
AHLÂKÎ NORMLARIN ONTOLOJİK KAYNAĞI ve EPİSTEMOLOJİK DEĞERİ BAĞLAMINDA DİN/TANRI-AHLÂK İLİŞKİSİ



*Ferhat AKDEMİR**

ÖZET

Ahlâkî değerlerin kaynağı ve bağlayıcılığı sorunu ahlâk felsefesinin en temel sorunlarından birisidir ve konuya ilişkin olarak da felsefe tarihinde çok farklı görüşler dile getirilmiştir. Biz bu makalemizde, bu bağlamda din/tanrı ahlâk ilişkisini tartışmaktayız. Makalede, önce, ahlâkın kaynağını dinde görenler ile bu görüşe karşı çıkanların temel tezleri eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulmakta ve ardından da ilk ikisine nazaran daha ılımlı ve olumlu bir üçüncü yol önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahlâk, Felsefe, Tanrı, Din, Teizm, Ateizm.

Giriş

Ahlâk felsefesinin en temel sorunlarından birisinin ahlâkî normların ontolojik kaynağının ve epistemolojik değerinin ne olduğu sorunu olsa gerektir. Daha

* Yrd. Doç., Sinop Üniversitesi Eğitim Fakültesi.

açık bir ifadeyle, ahlâk felsefesine ilişkin en temel tartışma sanırız, ahlâkî değerlerin kaynağının ne olduğu/olması gerektiği ve ahlâk kurallarının bağlayıcılığının nerden geldiği/gelmesi gerektiği sorunudur. Söz konusu sorun Aristoteles'ten I. Kant'a, Epikür'den D. Hume'a, J. S. Mill'den G. E. Moore'a kadar geniş bir filozoflar dizgesinin ilgisini çekmiş, dolayısıyla farklı felsefecilerin gözündeki farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Örneğin, ahlâkî Aristoteles akılla¹, Moore ve Bergson sezgi ile², Epiküros ve Kireneler hazla³, Hume tutku ile⁴ J. S. Mill de fayda ile⁵ temellendirmeye çalışırken⁶ batı dünyasında Kant ve Kantçı gelenekten gelen Rashdall, Newman, Taylor ve Sorley gibi felsefeciler, J. Calvin, Gordon Clark ve Paul Tillich gibi teologlar ve İslam felsefe ve kelim geleneğinde de Gazzali ve Eş'arî gibi kelamcı-filozoflar genelde din, özelde ise Tanrı düşünesi ile temellendirme yoluna gitmişlerdir. İşte biz bu makalemizde, diğer yaklaşımları çalışmamızın ilgi alanı dışına tutarak, dinî inancı ahlâkın temeli olarak ele alacak ve din ile ahlâk arasında ne tür bir ilişkinin olduğu ve dinin ahlâka ne tür ve ne ölçüde bir temel teşkil ettiği sorununu tartışma konusu edineceğiz.

Ahlâk ve din felsefesi ile ilgili çalışmalara genel olarak bakıldığında, ahlâk ile din arasında çok genel hatları ile ifade etmek gerekirse, biri dinden ahlâka diğeri ise ahlâktan dine giden nedensel ve zorunlu bir ilişkinin olduğu; bu ikisinin, aralarında her hangi bir ilişkiden söz edilemeyecek şekilde ilgisiz ve ilişkisiz kompartımanlar olduğu; ve nedensel ve zorunlu olmamakla birlikte aralarında ılımlı ve olumlu bir ilişkinin olduğu [ya da olabileceği] şeklinde üç temel yaklaşımın varlığından söz edildiği görülecektir.⁷ Din ile ahlâk arasında nedensel ve zorunlu bir bağ gören ilk yaklaşıma göre, genelde din, özelde ise Tanrı ahlâkın biricik temelidir. Bu nedenle dinsiz bir ahlâktan söz edilemeyeceği gibi ahlâksız bir dinden de söz edilemez. Bu yaklaşım, ılımlı felsefî haliyle yorumlandığında ahlâk bazı dinî inançları gerektirir, daha aşırı dinî haliyle yorumlandığında ise ahlâk dini zorunlu kılar şeklinde ifade edilebilir. En özlü

¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınları, 1998, İstanbul,

² George Edward Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, s. 3 vd.; Osman Elmalı, *George Edward Moore'da Etik*, Arı Sanat Kitabevi, İstanbul, 2007, ss. ; Henri Bergson, *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, Çev. M. Karasan, M.E.B. Basımevi, Ankara, 1949, s. 299 vd.

³ Nigel Warburton, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 53.

⁴ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, London, 1972,

⁵ Sibel Öztürk Güntöre, *Jean Stuart Mill'in Ahlâk Anlayışı*, İlya Yayınevi, İzmir, 2007, s. 17; Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1992, s. 72 vd

⁶ Ahlâkın temellendirilişine ilişkin söz konusu değerlendirmeler hakkında detaylı bilgi için bkz. Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, ss. 17-72, 85-125; Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 83 vd.

⁷ Geniş bilgi için bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1990, ss. 238-257; Cafer Sadık Yaran, *İslamda Ahlâkın Şartı Kaç?*, Elif Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 38-45.

ifadesini, Dostoyevski'nin Karamozov Kardeşler isimli romanında roman kahramanı Ivan'ın ağzında ve –değişik bir versiyonu ile- Jean Paul Sartre'da bulan ve ahlâkî iyiyi Tanrı'nın iradesine indirgemek suretiyle ileri yorumları teolojik subjektivizme vardırılan bu yaklaşım, "Tanrı yoksa her şey mübahtr."⁸ şeklinde özetlenebilir. Kimi teist egzistansiyalistlere, Kierkegaard ve D. Z. Phillips gibi Wittgeinstein'ci fideistlere ve bazı Potestan literalistlere göre ise din kendine özgü ve kendisinden başka hiçbir şeyle ilgisi ve ilişkisi olmayan imana ait bir olgudur, dolayısıyla ne akıl ne de ahlâkla herhangi bir şekilde ilişkilendirilebilir. Daha aşırı yorumuna göre ise, din ile ahlâk arasında bir ilişkisizliğin ötesinde aksine karşıt bir ilişki söz konusudur. Marks, Freud, Nietzsche ve Russell gibi kimi materyalist ve nihilistlere göre, din ahlâk için gereksiz olmanın ötesinde zararlıdır. Ahlâkın evrensel ve nesnel bir temele dayanması gerektiğini ileri süren bu düşünörlere göre, dinlerin çeşitliliği ve çatışan hakikat iddiaları nedeniyle ahlâkî dinle ilişkilendirmek, onu teistik bir subjektivizme indirgemek ve cennet ve cehennem motivasyonu ile de çıkarıcı bir temele dayandırmak anlamına gelir. Üçüncü yaklaşıma göre ise, din ile ahlâk arasında nedensel ya da mantıksal ölçekte zorunlu olmamakla birlikte mümkün ve de kuvvetle muhtemel bir bağ vardır ve bu bağ din ile ahlâk arasında terkip edici ve ahlâklı yaşamı teşvik edici bir unsur niteliği taşımaktadır.

DİN İLE AHLÂK ARASINDA GÖRÜLEN NEDENSEL YA DA ZORUNLU İLİŞKİ

Din ile ahlâk arasında nedensel ya da mantıksal ölçekte zorunlu olarak görölen ilişki, felsefe tarihinde genelde dinden ahlâka ve ahlâktan dine doğru olmak üzere iki şekilde ele alınmıştır. İlki, ahlâkî doğruları Tanrı'nın iradesine bağlamak ve din-dışı bir ahlâk anlayışını reddetmek suretiyle dinî bir ahlâka –teolojik ahlâka- sebebiyet verirken, Alman filozof Kant'ın şahsında temsil edilen ikincisi ise, insanın ahlâkî yapısından hareketle Tanrı'nın varlığını ve dinî inancın rasyonelliğini temellendirmek suretiyle ahlâkî yönü ağır basan bir teolojiye –bir ahlâk teolojisine- neden olmaktadır.⁹ Kant'a göre, ahlâklılıkla mutluluğun birleşmesi ile oluşan "en yüksek iyi"ye (summum bonum) ulaşmanın mümkün olabilmesi için -ki insanın ahlâkî bir varlık olarak var olabilmesi için bunun mümkün olması zorunludur- bir postüla olarak Tanrı'nın, ruhun ve

⁸ Fredeyer Dostoyevski, *Karamozov Kardeşler*, çev. Nihal Yakaza, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 191967, s. 350; Jean Paul Sartre, "The Humanism of Egizstansiyalism", *Philosophy: A Literary and Conceptual Approach*, (ed) Burton Porter, Harcourt Brace Jovanich, New York, 1974, s. 71-71'den aktaran *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, (ed. Michael Peterson ve dğl.) çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul, 2006, s. 427.

⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 239.

öte dünyanın varlığını kabul etmek zorundayız. Eğer Tanrı'nın var olmadığını bir an için düşünecek olursak o zaman ne insanın ahlâkî ideallerinden ne de ahlâkın otonomluğundan söz edilebilir. Yani en yüksek iyi ancak ahlâkî açıdan mükemmel ve iradesi her şeye hâkim olan Tanrı sayesinde gerçekleştirilebilir. Dolayısıyla, teolojinin ve bu bağlamda Tanrı'nın varlığının olumlanması Kant'ın etiğinin ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır.

Ahlâkî normları Tanrı'nın iradesine bağlayarak etiği teistik bir perspektifte temellendirme yoluna giden birinci yaklaşıma göre ise, bütün ahlâkî doğruların kaynağı Tanrı'dır. Özellikle çağdaş İngiliz felsefesinde Kant'ın takipçileri ve yorumcuları niteliğindeki Rashdall, Newman, Taylor ve Sorley gibi felsefeciler ahlâkî ideallerin Tanrı'nın zihninde bulunduğunu ve Tanrı olmadan bu ideallerin tam anlamıyla objektif ve geçerli olamayacaklarını söylemek suretiyle, tanrısal buyrukları, daha yorumsal bir ifade ile, tanrısal iradeyi ahlâkın temeli olarak almaktadırlar.¹⁰

Felsefe tarihinde geniş bir filozoflar dizgesi tarafından savunulan bu görüş farklı felsefecilerin gözünde farklı versiyonlara bürünmüştür. Tarihsel süreç içerisinde sorunu sistematik olarak ilk defa tartışmaya açan filozof sanırız Platon'dur. Gençlik diyaloglarında, Euthyphron, dindarlığı Tanrıların sevdiği ve beğendiği dinsizliği ise Tanrıların sevmediği ve beğenmediği şey olarak tanımladığında, Platon ona, dindarlık özünde dindarlık olduğu için mi Tanrıları tarafından beğenilir yoksa o, Tanrıları tarafından beğenildiği için mi dindarlık olur, şeklinde bir soru yöneltir¹¹. Kimi yorumcular tarafından, Platon'un dindarlığın özü gereği iyi olduğu için Tanrıları tarafından sevildiği görüşünü doğru bulduğu ima/ ifade edilse de¹² özellikle ihtiyarlık dönemi diyaloglarından Yasalar'da¹³ Tanrı'nın her şeyin ölçüsü ve kaynağı olduğu ve dolayısıyla değerlerin de nedeni olduğu yönündeki ifadesine ve Theatius'da¹⁴ Demiurge'u "en iyi ideası" ile özdeşleştirip onu değerleri belirleyen, koyan ve koruyan bir varlık olarak yorumlamasına bakılırsa Platon'un değerlerin kaynağını ve nedenini fizik ötesi bir alanda aradığını söylemek yanlış olmasa gerektir.

Benzer yorum ve yargılar Aristoteles'in metinlerinde de bulunur. Her ne kadar kimi felsefe tarihçileri Aristoteles'in iyi ve kötü gibi değerlerin nesnelere kendi özünde mevcut olduğu görüşünü dolayısıyla seküler bir ahlâkî be-

¹⁰ Mehmet S. Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s. 139.

¹¹ Platon, *Euthyphron*, çev. Pertev Naili Boratav, Maarif Basımevi, İstanbul, 1958, s. 12 vd.

¹² George F. Hourani "İslam'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", çev. F. Kerim Kazanç, *O.M.U.I.F.D.*, Sayı: 8, Samsun, 1996, s. 272.

¹³ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna&Saffet Babür, Kabala Yayıncılık, İstanbul, 1982, s. 166;

¹⁴ Platon, "Theaitetos" çev. Macit Gökberk, *Diyaloglar 2*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 224, 225.

nimsediğini savunsalar da¹⁵, onun varlık kuramında kullandığı madde-suret ilişkisine bakıldığında değerlerin kaynağını fizikötesi âlemde bulduğu söylenebilir. Şöyle ki, ona göre bütün nesnelere varlığa kavuşmalarını Salt Sûrete borçludurlar. Bütün varlıklar soyut ilkelerini ve suretlerini (yetkinliklerini) dışsal bir etkiyle yani etkin akıl aracılığıyla kazanırlar.¹⁶ Etkin akıl Aristoteles'in varlık kuramında fizikötesi âleme ait tanrısal bir güç olduğuna göre, onun, değerlerin ve bu bağlamda ahlâkî normların kaynağını tanrısal âlemde bulduğu söylenebilir.

Din ile ahlâk arasında görülen bu ilişki biçimine İslam düşünce tarihinden bir örnek verecek olursak, örneğin Eş'arî'ye göre değerleri koyan, koruyan ve onlardan insanı haberdar eden bizzat Tanrı'dır. Onların Tanrı'dan bağımsız, objektif ve nesnel bir gerçeklikleri olmadığı gibi, Tanrı'nın vahyi söz konusu olmadığı sürece insanın bu değerlerden haberdar olmasının olanağı da yoktur. Konuya ilişkin olarak Eş'arî şöyle demektedir: "Yalan, sadece Allah kötü kıldığı için kötüdür. Allah yalanı iyi kılsaydı, şüphesiz iyi olurdu; eğer yalan konuşmayı emretseydi, O'na hiçbir itiraz olmazdı."¹⁷ İlahî buyruk teorisi olarak nitelendirilen bu katı dinsel ahlâk anlayışı dinî ve felsefî olarak bir takım tartışmalara¹⁸ davetiye çıkarmakla birlikte, özünde, Tanrı'nın adalet niteliğini riske etme pahasına, onun gücünün ve iradesinin sonsuz ve sınırsızlığını koruma gibi bir motivasyon içeriyor olsa gerektir.

Benzer düşünce ve görüşleri farklı versiyonları ve değişik temellendirme biçimleri ile geçmişte ve günümüzde savunan teolog ve felsefeciler de mevcuttur. Örneğin ahlâkî emirlerin temel niteliğinin koşulsuzluk olduğunu ileri süren çağdaş felsefeci ve teologlardan Paul Tillich ahlâkî buyrukları insan vicdanına bağlarken din-dışı temelli bir ahlâkî savunur gibi görünmesine rağmen, insan vicdanını Tanrı'nın sesi olarak nitelemek suretiyle din temelli bir ahlâkî savunduğunun izlerini vermektedir¹⁹. Yine Protestan teolojinin kurucusu J. Calvin, "Tanrı'nın dilediği şey iyidir, sırf O dilediği için iyidir"²⁰

¹⁵ W. D. Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet İnam, E.Ü. Basımevi, İzmir 1993, s. 204, 205; Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1986, ss. 61-63.

¹⁶ Aristoteles, *Anima: Ruh Üzerine II*, çev. Celal Gürbüz, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 81, 82.

¹⁷ Ebu'l Hasan Eş'arî, *Kitabul-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyji ve'l-Bidâi*, Beyrut, 1952, s. 71'den aktaran Recep Kılıç, *Ahlâk'ın Dini Temeli*, s. 105.

¹⁸ Konuyla ilişkili olarak, tanrısal irade ile ahlâkî değer arasında görülen sebeplilik sorunu, olgu hükümlerinden değer hükümlerine geçememe sorunu ve Tanrısal buyruklarının keyfiliği sorunu hakkında detaylı çözümler için bkz. Mehmet S. Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, ss. 139-152; Kılıç, *age*, ss. 145-156.

¹⁹ Paul Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, çev. Aliye Çınar, Elis Yayıncılık, Ankara, 2006, s. 31 vd.

²⁰ John Calvin, *The Institute of Christian Religion*, The West Minister Press, Philadelphia, 1960, Vol. II, s. 949.

Gordon Clark, "Tanrı [herhangi bir] ölçüte bağlı değildir. İsteddiği gerekçeyle istediği şeyi yapar ve böyle fiiller sırf o istediği için ahlâken meşrû görülmelidir"²¹ diyerek ahlâkî iyi ile Tanrı'nın iradesini açıkca örtüştürmektedir. Farklı ifade ediliş biçimleri ve değişik versiyonları bir tarafa bırakılacak olursa, bu düşünce özünde ahlâkî iyi ile Tanrı'nın istencini özdeşleştirmekte, ve sonuçta, makalemizin başında da ifade ettiğimiz gibi roman kahramanı Ivan'ın ağzında ifadesini bulan "Tanrı yoksa her şey mübahtır" önermesinin doğruluğuna kapı aralamaktadır.

Acaba Ivan'ın şahsında temsil edilen bu düşünce dinle ahlâk arasındaki nedensel ve zorunlu ilişkiyi reddetme durumunda ortaya çıkan tek alternatif midir? Bunun dışında başka alternatif çözüm önerisi ya da önerileri yok mudur? Bu soruların muhtemel yanıtlarını bir süreliğine erteleyerek, yukarıda ifade ettiğimiz şekliyle teistik ahlâkın kaçınılmaz olarak muhatap olduğu bir dizi linguistik, epistemolojik, etik ve lojik sorunlara değinebiliriz.

İlkin, Tanrı-ahlâkî değer ilişkisinde nedensellik sorunu olarak ifade edilen itiraza göre, teistik ahlâk anlayışında geçersiz bir akıl yürütme yapılmaktadır. "Tanrı x'i istiyor. Öyle ise x iyidir." şeklinde bir çıkarımda bulunmaktadır, ancak öncül ve sonuçtaki önermeler birbirlerinden bağımsızdır ve aralarında da hiçbir nedensel bağ yoktur²². İkinci olarak, yine aynı örnek üzerinden yürüyecek olursak, "Tanrı'nın x'i istemesi" bir olguyu, "x'in iyi olması" veya "x'i yapmamın gerekliliği" ise bir değeri ifade etmektedir. Oysa ki, olgu ve değer birbirlerinden bağımsız şeylerdir, ve bir olgu önermesinden değer önermesi çıkarmamız için hiçbir geçerli gerekçemiz yoktur. Yani, daha açık ifadesiyle, "ahlâkî-olmayan [ahlâk-dışı] önermelerden ahlâkî sonuçlar çıkarılamaz; veya bir olgu yargısından değer yargısına geçilemez"²³. Bir diğer ifade ile 'dir/dır'dan 'meli/mal'ya geçilemez. Teistik ahlâk anlayışına yöneltilen bir diğer itiraza göre ise, bir şeyi iyi ya da kötü yapan şeyin salt Tanrı'nın istencinin olması, Tanrı'nın buyruklarının keyfi (arbitrary) oluşuna neden olmaktadır. Şöyle ki, "eğer ahlâkî yükümlülük 'sadece Tanrı tarafından emredilmiş olmak' anlamına geliyorsa, 'Tanrı, neden şunu değil de bunu emretmiştir' sorusu akla gelebilir. Bu soruya, 'yapılması gerektiği için Tanrı bunu emretmiştir' şeklinde cevap veremeyiz. Çünkü bu cevap, 'Tanrı tarafından emredildiği için Tanrı onu emreder' demekle aynı şeydir. Ahlâkî yükümlülükte olduğu gibi, iyi veya kötü gibi ahlâkî değerler de, Tanrı'nın buyruklarından başka bir şey ifade etmediği zaman, Tanrı'nın muayyen bir tarzda buyurması için herhangi bir se-

²¹ Gordon Clark, *Religion, Reason and Revelation*, Presbyterian and Reformed Publishing Company, Philadelphia, 1961, s. 221.

²² William Warren Bartley, *Morality and Religion*, Macmillan, London, 1971, s. 7, 8.

²³ Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, s. 149.

bep olmaz ve buyrukları bütünüyle keyfi olur"²⁴. Bütün bu anlattıklarımıza ilaveten, ilahi buyruk kuramının doğurduğu en büyük sorun, sanırız bu anlayışın mefhumu muhalifinden hareketle, dinî olmayan önermelerin hepsinin ahlâk-dışı olacağı ve ahlâkî bir değer ifade edemeyeceğidir, yani bir önermenin ahlâkî değer ifade etmesinin tek kaynağı ve dayanağı Tanrı ise, Tanrısız bir ahlâkın olamayacağı ve herhangi bir dine/Tanrı'ya inanmayan kimselerin de ahlâklı olamayacaklarıdır.

Ancak burada şu ayırımın yapılması gerekmektedir. Öncelikli olarak ifade etmemiz gerekir ki, bir şeyin iyi oluşunu sırf Tanrı'nın onu emredişinde aramak ve iyinin alanını Tanrı'nın emri ile sınırlamakla, Tanrı'nın emrettiği şeyin iyi olduğunu ya da Tanrı'nın iyi olanı emredeceğini ileri sürmek farklı şeylerdir. İlk ifade, mefhumu muhalifi itibariyle ciddi sorunlar çıkarsa ve ahlâkî otonomiye onarımı olanaksız zararlar verse de, aynı şey ikinci ifade için söylenemez. Burada, Tanrı ile ahlâk arasında olduğu ileri sürülen nedensel ilişki de açıklık kazandırılmaya muhtaç gibidir. Şöyle ki, Tanrı'nın bir şeyi istemesi ile o şeyin iyi olması arasında nedensel bir bağın olmadığı ve olgu önermelerinden değer önermelerine geçilemeyeceği, bu bağlamda dinî ahlâkın bir mantık hatası içerdiği iddiası teistik perspektifte yeniden değerlendirilmeye muhtaç gibidir. Her şeyden önce ifade edilmelidir ki, teistik terminolojide Tanrı kavramı sırf bir varlığa işaret eden 'deskriptif' bir kavram olmaktan öte, belli türden bir varlığa, bilgisi ve gücü sonsuz, iyiliği mutlak olan bir varlığa işaret eden 'normatif' bir kavramdır. Bu nedenle, söz konusu Tanrı'nın özne olarak yer aldığı her önerme kaçınılmaz olarak değer yüklü olmak durumundadır. Yani, teist "Tanrı x'i istiyor, öyleyse x iyidir." şeklinde bir akıl yürütmede bulunurken öncül ile sonuç arasında zımnî olarak, "Tanrı'nın istediği iyidir" önermesini koymaktadır; çünkü iyilik ve yaratıkları için daima iyi olanı istemek Tanrı'nın zorunlu ve tanımlayıcı bir özelliğidir. Teiste göre Tanrı ve onun emrettiği her şey iyidir. Aynı durum olgu-değer ayırımı için de söz konusudur. Normal önerme mantığı içerisinde olgudan değere, olgusal önermeden değer yüklü bir önermeye geçilemeyeceği doğrudur; ancak öznesi teistik Tanrı olan olgusal bir önerme –en azından teistik bir dine inanan için- doğası gereği değer yüklü bir önerme olmak durumundadır, çünkü teiste göre Tanrı hem değer yüklü bir kavramdır hem de bizzat değeri koyan ve koruyan varlıktır. Yani, Adams'ın ifadeleri ile, "eğer Tanrı'nın insanları seven kişisel bir özne olduğunu kabul ediyorsak, Tanrı'nın iradesinden kaynaklanan emirlerin bizi nedensiz ve kötülük içeren davranışları yapmaya zorlamayacağını kabul etmemiz gerekir"²⁵.

²⁴ A. C. Ewing, *The Autonomy of Ethics*, s. 39'dan aktaran Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, s. 113.

²⁵ Robert Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness" *Philosophy of Religion* (ed.) Louis Pojman, Wadsworth, California, 1987, s. 533, 534.

DİN İLE AHLÂK ARASINDA GÖRÜLEN İLİŞKİSİZLİK YA DA KARŞIT İLİŞKİ

Din ile ahlâk arasında görülen ilişkisizlik ya da olumsuz ilişki, başlığın da imâ ettiği şekilde iki ayrı kategoride değerlendirilebilir. İlk yaklaşıma göre, din ve ahlâk birbiriyle ilişkisiz iki farklı olgudur, dolayısıyla aralarında olumlu ya da olumsuz herhangi bir ilişkiden söz edilemez. Bu görüşü dillendiren fideistlerden örneğin Kierkegaard'a göre iman özü gereği paradoksal, tutkuya dayalı ve doğası gereği içinde kaçınılmaz olarak 'risk'i barındıran akıl-dışı hatta akıl-karşıtı bir teslimiyettir. İmanı "nesnel kesinliksizliğe [duygusal öznelliğe] dayalı sınırsız bir tutku"²⁶ olarak tanımlayan Kierkegaard'a göre, "risk olmadan iman olmaz"²⁷. Tanrı inancı, bütün rasyonel gerekçelendirmelere rağmen gerçekleştirilen bir iman-sıçrayışını (leap of faith) gerektirmektedir. O, aklın durduğu yerde başlar. Kierkegaard'a göre, iman Greklerin nitelendirmesiyle deliliktir²⁸. "İman, Tanrı'yı kazanmak için akli yitirme eylemidir²⁹. Ahlâk ise, rasyonel zeminde temellendirilmesi ve içeriği zihinsel edimlerle doldurulması gereken insânî bir etkinliktir. Dolayısıyla, iman ile ahlâk gerek kaynakları gerekse içerik ve nitelikleri itibariyle iki farklı etkinlik alanıdır. Ancak bu, iki bağımsız alanın hiç karşılaşmayacakları ya da hiç çakışmayacakları/çelişmeyecekleri anlamına gelmez. Hz. İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etmesi örneğinde olduğu gibi bazen tanrısal ödevler ile ahlâkî buyruklar arasında uzlaştıramaz uçurumlar olabilir ve dinî açıdan mü'min ile ahlâkî açıdan katil karşı karşıya gelebilir. Böylesi bir durumda yapılması gereken şey çeşitli yorumlarla çelişkiyi ortadan kaldırmak ve iman ile ahlâkî uzlaştırmak yerine, Kierkegaard'a göre, etik olanın, yani ahlâkî yükümlülüğün daha üst bir amaç olan tanrısal emir doğrultusunda askıya alınabileceğini, alınması gerektiğini kabul etmektir³⁰. Çünkü iman, en üst otoritedir.

Erken dönem felsefesinde mantıkçı pozitivistlerden ciddi izler görülen Wittgenstein'a göre ise, dilin sınırı dünyanın sınırındır, dünya da olguların toplamından başka bir şey olmadığına göre, olgusal içeriği olmayan şeyler hakkında konuşmak, kısacası onları 'anlamlandırmak' olası değildir. Wittgenstein'ın ifadesi ile, "dile gelmeyen şey konusunda yapılması gereken tek şey, susmak-

²⁶ Kierkegaard Soren, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragment*, . and trans. Howard V. Hong-Edna V. Hong, Princeton University Press, New York, 1992, s. 132.

²⁷ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragment*, s. 211.

²⁸ Blanshard, Bland, "Kierkegaard on Faith", *Essays on Kierkegaard*, ed. Jerry H. Gill, Burges Publishing, USA, 1969.

²⁹ Kierkegaard Soren, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 52.

³⁰ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 48-50.

tır.” Bu durumda olgusal içerikten yoksun olan din ve ahlâk gibi konularda susmaktan başka yapılabilecek bir şey yoktur. Daha sonraları (ikinci dönem çalışmalarında) dilin gerçekliği olduğu gibi yansıttığı temel tezine dayanan ‘resim analojisi’nden, bir sözcüğün anlamını onun kullanımının yani işlevinin belirlediği tezini merkeze alan ‘kullanım analojisi’ne geçen³¹ Wittgeinstein’in bu yeni yaklaşımına göre bir sözcüğün anlamını onun nasıl kullandığı, yani işlevi belirlemektedir. Kendi benzetmesiyle söyleyecek olursak, “cümlelerin kendisi bir alet, anlamı da gördüğü iştir.”³² Wittgeinstein’in bu yaklaşımının birincisi, dile icra ettiği eylem içerisinde bakmamız; ikincisi, dili belirli kurallarca yönetilen bir davranışın (Wittgeinstein’in deyimiyile oyunun) parçası olarak görmemiz gerektiği³³ şeklinde iki mantıksal uzantısı olduğu söylenebilir.

Din ile ahlâk arasında Wittgeinstein’in gördüğü ilişki ya da ilişkisizlik işte burada, onun dil oyunları diye isimlendirdiği linguistik kuramda açığa çıkmaktadır. Onca, din, bilim, ahlâk, sanat... hepsi kuralları farklı olan, bağımsız dil oyunlarıdır ve hepsi anlamını kendi içlerinde bulmaktadırlar. Dinî bir buyruk ancak din dilinde, ahlâkî bir buyruk da ancak ahlâk dilinde bir anlam ve işlev icra edebilir. Nasıl ki satrancın kuralları ile damanın kuralları birbirleri ile karşılaştırılamayacak kadar farklı ise, dine ilişkin dil oyununun kuralları ile ahlâka ilişkin dil oyununun kuralları da o kadar farklıdır. Dolayısıyla, dinsel bir buyrukla ahlâkî bir buyruğu kıyaslamak ya da onları birbiri ile ilişkilendirmek de mümkün değildir. Çünkü satrancın taşları ile dama oynamaya başladığımızda filin oyundaki işlevi, dolayısı ile de içerdiği anlam bambaşkalaşmıştır. Benzer şekilde, ahlâkî olarak kötü olan ‘öldürmek’ bazen dinî olarak gerekli bile olabilir. Çünkü her iki durumda ‘öldürme’ fiilinin anlamsal içeriği başkadır. Sonuç olarak, birer olgu ve alan olarak din ve ahlâk birbiriyle ilişkisiz şeylerdir ve her olgu kendi alanı içerisinde bir anlam ve değer ifade edebilir.

Wittgeinstein ve Kierkegaard örneğinde sunduğumuz gibi din ile ahlâk arasındaki ilişkisizliğin bir adım ötesinde de –kimi filozoflara göre– bir karşıtlık ilişkisi söz konusudur. Bu görüşe göre, çeşitli nedenlerden ötürü din ahlâk için zararlıdır. Felsefe tarihi içerisinde çok farklı geleneklere ait felsefeciler tarafından savunulan bu tez, temelde aşağıdaki iddialara dayanmaktadır. İlkin, dinî inanç içeriği ve niteliği gereğince ahlâka temel olamaz, olmamalıdır. Çünkü inanç özü gereği doğruluğu bilimsel ve nesnel olarak kanıtlanmamış bir şeye değişmez ve dönüştürülemez bir şekilde bağlanmaktadır. Oysa ahlâk empirik bir karaktere sahiptir ve insanî bir olgudur. İnsanî bilginin ve tecrübenin değişme-

³¹ A. Quinton, “Wittgeinstein’in Çifte Felsefesi”, çev. Oruç Aruoba, *Yeni Düşün Adamları*, (ed.) Bryan Magee, Birey ve Toplum Yayınları, İstanbul, 1985, s. 120.

³² Quinton, “Wittgeinstein’in Çifte Felsefesi”, s. 123.

³³ Jean Gerard Rossi, *Analitik Felsefe*, çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 43 vd.

sine paralel olarak ahlâkî değerler de değişebilir. Dolayısıyla değişen bir alanı değişmezliğine inanılan bir otoriteye bağlamak yanlıştır. Henry Hazlitt'in ifadeleri ile söyleyecek olursak, "mevcut ahlâk ilkelerine tabiatüstü [metafizik ve teolojik] bir nitelik atfetmek... bütün ilkeleri kutsallaştırır, onları tartışılmaya ve eleştirilmeye karşı hararetle korur"³⁴. İkinci olarak, dinî ahlâk nedensizdir; bu nedenle de bir tabu ahlâkıdır. Emir ve yasaklarında rasyonel bir gerekçelendirme yoluna gitmediği gibi, salt itaat mantığını öngörmektedir. Örneğin dinsel inançları boş inanç, dine dayalı ahlâk anlayış(lar)ını da geleneksel ahlâk ve tabu ahlâkı olarak niteleyen, ahlâkî bir değer olarak iyi ve kötünün Tanrı'nın iradesi ile belirlenmesini açık bir totoloji olarak gören* ve ahlâkî değer yargılarının mantıksal olarak Tanrı'nın hükmünden bağımsız olduğunu ileri süren³⁵ Russell'a göre, dinî ahlâk bir yandan büyük ölçüde 'nedensiz buyruklar' yığındır; sürekli 'yapmayacaksın' 'etmeyeceksin' şeklinde emirlerde bulunur, ancak bu emirlerin nedenlerine ilişkin bir açıklamada bulunmaz. Bu da doğal olarak, salt itaate dayalı bir tabu ahlâkı üretir. Diğer yandan ise, bu tabu ahlâkında kötünün doğal sonucu günah olmaktadır. Oysa ki, günah teolojiye ait bir kavramdır ve insanlara düşünmeksizin kabul edecekleri bir oto-kontrol sistemini dayatmaktadır.³⁶ Ayrıca, otoriteye duyulan güven ile otoritenin kaynağı arasında doğrusal bir ilişki vardır. Yani sizin ahlâkî bir buyruğu yerine getirme ya da ahlâkî bir yasağı onaylama düzeyiniz, bu buyruk ya da yasağın kaynağına duyduğunuz güvenin gücü ile doğru orantılıdır. Dinsel bir kaynağa dayalı ahlâk, -Kierkegaard gibi kimi teistik fideistlerin felsefesinde açık izleri görüldüğü gibi- en nihayetinde rasyonel bir zeminden yoksun kalacağı ve salt varsayımsal bir kabule dayanacağı için sonuçta "gerekçesiz/nedensiz bir tercih"e dönüşecektir. MacIntyre'in deyişiyle, "[Ahlâkî] ilkenin sahip olduğu otorite, yapmış olduğum seçimin belirttiğim gerekçelerinden doğar. Gerekçeler ne ölçüde sağlam ise, ilkeler de o ölçüde otoriteye sahiptir; gerekçeler ne ölçüde zayıf ise ilkeler de o ölçüde otoriteden yoksundur. Eğer öyle ise, hiçbir gerekçesi olmayan bir seçime dayanan ilke de otoriteden yoksun bir ilke olacaktır."³⁷

³⁴ Henry Hazlitt, *Ahlâkın Temelleri*, çev. Mehmet Aydın&Recep Tapramaz, Liberte Yayınları, Ankara, 2006, s. 404.

* Russell'a göre, geleneksel teistik felsefeye göre, Tanrı 'her-şeye-gücü-yeten' varlıktır. Dolayısıyla her türlü kötülüğü engelleme güç ve yetkisine sahiptir. Ama içinde yaşadığımız dünyada ahlâkî açıdan kötü olan şeyler varsa, bu, Tanrı'nın onların gerçekleşmesine izin verdiği anlamına gelir. Mutlak anlamda iyi olan bir Tanrı'nın izin verdiği şey de kötü olamayacağına göre, burada bir şeyin hem iyi hem de kötü olması gibi bir durum söz konusu olmaktadır ki bu açıkça bir çelişkidir.

³⁵ Bertrand Russell, *Düşünceler*, çev. S Eyüboğlu, V. Günyol, Say Yayınları, İstanbul, 1982, s. 62; Bertrand Russell, *Human Society in Ethics and Politics*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1967, s. 48 vd.

³⁶ Bertrand, *Düşünceler*, s. 62; Russell, *Human Society in Ethics and Politics*, s. 40.

³⁷ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 73.

Ve yine bu görüşe göre, “dinî ahlâk... her zaman gizli bir meşruiyet kabulünü içermektedir. Ahlâk kuralları Tanrı’nın buyruğudur. Ancak Tanrı’nın kendisi hariç; kendi arzusuna göre başkalarının uyması için koyduğu kurallara kendisi uymakla yükümlü değildir”³⁸. Yani, bize ahlâkî bir yaşamı teklif eden Tanrı’nın kendisi –İbrahim’in örneğinde olduğu gibi- bu ahlâkî ilke ve değerlerin dışındadır. Ayrıca bu anlayış, yukarıda sözünü ettiğimiz şekilde salt yasak mantığına dayalı olması nedeniyle, Russell’a göre, içki yasağının Amerika’da alkol tüketimini azaltmak yerine gizli alkol tüketimini daha da artırması örneğinde olduğu gibi, özünde bir ahlâksızlık üretmektedir.³⁹ Üçüncü olarak ise, dinî ahlâk ‘tedbir’ ahlâkıdır ve sonucu itibarıyla, ahlâkî olmayan, çıkarıcı ve bencil bireyler üretir. Yani din, sonuca göre davranan (consequentialist) bireyler üretir. Salt ya da seküler ahlâka göre bir şeyin doğruluğu ya da yanlışlığı onun özü gereğidir. Yani bir şeyin ahlâkî açıdan iyi ya da kötü oluşu onun ontolojik bir karakteridir. Oysa din iyinin karşısına sevabı/cenneti kötünün karşısına da günahı/cehennemi yerleştirerek onu pragmatik bir karaktere büründürmekte ve bir olgunun ahlâkî değerini onun doğasına göre değil eylemsel sonucuna göre belirlemektedir. Bu da, kişiyi eylemin sonucuna göre davranmaya yöneltmekte ve çıkarıcı ve tekbenci bireyler üretmektedir. Yani, dinî ahlâkta bireyler bir eylemde bulunurken onun ahlâkî açıdan doğruluğuna ve gerekliliğine yönelik inançlarından çok, söz konusu eylemin kendilerine sağlayacağı faydayı dikkate alarak davranırlar. Son olarak da, ahlâkî normları tanrısal buyruğa indirgeyen dinsel ahlâk, mantıksal olarak, eylemlerini dinsel buyruklara göre belirlemeyen ya da herhangi bir dine inanmayan kimselerin ahlâksız olduğunu iddia etmek durumundadır. Ancak konu olgusal olarak incelendiğinde görülmektedir ki, durum hiç de öyle değildir. Herhangi bir dine inanmadığı halde günlük yaşamalarını temel ahlâkî ilkelere göre düzenleyen ve sağduyu ölçeğinde ahlâklı olarak nitelenen birçok insan olduğu gibi, bir dine inandığı halde ahlâkdışı eylem ve davranışlarda bulunan birçok kimse de maalesef mevcuttur.

Din dışı ahlâkın güçlü savunucularından Kai Nielsen’e göre ise ahlâkî iyinin ne olduğuna ya da ahlâkî açıdan neyin iyi olduğuna karar verme işini Tanrı’nın iradesine indirgemek için öncelikle Tanrı’nın özü gereği iyi olduğuna karar vermek gerekir. Peki buna nasıl karar verebiliriz? Yani Tanrı’nın iyi olduğunun gerekçesi nedir? Nielsen’e göre buna yanıt vermenin iki yolu vardır. İlk çözüm önerisine göre, soruya empirik bir temelde Tanrı’nın eylemleri üzerinden karar verilebilir. İkinci öneriye göre ise, sorun, Tanrı kavramını

³⁸ Moris R. Cohen, “The Dark Side of Religion”, *The Faith of a Liberal*, <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=26098402>

³⁹ Russell, *Düşünceler*, s. 65.

linguistik bir temelde çözümlenmek ve iyiliğin Tanrı'nın zorunlu ve tanımlayıcı bir özelliği olduğunu göstermek suretiyle çözülebilir. Bir kavramın çözümlenmesinden hareketle o kavramın işaret ettiği varlık hakkında bir yargıda bulunamayacağımızı çünkü kavramla kavramın işaret ettiği varlık arasında bir özdeşliğin olamayacağını ileri sürer. Eğer onun iyiliğine, eylemlerinden hareketle karar verecek isek, bu durumda da Tanrı'nın iyiliği hakkında bir yargıda bulunmak için Tanrı'dan bağımsız iyilik ölçütlerine, değer yargılarına sahip olmalıyız.⁴⁰ Dolayısıyla Nielsen'e göre ortaya çıkan sonuç, ahlâkî doğruların kaynağının da ölçütünün de Tanrı'nın dışında, insan aklında aranması ve daha nesnel bir gerekçeye dayandırılması gerektiğidir. Benzer bir eleştiriyi, Tanrı ile ahlâk arasında sıkı bir ilişki gören ve ahlâktan Tanrı'ya giden yolun kapılarını aralayan Kant da dillendirmektedir. Onca, ahlâkî buyruk, hiçbir zaman Tanrı bize bu şeyi yapmamızı emrettiği için onu yapmalıyız, olgusundan çıkartılamaz. "Bu türden bir sonuca haklı olarak ulaşabilmemiz için, biz her zaman Tanrı'nın emrettiği şeyi yapmamız gerektiğini de bilmek zorunda olmalıyız. Ne var ki, bu sonuncusunu, bize ait, Tanrı'nın emretmesinden bağımsız, kendisi aracılığıyla Tanrı'nın fiil ve sözlerini değerlendirebileceğimiz ve böylece bu ikinciyi ahlâksal olarak itaat etmeye değer bulacağımız bir ahlâksal yargı standardına sahip olmadığımız sürece bilemeyiz. Fakat açıkcası, böyle bir standarda sahip olduğumuzda da Tanrı buyruklarının bir gereği olmayacaktır."⁴¹ Kısacası, gerek Nielsen gerekse Kant'ın tespitlerinden anladığımız kadarıyla, Tanrı'yı ahlâk alanında bir kaynak ve bir otorite olarak kabul etmemiz için, öncelikli olarak onun kaynaklığını ve otoritatif yetkisini ondan bağımsız bir bilgi ile bilmeliyiz ki, bu da olanaksızdır.

Bize göre, buraya değin genel panoramasını çizdiğimiz her iki ilişki (nensel/zorunlu ilişki ve ilişkisizlik/karşıt ilişki) türü de din ile ahlâk arasında olan -ya da olması- gereken ilişkiyi tam ve doğru olarak sunamamaktadır. Her iki yaklaşımın ve alt yorumlarının kendi içerisinde tutarlılıkları ve temel iddialarında belli ölçülerde doğruluk payları olsa da, onaylanmaktan çok eleştirilmeyi hak ettikleri bir gerçek gibidir. Kanımızca, ahlâkî dine indirgemek ve onu salt Tanrı'nın iradesi ile özdeşleştirmek ne kadar yanlış ise, ahlâk ile dini tamamen ilişkisiz ya da karşıt ilişkili iki otonom alana dönüştürmek de bir o kadar yanlıştır. İlk ilişki türünün, genel olarak doğru olmakla birlikte temel iddiasında bir aşırılık taşıdığı ve böyle tümel bir yargının ne dedüktif akıl yürütmeler ne de endüktif gözlemlerle doğrulanmasının mümkün olmadığı rahatlıkla söylenebilir.⁴² Bununla birlikte, sorun, Quinn'in felsefesinde buldu-

⁴⁰ Kai Nielsen, *Ethics Without God*, Pemberton, London, 1993, s. 60 vd.

⁴¹ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 76.

⁴² Yaran, *İslam'da Ahlâk'ın Şartı Kaç?*, s. 40.

ğumuz gerçek imkân ile mantıksal imkân ayırımına referansla belli ölçüde aşılabilir görünmektedir. Quinn'e göre, gerçek imkânın olgusal gerçeklik zemininde, mantıksal imkânın ise teistlerin Tanrı'ya ve mümkün dünyalara ilişkin kuramsal kabullerinde söz konusu olması gibi⁴³, biz de nedenselliği olgusal nedensellik, mantıksal nedensellik şeklinde ikili bir ayırma tabi tutarak, Tanrı ile ahlâk arasındaki ilişkiyi mantıksal ölçekte bir zorunluluk olarak değil de, olgusal ölçekte bir zorunluluk olarak yorumlayabiliriz. Yani, Tanrı'nun ahlâkî ilkelerin kaynağı oluşu, mantıksal açıdan zorunlu bir kabul olmayabilir ama Tanrı'nun mutlak kudret, mutlak bilgi ve sonsuz iyilik gibi zorunlu nitelikleri olduğu ve imanın, bilginin ötesinde bir güven ve teslimiyeti içerdiği dikkate alınacak olursa, bir teist için bunun olgusal bir zorunluluk olmasında bir sakınca olmasa gerektir. Ayrıca, çağdaş İngiliz filozoflarından Richard Swinburne'nün konuya ilişkin olarak getirmiş olduğu 'zorunlu ahlâkî doğru' ile 'olumsal ahlâkî doğru' ayırımı da bizim için ufuk açıcı olabilir. Olumsal ahlâkî doğrunun doğruluğu dünyanın bir takım olumsal yönlerine bağımlı ve onun doğruluğu insan aklı tarafından bilinebilirken, zorunlu ahlâkî doğru dünyanın diğer olumsal özelliklerinden bağımsız olan, doğruluğu değişmeyen ve ancak tanrısal esin yoluyla bilinebilen doğrudur⁴⁴. Yani Swinburne'e göre, zorunlu ahlâkî doğrular analitik doğrular olup olumsuzlanması tutarsızlıkla, çelişkiyle sonuçlanan doğrulardır ve bunların doğruluğu Tanrı'nın iradesinin dışında olabilir. Çünkü Tanrı'nın analitik bir doğruyu değiştir[e]memesi O'nun kudret sıfatı için bir sorun oluşturmaz.

İkinci yaklaşım ise, bir yandan dini inancın özünü ve doğasını yanlış anladığı, İbrahim örneğinde olduğu gibi kimi tarihsel kıssalardan ve spesifik amaçlı olay ve olgulardan hareketle genel geçer yargılara ulaşmayı amaçladığı, diğer yandan ise tarihsel verileri ve dinlerin tarih içerisinde kazandıkları eylemsel nitelikleri dinlerin özüne indirgediği ve tek yanlı bir bakış açısı geliştirdiği için iddialarında doğruluktan çok yanlışlık barındırıyor gibidir. Dini inancın, en azından kimi temel parçalarının içeriği ve niteliği gereği değiştirilemez olduğu bir gerçektir, ama aynı durumun yalan söylememek, hırsızlık yapmamak gibi temel ahlâkî ilkeler için de geçerli olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu tür ilkeler de doğası gereği doğruluğu tartışmaya kapalı ilkelere dir. Ayrıca, dinin çıkarıcı bir ahlâk ürettiği tezi de eleştiriye muhtaçtır. Çünkü sonuç/çıkar dinin inancın bir nedeni değil, en iyi söyleyişle bir sonucu olabilir. Yani, bir başka deyişle, hiçbir dindarı değilse de dindarların çoğunluğunun Tanrı ve ceza korkusundan dolayı ahlâklı bir yaşam sürmedikleri, aksine mü-

⁴³ P. L. Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, Clarendon Press, Oxford, 1978, s. 37 vd.

⁴⁴ Richard Swinburne, "Duty and the Will of God", *Divine Commands and Morality*, (ed.) P. Helm, Oxford University Press, Oxford, 1982, s 123 vd.

kafat olarak ileri sürülen şeyleri ahlâklı yaşamın bir sonucu olduğu rahatlıkla söylenebilir. Yine benzer şekilde, dinlerin bir tabu ahlâkı da ürettiği kesin bir şekilde ileri sürülemez. Zira, dinlerin ileri sürdüğü ahlâkî ilkelerin bir çoğunun, Russell'ın ileri sürdüğü gibi domuz eti yeme yasağı şeklindeki kimi spesifik örnekler hariç tutulacak olursa, rasyonel bir gerekçeyle temellendirildiği görülecektir. Son olarak, ahlâkî emirleri Tanrı'nın irade ve isteminde temellendiren dinsel ahlâk anlayışının o dine inanmayanların ahlâksız olduklarını ileri sürdükleri iddiası da eleştirel değerlendirmeye muhtaç gibidir. Çünkü bir dine inanmak -ya da inanmamak- en nihayetinde inançsal bir olgudur, ahlâksal değildir. Dolayısıyla, herhangi bir inanç sistemine inanmamaksızın ahlâklı bir yaşam sürülebileceği gibi, inanıldığı halde de ahlâksız bir yaşam sürülebilir.

Sonuç olarak, din ahlâk ilişkisini bu iki ekstrem yaklaşımdan herhangi birisine mahkum etmek gibi bir zorunluluğumuz görünmemektedir ve üçüncü bir ilişki türünün olasılığı da mevcuttur. Modernist filozofların düşünce tarihinin uzunca bir kesitini karakterize eden mutlakçı ve evrenselci dayatmalarına ve "ya/ya da"cı düalizmlerine kendimizi mahkum etmez isek, sanırız din ile ahlâk arasında, birini diğerine indirgemek ya da biri adına diğerini reddetmek zorunda kalmaksızın ikisinin de ortak bir zeminde buluşacakları daha ılımlı ve olumlu bir ilişki kurulabilir.

DİN İLE AHLÂK ARASINDA GÖRÜLEN OLUMLU VE İLİMLİ İLİŞKİ

Tanrı ile ahlâkî değer arasındaki ilişki özünde ontolojik ve epistemolojik olmak üzere iki farklı düzlemde ele alınabilir.⁴⁵ Eğer bir insan her şeyi yaratan bir Tanrı'nın varlığına inanıyorsa, varlık düzeyinde (ontolojik düzlemde) hiçbir şeyin tam bir otonomiye sahip olduğunu ileri süremez. Bu bağlamda, bir teist için, Tanrı kozmolojik ve ontolojik anlamda her şeyin sebebi olduğu gibi ahlâkın da sebebi olmak durumundadır. Dolayısıyla, teistik bir bakış açılarından hareketle, ahlâkî değerlerin Tanrı'dan bağımsız nesnel ve objektif bir gerçekliklerinin olmadığını iddia etmek çok da yanlış olmasa gerektir. Çünkü teistik Tanrı tasarımına göre, Tanrı olmasaydı, hiçbir şeyin varlığından söz edilemezdi. Ahlâk da dahil her şey anlam ve değerini Tanrı'da bulur. Bu bağlamda, tarih öncesi çağların bütünüyle insanî niteliklerle donanmış mitolojik ve antropomorfik Tanrı tasarımlarını ve antik çağın kiskanç site tanrılarını hariç tutacak olursak, en azından teistik bir Tanrı tasavvurunu kendimize referans olarak alacak olursak, mutlak bilgi, mutlak güç ve salt iyilik bu tanrı tasarımının ayrılmaz ve tanımlayıcı bir özelliği olmak durumundadır. Hal böyle

⁴⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 240.

olunca da, ahlâkî doğrunun kaynağını böyle bir Tanrı'da görmek bir sorun doğurmasa gerektir. Ayrıca, söz konusu sorun Tanrı-ahlâk ilişkisi bağlamında ele alınabileceği gibi, bir başka yorumla Tanrı-insan ilişkisi bağlamında da çözümlenmeye çalışılabilir. Çünkü Tanrı-ahlâk ilişkisinde, Tanrı-insan ilişkisinin ahlâkî ve epistemolojik boyutunu dikkate almak sorunun yapısına ve içeriğine ilişkin daha temel bir açıklama olanağı sunabilir. Şöyle ki, "İlahi iradenin (yaratmanın) insan doğası dahil bilfiil ahlâkî düzenin bütün unsurlarının varlık nedeni olduğunu; ahlâkî doğruların da böyle bir bağlamda yine insanın idrak ve iradesine sunulduğunu dikkate aldığımızda İlahi emirlere uymayı onlardan bağımsız ahlâkî bir gerekçeye dayandırmakta herhangi bir sakınca kalmayacaktır. Dolayısıyla, Tanrı-insan ilişkisini ahlâkî bir gerekçeye dayandırmak, onu Tanrı'dan bağımsız bir temele oturtmak anlamına gelmeyecektir"⁴⁶. Sonuç olarak, en azından teistik bakış açısına göre, ahlâkî ilkelerin ontolojik düzlemde Tanrı'nın iradesine indirgenmesinde bir sakınca görünmemekle birlikte, konu epistemolojik düzlemde farklı bir görünüm kazanabilir. Şöyle ki, her insanın bazı temel ahlâkî ilkelerin doğruluğunu herhangi bir inanca ya da sonradan kazanılan bir bilgiye gereksinim duymadan, bazılarını ise dışarıdan ve sonradan edindiği bilgi aracılığıyla bilmesinde mantıksal bir çelişki sorun olmasa gerektir. Bu durumda, ahlâkî birer değer olarak iyi ve kötünün kaynağı Tanrı olurken, onlar hakkında bilgimizin kaynağı, bir yandan tanrısal diğer yandan ise insani bilgimiz olmaktadır. Yani, Swinburne'un daha önce de referansta bulunduğumuz gibi, "olumlu" ahlâkî doğrusu tanrısal bilgi ile "zorunlu" ahlâkî doğrusu ise insanî bilgi ile bilinebilen doğruluklara karşılık gelebilir. Dolayısıyla, ahlâkî değerlerin kaynağı konusunda Tanrı nihâi otorite olurken, bu değerlerin bilinmesi konusunda Tanrı ile insanın zihninin karşılıklı bir etkileşiminin olduğu ifade edilebilir.

Tanrı ahlâk ilişkisini ontolojik ve epistemolojik düzlemde bu şekilde çözümlenmeye çalıştıktan sonra, sorun biraz da ahlâkî yaşamın pratiği bağlamında ele alınmaya değer gibi görünmektedir. Yani ahlâkî değerlerin kaynağının ve bağlayıcılığının ne olduğu sorunu felsefî açıdan önemli bir sorun olmakla birlikte, hakli yaşamın insan hayatına kattığı anlam ve değer de burada ele alınmaya değer görünmektedir. Çünkü, bir çok postmodern yazarın da farklı amaç ve gerekçelerle de olsa işaret ettikleri gibi⁴⁷, asıl sorun, evrensel ve mutlak ahlâkî değerlerin olup olmadığı ya da bu değerlerin kaynağının ve kökeninin ne olduğu üzerine spekülâtif değerlendirmelerde bulunmak değil, daha

⁴⁶ M. Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, C. XLIV (2003), Sayı:1, s. 157

⁴⁷ Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlâk Denemeleri*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 24 vd.; Bauman, *Postmodern Etik*, s. 265 vd.

çok, ahlâkın ve ahlâklılığın ne anlama geldiği ve ahlâkî bir yaşamın insan hayatına kattığı anlamın ne olduğu ve nasıl ahlâklı bir yaşam sürebileceğimiz sorununa yanıt aramaktır. Sanırız içinde bulunduğumuz ve geride bıraktığımız yüzyılın “bunalım çağı”⁴⁸, “şiddet yüzyılı”⁴⁹ ve bir kitaba da isim olduğu şekliyle “yeni ortaçağ”⁵⁰ gibi isimlerle anıldığı hatırlanacak olursa, ahlâklılığa ve ahlâkî bir yaşama duyduğumuz ihtiyacın önemi ve aciliyeti daha iyi anlaşılacaktır. Bu bağlamda ahlâkî bir yaşama dinin katkısı nedir ve bu katkı nasıl anlaşılmalıdır. Sanırız din ahlâk ilişkisi biraz da bu bağlamda ele alınmaya değer görünmektedir.

Kanımızca, din ahlâkî değer ve ilkelerin üretilmesi ve yaratılmasından çok onların korunması, kollanması ve yaşatılması, kısacası hayatın daha ahlâkî bir içerikle yaşanması konusunda aktif ve etkin gibi görünmektedir. Çünkü Aydın’ın da değindiği gibi, “işlerini belli ilkeler ışığında düzene koyan bir insanın hayatında az çok bir bütünlük vardır. Eğer o insan Tanrı’nın varlığına inanıyorsa, bu inançla o kişinin ahlâkî görüşleri yan yana [ya da karşı karşıya] değil, iç içe olacaktır”⁵¹. Bir başka deyişle, insan hayatı ontolojik ölçekte bir bütünlük ve kendi içerisinde bir uyumluluk arz etmektedir. Kişi din söz konusu olduğunda başka, ahlâk söz konusu olduğunda başka, sanat söz konusu olduğunda bambaşka şekillerde düşünemez. Bu açıdan bakıldığında din ve tanrısal buyruk ile ahlâk arasında en azından bir uyumun olduğu -ya da daha iyi bir söyleyişle- olması gerektiği rahatlıkla söylenebilir. Yine bu bağlamda, “iyi”nin Tanrı’nın iradesi tarafından belirlendiği değilse de, Tanrı tarafından emredilen şeylerin iyi olduğu ve tanrısal iradenin ahlâkta tamamlayıcı ve teşvik edici bir unsur olarak işlev gördüğü en azından kuramsal ölçekte iddia edilebilir. Söz konusu bu görüşün, bugün artık gerek din gerekse ahlâk alanında çalışan felsefecilerin birçoğu tarafından en fazla kabul gören görüş olduğu söylenebilir.

Peki dini inanç ahlâkî yaşamın korunması ve kollanması konusunda nasıl ve ne türden bir etkinliğe sahiptir? Bir başka deyişle, tanrısal iradenin ahlâk alanındaki tamamlayıcı ve teşvik edici özelliği nedir ve bu özellik nereden gelmektedir? Soruyu bir örnekle yanıtlamaya çalışacak olursak mesela, herhangi bir kişi herhangi bir olayla karşılaştığında onu tekil bir bakış açısı ile ele almaz. Yani, aynı olay ve aynı durum farklı bakış açılarından hareketle, kişinin nazarında farklı değerlendirmelere, farklı anlamlandırmalara konu olabilir. Mesela, bir kimsenin yoksul olması ve bizden yardım talebinde bulunması

⁴⁸ Stuart Sim, *Derrida ve Tarihin Sonu*, çev. Kaan H. Ökten Everest Yayınları, İstanbul, 2000, s. 55.

⁴⁹ Hannah Arendt, “Şiddet Üzerine”, *Cogito*, çev. Bülent Peker, 1996, Sayı:6-7, s. 7.

⁵⁰ Alain Minc, *Yeni Ortaçağ*, çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, İmge Yayınları, Ankara, 1995.

⁵¹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 246.

sadece bir “olgu”dur. Ancak bu olgu farklı bakış açılarından farklı anlamlar kazanabilir. Şöyle ki, “yoksula yardım etmeliyim” yargısı söz konusu olgunun ahlâkî yorumudur. “Tanrı yoksula yardım etmemi emreder” önermesi ise, aynı olgunun teolojide bulunduğu karşılık olmaktadır. Sonuç olarak, bir kimse, yoksul bir kimse karşısında tepkisiz kalabilir. Bu sadece bir olgu karşısında takınılan bir tavidir. Bir anlamdan ve yargılamadan yoksundur. Belli bir ahlâkî olgunluğa erişmiş, en azından yoksula yardım etmenin ahlâkî bir gereklilik olduğunu kabul etmiş bir kimse için “yoksula yardım etme gerekliliği” ahlâkî bir tavır ve tutum olabilir. Kişi bu ahlâkî tavır ve tutumuna göre eylemde bulunur, ancak buna rağmen bazı durumlarda, farklı gerekçelerle eylemsiz de kalabilir. İnanan bir kimse söz konusu olduğunda ise, bu ahlâkî tavra ayrıca dinî bir boyut da eklenir. Kişideki, Tanrı’nın yoksullara yardım etmeyi emrettiği inancı onun ahlâkî tavrını eyleme dönüştürmesinde motive edici bir unsur olarak işlev görür.⁵² Sonuçta burada ele aldığımız örnekte inanç boyutunun araya girmesi olayın mahiyetinde (olgu düzeyinde) bir değişikliğe neden olmamaktadır. Değişiklik sadece olguyla muhatap olan kişinin eylemlerinde, tavrında ortaya çıkmaktadır. Bu tür bir değişikliğin de ahlâkî ödevlerin yerine getirilmesinde son derece önemli bir rol üstlendiği unutulmamalıdır.

Ayrıca, bir olgu karşısında ahlâkî tavır iyi kötü ya da doğru yanlış yargıları ile sınırlı iken, bu ahlâkî tavra dinî bir bakış açısı da eklenildiğinde olgu karşısında takınılan tavır ayrı bir boyut daha kazanmakta ve devreye “sevap-günah” ayırımı girmektedir. Bu da inanan bir kimse için, söz konusu eylemi yapma ya da yapmama konusunda artı bir motivasyon üretmektedir.

Sonuç olarak, kanımızca, din ahlâk ilişkisi ontolojik, epistemolojik ve pratik olmak üzere farklı düzlemlerde ele alınabilir. Ontolojik düzlemde, ahlâkî değerlerin kaynağı konusunda Tanrı nihaî otorite olarak görülürken, Tanrı ile ahlâk arasında nedensel ve mantıksal ölçekte bir zorunluluğun olduğu en azından dinsel bakış açısına göre ileri sürülebilir. Epistemolojik düzlemde ise, Tanrı ile ahlâk arasında karşılıklı ve olumsal bir ilişkinin olduğu ve ahlâkî değerlerin bilinmesi konusunda Tanrı ile insan zihninin karşılıklı bir etkileşim içerisinde olduğu ifade edilebilir. Pratik düzlemin ise dinî inancın ahlâkî bir yaşam sürdürülmesi konusunda etkin bir işlevinin olduğu ileri sürülebilir ve her ne kadar Russell ve Nielsen gibileri tam tersini düşünseler de- bu düzlem din-ahlâk ilişkisinin üzerinde temellendirildiği en makul zemin olarak kabul edilebilir. Zaten, gerek din gerekse ahlâk konusunda çalışan felsefecilerin bu en fazla bu ilişki üzerinde duruyor olmaları da bu savımızı doğruluyor niteliktedir. ▽

⁵² Aydın, *Tanrı Ahlâk İlişkisi*, s. 202.

KAYNAKLAR

- Adams, Robert, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness" *Philosophy of Religion* (ed.) Louis Pojman, Wadsworth, California, 1987.
- Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş, (ed. Michael Peterson ve dğl.) çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul, 2006.
- Arendt, Hannah, "Şiddet Üzerine", *Cogito*, çev. Bülent Peker, Sayı: 6-7, 1996.
- Aristoteles, *Anima: Ruh Üzerine II*, çev. Celal Gürbüz, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 81, 82.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınları, 1998, İstanbul.
- Aydın, Mehmet S., *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1990.
- Bartley, William Warren, *Morality and Religion*, Macmillan, London, Paperback, 1971.
- Bergson, Henri, *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, Çev. M. Karasan, M.E.B. Basımevi, Ankara, 1949.
- Bland, Blanshard, "Kierkegaard on Faith", *Essays on Kierkegaard*, ed. Jerry H. Gill, Burges Publishing, USA, 1969.
- Calvin, John, *The Institute of Christian Religion*, The West Minister Press, Philadelphia, 1960.
- Clark, Gordon, *Religion, Reason and Revelation*, Presbyterian and Reformed Publishing Company, Philadelphia, 1961.
- Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi: Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1986.
- Dostoyevski, Fedeyer, *Karamazov Kardeşler*, çev. Nihal Yakaza, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1967.
- Elmalı, Osman, *George Edward Moore'da Etik*, Arı Sanat Kitabevi, İstanbul, 2007.
- Houranî, George F., "İslam'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", çev. F. Kerim Kazanç, O.M.U.İ.F.D., Sayı: 8, Samsun, 1996.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, London, 1972.
- Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1992
- Kierkegaard, Soren, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragment*, trans. Howard V. Hong-Edna V. Hong, Princeton University Press, New York, 1992.
- _____, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 2002.
- _____, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997.

- MacIntyre, Alasdair, Erdem Peşinde: Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- Minc, Alain, Yeni Ortaçağ, çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, İmge Yayınları, Ankara, 1995.
- Moore, George Edward, Principia Ethica, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- Nielsen, Kai, Ethics Without God, Pemberton, London, 1993.
- Öztürk Güntöre, Sibel, Jean Stuart Mill'in Ahlâk Anlayışı, İlya Yayınevi, İzmir, 2007
- Platon, "Theaitetos" çev. Macit Gökberk, Diyaloglar 2, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.
- _____, Euthypron, çev. Pertev Naili Boratav, Maarif Basımevi, İstanbul, 1958.
- _____, Yasalar, çev. Candan Şentuna&Saffet Babür, Kabala Yayıncılık, İstanbul, 1982.
- Quinton, A. "Wittgeinstein'in Çifte Felsefesi", çev. Oruç Aruoba, Yeni Düşün Adamları, (ed.) Bryan Magee, Birey ve Toplum Yayınları, İstanbul, 1985.
- Reçber, M. Sait, "Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, C. XLIV (2003), Sayı:1, ss. 135-159.
- Ross, W. D., Aristoteles, çev. Ahmet İnam, E.Ü. Basımevi, İzmir 1993.
- Rossi, Jean Gerard, Analitik Felsefe, çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
- Russell, Bertrand, Düşünceler, çev. S Eyüboğlu, V. Günyol, Say Yayınları, İstanbul, 1982.
- _____, Human Society in Ethics and Politics, George Allen and Unwin Ltd., London, 1967.
- Sim, Stuart, Derrida ve Tarihin Sonu, çev. Kaan H. Ökten, Everest Yayınları, İstanbul, 2000.
- Tillich, Paul, Ahlâk ve Ötesi, çev. Aliye Çınar, Elis Yayıncılık, Ankara, 2006.
- Warburton, Nigel, Felsefeye Giriş, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.
- Yaran, Cafer Sadık, İslamda Ahlâkın Şartı Kaç?, Elif Yayınları, İstanbul, 2005.

Muhafazakâr Düşünce / Ahlâk