve ödül ümidiyle ahlaklı davranan insan, cezanın çirkinliği, acı verici olması, ödülün çekiciliği nedeniyle böyle davranmaktadır.⁶³⁰ Hâlbuki ahlaki yargılarımızı göz önünde bulundurduğumuzda çoğu zaman ahlaki davrandığımızda doğacak sonuçlar, elde edeceklerimiz, ahlaki davranmadığımızda karşılaştığımız bizim için olumsuz sonuçlar için değil, o eylem ahlaki olarak kötü, kaçınılması gereken veya ahlaki olarak iyi yapılması gereken eylem olduğu duygusu yani ahlak için ahlaklı olma gerekçesi hissederiz.

Sonuç olarak ölüm sonrası yaşam, ödül ve cezaya dayalı argüman teolojik iradecilik için ahlaki yükümlülüklerin normatifliği açısından tek başına yeterli değildir. Buna ek olarak bu yolla oluşan eylem için gerekçeler ahlaki gerekçeler değil ihtiyati gerekçelerdir. Bu nedenle gerek Adams gerekse Jordan böyle bir yaklaşıma öncelik vermemiş, ikincil olarak atıf yapmışlardır. Öncelikle Tanrı'nın ilgili eylemleri ile bütün insanları ahlaki yükümlülüklerle yönlendireceği argümanları savunmuşlardır ki çalışmamızın varsayımları açısından da doğru olan seçenek budur.

3.2.1.6. Ahlaki Bilgi ile İlgili Eleştiriler

Ahlaki bilgi ile ilgili eleştiriler teolojik iradeciliği ahlaki şüpheciliğe götürmekle suçlayan eleştirilerdir. Eğer ahlaki yükümlülükleri oluşturan tanrısal eylemler örneğin tanrısal buyruklar veya tanrısal irade ise insanların ahlaki yükümlülüklerini bilebilmeleri için insanlar Tanrı ve Tanrı'nın ahlaki yükümlülüklerini oluşturan eylemlerinin içeriğine ilişkin bilgiye sahip olmalı, bu bilgiye erişebilmelidirler. Bu bilgi ise erişilmesi zor, anlaşılmaz ve gizemlidir. Bu bilgiye, inanan kişilerin erişebildiğini düşünsek bile Tanrı'nın varlığına inanmayan, teistik dinlerden birine bağlı olmayan veya Tanrı ile ilgili herhangi bir görüşü

⁶³⁰ Richard Joyce, "Theistic Ethics and The Euthyphro Dilemma", **Religious Studies**, Vol. 30, No. 1, Bahar 2002, s. 69.

olmayan kişiler ahlaki yükümlülüklerinden nasıl haberdar olabilirler? Ahlaki yükümlülüklerin insanların hepsi için geçerli ve yaygın olarak bilindiği düşünülürse, ahlaki yükümlülüklerine ulaşamayan kişilerin, en azından inanmayan kişilerin ahlaki olarak sorumlu olduğu nasıl savunulabilir?

Richard Joyce, benzer eleştiriyi “*Tanrısal buyruklar ahlaki yükümlülükleri oluşturan özellik ise tanrısal buyruklara ulaşmak için kullandığımız araçlar, ahlaki yükümlülüklerle ulaşmak için kullandığımız araçlar ile aynı olmalıdır*”⁶³¹ biçiminde ortaya koymuştur.

Teolojik iradecilik, ahlaki yükümlülüklerle ilişkin ontolojik bir felsefi görüştür, ahlaki yükümlülüklerin epistemolojisi veya ahlaki yükümlülüklerle ilişkin bilgiye nasıl ulaşılacağına ilişkin bir görüşü belirtmez. Ancak ahlaki yükümlülüklerin bütün rasyonel, yetişkin insanlar için geçerli olması nedeniyle ahlaki yükümlülüklerin yaygın biçimde nasıl bilinebileceğini açıklayabilmelidir.

Sonuçların nedenleri aracılığıyla bilindiği durumlar olmakla beraber bazı durumlarda bunun tersine nedenler sonuçları aracılığıyla bilinir. Dolayısıyla teolojik iradecilik açısından insanların ahlaki yükümlülüklerini, bunları oluşturan ilgili tanrısal eylemleri bilmeden de bilebilmeleri olanaklıdır.⁶³² Bu ayrım var olma yolu (order of being) ile bilme yolunun (order of knowing) aynı olmak zorunda olmamasıdır.⁶³³ Buna verilebilecek en iyi örneklerden biri Su ile H₂O arasındaki ilişkidir. Su tarih boyunca insanlarca sahip olduğu pek çok özellikle kolaylıkla tanınmasına rağmen suyun kimyasal yapısını H₂O’nun oluşturduğu ancak yakın bir zamanda bilinebilmiştir.⁶³⁴ Suyun kolayca ulaşılan özellikleri dokunarak, içerek bilinebilirken, su ile özdeş olan kimyasal yapısı yoğun ve özenli bilimsel çalışma ile bilinebilmektedir.⁶³⁵ Buna benzer örnekler çoğaltılabilir.

⁶³¹ Joyce, "Theistic Ethics and The Euthyphro Dilemma", s. 71.

⁶³² Quinn, "Divine Command Ethics: A Casual Theory", s. 314.

⁶³³ Baggett, Walls, **Good God Theistic Foundations of Morality**, s. 160.

⁶³⁴ Adams, **Finite and Infinite Goods A Framework for Ethics**, s. 355.

⁶³⁵ Scott Hill, "Richard Joyce's New Objections to the Divine Command Theory", **Journal of Religious Ethics**, Vol. 38, No. 1, Mart 2010, s. 191.

Peki, teolojik iradecilik ahlaki yükümlülüklerin yaygın biçimde ve kolayca bilinebilirliğini nasıl sağlayabilir? Öncelikle, teolojik iradeciliğin geleneksel sunumlarında zaman zaman teistik dinlerin kutsal kitaplarına vurgu yapılmış veya teolojik iradecilik denildiğinde ilk akla kutsal kitaplar yoluyla ahlaki yükümlülüklerin oluşturulması ve tanrısal buyrukların insanlara iletilmesi anlaşılrsa da çağdaş dönemdeki teolojik iradecilik için durum böyle değildir. Teolojik iradeciliğin çağdaş savunularında belirli bir dinin veya teistik dinlerin kutsal kitapları veya vahiyleri ne tek ne de öncelikli bilgi kaynağıdır.

Örneğin Adams, Tanrı'nın gerek kendisini gerekse ahlaki yükümlülüklerini açığa çıkarmasının tek yolunun kutsal kitaplar veya belirli bir dini geleneğin tarihsel süreci olmadığını belirtir. Adams, özel vahiy (special revelation)-genel vahiy (general revelation) ayrımı yaparak, özel vahyin kutsal kitaplar, metinler olduğunu belirtirken, teorisi açısından genel vahye vurgu yapar. Genel vahiy, Tanrı'nın eylemi yoluyla, Tanrı'yla ilgili olguların dolayısıyla ahlaki yükümlülükleri oluşturan tanrısal eylemlerin içeriğinin insanlarca yaygın biçimde bilinebilir olmasıdır. Özel vahiy belirli bir tarihsel dönem ve dini geleneğe yönelik iken genel vahiy bütün dini geleneklerin üyeleri ve herhangi bir dini geleneğe üye olmayan kişileri kapsar.⁶³⁶

Bu genel vahyi Tanrı, insanlara, zihinsel yetilerinden biri olarak düşünebileceğimiz ahlaki algılarını etkilemek veya bunları tasarlamak yoluyla ulaştırabilir. Teizm açısından insanların bilişsel yetilerinin Tanrı'nın tasarımının bir sonucu olduğunu söylemek olanaklıdır. Tanrı'nın bilgisi ve evrendeki egemenliği göz önünde bulundurulduğunda insanların bu ahlaki yükümlülüklerini bilmelerini amaçladığı rahatlıkla söylenebilir. Bu amacını Tanrı, insanların belirli bilişsel yetilere sahip olmasını sağlayarak yapabilir. Bu yolla da ahlaki yükümlülüklerin bilgisine ulaşmamızı sağlayabilir.⁶³⁷ Bu yolla Tanrı'nın insanlara bir tür iletişimde bulunduğunu, iç ses olarak kendini gösterdiğini söyleyebiliriz.⁶³⁸

Bu iç sesi duyan kişinin ahlaki yükümlülüklerine ilişkin bilgiyi edinmesi, bu yükümlülükleri tanrısal buyruklar veya Tanrı'nın yapılmasını istediği eylem olarak

⁶³⁶ Adams, **Finite and Infinite Goods A Framework for Ethics**, s. 364.

⁶³⁷ Jordan, "Some Metaethical Desiderata and the Conceptual Resources of Theism", s. 45-46.

⁶³⁸ Evans, **God & Moral Obligation**, s. 38.

da bilmesini gerektirmez. Ahlaki yükümlülüğü, tanrısal buyruk veya Tanrı'nın iradesi olarak görmeyen veya ahlaki yükümlülüğün tanrısal kaynağının bilincinde olmayan kişi de ahlaki yükümlülüğünün farkında olur. Bu da ahlaki yükümlülüklerin inanmayan kişiler veya kutsal metinlerden uzak kişilerce bilinmesini engellemez, tersine ahlaki yükümlülüklerin bütün insanlarca yaygın biçimde bilinmesini sağlar.⁶³⁹

Sonuç olarak, teolojik iradecilik ve teizm, ahlaki yükümlülüklerin bütün insanlarca bilinmesini sağlayabilir ve ahlaki bilgi kriterini başarıyla sağlayabilir. Teolojik iradeciliğe getirilen ahlaki bilgiye ilişkin eleştiriler güçlü gözükmemektedir.

3.2.1.7. Otonomluk Eleştirisi

Teolojik iradeciliğe getirilen yaygın ve geleneksel eleştirilerden biri de otonomluk eleştirisidir. Bu eleştiriye göre otonomluk, ahlaki yükümlülüklerle sorumlu olan insanların, kendi kendisine yasalar koyması (self legislation) gerekliliğini belirtir. Buna göre kişiler ahlaki olarak iyi ile kötünün ayrımını yapabilen, ahlaki açıdan doğruyu akıl yürütme yoluyla düşünüp bulabilen insanlar olmalıdır. Yani ahlakla ilişkili konularda eleştirel biçimde akıl yürütebilen ve yargılara kendileri ulaşabilen kişiler olmalıdırlar. Teolojik iradecilik ise Tanrı'nın insanlara dışarıdan ahlaki yasaları yüklediği bir görüş olarak insanın otonomluğu ile uyumsuzdur.

Bir kişinin, başka bir kişinin, bu kişi ister Tanrı isterse başka bir kişi veya toplum olsun, otoritesi altına girmesi ve kendisini otoritesi altına girdiği kişi ne derse yapacak duruma sokması kişinin ahlaki olarak otonomluğunu yani ahlakla ilgili konularda akıl yürütmesi ve değerlendirmeler yapmasını devre dışı bırakmak olur.⁶⁴⁰

Bu eleştiri büyük ölçüde bir önceki alt başlıkta Adams'a atıfla ortaya konan özel vahiy-genel vahiy ayrımındaki özel vahiy anlayışına ve Ockham benzeri katı iradeci yaklaşıma dayanır. Öncelikle özel vahiy anlayışına göre Tanrı buyruklarını insanlara kutsal metinler aracılığıyla bildirir. Dolayısıyla bu buyruklarla karşılaşan insanlar bu buyruklar Tanrı'dan geldiği için Tanrı'ya bağlılık ve Tanrı'dan korku ile

⁶³⁹ A.e., s. 113.

⁶⁴⁰ James Rachels, "God and Human Attitudes", **Religious Studies**, Vol. 7, No: 4, Aralık 1971, s. 334.

bu buyruklara uygun eylemde bulunma eğilimine girerler. Genel vahye göre ise Tanrı sadece inanan veya belirli bir kutsal metni okuyan insanlara değil bütün yetişkin, rasyonel insanların bilinçlerine ahlaki yükümlülükleri işler. Dolayısıyla bu tür bir teolojik iradeci epistemoloji, bütün insanları kapsadığı gibi insanların bu ahlaki yükümlülükleri onlara yükleyen Tanrı olduğunu bilmelerini gerektirmez.

Bütün insanları kapsayan bir teolojik iradecilik formülasyonu sadece ahlaki yükümlülüklerin kategorik doğası ile uyumlu değildir. Aynı zamanda böyle bir formülasyonda ahlaki yükümlülükleri oluşturan tanrısal eylemler, ahlaki yükümlülüklerin normatifliğini sağlarken, bu normatiflik "insanların o eylemi Tanrı istediği için yapmak zorunda hissetmesi" gibi bir gerekçe oluşturmaz. Tersine özel vahiy benzeri bir anlayışta özel vahiyle karşılaşan kişi "Tanrı istediği için" o buyruğa uygun eylemde bulunma gerekçesi hisseder. Genel vahiy benzeri ve normatiflik alt başlığında savunulan argümanlara göre ise ahlaki yükümlülükleri oluşturan tanrısal eylemler, insanlara bu yükümlülüklerle uygun eylemleri için güçlü gerekçeler oluştururlar. Ancak insanlar, bu gerekçeleri büyük ölçüde ahlaki olarak iyi olduğu için yapma, ya da kötü olduğu için kaçınma biçiminde algırlar. Tanrı'nın bu eylemlerin yapılmasını istemesi inanan kişiler ya da en azından dinine bağlı inanan kişiler için fazladan gerekçeler ve motivasyon oluşturur.

Ahlaki yükümlülüklerin muhatabı olan insanları kabaca inanan, teistik bir dinin üyesi olan ve inanmayan insanlar olarak ikiye ayırırsak otonomi sorununun inanan insanlar için yine de geçerli olduğu iddia edilebilir. Yani inanan insanlar, Tanrı'nın otoritesine tam anlamıyla bağlı oldukları için ahlaki konularda sorgulama, akıl yürütmeyi devre dışı bırakarak otonomluğu yok sayabilirler. Buna iki biçimde yanıt verilebilir. Tanrı'nın insanların bilinçlerine ve vicdanlarına ahlaki yükümlülükleri işlemesi ve onları bunlara güçlü biçimde yönlendirmesi sadece inanmayan değil inanan insanlar için de geçerlidir. Dolayısıyla inanan ve bunun da ötesinde Tanrı'ya gönülden bağlı bir kişinin, bu bağlılığını ortaya koymadan önce ahlaki yükümlülüklerine ilişkin görüşleri ve eğilimleri vardır.

Ockham benzeri katı iradeci görüşlerde Tanrı'nın herhangi bir şeyi emretmesi olanaklı iken sınırlı iradeci yaklaşımda Tanrı'nın özsel kişilik özellikleri O'nu

birtakım eylemleri emretmekten alıkoyar. Genel vahiy yoluyla insanın sahip olduğu ahlaki eğilimler ile özel vahiy yoluyla edindiğı tanrısal buyruklar arasında uyumsuzluk yoktur veya en azından olmamalıdır. Dolayısıyla inanan ve Tanrı'nın otoritesine boyun eğmiş kişi de bu boyun eğmesine rağmen Tanrı'dan gelen buyrukları ahlaki eğilimleri doğrultusunda eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutabilir, sorgulayabilir.

İkinci olarak otonomi eleştirisini ortaya koyan Rachels'in de kabul ettiğı gibi, dine sıkıca bağılı bir kişi bile Tanrı'nın otoritesini kabul ederken en azından bir tane otonom ahlaki yargıda bulunmaktadır ki bu "Tanrı bir şeyi emrediyorsa bunu yapmalıyım" biçiminde ortaya konulabilecek bir yargıdır.⁶⁴¹ Bu yargı, Tanrı'nın ve ölüm sonrası yaşamın varlığı, kişinin bağılandığı dinin gerçekten tanrısal olduğı gibi önermeleri içeren kapsamlı bir akıl yürütme sürecini içerir. Dahası bu yargıda bulunarak Tanrı'nın otoritesi altına giren kişi, yine akıl yürütme ve tersi bir yargı ile Tanrı'nın otoritesinden çıkabilir.

Sonuç olarak Tillich'in belirttiğı gibi "*Otonomiye göre kişi kendisinin yasasıdır. Heteronomi, kişinin kendisinin dışında, yabancı ve üstün bir yasaya bağılı olmasıdır, Teonomiye göre ise üstün yasa aynı zamanda kişinin en içteki kendi yasasıdır ki kökü Tanrı'dadır...*"⁶⁴² Ahlak yasasını kişiye veren Tanrı olmasına rağmen, kişi bu ahlak yasalarına çeşitli gerekçelerle değer verebilir. Bunlar Tanrı'ya bağılılık, sevgi olabileceğı gibi ahlakın kendisi için yani "iyi" olduğı için de olabilir.⁶⁴³

3.2.1.8. İbrahim-İshak Olayı ve Eleştirisi

Teolojik iradeciliğe karşı getirilebilecek son eleştiri teistik dinlerin vahiylerinin içeriğı göz önünde bulundurularak sunulabilecek bir eleştiridir. Teolojik iradecilik insanların ahlaki yükümlülüklerini oluşturan özelliğın tanrısal eylemler olduğunu savunurken, bu eylemleri oluşturan tanrı elbette ki teistik Tanrı'dır. Teistik

⁶⁴¹ A.e., s. 336.

⁶⁴² Akt. Robert Merrihew Adams, "Autonomy and Theological Ethics", **Religious Studies**, Vol. 15, No: 2, Haziran 1979, s. 194.

⁶⁴³ Adams, "Autonomy and Theological Ethics", s. 194.

Tanrı'yı diğer tanrı anlayışlarından ayıran özellik ise insanlara peygamberler ve bu peygamberler aracılığıyla kutsal metinler göndermesidir.

Normatiflik ve özellikle de ahlaki bilgi ile ilgili eleştiride ortaya konduğu gibi teolojik iradeciliğin kategoriklik ve ahlaki bilgi kriterlerine uyum sağlaması açısından kutsal metinler olan özel vahiy yerine genel vahyin ahlaki yükümlülükleri oluşturduğu savunulmuştur. Özel vahiy ise ahlaki yükümlülükleri oluşturan değil ancak genel vahyin oluşturduğu ahlaki yükümlülükleri yineleyen, insanlara bildiren konumda olabilir. Buna ek olarak özel vahiy, yaygın uzlaşım olan ahlaki önermeler ile uyumlu olmalı, en azından açıkça çelişen durumlar oluşturmamalıdır. Çünkü insanlara genel vahyi ilham eden, bildiren Tanrı iken özel vahyin kaynağı da yine Tanrı'dır. Genel vahiy ve özel vahiy aynı kaynaktan çıkmaktadır. Özel vahiy yani teistik dinlerin kutsal metinleri yaygın uzlaşım ile onaylanan ahlaki önermeler ile ne ölçüde uyumludur? Felsefi kriterlerden ahlaki sezgilerle uyumluluk kriteri dinlerin kutsal metinlerince ne ölçüde sağlanmaktadır ne ölçüde çiğnenmektedir? Kutsal metinlerde ahlak yasalarıyla uyumlu gözükmeyen bölümler nasıl değerlendirilmelidir?

Bu bağlamda teolojik iradeciliğe getirilebilecek eleştiri Tevrat'taki birtakım durumlar ve bu durumların yaygın uzlaşım olan ahlaki yükümlülükler ile çelişir durumda olmasıdır. Bu alt başlıkta, birinci bölümde değinilen bu üç durumdan İbrahim peygamber ve oğlu İshak arasında geçen olayı teolojik iradeciliğe bir eleştiri olarak ele alacağım. İbrahim peygamber ve oğlu İshak arasındaki olayın ele alınmasının birinci nedeni, Tevrat'taki diğer iki durum ve benzer diğer durumlarla karşılaştırıldığında bu olayın felsefe ve teoloji literatüründe yoğun biçimde işlenmesidir. İkinci neden ise İbrahim peygambere oğlu İshak ile ilgili sunulan buyruğun diğer durumlara göre açıklanmasının ve savunulmasının çok daha zor gözükmesidir.

İbrahim-İshak olayına ve değerlendirilmesine geçmeden önce şunu belirtmenin yararlı olduğunu düşünüyorum. Tevrat'taki bu üç durum ve benzeri diğer bölümler, çağdaş dönemde teolojik iradecilik savunucusu felsefecilerin bir bölümünce teolojik iradeciliği destekleyen teolojik deliller arasında da sayılmıştır.

Bu felsefeciler kutsal metinlerde, ahlak konusundaki yaygın uzlaşma ters gözüken bu durumları Tanrı'nın ahlaki yükümlükleri veya eylemlerin ahlaki özelliklerini kendi iradesi ile değiştirebileceğine delil olarak sunmuşlardır.⁶⁴⁴ Bu yaklaşım daha çok din içi veya teolojik bir tartışma olarak teolojik iradecilik ile diğer teist meta etik görüş olan doğal yasa ahlakı arasında geçerli olabilecek bir argümandır. Bu nedenle İbrahim-İshak olayı ve benzer durumları teolojik iradeciliğe getirilen bir eleştiri ve ahlaki sezgilerle uyumluluk kriteri açısından ele almaya çalışacağım.

Tevrat'ın *Yaratılış* bölümünün 22. bölümündeki ilgili ayetler şöyledir;

"İbrahim'in Denenmesi"

1. *Daha sonra Tanrı İbrahim'i denedi. "İbrahim!" diye seslendi. İbrahim, "Buradayım!" dedi.*
2. *Tanrı, "İshak'ı, sevdiğin biricik oğlunu al, Moriya bölgesine git" dedi, "Orada sana göstereceğim bir dağda oğlunu yakmalık sunu olarak sun."*
3. *İbrahim sabah erkenden kalktı, eşeğine palan vurdu. Yanına uşaklarından ikisini ve oğlu İshak'ı aldı. Yakmalık sunu için odun yardıktan sonra, Tanrı'nın kendisine belirttiği yere doğru yola çıktı.*
4. *Üçüncü gün gideceği yeri uzaktan gördü.*
5. *Uşaklarına, "Siz burada, eşeğin yanında kalın" dedi, "Tapınmak için oğlumla birlikte oraya gidip döneceğiz."*
- 6-7. *Yakmalık sunu için yardığı odunları oğlu İshak'a yükledi. Ateşi ve bıçağı kendisi aldı. Birlikte giderlerken İshak İbrahim'e, "Baba!" dedi. İbrahim, "Evet, oğlum!" diye yanıtladı. İshak, "Ateşle odun burada, ama yakmalık sunu kuzusu nerede?" diye sordu.*
8. *İbrahim, "Oğlum, yakmalık sunu için kuzuyu Tanrı kendisi sağlayacak" dedi. İkisi birlikte yürümeye devam ettiler.*
9. *Tanrı'nın kendisine belirttiği yere varınca İbrahim bir sunak yaptı, üzerine odun dizdi. Oğlu İshak'ı bağlayıp sunaktaki odunların üzerine yatırdı.*

⁶⁴⁴ Janine M. Idziak, "In Search of "Good Positive Reasons" for an Ethics of Divine Commands: A Catalogue of Arguments", **Faith and Philosophy**, Vol. 6, No. 1, Ocak 1989, s. 55. Philip L. Quinn, "The Primacy of God's Will in Christian Ethics", **Philosophical Perspectives**, Vol. 6, 1992, s. 500, 503.

10. Onu boğazlamak için uzanıp bıçağı aldı.
11. Ama RAB'bin meleği göklerden, “İbrahim, İbrahim!” diye seslendi. İbrahim, “İşte buradayım!” diye karşılık verdi.
12. Melek, “Çocuğa dokunma” dedi, “Ona hiçbir şey yapma. Şimdi Tanrı'dan korktuğunu anladım, biricik oğlunu benden esirgemedin.”
13. İbrahim çevresine bakınca, boynuzları sık çalılara takılmış bir koç gördü. Gidip koçu getirdi. Oğlunun yerine onu yakmalık sunu olarak sundu.
14. Oraya “Yahve yire” adını verdi. “RAB'bin dağında sağlanacaktır” sözü bu yüzden bugün de söyleniyor.
15. RAB'bin meleği göklerden İbrahim'e ikinci kez seslendi:
16. “RAB diyor ki, kendi üzerime ant içiyorum. Bunu yaptığın için, biricik oğlunu esirgemediğin için
17. seni fazlasıyla kutsayacağım; soyunu göklerin yıldızları, kıyıların kumu kadar çoğaltacağım. Soyun düşmanlarının kentlerini mülk edinecek.
18. Soyunun aracılığıyla yeryüzündeki bütün uluslar kutsanacak. Çünkü sözümü dinledin.”
19. Sonra İbrahim uşaklarının yanına döndü. Birlikte yola çıkıp Beer-Şeva'ya gittiler. İbrahim Beer-Şeva'da kaldı.⁶⁴⁵

Kitabı Mukaddes'te İbrahim peygamberden "inanç adamı" olarak söz edilirken yukarıdaki bölümde de Tanrı'ya olan teslimiyeti övülür. Buna ek olarak dinler tarihi çalışmalarında İbrahim peygamber öncesinde ve pagan dünyada tanrılara insan kurban etmek yaygın bir uygulama olarak bilinir.⁶⁴⁶

İbrahim-İshak olayı ile ilgili en önemli felsefi metinlerden biri Kierkegaard'ın "Korku ve Titreme" çalışmasıdır. Kierkegaard, İbrahim peygamberin Tanrı'ya olan inancı ve teslimiyetine vurgu yaparak över. Tanrı'ya olan inancın bir cinayeti kutsal

⁶⁴⁵ Tevrat, Çıkış, 22: 1-19. <https://www.kitabimukaddes.com/kutsal-kitap-hakkinda-bilgilendirme-ve-tam-metni/eski-antlasma/yaratilis/#bolum-22> internet linkinden alıntılanmıştır.

⁶⁴⁶ Karen Armstrong, **Tanrının Tarihi**, Çev: Özel, Oktay, Koyukan, Hamide, Emiroğlu, Kudret Ankara, Ayraç Yayınevi, 1998, s. 34, 35.

yapabilen, Tanrı'yı hoşnut kılabilen korkunç bir çatışkı olduğunu ve Tanrı inancının düşünceyi aşan, düşüncenin bittiği yerde başlayan bir durum olduğunu belirtir.⁶⁴⁷

Kierkegaard, İbrahim peygamberin yaşadığı durumu ve seçimini "*etiğin amaç bilimsel (teleolojik) olarak askıya alınması*" olarak adlandırır. İbrahim peygamber, oğlu İshak'a karşı çok yoğun bir sevgi beslemektedir. Ancak suçsuz bir çocuğu haklı bir gerekçe olmadan öldürmeme ahlaki yükümlülüğü, O'nun Tanrı'ya olan inancı ve teslimiyeti tarafından daha büyük bir amaç (telos) için askıya alınmıştır. Kierkegaard'a göre etik tümeldir, dolayısıyla herkes için geçerlidir. Tanrı inancının ve Tanrı'ya teslimiyetin bu durumda oluşturduğu çatışkı ise tekil olanın tümel yani evrensel olandan daha üstün olmasıdır. İbrahim peygamber, Tanrı inancı ile mutlak olan yani Tanrı karşısında kendini tekil olarak tümelden ayırır. Çünkü tekil olarak birey tümelin üzerindedir ve Tanrı inancı ile "mutlak" olanla "mutlak" bir bağ içindedir.⁶⁴⁸

Kierkegaard, Tanrı'nın İbrahim peygambere oğlu İshak'la ilgili buyruğunun etiğin dışında olduğunu açıkça belirtir. İbrahim peygamberin etiğin sınırlarını aşan bir amacı vardır ve bu amaç için etiği askıya almıştır. İbrahim peygamber, bunu Tanrı sevgisi ve kendisi için yapmıştır. Çünkü Tanrı, İbrahim peygamberden O'na olan inancını bu biçimde yani çok değer verdiği bir varlığı feda ederek kanıtlamasını istemiştir.⁶⁴⁹ İbrahim peygamberin yaşadığı bu çatışkı, yani Tanrı kaynaklı etik ile yine Tanrı kaynaklı tekil buyruk veya tümel olan ile tekil olan arasındaki çatışkı aktarılması olanaksız, tanımlanamaz niteliktedir.⁶⁵⁰

Görüldüğü gibi Kierkegaard'a göre ahlak, Tanrı kaynaklı olmasına rağmen belirli durumlarda ağır basan özelliğini yitirebilmektedir. Örneğin İbrahim peygamberin durumunda suçsuz bir insanı öldürmeme ahlaki yükümlülüğü yine tanrısal bir buyrukça askıya alınmış veya geçersiz kılınmıştır.

⁶⁴⁷ Soren Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, Çev: Beier, Nur, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 1843, 2014, s. 75.

⁶⁴⁸ A.e., s. 77-79.

⁶⁴⁹ A.e., s. 83-84.

⁶⁵⁰ A.e., s. 92.

Teolojik iradecilik savunucusu için ilk bakışta iki seçenek gözükmektedir. Bunlardan birincisi İbrahim-İshak olayı ve benzeri kutsal kitap bölümlerinin literal okumalarını yaparak bu olayların gerçek, tarihsel olaylar olduğu görüşünü benimsemektir. Bu görüş öncelikle Tanrı'nın ahlaki sezgilerle uyumlu olmayan buyruklar sunabileceğini benimsemek olur ki teolojik iradeci pozisyonun savunulmasını güçleştirir, en azından zayıflatır. İkinci seçenek ise literal okumayı benimsemeyerek kutsal metinlerdeki bu ve benzeri bölümlerin gerçek olaylar olmadığını, mecazlar olduğunu savunmaktır. Bu seçenek ise pek çok inanan için benimsenmesi güç bir durumdur. Çünkü teistik dinlerin ayrılmaz bir parçası, tanrısal kaynaklı olan özel vahiy ve bu özel vahyin oluşturduğu kutsal metinlerdir.

Philip Quinn, İbrahim-İshak olayı ile ilgili olarak İshak'ın kurban edilmesi özel buyruğu ile suçsuz bir insanın öldürülmemesi genel ahlaki yükümlülüğünün bir araya getirilebileceğini düşünür. Quinn, Tanrı'nın "iyiliği"nin sadece "ahlaki iyilik" olmadığını belirtirken, İbrahim peygambere sunulan İshak'ı kurban etmesi buyruğunun ise ahlaki yükümlülük değil dini yükümlülük olduğunu belirtir. Dolayısıyla bir ahlaki yükümlülüğün bir diğer ahlaki yükümlülüğe baskın geldiğini reddeder. Dahası hem suçsuz bir insanı öldürmeme ahlaki yükümlülüğünün hem de Tanrı'nın İbrahim peygambere İshak'la ilgili sunduğu dini yükümlülüğün geçersiz kılınamaz biçimde olabileceğini savunur.⁶⁵¹

Bunun için yapılması gerekenin, ağır basan ahlaki ve ağır basan dini yükümlülükler arasında belirli durumlarda çatışma olabileceğini öne sürmektir. Ahlaki yükümlülüklerin kaynağı olan ahlaki değerler en yüksek düzeyde iken dini yükümlülüklerin kaynağı olan dini değerler de yine en yüksek düzeydedir ve bu iki değerler alanı birbirleriyle karşılaştırılamaz, ölçülemez konumdadır.⁶⁵²

Quinn, Kierkegaard'ın ahlakın dini yükümlülükçe askıya alınması görüşüne karşı çıkar. İbrahim peygamberin karşı karşıya kaldığı durumun acıklı bir ikilem olduğunu belirtir. Buna göre İbrahim peygamber, Tanrı'nın İshak'la ilgili buyruğunu

⁶⁵¹ Philip L. Quinn, "Moral Obligation, Religious Demand, and Practical Conflict", **Rationality, Religious Belief, & Moral Commitment**, (ed). Robert Audi, William J. Wainright, New York, Cornell University Press, 1986, s. 204, 205.

⁶⁵² **A.e.**, s. 206-208.

yerine getirdiği için suçsuz bir çocuğu öldürmeme ahlaki yükümlülüğüne uymadığı için yanlış yapmıştır, ancak eğer İbrahim peygamber, Tanrı'nın buyruğuna uymamış olsaydı da Tanrı'dan gelen dini yükümlülüğünü yerine getirmedigi için yine yanlış eylemiş olacaktı.⁶⁵³

Quinn'in açıklamaları, suçsuz bir çocuğun öldürülmemesi ahlaki yükümlülüğü ile Tanrı'nın İbrahim peygambere oğlu İshak'la ilgili buyruğu arasındaki ilişkinin nasıl ele alınması gerektiğine ilişkindir. Quinn, İbrahim peygambere sunulan buyruğun derin biçimde yerleşmiş olan ahlaki bağlılık ve sezgilerimizle nasıl bağdaştırılabileceğine ilişkin kapsamlı bir savunma yapmaz. Ancak Quinn, bu iki yükümlülük yani ahlaki yükümlülük ve dini yükümlülük arasındaki ilişkiyi yukarıda belirtildiği gibi kurmayı bir seçenek olarak önerirken İbrahim-İshak olayının literal okumasını benimsemeyerek bütünüyle tarihsel bir olgu olmadığının savunulabileceğini ve bu seçeneği de benimsemeye hazır olduğunu belirtir.⁶⁵⁴

Robert Adams ise İbrahim-İshak olayı ile ilgili olarak İbrahim peygambere sunulan buyruğun yaygın ahlaki değerler ile uyumsuzluğu nedeniyle hızlıca yok sayılmaması gerektiğini belirtir. Çünkü dinin zaman zaman insanlara büyük fedakarlıklar yapmayı gerektirebileceğini ifade eder. Benzer biçimde İbrahim peygamberin tarihsel olarak "inanç kahramanı" olarak bilindiğini, bu nedenle İshak'la ilgili olayda Tanrı'ya teslimiyetinin övülmeye değer olduğunu ancak bunun da tek başına Tanrı'nın bu buyruğunu doğru kabul etmek için yetersiz olduğunu vurgular.⁶⁵⁵

Dini açıdan bakıldığında Tanrı'ya itaat ve teslimiyet değerli durumlar olabilir ve teistik dinler açısından Tanrı'nın kendisine koşulsuz bir teslimiyeti övgüye değer bulunduğu açıktır. Ancak Adams'a göre İbrahim-İshak olayı, bu gibi bir dini amacı da taşır gözükmemektedir. Adams, "*Tanrı neden açıkça gözükür bir amacı olmayan korkunç bir buyruğa uyulmasını istesin ve çocuk kurban edilmesini arzulasın?*"

⁶⁵³ Philip L. Quinn, "Agamemnon and Abraham: The Tragic Dilemma of Kierkegaard's Knight of Faith", *Journal of Literature and Theology*, Vol. 4, No: 2, Temmuz 1990, s. 191, 192.

⁶⁵⁴ A.e., s. 192.

⁶⁵⁵ Adams, *Finite and Infinite Goods A Framework for Ethics*, s. 285, 287.

sorusunu sorar. Bu soruya yeterli bir yanıt verilmedikçe böyle bir buyruğun "İyi" bir Tanrı'dan geldiğine inanmak oldukça güçtür.⁶⁵⁶

İbrahim peğamberin yaşadığı dönemde çocuk kurbanı tanrılara adanmışlığın bir göstergesi olarak övülen bir davranış olabilir, ancak bu düşünce güçlü ahlaki eğilimlerimiz göz önünde bulundurulduğunda oldukça zayıflar. Benzer biçimde anlamsız, amaçsız biçimde insan kurban edilmesinin istenmesi eyleminin Tanrı'yı yücelteceği oldukça zor bir olasılık olarak gözükmemektedir. Sonuç olarak Adams herhangi bir kültürel bağlamda "İyi" bir Tanrı'nın İbrahim-İshak olayı benzeri bir buyruğu sunduğuna inanmanın güvenilir bir yol olmadığını belirtir. Benzer bir durumu bizim yaşamamızın ise düşünülemez bir durum olduğunu ve Yahudi-Hristiyan Tanrısının böyle bir buyruk sunmasının beklenemeyeceğini belirtir.⁶⁵⁷

Edward Wierenga ise bu soruna teolojik iradeciliğin formülasyonuna ilişkin birtakım önerilerle yanıt vermeye çalışır. Buna göre ahlaki yükümlülükleri oluşturan, Tanrı'nın buyrukları değil Tanrı'nın iradesi veya onaylaması veya onaylamamasıdır. Ahlaki yükümlülükleri oluşturan bu tanrısai eylemler ise her zaman genel eylemlerdir yani bütün insanları kapsayan veya bütün insanlar için geçerli olan eylemlerdir. Genel tanrısai buyruklar aracılığıyla ise Tanrı, insanlardan isteklerini açığa vurur. Wierenga, Tanrı'nın açık, belirgin buyrukları ile Tanrı'nın iradesinin ayrı tutulmasının İbrahim-İshak olayını çözeceğini savunur. Wierenga'ya göre Tanrı, İbrahim peygambere sunduğu buyruğu ile İshak'ı öldürmesini amaçlamamaktadır. Tanrı, bu buyruğu ile İbrahim peygamberi Tanrı'ya olan bağlılığı dolayısıyla İshak'ı feda etmeye yönlendirmek istemektedir.⁶⁵⁸

Wierenga'nın savunması da sorunu çözmek için yeterli gözükmemektedir. Öncelikle teolojik iradeciliğin formülasyonu ile ilgili alt başlıklarda da belirtileceği gibi ahlaki yükümlülükler tanrısai buyruklar ile değil de tanrısai irade ile özdeşleştirilse bile tanrısai buyrukların arkasında da tanrısai irade veya tanrısai amaçlar bulunmaktadır. Dolayısıyla ahlaki yükümlülükleri tanrısai irade ile, İbrahim

⁶⁵⁶ A.e., s. 289.

⁶⁵⁷ A.e., s. 289-291.

⁶⁵⁸ Edward Wierenga, "A Defensible Divine Command Theory", *Nous*, Vol. 17, No. 3, Eylül 1983, s. 390.

peygamberin karşılaştığı çağrışı tanrısal buyruklar ile açıklamak ikna edici gözükmemektedir.

İkinci olarak ahlaki yükümlülükler bütün insanları kapsayan genel irade veya Tanrı'nın genel eylemi ile ilişkilendirilse bile Tanrı'nın İbrahim'e suçsuz olan oğlunu kurban etmesini emretmesi açıklanması güç bir durum olarak önümüzde durmaktadır. Bu durum, özellikle keyfilik eleştirisine getirilen güçlü yanıtları güçsüz duruma düşürür konumdadır. Sonuç olarak Wierenga'nın savunması güçlü gözükmemektedir. Adams ise literal okumayı benimsemeyen bir konumda gözükmemektedir ki bu durum da pek çok dindar için çekici değildir.

Son seçenek ise Adams'ın belirttiği ancak inandırıcı bulmadığı Tanrı'nın daha yüksek bir amaç için böyle bir buyrukta bulunabileceği görüşüdür. Bu yaklaşım da yeterince ikna edici değildir çünkü suçsuz bir çocuğun öldürülmesinin kabul edilemez ve çok kötü bir eylem olduğu ahlaki duygularımız, eğilimlerimizde derin biçimde yerleşmiş durumdadır. Böyle bir yaklaşım, İbrahim-İshak olayında değil ancak Tevrat'taki diğer olumsuz durumlar, hırsızlık, zina ve benzeri durumlar için daha geçerli, savunulabilir olabilir.⁶⁵⁹

İbrahim-İshak olayı ile ilgili eleştiriye, bundan önce ele alınan yedi eleştiride olduğu gibi güçlü bir yanıt vermek zor gözükmemektedir. Ancak İbrahim-İshak olayı ve kutsal metinlerdeki benzer durumların olası varlığı teolojik iradecilik açısından yıkıcı bir eleştiri konumunda değildir. Çünkü teolojik iradecilik, ahlaki yükümlülüklerin ontolojik kaynağının teistik Tanrı ve O'nun ilgili eylemleri olduğunu savunan felsefi görüş olarak herhangi bir dini, o dinin kutsal kitabını veya dini geleneği varsaymak zorunda değildir. İbrahim-İshak olayı, ancak Yahudilik ve Hristiyanlığın, teolojik iradecilik veya bu dinlerin Tanrı anlayışlarına dayalı bir ahlaki realizmin savunulması için bütünüyle uygun olmadığını gösterebilir.

⁶⁵⁹ Örneğin Tevrat'ın İlk Beş Kitabından Yasanın Tekrarı (Deuteronomy) kitabındaki 7: 1-2 ve 20: 16-18 bölümlerinde Kenanlıların ve diğer halkların hepsinin öldürülmesi olayı ile ilgili geniş bir savunma için bkz. Paul Copan, Matthew Flannagan, **Did God Really Command Genocide?: Coming to terms with the justice of God**, Grand Rapids, Baker Books, 2014.

Dahası çalışmamızın varsayımlarında yaygın uzlaşımın onaylanan birtakım ahlaki önermelerin temel alındığı düşünülürse; bu ahlaki önermeler teolojik iradeciliğin reddi için değil de teolojik iradecilik doğru varsayılarak hangi vahyin veya dini geleneğin doğru veya tanrısal olduğunu araştırmak için bir araç olarak da kullanılabilir. Benzer biçimde kutsal kitapların İbrahim-İshak olayı benzeri durumları içeren ilgili bölümlerinin ne ölçüde özgün olduğunun araştırılması için de kullanılabilir.

3.2.3. Teolojik İradecilik ve Formülasyonu

Teolojik iradeciliğe getirilen eleştiriler, bu eleştirilere verilen yanıtlar ve teolojik iradeciliğin savunulabilir bir felsefi görüş olarak ortaya konma çalışmaları kadar teolojik iradeciliğin nasıl formüle edileceği de konuyla ilgili çalışmalarda geniş yer tutmaktadır.

Teolojik iradeciliğin nasıl formüle edileceği sorusu üç ayrı sorun olarak ortaya konabilir. Bunlardan birincisi, teolojik iradeciliğin kapsamı yani teolojik iradeciliğin ahlaki özelliklerin veya değer özelliklerinin hangilerini, ne kadarını oluşturduğu, açıkladığı ile ilgilidir. İkincisi, teolojik iradeciliğin hangi tanrısal eylemler (tanrısal buyruklar, tanrısal amaçlar, tanrısal irade, tanrısal eğilimler) olarak anlaşılması gerektiğidir. Üçüncüsü ise, teolojik iradecilikte ortaya konan bu tanrısal eylem ile bu tanrısal eylemin oluşturduğu ilgili ahlaki özellikler arasında nasıl bir ontolojik ilişki bulunduğu⁶⁶⁰.

Teolojik iradeciliğe getirilen eleştirilerde kapsamlı bir biçimde gösterilmeye çalışıldığı gibi teolojik iradecilik savunulabilir bir felsefi görüştür. Bunun da ötesinde yine bu eleştirilere verilen yanıtlarda da görüldüğü gibi teolojik iradecilik ikinci bölüm başında belirtilen nesnel ahlaki yükümlülüklerin gerektirdiği felsefi kriterleri sağlayabilmektedir. Ahlaki özellikler-diğer özellikler ilişkisi ve ahlaki yükümlülüklerin zorunlu modal durumunun sağlanması, ikinci eleştiriye verilen yanıtta ortaya konmuştur. Normatiflik kriterinin teolojik iradeci görüşçe nasıl sağlanacağı Hume yasası ve normatiflik ile ilgili beşinci eleştiride ortaya konmuştur.

⁶⁶⁰ Quinn, "Divine Command Theory", s. 53, 54.

Ahlaki bilgi kriterinin teolojik iradecilikçe sağlanabileceği ise ahlaki bilgi ile ilgili altıncı eleştiride ortaya konmuştur. Ahlaki sezgilerle uyumluluk kriteri ile ilgili savunma ise birinci eleştiri olan keyfili eleştirisinde sunulmuştur.

Teolojik iradeciliğin savunulabilir bir felsefi görüş olarak ortaya konması, bu eleştirilere verilen güçlü yanıtlara uygun biçimde formüle edilip ortaya konmasında yatmaktadır. Dolayısıyla teolojik iradeciliğin formülasyonu ile ilgili bu üç soruya verilecek yanıtlara da büyük ölçüde teolojik iradeciliğe getirilen eleştirilere verilen yanıtlar yön verecektir.

3.2.3.1. Teolojik İradeciliğin Kapsamı (Katı – Sınırlı)

Teolojik iradeciliğin kapsamı sorunu, teolojik iradeciliğin hangi ahlaki özellikleri oluşturduğuna ilişkin bir sorudur. Katı veya sınırlandırılmamış teolojik iradecilik, bütün ahlaki özellikleri veya değer özelliklerini teolojik iradeciliğin belirlediğini, oluşturduğunu savunur. Dolayısıyla teolojik iradecilikteki ilgili tanrısal eylem yani tanrısal buyruklar veya tanrısal irade ve diğer olası seçenekler, ahlaki olarak iyi, ahlaki olarak kötü ile ahlaki yükümlülükler ile ilgili özellikler olan ahlaki olarak yapılması gereken, ahlaki olarak kaçınılması gereken, ahlaki olarak serbest olan özelliklerin bütünüdür. Orta Çağda el-Eşari ve Ockham, çağdaş dönemde ise Philip Quinn (1978 ve 1979 yılındaki çalışmalarında) katı iradeci bir görüşü savunmuşlardır.

Sınırlı veya sınırlandırılmış teolojik iradecilik ise, ahlaki özelliklerin hepsinin değil de belirli bir bölümünün teolojik iradecilik dolayısıyla tanrısal buyruk veya irade ve benzeri biçimde ortaya konabilecek ilgili tanrısal eylemce oluşturulduğunu savunur. Sınırlı görüşler, çoğunlukla insanların ahlaki yükümlülükleri ile ilgili özelliklerin teolojik iradeciliğin kapsamında olduğunu savunurlar. Diğer yandan diğer ahlaki özelliklerin Tanrı'dan bağımsız veya Tanrı'yı dışarıdan zorlayacak biçimde değil de Tanrı'nın kendisinde, özsel doğasında değişmez, zorunlu ve mutlak anlamda en yetkin biçimde var olduğunu savunurlar. Tanrı'nın doğasında bulunan bu değer özellikleri, teolojik iradeciliğin kapsamı içinde bulunan tanrısal eylemlere temel oluşturarak, bu eylemlerin de gerekçesini oluştururlar. Ortaçağ'da Gazzali,

Fahreddin Razi, Duns Scotus ve günümüzde ise Adams, Quinn (2000 yılındaki çalışmasından başlayarak), Alston, Jordan, sınırlı iradeci bir görüşü benimsemişlerdir.

Teolojik iradeciliğin sınırlı türü, katı iradeciliğe göre eleştiriler alt başlığında ele alınan ilk dört eleştiri açısından açık biçimde daha güçlü gözükmektedir. Birinci eleştiri olan keyfilik eleştirisine göre Tanrı'nın değişmez, mutlak anlamda iyi doğası teolojik iradeciliğin oluşturduğu ahlaki özelliklerin keyfi olmasını engeller. Çünkü teolojik iradecilikteki tanrısal eylemler Tanrı'nın özsel, değişmez doğası ile sıkı biçimde ilişkilidir ve Tanrı'nın doğası, Tanrı'nın ne biçimde eyleyeceğine ilişkin seçenekleri sınırlandırmakta ve bu eylemleri belirleyebilmektedir. Dolayısıyla Tanrı, mutlak anlamda iyi varlık olarak açıkça kötü olan bir eylemi insanlara ahlaki yükümlülük olarak sunamaz. Katı iradecilikte ise sadece ahlaki yükümlülükler değil bütün değer özellikleri serbest tanrısal iradece belirlendiği için Tanrı'nın açıkça kötü gözükken bir eylemi ahlaki olarak yapılması gereken durumuna getirmesi olanaklıdır. Örneğin sınırlı iradeciliğe göre kişisel varlığın yaşamı bir yetkinlik ve iyi olarak Tanrı'nın özsel doğasından kaynaklı olup, değişmez niteliktedir ve teolojik iradeciliğin kapsamı dışındadır. Buna uygun olarak haksız yere bir insanı öldürmek teolojik iradecilik yoluyla kaçınılması gereken bir eylem olmuştur. Katı iradecilikte ise sadece insanların diğer insanları öldürüp öldürmemesi değil kişisel varlık olarak insan yaşamının bir yetkinlik, bir iyi olup olmaması da teolojik iradecilikçe belirlenir. Dolayısıyla Tanrı, kişisel varlık olarak insan yaşamını bir "iyi" olmaktan çıkarabilir ve haksız yere insan öldürmeyi serbest bırakılan veya yapılması gereken bir eylem durumuna getirebilir. Dahası Tanrı, Ockham'da görüldüğü gibi serbest iradesi gereği kendisine isyan edilmesini bile buyurabilir.

İkinci eleştiri olan, ahlaki özellikler-diğer özellikler ilişkisi ve ahlaki özelliklerin zorunluluğu açısından da katı iradeci görüş sorunlu gözükmektedir. Katı iradeci görüş, sınırlı iradeci görüşe benzer biçimde ahlaki özelliklerin ilgili tanrısal eyleme bağımlılığı yoluyla ahlaki özellikler-diğer özellikler ilişkisini sağlayabilir. Ancak ahlaki yükümlülüklerin en azından bir bölümünün zorunlu, yani bütün olası evrenlerde geçerli olduğu gerçeği ile çelişen durumlara yol açar. Çünkü katı iradeci

görüŖte teolojik iradeciliği oluŖturan ilgili tanrısal eylemi sınırlayan, bu eylemin arkasında yatan herhangi bir gerekçe bulunmamaktadır. Dolayısıyla Tanrı, bu dünyada hırsızlık eylemini ahlaki olarak kaçınılması gereken bir eylem yaparken başka bir olası evrende yapılması serbest olan, dahası yapılması gereken bir eylem yapabilir. Buna ek olarak katı iradeci görüşte hırsızlığın, yerel bir zorunluluk yani sadece bu evrende sürekli olarak kaçınılması gereken bir eylem olamaması da olanaklıdır. Çünkü Tanrı, belirli bir zamanda veya belirli bir kişiye hırsızlık yapmayı yasaklamış iken başka bir zamanda veya başka bir kişiye hırsızlık yapmayı serbest bırakabilir veya yapılması gerekli eylem durumuna getirebilir. Sınırlı iradeci görüşte ise ahlaki yükümlölükler, ilgili tanrısal eyleme bağımlı iken modal durum olarak zorunlu, yani bütün olası evrenlerde doğru oldukları da gösterilebilir. Bu ahlaki yükümlölüklerin Tanrı'nın özsel, değişmez, mutlak iyi doğasından zorunlu olarak kaynaklandığı ve insanların bu ahlaki yükümlölükleri ilgili tanrısal eylem tarafından oluŖturduęu savunulabilir.

Leibniz'e atıfla ortaya konan üçüncü eleŖtiri olan Tanrı'nın "iyi"liği sorununda ise Leibniz "iyi" ve "kötü"nün Tanrı'nın "keyfi", dolayısıyla sınırlandırılmamış iradesiyle ortaya konmasına vurgu yapmıştır. Sınırlandırılmamış veya katı iradeci görüşte Leibniz'in belirttiği gibi Tanrı nasıl eylemde bulunursa bulunsun, insanlara nasıl buyruklar sunarsa sunsun yaptıkları "iyi" olmaktadır ki Tanrı'nın gerçek anlamda "iyi" olduğunun savunulmasını güçleştirir. Sınırlı iradeci görüşte ise Tanrı'nın "iyi"liğini sevgi, bağışlayıcılık, cömertlik, Ŗefkat gibi Tanrı'nın özsel özellikleri ile doldurmak olanaklı olduğu gibi teistik Tanrı anlayışına da daha uygundur. Dahası Tanrı'nın eyleme biçimi ile insanlara yüklediği ahlaki yükümlölükler belirli ölçüde örtüşmektedir de. Örneğin Tanrı, insanlara yalan söylememeyi, verdiği sözlerine bağlı kalmayı, adaletli olmayı, ahlaki yükümlölük olarak yüklerken bu ahlaki durumlara kendisinin de dışarıdan sunulan veya zorlanan bir yükümlölükle değil de doğası gereği uygun davrandığı kolayca savunulabilir.

Son olarak dördüncü eleŖtiri olan Karamazov sorununa göre katı iradeci görüşte Tanrı, insan veya yarattığı insan benzeri kişisel varlıklara herhangi bir ahlaki yükümlölük yüklemekten geri durabilir. Bu ise hiçbir eylemin ahlaki olarak

kaçınılması gereken olmadığı, her şeyin serbest olduğu gibi bir durumu oluşturur. Sınırlı iradeci görüşe göre ise bu eleştiriye iki ayrı yanıt verilebilir. Birincisi teistik Tanrı anlayışına göre Tanrı'nın yarattığı kişisel varlıklarla iletişime geçmesi, onlara peygamber, vahiy göndermesi ve ahlaki yükümlülükler yüklemesi, deist ve panteist diğer Tanrı anlayışlarından ayırıcı özelliğidir. İkinci olarak ise Tanrı yarattığı kişisel varlıklara olan sevgisi gereği onların iyiliğini ister. Ahlaki yükümlülükler de insanların birbirleriyle uyum ve barış içinde yaşamalarını sağlayan kurallar olduğu için Tanrı doğası gereği yarattığı insan benzeri bütün kişisel varlıklara ahlaki yükümlülükleri yükler.

Sonuç olarak sınırlı teolojik iradecilik, katı iradeciliğe göre bu dört eleştiri açısından açık biçimde üstün gözükmektedir ve teolojik iradecilik savunucusunca tercih edilmelidir. Teolojik iradecilik sınırlandırılmış türü ile bu eleştirilerde de gözüktüğü gibi ahlaki realist bir görüş olarak oldukça güçlü, savunulabilir bir felsefi görüş iken katı iradeci görüş ise tersine savunulması güç, hem ahlak felsefesi hem de teoloji açısından sağduyuya aykırı sonuçları olan bir görüştür.

3.2.3.2. Teolojik İradecilik Hangi Tanrısal Eylemler Olarak Anlaşılmalıdır? (Tanrısal Buyruk, Tanrısal İrade-Amaç, Tanrısal Eğilimler)

Teolojik iradecilikte hangi tanrısal eylem veya özelliğin geçerli olduğu sorusu teolojik iradeciliğin formülasyonu ile ilgili yanıtlanması gereken ikinci sorudur. Teolojik iradeciliğin kapsamı sorusunda sınırlı iradeciliğin benimsendiği, dolayısıyla teolojik iradeciliğin yalnızca insanların ahlaki yükümlülüklerini oluşturduğu düşünülürse; ilgili tanrısal eylem ahlaki yükümlülükleri oluşturan eylem olmalıdır.

Bu soruya yanıt ararken ve olası adayları değerlendirirken şu kaygılar göz önünde bulundurulmalıdır. Ahlaki yükümlülükleri oluşturan tanrısal eylem veya özellik, oluşturuca neden (constitutive reason) konumunda bulunmalıdır. Yani ahlaki yükümlülükleri oluşturan bu tanrısal eylem, ikinci bölümün başında ortaya konan felsefi kriterleri sağlayabilir nitelikte olmalıdır. Örneğin ahlaki yükümlülükler için ayırıcı özellik olan normatifliği ele alalım. Ahlaki yükümlülükleri oluşturan ilgili

tanrıs al eylem; insanlara bu y  k  ml  l  klere uygun eylemde bulunmaları için güçlü gerekçeler sunmalıdır.

Teolojik iradeciliğe ilişkin   a  da   dönemdeki çalışmalarda ‘‘Hangi tanrıs al eylem?’’ sorusuna tanrıs al buyruklar, tanrıs al irade-amaçlar ve tanrıs al eğilimler başta olmak üzere çeşitli yanıtlar verilmiştir. Ele almaya çalışacağım bu üç yanıttan buyruk formülasyonunun irade-amaç formülasyonuna, irade-amaç formülasyonunun da tanrıs al eğilimler formülasyonuna göre daha geleneksel bir formülasyon olduğu söylenebilir. Başka bir açıdan bakıldığında ise tanrıs al eğilimler, tanrıs al eylem-özellik olarak, tanrıs al irade-amaçlara göre daha derinde, tanrıs al irade-amaçlar ise buyruklara göre daha derinde bulunmaktadır. Şöyle ki tanrıs al eğilimler veya güdüler, tanrıs al irade-amaçlara temel oluştururlar. Tanrıs al irade-amaçlar ise buyrukların gerisinde bulunup, onlara temel oluşturur niteliktedir.

3.2.3.2.1. Tanrıs al Buyruk Formülasyonu

Teolojik iradeciliğin tanrıs al buyruklar olarak formülasyonu Robert Adams tarafından savunulmuştur. Adams, buyruk formülasyonunu savunurken, ahlaki yükümlülüklerin toplumsal doğasına vurgu yapmış ve kişiler arası ilişkilere dayandığını belirtmiştir. Ahlaki yükümlülüklerin bu biçimde anlaşılması durumunda ise ahlaki yükümlülüklerin normatif gücü, kişilerin bu ilişkilerin parçası olması ve bu ilişkilere verdiği değer ve bunlara bağlılıklarıyla yakından ilişkilidir. Bu nedenle Tanrı, en yüce ve en iyi varlık olarak buyrukları ile ahlaki yükümlülükleri oluşturmaya en iyi adaydır.

Kişilerin gerçekten yükümlü olabilmeleri için yükümlülüklerinden haberdar olmaları gerekir. Buyruklar söz eylemleridir, Tanrı tarafından insanlara iletilebilirler. Bu nedenle Adams, teolojik iradeciliğin irade formülasyonu yerine buyruk formülasyonunu savunur. Açığa vurulmamış tanrıs al irade yerine söz eylemleri olan buyrukların yeğlenmesi gerektiğini belirtir. Adams, bununla beraber Tanrı’nın dilsel topluluğun sıradan bir   yesi olmadığını ve buyruklarını insanlara, insanların eğilimleri ve bilinçleri aracılığıyla ilettiğini, buyrukların insanlara verilen işaretler olduğunu belirtir.

Adams'ın buyruk formülasyonuna getirilebilecek en önemli eleştiri, yine Adams'ın buyruk formülasyonunun yeğlenmesi için gerekçe olarak ortaya koyduğu ahlaki bilgi ile ilgilidir. Bu eleştiriye göre buyruklar söz eylemleridir ve tanrısal buyrukların diğer söz eylemleri gibi başarılı biçimde ilgili kişilere iletilmesi için bu söz eylemini alan kişinin söz eyleminin kaynağını bilmesi gereklidir. Ancak Tanrı'nın varlığına inanmayan veya belirli bir dine bağlı olmayan bir kişi, tanrısal buyruğu nasıl alabilir? Bu kişi, karşı karşıya kaldığı ancak kaynağını bilmediği bir buyruğu gerçek anlamda nasıl algılamış olabilir? Bu kişi, kaynağını bilmediği bir işaretten dolayı nasıl yükümlülük altında olabilir? Bu durumda pek çok kişi tanrısal buyruklardan, dolayısıyla ahlaki yükümlülüklerden habersiz olacaktır.⁶⁶¹

Adams bu soruna karşı Tanrı'ya inanmayan kişilerin de Tanrı'nın buyruklarını alabileceğini belirtir. Bunun için Tanrı'nın buyruklarını sunduğu inanmayan kişilerin bu buyrukların içeriğinin bir bölümünü alması yani bu buyrukları "*yeterince otoriter ve buyurucu güce sahip*" olarak tanımları yeterlidir.⁶⁶²

Adams'ın bu yaklaşımına rağmen, bir kişinin bir başka kişiden, bu kişi Tanrı olsa bile, bir buyruk alırken bu buyruğun kaynağını bilmemesi sezgilere aykırı bulunabilir.⁶⁶³ Bu eleştiriye karşı ise ahlaki yükümlülükleri oluşturan tanrısal buyrukların kaynağını Tanrı olarak algılayamayan inanmayan kişilerin, bu yükümlülükleri inananlarda olduğu gibi Tanrı ile olan ilişkilerinden dolayı değil de bir topluluğun üyesi olma, anne-baba olma gibi değer verdikleri diğer kişiler arası ilişkilerden kaynaklanıyormuş gibi algılayabilecekleri savunulmuştur.⁶⁶⁴

Bu yaklaşımın doğru olduğu varsayıldığında Adams'ın ahlaki yükümlülüğün toplumsal doğası ile ilgili görüşleri yok olmasa bile tanrısal buyrukların kaynağını Tanrı olarak bilmeyen insanlar için önemli ölçüde eksileceği açıktır. Çünkü Adams, ahlaki yükümlülükleri ve bunların toplumsal doğasını vurgularken Tanrı ile kurulan

⁶⁶¹ Wes Morriston, "The moral obligations of reasonable non-believers: A special problem for divine command metaethics", **International Journal for Philosophy of Religion**, Vol. 65, No. 1, 2009, s. 3, 5, 6.

⁶⁶² Adams, **Finite and Infinite Goods A Framework for Ethics**, s. 268.

⁶⁶³ Morriston, "The moral obligations of reasonable non-believers: A special problem for divine command metaethics", s. 7.

⁶⁶⁴ Evans, **God & Moral Obligation**, s. 113.

kişisel ilişkiye özel önem vermiştir. Kişi ahlaki yükümlülüklerine uymadığında en önemli kişisel ilişkisi bozulmuş olmakta ve bu durum kişiye bu ahlaki yükümlülüklerle uygun eylemesi için güçlü gerekçeler sunmaktadır. Bunun yanında Tanrı'nın en yüce, sevgi sahibi, cömert varlık olması, kişinin tanrısal buyruklara uyması için önemli niteliktedir.⁶⁶⁵

Bu durum inanan ve dine sıkıca bağlı bir kişi için geçerlidir. Ancak inanmayan ve inanan ancak dine sıkıca bağlı olmayan kişi için geçerli değildir. Çünkü inanmayan kişiler, Tanrı ile olan ilişkilerine değer vermemektedirler. İnanan kişilerin ise bu ilişkiye verdikleri değer aynı ölçüde değildir, kişiden kişiye değişmektedir. Dolayısıyla Adams'ın formülasyonunda inanmayan kişiler için tanrısal buyruk kavramının içeriği oldukça daraltılmış konumdadır. Adams'ın inanmayan kişiler için sunduğu bu kişilerin sadece buyruğun içeriğini ve buyurucu gücünü algılamaları yaklaşımı yükümlülüğün toplumsal doğasının getirdiği yararları yok eder. Dolayısıyla bu da buyruk formülasyonunun irade-amaç formülasyonu ile karşılaştırıldığında oluşturduğu artıların dengelenmesi anlamına gelir.⁶⁶⁶

Buna ek olarak Adams'ın ahlaki yükümlülüklerin insanlarca algılanmasında özel vahyi değil genel vahyi, insanların bunlara kutsal kitaplar yoluyla değil de kişilerin eğilimleri ve bilinçleri yoluyla eriştiklerini özellikle vurguladığı ve buyrukları insanlara verdiği bir işaret olarak ortaya koyduğu unutulmamalıdır. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda böyle bir yaklaşımın buyruk formülasyonu olup olmayacağı tartışmalıdır. Böyle bir buyruk formülasyonunun oldukça sınırlı bir buyruk anlayışı olacağı ve özellikle Adams'ın buyruk formülasyonuna ilişkin ortaya koyduğu pek çok özelliğin işlevsiz kalacağı açıktır.

3.2.3.2.2. Tanrısal İrade–Amaç Formülasyonu

Teolojik iradeciliğin irade – amaç formülasyonu, Philip Quinn tarafından savunulmuştur. Bu formülasyona önemli katkı Mark Murphy'nin 1998 yılındaki makalesi ile gelmiştir. Tanrısal amaç formülasyonu da, irade formülasyonundan

⁶⁶⁵ Morriston, "The moral obligations of reasonable non-believers: A special problem for divine command metaethics", s. 7, 8.

⁶⁶⁶ A.e., s. 8, 9.

türemiştir ve bununla sıkı biçimde ilişkilidir. Gerek irade gerekse amaç kavramları buyruklara göre daha geniş anlaşılabilecek kavramlardır. Buyruklar, salt eylemler özellikle de belirli bir eylem türü olarak söz eylemi iken; irade ve amaçlar hem salt zihin durumu hem de eyleme dönüşmüş zihin durumu olarak algılanabilir. Dahası irade ve amaçlar eylem olarak buyruklara göre çok daha geniş biçimde anlaşılabılır. Bir kişi bir şeyi amaçladığında ve bu bir eylem olarak ortaya çıktığında bu durum söz eylemi de içinde olmak üzere pek çok değişik biçimde anlaşılabılır.

Murphy, irade formülasyonunun güçlü ve zayıf olmak üzere iki biçimde anlaşılabileceğini belirtir. Güçlü türünde tanrısal irade veya Tanrı'nın bir şeyi irade etmesi, Tanrı'nın o şeyi amaçlaması anlamına gelir. Bu formülasyon sorunludur çünkü Tanrı her şeyi bilen, mutlak güçlü ve rasyonel varlık olarak bir şeyi amaçladığında onun gerçekleşmemesi olanaksızdır. Bu durum ise ahlaki yükümlülüklerin hiçbir insanca hiçbir zaman çiğnenmemesi anlamına gelir ki bunun yanlış olduğu açıktır.⁶⁶⁷

İrade formülasyonunun zayıf türü ise Tanrı'nın insanların belirli eylemlerden kaçınması veya belirli eylemleri yapmasına yönelik olumlu bir eğilimi, bu eylemlerin yapılmasını beğenmesi olarak ortaya konur. Bu formülasyon ise öncelikle ahlaki yükümlülük kavramı için oldukça zayıftır. Bu formülasyonun ikinci sorunu ise şudur. Daha önce belirtildiği gibi teolojik iradeciliğin kapsamı ahlaki yükümlülüklerdir ancak teolojik iradeciliğin yani ahlaki yükümlülüklerin arkasında yatan aksiyolojik değerlere ilişkin özellikler vardır. Eğer teolojik iradecilik Tanrı'nın eğilimleri veya yalnızca beğenileri ile formüle edilecek ise aksiyolojik değerler hangi tanrısal özellik ile ortaya konabilecektir? Bunların da ortaya konabilmesi için bir alana gereksinim vardır.⁶⁶⁸

İrade formülasyonunun bu iki türünün olumsuz sonuçlarına karşılık Murphy, Aquinas'a atıfla tanrısal öncül amaç (divine antecedent intention) - tanrısal sonuçsal amaç (divine consequent intention) ayrımını yapar. Aquinas'a göre tanrısal irade için öncül-sonuçsal ayrımı kendisi ile ilgili durumlarda değil kendisi dışındaki

⁶⁶⁷ Murphy, "Divine Command, Divine Will and Moral Obligation", s. 16.

⁶⁶⁸ A.e., s. 17.

durumlarda geçerli olabilir. Örneğin, insan yaşamı "iyi"dir dolayısıyla adil bir yargıç bütün insanların yaşamayı sürdürmesini öncül olarak amaçlar ancak bir kişi için belirli bir durum göz önüne alındığında örneğin bu kişinin adam öldüren bir kişi olması durumunda bu adil yargıç bu kişinin asılarak öldürülmesini sonuçsal olarak amaçlar. Benzer biçimde Tanrı, bütün insanların ölüm sonrası yaşamda kurtulmasını öncül olarak amaçlar ancak insanların yaşamları boyunca yaptıkları göz önünde bulundurulduğunda yani bütün durumlar göz önünde bulundurulduğunda, bunu sonuçsal olarak amaçlamaz. İnsanların yalnızca belirli bir bölümünün ölüm sonrası yaşamda kurtulmasını sonuçsal olarak amaçlar. Aquinas'a göre Tanrı'nın sonuçsal iradesi, iradenin bir şeye o şeyin kendisinden dolayı veya o şeyin içinde bulunduğu belirli koşullar nedeniyle, bütün durumlar göz önünde bulundurularak yöneltilmesidir. Öncül amaç ise ilişkisel soyutlama olup Tanrı'nın basitçe irade etmesi değildir. Tanrı'nın öncül amaçlarının gerçekleşmemesi olanaklı iken, sonuçsal amaçlarının gerçekleşmemesi olanaksızdır.⁶⁶⁹

Bu formülasyon, Tanrı'nın amaçlaması olarak sunulan güçlü formülasyonun zayıflatılmış ama güçsüz formülasyonun daha güçlü bir türüdür. Ahlaki yükümlülüklerin tanrısal öncül amaçlar olarak formüle edilmesi, insanların özgür iradesi nedeniyle ahlaki yükümlülüklerle zaman zaman uymamaları gerekliliğini sağlar. Öncül amaçlar ilişkisel soyutlama iken sonuçsal amaçlar bütün durumların göz önünde bulundurulduğu eylemdir. Ahlaki yükümlülükleri oluşturan Tanrı'nın insanlarla ilgili öncül amaçları ile yine aynı insanların belirli ahlaki yükümlülükleri çiğnemeleri durumunu oluşturan Tanrı'nın sonuçsal amaçları arasındaki ayrım Tanrı'nın sonuçsal amaçlarında insanların özgür irade ve seçimlerinin de göz önünde bulundurulmasıdır.⁶⁷⁰

Dolayısıyla ahlaki yükümlülükler sonuçsal amaçlar veya sadece amaçlar olarak da yani bütün durumlar Tanrı tarafından göz önünde bulundurularak da formüle edilebilir. Buna göre "Ahlaki yükümlülükler-yapılması gerekenler Tanrı'nın insanların birtakım eylemleri özgür irade-seçimleri ile yapmalarını amaçlamasıdır" biçiminde ortaya konabilir.

⁶⁶⁹ A.e., s. 18.

⁶⁷⁰ A.e., s. 18, 19.

Burada özgür iradenin sonuçsal amaç formülasyonuna eklenmesinin de keyfi bir durum olmadığı kolayca savunulabilir. Çünkü özgür irade, kişisel bir varlık olarak Tanrı'nın özsel, zorunlu özelliklerindendir, tanrısal bir yetkinliktir ve zorunlu olarak "iyi"dir. Bundan dolayı Tanrı, bu özelliği insanlara da vermiştir. Dolayısıyla, Tanrı'nın insanlarla ilgili amaçlarının yalnızca bir bölümünün insanların özgür iradesi ile gerçekleşmesi, insanların özgür iradesi olmadan Tanrı'nın insanlarla ilgili amaçlarının hepsinin gerçekleşmesinden daha iyidir.⁶⁷¹

Bu formülasyona karşı getirilebilecek eleştirilerden ilki Adams'ın ortaya koyduğu bilinmeyen, gizli tutulan tanrısal iradenin ahlaki yükümlülükle ve Tanrı-insan ilişkisi ile uyumlu olmayacağıdır. Adams, bundan dolayı buyruk formülasyonunun tercih edilmesi gerektiğini savunur.⁶⁷² Bu eleştiriye irade-amaç formülasyonunu savunan kişi tarafından verilecek yanıt, teolojik iradeciliğe getirilen eleştirilerde özellikle ahlaki bilgi eleştirisinde verilen yanıtla ortaktır.

Tanrı'nın, iyiliği ve adaleti gereği insanlara belirli ahlaki yükümlülükler yüklerken bunları insanlara bildirmemesi düşünülemez. Tanrı'nın bunu çeşitli yollarla yaptığı savunulabilir. Birincisi insanların bilişsel yetilerini belirli olgunluğa geldiklerinde bu ahlaki yükümlülükleri bilecek biçimde tasarlayarak yapabilir. İkincisi ise Tanrı, bütün rasyonel ve yetişkin insanların zihinlerine ve ahlaki eğilimlerine bu ahlaki yükümlülükleri sürekli olarak ilham edebilir.

Bir kişinin bir durumu irade etmesi veya amaçlaması, bir kişinin başka bir kişiye bir buyruk sunması ile karşılaştırıldığında oldukça geniş bir kavramdır. Bu irade etme veya amaçlama çok çeşitli eylemler biçiminde olabilir. Örneğin Tanrı'nın insanların hırsızlık yapmamasını amaçlaması ile Tanrı'nın insanların zihnine hırsızlık yapmaktan kaçınmaları gerektiğini ilham etmesinin aynı durum olduğu savunulabilir. Dolayısıyla irade-amaç formülasyonu, teolojik iradeciliğin buyruk formülasyonuna özellikle de Adams'ın yükümlülüğün toplumsal doğasına vurgu yaptığı iddialı türüne göre ahlaki bilgi açısından daha üstün konumda gözükmektedir.

⁶⁷¹ Böyle bir yaklaşımın, Alvin Plantinga'nın teizme karşı kötülük sorununun mantıksal türü için yaptığı "özgür irade savunması"nı andırdığı açıktır. Bu savunma için bakınız Alvin Plantinga, **God, Freedom and Evil**, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Co., 1977, s. 5-65.

⁶⁷² Adams, **Finite and Infinite Goods A Framework for Ethics**, s. 261, 262.

Adams'ın buyruk formülasyonunun irade-amaç formülasyonuna tercih edilmesi gerektiğine ilişkin ikinci argümanı da ahlaki yükümlülükler içinde bulunan yapılması gerekli olmayan ancak "iyi" olan eylemleri buyruk formülasyonunun ortaya koyabileceği ancak irade-amaç formülasyonunun ortaya koyamayacağıdır. Ahlaki yükümlülükle ilgili eylemler çoğunlukla üç türde; yapılması gerekli, kaçınılması gereken ve yapılması serbest olan olarak ortaya konmaktadır. Ahlaki yükümlülük ailesinin dördüncü bir eylem türü olarak ise yapılması gerekli olmayan ancak "iyi" olan yani "fazladan (supererogatory)" olarak adlandırabileceğimiz eylemlerin olduğu savunulmaktadır.

Adams'a göre böyle eylemler vardır ve teolojik iradecilik bunları da açıklayabilmelidir. Tanrı da böyle "iyi" olan birtakım eylemleri bizlere buyurup yükümlü kılmadan bırakabilir. Çünkü ahlaki yükümlülük "en iyi biçimde eylemekten" farklı bir durumdur. Ahlaki yükümlülük en iyisini yapmak değil, yerine getirilmediğinde bir ceza ile karşılaşmak veya suçluluk, utanma duygusu yaşama durumu ile sıkı biçimde ilişkilidir. Fazladan yapılan eylemler ise yapılmadığında bu özellikleri getirmez. Adams, tanrısal iradenin ahlaki yükümlülükleri oluşturmaya uygun olması durumunda, bu iradenin insanların ahlaki olarak yükümlü olmalarını sağlayacağını ancak yapılması iyi ancak yükümlü olmayan eylemleri sağlayamayacağını belirtir. Çünkü bu durumda Tanrı'nın bir eylemin yapılması iyi ancak yükümlü olmamasını sağlayacak gerekçeleri göz önünde bulundurma olanağı bulunmayacaktır. Buyruk formülasyonunda ise Tanrı'nın bir eylemi buyurması yükümlülüğü, o eylemin yapılmasını istemesi, o eylemin "iyi" ancak yükümlü olmayan olmasını sağlayabilecektir.⁶⁷³

İrade-amaç formülasyonunun savunucuları bu eleştiriye tanrısal irade ve amaçların daha karmaşık formülasyonlarından yola çıkarak yanıt vermeye çalışmışlardır. Quinn, yapılması yükümlü olmayan ancak "iyi" olan "fazladan" eylemlerin Tanrı'nın insanların yapmasını "*yalnızca tercih ettiği*"⁶⁷⁴ veya "*istediği*

⁶⁷³ A.e., s. 260, 261.

⁶⁷⁴ Quinn, "Divine Command Theory", s. 56.

ancak öncül olarak amaçlamadığı”⁶⁷⁵, ahlaki olarak yapılması gereken eylemleri ise öncül olarak amaçladığı eylemler olarak ortaya konarak bu ayrımın sağlanabileceğini savunmuştur.

Adams, bu yanıtta Tanrı’nın insanların bir şey yapmasını istemesi ile Tanrı’nın insanların bir şey yapmasını öncül olarak amaçlaması arasında gerçekten bir fark olup olmadığını sorarak karşı çıkar.⁶⁷⁶ Quinn’in ahlaki olarak yükümlü olmayan ancak yapılması “iyi” olan eylemleri irade-amaç formülasyonu içinde ortaya koyma çabası yetersiz veya en azından geliştirilmesi gereken durumda olabilir.

Bu konuda belirtmek istediğim iki konu vardır. Öncelikle, Adams’ın irade-amaç formülasyonu ile ilgili olarak ortaya koyduğu “fazladan iyi” eylemlerle ilgili eleştiri doğru olsa bile aynı eleştiri büyük ölçüde buyruk formülasyonu için de geçerlidir. Çünkü buyruk formülasyonu ile ilgili, Adams’ın ortaya koyduğu buyruk formülasyonuna ilişkin ayırıcı ve buyruk formülasyonunu üstün kılan yükümlülüğün toplumsallığı, Tanrı ile kurulan ilişki gibi özellikleri savunmak güç gözükmektedir. Çünkü bu özellikler, ancak Tanrı’ya inanan dahası dine bağlı kişiler için geçerli olabilir. Bu ise ahlaki yükümlülüklerin özel vahiy yoluyla alınması durumunda geçerli olacaktır ki bu sınırlı sayıda insan için geçerli olabilir. Hâlbuki Adams, özel vahiy yerine genel vahiy ve insanların eğilimleri ve bilinçlerine vurgu yapmış, dahası kişilerin tanrısal buyruğun kaynağını değil içeriğini ve buyurucu gücünü algılamalarının yeterli olduğunu belirtmiştir. Sonuç olarak “fazladan iyi” eylemlerle ilgili eleştiri irade-amaç formülasyonu için bir eksiklik ise benzer biçimde buyruk formülasyonu için de eksikliklerdir. Dolayısıyla buyruk formülasyonunu irade-amaç formülasyonuna üstün kılacak nitelikte değildir.

İkinci olarak Adams’ın da belirttiği gibi “fazladan iyi” eylemler ile “yapılması gereken” eylemler ayrımının olup olmadığı ve böyle bir ayrım var ise bunun nasıl anlaşılması gerektiği oldukça tartışmalı bir konudur. Ahlaki yükümlülük

⁶⁷⁵ Philip L. Quinn, "Obligation, Divine Commands and Abraham's Dilemma", **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. LXIV, No. 2, Mart 2002, s. 461.

⁶⁷⁶ Robert Merrihew Adams, "Responses", **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. LXIV, No. 2, Mart 2002, s. 483, 484.

ailesi içindeki bu iki eylem türü arasındaki ayrım şöyle de ortaya konabilir. Ahlaki olarak yapılması gereken eylemler için insanların bu eylemleri yapmak için güçlü gerekçeleri var iken, fazladan iyi olan eylemlerde ancak zayıf gerekçeleri vardır. Dahası ikinci bölümün başında ortaya konan felsefi kriterlerden normatiflikte de belirtildiği gibi, ahlaki yükümlülüklerin normatif olmasının bir boyutu olarak ağır basan olmasının nasıl anlaşılacağı tartışmalı bir konudur.

Ahlaki yükümlülüklerimizin bir bölümünü alarak örnek verirsek; yapılması gerekli veya kaçınılması gerekli ahlaki yükümlülüklerimiz için aynı oranda güçlü gerekçelere sahip olduğumuzu söyleyemeyiz. Örneğin bir kişinin haksız yere bir insanı öldürmemek için sahip olduğu eylem için gerekçe, hırsızlık yapmamak için sahip olduğu eylem için gerekçeye, hırsızlık yapmamak için sahip olduğu gerekçe ise yalan söylememek için sahip olduğu eylem için gerekçeye göre daha güçlüdür.

Benzer biçimde pek çok diğer ahlaki yükümlülüklerde olmayan bir durum olarak ensest ilişkisi söz konusu olduğunda, pek çoğumuz bundan kaçınma için güçlü gerekçenin ötesinde bir tikslenme hissine kapılırız.⁶⁷⁷ Ahlaki yükümlülüklerin kendi içindeki bu farklılıklar da belki de Mackie'nin ahlakın tuhaf olduğu görüşüne örnekler olarak verilebilir.

Teolojik iradeciliğin irade-amaç formülasyonunun, hem “fazladan iyi” eylemler ile “yapılması gereken” eylemler arasındaki bu farkı hem de yapılması gereken eylemler arasındaki bu derece farkını başarıyla açıklayabileceği savunulabilir. Teolojik iradeciliğe getirilen eleştirilerde normatifliğe ilişkin beşinci eleştiride belirtildiği gibi eylem için gerekçeler zihin durumlarıdır. Tanrı, insanların zihinlerine nüfuz ederek eylem için güçlü gerekçeler oluşturabilir. Tanrı, insanlarla her an ilişkide olan, mutlak güçlü varlık olarak bunu sadece belirli bir anda değil her an yapabilir.

Benzer biçimde Tanrı, farklı eylem türleri için farklı güçlerde eylem için gerekçeler oluşturabilir. Örneğin fazladan iyi eylemler için zayıf gerekçeler oluştururken ve yapılması gereken veya kaçınılması gereken eylemler için güçlü

⁶⁷⁷ Bu örneği Hanife Bilgili ile konuşmamdan alıntıladığımı belirtmeliyim.

gerekçeler oluşturabilir. Benzer biçimde insan öldürmemek için oluşturduğu eylem için gerekçeler, hırsızlık yapmamak için oluşturduğu eylem için gerekçelerden, hırsızlık yapılmaması için oluşturduğu eylem için gerekçeler de yalan söylememek için oluşturduğu gerekçelerden güçlü olabilir.

Dolayısıyla teolojik iradeciliğin normatiflik kriterini sağlaması için sunulan bu argüman irade-amaç formülasyonu için de geçerlidir. Çünkü amaçlar, zihin durumları olmanın yanında eyleme dönüşebilen veya dönüşmüş zihin durumlarıdır. Tanrı'nın belirli eylemlerin yapılmasını öncül olarak amaçlaması ile insanların zihinlerinde bu eylemleri yapacak güçlü gerekçeler oluşturmalarının aynı durum olduğu kolaylıkla savunulabilir.

3.2.3.2.3.Tanrısal Eğilim Formülasyonu

Teolojik iradeciliğin geleneksel olmayan ancak çağdaş bir türü olan tanrısal eğilimler (divine attitudes) olarak formülasyonu Matthew Carey Jordan tarafından savunulmuştur. Buna göre bir eylem, o eylemin yapılması Tanrı'yı hoşnutsuz ettiği (displease) için kaçınılması gerekli eylem olur. Bir eylem, o eylemin yapılmaması Tanrı'yı hoşnutsuz ettiği için yapılması gerekli eylem olur. Bir eylem, o eylemin yapılması Tanrı'yı ne hoşnut ediyor (please) ne de hoşnutsuz ediyor olduğu için yapılması serbest olan eylem olur. Bir eylem, o eylemin yapılması Tanrı'yı hoşnut ediyor ancak yapılmaması hoşnutsuz etmiyor olduğu için iyi veya fazladan iyi (supererogatory) eylem olur.⁶⁷⁸

Öncelikle Jordan'ın tanrısal eğilimler olarak ortaya koyduğu bu teori Tanrı'nın hoşnut olması ve hoşnutsuz olması olarak formüle edilmiştir. Bu yaklaşım din felsefesi ve felsefi teolojideki Tanrı'nın duygusuzluğu (impassibility)-duygululuğu (passibility) tartışması ile yakından ilgilidir. Tanrı'nın doğasına ilişkin bu tartışmaya göre felsefeci ve teologların bir bölümü Tanrı'nın duyguları (emotion) olduğunu savunurken bir bölümü ise bunun teistik Tanrı anlayışı açısından sorunlu olduğunu, duygulara sahip olmanın Tanrı için bir eksiklik olduğunu, bu nedenle Tanrı'nın duyguları olamayacağını savunmuşlardır. Tartışma çoğunlukla Tanrı'nın

⁶⁷⁸ Matthew Carey Jordan, "Divine Attitudes, divine commands, and the modal status of moral truths", **Religious Studies**, Vol. 48, No. 1, Mart 2012, s. 46.

duyguları olup olmaması ekseninde sürse de Tanrı'ya ilişkin “duygululuk” konumunun savunucularından bir bölümü daha uç bir görüşle Tanrı'nın acı çektiğini de savunmuşlardır.⁶⁷⁹

Jordan, bu tartışmaya ilişkin “duygululuk” görüşü içinde Tanrı'nın acı çektiği değil daha kabul edilebilir ve yaygın görüş olan Tanrı'nın duyguları olduğu düşüncesini savunur gözükmektedir. Bu Tanrı anlayışının, teizm için dışlanmaması gereken bir seçenek olduğunu ortaya koyar. Bu çerçevede Jordan teolojik iradecilik için buyruk ve kendi savunduğu eğilim formülasyonlarını olası seçenekler olarak ele alır.

Jordan'ın kendi savunduğu eğilim formülasyonunun buyruk formülasyonuna tercih edilmesi gerektiğini savunan argümanını ortaya koymak ve Jordan'ın argümanını ve bu argümanına dayalı olarak eğilim formülasyonuna getirilebilecek birtakım eleştirileri değerlendirmek istiyorum. Hatırlanacağı gibi, teolojik iradeciliğe getirilen eleştirilerden ikincisinde ahlaki yükümlülüklerin modal durumunun zorunlu olduğu ve teolojik iradeciliğin bunu nasıl sağlayabileceği ele alınmıştı. Bu çerçevede, modal durumu zorunlu olan ahlaki yükümlülüklerin, Tanrı'nın özsel doğasından zorunlu olarak kaynaklandığı, dolayısıyla Tanrı'nın insanlara bunları zorunlu olarak buyurduğu gibi bir görüşle hem insanların ahlaki yükümlülüklerinin ilgili tanrısal eylem ile oluşturulduğu hem de bunların modal durumunun zorunlu olması durumunun bir arada sağlanabileceği savunulmuştu.

Jordan, bu durumun buyruk formülasyonu ile sağlanamayacağını veya eğilim formülasyonunun buyruk formülasyonuna göre bunu daha iyi sağlayacağını savunur. Bunun için modal durumu zorunlu olan ahlaki yükümlülüklerle ilgili, Tanrı'nın belirli durumlarda insanlara buyruklar sunmamayı ve buyruklar sunmadan ahlaki yükümlülükler oluşturmayı seçebileceğini belirtir. Bu ise eğer ahlaki yükümlülükler, tanrısal buyruklarca oluşturuluyor ise ahlaki yükümlülüklerin olumsal olması durumunu oluşturur. Eğilim formülasyonuna göre ise Tanrı'nın eğilimleri dolayısıyla Tanrı'nın hoşnut olması ve hoşnutsuz olması durumları bütün olası evrenlerde

⁶⁷⁹ Anastasia Scrutton, “Divine Passibility: God and Emotion”, **Philosophy Compass**, Vol.8, No. 9, Eylül 2013, s. 866.

değişmez niteliktedir; dolayısıyla ahlaki yükümlülüklerin zorunlu durumu sağlanabilir. Jordan'a göre Tanrı'nın bir eylemden hoşnutsuz olduğu ancak insanlara buyruk yoluyla yasaklamamayı seçtiği durumun olanaklı olduğuna karşı çıkmak oldukça güçtür. Dolayısıyla buyruk formülasyonu savunucularınca bunun olanaksız olduğunun gösterilmesi gerektiğini belirtir.⁶⁸⁰

Jordan, Tanrı'nın mutlak iyi varlık olarak en iyi olanı bileceğini ve buna uygun eyleyeceğini belirtir. Olası evrenlerin en iyisi ise bir insanın kötü bir eylemden, açık bir buyruk olmadan, kendi seçimiyle kaçındığı durum olabilir. Çünkü insanlar iyi bir eylemi yaparken veya kötü bir eylemden kaçınırken bunu "*kendileri görmeleri*", "iyi" bir durumdur. Jordan, buna ilişkin iki örnek sunar. Birincisi, bir anne ya da baba, hoşnut olmadığı ve çocuğunun kaçınmasını istediği bir eylemi ona yasaklamamayı seçebilir. Aynı durum Tanrı-insan ilişkisinde de geçerli olabilir. Jordan'ın sunduğu ikinci örnek ise Tanrı-insan ilişkisi ile ilgili olan kölelikle ilgilidir. Buna göre Yahudi-Hristiyan vahyi köleliği yasaklamamıştır. Ancak bu kölelikle ilgili teolojik temelli ahlaki tartışmayı bitirir nitelikte değildir. Çünkü pek çok Hristiyan'a göre Tanrı, insanı kendi suretinde yaratmıştır ve her insana bir kişisel varlık olarak davranılmalı, değer verilmelidir. Kölelik ise buna aykırıdır ve kaçınılması gereken bir eylem olması için güçlü gerekçelerimiz vardır.⁶⁸¹

Bu durum ise köleliğin buyruk formülasyonuna göre olası evrenlerin bir bölümünde kaçınılması gereken eylem iken bir bölümünde kaçınılması gereken eylem olmaması durumunu oluşturur. Bu farklılık ise farklı olası evrenler arasındaki farklılıklardan kaynaklanır gözükmektedir. Tanrı, bir evrendeki özel koşullar nedeniyle köleliği yasaklayan buyruk sunmayı seçmişken, başka bir olası evrende oradaki özel koşullar nedeniyle köleliği yasaklayan buyruk sunmamayı seçmiştir. Bu ise ahlaki yükümlülüğün modal durumunu zorunlu olmaktan çıkarıp, olumsal konuma getirir. Dahası, ahlaki yükümlülükleri oluşturan tanrısal buyrukların sunulup sunulmayacağı, bütünüyle Tanrı'nın kendi özsel doğasından değil olası evrenlerin kendine has durumlarından yani dışsal etkenlerden kaynaklanmaktadır. Eğilim formülasyonu ise bu sorunu yaşamamaktadır çünkü Tanrı'nın doğası değişmezdir ve

⁶⁸⁰ Jordan, "Divine Attitudes, divine commands, and the modal status of moral truths", s. 54, 55.

⁶⁸¹ A.e., s. 57.

Tanrı bütün olası evrenlerde kölelik ve diğer kötü eylemlerin yapılması ile hoşnutsuz olur.⁶⁸²

Bu argümana çeşitli eleştiriler getirilebilir. Öncelikle argüman özellikle de kölelik örneği, Jordan'ın da belirttiği gibi buyruk formülasyonuna karşı eğilim formülasyonunu baştan doğru varsayma durumuyla karşı karşıyadır. Çünkü kölelik eyleminin Yahudi-Hristiyan teolojisinde yasaklanmamış olması Jordan'ın argümanını desteklediği kadar Yahudi-Hristiyan teolojisinin özgünlüğüne getirilebilecek bir eleştiri olarak da kullanılabilir. Buna ek olarak teolojik iradecilik ve dolayısıyla da buyruk formülasyonu belirli bir dini veya dini geleneği, vahyi varsaymaz. Açıkça görüleceği gibi Jordan'ın argümanına bu yanıtta köleliğin yasaklanmış bir eylem olduğu varsayılarak karşı çıkılmıştır.

Jordan'ın argümanına ikinci bir yanıt da köleliğin yasaklanmış bir eylem olduğuna karşı çıkılarak verilebilir. Bu yanıt, Jordan'ın köleliğin insan onuruna aykırı olduğu, Tanrı-insan ilişkisi açısından kişisel varlık olarak her insana buna uygun davranılmalıdır görüşüne uygun olarak geliştirilebilir. Örneğin, kölelik Tanrı tarafından yasaklanmış, kınanan bir eylem olmakla beraber Tanrı, hırsızlık, insan öldürme gibi eylemlerden farklı olarak köleliği elçi ve vahiy indirdiği toplumlarda hemen değil belirli bir süreç içinde kaldırmayı, yok etmeyi amaçlıyor olabilir. Bunun için var olan kölelik düzeninin toplumsal durumu alt üst etmemesi adına hemen kaldırılması ve yasaklanması yerine yeni köle edinilmesini yasaklıyor olabilir.⁶⁸³

Eğilim formülasyonuna getirilebilecek ikinci eleştiri topluluğu ahlaki yükümlülüklerle ilişkin ahlaki bilgi ve normatiflik felsefi kriterleriyle ilgilidir. Eğilim formülasyonu, buyruk formülasyonunda ele alındığı gibi buyruk formülasyonunun yaşadığı sıkıntıları yaşar gözükmektedir. Jordan'ın verdiği örnek olan bir anne ya da babanın çocuğunun yapmasını istemediği, yapması durumunda hoşnut olmadığı ancak yasaklamamayı seçtiği durumu ele alalım. Jordan'ın örneği yaygın anne ya da

⁶⁸² A.e., s. 58.

⁶⁸³ Böyle bir görüş İslam vahyinin köleliğe bakışı açısından da savunulabilir gözükmektedir. İslam vahyinde buna benzer bir uygulama çocukların babalarının eski eşleri ile evlilikleri durumunda da bulunmaktadır. Örneğin Kuran'da 4-22. ayette inananlara babalarının eski eşleri ile evlenmeleri yasaklanmışken geçmişte kalanlar dışarıda bırakılmıştır. Burada da köleliğe benzer biçimde toplumsal düzenin bir parçası olarak var olan bu tip evlilikle oluşan ailelerin bozulmaması amaçlanmış olabilir.

baba ile çocuk ilişkisi açısından doğru gözükmemektedir ancak bunu ahlaki yükümlülüklerin bütün insanlar için geçerli olmasına ve Tanrı-insan ilişkisine genişletmek zor gözükmemektedir. Çünkü anne ya da baba ile çocuğu arasında doğum anından başlayan, gelişen kişisel ve karşılıklı bir ilişki vardır. Buyruk formülasyonunda da belirtildiği gibi Tanrı ile insanlar arasında bu biçimde yakın bir ilişki ancak inanan dahası dinine bağlı inanan kişilerle Tanrı arasında bulunmaktadır.

Peki, Tanrı'nın eğilimleri yani hoşnut olması ve hoşnutsuz olması bütün insanlarca nasıl bilinebilir ve Tanrı'nın hoşnut olması ve hoşnutsuz olması insanlara eylem için güçlü gerekçeler nasıl oluşturabilir? Jordan, eğilim formülasyonunun buyruk formülasyonu gibi epistemik zorluk yaşamadığını savunur.⁶⁸⁴ Tanrı'nın hoşnut ve hoşnutsuz olduğu eylemleri insanların bilmesini “amaçlayacağını” ve bunun yeterli olduğunu belirtir.⁶⁸⁵

Daha önce gerek ahlaki bilgi ile ilgili eleştiri gerekse Hume yasası ve normatiflik ile ilgili eleştiride de belirtildiği gibi Jordan, insanların ahlaki yükümlülüklerini bilebilmesi için⁶⁸⁶ ve bu ahlaki yükümlülüklerin insanlara bunlara uygun eylemesi için güçlü gerekçeler oluşturabilmesi⁶⁸⁷ için tanrısal “amaçlara” vurgu yapmıştır.

Burada açıkça görüleceği gibi Jordan'ın savunduğu formülasyonun gereksinimi olan, Tanrı'nın eğilimlerinin Tanrı bunların bilinmesini amaçlamadan bütün yetişkin rasyonel insanlarca nasıl bilinebileceğinin açıklanmasıdır. Benzer biçimde Tanrı'nın hoşnut veya hoşnutsuz olması “tek başına” insanlara nasıl eylem için gerekçeler oluşturabilir? Jordan her iki soru için de Tanrı'nın amaçlamasına başvurmuştur. Ancak bir kişinin, bu kişi Tanrı bile olsa, bir eylemin yapılmasından hoşnut olması veya yapılmamasından hoşnutsuz olması bunun diğer insan veya insanlarca bilinmesini ve diğer insanları eyleme yönlendirmesini zorunlu olarak gerektirmez. Tanrı, bunları insanlardan gizli de tutmayı seçebilir.

⁶⁸⁴ Matthew Carey Jordan, "Divine Commands or Divine Attitudes?", **Faith and Philosophy**, Vol. 30, No. 2, Nisan 2013, s. 163.

⁶⁸⁵ Matthew Carey Jordan, “Divine Attitudes and The Nature of Morality: A Defense of A Theistic Account of Deontic Properties”, **The Ohio State University**, 2009, doktora tezi, s. 143.

⁶⁸⁶ Jordan, "Some Metaethical Desiderata and the Conceptual Resources of Theism", s. 45.

⁶⁸⁷ **A.e.**, s. 47-54.

Tanrı'nın bu eğilimlerinin bilinebilmesi ve eylemlerimizi yönlendirici nitelikte olabilmesi için iki yol gözükmetedir. Bunlardan birincisi Tanrı'nın bunları yapmamızı ve bunları bilmemizi amaçlaması, ikincisi ise Tanrı'nın açık buyruklarla bunları bildirmesidir. Eğer tanrısal amaçlar, ahlaki yükümlülüklerin bilinmesini sağlayan ve bu amaçlara uygun eylem için gerekçeler sunan yani normatiflik kriterini sağlayan özellikler ise neden ahlaki yükümlülükleri oluşturan tanrısal özellik veya eylem tanrısal amaçlar değil de tanrısal eğilimler olsun?

Burada Jordan'ın buyruk formülasyonuna karşı eğilim formülasyonunu destekleyen argümanına benzer bir argüman, eğilim formülasyonuna karşı, buyruk formülasyonunun yaşadığı zorlukları da göz önünde bulundurarak, amaç formülasyonunu destekler biçimde ortaya konabilir. Tanrı, bütün eğilimlerinin dolayısıyla hoşnutluk ve hoşnutsuzluklarının insanlarca bilinmesini ve insanların bu eylemlere yönlendirilmesini amaçlamayabilir. Dolayısıyla Tanrı'nın hoşnutluk ve hoşnutsuzlukları içinde insanlarca bilinen ve izlenmesi için gerekçeler oluşturulanlar Tanrı tarafından bilinmesi ve izlenmesi amaçlananlardır.

Eğilim ve buyruk formülasyonlarını karşılaştırdığımızda şöyle bir sonuçla karşılaşırız. Jordan'ın buyruk formülasyonuna karşı eğilim formülasyonunu destekleyen argümanının bütünüyle doğru ve bütünüyle doğru ve geçerli olduğunu varsayalım. Eğilim formülasyonu dolayısıyla Tanrı'nın hoşnutsuzluğu ve hoşnutluğu ahlaki bilgi ve normatifliği sağlar nitelikte değildir. Buyruk formülasyonunda ise tanrısal söz edimleri, bütün insanlar için geçerli olamasa da, ahlaki yükümlülüklerin bilinebilir ve normatif olma özelliğini sağlar. Buyruk formülasyonunun eğilim formülasyonuna göre bu üstünlüğü ve Jordan'ın argümanından kaynaklanan eğilim formülasyonuna karşı zayıflığı göz önünde bulundurulduğunda, buyruk formülasyonunun üstünlükleri ağır basar gözükmetedir.

Eğilim ve irade-amaç formülasyonlarını karşılaştırdığımızda ise şöyle bir sonuçla karşılaşırız. Jordan'ın buyruk formülasyonuna karşı eğilim formülasyonunu destekleyen argümanı, irade-amaç formülasyonu için geçersiz gözükmetedir. Jordan'ın belirttiği insanların ahlaki yükümlülüklerini “kendileri görmeleri”nin açık bir buyrukla görmelerinden daha iyi olabilmesi durumu, amaç-

irade formülasyonu için de geçerli olabilir. Çünkü insanların tanrısal amaçlarla oluşturulan ahlaki yükümlülüklerini bilmeleri, bunların kaynağının Tanrı olduğunu bilmelerini gerektirmez. İrade-amaç formülasyonunun eğilim formülasyonuna karşı bu anlamda bir eksikliği yok iken ahlaki bilgi ve normatiflik kriterleri açısından da açık biçimde üstün gözükmektedir.

Sonuç olarak, teolojik iradecilikte ahlaki yükümlülükleri oluşturan tanrısal eylem veya özellik “oluşturucu neden” konumunda olmalıdır. Nesnel ahlaki yükümlülüklerin gerektirdiği felsefi kriterler, özellikle de ahlaki bilgi ve normatiflik kriterlerini sağlayabilir olmalıdır. Jordan’ın savunduğu tanrısal eğilimler veya benzer biçimde tanrısal güdüler (motives), ancak güdüleyici neden konumunda olabilir.

Buyrukların söz edimleri olarak yaşadığı güçlükler de göz önünde bulundurulduğunda teolojik iradecilik için ahlaki yükümlülükleri oluşturmaya en iyi aday irade-amaç formülasyonu olarak gözükmektedir. Dolayısıyla ahlaki yükümlülükleri oluşturan tanrısal özellik veya eylem, tanrısal öncül amaçlardır veya ahlaki yükümlülükler Tanrı’nın insanların özgür biçimde seçimlerini öngören amaçları olarak ortaya konabilir.

3.2.3.3. Teolojik İradeciliği Oluşturan Tanrısal Eylem ile Ahlaki Yükümlülükler Arasında Nasıl Bir Ontolojik İlişki Vardır?

Teolojik iradeciliğin nasıl formüle edileceğine ilişkin yanıtlanması gereken son soru, teolojik iradeciliği oluşturan tanrısal eylem ile bu tanrısal eylemin oluşturduğu ahlaki yükümlülükler arasında nasıl bir ilişki olduğudur. Teolojik iradeciliğin tanrısal amaçlar olarak algılanması gerektiğinin ortaya konduğu düşünülürse, bu soru “Tanrısal amaçlar veya Tanrı’nın insanlarla ilgili amaçları ile bunların oluşturduğu insanların ahlaki yükümlülükleri arasında nasıl bir ontolojik ilişki vardır?” biçiminde ortaya konabilir. Teolojik iradecilikte çağdaş dönemde bu soruya ilişkin yapılan tartışma, “Hangi tanrısal özellik-eylem?” soruna ilişkin yapılan tartışmaya göre çok daha sınırlıdır. Bu tartışmaya ilişkin üç görüş ele alınacaktır. Bunlar nedensellik, analiz ve indirgeme olacaktır.

3.2.3.3.1. Nedensellik

Teolojik iradeciliğin nedensel formülasyonu Philip Quinn tarafından savunulmuştur. Quinn ilk olarak 1979 yılındaki çalışmasında teolojik iradecilik ile ahlaki özellikler arasında nedensel ilişki olduğunu ortaya koyarken, 2000 yılındaki çalışmasında da bu nedensel ilişkiyi ayrıntılandırmıştır. Buna göre bu nedensel ilişki bütünlük, tekellilik (exclusivity), etkin olma, dolaysızlık ve zorunluluk özelliklerini barındırır. Quinn, nedensel ilişkiyi savunmakla beraber Adams'ın savunduğu indirgeme ilişkisine karşı ve nedensel ilişkiyi savunacak bir argüman sunamayacağını belirtir.⁶⁸⁸

Teolojik iradeciliğin nedensel ilişki olarak formüle edilmesine Mark Murphy'ye ait birtakım eleştirileri sunmak ve değerlendirmek istiyorum. Birinci eleştiri, nedensel formülasyon, diğer özellikler-ahlaki özellikler arasındaki zorunlu bağımlılık ilişkisini sağlasa da bu ilişkinin nasıl bir ilişki olduğunu açıklamakta yaşadığı güçlütür. Diğer özellikler-ahlaki özellikler arasındaki zorunlu bağımlılık ilişkisi herhangi bir olası evrende diğer özellikler de bir değişiklik olmadan ahlaki özelliklerde herhangi bir değişiklik olamaması, dolayısıyla ahlaki özelliklerin diğer özelliklere bağımlı olmasıdır. Nedensel ilişkide ahlaki yükümlülükler diğer özellikler içinde olan tanrısal amaçlarca oluşturulduğu için tanrısal amaçlar değiştiğinde ahlaki özellikler de değişir. Ancak buradaki sorun, nedensel ilişkide neden olan durumun sonuç olan durumu bütünüyle yeni bir durum olarak ortaya çıkarması ve bu bağımlılık ilişkisinin açıklanması güç ve gizemli olmasıdır. Nedensel ilişkideki açıklamayı sadece Tanrı'nın bütünüyle yoktan yaratması olarak yapmak yeterli değildir. Bu açıklamayı gizemli yapan benzer başka bir örneğinin olmamasıdır. Murphy'ye göre indirgeme formülasyonu ahlaki özelliklerin, tanrısal amaçlarca kısmi veya tamamen oluşturularak özdeş olmasını öngördüğü için iki özellik arasındaki ilişki daha açıklayıcı ve anlaşılardır.⁶⁸⁹

Murphy'nin ikinci eleştirisi ise teolojik iradeciliğin nedensel formülasyonunun indirgeme formülasyonu ile karşılaştırıldığında herhangi bir ayırt

⁶⁸⁸ Quinn, "Theological Voluntarism", s. 69, 70.

⁶⁸⁹ Mark Murphy, "Theological Voluntarism", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ekim 12, 2012, (Çevrimiçi), <http://plato.stanford.edu/entries/voluntarism-theological>.

edici, özgün bir boyutunun olmadığıdır. Çünkü nedensel formülasyonda bütün değere ilişkin durumlar Tanrı tarafından bir yokluktan yalnızca Tanrı'nın etkin gücü ile var edilir.⁶⁹⁰ Buna göre teolojik iradecilik, ahlak alanına özgü bir durum olmaktan çıkar. Çünkü evrende bütün gerçekleşen durumlar Tanrı'nın etkin gücüne ve yoktan yaratmasına bağlıdır ve bu bağlamda teolojik iradecilik evrende gerçekleşen fiziksel, matematiksel, biyolojik durumlara da kolaylıkla genişletilebilir. Bu ise bir meta etik teori olarak teolojik iradeciliği teizm açısından yeterince güçlü bir tez olmaktan çıkarır.⁶⁹¹

Bu iki eleştiri de özellikle Adams'ın savunduğu indirgeme formülasyonu ile karşılaştırıldığında doğru gözükmemektedir. Özellikle ikinci eleştiride belirtilen nedensel formülasyonun, teolojik iradeciliği ayırt edici, özel bir teistik ahlak teorisi olmaktan çıkardığı açıktır. Ancak konuya çalışmamızın varsayımları ve amacı açısından baktığımızda şöyle bir sonuç çıkmaktadır.

Teolojik iradeciliğin nedensel formülasyonu ahlak alanında ayırt edici bir görüş olarak gözükme de ikinci bölümde ele alınan doğalcı ve doğaüstücü meta etik teoriler ile karşılaştırıldığında daha üstün bir konumda olduğu açıktır. Çünkü teolojik iradeciliğin nedensel formülasyonu ahlaki yükümlülükleri dolayısıyla insanların belirli eylemleri yapmak ve belirli eylemlerden kaçınmak için güçlü gerekçelere kategorik olarak sahip olmasını sadece açıklamakla kalmaz. Aynı zamanda bunları doğru yapan nedensel durum olarak teolojik iradecilik dolayısıyla ilgili tanrısal eylemi, nedensel zincirin başlangıcı veya aracsız tek neden olarak koyabilmektedir.

Teolojik iradecilik ve ahlaki yükümlülüklerin normatifliği ile ilgili eleştiride nedensel formülasyon için belirtilen durumu burada kısaca yinelemek istiyorum. Ahlaki realist bir görüşün sadece ahlaki yükümlülüklerle ilişkin yargılarımızın açıklamasını yapması, bu açıklamaların olduğu nedensel süreci ortaya koyması yetmez. Aynı zamanda bu yargıların doğruluğunu savunabilmesi gereklidir. Bu ise ancak bu yargıları doğru yapan insan zihni dışında nesnel bir özelliğin ortaya

⁶⁹⁰ Murphy, "Divine Command, Divine Will and Moral Obligation", s. 11.

⁶⁹¹ Murphy, *a.e.*, s. 14.

konması ile olur. Doğalcı meta etik teoriler bunlardan ilkinin yani ahlaki yükümlülüklerle ilişkin yargılarımızın açıklamasını yapabilirken, bu yargılara ne eksik ne fazla karşılık gelecek, bunları doğru yapacak bir “doğal özellik” bulma girişimleri başarısız gözükmemektedir. Hâlbuki teolojik iradeciliğin nedensel formülasyonu, hem ahlaki yükümlülüklerle ilişkin yargılarımızın nasıl oluştuğuna ilişkin açıklamayı yapabilmekte hem de bunların doğruluğunu nedensel olarak sağlayan nesnel özellik olarak tanrısal amaçları ortaya koyabilmektedir.

Sonuç olarak teolojik iradeciliğin nedensel formülasyonu teizm açısından diğer teolojik iradecilik formülasyonları kadar ayırt edici olmasa da daha basit ve daha az iddialı ancak geliştirilmesi gerekli bir tez olarak teist ahlak için savunulabilir bir seçenek olarak bulunmaktadır.

3.2.3.3.2. Analiz

Teolojik iradeciliğin analiz olarak formülasyonu Robert Adams’ın konuya ilişkin ilk çalışmasında savunulmuştur. İlk defa 1973 yılında yayınlanan bu çalışmaya göre ahlaki yükümlülük kavramını çözümlediğimizde ulaşacağımız sonuç, Sevgi sahibi Tanrı’nın buyrukları olarak algılanması gerekliliğidir. Adams, bu formülasyonu ahlaki yükümlülüğün yaygın anlamı değil de Yahudi-Hristiyan ahlaki-teolojik bağlamında kullanımı olarak ele almıştır.

Bu formülasyona ilişkin iki eleştiriyi ele almak istiyorum. Öncelikle analiz formülasyonu ahlaki yükümlülük ile tanrısal buyrukların aynı anlama geldiğini savunduğu için teistik dinlerin üyesi olan kişilerle bu topluluğun dışında kalan kişiler arasında ahlak konusunda anlamlı bir tartışmanın yapılması, gerçek bir anlaşma veya anlaşmazlığın oluşmasını zorlaştırmaktadır. Çünkü Adams’ın bu formülasyonuna göre inanan bir kişi, bir ahlaki yükümlülükle ilgili konuştuğunda söylemeyi amaçladığı ile ateist veya inanmayan bir kişinin söylemeyi amaçladığı şey aynı değildir. Bu da en azından temel kavramlar açısından bile ortak bir dil konuşmadıkları anlamına gelir.⁶⁹²

⁶⁹² Joyce, "Theistic Ethics and The Euthyphro Dilemma", s. 65, 66.

Bu formülasyon Tanrı'nın varlığına inanmayanların bir eylemin kaçınılması gereken bir eylem olduğunu ortaya koyduğunda bunun Tanrı'nın yasaklaması ile aynı anlama geldiğini de ortaya koymaları gerektiği durumunu oluşturur. Bu ise bütün inanmayan kişilerin ahlaka ilişkin kavramları, ahlak dilini bütünüyle yanlış kullandığı gibi savunulması güç bir durumu ortaya çıkarır.⁶⁹³

Analiz formülasyonuna ikinci bir eleştiri, teistik topluluk için ahlaki kavramlar ve ahlaki yükümlülükler yüklenen anlamlardaki farklılıklara vurgu yapılarak yapılabilir. Buna göre teistik dinlere üye kişilerin bir bölümü tanrısal buyrukların bütün ahlaki yükümlülükleri kapsamadığını düşünebilir.⁶⁹⁴ Benzer biçimde inananların bir bölümü ahlaki yükümlülükleri, tanrısal buyruklar olarak algılamak bir bölümü Tanrı'nın seçimleri olarak algılayabilir. Ya da teistik gelenek içinde yer alan insan doğasına dayalı ahlak anlayışı da bir seçenek olabilir. Analiz formülasyonu, bu durumların her birinde bu kişilerin ahlaki kavramları yanlış kullandığı gibi bir duruma götürür ki bu, analiz formülasyonunun kapsamını oldukça daraltır ve savunulamaz duruma götürür.

Sonuç olarak Tanrı'nın varlığına ilişkin inançları ve dini inançlarından bağımsız olarak ahlaki yükümlülükler ilişkin inanç pek çok insanda yaygın biçimde bulunmaktadır. Bu ahlaki yükümlülüklerin en azından bir bölümünün doğruluğu ve bu ahlaki yükümlülükler yüklediğimiz anlam ve bunların oynadığı işlev ile ilgili yaygın bir uzlaşım bulunmaktadır. Ancak bu kullanım ve uzlaşımın içeriği göz önünde bulundurulduğunda kavramsal analizin tek başına ahlaki yükümlülüklerin tanrısal buyruklar ile aynı anlamda olduğunu göstermek için yeterli olmadığı açıktır. Bunun yanında Adams da sonraki çalışmalarında analiz formülasyonunu savunmak yerine teolojik iradecilik ile ahlaki yükümlülükler arasındaki ilişkiyi bütün insanları kapsayacak biçimde kuran indirgeme yaklaşımını savunmuştur.

⁶⁹³ Mark C. Murphy, *An Essay on Divine Authority*, New York, Cornell University Press, 2002, s. 79.

⁶⁹⁴ A.e., s. 80, 81.

3.2.3.3.3. İndirgeme

İndirgeme formülasyonunda teolojik iradecilik ile ahlaki yükümlülükler arasında özdeşlik ilişkisi kurulurken, bu ilişki salt kavramsal analize dayanmaz. Buna göre ahlaki yükümlülük kavramının ne olduğu, hangi işlevleri gerçekleştirdiği inanan, belirli bir dinin üyesi olan ve inanmayan kişiler arasında ortaktır. Bu işlevler arasında ahlaki yükümlülüklerin nesnel olarak var olması, bütün rasyonel yetişkin insanlara bu yükümlülükler uygun eylemesi için güçlü gerekçeler sunması, yine bütün rasyonel insanlarca kolayca bilinebilir olması sayılabilir. Buna ek olarak ahlaki yükümlülüklerin belirli bir içeriğinin olması yani bir dizi ahlaki yükümlülüğün doğruluğu konusunda insanlar arasında yaygın bir uzlaşım olması da sayılabilir. İndirgeme formülasyonunu 1979 yılındaki çalışmalarından başlayarak Robert Adams ve Matthew Carey Jordan savunmuştur.

İndirgeme formülasyonu, analiz formülasyonunun yaşadığı zorluğu yaşamaz çünkü indirgeme formülasyonuna göre ahlaki yükümlülük kavramı ve bulundurduğu özellikler teistik kavramlar değildir ancak bu kavramların gerçekleştirdiği işlevi yapmaya en uygun aday teistiktir.⁶⁹⁵

İndirgeme formülasyonuna getirilen bir eleştiri H₂O ile Su arasında oluşan benzer bir ilişkinin teolojik iradecilik ile ahlaki yükümlülükler arasında kurulamayacağıdır. Çünkü ahlak dilindeki bölünme ve anlaşmazlıklar bunu olanaksız kılar. Hâlbuki suyun ne olduğu ve işlevleri konusunda hemen herkes aynı görüştedir. Ahlak için ise durum böyle değildir. Ahlak konusunda pek çok anlaşmazlıklarımız vardır. Örneğin ötenazi izin verilen bir eylem midir yoksa kaçınılması gereken bir eylem midir? Ya da belirli bir kişi için konuştuğumuzda o kişi “iyi” bir insan mıdır yoksa değil midir? Bu anlaşmazlıklar, derin biçimde kökleşmiştir. Dolayısıyla ahlakın ve ahlaki yükümlülüklerin kaynağını araştırabileceğimiz sağlam bir zemin bulunmamaktadır.⁶⁹⁶

⁶⁹⁵ Mark Murphy, "Theological Voluntarism", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ekim 12, 2012, (Çevrimiçi), <http://plato.stanford.edu/entries/voluntarism-theological>.

⁶⁹⁶ Joyce, "Theistic Ethics and The Euthyphro Dilemma", s. 67.

Bu eleştiriye iki biçimde yanıt verilebilir. Öncelikle ahlaki dilinde parçalanmış ve uzlaşmaz anlaşmazlıkların varlığını kabul ederek yanıt verebiliriz. Bunu kabul ettiğimizde ise teolojik iradecilik, onunla çekişen diğer teorilere göre eksik değildir. Çünkü diğer nesnelci meta etik teoriler de ahlaki yükümlülüklerin oynadığı işlevlere başvurma yoluna gitmişlerdir. Dahası gerek Peter Railton gerekse Cornell realizmin savunucuları ahlaki özellikler ile doğal özellikler arasında H₂O ve Su arasındaki metafizik özdeşlik benzeri ilişkinin kurulabileceğini savunmuştur. Dolayısıyla ahlakın ve ahlaki yükümlülüklerin doğasına ilişkin araştırmada en iyi seçenek olarak, belirli bir ontolojiyi varsaymadan, bu kavramların oynadıkları işlevi göz önünde bulundurmak gözükmektedir.

İkinci olarak bu eleştiriye karşı çıkmak yolu izlenebilir. Çünkü bu eleştiri yani insanların ahlaki yargıları arasındaki anlaşmazlık ve çeşitlilik, ahlaki realizm-ahlaki anti realizm tartışmasında ahlaki anti realist görüşçe sıkça kullanılan bir argümandır. Çalışmamız ahlaki realizmi doğru varsaydığı için bu argüman geçersizdir. Dahası benzer bir argüman, ahlaki realistlerce ahlaki anti realist görüşe karşı da kullanılmaktadır. Şöyle ki ötenazi, kürtaj, ahlaki ikilemler gibi durumların ahlaki durumu gerçekten tartışmalıdır. Ancak bunların dışında ahlak alanında pek çok konuda insanlar arasında yaygın bir uzlaşım bulunmaktadır. Örneğin hırsızlığın, yalan söylemenin, herhangi geçerli bir neden olmadan insan öldürmenin, insanlara anlamsız biçimde acı vermenin, kötü ve kaçınılması gereken eylemler olduğu konusunda yaygın bir uzlaşım vardır. Ayrıca söz verildiğinde yerine getirilmesinin yapılması gerekli bir eylem olduğu, anne ve babanın çocuklarına karşı sorumlulukları konusunda da yaygın ve derin biçimde içselleştirdiğimiz eğilimlerimiz ve görüşlerimiz vardır. Bu yaygın uzlaşım ise ahlaki anti realist görüşü değil de ahlaki realist görüşü benimsememiz için önemli bir nedendir.

Bununla birlikte çalışmamız ahlak konusunda tartışmalı konuları değil de yaygın uzlaşım ile bilinen, tartışmasız gözükken ahlaki yargıları ve ahlaki yükümlülüğe ilişkin de yaygın uzlaşım bulunan işlevleri göz önünde bulundurduğu için bu eleştiri teolojik iradecilik için geçerli gözükmemektedir. Ahlaki olarak tartışmalı konular olan uygulamalı etik konularında ise bunun tersi bir yol önerilebilir. Yani ahlak

konusunda tartişmalı olmayan konulardan ahlaki yükümlülüklerin ontolojik kaynağına gitmek biçiminde izlenen yolun tersi izlenebilir. Ahlaki yükümlülüklerin kaynağı yaygın uzlaşımla bilinen ahlaki yargılar yoluyla belirlenip buradan hareketle ahlak konusunda tartişmalı konularda yargılara ulaşılabilir.

Sonuç olarak indirgemeci formülasyon, teolojik iradecilik ile ahlaki yükümlülükler arasında en savunulabilir ontolojik ilişki olarak gözükmektedir. Teolojik iradeciliğe getirilen eleştirilerde de ortaya konmaya çalışıldığı gibi dört felsefi kriter olan ahlaki özellikler-diğer özellikler ilişkisi, normatiflik, ahlaki bilgi ve ahlaki sezgilerle uyumluluk indirgemeci formülasyon ile başarıyla sağlanabilmektedir.

SONUÇ

Ahlaki realist teoriler olan ahlaki doğalcılık, ahlaki doğaüstücülük ve ilahi buyruk teorisi içinde en başarılı gözükten seçenек ilahi buyruk teorisidir. İlahi buyruk teorisinin iki ana türü içinde ise tanrısal eylemler ile ahlaki yükümlölükler arasında doğrudan bir ilişki kuran teolojik iradecilik, ahlaki realizm ile daha uyumludur.

Teolojik iradecilik, dört felsefi kriter açısından da doğalcı ve doğaüstücü teorilere üstün gözükmeğtedir. Ahlaki özellikler ile diğer özellikler arasındaki zorunlu bağımlılık ilişkisini teolojik iradeciliğin gerek nedensel gerekse indirgemeci türü sağlayabilmektedir. İndirgemeci formülasyonda tanrısal eylem, ahlaki yükümlölükler ile özdeş olup, onları oluşturur niteliktedir. Dolayısıyla ahlaki yükümlölükler, hem tanrısal eylem ile özdeş olup hem de bu tanrısal eyleme bağımlıdır. Doğalcı teorilerden ise indirgemeci olan teoriler ahlaki özellikler-diğer özellikler ilişkisini sağlarken, indirgemeci olmayan doğalcılık olan Cornell realizm bu ilişkiyi sağlamakta başarılı değildir. Benzer biçimde Shafer-Landau'nun savunduğı doğaüstücülük de indirgemeci olmayan bir görüş olarak ahlaki özellikler-diğer özellikler ilişkisini sağlamada başarılı değildir.

Ahlaki yükümlölüklerin normatifliği kriteri ise ahlakın gerek felsefenin diğer alanlarından gerekse diğer eyleme ilişkin alanlardan ayırıcı özelliğidir. Bu kriter açısından da teolojik iradecilik, doğalcılık ve doğaüstücölüğe göre üstündür. Teolojik iradecilik, Tanrı'nın insanlara ahlaki yükümlölüklere uygun eylemde bulunacak güçlü gerekçeler oluşturabileceğini gerek nedensel gerek indirgemeci formülasyon içinde savunabilir. Ahlaki doğalcılık ve doğaüstücölük ise bu konuda başarılı değildir. Bütünüyle doğalcı bir evrende insanların eylem için gerekçeleri ancak araçsal nedenler olabilir. Bunlar ise insanların olumsal amaç, arzu ve isteklerine bağılırlar. Hâlbuki ahlaki yükümlölükler insanların olumsal amaç, arzu ve isteklerinden bağımsız, kategorik olarak eylem için gerekçeler oluştururlar. Ahlaki doğalcılık savunucularından Railton bu durumu görerek kategoriklik özelliğini reddetme yolunu seçmiştir. Doğaüstücü görüşü savunan Shafer-Landau ise kategorikliğı savunmakla beraber doğaüstü özellikler olan ahlaki özelliklerin bu kategorikliğı nasıl yapacağına ilişkin bir argüman sunmamıştır.

Teolojik iradecilik, ahlaki bilgi kriteri açısından da hem başarılı hem de doğalcı ve doğaüstücü görüşlere karşı üstün gözükmektedir. Teistik dünya görüşünde Tanrı'nın bütün bir evrendeki egemenliği ve tasarımı göz önünde bulundurulduğunda, insanlara ahlaki yükümlülükler yükleyen Tanrı'nın, bu insanları bu yükümlülükleri bilecek biçimde tasarlaması veya bu yükümlülükleri bu kişilere sürekli olarak ilham etmesi hem Tanrı'nın gücü içinde, hem de Tanrı'nın adaletinin bir gereğidir. Doğalcı görüşler açısından ise durum tartışmalıdır. Doğal özellikler kolaylıkla erişilebilen özellikler olmakla beraber gerek Herbert Spencer gerekse Cornell realizm ahlaki özellikleri bilimsel özelliklere benzer biçimde konumlandırmışlardır. Bu bilimsel özelliklerin de her yetişkin kişiye ve kolayca erişilebilir olması tartışmalı bir tezdır. Doğaüstücülükte ise ahlaki yükümlülükler a priori bilgi ile ulaşılabilir.

Teolojik iradecilik ahlaki sezgilerle uyumluluk kriteri açısından da savunulabilir bir konumdur. Keyfilik eleştirisi, katı iradeci görüş için geçerli iken sınırlı iradeci görüş için geçerli değildir. Tanrı'nın zorunlu kişilik özellikleri, Tanrı'nın ahlaki sezgilerimizle açıkça çelişen yükümlülükler oluşturmasını engeller durumdadır. Tevrat'taki İbrahim-İshak olayı, Hristiyan-Yahudi vahyi ve ahlaki realizm açısından açıklanması güç niteliktedir. Ancak teolojik iradeciliğin belirli bir dini veya dini geleneği varsaymaması buradaki güççüzlüğü teolojik iradecilik için yıkıcı nitelikte olmaktan çıkarır. Kimi Hristiyan felsefeciler bu olay için literal okumayı benimsemek yerine mecazi okumayı yeğlemişlerdir.

Sonuç olarak ahlaki realist teoriler içinde ilahi buyruk teorisi doğalcı ve doğaüstücü teorilere göre dört felsefi kriter açısından üstün gözükmektedir. İlahi buyruk teorisinin ise teolojik iradeci türü daha üstün gözükmektedir. Teolojik iradecilik ahlaki yükümlülükleri doğaüstü teistik özellikler olarak ortaya koyduğu için teistik Tanrı'nın varlığını da varsaymak zorundadır. Bu nedenle ahlaki doğalcılık ve ahlaki doğaüstücülüğe göre daha kalabalık bir ontoloji sunar. Buna rağmen teolojik iradecilik ve teistik ahlak, ahlaki yükümlülükle ilgili dört kriterin gerçekleştirilmesinde ahlaki doğalcılık ve ahlaki doğaüstücülüğe göre daha başarılı olduğu için tercih edilmelidir.

Teolojik iradeciliğin çeşitli formülasyonları içinde ise sınırlı iradeci görüş öne çıkarken katı iradeci görüşün, hem teolojik hem ahlak felsefesi açısından getirilen eleştiriler göz önünde bulundurulduğunda, savunulması güç gözükmemektedir. Dolayısıyla teolojik iradecilik, yalnızca ahlaki yükümlülükle ilgili ahlaki özellikleri oluştururken, Tanrı'nın değişmez doğası diğer aksiyolojik özellikleri oluşturur ve teolojik iradeciliğe de bunlarla temel sunar niteliktedir. Böylece Euthyphron ikilemi başarıyla çözülmüş ve hem Tanrı'nın ahlak alanındaki egemenliği hem de ahlakın nesnelliği sağlanmış olur.

Teolojik iradeciliğin nasıl formüle edileceğine ilişkin diğer iki sorundan ilkinde göre ise insanların ahlaki yükümlülüklerini oluşturan tanrısal eylemin, Tanrı'nın insanlarla ilgili öncül amaçları olduğu yaklaşımı daha savunulabilir bir görüştür. İkinci olarak Tanrı'nın öncül amaçları ile ahlaki yükümlülükler arasında bulunan ontolojik ilişki açısından ise gerek nedensel gerekse indirgemeci formülasyon savunulabilir konumdur. İndirgemeci formülasyon nedensel formülasyona göre teizm için daha ayırıcı bir görüş konumundadır. İndirgemeci formülasyonun yaşayabileceği olası zayıflıklar durumunda ise nedensel formülasyon her zaman bir seçenek olarak bulunmaktadır.

Son olarak ise ilahi buyruk teorilerinin iki ana türü olan doğal yasa ahlakı ve teolojik iradeciliğin geleneksel sunumları ile günümüzdeki teolojik iradecilik arasında bir karşılaştırma yapmak yararlı olacaktır. Doğal yasa ahlakının geleneksel sunumları, ahlaki özellik ve yükümlülüklerin hem gerçek özellikler olarak var olduğunu hem de insanların bu yükümlülüklerle akıl yürütme yoluyla veya doğrudan ulaşabileceğini savunur. Teolojik iradeciliğin geleneksel sunumları ise, çoğunlukla ahlakın keyfiliği, öznelliği ve insanların ahlaki yükümlülüklerini ancak kutsal metinler aracılığıyla öğrenebilmelerini öngörür. Gerek çalışmamda ortaya konan gerekse günümüzde savunulan teolojik iradecilik türlerinde ise, hem ahlaki özelliklerin ve insanların ahlaki yükümlülüklerinin nesnel özellikler olduğu hem de bütün insanların bu yükümlülükleri kutsal metinlere başvurmadan bilebilecekleri savunulmuştur. Günümüzde teolojik iradecilik, ahlaki yükümlülükleri, geleneksel sunumlarında olduğu gibi ontolojik olarak tanrısal eylemlere bağlamakla beraber

ahlakın nesnelliği ve ahlaki yükümlölüklerin kutsal metinlere başvurmada bilinebilir olması ağıısından doğal yasa ahlakıyla ortak noktada buluşmuş gözükmehtedir.

KAYNAKÇA

Abdülcebbar, Kadı: "Aklın Sorumluluk Alanı", çev. Hulusi Arslan, **Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi**, Cilt 2, (ed). Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2014, s. 38-41.

Adams, Marilyn Mccord: "Ockham on Will, Nature, and Morality", **The Cambridge Companion to OCKHAM**, ed. Paul Vincent Spade, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 245-272.

Adams, Robert Merrihew: "A Modified Divine Command Conception of Ethical Wrongness.", **Philosophy of Religion An Anthology**, (ed). Charles Taliaferro, Paul J. Griffiths, Malden, Blackwell Publishing Ltd., 2003, s. 462-476.

Adams, Robert Merrihew: "Divine Command Metaethics Modified Again", **The Journal of Religious Ethics**, Vol. 7, No: 1, Bahar 1979, s. 66-79.

Adams, Robert Merrihew: "Autonomy and Theological Ethics", **Religious Studies**, Vol. 15, No: 2, Haziran 1979, s. 191-194.

Adams, Robert Merrihew: "Divine Command and The Social Nature of Obligation", **Faith and Philosophy**, Vol. 4, No: 3, Temmuz 1987, s. 262-275.

Adams, Robert Merrihew: **Finite and Infinite Goods A Framework for Ethics**, New York, Oxford University Press, 1999.

Adams, Robert Merrihew: "Responses", **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. LXIV, No. 2, Mart 2002, s. 475-490.

al-Attar, Mariam: **Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought**, New York, Routledge, 2010.

Almeida, Michael J.: "Supervenience and Property-Identical Divine-Command Theory", **Religious Studies**, Vol. 40, No. 3, Eylül 2004, s. 323-333.

Alpyağıl, Recep, ed.: **Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi**, Cilt 2, İstanbul, İz Yayıncılık, 2014.

Alston, William P.: "Some Suggestions for Divine Command Theorists", **Christian theism and the problems of philosophy**, (ed). Michael Beaty, University of Notre Dame Press, 1990, s. 303-326.

Altham, J. E. J., Harrison, Ross, ed.: **World, Mind and Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams**, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Antony, Luis M.: "Natures and Norms", **Ethics**, Vol. 111, No: 1, Ekim 2000, s. 8-36.

Aquinas, Thomas: **Summa Theologica**, 2. Cilt, 2. Kısımın 1. Kısımı, çev. Fathers of the English Dominican Province, New York, Benziger Bros., 1981.

Aristoteles: **Nikomakhos'a Etik**, 3. bs., Çev. Saffet Babür, İstanbul, Bilgesu Yayıncılık, 2011.

Armstrong, Karen: **Tanrının Tarihi**, Çev: Özel, Oktay, Koyukan, Hamide, Emiroğlu, Kudret Ankara, Ayraç Yayınevi, 1998.

Audi, Robert, Wainwright William J. (ed.): **Rationality, Religious Belief, & Moral Commitment**, New York, Cornell University Press, 1986.

Augustine: **İtirafılar**, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2009.

Baggett, David, Walls Jerry L.: **Good God Theistic Foundations of Morality**, New York, Oxford University Press, 2011.

Bagnoli, Carla: "Constructivism in Metaethics", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Mayıs 10, 2014, (Çevrimiçi)
<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/constructivism-ethics/>

Beaty, Michael (ed.): **Christian theism and the problems of philosophy**, University of Notre Dame Press, 1990.

Black, Max: "The Gap Between "Is" and "Should"", **The Philosophical Review**, Vol. 73, No: 2, Nisan 1964, s. 165-181.

Boyd, Craig: "Is Thomas Aquinas a Divine Command Theorist?", **The Modern Schoolman**, Vol. 75, No. 3 (March 1998), s. 209-226.

Boyd, Craig A.: VanArragon, Raymond J. "Is Morality Based on God's Commands? Ethics Is Based on Natural Law", **Contemporary Debates in Philosophy of Religion**, ed. Michael L. Peterson, Raymond J. Van Arragon, Malden, Blackwell Publishing, 2004, s. 299-310.

Boyd, Richard N.: "How to be a Moral Realist", **Essays on Moral Realism**, ed. G. Sayre-McCord, New York, Cornell University Press, 1988, s. 181-228.

Burch, Robert: "Objective Values and the Divine Command Theory of Morality", **The New Scholasticism**, Vol. 54, No. 3, Yaz 1980, s. 279-304.

Cengiz, Yunus: **Mu'tezile'de Eylem Teorisi – Kadi Abdülcebbar Örneği**, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2012.

Chandler, John: "Clark on God's Law and Morality", **The Philosophical Quarterly**, Vol. 35, No. 138, Ocak 1985, s. 87-90.

Chandler, John: "Divine Command Theories and the Appeal to Love", **American Philosophical Quarterly**, Vol. 22, No. 3, Temmuz 1985, s. 231-239.

Copan, Paul, Flannagan Matthew: **Did God Really Command Genocide?: Coming to terms with the justice of God**, Grand Rapids, Baker Books, 2014.

Copleston, Frederick: **A History of Philosophy, Volume 2, Medieval Philosophy**, New York, Image Books, 1993.

Copleston, Frederick: **A History of Philosophy, Volume 3, Late Medieval and Renaissance Philosophy**, New York, Image Books, 1993.

Copp, David: "Explanation and Justification in Ethics", **Ethics**, Vol. 100, No: 2, Ocak 1990, 237-258.

Copp, David, Sobel, David: "Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics", **Ethics**, Vol. 114, No: 3, Nisan 2004, s. 514-554.

Copp, David: "A Skeptical Challenge to Moral Non-Naturalism and A Defense of Constructivist Naturalism", **Philosophical Studies**, Vol. 126, No: 2, 2005, s. 269-283.

Copp, David, ed.: **The Oxford Handbook of Ethical Theory**, New York: Oxford University Press, 2006.

Craig, William Lane: "The Debate", **Is Goodness without God Good Enough?**, (ed.) Robert K. Garcia, Nathan L. King, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2009.

Crowe, Michael Bertram: **The Changing Profile of Natural Law**, Hague, Martinus Nijhoff, 1977.

Cuneo, Terence: "Recent Faces of Moral Nonnaturalism", **Philosophy Compass**, Vol. 2, No. 6, Kasım 2007, s. 850-879.

Dancy, Jonathan: "Moral Nonnaturalism", **The Oxford Handbook of Ethical Theory**, ed. David Copp, New York: Oxford University Press, 2006, s. 122-145.

Doko, Enis: "Aksiyolojik Argüman: Değerlerin Ontolojik Temellendirmesi Tanrısız Mümkün mü?", **Allah, Felsefe ve Bilim**, Caner Taslaman, Enis Doko (ed.), İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2012, s. 101-144.

El-Matüridi, Ebu Mansur: **Kitâbü't-tevhid**, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul, İSAM Yayınları, 2002.

Emon, Anver M.: **Islamic Natural Law Theories**, New York, Oxford University Press, 2010.

Evans, C. Stephen: **Kierkegaard's Ethic of Love Divine Commands and Moral Obligations**, New York, Oxford University Press, 2004.

Evans, C. Stephen: **God & Moral Obligation**, Croydon, Oxford University Press, 2013.

Fahri, Macid: **İslam Ahlak Teorileri**, Çev: İskenderoğlu, Muammer, Arkan, Atilla, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004.

Finnis, John: **Natural Law & Natural Rights**, 2. bs., New York, Oxford University Press, 1980, 2011.

Finnis, John: "Aquinas' Moral, Political and Legal Philosophy", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ağustos 11, 2014, (Çevrimiçi), <http://plato.stanford.edu/entries/aquinas-moral-political/>

Fisher, Andrew: **Metaethics: An Introduction**, Durham: Acumen, 2011.

FitzPatrick, William: "Morality and Evolutionary Biology", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, <http://plato.stanford.edu/entries/morality-biology/>

Foot, Philippa: **Natural Goodness**, New York: Oxford University Press, 2003.

Forrest, Peter: "An Argument for the Divine Command Theory of Right Action", **Sophia**, Vol. 28, No. 1, Nisan 1989, s. 2-19.

Frank, Richard M.: "Moral Obligation In Classical Muslim Theology", **Journal of Religious Ethics**, 11, 1983, s. 204-223,.

Frankena, William: "The Naturalistic Fallacy", **Mind**, Vol. 48, No: 192, Ekim 1939, s. 464-477.

Garcia, Robert K., King Nathan L. (ed.): **Is Goodness without God Good Enough?**, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2009.

George, Robert P.: "Natural Law Ethics", **A Companion to Philosophy of Religion**, ed. Charles Taliaferro, Paul Draper, Philip L. Quinn, West Sussex, Wiley-Blackwell, 2010, s. 593-597.

Gilson, Etienne: **Ortaçağ Felsefesinin Ruhu**, Çev. Şamil Öçal, İstanbul, Açılım Kitap, 2005.

Graham, Gordon: **Theories of Ethics**, New York: Routledge, 2011.

Hare, John E.: **The Moral Gap**, New York, Oxford University Press, 1996.

Hare, John E.: **God's Call**, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2001.

Hare, John E.: **God and Morality: a philosophical history**, Malden, Blackwell Publishing, 2007.

Hare, John: "Religion and Morality", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Haziran 6, 2013, (Çevrimiçi), <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/religion-morality/>

Harrison, Gerald K.: "Morality, Inescapable Rational Authority, and A God's Wishes", **Journal of Religious Ethics**, Vol. 43, No. 3, Eylül 2015, s. 454-474.

Helm, Paul ed.: **Divine Commands and Morality**, New York, Oxford University Press, 1981.

Hill, Scott: "Richard Joyce's New Objections to the Divine Command Theory", **Journal of Religious Ethics**, Vol. 38, No. 1, Mart 2010, s. 189-196.

Hourani, George F.: **Reason and Tradition in Islamic Ethics**, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Hume, David: **A Treatise of Human Nature**, 16. bs., Londra, Penguin Books, 1739, 1969.

Hume, David: **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, Çev. Ergün Baylan, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2009.

Hunter, Geoffrey: "Hume on Is and Ought", **Philosophy**, Vol. 37, No: 140, Nisan 1962, s. 148-152.

Hurka, Thomas: "Moore's Moral Philosophy" **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Mayıs 12, 2014, (Çevrimiçi), <http://stanford.library.usyd.edu.au/entries/moore-moral/>

Idziak, Janine Marie (ed).: **Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings**, New York, Edwin Mellen, 1979.

Idziak, Janine M.: "In Search of "Good Positive Reasons" for an Ethics of Divine Commands: A Catalogue of Arguments", **Faith and Philosophy**, Vol. 6, No. 1, Ocak 1989, s. 47-64.

Idziak, Janine M.: "Is Morality Based on God's Commands? Divine Commands Are the Foundation of Morality", **Contemporary Debates in Philosophy of Religion**, ed. Michael L. Peterson, Raymond J. Van Arragon, Malden, Blackwell Publishing, 2004, s. 290-299.

Idziak, Janine M.: "Divine Command Ethics", **A Companion to Philosophy of Religion**, ed. Charles Taliaferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn, West Sussex, Wiley-Blackwell, 2010, s. 585-592.

Irwin, Terence: **The Development of Ethics: A Historical and Critical Study, Volume I: From Socrates to the Reformation**, New York, Oxford University Press, 2007.

Jackson, Frank: **From Metaphysics to Ethics**, Oxford: Oxford University Press, 1998, 2008.

James, Scott M.: **An Introduction to Evolutionary Ethics**, Malden, Wiley-Blackwell, 2011.

Jordan, Matthew Carey: "Divine Attitudes and The Nature of Morality: A Defense of A Theistic Account of Deontic Properties", **The Ohio State University**, 2009, doktora tezi.

Jordan, Matthew Carey: "Metaphysical Naturalism, and Some Moral Realisms", **Philo**, Vol. 14, No. 1, İlkbahar-Yaz 2011, s. 5-22.

Jordan, Matthew Carey: "Some Metaethical Desiderata and the Conceptual Resources of Theism", **Sophia**, Vol. 50, No. 1, Nisan 2011, s. 39-55.

Jordan, Matthew Carey: "Theistic Ethics: Not as Bad as You Think", **Philo**, Vol. 12, No. 1, İlkbahar-Yaz 2009, s. 31-45.

Jordan, Matthew Carey: "Divine Attitudes, divine commands, and the modal status of moral truths", **Religious Studies**, Vol. 48, No. 1, Mart 2012, s. 45-60.

Jordan, Matthew Carey: "Divine Commands or Divine Attitudes?", **Faith and Philosophy**, Vol. 30, No. 2, Nisan 2013, s. 159-170.

Joyce, Richard: "Theistic Ethics and The Euthyphro Dilemma", **Journal of Religious Ethics**, Vol. 30, No. 1, Bahar 2002, s. 49-75.

Joyce, Richard: **The Evolution of Morality**, Massachusetts: MIT Press, 2006.

Kahane, Guy: "Evolutionary Debunking Arguments", **Nous**, Vol. 45, No. 1, 2001, s. 103-125.

Kazanç, Fethi Kerim: **Gazzali Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi**, Ankara Okulu Yayınları, 2007.

Kelly, Erin I.: "Against Naturalism in Ethics", **Naturalism in Question**, ed. Mario De Caro, David Macarthur, Massachusetts, Harvard University Press, 2008, s. 259-274.

Kenny, Anthony: **A New History of Western Philosophy, Volume 2, Medieval Philosophy**, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Kent, Bonnie: "Augustine`s ethics", **The Cambridge Companion to AUGUSTINE**, ed. Eleonore Stump, Norman Kretzmann, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, s. 205-233.

Kılıç, Recep: **Ahlakın Dini Temeli**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Kierkegaard, Soren: **Korku ve Titreme**, Çev: Beier, Nur, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 1843, 2014.

King, Peter: "Ockham`s Ethical Theory", **The Cambridge Companion to OCKHAM**, ed. Paul Vincent Spade, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 227-244.

Kretzmann, Norman: "Abraham, Isaac, and Euthyphro: God and the Basis of Morality", **Philosophy of Religion: Big Questions**, (ed). Eleonore Stump, Michael J. Murray, Cornwall, Blackwell Publishers, 1999, s. 417-427.

Kripke, Saul: **Naming and Necessity**. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

LaFollette, Hugh, ed., **The Blackwell Guide to Ethical Theory**. Oxford, Blackwell Publishing, 2000.

Layman, C. Stephen: "God and the Moral Order", **Faith and Philosophy**, Vol. 19, No. 3, Temmuz 2002, s. 304-316.

Layman, C. Stephen: "A Moral Argument for the Existence of God", **Is Goodness without God Good Enough?**, (ed.) Robert K. Garcia, Nathan L. King, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2009, s. 49-65.

Leibniz, Wilhelm: **Theodicy**, BiblioBazaar, çev. Huggard, E. M., 1710, 2007.

Lenman, James: "The Saucer of Mud, The Kudzu Vine and The Uxorious Cheetah: Against Neo-Aristotelian Naturalism in Metaethics", **European Journal of Analytic Philosophy**, Vol. 1, No: 2, 2005, s. 37-50.

Lenman, James: "Moral Naturalism", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Aralık 15, 2013, (Çevrimiçi), <http://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral/>.

Loftin, Keith R. (ed.): **God & Morality: Four Views**, Illinois: InterVarsity Press, 2012.

MacIntyre, A. C.: "Hume on "Is" and "Ought"", **The Philosophical Review**, Vol. 68, No: 4, Ekim 1959, s. 451-468.

Mackie, J. L.: **Ethics: Inventing Right and Wrong**, New York, Penguin Books, 1977, 1990.

Mann, William E.: "Modality, Morality and God", **Nous**, Vol. 23, No. 1, Mart 1989, s. 83-99.

Mavrodes, George I.: "'Is' and 'Ought'", **Analysis**, Vol. 25, No: 2, Aralık 1964, s. 42-44.

Mavrodes, George I.: "Religion and Queerness of Morality", **Rationality, Religious Belief, & Moral Commitment**, (ed). Robert Audi, William J. Wainwright, New York, Cornell University Press, 1986, s. 213-226.

Mcgrade, A. S.: "Natural Law and Moral Omnipotence", **The Cambridge Companion to OCKHAM**, ed. Paul Vincent Spade, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 273-301.

McInerny, Ralph: "Ethics", **The Cambridge Companion to Aquinas**, ed. Eleonore Stump, Norman Kretzmann, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 196-216.

McLaughlin Brian, Bennett Karen: "Supervenience", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Haziran 10, 2014, (Çevrimiçi), <http://stanford.library.usyd.edu.au/entries/supervenience/>

McMahan, Jeff: "Moral Intuition", **The Blackwell Guide to Ethical Theory**, ed. Hugh LaFollette, Oxford, Blackwell, 2000, s. 92-110.

Miller, Alexander: **An Introduction to Contemporary Metaethics**, Oxford: Polity Press, 2003.

Mohle, Hannes: "Scotus`s Theory of Natural Law", **The Cambridge Companion to Duns Scotus**, ed. Thomas Williams, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, s. 312-331.

Moore, G. E.: **Principia Ethica**. Cambridge: Cambridge University Press, 1903, 1971.

Murphy, Mark C.: "Divine Command, Divine Will and Moral Obligation", **Faith and Philosophy**, Vol. 15, No: 1, Ocak 1998, s. 3-27.

Murphy, Mark C.: **Natural Law and Practical Rationality**, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Murphy, Mark C.: "A Trilemma for Divine Command Theory", **Faith and Philosophy**, Vol. 19, No: 1, Ocak 2002, s. 22-31.

Murphy, Mark C.: **An Essay on Divine Authority**, New York, Cornell University Press, 2002.

Murphy, Mark C.: **God & Moral Law On the Theistic Explanation of Morality**, New York, Oxford University Press, 2011.

Murphy, Mark: "The Natural Law Tradition in Ethics", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Eylül 27, 2011, (Çevrimiçi), <http://plato.stanford.edu/entries/natural-law-ethics/>

Murphy, Mark C.: "Theological Voluntarism", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ağustos 12, 2012, (Çevrimiçi), <http://plato.stanford.edu/entries/voluntarism-theological>

Murphy, Mark C.: "Restricted Theological Voluntarism", **Philosophy Compass**, Vol. 7, No. 10, Ekim 2012, s. 679-690.

Morrison, Wes: "The moral obligations of reasonable non-believers: A special problem for divine command metaethics", **International Journal for Philosophy of Religion**, Vol. 65, No. 1, 2009, s. 1-10.

Nesbitt, Winston: "Performatives and the Gap Between 'Is' and 'Ought'", **Australasian Journal of Philosophy**, Vol. 51, No: 2, Ağustos 1973, s. 165-170.

Nussbaum, Martha C.: "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", **Political Theory**, Vol. 20, No: 2, Mayıs 1992, s. 202-246.

Nussbaum, Martha C.: "Aristotle on human nature and the foundation of ethics", **World, Mind and Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams**, ed. J. E. J. Altham, Ross Harrison, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, s. 86-132.

Osborne, Thomas M.: "Ockham as a Divine-Command Theorist", **Religious Studies**, Vol. 41, No: 1, Mart 2005, s. 1-22.

Perry, Thomas D.: "A Refutation of Searle's Amended 'Is-Ought' Argument", **Analysis**, Vol. 34, No: 4, Mart 1974, s. 133-139.

Peterson, Michael L., Van Arragon, Raymond J., ed.: **Contemporary Debates in Philosophy of Religion**, Malden, Blackwell Publishing, 2004.

Plantinga, Alvin: **God, Freedom and Evil**, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Co., 1977.

Platon: **Euthyphron**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2011.

Pojman, Louis P., ed.: **Ethical Theory Classical and Contemporary Readings**, Belmont: Wadsworth Publishing, 2007.

Pojman, Louis P., Fieser, James: **Ethics: Discovering Right and Wrong**, Belmont, Wadsworth Publishing, 2009.

Pratt, James Bissett: "The Ethics of Augustine", **International Journal of Ethics**, Vol. 13, No. 2 (Jan., 1903), s. 222-235.

Putnam, Hilary: **Reason, Truth and History**, New York, Cambridge University Press, 1981.

Quinn, Philip L.: **Divine Commands and Moral Requirements**, New York, Oxford University Press, 1978.

Quinn, Philip L.: "Divine Command Ethics: A Casual Theory", **Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings**, (ed). Janine Marie Idziak, New York, Edwin Mellen, 1979, s. 305-325.

Quinn, Philip L.: "Moral Obligation, Religious Demand, and Practical Conflict", **Rationality, Religious Belief, & Moral Commitment**, (ed). Robert Audi, William J. Wainwright, New York, Cornell University Press, 1986, s. 195-212.

Quinn, Philip L.: "Agamemnon and Abraham: The Tragic Dilemma of Kierkegaard's Knight of Faith", **Journal of Literature and Theology**, Vol. 4, No: 2, Temmuz 1990, s. 181-193.

Quinn, Philip L.: "An Argument for Divine Command Ethics", **Christian theism and the problems of philosophy**, (ed). Michael Beaty, University of Notre Dame Press, 1990, s. 289-302.

Quinn, Philip L.: "The Recent Revival of Divine Command Ethics", **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 50, Sonbahar 1990, s. 345-365.

Quinn, Philip L.: "The Primacy of God's Will in Christian Ethics", **Philosophical Perspectives**, Vol. 6, 1992, s. 493-513.

Quinn, Philip L.: "Divine Command Theory", **The Blackwell Guide to Ethical Theory**, (ed). Hugh LaFollette, Oxford, Blackwell Publishing, 2000, s. 53-73.

Quinn, Philip L.: "Obligation, Divine Commands and Abraham's Dilemma", **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. LXIV, No. 2, Mart 2002, s. 459-466.

Quinn, Philip L.: "Theological Voluntarism", **The Oxford Handbook of Ethical Theory**, ed. David Copp, New York: Oxford University Press, 2006, s. 63-90.

Rachels, James: "God and Human Attitudes", **Religious Studies**, Vol. 7, No: 4, Aralık 1971, s. 325-337.

Rachels, James: **Created From Animals The Moral Implications of Darwinism**, Oxford, Oxford University Press, 1990.

Rachels, James: "Naturalism", **The Blackwell Guide to Ethical Theory**, ed. Hugh LaFollette, Oxford, Blackwell, 2000, s. 74-91.

Rahimi, Simin: "A Resolution to the Euthyphro Dilemma", **The Heythrop Journal**, Vol. 50, No: 5, Eylül 2009, s. 753-766.

Railton, Peter: "Moral Realism", **The Philosophical Review**, Vol. 95, No. 2, Nisan 1986, s. 163-207.

Railton, Peter: "Naturalism and Prescriptivity", **Social Philosophy & Policy**, Vol. 7, No. 1, 1989, s. 151-174.

Railton, Peter: **Facts, Values and Norms: Essays toward a Morality of Consequence**, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Railton, Peter: "Facts and Values", **Facts, Values and Norms: Essays toward a Morality of Consequence**, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 43-68.

Rea, Michael: "Naturalism and Moral Realism", **Knowledge and Reality Essays in Honor of Alvin Plantinga**, ed. Thomas M. Crisp, Matthew Davidson, David Vander Laan, Dordrecht, Springer, 2006, s. 215-241.

Ridge, Michael: "Anti-Reductionism and Supervenience", **Journal of Moral Philosophy**, Vol. 4, No: 3, 2007, s. 330-348.

Ridge, Michael: "Moral Non-Naturalism", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Aralık 15, 2013, (Çevrimiçi), <http://plato.stanford.edu/entries/moral-non-naturalism/>.

Ruse, Michael, Wilson Edward O.: "Moral Philosophy as Applied Science", **Philosophy**, Vol. 61, No. 236, Nisan 1989, s. 173-192.

Ruse, Michael: **Darwinian Revolution: science red in tooth and claw**, 2. bs., London, The University of Chicago Press, 1999.

Rosen, Gideon: "Abstract Objects", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Aralık 15, 2013, (Çevrimiçi), <http://stanford.library.usyd.edu.au/entries/abstract-objects/>

Sarioğlu, Hüseyin: **İbn Rüşd Felsefesi**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2006.

Sayre-McCord, Geoffrey, ed.: **Essays on Moral Realism**, New York, Cornell University Press, 1988.

Sayre-McCord, Geoffrey: "Moral Theory and Explanatory Impotence", **Essays on Moral Realism**, ed. Geoffrey Sayre-McCord, New York, Cornell University Press, 1988, s. 256-281.

Sayre-McCord, Geoffrey: "Moral Realism", **The Oxford Handbook of Ethical Theory**, ed. David Copp, New York, Oxford University Press, 2006, s. 39-62.

Scrutton, Anastasia: "Divine Passibility: God and Emotion", **Philosophy Compass**, Vol.8, No. 9, Eylül 2013, s. 866-874.

Searle, John R.: "How to Derive "Ought" From "Is", **The Philosophical Review**, Vol. 73. No: 1, Ocak 1964, s. 43-58.

Searle, John R.: **Speech acts: an essay in the philosophy of language**, 12. bs., Cambridge, Cambridge University, 1969, 1987.

Shafer-Landau, Russ: **Moral Realism: A Defence**, New York, Oxford University Press, 2003.

Shafer-Landau, Russ: "Replies to Critics", **Philosophical Studies**, Vol. 126, No: 2, 2005, s. 313-329.

Shafer-Landau, Russ: "Ethics as Philosophy: A Defense of Ethical Non-Naturalism", **Metaethics after Moore**, ed. Terry Horgan, Mark Timmons, New York, Oxford University Press, 2006, s. 209-232.

Shafer-Landau, Russ: "Evolutionary Debunking, Moral Realism and Moral Knowledge", **Journal of Ethics & Social Philosophy**, Vol. 7, No: 1, Aralık 2012, s. 1-37.

Smith, Michael: "Moral Realism", **The Blackwell Guide to Ethical Theory**, ed. Hugh LaFollette, Oxford, Blackwell, 2000, s. 15-37.

Spencer, Herbert: **Data of Ethics**, Michigan, A Bell & Howell Company, 1879, 1998.

Street, Sharon: "A Darwinian Dilemma For Realist Theories of Value", **Philosophical Studies**, Vol. 127, No: 1, Ocak 2006, s. 109-166.

Sturgeon, Nicholas L.: "Moral Explanations", **Essays on Moral Realism**, ed. Geoffrey Sayre-McCord, New York, Cornell University Press, 1988, s. 229-255.

Sturgeon, Nicholas L.: "Moral Naturalism", **The Oxford Handbook of Ethical Theory**, ed. David Copp, New York, Oxford University Press, 2006, s. 91-121.

Sullivan, Stephen J.: "Arbitrariness, Divine Commands and Morality", **International Journal for Philosophy of Religion**, Vol. 33, No. 1, Şubat 1993, s. 33-45.

Swinburne, Richard: "Duty and Will of God", **Canadian Journal of Philosophy**, Vol. 4, No. 2, Aralık 1974, s. 213-227.

Şekeroğlu, Sami: **Matüridi'de Ahlak Felsefi Bir Betimleme**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010.

Talbott, Thomas B.: "Quine on Divine Commands and Moral Requirements", **International Journal for Philosophy of Religion**, Vol. 13, No. 4, 1982, s. 193-208.

Taliaferro, Charles, Draper Paul, Quinn Philip (ed.): **A Companion to Philosophy of Religion**, Malden, Wiley-Blackwell, 2010.

Taslaman, Caner: **Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı**, İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2007.

Thiry, L.: "The Ethical Theory of Saint Thomas Aquinas: Interpretations and Misinterpretations", **The Journal of Religion**, Vol. 50, No: 2, Nisan 1970, s. 169-185.

Thomson, James, Thomson Judith: "How not to Derive "Ought" from "Is"", **The Philosophical Review**, Vol. 73, No: 4, Ekim 1964, s. 512-516.

Tüccar, Nursel: **Doğal Yasa Geleneği ve John Finnis**, Ankara, Otorite Yayınları, 2014.

Wainwright, William J.: **Religion and Morality**, Burlington, Ashgate Publishing, 2005.

Wielenberg, Erik J.: "In Defense of Non-Natural, Non-Theistic Moral Realism", **Faith and Philosophy**, Vol. 26, No: 1, Ocak 2009, s. 23-41.

Wielenberg, Erik J.: "On the Evolutionary Debunking of Morality", **Ethics**, Vol. 120, No: 3, Nisan 2010, s. 441-464.

Wierenga, Edward: "A Defensible Divine Command Theory", **Nous**, Vol. 17, No. 3, Eylül 1983, s. 387-407.

Wierenga, Edward R.: **The Nature of God An Inquiry into Divine Attributes**, New York, Cornell University Press, 1989.

Williams, Thomas: "From Metaethics to Action Theory", **The Cambridge Companion to Duns Scotus**, ed. Thomas Williams, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, s. 332-351.

SÖZLÜK

Ahlaki Bilişselcilik: Ahlaki önermelerin kendi içlerinde belli bir bilgi türü meydana getirebildiklerini ve ahlaki önermelerin ahlaki olguları ifade etme gibi bir görevleri bulunduğunu öne süren yaklaşımdır. Bilişselcilik, ahlaki önermelerin doğruluk değeri olduğunu savunur.

Ahlaki Doğalcılık: Ahlaki özelliklerin evrende bilimsel özellik veya bilimsel özelliklere benzer biçimde bulunduğunu savunan görüştür.

Ahlaki Doğüstücülük: Ahlaki özelliklerin ne doğal ne de teistik özellikler olduğunu ancak doğal olmayan soyut nesneler olarak var olduğunu savunan görüştür.

Ahlaki Gayri Bilişselcilik: Ahlaki kavramların betimsel bir içeriğe sahip olmadıklarını öne sürer. Ahlaki önermelerin evrendeki olguları ifade eden önermeler olabileceğini kabul etmez. Ahlaki önermelerin betimsel olmayan ancak duyguları açığa vuran yönü vardır. Ahlaki önermelerin doğruluk değeri alamayacağını savunur.

A Posteriori Doğalcılık: Ahlaki doğalcılığın bir türü olarak, ahlaki özellikler ve bunlarla özdeş olan doğal özellikler arasında a posteriori bir ilişki bulunduğunu ve bu doğal özelliklere bilimin yöntemine benzer biçimde deney veya deneme yanılma yoluyla ulaşacağımızı savunur.

A Priori Doğalcılık: Ahlaki doğalcılığın bir türü olarak, ahlaki özellikler ve bunlarla özdeş olan doğal özelliklerin aynı anlamlı olduğunu ve bu özelliklere kavramsal analiz yoluyla ulaşacağımızı savunur.

Cornell Realizm: A posteriori doğalcılığın bir türü olarak ahlaki özelliklerin doğal özellikler olmasına rağmen başka doğal özelliklere indirgenemeyeceğini yani başka doğal özellikler ile özdeşleştirilemeyeceğini savunurlar.

ÖZGEÇMİŞ

Ferhat Yöney, 2004 yılında Boğaziçi Üniversitesi İşletme Bölümü'nde lisans eğitimini tamamladı. 2009 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalından yüksek lisans derecesini aldı. Doktora eğitimini İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında tamamladı.