



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 1
(Mayıs/May 2022)

Philip L. Quinn'in Teolojik İradecilik Yorumu ve Savunusu

Philip L. Quinn's Interpretation and Defense of Theological Voluntarism

Elif Nur Erkan Balcı

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Bilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University,
Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion
Bolu/Turkey

elifnurerkanbalci@gmail.com
orcid.org/0000-0002-8993-3522



Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 23 Ocak 2022

Date Received: 23 January 2022

Kabul Tarihi: 30 Mayıs 2022

Date Accepted: 30 May 2022

Yayın Tarihi: 31 Mayıs 2022

Date Published: 31 May 2022

Yayın Sezonu: Bahar

Publication Season: Spring

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1061891>



İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.



Atıf/Cite as

Erkan Balcı, Elif Nur. "Philip L. Quinn'in Teolojik İradecilik Yorumu ve Savunusu".
Dergiabant 10/1 (Mayıs 2022), 26-47. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.1061891>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Philip L. Quinn'in Teolojik İradecilik Yorumu ve Savunusu

Öz

Felsefi teizmin önemli konularından biri olan Tanrı ve ahlak düşüncesi tarihte farklı teorik biçimlerde tartışılmıştır. Bu tartışmanın çağdaş din felsefesinde teizmi en fazla ilgilendiren biçimi teolojik iradecilik düşüncesidir. Teolojik iradecilik çağdaş felsefede oldukça kompleks teoriler olarak somutlaşır. Philip L. Quinn, yeni bir kompleks ilahi emir teorisi geliştirmekten çok ilahi emir teorisinin basit ve temel bir açıklamasını benimseyerek bu açıklamayı kendi "bölünmüş" meta-etik teorisiyle destekler. Quinn bu çerçevede doğrultusunda klasik ilahi emir düşüncesindeki Tanrı ve ahlak arasında kurulan doğrudan ilişkiyi benimser ancak bu ilişkiyi yalnızca deontolojik alanla sınırlamayı önerir. Ahlaki değer alanı olan aksiyoloji ise Tanrı'nın iradesiyle değil O'nun iyi doğası ile anlaşılmalıdır. Bu şekilde o, teorinin hem teizm içinde savunulmaya devam etmesini hem de seküler ahlak felsefesine rakip bir teori olarak konumlanabilmesini amaçlar.

Anahtar Kelimeler: Din felsefesi, Ahlak felsefesi, Philip L. Quinn, Aksiyoloji, İlahi Emir Teorisi.

Philip L. Quinn's Interpretation and Defense of Theological Voluntarism

Abstract

The idea of God and morality, which is one of the important issues of philosophical theism, has been discussed in different ways in philosophy. The most relevant form of this discussion for theism in contemporary philosophy of religion is the theological voluntarism. Theological voluntarism is embodied in contemporary philosophy as highly complex theories. Instead of developing a new complex divine command theory, Philip L. Quinn adopts a basic explanation of the divine command theory and supports this explanation with his "disunified" meta-ethical theory. In line with this framework, Quinn adopts the direct relationship established between God and morality in classical divine command theory, but proposes to limit this relationship only to the deontological field. Axiology, which is the field of moral values, should be understood not with the will of God, but with His good nature. In this way, he aims that the theory continues to be defended within theism and that it can be positioned as a rival theory to secular moral philosophy.

Keywords: Philosophy of Religion, Moral Philosophy, Philip L. Quinn, Divine Command Theory.

Giriş

Felsefede 1970'lerde başlayan dine yönelik teistik bir ilgi felsefenin hayatta kalmak için kendisini teist olmayan felsefeye kabul ettirmek zorunda olmadığı argümanı ile hareket etti.¹ Bu dönemi Norman Kretzmann, "felsefi teoloji on yedinci yüzyıldan bu yana herhangi bir zamanda olduğundan daha fazla insan tarafından daha yüksek bir karmaşıklık

¹ Örneğin; Alvin Plantinga, Alasdair MacIntyre, Stanley Hauerwas, Iris Murdoch, Charles Taylor, Richard Swinburne, Edward Wierenga, Lenn E. Goodman, Linda Zagzebski, Robert Adams gibi filozoflar çağdaş felsefenin teistik varsayımlarla meşru bir şekilde ilerletilebileceğini savunmaktadırlar Burada, özellikle Plantinga'nın teistik bir felsefenin imkanı ve özgüvenine yönelik şu makalesi bir manifesto niteliğindedir: Plantinga, "Teist Felsefecilerle Tavsiye", çev. Kemal Batak, drl. Recep Alpyağlı, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 93. ss. 90-114. Aynı girişimin ahlak felsefesindeki yansımalarının önemli örneklerinden biri de şu eserdir: S. Hauerwas, A. MacIntyre (ed.), *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy* (Indiana, Notre Dame University Press, 1983).

düzeyinde yapılıyor”² şeklinde tasvir eder. Benzer şekilde, Alvin Plantinga, Hristiyan filozofların artık seküler felsefe karşısında “mahcubiyet” duygusu yaşamadan felsefe yapabildiklerine dikkat çeker.³ Bu ilginin çağımızda da azalmadan devam ettiğini kanıtlar biçimde E. Stump, 2002’de *Reasoned Faith* kitabını şu sözlerle açar:

“Belki de dini tutkunun sıklıkla baskın bir güç olduğu Batılı olmayan kültürlerle yönelik artan takdimizden veya belki de kendi seküler kültürümüzdeki yetersizliklerle ilgili artan endişemizden dolayı...dine yönelik her türlü ilgi yeniden canlandı.”⁴

Felsefi teizmin klasik başlıklarından biri olan, Tanrı ve ahlak arasında zorunlu bir bağlantı tesis eden teolojik iradecilik ya da diğer adıyla ilahi emir teorisi de⁵ teizme yönelik söz konusu ilgiden payını alarak 1970’lerden itibaren yeniden ahlak felsefesinin gündemine taşındı.⁶ İlahi emir teorisinin çağdaş yorumcularından Philip L. Quinn (ö. 2004) analitik din felsefecilerinin teistik bir ahlak anlayışının ihyasına yönelik ciddi ve ayrıntılı bir çabanın içine girdiklerini teyit eder.⁷ Özellikle Robert M. Adams’ın başını çektiği teolojik iradecilik özelindeki ilk katkılar Philipp L. Quinn, Edward Wieranga, Robert Burch gibi çağdaş teist filozoflarla devam ettirilmiştir.⁸

İlahi emir teorisine söz konusu yeniden bakış klasik ilahi emir teorisine yönelik çeşitli düzeltme ve eklemeleri beraberinde getirir. Klasik anlamda bir ilahi emir teorisi ise temel olarak ahlaken doğru ve yanlış olanın Tanrı’nın emirleriyle belirlendiğini ileri süren bir teoridir.⁹ Buna göre Tanrı’nın emir ve nehiyleri dışında belirlenebilecek bir iyi ve kötü yoktur.¹⁰ Söz konusu Tanrı, mutlak güç ve özgürlüğe sahip bir Tanrı’dır. O’nun irade ettiği şeylerin insan aklı tarafından anlaşılması zorunlu değildir.¹¹ Buna göre klasik bir ilahi iradecilik görüşünde tanrısal emirler iki şeyi belirler: 1. Ahlaken iyi ve doğru olan nedir? 2. Ahlaken yapmamız ve kaçınmamız gereken şeyler nelerdir? Bu anlamda klasik bir teolojik iradecilikte Tanrı, hem aksiyolojik alanı yani değeri hem de deontolojik alanı yani ödevi belirleyen bir Tanrı’dır. Tanrı’nın verdiği ahlaki ödevlerin aksiyolojik değeri insanın ahlaki

² bk. Thomas V. Morris, *Anselmian Explorations* (Notre Dame, University of Notre Dame Press), 1987’den aktaran Philip L. Quinn, “The Recent Revival of Divine Command Ethics”, *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1990), 346-345-365.

³ Plantinga, “Teist Felsefecilere Tavsiye”, 93.

⁴ Eleonore Stump, *Reasoned Faith: Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann* (Cornell University Press, 2003), 10.

⁵ İlahi emir teorisine yönelik temel oluşturucu Türkçe okumalar için bk. Ali Yıldırım, *İlahi Buyruk Teorisi* (Ankara: Elis Yayınları, 2019). Mustafa Çakmak, *Ahlak, Tanrı ve Yasa: Din-Ahlak İlişkisi Bağlamında İlahi Emir ve Doğal Yasa Teorileri* (İstanbul: İz Yayıncılık: 2019). John Hare, “İlahi Buyruk Teorisi”, çev. Fehrullah Terkan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 199-210. Meryem Attar, *İslam Ahlakı: İslam Düşüncesinde İlahi Emir Teorisi*, çev. ed. Muammer İskenderoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019).

⁶ John Chandler, “Divine Command Theories and Appeal to Love”, *American Philosophical Quarterly* 22 (1985), 231-239. 231.

⁷ Quinn, “Theological Voluntarism”, 63. Söz konusu din felsefecilere örnek olarak Robert M. Adams, Edward Wieranga, R. Swinburne, Baruch A. Brody, Patterson Brown zikredilebilir.

⁸ bk. Philip L. Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, (Oxford: Clarendon Press, 1978), Robert Burch, “Objective Values and the Divine Command Theory of Morality.” *The New Scholasticism* (1980), 279-304; Edward Wieranga, “A Defensible Divine Command Theory.” *Nous* (1983), 387-407.

⁹ Tuggy Dale, “Necessity, Control, and the Divine Command Theory”, *Sophia* 44.1 (2005), 53-75. 53. Ayrıca bk. Çakmak, *Ahlak, Tanrı ve Yasa*, 197-198.

¹⁰ Attar, *İslam Ahlakı*, 239.

¹¹ Chandler, “Divine Command Theories and Appeal to Love”, 238.

rasyonalitesiyle uyumlu olmak zorunda değildir.¹² Bu durumda klasik ilahi emir teorisinde Tanrı ve ahlak arasındaki ilişki keyfi bir ilişkidir.

Teorinin bu klasik ifadesi teorinin hem seküler felsefe karşısında savunulmasında hem de teist felsefecilerin Tanrı ve ahlak arasında rasyonel ve keyfi olmayan bir ilişki kurmak istemeleri bağlamında problem arz etmektedir. Bu nedenle teoriye yönelik çağdaş revizyonlar temelde ilahi emir teorisini “ılımlı” bir zeminde yeniden yorumlama amacına sahiptir.¹³ Bu amaç Tanrı ile ahlak arasında klasik anlamda var olan güçlü ilişkinin azaltılması veya gevşetilmesi şeklinde somutlaşır. Bu noktada ortak temel çaba tanrısal emirlerin belirleyiciliğini Tanrı’nın seven doğasını merkeze alarak bir nevi denetim altında tutmaktır.¹⁴ Tanrı’nın seven doğası insanın ahlaki rasyonalitesiyle de uyumlu olarak kabul edilir bu nedenle Tanrı ve ahlak ilişkisi keyfi bir ilişki olmaktan çıkar. Ahlaken yükümlülüğü oluşturan şey burada yine sadece Tanrısal emirlerdir. Ancak önemli bir farkla: Yalnızca seven bir Tanrı’dan gelen emirler yükümlülük oluşturmaktadır.

Çağdaş ilahi emir etiğindeki söz konusu revizyonlar arasında Quinn öne çıkan filozoflardan biridir. Ancak o, çağdaş ilahi emir teorisyenlerinden farklı olarak teorinin yeni bir çağdaş revizyonu ile ilgilenmez. Bunun yerine o, genel olarak bir ilahi emir teorisinin nasıl bir meta-etikle anlaşılması gerektiği meselesine odaklanır. Bu meta-etigi “bölünmüş” (disunified) ¹⁵ bir meta-etik olarak sunar. Bu yeni meta-etik, klasik ilahi emir teorisine yönelik çağdaş revizyonların nasıl yapılacağına yönelik bir çerçeve oluşturmaktadır. Quinn, bu meta-etigin ilahi emir teorisinin çağdaş seküler felsefenin eleştirileri karşısında meşru bir şekilde hayatta kalabilmesine önemli bir katkı sağlayacağı iddiasını taşır.

Bu çalışmada ortaya koymayı amaçladığımız şey, Quinn’in söz konusu meta-etiginin ne olduğu, nasıl anlaşılması gerektiği ve onun çağdaş felsefedeki pratik karşılığıdır. Bu doğrultuda Quinn’in farklı metinleri takip edilerek onun çağdaş ilahi emir tartışmalarındaki yeri aydınlatılmaya çalışılacaktır. Çalışmada ilk olarak, Quinn’in teolojik iradecilik görüşünün çağdaş felsefedeki imkanı ve sınırlarına dair görüşlerine yer verilecektir. Bu kısım, Quinn’in genel olarak teolojik iradeciliğin seküler felsefe karşısında niçin meşru bir özgüvene sahip olması gerektiğini açıklar. İkinci olarak, Quinn’in genel olarak bir ilahi emir teorisi savunusuna ve onun “bölünmüş” meta-etik düşüncesine yer verilecektir. Üçüncü başlıkta, Quinn’in söz konusu meta-etigi üzerinden seküler felsefeden gelen eleştiriler ve bu eleştirilere verdiği cevaplar ele alınacaktır. Sonuç bölümünde ise Quinn’in teolojik iradeciliğe yönelik katkısı özetlenecektir.

¹² Attar, *İslam Ahlakı*, 239.

¹³ Çakmak, *Ahlak, Tanrı ve Yasa*, 198.

¹⁴ Burada özellikle R. Adams’ın sevgi odaklı ilahi emir teorisi düşünülmelidir. Adams’ın ve benzer düşüncedeki diğer çağdaş ilahi emir teorisyenlerinin teorilerine yönelik genel bir açıklama için bk. Elif Nur, Erkan Balcı, “Din ve Ahlak İlişkileri: ‘Niçin İyi Bir Varlık Olmalıyım?’, *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri*, ed. Recep. Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2021), 617-642. Attar bu şekilde revize edilen ilahi emir teorilerinin gerçek bir ilahi emir teorisi olmayacağını iddia etmesi dikkat çekicidir. bk. Attar, *İslam Ahlakı*, 239.

¹⁵ Quinn, “Theological Voluntarism”, 84.

1. Teolojik Bir İradeciliği Savunmanın İmkani, Sınırlılıkları ve Önemi

İlahi emir teorisini savunmanın imkan ve sınırlılıkları Quinn'in teolojik iradecilik savunusunun temel çerçevesini de çizer. Quinn, bir taraftan seküler felsefeye derinden bağlı filozofların teolojik iradecilik konusunda ikna edilmelerini beklemenin boşuna bir beklenti olacağına, bu nedenle teist filozofların ilahi emir teorisini canlandırma projelerinde "mütevazı" adımlarla hareket etmeleri gerektiğine dikkat çeker. Ancak diğer yandan da o, teolojik iradeciliğin ahlak felsefesinin önemli ve saygın geleneklerinden biri olduğu düşüncesine sahip olan teist filozofların seküler filozofları ikna etme çabalarının da oldukça rasyonel bir çaba olduğunu belirtir. Ayrıca teolojik iradecilik, sadece teist olmayan filozofların değil geleneksel teizmi korumak isteyen ve seküler ahlak felsefesinin varsayımlarından vazgeçmeye istekli olan diğer teist filozofların da sempatisini kazanmalıdır. Öyle ki, Quinn'e göre ilahi emir teorisi, teist bir ahlaka sempati duyan Hristiyan ahlak filozoflarının ahlak felsefeleri için ciddi bir rakiptir. Bu sebeple Hristiyan erdem ahlakı teorileri ilahi emir teorisi üzerinden yeniden inşa edilmelidir.¹⁶ Nitekim Quinn'e göre teolojik iradeciliğin son zamanlarda canlanması zayıflamaz ise teorinin hem giderek artan bir netlikle ifade edilmesi hem de dini ahlak içindeki diğer bakış açılarından kendisine yöneltilen eleştirilere başarılı bir şekilde cevap verme yeteneğini göstermesi yüksek bir olasılıktır. Buna göre teolojik iradecilik, bilimsel araştırma programlarına benzer olarak birikimsel bir şekilde kendini geliştirecek ve bu sayede hem teist filozofların hem de teist olmayan ya da seküler filozofların ciddiyetle yaklaştıkları bir konu olacaktır. Quinn'e göre teolojik iradeciliğin bunun için önünde uzun bir yol vardır ve kendisini de bu yoldaki filozoflardan biri olarak düşünür.¹⁷

Quinn, teolojik iradeciliğin yeniden canlandırılmasının yolunun, teorinin klasik yorumlarının tekrarlanmasından ziyade bu yorumların felsefi eleştirilere karşı daha dayanıklı içeriklerle geliştirilmesinden geçtiğini düşünür. Bununla birlikte o, mevcut ilahi emir teorilerinin oldukça olumlu yönde ilerlediğine ve ilahi emir teorisi savunucularının teoriyi eleştirenlerden daha iyi durumda olduğuna da dikkat çeker.¹⁸ Burada çağdaş ilahi emir teorilerinin üç alandaki kazanımı özellikle dikkate değerdir. Birincisi; ilahi emir teorisini tanımlama konusundaki girişimler, ikincisi; teorilerin mevcut itirazlara karşılık verme çabası,¹⁹ üçüncüsü ise teorinin açıklanmasında vahye yapılan başvurulardır.²⁰ Quinn, üç kazanımın her birinde ilerleme kaydedilmiş olduğunu ancak bu kazanımlara yönelik çalışmaların hiç birinin tamamlanmadığını, buna rağmen ilahi emir teorilerindeki canlanmanın hem sistematik hem de tarihsel olarak zengin entelektüel kaynaklara sahip bir ahlaki araştırma geleneğini temsil etmede seküler gelenek karşısında başarılı olduğunu öne

¹⁶ Quinn, "The Recent Revival of Divine Command Ethics", 345-351. Ayrıca bk. Philip L. Quinn, "The Primacy of God's Will in Christian Ethics", *Philosophical Perspectives* 6 (1992), 494. 493-513.

¹⁷ Quinn, "The Recent Revival of Divine Command Ethics", 346-347.

¹⁸ Quinn, "The Recent Revival of Divine Command Ethics", 346- 350. Ayrıca bk. Philip L. Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, (Oxford: Clarendon Press, 1978), 23.

¹⁹ Birinci ve ikinci çabaların öncü metinleri için bk. Robert M. Adams, "Divine Command Metaethics Modified Again". *The Journal of Religious Ethics* (1979), 66-79, Edward Wierenga, "A Defensible Divine Command Theory." *Nous* (1983), 387-407, Richard Mouw, *The God Who Commands* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990) ve John Chandler, "Divine Command Theories and Appeal to Love", *American Philosophical Quarterly* 22 (1985), 231-239.

²⁰ Quinn, burada şu kitabı örnek olarak gösterir: Janine M. Idziak, *Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings* (New York: E. Mellen Press, 1979).

sürer. Elbette bu başarı, teorinin gelecekteki olası bütün eleştirilere cevap verebilecek durumda olacağı anlamına gelmez.²¹ Bu sebeple çağdaş ilahi emir teorilerine yönelik yenileştirme ve geliştirme çabaları devam etmelidir.

Quinn, teist filozofların teoriyi ilerletme noktasında şu iki soruyu önemsemeleri gerektiğine dikkat çeker: Birinci soru, “ilahi emir teorisinin taraftarları, teoriyi geliştirmek için hangi yeni projeleri üstlenmelidirler?” ve ikinci soru, “niçin bir ilahi emir teorisini savunmalıyız?”²² şeklindedir. Burada birinci soru teoriye yönelik pozitif bir inşaya işaret ederken, ikinci soru, teorinin negatif teoloji bağlamında seküler felsefe karşısında güçlendirilmesiyle ilgilidir.

Bu iki soruya yönelik cevaplar birbirini doğrudan etkiler. Bu nedenle birlikte cevaplanmalıdır. Özellikle ikinci soru birinci soruya verilecek cevapların istikametini belirler. Öncelikle Quinn, teoriyi savunmak için olumlu sebepler arama çabasında ilahi emir ahlâkını destekleyenlerin bazı zor metodolojik sorulara yanıt vermeleri gerektiğinin altını çizer. Örneğin Tanrı, ahlak alanında dilediği gibi hareket edebilir mi? Ya da Tanrı'nın her yaptığı ahlaki midir? Bu sorular ilahi emir teorisinin canlanmaya başladığı dönemde Baruch Brody'nin “doğruluğu veya yanlışlığı teolojik iddiaların doğruluğuna veya yanlışlığına bağlı olabilecek herhangi bir ahlaki iddia olduğunu varsaymanın hatalı olacağı”²³ tezinin doğurduğu sorulardır. Eğer ahlaki doğru ve yanlış sadece teolojik kaynaklarla temellendirirsek bu durumda bir ilahi emir etiğini yukarıdaki sorular eşliğinde rasyonel olarak inşa etmenin imkanından mahrum kalmış oluruz. Çünkü böyle bir varsayım tanrısal olanı ahlaki olanın açıklamasında tek referans olarak kabul edecektir. Bir ilahi emir teorisini yeniden inşa etmenin ya da canlandırmanın yolu başlangıç olarak böyle bir varsayımın reddedilmesiyle mümkündür. Nitekim geleneksel ilahi emir teorilerine yönelik eleştirilerin geçmişte en sık tekrarlanan zemini Tanrı'nın ahlak alanında yegane otorite olmasıyla ilişkilidir.

Quinn, Brody'ninki gibi bir tezi savunmanın, teizmin klasik bir doktrini olan ve Tanrı'nın yaratıkları üzerindeki mutlak tasarruf hakkını ifade eden ilahi egemenlik (divine sovereignty) doktrininin reddine sebep olacağı noktasında uyarır. Halbuki ilahi egemenlik doktrininin teolojik iradecilik üzerindeki etkisi oldukça önemlidir. Hristiyan kutsal metinlerinde de bunu destekleyen onlarca örnek mevcuttur. Mesela Yeni Ahit'te Tanrı bir çömlekçiye ve kulları ise çömlekçinin elindeki toprağa benzetilir.²⁴ Nasıl ki çömlekçi, elindeki çamurla dilediğini yapabiliyorsa Tanrı da kullarına dilediğini yapabilir. İlahi iradecilikten doğan yeni teoriler bu doktrinle yüzleşmekle ve bu doktrin ilahi emir teorileri için olumlu bir neden sağlayıp sağlamadığını sormakla yükümlüdür. Quinn, bu doktrin her ne kadar yanıtlanması zor sorular doğurduğunu kabul etse de temelde onun teolojik bir doktrin olduğuna, dolayısıyla seküler felsefenin bu konuda söyleceği fazla bir şeyin olmadığına dikkat çeker. Ona göre bu doktrin, ilahi emir teorisinin meşruiyetine

²¹ Quinn, “The Recent Revival of Divine Command Ethics”, 348-351. Ayrıca bk. Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 23.

²² Quinn, “The Recent Revival of Divine Command Ethics”, 350-351.

²³ Baruch Brody, “Morality and Religion Reconsidered”, *Readings in the Philosophy of Religion*, ed. B. Brody (Perentice Hall, 1974), 491-503 'den aktaran Quinn, “The Recent Revival of Divine Command Ethics”, 352.

²⁴ *Kitab-ı Mukaddes* (Erişim 28.12.2021), Ro. 9:21-22.

herhangi bir zarar vermeyecektir.²⁵ Burada o, kendi ilahi emir yorumunda da ilahi egemenlik doktrininin nasıl anlaşılması gerektiğini açıklar.

Bu açıklamaya geçmeden önce Quinn'in söz konusu iddiası üzerinde biraz durmakta yarar vardır. Quinn, ilahi egemenlik doktrini gibi teistik bir doktrinde ve genel olarak ilahi emir teorilerinin inşasında teolojik desteklerin temel alınmasını onaylar. Bu desteklerin meşruiyeti hakkında seküler felsefenin ikna edilmesi zorunlu değildir. Burada o, Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik*'teki şu ifadesini önemli bir dayanak olarak kullanır: "Hem itirazları çürütür hem de ortak kanıları sarsmadan bırakırsak, durumu yeterince ispatlamış oluruz."²⁶ Quinn'e göre teistler, bu Aristocu metodolojik ilkeyi benimseyerek teoriye yönelik itirazları ortadan kaldırıp geleneklerinin "ortak kanıları"nda ısrar etmekten çekinmemelilerdir.²⁷ Seküler ahlak felsefesinin teistik olmayan bakış açısı diğer teistik ahlak felsefelerini yok sayma hakkına sahip değildir. İlahi emir teorisini çağdaş felsefede savunmanın önünde rasyonel hiç bir engel yoktur. Bunun bir sonucu olarak ilahi egemenlik doktrininin seküler filozoflar tarafından reddedilecek oluşu ilahi emir etikçilerini ilgilendirmez. Çünkü seküler liberalizm, modern ahlak felsefesi eleştirmenlerinden A. MacIntyre'in ifade ettiği üzere, ahlak felsefesi tarihinin biricik geleneği değildir. O da teizm gibi tarihteki diğer geleneklerden sadece biridir.²⁸ İlahi emir teorisi de herhangi bir seküler ahlak teorisi kadar spesifik bir geleneğe yaslanmaktadır ve bu anlamda özgün bir karaktere sahiptir. Teistik olmayan ahlak felsefesinin teistik felsefe karşısında herhangi bir epistemolojik üstünlüğü yoktur. Quinn, bu bağlamda, ilahi emir teorileri için olumlu nedenler arayışının meşru olarak, sadece teistlerin sahip olduğu nedenler olabileceğine dolayısıyla teist olmayanlarla paylaşılmayan inançların bir problem teşkil etmeyeceğine inanır. Diğer bir ifadeyle, teolojik iradecilik görüşü ve onun teorideki ihyası felsefede yalnızca teistleri ilgilendiren bir girişim olmaya, olumlu manada, mecburdur.²⁹

Quinn'in bu tavrı, teistik ahlak felsefesinin seküler ahlak felsefesi ile ahlaki bir diyalogunu engelleme sonucunu doğurmaz. Aksine bu tutum, teolojik iradecilik ile seküler felsefenin nasıl bir diyalogla ilerlemesi gerektiğine dair ışık tutar. Bu diyalogun teşviki teolojik iradeciliğin tezlerini seküler felsefe karşısında daha da iyileştirecek, her iki alanın kendi sınırlarını tayin edecek ve ortak alanlarında ise müşterek bir ahlaki rasyonaliteyi geliştirilebilecektir.

Şimdi Quinn'in benimsemiş olduğu ilahi emir teorisinin temel çerçevesinin ayrıntılarına geçebiliriz.

²⁵ Quinn, "The Recent Revival of Divine Command Ethics", 351-352. Quinn aynı metodolojik zorluklar sebebiyle bir zamanlar teolojiye yönelik mesafeli bir duruşa sahip olduğunu, diğer teolojik doktrinler gibi ilahi emir teorilerini de baştan yanlış olarak kabul ettiğini, ancak teoriyi çalışmaya başladıktan sonra kendi ifadesiyle "dogmatik uykusundan" uyandığını söyler. bk. Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 65.

²⁶ Aristotle, *Nicomachean Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 1145b7.

²⁷ Quinn, "The Recent Revival of Divine Command Ethics", 353.

²⁸ Alasdair MacIntyre, *Whose justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), 345-348.

²⁹ Quinn, "The Recent Revival of Divine Command Ethics", 354.

2. Quinn'in İlahi Emir Teorisi ve Temel Varsayımları

Quinn, 1978'de yayınladığı kitabına ilahi emir teorisine "taze bir bakış" (a fresh look)³⁰ geliştirme iddiasıyla başlar. O, burada teoriye yeni bir argümanla katkıda bulunmayacağını, temel amacının teoriye belli sınırlamalar getirerek onun mümkün olduğunca basit (simple) bir versiyonunu benimsemek ve bu basit tasvirin içerisinden teoriye yönelik klasik eleştirileri cevaplandırmak ve bu sayede teoriyi geliştirmek olduğunu ifade eder.³¹ Quinn'e göre teolojik iradecilik temelde ahlaki yükümlülükler ile Tanrı'nın emirleri arasında nedensel bir bağın olduğu karmaşık olmayan bir tezdır.³² Bu tezin felsefi formülasyonu şu üç temel kavram üzerinden yapılmalıdır: Ahlaki sorumluluk, ahlaki emir ve yasaklar.³³ Bu doğrultuda Quinn şu üç temel ilkenin teorisinin klasik anlatımı olarak kabul eder:

1. "Tüm A eylemleri için, (i) ancak ve ancak Tanrı, A'nın yapılmamasını emretmezse A ahlaki olarak doğrudur (yapılabilir) ve (ii) A ahlaki olarak doğruysa (yapılabilir), A'yı ahlaki olarak doğru (yapılabilir) kılan şey Tanrı'nın A'nın yapılmamasını emretmemiş olmasıdır.

2. Tüm A eylemleri için, (i) ancak ve ancak Tanrı, A'nın yapılmamasını emrederse A ahlaki olarak yanlıştır ve (ii) A, ahlaki olarak yanlışsa, A'yı yanlış kılan şey Tanrı'nın A'nın yapılmamasını emretmesidir.

3. Tüm A eylemleri için, (i) ancak ve ancak Tanrı, A'nın yapılmasını emrederse A ahlaki olarak zorunludur ve (ii) eğer A, ahlaki olarak zorunluysa, A'yı ahlaki olarak zorunlu kılan şey Tanrı'nın A'nın yapılmasını emretmesidir."³⁴

İlahi emir teorisinin bu ilkeleri Quinn'e göre ilahi emir teorisinin temel açıklamasıdır. Quinn de bu açıklamayı benimser. Çağdaş ilahi emir teorileri söz konusu basit çerçeveyi bazı ilave ve düzeltici önermeler ekleyerek modifiye etmektedir.³⁵ Quinn ise bu temel çerçevenin teoriyi savunma adına değiştirilmesini yararlı görmez. Teorisinin rasyonel gücü ya da eleştiriler karşısında ayakta kalabilmesi, teorisinin önermeleri üzerinde bir değişiklik yapılmasından ziyade teorisinin nasıl bir teistik meta-etiğe yaslanarak açıklanması gerektiği ile ilgili olmalıdır.³⁶ Quinn burada ortaya koyacağı teistik bir meta-etiğin teistik olmayan seküler felsefe tarafından yine de kabul edilmeyeceğini hatırlatır.³⁷ Ancak bu

³⁰ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, v.

³¹ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, vi.

³² Quinn, Quinn, "Divine Command Ethics: A Causal Theory", ed. C. B. Miller, *Essays in the Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 37-52. 40-42.

³³ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 26, 39. Ayrıca bk. Quinn, "Theological Voluntarism", ed. David Copp, *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 84 ve bk. Quinn, "The Recent Revival of Divine Command Ethics", 347

³⁴ Quinn, "Theological Voluntarism", 72-73.

³⁵ Örneğin Adams, bu ilkelere Tanrı'nın doğasına atıfta bulunarak ilavelerde bulunur. Adams'a göre bir şeyin etik olarak yanlış oluşu onun ancak seven bir Tanrı'nın emirlerine karşı olmasıdır. bk. Robert M. Adams, "Divine Command Metaethics Modified Again", 66-79. Wierenga ise Tanrı'nın genel ve özel ahlaki emirleri ayırımına giderek Tanrı'nın belirli bir faile belirli bir zamanda belirli bir olayı yapmasını yasaklayabileceğini ifade eder. Bu spesifik emir Tanrı'nın diğer genel ahlaki emirleri ile uyumsuz olabilir. Edward Wierenga, "A Defensible Divine Command Theory", 387-407.

³⁶ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 64.

³⁷ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 64.

durum, ifade edildiği gibi teorinin teistik çerçevede ilerletilmesine herhangi bir engel teşkil etmeyecektir.³⁸

Tekrarlayacak olursak, Quinn'in yukarıda üç temel ilke formunda yeniden ifade ettiği klasik ilahi emir teorisi Tanrı ve ahlaki emirler arasında nedensel (causal) bir ilişkinin kurulduğu basit bir teoridir. Ancak Quinn bu nedensel ilişkiyi mutlak bir nedensellik olarak anlamaz. O bunu şöyle ifade eder: "Teorimiz ilahi emirlerin yapılması gerekenleri dayatmada ne zorunlu olduğunu ne de aksini iddia eder... Bütün bu konular karşısında teorimiz sessiz kalır."³⁹

Quinn, bu sessizliği, teorinin bir "zayıflığı"⁴⁰ olarak değerlendirir ve bu zayıflığı ilahi emir teorisinin olumlu bir niteliği olarak düşünür. Bu zayıflık, Quinn'in ilahi emir teorisini "bölünmüş" bir meta-etik arka planla düşünmesiyle ilişkilidir. Öncelikle, bölünmemiş bir meta-etikle savunulan ve yukarıda üç ilke üzerine inşa edilen geleneksel bir ilahi emir teorisi ahlaki değer alanı olan aksiyoloji ile ahlaki görev ve sorumluluk alanı olan deontolojiyi birbirinden ayırmaz. Diğer bir ifadeyle, tanrısal emirler hem yanlış olanı hem de yapılması gerekeni belirleyen emirlerdir. Quinn ise, kendi "bölünmüş" meta-etiginde, bu iki alanı birbirinden ayırır ve ilahi emir teorisini temelde ahlaki yükümlülüklerin Tanrı ile zorunlu olmayan ancak güçlü bir nedensellik ilişkisinde olduğu⁴¹ deontolojik bir teori olarak düşünür. Tanrı ve ahlaki değerler arasındaki ilişki ise söz konusu teoride zayıf bir nedensellik içinde var olmaya devam eder. Bu iki düzeltme Tanrı ve ahlak arasındaki ilişkinin keyfilğine dair problemleri bertaraf ederek teoriyi daha savunulabilir bir hale getirir. Aksiyolojik olanla zayıflığı sayesinde teori, örneğin "Tanrı yoksa herşey mubahtır." şeklindeki Ivan Karamazov'un tezine izin vermez.⁴² Ama aynı teori, Yahudi-Hristiyan geleneğindeki bir teiste, anne-babaya itaat etmenin Tanrı'nın emri olduğu için bir yükümlülük oluşturduğunu düşünmesine imkân sağlar.⁴³ Her iki imkânı da sağlayan Quinn'in klasik ilahi emir teorisindeki Tanrı ve ahlak arasındaki ilişkiyi zayıflatılmış bir nedensellikle yorumladığı "bölünmüş" meta-etik düşüncesidir.

Burada bir örnek üzerinden meseleyi anlamayı deneyebiliriz. Örneğin A teisti, Tanrı emrettiği için anne-babasına itaat etmesi gerektiğini düşünürken B teisti bunu Tanrı'nın emriyle ilişkilendirse de bu emrin gerekçesini kendi bağımsız ahlaki rasyonalitesine dayanarak yapabilir. Bölünmüş bir meta-etikle benimsediği Quinn'in ilahi emir teorisi her iki eylemin gerekçelendirilme biçimini onaylayacaktır. Burada altını çizmemiz gereken nokta, Quinn'in meta-etiginin ahlaki aksiyolojik alanın Tanrısal emirlerle belirlenmesini zorunlu görmese de Tanrı ve ahlak arasında aşağıda ifade edeceğimiz şekilde hala anlamlı bir aksiyolojik ilişkinin varlığını kabul etmesidir. Bu şekilde bir ilahi emir teorisi yorumu her iki teistin de kendi eylemlerinde makul gerekçelere sahip olduğunu onaylayacaktır.⁴⁴

³⁸ Quinn, "Theological Voluntarism", 63.

³⁹ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 103.

⁴⁰ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 103.

⁴¹ Quinn, "Divine Command Ethics: A Causal Theory", 40-42.

⁴² Quinn, "Divine Command Ethics: A Causal Theory", 47.

⁴³ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 103-104.

⁴⁴ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 103-104.

Burada Quinn'in ilahi emir teorisinin elbette teistik bir tez olduğunu, dolayısıyla teizm içinden anlaşılabilirliğini ancak bu teorinin teizm dışındaki seküler ahlaki tezlerin hepsini tüketecek tarzda daraltıcı bir açıklamayı içermediğini anlıyoruz. Bu sayede onun hem ilahi emir teorisinin teizm içindeki meşruluğunu hem de seküler felsefe karşısındaki hareket kabiliyetini sağlamayı hedeflediği anlaşılmaktadır. Onun burada odaklandığı husus ilahi emir teorisinin felsefi eleştiriler karşısında nasıl ayakta kalabileceğini göstermektir. Teorinin çalışmanın başında da ifade ettiğimiz klasik formülasyonunda ahlaki doğruluk ve yanlışlık tanrısal emirlerle belirlenir.⁴⁵ Bu bağlamda ilahi emirler iptal edilemez yükümlülükler dayatır. Quinn, tanrısal emirler ve yükümlülükler arasında klasik anlamda zorunlu bir ilişki kurmaz, diğer bir ifadeyle ahlaki ödevlerin varlığı ilahi emirlerin varlığını zorunlu kılmaz. Bu ilişkiyi anlama noktasında Quinn, genel bir teistik perspektife başvurmayla ihtiyaç olduğunu, bu perspektif olmadan teorinin tek başına söz konusu ilişkinin nasıl olacağını belirlemede yetersiz kalacağını belirtir.⁴⁶

İlahi emir teorisinin teistik perspektifini Quinn, dört unsurlu birikimsel bir açıklamayla izah eder. Bu unsurlar dini ibadet ve pratikler, Yeni Ahit'teki Hz. İsa'nın sevgi ile ilgili emirleri, Eski Ahit'teki ahlaki kıssalar ve teolojik bir teori olan ilahi egemenlik doktrinidir.⁴⁷ Bunlar birbirinden bağımsız düşünülemez ve onların kullanımı sadece Hristiyanlık ile sınırlıdır. Quinn, Müslüman ya da Yahudi bir teistin kendi teolojisine uygun bir şekilde bu yapıları yeniden düzenleyebileceğini de ekler.⁴⁸

Birinci unsur, ilahi emir teorisinin "Hristiyan ibadet pratiği" ile ilgilidir. İbadet ve inanç arasında doğrudan bir ilişki vardır. Dini ibadetler, Hristiyan inancı içinde neyin onaylanıp onaylanmaması gerektiği konusunda rehberlik sağlarlar. Çünkü Hristiyanlıkta ibadet, dindarın iradesinin Tanrı'nın iradesine uyumlu kılınması olarak anlaşılır. Bu nedenle ilahiler ve dualar içinden ibadetlere yönelik bir katalog çıkarılır. Bu ibadet örnekleri teolojik iradeciliği destekleyici metinler olarak kullanılır. Teolojik iradecilik bu kaynaklara başvurarak tanrısal emirlerle yükümlülükler arasındaki ilişkiyi düzenler. Örneğin Tanrı'nın ahlaki emirleri ibadet pratiğini doğrudan etkiler ve bir emrin ilahi olup olmadığının ölçütü bu pratiğe olan uyumdur.⁴⁹ Buna göre Tanrı'nın geçmişte emretmiş olduğu ibadetlere tamamen yabancı, anlaşılmaz ve aykırı bir emirde bulunması beklenmez.⁵⁰

İkinci unsur İncil'deki sevgi ahlakıyla ilgilidir. Örneğin Hz. İsa'nın "komşunu kendin gibi seveceksin"⁵¹ emri, Tanrı'nın sevgiyle ilgili ilahi emirlerinin meşruiyetini ve aynı

⁴⁵ Quinn, "Theological Voluntarism", 63.

⁴⁶ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 103

⁴⁷ Quinn, "The Primacy of God's Will in Christian Ethics", 494. Quinn bu makalesinde üç yapıdan bahsederken, "Theological Voluntarism", makalesinde ise dördüncü yapı olarak dini ibadet ve pratikleri de ekler. bk. "Theological Voluntarism", s. 65-68.

⁴⁸ Quinn, "Theological Voluntarism", s. 65.

⁴⁹ Quinn, "Theological Voluntarism", 65

⁵⁰ Burada Quinn'in işaret ettiği örnek, ileride de değineceğimiz gibi, Tevrat'ta Hz. İbrahim'in oğlu İshak'ı öldürme emrini alma hikyesidir. Quinn bu konuyu farklı yazılarında detaylı bir şekilde işler. Kısaca ifade etmek gerekirse o, basitçe Tanrı'nın İbrahim'e böyle bir emirde bulunmayacağını, çünkü çocuk katlinin Hristiyan ibadet pratiğinde yerinin olmadığını ve böyle bir emrin Tanrı'nın seven karakteriyle uyumsuz olduğunu ifade eder. Burada Quinn, Kutsal Kitap'ın literal yorumunu reddetme gibi bir bedelle karşı karşıya kalsa da bu bedeli ödemeye razı olduğuna dikkat çeker. Çünkü Tanrı, basitçe böyle trajik ikilemler yaratmaz. bk. Quinn, "Theological Voluntarism", 86-89. Ayrıca bk. Philip L. Quinn, "Agamemnon and Abraham: The Tragic Dilemma of Kierkegaard's Knight of Faith", *Literature and Theology* 4/2 (1990), 192, 181-193.

⁵¹ *Kitab-ı Mukaddes* (Erişim 28.12.2021), Mat. 22:39.

zamanda Tanrı'nın diğer emirlerinin de sevgi kaynaklı oluşunu destekler.⁵² Quinn'e göre bir varlığa Tanrı ismi verilebilmesi için onun, tüm mümkün varlıkların tek yaratıcısı olan güçlü ve seven bir varlık olması gerekir. Dolayısıyla Tanrı'nın bir şeyi emretmiş olduğunu iddia ettiğimizde söz konusu eylem, eğer bu emir güçlü ve seven bir Tanrı'dan geliyorsa yükümlülük oluşturacaktır.⁵³ Bu şekilde Tanrı'nın ahlaki özellikleri İncil'in ahlaki yükümlülüklerini empoze etmek için hem zorunlu hem de yeterli olduğunu düşünmede teiste olumlu bir neden sağlar.⁵⁴

Üçüncü unsur, Eski Ahit'teki anlatıların yorumu ile ilgilidir. Buradaki hikayeler ilahi emir teorisi için önemli bir kaynaktır. İlk olarak, bu ilahi anlatılar ahlaki iyilik ve kötülük paradigmasının açıklama alanıdır. Bunlar teistin ahlaki ayrımlarına yönelik muhakemesini eğitir ve teistik ahlaki kavramların oluşumuna katkı sağlarlar. İkinci olarak, teistik gelenekler içinde kutsal metinler ahlaki yükümlülükleri ortaya koyan ve açıklayan bilişsel otoritelerdir. Quinn, Eski Ahit'teki ayetlerin yorumlarının hassasiyetine ve tartışmaların varlığına da dikkat çeker. Yalnızca Tanrı'nın Eski Ahit'te geçen ahlaki emirleri değil, ahlak dışı diyebileceğimiz emirleri de Kutsal Kitap kritiği bağlamında teist filozoflarca tartışılmaktadır.⁵⁵ Quinn, bu tartışmalara yönelik makul olan yorumların bir teist için bağlayıcı olduğunu belirtir.⁵⁶

Dördüncü unsur olan teolojik teori, Quinn'in ilahi emir teorisinin "bölünmüş" meta-etisinin teistik perspektifini hayati bir şekilde destekleyen ilahi egemenlik doktrini ile ilgilidir. Tanrı ve ahlak ilişkisini temelde nedensel bir ilişki olarak kuran temel inanç bu doktrine olan inançtır. Teistler, geleneksel olarak, Tanrı ve dünya, Yaratıcı ve yaratılmışlar dünyası arasında net ayrımlar yaparlar. Buna göre her mümkün varlık var olmak için Tanrı'ya bağımlıdır. Tanrı ise kendi başına var olmandır. O, kendisinden başka hiçbir varlığa muhtaç değildir. Bu durumda zorunlu varlık olan Tanrı, mümkün varlıklar üzerinde mutlak bir egemenliğe sahiptir.⁵⁷ Tanrı, ahlaki failerin yapması ve yapmaması gereken şeylere dair kendi ilkelerine sahiptir. Quinn'e göre, ilahi egemenlik doktrini ilahi emir teorisinin anlaşılması ve savunulmasında teistler için oldukça önemli teolojik bir destektir.⁵⁸

Söz konusu dört unsur, teolojik iradeciliğin, teizm içinde pozitif teoriler olarak inşasında oldukça önemlidir. Bununla birlikte Quinn, çalışmanın başında ifade edildiği gibi, teoriye sağlanan bir diğer önemli katkının eleştirilere verilecek cevaplar olduğunu, dolayısıyla negatif bir teolojiye ihtiyaç olduğunu da belirtir. Bu bağlamda o, bölünmüş bir meta-etikle sunduğu basit ilahi emir düşüncesine yönelik on eleştiri belirler ve bu eleştirilere cevap vermeye çalışır. Bu cevaplar, Quinn'in ilahi emir teorisinin ne tür bir teistik meta-etikle anlaşılması gerektiğini de netleştirir.

⁵² Quinn, "Theological Voluntarism", 65-66.

⁵³ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 93-94.

⁵⁴ Quinn, "The Primacy of God's Will in Christian Ethics", 503.

⁵⁵ Quinn, "Theological Voluntarism", 66.

⁵⁶ Quinn, "The Primacy of God's Will in Christian Ethics", 499.

⁵⁷ Quinn, "The Primacy of God's Will in Christian Ethics", 495. Ayrıca bk. Quinn, "Theological Voluntarism", 67.

⁵⁸ Quinn, "The Primacy of God's Will in Christian Ethics", 493-494

3. İlahi Emir Teorilerine Yönelik Eleştiriler ve Cevaplar

Quinn'e göre herhangi bir teolojik iradecilik görüşü, spesifik bir teori haline getirilmeden önce bazı soruları cevaplamalıdır. Bu sorular, çalışmanın başında da yer verildiği edildiği gibi, Brody'nin tezinin ortaya çıkardığı sorulardır ve ilahi egemenlik doktrininin sınırlarıyla ilgilidir. Örneğin, ahlak ile Tanrı'nın iradesi arasında nasıl bir ilişki vardır? Bu ilişkinin mahiyetini nasıl anlamalıyız? Eğer bu metafizik bir nedensellik ilişkisi ise bu metafizik alan ahlak alanının ne kadarını kapsar? Örneğin, bu ilişki ahlaki değer alanını (aksiyoloji) kapsar mı ya da ilâhi irade sadece yükümlülükler, izin verilenler ve yasaklananlar gibi ahlakın yalnızca deontolojik boyutuyla mı ilgilidir? Bu ve benzeri sorulara verilecek cevaplara bağlı olarak, teolojik iradeciliği somutlaştıran birbirinden farklı ahlak teorileri formüle edilebilir. Bu bağlamda, Quinn, her bir spesifik ilahi emir teorisine yönelik çağdaş felsefede farklı eleştiriler yapılabileceğinin, tüm bu teorilerin ortaya çıkardığı kusur ve problemlerin söz konusu cevaplara bağlı olarak aynı olmadığını altını çizer.⁵⁹ Burada Quinn'in ilgilendiği şey, ilahi emir anlayışına yönelik seküler felsefeden gelen itirazlara yukarıdaki sorulara verdiği cevaplarla "eleştirel bir diyalektik" ile yaklaşmaktır.⁶⁰ Buna göre Quinn, bir ilahi emir teorisi savunusu yapmaktan çok geçmişte genel olarak ilahi emir teorilerine yöneltilen geleneksel eleştirilerin kendisinin "bölünmüş" bir meta-etik perspektifle ortaya koyduğu ilahi emir teorisinin "hala" savunabilir bir durumda olduğunu göstermek ister.⁶¹ Şimdi bu eleştirileri ve Quinn'in "bölünmüş" meta-etisi içerisinde verdiği cevapları görelim.

a. Anlam ile ilgili eleştiri: Bu eleştiri, ilahi emir teorisinde bir şeyi yükümlülük haline getiren şeyin, onun Tanrı tarafından emredilmiş olması düşüncesine yöneliktir. Buna göre "bütün insanlar doğru söylemekle yükümlüdür" ile "Tanrı, insanlara doğru söylemeyi emretti" ifadeleri anlamsal olarak birbirine eşittir. Eleştiriye göre birinci cümleyi kurmak bu durumda anlamsızlaşır. Quinn, bu eleştiriye önermesel özdeşlik ve anlamsal özdeşlik arasında bir ayrıma giderek cevap verir. Örneğin kişi, nazik olmanın ahlaki gerekliliğini Tanrı'nın onu emretmiş olduğuna inanmaksızın yükümlülük olarak kabul edebilir. Bir başkası da bunu, Tanrı emrettiği için yükümlülük olarak kabul eder. Burada eleştirilen şey, iki ahlaki yargının özdeşliğinin önermesel bir özdeşlik olarak anlaşılmasıyla ilgilidir. Halbuki burada anlamsal bir özdeşlikten bahsedilebilir. Önermesel bir özdeşlik şöyle anlaşılabilir: Örneğin "a"nın "b" önermesiyle özdeş olduğunu düşünelim. Bu durumda kişi, a' ya inandığı her durumda otomatik olarak b'ye de inanmış olacaktır. Diğer bir ifadeyle, kişinin b' ye inanması ancak a' ya da inandığı zaman mümkün olabilir. Dolayısıyla kişi a'ya inanıp b'yi inkar edemez. Ancak kişinin nazik olmanın yükümlülüğüne inanması, Tanrı'nın nezaketi emretmiş olmasından bağımsız olarak pekala mümkündür. Nezaketin, tanrısal bir emir de olması dolayısıyla yükümlülük oluşturduğu ifadesi iki cümle arasında anlamsal bir özdeşliği tesis eder.⁶² Benzer şekilde burada insan sağlığına iyi geldiği düşüncesiyle oruç tutmayı gerekli gören biriyle Tanrı'nın emri olduğu için oruç tutmayı gerekli gören birini düşünebiliriz. Bu iki kişi de orucun yükümlülüğü konusunda anlamsal olarak hemfikirdirler,

⁵⁹ Quinn, "The Recent Revival of Divine Command Ethics", 347.

⁶⁰ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 64.

⁶¹ Quinn, "The Recent Revival of Divine Command Ethics", 346-347.

⁶² Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 39-40.

ancak bu yükümlülükler birbirinin varlığını zorunlu kılar şekilde savunulmak zorunda değildir. Çünkü her iki önerme birbirinin eş anlamlı önermesi olarak anlaşılabilir. Biri olmadan diğeri savunulabilir.

b. Felsefi analiz eleştirisi: Bu eleştiri ilahi emir teorisinin bir meta-etik teori olarak ahlaki kavramlara yönelik felsefi bir analiz yapmasıyla ilişkilidir. Genel olarak bir felsefi analizde analiz edilen şey bilişsel olarak ikincil konumdadır. Dolayısıyla, bir ilahi emir teorisini meta-etik bir teori olarak düşünmek, bu teorisinin ahlaki kavramları analizinde kullanılması ve bu kavramların ilahi emir meta-etisinin hükmü altına girmesi demektir. Bu ise teolojik alanın ahlaki alanı ikincilleştirmesi olarak anlaşılmaktadır. Quinn bu eleştiriye temelden reddeder. O'na göre kendi "bölünmüş" ilahi emir meta-etisi ahlaki kavramları açıklayan ya da analiz eden bir teori olma iddiasını taşımaz. O, sadece Tanrı'nın iradesiyle, zorunlu olan, izin verilen ve yasaklanan arasındaki ilişkiler hakkında metafizik doğruları ifade eden bazı ilkeleri formüle eder. Bu sebeple burada teolojik açıklama etik açıklamanın önüne geçip onu belirleyen ve tanımlayan bir özelliğe sahip olmayacaktır.⁶³ Burada Quinn'in bölünmüş ilahi meta-etisinin tanımlayan değil ilişki kuran bir yapısı olduğunu anlamak önemlidir.

c. Epistemik asimetri eleştirisi: Bu eleştiri ilahi emir teorisinde epistemik asimetrier olduğunu öne sürer. Buna göre örneğin, insanlar belirli bir şeyin ahlaki olup olmadığını Tanrı'nın emirlerinden haberdar olmadan da bilirler. Seküler bir ahlak faili köleliğin ahlaken yasaklanması gerektiğini basitçe savunabilir. Bazı teistler ise ahlaki olanın hangisi olduğunu ancak teolojik bir bağlamın içinde öğrenirler. Örneğin evliyken evlilik dışı bir ilişkinin haram olduğunu ve bu yasağın aynı zamanda ahlaki bir yasak olup olmadığı ile ilgilenmeksizin ya da böyle bir ahlaki yasaktan haberdar olmaksızın kabul edebilirler. Teolojiye şüpheyile yaklaşan seküler bir ahlak filozofu burada şu iddiada bulunacaktır: Bir sekülerin ahlaki düşüncelerini bağımsız olarak gerekçelendirmesi epistemik olarak mümkün iken, bir teistin aynı gerekçelendirmesi epistemik olarak mümkün değildir. Bu farklılık, ahlaki anlamda epistemik bir asimetri yaratır. Quinn bu eleştiriye şöyle bir örnekle cevaplandırır:

"Yalnızca bir cetvelim ve de bir üçgenim olsun. Bu üçgenin eş kenarlı olup olmadığını ancak cetvelimi kullanarak öğrenebilirim. Bu bilgiyi cetvel yardımıyla öğreniyor oluşum, benim için epistemik bir sınırlamadır. Ancak benim bir cetvel yardımıyla elimdeki üçgenin eşkenar olup olmadığını biliyor oluşum, zaten eşkenar olan üçgenin durumunda bir değişikliğe sebep olmaz. Dolayısıyla bu bilgiye nasıl ulaşmış olduğum epistemik bir fark yaratmaz. Zira üçgen her koşulda yine aynı üçgendir."⁶⁴

Bu örnekten anlaşılacağı üzere Quinn, ahlaki olanın bilgisine ulaşmadaki yolların farklılığı ile bilginin kendisinin farklılığını birbirinden ayırmaktadır. Burada teistin farklı bir araçla aynı ahlaki bilgiye ulaşması epistemik değil yöntemsel bir farklılık yaratır. Epistemik bir asimetri, örnekte de işaret edildiği gibi, yöntemin farklılığının üçgeni de farklılaştırdığı durumlarda mümkündür. Benzer şekilde ahlaki olanın bilgisine nasıl ulaştığımız, bilgiye

⁶³ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 42-43.

⁶⁴ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 44-45. Bu örnek elbette yalnızca ahlaki konularda işe yarayan bir örnektir.

konu olan şey aynı kaldığı sürece epistemik olarak önemsizdir. Quinn'in bu yorumu kendi savunduğu "bölünmüş" ilahi meta-etiği açısından oldukça tutarlıdır.⁶⁵

d. "Olandan olması gereken çıkmaz" eleştirisi: Bu eleştiri Hume'dan itibaren modern felsefe içinde tekrar edilen önemli bir ahlak eleştirisidir. Bu teze göre değere dair bir yargı olgudan yola çıkarak belirlenemez. Bunun ilahi emir ahlakındaki karşılığı ise Tanrı'nın bir şeyi emretmiş olma durumunun ahlaken olması gerekeni belirlemeyeceği tezidir. Bu eleştiriyi şöyle ifade edelim:

A. Tanrı x'i emreder.

B. Bu durumda x yapılmalıdır.

Quinn, bu felsefi teze iki eleştiride bulunur. Birincisi; "olan" ile "olması gereken" şeyler arasında net bir ayrım olduğunu düşünmek temel bir yanılgıdır. Buna göre A ve B önermeleri zaten birbirleriyle ilişkili önemelerdir. İkincisi; ahlak felsefesinde yalnızca A önermesinden B önermesinin çıktığı iddiası felsefi olarak doğru değildir. Çünkü bir ilahi emir teorisyeni, B önermesini yalnızca A önermesinden çıkarmaz. Yani sadece Tanrı'nın emri ahlaki olarak yapılması gerekeni tüm diğer bağlamlardan bağımsız olarak, tek başına belirlemez. Burada Tanrı'nın iyi oluşu ve insanın ahlaki rasyonalitesi gibi tartışmaya dahil edilmemiş başka bağlamsal etik önermeler de mevcuttur.⁶⁶ Burada Quinn'in Tanrısal emirler ile ahlak arasındaki ilişkiyi nedensel bir ilişki olarak anlamasının bir sonucunu görmekteyiz. Ayrıca Quinn'in bu nedensel ilişkiyi gevşek bir şekilde kurması burada savunduğu gibi farklı bağlamların da bu ilişkiye dahil edilmesine olanak tanır.

e. Euthyphron eleştirisi: İlahi emir teorisine yöneltilen geleneksel ve güçlü eleştiri Platon'un Sokrates'in ağzından ortaya koyduğu *Euthyphron* diyalogundaki⁶⁷ şu soruya dayanır: Bir şey, Tanrı onu emrettiği için mi iyidir, yoksa o şey iyi olduğu için mi Tanrı tarafından emredilir? Tarihte din-ahlak ilişkilerini açıklamaya yönelik tüm teoriler bu ikilemin bir ucunda konumlanmıştır. İlahi emir teorilerinin ikilemin birinci seçeneğini benimsediği ve bunun iki itirazı doğurduğu iddia edilir: Birincisi; eğer bir ilahi emir teorisi bir şeyin ahlaken iyiliğini Tanrı'nın emretmesine bağlıyorsa bu durumda Tanrı, ahlakın içeriğini keyfi olarak belirler.⁶⁸ İkincisi ise iyiyi belirleyen kişi Tanrı ise, bu durumda Tanrı'nın iyi oluşu yine kendisiyle açıklanarak anlamsızlaşır.⁶⁹

Quinn birinci itirazı örneklendirmede farklı isimlere yer verir. Örneğin, on yedinci yüzyıl ilahiyatçı filozofu Ralph Cudworth'a göre eğer eylemler, Tanrı tarafından emredildiği için zorunluysa, o zaman Tanrı emrettiği takdirde masum bir çocuğa işkence yapmak

⁶⁵ Ancak burada Quinn'den bağımsız olarak, geleneksel olarak inşa edilmiş bir ilahi emir etiğinde ahlaki olanın bilgisine nasıl ulaştığımız konusu söz konusu bilgiyi gerekçelendirme ve ona itaat etme konusundaki motivasyonumuz açısından oldukça önemlidir. Örneğin bir dindar yalan söylemenin kötü olduğu bilgisine vahiy üzerinden ulaşıyorsa bu durumda söz konusu dindarın bu yasağa uyma konusundaki gerçeği ve motivasyonu seküler bir gerekçe ve motivasyona göre daha güçlü olacaktır. Elbette burada Quinn'in dediği gibi yalan söylemenin kötü oluşu epistemik olarak bir değişikliğe uğramasa da söz konusu bilginin elde edilmiş şekli onun epistemik konumunu güçlendirecektir.

⁶⁶ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 46.

⁶⁷ Platon, *Euthyphron*, çev. P. N. Boratav (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2000), 22-27. Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. Muhammet S. Duran, "Euthyphron-İkilemi: Ahlak ve İlahi İrade İlişkisi", *Temaşa Felsefe Dergisi* 14 (2020), 83-98.

⁶⁸ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 46-47.

⁶⁹ Quinn, "Theological Voluntarism", 75. Ayrıca bk. Mustafa Çakmak, "Euthyphron İkileminin İşaret Ettiği Bazı Ahlaki Açmazlar", *Felsefe Dünyası* 2/74 (2021) 2 (74), 94-117.

zorunlu olacaktır.⁷⁰ Wierenga ise bunu “keyfilik argümanı” olarak adlandırır ve ilahi emir teorisinin böyle bir neticeyi reddetmesi gerektiğini ifade eder.⁷¹ Benzer şekilde, çağdaş dönemde ilahi emir teorisini destekleyen William Alston’a göre de Tanrı’nın emrettiği her şey birinci itiraza göre zorunlu olacaktır. Eğer Tanrı, karşılıksız olarak birbirimize acı çektirmemizi emrederse bunu yapmak zorunda kalırız.⁷² Alston da bu düşüncenin ilahi emir teorisini zora soktuğuna inanır.

İkinci itirazın asıl sahibi, modern felsefe tarihinde Gottfried Leibniz’dir. Leibniz, teodise kitabında bu argümana “Allah’ın iyiyi ve kötüyü keyfi bir kararla belirlediğine inananlar o tuhaf salt kayıtsızlık fikrini benimsiyorlar... böylece onlar Tanrı’yı iyi sıfatından yoksun bırakıyorlar” şeklinde karşı çıkar.⁷³ Wierenga bu itiraza “Tanrı’yı iyilikten mahrum etmek” itirazı olarak yaklaşır. Burada o, ihtiyacımız olan şeyin Tanrı’nın iyiliği hakkında uygun bir düşünce geliştirmek olduğunu belirtir.⁷⁴ Alston ise aynı itirazın gerekçesini şöyle ortaya koyar:

“Çünkü ahlâkî iyilik ölçüleri ilahi emirlerle belirlendiği için, Allah’ın ahlâki açıdan iyi olduğunu söylemek, O’nun kendi emirlerine uyduğunu söylemekten başka bir şey değildir. Tanrı’yı, Kendisi’ne verdiği emirlere itaat eden olarak düşünmek mantıklı olsa bile Tanrı’yı ahlaken iyi olarak düşünürken anladığımız şey bu değildir.”⁷⁵

Quinn bu yorum ve itirazlara katılarak bir ilahi emir teorisinin Tanrı tarafından belirlendiği düşüncesine yaslanmaması gerektiğinin altını çizer. Ancak Quinn, kendi ilahi emir meta-etliğinin *Eutphyron*’daki gibi bir ikileme müsaade etmediğini belirtir. Quinn’in ilahi emir yorumunu bu eleştirilerden muaf kılan temel özelliği onun, ahlakın tanrısal emirlerle bağlantılı olan güçlü içeriğini sadece deontoloji ile sınırlamış olmasıdır. Eleştirilerde ise ahlaken iyi olanı belirleyen kısım sadece ahlaki deontolojiyle değil aksiyoloji ile de ilgilidir.⁷⁶ Bu ise problemleri bir düşüncedir. Burada Quinn, Alston’un tavsiyesini oldukça yerinde bulur. Alston, ilahi emir teorisyenlerinin “ahlaki statünün ilahi emirler tarafından oluşturulduğu alana bir sınır çizmeleri gerektiğini”⁷⁷, bu doğrultuda ilahi emrin bir şeyin ahlaki statüsünü belirlememesi gerektiğini savunur. Quinn’e göre bu sınır çizilebilirse ilahi emir teorisini, Tanrı’nın ahlaki iyiliğini yine Tanrı’nın emrine başvuran bir referansla değil ilahi emrin haricindeki bir referansla anlayacaktır. Peki, bu durumda bir teist Tanrı’nın ahlaki iyiliğini nasıl anlamalıdır?⁷⁸

Quinn bu soruya yönelik yine iki önemli cevabın Alston ve diğer bir çağdaş ilahi buyruk teorisini Adams (d.1937-) tarafından verilmiş olduğuna işaret eder. Öncelikle Alston, burada Tanrı’nın doğasını ahlaki iyiliğin en yüce standardı olarak anlamayı teklif

⁷⁰ Quinn, “Theological Voluntarism”, 75.

⁷¹ Edward Wierenga, *The Nature of God* (London: Cornell University Press, 1989), 219-221. Ayrıca bk. Wierenga, “A Defensible Divine Command Theory”, 393.

⁷² William Alston, “Some Suggestions for Divine Command Theorists”, ed. M. Beaty, *Christian Theism and Problems of Philosophy* (Notre dame: University of Notre Dame Press 1990), 305.

⁷³ Gottfried Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, trans. E.M. Huggard (Chicago: Open Court Press 1985), 236.

⁷⁴ Wierenga, *The Nature of God*, 221-222.

⁷⁵ Alston, “Some Suggestions for Divine Command Theorists”, 305.

⁷⁶ Quinn, “Theological Voluntarism”, 75.

⁷⁷ Alston için bk. “Some Suggestions for Divine Command Theorists”, 306.

⁷⁸ Quinn, “Theological Voluntarism”, 76.

eder. Buna göre örneğin, sevginin iyi oluşu, Tanrı, seven bir Tanrı olduğu için O'nun sevginin en yüksek standardı olması ile birlikte açıklanmalıdır. Bu durumda bir şeyi sevgiden doğan bir eylem olarak tanımamıza sebep olan şey söz konusu eylemin seven Tanrı'nın eylemine benzer olup olmamasıdır.⁷⁹

Adams ise ahlaki iyiyi belirleyen şeyi teistik bir "Platonizm" olarak anlamayı teklif eder. Buna göre varlıklar karakterleri, eylemleri ve niyetleri ile tanrısal iyi idealine öykünmede ne kadar başarılı olurlarsa o kadar iyi olacaklardır. Bu durumda birinci eleştiriye cevabı da verecek şekilde, Adams da Alston gibi Tanrı'nın karakteri ya da doğasının Tanrı'nın neyi emredebileceğine bir kısıtlama getireceğini, bu nedenle bir ilahi emrin insanın sıradan ahlaki kabullerine ters düşmeyeceğini savunur. Adams bunu net bir şekilde şöyle ifade eder: "Ahlaki bakış açısıyla çok fazla çelişen bir dizi emri ortaya koyan teolojik etiği kabul etmeyeceğiz ve etmemeliyiz de."⁸⁰ Bu nedenle Adams, Tanrı'nın keyfi biçimde her şeyi emredebileceğine inanmaz.⁸¹

Quinn, burada Alston ve Adams'ın ilahi emir teorisini *Eutphyron* eleştirisi karşısında yorumlama biçimlerini destekler. Burada her ikisinin de anladığı gibi teolojik bir iradecilik deontolojiden aksiyolojiye zorunlu olarak genişletilmemelidir. Buna göre tanrısal doğanın Tanrı'nın yapabileceklerine yönelik kısıtlamaları göz önüne alındığında Tanrı'nın yapacağı her şey iyi olacaktır. Quinn'nin "bölünmüş ilahi emir meta-etliğine iyiliğin tamamen Tanrı'nın iradesine bağlı olmadığı bir ahlaki aksiyoloji fikri sonradan birleşir. Ancak geleneksel bir ilahi emir teorisi ise hem deontolojiyi hem de aksiyolojiyi ilahi iradeye bağımlı hale getirerek yukarıdaki sorunlara sebep olacaktır. Böyle bir meta-etik teori kapsamlı ve eksiksiz bir teolojik iradecilikle sonuçlanmaktadır. Bu nedenle sakıncalıdır. Çünkü bu şekilde anlaşılan bir teolojik iradecilik görüşü rasyonel olmaktan çıkmaktadır. "Bölünmüş" bir meta-etliğe sahip ilahi emir teorisinde ise Tanrı'nın emirleri ile belirlenen deontoloji, Tanrı'nın emirleriyle zorunlu bir şekilde belirlenmeyen ahlaki aksiyolojiyle birarada yaşamaya mecburdur. Burada Quinn bu meta-etliğin "bölünmüş"lüğünün abartılmaması gerektiğinin altını çizer. Ahlaki bir aksiyoloji, iyiliği ilahi emirlerden bağımsız kılsa da onu Tanrı'nın iyi doğasından bağımsız kılmaz. Burada ilahi egemenlik doktrini ilahi emir ahlakında bir inanç doktrini olmaya devam etmektedir.⁸² Quinn'in "bölünmüş" meta-etliği, söz konusu doktrini Tanrı'nın emirlerine bağlı olanlarla olmayanlar arasında ayrıma giderek "ılımlı"⁸³ bir şekilde tasavvur etmesine neden olur. Buna göre iyi ve kötünün Tanrı ile olan metafizik bağı esas olarak Tanrı'nın emirleriyle değil ahlaki doğası ile kurulur.

f. Kural koyucu güçten kaynaklanan eleştiri: Bu eleştiriye göre olağan ahlaki dil günlük hayatımızda kural koymak için kullanılır. Örneğin, Ayşe'nin sözünü tutması gerektiğini söylediğimizde Ayşe'ye bir davranış biçimini dikte ederiz. Ancak Tanrı'nın bir şeyi emrettiğini söylemek bir şeyi dikte etmekten çok metafizik bir gücün emrini

⁷⁹ Alston, "Some Suggestions for Divine Command Theorists", s. 320

⁸⁰ Robert M. Adams, *Finite and Infinite Goods: A Framework For Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 256. Quinn, "Theological Voluntarism", 77.

⁸¹ Burada benzer şekilde düşünen teistik ahlak filozofu MacIntyre'in şu makalesine de bakılabilir: Alasdair MacIntyre, "Which God Ought We to Obey and Why?", *Faith and Philosophy* 3/4 (1986), 359-371.

⁸² Quinn, "Theological Voluntarism", 78-84.

⁸³ Quinn, "An Argument for Divine Command Ethics", 295, ed. Thomas Morris, *Christian Theism and the Problems of Philosophy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990).

karşımızdakine ifade etmektir. Bu ise olağan dilde söylenmiş bir ifade değildir. Burada tanrısal dil alanı insani dil alanına dahil olmaktadır. Dolayısıyla birbirine eşit olmayan iki ahlaki dil alanı ile karşı karşıya kalmaktayız. Quinn bu eleştiriye iki şekilde yaklaşır: Birincisi, ilahi emir teorisini ilahi emirlerle ilgili ifadeleri bir eyleme rehberlik etmek ya da eylemi yönlendirmek için kullanabilir. Ancak burada ilahi emirlerin betimleyici dili hiç bir zaman eylemi tek başına yönetme gücüne sahip değildir. Bir teist, Tanrı'yı belirli ahlaki mükemmelliklerle, örneğin mükemmel iyi, adil ve şefkatli olarak düşünür. Bu özellikler teistin inanç dünyasında ilahi emirden önce zaten var olan bilgilerdir. Dolayısıyla teist, ilahi emirlerle ilgili cümleleri kural koyucu olarak anlasa da bu emirler tek başına kural koyucu gücü oluşturmaz. Tanrısal emirler hiç bir şeyi doğrudan ve alışılmamış bir biçimde reçete etmez. Gerçek hakiki reçeteler üretmek için Tanrı'nın neyi emrettiğine ya da vahiy öncesi hangi ahlaki ilkelerin insanda var olduğuna yönelik açıklamaya da ihtiyaç vardır.⁸⁴ Burada yine Quinn'nin ahlaki deontoloji ile ahlaki aksiyolojiyi birbirinden ayıran "bölünmüş meta-etik" düşüncesi yeniden devreye girmektedir. Tanrı'nın ahlaksal emirleri emre konu olan içeriğin aksiyolojisini belirlememektedir.

g. Evrenselleştirmeden kaynaklanan eleştiri: Bu eleştiri ise ilahi emirlerin teistik olmayan ahlaki ilkeler gibi evrenselleştirilemeyeceği eleştirisidir. Örneğin Tevrat'ta geçen Tanrı'nın açıkça ahlaki olmayan emirleri evrenselleştirilemez. Eleştiriye örnek olarak gösterilen ilahi emirlerden en önemlisi Tanrı'nın Hz. İbrahim'e oğlunu öldürmesini emretmesidir. Tanrı'nın böyle "ahlak dışı" emirleri evrenselleştirilebilir mi? Quinn'e göre, bu örnek ilahi emir teorisini için oldukça zorlayıcıdır. O, burada ilahi emirlerin genel kurallar koyduğunu ve yine Tevrat'ta olduğu gibi çok az da olsa Tanrı tarafından bazı insanlara ahlaki olmayan emirler verildiğini kabul eder. Bununla birlikte böyle emirler karşısında Quinn, ilahi vahyin literal olarak anlaşılmasını reddeder. Buna göre Tanrı, iyi doğası gereği, kimseye oğlunu öldürmesini emretmez. Çünkü ilahi emirlere referansla nitelenen genel kurallar insanın ahlaki sağduyusundan farklılaşamaz. Quinn burada önemli bir ayrım da yapar. Bu ayrım, ilahi kaynaklı bir emre koşulsuz itaat ile ilahi kaynaklı bir emir iddiasının koşulsuz kabul edilmesi arasındaki ayrımdır. Kişi, basitçe bir emrin ilahi bir emir olduğunu reddedebilir. Çünkü gerçek bir ilahi emir ahlaki temellere sahip olacaktır. Bir teist, hangi emrin gerçekten Tanrı'nın emri olup olmadığını ve buna göre itaate layık olup olmadığını kendi ahlaki rasyonelitesiyle tesbit edebilir. Quinn'e göre bunu yapmak teist açısından zorunludur. Aksi durumda teist, dini bir fanatik veya karizmatik bir şarlatan olma tuzağına kolaylıkla düşebilir.⁸⁵ Quinn'in söz konusu ayrıma başvurusu onun ilahi emir teorisinde Tanrı'nın rolünü tanımlayıcı olmaktan çok, ilişkisel bir rolle anlamasıyla uyumludur.

h. Doğal teolojiden kaynaklanan eleştiri: Bu eleştiri ilahi emir teorisinin Tanrı'nın varlığını ortaya koymada oldukça basit bir yaklaşım sergilediği eleştirisiyle ilgilidir. Bir şeyin ahlaki olarak yükümlülük oluşturması dolayısıyla zorunlu olması ancak Tanrı'nın emriyle mümkün ise, bu durumda Tanrı basitçe var olmak zorundadır. Bu ise doğal teoloji çabalarını oldukça basitleştirir gözükmektedir. Quinn bu itiraza cevaben ilahi

⁸⁴ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 52-53, 108.

⁸⁵ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 53-56, 10.

emir teorisini Tanrı'nın varlığına yönelik bir kanıt olarak düşünmediğinin altını çizer. İlahi emir teorisi bir Tanrı kanıtlaması değildir. İlahi emir teorisi emir veren bir Tanrı'nın varlığı şartının ahlaki emirlerin yükümlülük oluşturması için yeterli olduğunu iddia eder, ancak bu şartın yani Tanrı'nın varlığının zorunlu olduğunu iddia etmez.⁸⁶ Diğer bir ifadeyle, bir şeyin ahlaken yükümlülük oluşturması için Tanrı'nın varlığı gereklidir. Ancak bu, ahlaki yükümlülük ve Tanrı'nın varlığı arasında ilişki kurmak isteyen teistler için zorunlu bir açıklama zeminidir. Böyle bir açıklama yapmadan da ahlaki yükümlülüklerin varlığı seküler bir zeminde savunulabilir gözükmektedir.

1. Sezgiden kaynaklanan eleştiri: Bu eleştiriye göre kişi, ilahi emirleri reddetmek istediğinde bunu ahlaki sezgilerine çağrıda bulunarak yapar. Örneğin adam öldürmenin yanlışlığına yönelik ahlaki sezgimiz tüm dünyalarda ve koşullarda, insan aynı kaldığı sürece, değişmeden kalacaktır. Ancak Tanrı'nın yarattığı başka bir dünyada Tanrı ahlaki emirlerini basitçe değiştirebilir. Quinn, bu dünyada yanlış olan bir şeyin başka bir dünyada Tanrı tarafından emredilmesi durumuyla ilgili çok az şey bildiğimizi, hangi faktörlerin buna sebep olacağını öngöremeyeceğimizi ifade eder. Aynı şekilde ahlaki sezgilerimizin farklı koşullarda da aynen kalacağına dair düşüncemizden şüphe etmek de mümkündür. Çünkü farklı dünyalarda sezgilerimizin epistemik otoritesinin nasıl işleyeceğinden basitçe emin olamayız. Nitekim bu dünyada ortak ahlaki sezgilerimizin var olduğu düşüncesi dahi tartışmaya açıktır.⁸⁷

i. Pratikte ilgili eleştiriler: Bu eleştiriler iki şekildedir. Birincisi, geleneksel anlamda ilahi emir teorisini savunmak Tanrı'nın olmadığı bir dünyada ahlaki zorunlulukların olmadığı düşüncesine sevk eder. Bu durumda sonradan inancını terk eden insanlar bu nedenle ahlaksızca eylemde bulunmaya motive edilmektedir. İkinci itiraz ise ilahi emir teorilerinin teolojik boyutunun ahlakta gereksiz çatışmalara ve akabinde de etik şüphecilğe sebep oldukları yönündedir. Çünkü dini bir ahlaklılığı başka bir dini ahlaklılığa veya seküler bir ahlaklılığa karşı savunmak, ahlaki alanda zaten var olan çağdaş çatışmaları daha da derinleştirmektedir. Bu durum genel olarak dine karşı da bir şüphecilik gelişmesine sebep olmakta ve dine zarar vermektedir. Bunun yerine ahlaki ve sosyal uzlaşmalar üzerine bir ahlaklılık inşa etmek daha doğrudur.⁸⁸

Quinn birinci eleştiriye “aşırı duygusallaştırılmış” bir eleştiri olarak değerlendirir. İnancını kaybetmiş biri psikolojik bir kriz sonucunda elbette ahlaki bir yozlaşma yaşayabilir. Ancak bunu ilahi emir teorisinin varsayımlarına bağlamak problemi oldukça basitleştirecektir. Elbette bir teist, ahlaki olanın teistik doktrinlerin benimsenmesiyle daha iyi anlaşılacağını düşünür. Ancak ahlakın din ile olan bu ilişkisi nedeniyle ilahi emir ahlakını reddetmek ve ahlaki çürümeyi bu şekilde önlemeye çalışmak nafile bir çaba olacaktır. Ayrıca kişinin ahlaklılığı yalnızca ilahi emirlerden ibaret değildir. Burada Quinn'in “bölünmüş meta-etik” tezinin sınırlı bir ilahi emir teorisi olduğuna yeniden hatırlayalım. Buna göre örneğin sadece Tanrı emrettiği için anne-babamıza itaat etmeyiz. Tanrı'nın emri

⁸⁶ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 57-58, 108-109.

⁸⁷ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 59-60.

⁸⁸ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 61- 62.

dışındaki başka etkenler de anne-babaya itaati zaten iyi kılmaktadır.⁸⁹ Bu durumda bir inançsızın anne-babasına zulmetmesi, sadece Tanrı'yı reddetmiş olmasıyla değil, aynı zamanda anne-babasına hürmet konusunda iyi sebeplere sahip olmayışıyla da açıklanır.

İkinci eleştiri ile ilgili olarak Quinn, dini ahlaklılığın ortaya çıkardığı sorunların mevcut dinsel çatışmaları arttırmayacağını ifade eder. Nitekim seküler ahlaki teorileri de hiç bir zaman tam bir uzlaşma alanı olmamışlardır. Bu sebeple, ilahi emir teorisinin seküler felsefi ahlak teorilerine göre daha fazla çatışmayı barındırdığına yönelik yargı tamamen felsefi bir önyargıdır. ⁹⁰ İlâhi bir emir teorisini savunmak ahlaki alandaki ihtilafları olduğundan daha kötü bir hale getirmez. İlâhi emir teorisi elbette her teori gibi ayrıdır, ancak bu durum özel olarak ilahi emir teorisinden vazgeçmek için güçlü bir sebep vermeyecektir.⁹¹

Sonuç

Quinn'in ilahi emir teorisinin savunusu iki katkıyla inşa edilir. Birincisi; teorinin kendi içinde iyileştirilmesi, ikincisi ise teorinin seküler felsefe ile diyalogunu geliştirme ile ilgilidir. Bu şekilde her iki katkı, teoriye yönelik hem içerden teistik, hem de dışardan çağdaş seküler felsefenin bakış açısını dikkate alır. Quinn'in kendisini yeni bir ilahi emir teorisini olarak konumlandırmaktan kaçınması bu iki katkıyı gerçekleştirmesine olanak sağlar. Her iki katkı, bir taraftan genel olarak teolojik iradecilik görüşünün çağdaş seküler felsefe karşısında kendi rasyonel imkanlarına, diğer taraftan da teistik olması sebebiyle kendi sınırlarına sahip olduğu olgusundan hareket eder. Bu doğrultuda Quinn, teolojik iradeciliğin seküler ahlaki teoriler kadar meşru bir rasyonaliteye ve yine onlar kadar kendi sınırlarına sahip olduğunun altını çizer.

Birinci katkı doğrultusunda Quinn, ilahi emir teorisinin teizm içerisindeki pozitif inşasına odaklanır. Teorinin teizm içindeki başvuru kaynaklarına yapılan vurgu, ilahi emir teorisinin teistik arka planına ışık tutar. Burada teorinin mevcut kaynakları teoriyi düzeltici ve iyileştirici araçlar olarak kullanılmalıdır. Yalnızca bu kaynakların yeterli ve doğru bir şekilde kullanılması dahi teorinin ahlaki bir teori olarak nasıl anlaşılması ve dizayn edilmesi gerektiğini belirler.

Quinn'in ikinci katkısı, teoriye yönelik düzeltici açıklamalara dayanır. Bu alan, teorinin negatif teoloji bağlamında savunulduğu alandır. Bu noktada seküler felsefeden gelen eleştiriler teorinin iyileştirilmesi ve güçlendirilmesinde oldukça değerlidir. Bunu yaparken Quinn, tarihteki geleneksel ilahi emir teorisinin hattını değiştirmez, ancak onun nasıl bir meta-etik arka planla savunulması gerektiğine odaklanır. Burada o, ilahi emir meta-etliğini tanrısal emir ve ahlak arasındaki deontolojik ve aksiyolojik bir ayrıma yaslar. Quinn, bunu "bölünmüş" meta-etik olarak kavramsallaştırır ve onun teoriye yönelik en orjinal katkısı bu kavramsallaştırmadır. "Bölünmüş" bir meta-etik, Tanrı'nın emirlerinin ahlaki olanı açıklayacağını ancak neyin ahlaki olduğunu tanımlamayacağını bize söyler. Söz konusu "bölünmüş"lük, Quinn'in ilahi emir teorisini direkt olarak bir değer teorisi diğer bir ifadeyle aksiyolojik bir teori olarak düşünmeyişiyle ilgilidir.

⁸⁹ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 63-64, 103-104.

⁹⁰ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 63-64, 110

⁹¹ Quinn, "Theological Voluntarism", 80-81.

Quinn'in ilahi emir teorisi savunusunu temel özelliği onun metinde de işaret ettiğimiz klasik ilahi emir teorisinin temel ilkelerini mutlak ve sınırlayıcı bir şekilde anlamıyor oluşudur. O burada klasik teorideki Tanrı ve ahlak arasındaki basit nedensel güçlü ilişkiyi deontoloji ile sınırlayarak zayıflatır. Aynı nedensel ilişki ahlaki değerler ve Tanrı arasında da kurulabilir ancak bu güçlü değil zayıf bir ilişki olacaktır. Bu şekilde o, hem teistin hem de sekülerin ahlaki alandaki beklentilerini karşılar gözükür. Tanrısal emirler ve ahlak arasındaki deontolojik güçlü bağlantı bir teistin ahlaki olanı tamamen teistik bir bağlamla anlamasına izin verir. Aynı teori, bir seküler ahlak failinin ahlaki olanı dinden bağımsız genel ahlaki bir rasyonalite ile anlamasına da imkan sağlar. Diğer bir ifadeyle Quinn, ilahi emir teorisinin teistik bir teori olarak ilahi egemenlik doktrini gibi kendi metafizik kaynaklarına yeterince kök salmasını olumlarken, diğer yandan ahlaki, teist olmayan bir zeminle anlamak isteyen birinin teolojik olmayan ahlaki ilke ve prensiplerin rasyonalitesinde ısrarcı olmasında hiçbir sorun görmez. Nitekim Quinn'in teorisinde ahlaki aksiyoloji Tanrı'nın emirleriyle ancak zayıf bir bağlantı içindedir.

Bu sonuçlar bağlamında Quinn'in ilahi emir ahlakına yönelik yorumu ve savunusu teorisinin gelecekteki başka yorum ve savunularını da teşvik edici olarak değerlendirilebilir. Her ne kadar o, bölünmüş bir meta-etikle savunduğu ilahi emir teorisinin seküler felsefe tarafından kolayca alt edilemeyeceğini düşünse de bunun imkansız olmadığını ve bu nedenle ilahi emir teorisinin meta-etığının felsefi olarak inşa edilmeye devam edilmesi gerektiğinin altını çizer. Bu doğrultuda, gelecekteki çalışmalar bu konuyla ilgilenmeye devam etmelidirler.

Kaynakça

- Adams, Robert M. "Divine Command Metaethics Modified Again". *The Journal of Religious Ethics* (1979), 66-79.
- Alston, William. "Some Suggestions for Divine Command Theorists". *Christian Theism and Problems of Philosophy*. ed. M. Beaty. 303-326. Notre dame: University of Notre Dame Press 1990.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. trs. Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Attar, Meryem. *İslam Ahlakı: İslam Düşüncesinde İlahi Emir Teorisi*. çev. ed. Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Brody, Baruch. "Morality and Religion Reconsidered" . *Readings in the Philosophy of Religion*. ed. Baruch Brody. 491-503. Perentice Hall, 1974.
- Robert Burch, "Objective Values and the Divine Command Theory of Morality". *The New Scholasticism* vol. 54 (1980), 279-304.
- Chandler, John. "Divine Command Theories and Appeal to Love". *American Philosophical Quarterly* 22 (1985), 231-239.
- Çakmak, Mustafa. *Ahlak, Tanrı ve Yasa: Din-Ahlak İlişkisi Bağlamında İlahi Emir ve Doğal Yasa Teorileri*. İz Yayıncılık: 2019.
- Çakmak, Mustafa. "Euthyphron İkileminin İşaret Ettiği Bazı Ahlaki Açmazlar". *Felsefe Dünyası* 2/74 (2021) 2 (74), 94-117 .
- Dale, Tuggy. "Necessity, Control, and the Divine Command Theory." *Sophia* 44.1 (2005), 53-75.
- Duran, Muhammet S. "Euthyphron-İkilemi: Ahlak ve İlahi İrade İlişkisi." *Temaşa Felsefe Dergisi* 14 (2020), 83-98.
- Erkan Balcı, Elif Nur. "Din ve Ahlak İlişkileri: 'Niçin İyi Bir Varlık Olmalıyım?'" *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri*. ed. Recep Alpyağıl. 617-642. İstanbul: İz Yayınları, 2021.
- Hare, John. "İlahi Buyruk Teorisi". çev. Fehrullah Terkan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 199-210.
- Idziak, Janine M. *Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings*. New York: E. Mellen Press, 1979.
- Kitab-ı Mukaddes*. Erişim 28.12.2021. <https://kutsalkitap.info.tr>
- Leibniz, Gottfried. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. çev. E. M. Huggard. Chicago: Open Court Press 1985.
- MacIntyre, Alasdair. *Whose justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.
- MacIntyre, Alasdair. "Which God Ought We to Obey and Why?". *Faith and Philosophy* 3/4 (1986), 359-371.
- Morris, Thomas V. *Anselmian Explorations*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987.
- Mouw, Richard. *The God Who Commands*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.
- Platon. *Euthyphron*. çev. P. N. Boratav. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2000.
- Quinn, Philip L. "The Recent Revival of Divine Command Ethics". *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1990), 345-365.
- Plantinga, Alvin. "Teist Felsefecilere Tavsiye". çev. Kemal Batak. *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*. der. Recep Alpyağıl. 90-114. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011).
- Quinn, Philip L. "The Primacy of God's Will in Christian Ethics". *Philosophical Perspectives* 6 (1992), 493-513.
- Quinn, Philip L. *Divine Commands and Moral Requirements*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Quinn, Philip L. "Theological Voluntarism". *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. ed. David Copp. 63-90. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Quinn, Philip L. "An Argument for Divine Command Ethics". *Christian Theism and the Problems of Philosophy*. ed. Thomas Morris. 289-302. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.
- Quinn, Philip L. "Agamemnon and Abraham: The Tragic Dilemma of Kierkegaard's Knight of Faith". *Literature and Theology*, 4/2 (1990), 181-193.
- Quinn, "Divine Command Ethics: A Causal Theory". *Essays in the Philosophy of Religion*. ed. C. B. Miller. 37-52. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Stanley, Hauerwas (ed.). *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1983.

- Stump, Eleonore. *Reasoned Faith: Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann*. Cornell University Press, 2003.
- Wierenga, Edward. "A Defensible Divine Command Theory." *Nous* (1983), 387-407.
- Wierenga, Edward. *The Nature of God*. London: Cornell University Press, 1989.
- Yıldırım, Ali. *İlahi Buyruk Teorisi*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.