

**TC
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI**

AHLAK FELSEFESİNDE İLAHİ BUYRUK TEORİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Sema GÖKŞİN

Ankara – 2007

**TC
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI**

AHLAK FELSEFESİNDE İLAHİ BUYRUK TEORİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Recep KILIÇ

Sema GÖKŞİN

Ankara – 2007

TC
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

AHLAK FELSEFESİNDE İLAHİ BUYRUK TEORİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Recep KILIÇ

Tez Jürisi Üyeleri:

Ad› Soyad›

İmzası

Prof. Dr. Recep KILIÇ

.....

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

.....

Doç. Dr. M. Sait REÇBER

.....

.....

.....

.....

.....

Tez S›nav› Tarihi: 28-12-2007

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../200...)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

.....

İmzası

.....

ÖNSÖZ

Tanrı ahlak ilişkisi felsefenin en çok tartışılan konularından biridir. Bu ilişki konusunda ortaya konan problemler de bu uzun geçmişe bağlı olarak olabildiğince fazladır. Tanrı ahlak ilişkisi konusundaki problemlerden biri de “ilahi buyruklar”dır.

Teistik Tanrı tasavvuru çerçevesinde, Tanrı ahlak ilişkisi konusunda farklı yaklaşımlar olmakla birlikte, temelde tüm düşünceler Tanrı ve ahlak arasındaki ilişkinin yadsınamayacağıdır. Buna bağlı olarak ortaya koyulmaya çalışılan ilişkinin varlığından ziyade nasıllığı konusunda problemler yaşanmaktadır. Bu problemlerin başında da Tanrı'nın buyruklarının ahlakla olan ilişkisinin sorgulanması gelir.

Tanrı'nın buyruklarının ahlakla olan ilişkisini açıklama noktasında geliştirilen teoriler, ilahi buyruk teorileri olarak adlandırılır. Bu teorilerin temel dayanak noktası, ilahi buyrukların ahlak üzerindeki belirgin etkisini açıklamaya yöneliktir.

Tezimizde “ilahi buyruk teorisi”nin genel anlamda felsefenin özelde ise din ve ahlak felsefesinin temel sorunlarından biri olarak görüldüğü ve bu soruna yönelik yaklaşımların günümüz felsefesinde canlı bir ilgi ile ortaya koyulduğunu ifade edeceğiz. Giriş bölümünde ilahi buyruk teorisinin bir felsefe problemi olarak nasıl ele alındığını işleyeceğiz. Bu konu ile ilgili tarihi arka plana ve teorinin çöküş noktasına değineceğiz.

Birinci bölümde ilahi buyruk teorisinin modern felsefedeki yaklaşımlarına yer vereceğiz. Bununla ilgili olarak Robert M. Adams ve Philip L. Quinn'in teori hakkında görüşlerini açıklayacağız. Daha sonra ise bu görüşleri Swinburne'un yaptığı ayrımları da dikkate alarak değerlendireceğiz.

İkinci bölümde ise, ilahi buyruk teorisinin ele alınmas› sırasında ortaya çıkan problemlerden bahsedeceğiz. Bu problemleri Tanrı ahlaki değer ilişkisinde sebeplilik problemi, ilahi buyrukların keyfiliği ve olgu değer problemi başlıkları altında ele alacağız. Bu problemlerin değerlendirilmesi kısmında problemlere yönelik eleştirilerin yanı sıra kendi değerlendirmelerimize de yer vereceğiz. Sonuç kısmında ise genel bir değerlendirme yapacağız.

Tez çalışmamda beni sabırla destekleyen aileme, her zaman düşünceleri ile beni yönlendiren ve bana her konuda cesaret vererek itina ile bu çalışmanın ortaya çıkmasına yardımcı olan danışman hocam Prof. Dr. Recep KILIÇ'a teşekkür ederim.

Sema GÖKŞİN

KISALTMALAR

- a.g.e. : Ad› geçen eser
a.g.m. : Ad› geçen makale
AÜİFD : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bkz. : Bak›nz
c. : Cilt
ev. : Çeviren
der. : Derleyen
ed. : Yay›nlayan
DCT : Divine Command Theory
s. : Sayfa
sad. : Sadeleştiren
USA : United State of America
UK : United Kingdom
vd. : Ve diğerleri
vol. : Volume

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
KISALTMALAR	III
İÇİNDEKİLER	IV
GİRİŞ	
BİR FELSEFE PROBLEMİ OLARAK İLAHİ BUYRUK TEORİSİ	1
I. BÖLÜM	
İLAHİ BUYRUK TEORİSİNE YENİ YAKLAŞIMLAR	14
1- PHILIP L. QUINN'İN YAKLAŞIMI	14
2- ROBERT M. ADAMS'IN YAKLAŞIMI	23
II.BÖLÜM	
İLAHİ BUYRUK TEORİSİNİN ORTAYA ÇIKARDIĞI PROBLEMLER	32
1- TANRI AHLAKİ DEĞER İLİŞKİSİNDE SEBEPLİLİK PROBLEMİ	32
2- İLAHİ BUYRUKLARIN KEYFİLİĞİ	35
3- OLGU DEĞER PROBLEMİ	40
4- PROBLEMLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ	44
SONUÇ	53
KAYNAKÇA	57

GİRİŞ

BİR FELSEFE PROBLEMİ OLARAK İLAHİ BUYRUK TEORİSİ

Felsefe tarihinin önemli ve eski problemlerinden biri olan ilahi buyruk teorisi, günümüzde de canlılığını kaybetmeyen bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. İlahi buyruk teorisi ile ilgili ilk tartışmalara Platon'un Euthyphro'sunda rastlarız. Platon, Euthyphro'da "dindarlık Tanrı sevdiği için mi iyidir, yoksa dindarlık iyi olduğu için mi Tanrı onu sever?"¹ sorusunu sorar. Platon'un Euthyphro'da sorduğu soruyu günümüz felsefesinde "x, Tanrı emrettiği için mi iyidir, yoksa x, iyi olduğu için mi Tanrı onu emretmiştir?" şeklinde yeniden sorabiliriz. Bu soru felsefe tarihi boyunca farklı dönemlerde farklı filozoflarca da tartışılmıştır. Bu tartışmalar temelde iki kutupta toplanmıştır. Ya sorunun ilk kısmına olumlu cevap vererek ya da ikinci kısma olumlu cevap vererek probleme çözüm aranmıştır.

Platon'un Euthyphro diyalogunda, Euthyphro'nun Sokrates'le bir tartışması anlatılır. Euthyphro'nun babası, adam öldüren bir köleyi zincirleterek onun hakkında verilecek kararı öğrenmek için yargıca bir haberci gönderir. Ancak bu sırada haberci dönmeden köle ölür. Bunun üzerine Euthyphro, babasının yargılanmasını ister. Bu olay üzerine kurulan diyalogda Euthyphro, bir eylemin kutsal olmasının kriterine ilişkin soruyu "tanrıları memnun eden şey kutsal ve onları memnun etmeyen şey de kutsal olmayandır" şeklinde yanıtlar. İşte bu soru ve soruya verilen yanıtlar teistik bir çerçevede ele alındığında, Tanrı ahlak ilişkisi bağlamında büyük tartışmalara neden olmuştur.

¹ Platon, *Euthyphron*, çev. Pertev Naili Boratav, İstanbul, 2000, s.23.

Platon, Euthyphro’da bu soruyu tam olarak cevaplamamakla birlikte, ikilemin ikinci alternatifini seçmiş ve “dindarlık iyi olduğu için Tanrı ona değer veriyor” demiştir.² Platon’un eserinde ortaya konan bu problem, Ortaçağ Hristiyan düşüncesinde de tartışılmaya devam etmiştir.

Ockham’ın bu problemi ele alış şekli, Ockhamcı ilahi buyruk teorisi olarak adlandırılır. Ockham, ilahi buyruk teorisinde ahlakın bağımsız bir ilahi seçim üzerine kurulduğunu savunur. “ Eğer Tanrı zinayı buyurursa zina zorunlu olur ve bunu yapmak Tanrı’nın gücü dahilindedir. Tanrı diğer bir ahlaki emri kurar, gerçekten yasakladığı şeyi herhangi bir zaman da emredebilir. Bu dikkat çekici görüş, onun günahın yaratıcısı olan Tanrı’nın dünyadaki ahlaki kötülüğü takdir etmesi ithamına cevap vermesini gerektirir. Bu cevap şu şekilde olabilir: Yaratıcı olarak her ne şekilde olursa olsun Tanrı, günah olmayanı yapar, halbuki yaratılmış (mahluk), mutlak yaratıcının buyruklarına itaat etmediğinde her zaman kötülüğe bağlanır, Mutlak Yaratıcı’nın buyruklarına itaat etmez. O zaman Ockham için ‘Tanrı’nın buyrukları iyidir’ önermesi doğrudan analitik bir önerme olur.”³ Yani Ockham “Tanrı iyidir” hükmünün analitik olduğunu ve birinci terimin, tanımın gereği olarak ikinci terimi içerdiğini bundan dolayı da Tanrı’ya itaat etmenin en büyük iyilik olduğunu söyler. Bu durumda Ockham ikilemin birinci kısmını savunur. Yani Ockham’a göre “iyi ve kötü hakkındaki bilgimizin kaynağı vahiydir”.⁴

Ockham’a göre ahlak, Allah’ın iradesinin mutlaklığı anlayışı üzerine kurulmuştur. Ona göre kendinde iyi ve kötü yoktur, iyi ve kötü ancak Allah’ın iradesiyle belirlenir. Allah, günah işlememiş birini cezalandırabileceği gibi, içsel ve dışsal olarak tevbe ve pişmanlık izleri göstermemiş olan bir günahkârı da

² Aydın, Mehmet S., *Tanrı Ahlak İlişkisi*, Ankara, 1991, s. 11.

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

⁴ Aydın, a.g.e., s.10.

bağışlayabilir. Ockham, ‘*Aliter tamen potuit deus ordinare*’, yani “Allah, başka bir tertip ve düzen de koyabilirdi.” der. Hatta ona göre, erdeme aykır gözüken bir filin yapılması uluhiyet şanı adına kesin biçimde zorunlu gözükmüşse, onda bir günah olmaz.⁵ Ockham’ın görüşlerinde ilahi buyruklardan bağımsız iyi ve kötü düşüncesi yoktur. Yani Ockham Euthyphro ikileminin “bir şey Tanrı irade ettiği (buyurduğu) için iyidir” kısmını benimser. Bu da Ockham’ın ahlak anlayışının temelini oluşturur.

Ockham’ın düşüncelerinden sonra bir diğer ortaçağ felsefecisi Augustine için Tanrı, mükemmel olarak iyi ile tanımlanandır. Augustine için Tanrı, yalnızca temel olarak örnek gösterilen en mükemmel iyilik değildir, O’nun iyiliği, en mükemmel iyilik ile özdeştir. Tanrı’nın varolduğu, O’nun buyurduğunun mükemmel olarak iyi olmada başarısız olduğu bir mümkün dünya yoktur ve böylece gerçek dünyada da O’nun buyurdukları ile tutarsız olan bir mümkün dünya yoktur. Tanrı gerçekte kendi buyurdukları ile çelişecek hiçbir şey buyurmaz. Eğer iyiliğin ne olduğu sorulursa, onun temel olarak Tanrı’da örneksindiği cevabını vermek zorunlu olur. Augustine’nin sınıflandırması altında ahlak kanunu “öldürmeyeceksin” istisnasına sahiptir; savaş sırasında öldürme ve Tanrı’nın İbrahim’e İshak’ı öldürmeyi buyurması (Kur’an-ı Kerim’de Hz. İsmail) gibi.⁶

Augustine için ise Tanrı, mükemmel iyi olduğu için bu mükemmeliyetin bir yansıması olarak Tanrı’nın buyurduklarının ve irade ettiklerinin mükemmel olması yadsınmaz. Augustine bu mükemmeliyete zara verecek hiçbir nokta bırakmamak için kutsal metinlerde yer alan “İbrahim’e İshak’ı öldürmesinin buyrulması, savaş sırasında öldürme” gibi durumları istisna olarak nitelemiştir.

⁵ Vorländer, Karl, *Felsefe Tarihi*, çevirenler: Mehmet İzzet – Orhan Saadeddin, İstanbul, 2004, s. 301.

⁶ Helm, Paul, a. g. e., s. 3 – 4.

Bu konuda Thomas Aquinas ise, insanın vahiyden bağımsız olarak neyin iyi neyin kötü olduğunu bilebileceğini savunur. Thomas Aquinas, “Tanrı iyidir” hükmünün sentetik olduğunu söyler. Thomist geleneğe bağlı olan düşünürler de ahlaki ilkelerin gerçek kaynağı olarak Tanrı’yı görmekle beraber insanın bu ilkeleri kendi aklıyla bilebileceğini savunurlar.⁷ Aquinas’ın ahlaki ilkelerin kaynağı olarak Tanrı’yı görmesi ancak vahiy olmaksızın insanın iyi hakkındaki bilgisinin olabileceğini iddia etmesi, “Aquinas’ın ‘Tanrı iyidir’ önermesini sentetik bir önerme olarak kabul ettiğini gösterir ve Tanrı’nın iyiliğinden söz etmek O’nun buyruklarına itaat etmek için bir sebep oluşturmaktadır.”⁸

Gerek Ockham’ın gerekse Thomas Aquinas’ın görüşlerini bugün de savunan düşünürler vardır. Mesela, Ockham’ın görüşü Karl Barth’çı düşünürler arasında oldukça yaygındır. Bizzat Barth’ın kendisi vahiyden yardım görmeyen aklın, ahlaki gerçeklerin ne olduklarını bilemeyeceğine inanır. Barth’tan çok önce aynı görüşü tanınmış teolog E. Brunner savunmuştur. Luther ve Kierkegaard da bu görüşe katılmışlardır. Bu düşünürlerin ortak görüşünü şu şekilde özetlemek mümkündür: Kendi başımıza yaptığımız bütün değerlendirmelerimiz günahkar ve “kovulmuş” insanoğlunun eksik ve sakat standartlarına dayanmaktadır. Dolayısıyla İsa’yı hayatımıza sokmadan kurtuluş ümidi yoktur.⁹

Batı felsefe tarihinde Euthyphro ikilemi olarak adlandırılan bu problem İslam dünyasında özellikle kelim ilminde “husun- kubuh meselesi” ismiyle ele alınmıştır. Batı da olduğu gibi İslam felsefe ve kelamında da bu soruna farklı yaklaşımlar olmuştur.

⁷ Aydın, a.g.e., s. 11-12.

⁸ Alasdair, MacIntyre, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik’in Kısa Bir Tarihi*, çev. Hakkı Hünler-Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul, 2001, s. 134-135.

⁹ Aydın, a.g.e., s. 11-12.

Mu'tezili kelamcılara göre, iyilik, kötülük, adalet gibi ahlaki değerler, vahiyden bağımsız, gerçek bir varoluşa sahiptirler. Davranışları ahlaken iyi veya kötü kılan objektif özellikler vardır. Bir davranışın ahlaken iyi veya kötü olması, Allah'ın onu emretmesi veya yasaklamasıyla değil, o davranışta bulunan faydalı veya zararlı olma gibi birtakım özellikler sebebiyledir. Hatta Allah'ın bir davranışı emretmesi veya yasaklaması, adı geçen davranıştaki bu özelliklere bağlıdır. Vahiyden bağımsız, objektif bir varoluşa sahip olan ahlaki değerler, Mutezili kelamcılara göre, genellikle sadece insan aklıyla bilinebilir.¹⁰

Eş'ari ve Gazali de dahil Eş'ari ekolüne mensup kelamcılara göre ise, adalet, iyilik, kötülük gibi ahlaki değerlerin Allah'ın murad ettiği şeyden başka herhangi bir manaları yoktur. Buna göre Allah tarafından emredilen, buyurulan davranışlar ahlaken iyi, yasaklananlar ise ahlaken kötüdür. Objektif bir değer teorisini kabul etmeyen Eş'arilere göre, insan davranışları ontolojik manada ahlaken tarafsızdırlar. Davranışların ahlaki bir değer kazanması, ancak ilahi bir irade ile mümkündür. İlahi buyruklar ile belirlenen ahlaki değerler, ancak vahiyle bilinirler. İnsan aklının vahiyden bağımsız olarak ahlaki değerlerin bilgisine ulaşma imkanı yoktur.¹¹

Maturidi'ye göre iyilik, kötülük gibi ahlaki değerler, ontolojik manada objektiftirler. İnsan davranışları, bizzat iyi olanlar, bizzat kötü olanlar ve bu ikisi arasında bulunanlar olmak üzere üçe ayrılırlar. İlk ikisinin bilgisine insan aklı, vahiyden bağımsız olarak sahip olurken, sonuncular ancak vahiyle bilinirler.¹²

Problem hakkındaki tarihi bilgilerin ardından problemin tanımlanmasına ve nasıl ele alınacağına geçebiliriz.

¹⁰ Kılıç, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, Ankara, 1998, s. 89.

¹¹ Kılıç, a.g.e., s. 89.

¹² Kılıç, a.g.e., s. 89.

Platon, Euthyphro diyalogunda bir eylemin kutsal olmasının belirleyicisinin ne olduğu sorusuna “tanrıları memnun eden şey kutsal ve onları memnun etmeyen şey kutsal olmayandır”¹³ şeklinde cevap verir. Geçmiş bu kadar eskilere dayanan bu soru, teistik bir çerçevede ele alındığında Tanrı ahlak ilişkisi bağlamında büyük tartışmalara neden olmuştur. Farklı şekillerde de ifade edilebilen bu sorunu “bir şey Tanrı emrettiği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı emretmektedir” veya “Tanrı bir eylemi emrettiği için mi ahlaki olarak zorunludur, yoksa ahlaki olarak zorunlu olduğu için mi Tanrı onu emretmektedir” biçiminde de ortaya koymak mümkündür.¹⁴

Esasen ilahi buyruk sorununu, Tanrı'nın iradesi ile ahlak arasındaki ilişki nedir, şeklinde de ifade edebiliriz. Teolojik voluntarizm yani teistik iradeciliğe dayanan bir düşünce çizgisinde, ahlak Tanrı'nın iradesine dayanır. “Tanrı'nın iradesi ve ahlak arasında bulunduğu varsayılan bağlılık ilişkisi ne tür bir şeydir? Onun sebeplilik, gereklilik ya da peşi sıra gelme gibi metafizik ilişkiler gibi bir anlamı mı vardır? Tanrı'nın iradesine dayalı olan ahlaki değer alanı ne kadardır? İlahi irade yalnızca yasak, izin ve emir gibi ahlaki durumları mı düzenler ya da ahlaki iyi ve ahlaki kötü gibi aksiyolojik durumları da mı düzenler? Bu ve benzeri sorulara verilen cevaplar, farklı ahlak teorileri tarafından tartışılmıştır.”¹⁵

Ahlaklılığı, ahlaki ilkeleri Tanrı'nın iradesinin taallukuna bağlayan filozoflar, İlkçağdan bu yana söz konusu Euthyphro ikileminin sunduğu iki alternatiften birini seçmişlerdir. Ahlaki ilkeleri ve ahlakı Tanrı'nın iradesine dayandıran ve ilahi buyrukları ahlaki ilkeler olarak kabul edenlerin yanı sıra, Tanrı'nın iradesinden

¹³ Platon, a.g.e., s.23.

¹⁴ Reçber, Sait M., “Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu” , AÜİFD, cilt:XLIV, sayı:1, Ankara, 2003, s.137.

¹⁵ Quinn, Philip L., “The Recent Revival of Divine Command Ethics”, *Philosophy and Phenomenological Research*, cilt:50, 1990, s. 347.

bağımsız olarak oluşturulan bir ahlaki ilkeler ya da değerler sisteminin varolduğunu savunan farklı görüşler vardır. Ancak bunlara ve bunlarla ilgili problemlere ve değerlendirmelere geçmeden önce bu problemin oluşumunda etkin olan Tanrı tasavvuruna değinmemiz yerinde olacaktır. Çünkü Tanrı tasavvurumuzun ne olduğunu belirlemeksizin problemin çözümüne katkı sağlamamız mümkün değildir. Bu ikilemin ortaya çıkmasındaki etkin Tanrı tasavvuru, teistik Tanrı anlayışıdır. Çünkü teistik Tanrı anlayışında Tanrı, mutlak bilgi sahibi, mutlak güç sahibi ve zattır. Mükemmel olan mutlak bilgi ve mutlak güç sahibi olan bir Tanrı'nın iyi ve kötüyü belirleme ya da ahlaki ilkelere kaynaklık etme konusundaki durumu teistlerce de farklı şekillerde de olsa kabul gören bir tutumdur. Tanrı tasavvurumuzun yanı sıra Tanrı teriminin ne ifade ettiği de bizim için önemlidir. Tanrı terimini bir değer ifadesi olarak ele almamız, daha sonra ortaya çıkacak olan konu ile ilgili problemlere (keyfilik, otonomluk, vd.) nasıl yaklaşacağımızı da belirleyecektir.

“Tanrı bir şey iyi olduğu için onu emretmektedir” tezini savunanlar, Tanrı'nın iradesinden bağımsız bir ahlaki değer sisteminin var olduğunu iddia edeceklerdir. Teolojik açıdan böyle bir düşünce sıkıntı doğuracaktır. Çünkü hem ahlaki doğrular Tanrı'nın iradesinden bağımsız olacak, hem de Tanrı bu ahlaki doğruları dikkate alacaktır. Bu durum ise Swinburne'nün ifadesiyle “Tanrı'nın irade ve kudretine bir sınırlama getirecektir”¹⁶. Yani Tanrı kendi dışındaki ahlaki doğrulara göre hareket edecektir.

Pek çok filozofun düşüncesinde Platon Euthyphro'da “dindarlık ya da kutsalın tanrıların sevdiği şey olup olmaması” sorusunu sorduğunda, her İlahi Buyruk ahlak için can alıcı zorlukta bir etki ortaya çıkarmıştır. Eğer ahlaki olan

¹⁶ Swinburne, R., “Duty and Will of God”, *Divine Commands and Morality*, der. P. Helm, Oxford University Press, 1981, s.120-121.

Tanrı tarafından onaylanmış ya da buyrulmuş olan ise, bu ahlakın Tanrı'ya dayanması anlamına gelir ve bu yüzden Tanrı'nın egemenliği ihlal edilmez. Diğer taraftan da Tanrı'nın buyurması, buyrulan şeyin ahlaki olması için yeterli ise, o zaman Tanrı'nın buyurduğu her şey, sırf Tanrı'nın buyruğu olması hasebiyle fiilen (yalnız bu sebeple “ipso facto”) iyi olacaktır. Dolayısıyla “Tanrı'nın buyruğu iyidir” önermesi analitik bir önerme olacaktır. Eğer “Tanrı'nın buyruğu iyidir” önermesi sentetik bir önerme ise, o zaman Tanrı'nın buyurduğu şeyin iyiliği kontenjan olacaktır.¹⁷

İlahi buyruk teorisinin nasıl yorumlanacağı ile ilgili katkılardan biri de Mark C. Murphy'e aittir. Murphy, teolojik iradecilik ifadesi altında ilahi buyruk teorisini değerlendirirken metaetik ve normatif teolojik iradecilik ayrımını yapmıştır. Normatif teolojik iradecilikte normatif konular ele alınır, Tanrı'ya itaat etmek gibi. Bu tür bir teolojik iradecilik aynı zamanda tüm normatif durumlar da içerir.¹⁸

Metaetik teolojik iradecilikte ise normatif konuların kazanım iddia edilmez. Metaetik teolojik iradecilik ahlaki kavramlar, nitelikler ve konular hakkında bilgi verir. Metaetik teolojik iradeci yükümlülüğün teolojik bir kavram ya da yükümlü olma özelliğinin teolojik bir özellik ya da yükümlülüklerin doğrudan doğruya ilahi irade ile nedenlendiğini iddia edebilir. Fakat bunlardan hiçbiri yükümlülüğün olduğunu iddia etmez.¹⁹

Murphy, ortaya koyduğu ayırmada ilahi buyruk teorisi ile ilgili yaklaşımları değerlendirirken iki farklı bakış açısı ortaya koymuştur. Bu bakış açıları sadece konumuz açısından değil, ahlak ve din felsefesinin diğer konularına dair yaklaşımlarda da kullanılabilen genel bir kabuldür. Murphy ilkinde konuya

¹⁷ Helm, Paul, a. g. e., s. 2.

¹⁸ Murphy, Mark C., “Theological Voluntarism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2002, s. 2.

¹⁹ Murphy, Mark C., a.g.m., s. 2.

yaklaşımın normatif ögeler içermesinden, ikincisinde deskriptif ögeler içermesinden bahseder. Murphy, Quinn’i takiben “teolojik iradecilik ifadesini kullanarak metaetik teolojik iradecilik başlığı altında ilahi buyruk teorisini değerlendirir.

Mark C. Murphy, ilahi buyruk teorisinin üç farklı yorumundan bahseder:²⁰

- İlahi buyruk teorisi 1 (DCT1)’de; S,Tanrı’nın buyruklarına uymakla ahlaki olarak yükümlü bir varlıktır.
- İlahi buyruk teorisi 2 (DCT2)’de; ahlaki olarak yükümlü olan S’nin, Tanrı’nın iradesine dayanan ahlaki bir yükümlülüğü vardır.
- İlahi buyruk teorisi 3 (DCT3)’de; ahlaki yükümlülük Tanrı’nın iradesine dayanır.

DCT1’e ilahi buyruk teorisinin “buyruk formülasyonu”, DCT2 ve DCT3’e ise “irade formülasyonu” denebilir. Ancak bu formülasyonlar Murphy’ye göre özdeşlik ve nedensellik hakkında bize bir açıklama sunmazlar.

Euthyphro ikileminin doğurabileceği sonuçları, ayrıntılara daha sonra değinmek koşuluyla sınıflandıralım. “x, Tanrı emrettiği için iyidir” den hareket edenler, bir şeyin iyi veya kötü oluşunu Tanrı’nın iradesine dayandırır. Yani bir eylemin ya da şeyin iyi veya kötü oluşunun belirleyicisi Tanrı’dır. Bu durumda Tanrı, “özgür iradesiyle herhangi bir eylemi zorunlu ya da zorunlu olmayan yapabilir”.²¹ Bu düşüncüyü savunanlar bir yandan da ‘teolojik iradeciliği’²² de kabul

²⁰ Murphy, Mark C., “Divine Command, Divine Will and Moral Obligation”, *Faith and Philosophy Journal of the Society of Christian Philosophers*, cilt.15, number:1, January, 1998, s. 3.

²¹ Swinburne, a.g.m., s.120.

²² Teolojik iradecilik (voluntarizm), “ahlakın Tanrı’nın iradesine dayanması tezidir ve çeşitli şekillerde oluşturulabilen ahlak teorisinin de bir çeşidi olarak tanımlanır (Philip Quinn, a.g.m., s. 347.). Teolojik voluntarizm; neyin ahlaken iyi ya da kötü olduğunu belirleyen biricik şeyin Tanrı’nın iradesi ya da istemi olduğunu söyleyen görüş. İnsan akli ya da diyalektiğin teolojik konularda yetersiz ve değersiz olduğunu, mantık yasalarının ancak Tanrı’nın iradesinin işe karışmasından dolayı geçerli hale geldiğini, dini inancın yalnızca iradi bir eylem olan inancın kendisiyle haklı kılınabileceğini, dinin kaynağında iradenin bulunduğunu savunan anlayış. Teolojik iradecilik olarak tanımlanan bu görüş, ahlakın nihai ve en yüksek kaynağının, insan akli ya da tanrısal akıl değil de, Tanrı’nın iradesi

edeceklerdir. Bu düşüncede ahlaki iyi ve ahlaki kötünün belirleyicisi Tanrı'nın iradesidir. Ancak teolojik iradeciliğin “en önemli zaafı, ahlaki doğruların özsel olmayan bir şekilde tanımlanması ve buna bağlı olarak Tanrı'nın iradesi doğrultusunda iyi olan bir şeyin kötü olabileceğine, kötü olan bir şeyin de iyi olabileceğine imkan tanınmasıdır. Bu durumda bizatihi ahlaki doğruluklardan söz edilemez, her eylemin ahlaki değeri ilahi irade dolayısıyla iyi ve kötüdür”.²³

“x Tanrı emrettiği için iyidir” tezini savunanlar, sonuç itibarıyla, Tanrı'nın iradesi ile ahlaki değerlerin özdeşliğini savunmuş olurlar. Bu özdeşliğin ortaya çıkardığı birtakım problemleri Aydın, şu ana başlıklar altında toplamıştır:²⁴

- **Tanrı-Ahlaki Değer İlişkisinde “Kozalite” Problemi**

İyi Tanrı'nın buyruğu olarak kabul eden görüş, öncelikle Tanrı'nın iradesiyle ahlaki değer arasında bir neden-sonuç ilişkisini düşündürür. Yani Tanrı'nın iradesi, ahlaki değer veya ahlak kanunun nedenidir ya da bu irade ahlak olma veya ahlaklı yaşamın nedenidir. İlk durumda Tanrı'nın iradesi tanımlayıcı bir durumda, ikincisinde ise teşvik edici bir durumdadır.

Tanrı'nın iradesini ahlaki değerlerin nedeni yapmak, aslında bizi Tanrı teriminden ne anladığımızı sormaya itecektir. Tanrı'yı bir değer terimi olarak mı alacağız yoksa onu sadece bir varlığın adı olarak mı alacağız. Her iki şekilde aldığımızda da farklı farklı problemlerle karşılaşacağımız açıktır (Tanrı teriminin nasıl ele alınacağı başlı başına bir konu olduğu için burada değinmeyeceğiz.).

olduğunu, belirli eylemlerin Tanrı tarafından yasaklanmış olduğu için günah, belirli eylemlerin Tanrı tarafından buyrulmuş olduğu için sevap ve değerli olduğunu öne sürer (Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 470 – 471.).

²³ Reçber, a.g.m., s. 137.

²⁴ Aydın, a.g.e., s.142-152.

Tanrı'nın iradesini ahlak ilkelerinin yegane nedeni saymanın ortaya çıkardığı problemlerden birisi de ilahi buyrukların keyfiliği meselesidir.

- **İlahi Buyrukların “Keyfiliği”**

Eğer iyi Tanrı'nın buyruğundan başka hiçbir nedene dayanmıyorsa ve eğer Tanrı da istediğini buyuran bir varlık ise, o zaman bütün ahlak ilkeleri gelişigüzel bir şekilde ortaya konmuş olmazlar mı? gibi bir soru anlamlı olur. Bu durumda Tanrı'nın istediğini buyurmasını onun iradesine dayandıracağız. Ancak Tanrı'nın keyfi bir şekilde buyurabileceğini düşünmek ne kadar doğru diye sorabiliriz. Çünkü Tanrı kavramı mutlak iyiliği de mutlak bilgiyi de içeriyorsa, bu durumda Tanrı'nın iradesi bir anlamda mutlak iyilik ve mutlak bilgi çerçevesinde tecelli eder.

Bu durumun tam tersini düşündüğümüz de yani Tanrı'nın mutlak iradesi ile akla gelebilecek her şeyi buyurabileceğini kabul ettiğimizde ise, onun buyruklarının keyfi olduğunu kabul ediyoruz demek olur. Bunun mantıki sonucu olarak da yalan, zina, hırsızlık vb. fiiller ahlaken kötüdür, ancak eğer Tanrı isteseydi bunların hepsi iyi olurdu; veya bir zaman iyi, başka bir zaman kötü olabilirdi.

- **Teolojik Yanılgı**

Birçok düşünürün görüşüne göre “Tanrı x'i buyurmaktadır, öyleyse x iyidir” şeklindeki bir akıl yürütme teolojik bir yanılgıyı içermektedir. C. D. Board, A. Ewing, K. Nielson, A. Flew gibi pek çok düşünürün göre, “Tanrı x'i buyurmaktadır”, o halde “x'i yapmalıyım” şeklindeki bir düşünme tarzında, *dir* (is) ile biten birinci önermeden ödev bildiren “malıyım”(ought) ile biten sonuca gelişigüzel içinde yer alan bir geçiş vardır. Bu “is/ought” ayrımını teolojik ahlak anlayışına uygularsak

şöyle bir sonuca varırız: Tanrı'nın varlığı, filleri, iradesi, buyrukları vb. hakkındaki bilgimiz tek başına neyin iyi olduğunu veya ne yapmamız gerektiğini bize söylemez. Başka bir deyişle bir varlıkla veya o varlığa ait niteliklerle ilgili olan bir yargıdan değer veya yükümlülük yargısına gidemeyiz.

Bu konu ile ilgili ortaya çıkabilecek dini, ahlaki ve felsefi pek çok problem vardır. Şimdi de bu konuya kutsal metinlerin bakışına yer verelim. Kutsal metinlerde özellikle Eski Ahit'te²⁵ ve Kur'an-ı Kerim'de²⁶ geçen Hz.İbrahim'in oğlu İsmail'i (Eski Ahit'e göre ise İshak') kurban etme olayı Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme*²⁷ adlı eserinde farklı bir üslupla işlenmiştir. Kierkegaard iman olgusunu ön plana çıkararak İbrahim'in eylemini değerlendirmiştir. Bu eserde, İbrahim'in çok sevdiği oğlu İshak'ı toplumsal normları da göz önüne alarak yalnızca Tanrı'nın buyruğu gereği kurban etmek zorunda oluşu konu edilmiştir. Bu konu dini metinlerde de bazı farklılıklarla birlikte işlenmiştir.

Burada konunun farklı kutsal metinlerde nasıl ele alındığını karşılaştırmaktan ziyade bu kutsal metinlere nasıl yaklaşılacağı ve Tanrı'nın böyle bir şeyi emretmesinin nasıl yorumlanabileceğini tartışacağız. Bu ahlaki olanın askıya alınması anlamına mı gelir? Yoksa Tanrı'nın istediği zaman istediğini buyurması anlamına mı gelir? Aslında bu sorulara verilecek cevaplar, bizim kutsal metinlere nasıl yaklaştığımız ile de ilgilidir. Yani "teistik gelenek içerisinde kutsal metinler ahlaki iyi ve kötü paradigmalara belirlemelerinin yanı sıra bilgisel otoritelerdir de."²⁸ P. L. Quinn'in dediği gibi biz kutsal metinleri sadece ahlaki iyi ve kötü paradigmalarnın belirlenmesi için değil, bilgisel bir otorite olarak da aldığımızda

²⁵ Yaratılış, 22. bab.

²⁶ Saffat Suresi, 110-114. ayetler.

²⁷ Daha fazla bilgi için bakınız; Kierkegaard, Soren, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, 2002.

²⁸ Quinn, Philip L., a. g. m. , s. 354-355.

sorunun farklı boyutlara gidebileceğini söyleyebiliriz. Ancak geleneksel teistik düşünce içerisinde kutsal metinlerin ahlaki iyi ve kötü paradigmasının belirlenmesi ve hatta oluşturulması konusunda etkin bir rol aldığını göz ardı edemeyiz. Bu bizim ahlaki iyi ve kötü paradigmalarımızın tek belirleyicisinin kutsal metinler (Tanrı) olduğu anlamına mı gelir? Bu soru bizim problemimizin de temel noktalarından birini oluşturmaktadır ve bu soruya verilen cevaplar bizim tartışmamız içerisinde de kendisine yer bulacaktır.

I. BÖLÜM

İLAHİ BUYRUK TEORİSİNE YENİ YAKLAŞIMLAR

İlahi buyruk teorisinin tanımlanmasının ardından, bu teorinin ortaya çıkardığı problemlere ve bunlarla ilgili değerlendirmelere yer verdik. İlahi buyruk teorisinin felsefi bir problem olarak ne ifade ettiği üzerinde durduk. Teorinin bazı problemleri beraberinde getirmesine rağmen teistik bir çerçeve içerisinde değerlendirilebileceğini ifade ettik. Bu bölümde ise ilahi buyruk teorisinin günümüz felsefesinde canlanan bir ilgi ile nasıl ele alındığını göstereceğiz. Bununla ilgili olarak ise Philip L. Quinn ve Robert M. Adams'ın görüşlerine yer verilecektir. R. Swinburne'nün görüşlerine ise ayrı bir başlık altında değil, değerlendirmelerimiz arasında yer verilecektir.

1- PHILIP L. QUINN'İN YAKLAŞIMI

Günümüz felsefesinde ilahi buyruk teorisini ele alan felsefecilerden biri de Philip L. Quinn'dir. Quinn farklı çalışmalarında bu konuyu ele almış ve bir teori geliştirmeye çalışmıştır. Quinn, 1990 sonrası çalışmalarında “ilahi buyruk teorisi (Divine Command Theory)” ifadesi yerine “teolojik iradecilik (Theological Voluntarizm)” adıyla bu problemi değerlendirmiştir. Tezimizde Quinn'in görüşlerini ortaya koyarken konunun bütünlüğünü korumak için ilahi buyruk teorisi ifadesini kullanacağız. Quinn ilahi buyruk problemini, Tanrı'nın iradesi ve ahlak arasındaki ilişkinin neliğine dayanan, köklü oldukça eskilere uzanan bir sorun

olarak nitelendirir. Quinn'e göre monoteistik dini gelenekler içerisinde Tanrı'nın iradesine dayanan bir ahlakı kabul etmek için yeterli uygulamalar mevcuttur. Ancak çağdaş ahlak felsefecileri arasında bu tarz bir 'teolojik iradecilik (voluntarizm) yaygın değildir. Bununla beraber son yıllarda analitik din felsefecileri arasında bu konuya karşı artan bir ilgi olduğu görülmektedir.

Quinn, bir makalesinde teolojik iradeciliği (voluntarizmi) yeniden hayata döndürme girişimlerinin nedenleri hakkında düşünülmesi gerektiğini ifade eder. Bununla ilgili olarak ise Quinn, bu nedenlerin karmaşık ve açıklamalarının zor olduğunu ancak bunun büyük oranda bu yüzyıl içerisinde oluşan dini duyarlılıktaki değişikliklerle ilgili olduğunu ifade eder. Quinn, bununla beraber Norman Kretzmann'ın şu iddialarına da yer verir; şu an felsefi teoloji, 17. yüzyıldakine nazaran daha yüksek seviyedeki kültürlü insanlarca yapılıyor. Bu çok kültürlülüğün bir parçası da, geleneksel teizmin tarihi mirasının yeniden çalışılmasının sonuçlarıdır.¹

Quinn ilahi buyruk teorisine yönelik bu ilgi ve teoriyi desteklemeye yönelik girişimlerini dini duyarlılığın bir parçası olarak kabul eder. Quinn'e göre ilahi buyruk teorisi için olumlu nedenler araştırma çabaları teistlerin, teist olmayanlarla paylaşmadığı bir nokta üzerinde odaklaşacaktır. Bu ise modern felsefi toplumun yalnızca sınırlı bir bölümüne hitap eden bir çalışma olacaktır. Ancak böyle bir çalışma her ne kadar sınırlı bir bölüme hitap etse de çalışmada ele alınan temel problem ahlak ve din felsefesinin temel sorunlarında biri olan Tanrı – ahlak ilişkisini aydınlatma konusunda ışık tutacak verilere bizi ulaştıracaktır. Burada paylaşılamayan

¹ Quinn, P. L., a.g.m., s. 346.

nokta teistlerle teist olmayanlar arasındaki temel noktalardır: Tanrı ve Tanrı'nın nitelikleri, Tanrı'nın filleri gibi.

Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements* adlı eserinde ilahi buyruk teorisine yönelik eleştirilere cevap vermenin yanı sıra kendi teorisini de ortaya koyar. Quinn teorisini ortaya koyarken öncelikle terminolojik konulardan bahseder. Quinn'in ilk olarak ele aldığı terim ise "Tanrı" terimidir. Bu terim "klasik teistlerin kullandığı anlamda, Tanrı'nın iyi, güçlü ve zat olmasıdır. Quinn bu anlamda kullanılan Tanrı teriminin, gerçek dünyadan ziyade mümkün dünyalarda tam olarak açık olmadığını ifade eder."²

Quinn, "Tanrı" kavramının 'Caesar' ya da 'Socrates' gibi özel isim olarak kullanılıp kullanılmayacağı konusundaki düşüncelere yer verir ve Tanrı kavramının belirli özellikleri bulunan bir değer terimi olarak ele alır. Bunu mümkün bir dünyada belirli özelliklere sahip ancak diğer bir mümkün dünyada farklı özelliklere sahip olarak değerlendirir. Böylece gerçek dünyada "Yahve, Tanrı'dır" fakat diğer bir mümkün dünyada "Baal, Tanrı'dır" olabilir. Böylece gerçek dünyada Tanrı İbrahim'e İshak'ı öldürmeyi buyurabilir fakat diğer bir mümkün dünyada bu böyle olmayabilir.³

Quinn'in probleme öncelikle "Tanrı" ile başlaması bu kavram ile ilgili tartışmalarda Tanrı ifadesine yüklenen anlama yöneliktir. Tanrı kavramı bir değer terimi olarak ele alındığında, Tanrı'ya yüklenen anlamda yeterince açık hale gelecektir. Ancak bu nokta teistler için kabul edilebilir bir durum arz ederken, teist olmayanların Tanrı terimine yaklaşımları farklı olacaktır. İlahi buyruk teorisinde de

² Quinn, P. L., *Divine Commands and Moral Requirements*, Clarendon Press – Oxford, 1978, s. 24 -25.

³ Quinn, a.g.e., s. 24.

teist olmayan itirazların temel noktasında “Tanrı” kavramının teistlerin algıladığı gibi algılanmaması yatmaktadır.

Quinn, yalnızca “Tanrı” teriminden değil, bazı ahlaki kavramlardan da bahseder. İyi, kötü, doğru, yanlış, yükümlülük, fail gibi terimlerdeki ayrımlar ve bunların eylemleri, harekete geçiricileri, eylemlerinin ahlaki sonuçları ahlaki değerlendirmenin sonuçlarına değinir. Felsefeciler de tüm bu konuların nasıl cevaplanacağı ile ilgili kapsamlı ve yeterli bir ahlak teorisi ortaya koymada farklılaşırlar. Tam bir ilahi buyruk teorisinin çok karmaşık ve içinden çıkılmaz bir yapı oluşturacağını düşünmesine rağmen Quinn, ilahi buyruk teorisinin, yine de “ahlaki gereklilik, ahlaki izin ve ahlaki yasak” şeklindeki üç temel kavramla formüle edilebileceğine inanır.⁴

J. M. Idziak, Quinn’in ilahi buyrukları, gereklilik, mübah ve yasaklama arasındaki mantıksal ilişkilere dayandığını ifade eder.⁵ Quinn ilahi buyruk teorisinde, teolojik ve ahlaki sözcüklerle ifade edilen şeyler arasında bazı bağlar ve ilişkilerin bulunduğunu iddia eder.

Ahlaki doğruları, ilahi emirlere dayandıran farklı görüşler mevcuttur. Ancak bu görüşlerin ortak noktası ahlaki doğruların Tanrı’nın iradesine ve emirlerine bağlanmasıdır. İlahi buyruk kuramının farklı versiyonlarından bahseden Quinn, bu farklı versiyonları, basit ve karmaşık teoriler olarak sınıflandırır.⁶

Quinn, basit teori içerisinde gereklilik, mübah ve yasaklama ile ilgili üç farklı önerme oluşturur. Bu önermeler:

⁴ Quinn, a.g.e., s. 26.

⁵ Idziak, J. M., “Divine Command Ethics”, *A Companion To Philosophy of Religion*, ed. by. Philip Quinn and Charles Taliaferro, 1999, s. 454.

⁶ Quinn, a.g.e., s. 30 – 38.

(T_a) Tüm p'lerin ancak ve ancak Tanrı "p" yi buyurduğu için gerekli olmaları zorunludur.

(T_b) Tüm p'lerin ancak ve ancak Tanrı "p değil" i buyurmadığı durumlarda mübah olmaları zorunludur.

(T_c) Tüm p'lerin ancak ve ancak Tanrı "p değil" i buyurduğu için yasak olmaları zorunludur.

Çelişmezlik yasasına göre, mümkün bir dünyada Tanrı aynı anda hem 'p'yi hem de 'p değil' i buyurmaz. Kısacası bu teoriye göre mübah ve yasak olma kategorilerinin her ikisi de karşılıklı olarak her bir mümkün dünyada kapsayıcı ve geniştir. Eğer Tanrı yoksa, hiçbir şey buyurmaz, böylece, bu durumda da tüm p'ler için, p mübah olacaktır ve bu da Karamazov Teoremini oluşturacaktır.

Quinn'e göre, "Tanrı yoksa her şey mübah olacaktır" şeklindeki bir yargı, yaratma olgusu Tanrı için olumsal bir fiil olduğundan, Tanrı'nın bir dünya yaratıp yaratmayacağına, yarattığında ise ahlaki emirler verip vermeyeceğine göre değişiklik gösterecektir. Örneğin Tanrı var olduğu fakat bir dünya yaratmadığı durumda ahlaki bir zorunluluk ve mübahattan bahsedilmeyecek; bir dünyanın var olup, Tanrı'nın var olmadığı bir durumda ise, ilahi emirler kuramına göre, her şeyin mübah olduğu bir dünya değil, ahlakın bulunmadığı bir dünya olacaktır. Sonuçta ahlaki değerler ancak Tanrı'nın yarattığı ve emirler – yasaklar da bulunduğu bir dünya(lar)da söz konusu olup, ahlaki değerler Tanrı'nın bu dünya(lar)daki emir ve yasaklarına göre değişecektir.⁷

"Tanrı yoksa her şey mübahdır" şeklindeki bir koşullu önermenin teistik bir ahlak metafiziği tarafından imkansız (zorunlu olarak yanlış) olacağını belirtmek

⁷ Quinn, a.g.e., s.33 – 38. Daha fazla bilgi için bkz. Reçber, a.g.m., s. 141 – 142.

gerekir. Her şeyi yaratan, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlık olan Tanrı'nın insan tabiatının gayesine ve buna bağlı olarak insan mutluluğunun gerçekleşmesi için gerekli koşullara göre emir ve yasaklarda bulunduğu ahlaki doğruları ilahi iradeye dayandıran görüşün tamamlayıcı metafiziksel öğeleridir.⁸ Bu konuda Quinn'in de ifade ettiği örnek; eğer Tanrı bir kimseye günahsız bir insan öldürmeyi buyurursa, o zaman o kimse, o insan öldürmelidir. Bir teist bunu sonuççu (konsekualist) bir bakış açısından, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mükemmel olarak iyi olan bir Tanrı'nın, görünürde hem öldüren kişinin hem de kurbannın zararını dünyada veya ahirette karşılayacağı şeklinde savunabilir. Bu durumda ahlaki kötülüğü içeren ilahi bir buyruğun gerçek iyiliğinin yeterince anlaşılamayabileceğini de düşündürebilir.⁹

Tanrı'nın ahlaki kötülük içeren bir şeyi emredebileceği düşüncesini savunanlar, bunun gerçek bir imkan değil, mantıksal bir imkan olacağını savunurlar. Quinn'e göre; ilahi buyruk teorisyenleri ile diğerleri – hem teist hem de teist olmayan - arasındaki farklılıklar, gerçek dünyadan ziyade mümkün dünyalara ilişkin kuramsal kabullerinde ortaya çıkmaktadır.¹⁰

Quinn, karmaşık teorilerde de Tanrı'nın buyruklarının gereklilik, mubah ve yasaklama şeklinde oluştuğunu ifade eder. Ancak burada farklı olarak Tanrı'nın bizim yaratıcımız olduğu konusuna vurgu yapılır. Bu teoriyi takiben oluşan önermeler ise;

(T_{2a}) Tüm p'lerin ancak ve ancak Tanrı 'p'yi buyurduğu ve Tanrı evreni yarattığı için gerekli olmaları zorunludur.

⁸ Reçber, a.g.m., s. 142.

⁹ Quinn, a.g.e., s. 15.

¹⁰ Reçber, a.g.m., s. 143.

(T₂b) Tüm p'lerin ancak ve ancak Tanrı 'p değil'i buyurmadığı ve Tanrı evreni yarattığı durumda mübah olmas› zorunludur.

(T₂c) Tüm p'lerin ancak ve ancak Tanrı 'p değil'i buyurduğu ve Tanrı evreni yarattığı için yasak olması zorunludur.

Buna göre evrenin yaratılması Tanrı'nın temel özelliklerinden biri değildir. Ancak yaygın teistik inanca göre, Tanrı her şeyin yaratıcısıdır ve Tanrı mümkün dünyalarda (diğer olumsal varlıklar Tanrı tarafından yaratılmas› da) vardır. Böylece T₂, T₁'in ifade ettiğinden farklı şeyler ifade eder. Bu teoride de her şey, her bir mümkün dünyada da yasaklanmıştır ya da mübahtır, fakat bir mümkün dünyada hiçbir şey hem mübah hem de yasak değildir. Bu durumda tekrar Karamazov teoremine döneriz, eğer Tanrı yoksa, her şey mübahtır. Fakat T₂ formu aynı tarzda T₁'den daha güçlü sonuçlar içerir. Eğer Tanrı var, fakat evreni yaratmadı ise, o zaman hiçbir şey yasak, hiçbir şey gerekli değildir ve her şey mübahtır.¹¹

Quinn, ilahi buyruk teorisi üzerindeki çalışmalarına dayanarak en umut verici ilahi buyruk teorilerinin nedensel teoriler olduğunu ifade eder. Quinn'e göre nedensel bir ilahi buyruk teorisine göre, ilahi yasaklar belli bir şekilde zorunludur ve ahlaki yanlış için de nedensel şartlar yeterlidir.¹²

Quinn'in nedensel teorileri umut verici olarak nitelendirmesinin temelinde inanan bir insan için ilahi buyruklar›n Tanrı tarafından bir nedene dayalı olarak oluşturulacağı yatmaktadır.

Quinn, ortaya koyduğu teorilerin ardından ilahi buyruk teorisini Ortodoks Yahudi – Hıristiyan ahlak geleneği içerisinde hiç de kolay çözümlenemeyecek bir

¹¹ Quinn, a.g.e., s. 32 – 34.

¹² Quinn, a.g.m., s. 348.

yap-boz olarak nitelendirir. Bu yap-boz içerisinde ise İbrahim ve İshak'ın durumlarının da zor olduğunu ifade eder.

Quinn, kutsal metinlere referans ile yaptığı açıklamalarda öncelikle, kitabi hikayelerin ahlaki iyi ve kötü, ahlaksızlık ve erdemlilik paradigmalarının oluşmasında etken olduğunu ifade eder. Böylece bunlar da, teistik ahlak kavramlarının oluşmasına katkı sağlarlar. Quinn' e göre ikinci olarak, teistik gelenek içindeki kanonik kutsal metinler, bilgisel otoritedirler, çünkü onlar ilahi vahyi içerirler. Aynı zamanda kutsal metinler Tanrı hakkındaki doktrinin nihai kaynağıdır. Quinn'e göre İsraili İncil, Tanrı'yı bir buyurucu (emreden) gibi ya da itaat edilen bir varlık gibi tasvir eder. Quinn, On Emir vahyindeki Tanrı tasavvurunun, insanlara buyrukları ile bir şeyi yapmayı ve yapmamayı emreden bir Tanrı olduğunu ifade eder.¹³

İlahi buyruk teorisine yönelik çözüm arayışında 'hakimiyet ve basitlik' kavramlarına müracaat eden Quinn, ilahi hakimiyet doktrinin ilahi buyruk sorunun çözümüne katkı sağlayacağını düşünür ve tüm ahlak alanını kapsamak için, Tanrı'nın hakimiyetini genişletir. Tanrı'nın hakimiyetinin anlamı "Tanrı'nın tüm ahlaki standardın kontrolüne sahip olmasıdır. Quinn'in yaklaşımı, yarattıkları üzerinde kontrolü bulunan bir Tanrı'ya inanmamızı gerektirir."¹⁴

Quinn'e göre eğer ilahi basitlik doktrini doğru ise zihin ve irade Tanrı'da ayrı olmayacaktır ve bu nedenle ilahi bilme ve ilahi irade etme birbiriyle özdeş olacaktır. Herhangi bir durumda herhangi bir zamanda herhangi bir şeyin meydana gelmemesini ilahi inancın kapsamaması ve bu zamanda bu durumun meydana gelmemesi ilahi inancın kapsamaması sonunda iki kez kapsanmış bir şey olacaktır. Bu

¹³ Quinn, a.g.m. s. 354 – 355.

¹⁴“The Divine Command Theory of Ethics”, www.faihtnet.org.uk/AS%20Subjects/Ethics/divinecommand.htm

durum ise tüm mümkün dünyalarda karşılık bulan ilahi buyruklarla özdeş olacaktır. Böylece güçlü bir ilahi hakimiyet doktrini olmas› nedeniyle ilahi buyruklar›n hepsini kapsayan bağımlı ahlaki doğruların oluşması için iyi bir nedendir, bu aynı zamanda ilahi buyruklar›n hepsini kapsayan bu gibi bağımlı doğrular oluşturmak için de iyi bir nedendir.¹⁵

İlahi buyruk kavram›n› mantıksal ilişkilere dayandıran Quinn, teorinin ortaya koyulmas›nda ve savunulmas›nda gereklilik, mübah ve yasaklama kavramlar›na başvurur. Ona göre, “bazı ahlaki doğrular Tanrı’dan ayrıdır ve daimi olarak zorunludur, fakat onlar bağımsız değildirler. Bu tür ahlaki doğrular Tanrı’nın sürekli ve zorunlu buyruklar›na dayanırlar.”¹⁶ Quinn’in bu tarz bir ayrım yapmas›n› Tanrı’dan bağımsız bir ahlaki doğrular standardı ortaya koymak isteyen düşüncelere bir cevap niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Quinn, bazı ahlaki doğruların Tanrı’dan ayrı fakat Tanrı’nın sürekli ve zorunlu buyruklarına dayandığını ifade ederek bunların Tanrı’dan bağımsız olmadığını iddia eder. Ancak Quinn, ahlaki doğruların Tanrı’dan ayrı olmasının ne demek olduğunu tam olarak açıklamaz. Hatta Quinn bu tür ahlaki doğruların neler olduğunu da ifade etmez.

Quinn’in ilahi buyruk problemine ‘ilahi hakimiyet’ ve ‘ilahi basitlik’ kavramlarını kullanarak yaklaşması teistik bir Tanrı tasavvuruna dayanmaktadır. Çünkü teizmin Tanrı tasavvuru çerçevesinde Tanrı, ‘hakim olma’ ve ‘basit olma’ gibi özelliklere sahiptir. Quinn bu özelliklere dayanarak Tanrı’nın tüm ahlaki standartların kontrolüne sahip olduğunu iddia eder. Bu durumda Quinn için ahlaki iyi ve kötünün standartları da Tanrı tarafından belirlenmiş olur. Tanrı’nın bilmesi ve

¹⁵ Quinn, a.g.m., s. 362.

¹⁶ Quinn, a.g.m., s. 364.

irade etmesinin birbiriyle özdeş olması ise ahlaki standartların Tanrı'nın buyruklarının bir ürünü olduğunu ortaya koymaktadır.

2- ROBERT M. ADAMS'IN YAKLAŞIMI

Günümüz felsefesinde ilahi buyruk teorisi ile ilgili çalışmalar ortaya koyan felsefecilerden biri de Robert Merrihew Adams'dır. Paul Helm, Adams'ın ilahi buyruk teorisini en başarılı ilahi buyruk teorilerinden biri olarak nitelendirir. Adams ilahi buyruk teorisine farklı bir yaklaşım ileri sürerek 'ahlaki yanlış' kavramını yeniden tanımlar. Adams'a göre ahlaki yanlış, "Tanrı'nın buyruklarına karşıt olandır."¹⁷ Adams bunu şu şekilde ifade eder;¹⁸

"x'i yapmak (A için) yanlıştır.

x'i yapmak (A için) Tanrı'nın buyruklarına karşıttır."

Adams bu şekilde bir tanımlamanın teorisinin tamamını açıklamadığını kabul eder ve tanımlamanın ortaya koyacağı sorunlar da dikkate alır. "Adams, konuyu 'Tanrı zulm etmeyi emretseydi O'na itaat etmemek yanlış olur muydu?' şeklindeki bir soruyla açıklamaya çalışır. Bu bağlamdaki 'yanlış' kavramının delaletinin teistik ahlak anlayışı üzerindeki muhtemel olumsuz etkilerini dikkate almakla birlikte Adams, bu soruyu 'hayır' diye yanıtlamak eğilimindedir. Burada hem Tanrı'nın 'zulm etmeyi emretmesi'ni hem de 'böyle bir durumda Tanrı'ya itaat edilmemesi'ni mantıksal açıdan mümkün görmenin doğuracağı çelişkiyi ve daha da önemlisi, burada 'yanlış'ın normal etik bağlamda düşünüldüğünde 'Tanrı'nın emirlerine ters düşen' şeklinde varsayılan tanımla bağdaşmayacağını göz önüne alan Adams bu

¹⁷ Adams, Robert M., *The Virtue of Faith*, New York Oxford, 1987, s. 97.

¹⁸ Adams, a.g.e., s. 97.

durumda ne Tanrı'ya itaat edilmesi gerekir ne de 'Tanrı'ya itaat edilmesi gerekmez, yerine “eğer Tanrı'nın zulüm için zulmü emrettiğine gerçekten inansaydım, ahlaki yanlış kavramım (ve ahlaki ruhsat kavramım) “çökerdi””, şeklinde bir yanıt getirmektedir. Öyle ki, böyle bir durum karşısında ahlaki doğruluk ve yanlışlık kavramları gördükleri işlevi kaybedecek; onlara dayanarak bir şeyi ahlaki açıdan ‘yanlış’ (ve keza ‘doğru’) olarak değerlendirmek mümkün olmayacaktır.”¹⁹

Adams bu tezini desteklerken “ahlaki yanlış” kavramına, Tanrı'nın emirlerine karşı olmak anlamına gelen “ahlaki yanlış, seven (sevgi sahibi) bir Tanrı'nın emirlerine (buyruklarına) karşıtır”²⁰, şeklinde bir ilavede bulunur. Burada Adams'ın Tanrı için “sevgi sahibi” ifadesini kullanmasını Reçber şu şekilde değerlendirir; “Adams'ın burada sevgi sıfatının ön plana çıkarmasının Hıristiyan bir anlayışı yansıttığı düşünülebilir, ancak benzer bir kayıtlama teistik dinlerdeki ilahi “iyilik”, “adalet” ve “rahmet” gibi sıfatlarla da getirilebilir.”²¹

Adams'ın açıklamalarını tezimizin girişinde de ifade ettiğimiz gibi, Tanrı tasavvurumuzu dikkate alarak inceleyebiliriz. Buna göre Tanrı'nın sevgi sahibi bir varlık olduğundan hareketle bir teist rahatlıkla Tanrı'nın zulmü emretmeyeceğini varsaydığından, ahlaki yanlışın Tanrı'nın emirlerine karşı olan şeklindeki tanımlanmasından bir rahatsızlık duymaz. Yani teistin tasavvurundaki Tanrı, iyi, adil ve sevgi sahibidir. Böyle bir Tanrı'nın zulmü buyurması, teistin Tanrı tasavvuru ile çelişir. Ancak burada Gazali'nin düşüncelerini hatırlamak, Adams'ın yaklaşımını anlamada bize yardımcı olacaktır. Gazali'nin kudret sıfatına öncelik verdiği değerlendirmelere de bakarak Adams'ın kuramına göre ilahi buyruklar (emirler) için mantıksal imkan dahilinde, Tanrı'nın zulüm gibi ahlaki kötülüğü emredebileceği,

¹⁹ Reçber, a.g.m., s. 145.

²⁰ Adams, a.g.e., s. 101.

²¹ Reçber, a.g.m., s.145.

ancak bunun Tanrı'nın iyilik, adalet, sevgi gibi sıfatlarıyla bağdaşmayacağı için bunun olgusal imkanından söz edilemeyeceğini ifade edebiliriz.

Bu noktadan hareketle Adams'a göre,

- (1) X yanlış ise, x Tanrı'nın buyruklarına karşıttır.
- (2) X zorunlu ise, x Tanrı'nın buyrukları tarafından gerekli kılınmıştır.
- (3) X ahlaki olarak izin verilmiş ise, x Tanrı'nın buyrukları tarafından izin verilmiştir.
- (4) Sevgi sahibi bir Tanrı yoksa, hiçbir şey ahlaki olarak yanlış ya da zorunlu veya izin verilmiş değildir.²²

Adams temelde “ahlaki yanlışlık kavramı» (sevgi sahibi bir) Tanrı'nın emirlerine karşıt olan” şeklinde tanımlayarak kuşatıcı bir ilahi emirler ahlak metafiziği ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu kuramda birkaç nokta can alıcı görünmektedir. Bunlar, (i) ilahi emirlerden bağımsız bir ahlaki “yanlışlık” kavramının olmadığı; (ii) Tanrı'nın ahlaki bir kötülüğü emretmesinin mantıksal bir imkan dahilinde olduğu halde, bunun fiilen imkanının düşünülmemeyeceği ve (iii) böyle bir durumda (Tanrı'nın ahlaki bir kötülüğü emretmesi durumunda) ahlaki yanlışlık kavramının çökeceğidir.²³

Adams'ın ‘ahlaki yanlış’ kavramını bu şekilde tanımlamasının, yukarıda ifade edilen sakıncayı taşıyıp taşımadığı tartışmalıdır. Çünkü bizim Tanrı tasavvurumuz çerçevesinde Tanrı'nın ahlaki bir kötülüğü emretmesi mümkün değildir. Ancak bunun imkanından söz etmek daha farklıdır. Tanrı'nın ahlaki bir kötülüğü emretme ihtimalinin bulunması dahi, bizim Tanrı kavramına şüphe ile yaklaşmamıza neden olacağı açıktır. Bu bağlamda Tanrı'nın kudret sıfatı ile ilişkili olarak bunun

²² Adams, a.g.e., s. 129.

²³ Reçber, a.g.m., s.147.

imkanın savunulabileceği düşüncesi de tereddütleri ortadan kaldırmayacaktır. Çünkü Allah'ın sıfatlarını tek tek başlı başına değerlendirdiğimizde farklı pek çok problemle karşılaşacağımız açıktır. Bu nedenle Allah'ın kudret sıfatına O'nun iyilik ve adalet sahibi olmasını göz önüne alarak yaklaşmamız daha doğru olacaktır. "Soyut bir açıdan bakıldığında, 'kudret' sınır tanımayan kör ve keyfi bir güçtür. Kur'an böyle bir kudret anlayışını reddeder. İlahi kudret, ilahi bilgi ve hikmete bağlıdır."²⁴

Adams, "Divine Command Metaethics Modified Again"²⁵ adlı yazısında "ahlaki yanlışlık" kavramının nihai anlamda "Tanrı'nın buyruklarına karşıt olan" şeklinde tanımlanıp tanımlanamayacağı ile ilgili eleştirilere cevap vermeye çalışır. Adams, ilahi emirlerden bağımsız bir "ahlaki yanlışlık" kavramının olup olamayacağı konusuna da değinir.

Adams, sevgi sahibi bir Tanrı'nın emirlerine karşıt olan bir eylemin ahlaki yanlışlığını zorunlu olarak doğru kabul eder. Ancak bu durumda Adams, ilahi iradeye dayandırdığı bu ahlaki yanlışlığın zorunluluğunu açıklamanın analitik bir yolla yapılamayacağını iddia eder. Bu konuda metafiziksel zorunluluk kavramı ile bir açıklama yapmaya çalışır. "Kripke ve Putnam'ın doğal türlere ilişkin geliştirdikleri bilimsel özcülüğe götüren düşünceye göre, bir doğru analitik ve a priori olmadığı halde metafiziksel anlamda zorunlu olabilir. Örneğin, suyun H₂O olduğu ne analitik ne de a priori bir doğru olmasına karşın, metafiziksel olarak zorunludur. Yani bir kimse "su" kavramının çözümlenmesinden hareketle onun H₂O olduğuna varamayacağı gibi, bunu tecrübeden bağımsız olarak da bilemediği halde suyun H₂O olması metafiziksel bir zorunluluk olup, hiçbir şey, fenomenal nitelikleri (rengi,

²⁴ Aydın, Mehmet S., *Alemde Allah'a*, İstanbul, 2002, s. 95.

²⁵ Adams, a.g.e., s. 128 – 149.

kokusu, tadı) aynı olsa bile, H₂O kimyasal bileşimine sahip olmaksızın su olamaz. Sözelimi suyla aynı fenomenal niteliklere sahip olduğu halde kimyasal bileşimi XYZ olan bir s>v>ya su denemez. Güncel bir felsefi dille, su bütün mümkün dünyalarda H₂O olduğu için “su = H₂O” metafiziksel bir zorunluluktur. Benzer şekilde Adams’a göre, “ahlaki yanlışlık, (sevgi sahibi bir) Tanrı’nın emirlerine karşıt olmaktır”, şeklindeki bir yargı analitik ve a priori bir doğru değilse de, metafiziksel bir zorunluluk ifade etmektedir. Onu böyle bir sonuca götüren şeyin temelinde “ahlaki yanlışlık” ile “sevgi sahibi bir Tanrı’nın emirlerine karşıt olan”ın özdeşleştirilmesi yatmaktadır. Eğer “ahlaki yanlışlık sevgi sahibi bir Tanrı’nın emirlerine karşıt olmaktır” önermesi doğru ise metafiziksel olarak zorunludur. Yani “ahlaki yanlışlık sevgi sahibi bir Tanrı’nın emirlerine karşıt olmaktır” yargı> mevcut (bu) dünyada doğru ise, bu bir tür özdeşlik ifadesi olduğundan ve tüm özdeşlik ifadeleri de geçişken olduklarından, bütün mümkün dünyalarda doğrudur ve bu yüzden de metafiziksel olarak zorunludur.”²⁶

Bu noktada Adams’ın ahlaki yanlış kavramını Tanrı’nın buyruklarına bağlı olarak tanımlaması ilahi buyruk teorisi çerçevesinde, ahlaki iyi ve kötünün belirleyicisinin de Tanrı olduğunu kabul etmemizi sağlar. Ancak bu durumda Adams’ın teorisine şöyle bir itiraz gelebilir: “Burada yanlış ne anlama gelmektedir? Bir ateistin hırsızlık yanlıştır dediğinde, onun söylediğinin bir teistin bunu söylemesinden farklı bir anlama geldiği mi söylenmek isteniyor? Ve bu anlamda teistik ahlak, ateistik ahlaktan farklı bir içeriğe mi sahip? Bu sorulara karşılık Adams şunu önerir; iki şey arasındaki fark, bir çocuğun ve bir kimyacının “su” teriminden anladıkları arasındaki fark gibidir.”²⁷

²⁶ Reçber, a.g.m., s. 147. Daha fazla bilgi için bkz. Adams, a.g.e., s.134 -136.

²⁷ Helm, a.g.e., s. 7.

Adams'ın teorisinde inanan için ilahi buyruklar, kesin ahlaki prensiplerin doğruluğu için yeterli bir şarttır.²⁸ Çünkü inanan için ilahi buyrukların kaynağı Tanrı'dır ve bu buyruklara Tanrı'nın kaynaklık etmesi yeterlidir.

İlahi buyruk teorisi ile ilgili yaklaşımlara baktığımızda, her biri kendi içerisinde ilahi buyruk problemine çözüm bulabilmek için farklı teoriler ortaya koymuşlardır. Gerek Quinn gerekse Adams'ın yaklaşımlarında probleme tam bir yanıt getirilememiştir. Ancak her iki teori de, daha önce ifade ettiğimiz gibi, teistik kabullere dayanmaktadır. Quinn probleme mantıksal ilişkiler açısından yaklaşırken Adams “yanlış” kavramını yeniden tanımlama çabası ile probleme yaklaşmıştır. Her iki teoride de öncelikle kavramsal ve terminolojik açıklamalar ve belirlemeler kullanılmıştır. Bu arada Tanrı'nın niteliklerine atıflar yapılarak her iki teori de desteklenmeye çalışılmıştır.

İlahi buyruk teorisine yönelik çözüm arayan felsefecilerden biri de R. Swinburne'dür. “Duty and the Will of God” adlı yazısıyla Swinburne, ilahi buyruk teorisine teistik bir çözüm bulma gayretiyle “zorunlu” ve “olumsal (kontenjan)” kavramlarını analiz etmiştir.

Swinburne, ilahi buyruk teorisinin aydınlanması için ahlakta Platoncu akım olarak adlandırılabilen bir çizgiyle hareket eder; ahlaki doğruları tanımlar ve ahlaki doğrular arasında zorunlu ve olumsal olanlar olarak ayırım yapar. Bu ayırımın kullanımında şunu sağlar: Tanrı'nın zorunlu ahlaki doğrulara uygun buyrukta bulunması, Tanrı'nın gücü ve saygınlığını ihlal etmez. Tanrı onlara uymakta, bir üçgenin iç açılarının toplamının 180 derece olduğu önermesini kabul etmeyi başarmaktan daha az başarısız değildir. Ancak olabildiğince uzak olumsal ahlaki

²⁸ Helm, a.g.e., s. 9.

doğrularla ilgilenildiğinde, bunlar dünyada olabilen şeylere dayanır, Tanrı farklı bir şekilde emredebilir ve böylece emredilenler, farklı bir dizi olumsal ahlaki doğrular sağlar.²⁹

Swinburne, “ahlaki doğruları, zorunlu ve olumsal olmak üzere ikiye ayırır.”³⁰ “Olumsal ahlaki doğrular ‘ben kitapç›ya on lira ödemeliyim’ gibi ifadelerdir ya da ‘ben Smith’e borcumu vermeliyim’ gibi. Bu gibi ahlaki doğrular olumsaldır, çünkü bahsedilen eylemler, zorunluluktur, onlar ancak ve ancak diğer olumsal durumlardan dolayı zorunludurlar. Benim kitapç›ya on lira ödememin nedeni, benim kitapç›dan on liralık kitap almamdır. Eğer bu gibi olumsal durumlar geçerli değilse, benim kitapçıya on lira ödemem gibi bir zorunluluğum yoktur. Olumsal ahlaki doğrular geçerlidir çünkü dünya bu gibi olumsal görünümlere sahiptir. Bunun için eğer biz olumsal bir ahlaki doğruyu geçerli yapmak için tamamen olumsal durumlar oluşturursak, o bu tür durumlar için olumsal bir konu olmaz. Ancak bu bir ahlaki doğru olur. Benim kitapç›dan on liralık kitap almam ve onların bana bunun için fatura göndermesi, zorunlu bir ahlaki doğrudur, ben faturayı ödemeliyim. Bütün bunlar ahlaki doğruların ya olumsal ya da zorunlu anlamda kurulduğunu görmek için önemlidir ve olumsal ahlaki doğrular geçerlidir, çünkü onlar gibi olan ve dahi zorunlu ahlaki doğruların geçerli olduğu olumsal şartlara sahiptir.”³¹

Bu durumda Swinburne olumsal ahlaki doğruların Tanrı’nın iradesine dayanarak, zorunlu ahlaki doğruların da Tanrı’nın iradesinden bağımsız bir şekilde doğru olduğunu ifade ederek probleme çözüm getirir. Buna göre, “olumsal bir ahlaki doğrunun doğruluğu dünyanın diğer birtakım olumsal yönlerine bağlı iken, zorunlu bir ahlaki doğru, dünyanın diğer birtakım olumsal yönleri ne olursa olsun doğruluğu

²⁹ Helm, a.g.e., s. 9.

³⁰ Swinburne, a.g.m., s. 123.

³¹ Swinburne, a.g.m., s. 123-124.

değişmeyen bir doğrudur. Örneğin; Ahmet'in bakkala borcunu ödemekle yükümlü olması temelde olumsal birtakım koşullara bağlı olan bir alışverişe dayandığından olumsal bir ahlaki doğrudur. Bu demektir ki Ahmet bakkaldan bir şey almamış olabilirdi, bu Swinburne göre, bir şeyin böyle olumsal koşullarda ahlaki doğru oluşu (olacağı) bizatihi zorunlu bir ahlaki doğruya dayanmaktadır. Yani Ahmet bakkaldan bir şeyler aldığı anda karşılığını ödemesi zorunlu bir ahlaki doğru olacaktır. Olumsal bir ahlaki doğrunun olduğu yerde zorunlu bir ahlaki doğru da olacaktır. Olumsal ahlaki doğrulara karşılık, 'bir kimsenin yalan söylememesi', 'masum insanlara zulmetmemesi' gibi genel davranış ilkelerini ifade eden doğrular olumsal koşullara bağlı olmayıp, her halükarda zorunludur. Dolayısıyla herhangi bir ahlaki yaptırım olduğu yerde Tanrı'nın iradesinden bağımsız zorunlu bir ahlaki yaptırım söz konusudur. Zorunlu ahlaki doğruların ortaya çıkardığı ahlaki yükümlülük Tanrı'nın (hür) iradesinin bir sonucu değildir, fakat bu Tanrı'nın kudretine herhangi bir sınırlama getirmez. Çünkü Swinburne'e göre, zorunlu ahlaki doğrular geniş anlamda analitik doğrular (yani, olumsuzlanması çelişki veya tutarsızlıkla neticelenen mantıksal doğrular) olduğundan – ilahi kudretin tanımsız da temelde mantıksal (çelişkisiz) olanı yapabilmekle sınırlamak makul bir görüş olduğu için – Tanrı'nın analitik (mantıksal) bir doğruyu değiştirememesi O'nun kudret sıfatına herhangi bir hâlel getirmez.”³²

Swinburne, zorunlu ahlaki doğruların, analitik doğrular olduğunu iddia eder. Bu anlamda Swinburne, zorunlu ahlaki doğruların ortaya çıkardığı yükümlülüğün doğrudan Tanrı'nın iradesinin bir sonucu olmadığını ortaya koyar. Ancak bu ahlaki yükümlülüğün Tanrı'nın iradesinden bağımsız olmasının, Tanrı'nın kudretine bir

³² Reçber, a.g.m., s.149 – 150. Daha fazla bilgi için bkz. Swinburne, a.g.m., s. 123-126.

zarar vermeyeceği ifade edilir. Bu noktada Swinburne'nün Tanrı'nın kudretine yönelik yaklaşımını, Tanrı'nın analitik doğrulara müdahale etmemesi olarak değerlendirebiliriz. Buna bağlı olarak Tanrı'nın bu analitik doğruların belirleyicisi olduğunu iddia etmemiz, Tanrı'nın kendi koyduğu sınırlar bulunduğunu kabul etmemizi de gerektirir. Nitekim bu konuda Swinburne açık bir şekilde "Tanrı'nın mutlak ilminin O'nun mutlak kudretini sınırlayacağını; yani, her şeyi bilen bir varlığın iyi olandan başka bir şeyi irade edemeyeceğini ifade etmektedir."³³

Bu noktadan hareketle Alston'un ilahi buyruk teorisine yönelik çözüm önerisi daha da anlam kazanır. Alston'a göre ilahi buyruklarla oluşturulan alanın belirlenmesi gerekir. Bu nedenle ilahi tabiat ve ilahi aktivite de bu alanın dışında kalmalıdır. Alston bunu yapmanın en basit yolunun ise "bu buyrukların kapsamının sınırlanması yani sadece insan için uygulanması"³⁴ olduğunu ifade eder.

Alston'un bu yaklaşımından hareketle Swinburne'nün ayrımlarını da dikkate alarak ilahi buyrukların alanının belirlenmesi bizim için önem arz etmektedir. Öncelikle Alston'un ifadelerine dayanarak Tanrı'nın buyruklarının yalnızca insanlar için uygulanır olduğunu ifade edebiliriz. Yani Tanrı'nın bu buyruklar ile sınırlanması mümkün değildir. Ancak Tanrı - ahlak ilişkisinde, Tanrı'nın ahlaki ilkelerin belirleyicisi olduğunu kabul etmemiz dolaylı da olsa Tanrı'nın bu buyruklara göre ya da bu buyruklar sonucu oluşacak durumlara göre hareket etmesini sağlar.

³³ Reçber, a.g.m., s. 151.

³⁴ Alston, "What Euthypro Should Have Said", *Philosophy of Religion*, general ed.: William Lane Craig, New Jersey, 2002, s. 293-297.

II. BÖLÜM

İLAHİ BUYRUK TEORİSİNİN ORTAYA ÇIKARDIĞI PROBLEMLER

Bu bölümde problemleri tek tek ele almaya geçmeden önce ilahi buyruk teorisini teistik bir anlayış içerisinde değerlendireceğimizi ifade etmeliyiz. İlahi buyruk teorisinin kökenine ve modern tartışmalara baktığımızda da bu teistik çerçevenin korunduğunu görebiliriz. Biz çalışmamızda Tanrı'nın buyrukları ile ahlak arasındaki ilişkiyi değerlendirmeye çalışacağız. Felsefe tarihi boyunca süregelen ilahi buyruk tartışmasında, Tanrı'nın buyrukları ile ahlaki iyi arasındaki özdeşliğin ortaya çıkardığı problemlerden birinin de 'sebeplilik problemi' olduğunu belirtmiştik.

1. TANRI AHLAKİ DEĞER İLİŞKİSİNDE "SEBEPLİLİK" PROBLEMİ

Tanrı'nın buyruğu ve iradesinin ahlaki iyi ile özdeş olduğu düşüncesi, öncelikle Tanrı'nın iradesi ile ahlaki değer arasında bir neden sonuç ilişkisinin varlığını düşünmemize neden olmuştur. Bu ilişkinin ortaya koyulması ve tanımlanması konusu da bazı problemleri beraberinde getirmiştir. Çünkü Tanrı'nın iradesini ya da buyruklarını ahlaki değerlerin nedeni kabul etmek, Tanrı'nın iradesinin ya da buyruklarının ahlakın tanımlayıcısı olarak değerlendirilmesine yol açar. Böyle bir ilişkinin ortaya koyulması da oldukça güç bir hale gelir. M. S. Aydın ise bu ilişkiyi şu şekilde ifade eder; Tanrı'nın iradesi, ahlaki değerlerin veya ahlak kanununun nedenidir; ya da bu irade ahlaklı olma veya ahlaklı yaşamın bir nedenidir. İlk

durumda Tanrı, iradesi ya da buyruklar ile ahlakın tanımlayıcısı olurken, ikinci durumda ise teşvik edici bir unsur olmaktadır.”¹

İlahi buyruk teorisinin ifade edilmesinin ortaya çıkardığı problemlerden biri olan sebeplilik problemini,

“ Tanrı x’i istiyor

Öyle ise x iyidir” şeklindeki bir akıl yürütme ile açıklamaya çalıştığımızda ilk olarak bu akıl yürütmenin şeklen geçerli olmadığı söylenebilir. Çünkü iki önerme birbirinden bağımsızdır. Ancak bu akıl yürütmeyi geçerli kılmak için aşağıdaki gibi bir düzenleme yapılabilir;

Tanrı x’i istiyor.

Tanrı’nın istediği her şey iyidir.

Öyle ise x iyidir (x’i yapmalıyım).

Bu durumda da akıl yürütmemiz bu şekil itibarı ile geçerli hale gelir. Ancak burada ikinci önerme ahlaki bir niteliğe sahip olmuştur. Buna göre ise sonuç, teolojik bir önerme olan birinci önermeye değil, ahlaki nitelikte olan ikinci önermeye dayanır. Bu durumda şu soruyu sormadan edemiyoruz; Tanrı’ya inanan bir insan, ikinci öncüle başvurmak zorunda mıdır? Bu soruya verilecek cevaplar ise “Tanrı” teriminin nasıl anlaşıldığına bağlı olarak değişecektir. Tanrı anlayışımızda Tanrı, sadece bir varlığı karşılayan tanımlayıcı bir özellik mi taşıyor yoksa bir değer mi ifade ediyor? Bizim çalışmamızda “Tanrı” terimine yaklaşımımız, onun bir değer terimi olarak ele alınmasından yanadır.²

Tanrı ve ahlaki değer ya da Tanrı’nın iradesi ve buyruğu ile iyi arasında bir neden sonuç ilişkisi bizi diğer bir problemle daha karşı karşıya bırakır. Bu ise iddia

¹ Aydın, Mehmet S., *Tanrı Ahlak İlişkisi*, Ankara, 1991, s. 142.

² Tanrı terimi ile ilgili genel bir değerlendirme için bakınız; M. Sait REÇBER, “Tanrı Terimi Üzerine”, *Felsefe Dünyası*, sayı: 31, yıl:2000/1, Ankara, s. 65-79.

edilen bağın her ikisi arasında kozal bir ilişki oluşturduğunun nasıl kanıtlanacağı ile ilgilidir. Bu durumda ise bu ilişki bizi geçerli olmayan tümevarımsal bir akıl yürütmeye götürür, şöyle ki;

Tanrı (a) y istedi ve (a) iyi idi.

Tanrı (b) yi istedi ve (b) iyi idi.

Tanrı (c) yi istedi ve (c) iyi idi.

Tanrı (d) yi istedi ve (d) iyi idi.

O halde Tanrı neyi isterse o iyidir.³

Bu akıl yürütme geçerli değildir. Bir an için geçerli olduğu düşünülse bile, bu “x iyidir, çünkü (kozal anlamda) onu Tanrı istiyor” yargısının haklılığını göstermez. Tanrı’nın her istediği iyidir desek bile bu, “o iyi olduğu için Tanrı onu istiyor” dememize engel olmaz.⁴

Grldğu gibi ilahi buyruklar ve iyi arasındaki ilişkiyi neden sonuç ilişkisi şeklinde kozal bir ilişki olarak ifade etmemiz bizi geçersiz bir çıkarıma götürür. Çünkü burada ifade edilen ilişkiyi tecrübe ile ortaya koymak, bizi snrl sayıdaki şeyin evrensel bir gerçekliğe karşılık olabileceğini iddia etmek gibi bir yanlışa götürecektir. Bu neden sonuç ilişkisini tecrübe ile değil de inanma yoluyla bildiğimizi söylemek ise bize herhangi bir açıklamada bulunmayı gerektirmez.

Tanrı’nın iradesini ahlak ilkelerinin tek geçerli nedeni saymak ve insanın ahlak bilgisine bağımsız olarak sahip olabileceğini inkar etmek, mantıki ve epistemolojik sorunların yanı sıra, ahlaki özellikte birtakım sorunların ortaya

³ Aydın, a.g.e. s. 144.

⁴ Aydın, a.g.e., s. 144.

çıkmasına da yol açmaktadır. Bunların başında ilahi buyrukların keyfi buyruklarmış gibi görülmesi ve anlaşılması gelir.⁵

2. İLAHİ BUYRUKLARIN “KEYFİLİĞİ”

Tanrı ahlak ilişkisinde, Tanrı'nın buyrukları ile iyi arasındaki özdeşliğin ortaya çıkardığı problemlerden biri de ilahi buyrukların keyfi olması noktası üzerinde odaklanmaktadır.

Eğer iyi Tanrı'nın buyruğundan başka hiçbir nedene dayanmıyorsa ve eğer Tanrı da istediğini buyuran bir varlık ise, o zaman bütün ahlak ilkeleri gelişigüzel bir şekilde ortaya konmuş olmazlar mı? Tanrı'nın iyiliğinden çok O'nun bilgisinin ve gücünün sınırsızlığı üzerinde ısrarla duran kişileri, özellikle bazı teologlar, ahlak ilkelerinin gelişigüzelliği rahatsız etmeyebilir. Fakat böyle bir anlayış ahlak açısından sakıncalıdır. Çünkü, iyiliği bir yana iten ve Tanrı'yı sadece korkulan ve boyun eğilen bir varlık olarak ele alan anlayışın dini ve ahlaki bir değeri olmasa gerek. Söz gelişi Tanrı, niçin x'i değil de y'yi buyuruyor? Eğer bu sorunun cevabı sadece “çünkü Tanrı öyle istiyor” dan ibaretse, bu takdirde Tanrı'nın iradesi gerçekten gelişigüzel bir şekilde ortaya çıkıyor anlamına gelir. Böyle bir durumun mantıki sonucu şu olur: Adam öldürme, yalan söyleme, başkalarına ait olan bir şeyi çalma vb kötüdür; ama Tanrı başka türlü dileyseydi bunların hepsi iyi olurdu. Böyle bir tutumu savunmanın yalnız ahlaki değil bir takım teolojik sorunların da ortaya çıkmasına neden olacağı açıktır. Eğer “buyruk teorisi” buradaki katı şekliyle doğru olsaydı, Tanrı buyurdukları ve yasakladıkları şeyler hakkında herhangi bir gerekçe

⁵ Aydın, a.g.e., s.147.

göstermezdi. Oysa durum bunun tam tersidir; vahiy yoluyla gelen buyrukların çoğu bir dizi gerekçelerle birlikte sunulmuştur.⁶

İlahi buyrukların Tanrı'nın keyfi bir şekilde istemesi ile "gelişigüzel" olabileceği iddiası, bir teist için birtakım zorluklar çıkarabilir. Öncelikle teist için Tanrı'nın dilediğini buyurması herhangi bir sakınca oluşturmaz. Ancak "Tanrı" terimini sadece tanrımlayıcı bir terim olarak kabul edersek bu bir sorun oluşturur. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi "Tanrı" terimi bizim için aynı zamanda bir değer terimi olduğu için Tanrı'nın dilediğini buyurması ahlaki anlamda bir keyfilik oluşturmamaktadır. Yani mutlak iyi, mutlak adil bir varlık olan Tanrı kötü bir şey buyurmaz. Başka bir ifade ile Tanrı'nın bunu yapması mantıksal imkan dahilinde iken olgusal imkanın dışındadır. Neden mantıksal imkan dahilinde dediğimize gelince ise, Tanrı birbirinden farklı pek çok mümkün dünya yaratabilir ve birbirinden farklı bu mümkün dünyalar içerisinde Tanrı farklı şekilde buyurabilir.

İlahi buyrukların keyfiliği ile ilgili öne sürülen somut birkaç örneğe de yer verebiliriz. Bu örnekler ise; Hz. İbrahim'e oğlu İshak'ı (Kur'an-ı Kerim'e göre İsmail'i) kurban etmesinin buyrulması, İsrailoğullarına Mısırlıları yağmalamalarının buyrulması, Hosea'ya Tanrı'nın zina etmeyi buyurması gibi. P. Quinn bu durumlarda uygulanan ilahi buyrukların peygamberi eylemlerin yükümlülüklerini oluşturduklarını iddia etmektedir.⁷

Bu konu (İbrahim'e İshak'ı kurban etmesinin buyrulması) Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme* adlı eserinde de işlenmiştir. Ele alınan konunun, bölümlerinden biri de konumuz açısından oldukça önemlidir. Problem kısmında ilk olarak "etik olanın teleolojik olarak askıya alınması söz konusu mudur?" sorusu ile başlar Kierkegaard.

⁶ Aydın, a.g.e., s. 147-148.

⁷ Quinn'in daha geniş bir değerlendirmesi için bakınız; P. L. Quinn, "The Recent Revival of Divine Command Ethics", s. 354-359.

Daha sonra Kierkegaard, etik olanın evrensel olduğu ve evrensel olduğu için de herkes ve her an için geçerli olduğuna vurgu yapar. İbrahim'in öyküsünü ise, etiğin "iman paradoksu"⁸ göz önüne alınarak askıya alınması şeklinde yorumlar. Kierkegaard'a göre İbrahim'in İshak'la olan ilişkisi, etik anlamda şu şekilde ifade edilir: "Baba oğlunu kendisinden fazla sevmelidir."⁹

Kierkegaard, İbrahim'in davranışını etiksel bakımdan açıklama ve onun oğluna karşı etik görevinin askıya alınmasını etiksel bakımdan haklı kılma ve bunun daha yüce bir etik ifade edeceğini gösterme girişiminde bulunacaktır. Bununla ilgili olarak eski İsrail ve Roma dönemlerinde, Tanrı için sunulan kurban (bakire kız) geleneğini hatırlatır ve bu öykülerden birinin kahramanı ile İbrahim'in durumunu karşılaştırır. Öyküde kahramanın durumunu etik sınırlar içerisinde kalınmış olarak değerlendiren Kierkegaard, İbrahim'in durumunu etiğin tamamen aşılması ve bu etiğin dışında daha yüce bir telosa sahip olunması şeklinde değerlendirir. Yani burada Kierkegaard'a göre telosla (gaye ile) ilişkili olarak etik askıya alınmıştır.

"Eğer Tanrı'nın buyruklarını özel bir statü içerisinde göremezsek, gelişigüze paralel olarak otoriter bir ahlak anlayışını da kabul etme durumuyla karşı karşıya kalırız. Nitekim ahlakın otonomluğunu savunanların teistik ahlaka karşı yaptıkları eleştirilerin odak noktasının bu iki kavram (yani Tanrı'nın buyruklarının gelişigüzel ve otoriter olduğu) oluşturmaktadır. Eğer Tanrı'nın buyrukları, şeylerin tabiatını dikkate alamayabiliyorlarsa, Tanrı bugün buyurduğunu yarım yasaklayabilir. Böyle bir görüşü kabul etmek mümkün müdür?"¹⁰ Bu Tanrı'nın tutarsız bir şekilde hareket etmesi anlamına gelir. Mutlak iyi ve mutlak adil bir Tanrı'nın tutarsız bir

⁸ Kierkegaard'ın iman paradoksu ile ilgili görüşleri için bakınız; Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 99 - 114.

⁹ Kierkegaard, a.g.e., s. 103.

¹⁰ Aydın, a.g.e., s. 169.

şekilde davranması düşünülemez. Peki Tanrı'nın Müslümanlara hırsızın elinin kesilmesini buyururken, İsrailoğullarına komşularının mallarını çalabileceklerini söyleyebilir mi? Bazılarına göre bu mümkündür. Aquinas'a göre "Tanrı İbrahim'e adam öldürmeyi, bazılarına söz gelişi İsrailoğullarına çalmayı buyurmuştur. Başka bir deyişle Tanrı, tabii kanunu değiştirebilir. Başkaları için yasaklanan yukarıda sözü edilen fiilleri, Tanrı başkalarına buyurabilir. O buyurduğu içinde bu buyrukları yerine getirebilmesi bir bakıma doğru olur."¹¹

Bu konu ile ilgili olarak Gazali de Allah'ın istediğini dileyebileceğini, O'nun dilemesi veya irade etmesinin herhangi bir şeyle sınırlanamayacağını iddia eder. Gazali bunu İtikad'da Orta Yol adlı eserinde şöyle ifade eder: "Yüce Allah'ın, mükellef kıldığı kulları kendisine itaat ettikleri zaman, bu itaatlarından dolayı sevaplandırması veya mükafatlandırmasının vacip olmadığını iddia ediyoruz. Aksine Yüce Allah, dilerse onları sevaplandırır dilerse yok eder ve haşretmez. Bütün kafirleri affetmesi ve bütün müminleri de cezalandırması, O'nun için bir şey ifade etmez. Bu O'nun nefsinde imkansız olmadığı gibi; ilahi sıfatlardan herhangi bir sığata da aykırı düşmez. Çünkü teklif, Allah'ın kendi kullar ve mülkleri üzerinde bir tasarruftan ibarettir. Binaenaleyh bu üç anlamda sevabın vacip olmasının anlaşılması imkansızdır. Ayrıca husun (iyi) ve kubuh (kötü) deyimlerinin de bu konuda bir anlam yoktur."¹²

Gazali, burada Allah'ın "kudret" sıfatını öne çıkararak konuya yaklaşmaktadır. Gazali'ye göre Allah'ın irade etmesi hiçbir şekilde sınırlandırılmaz.¹³ Hatta Allah'ın irade ettiği şeyler arasında "kafirleri

¹¹ Aydın, a.g.e., s. 169.

¹² Gazali, *İtikad'da Orta Yol (el- İktisad fi'l- İtikad)*, çev. Kemal Işık, Ankara, 1971, s. 136.

¹³ Konu ile ilgili daha fazla bilgi için bakınız, Gazali, *İtikad'da Orta Yol (el - İktisad fi'l - İtikad)*, s. 60- 95.

ödüllendirmek, müminleri cezalandırmak” gibi şeyler dahi olsa. Aslında Gazali’nin buradaki ifadelerine baktığımızda onun, Allah’ın herhangi bir şeyle zorunlu kılınması fikrine karşı olduğunu söyleyebiliriz. Yani Allah’ın mutlak adil ve mutlak iyi bir yaratıcı olarak her şeyi irade edebileceğini ancak bunların mantıksal imkan dahilinde gerçekleşebileceğini düşündüğünü çıkarabiliriz. Yoksa Gazali’nin, Allah’ın bu tür fiilleri olgusal imkan dahilinde yapacağını düşünmesi çelişki oluşturacaktır. Bu çelişki ise bizi Tanrı’nın buyruklarının keyfi olduğu fikrine götürür. Bu ise bir teistin kabullenebileceği makul bir görüş değildir.

Esasen bu konuda Aquinas’ın düşüncelerinde ve Gazali’nin ifadelerinde yer alan “Tanrı’nın iradesi” ifadesi farklı yaklaşımlar için farklı anlamlar ifade edebilir. Ancak Tanrı-ahlak ilişkisi ve ilahi buyruk teorisi çerçevesinde bunlara baktığımızda Gazali’nin Tanrı’nın istediğini buyurması düşüncesinin yine Tanrı’nın iyiliği ve bilgisi ile sınırlanabileceği düşüncesini kabul ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü ahlaki yükümlülüklerin ve standartların belirleyicisi olarak gördüğümüz Tanrı, kendi özsel niteliklerinden biri olan iyi olma ile çelişecek bir şey yapmaz. Ancak bu konuda kutsal metinlerdeki ifadeler dikkate alınarak yapılan itirazlar için ise, bunların istisnai durumlar olduğunu söyleyerek cevap vermemiz, kimilerini tatmin etmeyecektir. Ancak M. Aydın¹⁴ böyle bir çıkmaza düşmememiz için ilahi buyruk kavramı ile ilahi irade kavramı arasında bir ayrıma gitmenin doğru olacağı görüşündedir.

“Tanrı’nın iradesi” sözü her filozof ve teolog için aynı anlamı ifade etmez. Tanrı – ahlak ilişkisi hakkındaki farklı görüşlerin önemli bir bölümü bu sözün farklı biçimlerde anlaşılmasından ve yorumlanmasından çıkar; burada buyruklardan, yasaklardan vb. den söz edilebilir. Ya da evrensel veya kozmik anlamda tezahür

¹⁴ Aydın, a.g.e., s. 170-171.

eder. Böyle olunca da iradenin içine, insanın fiilleri de dahil her şey girer. Buna göre Tanrı, insanın ve onunla ilgili her şeyin yaratıcısı olduğundan ilahi irade, bize kendi varlığımızın dışında baskıyla kabul ettirilen zorlayıcı bir güç olarak görülemez. Başka bir deyişle Tanrı, insanı ve bütün evreni bugün tanık olduğumuz şekliyle yaratmakla ezeli iradesini tecelli ettirmiştir. Vahiy kanalıyla ortaya çıkan dar anlamda Tanrı iradesi, kozmik anlamdaki iradeyle dolayısıyla insanın varolma ve yaşama şartlarıyla çatışmaz.¹⁵

Bir Ortaçağ filozofu olan Dun Scotus'a göre, Tanrı'nın iradesi ahlaki bakımdan iyi ile kötünün ne olduklarını belirleyen bir ölçüttür. Scotus'a göre "gerçekliğe ulaşmaya olanak tanıyan özgür bir güç olarak irade, insanın tüm yetileri içinde en önemli yetidir. Özellikle özgürlüğü öğretisinin temel ilkesi yapan, doğru ile iyiyi de bu ilkeye bağlayan Scotus, iradeyi Tanrı'nın iradesi ile bir tutmuştur. Buna göre özgürlüğün temelinde de Tanrı'nın iradesi bulunmaktadır."¹⁶

3. OLGU VE DEĞER

Tanrı, x'i buyurur, öyleyse x iyidir, şeklindeki bir akıl yürütme, bazı düşünürlere göre teolojik bir yanlgı içermektedir. Bu yanlgıyı Hume şöyle ifade eder:¹⁷ Şimdiye kadar karşılaştığım bütün ahlak sistemlerinde şuna tanık oldum. Ahlak, belli bir yere kadar normal bir biçimde akıl yürütmeye koyulmakta fakat sonunda Tanrının varlığına veya insani faaliyetlere ilişkin bir dizi yargılara varmaktadır. Burada insanı hayrete düşüren bir husus vardır. Şöyle ki, varılan

¹⁵ Aydın, a.g.e., s. 171.

¹⁶ Güçlü, Abdülbaki, vd., *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 2003, s. 772-773.

¹⁷ David Hume, *Traeatise of Human Nature* (London: J. M. Dent and Sons Ltd.; New York, E. P. Dutton and Co Inc., 1961), vol II, book III, part, I. Sec., i, s.1977/8, Aydın, a.g.e., s. 149'dan naklen.

sonuçlara ilişkin ifadelerde “...dır” (is) veya “değildir” (is not) gibi yer alması gereken kopülasyonlar yerine zorunluluk ve ödev bildiren ifadeleri (“meli” veya “mal” taklarıyla ifade edilen fiilleri) görmekteyiz. Son derece önemli olan bu değişikliğin nasıl olduğunu açıklamak mümkün değildir. Her şeyden önce bu değişiklik yeni bir ilişkiyi dile getirmektedir. Bunun bir gerekçesi olmalıdır. Bu yeni ilişki, kendisinden tam anlamıyla farklı olan yargılardan nasıl doğmaktadır?

Hume’un açıklamaları farklı şekillerde yorumlanmış ve bu açıklamalardan hareketle bazı düşünürler ‘olgu’¹⁸dan ‘değer’¹⁹e geçişin mümkün olmadığını savunurlarken, bazıları da olgudan değere geçişin imkanını savunmuşlardır.²⁰

Konumuz açısından bu probleme baktığımızda ise,

Tanrı x’i buyurmaktadır,

O halde x’i yapmalıyım.

Şeklindeki bir düşünme tarzının ortaya koyduğu birtakım sorunlarla karşılaşırız. Öncelikle “dır” (is)’den “malıyım” (ought) şeklinde ödev bildiren bir yargıya geçişte sorunlar vardır. Hume’un ifadelerinde de vurgulandığı gibi, bir olgu hükmünden değer hükmüne geçişte “keyfilik olduğu düşüncesi N. Smith, K. Nielson, A. Flew ve A.C. Ewing gibi düşünürler tarafından da kabul görmüştür.”²¹ Olgu hükümlerinden değer hükümlerine geçişin keyfiliği konusunda olgu değer ayrımı, teolojik ahlaka ise şu şekilde uygulanabilir; “Tanrı’nın varlığı, fiilleri, iradesi, buyrukları vb hakkındaki bilgimiz tek başına neyin iyi olduğunu veya ne yapmamız gerektiğini bize söylemez.

¹⁸ Olgu: Aktüel olarak ortaya çıkan, gerçekleşen olay, nitelik, bağıntı ya da durum, tartışılmaz, yadsınmaz olarak, tartışılmazcasına, inkar edilmezcesine kabul edilen şey. Dilden, düşünmeden bağımsız olarak ortaya çıkan oluşum; doğru bir tümce ya da önermeye dış dünyada karşılık gelen şey (Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 640.).

¹⁹ Değer: Ahlak ya da değer felsefesinde, olgu bilincinden sonra ortaya çıkan ve olguya, belli duyguları, arzuları, ilgileri, amaçları, ihtiyaç ve eylemleri olan özneye ilişkisi içinde, belli nitelikler yüklemeye belirlenen tavır; öznenin, olana, olguya yüklediği nitelik (Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 201.).

²⁰ Konu ile ilgili bakınız, Recep Kılıç, “Olgu Değer Problemi”, *Dini Anlamak Üzerine* içinde, İstanbul, 2004, s. 327- 389.

²¹ Aydın, a.g.e., s. 151.

Başka bir deyişle bir varlıkla veya o varlığa ait niteliklerle ilgili olan bir yargıdan değer veya yükümlülük yargısına gidemeyiz.”²²

Hume’un ifadelerinden hareketle olgu hükümlerinden değer hükümlerinin çıkarılabileceğini savunan düşünürler ise, bunun Hume’un ahlak felsefesinin tamamına bakarak yapılabileceğini iddia ederler. Bu düşünürler olgudan değere geçişin imkan› ile ilgili Hume’un yanlış yorumlandığını iddia ederler. Olgu değer konusunda Searle, bu problemin ahlak felsefesi yerine dil felsefesi içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini iddia eder. Searle, yaptığı ayrımlarla konuya açıklık getirmeye çalışır. O, olguları “kaba” ve “kurumlaşmış” olmak üzere ikiye ayırarak, problemin çözümüne katkı sağlamıştır.²³

Bu düşünürlerin olgu değer problemine yaklaşımları, ilahi buyruk teorisi içerisinde bu problemin nasıl değerlendirileceğine ışık tutacaktır. Olgudan değere geçişin mümkün olmadığını savunan düşüncelere baktığımızda, aslında bunların ahlak anlayışında teistik öğelere yer vermeyen düşünürlere ait olduğunu görebiliriz.

Olgudan değeri çıkarmanın imkansızlığını ileri süren düşünürlere göre; ahlaki önermelerin de dahil olduğu pratik önermelerin tamamı, otonomdurlar. Bunlar, kendilerinden başka türden önermeye ne indirgenebilir ne de onlarla özdeşleştirilebilirler. Dolayısıyla ahlaki cümleler; psikolojik, metafizik veya teolojik cümlelerden farklıdır.²⁴

Olgudan değere geçilemeyeceğini savunanlar, olgusal önermeler ile değer yüklü önermeler arasında mantıki bir kopukluğu kapatacak bir bağa ihtiyaç duyulduğu konusunda hemfikirdirler. Ancak olgu ile değer arasında sözünü ettiğimiz

²² Aydın, a.g.e., s. 152.

²³ Kılıç, a.g.e., s. 346-373.

²⁴ Kılıç, a.g.e., s. 340.

kopukluğu kapatacak bu bağı temin etme konusunda ihtilafa düşerler.²⁵ “ Değer yargısı içeren, değer biçici önermelerin olgusal önermelerden bütünüyle bağımsız oldukları ve dolayısıyla bütün olgular verilmiş veya bilinmekte olsa dahi, belli bir hal ya da duruma nasıl değer biçileceği sorusunun yanıtı kalacağını söyleyen görüş, aynı zamanda olgu değer ikiciliği diye bilinir.”²⁶ Bu konu tezimizin sonuçları için ayrıntılarına değinilmeyecektir.²⁷

Searle’ün olgudan değere geçişi mümkün gören yaklaşım ise bizim ilahi buyruk teorisini anlamamız ve değerlendirmemiz açısından, bize katkı sağlayacaktır. Kılıç’ın dediği gibi, “kurumlaşmış olgular da, referans verdikleri kurumlara göre sınıflandırmaya tabi tutulmalıdır. Yapılabilecek mümkün bir sınıflamaya göre kurumlar önce “beşeri” ve “dini” olmak üzere ikiye ayrılır. Din kurumuna referans veren olgusal önermelerin önemi; ödev bildiren, yükümlülük yükleyen değer yüklü önermelere geçişte kendisini gösterir.”²⁸

Buna göre; “x, haz vermektedir, o halde x’i yapmalıyım” çıkarım geçersiz olduğu gibi, “Tanrı x’i emretmektedir, o halde x’i yapmalıyım” çıkarımı da aynı şekilde geçersizdir. Burada “x, haz vermektedir” ve “x, Tanrı tarafından emredilmiştir” önermelerinin ikisi de herhangi bir ayrım yapılmaksızın aynı karakterde olgusal önermeler olarak kabul edilmektedir. Ancak Searle’ün yaptığı esas ayrım dikkate alırsak, bu önermelerde birincisinin referans verdiği herhangi bir kurum yok iken, ikincisinin Tanrı merkezli bir din kurumuna referans verdiğini görürüz.²⁹

²⁵ Kılıç, a.g.e., s. 341.

²⁶ Cevizci, a.g.e., s. 640 – 641.

²⁷ Daha fazla bilgi için bkz., Recep Kılıç, “Olguların Değer Problemi”, s. 327 – 389.

²⁸ Kılıç, a.g.e., s. 384.

²⁹ Kılıç, a.g.e., s. 384 – 385.

Kılıç'ın ifadelerini de dikkate aldığımızda din kurumuna referans veren olgusal önermeler aynı zamanda değer de ifade ederler. Bu tür olgusal önermelerde olgu değer ayrımının tam olarak yapılması mümkün değildir. İlahi buyruk teorisi açısından baktığımızda ise Tanrı'nın buyruklarının aynı zamanda Tanrı'nın bir değer terimi olarak alınmasıyla bizim için ödev bildiren önermeler olduğunu kabul etmiş oluruz. Yani Tanrı'nın buyrukları bizim için ödev bildirir.

Esasen olgu değer problemi, ilahi buyruk teorisini teistik bir çerçevede ele aldığımızda, mantıkçı pozitivistlerin iddia ettikleri gibi bir sorun oluşturmamaktadır. Çünkü teistik Tanrı tasavvurunda, Tanrı yaratan, ezeli, ebedi bir varlık olması yanında şera iyi, adil, merhametli bir varlıktır da. Kesacası Tanrı bir değer ifade ettiği için iddia edildiği gibi, olgudan değere geçişte bir keyfilik oluşmamaktadır. Aksine Tanrı'yı bir değer terimi olarak kabul ettiğimizde olgudan değere geçmek gayet mantıklı bir hal almaktadır.

4. PROBLEMLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

İlahi buyruk teorisi içerisinde ortaya çıkan problemlere değindikten sonra, bu problemlerle ilgili itirazlara ve değerlendirmelere de yer verebiliriz.

İlk olarak ele aldığımız problem, Tanrı ve ahlaki değer arasında bir neden sonuç ilişkisinin varlığı üzerine idi. Daha önce de ifade edildiği gibi bu konuda ortaya konulabilecek bağın tecrübe ya da inanma ile olacağı ancak tecrübeyi kanıtlamanın imkanı olmadığı, inanmanın ise kanıtlanmaya ihtiyacı olmadığına değinmiştik. Mehmet S. Aydın'ın ortaya koyduğu görüşleri ve Bartley'in

değerlendirmelerini de dikkate aldığımızda, ilahi buyruk teorisi için sorun olan neden sonuç ilişkisinin makul bir açıklamaya ihtiyacı olduğu açıktır.

Tanrı'nın iradesi, ahlaki değerın veya ahlak kanunun nedenidir şeklindeki düşünce, Aydın'ın da ifade ettiği gibi, Tanrı'nın iradesi ya da buyrukların ahlakın tanımlayıcısı olduğu gibi bir sonucu da beraberinde getirir. Tanrı'nın iradesi ya da buyruklarının ahlakın tanımlayıcısı olması düşüncesi tartışmaya açık bir konudur. Özdeşlik yasasına göre, "A, A'dır". Bu özdeşliği Tanrı'nın iradesi ve ahlak arasındaki ilişkiye uyarladığımızda ise; Tanrı'nın iradesi, ahlaktır ya da ahlak, Tanrı'nın iradesidir şeklinde ifade edilebilir. Bunların değerlendirmesine gelince ise Tanrı'nın iradesi ile ahlak kavramı özdeş olarak kabul edilmektedir. Ancak Tanrı'nın iradesi farklı bir kavramdır, ahlak ise farklı bir kavramdır. Tanrı'nın iradesi, ahlaktır dediğimizde Tanrı'nın iradesini sadece ahlaka hasrederek onun kapsamını daraltmış oluruz. Aynı şekilde ahlak, Tanrı'nın iradesidir dediğimizde de ahlak kavramının kapsamı alabildiğince genişlemiş olacaktır. Ancak Tanrı'nın iradesi daha geniş bir kavramdır ve ahlakta bunun içerisine dahil olabilir diyebiliriz. Bu durumda Tanrı'nın iradesi ya da buyrukları ile ahlakın tanımlayıcısı değildir ve iki kavram arasında bir özdeşlikten de söz edilemez diyebiliriz. Bununla beraber Tanrı'nın iradesinin ya da ilahi buyrukların ahlakla olan ilişkisini de göz ardı edemeyiz. Alston'un ifadesiyle "ilahi buyruklar, eylemlerin ahlaki yapısının oluşturucularıdır, yani ilahi buyruklar ahlaki yükümlülüklerin oluşturucularıdır"³⁰ diyebiliriz.

Tanrı'nın emirleri (buyruklar) ile ahlaki iyi ve kötü arasında bir neden sonuç ilişkisinin tam olarak açıklanamayacağı da ortadadır. Ancak bu bize ikisi arasında bir neden sonuç ilişkisinin bulunmadığını ifade etmemizi de gerektirmez.

³⁰ Alston, William P., "What Euthypro Should Have Said", s. 284.

Nitekim ahlaki değer kriterlerine bakıldığında, bu kriterlerin belirleyicisi konusundaki tartışmalar da son bulmuş değildir. Bunu da dikkate alarak Tanrı ve ahlaki değer arasında bir ilişki vardır. Ancak bu ilişkinin mahiyeti konusunda bunun tam olarak kozal bir ilişki şeklinde ortaya konmadığını, fakat ahlaki değerleri anlamlandırmanın Tanrı'nın emirleri (buyrukları) olduğunu ifade edebiliriz.

Tanrı'nın emirlerinden (buyruklarından) daha önce bir iyi düşüncesine sahip olacağımız fikri bizi, iyinin belirleyicisinin Tanrı olmadığı gibi bir sonuca götürmez. Tanrı buyrukları ile ahlaki ilkeler koymuştur, ancak Tanrı'nın buyruklarının ahlaki ilkeler olarak algılanmasını sağlayacak bir iyi düşüncesine sahip olmamız fikri hala geçerliliğini korumaktadır. Bu konuda pek çok düşünür de Tanrı'nın buyruklarından bağımsız olarak ahlaki bilginin yani iyi ile kötü arasında bir ayrım yapabilmemizin mümkün olduğunu kabul etmektedirler.

İslam düşüncesinde de bu konu ile ilgili farklı yaklaşımlar mevcuttur. Eşariliğin savunduğu teze baktığımızda ilahi irade, ahlaki değerin ve ahlak kanunun nedenidir. Eşariliğin Allah tasavvurunda, Allah'ın kudret sıfatı daha ön plandadır. Bu, Gazali'nin düşüncelerinde de kendisini göstermektedir. İlhami Güler, Eşariliğin bu konudaki tutumu ile ilgili olarak şunları ifade eder: “İnsanın yanlış değerlendirmeler yaptığı (ahlaki doğruyu objektif olarak bulamadığı) gerekçesiyle, ahlaki buyruğu, doğruyu, değeri Allah'ın buyruğundan (vahiyden) türetmek, Allah'ı ahlaksız bir içerik olarak mutlak bir “güce” indirgemek demektir. Çünkü, Allah'ın iyiliği hakkında bilgi sahibi olmadan, onun vahyinin (emirlerinin) iyiliği üzerinde konuşulamaz. Eşarilerin, eğer Allah istese idi hırsızlık iyi olurdu, iddiaları onların Allah kavramının iyiden ziyade güçle dolu olduğunu gösteriyor.”³¹

³¹ Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara, 2000, s. 57.

Bu konuda İslam kelimasında Maturidi'nin düşünceleri bize daha çok yardımcı olacaktır. Maturidi, ahlaki değerleri Mutezile'nin³² ve Eş'ari'nin³³ görüşlerinden farklı bir şekilde değerlendirir. “Maturidi'ye göre ahlak değerleri, “hiçbir halde değişemeyenler” ile “şartlara ve durumlara göre değişenler” olmak üzere ikiye ayrılır. Mutlak ahlaki değerler, Allah'ın iradesinden bağımsız objektif bir varoluşa sahiptirler ve akıl ile kavranırlar. Bu konuda gelen vahyin fonksiyonu, akıldan tespit ettiği ilkeleri doğrulamak ve bu ilkelerin sosyal hayata geçirilmesini teşvik etmektir. Yani akıl ile kavranan evrensel ahlak ilkeleri, yaptırıcılığını vahiyden almaktadır. Şart ve durumlara göre değişen görelî ahlaki değerler ise, akıl ile değil, Allah'ın emir ve yasakları ile belirlenmektedir. Akıldan görelî olan bu değerler, vahiy ile görelîlikten kurtulmakta ve mutlak bir değer karakterini kazanmaktadır.³⁴

Maturidi'nin bu konudaki görüşleri hem Mutezile hem de Eş'ari düşünce çizgisini yadsımadan orta bir noktada birleşebilecek konumdadır. Problemin çözümünde Maturidi'nin yaklaşımı bizim için önemlidir. Çünkü Maturidi ne akıl ne de vahiy yadsımadan ikisinin de konumunu koruyarak ahlaki ilkelerin kaynağının belirlenmesinde bize yol göstermiştir.

Nielsen'in ilahi buyruk teorisine yönelik eleştirilerinin temeli, konuya bir ateist olarak yaklaşmasına dayanır. Nielsen'a göre ahlaki ilkeleri, Tanrı'nın buyrukları olarak kabul etmemizden önce İncil'in Tanrı'nın kelimesi olduğuna dair bir inancın olması gerekir. Ancak Nielsen, kendisinin böyle bir şeyle yükümlü olmadığını hissettiğini ifade eder.

³² Konu ile ilgili daha fazla bilgi için bakınız, Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, s. 90-101.

³³ Konu ile ilgili daha fazla bilgi için bakınız, Kılıç, a.g.e., s. 101-113.

³⁴ Kılıç, a.g.e., s. 125.

Nielsen'in eleştirisi konularından biri de "Tanrı" ve "iyi" terimlerinin özdeş olmadığına yöneliktir.³⁵ Nielsen'a göre "Tanrı iyidir", "İyi Tanrı'dır" ile özdeş değildir. Ahlaki iyiliği anlamamız için bizim iyiliğin neliği konusunda bağımsız bir anlama ihtiyacımız vardır. Nielsen'a göre biz, Tanrı'ya iyi deriz, çünkü O'nun eylemlerinin iyiliğini tecrübe etmişizdir. Fakat bunu böyle yapmak, bu şekilde bilmek, "Tanrı iyidir" e ya da Tanrı'nın iyiliğine inanmak için iyiyi Tanrı'ya yüklem yapma konusunda bağımsız bir ahlaki kritere sahip olduğumuz anlamına gelmez.³⁶

Ayrıca Nielsen, eğer Tanrı ahlaki kodu değiştirirse, bizim bunun iyi bir şey olup olmadığını bilebileceğimize inanır. Çünkü Nielsen'a göre insan, iyiliği oluşturan şeyin önceden bir bilgisine sahiptir. Nielsen'a göre din ve teizm olmaksızın da ahlakın olması mümkündür.³⁷

Nielsen'in eleştirilerinin temelini sahip olduğu Tanrı tasavvuru ile ilgili olduğunu kendisi de ifade etmiştir. Probleme bu açıdan baktığımızda ilahi buyrukların kabul noktasında sorun yaşanmaktadır. Çünkü sahip olduğunuz (ya da olmadığınız) Tanrı tasavvuru konuya yaklaşım konusunda belirleyici olmaktadır. Nielsen'ın Tanrı'dan bağımsız bir ahlaki kriter belirleme düşüncesi ve iyinin Tanrı'dan bağımsız olması düşüncesi onun önceki kabulleri ile ilişkilidir. Nielsen'ın bu görüşlerine katılmamız mümkün değildir. Ancak Nielsen'ın özdeşlik konusundaki itirazlarına katılabiliriz. Çünkü Tanrı'nın buyrukları ile iyinin özdeşliğini kabul etmemiz ilahi buyruk teorisinde sorunlara yol açmaktadır. Bunlardan biri de buyrukların keyfiliği iddiasıdır.

³⁵ Nielsen'in konu ile ilgili düşünceleri için bkz., K. Nielsen, "Some Remarks on the Independence of Morality from Religion", *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, ed.: Ian Ramsey, London, 1966, s. 140 – 152.

³⁶ The Divine Command Theory of Ethics, www.faithnet.org.uk/AS%20Subjects/Ethics/divinecommand.htm

³⁷ The Divine Command Theory of Ethics

Ahlaki iyi ve kötüyü yalnızca Tanrı'nın buyruklarına ve yasaklarına dayandıran görüşler, ilahi buyrukların keyfi olduğu düşüncesini de akla getirmişlerdir. Bu konu ile ilgili düşüncelere yeterince yer verdik. Şimdi de bu konu ile ilgili değerlendirmelere geçebiliriz. İlahi buyruk teorisine gelen itirazların pek çoğu keyfilik iddiasına dayanmaktadır. Bu konuda A. C. Ewing de şunları ifade eder: “Eğer ahlaki yükümlülük, sadece “Tanrı tarafından emredilmiş olmak” manasına geliyorsa, “Tanrı niçin başkasını değil de bunu emretmiştir?” sorusu akla gelir. Bu soruya “yapılması gerekli olduğu için Tanrı bunu emretmiştir” şeklinde cevap veremeyiz. Çünkü bu cevap, “Tanrı tarafından emredildiği için Tanrı onu emreder” demekle aynı şeydir. Ahlaki yükümlülükte olduğu gibi, iyi ve kötü gibi ahlaki değerlerde Tanrı'nın buyruklarından başka bir şey ifade etmediği zaman, Tanrı'nın muayyen bir tarzda buyurması için herhangi bir sebep olamaz ve buyruklar bütünüyle keyfi olur.”³⁸

A. C. Ewing'in itirazına cevap vermeden önce giriş bölümünde de ifade ettiğimiz gibi bizim Tanrı terimine yaklaşımımız ve teistik bir Tanrı tasavvuru problemin ele alınmasında bizi yönlendirecektir. Çünkü teistik Tanrı tasavvurunda, Tanrı, mutlak iyidir. Mutlak iyi olan bir varlığın buyurduğu ve irade ettiği şeylerin de iyi (ahlaki) olduğunu kabul ederiz. Çünkü Tanrı anlayışımız çerçevesinde Tanrı, kötü olan, ahlaki olmayan bir şeyi buyurmaz, eğer buyurursa bu, Tanrı'nın diğer özsel nitelikleri ile çelişir. Mutlak iyi ve mükemmel bir varlığın çelişkiye düşmesi ise söz konusu değildir. Bu konuda Gazali'nin ifade ettiği gibi irade ve kudret anlayışı, Tanrı'nın bunları mantıksal imkan dahilinde yaratabileceğine ilişkindir. Yoksa

³⁸ Kılıç, a.g.e., s. 113.

bunlar›n olgusal imkan›n› kabul etmek, Tanrı’y› tutarsızlıkla itham etmek anlam›na gelir.

A. C. Ewing’in “Tanrı niçin A’yı değil de B’yi buyurmuştur” sorusuna cevap vermemiz mümkün değildir. Şu anlamda mümkün değildir, çünkü bir şeyi buyurup buyurmama konusunda Tanrı’n›n kendisinden başka herhangi bir otoriteye karşı yükümlü olması mümkün değildir. Ancak Tanrı’nın kendisinden başka herhangi bir otorite ile sınırlanmaması, Tanrı’nın buyruklarının keyfi olabileceğini düşündürmemelidir. Ya da herhangi bir zamanda herhangi bir topluluk için buyurduğunun, başka bir topluluk için tam tersini buyurabileceği düşünülmemelidir. Nitekim vahye dayalı dinlerin kutsal kitaplarına baktığımızda Allah’ın tüm dinlerde, tüm kavimler için buyurduğu temel ahlaki ilkelerin aynı olduğunu görebiliriz.

Bu noktada hemen itiraz edilebilecek bir noktaya da değinmeden geçmeyelim. Hz. İbrahim’in oğlu İsmail’i (İshak) kurban etme girişiminden hareket ederek Tanrı’nın buyruklarının keyfi olduğunu iddia edenler olmuştur. Yine aynı şekilde Eski Ahit’te yer alan İsrailoğullarına Mısırlıların mallarını yağmalamalarının buyrulması Tanrı’nın buyruklarının değişkenliğini göstermek için kullanılmaktadır. Bunlarla ilgili olarak şunları söyleyebiliriz; bu iki durumda da nasıl tek tek verilerden hareketle genellemeye gitmek doğru değilse, yalnızca özel birkaç durumdan hareketle de Tanrı hakkında genel bir varsayımaya gitmemiz doğru olmaz. Bu konu ile ilgili olarak Philip Quinn, “bu durumlarda uygulanan ilahi buyruklar›n peygamberi eylemlerin yükümlülüklerini oluşturduğunu ifade eder.”³⁹

Kierkegaard’ın İbrahim’in öyküsünü nasıl ele aldığını ifade ettik. Kierkegaard’ın bu öyküye yüklediği anlam ve bu öyküden yola çıkarak kurmaya

³⁹ Quinn, a.g.m., s. 354-359.

çalıştığı çatı, iman olgusuna dikkati çekmektedir. Teist düşünürlerin iman konusundaki yaklaşımları farklılık taşımakla birlikte, bu düşünürler Kierkegaard'ın İbrahim'in öyküsüne yaklaşımında da benzer ifadeler kullanırlar.

İlahi buyruk açısından ise İbrahim'in öyküsünde Tanrı'nın keyfi bir şekilde buyurabileceği sonucu çıkarılmamalıdır. Çünkü İbrahim'in eylemi, peygamberi bir nitelik taşımaktadır, diyebiliriz. Aynı zamanda tek bir örnekten genellemeye gitmenin de mümkün olmadığını daha önce ifade ettiğimizi hatırlamamız yerinde olacaktır. “Ayrıca, ilahi buyrukların gelişigüzel ve değişken olduğunu iddia edebilmek için, vahye dayalı bir dinde yasaklanmış olan ahlaki olmayan fiillerin, vahye dayalı başka bir dinde emredilmiş olduğunun gösterilmesi de zorunluluk arz eder. Oysa vahye dayalı dinlerin kitapları incelendiğinde, temel ahlak prensipleri arasında büyük çapta bir değişikliğin olmadığı gözlenmektedir. Demek ki ilahi buyruklarda bir şeyi değil de ötekini istemesi konusunda, Allah üzerinde ahlaki herhangi bir yükümlülüğün olmaması, Allah'ın iradesinin değişken olduğunu göstermemekte; bir yerde emrettiğini başka bir yerde yasakladığı manasına gelmemektedir.”⁴⁰

Keyfilik konusunda J. M. Idziak da şunları ifade eder; “Tanrı, sevgi, adalet ve bilgi gibi özelliklere sahip olduğu için Tanrı'nın buyrukları (ilahi buyruklar) keyfi olamaz.”⁴¹ Burada Idziak'ın yaklaşımını da dikkate aldığımızda “Tanrı” terimine yüklediğimiz anlam ve Tanrı tasavvurumuz, keyfilik konusunda belirleyici olacaktır. Çünkü iyi, adil ve mükemmel bir Tanrı'nın buyruklarında keyfilikten söz etmek

⁴⁰ Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, s. 155.

⁴¹ Idziak, Janine M., “Divine Command Ethics”, *A Companion to Philosophy of Religion*, ed.: Philip Quinn and Charles Taliaferro, Oxford, 1999, s. 454.

makul olmayacaktır. Alston da bu konuda şunları ifade eder; “Tanrı kavramımız iyi olacaksa, Tanrı’nın buyrukları hakkında da hiçbir keyfilik bulunmayacaktır.”⁴²

Bizim Tanrı terimine yaklaşımımız ve Tanrı tasavvurumuz, teistik düşünce çerçevesinde olduğu için mükemmel ve iyi olan varlığın, buyruklarının ahlaki standartlara sahip olacağı unutulmamalıdır. “Vahye dayalı din geleneğinde sadece tasvir edici değil, aynı zamanda bir değer terimi olan Tanrı, antropomorfik manada olmamak kaydıyla, zat (personal) olarak anlaşılması gereken ahlaki bir varlıktır. Durum böyle olunca, bütün bu özelliklere sahip Tanrı inancı olan bir kimsenin,

‘Tanrı x’i istiyor’ öncülünden

‘o halde x iyidir’ sonucunu çıkarabilmesi için, ‘eğer Tanrı x’i istiyorsa x iyidir’ öncülüne zorunlu olarak müracaat etmesi gerekmez.”⁴³ Daha öncede ifade ettiğimiz gibi bu şekilde düşünen bir teist için Tanrı’nın x’i buyurması yeterlidir. Çünkü Tanrı terimi, o teist için aynı zamanda bir değer terimi ifade etmektedir. Bu durumda da olgu yargısından değer yargılarına geçiş konusundaki tereddütte ortadan kalkacaktır.

⁴² Alston, a.g.e., s. 283 – 297.

⁴³ Kılıç, a.g.e., s. 151.

SONUÇ

Tanrı ve ahlak arasında varolduğu iddia edilen ilişkiyi ortaya çkarma çabaları, felsefe tarihinde köklü tartışmaların oluşmasına neden olmuştur. Tanrı ve ahlak arasındaki ilişki ile bağlantılı olarak ortaya çıkan tartışmalardan biri de ilahi buyruk teorisi. Günümüz felsefesinde ilahi buyruk teorisi hem ahlak hem de din felsefesinin tartışma konusu olmuştur. Bu konu da gerek teist felsefeciler gerekse teist olmayan felsefecilerle oluşturulan zengin bir tartışma alanı bulunmaktadır. Bu tartışma alanı içerisinde “ilahi buyruk teorisi”ne olan yaklaşımlar da farklılaşarak devam etmiştir.

İlahi buyruk teorisi ile ilgili tartışmaların temelini Platon’un Euthyprho adlı diyalogunda bulunduğunu ifade etmiştik. Platon’un ardından bu sorun Ortaçağ Hıristiyan felsefesini de epey uğraştırmıştır. Ockham, Aquinas, Augustine ve Don Socuts gibi pek çok filozof ilahi buyruklarla ilgilenmiş ve soruna yeni açılımlar getirmişlerdir. Günümüz felsefesinde yeniden ortaya çıkan ilgi ile ilahi buyruk teorisi tekrar ele alınmaya başlamıştır. Hem teist hem de teist olmayan filozoflarca ele alınan teoriye yönelik eleştirilerin yanı sıra teoriyi savunma çabaları da felsefi tartışmalara yön vermiştir. R. M. Adams, P. L. Quinn, R. Swinburne, J. M. Idziak, M. Murphy, W. Alston gibi felsefeciler teoriyi yeniden ele alarak teistik bir tasavvur içerisinde teorinin savunulabilirliğini ortaya koymaya çalışmışlardır. A. C. Ewing, K. Nielson gibi felsefeciler ise ahlakın Tanrı ile ilişkisi konusunda teorinin tutarsızlığını ortaya koymaya çalışmışlardır. E. Brunner, K. Bathr gibi teologlar ise teorinin imkanına destek vermişlerdir.

İslam dünyasında ilahi buyruk teorisi ile ilgili tartışmalar, “husun” ve “kubuh” tartışmaları içerisinde yer almıştır. Bu konu ile ilgili farklı yaklaşımlar olmakla birlikte, ilahi buyruklar ile ahlak arasındaki ilişki yadsınmamıştır. Mutezili, Eşari ve Maturidi düşüncelerin yer aldığı tartışmalar, İslam dünyasında konunun nasıl algılandığını yansıtmaları açısından önemlidir.

‘x, Tanrı buyurduğu için mi iyidir yoksa x, iyi olduğu için mi Tanrı tarafından buyrulmuştur’ şeklinde ifade edilen ikilem ilahi buyruk teorisinin temel sorunudur. ‘x, Tanrı buyurduğu için iyidir’ düşüncesi, Tanrı’nın ahlak alanında istediğini buyuran keyfi bir otorite olarak algılanmasıyla Tanrı’nın irade etmesini ön plana taşımıştır. ‘x, iyi olduğu için Tanrı tarafından buyrulmuştur’ düşüncesi ise Tanrı’nın buyruğundan bağımsız bir ahlaki kriterin oluşmasına neden olmuştur. ‘x, Tanrı buyurduğu için iyidir’ düşüncesinden hareketle, Tanrı’nın buyrukları ile iyinin özdeşliği tezi savunulmuş, bu ise beraberinde birtakım sorunların oluşmasına neden olmuştur.

Bu sorunların başında Tanrı’nın buyrukları ile ahlaki değer arasında bir neden sonuç ilişkisi oluşturma çabası, teistik açıdan bakıldığında bir sorun oluşturmazken, teist olmayan bir ahlak felsefecisi için kabul edilebilir değildir. Teistik bir Tanrı tasavvuru içerisinde mükemmel, iyi ve adil olan bir Tanrı’nın buyruklarıyla ahlaki iyinin belirlenmesi için kriter oluşturması kabul edilebilir, bir görüşür.

İlahi buyrukları keyfilik ile nitelendiren düşüncelerin temelinde Tanrı’ya yaklaşımları bulunmaktadır. Teizmin Tanrı tasavvuru açısından bakıldığında Tanrı’nın buyruklarını keyfilik ile nitelendirmek mümkün değildir. Buna rağmen Kutsal Metinlere referans ile Tanrı’nın keyfi bir şekilde buyurabileceğini iddia edenler, Hz. İbrahim’in oğlu İsmail’i (İshak’ı) kurban etme girişimini ileri

süreceklerdir. Bu konuda Quinn'in yaklaşımına katılarak Hz. İbrahim'in durumunu, peygamberi yükümlülüğün bir parçası olarak kabul edebiliriz.

Olgu değer arasındaki ilişki ve konu ile ilgili mevcut tartışmalarda olan ve olmas› gereken ayr›m›nda olgu önermelerinden değer önermelerinin çıkarılamayacağı savunulmuştur. Aynı şekilde 'Tanrı, x'i buyurmuştur' önermesinden de 'x, iyidir' sonucunun çıkarılamayacağı iddia edilmiştir. Ancak bizim Tanrı terimine yüklediğimiz anlam birinci derecede belirleyici olduğu için 'x, iyidir' sonucunun çıkması bir sorun oluşturmamaktadır. Bu anlamda ilahi buyruklar aynı zamanda değer de ifade edeceklerdir.

İlahi buyruklarla ilgili olarak Quinn ve Adams'ın yaklaşımları sorunun günümüz felsefesindeki savunmas›n› ortaya koymaktadır. Quinn, ilahi hakimiyet düşüncesi ile teorinin savunulabileceğini, Adams ise ahlaki yanlış kavramını yeniden tanımlayarak, Tanrı'nın sevgi sahibi olmas›n› ön plana çıkararak teorinin savunulabileceğini göstermiştir.

Euthyphro ikilemi ile başlayan günümüzde de tartışma konusu olan ilahi buyruk teorisine yaklaşımımız, temelde Tanrı tasavvurumuza bağlıdır. Bu bağlamda Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı ve mutlak güç sahibi olduğu; iyilik, adalet gibi sıfatlar›n Tanrı'nın ayrılmaz nitelikleri olduğunu kabul etmek sorunun çözümünde etkili olacaktır. "Bir teist, ahlaki doğruların ilahi emirlerle, ilahi emirlerin ilahi iradeyle, ilahi iradenin de en temelde ilahi tabiatla belirlendiğini savunarak onların doğruluklarının özsel olduğunu, dolayısıyla keyfi doğrular olmadığını savunabilir. Ahlaki doğruların bu şekilde kavranması onları ne keyfi doğrular yapacaktır ne de Tanrı'dan ve iradesinden bağımsız hale getirecektir."¹

¹ Reçber, a.g.m., s. 159.

Son olarak teoriye yaklaşımımızı belirleyen Tanrı anlayışımız teorinin nasıl sonuçlanacağını da belirleyecektir. Bu anlamda Tanrı'nın tüm evreni yaratması ve evrenin düzenleyicisi olması O'nun buyruklarının da iyiyi belirlediği anlamına gelir. Demek oluyor ki, ilahi buyruklar Tanrı'nın iradesinin bir göstergesi olarak iyinin de belirleyicisi olmaktadır.

KAYNAKÇA

- Adams, Robert Merrihew, **The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology**, Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Alasdair, MacIntyre, **Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Bir Tarihi**, çev. Hakkı Hünler- Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul, 2001.
- Alston, William P., "What Euthypro Should Have Said", **Philosophy of Religion**, general ed.: William Lane Craig, New Jersey, 2002.
- Aydın, Mehmet S., **Tanrı Ahlak İlişkisi**, Ankara, 1991.
- Aydın, Mehmet S., **Alemden Allah'a**, İstanbul, 2002.
- Brunner, Emile, **Divine Imperative**, English Translation First Published By Lutterworth Press, 1937.
- Cevizci, Ahmet, **Felsefe Ansiklopedisi**, İstanbul, 2003.
- Cevizci, Ahmet, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, 1999.
- Gazali, Ebu Hamid, **İtikad'da Orta Yol (el - İktisad fi'l İtikad)** çev. Kemal Işık, Ankara, 1971.
- Güçlü, Abdülbaki, vd., **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, 2003.
- Güler, İlhami, **Allah'ın Ahlakiliği Sorunu**, Ankara, 2000.
- Helm, Paul, **Divine Commands and Morality**, Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Idziak, Janine M., "Divine Commands Ethics", **A Companion to Philosophy of Religion**, ed.: Philip Quinn and Charles Taliaferro, Oxford, 1997 – 1999.
- Kılıç, Recep, **Ahlakın Dini Temeli**, Ankara, 1998.
- Kılıç, Recep, **Dini Anlamak Üzerine**, İstanbul, 2004.

- Kierkegaard, Soren, **Korku ve Titreme**, çev.: İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, 2002.
- Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, İstanbul: Kitab> Mukaddes Şirketi, 2001.
- Murphy, Mark C., “Divine Command, Divine Will and Moral Obligation”, **Faith and Philosophy Journal of the Society of Christian Philosophers**, cilt:15,say>:1, 1998.
- Murphy, Mark C., “Theological Voluntarism”, **Stanford Encyclopedia Philosophy**, USA, 2002.
- Nielsen, K., “Some Remarks on the Independence of Morality from Religion”, **Christian Ethics and Contemporary Philosophy**, ed.: Ian Ramsey, London, 1966.
- Platon, **Euthyphron**, çev. Pertev Naili Boratav, İstanbul, 2000.
- Quinn, Philip L., “The Recent Revival of Divine Command Ethics”, **Philosophy and Phenomenological Research**, cilt:50, 1990.
- Quinn, Philip L., **Divine Commands and Moral Requirements**, Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Quinn, Philip L., C. Taliaferro, **A Companion to Philosophy of Religion**, Oxford, 1997 – 1999.
- Ramsey, Ian, **Christian Ethics and Contemporary Philosophy**, London, 1966.
- Reçber, Sait M., “Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu” , **AÜİFD**, cilt:XLIV, say>:1, Ankara, 2003.
- Reçber, Sait M., “Tanrı Terimi Üzerine”, **Felsefe Dünyas>**, say>: 31, yıl:2000/1, Ankara, 2000.
- Swinburne, R., “Duty and Will of God”, **Divine Commands and Morality**, der. P. Helm, Oxford: Oxford University Press, 1981.

Vorlander, Karl, **Felsefe Tarihi**, çevirenler: Mehmet İzzet – Orhan Saadeddin, günümüz diline aktaran, Yüksel Kanar, İstanbul, 2004.

Yazır, Elmalılı Hamdi, **Kur'an-> Kerim ve Yüce Meali**, sad. Sadi Göçenli, Nevzat H. Yanık, İstanbul, 1996.

The Divine Command Theory of Ethics <http://www.faihnnet.org.uk/AS%20Subjects/Ethics/divnecommand.htm>

Gökşin, Sema, Ahlak Felsefesinde İlahi Buyruk Teorisi, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof.Dr.Recep Kılıç, 59 s.

ÖZET

Tanrı ve ahlak arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarma çabaları, felsefe tarihinde köklü tartışmaların oluşmasına neden olmuştur. Tanrı ve ahlak arasındaki ilişki ile bağlantılı olarak ortaya çıkan tartışmalardan biri de ilahi buyruk teorisi. Günümüz felsefesinde ilahi buyruk teorisi hem ahlak hem de din felsefesinin tartışma konusu olmuştur. Bu tartışma alanı içerisinde “ilahi buyruk teorisi”ne olan yaklaşımlar da farklılaşmıştır.

İlahi buyruk teorisi ile ilgili tartışmaların temeli Platon’un Euthyphro adlı diyalogunda bulunur. Platon’un ardından bu sorun Ortaçağ Hıristiyan felsefesini de epey uğraştırmıştır. Ockham, Aquinas, Augustine ve Don Socuts gibi pek çok filozof ilahi buyruklarla ilgilenmiş ve soruna yeni açılımlar getirmişlerdir. Günümüz felsefesinde yeniden ortaya çıkan ilgiyle de ilahi buyruk teorisi tekrar ele alınmaya başlamıştır. R. M. Adams, P. L. Quinn, R. Swinburne, J. M. Idziak, M. Murphy, W. Alston gibi felsefeciler teoriyi yeniden ele alarak teistik bir tasavvur içerisinde teorinin savunulabilirliğini ortaya koymaya çalışmışlardır. A. C. Ewing, K. Nielson gibi felsefeciler ise ahlakın Tanrı ile ilişkisi konusunda teorinin tutarsızlığını ortaya koymaya çalışmışlardır.

İslam dünyasında ilahi buyruk teorisi ile ilgili tartışmalar, “husun” ve “kubuh” tartışmaları içerisinde yer almıştır. Bu konu ile ilgili farklı yaklaşımlar olmakla birlikte, ilahi buyruklar ile ahlak arasındaki ilişki yadsınmamıştır.

‘x, Tanrı buyurduğu için mi iyidir yoksa x, iyi olduğu için mi Tanrı tarafından buyrulmuştur’ şeklinde ifade edilen ikilem ilahi buyruk teorisinin temel sorunudur. ‘x, Tanrı buyurduğu için iyidir’ düşüncesi, Tanrı’nın ahlak alanında

istediğini buyuran keyfi bir otorite olarak algılanmasının yanı sıra Tanrı'nın irade etmesini ön plana taşımıştır. 'x, iyi olduğu için Tanrı tarafından buyrulmuştur' düşüncesi ise Tanrı'nın buyruğundan bağımsız bir ahlaki kriterin oluşmasına neden olmuştur. 'x, Tanrı buyurduğu için iyidir' düşüncesinden hareketle, Tanrı'nın buyrukları ile iyinin özdeşliği tezi savunulmuş, bu ise beraberinde birtakım sorunların oluşmasına neden olmuştur. Bu sorunlar neden-sonuç ilişkisi, ilahi buyrukların keyfiliği ve olgu-değer şeklinde sınıflandırılabilir.

Teoriye yaklaşımımızı belirleyen Tanrı anlayışımız teorinin nasıl sonuçlanacağını da belirleyecektir. Bu anlamda Tanrı'nın tüm evreni yaratması ve evrenin düzenleyicisi olması O'nun buyruklarının da iyiyi belirlediği anlamına gelir. Sonuç olarak ilahi buyruklar Tanrı'nın iradesinin bir göstergesi olarak iyinin de belirleyicisi olmaktadır.

ABSTRACT

Attempts to reveal relation between God and Ethics caused sound discussions over the philosophical history. One of the discussions, existed in connection with the relation between God and ethics, is divine command theory. Divine command theory is the discussion subject of both ethical and religious philosophy in today's philosophy. Approaches to "divine command theory" also differ within this discussion domain.

Basis of the discussions related with divine command theory are within the dialogue of Plato, named Euthyphro. This problem had also caused lots of troubles for Medieval Christian philosophy after Plato. Lots of philosopher, such as Ockham, Aquinas, Augustine and Don Socuts, had dealt with divine commands and brought new approaches to the problem. Divine command theory had started to be dealt again with the interest, reoccurred on today's philosophy. Philosophers, like R. M. Adams, P. L. Quinn, R. Swinburne, J. M. Idziak, M. Murphy and W. Alston, reconsidered the theory and tried to prove the justify of the theory within a theistic vision. Philosophers, like A. C. Ewing and K. Nielson had tried to prove the inconsistency of the theory about relation between God and ethics.

Discussions on divine command theory in Islamic world were within "husun" and "kubuh" discussions. Although there are different approaches on this issue, relation between divine commands and ethics is not denied.

Dilemma, which is mentioned in form of "whether x is good due to being ordered by the God or was x ordered by God as it is good", is the basic problem of divine command theory. "x is good due to being God's order" thought had brought God's will besides perception of God as an arbitrary authority, who orders whatever he wants, in the ethical domain. "x is ordered by God due to being good" thought caused formation an ethical

criteria independent from God's order. In connection with the "x is good due to being God's order" thought, identicalness of God's orders and good has been advocated, and this caused some problems to occur. These problems can be classified in forms of cause – effect relation, arbitrariness of divine commands and fact – value.

Our God understanding, which determines our approach to the theory, shall also determine how theory would be concluded. In this respect, being the creator of all of the universe and organizer of the universe also mean that God's orders are determining the good. Finally, divine commands are also determining the good as an indicator of the God's will.