

Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu

M. Sait REÇBER

Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

***Abstract:** God and the Necessity of Moral Truths. In this paper, I examine the relation of God to necessary moral truths in the context of the Euthyphro Dilemma. Having critically reviewed the accounts provided by some contemporary philosophers, I argue that although moral truths hypothetically depend upon the Divine Will in terms of creation, there are nevertheless some higher-level moral truths which hold in every possible world which God creates. The source of these necessary moral truths, however, need not be thought as independent of God, even though they might be independent of Divine will and commands: the ultimate reference of necessary moral truths can reasonably conceived to be Divine goodness which is essential and somewhat identical with Divine nature. One can thus escape the Euthyphro Dilemma by arguing that moral truths depend upon God without the awkward consequence that they are arbitrary.*

***Key Words:** God, Morality, Euthyphro Dilemma, Metaphysical Necessity, Adams, Swinburne, Creation, Divine Nature, Divine Will.*

Ahlâk metafiziğini Tanrı'yla ilişkilendirmek Kant'la birlikte daha da belirginleşen bir olgu olmakla beraber, aslında böyle bir ilişki kurmak teistik dinlerin Tanrı anlayışının ayrılmaz bir ögesi olduğu gibi, bu konuya ilişkin tartışmaların değişik versiyonlarına felsefenin ilk dönemlerinde de rastlamak

mümkündür. Tanrı ve ahlâk metafiziği birbirinden oldukça farklı sayılabilecek konulara ve sorunlara kaynaklık etmiştir. Kant'ın ahlâk metafiziğini Tanrı'yla ilişkilendirmesinin en temel gerekçesi; Tanrı'nın varlığını ahlâkî eylemlerimizin gerçekleştirmeyi amaçladığı 'en yüksek iyi'nin imkânı için zorunlu bir postüla olarak görmesidir. Aslında, Kant'a göre, en yüksek iyinin imkânını varsaymak ile en yüksek iyinin gerçekliğini, yani Tanrı'ya varsaymak gerçekte aynı şeydir ve bu bakımdan "Tanrı'nın varlığını farzetmek ahlâkî olarak zorunludur"¹. Böylece 'en yüksek iyi' pratik aklın konusu ve nihaî gâyesi olduğundan ahlâk gören dine götürür. Din ise bütün ödevleri ahlâkî Tanrı'nın emirleri olarak görür. En yüksek iyi ancak ahlâkî mükemmelliğe sahip ve irâdesi her şeye hâkim bir varlık olan Tanrı sayesinde gerçekleştirilebilir. Burada Kant'çı ahlâkın temel niteliklerinden biri olan ahlâkî eylemlerin otonomluğunu, yani özgür irâde sahibi öznelerin 'ahlâkî ödev' kavramına dayandığını gözden kaçırmamak gerekir. Kant en yüksek iyinin gerçekleşmesi için Tanrı'nın varlığını zorunlu görürken, ancak Tanrı'nın emirlerine uyulduğunda gerçekleşebileceğini söyleyecek bir ahlâk anlayışından da ayrılmaktadır. Aksine İlâhî emirler, varlığı sayesinde en yüksek iyinin gerçekleşmesi umulan Tanrı'nın buyrukları olması açısından dile getirilmektedir. Herhangi bir ilgiye (çıkara), korkuya veya umuda mâtuf olan ve ödev kavramına dayandırılmamış bir eylem, Kant'a göre, gerçekte ahlâkî olamaz veya ahlâkî içeriğinden soyutlanmış olacaktır.² Çünkü insan, gâyeler zincirinde (bizatihi) *kendinde-bir-gâye* olup, bu statüsünü korumasızın Tanrı'nın bile bir vasıtası olarak düşünülemez.³

Kant'çı ahlâk metafiziğinin kendi içinde ne kadar tutarlı olduğu ve yine ahlâkî otonomluk ile İlâhî emirlere dayanan bir ahlâk anlayışının ne dereceye kadar bağdaştırılabileceği başlı başına ele alınması gereken bir konu olup⁴, burada bu konuya girmeyecek, daha çok günümüz ahlâk metafiziği ile felsefî teolojisinde bir diğer önemli konu olan Tanrı-ahlâk ilişkisinde ahlâkî doğruların zorunluluğu sorununu 'Euthyphro İkilemi' bağlamında ele alacağız.

Eflâtun'un *Euthyphro* diyalogunda Sokrates'le bir tartışmada bir eylemin kutsal olmasının kriterine ilişkin bir soruyu Euthyphro "tanrıları memnun eden şey kutsal ve onları memnun etmeyen şey kutsal olmayandır"⁵ şeklinde yanıtlar. Antik Yunan tanrılarına ilişkinmiş gibi görünen bu sorun

¹ *Critique of Practical Reason*, s. 130.

² Kant, *a.g.e.*, s. 134..

³ Kant, *a.g.e.*, s. 136. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. M. Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, s. 91-101.

⁴ Bu konudaki bazı değerlendirmeler için bkz. P.L. Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, s. 1-22; R. Adams, *The Virtue of Faith and Other Essays*, s. 123-127; J.F. Murphy "Kantian Autonomy and Divine Commands", s. 276-281; J. E. Hare, "Kant on Recognising our Duties as God's Commands", s. 459-478.

⁵ Plato, *Euthyphro*, s. 174, 6e.

esasen teistik bir çerçevede de alındığında Tanrı-ahlâk ilişkisi bağlamında büyük tartışmalara kaynaklık etmektedir. Değişik şekillerde ifade edilebilecek Euthyphro ikilemini “bir şey Tanrı emrettiği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı emretmektedir”, veya “Tanrı bir eylemi emrettiği için mi ahlâkî olarak zorunludur, yoksa ahlâkî olarak zorunlu olduğu için mi Tanrı onu emretmektedir” biçiminde ortaya koymak mümkündür. H. Meynell’in işaret ettiği gibi, ikilemin her iki tarafı da istenmeyen bir takım sonuçlar doğurmaktadır:

Eğer iyi fiiller ve eğilimler sadece Tanrı'nın onları onaylamasından dolayı iyi ise, o hâlde Tanrı'nın onayının -bu durumda onun için hiçbir neden ortaya konulamayacağından- keyfî olması gerekir. Bir diğer zorluk da birçok insanın Tanrı'nın neyi onayladığına veya emrettiğine hiçbir şekilde herhangi bir referansta bulunmadan bazı fiilleri iyi olarak, başkalarını da kötü olarak tanıyabilmesidir. Fakat, diğer çıkış yolunu tutmak, Tanrı'nın bazı fiil türlerini onaylamasının nedeninin onların kendinde iyi olduğunu; onları onaylasın veya onaylamasın böyle olacağını [sonucun değişmeyeceğini] söylemek teiste rahatlıkla inkâr olarak görünebilir. En azından Tanrı'nın irâdesinden ve emrinden önce, Tanrı'nın irâdesinin ve emrinin ahlâken uymak zorunda olduğu, nesnel bir iyilik ve kötülük ölçüsünün var olduğunu gerektiriyor görünmektedir. Fakat, eğer Tanrı varsa, bir çok kimsenin terimin [“Tanrı”nın] manasını anladığı gibi, ahlâk yasasının onun buyruklarına dayandığı ve bunun tersinin doğru olmadığı, “Tanrı”nın özünün gereğidir.⁶

İkilemden “Tanrı bir şeyi emrettiği için o şey iyidir” tarafından hareketle kurtulmaya çalışıldığında bu teistik bir irâdeciliğe (voluntarism); bir şeyin ‘iyi’ veya “kötü” oluşunu nihaî anlamda İlâhî irâdeye dayandıran bir sonuca götürecektir. Bu görüşün belki de en önemli zaafı ahlâkî doğruları *özel olmayan* bir şekilde tanımlaması ve buna bağlı olarak Tanrı'nın irâdesi doğrultusunda iyi olan bir şeyin kötü olabileceğine, kötü olan bir şeyin de iyi olabileceğine *imkân* tanımasıdır. Bu durumda *bizatihi* ahlâkî doğruluklardan söz edilemez, her eylemin ahlâkî değeri İlâhî irâde *dolayısıyla* ‘iyi’ veya ‘kötü’dür. Swinburne’un ifadesiyle, bu anlayışa göre, “Tanrı özgür irâdesiyle herhangi bir eylemi mecburî (obligatory) veya gayri-mecburî yapabilir”⁷. Buna göre,

⁶ H. Meynell, “The Euthyphro Dilemma”, s. 223-224.

⁷ Swinburne, “Duty and the will of God”, s. 120.

(E) Bir şeyi Tanrı isterse iyi, isterse kötü yapabilir.

(E) kabul edildiğinde, Tanrı 'iyi' olarak bildiğimiz A ahlâkî doğrular kümesinin yerine, A'dan farklı ve hatta A'yla bütünüyle çelişen bir B ahlâkî doğrular kümesini 'iyi' (veya 'ahlâkî olarak doğru') olarak vazedebileceği sonucuna götürecektir. Örneğin, Tanrı isterse ahlâken kötü bir şey olan yalan söylemeyi iyi bir eyleme dönüştürebilir ve hatta yalan söylemeyi emredip, kulluğun bir parçası da yapabilir(di). Böyle bir düşünce çizgisini savunmak önemli ölçüde 'iyi' olan bir şeyin Tanrı tarafından nasıl 'kötü', aynı şekilde, 'kötü' bir şeyin nasıl 'iyi' yapılabileceğine ilişkin makul bir tasavvurun sağlanıp sağlanamayacağına bağlı kalacaktır. (Böyle bir tezi Tanrı'nın 'kötü' bir şeyi emredebileceği düşüncesinden ayırmak gerekir. Çünkü bu durumda Tanrı'nın ahlâkî bir kötülüğü emretmesi onu ahlâkî bir kötülük olmaktan çıkarıp, ahlâkî bir iyiliğe dönüştürmez. Aksine, böyle bir şeyin ahlâkî niteliği değişmeyecek, Tanrı sadece kötü olan bir şeyi emretmiş olacaktır ki bu durumda ahlâkî iyilik ve kötülük zaten İlâhî irâdeden bağımsız olarak ele alınmış olacaktır.)

Diğer yandan, bu sonuçları kabul etmek istemeyen ve ahlâkî doğruların değişkenliğini (keyfilğini) bertaraf etmeyi amaçlayan bir kimse ikilemin diğer tarafını, yani "Tanrı bir şey iyi olduğu için emretmektedir" savunabilir. Bu durumda da ahlâkî doğruların değişmezliğine ilişkin bir sezgi korunacaktır, ama bu doğrular İlâhî irâdeden bağımsız şekilde ahlâkî bir değere sahip olacaktır. Teolojik açıdan böyle bir yaklaşımın doğuracağı rahatsızlık açıktır: Ahlâkî doğrular hem İlâhî irâdeden bağımsız hâle gelecek hem de mutlak iyi olan Tanrı bu doğrulara bir yerde zorunlu olarak uymak durumunda kalacaktır. Öyle görünüyor ki böyle bir görüş her halükarda İlâhî irâde ve kudrete kayda değer bir sınırlama getirecek⁸, eylemlerin ahlâkî değerini Tanrı dahi değiştiremeyecektir. Dolayısıyla, ikilemin ikinci kısmı bizi,

(F) Bir şey iyi ise bızatihi (özel olarak) iyi, kötü ise bızatihi kötü olup, hiçbir irâde onu iyi ise kötü, kötü ise iyi yapamaz,

sonucuna götürür. (F)'ye göre, ahlâkî önermelerin veya eylemlerin değerleri bir zorunluluk ifade etmekte ve İlâhî irâde de zaten tabiatı gereği doğru veya yanlış olan bu ahlâkî doğrulara bağımlı kalmaktadır. Öyleyse, Tanrı bu durumda kendi varlığından bağımsız bir ahlâkî gerçekliğe uymak durumunda kalacak⁹; mutlak iyiliğinden dolayı zaten 'iyi' olanı bir bakıma zorunlu olarak şeyi emredek, 'kötü' olanı da yasaklayacaktır.

Böyle bir ikilemin ortaya çıkışındaki temel varsayımlardan biri ahlâkî doğruların kişilerin veya toplumların duygu, inanç ve davranışlarına göre

⁸ Bkz. Swinburne, a.g.m., s. 120-121.

⁹ Aydın, a.g.e., s. 127.

değişmeyen, kendinde bir değer ifade ettikleri düşüncesidir. Yoksa, ahlâkî doğruların bir takım inanç, duygu ve davranışlara referansla açıklanabileceğini öngören indirgemeci bir yaklaşım temel alındığında söz konusu ikilem felsefî önemini neredeyse bütünüyle kaybedecektir.¹⁰ Aslında ahlâkî bir realizmin bu temel varsayımı ahlâk metafiziğinde sık sık görülen bir hâdisedir. Örneğin, Swinburne'e göre¹¹, bir şeye 'iyilik', 'ahlâkî yükümlülük' atfeden bütün yargılar kişinin inançlarından veya tasviplerinden bağımsız bir doğruluk değerine sahiptir. Ancak, ahlâkî doğruların *bizatihi* (özsel) bir değer ifade ettikleri kabul edildiğinde de bir teistin rahatlıkla kabul edemeyeceği bazı sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Muhtemelen bu yüzden Tanrı'yı her şeyin ölçüsü olarak kabul eden bir teistin İlahî irâdeyi ahlâkî düzlemde sınırlayan ahlâkî Eflâtunculuk veya ahlâkî özcülükle özdeşleştirilebilecek (F)'den ziyade ahlâkî doğruları bir şekilde İlahî buyruklarla ilişkilendiren (E)'yi savunması oldukça doğal görülmelidir.

Bir teist için burada bir ikilemin gerçekten olup olmadığı veya sorunun bir ikilem doğurmayacak şekilde formüle edilip edilemeyeceği de üzerinde durulması gereken önemli bir noktadır. Kuşkusuz, bir şeyin Tanrı tarafından emredilmesi tek başına onun keyfî olduğu sonucuna götürmez. Bir şeyin emredilip emredilmemesi bir şeydir, emredilen şeyin ahlâkî değeri bütünüyle başka bir şeydir. Birincisi İlahî irâdeye dayandığı halde (kaldı ki bunun keyfî olup olmadığı tartışılabilir), ikincisi İlahî irâdeye dayanmak zorunda değildir. Diğer yandan, Geach'in iddia ettiği gibi¹², eğer İlahî emirler akli başında herkesin kabul edebileceği temel bir takım ahlâkî doğruların ifadesi olarak düşünülecek olursa, bir kimsenin yalan söylemeyi, zina etmeyi kötü görmesi gerçekte İlahî emirlerin ona beyanından (ilanından) başka bir şey olmayacaktır. Burada dayanılan temel varsayımlardan birisi insan aklıyla İlahî irâdenin, Tanrı'nın kendisinin de rasyonel bir varlık olduğu dikkate alınarak, birbiriyle çatışmayacağı; örneğin Tanrı'nın birbiriyle çelişen ve dolayısıyla ifası imkânsız olan iki şeyi emretmeyeceğidir.

Epistemolojik yansımalarına rağmen, söz konusu ikilemin neden olduğu sorun veya sorunlar daha çok metafiziksel niteliklidir. Bundan dolayı 'iyi' veya 'kötü'nün, ya da ahlâkî önermelerin doğruluk değerinin akılla, yani vahiyden (İlahî emir ve yasaklardan) bağımsız olarak bilinip, bilinemeyeceği konumuzla ilişkili olmasına rağmen bizim için burada ikincil bir önem arzettiğinden, konuya daha çok çağdaş ahlâk metafiziği açısından yaklaşacak ve özellikle de ahlâkî önermelerin doğruluk değerinin İlahî irâdeye bağımlı olup, olmadığı üzerinde duracağız.

¹⁰ Bkz. R. Westmoreland, "Two Recent Metaphysical Divine Command Theories of Ethics", s. 16

¹¹ Swinburne, a.g.m., s. 123.

¹² *God and the Soul*, 125-129.

Metafizik açıdan bakıldığında, ikilemin neden olduğu her iki seçenek de teistik geleneklerde taraftar bulmuştur. İslâm düşüncesinde, örneğin, Eş'arî kelamcılarını birinci seçeneğe, (E)'ye, Mu'tezile kelamcılarını ise ikinci seçeneğe, (F)'ye dâhil edilebilirler. Buna karşılık Maturidîlerin bir bakıma bu iki görüş arasında orta sayılabilecek bir görüş ileri sürdükleri düşünülebilir. Benzer şekilde Ortaçağ Hristiyan düşüncesinde de örneğin William Ockham birinci seçeneğe dayanan bir ahlâk metafiziğini benimserken, Thomas Aquinas'ın daha çok ikinci seçeneğe meylettiği söylenebilir.¹³ Aquinas'a göre, ahlâkî olarak 'iyi' ve 'kötü' Tanrı'nın irâdesinden bağımsız olduğu gibi, Tanrı'nın haksızlık etmek gibi ahlâkî bir kötülüğü emretmesi de mutlak iyiliğinden dolayı mantıksal bir imkânsızlık iken, Ockham'a göre hırsızlık ve hatta 'Tanrı'dan nefret' bile İlâhî birer emir olsaydı, kötü değil, iyi fiiller olurdu. Ancak burada Ockham'ın ahlâkî açıdan kötü bildiğimiz şeylerin Tanrı tarafından irâde (emr) edilebileceğine atfettiği imkânın gerçek değil, sadece mantıksal bir imkân çerçevesinde dile getirdiğini belirtmek yerinde olacaktır.¹⁴

Gazâlî'nin aşağıdaki ifadeleri ahlâkî doğruları kayıtsız bir şekilde Tanrı'nın irâdesine bağlayan görüşün açık bir örneğini oluşturmaktadır:

Yüce Allah'ın, mükellef kıldığı kulları kendisine itaat ettikleri zaman, bu itaatlarından dolayı sevaplandırması veya mükâfatlandırmasının vacip olmadığını iddia ediyoruz. Aksine Yüce Allah, dilerse onları sevaplandırır, dilerse cezalandırır, dilerse yok eder ve haşretmez. Bütün kâfirleri affetmesi ve bütün mü'minleri de cezalandırması, O'nun için bir şey ifade etmez. Bu, O'nun nefsinde imkânsız olmadığı gibi; İlâhî sıfatlardan herhangi bir sıfata da aykırı düşmez. Çünkü teklif, Allah'ın kendi kulları ve mülkleri üzerinde bir tasarruftan ibarettir. Binaenaleyh bu üç anlamda sevabın vacip olmasının anlaşılması imkânsızdır. Ayrıca husun (iyi) ve kubuh (kötü) deyimlerinin de bu konuda bir anlamı yoktur.¹⁵

Gazâlî'nin burada öne çıkardığı husus, insan fiillerini niteleyen ahlâkî yargıların, mutlak kudret ve irâde sahibi olan bir varlık için geçersiz olduğu ve görünürde çelişkili sayılabilecek bir takım ahlâkî doğruların diğer bir

¹³ Bkz. M. Aydın, *a.g.e.*, s. 7-8; H. Meynell, *a.g.e.*, s. 225; R. Adams, *The Virtue of Faith and Other Essays*, s. 99. İslâm düşüncesinde bu konudaki tartışmalara ilişkin daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*; R. Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 90-125; İ. Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, s. 48-56. Özellikle Mu'tezile'nin bu konudaki görüşlerinin ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. G. F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbar*.

¹⁴ Bkz. R. Adams, *The Virtue of Faith and Other Essays*, s. 99.

¹⁵ *İtikad'da Orta Yol*, [el-İktisad fi'l-İ'tikad], s. 136.

takım özsel İlâhî sıfatlarla bağdaştırılabileceğidir. Bunun temelinde kendinden başka her şeye varlık veren; onların yegane sahibi-hâkimi olan Tanrı'nın gücünü ve irâdesini sınırlayacak herhangi bir olgunun nefyi düşüncesi yer almaktadır. Tanrı mülkü üzerinde mutlak-sınırsız bir tasarrufa sahiptir ve O'nun bu eylemleri de 'iyi' veya 'kötü' olarak nitelendirilemez. Bu durumda 'iyi' ve 'kötü' kavramları nihaî olarak İlâhî emirler ve yasaklar tarafından belirlendiğinden, sözgelimi, İlâhî emirler olmaksızın ahlâkî zorunluluğa (*vucûba*) bir anlam verilemez.¹⁶ Böylece ahlâkî doğrular temelde irâdî doğrular olduğundan ve İlâhî irâdeye sınır getirecek bir şey/güç olmadığından Tanrı herhangi bir ahlâkî zorunlulukla karşı karşıya olmadığı gibi, bütünüyle farklı bir ahlâkî doğrular kümesini irâde etmesi de mümkündür.

Ahlâkî değerleri İlâhî emirlere dayandıran teistik bir irâdecilik için *x*'in ahlâkî açıdan doğru olması *x*'in Tanrı'nın emirlerine uygun olması; *x*'in ahlâkî açıdan kötü olması ise *x*'in Tanrı'nın emirlerine aykırı düşmesidir.¹⁷ Böylece ahlâkî değerleri kayıtsız-şartsız bir biçimde İlâhî emirlere dayandıran, deyim yerindeyse, katı bir görüş için aslında İlâhî emirler ve yasaklar ahlâkî doğruluk ve yanlışlığın varlık nedeni olup, onları mantıksal (kavramsal) açıdan öceleemektedir. Yani ahlâkî değerlere ancak İlâhî emirlerle anlam verilebilir.¹⁸ Bu durumda, öyle görünüyor ki, bütün ahlâkî değerleri bir şekilde İlâhî emirlere dayandıran kuşatıcı bir ahlâk anlayışı "Tanrı yoksa her şey mübah olacaktır" şeklinde ifade edilen Karamazov Teoremini değiştiren oranlarda varsaymak durumunda kalacaktır.¹⁹

¹⁶ Gazâlî'nin bu konudaki görüşlerine ilişkin daha geniş bilgi için Gazâlî, *İtikad'da Orta Yol* adlı eserinin "Allah'ın fiilleri" bölümü ile bu görüşlerin ayrıntılı bir irdelemesi için bkz. G. F. Hourani "Ghazali on the ethics of action", s. 69-88. Benzer şekilde Geach de Tanrı'nın *kudret* sıfatını ön plana çıkararak her şeyi elinde bulunduran bir varlığın emirlerine uymamanın anlaşılmasız bir çılgınlık olacağını ileri sürmektedir. Bkz. *A.g.e.*, s. 126 vd.

¹⁷ Ahlâkî doğruları İlâhî emirlere dayandırmanın değişik bir çok versiyonundan söz edilebilir. Ancak hepsinin ortak noktası ahlâkî doğruları Tanrı'nın irâde ve emirlerine bağlamasıdır, denilebilir. İlâhî emirler kuramının değişik formülasyonları ve ayrıntılı irdelemeleri için bkz. Quinn, *a.g.e.*, s. 30-38; M.C. Murphy, "Divine command, Divine will and moral obligation", s. 3-21.

¹⁸ Yine bkz. Adams, *The Virtue of Faith and Other Essays*, s. 97-98.

¹⁹ Bkz. Quinn, *a.g.e.*, 30-35. Yine bkz. Aydın, *a.g.e.*, s. 104; Westmoreland, *a.g.m.*, s. 17. Ancak, Quinn'in haklı olarak işaret ettiği gibi, "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 ahlâkî emirler verip vermeyeceğine göre değişiklik gösterecektir. Örneğin, Tanrı varolduğu fakat bir dünya yaratmadığı durumda ahlâkî bir zorunluluk ve mübahtan bahsedilemeyecek; bir dünyanın varolup, Tanrı'nın varolmadığı bir durumda ise, İlâhî emirler kuramına göre, her şeyin mübah olduğu bir dünya değil, ahlâkın bulunmadığı bir dünya olacaktır. Sonuçta ahlâkî değerler ancak Tanrı'nın yarattığı ve emirler-yasaklarda bulunduğu dünya(lar)da söz konusu olup, ahlâkî

“Tanrı yoksa her şey mübahtır” şeklindeki bir koşullu önermenin teistik bir ahlâk metafiziği tarafından imkânsız (zorunlu olarak yanlış) olacağını belirtmek gerekir. Her şeyi yaratan, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlık olan Tanrı'nın insan tabiatının gâyesine ve buna bağlı olarak insan mutluluğunun gerçekleşmesi için gerekli koşullara göre emir ve yasaklarda bulunduğu ahlâkî doğruları İlahî irâdeye dayandıran görüşün tamamlayıcı metafiziksel öğelerdir.²⁰ Dahası bir kimse, Quinn'in dediği gibi, ahlâkî doğruları sonuçlarına göre değerlendiren (consequentialist) bir bakış açısına dayanarak, Tanrı'nın görünürde ahlâkî bir kötülüğü emretmesinden doğacak mahrumiyeti karşılayacağını, örneğin, masum bir insanı öldürmeyi emrettiği bir olayda hem ölenin hem de öldürenin zararını dünyada veya ahirette tazmin edebileceğini savunabilir. Keza, görünürde ahlâkî bir kötülüğü içeren İlahî bir emrin gerçek iyiliğinin yeterince anlaşılamayabileceği de düşünülebilir.²¹

Ne var ki, bunlar teolojik bir metafiziksel çerçeve dikkate alındığında gözardı edilmemesi gereken önemli hususlar olmakla birlikte, sorunumuz açısından daha önemli olan ahlâkî doğruların bu yolla Tanrı'nın irâdesine dayandırılıp dayandırılmayacağıdır. Nitekim yukarıdaki akıl yürütmeye karşı denilebilir ki²² Tanrı'nın bir kimsenin zararını bir şekilde tazmin etmesi düşüncesi bile temelde Tanrı'nın emirlerini aşan, dolayısıyla onunla açıklanamayacak bir nedene (ahlâkî bir gerekçe) dayanmaktadır. Benzer sorunlardan biri de Tanrı'ya inanmadığı halde ahlâkî doğruluk ve yanlışlık nosyonuna sahip kimselerin ahlâk anlayışının nasıl değerlendirileceği (söz-gelimi, bir teist ile bir ateistin ahlâk anlayışları arasında bir kesişimin olup olamayacağı vs.) sorunudur. Yine, İlahî emirlerin her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyilik sahibi *yaratıcının emirleri olduğu için* uyulması gerektiği akıl yürütmesinde bir döngüsellik kendini göstermektedir. Eğer Tanrı'nın emirleri ahlâkî yargılarımızın nedeni ise, bu sıfatlara sahip bir varlık olduğu için O'nun emirlerine uyulması gerektiği *ahlâkî bir gerekçe olarak* bu emirlerin bir parçası olamayacağından kendi başına varolan bağımsız bir ahlâkî doğru olarak kalacaktır²³ ki bu durumda İlahî emirlere dayandırılmamış bir ahlâkî ilkeye dayanılmış olacaktır.

Ahlâkî kayıtsız şartsız bir şekilde İlahî emirlere dayandıran bir görüşün daha ziyade Tanrı'nın kudret (güçlülük) sıfatını ön plana çıkardığına değindik. Çünkü, bu görüşe göre, Tanrı'nın ahlâkî kötülük içeren bir şeyi *yapamayacağı veya emredemeyeceği* olgusu Tanrı'nın özsel bir sıfatı olan

değerler Tanrı'nın bu dünya(lar)daki emir ve yasaklarına göre değişecektir. Bkz. Quinn, *a.g.e.*, s. 33-38.

²⁰ Gazâlî'nin görüşü temelde böyle bir arka plana dayanıyor görünmektedir. Bkz. Hourani “Ghazali on the Ethics of Action”, s. 72.

²¹ Bkz. P.L. Quinn, *a.g.e.*, s. 15

²² Bkz. Westmoreland, *a.g.m.*, s. 19-20.

²³ Westmoreland, *a.g.m.*, s. 20-21.

kudrete sınır getirmektedir. Ancak, tersi bir durum (Tanrı'nın ahlâkî kötülük içeren bir şeyi *yapabileceği* veya *emredebileceği*) ise Tanrı kavramında bir çelişkiye kaynaklık edebilir. Bir anlamda, teistik bir ahlâk metafiziği açısından bütün sorun Tanrı'nın *mutlak kudret* sıfatını O'nun *mutlak iyilik* sıfatıyla birlikte düşündüğümüzde ortaya çıkmaktadır. Tanrı'nın istediği şeyi emredebileceğini O'nun kudret sıfatı açısından gerekli görebiliriz; fakat kötü bir şeyi yapmasını/ emretmesini imkân dahilinde görmek, O'nun mutlak iyiliğiyle ve dolayısıyla ulûhiyetiyle çelişmeyecek midir? Gücsüz bir Tanrı anlayışı teistik açıdan ne kadar çelişkili-olanaksız görünüyorsa, ahlâkî kötülüğü yapan/emreden bir Tanrı anlayışı da o denli çelişkili ve kabul edilemez bir görüş olarak görünmektedir. Tanrı yalan söylemeyi, hırsızlığı, masum insanların canına kıymayı vb. gerçekten emredebilir mi? Şayet emrederse, onlara uymak ahlâkî bir zorunluluk hâline gelir mi?

Bu sorunun yalın bir biçimde 'evet' diye yanıtlanabileceğini savunan ve ahlâkî doğruları mutlak bir şekilde İlâhî emirlere dayandıran görüşlere değindik. Bu noktada atılabilecek köklü adımlardan birisi; ahlâkî değerlerin kaynağının İlâhî emirler olduğundan hareketle onların (ahlâkî niteliklerin ve yüklemelerin) Tanrı için de bağlayıcı olduklarını düşünmenin anlamsız olduğunu söylemektir. Peki ama, nereye kadar? Gazâlî Tanrı'nın kendine itaat eden birini mükafatlandırmak veya kendine isyan eden birini cezalandırmak noktasında herhangi bir zorunlulukla yüzyüze olmadığını söylerken dahi, O'nun va'dinden dönmeyeceğini, çünkü bunun yalan söylemekle eşdeğer olacağını ve Tanrı'nın yalan söylemeyeceğini kabul etmektedir.²⁴ Bu durumda, Tanrı'nın bile bir bakıma uymak zorunda olduğu ahlâkî ilkelerden söz edilebilir ve bu ilkelerin ahlâkî değerleri de döngüsel bir biçimde İlâhî emirlerle açıklanamaz. Yani Tanrı'nın yalan söylememesi kendi emrinin bir parçası olarak düşünülemez. Ancak burada şöyle düşünülebilir: Tanrı'nın başka varlıklar yaratması olumsal (contingent) bir olgu olduğundan, onları yaratmayabilirdi ve böylece sözünde durmasının da bir anlamı olmazdı. Maalesef burada asıl önemli olan hipotetik de olsa (Tanrı yaratsın veya yaratmasın) bunun Tanrı için bir değer ve sınırlama ifade edeceğidir. Bu durumda, Tanrı'yı ahlâkî değerlerin bütünüyle dışında tutmak ve aynı nedenle ahlâkî doğruların kaynağını bütünüyle O'nun emirleriyle açıklamak olanaklı görünmemektir.

Doğrusu, Tanrı'nın ahlâkî kötülük içeren bir şeyi emredebileceği düşüncesini savunanlarının tezlerine baktığımızda, daha önce de belirttiğimiz gibi, onlar, bunu *gerçek bir imkân* olarak değil, *mantıksal bir imkân* olarak sunmaktadırlar. Quinn'in belirttiği gibi, "ilâhî emir kuramcıları ile diğerleri -hem teist hem de teist-olmayan- arasındaki farklılıklar gerçek dünyadan ziyade onların hipotetik durumlar ve mümkün dünyalara ilişkin kuramsal kabullerinde (commitments) ortaya çıkmaktadır"²⁵. Fakat bu bile

²⁴ Bkz. Hourani "Ghazali on the Ethics of Action", s. 75.

²⁵ Quinn, *a.g.e.*, s. 37.

konumuz açısından yeterince sorunlu görünmektedir. Yani, 'Tanrı va'dinden dönmez' veya 'Tanrı yalan söylemeyi emretmez' ile 'Tanrı va'dinden dönmez' veya 'Tanrı yalan söylemeyi emredemez' ifadeleri arasında önemli bir modal farklılık vardır. Birinci tür ifadelerin içerikleri daha çok, deyim yerindeyse, olgusal bir durumu ifade ederken; ikinci tür ifadeler, bu fiilleri bir zorunluluk/imkânsızlık çerçevesine dahil etmekte, böylece va'dinden dönmeme veya yalan söylemeyi emretmeme Tanrı için bir zorunluluğa dönüşmektedir. Bu, İlahî kudretin bir şekilde sınırlandırılması anlamına gelmez mi?

Tanrı'nın gücünün sınırlandırılması denildiğinde akla ilk gelen şey O'nun bazı şeyleri yapma gücünden mahrum olacağı düşüncesidir. Ancak, haklı olarak denilecektir ki, insanın dahi gücü dahilinde bir şey (va'dinden dönmek, yalan söylemeyi emretmek vs.) ondan daha güçlü ve hatta sınırsız güç sahibi bir varlık için nasıl imkansız olabilir? Kanımca bu nokta tartıştığımız sorunun önemli düğüm noktalarından birini oluşturmaktadır. Haklı olarak denilebilir ki, 'iyilik' sıfatı Tanrı için özsel (zorunlu) olduğu hâlde insan için özsel değildir, yani ilintiseldir (olumsaldır). Bir varlık 'iyi' olmaktan çıktığında insan olarak kalabildiği halde (en azından 'kötü insan' ifadesi bir çelişkiyi dile getirmiyor) böyle bir varlık Tanrı olarak kalamaz (dolayısıyla 'kötü Tanrı' tutarsız bir ifadedir).²⁶ Bu anlamda Tanrı'nın gücünün sınırlı olduğunu savunanların nihaî dayanaklarının bu olduğu ileri sürülebilir. Ancak bu olgunun İlahî kudreti hangi anlamda sınırlayacağı hâlâ açık görünmemektedir. Burada İlahî kudret ile İlahî irâde ilişkisini biraz daha açılmak gerekir. Kuşkusuz, Tanrı'nın mutlak iyiliğinden dolayı kötü olan bir şeyi yapmaması veya onu emretmemesi doğrudan O'nun kudretinin sınırlı olduğu anlamına gelmez. Bir varlığın bir şeye güç yetirememesi bir şeydir; gücü yettiği hâlde onu yapmaması daha farklı bir şeydir. O hâlde, Tanrı'nın ahlâkî bir kötülüğü yapmaması ve emretmemesi O'nun bu tür fiilleri gerçekleştirme gücünden mahrum olduğu anlamına gelmez. Nelson Pike'in yerinde işaret ettiği gibi²⁷, Tanrı ahlâkî bir kötülüğü gerçekleştirmede yaratıcı bir güce sahip olmakla birlikte, mutlak iyiliğinden dolayı, gücünü bu yönde kullandığı sürece 'Tanrı' sıfatını taşıyamaz.

Ahlâkî doğruları İlahî irâdeye dayandıran görüşün önemli bir yansıması olan ahlâkî doğruların ve yanlışların İlahî irâde/ emirler tarafından belirlendiği; İlahî emirler olmaksızın bir anlamda ahlâkî doğruluk ve yanlışlıktan bahsedilemeyeceği olgusuna kısmen değindik. Ancak, şimdiye

²⁶ J.G. Hanink ile G.R. Mar'ın ("What Euthphro Couldn't Have Said", s. 245-248) belirttikleri gibi, buradaki insan özgürlüğü temelde sınırlı ve mükemmel olmamasından kaynaklanmaktadır. Ancak Tanrı'nın sınırsız ve mükemmel olmasından dolayı irâdesinde böyle bir negatif özgürlüğün bulunmaması O'nun için bir eksikliğin değil, mükemmelliğin ifadesidir.

²⁷ N. Pike, "Omnipotence and God's Ability to Sin", s. 79-82. Krş. Meynell, a.g.m., s. 231-232.

dek anlattıklarımızdan, bunun tartışmalı olabileceğini, yani İlâhî emirler olmadan da ahlâkî doğruluk ve yanlışlıklardan söz edilebileceği gibi, Tanrı için de bağlayıcı görünen bazı ahlâkî değerlerin olmasından dolayı ahlâkî doğruların İlâhî irâdeye referansla açıklamanın pek olanaklı olmadığını gördük. Bu noktada öne çıkan önemli hususların başında Tanrı'nın kudret sıfatının iyilik veya adalet gibi sıfatlarla çelişki oluşturmayacak biçimde düşünülmesi gerektiği olgusuna değindik.

Böyle bir noktadan hareketle Robert Adams²⁸ ahlâkî yanlışlık, dolayısıyla ahlâkî doğruluk kavramlarının kendisine dayandırıldığı "İlâhî emirler" kuramının değişik bir versiyonunun savunulabileceğini düşünmektedir. Ahlâkî anlamda 'yanlış'ın 'Tanrı'nın emirlerine ters düşen' şeklindeki yalın bir tanımının doğuracağı bir takım sıkıntıları dikkate alan Adams, konuyu "Tanrı zulm etmeyi emretseydi O'na itaat etmemek yanlış olur muydu?" şeklindeki bir soruyla açıklamaya çalışır. Bu bağlamdaki 'yanlış' kavramının delaletinin teistik ahlâk 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 durumda, ne Tanrı'ya itaat edilmesi gerekir ne de Tanrı'ya itaat edilmesi gerekmez, yerine "eğer Tanrı'nın zülüm için zulumü emrettiğine gerçekten inansaydım, ahlâkî yanlışlık kavramım (ve ahlâkî ruhsat kavramım) "çökerdi" ",²⁹ şeklinde bir yanıt getirmektedir. Öyle ki, böyle bir durum karşısında ahlâkî doğruluk ve yanlışlık kavramları gördükleri işlevi kaybedecek; onlara dayanarak bir şeyi ahlâkî açıdan 'yanlış' (ve keza 'doğru') olarak değerlendirmek mümkün olmayacaktır.

Bu sorunlar, Adams'a göre, 'ahlâken yanlış' kavramı *sevgi sahibi*³⁰ bir Tanrı'nın emirlerine karşı olmak şeklindeki bir değişiklik ile ifade edildiğinde aşılabilir. Doğrusu, Adams Tanrı'ya inanan bir kimsenin Tanrı tasavvurunun bir parçası olarak O'nun sevgi sahibi olduğuna inandığından hareketle zulumü emretmeyeceğini varsaydığından, ahlâkî yanlışlığın yine doğrudan İlâhî emirlere karşı olan şekilde tanımlanabileceğini düşünür. Sonuç olarak, Adams'ın İlâhî emirler kuramına göre, her ne kadar Tanrı'nın zülüm gibi ahlâkî bir kötülüğü emretmesi *mantıksal bir imkân* dâhilinde ise de, Tanrı'nın böyle bir şeyi emretmesi *düşünülemez*. Tanrı'ya inanmak sadece O'nun varlığına değil, ahlâkî bir kötülüğü emretmekle bağdaşmayan

²⁸ Adams, *a.g.e.*, s. 99-101.

²⁹ *A.g.e.*, s. 101.

³⁰ Adams'ın burada sevgi sıfatını ön plana çıkarmasının Hristiyan bir anlayışı yansıttığı düşünülebilir, ancak benzer bir kayıtlama teistik dinlerdeki İlâhî "iyilik", "adalet" ve "rahmet" gibi sıfatlarla da getirilebilir.

niteliklerine de inanmayı gerektirir. Dolayısıyla, “Tanrı ahlâkî bir kötülüğü emretseydi, O’na itaat etmek doğru mu olurdu, yoksa yanlış mı olurdu?” sorusunu bir teistin bir yerde yanıtı bırakması (ne ‘evet’ ne de ‘hayır’) gerekir.³¹ Bu durumda, Adams’a göre,

[1] X yanlış ise, X Tanrı’nın emirlerine karşıttır.

[2] X mecburi ise, X Tanrı’nın emirleri tarafından gerekli kılınmıştır.

[3] X ahlâkî olarak müsaade edilmiş ise, X Tanrı’nın emirleri tarafından müsaade edilmiştir.

[4] *Sevgi sahibi* bir Tanrı yoksa, hiçbir şey ahlâkî olarak yanlış ya da mecburî veya müsaade edilmiş değildir.³²

Görüldüğü gibi, Adams’ın kuramı da temelde “ahlâkî” yanlışlık kavramını “(sevgi sahibi bir) Tanrı’nın emirlerine karşıt olan” şeklinde tanımlayarak kuşatıcı bir İlahî emirler ahlâk metafiziği ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu kuramda birkaç nokta can alıcı görünmektedir. Bunlar, (i) İlahî emirlerden bağımsız bir ahlâkî ‘yanlışlık’ kavramının olmadığı; (ii) Tanrı’nın ahlâkî bir kötülüğü emretmesinin mantuksal bir imkân dâhilinde olduğu hâlde, bunun fiilen imkânının düşünülmemeyeceği ve (iii) böyle bir durumda (Tanrı’nın ahlâkî bir kötülüğü emretmesi durumunda) ahlâkî yanlışlık kavramının çökeceğidir.

Adams’ın kuramındaki en hassas noktalardan birisi ahlâk metafiziğinin temelini koyduğu “ahlâkî yanlışlık” kavramının nihaî anlamda “(sevgi sahibi bir) Tanrı’nın emirlerine karşıt olan” şeklindeki bir tanımlamaya indirgenip, indirgemeyeceği; bir başka deyişle, bundan başka bir “ahlâkî yanlışlık” kavramının burada varsayılmak zorunda olup, olmadığıdır. Adams, Tanrı’nın ahlâkî bir kötülüğü emretmesi durumunda “ahlâkî yanlışlık” kavramının çökeceğini dile getirerek onun İlahî emirlerden bağımsız düşünülmemeyeceğini söylerken, öyle görünüyor ki, bu emirlerden bağımsız bir “ahlâkî yanlışlık” kavramını öngörmektedir. Aksi taktirde, Stout’un işaret ettiği gibi³³, Adams’ın, Tanrı’nın ahlâkî bir kötülüğü emretmesi durumunda neden bir açmazla karşı karşıya kaldığını anlamak güçleşecektir. Kaldı ki Adams da bu itirazı haklı bularak “böyle bir durumda ahlâkî yanlışlık kavramının çökeceğini iddia etmeye artık hazır değilim”³⁴, demektedir. Bununla birlikte Adams, sevgi sahibi bir Tanrı’nın emirlerine karşıt olan bir eylemin ahlâkî yanlışlığını *zorunlu bir doğru* olarak görürken,

³¹ Adams, *a.g.e.*, s. 101-102.

³² *A.g.e.*, s. 129.

³³ J. Stout’un eleştirisi ve Adams’ın bu eleştiriye yanıtı için bkz. Adams *a.g.e.*, s. 131 vd.

³⁴ Adams. *a.g.e.*, s. 132.

ahlâkî kötülük içeren bir fiilin ahlâkî yanlışlığını zorunlu bir doğru olarak görmemektedir.³⁵

Peki ama, temelde İlâhî irâdeye dayandırılan ahlâkî bir yanlışlığın zorunluluğunu nasıl anlayacağız? Her ne kadar *düşünemesek* de başka türlü olması *mantıksal imkân* dahilinde bulunan bir şeyin zorunluluğu nasıl açıklanabilir?³⁶ Adams böyle bir zorunluğun *analitik* bir yolla (yani, “ahlâkî yanlışlık” kavramını doğru bir çözümlemesinin “sevgi sahibi bir Tanrı’nın emirlerine karşıt olan” gibi bir yargıyla sonuçlandırılmış) sağlanamayacağını düşünmektedir. Ancak o, bu zorunluluğun Kripke ve Putnam’ın ileri sürdükleri *metafiziksel zorunluluk* kavramına bir uyarlamayla açıklanabileceği düşünür. Kripke ve Putnam’ın doğal türlere ilişkin olarak geliştirdikleri bilimsel özcülüğe götüren düşünceye göre, bir doğru *analitik* ve *a priori* olmadığı hâlde 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 çözümlemesinden 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, kokusu ve tadı) aynı olsa bile, H₂O kimyasal bileşimine sahip olmaksızın su olamaz. Sözelimi suyla aynı fenomenal niteliklere sahip olduğu halde kimyasal bileşimi XYZ olan bir sıvıya su denemez. Güncel bir felsefî dille, su bütün mümkün dünyalarda H₂O olduğu için “su= H₂O” metafiziksel bir zorunluluktur.³⁷ Benzer şekilde, Adams’a göre, “ahlâkî 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 “ahlâkî yanlışlık” ile “sevgi sahibi bir Tanrı’nın emirlerine karşıt olan”ın *özdeşleştirilmesi* yatmaktadır. Eğer “ahlâkî yanlışlık sevgi sahibi bir Tanrı’nın emirlerine karşıt olmaktır” önermesi doğru ise metafiziksel olarak zorunludur. Yani “ahlâkî yanlışlık sevgi sahibi bir Tanrı’nın emirlerine karşıt olmaktır” yargısı mevcut (bu) dünyada doğru ise, bu bir tür özdeşlik ifadesi olduğundan ve tüm özdeşlik ifadeleri de geçişgen olduklarından, bütün mümkün dünyalarda doğrudur ve bu yüzden de metafiziksel olarak zorunludur.³⁸

Adams’ın sevgi sahibi bir Tanrı’nın olmadığı durumda ‘ahlâkî yanlışlık’ kavramının bir çöküntüyle karşı karşıya kalacağından vazgeçtiğine

³⁵ A.g.e., s. 132.

³⁶ Doğrusu Adams’ın ‘düşünülebilen’ ile ‘mantıksal imkânı’ burada nasıl birbirinden ayırdığını anlamak başka bir sorundur.

³⁷ Bu konuyla ilgili bilgi için bkz. H. Putnam “Meaning and Reference”, s. 150-161. Kuşkusuz bu bağlamda sunulan ‘metafiziksel zorunluluk’ kavramı da ayrıca eleştirilebilir. Burada bu tartışmaya girmeyeceğiz. Ancak bu görüşün kısa bir eleştirisi için bkz. Westmoreland, a.g.m., s. 22-24.

³⁸ Bkz. Adams, a.g.e., 138-140.

değindik. Fakat, öyle görünüyor ki, ahlâkî yanlışlık kavramını metafiziksel bir zorunluluk bağlamında 'sevgi sahibi bir Tanrı'nın emirlerine karşıt olan'la özdeşleştirmek düşüncesi Adams'ın bu iddiasıyla çelişmektedir. Aslında Adams'ın kendisi de paradoksal görünümlü bu sorunların farkındadır³⁹. Ancak o, söz konusu özdeşliği mantıksal bir zorunlulukla değil de, metafiziksel bir zorunlulukla dile getirerek kuramının 'ahlâkî yanlışlık' kavramına bir açıklama getirmek noktasında en iyi alternatifi sunduğuna dikkati çekerek bu sorunları aşmaya çalışmaktadır. Buna bağlı olarak, sevgi sahibi bir Tanrı'nın olmadığı bir durumda Adams kuramının sadece teolojik kısmının yanlış olacağını ve bununla birlikte, 'ahlâkî yanlışlığın' eylemlerin nesnel bir biçimde sahip oldukları/ olmadıkları bir nitelik olmaya devam edeceğini kabul etmekle beraber 'ahlâkî yanlışlığın tabiatı'na ilişkin nesnel bir kritere sahip olamayacağımızı savunmaktadır.⁴⁰ Sonuçta, Adams'ın İlahî emirler kuramı bir yerde 'ahlâkî yanlışlık'ın tabiatını açıklamaya yönelik bir kuram olmakta ve sevgi sahibi bir Tanrı olmasa da 'ahlâkî yanlışlık kavramı' var olmaya devam edecek, fakat bu kavramın tabiatı teolojik bir yolla açıklanmış olmayacaktır. Bu kavramın başka şekilde açıklanabileceğine de Adams pek ihtimal vermemektedir.

Ancak, Adams 'ahlâkî yanlışlık' ile 'sevgi sahibi bir Tanrı'nın emirlerine karşıt olan'ı metafiziksel bir zorunluluk konusu yapmakla birlikte, sevgi sahibi bir Tanrı'nın olmadığı fakat insanların tıpkı bizim gibi ahlâkî anlamda 'yanlış' kavramını kullandıkları *mümkün bir dünyayı* da varsaymaktadır. Böyle bir dünyadaki insanlar da aynı şekilde 'yanlış' ve hatta 'zulüm' kavramını kullanacak, fakat bu kavramların onların dilindeki doğruluk koşulları buldukları dünyanın durumuna bağlı olacağından, her iki dünyadaki insanların buldukları durumlardaki öznel (psikolojik) süreçleri aynı olsa da, delaletleri (referansta buldukları olgular-nitelikler) farklı olacaktır. Tıpkı yukarıda değinilen değişik mümkün dünyalarda H₂O ve XYZ gibi farklı bileşenlere sahip olan iki sıvıya 'su' denilse de; bunlardan birinin su olduğu yerde, diğerinin 'su' olmayacağı veya ona su denilemeyeceği gibi. Çünkü bu düşünceye göre, insanların bu sıvılara ilişkin işlevsel-psikolojik süreçleri aynı olsa da bu maddelerin kimyasal tabiatları farklı olduğundan aynı olgulara referansta bulunmuş olunmayacaktır. Sonuçta, Adams'a göre, sevgi sahibi bir Tanrı'nın olduğu bir dünyadaki ahlâkî yanlışlığın tabiatı sevgi sahibi *olmayan* bir Tanrı'nın olduğu bir dünyadan farklı olacak; ancak her iki durumda da 'ahlâkî kötülük' kavramı 'Tanrı'nın emirlerine karşıt olan' şeklinde belirlenmiş olacaktır.⁴¹

Adams'ın İlahî emirlere dayandırdığı ahlâk kuramı Tanrı'nın sevgisini ön plana almak noktasında O'nun neleri emredeceğine ilişkin, deyim

³⁹ A.g.e., s. 141.

⁴⁰ Bkz. A.g.e., s. 136-141.

⁴¹ A.g.e., s. 141-142. Adams'ın görüşlerinin daha geniş bir değerlendirmesi-eleştirisini için bkz. Westmoreland, a.g.m., s. 24-25.

yerindeyse, bir sınırlama ifade etmekle beraber açık bir dille 'Tanrı ahlâkî bir kötülüğü emredemez' dememekte; yani, Tanrı'nın ahlâkî bir kötülüğü emretmesini mantıksal bir imkânsızlık olarak görmemektedir. Daha önce de değindiğimiz gibi, İlâhî emirler ahlâk kuramının yüzyüze kaldığı sorunlar, mevcut durumlardan çok mümkün durumlar düzleminde ortaya çıkmaktadır. Mevcut dünyada İlâhî emirler ile ahlâkî doğrular arasında birebir örtüşümün olduğunu varsaysak da, bunun diğer mümkün dünyalarda böyle olacağı veya olması gerektiği (zorunluluğu) üzerinde durulması gereken belki de en önemli noktadır. Tanrı'nın ahlâkî bir kötülüğü (sözgelimi, zulmü) emrettiği bir dünyadan söz edebilir miyiz? Böyle bir dünyada zulmetmek İlâhî bir emir olacağından ahlâkî bir doğru olur mu?

Son zamanlarda yaygın bir felsefî yaklaşım olmakla beraber, bir sorunu mümkün dünyalara referansla çözümlenmeye çalışmanın her zaman tatmin edici sonuçlara götürdüğü söylenemez. Mümkün bir dünyayı bir diğer mümkün bir dünyadan ayıran en önemli faktörler, kuşkusuz iki dünyanın sergiledikleri olumsal durumların farklılıklardır. Farklı dünyalardaki iki olguya ilişkin makul bir yargıya varmak için bu iki olgu arasındaki *benzerlik* esas alınacağına göre, evvela ahlâkî doğruların bu değişen olgularla ilişkisinin açıklığa kavuşturulması gerekir. Masum insanlara zulmetmenin ahlâkî bir kötülük olduğu kabul edilecektir. Fakat buradan hareketle, 'zulmetmek' kavramını mevcut dünyamızın sınırlarının ötesine taşıyarak, oradaki bir takım olguları da betimleyecek biçimde kapsamını genişletebilir miyiz? Veya 'bütün mümkün dünyalarda zulmetmek ahlâkî bir kötülüktür' yargısı tam olarak neyi ifade edebilir?

Bu soruların kapsamı oldukça geniş olup, etraflıca çözümlenmelere muhtaç görünmektedir. R. Swinburne'nün 'Euthyphro ikilemi'ne teistik bir yanıt getirmek bağlamında dile getirdiği 'zorunlu ahlâkî doğru' ile 'olumsal ahlâkî doğru' arasındaki ayırım bu noktayı biraz daha açılmamıza yardımcı olabilir. Böyle bir ayırım yaparak Swinburne bir teistin olumsal ahlâkî doğruları Tanrı'nın irâdesine dayandırarak; zorunlu ahlâkî doğruların da Tanrı'nın irâdesinden bağımsız bir şekilde doğru olduğunu düşünerek söz konusu ikilemi bir şekilde aşılabilceği kanaatindedir. Buna göre, olumsal bir ahlâkî doğrunun doğruluğu dünyanın diğer bir takım olumsal yönlerine bağlı iken, zorunlu bir ahlâkî doğru, dünyanın diğer bir takım olumsal yönleri ne olursa olsun, doğruluğu değişmeyen bir doğrudur. Örneğin, Ahmet'in bakkala borcunu ödemekle yükümlü olması temelde olumsal bir takım koşullara bağlı olan bir alışverişe dayandığından olumsal bir ahlâkî doğrudur. Bu demektir ki Ahmet bakkaldan bir şey almamış olabilirdi, bu durumda bu tür bir ahlâkî yükümlülük altına girmiş olmazdı. Ancak, Swinburne'e göre, bir şeyin böyle olumsal koşullarda ahlâkî doğru oluşu (olacağı) bizatihi zorunlu bir ahlâkî doğruya dayanmaktadır. Yani, Ahmet bakkaldan bir şeyler aldığı anda karşılığını ödemesi *zorunlu* bir ahlâkî doğru olacaktır. Olumsal ahlâkî bir doğrunun olduğu yerde zorunlu bir ahlâkî doğru da olacaktır. Olumsal ahlâkî doğrulara karşılık, 'bir kimsenin yalan

söylememesi', 'masum insanlara zulmetmemesi' gibi genel davranış ilkelerini ifade eden doğrular olumsal koşullara bağlı olmayıp, her hâlükârda zorunludur. Dolayısıyla, herhangi bir ahlâkî yaptırımın olduğu yerde Tanrı'nın irâdesinden bağımsız zorunlu bir ahlâkî yaptırım söz konusudur. Zorunlu ahlâkî doğruların ortaya çıkardığı ahlâkî yükümlülük Tanrı'nın (hür) irâdesinin bir sonucu değildir, fakat bu durum Tanrı'nın kudretine herhangi bir sınırlama getirmez. Çünkü, Swinburne'e göre, zorunlu ahlâkî doğrular geniş anlamda *analitik* doğrular (yani, olumsuzlanması çelişki veya tutarsızlıkla neticelenen *mantıksal* doğrular) olduğundan -İlâhî kudretin tanımını 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 halel getirmez⁴².

Zorunlu ahlâkî doğrular neden ve hangi anlamda analiktir? Swinburne bu soruyu 'sentetik zorunlu doğru' kavramına ilişkin zorlukların ötesinde zorunlu ahlâkî doğru olarak ifade edilen doğruların sentetik olmalarının savunulamaz olduğu iddiasıyla yanıtlamaya çalışır. Bir A'nın S koşullar altında zorunlu bir ahlâkî doğru veya yükümlülük olduğunu varsayalım. Böyle bir doğrunun sentetik olduğunu düşünmek, Swinburne'e göre⁴³, ancak S1 (S'ye benzer veya onunla aynı) koşulları altında A'nın ahlâkî bir yükümlülük olmamasının zorunlu bir doğru olduğunu imkân dâhilinde görmekle mümkündür ki bu zorunlu doğruların, olumsal koşulları ne olursa olsun, bütün mümkün dünyalarda değişmediği/ aynı kaldığı olgusuyla çelişecektir. Kaldı ki, bu durum bizi bütün olumsal koşulları mevcut dünyamızdakilerle aynı olduğu halde S1 koşulları altında A'nın ahlâkî bir doğru veya yükümlülük olmadığı sonucuna götürür ki bu, Swinburne'e göre, anlaşılabilir bir şeydir. Olumsal diğer bütün yönleriyle bizim dünyanın aynı olan fakat bizim dünyadan sadece ahlâkî açıdan farklı olan bir dünyaya anlam verilemeyeceğini savunan Swinburne, bağıllık ilkesine (the principle of supervenience)⁴⁴ katılarak 'iyi' ve 'kötü' olan iki şeyin sadece ahlâkî değil, daha başka açılardan da birbirinden ayrılması gerektiğini düşünür. Dolayısıyla, olumsal koşullar açısından bir değişiklik olmadığı hâlde farklı ahlâkî değerlere ('iyi' ve 'kötü') sahip şeylerin olamayacağından hareketle Swinburne zorunlu ahlâkî ilkelerin veya doğruların analitik olmaları gerektiği sonucuna varır.⁴⁵

Bir takım ahlâkî doğruların zorunluluğunu ve böylece İlâhî irâdeden bağımsız şekilde bir doğruluk değerine sahip olduğunu öngörmek noktasında

⁴² Bkz. Swinburne, a.g.m., s. 123-126.

⁴³ A.g.m., s. 125-126.

⁴⁴ Bu ilkeye ilişkin daha geniş bilgi için bkz. R.M. Hare, *The Language of Morals*, s. 80-93. Bu ilkenin tartışmamız bağlamında gerektirdiği şey, Mawson'un ifadesiyle, "ahlâkî-olmayan açılardan birbirine bütünüyle benzer olan iki dünya ahlâkî açılardan birbirinden ayrılmaz" olduğudur. T.J. Mawson, "God's Creation of Morality", s. 5.

⁴⁵ A.g.m., s. 126.

Swinburne'ün düşünce çizgisinin Eflâtuncu bir ahlâk anlayışına dayandığı⁴⁶ haklı bir iddia gibi görünmektedir. Zorunlu ahlâkî doğruların analitik/ mantıksal doğrular olmak noktasında Tanrı'nın kudret sıfatıyla çelişmeyeceği kabul edilse de, İlâhî irâdenin bu doğrularla sınırlı olması veya bu doğruların İlâhî irâdeden bir şekilde bağımsız olarak düşünülmesi bu kanaati doğrulamak için kayda değer bir gerekçe sayılır. Nitekim, Swinburne açık bir şekilde Tanrı'nın mutlak ilminin O'nun mutlak kudretini sınırlayacağını; yani, her şeyi bilen bir varlığın 'iyi' olandan başka bir şeyi irâde edemeyeceğini ifade etmektedir.⁴⁷

Swinburne bu noktada haklı olabilir. Ancak, 'zorunlu ahlâkî doğrular' olarak ifade edilen doğruların gerçekten 'analitik' olup, olmadıkları yeterince net değildir. Swinburne burada analitik kavramını oldukça geniş sayılabilecek, 'değillemesinin çelişki/ tutarsızlık doğurduğu' bir şekilde tanımlamakta, ancak bu yeterince doğru görünmemektedir. Sorunun düğüm noktası, Mawson'ın da işaret ettiği gibi, ahlâkî-olmayan nitelikler açısından birbirleriyle özdeş olan iki dünyanın *neden* ahlâkî nitelikler açısından birbirinden *ayrılmayacağını* tam olarak *gerekli* (zorunlu) kılan şeyin ne olduğunda yatmaktadır: Burada ya bu iki dünyaya ilişkin olgular bütünüyle ortaya konulmuş değildir ya da buradaki 'ayrılmaz' sözcüğünü gerekçelendiren şey analitik/ mantıksal bir zorunluluk değil, 'metafiziksel' bir zorunluluktur. Analitik/ mantıksal kavramlarını olgusal (içeriksel) olanı da kapsayacak kadar geniş anlamda kullanmakla beraber Swinburne burada onları 'kavramsal bir indirgemeciliğe' dayandırmadığı (yani ahlâkî doğruları kavramsal bir çözümlemeyle olgusal doğrulara indirgemediği) için söz konusu zorunluluğu 'metafiziksel zorunluluk' bağlamında ele almak daha uygun görünmektedir.⁴⁸

Ahlâkî doğrulara ilişkin zorunluluk analitik/ mantıksal olarak değil de, metafiziksel zorunluluk konusu olarak düşünüldüğünde, İlâhî emirler ahlâk kuramını savunan açısından değişik seçenekler söz konusu olabilir. Nihayet, denilebilir ki, metafiziksel zorunluluk önemli ölçüde İlâhî irâdeye dayanan 'yaratma'yla çok yakından ilişkili olduğundan böyle bir zemine dayanan ahlâkî doğrular da İlâhî irâdeye dayandırılabilir. Sözelimi, 'Tanrı zulmü emretse de zulüm ahlâkî bir kötülük olmaktan çıkmayacaktır' şeklindeki sezgiyle itiraz eden bir kimseye bir teist, bu sezgilerin bu konuda yeterince güvenilir bir zemin oluşturmayacağını; 'zulüm' dediğimiz bir şeyin bir başka mümkün dünyada mevcut dünyadakinden bütünüyle farklı bir şey olabileceği (örneğin, temelde olumsal nitelikli farklı nedensel yasalardan dolayı zulmün acı veren bir şey olmaktan çıkıp, hatta rahatlatan bir şey

⁴⁶ Bkz. P. Helm, "Introduction", s. 9.

⁴⁷ Swinburne, a.g.m., s. 129.

⁴⁸ Mawson, a.g.m., s. 5. Burada Swinburne'ün görüşlerinin ayrıntılarını girmeyeceğiz. Fakat Swinburne'nü bu bağlamda hem eleştiren hem de savunan bir değerlendirme için bkz. Mawson a.g.m., s. 1-25.

olabileceği) yanıtıyla karşılık verebilir.⁴⁹ Keza, insanların mevcut fizyolojik yapıları dikkate alındığında, bir insana acıyla öldürecek düzeyde elektrik vermek ahlâkî bir kötülük olduğu hâlde, bir başka mümkün dünyada, birçok yönüyle insana benzediği hâlde fizyolojik yapısı farklı olan bir varlık için aynı güçteki bir elektrik akımı eziyet verici/ öldürücü olmayıp, aksine rahatlatıcı bile olabilir.⁵⁰

Bu tür bir düşüncenin sonuçta ortaya koymaya çalıştığı şey bir dünyadaki ahlâkî doğruların, o dünyadaki olguların yapılarına bağlı kalacağı (supervenience); bir başka deyişle, İlahî emirlerin ve dolayısıyla ahlâkî doğruların referansta bulunduğu olguların bir dünyadan bir başka dünyaya görecelik arzedeceğidir. Bu durumda 'Tanrı ahlâkî bir kötülüğü emredebilir mi?' sorusundaki 'kötülük' kavramı Tanrı'nın yaratacağı dünyadaki olguların tabiatına/ karakterine bağlı olacağından kapsamı bütün mümkün dünyalardaki olguları içine alacak biçimde genişletilemez. Öyleyse, ahlâkî doğrular bütün mümkün dünyalarda aynı olmadığından dolayı zorunlu da olmayacaklardır. Bu yaklaşım ahlâkî olgulara ilişkin kayda değer bir sezgiyi dile getirmekte haklı görünse de asıl sorun, bütün ahlâkî doğruların bu yolla İlahî emirlere dayandırılıp, dayandırılmayacağıdır. Moore'un 'tabiatçı yanılı' ⁵¹ dediği bir takım sorunların burada ortaya çıkıp, çıkmayacağı sorusu bir yana; 'acı çektirmek', 'zülüm', 'hırsızlık', 'öldürmek' gibi olgulara referansta bulunan bir takım ahlâkî doğruların olumsal nitelikli -yaratmaya konu olan- olgulara tamamen indirgenip, indigenemeyeceği ve yine, bütün ahlâkî doğruların bu şekilde açıklanıp, açıklanamayacağı yanıtlanması gereken önemli sorulardır. Evvela, İlahî emirlerle belirlenen bir takım ahlâkî doğruların olgusal temelde değişebileceğini kabul etsek de bunun Tanrı'nın gücünü hipotetik (koşullu) bir bağlamda sınırlayacağını kabul etmemiz gerekir. Yani, her ne kadar 'acı çektirmek', 'zülüm', 'hırsızlık', 'öldürmek' gibi olgulara referansta bulunan İlahî emirler Tanrı'nın bu olguları içeren bir dünya yaratmasına bağlı ise de, böyle bir dünya yaratması durumunda bu olgulara ilişkin İlahî emirler ve yasaklar (dolayısıyla ahlâkî doğrular) Tanrı'nın irâdesine bir sınır getirecektir.⁵² Doğrusu, temel bir sorun da burada ortaya çıkmaktadır: Tanrı acıya duyarlı bir organizma yarattığı hâlde bir kimseye ona zulmetmeyi emredebilir mi? Eğer bu soruya yanıtımız 'hayır' ise, Tanrı'nın neyi emredebileceğine ilişkin ahlâkî bir sınırlamayı kaçınılmaz kabul ediyoruz demektir.

Ancak, burada ahlâkî doğrulara dair bir zorunluluk bağlamında ortaya çıkan İlahî irâdeye ilişkin sınırlamanın temelde yine İlahî irâdeye, yani Tanrı'nın yaratma fiiline dayandığı söylenebilir. Burada ahlâkî doğrulara

⁴⁹ Böyle bir yaklaşım için bkz. Quinn, *a.g.e.*, s. 58-60.

⁵⁰ Bkz. Mawson, *a.g.m.*, s. 17.

⁵¹ Bkz. G. E. Moore, *Principia Ethica*, s. 10-21.

⁵² Krş. Mawson, *a.g.m.*, s. 18-19.

ilişkin bir zorunluluk söz konusu olsa da, bu zorunluluk ilk bakışta Tanrı'nın irâdesini aşıyor görünmemektedir.⁵³ Peki ama, temelde iradî bir fiile dayanan bir şey nasıl zorunlu olabilir? Bu sorunun yanıtı da önemli ölçüde 'metafiziksel zorunluluk' kavramıyla yakından ilişkili görünmektedir. Nasıl ki doğal bir türün 'su' olabilmesi ancak H₂O kimyasal bileşenlerine bağlı ise, yani deyim yerindeyse 'su'nun (bilimsel) anlamı bütün mümkün dünyalarda H₂O olup değişmiyor veya değiştiğinde 'su' olmaktan çıkıp, başka bir şey ('suyun ikizi' vs.) oluyorsa, aynı şekilde denilebilir ki, 'acı çektirmek', 'zulüm', 'hırsızlık', 'öldürmek' gibi fiillerin dayandığı doğal olgular da metafiziksel bir zorunluluk arz edip, bu kavramların anlamları da bu olgulara ilişkin nitelikleri içerdiğinden bütün mümkün dünyalarda aynı şeye referansta bulunurlar. Öyleyse, bu fiillerin referansta buldukları olgular ve dolayısıyla anlamları değişmeksizin 'iyi' olabileceklerini düşünmek olanaksız olup, var oldukları (yaratıldıkları) bütün mümkün dünyalarda kötü olup, Tanrı tarafından emredilemezler. Yani, 'acı çektirmek', 'zulüm', 'hırsızlık', 'öldürmek' gibi fiiller mevcut anlam ve referanslar değişmediği müddetçe bizzatıhi kötü olup, var oldukları (yaratıldıkları) sürece İlahî irâde tarafından iyi olan fiillere dönüştürülemezler. O hâlde, burada İlahî *tekvîn* ile İlahî *teklif* arasında zorunlu sayılabilecek bir bağ olacaktır.

Bu noktada şöyle bir sorunun akla gelmesi yerindedir. 'Acı çektirmek', 'zulüm', 'hırsızlık', 'öldürmek' gibi olgusal karşılıkları olan bir takım ahlâkî kötülüklerin varolabilmesi için bu olguların (bu dünyadaki gibi) varlığı Tanrı için bir zorunluluk oluşturur mu? Örneğin, 'acı duymak' olgusunun gerçekleşebilmesi için acıya duyarlı sinir sistemine sahip canlıların olması zorunlu mudur? Bu soruya net bir yanıt vermek oldukça zor görünmesine rağmen böyle bir şeyin Tanrı için *neden* bir zorunluluk arzedeceğini düşünmek için de tatmin edici bir gerekçe yok gibi görünmektedir. 'Acı duyma' hâdisesinin gerçekleşebilmesi için bu dünyadaki bir takım canlıların sinir sistemiyle aynı veya ona benzer bir sistem yaratmak Tanrı için bir zorunluluk arzetmediği gibi; oldukça farklı bir sisteme sahip oldukları hâlde, aynı veya benzer bir acıyı duyan varlıklar yaratmasında da herhangi bir çelişki/ tutarsızlık görünmemektedir. Öyleyse, Tanrı için bu noktadaki ahlâkî bir zorunluluk ancak acıya duyarlı bir yapıya (bu yapının *nasıllığı* artık o kadar önemli görünmüyor) sahip varlıklar yarattığında söz konusu olacaktır. Böyle bir duyarlılığa sahip varlık/lar yarattığında onlara zülüm anlamına gelecek acı çektirmek ahlâkî bir kötülük olacağından Tanrı'nın böyle bir şeyi iyiye dönüştürmesi ve dolayısıyla emretmesi söz konusu olama-

⁵³ Buna benzer bir bağlamda Meynell, Tanrı'nın "vahyedilen" iradesi ve bundan "bağımsız olan" iradesi şeklindeki bir ayırımı giderek insan varlığının ve mutluluğunun bütünsel bir bağlam içerisinde Tanrı'nın ikinci anlamdaki irâdesine dayandığından hareketle "iyi"nin Tanrı'nın yaratıcı irâdesine dayandırılabilceğini savunmaktadır. Bkz. Meynell, a.g.m., s. 228.

yacaktır.⁵⁴ Kısacası, kapsamının zaman zaman değiştiği kabul edilse bile, bu tür fiillerin bütün mümkün dünyalarda ahlâkî bir kötülük olduğu düşünüldüğünde zorunlu ahlâkî değerlere dönüşecektir ki bu da İlâhî emirleri sınırlamak anlamına gelecektir. O halde, Mawson'un ifadesiyle, "Tanrı'nın bizimle girdiği herhangi bir ilişkide bizim için vaz etmiş olduğu kurallarla O'nun her zaman bizim için en iyi olanı yapacağı, yani O'nun her zaman mükemmel bir şekilde iyi olacağı zorunlu bir ahlâkî doğrudur"⁵⁵ sonucuna varılacaktır.⁵⁶

Fakat bütün ahlâkî kötülüklerin bu tür bir olgusal karşılığından söz etmek mümkün görünmemektedir. 'Yalan söylemek, adil olmak vb.' ahlâkî kötülüklerin kapsamını mevcut dünyadaki bir takım olgulara referansla sınırlamak ne derece mümkündür? Tanrı'nın farklı bir dünya yaratarak yalan söylemenin referansını nasıl değiştireceğine ilişkin bir tasavvur veya sezgi sahibi olmak gerçekten zor bir şeydir. Tabii ki, bazı yalanların söylenme olanağı bir takım olgusal (maddî) şeylere bağlıdır (bir kimsenin para çalmaya ilişkin yalanının paranın ve diğer bir dizi şeylerin varlığına bağlı olması gibi), ancak yalan söylemenin bütün bağlarını bu ve buna benzer şeylerle sınırlamak mümkün değildir. Öyle görünüyor ki, inanç ve irâde sahibi varlıklardan bahsedebildiğimiz sürece yalan söylemenin imkânını da varsaymış olacağız. Bu da kuşkusuz, önemli ölçüde, Tanrı'nın irâde sahibi varlıklar (insan ve ona benzer) yaratmasına bağlıdır. Tanrı, irâde sahibi olmadığı için yalan söylemeyen bir takım varlıklar yarattığında (bazı canlılar gibi) yalan söylemenin de imkânını ortadan kaldıracaktır; ama böyle varlıklar yarattığında onlara yalan söylemek gibi bir ahlâkî kötülüğü emretmesi olanaksız olduğu gibi, Tanrı'nın kendisinin de bu varlıklarla olan ilişkisinde 'yalan söylememesi' O'nun mutlak iyiliğinin zorunlu bir sonucu olacaktır.

Buraya kadar olan tartışmamız İlâhî emirlerin Tanrı'nın irâdesine dayanan, dolayısıyla olumsal bir varlık kipine sahip yaratma (hem yoktan var etme hem de şu veya bu şekilde yaratma) fiiline bağlı olduğunu göstermekle beraber, yaratmayla birlikte ortaya çıkan bir takım olgulara ilişkin ahlâkî doğruların Tanrı'nın neleri emredeceğine bir sınır getirdiğini göstermektedir. Tanrı'nın sürekli acı çeken varlıklar yaratmasının ve onlara acı çektirmeyi emretmesinin O'nun için ahlâkî bir olanaksızlık olduğunu

⁵⁴ Yine bkz. Mawson, a.g.m., s. 18-19.

⁵⁵ A.g.m., s. 22. Mawson her ne kadar Swinburne'ün görüşünü eleştiriyorsa da temelde Tanrı'nın zorunlu ahlâkî doğruları değiştiremeyeceği noktasında ona katılmaktadır. Esasen kendisinin de dile getirdiği gibi, Mawson'ın ortaya koyduğu görüş Swinburne'cü görüşün bir versiyonundan ibarettir.

⁵⁶ Böyle bir yargı Tanrı'nın Hz. İbrahim'e oğlu İsmail'i (İshak'ı) kurban etmesini emretmesi hâdisesiyle çatışıyor görünmektedir. Ancak, M. Aydın'ın belirttiği gibi, teistik ahlâkî bu biricik (istisnâf) hâdiseye dayanarak yorumlamak pek makûl olmayacaktır. Bkz. A.g.e., s. 123-124.

kabul ettiğimiz zaman, yaratmayı sınırlayan ve bir anlamda onu da önceleyen bir takım ahlâkî doğruların varlığını da kabul etmek durumundayız. Bu da Euthyphro ikileminin ortaya koyduğu seçeneklerden biri olan (E)'nin önemli ölçüde yanlış olduğunu, yani 'herhangi bir x eylemini Tanrı isterse iyi, isterse kötü yapabilir' yargısının savunulması güç bir takım zorluklar içerdiğini göstermektedir. Ancak bir kimsenin (F)'yi; yani, İlâhî irâdenin kötü olan bir şeyi iyi; iyi olan bir şeyi de kötü yapmayacağını/ yapamayacağını bir ölçüde kabul etmesi, Tanrı'dan bağımsız bir takım ahlâkî doğruların varlığını ve İlâhî irâdenin sadece bunlara uymaktan, İlâhî emirlerin de onların bir ifadesi olmaktan öteye gitmediği anlamına gelir mi?

Bu soruya 'evet' demeyi zorunlu kılacak bir gerekçe yok gibi görünüyor. Her şeyden önce, İlâhî irâdeye bir sınır getiriyormuş gibi görünen bu olgu Tanrı'nın dışındaki herhangi bir gerçeklikten -güç veya irâdeden değil- bizzat Tanrı'nın 'iyilik', 'adalet' gibi sıfatlarından kaynaklanmaktadır.⁵⁷ Yoksa, daha önce de değindiğimiz gibi, söz konusu sınırlama Tanrı'nın böyle bir şey karşısında güçsüz kalacağı anlamına asla gelmeyip, daha ziyade O'nun bu gücünü kullanmasının mutlak iyiliğiyle tutarlı olmayacağı ifade etmektedir.

Bu noktada daha önemli görünen sorun; bu ahlâkî doğruların ontolojik düzlemde Tanrı'dan bağımsız olup, olmadıkları sorunudur. Eğer Tanrı'dan bağımsız bir takım ahlâkî doğruların varlığı ve İlâhî irâdenin de bir anlamda bu doğrulara uymak zorunda kaldığı düşünülecek olursa, bu, kuşkusuz her şeyin nihâî kaynağı olan, her şeyin varlığı için kendisine dayandığı teistik bir Tanrı tasavvuruyla çelişecektir. Bir teist kendisini ahlâkî Eflâtunculuğa götüren böyle bir görüşü kabul etmek zorunda değildir. Kanaatimce burada en makul görünen şey Tanrı'nın tabiatı⁵⁸ ile yaratıcı irâdesi arasında bir ayırım yapmaktır. Böyle bir ayırımı gidildiğinde, İlâhî irâdenin sadece 'iyi' olanı emretmekle sınırlı kalması, temelde, Tanrı'nın tabiatının bir gereği olan 'iyi'liğinden bağımsız olmayacak, aksine, ona uygun olmaktan başka bir anlama da gelmeyecektir. Öyleyse, ahlâkî doğruları, dolayısıyla İlâhî emirleri de nihâî anlamda belirleyen olgu, Tanrı'nın tabiatı⁵⁹ ve bunun bir gereği olan Mutlak iyiliği ve adaletidir. Bu bağlamda, Eflâtuncu bir itiraza karşılık, Tanrı'nın tabiatına atfedilen iyiliğin O'ndan bağımsız bir şey olmayıp, O'nun bilfiil tabiatıyla bir şekilde özdeş olduğunu dile getirmek

⁵⁷ Krş. E.R. Wierenga, *The Nature of God*, s. 221.

⁵⁸ Tanrı'nın bir tabiatının (mahiyetinin) olup, olmadığı felsefî teolojinin en önemli tartışmalarından birisidir. Ancak, burada böyle bir tartışmaya girmek bu yazının sınırlarını aşmaktadır. O yüzden burada Tanrı'nın bir tabiatı olduğu varsayılacaktır.

⁵⁹ Temelde böyle bir ayırımı dayanarak bu görüşü günümüzde savunanlardan birisi William Alston'dur. Bkz. P. Byrne, *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics*, s. 156.

teistik açıdan hayatî bir öneme sahip olacaktır.⁶⁰ Böylece ahlâkî doğrular Mutlak iyi olan Tanrı'nın varlığından ayrı düşünülmeceğine göre, temelde, İlâhî emirler de yaratma bağlamında söz konusu olan Tanrı'nın mutlak iyiliğinin bir vahyinden/ ifadesinden başka bir şey olmayacaktır.

İlâhî emirlere uymanın gerekçelendirilmesi yine de bir başka sorun olarak durmaktadır. Bu sorunun zaman zaman Tanrı'nın mutlak, sınırsız gücüne referansla yanıtlandığını gördük, fakat mutlak bir gücün kendi başına ahlâkî emirler vermeyi doğrulayabilmek için yeterli bir gerekçe oluşturmayacağı da⁶¹ açıktır. Böyle bir sorunu çözenin makul yollarından biri belki de Tanrı'nın kainatın yaratıcısı olduğunu, her şeyimizi her an O'na borçlu olduğumuzu düşünmektir.⁶² Tanrı'nın emirlerine uymak esasen O'na şükretmekle bir yerde eş anlamlı olacaktır. Aynı derecede önemli bir başka nokta da Tanrı'nın epistemolojik yetkinliğini dile getirmektir. M. Aydın'ın yerinde işaret ettiği gibi, "Her şeyden önce Tanrı, insanın ve insan hayatıyla ilgili olan her şeyin yaratıcısıdır. O, insanın ihtiyaçlarını, imkân ve yeteneklerini tam olarak bilen yegâne varlıktır. O, insandan bir şey yapmasını isterken bunu o insanın imkân ve yeteneğine göre buyurur. Kaldı ki, bütün bunlara rağmen kutsal metinlerde yer alan İlâhî buyruklar, bir takım gerekçelerle dile getirilmektedir. Sözgelisi Kur'ân'da zikredilen hemen bütün yasaklar, gerekçeleriyle birlikte zikrolunmuştur."⁶³

Kapsayıcı bir İlâhî emirler kuramının karşılaştığı temel güçlüklerin bir diğeri de, böyle bir kuramın temellendirilmesinde Tanrı'nın emirlerine dayandırılmamış bir 'ahlâkî ilke'ye müracaat noktasında bir tutarsızlıkla karşı karşıya kalınıp, kalınmadığıdır: İlâhî emirlerin neden ahlâkın kaynağı olarak görülmesi gerektiği; dolayısıyla, onlara neden itaat edilmesi gerektiği sorusu Tanrı'nın emirlerinden bağımsız bir şekilde yanıtlanırsa bu, İlâhî emirlerden bağımsız; onlardan önce kabul edilen bir ahlâkî değer var olduğu veya varsayıldığı anlamına gelecektir. Bu gerçekten böyle midir? Bir başka deyişle, teistin bir şeye İlâhî emirlerden bağımsız bir şekilde değer atfetmesinden onun İlâhî emirlerin haricinde bir ahlâkî doğruluk ve yanlışlık fikrine sahip olduğu çıkarılabilir mi?

Bu sorun daha ziyade ahlâkî doğruları *doğrudan ve nihai* anlamda İlâhî emirlere dayandıran bir görüşün sorunu gibi görünmektedir. Nitekim, böyle bir görüşü savunanlardan biri olan Adams, İlâhî emirlere uymanın gerekçesini ahlâkî bir doğruluk veya yanlışlığa değil de, "sevmek", "istemek" gibi ahlâkî değerler öngörmeyen bir takım tavırlarla açıklanabileceğini savunmaktadır. Bir teist, Adams'a göre, İlâhî emirlerin ahlâkî değerlerin kaynağı olduğunu Tanrı'nın sevgisine olan bir minnettarlıkla veya böyle bir

⁶⁰ Yine bkz. Byrne, *a.g.e.*, s. 156. Bu bağlamdaki Eflatuncu bir itiraza benzer bir yanıt için bkz. J.G. Hanink, G.R. Mar, *a.g.m.*, s. 245-248.

⁶¹ Swinburne, *a.g.m.*, s. 131.

⁶² Bkz. Swinburne, *a.g.m.*, s. 131. Benzer görüşler için yine bkz. Quinn, *a.g.e.*, s. 48.

⁶³ Aydın, *a.g.e.*, s. 123.

şeyin ideal bir ahlâkî yaşam biçimi sağladığıyla açıklayabilir.⁶⁴ Böyle bir görüşün ne kadar tatmin edici olduğu tartışılmaya değer konudur. Ancak, öyle görünüyor ki, böyle bir sorun daha temelde, Byrne'ün de işaret ettiği gibi⁶⁵, Tanrı'yla olan bir ilişkide ahlâkî ve epistemolojik boyutu göz ardı etmekten kaynaklanmaktadır. Çünkü, böyle bir boyutu (Tanrı-insan ilişkisindeki ahlâkî ve epistemolojik boyut) dikkate almak ahlâkın varlığına, yapısına ve içeriğine ilişkin daha temel bir açıklama getirebilir. Yani, İlâhî irâdenin (yaratmanın) insanın doğası dâhil bilfiil ahlâkî düzeninin bütün unsurlarının varlık nedeni olduğunu; ahlâkî doğruların da böyle bir bağlamda yine insanın idrak ve irâdesine sunulduğunu dikkate aldığımızda İlâhî 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.

Böyle bir yaklaşım aynı şekilde Tanrı'ya 'iyilik' niteliğini atfetmenin bir kısır döngü veya imkânsızlığa götürdüğü tezini geçersiz kılacaktır. Kuşkusuz hiçbir varlık kendi emirlerine uyduğu için 'iyilik' sıfatını hak etmiş sayılamaz ve Tanrı'nın kendi emirlerine uyması ona 'iyi' diyebilmemiz için yeterli olmayacağı gibi pek anlamlı da görünmemektedir.⁶⁶ Ancak ahlâkî doğruların İlâhî emirlerin ötesinde İlâhî tabiatın mutlak iyiliği tarafından belirlendiğini, İlâhî emirlerin de bu tabiatın bir ifadesi olduğunu düşündüğümüzde bu sorun ortadan kalkacaktır.

Son olarak, şu ana kadar metafiziksel çerçevede tartıştığımız konunun epistemolojik boyutuna ve sorunlarına kısaca değinmek yerinde olacaktır. Ahlâkî doğruluk ve yanlışlık kavramları ile Tanrı'nın emirleri arasında epistemolojik bir simetrisinin bulunmadığı tezi, İlâhî emirler kuramına sık sık yöneltilen bir eleştiridir.⁶⁷ Şöyle ki; insanların İlâhî emirlerden bağımsız bir şekilde ahlâkî bir takım değerleri (doğruluk ve yanlışlıkları) bilmeleri, bir başka ifadeyle, ahlâkî bir takım değerler bilinirken onların aynı zamanda İlâhî emirler veya yasaklar olduğunun bilinmemesi bazılarını iki şeyin birbirinden farklı şeyler olduğu sonucuna götürmüştür. Çünkü bu farklılığa dayanarak ahlâk epistemolojisinin İlâhî emirlerden bağımsız bir statüye sahip olduğu, birincisine ilişkin bir epistemik doğrulamanın ikincisi için geçerli olmadığı ileri sürülebilir.⁶⁸ Yani, İlâhî emirlerden bağımsız ahlâkî değerlere ilişkin bir bilginin imkânı söz konusu olacaktır ki bu onlardan bağımsız bir ahlâkî 'yanlışlık' kavramının olmadığı iddiasıyla çelişecektir.

⁶⁴ *A.g.e.*, s. 107-018.

⁶⁵ *A.g.e.*, s. 151-154.

⁶⁶ Bu konuda daha geniş bir tartışma için bkz. Quinn, *a.g.e.*, s. 134 vd.; Wierenga, *a.g.e.*, s. 221-222.

⁶⁷ Bkz. Aydın, *a.g.e.*, s. 106-108.

⁶⁸ Bkz. Quinn, *a.g.e.*, s. 43-44.

Öyle görünüyor ki, böyle bir bilgi zorunlu *a posteriori* bir bilgi olarak yorumlanacak olursa bu, İlahî emirler kuramını savunan bir kimse için büyük bir güçlük olmaktan çıkacaktır. Buna göre, ahlâkî doğruların metafiziksel bağlamda İlahî emirlerle özdeş olması bu ikisi arasında epistemolojik paralelliği gerekli kılmayacaktır. Meşhur bir örnekle bunu açıklayacak olursak, 'sabah yıldızı' ile 'akşam yıldızı' özdeş (metafiziksel anlamda zorunlu) olmalarına rağmen, 'sabah yıldızı'nı bilen bir kimsenin aynı zamanda onun 'akşam yıldızı' da olduğunu (yani, bu ikisinin aynı varlığa delalet ettiğini) bilmesi gerekmez. Burada metafiziksel bir zorunluluk olmasına rağmen söz konusu bilgi zorunlu *a posteriori*dir. Aynı şekilde denilebilir ki⁶⁹, bir kimsenin ahlâkî doğruları bildiği halde onların İlahî emirlerle özdeş olduğunu bilmemesi veya daha sonra bunun farkına varması tek başına onların İlahî emirlerle özdeş olmadığı anlamına gelmez.

Ancak, ahlâkî açıdan doğru ve yanlış olan bir takım şeylerin vahyi de incelemek açısından vahiyden önce bilinmesi gerektiği düşünülebilir. Örneğin, denilebilir ki, yalan söylemenin ahlâkî bir kötülük olduğu vahiyden önce/ ondan bağımsız olarak bilinmeksizin vahye bir anlam vermek güçleşecektir. O halde, yalan söylemenin kötü olduğunu baştan varsaymak gerekir. Aksi halde, denilebilir ki, yalan söylemeye olanak tanıyan bir vahiy belki de ilk önce kendi bindiği dalı kesmiş olacaktır.⁷⁰ Bu kuşkusuz doğrudur; ancak, burada da temel nokta ahlâkî doğruları bilmek durumundaki insan aklının mahiyetine ilişkin verilecek metafizik yanıtıdır. Yukarıda değinildiği gibi, Tanrı'nın yarattığı ahlâkî düzenin metafiziksel ve epistemolojik iki boyutunu dikkate aldığımızda onun bir parçası olarak yaratılmış insan aklının bu ahlâkî doğruya epistemolojik bir erişim sağladığı hâlde, metafiziksel boyutuna ilişkin bir bilgiye erişim sağlamaması mümkün ise, insanın aklının vahiyden önce böyle bir şeyi bilmesi onun (insan aklının) Tanrı'nın varlık verdiği ahlâkî düzenden bağımsız olarak meydana geldiği anlamına gelmez. Aslında bu olgu, ahlâkî doğruların bilgisinin neden sadece Tanrı'ya inananlarla veya İlahî emirlere muhatap olanlarla sınırlı olmadığına da bir açıklama getirmektedir.⁷¹ Dolayısıyla, insanın aklının bir takım ahlâkî doğruları vahiyden bağımsız olarak bilmesi yine, ancak dolaylı bir biçimde, Tanrı'nın yarattığı ahlâkî bir düzenle açıklanmış olacaktır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, ahlâkî doğrular, önemli ölçüde, Tanrı'nın yarattığı dünyanın olumsal koşullarına bağlı olmak noktasında O'nun

⁶⁹ Quinn (*a.g.e.*, s. 44-45) bu soruyu "eşkenar olan bir üçgenin zorunlu olarak eş açılı olduğunu" bir cetvelle test etme (öğrenme) örneğiyle yanıtlamaya çalışmaktadır. Ancak Westmoreland'ın işaret ettiği gibi (*a.g.m.*, s. 19) bu şekildeki bir açıklama 'ahlâkî doğrular' ile 'İlahî emirler' arasındaki ilişkiyi analitik bir ilişkiye dayandırdığından tatmin edici görünmemektedir. Oysa kurulmak istenen ilişki metafiziksel bir zorunluluktur. Dolayısıyla yukarıda verdiğimiz örnek böyle bir itirazı engelliyor görünmektedir.

⁷⁰ Geach, *a.g.e.*, s. 119-120.

⁷¹ Benzer düşünceler için bkz. Byrne, *a.g.e.*, s. 152.

iradesine ve emirlerine dayansa da, daha temelde yer alan bir takım ahlâkî doğrular Tanrı'nın yarattığı bütün mümkün dünyalarda doğru olmak bakımından zorunludurlar. Ancak, bu zorunlu ahlâkî doğrular her ne kadar Tanrı'nın irâdesinden ve emirlerinden bağımsız görünse de, gerçekte Tanrı'dan bağımsız bir varlığa sahip değildirler. Bu doğruların referansının Tanrı'nın tabiatı ve bu tabiatın özsel ve ayrılmaz nitelikleri olan “iyilik” ve “adalet” sıfatları olduğu makûl olarak düşünülebilir. Böyle bir düşünce çizgisi aynı şekilde teistik açıdan Euthyphro ikilemini de geçersiz kılacaktır. Bir teist, ahlâkî doğruların İlâhî emirlerle, İlâhî emirlerin İlâhî irâdeyle, İlâhî iradenin de en temelde İlâhî tabiatla belirlendiğini savunarak onların doğruluklarının özsel olduğunu, dolayısıyla keyfî doğrular olmadığını savunabilir. Ahlâkî doğruların bu şekilde kavranması onları ne keyfî doğrular yapacaktır ne de Tanrı'dan ve iradesinden bağımsız hâle getirecektir.

KAYNAKÇA

- Adams, R. *The Virtue of Faith and Other Essays*, New York: Oxford U. Press, 1987.
- Aydın, M. *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Byrne, P. *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics: an Introduction to Moral Theory and its Relation to Religious Belief*, London: Macmillan, 1992.
- Fakhry, M. *Ethical Theories in Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1994.
- Gazâli, *İtikad'da Orta Yol*, [el-İktisad fi'l-İ'tikad], çev. Kemal Işık, Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Geach, P. *God and the Soul*, London: Routledge and Kegan Paul, 1969.
- Güler, İ. *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 1998.
- Hanink, J.G.; Mar, G.R. “What Euthyphro couldn't have said”, *Faith and Philosophy*, c.4, n.3, 1987.
- Hare, J. E. “Kant on Recognising our Duties as God's Commands”, *Faith and Philosophy*, c. 17, no. 4, 2000.
- Hare, R.M., *The Language of Morals*, Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Helm, P. “Introduction”, *Divine Commands and Morality*, der. P. Helm, Oxford: Oxford U. Press, 1981.
- Hourani, G.F. *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbar*, Oxford: Clarendon Press, 1971.
- “Ghazali on the Ethics of Action”, *Journal of the American Oriental Society*, 96.1, 1976.
- Kant, I. *Critique of Practical Reason*, İng. Çev. L. W. Beck, New York: Macmillan, 1956.
- Kılıç, R. *Ahlâkın Dinî Temeli*, Ankara: T.D.V. Yay., 1992.
- Mawson, T.J. “God's Creation of Morality”, *Religious Studies*, 38, 2002.

- Meynell, H. "The Euthyphro Dilemma", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary vol. XLVI, 1972.
- Moore, G.E. *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1960.
- Murphy, J.F. "Kantian Autonomy and Divine Commands", *Faith and Philosophy*, c. 4, no. 3, 1987.
- Murphy, M.C. "Divine command, Divine will and moral obligation", *Faith and Philosophy*, c. 15, no. 1, 1998.
- Pike, N. "Omnipotence and God's Ability to Sin", *Divine Commands and Morality*, der. P. Helm, Oxford: Oxford U. Press, 1981.
- Plato, *Euthyphro*, İng. Çev. L. Cooper, *Plato: the Collected Dialogues*, der. E. Hamilton, H. Cairns, Princeton: Princeton University Press, 1963.
- Putnam, H. "Meaning and Reference", *Meaning and Reference*, der. A.W. Moore, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Quinn, P.L. *Divine Commands and Moral Requirements*, Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Swinburne, R. "Duty and the Will of God", *Divine Commands and Morality*, der. P. Helm, Oxford: Oxford U. Press, 1981.
- Westmoreland, R. "Two Recent Metaphysical Divine Command Theories of Ethics", *International Journal for Philosophy of Religion*, 39, 1996.
- Wierenga, E.R. *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes*, Ithaca: Cornell U. Press, 1989.