

FELSEFE DÜNYASI

2021/ KIŞ/WINTER Sayı/Issue: 74

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.

ISSN 1301-0875

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm Öğretim
üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Dr. Öğr. Üyesi) Felsefe
Dünyası'nın Danışma Kurulu/Hakem Heyetinin
doğal üyesidir.

Felsefe Dünyası, her yıl Temmuz ve Aralık aylarında
yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's
Index ve TÜBİTAK ULAKBİM/TR DİZİN tarafından
dizinlenmektedir.

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is
published biannually. It is indexed by Philosopher's
Index and TUBITAK ULAKBİM/TR DİZİN since 2004.

Editör/Editor

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Levent Bayraktar (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Muhammet Enes Kala (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Arş. Gör. Buğra Kocamusaoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Alan Editörleri/Section Editors

Doç. Dr. Mehmet Ata Az (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Dr. Mehtap Doğan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Muhammed Çelik (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Dr. Nihat Durmaz (Bartın Üniversitesi)

Dr. Kenan Tekin (Yalova Üniversitesi)

Dil Editörleri/Language Editors

Nazan Yeşilkaya (Şırnak Üniversitesi)

Zehra Eroğlu (Ankara Üniversitesi)

Abdüssamet Şimşek (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Hatice Keskin (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Fiyatı/Price: 100,00 TL

Basım Tarihi : Aralık 2021, 500 Adet

Adres/Address

Necatibey Caddesi No: 8/122 Çankaya/ANKARA

Tel: 0 (312) 231 54 40

<https://dergipark.org.tr/pub/felsefedunyasi>

Hesap No / Account No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi

IBAN: TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi / Design: Emre Turku

Kapak Tasarımı / Cover: Mesut Koçak

Baskı / Printed: Bizim Büro Matbaacılık
Zübeyde Hanım Mahallesi Sanayi 1. Cd. &, Sedef
Sk. 6/1, 06070 İskitler-Altındağ / ANKARA

Tel: 0(312) 229 99 28

EUTHYPHRON İKİLEMİNİN İŞARET ETTİĞİ BAZI AHLÂKÎ AÇMAZLAR*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 74, Kış 2021, ss. 94-117.

Geliş Tarihi: 16.09.2021 | Kabul Tarihi: 11.12.2021

Mustafa ÇAKMAK**

Giriş

Ahlâk'ın kaynağının ne olduğu tartışmasının kökleri Antik Çağ'a kadar geri götürülebilir. Platon, Euthyphro(n) adlı eserinde gündeme getirdiği ve "*Euthyphron İkilemi*" olarak bilinen tartışmada, Sokrates ile Euthyphro(n)¹ isimli Atinalı dindar bir genç arasında geçen, dindarlığın ya da ahlâklı oluşun kaynağının ne olduğu sorusuna odaklanmıştır.² Bu açıdan bakıldığında diyalogun ahlâkın doğasına dair kayda geçmiş felsefi tartışmaların ilki olduğu kabul edilebilir. Diyalogda Sokrates dindarlığın ya da ahlâklı oluşun kaynağı olarak Tanrı'dan kaynaklanmayan birtakım erdemleri görürken, Euthyphron dindarlık ve ahlâkiliğin kaynağını Tanrı(lar)'da aramaktadır. Aslında Sokrates'in sorduğu şey, ahlâka uygun olan eylemi bu niteliğine kavuşturan ilkenin ne olduğudur?³ Tartışmanın özü şu soruda ifadesini bulur: "*Acaba Tanrı, bir eylemi ahlâkî açıdan doğru (veya iyi) olduğu için mi emreder? Yoksa Tanrı emrettiği için mi o eylem ahlâkî açıdan doğru (veya iyi) bir eylem haline gelir?*"⁴ Bu dilemmada birinci bölümü ahlâkî değerlerin objektif gerçekliği-

* Bu makaledeki tartışmalar daha önce yayınlamış olduğum, Ahlak, Tanrı ve Yasa (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019) isimli kitaptan bazı unsurlar içermektedir.

** Doç. Dr., Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, ORCID: 0000-0002-6833-9970, e-mail: mustafa.cakmak@giresun.edu.tr

1 Euthyphron, Yunanca'da "düz, doğru düşünceli" anlamlarına gelir. Platon, *Euthyphron*, çev. Güvenç Kar (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2011), 11.

2 Platon, *Euthyphron*, 39-67.

3 Platon bu dilemmayı ortaya koyarken, İngilizceye "pious" şeklinde çevrilen "hosios" kavramını kullanır. Bu kavram Türkçeye "dine uygun olan" veya "dindarlık" şeklinde çevrilir. Platon, *Euthyphron*, 13. Fakat kavramın daha geniş bir çerçeve içinde, ahlâkî anlamda iyiye ve doğruya işaret ettiği de söylenebilir.

4 Aslında Sokrates orijinal metinde dilemmayı şöyle kurar: "Dine uygun olan (şey) dine uygun olduğu

ne vurgu yapan Sokrates savunmuşken; ikincisini ilahî emirleri ahlâkın kaynağına yerleştirmek isteyen Euthyphron dile getirmiştir. Bu makale özellikle dilemmanın ikinci parçasının üretmesi muhtemel bir takım ahlâkî sorunlara odaklanmıştır.

Peki söz konusu dilemmanın çözümü ahlâk açısından niçin bu denli önemlidir? Eğer dilemmanın birinci bölümü doğru kabul edilecek olursa, Tanrı'dan tamamen bağımsız birtakım ahlâkî değerlerin varlığı kabul edilmiş olur ki, bu durum Tanrı'nın kudret ve yüceliğine gölge düşürebilir. Diğer taraftan eğer ikinci bölüm doğruysa, yani ahlâkî olanı ilahî emir belirliyorsaydı, bu durumda ahlâkî otonomi yıkılır ve ahlâkî ilkelerin gelişigüzel buyruklardan ibaret olduğu iddia edilebilir. Eğer ahlâk Tanrı'dan bağımsız bir gerçekliğe sahipse, bu durum Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olduğu iddiasıyla çelişmektedir. Dahası eğer ahlâk mantıksal bir standart olarak Tanrı'dan önce var ise onun sadece akıl tarafından ulaşılabılır olması beklendirir. Dolayısıyla bu durumda Tanrı'nın emirlerinin ahlâkî yargılar açısından gereksiz olma riski ortaya çıkmaktadır. İlk olarak Sokrates'in Euthyphron'a yönelttiği sorularda kendini gösteren ahlâkî açmazlar, farklı arayışları beraberinde getirmiştir. Zira ne Tanrı'nın özgürlük ve kudretine bir gölge düşmesi, ne de ilahî emirlerin gereksiz olduğu algısının oluşması istenen bir durumdur. Bu nedenle ahlâkî iyi ile ahlâkî ödev (zorunluluğun) kaynağını ayırmaya dönük bir eğilim gündeme gelmiştir.

Klasik ilahî emir teorisinde⁵ Tanrı'nın doğasından hareketle, O'nun gücüne, özgürlüğüne ve hikmetinin insan tarafından tam olarak bilinemeyeceğine göndermede bulunulur. Ahlâkî iyi ve ödev arasında herhangi bir ayırım gözetilmeksizin, eylemin tüm ahlâkî değerinin Tanrı'nın emir ve isteklerinde temelleneceği savunulur. Fakat Ockham'lı William'ın (ö.1347) ortaya koyduğu şekliyle bir ilahî emir teorisi savunmak kolay değildir.⁶ Bu ne-

için mi tanrılar tarafından sevilir, yoksa tanrılar tarafından sevildiği için mi dine uygundur?" Platon, Euthyphron, 55. Bu noktada Sokrates'in orijinal metinde tartıştığı meselenin özünün ahlâk olmadığı ve dolayısıyla dilemmanın yanlış kurulduğu iddia edilebilir. Ancak modern ahlâk felsefesi tartışmalarında söz konusu dilemmanın, ahlâkî anlamda iyilik ve doğruluk temelli olarak tartışıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu makalede odaklanılan şey, ikilemin orijinalinin ne şekilde kurulduğundan ve Sokrates'in asıl tartışmasının ne olduğundan öte, dilemmanın işaret ettiği daha geniş bir anlam dünyası içinde Tanrı'nın ahlâkî olanla ilişkisi ve bu bağlamda ortaya çıkması muhtemel bazı sorunlardır.

5 Makale boyunca "klasik" nitelemesi, temel olarak ahlâkî iyi ve ödevi birbirlerinden ayırmayan ilahî emir teorileri için kullanılmıştır.

6 Marilyn McCord Adams, "Ockham on Will, Nature, and Morality", *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. Paul Vincent Spade (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 245-272; Mustafa Çakmak, *Ahlâk, Tanrı ve Yasa* (İstanbul: İZ Yayıncılık, 2019), 87-108. Protestan teolog Karl Barth'in (ö. 1968) da ilahî emri temel alan benzer bir ahlâkî anlayışı savunduğunu ifade etmemiz gerekir. John E. Hare, *God's Command* (New York: Oxford University Press, 2015), 142-183. İslam düşünce geleneğinde de benzer bir düşünce çizgisine sahip örnekler bulmak zor değildir. bk. Muzaffer Bartak, *Husûn-Kubuh: İyilik ve Kötülüğün Kaynağı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 89-101.

denle klasik ilahî emir teorileri farklı açılardan itirazlara konu olmuş, bu durum ise bazı revizyon çabalarını gündeme getirmiştir.⁷ Klasik ilahî emir teorisyenleri Tanrı'nın kudreti ve özgürlüğüne vurgu yaparken, modern dönemdeki haleflerinden bazıları, Tanrı'nın bahsi geçen özelliklerinin yanında O'nun sevgi dolu, merhametli veya müşfik oluşuna vurgu yaparak Tanrı'nın bu iki farklı yönünü birleştirmeyi denemişlerdir.⁸

İlahî emir teorisi karşısında ahlâkın kaynağına doğal yasayı yerleştirenler ise her zaman aynı motivasyonla hareket etmemişlerdir. Doğal yasa teorilerinden bazıları teolojik karakterli iken bazıları değildir. Teolojik karakterli olmayan doğal yasa teorileri insanın Tanrı'dan bağımsız bir şekilde bir takım evrensel ahlâkî değerleri tespit edebileceğine vurgu yaparlar. Örneğin nefretin Tanrı tarafından yasaklanmış olmasıyla yanlış olduğu iddia edilmez; bunun yerine Tanrı'nın nefreti yasakladığına, çünkü onun Tanrı'dan bağımsız bir yanlış olduğuna inanılır. Yani ahlâk ilahî vahiy ile temellendirilmez.⁹ Diğer taraftan teolojik karakterli doğal yasa teorileri yasayı Tanrı'dan özgürleşmenin bir simgesi olarak görmek yerine Tanrı'nın doğal yasanın yaratıcısı olduğuna vurgu yapar. Bu yaklaşımda tüm insanların tespit edebileceği evrensel ahlâkî prensiplerden öte ahlâkî değeri tespit edebilecek bir potansiyele atıfta bulunmaktadır.¹⁰

Euthyphron dilemmasında gündeme gelen tartışma hem ahlâkî iyiyi hem de ahlâkî zorunluluğu Tanrı'nın emirlerine bağlayan klasik ilahî emir teorisi ile ahlâkî iyi ve zorunluluğu Tanrı'dan bağımsız insan aklı veya doğasında arayan doğal yasa teorileriyle doğrudan ilişkilidir. İlimli ilahî emir teorileri ile teolojik karakterli doğal yasa teorileri için ise aynı durum

- 7 Klasik ilahî emir teorisinin farklı teorisyenler tarafından revizyona uğramış versiyonlarının tümü için ilimli ilahî emir teorisini kullanmayı tercih ettim. Robert M. Adams, John E. Hare, Philip L. Quinn ve William L. Craig, Richard Swinburne, Edward R. Wierenga gibi bazı isimler ayrıntılarda farklı perspektiflere sahip olsalar da klasik ilahî emir teorisinden farklılaşan ilimli ilahî emir teorileri ortaya koymuşlardır (A Modified Divine Command Theory, Soft Divine Command Theory, Non-Voluntarist Divine Command Theory, A Defensible Divine Command Theory isimleri bunlardan bazılarıdır.) Bu teorilerin en karakteristik özelliği ahlâkî iyi ve ödev (zorunluluğu) birbirinden ayrımlarıdır. Farklı ilahi buyruk teorileriyle ilgili olarak bk. Ali Yıldırım, *İlahi Buyruk Teorisi* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 99-159.
- 8 Son 50 yıl içinde ilahî emir teorilerine dair dikkat çekici metinler kaleme alınmıştır: Bk. Philip L. Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements* (Oxford: Clarendon Press, 1978); Robert Merrihew Adams, *Finite and Infinite Goods* (New York: Oxford University Press, 1999); Mariam Al-Attar, *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought* (Oxford: Routledge, 2012); C. Stephen Evans, *God and Moral Obligation* (Oxford: Oxford University Press, 2013); Hare, *God's Command*.
- 9 G. Grisez vd., "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", *American Journal of Jurisprudence* 32/ (1987), 99-151; Mustafa Çakmak, "Yeni Doğal Yasa Teorisinde Temel Ahlâkî Değerler İle İnsan Doğası Arasındaki İlişki", ed. Hasan Meydan (Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2018), 105-120.
- 10 Bk. Bk. Jean Porter, "Divine Commands, Natural Law, and the Authority of God", *Journal of the Society of Christian Ethics* 1 (2014), 3-20; Anver M. Emon vd. (ed.), *Natural Law: A Jewish, Christian, and Islamic Dialogue* (New York: Oxford University Press, 2014).

söz konusu olmayabilir. Yani tartışma bu dilemmanın sunduğu çerçevenin sınırlarıyla kayıtlı değildir. Zira ılımlı ilahî emir teorileri, ahlâkî iyi ile zorunluluğu birbirinden ayırır; ahlâkî iyiyi Tanrı'nın mükemmel doğasında ararken, ahlâkî zorunluluğu O'nun emirleriyle temellendirir. İlimli ilahî emir teorisyenleri ahlâkî iyiyi, ilahî emir olmasa da tüm insanlar tarafından bilinebilecek bir nitelik olarak görürler. Böylece Tanrı'nın gelişigüzel emirler verdiği ve insanın özgür olmadığı ithamlarından sıyrılmayı denerler. Teolojik karakterli doğal yasa teorileri ise bu dilemmadaki temel meseleyi insanın Tanrı'dan tümüyle izole olduğu ahlâkî bir alan oluşturmak gibi bir niyetle ilişkilendirmez. Ahlâk, Tanrı'nın emirlerinden bağımsız olsa bile O'nun mükemmel doğasından tümüyle soyutlanmış bir şekilde anlaşılacak zorunda değildir. Dolayısıyla bu dilemma çerçevesinde yapılabilecek tartışmalarda ilahî emir ve doğal yasa teorilerinin niteliği, tartışmadaki zemini önemli ölçüde belirleyecektir.

İlahî emir teorilerine yönelik farklı perspektiflerden çeşitli eleştiriler getirilmiştir. Bu eleştirilerin bir kısmı teolojik karakterli iken bazıları felsefi bir niteliğe sahiptir. Teolojik itirazlar temelde bu teorinin ilahî emirleri irrasyonel veya gereksiz kıldığı iddiası üzerinden şekillenir. Felsefi itirazlar ise şöyle sorularda kendini açığa vurur: Tanrı niçin ahlâkî bir otoritedir? İlahî emirlerin ahlâkî iyiyi belirlemesi insanın özgürlük veya otonomluğuna bir müdahale olarak değerlendirilebilir mi? Eğer iyi ve kötünün tek kaynağı ilahî emir ise örneğin masum bir çocuğa işkence yapmanın objektif kötülüğü ile ilgili ne söylenebilir? Dinler birbirlerinden farklı ahlâkî normlara sahiptir; peki bunlardan hangileri gerçek ahlâkî normlardır? Eğer iyinin içeriği ile ilahî emirler arasında mesafe sıfırlanırsa iyilik denen şeyin anlamı kalır mı? İlahî emir ile aklın söylediği şey arasında bir ikilemin içine düşmemiz kaçınılmaz mıdır? Şayet akıl ahlâkî olanı belirlemede en etkili unsur olarak kabul edilirse bu durum ilahî emrin değeri ve gerekliliğine dair birtakım soru işaretlerine sebep olur mu? Bunlar ilahî emir teorisi açısından cevaplanması elzem sorulardır. Ancak bahsi geçen soruların tümünü tartışmak bu makalenin sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle makalede tanrısal buyrukların merkezde olduğu üç temel soru etrafında bir tartışmaya odaklanılmıştır. (1) Tanrı'nın ahlâkî emirleri gerçekten keyfî ve anlamsız olabilir mi? (2) Tanrı, ahlâk açısından epistemik mi yoksa ontolojik bir temel olarak mı düşünülmelidir? (3) Tanrı'nın doğası, dünyada var olan ahlâkî çoğulculukla çelişir mi?

İlahî Emirler Keyfî ya da Gereksiz Olabilir mi?

Sokrates'in Euthyphron'un tutumu karşısında dile getirdiği dilemma Tanrı'nın kudretine gölge düşmesi ya da keyfî davranabileceği ikilemini ortaya

çıkarmaktadır. Buna göre eğer ilahî emirler ahlâkî olanı belirliyorsa o zaman keyfî davranabilen bir Tanrı figürünün ortaya çıkması sürpriz olmayacaktır. Diğer taraftan Tanrı ahlâkî olanı keyfî olarak değil de bir sebeple ortaya koymuşsa, bu durumda emrin kendisi gereksiz hale gelecek, örneğin adaletli ve müşfik olmak özünde iyi ise bu güzel hasletlerin ayrıca emredilmesinin bir anlamı kalmayacaktır. Teisti, Tanrı'nın kudreti ve özgürlüğü ile ahlâkın objektif kaynağı arasında bir ikileme sürükleyen bu dilemma önermeler üzerinden şöyle ifade edilebilir:

- (1) Eğer Tanrı'nın emirleri bir eylemi doğru kılıyorsa, o zaman ahlak keyfî bir niteliğe sahiptir.
- (2) Eğer Tanrı bir eylemi doğru olduğu için emrediyorsa, o zaman Tanrı'nın emirleri gerekli olmaktan çıkar.
- (3) Ya Tanrı'nın emri bir eylemi doğru kılar, ya da Tanrı bir eylemi doğru olduğu için emreder.

Bu nedenle,

- (4) Ahlâk ya Tanrı'nın keyfî bir tasarrufudur ya da Tanrı'nın emri ahlâk için gerekli değildir.¹¹

İlahî emirler bir bütün olarak ahlâkın kaynağı olarak kabul edildiğinde ortaya çıkan en yaygın itiraz, böylesi bir tutumun Tanrı'nın keyfî (*arbitrary*) veya sebepsiz emirler verebileceği ihtimalini içeriyor olmasındadır. Burada söz konusu olan, Tanrı'nın kudreti ve özgürlüğüne gölge düşürmemek adına geliştirilen perspektifin anlamsız bir keyfiliğe kapı aralayacağı endişesidir. İlahî emir teorisinin, içine düşmesi muhtemel durum şöyle ifade edilir: Eğer ilahî emir teorisinin kendisi bir eylemin ahlâkî içeriğinin nihâî açıklaması ise o zaman Tanrı emredene veya yasaklayana kadar herhangi bir eylemin değişmez ahlâkî özünden bahsedilemez. Örneğin, eğer yalan söylemek Tanrı tarafından belli bir sebeple yasaklanmışsa o sebep Tanrı'nın bu yasağının gerekçesi olmakta ve onu öncelemektedir; diğer taraftan eğer böyle bir sebep söz konusu değilse burada bir keyfîlik ortaya çıkmaktadır.¹² Dolayısıyla Tanrı'nın emirlerine birtakım gerekçeler atfetmenin, O'nun özgürlüğüne ve

11 Craig A. Boyd - Raymond J. VanArragon, "Ethics Is Based on Natural Law (Is Morality Based on God's Commands?)", *Contemporary Debates in the Philosophy of Religion*, ed. Michael L. Peterson ve Raymond J. VanArragon (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004), 300. Önermelerin daha anlaşılır olması adına anlam merkezli bir çeviri tercih edilmiştir.

12 James Rachels - Stuart Rachels, *The Elements of Moral Philosophy* (New York: McGraw-Hill Publishing Company, 2018), 53.

kudretine gölge düşürdüğü varsayıldığında, ortaya çıkan tek alternatif emirlerin sebepsiz ve keyfî olduğudur. Russ Shafer-Landau, böylesi bir keyfîlikten kaçınmak için teistin ahlâkî zorunlulukları, Tanrı'nın emirlerini motive eden sebeplere dayandırması gerektiğinden söz eder. Ona göre ilahî emir teorisi için Tanrı'nın A eylemini değil B eylemini emretmesi için herhangi harici bir sebep yoktur. Böyle bir keyfîlik içinde Tanrı'nın emirlerinin insan için bağlayıcı olan bir ahlâkî standart olması beklenemez.¹³

Sinnott-Armstrong temel olarak ilahî emir teorisinin ilahî emrin üreteceği keyfîliğe tatmin edici bir cevap bulması gerektiğini düşünmüştür. Örneğin "Tanrı tecavüzü yasaklamıştır." iddiası bir an için doğru kabul edildiğinde şöyle bir soru ile karşılaşılmaması oldukça muhtemeldir: Tanrı'nın, bu yasağı için bir gerekçesi var mıydı? Eğer böyle bir gerekçe yoksa, O'nun emri keyfî olurdu ve bu durumda o herhangi bir şeyi ahlâkî anlamda yanlış kılmış olmazdı. Diğer taraftan eğer Tanrı'nın tecavüzden kaçınma emri vermesi için bir gerekçesi varsa bu gerekçe, eylemi ahlâkî anlamda kötü ve yanlış kılan şey olur; bu durumda Tanrı'nın emrinin bir anlamı kalmazdı. Her iki halde de ahlâkın, Tanrı'nın emirlerine bağlı olması makul değildir.¹⁴ Ayrıca ilahî emir teorisi onaylandığında, "Eğer Tanrı bize tecavüzü emretmiş olsaydı o zaman tecavüz bizim için zorunluk olurdu" cümlesini kurmak kaçınılmaz hale gelir. Armstrong'a göre Tanrı'nın doğası gereği asla tecavüzü emretmeyecek olduğunu iddia etmek, Tanrı'ya sınır çizmek anlamına geleceğinden, meseleyi çözmekten uzaktır.¹⁵

William L. Craig, Armstrong'a itiraz ederek, Tanrı'nın tecavüzü ahlâksızlık olarak nitelemeyeceğini düşünmenin yuvarlak kare hayal etmekle eşdeğer olduğunu dile getirmiştir. Zira bir teist, tecavüzün kötü olması nedeniyle Tanrı tarafından yasaklandığını kabul edebilir. Fakat tecavüzün kötülüğü aynı zamanda Tanrı'nın doğasına uygun olmayışıyla da ilgilidir. Yani burada bir keyfîlik söz konusu değildir. Craig, Armstrong'un "Tanrı'nın doğasında tecavüzü emretmek olmasa da 'Tecavüz bağımsız bir zeminde kötüdür.' şeklinde bir açıklama olmadığı sürece bu emir bir keyfîlik içerir."¹⁶ iddiasını anlamsız bulur. İlahî emir teorisini keyfî bulan Armstrong'un "başkasına zarar vermek niçin yanlıştır?" sorusuna keyfî olmayan bir cevap vermesi-

13 Russ Shafer-Landau, *The Fundamentals of Ethics* (New York: Oxford University Press, 2012), 61-68.

14 Walter Sinnott-Armstrong, "Why Traditional Theism Cannot Provide an Adequate Foundation for Morality", *Is Goodness Without God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism, and Ethics.*, ed. Robert K. Garcia (New York: Rowman&Littlefield Publishers, 2009), 109.

15 Walter Sinnott-Armstrong, "There Is No Good Reason to Believe in God", *God?: A Debate between a Christian and an Atheist*, ed. William Lane Craig - Walter Sinnott-Armstrong (New York: Oxford University Press, 2004), 34; Walter Sinnott-Armstrong, *Tanrısız Ahlak*, çev. Atilla Tuygan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 63.

16 Sinnott-Armstrong, "Why Traditional Theism Cannot Provide an Adequate Foundation for Morality", 109.

nin mümkün olmadığına işaret eder. Oysa bir teist için bu sorunun cevabı basittir: Tanrı kardeşimi sevmemi ve ona zarar vermekten kaçınmamı ister. Armstrong ahlâkî iyi ile zorunluluğu birbirine karıştırmaktadır. Ahlâkî iyi Tanrı'nın doğasına referansla belirlenir; ilahî emir ise ahlâkî iyyinin değil ahlâkî zorunluluğun kaynağı olarak tebarüz eder. Teist, Tanrı'nın tecavüzü bu eylemin kötü olması nedeniyle yasakladığı konusunda Armstrong ile hemfikir olabilir, fakat bu eylemin kötü olması temelde Tanrı'nın doğasına aykırı bir eylem olmasıyla ilgilidir. Yani burada bir keyfîlik söz konusu değildir.¹⁷

Tek tanrılı dinlerde Tanrı yalnızca deskriptif bir kavram değildir, değer de içerir. O iyiliğin timsali aşkın bir varlıktır.¹⁸ Tanrı ahlâkî değerlerin kaynağı ve mahallidir. O doğası gereği sevgi dolu, adil, doğru ve müşfik. Tanrı'nın emirleri ahlâkî ödevleri oluşturur ve bu emirler O'nun doğasından doğal olarak ortaya çıkar.¹⁹ Bu bağlamda Philip L. Quinn meseleyi şöyle ifade eder: “... Ahlâkî olarak yanlış olmak ile sevgi dolu Tanrı'nın emirlerine karşı olmak aynı şey değildir. Bununla birlikte, ahlâkî yanlış sevgi dolu Tanrı'nın emirlerine karşı olmayı takip eden durum olarak değerlendirmek mümkündür.”²⁰ Linda Zagzebski ise meseleye motivasyon kavramı üzerinden bir başka boyut kazandırmıştır. Ona göre ilahî irade veya emir sebebe ihtiyaç duyar, ancak motivasyon zaten bir sebeptir. Motivasyonlar hem harekete geçirici hem de doğrulayıcı sebeplerdir. Eğer Tanrı'nın sevgi motivasyonu ile hareket ettiğini bilirsek, eylem için başka bir sebebe ihtiyacımız kalmaz. Amaç ve motivasyon farklı şeylerdir. Motivasyon bir kimseyi harekete geçiren kısmen duyusal bir haldir; fakat her motivasyonun bir amacı olması gerekmez.²¹ İlahî motivasyon teorisinde nihaî ideal varlık Tanrıdır. Tanrı bizim yargılarımızı test ettiğimiz bir standart değil, dünyadaki değerlerin metafizik kaynağıdır.

Robert M. Adams da benzer bir tutumla, ahlâkî iyi ve doğruyu birbirinden ayırmış; Tanrı'nın sevgi dolu olma vasfını ahlâkın temeline yerleştirmiştir. Böylece ilahî emirler ile gerçek anlamda muhatap olamayan insanların ahlâkî iyiyi nasıl belirleyebildiği ile ilgili tatmin edici bir açıklama yapabilmıştır. İnsan, ahlâkî iyiyi Tanrı'nın sevgi dolu doğasından kaynaklı

17 William Lane Craig, “This Most Gruesome of Guests”, *Is Goodness without God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism, and Ethics*, ed. Robert K. Garcia - Nathan L. King (Lanham, ML: Rowman & Littlefield, 2009), 172-173, 180.

18 Mehmet Aydın, *Tanrı-Ahlâk ilişkisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 169. Ayrıca Tanrı'nın ahlâkî doğasının Platon'un ‘iyi’ dediği şeyle özdeş olup olmadığına dair tartışmalar için bk. Bkz. Muhammed Sait Duran, “Euthyphron-İkilemi: Ahlak ve İlahî İrade İlişkisi”, *Temaşa Felsefe Dergisi* 14 (2020), 88-93.

19 M. Sait Reçber, “Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu”, *AUIFD* 1/ (2003), 144.

20 Philip L. Quinn, “Divine Command Theory”, *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, ed. Hugh LaFollette ve Ingmar Persson (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2013), 82.

21 Linda Zagzebski, *Divine Motivation Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 73, 98, 220.

olarak genel vahiy ile bilebilir, peygambere gelen özel vahiy ise ahlâkî zorunluluk ve ödevi belirler. Dolayısıyla ilahî emirle muhatap olamamış insanların, ahlâkî iyiye bir şekilde ulaşabileceğini varsaymak Tanrı'nın hem sevgi dolu oluşu hem de adaletine bir işaret olarak yorumlanabilir. Nitekim Adams'ın ısrarla vurguladığı şey Tanrı'nın istek ve emirlerinin bir şekilde muhatabına ulaştırılmış olması gerektiğidir. Fakat insanın kendisine ulaşan mesajın gerçekten Tanrı'dan gelip gelmediğini bilmesi birincil bir mesele değildir. İnsan farkında olsun ya da olmasın ahlâk, Tanrı'nın sevgi dolu doğasında temellenmektedir.²²

J. M. Idziak keyfîlik itirazlarını anlamsız bularak bu itirazlara üç nokta üzerinden cevap verir: (1) Tanrı'da bir bütünlük söz konusudur. Yani insanlarda olduğunun aksine akıl ve irade ayrılmaz bir bütünlük içindedir. Bu nedenle Tanrı bir şeyin doğru olmasını istediğinde, Tanrı'nın hikmeti ve aklı da devrededir. Dolayısıyla Tanrı'nın iradesinde bir keyfîlik söz konusu değildir. (2) Tanrı'nın istediği ve emrettiği şey O'nun karakterinden ayrı düşünülemez. Tanrı bilgi, adalet ve sevginin timsali olarak tanımlanır. (3) Bazı ahlâkî iyilerin ilahî seçimle ahlâkî zorunluluğa dönüşmesi, bu seçimin mutlaka keyfî olarak yorumlanmasını gerektirmez.²³

Keyfîlik itirazının sahipleri sıklıkla şöyle bir soruyu gündeme getirirler: Şayet masum bir çocuğa işkence yapmak Tanrı tarafından emredilmiş bir eylem olsaydı bu emir ahlâkî bir zorunluluğa dönüşür müydü? Tanrı, mükemmel doğası nedeniyle bir çocuğa eğlence olsun diye işkence yapmayı emredemez! Bu eylem zorunlu ahlâkî doğrular kapsamında zaten yasaktır. Tanrı'nın kendine koyduğu bu sınır O'nun mükemmel oluşuyla ilişkili bir durumdur.²⁴ Bu nokta önemlidir. Tanrı'nın masum bir çocuğa zevk için işkence etmeyi emredemeyeceği söylendiğinde bazıları şöyle bir itirazda bulunabilir: Tanrı yapabildi, fakat asla yapmayacaktır, çünkü O'nun kudretine sınır getirilemez. Fakat böylesi bir yaklaşım kabul edilirse, örneğin O'nun günah işleyebileceğine, kendini inkâr edebileceğine, bir şeyi aynı anda hem var hem yok edebileceğine de inanmanın önünde bir engel kalmayacaktır. Tanrı kendi mükemmel doğasıyla uyumlu her şeyi yapabilir, fakat günah olarak nitelendirilebilecek bir eylemi hayata geçirmek bu doğaya uygun değildir. Tanrı'nın açık ahlâkî ilkelerle mütenakız herhangi bir emir göndermeyeceğini söylemek yerine, doğası gereği böyle bir emri veremeye-

22 Adams, *Finite and Infinite Goods*, 250, 255, 257.

23 Janine Marie Idziak, "Divine Commands Are the Foundation of Morality (Is Morality Based on God's Commands?)", *Contemporary Debates in the Philosophy of Religion*, ed. Michael L. Peterson ve Raymond J. VanArragon (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004), 298.

24 Richard Swinburne, "God and Morality", *Think* 7/ (2008), 12.

ceğini iddia etmek daha makuldür. Yalan söylemek, günah işlemeye meyletmek O'nun kudretinin bir parçası değildir. Ahlâkî emirler O'nun değişmez ve mükemmel doğasında temellenir.²⁵

Kavramsal zorunlulukların Tanrı'yı da bağlayan bir niteliğe sahip olup olmadığı önemli bir tartışmadır. Tim Mawson bu bağlamda örneğin acı veren bir eyleme maruz kalmanın hem insan için hem de hayvan için her zaman kötü olduğunu söyler. Zira acının kötü olmadığı mantıksal olarak iddia edilemez. Bazen insanın sağlığına kavuşması için birtakım acılara katlanması gerekebilir, ancak burada acının kötü bir şey olmadığı sonucu çıkmaz. Buradaki muhtemel en rasyonel tutum bu acıya katlanıp sağlığa kavuşmaktır. Örneğin kavramsal zorunluluk nedeniyle işkence bir acıyı içerir. Böyle bir durumda Tanrı bile işkence kavramının iyi olarak nitelendirildiği bir evren yaratamaz. Bu nedenle Tanrı'nın işkenceyi iyi yapabileceği fikrini kabule zorlanmaya gerek yoktur, zira Tanrı'nın bekârları evli hale getirmesinin mantıksal imkânsızlığı gibi işkencenin iyi bir şey olması muhaldir.²⁶ Tanrı ne tür bir dünya yaratacağına ve içinde ne tür canlılar olacağına karar verme konusunda elbette özgürdür. Ancak dünyanın karakteri Tanrı tarafından bir şekilde takdir edildiğinde, iyi de belirlenmiş ve dolayısıyla doğru, iyi tarafından şekillendirilmiş olur. Her ne kadar Tanrı'nın, takdir ettiklerini değiştirme kudretine sahip olduğuna inanmak makul olsa bile ahlâkî anlamda doğrunun içeriği, varlıkların yaratılıştan gelen doğası tarafından belirlenir. Tanrı bizi şu an olduğumuz yapıda yaratırken doğal bir süreç içinde bu doğaya uygun yasalar da yaratmıştır. Fakat bu süreç tamamlandığında Tanrı'nın ahlâk yasasında herhangi bir değişiklik yapması beklenemez. Bu durum O'nun yüceliğine gölge düşürmez. İlahî kudret Tanrı'yı, Descartes'in iddiasının aksine, tüm metafizik ve mantıksal sınırlamalardan özgür ve bağımsız kılmaz.²⁷

Klasik ilahî emir teorisini savunan birinin “Tanrı masum bir çocuğa işkence yapmayı emredebilir ve dolayısıyla bu eylem ahlâkî bir zorunluluğa dönüşebilirdi” şeklindeki iddiasını, bir gerçekliğin ifadesi değil sadece teorik bir imkân olarak değerlendirmek gerekir. Yoksa Tanrı'nın gerçek özünün ahlâkî anlamda böylesine korkunç bir eylemi emretmesi muhaldir. Tanrı'nın doğası ve karakteri emirlerin niteliğini belirleyecektir. Eğer Tanrı'nın emirleri herhangi bir ahlâkî standarda sahip değilse Tanrı'nın ahlâkî anlamda iyi olduğu iddiasını makul hale getirecek herhangi başka bir şey kalma-

25 David Baggett - Jerry L. Walls, *Good God: The Theistic Foundations of Morality* (New York: Oxford University Press, 2011), 130-131.

26 T. J. Mawson, “The Euthyphro Dilemma”, *Think* 7/20 (2008), 27, 30.

27 Simin Rahimi, “A Resolution to the Euthyphro Dilemma”, *Heythrop Journal* 50/5 (2009), 759-760.

yacaktır. Bu problemi çözmek için ahlâkî zorunluluğun yokluğunda ahlâkî iyiyi makul hale getirecek bir şeye ihtiyacımız vardır. Bu ise Tanrı'nın mükemmel doğasıdır. Bu durumda şöyle bir sonuca varmak mümkün görünmektedir: Ahlâkî ilkeler Tanrı tarafından keyfî bir şekilde ortaya konmaz ve bizim Tanrı'ya kör bağlılığımızı ispat etmemizin aracı değildir. O bize kendi iyiliğimiz için emirler verir. Bu durumda Tanrı'nın emredebileceği eylemler O'nun yaratmayı seçmiş olduğu insanın doğasına mütenasip bir şekilde belirlenmiştir.

Bir eylemi ahlâkî anlamda iyi olarak nitelendirmek, onu hayata geçirmek için sebepler verir. Fakat böylesine sebepler yeterince güçlü değilse ahlâkî zorunluluk yaratmaz. Yeterli sebepler olmaksızın eylemi hayata geçirmeyi seçmeyebiliriz. Bir eylem iyi olarak nitelenebilecek olsa bile, onu hayata geçirmekten imtina edebiliriz. Bu noktada tüm mahlukatın yaratıcısı ve iyiliğin timsali olan Tanrı'nın emri ahlâkî zorunluluk için yeterli sebep olabilir. Bir eylem iyi ve Tanrı tarafından emredilmişse, onun hayata geçirilmesi ahlâkî anlamda hâlâ iyi ve övgüye değerlidir. Eğer Tanrı'nın emirleri O'nun iyiliğinde, ilahî takdiri ise O'nun sevgi ve hikmetinde temelleniyorsa bu durumda O'nun emirleri iyi nedenlerden soyutlanmış değildir. Tanrı'nın bir şeyi iyi oluştan zorunlu oluşa çeviren emirlerinin muhtemelen çok daha fazla sebebi vardır.

İlahî emir teorilerinin birtakım açmazlarından bahsedilirken keyfîlik itirazı ile birlikte bir anlamsızlık iddiası da gündeme gelmektedir. Anlamsızlık (*vacuity*) itirazı ahlâkî iyinin tümüyle Tanrı'nın emriyle eşdeğer görülmesinin yanlışlığına atıfta bulunur. Eğer 'iyi' Tanrı'nın emriyle eşdeğer kabul edilirse, "Tanrı iyidir." önermesinin "Tanrı, Tanrı'nın emrettiği şeydir." anlamına gelen garip bir sonuç ortaya çıkaracağı varsayılır. Başka bir deyişle, eğer "X iyidir." ifadesi basitçe "X Tanrı tarafından emredilendir." manası taşıyorsa, o zaman "Tanrı'nın emirleri iyidir." ifadesi "Tanrı'nın emirleri Tanrı tarafından emredilendir." anlamına gelir ki, bunun anlamsız bir iddia olduğu aşikardır.²⁸ Bu durumda ahlâkî iyiyi belirleyen şey ilahî emirler ise Tanrı'nın iyi olması O'nun kendine emir verebileceği gibi garip bir ihtimali ortaya çıkaracaktır. Ahlâkî iyi için standartları Tanrı'nın emrettiği şey ile belirlersen o zaman Tanrı'nın ahlâkî iyisini doğrulamanın tek yolu Tanrı'nın bize verdiği emirleri takip etmek olacaktır.

Eğer ahlâkî iyilik Tanrı'nın emirlerine uymaktan ibaretse, bu durumda Tanrı'nın ahlâkî anlamda iyi olduğunu iddia etmek, Tanrı'nın daima kendi

28 Bk. Baggett - Walls, *Good God: The Theistic Foundations of Morality*, 129-131; Harry J. Gensler, *Ethics and Religion* (New York: Cambridge University Press., 2016), 18-21.

emirlerine uyduğunu söylemek anlamına gelir. Fakat açıktır ki kendi emirlerine uymanın herhangi bir ahlâkî değeri olamaz. Dolayısıyla Tanrı'nın ahlâkî anlamda iyi olduğu iddiasının pek de bir anlamı kalmamaktadır.²⁹ Anlamsızlık itirazı, keyfîlik itirazında olduğu gibi, aslında ahlâkî iyyinin belirlenmesinde Tanrı'nın doğasının mı yoksa O'nun emirlerinin mi temel olması gerektiği ile ilgili bir tartışmadır.

Tanrı'nın mükemmel doğası ahlâkî iyiliğin nihaî temeli kabul edilirse, bu durumda ahlâkî iyi için O'nun emrinden başka bir temel varsaymak anlamına gelir ki, bu artık klasik bir ilahî emir teorisi olmaz. Diğer taraftan eğer sadece ilahî emirler ahlâkî ödevin temeli ise o zaman keyfîlik ve anlamsızlık itirazları geçerliliğini korur. Şayet ilahî emir neyin doğru neyin yanlış olduğunu belirliyorsa, o zaman Tanrı'nın doğru olanı yaptığını söylemek, sadece Tanrı'nın istediğini veya emrettiğini ifade etmek anlamına gelir. Fakat bu durum eylemin kendisinin gerçek niteliğiyle ilgili hiçbir şey söylememekle eşdeğerdir. Anlaşılan o ki, eğer keyfîlik ve anlamsızlık itirazı karşısında ilahî emir teorisi savunulacaksa bu teorinin ahlâkî iyi ve ödevi ayırmayan ve ahlâka dair her şeyi Tanrı'nın emirlerinde temellendiren klasik ilahî emir teorisi olması zor görünmektedir.

Tanrı Ahlâkın Epistemik Temeli midir?

Başlıktaki soru bir eyleme ahlâkî anlamda değer veya zorunluluk katan şeyin ne olduğunu bilmenin ilahî emirlerle kayıtlanabilir olup olmadığını sorgulamaktadır. Bu sorunun atıfta bulunduğu tutum şöyle ifade edilebilir: Şayet ilahî emir teorisinin öngördüğü şekilde ahlâkî olanı bütünüyle ilahî emirler belirlemiş olsaydı, bazı kimselerin ilahî emirlerden bağımsız olarak ahlâkî iyi ve doğruyu tespit edememesi beklenirdi. Halbuki tüm insanlık için geçerli olmasa bile en azından ahlâkî olgunluğa erişmiş pek çok insanın ilahî emirlere dayanmaksızın iyi olanı kötüden, doğru olanı ise yanlıştan ayırabildiği görülmektedir. Dolayısıyla, Tanrı'ya inanmayan bazı insanların ahlâkî bir bilince sahip oluşu, klasik ilahî emir teorilerinin ahlâkı bir bütün olarak Tanrı'nın emirlerine bağlayan iddialarına önemli bir itiraz olarak değerlendirilebilir.

Ahlâkî olgunluğa erişmiş insanların, örneğin yardımsever olmanın iyi, masum bir insana eziyet etmenin kötü bir şey olduğunu bilmeleri için Tanrı'nın emirlerine ihtiyaçları yoktur. Peki bu durumda inançsız bir insan, ilahî emirden önce ahlâkî değerini farkına varabiliyorsa emrin kendisi gereksiz hale dönüşmüş olur mu? Açıktır ki, bazı durumlarda ahlâkî zorunlu-

²⁹ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 135.

luk zaten keşfedilip içselleştirilmiş ise Tanrı'nın emri değere zorunluluk eklemesiz. Eğer sadece ilahî emirler ahlâkî zorunlulukları meydana getiriyorsa, bu emirlerin insana bir şekilde ulaşması ve insanın onları algılayabilmesi gerekir. Zira bu durum, doğru eylemi hayata geçirmek için önemlidir. Bu bağlamdaki temel tartışma Tanrı'nın ahlâkî iyi ve zorunluluğu belirlemede nasıl bir işleve sahip olduğudur. Yani özetle, ilahî emirler ahlâkî iyi ve doğrunun ontolojik kaynağı mıdır, yoksa onlar epistemolojik bir işleve mi sahiptir?

Eğer ahlâkî ödev Tanrı'nın emri veya isteğiyle oluşuyorsa, bu emir ve isteğe uygun davranmak zorunda oluşumuzun da bir emre matuf olması beklenir. Fakat bu durum ilahî emirden önce bu emrin zorunluluk yarattığına dair bir ön kabulü zorunlu kılar. Buradaki asıl itiraz, ilahî emirlerle temellenen ahlâkî zorunlulukların, gerçek ahlâkî zorunlulukların tümünü kapsadığı iddiasına yöneliktir. Bir başka ifadeyle, ilahî emirlerin ahlâkî zorunluluk yaratması için öncelikle Tanrı'nın emirlerine uygun davranmanın zorunluluk yarattığı inancını elzem hale getirmektedir. Dolayısıyla ilahî emirlerin konusu olan eylemlerin ahlâkî zorunluluk taşıdığı kabul edilse bile bu emirlerin niçin zorunluluk yarattığı sorusu varlığını sürdürmektedir. Ancak Tanrı'nın ahlâkî bir otorite olduğunu savunanların, O'nun ahlâkî ilkeler belirleyebileceğini baştan kabul etmiş oldukları gerçeğini unutmamak gerekir.³⁰

İlahî vahye kayıtsız insanların bazı ahlâkî doğrulara ulaşabileceği iddiası ilahî emrin ne anlama geldiği sorusunu gündeme getirmektedir. Acaba burada söz konusu olan şey zaten içsel bir yolla anlaşılabilir hakikatin daha berrak bir biçimde ilahî emirle ifade edilmiş olması mıdır? Richard Mouw Tanrının bir eylemle ilişkisinin onu doğru kılmak (right-making) değil, doğru olanı göstermek (right-indicating) olduğunu ifade etmektedir. Yani ilahî emirler ahlâkî zorunluk ve ödevi yaratmanın ötesinde ona işaret ederler.³¹ Örneğin Tanrı'nın öldürme yasağı öldürmeyi kötü/yanlış kılmaz, fakat öldürmenin kötü/yanlış olduğunu gösterir. Eğer öldürmek, geçerli bir gerekçe olmaksızın masum bir insanın canına kıymak olarak tanımlanırsa, o zaman Kabil'in kardeşi Habil'in canını herhangi bir haklı gerekçe olmaksızın alması kötü ve yanlıştır. Zira yeterli gerekçe olmaksızın bir insanın canına kıymak Tanrı'nın mükemmel doğasının ifade ettiği anlam ile asla uyumsuz. Tanrı Kabil'e herhangi bir gerekçe göstermeksizin masum bir insanın canını almayı yasaklayabilirdi. Diğer taraftan bu, bağımsız bir ahlâkî doğrunun göstergesi olur, fakat ahlâkî bir doğru yaratmış olmazdı. Eğer ahlâkî iyilik/doğruluk Tanrı'nın

30 Evans, *God and Moral Obligation*, 99.

31 Richard J. Mouw, *The God Who Commands: A Study in Divine Command Ethics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990), 28-29.

ilahî doğasında belirlenirse, o zaman öldürmenin kötülüğü/yanlışlığı onun Tanrı'nın doğası ile kurduğu ilişki çerçevesinde belirlenir.

Ahlâkî değerlerin ilahî emirlerin ürünü olduğu iddiası, bu değerlerin insanın doğasında Tanrı tarafından yaratılmış olduğu iddiasına dönük bir karşı çıkış değildir. Zira insanların bu gerçeğin farkına varmaması pekâlâ mümkündür. Ahlâkî değerler özel vahiyle bildirilmiş olduğu gibi genel vahiy ile de iletiliyor olabilir. Dolayısıyla bir dinin mensubu olmasa bile herhangi birinin bu değerleri içselleştirmesi mümkündür. Tanrı'nın ahlâkî emirlerini yalnızca peygamberlere gönderilen vahiy ile sınırlandırmak, aynı zamanda ahlâkın Tanrı'nın emir ve istekleriyle temelleneceği iddiasına zarar verir. Ahlâkî bilgiye erişmek için zorunlu olarak vahyin bilgisine ihtiyaç olmadığı kabul edilebilir. Fakat diğer taraftan bazı durumlarda ilahî emirlerin farkında olmak, ahlâkî doğruyu tespit etme konusunda çok daha hızlı ve pratik çözümler getirebilmektedir.³²

Görülen o ki, Tanrı'nın emirleri ile ahlâkî zorunluluklar arasında mutlaka bir ilişki vardır, ancak bu ilişkinin niteliğini tam olarak idrak etmek mümkün olmayabilir. Buna rağmen Tanrı'nın emir ve kararlarının ahlâkî zorunluluklar ürettiğini kabul edebiliriz. İnsan ahlâkî zorunluluğu ilahî emir olarak algılamasa da bu durum onun ahlâkî zorunluluğu keşfetmesine bir engel teşkil etmeyebilir. İlahî emir teorisini savunan birinin zorunluluğun aslında ilahî emirden kaynaklı olduğunun farkında olmayan mantıklı bir ateistin varlığını kabul etmesi beklenir. Öyle durumlar vardır ki, insan bir şeyin varlığını kabul eder, fakat onun varlığına dair yeterli açıklama yapamaz. Yani ahlâkî zorunluluğun farkında olmakla, "Bu niçin ahlâkî bir zorunluktur?" sorusuna tatmin edici cevap vermek birbirinden farklı şeylerdir. Bu ikincisi her zaman mümkün olmayabilir.

Bu noktada ortaya çıkması muhtemel soru şudur: Peki Tanrı ahlâkî zorunluluğun istisnasız herkes tarafından açık ve inkâr edilemez olarak bilinmesini niçin sağlamamıştır? Tanrı'nın bu tercihini, inanmaya dair gizemi korumak olarak yorumlayabiliriz. Belki de Tanrı, yaratıcısı olduğu insanlardan kendisini özgürce sevmesini ve ona itaat etmesini beklemektedir. Ahlâkî ödevlerimiz aslında bizim ilahî gerçekliği kavramamıza da yardım eder. Ayrıca insanın dönüşümüne ve erdemli insan oluşuna ciddi katkılar sağlar.³³ Yani mesele inancın doğası ve değeriyle ilintilidir. Diğer taraftan insan ahlâkî zorunluluğun kaynağını çok açık bilmezse kendisine atfedilecek suçlulu-

32 Edward R. Wierenga, *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989), 226.

33 C. Stephen Evans, *Natural Signs and Knowledge of God: A New Look at Theistic Arguments* (New York: Oxford University Press, 2010), 107, 169.

ğün derecesi azalabilir. Ancak bu durum ilahî emirlerin ahlâkî zorunluluğun kaynağı oluşuna zarar veriyor değildir. Bizim ahlâkî zorunluluğu tecrübe ettiğimiz Tanrı'nın gerçekliğine götüren doğal işaretlerle mümkün olur. Aslında Tanrı'nın ahlâkî zorunluluğun kaynağı oluşunun ispatı konusundaki boşluk, inanmayan insanların özgürlüklerine de bir atıfta bulunmaktadır.

Bazı durumlar vardır ki ahlâkî anlamda iyi olan şeyler ahlâkî bir zorunluluk niteliği taşımazlar. Bir eylemin ahlâkî anlamda zorunlu olduğunu söylemek, eylemin ahlâken iyi olduğunu söylemekten daha fazla şey içerir. Bir kimsenin zorunlu olmasa dahi ahlâkî anlamda iyi nitelikler taşıyan eylemi hayata geçirmesi mümkündür. Tanrı'nın karakteri ahlâkî iynin tanımıdır, fakat bununla birlikte ahlâkî ödev ilahî buyruklar ile belirlenir. Sahip olduğumuz zenginliği belli oranda ihtiyaç sahipleriyle paylaşmak iyi ve zorunludur. Fakat sahip olduğumuz ailemiz ve tüm varlığımızı bırakıp, hayatımızı bir Afrika ülkesinde muhtaç insanların yaşam koşullarını iyileştirmeye adanmak değerli, ancak bizim için vazgeçilmez bir ödev değildir. Dolayısıyla ahlâkî anlamda iyi olanı, zorunlu olandan ayırmak ahlâkî eylemleri doğru konumlandırmak açısından önemlidir.

Tanrı'nın ahlâkî zorunluluğun temeli olduğu iddiası ile bir kimsenin Tanrı'ya inanmadan ahlâkî zorunluluğa inanamayacağı iddiası birbirinden farklıdır. Bir ateistin ahlâkî zorunluluğun varlığına inanması çelişkili bir durum değildir. Ahlâkî zorunluluğu ilahî emir olarak anlayan kişi ahlâklı olma konusundaki motivasyonunu yalnızca ilahî emirle sınırlandırmamalıdır. Teistik inanç Tanrı'nın insanlara ahlâkî bir bilinç verdiğini, bununla ahlâkî anlamda doğru olan şeyin insanda bir huzur, yanlış olan şeyin ise bir suçluluk ve utanç hissi yaratacağını varsayar. Bu durum Tanrı'ya inanmayan, bu nedenle de ahlâkî zorunluluğun ilahî emirler olduğunun farkında olmayan insanların nasıl hâlâ ahlâkî davranışa yönelten bir motivasyona sahip olduklarını açıklamaktadır.

Ezcümle, ahlâkî ödev Tanrı'nın emirlerinde ortaya çıkarken, ahlâkî iyi Tanrı'nın karakterinde vücut bulur. Fakat ahlâkî ödevlerin ilahî emirlere bağımlı olmadığını söylemek, Tanrı'ya bağlı olmadığı anlamına gelmez. Eşyanın özünün iyi ya da kötü oluşu, Tanrı'nın değişmez hikmetinin ve doğasının bir yansımasıdır. Hırsızlığın kötü bir şey olduğu çeşitli yollarla öğrenilebilir, fakat hırsızlığın kötü oluşunun tümüyle farklı bir kaynağı vardır. Tanrı, ahlâkın ontolojik kaynağı ve nihaî temelidir. O'nun doğası, emir ve isteklerinin niteliğini belirlemiştir. Bu nedenle ılımlı ilahî emir teorileri, Tanrı'nın emirlerinin ontolojik bir işleve sahip olduğu kanaatindedirler. Tanrı'nın ahlâkın epistemolojik değil ontolojik kaynağı olduğu iddiasının

temel gerekçesi, Tanrı'ya inanmayan insanların O'na herhangi bir referans-
ta bulunmaksızın ahlâklı olmayı başardığının görülebilmesidir. Teist olma-
yanlar Tanrı'ya inanmaksızın ahlâklı olabilirler; ancak Tanrı olmaksızın ah-
lâklı olamazlar.

Tanrı'nın Doğası Ahlâkî Çoğulculukla Çelişir mi?

Modern toplumlar geçmişte olduğunun aksine homojen bir yapıya sahip de-
ğildir. Farklı kültür, değer ve inançlara sahip insanlar birlikte yaşamaktadır.
Bu gerçekliği dikkate aldığımızda ahlâkî iyi, doğru ve zorunluluğun ne ol-
duğuna dair iddiaların farklı referansları olacağı açıktır. Dolayısıyla tek bir
dine ait ilahî ilkelerin, modern dönemin ürettiği ahlâkî sorunlara herkesin
kabul edebileceği sarihlikte çözümler üretmesini beklemenin anlamsızlığına
vurgu yapılır. Örneğin John Rawls'a göre aynı Tanrı'ya inanmayan, hatta
herhangi bir Tanrı'ya inanmayan insanların ilahî emir kaynaklı bir ahlâkın
oluşturduğu ortak zeminde buluşması beyhude bir çabadır. Böyle bir durum
iletişimin ortak zemini için bir sınırlama anlamına bile gelebilir.³⁴

Ahlâkî çoğulculuk itirazı en yalın şekliyle şöyle bir iddiayı dile getirmek-
tedir: Ahlâkî iyi ve doğruları yalnızca ilahî emirlere bağlarsak ahlâk için bir
standart sağlamak pek mümkün olamayacaktır. Zira farklı dinlerin, her ne
kadar bazı ahlâkî ilkeler konusunda uzlaşsalar bile bütünüyle ortak bir ah-
lâkî zeminde buluşmaları muhaldir. Bu nedenle ilahî emirlerin oluşturacağı
ahlâkî bir zeminden bahsetmek olası değildir. Hangi dinî geleneğin Tanrı'nın
gerçek vahyine sahip olduğu veya onu en doğru şekilde yorumladığı
her zaman tartışma konusu olmuştur. Şayet ahlâk için ortak bir arayış söz
konusu ise insan akli ve vicdanının gerektirdiği şeyin, ahlâkî olanın temeli-
ni oluşturabileceği varsayılmaktadır.³⁵

Paul Kurtz ahlâkın doğasının yeni durumlar ortaya çıktıkça yeni değer-
lendirmeler yapılabilen dinamik bir sürece izin verdiğini savunur. Dinlerin
değişmez ahlâkî ilkeleri yerine, değişmekte olan dünyada düşünerek, yaşaya-
rak veya tecrübe ederek ahlâkî olanı bulmaya çalışmak gerekir. Küreselleşen
dünya, karşımıza daha önce yüz yüze kalmadığımız yeni sorunlar çıkarmak-
tadır. Bu sorunlar ise yeni ahlâkî perspektiflere ihtiyacı artırmaktadır. Kurtz,
kaynağında insanın olduğu ahlâk teorilerinin, dinamik yapısı sayesinde ilahî
emir temelli ahlâk teorilerinden daha tatmin edici perspektifler geliştirilebi-
leceğini iddia eder. Ahlâkî tartışmalardaki en iyi çözüm yolu, somut olaylar
üzerinden metodolojik ve epistemolojik tartışmalar yapmaktır.³⁶

34 Bk. John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

35 Rachels - Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, 58.

36 Paul Kurtz, "The Kurtz/Craig Debate: Is Goodness without God Good Enough?", *Is Goodness without*

Hayatta insanın yüz yüze kaldığı ahlâkî dilemmalara dikkat çeken Kurtz, bunların dinlerin sunduğu değişmez basit soyut ilkeler yerine insanın değişen tecrübeleri ile çözülebileceğine inanır. Ona göre dinler pek çok meselede uzlaşabilmiş değildir. Doğum kontrolü, ötanazi, çok eşlilik, kadın-erkek ilişkileri ve bunun gibi pek çok konuda tek bir söylem biçiminden bahsetmek kolay değildir. Tanrı *On Emir*'de 'öldürmeyeceksin!' der, fakat nefsi müdafaa, savaş hali ve ötanazi isteği gibi meselelerde 'öldürmeyeceksin!' emri nasıl yorumlanacaktır? Toplumun yapısı ve gelenekleri insanın ahlâkî değerlerini büyük ölçüde belirler. Çoğulcu bir toplumda bu nedenle farklı ahlâkî değerler ortaya çıkabilir ve buna dair tartışmalar yaşanabilir.³⁷ Aslında burada verilmek istenen mesaj şudur: Dünyada ahlâkî meselelerin ve tartışmaların karmaşık hali sadece ilahî emirler veya Tanrı'nın mükemmel doğasına referansla çözülebilecek basitlikte değildir. Dolayısıyla ahlâkî değerler Tanrıyla değil, biyolojik evrim ve sosyo-kültürel dönüşüm sürecinde şekillenir.

Alasdair MacIntyre bir toplum içindeki ahlâkî anlaşmazlıkların çözümü için yapılan makul tartışmaların önemine vurgu yapar. Eğer bu durum hayatın doğal bir parçası olarak yorumlanırsa ahlâkî anlaşmazlıklar daha kolay çözülür. Ahlâk açısından doğal yasanın geçerliliği rasyonel argümanlarla doğrulanabilir. Bu argümanlar, mantık ve matematiğin doğrulukları gibi olmasa da yine de rasyonel bir geçerliliğe sahiptir. MacIntyre rasyonel insanların farklı kültürel altyapılara sahip olsalar bile, cinayet, zina, yalan ve hırsızlık gibi belirli temel ahlâkî kötülükler konusunda bir uzlaşmaya sahip olabileceklerine inanmıştır.³⁸ Daha spesifik olarak konuşacak olursak, hırsızlığın kötü bir eylem olduğu makul insanların yaşamın kendisinden ve tarihi tecrübelerden ürettiği nesnel bir tespittir. Tarihin bir döneminde ve sınırlı bir bölgede hırsızlığın kötü kabul edilmediği örnekler bu genel doğruyu yanlışlayamaz. Nasıl ki tarihin bir döneminde bilimsel olduğu kabul edilen bazı iddiaların sonradan yanlışlanması bilimin nesnellğine gölge düşürmüyorsa, benzer şekilde bazı istisnai durumlar bir takım evrensel ahlâkî doğruların varlığını kabul etmemize engel olmasa gerektir.³⁹

Peki ilahî emir temelli bir ahlâk savunusu gerçekten çoğulcu bir toplum için geçersiz olmak zorunda mıdır? Çoğulcu bir toplumda insanın, ah-

God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism, and Ethics, ed. Nathan L. King Robert K. Garcia (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2009), 29.

37 Paul Kurtz, "Ethics without God: Theism versus Secular Humanism", *Is Goodness without God Good Enough: A Debate on Faith, Secularism, and Ethics*, ed. Robert K vd. (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2009), 191-196.

38 Alasdair MacIntyre, "Whose Justice? Which Rationality?", University of Notre Dame Press, 349-369.

39 İhsan Fazlıoğlu, "Yeni Bir Ahlâk Nazariyesi: Tarihin Bir Türevi Olarak Ahlâk", *Ahlâkın Temeli*, ed. Ömer Türker, 2015, 51.

lâkî inançları konusunda uzlaşmadığı muhataplarına niye böyle inandığına dair gerekçeler sunması ve onların gerekçelerini dinlemesi beklenir. Fakat unutulmamalıdır ki bu muhataplar belirli bir insan grubudur; yoksa “tüm makul insanlar” şeklinde hayali bir grup değildir. Dolayısıyla önemli ahlâkî anlaşmazlıkların varlığı ahlâkî realizmin altını oymaz. Pratik ahlâkî sorunlara (ötanazi ve doğum kontrolü vb.) ilahî emir teorisinin cevap vermesinin mümkün olmayacağı iddiası anlamlı değildir. Zira örneğin kürtajın ahlâkî anlamda meşru görülüp görülmemesi temelde fetüsün bir insan sayılıp sayılmayacağı ile ilgilidir. Aslında iki taraf da insanın yaşam hakkı olduğu kanaatindedir; fakat asıl tartışma bir varlığı insan kılan şeyin ne olduğuna dairdir.⁴⁰ Ahlâkî anlaşmazlıklar uzlaşma örneklerini görmemize engel değildir; bu anlaşmazlıklar en fazla bazı ahlâkî yargılarımızın tartışılmaz olmadığı anlamına gelir.

Diğer taraftan, inanç ilkeleri konusunda dinler arasında bir uzlaşımın olmayacağı kabul edilebilir olmakla birlikte ahlâkî ilkeler konusunda ortak bir zemin oluşturmak gerçekten imkânsız mıdır? Ya da dinlerin inanç ilkeleri konusundaki farklılıklar ahlâkî değerler bağlamında kaçınılmaz bir anlaşmazlığa neden olur mu? Böyle bir zorunluluktan bahsetmek anlamlı değildir. Nitekim Quinn ahlâkî ilkeleri ilahî emirlerde temellendiren dindar biri ile Kant ahlâkını savunan bir insanın, farklı gerekçeleri olsa da masum bir insana işkence yapmanın kötülüğü konusunda uzlaşabileceklerinden bahseder. İlahî emir teorisini Tanrı'nın böyle bir eylemi yasakladığını söylerken, ödev ahlâkını savunan biri bu eylemi “İnsanın amaç olarak görülmesi gerekir.” temel ilkesine aykırılığı nedeniyle yanlış bulacaktır. Ayrıca, tüm ahlâkî anlaşmazlıkların tehlikeli bir nitelik taşıdığı söylenemez.⁴¹

Tarih boyunca farklı dinlerin mensupları arasında gerçekleşen savaşlar elbette inkâr edilemez. Ancak bu durum ilahî emirlerin, çatışmanın birincil sebebi olarak nitelenmesini gerektirmez. Kaldı ki 20. yüzyıla bakıldığında, onun insanlık tarihinin en kanlı yüzyılı olduğu açıktır. Batı'da Aydınlanma ile birlikte insanın kendisinin değerini merkezi olduğu ve insanlığın kendi özünden ürettiği değerler ile ortak bir paydada buluşabileceği öngörüsü I. ve II. Dünya savaşlarıyla yıkılmıştır. Bu anlamda ahlâkî gelişime katkı bağlamında her ne kadar dinlerden kaynaklı farklılıklar taşıyor olsalar da dinlerin belirgin ortak ahlâkî değerlere sahip oldukları yadsınamaz. Bu açıdan bakıldığında ahlâkî gelişimin itici gücünü nötr bir felsefi zeminden çok dinlerin ortak değerlerinde aramak daha makul bir seçenek gibi görünmektedir.

40 Evans, *God and Moral Obligation*, 48-178.

41 Philip L. Quinn, “Theological Voluntarism”, *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. David Copp (New York: Oxford University Press, 2006), 80.

İlahî emir teorisinin dünyadaki çoğulculuğa ve hayatın dinamik yapısına cevap vermeyişini onu mahkûm etmek için kullananların, herhangi bir dinî temele sahip olmayan ahlâk teorisyenleri arasındaki anlaşmazlıkları görmezden gelme hakları yoktur. Zira onların teolojik ahlâkî savunanlardan daha kolay uzlaştıklarını söylemek için yeterli veriye sahip değiliz. Dünyada tek bir din olmadığı gibi ahlâkî anlamda örnek alınabilecek tek bir insan da yoktur. Müslümanlar için Hz. Peygamber, Hıristiyanlar için İsa Mesih, Budistler için ise Buda ahlâkî örneklikler taşırlar. Elbette paylaşılan kısmî müşterek bir ahlâkî zeminden bahsedilebilir. Örneğin bir Müslümanın Hz. İsa'dan veya Buda'nın hayatından ilham alması onun hayatını zenginleştirir, fakat bu hayatlar yorumlardan azade hayatlar olmadığı için belli konularda ihtilafların çıkması oldukça muhtemeldir. Hz. Peygamberin hayata karşı duruşu ile İsa Mesih'in tutumunu özdeş sayamayız. Fakat bu durum onların aslında ortaya koymaya çalıştıkları iyi insan ve şükreden bir kul olma hedeflerinin altını oymaz. Dolayısıyla ahlâkın temelinde Tanrı'yı koymak, dünyada var olan tikel ahlâkî tutumlar konusunda farklılıklar yaşanıyor olsa bile en azından temel ahlâkî iyilerin neler olduğuna dair sağlam bir zemin bulmak anlamına gelmektedir.

Sonuç

Ahlâkın, Tanrı'nın emirlerinde mi, yoksa O'nun emirlerinden bağımsız olarak mı temellendiği sorusu Tanrı-ahlâk ilişkisinin neliğine dair köklü bir tartışmanın yalın bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Klasik ilahî emir teorisyenleri, ahlâkî iyinin ve ödevin bir bütün olarak Tanrı'nın emirlerinde belirlendiğini söylerken, doğal yasa teorisyenleri insan doğasındaki ahlâkî potansiyele veya evrensel bir takım ahlâkî ilkelere işaret etmiştir. Euthyphron ile Sokrates arasındaki diyalogda Sokrates'in üzerinde durduğu ve Euthyphron'u sıkıştırmaya çalıştığı ana mesele daha sonra ilahî emir teorilerine dönük itirazların çıkış noktası olmuştur. Ahlâkî iyi ve ödevi bir bütün olarak insan doğasında mündemiç bir potansiyelle ilişkilendirmek, ilahî emirlerin zaten bilinen ahlâkî ilkeleri dile getirmekten başka bir anlamının olmadığı ithamını gündeme getirmektedir. Özellikle teolojik temelli olmayan doğal yasa teorilerine atıfta bulunanlar klasik ilahî emir teorilerinin birtakım açmazlara neden olduklarını düşünmüşlerdir. Bu durum ise ilahî emir teorisinin içeriğiyle ilgili yeni arayışları beraberinde getirmiştir.

İlahî emir teorisiyle ilgili tartışmalar modern dönemde, klasik ilahî emir teorisi ile ılımlı ilahî emir teorisi arasındaki ayrışmayı gündeme getirmiştir. Bu ayrışmada klasik ilahî emir teorileri ahlâkî iyi ile ödev (zorunluluk) arasında bir ayrıma izin vermezken, ılımlı ilahî emir teorileri temel olarak

böyle bir ayrımı odak noktası olarak belirlemiştir. Bu bağlamda iyi ile ödev arasında böylesi bir ayrım yapmak, ilahî emir teorisini savunmaya devam etmek için önemli görülmüştür. İlimli ilahî emir teorisyenleri Tanrı'nın emirlerinin ahlâkî zorunluluk yarattığını kabul etse de ahlâkın bir bütün olarak aslında Tanrı'nın mükemmel doğasında temellendiğine inanmışlardır.

Klasik ilahî emir teorisine dönük itirazlardan en yaygın olanı, teori kabul edildiğinde ortaya çıkması muhtemel ilahî keyfîliktir. Eğer bir eylem ya da tutumun ahlâkî niteliği, herhangi bir gerekçeye ihtiyaç duymaksızın yalnızca ilahî emirlerle şekilleniyorsa burada keyfî bir tasarruftan veya sebepsiz bir tercihten söz etmenin mümkün olduğu varsayılır. Tanrı'nın emirlerinin içeriği ile ilgili herhangi bir tahdit olmaması, örneğin O'nun masum bir insana işkence edilmesi emrini vermesini en azından teorik düzeyde imkânsız olmaktan çıkarır. Bu problemi aşmanın en makul yolu ahlâkî iyi ile ahlâkî zorunluluğu birbirinden ayırmak; ahlâkî zorunluluğu Tanrısal buyruklara bağlarken, ahlâkî iyiyi O'nun mükemmel doğasıyla temellendirmektir. Tanrı'dan sadır olan emirlerin O'nun doğasına mütenasip olması gerekir. Yani Tanrı'nın mükemmelliğinin timsali oluşunun, O'nun yarattığı ahlâkî düzende de bir yansımasının olması umulur. Bu durumda örneğin müşfik ve adil Tanrı'nın herhangi bir insana işkence edilmesini meşru görmesi kabul edilemez. Fakat bir eylemin ahlâkî değerinin Tanrı'nın mükemmel doğasında zemin bulduğu kabul edilecek olursa, ahlâkî iyi için O'nun emirlerinden başka bir temel varsayılmış olur. Dolayısıyla böyle bir perspektif artık klasik bir ilahî emir teorisi olarak tanımlanamaz. Diğer taraftan ahlâkî iyi ile ilahî emri özdeşleştirmek bizi anlamsız bir sonuca da götürebilir. Şayet ilahî buyruklar neyin doğru neyin yanlış olduğunu belirliyorsa, o zaman Tanrı'nın doğru olanı yaptığını söylemek, sadece Tanrı'nın istediğini veya emrettiğini ifade etmek anlamına gelir. Fakat bu durum eylemin niteliğiyle ilgili aslında herhangi bir şey söylememekle eşdeğerdir. Anlaşılan o ki, eğer keyfîlik ve anlamsızlık itirazı karşısında bir ilahî emir teorisi savunulacaksa, bu teorisinin ahlâkî bir bütün olarak Tanrı'nın emirlerine bağlayan klasik ilahî emir teorisi olması mümkün değildir.

Ahlâklı olabilmeyi salt ilahî emirlere bağladığımızda karşımıza çıkması muhtemel sorulardan bir diğeri, bu emirlerden hiç haberdar olmamış veya onunla istenilen düzeyde ilişki kuramamış bazı insanların ahlâklı olmayı nasıl başarabildiğidir. Halbuki eğer klasik ilahî emir teorisyenleri haklı olsaydı bu insanların ilahî emirlerden bağımsız olarak ahlâklı olmayı karakterlerinin bir parçası haline getirmesi beklenemezdi. Dolayısıyla ilahî buyrukları yadsıyan veya onlardan bihaber olan bazı insanların, ahlâkı önemseyen bir hayata sahip olma ihtimalleri klasik ilahî emir teorisini savunmayı zorlaş-

tırmaktadır. Bu nedenle söz konusu bu insanların nasıl ahlâklı bireylere dönüşebildiklerine dair tatmin edici bir açıklama ihtiyacı varlığını korumaktadır. Bu noktada ahlâkî zorunluluk için ilahî emirlere atıfta bulunsa bile ahlâkîliğin insanda yerleşik hale gelmesinde Tanrı'nın mükemmel doğasını ve buna uygun yarattığı ahlâkî düzeni temel alan bir ilahî emir teorisi savunusu daha tatmin edici bir tercih gibi görünmektedir.

Modern dönemde toplumlar geçmişte olduğunun aksine homojen bir yapıya sahip değildir. Farklı değer, kültür ve inançlara sahip insanlar birlikte yaşamak durumunda kalmaktadır. Bu gerçekliği dikkate aldığımızda ahlâkî iyi, doğru ve zorunluluğun ne olduğuna dair iddiaların farklı referansları olacağı aşikârdır. Bu yüzden yalnızca tek bir dine ait ilahî emirler manzumesine referansla, modern dönemin ürettiği ahlâkî sorunlara herkesin kabul edebileceği açıklıkta çözümler üretmeyi beklemenin, ne kadar gerçekçi bir tutum olduğu tartışılır. Ahlâkî meselelerin karmaşıklığı dikkate alındığında ilahî emirlerin, herhangi bir yorumlama faaliyeti olmaksızın doğrudan çözümler üretmesi beklenemez. Diğer taraftan bu yorumlama gücünün Tanrı'nın insanda yarattığı ahlâkîlik potansiyeli ile ilişkisi de yadsınamaz. Ayrıca Tanrı'nın mükemmelliği temsil eden doğasının insanın ahlâklı olabilme potansiyeliyle güçlü bir bağı söz konusudur. Bu nedenle ahlâkî iyi ile Tanrı'nın doğası arasındaki ilişkinin niteliği meselenin çözümünde oldukça belirleyici olacaktır. Eğer mesele dünyadaki ahlâklı insanların sayısını çoğaltmaksa, önce ahlâkî doğru anlamak ve Tanrı-ahlâk-insan ilişkisini doğru kurmak gerekir. Bu nedenle '*iyi insan*' ile '*dindar insan*' tanımları arasındaki ilişkinin sağlıklı bir şekilde kurulmasına ihtiyaç olduğu açıktır.

Öz

Bu makale Antik dönemde Platon'un dile getirdiği, "Euthyphron Dilemması" olarak bilinen, ahlâkın kaynağının ne olduğu tartışmasını kendine başlangıç noktası yapmıştır: "Acaba Tanrı, bir eylemi ahlâkî açıdan doğru (veya iyi) olduğu için mi emretmiştir? Yoksa Tanrı emrettiği için mi o eylem ahlâkî açıdan doğru (veya iyi) bir eylem haline gelmiştir?" Bu dilemmanın birinci parçası Tanrı'nın emirlerinin ahlâkın temellenmesi açısından gereksiz olabileceği ihtimalini gündeme getirirken; ikinci parçası ahlâkîliği ilahî emirlere bağlayarak birtakım teolojik ve felsefi itirazlara konu olmuştur. Bu makalede ilahî emir teorisine dönük söz konusu itirazlardan üç tanesini tartışılmaktadır: (1) Tanrı'nın ahlâkî buyrukları keyfî olabilir mi? (2) Tanrı, ahlâkın epistemik temeli olarak değerlendirilebilir mi? (3) Tanrı'nın doğası ile modern dünyada var olan ahlâkî çoğulculuk arasında bir çelişki var mıdır? Bu sorular bağlamındaki tartışmaların dayandığı zemin aslında ahlâkî iyi ile zorunluluğun nasıl anlaşılacağıyla ilgilidir. Bu makale söz konusu itirazların çözümünü ahlâkî iyi ile ahlâkî zorunluluk arasında yapılacak ayırmada gören yaklaşımları onaylamaktadır. Eğer ahlâkî iyi Tanrı'nın mükemmel doğasında; ahlâkî ödev ise O'nun emirlerinde temellendirilirse ilahî emir teorilerine yönelik itirazlara daha kolay karşılıklar verilebilir.

Anahtar kelimeler: Euthyphron İkilemi, İlahî Emir Teorileri, Doğal Yasa Teorileri, Ahlâkî İyi, Ahlâkî Zorunluluk.

Abstract

Some Moral Dilemmas Indicated by the Euthyphro Dilemma

This article made the starting point for the debate of what the source of morality, known as the "Euthyphro Dilemma", expressed by Plato in Antiquity: "Did God command an act because it was morally correct (or good)? (or) Did that act become a morally correct (or good) act because God commanded it?" While the first part of this dilemma raises the possibility that divine commands may be redundant in terms of morality; the second part has been the subject of some of theological and philosophical objections by linking morality to divine commands. This article discusses three of these objections to the divine command theory: (1) Can God's moral commands be arbitrary? (2) Is it possible to regard God as the epistemic basis of morality? (3) Is there a contradiction between the nature of God and the moral pluralism in the modern world? The basis of the discussions in the context of these questions is actually about how to understand moral good and obligation. This article confirms the approaches that see the resolution of these objections in the distinction to be made between moral good and moral obligation. If moral goodness is inherent in God's flawless nature; if moral responsibility is founded in His commands, objections to divine command theories can be addressed more readily.

Keywords: Euthyphro Dilemma, Divine Command Theories, Natural Law Theories, Moral Good, Moral Obligation.

Kaynakça

- Adams, Marilyn McCord. "Ockham on Will, Nature, and Morality". The Cambridge Companion to Ockham. ed. Paul Vincent Spade. 245-272. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Adams, Robert Merrihew. Finite and Infinite Goods. New York: Oxford University Press, 1999.
- Al-Attar, Mariam. Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought. Oxford: Routledge, 2012.
- Aydın, Mehmet. Tanrı-Ahlak ilişkisi. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Baggett, David - Walls, Jerry L. Good God:The Theistic Foundations of Morality. New York: Oxford University Press, 2011.
- Barlak, Muzaffer. Husün-Kubuh: İyilik ve Kötülüğün Kaynağı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Boyd, Craig A. - VanArragon, Raymond J. "Ethics Is Based on Natural Law (Is Morality Based on God's Commands?)". Contemporary Debates in the Philosophy of Religion. ed. Michael L. Peterson ve Raymond J. VanArragon. 290-314. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004.
- Craig, William Lane. "This Most Gruesome of Guests". Is Goodness without God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism, and Ethics. ed. Robert K. Garcia - Nathan L. King. 167-188. Lanham, ML: Rowman & Littlefield, 2009.
- Çakmak, Mustafa. Ahlâk, Tanrı ve Yasa. İstanbul: İZ Yayıncılık, 2019.
- Çakmak, Mustafa. "Yeni Doğal Yasa Teorisinde Temel Ahlaki Değerler İle İnsan Doğası Arasındaki İlişki". III. Uluslararası Değerler Eđitimi Kongresi (Bildiriler Kitabı). ed. Hasan Meydan. 105-120. Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Duran, Muhammed Sait. "Euthyphron-İnkilemi: Ahlak ve İlahi İrade İlişkisi". Temaşta Felsefe Dergisi 14 (2020), 83-98.
- Emon, Anver M. vd. (ed.). Natural Law: A Jewish, Christian, and Islamic Trialogue. New York: Oxford University Press, 2014.
- Evans, C. Stephen. God and Moral Obligation. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Evans, C. Stephen. Natural Signs and Knowledge of God: A New Look at Theistic Arguments. New York: Oxford University Press, 2010.
- Fahri, Macit. İslam Ahlak Teorileri. çev. Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Yeni Bir Ahlâk Nazariyesi: Tarihin Bir Türevi Olarak Ahlâk". Ahlakın Temeli. ed. Ömer Türker. 41-54, 2015.
- Gensler, Harry J. Ethics and Religion. New York: Cambridge University Press., 2016.
- Grisez, G. vd. "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends". American Journal of Jurisprudence 32/ (1987), 99-151.

- Hare, John E. *God's Command*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Idziak, Janine Marie. "Divine Commands Are the Foundation of Morality (Is Morality Based on God's Commands?)". *Contemporary Debates in the Philosophy of Religion*. ed. Michael L. Peterson ve Raymond J. VanArragon. 290-314. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004.
- Kurtz, Paul. "Ethics without God: Theism versus Secular Humanism". *Is Goodness without God Good Enough: A Debate on Faith, Secularism, and Ethics*. ed. Robert K vd. 189-214. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2009.
- Kurtz, Paul. "The Kurtz/Craig Debate: Is Goodness without God Good Enough?" *Is Goodness without God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism, and Ethics*. ed. Nathan L. King Robert K. Garcia. 25-48. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2009.
- MacIntyre, Alasdair. "Whose Justice? Which Rationality?" *University of Notre Dame Press*, 1988. University of Notre Dame Press.
- Mawson, T. J. "The Euthyphro Dilemma". *Think* 7/20 (2008), 25-33.
- Mouw, Richard J. *The God Who Command: A Study in Divine Command Ethics*. Notre Dame: University of Nodre Dame Press, 1990.
- Platon. *Euthyphron*. çev. Güvenç Kar. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2011.
- Porter, Jean. "Divine Commands, Natural Law, and the Authority of God". *Journal of the Society of Christian Ethics* 1 (2014), 3-20.
- Quinn, Philip L. "Divine Command Theory". *The Blackwell Guide to Ethical Theory*. ed. Hugh LaFollette ve Ingmar Persson. 81-102. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2013.
- 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. New York: Oxford University Press, 2006.
- Rachels, James - Rachels, Stuart. *The Elements of Moral Philosophy*. New York: McGraw-Hill Publishing Company, 2018.
- Rahimi, Simin. "A Resolution to the Euthyphro Dilemma". *Heythrop Journal* 50/5 (2009), 753-766.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Reçber, M. Sait. "Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu". *AUİFD* 1/ (2003).
- Shafer-Landau, Russ. *The Fundamentals of Ethics*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Sinnott-Armstrong, Walter. *Tanrısız Ahlak*. çev. Atilla Tuygan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Sinnott-Armstrong, Walter. "There Is No Good Reason to Believe in God". *God?: A*

Debate between a Christian and an Atheist. ed. William Lane Craig - Walter Sinnott-Armstrong. 31-52. New York: Oxford University Press, 2004.

- Sinnott-Armstrong, Walter. "Why Traditional Theism Cannot Provide an Adequate Foundation for Morality". *Is Goodness Without God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism, and Ethics*. ed. Robert K. Garcia. 101-115. New York: Rowman&Littlefield Publishers, 2009.
- Swinburne, Richard. "God and Morality". *Think* 7/ (2008), 7-15.
- Wierenga, Edward R. *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.
- Yıldırım, Ali. *İlahi Buyruk Teorisi*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Zagzebski, Linda. *Divine Motivation Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.