

İlahi Buyruk Teorisi*

JOHN E. HARE

Yale Univ. Divinity School

john.hare@yale.edu

Tercüme: FEHRULLAH TERKAN

Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi

Hıristiyan geleneğinde anlaşıldığı şekliyle teolojik ahlak alanında, ahlakın temeline dair iki ana açıklama bulunmaktadır. Bunları *doğal yasa teorisi* ve *ilahî buyruk teorisi* olarak adlandırabiliriz, her ne kadar bu nitelendirmeler bir dereceye kadar yanıltıcı olsa da. Yahudilik ve İslam'ın teolojik ahlak anlayışında birbirine çok benzeyen iki alternatif görülebilir. İlahi buyruk nosyonu, İbrahimî dinler dışında daha az belirgin hale gelmektedir. Örneğin, Eflatun ve Aristo'da ilahî buyruk teorisi gibi bir şey söz konusu değildir. Eflatun ve Aristo'da, ilahî olan, bir mıknaş gibi işlev görür, kozmosu kendine doğru çeker, fakat buyruk aracılığıyla olmaz. Bu makale, Hıristiyanlık içerisinde John Duns Scotus'un (1265-1308) görüşünü (zikredilecek birkaç küçük değişikliklerle), ilahî buyruk teorisinin özgün bir modeli olarak kabul ederek ilerleyecektir. Scotus'tan daha açık başka örnekler de vardır, ama Scotus'un görüşü tarihsel açıdan en önemli olanıdır. Bu makale bu görüşü, Thomas Aquinas'ın (yaklaşık olarak 1225-1274) doğal yasa teorisi ile karşılaştırarak farklarını gösterecektir. Daha sonra, son kırk yıldan beri ilahî buyruk üzerine yazılanlarda yer alan Scotus-tarzı görüşlerin bazı çağdaş değişikliklerini tartışacak ve bu görüşe karşı getirilen bazı standart itirazlara yanıt verecektir. Makale, Yahudilik ve İslam'da ilahî buyruk hakkındaki kısa bir bölüm ile sonuçlanacaktır.

İlahi buyruk teorisinin aslî öğretisi şudur: bir şeyi doğru ya da yanlış yapan şey Tanrı'nın onu buyurması ya da yasaklamasıdır. İlahi buyruğun doğal yasa teorisinden ayrıldığı iki ana veche, ilahî buyruk teorisinin standard olarak saadet ahlakçısı ve tümdengelimci olmamasıdır. 'Saadet ahlakçılığı' (*Eudaimonism*, saadetçilik), mutluluğu kendimize nihai bir hedef

* John Hare tarafından 14 Mart 2011 tarihinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Beşinci Kat Seminerleri çerçevesinde sunulan "Divine Command" başlıklı konferansın Türkçe metnidir. Tercüme, yazarın şahsî izniyle yapılmış ve yayınlanmıştır. (çev. notu)

olarak yansıtmamak da yaptığımız her şeyi mutluluk (Grekçe *eudaimonia*) uğruna yaptığımızı söyleyen görüştür. Aristo, saadetçiliğe (*eudaimonism*) *Nicomachean Ethics* adlı eserinin birinci ve ikinci bölümlerinin ilk cümlelerinde yer verir. Aquinas, ‘her insan doğal olarak mutluluğu irade eder; bu doğal irade etme, tüm diğer iradelerin sebebidir, zira bir insan her ne irade ederse, [güttüğü] amaçtan ötürü irade eder’ (*Summa Theologiae* I, q. 60, a.2) şeklindeki ifadesinde görüleceği üzere bir saadet-ahlakçısıdır. Bir doğal yasa teorisyeninin saadet-ahlakçısı olması zorunlu değildir. [Mesela] çağdaş bir doğal yasa teorisyeni John Finnis böyle değildir. Ayrıca bir ilahî buyruk teorisyeninin de saadet-ahlakçılığına karşı olması zorunlu değildir. [Mesela] İslam ahlakında el-Ğazālī (1058-1111) ve Eş‘ariyye ekolü böyle değildir. Ama yine de Scotus’un saadet-ahlakçılığına karşı olması, onun teorisinin arkasında yatan temel sâiklerden birisidir. Burada “tümdengelimcilik” derken kastedilen, ahlak yasasının insan doğasından çıkarsama yapılarak elde edilebileceği görüşüdür. Yine Aristo *Nicomachean Ethics*’in ilk cildinin yedinci bölümünde bu görüşe bir örnek verir, ki burada “insanî iyinin, ruhun erdeme uygun faaliyeti olduğu anlaşılmaktadır” şeklindeki bir sonucu desteklemek için ileri sürülen bazan ‘fonksiyon argümanı’ olarak adlandırılan argümanı sunar. Aquinas, en azından ahlak yasasının çok genel bir düzeyinde de olsa, tümdengelimcidir, şu ifadesinde görüleceği üzere: ‘kendisine doğru insanların doğal bir eğiliminin olduğu her şey, Pratik Akıl tarafından, doğal olarak, iyi ve dolayısıyla da aktif olarak ardına düşülmesi gereken şey olarak kavranırken, bunların karşıtları kötü ve kaçınılması gereken şeyler olarak kavranır. Bu sebeple, burada doğal eğilimler düzenine tekabül eden Doğal Yasa ilkeleri düzeni vardır.’ (*Summa Theologiae* I-II, q. 94, a. 2). Tekrar edersek, bir doğal yasa teorisyeninin tümdengelimci olması zorunlu değildir. Günümüzde bir doğal yasa teorisyeni olan Jean Porter böyle değildir. Yine de Scotus’un tümdengelimciliğe muhalefeti, teorisinin ana kaynaklarından birini temin etmektedir.

Scotus’un saadetçiliğe muhalefeti, motivasyonun ikili izahından kaynaklanır. O, Anselm’den (1033-1109) iradenin iki temel temayülü olduğu teorisini alır, ki Anselm bunları “faydaya yönelik temayül” (*affection for advantage*) ve “adalete yönelik temayül” (*affection for justice*) olarak adlandırmaktadır. Fayda temayülü, eylemi yapan kişinin kendi mutluluğu ve kemaline yönelik dürtüdür. Adalet temayülü, eylemi yapan kişiden bağımsız olarak, kendi içinde iyi olan şeye yönelik dürtüdür. Hepimizin bu iki tür istekleri de vardır ve bunun yanlış olan bir yanı yoktur. Cennette bile bu iki

tür isteğe sahip olacağız. Ancak asıl sorulması gereken soru, bu ikisinin merteye açısından sıraya konmasıdır. Doğru sıralama, fayda temayülünü sadece adalet temayülünün izin verdiği ölçüde takip etmektir. Büyük bir ihtimalle bu görüş, Luther ve Christian August Crusius (1715-1775) gibi Lutherci din taraftarları aracılığıyla, Immanuel Kant (1724-1804)'ın en yüce ahlak ilkesi olduğunu düşündüğü şeyin yani Kategorik İmperatifin ifadesinin kaynağı haline gelmektedir. Crusius'ta formül şudur: sahip olduğumuz her hangi bir amacı, hatta kendi mutluluk ve kemal amacımızı dikkate almaksızın yapmamız gereken eylemler vardır ve ahlakî yükümlülük işte bu tür eylemlere münhasırdır. Scotus'ta olduğu gibi, burada da motivasyonun çifte izahı söz konusudur. Bu nedenle, ahlak yasasına itaati, mutluluğa götürse bile, bizi mutluluğa götüreceğini söyleyerek doğrulayamayız; çünkü eğer bu, onun temel doğrulamasıysa, o zaman bu *ahlak yasası* olmayacaktır. Scotus'un terimleriyle söylersek, ahlak yasası kendi içinde iyidir, kişiye/benliğe yönelik veya ona endeksli değildir. En azından prensipte da olsa, görevimiz uğruna mutluluktan feragat etme ihtimalimiz bulunmaktadır. Scotus, kendi kurtuluşumuz pahasına olsa bile, Tanrı'nın yüceliğinin hakim olmasını istemek zorunda kalma ihtimalimizin bulunduğu bahseder. Mutluluk ile görev arasındaki işte bu olası farklılık, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ahlakî hayattaki sebatkârlığın aklen dengesiz/tutarsız olmaması için Tanrı'nın varlığının postüle edilmesi gerektiğine dair Kant'ın öne sürdüğü argümanın arkasında yatan şeydir. Bir ilahî buyruk teorisyeni, ahlak yasasına itaatimizin, onun Tanrı tarafından buyurulmuş olmasıyla doğrulandığı (*justified*) görüşünü savunmaktadır. Ahlak yasasının zorunlu olduğunu düşünmesinden ötürü Scotus-tarzı bir ilahî buyruk teorisyeni olmayan Kant, yine de yayımlanmış eserlerinde, görevlerimizi Tanrı'nın buyruğu olarak görmemiz gerektiğini söylemiştir (örneğin, *Religion within the Bounds of Mere Reason* 6:154) ve bunun nedeni, görevimizi ve mutluluğumuzu bir arada tutanın Tanrı olduğuna inanmamız gerektiğini düşünmesidir.

Scotus'un tümdengelimciliğe muhalefeti onun şu prensibinden kaynaklanır: aslına bakılırsa doğal yasa, ya doğruluk değeri kendi terimleri üzerinden araştırılarak tesbit edilebilecek bir yasadır veyahut böylesi bir doğrunun bilgisinden çıkan bir yasadır (*Ordinatio* IV, dist. 17). Fakat Musa'nın Sina Dağı'ndan indirdiği On Emr'in ikinci levhasını ele alırsak, onlar bu anlamda doğal yasa gibi görünmemektedir. Birinci levha Tanrı'ya karşı yükümlülüklerimizle ilgilidir (örneğin yalnızca Tanrı'ya ibadet etmek) ve bu tam anlamıyla doğal yasadır. Ama diğer insanlara karşı

yükümlülüklerimizle ilgili olan ikinci levha, şarta bağlıdır (*contingent*). Örneğin sekizinci buyruğu, yani çalmamayı ele alalım. Scotus, bu buyruğun özel mülkiyetin tesis edilmesini gerekli kıldığını belirtmektedir. Fakat biz, insanların özel mülkiyete sahip olması gerektiğini salt insan doğasından hareketle bilemiyoruz. Yaratılıştta [mülke] sahip değildik, cennette de sahip olmayacağız; Kilise, Pentekost'ta bundan vazgeçti ve (her ne kadar Scotus bundan bahsetmese de) Fransiskanlar ise insan olmaktan çıkmaksızın onsuz yapabiliyorlar. Scotus, özel mülkiyetin insan doğasına oldukça uygun olduğunu kabul etmektedir, özellikle de [günaha] Düşüş'ten sonra; ama düşüşten böyle bir sonuç *çıkarsanamaz*. Bir defa özel mülkiyet şartı eklenince insan doğasından hareketle hırsızlığın yasaklanmasını çıkarsayabileceğimizi söylemek cazip geliyor. Ancak bu, meseleyi fasit daireye sokmaktadır; çünkü özel mülkiyet, bir kişinin başka bir kişiden almasının yanlış olduğu şey açısından tanımlanmaktadır. Eğer biz tündengelimci olsaydık, insanlara birbirlerinin mülklerini almalarını emretmenin Tanrı için bile imkânsız olduğunu söylemek zorunda kalacaktık. Ancak, diyor Scotus, Kutsal Kitaplar'da Tanrı'nın bu türden bir şeyi buyurduğu olaylar bulunmaktadır; örneğin, İsrailoğullarının Mısırlıların altınını bela tehdidiyle almalarında olduğu gibi. Bu, Tanrı'nın On Emir'e aykırı bir şey buyurduğu ve Scotus'un "istisnalar" (*dispensations*) diye adlandırdığı bir dizi olaydan biridir. Bunun en bariz örneği, Tanrı'nın, Altıncı Emir'e aykırı olarak, İbrahim'e oğlu İshak'ı (ya da Müslümanlara göre İsmail'i) öldürmesini buyurmasıdır. Scotus'a göre On Emir, bizim nihai iyiliğimize yönelik bir rotadır, ki nihai iyiliğimiz, Üçlü-Birlik'i oluşturan üç zatın birbirlerine karşı sahip oldukları sevgiye dahil olarak Tanrı'nın eş-aşıkları (*condiligentes, co-lovers*) olmaktır. Biz, doğru bir akıl yürütmeye, buyruklara itaatin iyi veya hedefimiz için elverişli ve doğamız için uygun olduğunu bilebiliriz. Ancak biz, bunları kendi doğamızdan *çıkarsayamayız*, çünkü Tanrı'nın o hedef doğrultusunda salık vereceği başka muhtemel rotalar da bulunmaktadır. Scotus, İbrahim ve İshak örneğiyle ilgili olarak, Moriya Dağı'na çıkmadan önce İbrahim'in İshak'a Tanrı'nın İshak'ın soyuyla ilgili bir planı olduğu ve Tanrı'nın İshak'ı yeniden hayata döndüreceğini söylediği şeklindeki Josephus'a ait görüşü aktarmaktadır. Dolayısıyla, ilahî buyruk teorisinin aslı öğretisi, bir şeyi iyi yapan şeyin Tanrı'nın onu buyurmuş olduğu düşüncesi değil; fakat bir şeyi doğru ya da zorunlu kılan şeyin, Tanrı'nın onu buyurmuş olduğu düşüncesidir (her ne kadar Scotus'un bu ayrımı ifade etme tarzı bu olmasa da). On Emir'in *geniş kapsamlı* bir anlamda doğal yasa olduğunu söylemeye Scotus'un hiçbir

itirazı yoktur, tabii ki bu, onların insan doğasından çıkarsanabileceğini ima edecek şekilde anlaşılmadığı sürece.

Tümdengelimciliğe karşı, Scotus'tan (doğrudan veya dolaylı olarak) çıkarılacak üç itiraz vardır —bunların ikisine zaten îmâen değinilmişti. İlk itiraz, iyinin, yükümlülüklerimizi kendisinden çıkarsamamıza izin verecek derecede belirli/kesin olmadığıdır. İkincisi, eğer adalet temayülü ile kontrol edilmezse fayda temayülünün, bize iyinin yanlış bir resmini sunacaktır, zira biz, kendi içinde iyi olanı değil, yalnızca kendimize endeksli iyiyi görürüz. Üçüncü itiraz, Scotus'un tikelleştirmeciliğine (*particularism*) yöneliktir. Tanrı'nın buyruğu genellikle tikel zamanlarda ve tikel mekanlarda tikel bir kişiye verilir, örneğin İbrahim gibi. Scotus, her birimizin bireysel bir öze (daha sonra *haecceity* denmiştir) sahip olduğumuzu düşünmektedir; nasıl ki 'insan' türü, 'hayvan' cinsinin kemali ise bireysel öz de 'insan' türünün kemalidir. Scotus'a göre, sevginin nesnesi evrensel olmaktan ziyade tikel bir şeydir, halbuki aklın objesi evrenseldir. Her birimiz, sadece bireysel bir öze sahip değildir, biz aynı zamanda bizim için eşsiz olan belli bir mutluluğu hedefleriz. Tanrı'nın buyrukları, sadece insan doğasının kendi amacına yönelik değil, aynı zamanda her bir tikel insan için onu kendi mutluluğuna götürecek bir rotadır. Fakat yine de bu buyruklar insan doğasından çıkarsanamazlar. Bu partikularizm, Søren Kierkegaard (1813-1855)'ın ve (Kierkegaard'ı takiben) Karl Barth'ın (1886-1968) ilahî buyruk teorisi için önemlidir. Barth'a göre, tüm buyruklar özeldir ve On Emir'in hazırlık dersi gibi görülmesi en doğrusudur, bizi Tanrı'nın kendi bireysel şartlarımızda bize buyuracağı şeylere hazırlar.

Scotus ile Aquinas arasında (saadet ahlakçılığı ile tümdengelimcilik hakkındaki anlaşmazlıklarının ötesinde) üçüncü bir fark vardır. Scotus'a göre, irade akıldan daha üstün bir kuvvedir. Aquinas için, tam tersi doğrudur; ancak iki teolog arasındaki ilişki, irade anlayışı konusunda tam olarak anlaşamadıklarından dolayı bu noktada karmaşık hale gelmektedir. İlahi buyruk teorisi, teolojik iradeciliğin (*voluntarism*) bir versiyonudur ve ahlak yasasıyla ilişkisi açısından Tanrı'nın aklından çok Tanrı'nın iradesine vurgu yapar. Bu, tümdengelimciliğin reddi ile tutarlılık arzeder; çünkü ahlak yasası, insan doğasının yaratılmasıyla belirlenen bir hakikat olarak ve dolayısıyla da Tanrı'nın aklının bir nesnesi olarak görülmez; daha çok, Tanrı'nın bize hangi yolu emredeceğiyle ilgili bir kararı ve dolayısıyla da ilahî iradenin bir faaliyeti olarak görülür. Genel olarak bu iki kuvveye atfedilen görece öncelik konusundaki farkı görebileceğimiz bir yer de Aquinas'ın Pavlus'un Korintliler'e Birinci Mektubu'nun on üçüncü

bölümüne yaptığı yorumdur; bu bölümde Pavlus, iman, ümit ve sevgi arasından (bunlar üç ‘teolojik erdem’ olarak adlandırılmıştır) en üstün olanın sevgi olduğunu söylemiştir. Aquinas’ın yorumuna göre, bu, bu dünyada doğrudur; ama öteki dünyada en üstünü, iradenin eylemi değil, aklın eylemi yani Tanrı’yı görme (*beatific vision*) eylemi olacaktır. Scotus’a göre en üstün olan, cennette bile sevgidir. Hem Scotus hem de Aquinas için, bizim varış noktamız, akıl ile iradenin etkinliklerinin bir kombinasyonudur. Ancak Aquinas için, iradenin etkinliği (sevgi), en yüce olanın, yani Tanrı’nın aklen görülmesini takip eder; halbuki Scotus için, aklen görme, en yüce olana yani sevgiye hazırlayıcı bir konuma sahiptir. Scotus, Aristo’dan esinlenmiş olan ‘teoloji bir teorik bilimdir’ görüşünden ayrılmaktadır. Ona göre teoloji, daha çok pratik bir bilimdir, sevilecek biri olarak Tanrı’nın inceleme konusu edilmesidir. Aquinas’a göre, eğer akıl, canlı/güçlü bir şekilde bir iyinin farkındaysa, irade kaçınılmaz olarak onu izler. Fakat Scotus’a göre irade, izlememekte değil, irade etmemekte özgürdür. İradeye özgürlüğünü veren şey, adalet temayülünün varlığıdır. Scotus, Anselm’in yalnızca fayda isteği olan ve adalet isteği olmayan bir melek hakkındaki zihinsel/düşünce deneyini takip etmektedir. Böyle bir meleğin ‘tercihleri’ belirlenmiş olacaktır ve bu nedenle de bu tercihler onun ‘doğası gereği’ olup özgür olmayacaktır. Öz/tabiat ve özgürlük arasındaki bu ayrım, yine, Kant’ın bir ön-habercisidir.

Tanrı’nın buyrukları, ilahî iradeden insan iradesine doğru bir iletişimdir. Bu, İbrahim ve oğlunu öldürmesi emrine dair hikâyede açıkça görüldüğü üzere, Tanrı’nın iradesi ile Tanrı’nın buyruğunun farklılaşabileceği ihtimaline açık kapı bırakmaktadır. Tanrı, insanın kurban edilmesi yerine bir koç temin etmiştir ve bununla da Tanrı’ya olan bağlılığımızı çocuklarımızı öldürerek göstermememiz gerektiğini öğretmiştir. Maimonides (1135-1204), Tanrı’nın, [insan] yerine hayvan kurban etmeyi emrederek burada kurban sunarak tapınma isteğimize saygı gösterdiğini öne sürmektedir (*Guide to the Perplexed*, bölüm 32). Scotus’a göre, bizim yükümlülüğümüz, Tanrı’nın bizim irade etmemize dair iradesini kendi irademizde tekrarlamaktır. Bu, Tanrı’nın iradesini basitçe kendi irademizde tekrarlamakla aynı şey değildir, çünkü bu iki tür irade kıyas kabul etmez. Örneğin, İsa’nın çarmıhta ölmesi her ne kadar Tanrı’nın iradesi olsa da Romalıların İsa’yı öldürmesi yanlıştı.

Son zamanlardaki ahlak teorisi alanında, Tanrı ile ahlak arasındaki ilişkiyi anlamak için ilahî buyruk teorisinin versiyonlarına geri dönme konusuna çarpıcı bir şekilde ilgi gösterilmektedir. Ayrıca doğal yasa teorisine ilgede de yeni bir canlanma vardır ve bu iki tür teori arasındaki

tartışma canlı ve sağlıklıdır. Aşağıdaki liste, kısmî bir listedir. Son dönemde ilahî buyruk teorisine ilgi tazeleyen ilk ilim adamı Philip Quinn'dir (1978). O, teoriyi her zamanki itirazlara karşı savunmuştur (itirazları bu makalenin sonraki bölümünde ele alacağız) ve Tanrı ile ahlakî doğruluk arasındaki ilişkiyi, ahlakî yükümlülük hükümlerini “Tanrı tarafından buyrulmuş” anlamına gelecek şekilde analiz etmekten ziyade, nedensel olarak anlamamızı teklif etmiştir. Böyle bir tanımları şart olarak koyabilirsek de bu, teistler ile teist olmayanların, [şu anda] kesinlikle yapıyor gözüktükleri üzere, hakiki bir ahlakî tartışmayı nasıl yürütebileceklerini belirsiz kılacaktır. Robert M. Adams (1999), öncelikle, (Platoncu anlamda, nihai iyiyi, yani Tanrı'yı taklit etme açısından analiz ettiği) iyi ile [ahlakî] doğruyu (*right*) birbirinden ayırmaktadır. Daha sonra, sosyal bir yükümlülük anlayışını ileri sürerek [ahlâkan] ‘doğru’nun bir ilahî buyruk teorisini savunmaktadır; bu yükümlülük, her zaman birine *karşı* yükümlülüktür ve insanî sınırlılıklar hesaba katıldığında Tanrı, böyle bir kaynak olacak en uygun kişidir. O, bizim Tanrı'nın buyruğunu, yükümlülüğü nedenleyen olarak değil, kısmen H₂O'nun suyu oluşturduğu şekilde, yükümlülüğü oluşturan olarak görmemizi salık vermekte ve takip etme yükümlülüğümüz olan şeyin, herhangi bir Tanrı'nın değil, seven bir Tanrı'nın buyrukları olduğunu düşünmektedir. John Hare (2001 ve 2007), çeşitli ilahî buyruk teorileri ve onların değeri hakkında tarihsel bir izahat vermektedir. Linda Zagzebski (2004), ilahî buyruk teorisine bir alternatif olarak, ahlakî normatifliği, iyi bir hissiyat nosyonu açısından anlayabileceğimiz ve Tanrı'nın hissiyatının ise bu anlamda en iyi örnek olduğu önerisini sunmaktadır. William Wainwright (2005), ilahî buyruk teorisinin, ilahî motivasyon teorisi de dahil olmak üzere herhangi bir erdem-temelli teoriden çok daha ikna edici bir ahlakî *yükümlülük* açıklaması sunduğu iddiasını savunmaktadır. Ve son olarak C. Stephen Evans (2004), ahlakî yükümlülüğü ilahî buyruk üzerinden temellendiren, fakat bunu doğal yasa teorisinin bazı erdemleri ile birleştiren açıklamanın izini, Kierkegaard'ın *Works of Love* eserine kadar sürmektedir.

İlahi buyruk teorisine yöneltilen üç ana itiraz bulunmaktadır ve bunların her birine yanıt vermek için biraz zaman harcamaya değer. İlk itiraza göre, ilahî buyruk teorisi bizim bağımsızlığımızla uyumlu değildir; [zira bu,] Kant'ın söylediği gibi, ahlak yasasını *yapma* ve ona itaat etme konumundan ziyade bizi ebeveynlerine itaat eden küçük çocuklar konumuna koymaktadır. Fakat burada, bölümünün zorunlu kılmasından dolayı mantık dersi alan bir öğrenci ile mukayese edelim (bu, Christine Korsgaard'ın 1996, 25 vd ve 105-107'deki örneğidir). Öğrenci, dersin değerini bağımsız bir şekilde

gördüğü için dersi aldığında, daha otonom bir tarzda eylemde bulunuyor gibi görünebilir. Ama Korsgaard diyor ki öğrenci, ancak ne çalışacağına ilişkin bazı kararlar alma ve bunları tatbik etme hakkını öğretmenin eline bıraktığı takdirde, pratik *bir öğrenci olma* kimliğiyle otonom bir şekilde eylemde bulunur. Aynı şekilde bir vatandaş, *bir vatandaş olarak*, vergilerini, hükümetin onların nasıl kullanılacağına dair önerisini tasvip ettiği için veriyor değildir (ama bir vatandaş olarak söz konusu sebeple *oy kullanabilir*). Öyleyse soru, bir öğretmen veya bir yönetici gibi olan bir Tanrı'nın olup olmadığıdır, öyle ki insan bir *inanılan olarak* özgür bir biçimde Tanrı'nın buyruklarına itaat ederek veya, Scotus'un söylediği gibi, Tanrı'nın bizim irade etmemize dair iradesini kendi irademizde tekrarlayarak Tanrı'yla tam anlamıyla ilişki kurabilsin. Kant'ın *Groundwork of the Metaphysic of Morals* 4:442-43'teki heteronomi tasviri, bu konuyla alakalı olarak genellikle yanlış anlaşılmıştır. Kant'ın hedefi, Crusius'un bizim "bir ilahî ahlak yasasını tanımak için doğal bir güdüye" sahip olduğumuz görüşüdür, ki bu, hem kendi mutluluğumuz ile yetkinliğimizi artırma güdümüzden (Scotus'un fayda temayülü gibi) ve hem de mükemmelliğe yönelik yansız ya da tarafsız güdümüzden (Scotus'un adalet temayülü gibi) bağımsız olan üçüncü bir güdüdür. Kant'ın pozisyonu, (*Crusius'un aksine*) ilahî buyruk olarak varsayılan her şeyi ahlakî kavramlar altına sokmamız gerektiğidir. Fakat Kant, yasayı bizim *yarattığımızı* söylemiyor; fakat bizim onu *kendimiz için* bir yasa haline getirdiğimizi ve sahiplendiğimizi söylüyor. Daha önceden de alıntılandığı gibi, o, eserlerinin hepsinde, görevlerimizi Tanrı'nın buyrukları olarak görmemiz gerektiği düşüncesini benimser. Böyle yapmamız gerekir, çünkü ahlakî yaşamda kâmil sebatkar olmak bir çeşit umut gerektirir, ki biz bunu İnanet hakkındaki umut, yani erdem ve mutluluğun nihai olarak birbirine denklenmesi umudu şeklinde hülasa edebiliriz. Bu, Korsgaard'ın öğrencisine benzer: bu öğrenci, alacağı diplomanın alınmaya değer olacağı ümidiyle derslerine azimle çalışır, zira ona, öğrenmeye değer şeyler öğretilmiş olacaktır ve o da bir iş bulacaktır. Bu tür bir umuda dayandığı sürece, ahlakî failin göstereceği bu türden sebatkârlıkta karakter olarak çocuksu olan hiç bir şey yoktur.

İkinci itiraz, ilahî buyruk teorisinin, ahlaklılığı keyfi bir şey kıldığıdır; çünkü bu durumda, [mesela] eğer Tanrı buyurmuş olsaydı, bebelere işkence yapmak doğru bir şey olacaktı. Bazen bu itiraz, Sokrates'in Euthyphro'ya, aynı adlı diyalogunda (*Euthyphro* 10a1ff) sunduğu ikilemeyle ilişkilendirilir: kutsal, kutsal olduğu için mi tanrılar tarafından sevilir, yoksa o, tanrılar tarafından sevildiği için mi kutsaldır. Sokrates'in önceki görüşü benimsediği

açıktır; ama aslında o, bu görüşü için argüman getirmemektedir (bkz. John Hare 1985, 21-23). İkilemin her iki bacağına da zorluk bulunmaktadır. Eğer Sokrates'in görüşünü kabul edersek, sanki Tanrı'nın *üzerinde*, kendisi vasıtasıyla Tanrı'nın neyi buyurup buyuramayacağını takdir ettiğimiz bir şeyin var olduğunu söylemiş oluyoruz. Sokrates'in karşı çıktığı görüşü kabul edersek, bu durumda da sanki elimizde keyfi bir ahlakilik kalıyor gibi. Robert Adams'ın, yukarıda değinilen 'yükümlülüklerimiz, seven bir Tanrı'nın buyruklarınca oluşturulur (*constituted*)' açıklaması, bize bu ikilem için bir cevap vermektedir. Tanrı'nın bütün buyruklarının iyi olduğunu söyleyebiliriz, şu anlamda ki bunlar bizim nihai hedefimize (ki Scotus'a göre, Tanrı'nın eş-sevenleri olmak) giden bir rota çizerler bizim için. Bu şekliyle düşünersek, Tanrı'nın ilahî buyruk için sebepleri var demektir. Fakat yine de [ahlakî] doğru, Tanrı onu buyurduğu *için* doğrudur; çünkü Tanrı, belki de sınırsız sayıda bulunan bu tür rotalardan hangisini bize emredeceği konusunda takdir yetkisine (*arbitrium*) sahiptir. Bu çözüm, daha önce ele almış olduğumuz tündengelimciliğin reddedilmesine bağlıdır. İkilem için Zagzebski ve Wainwright'ın adı geçen eserlerinde teklif edilen başka çözümler de vardır. Adams'ın izahı, tüm zorlukları ortadan kaldırmamaktadır. Bizim hala bir epistemolojiye, yani ilahî bir buyruk aldığımızda bunu nasıl bileceğimize dair bir izaha ihtiyacımız var. Bu ise vahiy ve Kutsal Ruh'un işine dair bir izahı gerektirir; ve böylesi bir iş, bunun gibi bir makale için fazla büyüktür.

Üçüncü bir itiraz, çoğulculuktan kaynaklanmaktadır. İlahî olan hakkında, insanların, bazıları bir tanrının yahut tanrıların olduğu fikriyle uyuşmayan pek çok farklı inançlar doğrultusunda ahlaklı yaşamlar sürmeye çalıştığı bir dünyada yaşarken, yükümlülüğün Tanrı'nın buyruğuyla oluştuğunu söylemek nasıl doğru olabilir? Bu itiraza verilecek bir karşılık, su ve H₂O analogisine dönmektir. İlahi buyruk teorisi, ahlakî hükümlerin *ne anlama geldiğinin* bir açıklaması olarak değil, fakat ahlakî niteliklerin (*moral properties*) teşekkülünün bir izahı olarak sunulmuştur. Nasıl ki suyun H₂O olduğuna inanan insanlar ile buna inanmayan insanlar su hakkında gayet anlamlı tartışmalar yapabiliyorlarsa, aynı şey ahlakî nitelikler için de geçerlidir. Ancak bu yanıt, çoğulcuları tatmin edecek gibi değildir. Örneğin, John Rawls, *A Theory of Justice* (1971)'te yer alan orijinal pozisyon prosedürünün ideolojik zorlamalar içerdiğini *Political Liberalism* (1993)'de kabul etti ve bir örtüşen konsensüs fikrine yöneldi. Ancak burada bile, iyi hakkındaki –dinler de dahil olmak üzere—rakip vizyonların taraftarlarının, kendi tikel anlayışlarını *kamusal* söylemde geri plana attıkları ve önerdikleri

politikaları kamuca anlaşılır temellerle doğruladıkları görüşünde ısrar etmek istemiştir. O, bunu, vatandaşın medenî görevi olarak tasvir etmiştir. Ancak insanlara hem saygı duyup hem de onlara temel inançlarını kamusal söylemde geri plana atmalarını söylemek yanlış gözükmektedir. Yine, tamamen aklı bir bileşenin, iyiye dair bu rakip substantif anlayışlardan ayrıştırılabileceğini ve bir politika oluştururken gereken işi yapacağı[nı düşünmek de] yanlış gözükmektedir.

Şu ana kadar tartışma Scotus ile Aquinas arasındaki bir dizi anlaşmazlıklar zemininde ve dolayısıyla Hıristiyan teolojisi içerisinde gelişti. Bu ihtilafta alınan pozisyonların pek çoğu, Yahudilik ve İslam içerisinde de bulunabilir ve her ne kadar yer sınırlamasından dolayı fazla detay verme şansımız olmasa da bununla ilgili bir şeyler söylemek önem arz etmektedir. Yahudilik içerisinde ahlak, Yasa ve Erdem adlı ikiz kavramlar içerisine yerleştirilmiştir. Böylece Yahudilerin ilk yasa metni olan *Mişna* (c. 200), erdem ile ilgili ahlakî öğretilere hasredilen “Ataların Ahlakı” adlı bir risalenin bütününe içermektedir. Mūsā b. Meymūn’un *Guide for the Perplexed* (= *Delāletu’l-Hâ’irîn*) adlı eseri kilit bir metindir. Teorinin genel biçimi Aristocudur, ama Kitab-ı Mukaddes’e özgü temalar, özellikle de Tanrı’nın taklit edilmesi, görüş ayrılığı noktasında öncelik arz eder. Kitap, ilahî buyruklar konusunda büyük bir bölüm (Kısım III, Bölüm 26-49) ihtiva etmektedir. Mūsā b. Meymūn, Tanrı’nın eylemlerinin, her hangi bir amaca yönelik olmaksızın, hikmetinin mi yoksa yalnızca iradesinin mi bir sonucu olduğu meselesini gündeme getirir. İlahi buyruklarda uygulandığı gibi, bu, onların bir amaca veya hedefe sahip olup olmadıkları ve sonuç itibariyle kuralların her biri için bir sebebin olup olmadığı meselesidir. Mūsā b. Meymūn, sebebi bizce bilinmiyor olabilirse de onların bir amacının olduğunu düşünmektedir (ancak sırf bizi sınama amacıyla verilmiş olabilecek dinî törenlere dair yasanın bazı teferruatları hariç). O, Yasa’nın 613 emrini 14 sınıfa ayırır ve her bir sınıfın amacının ne olduğuna dair fikrini beyan eder: bunlar, belli bir hakikati aşlamak, hatalı bir fikri ortadan kaldırmak, toplumda uygun ilişkiler yerleştirmek, kötülüğü azaltmak, âdâb kuralları konusunda eğitmek veya kötü alışkanlıklara karşı uyarmandır. Mūsā b. Meymūn burada hem Kutsal Metin’deki vahye hem de akılla geliştirilen argümanlara dayanır. Aklın ve İlahi Buyruk’un rakip iddiaları, Kantçı görüşü savunan Moritz Lazarus (1824-1903) ve eylemlerin yalnızca Tanrı onları buyurduğu için doğru ya da yanlış olduğunu söyleyen iradeci görüşü savunan David Neumark (1866-1924) gibi daha yeni dönemdeki düşünürler tarafından vurgulanmıştır.

İslam [geleneği] içerisinde de Kur'an'dan ve Eflatun ile Aristo'dan gelen miras gerilim yaratmaktadır. 'İslam' Tanrı'nın iradesine ve buyruğuna etkin bir teslimiyet anlamında teslim olmak demektir, ki bu gafletin (cahiliyye) zıddır. Ancak klasik İslam'da aklın ahlak konusundaki yeri hakkında rakip pozisyonlar bulmaktayız. Eylemlerin sadece Tanrı'nın hükmüne göre doğru ya da yanlış olduğunu, öyle ki Tanrı yalan söylemeyi buyursaydı, bunun doğru olacağını düşünen el-Eş'arî'nin (873-935) duruşunu görüyoruz. Bu öğretiyeye göre Tanrı, hiçbir yaratılmışı hiçbir şey borçlu değildir ve Tanrı'nın adaleti (Scotus'ta olduğu gibi) kesinlikle sadece kendisine aittir. Öte yandan Mu'tezile ekolünün, örneğin 'Abdulcebbâr'ın (935-1025), pozisyonunu da görüyoruz ki buna göre, ahlakın temel ilkeleri, yaratılmış evrenin bünyesine yerleştirilmiştir ve bunlar insanların sıradan akli sezgilerinde yansımaları bulur. Tanrı, her şeyi iyi ya da kötü, doğru veya yanlış olarak tanımlar, çünkü onlar öyledirler. Ancak, bu karşılaştırmayı yaptıktan sonra, şunu belirtmek de önemlidir ki ne Eş'ariyye ne de Mu'tezile saadetçi tezi, yani yaptığımız ne varsa mutluluk adına yaparız tezini reddetmezler, her ne kadar onlar bu makalede daha önce 'tumdengelimcilik' diye adlandırılan şey hakkında ihtilaf etseler de. İbn Sînâ (Avicenna, 980-1037) ile İbn Ruşd'ün (Averroes, 1126-1198) de dahil olduğu 'felsefe' diye bilinen üçüncü bir ekol, Kur'an'ın, aklın evrensel ve soyut ilkelerinin sıradan insanların erişimine açık bir dile uygun hale getirilmesindeki rolünü vurgular (tıpkı Mûsâ b. Meymûn'un Yahudi Kutsal Kitabı için yaptığı gibi).

KAYNAKÇA

- Adams, Robert M. *Finite and Infinite Goods*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. İng. Terc. English Dominicans. London: Burns, Oates, ve Washbourne, 1912-36.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. İng. Terc. Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- el-Eş'arî. *Kitâb al-Luma'*. İng. Terc. Richard McCarthy, *The Theology of Al-Ash 'arî* (Beyrouth: Impremerie Catholique, 1953) içinde.
- Evans, C. Stephen. *Kierkegaard's Ethic of Love*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Hare, John. *Plato's Euthyphro*. Bryn Mawr, PA: Bryn Mawr Commentaries, 1985.
- . *God's Call*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001.
- . *God and Morality*. Oxford: Blackwell, 2007.
- Kant, Immanuel. "Groundwork of the Metaphysics of Morals and Critique of Practical Reason," Mary J. Gregor (terc. ve ed.), *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) içinde.
- . "Religion within the Bounds of Mere Reason," Allen Wood and George di Giovanni (terc. ve ed.), *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Religion and Rational Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) içinde.

- Kierkegaard, Søren. *Works of Love*. İng. terc. ve ed., Howard V. Hong ve Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Korsgaard, Christine. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Maimonides, Moses. *The Guide for the Perplexed*. İng. terc. M. Friedländer. New York: Dover Publications, 1956.
- Quinn, Philip. *Divine Commands and Moral Requirements*. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Plato. "Euthyphro," Edith Hamilton and Huntington Cairns (ed.), *Collected Dialogues* (Princeton: Princeton University Press, 1963) içinde.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
- , *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Scotus, John Duns. *Duns Scotus on the Will and Morality*, ed. ve terc. Allan B. Wolter, Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1986.
- Wainwright, William. *Religion and Morality*. Aldershot, HANTS: Ashgate, 2005.
- Zagzebski, Linda Trinkaus. *Divine Motivation Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Önerilen Okumalar (yukarıdakilere ilaveten)

- Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Hare, John. *The Moral Gap*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Hourani, G. F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Irwin, Terence. *The Development of Ethics*, c.1. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Murphy, Mark C. *An Essay on Divine Authority*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002.
- O'Donovan, Oliver. *Resurrection and Moral Order*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994.
- Porter, Jean. *Nature as Reason*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005.
- Spero, Shubert. *Morality, Halakha and the Jewish Tradition*. New York: Ktav, 1983.