**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**
**SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**
**DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

# GAZÂLÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDE TANRI-AHLAK İLİŞKİSİ

**Yüksek Lisans Tezi**

**Zerrin ÇINAR**

**Ankara- 2020**

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**
**SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**
**DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

# GAZÂLÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDE TANRI-AHLAK İLİŞKİSİ

**Yüksek Lisans Tezi**

**Zerrin ÇINAR**

**Tez Danışmanı**

**Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER**

**Ankara- 2020**

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**
**DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

# GAZÂLÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDE TANRI-AHLAK İLİŞKİSİ

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER**

**TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ**

| **Adı ve Soyadı** | **İmzası** |
|---|---|
| **1- Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER** | |
| **2- Prof. Dr. Recep KILIÇ** | |
| **3- Prof. Dr. Mustafa ÇEVİK** | |

**Tez Savunması Tarihi**

**27.08.2020**

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (23/10/2020)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Zerrin ÇINAR

İmzası

.....……..……

# ÖNSÖZ

Ahlakî değerlerimizin kaynağının ne olabileceği, bu değerlerin kendi başına bir gerçekliğe sahip olup olmadığı ve yine Tanrı'ya dayanıp dayanmadığı gibi konular ahlak felsefesinde önemli bir yer tutar. Bir ateiste göre ahlakî değerler insanın psikolojisi, ihtiyaçları, toplumsal uzlaşım gibi olgulara veya nesnel bir gerçekliğe dayanabilir. Buna karşın bir teist ahlakî değerleri Tanrı'yla bir biçimde ilişkilendirmek durumundadır. Bu çalışma Gazâlî'nin (ö. 1111) ahlakî değerleri Tanrı'yla ilişkilendirme noktasındaki yaklaşımını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Gazâlî'nin savunduğu ahlak teorisinde çocukluk yıllarından itibaren aldığı tasavvuf ve kelam eğitimi, yaşamının ileriki dönemlerinde de mantık ve felsefe bilimleri etkili olmuştur. Onun İslam filozoflarının tabiattaki zorunlu nedensellik düşüncesine getirdiği itirazlar ile Mutezile mezhebinin ahlakî değerlerin kaynağına ilişkin ortaya koyduğu düşüncelere yönelttiği itirazlar da ahlak teorisinin şekillenmesinde etkili olmuştur.

Çalışmamızın giriş bölümünde ahlakın kaynağına ilişkin çeşitli yaklaşımlara değinilmiştir. İlk bölümde Gazâlî'nin Tanrı ve ahlakî değerler arasındaki ilişki çerçevesindeki düşünceleri, hakkında daha önce yapılmış çalışmalar da dikkate alınarak yeniden farklı bir biçimde ortaya konmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde ise Gazâlî'nin ilahî buyruk tartışmaları içindeki pozisyonunu anlayabilmek maksadıyla ahlakın kaynağına ilişkin düşünceleri ile ahlakî değer ve yükümlülüklere ilişkin epistemik yaklaşımı, Batı'da günümüze değin uzanan benzer görüşlerle birlikte ele alınmıştır. Sonuç bölümünde ise Batı'da benzer şekilde ortaya konan teorilere getirilen itirazlar çerçevesinde Gazâlî'nin *İlahi İradecilik* (*Theological Voluntarism*) ve *İlahi Buyruk Teorisi* (*Divine Command Theory*) kapsamındaki yaklaşımının rasyonelliği ve tutarlılığı değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Çalışma sürecim boyunca desteğini esirgemeyen ve görüşleriyle yön veren kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER'e, çalışmama yön vermemde yardımcı olan kıymetli arkadaşlarım Münteha BEKİ, İlknur OĞUZ, Fatmanur AĞCA ve Emine ARSLAN'a, akademik hayatım boyunca dua ve destekleriyle yanımda olan kıymetli aile büyüklerime, çalışmalarımda beni teşvik eden kıymetli eşim M. Fatih ÇINAR'a, sabır ve desteklerinden ötürü sevgili kızlarım Reyyan Betül ÇINAR ve Zeynep Şevval ÇINAR'a gönülden teşekkür ederim.

## KISALTMALAR

| | |
|---|---|
| age. | : Adı geçen eser |
| agm. | : Adı geçen makale |
| agt. | : Adı geçen tez |
| bkz. | : Bakınız |
| C. | : Cilt |
| çev. | : Çeviren |
| ed. | : Editör |
| Hz. | : Hazreti |
| İng. çev. | : İngilizceye çeviren |
| s. | : Sayfa |
| ss. | : Sayfa Sayıları |
| vb. | : Ve benzeri |
| vd. | : Ve devamı, ve diğerleri |
| yy. | : Yüzyıl |

# İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... i

KISALTMALAR ..... iii

İÇİNDEKİLER ..... iv

GİRİŞ ..... 1

1. BÖLÜM: GAZÂLÎ'DE TANRI VE AHLAK ..... 23

1.1. Tanrı ve Ahlakî Değerlerin Kaynağı ..... 23

1.2. Ahlakî Değerleri ve Yükümlülükleri Bilmenin İmkânı ..... 42

2. BÖLÜM: GAZÂLÎ, İLAHİ İRADECİLİK VE İLAHİ BUYRUK TEORİSİ ..... 59

2.1. Gazâlî'nin İlahi İradeciliği ve İlahi Buyruk Teorisi ..... 59

2.2. İlahi İradeciliğe ve İlahi Buyruk Teorisine Getirilen İtirazlar ..... 75

SONUÇ ..... 93

KAYNAKÇA ..... 103

ÖZET ..... 110

ABSTRACT ..... 111

## GİRİŞ

Tanrı ile ahlak arasındaki ilişkinin mahiyeti hakkında düşünce tarihi boyunca ortaya konan çeşitli yaklaşımlar konunun farklı yönlerden tartışılmasına neden olmuştur. Tanrı ile ahlak arasında kurulan bir ilişki öncelikle ahlakın mahiyeti üzerinde durmayı gerekli kılar.

Ahlak, insanın fiillerinde olası seçimlerini öngören tabiatına işaret eder. İnsanı fail kılan, tabiatta akıp giden düzen içerisinde bu düzene yön verme sorumluluğu kazandıran ahlak yetisidir. İnsan, kendisiyle ilişkisinde ve çevresiyle etkileşiminde devamlı surette seçimler yapar. Peki bu seçimlere ahlakî anlamda geçerlilik kazandıran nedir? Başka bir deyişle insanın fiillerine rehberlik eden normatif önermeler kümesi olarak ifade edebileceğimiz ahlakî kuralların temeli nedir? İnsanın duygu veya ihtiyaçları mı, içinde yaşadığı toplumun kültürü veya düzeni mi, evrensel kabuller mi, yoksa Tanrı'nın isteğini bildiren dini metinler mi? Bunların olması gerekeni ifade eden ahlakî önermelerin temelini oluşturduğu söylenebilir mi?

Fiile ilişkin ahlakî bir kuralı ifade edebilmeyi sağlayan önermeleri oluşturmak, öncelikle bir fiile ahlakî bir değerin yüklemlenmesiyle mümkündür. Örneğin "Hırsızlık yapmak…" fiiline "…kötüdür" şeklinde ahlakî bir değerin yüklemlenmesiyle normatif bir önerme elde edilir. Ahlak felsefesinde "değer", dar ve geniş olmak üzere iki anlamda kullanılır. Bazen değer, dar anlamıyla iyinin eşanlamlısı ve kötünün zıt anlamlısı olarak kullanılır. Bu açıdan iyi ve kötü, aksiyolojik bir düzlemde farklı derecelerde bulunabilen bir karaktere sahiptir. Geniş anlamda kullanılan değer ise olgu kavramının zıttıdır.[1] Adaleti gözetmek, yardımsever olmak, hırsızlık yapmamak, yalan söylememek, masum birini haksız yere öldürmemek gibi gözetilmesi gereken fiiller iyi niteliğiyle, tersi biçimde

[1] Louis P. Pojman, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, (Belmont, CA: Thomson Wadsworth, 2006), s. 61; Bu çalışmada iyi ve kötüyü kapsayan aksiyolojik değerler, ahlakî değer olarak ifade edilmiştir.

ifade edildiğinde de kötü niteliğiyle yüklemlenir. "Bir yetimi doyurmak iyidir" veya "Yalan söylemek kötüdür" şeklindeki normatif bir önermede fiilin iyi veya kötü gibi kavramlarla yüklemlenmesi, bunların en temel ahlakî nitelikler olduğuna işaret eder. 20. yüzyılda George E. Moore bu temel ahlakî kavramların tanımını, delalet ettikleri gerçekliği ve epistemik boyutunu sorgulamış ve metaetik tartışmaların en bilinen isimlerinden olmuştur. Moore'a göre iyi ve kötü en temel kavramlardır, dolayısıyla başka olgulara indirgenemez ve kendileri dışında bir şeyle tanımlanamazlar.[2] Bunun gibi ahlakî kavramların ontolojisini, yani değerlerin kendi başına bir gerçekliğe sahip olup olmadığını, eğer sahipse bunun ne olduğu ve Tanrı ile ilişkisini araştıran yaklaşımlar metaetiğin araştırma konusu olmuştur. Ahlakî değerlerin ontolojik kaynağı ve bu kaynakla insan arasındaki epistemik ilişki hakkında da çeşitli yaklaşımlar ortaya atılmıştır. Bu yaklaşımlar en temelde ahlakî değerlerin öznel veya nesnel bir kaynağa delalet edip etmediği hakkındadır. "İyiyi iyi olduğundan mı isteriz, yoksa bir şey biz istediğimiz için mi iyidir?"[3] şeklindeki bir soru bu konuda yol gösterici olacaktır. Ahlakî değerleri aile eğitimi, çevresel gözlemleme ve en temelde tecrübeye dayandıran ve bu etkenlerden bağımsız kabul etmeyen bazı düşünürler, ahlakî yargılarımızın duygu ve kararlarımızın bir sonucu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Diğer taraftan insanın tecrübeden bağımsız bir temele dayalı olarak belirli bir standarda sahip ahlakî kurallara uyması gerektiğini düşünenler ona nesnel bir doğruluk atfederler.

Ahlakî değerleri nesnel bir gerçeklik alanına dayandırmayan ve bütünüyle öznel yargıların geçerliliğini kabul edenlere göre ya böyle bir nesnel gerçeklik yoktur veya varsa bile gözlem yapılamayan bir alan hakkında bilgi sahibi olunamayacağı için ahlakî değerlerin ancak öznel birtakım kriterlere dayanması söz konusu olabilir. Böyle bir

[2] George E. Moore, *Principia Ethica*, 2. ed. Thomas Baldvin, (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), sf. 59 md. 7.

[3] Pojman, *age*., s. 67.

görüşü savunan Harman'a göre etik alanı fizik, kimya, psikoloji veya sosyoloji gibi pozitif bilimler alanlarında olduğu gibi gözleme dayalı biçimde temellendirilememektedir.[4] Bu görüşün başlıca temsilcileri arasında yer alan mantıksal pozitivistlere göre doğru ve yanlış, iyi ve kötü gibi değerleri içeren önermelerin dış dünyada doğal (*natural*) veya doğal olmayan (*non-natural*) bir referansları yoktur ve bu nedenle ne analitik olarak ne de tecrübi bir yolla kanıtlanamazlar. Çünkü rasyonel olarak kanıtlanabilselerdi insanlar arasında tartışmalara ve çelişkili düşüncelere yol açmaz, bilimsel bulgularda olduğu gibi ortak bir kanıya varılmasını sağlayabilirlerdi.[5]

Öznel bir ahlak anlayışına göre bir eylem bir kimseye göre iyi, diğerine göre kötü olabileceğinden burada görecelik söz konusudur. Böyle bir durumda ahlakî kuralların bireylerin veya toplumların değişken koşullarına bağlı olarak şekillendiği görüşü karşımıza çıkmaktadır. Belirli bir toplumun kendi koşullarına bağlı olarak geliştirdiği inanışların ahlakî bir geçerliliğinin olduğu iddia edilebilir mi? Örneğin, Eskimoların yaşlılara ötenazi uygulaması veya Sudanlı bir kabilenin sakat çocuklarını nehrin Tanrısı olduğuna inandıkları su aygırına atmaları gibi inançlar bize göre yanlıştır. Bu uygulamalar da mülkiyete veya insan yaşamına saygı gibi ilkelere göre gerçekleştirilir. Dolayısıyla bu tür toplumsal uygulamalar toplumların temel ilkelerinde değil, inançlarında farklılık olduğunu gösterir.[6] Fakat inançlar değişebilen bir karaktere sahip olduğu için bu inançlara bağlı olarak değişebilecek uygulamaların ahlaken doğru olmadığı düşünülebilir.

---

[4] Gilbert Harman, "Ethics and Observation", *Ethical Theory 1*, *The Question of Objectivity*, ed. James Rachels, (Oxford: Oxford University Press, 1998), s. 90.

[5] Bkz. Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, (İstanbul: Paradigma Yay., 2002), ss. 350-356; Mantıksal pozitivistlerin doğal olmayan bir gerçekliğin varlığını kabul ettikleri, fakat bu gerçekliği bilmenin mümkün olmadığını ileri süren bir görüş için bkz. Pojman, *age*., ss. 214-215.

[6] Pojman, *age*., s. 37.

Kökleri Platon'a dayandırılabilecek nesnel ahlak anlayışı insan aklının erdemlerin ölçütü olduğu düşüncesine karşı çıkar. Platon'un *Menon* diyaloğu boyunca matematik ve geometriye dair bilgide olduğu gibi, erdemin akıldan bağımsız ve aklın ölçüt olarak başvurduğu bir gerçekliğe sahip ezeli nitelikler olduğunu ileri sürdüğü görülebilir.[7] Benzer biçimde Heinz Heimsoeth da ahlak yasalarının mantık ve matematik yasaları gibi nesnel bir gerçekliğinin olduğunu ifade eder. Fakat bu yasaları kavrama biçimimizden farklı olarak ahlak yasalarının içeriğini kavramak daha güçtür. Bunu gerçekleştirebilmek için düşüncelerimizin bu gerçekliğe yönelmesi ve doğru olması gerekir.[8]

Nesnel ahlak anlayışını benimseyenlere göre ahlakî değerler, insanın bir eylemi veya olayı değerlendirirken başvurduğu bir varlık alanıdır. Zamandan, mekândan ve insan aklından bağımsız bir biçimde var olan ahlakî değerlerin kaynağının ne olabileceği üzerinde durulmuştur. Kimi düşünür bu ezeli hakikatlerin Tanrı'nın zihni dahil herhangi bir zihinden bağımsız olduğu, deyim yerindeyse boşlukta asılı bir gerçekliğe sahip olduğu düşüncesini benimser. Bunların arasında nesnel ahlak anlayışını benimseyen ateistler olduğu gibi, ahlakı Tanrı'nın iradesiyle uyumlu gören teistler de zikredilebilir. Örneğin Kant'a göre ahlak yasası insanda mevcut olan bir yasadır. Fakat o, bu yasaya Tanrı'nın da uyması gerektiğini ileri sürer ve yasanın Tanrı'dan ve insandan bağımsız bir gerçekliği olduğunu düşünür.[9] Böyle bir yaklaşımı benimseyenlere göre ahlakî değerlerin Tanrı'dan bağımsız olduğu düşünülse bile, Tanrı'ya zaten inanan birinin değerleri O'nunla ilişkilendirmesi doğal kabul edilir. Fakat klasik teizm açısından bu değerlerin Tanrı'dan bağımsız bir gerçekliğinin olduğu düşünülemez. Örneğin William Craig'e göre ahlakî sorumluluklarımızın sağlam bir temele oturması için teizmin doğru olması gerekir ve

[7] Platon, *Menon*, çev. Ahmet Cevizci, (İstanbul: Gündoğan Yay., 2011).

[8] Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, (Ankara: Doğu Batı, 2017), ss. 74, 75 ve 80.

[9] Immanuel Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, (New York: CosimoClassics, 2008), ss. 30-31.

ahlakî değerlerin kaynağı Tanrı'dır. Ona göre ahlakî değerlerin Tanrı'ya dayanmadığını kabul etmek, ahlakî nihilizmi kabul etmek ile eşdeğerdir.[10]

Nesnel ahlakî değerlerinin nihai kaynağının Tanrı olduğunu, fakat insan tabiatının ahlakî değerlerin varlığı için diğer bir zorunlu kaynak olduğunu savunan yaklaşım türü, Doğal Yasa teorisinin[11] en bilinen isimlerinden Aquinas'a aittir. Aquinas'a göre ahlakî değerlerin birincil kaynağı Tanrı olmakla birlikte O, ahlakî değerleri insanın tabiatıyla birlikte yaratmıştır. Bu durumda ahlakî değerler ve insanın tabiatı arasında zorunlu bir ilişki kurulmuş görünmektedir.

Ahlakî değerlerin kaynağı hakkındaki bu düşünce farklılığı Platon'un *Euthyphron* adlı eserinde yer alan iyinin kaynağı üzerine yapılan bir diyalog ile temsil edilir:

> Tanrılar dine uygun olanı, dine uygun olduğundan dolayı mı severler, yoksa sevdikleri için mi dine uygun bulurlar?[12]

Din felsefesi tartışmalarında bu diyalog formel olarak şu şekilde ifade edilebilir:

1. X, iyi olduğu için Tanrı onu buyurur.
2. Tanrı X'i buyurduğu için X iyidir.

Birinci kısımda yukarıda bahsettiğimiz nesnel ahlakî değerlere Tanrı'dan bağımsız şekilde ontolojik bir statü verilmiştir. Bu düşünceyi mutlak manada hükümran bir

---

[10] William Lane Craig & Kurtz, Paul vd., "The debate: is goodness without God good enough?", *Is Goodness Without God Enough: A Debate on Faith, Secularism, and Ethics*, ed. Robert K. Garcia & Nathan L. King, (Plymouth: Rowman & Littlefield, 2009), ss. 29-31.

[11] Doğal yasa ahlakının temsilcisi Aquinas, Aristo'nun insanın belirli bir tabiatı, amacı ve işlevi olduğu görüşünden hareketle, Tanrı'nın varlığının bilincinde olmasa dahi, O'nun belirlediği yollarla yaşaması için rasyonel bir tabiata sahip olduğu ve aklıyla ahlakî gelişimi için gereken yasaları keşfedebileceği düşüncesine sahiptir. Bunun ötesinde Aquinas'a göre ahlak yasaları insanın tabiatına bağlı olarak yaratılmıştır. İlahi emirler bu ahlak yasalarını belirleyen değil, insanın tabiatına bağlı olarak belirlenen ahlakî hükümleri hatırlatıcı bir göreve sahiptir. Pojman, *age*., ss. 45-47; Mehmet S. Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, s. 9; John Hare, "Religion and Morality", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Çevrimiçi: "http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/religion-morality/", (16.02.2020).

[12] Platon, *Euthyphron*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yay., 2016), s. 53.

Tanrı'nın fiillerinin sınırlandırması nedeniyle benimsemeyen teistler çoğunluktadır. Onlara göre nesnel ahlakî değerlerin Tanrı'dan bağımsız bir gerçekliğinin olmadığı kabul edilmelidir. Bu hakikatler bir biçimde Tanrı'ya (tabiatına, ezeli bilgisine veya iradesine) dayanmalıdır. Diğer yandan Tanrı'nın bir şeyi onun doğru veya adilane olduğuna ilişkin algısından ötürü emretmesi, Tanrı'nın nedensel olarak etkilenmiş olduğu anlamına gelir ki bu düşünce Tanrı'nın ilk neden (nedenlenmemiş neden) olması ile çelişkilidir.[13] Bunun yanında ahlakî değerlerin Tanrı'dan bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğu düşüncesi kimi düşünürlere göre Tanrısız bir ahlakî yaşama kapı aralamaktadır. Böyle bir düşüncenin, bir otoriteye karşı ahlakî yükümlülük duymamız gerektiğini düşünen teistler tarafından kabul edilemez olduğu söylenebilir. Buna göre yükümlülük ancak bir otoriteye karşı duyulur ve ahlakî bir yaşamın sağlanması, sözgelimi belirli fiilleri gerçekleştirdiğimizde utanç, korku gibi duyguları yaşamamız veya vicdanımıza uygun biçimde yaşamamız böyle bir otoritenin varlığına bağlıdır.[14]

Buna karşılık (ikilemin ikinci kısmında olduğu gibi) değerlerin Tanrı'nın iradesine veya buyruğuna bağlı olduğunu benimseyen bazı teistlere göre, fiillerin değerini Tanrı'nın dilediğinde değiştirebileceği veya mevcut dünyada kötü olduğu düşünülen *f* fiilinin mümkün bir dünyada iyi değerini kazanması gibi seçeneklerin önü açık görülmüştür. Buna göre örneğin mümkün bir dünyada Tanrı'nın emretmesiyle masum bir insanın canına kıymak doğru bir fiil olacaktır. Bunun yanında sırf Tanrı'nın bir fiili emretmesiyle bu fiilin iyi olması arasında kurulan ilişkiyi doğru bulmayanlar olmuştur. Onlara göre herhangi birinin, örneğin bir komutanın emretmesi bir fiilin iyi olduğunu

[13] John Preston, *Life Eternall or, A Treatise of the Knowledge of the Divine Essence and Attributes*, 4. ed., Part I, Sermon VIII, Second Attribute of God, (London: E. Purslowe, 1634), ss. 140-143; Janine M. Idziak, "Divine Commands Ethics", *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. C. Taliaferro, P. Draper and P. L. Quinn, (Oxford: Blackwell, 2010), s. 588.

[14] J. H. Newman, *An Essay in Aid of A Grammar of Assent,* (London: Burns, Oates, & Co., 1874), ss. 85-86.

göstermez. Fakat teistlere göre Tanrı bir değer terimi olarak iyi olduğundan emirde bulunan herhangi bir kimseden farklıdır ve buyurduğu fiiller de iyi olacaktır.

Tanrı'nın aynı zamanda bir değer terimi olarak iyi olduğu düşüncesinin, iyinin "yaratılmadığı" biçimindeki diğer teistik görüşe bir geçişkenlik sağladığı söylenebilir. Böylece iyiyi Tanrı'nın tabiatında mündemiç kabul eden teistlere göre iyinin varlığı metafiziksel bir zorunluluktur. Dolayısıyla Tanrı'nın mahiyeti zorunlu olarak iyidir. Bu durumda Tanrı'nın iradesi, ahlakî değerlerin uygulandığı kontenjan olan alemin yaratılmasında ve değerlerin alemdeki kontenjan fiillerle ilişkilendirilmesinde etkin nedendir. Böylece Tanrı'nın iyi olanı emretmesi, tabiatından ötürü ya mantıksal ya da ahlakî bir zorunluluk olarak görülmüştür. Bunun yanında kimi düşünürler iyiyi emretmenin Tanrı için bir yükümlülük olduğunu ileri sürerler.[15] Peki Tanrı'nın yükümlü olması ne anlama gelir? İnsanın ahlakî olarak yükümlü olması gibi Tanrı için de böyle bir yükümlülük söz konusu olabilir mi? Sözgelimi, Kant'ın ödev etiği insan yerine Tanrı'ya uygulanabilir mi? Kategorik buyruk şeklinde ifade edilen "öyle bir maksime göre fiilde bulunki, bunun aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyebilesin."[16] önermesinin, fiillerinin zaten iyi olduğu bilinen Tanrı'ya uygulanması makul olabilir mi? Aksi bir durumda kötü fiilde bulunan kudretli bir varlığın Tanrı kavramıyla çelişeceği söylenebilir. Çünkü Tanrı'nın fiillerinin iyi olması, mutlak iyiliğinin bir sonucudur. Bu nedenle Tanrı'nın insana buyurduğu fiillerin aksine bir fiilde bulunmasının düşünülemeyeceği söylenebilir.[17] Dolayısıyla kategorik buyruğun Tanrı'ya uygulanması pek anlaşılır görünmemektedir. Bunun yanında ahlakî yükümlülüklerin yasa benzeri bir karakteri olduğunu ve bu yasanın bir yasa koyucuya, yani bir otoriteye sahip olması

[15] Tanrı'nın yarattığı varlıklara karşı yükümlülük sahibi olduğu hakkında bir tartışma için bkz. Eleonore Stump, "God's Obligations", *Philosophical Perspectives*, Vol. 6, (1992), ss. 475-491.

[16] Immanuel Kant, *Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, (Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 2016), s. 60.

[17] M. Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlakî Doğruların Zorunluluğu", *AÜİFD*, C. 44, S. 1, (2003), ss. 144-146, 155.

gerektiği yönünde cevap verenler olmuştur.[18] Tanrı'nın kendinden üstün bir otoriteye karşı yükümlü olduğu düşüncesinin sonsuz bir otorite zincirine yol açacağı açıktır. Bu nedenle Tanrı'nın fiillerinin bir yükümlülük kapsamında iyi olduğu düşüncesi geçerli görünmemektedir. Diğer yandan kimi teistler mevcut dünyadaki fiiller için geçerli olan değerlerin Tanrı için geçerli olmadığını savunur. Çünkü bu değerler insanın kusurlu tabiatıyla, örneğin cismani bir varlık olmasıyla bağlantılı olup Tanrı'nın tabiatı mükemmel ve özsel olarak iyi olduğundan fiillerinde kötülük aranmaz.[19]

Tanrı'nın iyi olmasının metafiziksel bir zorunluluk olması, ahlakî bir yaşam sürmek isteyen birinin Tanrı'nın iradesinden çıkan buyruklara neden itaat etmesi gerektiğini de açıklıyor görünmektedir. Buna göre Tanrı iyi olduğundan ve fiillerinde kötülük olamayacağından kötü bir fiili yapmamızı da buyurmaz. Elbette Tanrı'nın buyruklarına uymak için tek neden bu değildir. Başka bir gerekçe, Tanrı'nın insanın tabiatı ile bu değerler arasında mantıksal bir ilişki kurabilecek bilgi ve kudrete sahip olmasıdır. Tanrı'nın insanın tabiatını kendi bilgisindeki ahlakî değere göre yaratması ve bu değerlere göre yaşamasını istemesi doğaldır. Çünkü bir teiste göre Tanrı'nın, yarattığı varlık için en iyi olanı bildiği ve ona göre buyurduğu söylenebilir. Ama bu düzeyde bir açıklama Tanrı inancına sahip olan bir kimsenin ahlakî bir yaşam sürmesi için yeterli olmayabilir. Bu nedenle kimileri sırf ölüm sonrası yaşama dair endişelerle bu buyruklara itaat etmeyi tercih edebilir. Teist bir kimsenin sonsuz mutluluğu vadeden bir Tanrı'nın buyurduğu ahlakî yükümlülüğü yerine getirmek isteyeceği söylenebilir. Bununla birlikte

[18] G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, Vol. 33, No. 124, (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), ss. 5-6; Pozitif dinler dışında Sokrates ve Stoacılar da insanın aşkın bir güce karşı yükümlülük sahibi olduğu düşüncesine sahiptir. Stephen C. Evans, *God and Moral Obligation*, (Oxford: Oxford University Press, 2013), ss. 19-20.

[19] William P. Alston, "Some Suggestions for Divine Command Theorists", *Christian Theism and The Problems of Philosophy*, ed. Michael Beaty, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990), ss. 307-319.

insanlar hem sezgilerine dayalı ahlakî doğruluğu hem de bununla uyumlu olan Tanrı'nın buyurduğu ahlakî doğruluğu Tanrı'yı sevmelerinden ötürü de uygulayabilirler.[20]

Tanrı'nın ahlakî değerlerin kaynağı olduğu, iyi ve doğru fiilleri buyurduğu düşüncesi karşısında, insanın bu değerleri kendi tabiatında arayıp keşfedemeyeceğini ve bu nedenle otonom olarak fiilde bulunamayacağını ileri sürenler olmuştur. Benzer şekilde kişinin ahlakî manada otonom olarak fiilde bulunmasını engelleyen etkenlerden biri Tanrı'nın buyruklarının yerine getirilmesi veya ihmal edilmesi durumunda Tanrı tarafından ödül veya ceza şeklinde bir karşılığının olmasıdır. Buna göre Tanrı'nın buyruklarına ceza vereceği için veya fiil sırf bir otorite tarafından buyrulduğu için itaat etmesinin ahlakî gerekçelerle bir ilgisi yoktur.[21] Fakat karşıt bir düşünceye göre Tanrı her bir durum için yapılması gereken ahlakî fiiller hakkında ayrıntılı bir emir vermemiştir. Dolayısıyla insanın ahlakî fiilleri keşfetmesi noktasında önünü açık bırakmıştır.[22] Bunun yanında insanın bu emirleri bilinçsizce yerine getiren bir varlık olmadığı söylenebilir. İnsanın ilahî buyruğu bilmesine rağmen halen ahlakî bir yetkinliğe sahip olduğu ve iradesinde özgür olduğunun inkar edilemeyeceği ifade edilebilir. İnsan sırf ödül, ceza veya ilahî buyruk nedeniyle değil, aynı zamanda iyi olanı yapmak için de fiilde bulunabilir. Dolayısıyla Tanrı'nın bir fiili buyurması, insanın bu fiili ahlaken doğru bulduğu için gerçekleştirmesine engel teşkil etmez.

Peki Tanrı'nın varlığını kabul etmeyenlerin veya ilahî emirlerden bihaber yaşayan kimselerin ahlakî doğrulara göre bir yaşam sürdüremeyeceği iddia edilebilir mi? Ateist

---

[20] Benzer bir yaklaşım için bkz. Robert M. Adams, *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology,* (Oxford: Oxford University Press, 1987), ss. 126-127.

[21] W. 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. N. L. King & R. K. Garcia, (Plymouth: Rowman & Littlefield, 2009), s. 109; James Rachels, "God and Human Attitudes", *Religious Studies*, Vol. 7, No. 4, (1971), ss. 333-334.

[22] Evans, *age.*, ss. 97-98.

düşünürlere göre nesnel ahlakî değerlerin varlığı ahlakî bir yaşam sürmek için yeterlidir. Örneğin, Paul Kurtz'a göre insan, tabiatındaki ahlakî bilgiye uygun olarak yaşamalıdır. Kurtz'un savunduğu hümanist ahlak anlayışına göre yaşam kendi başına değerlidir ve ahlakî bir yaşam ölüm sonrası bir kurtuluş için değil, bu dünya için gereklidir. O, dinlerin bazı pozitif değerleri sağladığını, fakat Tanrı adına ahlaka aykırı birçok davranışın da yapıldığını ileri sürer.[23] Yine evrim teorisinin bazı savunucularına göre insanın ahlakî bir fiilde bulunması, doğal arzularının bir sonucu ve türünün devamı için doğal bir eğilimidir.[24] Tanrı'nın varlığını ve ahlakî değerlerin Tanrı'dan kaynaklandığını kabul etmeyen bir kimsenin de tabiatında ahlakî yetiler mevcut olduğundan, ahlak dışı bir yaşam sürmesinin kaçınılmaz olduğu iddia edilebilir görünmemektedir. Bu noktada ahlakın ontolojik ve epistemik kaynağı arasında yapılan ayrım önemlidir. Ahlakî değerlerin Tanrı'dan bağımsız olarak bilinebiliyor olması, bu değerlerin ontolojik olarak Tanrı'ya dayanmadığı anlamına gelmez.

Teistik dinlerde ilahî buyruklar peygamberler vasıtasıyla bildirilen Tanrı'nın iradesi olarak kabul edilir. Peki peygamberlerin ilettiği buyrukların nesnel ve mutlak bir gerçekliğe delalet ettiği ne şekilde bilinebilir? Bu şekilde bildirilen veya günlük hayatımızda karşılaştığımız bir fiilin ahlaken geçerli olduğunu belirleyen temel kriter nedir? Kurtz'un da ifade ettiği gibi, Tanrı adına gerçekleştirildiği ileri sürülen bir fiilin ahlaken geçerli olduğu nasıl bilinir? Örneğin, Hindistan'da Hindu bir din adamı Tanrı'nın "Covid-19" salgınını bitirmesi için tapınakta ibadet eden bir kişinin boynunu baltayla keserek onu kurban vermiş ve gerekçe olarak rüyasında salgının bitmesi için Tanrı'dan bu yönde emir almış olduğunu ifade etmiştir.[25] Tanrı'dan geldiği öne sürülen bir

[23] William Lane Craig & Kurtz, Paul vd., *age.*, ss. 25-29.

[24] Larry Arnhart, *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature*, (New York: State University of New York Press, 1998), s. 29; Pojman, *age*., ss. 95-98.

[25] Haberin çevrimiçi kaynağı: "https://tr.euronews.com/2020/05/31/hindu-din-gorevlisi-tanr-n-n-covid-19-u-bitirmesi-icin-bir-kisinin-bas-n-keserek-kurban-ve", (06.08.2020).

bildirimle, bu ve benzeri biçimde gerçekleşen olaylara zaman zaman rastlanır. Ahlakî sezgilerimiz bize bu türden saldırıların yanlış olduğu bilgisini verir. Peki bu bilginin gerçekten Tanrı'dan geldiğini; K. Ward'un da ifade ettiği gibi, şeytani bir güçten gelmediğini bilmenin yolu nedir?[26] Bir teiste göre ahlaken doğru olan fiilleri buyuran Tanrı iyi bir varlıktır. Buyruğun yanında buyruğu veren gücün de iyi olduğuna dair bir kanıya sahip olabilmeyi mümkün kılan, insanın iyi ve kötü kavramlarının mahiyeti hakkında öz sezgisinin veya *a priori* bir bilgisinin olmasıdır, denebilir. Yukarıdaki örnekte yaşanılan çelişki halinin, bu buyruğun *a priori* ahlakî değerlerle örtüşmemesinden kaynaklandığı söylenebilir.

Peki ahlakî değerlere ilişkin *a priori* bilgimiz, tecrübelerimizle ne derecede ilişkilidir? İnsanın yetişme sürecinde ebeveynlerinden edindiği kimi ahlakî aktarımların varlığı, bunların her zaman mutlak manada doğru olduğu ve kayıtsız şartsız kabul edildiği anlamına gelmez. Öyle ki, örneğin birtakım nedenlere bağlı olarak öldürmeyi kendisine hak gören katil bir babanın çocuğunun öldürmeyi doğru bir fiil olarak kabul etmemesi muhtemeldir. Bireylerin yetiştikleri farklı kültürler -örneğin Afrikalı kabilelerin lanetli olduklarını düşündükleri albino hastalarının yaşamına son vermesi gibi- ahlaken yanlış olan bazı fiilleri doğru kabul etseler de bu kültürde büyüyen kişilerin halen doğru ve yanlış kavramları hakkında bir bilgisinin olduğu söylenebilir. Bu nedenle insanın büyümesi ve aklen yetkinleşmesiyle birlikte ahlakî değerleri ayırt edebileceği bir yeti kazandığı iddiasının yanlış olmayacağı savunulabilir.

İslami literatürde Maturidî ve İbn-i Rüşd'ün de içinde bulunduğu kimi düşünürler, Aquinas'a benzer şekilde, bir fiilin ahlakî değerini bilmek için aklı yeterli bir kaynak olarak kabul ederler. Bunu savunanlara göre akıl, ilahî buyruktan bağımsız olarak iyi ve

[26] Keith Ward, *Ethics and Christianity*, (London: Routledge, 2002), ss. 88-89.

kötü fiilleri idrak edebilir.[27] Böyle bir düşünce ilahî buyruğun, fiillerimizin ahlakî değerini bilmek açısından gerekli olmadığı düşüncesine yol açabilir. Fakat her bireyin bu yetiye aynı derecede sahip olmadığı söylenebilir. Dolayısıyla bireylerin bu yetisi evrensel bir kriter sağlamadığından bu şekilde ahlakî değerlerin görece bir temele dayandırılmış olacağı ifade edilebilir. Aklın bu konuda tek başına yetkin olduğu ve ilahî buyruğun fiillerin ahlakî bilgisine ulaşmak konusunda gerekli olmadığı düşüncesi tümüyle geçerli görünmemektedir.

Peki insanın iyi ve kötü kavramları hakkında bilgiye ve ayrımını yapabileceği doğal bir yetiye sahip olması, bu kavramları belirli fiillere her zaman doğru bir biçimde uyguladığı veya uygulayabileceği anlamına gelir mi? Daha açık biçimde ifade edecek olursak akıl bir fiilin değerini belirleyen yegane ölçüt olabilir mi? Teistik dini metinlerin emrettiği bazı fiillerin ilk bakışta kişisel doğrularımızla uyuşmaması, bu emirlerle kişisel yargılarımız arasında zaman zaman çelişki yaşamamıza neden olur. Teist düşünürler çoğunlukla böyle bir çelişkinin her şeyi bilen Tanrı'nın emirleri karşısında bilgimizin sınırlı olmasından kaynaklandığını, fakat bilgimizin genişlemesiyle birlikte anlaşılır hale geleceğini ileri sürerler. Bu düşünceye göre bu emirler anlaşılsa da anlaşılmasa da Tanrı'nın bu fiilleri emretmek için yeterince iyi bir gerekçesi vardır. Sözgelimi, bazı teistlere göre Tanrı'nın ahlakî kötülük gibi görünen bir fiili emretmesi insanlar için daha büyük bir iyiyi amaçlaması nedeniyledir.[28] Dolayısıyla Tanrı ne buyurursa buyursun yerine getirilmelidir. Fakat onlara göre Tanrı'nın İbrahim'den oğlunu kurban etmesini istemesi gibi uç durumlar olarak nitelendirebileceğimiz bazı buyruklar, Tanrı'nın peygamberlerinden istediği istisnai durumlardır. Bunun dışında kalan emirler aklî yetileri sağlıklı işleyen bir insanın ahlakî değerleriyle uyuşacak niteliktedir. Bunun yanında

[27] Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar, (İstanbul: Küre Yay., 2016), s. 539.

[28] Stephen J. Sullivan, "Arbitrariness, Divine Commands, and Morality", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 33, No. 1, (1993), s. 41.

Tanrı'nın yapılmasını emrettiği kötü olduğu düşünülen fiillerin esasen ahlaken iyi olduğu düşüncesine göre, kişilerin farklı kavrayış ve bilgi düzeyleri bu fiillerin doğruluğundan bir şey kaybettirmeyecektir. Dolayısıyla insanların nesnel ahlakî doğruları farklı düzeylerde kavramasının bu doğruları etkilemeyeceği söylenebilir.

Ahlakı Tanrı'ya dayandıran yaklaşımlar arasında Tanrı'dan kaynaklanan ahlakî değerlerin bilgisine ne şekilde ulaşabileceğimiz tartışılır. İnsanın her zaman doğru ahlakî değerin bilgisine ulaşması mümkün müdür? Her insan fiilinin ahlakî değeri hakkında mutlak bir bilgiye ulaşmak idealde mümkün görünse de gerçekte pek mümkün görünmemektedir. İlahî iradeye dayanan fiilin ahlakî değerinin, ilahî buyruğa erişim olmasa dahi bilinebileceğini öne sürenler olmuştur. Buna göre bir fiilin ahlakî değerine ilişkin bilgimizden yola çıkarak Tanrı'nın ne irade edeceğini de bilme imkanınız vardır. Bu düşünceyi savunan Philip L. Quinn'e göre günlük hayatta da bir şeyin sebebini, meydana getirdiği sonuçtan anlayabiliriz.[29] Fakat böyle bir çıkarım yöntemi eleştiriye açık görünmektedir. Sözgelimi bir sabah uyanıp evimizin camından baktığımızda yolların ıslanmış olduğunu görmemiz, nedeninin ne olduğunu kesin olarak anlayabileceğimiz anlamına gelmez. Bu durumda bunun nedeni yağmurun yağmış olması veya o bölgedeki birkaç su borusunun patlamış olması olabilir. Şu durumda yerlerin ıslak olmasının nedenini örneğin önceki günün hava durumu veya havanın bulutlu olması gibi farklı işaretlere bakarak anlamaya çalışırız. Benzer şekilde Tanrı'nın ahlakî manada neyi irade ettiğini anlamak için farklı gerekçelerin dikkate alınması makul görünmektedir.

Aklın bir fiilin ahlakî değerini bilme noktasında yeterli bir araç olduğu düşüncesi, bu değerlerin bilinebilmesi için ilahî buyruğu gerekli gören yaklaşımlara itiraz edilmesine yol açmıştır. Buna göre ilahî buyrukla muhatap olmayan bir kimsenin fiillerinin ahlakî

[29] Philip L. Quinn, "Divine Command Theory", *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, ed. Hugh LaFollette & Ingmar Persson, (Oxford: Blackwell, 2013), s. 96.

değerinin neye dayanarak belirlenmesi gerektiği düşündürücüdür. Tanrı'nın insanın yalan söylememesini isteyeceğini düşünerek bunu kendisine ilke edinmiş birinin sırf ilahî buyruğu bilmiyor olması nedeniyle bu fiilinin iyilik değerine sahip olmadığının söylenemeyeceği savunulabilir. Böyle bir itiraz karşısında aksiyolojik ve deontolojik değer ayrımı gözetilmiş ve aksiyolojik değerler epistemik olarak ilahî buyruklardan bağımsız tutularak yanıt verilmeye çalışılmıştır.[30] Bu minvalde örneğin Robert M. Adams, aksiyolojik değerlerin ilahî buyruktan bağımsız olarak bilinebileceğini, fakat zorunluluğun ilahî buyruk vasıtasıyla bilinmesi gerektiği düşüncesini tercih eder. Öte yandan Quinn deontolojik değerlerin ilahî buyruktan bağımsız olarak bilinebileceğini savunur. Bu noktada Edward Wierenga da ahlakî yükümlülükleri ilahî buyruktan bağımsız biçimde bilmenin mümkün olduğunu savunmakla birlikte ahlakî yükümlülükler ile ilahî buyruk arasında asimetrik bir ilişkinin olduğunu ileri sürer. Ona göre, bir fiilin zorunlu veya yanlış olma niteliği, Tanrı'nın onu zorunlu veya yanlış şeklinde buyurmasına bağlıdır. Wierenga ahlakî değerler ile teolojik değerler, ahlakî yüklemler ile teolojik yüklemler arasında nedensellik ilişkisi kurarak bir fiile ilişkin yükümlülük ve yanlışlığı Tanrı'nın buyurmasına dayandırır.[31] Bununla birlikte dini metinlerin, bir teistin Tanrı tarafından kendisine yüklenen ahlakî yükümlülükleri, Tanrı'nın bilinemez iradesinden ziyade bilinebilir buyruklarına bağladığından tercih edilmek için (iyi) bir neden sağladığı söylenebilir.[32]

Tanrı'dan geldiği iddia edilen metinlerden hangisinin gerçekten Tanrı'dan geldiğini nasıl anlarız? Bu tartışma dinler arasında görülen ihtilaflardan

[30] Philip L. Quinn, "Theological Voluntarism", *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. David Copp, (Oxford: Oxford University Press, 2006), s. 78.

[31] Edward Wierenga, "A Defensible Divine Command Theory", *Noûs*, Vol. 17, No. 3, (1983), ss. 387-389, 396.

[32] Mark Murphy, "Divine Command, Divine Will and Moral Obligation", *Faith and Philosophy,* Vol. 15, No. 1, (1998), s. 8.

kaynaklanmaktadır. Frankena, bir dinin diğer bir din karşısında rasyonel ve nesnel bir yöntem ortaya koyup koyamayacağını sorgular. Çünkü ona göre dinlerin ahlak anlayışını kendi inanç sistemine dayalı biçimde mantıksal olarak temellendirmesi sonucunda dinler arasındaki ihtilaflar ahlak alanına taşınmış olacaktır.[33] Böyle bir durumda Tanrı tarafından buyurulan hangi fiillerin doğru olduğuna yönelik bir tartışma gündeme gelir. Bunun karşısında metafizik alandaki ihtilafların ahlak alanını etkilemeyeceği savunulmuştur. Çünkü farklı inanışlara sahip olan kişiler "masumlara eziyet etme" vb. fiillerin kötü olduğunda hemfikir olacaktır.[34] Bu değerlendirmeyi yapan ölçütün yine akıl olduğu söylenebilir. Teistlere göre insan aklına bu değerlendirme ölçütünü yerleştiren yine Tanrı'dır. Dolayısıyla Tanrı ilettiği vahyin doğruluğunun tanınması için akla böyle bir yetiyi sağlamıştır. Böyle bir düşünceye itiraz edilecek olduğunda "iyi" ve "kötü" kavramları hakkındaki bilgimizi ve tabiatımızda var olan iyiyi ve kötüyü ayırt etme yetisini Tanrı'dan almadığımızın ispatlanması gerektiği söylenebilir. Bunun için öncelikle yaratan, her şeyi bilen ve mutlak manada iyi olan bir Tanrı'nın var olmadığının ispatlanmasının gerektiği ileri sürülebilir.

Bazı teistlere göre aklî yetiler çoğu durumda fiilin doğru veya yanlış olduğuna karar verebilse de ilahî buyruk kişinin çıkmaza düştüğü karışık durumlarda yol gösterir.[35] Fakat aklî yetilerin hangi fiilin ahlaken doğru olduğuna karar verme konusunda yetersiz kaldığı durumlarda da bir dinin buyrukları arasında çelişkide kalınan durumlar yaşanabilir. Çelişkili görünen hangi iki ilahî buyruktan birinin seçilmesi gerektiği, dolayısıyla bu ilahî emirlerin mutlak biçimde kabul edilip edilemeyeceği konusu tartışılan

[33] Quinn, "Theological Voluntarism", ss. 79-80; William K. Frankena, "Is Morality Logically Dependent on Religion?", *Religion and Morality*, ed. Gene Outka and John P. Reeder, Jr., (Garden City, N.J.: Doubleday, 1973), ss. 295-317.

[34] Quinn, "Theological Voluntarism", ss. 79-80.

[35] Bu düşünceye Mutezilî düşünürlerde rastlıyoruz. Bkz. Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, (Ankara: T.D.V. Yay., 1992), s. 98; Ali Yıldırım, *İlahi Buyruk Teorisi,* (Ankara: Elis Yay., 2019), s. 82.

konular arasındadır. Örneğin, maddi açıdan durumu elverişli olmayan bir babanın, çocuklarının açlıktan ölmemesi için hırsızlık yaptığını düşünelim. Bu durumda ahlakî olan hırsızlık yapmayarak ölmelerine göz yummak mı, yoksa hırsızlık yaparak onları doyurmak mı olurdu? Teistik bir dinde insanlar hırsızlık yapmaktan menedilir. Aynı zamanda hayatın korunması da bu dinlerin gözettiği kriterlerdendir. Bu gibi karışık durumlarda teistik dinlerin çoğunlukla temel bir kriter olarak daha büyük bir iyiyi elde etmeye yönelik olarak fiilde bulunulmasının doğru olacağını vazettikleri görülür. Fakat bu gibi durumlarda, uygulamada teistik bir dinin inananları arasında da tek bir doğrunun benimsendiğini söylemek zor görünmektedir.

Bu türden çelişkilerin metafiziksel implikasyonlarına bakıldığında, fiillerin özsel bir değere sahip olması veya sonucuna (*teleological*)[36] bağlı olarak değer kazanması tartışmalarından kaynaklandığı söylenebilir. Yukarıdaki örnekte hırsızlık yapmak özsel olarak kötü bir fiil olarak düşünüldüğünde mutlak bir ahlakî değere sahip olacaktır. Fakat yaşamın korunmasına, dolayısıyla daha iyi bir gayeye bağlı olarak değerlendirildiğinde iyi bir fiil olduğunun düşünülebileceği, dolayısıyla mutlakiyetçi bir tutum sergilenemeyebilir. Konu hakkındaki düşünceler İslam literatüründe "Euthyphro İkilemi" ile temelde aynı olan "Hüsün-Kubuh" tartışmasıyla ortaya konulmuştur. Bu tartışma da ahlakî değerlerin Tanrı'dan bağımsız bir gerçekliğinin olması veya bu gerçekliğin Tanrı'ya dayanıyor olmasıyla ilişkilidir.

[36] Platon'un *Devlet* adlı eserinde Sokrates ile Glaukon arasında iyinin türleri tartışılır. Bu tartışmaya göre bazı fiillerin yalnız özsel değeri, yani sırf kendinden ötürü iyi olması, bazı fiillerin getirdiği iyi sonuçlardan ötürü iyi olması, bazılarınınsa hem kendinden ötürü hem de getirdiği sonuçtan ötürü iyi olduğu ifade edilir. Bu anlamda fiillerin kendinden ötürü iyi olması deontolojik kelimesiyle ifade edilir. Sonuççu etik anlayışında değerin odak noktası eylemin sonucudur. Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2010), ss. 41-42; Pojman, *age*., s. 105.

Mutezilî düşünürlere göre ahlakî değerler Tanrı'nın iradesinden bağımsız bir gerçekliğe sahiptir.[37] Onlara göre her fiilin özsel bir değeri vardır ve buna bağlı olarak nesnel bir ahlakî gerçekliğin olduğunu ileri sürdükleri söylenebilir. Dolayısıyla fiilin sahip olduğu değer Tanrı'nın iradesinden bağımsız görünmektedir. Bu düşünceden hareketle Mutezilî düşünürler, insanın yanı sıra Tanrı'nın da bu ahlakî değerlere tabi olmasını gerektiğini ileri sürerler. Ortaya koydukları beş esastan birine göre Tanrı adil olmakla yükümlüdür. Bu düşünceye bağlı olan "salah-aslah" teorisi, Tanrı'nın insanlar için en faydalı olanı gözetmek zorunda olduğunu ileri sürer. Tanrı'nın hükümranlığını bir biçimde kısıtlıyor görünen bu teori, fiillerinde özgür olabilmesi için insanı kendi fiillerinin yaratıcısı kabul etmektedir. Onlara göre insan, ahlakî bir seçimde bulunabilmek için özgür olmalıdır ve bu ancak fiillerini yaratarak mümkündür.[38]

Mutezilî düşünürlerin çoğunluğunun benimsediği bu teori, Tanrı'nın iradesi dışında bir gerçekliğe referansla ortaya konduğu ve Tanrı'nın hükümranlığına halel getirdiği düşünüldüğünden Eşarî ekolü ile aralarında metafizik alanda tartışmaya yol açmıştır. Eşarî düşünürler Tanrı'nın iradesinden bağımsız bir gerçekliği kabul etmezler. Nitekim onlara göre Tanrı fiillerinde özgürdür ve kendi iradesinden bağımsız olarak tabi olduğu ahlakî değerler yoktur. Onlara göre ilahî buyruğun vazettiği dışında ahlakî değerlerden söz edilemez.[39] Dolayısıyla ilk Eşarî düşünürlerin ahlakî değerler ile ilahî buyruk arasında özdeşlik ilişkisi kurdukları ifade edilebilir. Ahlakî iyiyi Tanrı'nın emretmesi, kötüyü ise Tanrı'nın yasaklaması biçiminde tanımlayan bu yaklaşım şekli de günümüz din felsefesinde *İlahi Buyruk Teorisi* versiyonuna getirilen ve böyle bir teoride

[37] Ayrıntılı bilgi için bkz. Osman Aydınlı, "Mu'tezile", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat & Sönmez Kutlu, (Ankara: Grafiker Yay., 2014), s. 149.

[38] Kılıç, *age.,* ss. 95-101.

[39] Yıldırım, *age.,* s. 83.

ahlakî değerlerin ilahî buyruktan bağımsız olarak bilinemeyeceği yönünde yapılan itirazla karşı karşıyadır.

Eşarî düşünürler, Mutezilî düşünürlere karşıt biçimde insanın ahlakî fiillerinin yaratıcısı olmadığı halde özgür irade sahibi olduğunu savunurlar. Bu düşüncelerinin, insanın ahlakî fiillerini hakiki fail olan Tanrı'dan kazanarak (*iktisab*) gerçekleştirdiği yönünde ortaya konan "Kesb teorisi" ile örtüştüğü söylenebilir.

Konuya epistemik açıdan bakılacak olursa, İslam düşünürlerine göre ahlakî değerlerin kaynağı ile insanın bu kaynağa epistemik bir erişim sağlama şekli arasındaki ilişkinin ne olduğu sorgulanabilir. Mutezilî düşünürlerin savunduğu şekilde Tanrı'dan bağımsız olan hakikatlerin var olduğu düşüncesinin temelinde, insanın rasyonel bir biçimde bu değerlerin bilgisine ulaşabileceği fikri yatmaktadır.[40] Bu açıdan onların bilgi teorisi, ahlakî değerlere ilişkin düşünceleriyle yakından ilişkili görünmektedir. Bu teoriye göre bir fiilin ahlakî değerinin, aklın *a priori* olarak bildiği "2+2=4" veya "Bütün, parçadan büyüktür." gibi zorunlu bilgi türüne girdiği söylenebilir. Böyle bir düşünceye göre aklın bir fiilin ahlakî değerini bilmek için ilahî buyruğa ihtiyaç duyduğu söylenemez. Onlara göre değerler Tanrı'nın iradesine veya buyruğuna dayanmadığından ilahî buyruğun yalnız fiillerin ahlakî değeri hakkında "bilgi veren" bir işleve sahip olduğu söylenebilir. Bunun yanında onlara göre ilahî buyruk, "kurban kesmenin iyi olması" gibi aklın kendi başına bilemeyeceği birtakım dini yükümlülüklerin bilgisini verir. Eşarî düşünürler ilahî buyruk ile ahlakî değerler arasında özdeşlik ilişkisi kurduklarından insanın bu ahlakî değerlere ilahî buyruktan bağımsız olarak epistemik bir erişim sağlayamayacağını savunuyor görünmektedirler.[41]

[40] Mutezilî düşünürlere göre Tanrı'nın insan için iyi olanı yaratması zorunludur. Bu nedenle Tanrı kötülüğü yaratmamıştır. Bkz. Aydınlı, *age*., ss. 148-149.

[41] Mutezile mezhebi alimlerinden Nazzam (ö. 845) değerlerin ontolojik olarak Tanrı'dan bağımsız olduğunu kabul etmese de fiillere özsel nitelik atfetmeleri nedeniyle Tanrı'nın bu değerlere uygun biçimde

Eşarî'nin, Mutezilî düşünürlerin teorisine karşı çıkmasıyla başlayan tartışma süreci, Bakıllânî, Cüveynî ve Gazâlî gibi diğer Eşarî geleneği düşünürlerinin bu tartışmalara katkılarıyla sistemleşmiştir.[42] Bu çalışmanın amacı da Gazâlî'nin ahlakî değerleri Tanrı ile ilişkilendirme biçimini ve buna bağlı olarak insanın ahlakî değerlere ne şekilde epistemik bir erişim sağladığı yönündeki düşüncesini ortaya koymaktır. Bu çerçevede Gazâlî'nin ahlak anlayışı, ahlakî değerlerin metafizik ve epistemik arka planına ilişkin yaklaşımının sınırlarını, uzak ve yakın tarihlerde savunulan *İlahi İradecilik* ve onun bir türü olarak kabul edilebilen *İlahi Buyruk Teorisi*'nin[43] farklı versiyonlarının katkısıyla netleştirilmeye çalışılacaktır. Bu doğrultuda öncelikle Gazâlî düşüncesinde ahlakî değerlerin ontolojik kaynağına, daha sonra epistemik kaynağına değinilecektir.

Gazâlî, bir değer olarak iyiyi Tanrı'nın tabiatına dayandırır. Gazâlî'ye göre ahlakî değerler Tanrı'dan bağımsız bir mahiyete sahip olamayacağından, herhangi bir fiile ilişkin iyi ve kötü gibi değerler Tanrı'dan bağımsız olarak veya bizatihi fiilin kendisine referansla tanımlanamazlar. İnsanın fiilleri ile ahlakî değerler arasındaki ilişki Tanrı'nın iradesiyle bir "tercih" sonucu meydana gelir. Fakat Tanrı fiillere özsel bir değer tayin etmez. Tanrı, fiillerin gayelerine bağlı olarak değer kazandığı bir sistem yaratmıştır, denebilir. Dolayısıyla, ona göre fiilin iyi veya kötü oluşu zorunlu ve değişmez değildir. Bir fiilin ahlakî değerini belirleyen Tanrı'nın iradesi olmakla birlikte, bu durumun insanın

buyurmasını gerekli görmektedir. Öte yandan Mutezilî düşünürlere göre buyruğun işlevi, insan aklıyla bilinebilen ahlakî değerleri onaylamak ve kişinin bir fikri olmadığı durumda ona yol gösterici olmaktır. Buna ek olarak Kadı Abdulcebbar (ö. 1025) ilahî buyruğun işlevini ahlakî yükümlülük değil, dini yükümlülük olarak görür. Ona göre Tanrı boş ve çirkin bir şeyi emredemez ve fiillerin özsel değerlerine uygun olarak buyurur. Bkz.: Yıldırım, *age.,* ss. 79-83; Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 130.

[42] Kılıç, *age.*, s. 102.

[43] Ahlakî değerleri ilahî irade veya buyruğa dayandıran yaklaşımlar genel olarak İlahi Buyruk Teorisi başlığı altında tartışılmıştır. Quinn, ahlakî değerleri Tanrı'nın iradesine dayandıran teorisini İlahi İradecilik olarak adlandırır ve İlahi Buyruk Teorisinin, İlahi İradeciliğin bir türü olarak görülebileceğini ifade eder. Bkz. Quinn, "Theological Voluntarism", s. 63; Gazâlî fiillerin ahlakî değerini Tanrı'nın iradesine dayandırdığından bu çalışmada Gazâlî'nin yaklaşımı *İlahi İradecilik* olarak adlandırılmıştır.

izafî yönelimi karşısında değerlerin nesnelliğinden bir şey kaybettirdiği söylenemez. Ona göre bu kaynak insan olduğunda ancak izafî bir değer anlayışı mümkündür. Bu anlayışın Batı'daki tezahürlerine göre bir fiil, sonucunda oluşan mutluluk veya hazza göre iyi niteliğini, üzüntü veya acıya göre kötü niteliğini kazanır. Gazâlî de insanın böyle bir yaratılışa sahip olduğunu kabul eder. Çünkü ona göre insan kendisine fayda getiren bir fiili iyi, zarar getiren bir fiili kötü olarak nitelendirmeye meyillidir. Fakat ona göre bu durum yalnız görece bir durumu ifade ettiği ve bireylerin faydaları çatıştığı için gerçek bir ahlakî değeri göstermeyeceği söylenebilir. Dolayısıyla insanın kendisine ve diğer varlıklara karşı gözetmesi gereken fiillerin ahlakî değeri insanın yönelimlerinden bağımsız olmalıdır. Bununla birlikte Gazâlî'ye göre fiillerin ahlakî değeri Tanrı'nın iradesiyle ilişkili bir biçimde ilmine dayanır.

Gazâlî'nin bu yaklaşımının sonsuz mutlulukçu ahlak anlayışı ile örtüştüğü düşünülebilir. Bu ahlak anlayışına göre insanı sonsuz mutluluğa ulaştıracak ahlakî bir yaşam, bunu vadeden Tanrı'nın belirlediği ve onu sorumlu kıldığı ahlakî yükümlülükleri yerine getirmesi ile mümkündür. Böyle bir sonuçcu ahlak anlayışı çerçevesinde ele alınabilecek anlayışa göre bir fiil değerini yöneldiği amaca uygun olarak kazanmaktadır. Ancak Eşarî gelenekte olduğu gibi, Gazâlî için de insan kendi fiillerinin yaratıcısı olmadığından, fiili gerçekleştirirken meydana gelmesini niyet ettiği belirli bir sonucun zorunlu olarak meydana gelmemesi, *Filozofların Tutarsızlığı* adlı eserinin 17. maddesinde ele aldığı nedensellik anlayışı ile yakından ilişkili görünmektedir. Çünkü böyle bir fiilin gerçekleşmesine imkân tanıyacak olan nihai manada Tanrı'dır. İnsanın bu bağlamda sınırlı bir kudrete sahip olduğu gerçeği, nihai manada ödüle veya cezaya neyin karşılık geldiği sorusunu beraberinde getirmektedir. Gazâlî'ye göre bir fiilin değeri, taşıdığı niyetten ayrı düşünülemez ve kayda değer olan fiilin kendisinden ve sonucundan ziyade dayandığı niyettir.

Hüsün-Kubuh tartışmalarında fiillerin özsel bir değerinin olup olmadığı, insanın bu değere zorunlu manada epistemik bir erişiminin olup olmamasıyla ilişkilidir. Gazâlî'ye göre fiillerin özsel olarak zorunlu ve dolayısıyla tek bir değeri olmadığından, bu insan için zorunlu bir bilgi türü değildir. Tanrı ilahî vahiy vasıtasıyla övmek ve yermek suretiyle fiillerin ahiret hayatındaki ödül ve ceza cinsinden karşılığını bildirmiştir. Dolayısıyla ilahî buyruk, fiillerin ahlakî değerine ilişkin bilgiyi hem bildiren hem de yükümlülük yükleyen bir konumdadır. Gazâlî'ye göre ahlakî fiiller ilahî buyruktan bağımsız olarak Tanrı'ya karşı bir yükümlülük oluşturmazlar. Böyle bir yükümlülük ancak Tanrı'nın bir fiile ilişkin iradesini ilahî buyruk vasıtasıyla bilmekle oluşur. Ona göre kişinin salt aklı vasıtasıyla ahlakî değerleri bütünüyle bilmesi mümkün görünmemekle birlikte, bunları bilmeye kısmen de olsa açık bir kapı bıraktığı söylenebilir. Çünkü ona göre aklın tek başına ulaştığı bilginin, kişi mizacı ve çocukluk çağından itibaren edindiği tecrübelerden etkilendiğinden her zaman mutlak bir doğruya denk olmayacağı ve ilahî buyrukla eşdeğerde tutulamayacağı söylenebilir. Bu nedenle ona göre ilahî buyruk, aklın tek başına idrak etme hususunda yetersiz kalacağı bilgileri sağlar. Gazâlî'ye göre sonsuz mutluluğu hedefleyen bir kişi, ilahî buyruk ile bildirilen değer ve yükümlülükleri kabul etmek zorundadır.

Gazâlî'ye göre ahlakî yükümlülükleri ilahî buyruğun vazettiği şekilde onaylamanın yanı sıra kişi, ilahî buyruğun bildirdiği biçimde Tanrı'nın isteğine uygun olan fiillerde bulunmalıdır. Burada belirtmek gerekir ki Gazâlî'ye göre akıl ilahî buyruğun bildirdiği ahlakî değerleri tanıyacak bir araç olmanın yanı sıra, ilahî buyruğu temel alarak yeni durumlara göre kural çıkarma işlevine de sahiptir.

Gazâlî'nin ahlakî değerler ve yükümlülükler açısından getirdiği bu ayrımla Eşarî seleflerine bir açılım getirdiği söylenebilir. Gazâlî, katı bir biçimde bu değerlerin ilahî buyruktan bağımsız olarak bilinemeyeceğini savunmuyor görünmektedir. Oysa Eşarî seleflerinin epistemik açıdan fiilin ahlakî değeri ile ilahi buyruk arasında sıkı bir ilişki

kurduğu ifade edilebilir. Buna ek olarak Gazâlî'nin, fiillerin aklın yönelimine ve ilahî buyruğun bildirdiği gayeye göre değer kazanması üzerine yaptığı ayrımın da Eşarî geleneğin ahlak anlayışının da etkili olduğu söylenebilir.

Bu çalışmamızda Gazâlî'nin ilahî iradecilik anlayışını, benzer yaklaşıma sahip olan bazı Batı'lı din felsefecilerinin görüşlerini ve günümüz tartışmalarını dikkate alarak sırasıyla ontolojik ve epistemolojik düzlemde irdeleyeceğiz. Buna bağlı olarak Batı felsefesinde İlahî İradeciliğe ve İlahî Buyruk Teorisine getirilmiş itirazlara, Gazâlî'nin bu itirazlardan bağımsız olarak eserlerinde bu itirazlar çerçevesinde değerlendirilebilecek düşüncelerini, eğer ilgili itiraza hitap edecek bir düşünce ifade etmediyse ahlakî değerlerin kaynağı ve bilinmesi hakkındaki düşüncelerine bağlı olarak verebileceği olası cevapları ele almaya çalışacağız.

# 1. BÖLÜM: GAZÂLÎ'DE TANRI VE AHLAK

## 1.1. Tanrı ve Ahlakî Değerlerin Kaynağı

Gazâlî iyi ve kötüyü, insanın yönelimine ve Tanrı'nın iradesine göre olmak üzere iki farklı şekilde tanımlar. Salt insan aklına dayandırdığı tanıma göre insanların nezdinde iyi, failin amacına uygun olan, kötü ise failin amacına aykırı olan fiildir. Ne uygun ne de aykırı olan bir fiil ise boş fiildir.[44] Fiillerin bireysel yönelime göre iyi, kötü ve boş olması Gazâlî'ye göre bütünüyle izafîdir ve her insanın aklında bu yönelim mevcuttur. Ona göre bu düzlemdeki iyi ve kötü, her insanın kişisel fayda veya zararına yönelik olarak fiilin kazandığı görece bir niteliktir. Böyle bir düzlemden bakıldığında bir kimsenin, örneğin hırsızlık yapmayı kendi faydasına hizmet ettiği için iyi bir fiil olarak görmesinin ahlakî bir değeri ifade edeceği söylenemez. Gazâlî bir kimsenin gayesine uygun olduğundan iyi olan bir fiilin, başka bir kimsenin gayesine aykırı olduğundan kötü olabileceğini ifade eder. Bu nedenle böyle bir izafi düzlemdeki iyi ve kötünün mutlak manada iyi ve kötü olduğunu düşünmek hata olacaktır.[45] Bir fiilin ahlakî uygunluğunun olabilmesi için fiil doğru olmalıdır, denebilir. Fiil doğru olma niteliğini kişilerin fayda ve zararına dayalı olarak kazanamayacağından böyle bir düzlemde fiillerin iyi ve kötü olmasının ahlakî açıdan bir geçerliliği olmadığı söylenebilir. Ona göre bir fiilin ahlakî değerinin bireysel yönelimi aşması gerektiği, dolayısıyla insan açısından nesnel bir doğruluğunun olması gerektiği ifade edilebilir.

Gazâlî bu tanımın dışında iyiyi üç anlamda kullanır:

1. Bu dünyada ya da ölüm sonrası dünyadaki gayelere uygun olan tüm fiiller,

[44] Gazzâlî, *Mustasfâ: İslam Hukukunun Kaynakları*, çev. H. Yunus Apaydın, (İstanbul: Klasik Yay., 2017), s. 139.

[45] Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi'l-i'tikâd)*, çev. Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yay., 2016), s. 141.

2. Sadece ölüm sonrası dünyadaki gayelere uygun olan fiiller ki bunlar ilahî buyruğun iyi olarak nitelendirdiği, teşvik ettiği ve ödül vadettiği fiillerdir.

3. Amacı olmasa da iyi olarak nitelendirilen fiiller: Tanrı'nın herhangi bir kimseye karşı yükümlü olmaması, fiillerinin yerilmemesi ve bir gayeye bağlı olarak değer kazanmayan fiillerinin iyi olarak nitelendirilmesidir.[46]

Kötü kavramı için verdiği tanımlar şunlardır:

1. Kötü, iyinin zıttıdır.

2. Failin amacına aykırı olandır.[47]

İyi kavramı hakkında yaptığı tanımlamaların ilkinde görülebileceği gibi Gazâlî iyiyi hem bu dünya hayatındaki hem de ölüm sonrası hayattaki gayelere dayalı olarak tanımlar. Gazâlî'nin dünya hayatı ile ölüm sonrası hayatı birlikte ifade etmesi, bu dünyadaki gayelere bağlı olan iyi ile ölüm sonrasındaki gayelere bağlı olan iyiyi örtüştürdüğünü gösterir. İkinci maddedeki iyi kavramı ise yalnız ölüm sonrasındaki mutluluğu amaç edinmeye yönelik olarak kullanılır. Gazâlî'ye göre Tanrı'nın buyurduğu ve ölümden sonra bir ödül vadettiği iyi, ölüm sonrasında mutluluğu amaçlayan kişinin gerçekleştirmesi gereken fiillerin değeridir. Dolayısıyla Gazâlî bu değerleri izafî ve mutlak olmak üzere iki şekilde, dünya hayatı ve ölüm sonrası hayat olmak üzere iki gayeye bağlı olarak toplam üç şekilde tanımlamış görünmektedir:

(A) Gayesi dünya hayatında olan fiillerin kazandığı izafi değerler,

(B) Gayesi dünya hayatında olan fiillerin kazandığı mutlak değerler,

(C) Gayesi ölüm sonrası hayatta olan fiillerin kazandığı mutlak değerler.

---

[46] Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol,* s. 140.

[47] Gazzâlî, *age.,* ss. 140-141; Gazzâlî*, Mustasfâ*, s. 130; Gazzâlî, *İhyâu U'lûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yay., 1975), C. 4, s. 189.

(A)'daki fiillerin kazandığı değerler ikincil değerler, (B) ve (C)'deki fiillerin kazandığı değerler ise birincil değerler olarak ifade edilebilir. Bu durumda (C)'deki değerler, (B)'deki değerlerle özdeş olmaktadır. Çünkü ölüm sonrası hayattaki faydayı amaçlayan fiiller, esasen bu dünya hayatındaki faydayı da sağlamaktadır. Örneğin (C)'deki faydaya uygun fiilde bulunmak dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması gibi (B)'deki mutlak ve nesnel faydalara hizmet eder.[48] Sonuç olarak Gazâlî'ye göre ahlakî nitelikte olan değerlerin ikincil değil, birincil değerler olduğu ifade edilebilir. Bu çerçeveden bakıldığında Gazâlî'ye göre (B) ve (C)'de ki mutlak olan ahlakî değerlerin insanı aşan bir gerçekliğe delalet ettiği ifade edilebilir.

Fiillerin gayelere bağlı olarak değer kazanmasıyla ilgili olarak Gazâlî, genel manada kötü olduğu varsayılan "yalan söyleme" fiilinden yola çıkar. (B)'deki temel faydalardan biri olan canı korumayı örneklendiren Gazâlî'ye göre "peygamberin hayatını kurtarmak amacıyla öldürmek isteyen birinden saklamak için yalan söylemek iyi, hatta yapılması zorunlu bir fiildir."[49] Dolayısıyla Gazâlî'ye göre fiil, iyi bir gayeye bağlandığında taşıdığı değer de iyi olacaktır.[50] Ona göre yalan söylemek sırf kendinden ötürü değil, başkasına zararı dokunması bakımından kötüdür. Bazı şeyleri bilmemek fayda sağlayacağından bunu saklayacak yalanlar bazen mübâh, bazen de zorunlu (*vâcip*) olabilir. Fakat böyle bir fiilin sonucundaki fayda, getireceği zarardan baskın olmadığı sürece tercih edilmemelidir. [51]

Gazâlî'ye göre bir fiile ait zorunlu bir değerin farklı koşullarda değişmemesi gerekir. Fakat ona göre fiiller gayesine bağlı olarak değer kazandığından özsel ve zorunlu bir ahlakî değeri yoktur.[52] Bu nedenle ona göre "yalan söylemek" gibi bir fiil sırf

[48] Gazzâlî*, Mustasfâ,* s. 470.

[49] Gazzâlî, *age.,* s. 132.

[50] Gazzâlî*, age*., s. 132.

[51] Gazzâlî*, İhyâ*, C. 3, ss. 307, 311-312.

[52] Gazzâlî*, Mustasfâ,* s. 132; Gazzâlî*, İtikadda Orta Yol,* ss. 139-140; Gazâlî, fiillerin özsel değerlerinin

kendinden ötürü değil, yöneldiği gayeye bağlı olarak değer kazanır. Fakat fiilin değerinin ahlakî nitelikte olabilmesi için bu gayenin izafi değil, mutlak gaye kategorisinde olması gerektiği söylenebilir. Dolayısıyla fiillerin bu mutlak gayeye yönelik olmasının ahlakî bir değer kazanabilmesi için gerekli koşullardan biri olduğu ifade edilebilir. Gazâlî'nin fiillerin özsel ve dolayısıyla tek bir zorunlu değere sahip olmadığı düşüncesi şu ifadesinde görülebilir:

> Eğer kubh, kulun zarara uğraması sebebiyle olsaydı, her fiilde idrak edemediği gizli bir zarar söz konusu olduğundan, her fiil için yasaklayıcı bir nassın varid olması gerekirdi.[53]

Gazâlî'nin bu pasajla, kişinin zarara uğramasının nedeninin bizatihi fiilin kendisine dayanmadığını ifade ettiği söylenebilir. Buna karşın Mutezilî düşünürler fiillere özsel bir değer atfettiklerinden onlara göre bu ahlakî değerlere ait nesnel doğruluk Tanrı'dan da bağımsız bir doğruluğa sahiptir. "Tanrı adil olmakla yükümlüdür" ifadesi temelde Tanrı'nın kendisi dışındaki ahlakî bir gerçekliğe delalet ediyor görünmektedir. Çünkü "adil olmak" ve "iyi olmak" değeri Tanrı'dan bağımsız olup, Tanrı buna uymak durumundadır. Dolayısıyla "Euthyphro İkilemi" çerçevesinde bakıldığında Mutezilî düşünürlerin ikilemin "X iyi olduğu için Tanrı onu buyurur" kısmındaki X'in özsel bir değer taşıdığı düşüncesine uygun bir yaklaşımları olduğu söylenebilir. Fakat ahlakî değerlerin Tanrı'dan bağımsız olduğu ve Tanrı'nın bu değerlere tabi olmak zorunda olduğu düşüncesi, bir teistin Tanrı'nın her şeyin nihai kaynağı olduğu düşüncesiyle çelişmektedir.[54]

Gazâlî'ye göre kişinin, bir fiilin özsel bir ahlakî değerinin olduğunu düşünmesinin nedenlerinden biri kendi gayesine aykırı olan bir şeyi mutlak manada kötü kabul

---

bulunmadığı iddiasını, kendi yaşadığı dönemden önce böyle bir yaklaşıma sahip olan Mutezile mezhebinin görüşleri karşısında dile getirmiştir. Mutezilî düşünürler fiillere özsel bir ahlakî değer atfederler ve Tanrı'nın fiilin özsel ahlakî değerine uygun şekilde buyurduğunu ileri sürerler. Bkz. Yıldırım, *age*., ss. 79-82.

[53] Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 145.

[54] Bu konuda bkz. Reçber, agm., s. 155.

etmesidir. Bir diğer nedeni ise nadiren gerçekleşen bir durumu bilmeyen kişinin mizacı ve yetiştirilme biçimi nedeniyle, bu nadiren gerçekleşen durumdaki fiile daha önce atfettiği değerin genel-geçer olduğunu düşünerek aynı değeri atfetmesidir.[55] Örneğin yalan söyleme fiili çoğunlukla kötü olarak nitelendirildiğinden nadiren iyi bir gayeye hizmet ettiğinde dahi bu fiile mutlak bir değer atfeden kimseler tarafından kötü olarak nitelendirilir. Gazâlî fiillerin evrensel olarak iyi veya kötü olarak kabul edildiğini inkar etmez.[56] Fakat ona göre buna rağmen ahlakî değerler fiile ait zorunlu değerler değildir. Dolayısıyla o, böyle bir özsel ahlak anlayışına sahip olan Mutezilî düşünürlerin yaklaşımı karşısında sonuççu bir ahlak anlayışı benimseyerek itiraz ediyor görünmektedir.[57] Gazâlî'nin buraya kadar ele aldığımız düşüncelerinden hareketle fiillerin bizatihi ahlakî bir değere sahip olmadığı söylenebilir. Bunun yanında insanın yönelimi de fiilin ahlakî değerine temel değildir. Topluma dayalı faydanın da insanın yöneliminde olduğu gibi görece bir değere sahip olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Gazâlî'ye göre fiil ne kendine ne de insana veya topluma dayalı olarak ahlakî bir değer kazanır.

Peki fiillin ahlakî değeri sırf kendinden değilse ve değerler mutlak manada insana ve topluma dayandırılamıyorsa, o halde fiilin değerinin temeli nedir? Klasik teizmdeki gibi Gazâlî'nin düşüncesinde Tanrı'nın iradesine dayanan her şey zorunlu değil, kontenjandır.[58] Fiillerin kontenjan olması bir teist açısından tek zorunlu varlığın Tanrı, diğer varlıkların ise mümkün varlıklar olduğu düşüncesinin bir sonucudur. Buna göre Tanrı'nın iradesine konu olan şeyler, Tanrı irade etmediğinde var olmayacağından

[55] Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2013), ss. 141-142;

[56] Gazzâlî*, Mustasfâ*, s. 138.

[57] Gazzâlî*, age.*, s. 132.

[58] Gazzâlî*, İtikadda Orta Yol,* ss. 37-46.

kontenjandır. Gazâlî de insanın fiillerini Tanrı'nın iradesine dayandırdığından kontenjan olduğunu ifade eder.[59]

Gazâlî'ye göre bir fiile ahlakî değerini veren bir fail olmalıdır. Bu failin akıl olduğu ve aklın kural koyucu olduğunun iddia edilmesi durumunda Gazâlî, aklın bir fiil hakkında kuralı koyan değil, tanıyan[60] ve tanıyarak edindiği bu bilgiyi bildiren (*muarrif*) konumda olduğunu ifade eder. Çünkü Gazâlî'nin yaklaşımına göre fiilin değerini belirleyen akıl olsaydı, örneğin bir kimse hırsızlık yapma fiili ona fayda sağlayacağından bu fiili iyi olarak nitelendirebilirdi. Fakat farklı farklı kişilerin kendi yönelimine göre mutlak bir ahlakî değer belirlemesi mümkün görünmemektedir. Bu nedenle ona göre akıl, bir fiile ilişkin değeri tercih eden fail değildir, fakat fiilin üstünlüğünü tanır.[61] Bu düşüncesine ait bir ifadeyi *Mustasfâ* adlı eserinde buluyoruz:

> Bize göre hüküm, Şâri'in mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabıdır. Haram, hakkında "terk edin", "yapmayın" denilen şeyler; mübâh hakkında "dilerseniz yapın, dilerseniz terk edin" denilen şeylerdir. Şâri'den böyle bir hitap yoksa hüküm de yoktur. Bu bakımdan akıl, bir şeyin güzelliğine (hüsn) veya çirkinliğine (kubh) hüküm veremez.[62]

Görüldüğü üzere Gazâlî'ye göre Tanrı'dan bağımsız biçimde akıl, fiil hakkında "kötü" gibi genel bir kuralı (*hüküm*) belirleyemez. Burada üzerinde durulması gereken nokta, aklın bu ahlakî değerleri bilebilmesi ile bu değerleri belirleme vasfına sahip olması arasında yapılan ayrımdır. Fiilin ahlakî değerini belirleyen bir fail bulunması gerektiğinden ve bu fail akıl olamayacağından, bu fail ancak Tanrı olabilir. Çünkü fail olmak Gazâlî'ye göre irade sahibi olmak anlamına gelir.[63] Varlıklar arasında insan ve

---

[59] Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol,* s. 87.

[60] Eserin orijinalindeki "يعرف" kelimesi, kullandığımız tercüme nüshasında "...gösterir." şeklinde geçmektedir. Gazzâlî, *Mustasfâ*, ss. 143-144; Biz burada daha uygun olması nedeniyle kelimenin "tanıma" anlamını kullanmayı uygun gördük. İbarenin geçtiği orijinal metin için bkz. Gazzâlî, *Al-Mustasfâ min 'ilm al-usûl*, (Beyrut: Al-Maktaba Al-Assrya, 2008), ss. 90-91.

[61] Gazzâlî, *Mustasfâ: İslam Hukukunun Kaynakları*, ss. 143-144.

[62] Gazzâlî, *age.*, s. 129.

[63] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, (İstanbul: Klasik Yay., 2015), ss. 57-58, 60.

Tanrı dışında irade sahibi bir varlık bulunmadığından, eğer insan izafi yöneliminden dolayı ahlakî değeri belirleyecek yetkinliğe sahip değilse, bu fail ancak Tanrı olabilir. Gazâlî'ye göre fiillerin özsel bir değeri olmadığı gibi, bir fiilin değeri Tanrı'nın insan için gözettiği gayelere yönelik olarak gerçekleştirilip gerçekleştirilmemesine göre belirlenir.

Gazâlî'ye göre fiillerin özsel bir ahlakî değeri olmadığından, Tanrı'nın fiillerin ahlakî değerini belirlemediği varsayıldığında bir fiilin değeri ancak kişinin yönelimine tabi olacaktır. Çünkü burada bir fiilin değerine ilişkin tek kriter, kişinin gayesine uygun veya aykırı olmasıdır.[64] Burada dikkat edilmesi gereken nokta, (A)'da ki haliyle izafî olan bu değerlerin üzerinde durdukları zemindir; ahlakî değerler kişilerin kendi fayda ve zararını gözetmesine dayandığında izafî olma tehlikesi gündeme gelir.[65] Fakat Gazâlî'nin ahlakî değerleri Tanrı'ya dayandırdığı göz önünde bulundurulduğunda ahlakî manada

[64] Gazzâlî*, Mustasfâ,* s. 131.

[65] Böyle bir değerlendirmede bulunan Ayman Shihadeh'e göre, Gazâlî'nin düşüncesinde tüm ahlakî yargıları kişisel menfaate dayalı öznel yargılara, yani failin gayesine uygun veya karşıt olmaya indirgenebilir. O tüm bunların nihai manada akıldan ziyade duygular vasıtasıyla ortaya çıktığını ifade eder. Bu duygular ise vehm ve hayalden oluşan eğilimden ve insanın doğal tabiatından ortaya çıkar. Böyle bir tespit kısmen doğru olsa da kanaatimizce büyük ölçüde eksik bir değerlendirmedir. Shihadeh, Gazâlî'nin etik anlayışındaki izafîyet temelli iyi ve kötü fiil anlayışını etik *Duyguculuk* teorisine benzetmekte acele etmiş görünmektedir. Moore'un sezgiciliğinde doğal olmayan, Platonik biçimde tasavvur edilen ahlakî değerlere tepki olarak ortaya çıkan Duyguculuk teorisi, bu ahlakî değerlerin doğal olmayan değerler olabileceğini kabul eder, fakat Platonik ideler olduğunu kabul etmez. Bununla birlikte bu değerlere epistemik bir erişimin olabileceğini kabul etmezler. Bu yaklaşım bir anlamda Gazâlî'nin etik anlayışıyla benzeşiyor görünse de Duyguculuk ahlakî değerleri duygulara dayandıran anti-realist bir yaklaşım olması itibariyle Gazâlî'nin ilahî iradeciliğinden ayrışmaktadır. Ahlakî değerler nesnel değerlere ait gerçekliğe referansta bulunularak onaylanamadığı için onlara ilişkin bir söylemi anlamlı kabul etmediklerinden Gazâlî'nin ilahî iradeciliği açısından benzer bir yorumda bulunulması kanaatimizce doğru görünmemektedir. Bkz. Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi*, ed. H. Daiber & D. Pingree, Vol. 64, (Leiden: Brill, 2006), ss. 54-56; Duyguculuk hakkında bilgi için bkz. Pojman, *age*., ss. 214-215.

realist[66] bir yaklaşım türü olarak *doğaüstücü* (*supernaturalism*)[67] bir yaklaşım sergilediği ifade edilebilir.

Gazâlî'nin bu düşünceleri Tanrı'nın hakiki fail olduğu yönündeki düşünceleriyle de desteklenir. Ona göre gerçekte Tanrı'dan başka fail yoktur. Tanrı'nın hakiki fail olmasına ilişkin düşüncelerini *Filozofların Tutarsızlığı* adlı eserinin üçüncü meselesinde temellendiren Gazâlî, Tanrı'nın hakiki fail olduğu yönündeki tartışmasını, "Felâsife"nin alemin ezelîliği, yani Tanrı'nın alemi yaratmadığı ve alemin Tanrı'dan zorunlu olarak sudur ettiği görüşleri üzerinden ortaya koyar. Ona göre bir fiilin gerçekleşmesi için irade sahibi bir failden çıkması gerekir. Fakat ışığın güneşten zorunlu olarak çıkması gibi alemin Tanrı'dan zorunlu olarak çıkması iradesine dayalı bir fiil olmadığından gerçek anlamda bir fiil sayılmayacaktır. Çünkü gerçek fiil, iki farklı durum arasında bir seçim yapılarak gerçekleştirilen fiildir. Fail, bir olaya yalnız neden olan değil, aynı zamanda onu irade eden ve seçendir.[68] İnsanların fail olması ise Tanrı'nın fiiline benzemesi (*mecaz*) bakımından fiilde bulunmasından kaynaklanır.[69] Gazâlî'ye göre insan iradesi dahil tüm varlığını ve yetilerini Tanrı'nın yaratmasına borçludur. Dolayısıyla fiilin gerçek değerini irade etme yetkinliği insanın değil, Tanrı'nın sahip olduğu bir yetkinliktir. Neticede Gazâlî'ye göre fiilin ahlakî değerini belirleyen fail insan değil, Tanrı'dır.[70]

---

[66] Ahlakî realistler iki şeye inanır: Birincisi "Bebeklere işkence etmek yanlıştır." ve "Söz verince tutmak gerekir." gibi cümleler ya yanlış veya doğru olabilirler. İkincisi böyle cümlelerin bazılarının doğru olduğuna inanırlar. Bkz. Michael Smith, "Moral Realism", *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, ed. Hugh LaFollette & Ingmar Persson, (Oxford: Blackwell, 2013), s. 17.

[67] Ahlakî realizmin türleri olan *doğalcılık* (*naturalism*) ve *sezgiselciliğin* (*nonnaturalism*) yanı sıra Tanrı'nın ahlakî doğruları yarattığı ve varlığını sürdürdüğü yönündeki görüş *doğaüstücülük* (*supernaturalism*) olarak adlandırılır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Pojman, *age*., ss. 235-236.

[68] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, ss. 57-58, 60.

[69] Gazzâlî, *İhyâ*, C. 4, s. 473.

[70] Gazzâlî*, İtikadda Orta Yol,* s. 155.

Gazâlî'nin bu düşüncelerinden hareketle "Euthyphro İkilemi"ndeki "Tanrı X'i buyurduğu için iyidir" önermesine daha yakın bir düşünceye sahip olduğu söylenebilir. Fakat bu noktada Gazâlî'nin, Tanrı'nın tabiatı ile diğer nitelikleri arasında kurduğu ilişkinin oluşturduğu fark belirleyicidir. Gazâlî, Tanrı'ya ait nitelikleri tabiatından bağımsız görmez.[71] Bunun yanında Tanrı'nın hayat, ilim, irade, kudret, kelam ve diğer nitelikleri arasında bir gerektirme ilişkisi kurar. Buna göre ilmin şartı hayattır, dolayısıyla iradenin şartı da hayat ve ilimdir.[72] Tanrı'nın iradesi ve fiili, varlığının ve ilminin bir sonucudur. Tanrı mutlak manada iyi ve yetkin olduğundan iyi niteliğinin yalnız irade veya buyrukla ortaya çıkmış olmadığı ve Tanrı'nın iradesini önceleyen bir gerçekliğe sahip olduğu ifade edilebilir. Buna göre Tanrı'nın tabiatına bağlı olarak fiilleri her koşulda iyidir. Öte yandan kötülük ona göre yaratılmıştır ve kontenjan bir gerçekliğe sahiptir.[73] Buna bağlı olarak insana ait fiillerin ahlakî değerinin Tanrı'nın iradesine dayandığı söylenebilir.[74] Sonuç olarak kötülük insanın fiillerine ait olduğundan, Tanrı'nın fiillerinden sadır olmadığı ve bu çerçevede Tanrı'nın ve insanın fiillerinin aynı ahlakî düzlemde değerlendirilmeyeceği halde, iyinin hem Tanrı'nın hem de insanın fiilleriyle ilişkili olduğu söylenebilir.

Peki iyinin Tanrı'nın tabiatına dayanması ne demektir? Gazâlî'ye göre Tanrı'nın ilmi ve iradesi dahil tüm nitelikleri ezeli niteliklerdir. Buna bağlı olarak iyinin de ezeli bir gerçekliğe sahip olduğu söylenebilir. Bu durumda fiillerin ahlakî değerinin Tanrı'nın iradesine dayanması ne anlama gelir? Tanrı, insana fiillerinde özgürlük tanımıştır. Böyle bir özgürlük ise ancak insanın fiiller arasında seçim yapabileceği seçeneklerin varlığıyla mümkündür. Bu seçeneklerin ahlakî bir nitelik kazanması, fiillerin çeşitli derecelerde iyi

[71] Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol,* ss. 122-123.

[72] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 59.

[73] Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol,* s. 100.

[74] Gazzâlî, *age*., s. 155.

ve kötü olmasıyla mümkündür. Gazâlî'ye göre insanın fiilleri tabiatına dayanır.[75] Böyle bir yaklaşım çerçevesinde bir fiilin her şekilde iyi olması durumunda insanın tabiatının da yalnızca iyi olduğu sonucu çıkar ve fiilin ahlakî değere sahip olması söz konusu olmaz. Sonuç olarak böyle bir durum insana özgür irade verilmediği anlamına gelir. Bu nedenle kötü bir fiilin varlığı, insanın özgür iradesi için gerekli bir koşuldur. Tanrı insanın fiilleriyle ahlakî değerleri ilişkilendirerek temelde insana fiillerinde ahlakî bir seçim hakkı sunar. Dolayısıyla fiillerin ahlakî değerini Tanrı irade eder.

İyi niteliği Tanrı'nın tabiatına dayanan ezeli bir gerçekliğe sahip olmakla birlikte Gazâlî'ye göre insanın fiillerine ait ahlakî değerler Tanrı'ya eşit mesafededir.[76] Böylece Gazâlî'nin, Tanrı'nın fiillerinin insanın fiillerine ait ahlakî değerlerle nitelendirilemeyeceğini kastettiği söylenebilir. Dolayısıyla ona göre Tanrı'nın fiilleri, insanın fiillerindeki gibi bir ahlakî düzlemde değer kazanmaz. Buna iki neden gösterilebilir. Bu nedenlerden biri, yukarıda iyi kavramının son tanımında geçtiği biçimde insanın yükümlü olduğu bir otoritenin olması gibi Tanrı'nın fiillerinde yükümlü olduğu bir otoritenin bulunmaması ve bu yolla fiillerinin ahlakî bir değer kazanmamasıdır. Diğer nedeni ise ahlakî değerlerin fiillerin gayesiyle ilgili olmasıdır; ona göre Tanrı her niteliğinde yetkin ve eksiklikten münezzeh olduğundan fiillerinde bu türden bir gaye bulunmaz.[77] Burada Gazâlî'nin Tanrı'nın fiillerinde bir gayesinin olmamasından kastı gayeyi bir fayda ve zararla ilişkilendirmesinden kaynaklanmaktadır. Bu durumda Gazâlî, Tanrı bir eksikliğini gidermek için kendisine faydalı veya zararlı olacak bir fiilde bulunmayacağından fiillerinde bir gaye taşımaz şeklindeki bir düşünceye sahip görünmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın fiillerine kötülük atfetmenin imkânsız olduğu söylenebilir. Fakat böyle bir düşünceyle Gazâlî'nin bir fiilin ahlakî bir değer kazanmasını

[75] Gazzâlî, *İhyâ*, C. 3, ss. 370.

[76] Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol,* s. 155.

[77] Gazzâlî, *age.*, s. 155.

yalnızca fiilin gayesiyle ilişkilendirmesi durumunda, Tanrı'nın fiillerinin iyi değerine sahip olduğu düşüncesi izaha muhtaç olacaktır. Bunun nedeni Tanrı'nın fiillerinin ve dolayısıyla tabiatının da iyi olarak nitelendirilmesidir. Bununla birlikte Gazâlî başka bir ifadesinde Tanrı'nın fiillerinin her halükârda iyi olduğunu ileri sürer.[78] Çünkü ona göre Tanrı'nın kendisi adına bir gaye sahibi olmamasının insanların faydasını gözetmediği anlamına gelmediği söylenebilir. Nitekim ona göre Tanrı'nın fiillerinde kötülük sadır olmadığı gibi, fiilleri boş (*abes*) de değildir. Dolayısıyla Gazâlî, Tanrı'nın hikmet sahibi olduğu düşüncesini kabul eder.[79] Bu çerçevede ona göre fiiller ilahî tabiattan çıktığından Tanrı'nın tabiatı mutlak manada iyidir. Yine Gazâlî'nin, "Allah'ın razı olduğu, kendi ahlakı ile ahlaklanmaktır."[80] ifadesiyle Tanrı'nın "ahlakı" ile kastedilen mutlak manada iyi olan tabiatını insanın varması gereken bir ideal olarak ifade ettiği düşünüldüğünde Tanrı'nın iyi niteliklere haiz bir tabiatının olduğu sonucuna varılabilir. Dolayısıyla Tanrı'nın ve insanın fiillerinin aynı ahlakî düzlemde değerlendirilemeyeceği, fakat Tanrı'nın ve insanın fiillerindeki iyiliğin ilişkili olduğu düşünülmelidir.

Teistik inanca sahip bir kişi için bir fiilin sırf kendinden bir değere sahip olmak yerine Tanrı'nın iradesine dayalı biçimde değer kazandığı düşüncesi kabul edilebilir görünmektedir. Bu çerçevede Gazâlî'nin, aklın fiillerin ahlakî değerlerini belirleyemeyeceği yönündeki görüşü de makul görünmektedir. Bu noktada Gazâlî'nin aklın belirleyici olup olamayacağı ile keşfedebilme yeteneği arasında yaptığı ayrıma dikkat edilmelidir. Mevcut olan bir bilgiye tecrübeyle ve çıkarımsal olarak ulaşan insanın, fiillerin ahlakî değerini belirleyen bir konumda olması anlamlı görünmemektedir. Nitekim her şeyi bilen bir otoritenin ölüm sonrasında insanlar tarafından görece olarak belirlenmiş ahlakî değerlere göre ödül veya ceza uygulamasını beklemek de anlamsız

[78] Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 131.

[79] Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, ss. 150-151, 153.

[80] Gazzâlî, *İhyâ*, C. 2, s. 442; Benzer bir ifade için bkz. Gazzâlî, *age.*, C. 4, s. 117.

görünmektedir. Öte yandan insanın muhakeme yeteneği eksiksiz ve kusursuz olduğu bir noktaya ulaşsa bile, bir olayın içinde gerçekleştiği psikolojik, tarihsel vd. koşulların bilgisine sahip olamayacağı muhtemel göründüğünden, her zaman yeterli ve gerekli düzeyde adilane biçimde yargıda bulunması ve bu fiillere ölüm sonrasında uygun gelen karşılığı belirlemesi de gerçekçi görünmemektedir. Tüm bu düşüncelerden hareketle Gazâlî'nin sonsuz mutlulukçuluğu ile Tanrı'nın iradesine dayalı ahlakî değerlere ilişkin düşünceleri makul görünmektedir.

Gazâlî'ye göre sonsuz mutluluk yaşamın nihai gayesidir. Bu nihai gayeye ulaşmak için her bir fiil amaçlandığı sonuca göre ahlakî bir değer kazanır. Böyle bir düşünce Gazâlî'nin ölüm öncesi ve sonrası her iki yaşam için de gayeye dayalı bir ahlak anlayışı benimsediğine işaret eder. Bu gaye temelde her iki yaşam için de faydanın gözetilmesini içerir. Bunun yanında Tanrı'nın buyrukları yalnız bireyin değil, aynı şekilde toplumun da faydasını gözetir. Dolayısıyla Tanrı'nın buyrukları bireyin hem din[81] ve dünya hayatındaki faydasını hem de insanların bir arada uyumlu şekilde yaşamasını gözetir.[82] Gazâlî'ye göre Tanrı bu yönde bazı fiillerin yapılmasını, bazı fiillerin de terk edilmesini buyurmuştur. Bununla birlikte insanın bir fiilinin değerini olduğu gibi sonucunu da nihai manada irade edip yaratan Tanrı'dır.[83] Çünkü Tanrı'dan başka hakiki fail yoktur.[84] Dolayısıyla Gazâlî'ye göre insanın fiillerinin yaratıcısı olmadığı söylenebilir. İnsanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu düşüncesi Tanrı'dan başka yaratıcıların olduğunu kabul

[81] Gazâlî'nin "din" ifadesiyle sonsuz mutluluğa ulaşmak için gereken yaşam biçimini ifade ettiği söylenebilir.

[82] Gazzâlî, *İhyâ*, C. 2, s. 277; Gazâlî toplum düzeninin sağlanmasında siyaseti bu yönden ilahî buyruğun tamamlayıcısı olarak görür. Bkz. Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri: Makâsıdu'l-Felâsife,* çev. Cemaleddin Erdemci, (Ankara: Vadi Yay., 2001), ss. 108-109.

[83] Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 100.

[84] Eşarî alimleri hakiki fail olmanın bir fiilin yaratıcısı olmak anlamına geldiğini savunur. Bkz. Mehmet Kalaycı, "Eşarilik", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat & Sönmez Kutlu, (Ankara: Grafiker Yay., 2014), s. 412.

etmek anlamına gelir ki Gazâlî'ye göre böyle bir düşüncenin kabul edilebilir olduğu söylenemez.

Gazâlî'nin bu yaklaşımı Tanrı'nın ve insanın kudretine ilişkin düşünceleriyle desteklenmektedir. İnsanın kudreti, Tanrı'nın kudretine bağlı olduğundan insanın gerçek bir kudreti yoktur. İnsanın bir olayda iradesi ve kudreti sonucunda fiilinin gerçekleşmesinin asıl nedeni Tanrı'nın insanın niteliklerinin varlığını irade etmesidir.[85] Gazâlî'ye göre insanın bilgisi, istemesi, iradesi, kudreti ve fiilleri arasındaki gerektirme ilişkisindeki zorunluluk da Tanrı'nın iradesine bağlıdır.[86] Dolayısıyla insanın fiillerini ve fiillerinin sonucunu nihai manada yaratan Tanrı'dır. Böylece insanın tüm yetileri, yetileri arasındaki ilişki ve bu niteliklerin fiilin sonucuyla ilişkisi Tanrı'nın iradesine dayanır.

İnsanın fiilinin ortaya çıkmasında kudretinin etkili olması ve fiil gerçekleştiğinde sonucun meydana gelmesi Tanrı'nın iradesi kapsamındadır. Gazâlî'nin fiil ile sonucu arasında kurduğu ilişki tabiattaki nedensellik ilişkisi hakkındaki düşüncesiyle paraleldir. Gazâlî, fiillerin ahlakî değerlerine ilişkin düşüncesine benzer biçimde tabiattaki düzenin eşyanın kendi tabiatından kaynaklanmadığı düşüncesine sahiptir, denebilir. Ona göre tabiattaki her şey bir failin fiili sonucunda oluşur. Dolayısıyla Aristo felsefesinden etkilenen düşünceleriyle Felâsife'nin varlıklara bir öz atfeden görüşlerini benimsemez. Ona göre ateşin yakıcı ve bıçağın kesici oluşu Tanrı'nın iradesinin sonucudur.[87] Yaratılmış varlıkların işlevleri kendilerine dayanmadığından tabiattaki nedensellik zorunlu olarak meydana gelmez.[88]

> … su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, Güneş'in doğmasıyla aydınlık, boynunu kesmek ile ölmek, ilaç içmek ile iyileşmek ve müshil ile ishal olmak arasındaki ilişkide bir zorunluluk yoktur. … Zira sebep ile sebepli arasındaki ilişki zorunlu ve değişmez olmayıp Allah'ın ezelî takdiri gereği bunların birbiri ardından yaratılmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla yemek yemeden tokluğu yaratmak, boyun

[85] Gazzâlî, *İhyâ*, C. 3, ss. 621, 795-796.

[86] Gazzâlî, *age.*, C. 4, ss. 13-14.

[87] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 60.

[88] Gazzâlî, *M'iyâru'l-İlm*, s. 490.

> kesilmeksizin ölümü yaratmak, boynu kesmekle birlikte hayatı devam ettirmek Allah'ın kudreti dahilindedir.[89]

Buna göre Gazâlî, tabiatta neden ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olduğu düşüncesini kabul etmemektedir. Ona göre neden ile sonuç arasındaki ilişki, yani tabiat yasaları da Tanrı'nın iradesine dayandığından tabiatta tekrarlanan düzen Tanrı'nın iradesinin sonucudur. Maddenin meydana getirdiği etkiyi yaratmadığı düşüncesinin, insanın fiillerinin yaratıcısı olmadığı düşüncesiyle paralel olduğu söylenebilir. Dolayısıyla alemde gerçekleşen her olay, nihai olarak ne insana ne de kendisini nedenleyen başka bir olaya değil, Tanrı'nın iradesine bağlıdır. Gazâlî'nin bu yaklaşımı Tanrı'nın hükümranlığı çerçevesinde dile getirdiği düşünceleriyle tutarlılık göstermektedir. Çünkü tabiatta var olduğu düşünülen determinizmin Tanrı'dan bağımsız ve değişmez tabiat yasalarına bağlı olduğu düşünülecek olursa, Tanrı'nın bu yasalara boyun eğmesi hükümranlığı düşüncesiyle çelişecektir.

Gazâlî'nin tabiattaki nedensellik hakkında tümevarımsal bir yaklaşım benimsediği söylenebilir. Ona göre tabiattaki nedenler değişkendir. İnsan zihni "B" olayının sebebinin sabit biçimde ve yalnız "A" olayı olduğunu varsayar. Fakat "B" olayını etkileyen farklı değişkenler ortaya çıktığında bu bilgisi değişir. Tabiattaki zorunluluğa itiraz ederken Gazâlî, sürekli değişen nedenlerin ve meydana gelebilecek nedenlerin varlığından yola çıkar. Beklenenden farklı biçimde gerçekleşen bir olaya neden olan diğer etkenleri irade eden Tanrı'dır. Bu nedenler olayın gerçekleşmesi için aracı konumdadır.[90]

Gazâlî'ye göre olaylardaki nedensellik zinciri insan zihninin alışkanlığıdır. Ona göre insanın gerçekleşmeyeceği yönünde bilgisi olduğu bir durum, mantıksal olarak mümkün ise gerçekleşmemesi zorunlu değildir ve gerçekleşmesi imkan dahilindedir.

---

[89] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s. 166.

[90] Gazzâlî, *age.,* ss. 167-168.

Mantıksal olarak mümkün olan olayların tecrübi olarak gerçekleşme zorunluluğu yoktur. Tanrı alemdeki doğal olayların kurallarını tersine çevirebilir ve tabiatın işleyiş yasalarını tamamen değiştirerek yeni yasalara dönüştürebilir. Ancak bu, Tanrı'nın gerçekten böyle bir fiilde bulunduğu, yani ateşe yakma ve suya söndürme gibi doğal özellikler vermediği anlamına gelmez. Tanrı, irade etmesi mümkün olan doğal nedensellik zinciri dışındaki bir olayı (*mucizeyi*) dilediği zamanda irade edebileceği halde "ilme karşı duyulan güven kalplerden silineceğinden"[91] yaratmaz ve insanlarda da o olayı yaratmayacağının bilgisini yaratır.[92] Bu düşüncelerinden hareketle Gazâlî'nin tabiattaki nedenselliği zorunlu görmese de reddetmediği söylenebilir. Gazâlî nesnel dünyanın gerçekliğini reddetmez. Aksine şüphesi genel bir epistemolojik anlama sahiptir ve insan bilimlerinin güvenilirliğine yöneliktir.[93] Sonuç olarak o, insanların tabiattaki nedenselliğin maddeden kaynaklanan bir zorunluluğa sahip olduğu ve yasaların Tanrı'dan bağımsız olduğu düşüncesine karşıdır.

Gazâlî'nin böyle bir nedensellik teorisi geliştirmesinde Eşarî geleneğin de savunduğu atomik kelamcılık etkili olmuştur. Eşarî kelamcılar ve Gazâlî zamanı, uzayı ve hareketi de atomik birimlere böler. Bu nedenle neden-sonuç arasındaki süreklilik ilişkisini reddederler. Şeyler, zamanın anları ve uzayın noktaları arasında özsel bir devamlılık olmadığından onlara göre bu nedensellik Tanrı'nın iradesi ile açıklanır.[94]

---

[91] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s. 171; Gazâlî "kalp" kavramını iki şekilde tanımlar. 1. anlamı bedenin organı olan kalp, 2. anlamı ise ruhani kalp, yani insanın hakikati olan, anlayan, alim ve arif olan kalptir. Bu anlamdaki kalbe hitap edilir, azap edilir ve azarlanır. Dolayısıyla Gazâlî'nin kalbin bu anlamından kastının insanın aklı olduğu söylense yanlış olmayacağı ifade edilebilir. Kanaatimizce buna bağlı olarak "kalplerdeki güven" ifadesinden "aklın yasaları" anlamı çıkarılabilir. Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, C. 3, ss. 9, 12; Gazzâlî, *age.*, C. 4, ss. 555-556.

[92] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s. 171.

[93] Massimo Campanini, "Al-Ghazzali", *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (London: Routledge, 2007), s. 486.

[94] M. Amin Abdullah, *The Idea of Unversality of Ethical Norms in Ghazali & Kant*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1992), s. 89.

David Hume'un nedensellik konusunda Gazâlî'den dolaylı yollardan etkilendiği ihtimali üzerinde durulsa da[95] Hume, Kant'ta olduğu gibi bilgiyi tecrübeye dayandırmış ve bu noktada Gazâlî'den ayrışmıştır. Gazâlî, metafizik alandaki bilgileri ne akla ne de tecrübeye konu etmez. Ona göre bu bilgiler ancak ilahî vahiy yoluyla bilinebilir. Hume'a göreyse metafizik alandaki bilgiler tecrübemizi aştığından bilinemez ve dolayısıyla tabiattaki nedenlerin asıl kaynağı bilinemez.[96] Hume'un nedensellik ilişkisini sorgulamasında Descartes'in ruh-beden arasında kurduğu ilişki etkili olmuştur. Descartes'in ruh ve bedeni ayrı tözler olarak kabul etmesi bunlar arasındaki ilişkinin *Vesilecilik*[97] teorisiyle açıklanmasına neden olmuştur. Hume'un böyle bir açıklamayı

[95] Hasan Aydın, "Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik Kuramı: Karşılaştırmalı Bir İnceleme", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 16, (Samsun 2003), s. 326; Merdan Güneş, "Gazzâlî'nin Batı Dünyasına Etkisi", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1, (2012), ss. 61-85; Mashhad al-Allaf, "Al-Ghazali: Miracles and Causality", *The Essence of Islamic Philosophy*, (Basım yeri yok, IIC Classic Series, 2003), s. 229; M. Mohammad Sharif, "Philosophical Influence from Descartes to Kant", *A History of Muslim Philosophy: With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966), ss. 1381-1385.

[96] David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, (İstanbul: MEB Yay., 1986), ss. 35-41, 105-108.

[97] Gazâlî'nin nedensellik ilişkisi ve hakiki failin Tanrı olması konusundaki görüşleri felsefe tarihindeki vesilecilik (*occasionalism*) düşüncesini çağrıştırmaktadır. Vesileciliğe göre Tanrı'nın fiilleri olayların ilk nedeni, insanların fiilleri ise ikincil nedenidir. Vesilecilik her sonlu varlığın nedensel olarak etkisiz olduğunu ve sonuç itibariyle tek sonsuz olan özün, yani Tanrı'nın tabiatta tek gerçek nedensel etkinliği ortaya koyduğunu iddia eder. Sonlu varlıklar gerçek nedenler değil, daha ziyade ilahî kudreti ve böylece O'nun etkin nedenselliğini ortaya çıkaran vesileler veya vesilesel nedenlerdir. Tanrı tarafından tayin edilen tabiat yasaları etkin neden ile bu etkin nedenin fiilini ortaya çıkaran aracı nedenler arasındaki ilişkiyi yönetmek amacına hizmet eder. Vesileciliğe şeklini veren Malebranche'a göre her bir öze etki etme gücünü veren Tanrı'dır. Ona göre tek bir gerçek Tanrı olduğundan, tek bir gerçek neden vardır. Malebranche'ın temsil ettiği vesilecilik anlayışında dört argüman bulunur: "Pasif Tabiat Argümanı", "Bilgisizlik Argümanı", "Korunum Sürekli Yaratmadır Argümanı", "Zorunlu Olmayan Nedensellik Argümanı". Bunların arasından "Zorunlu Olmayan Nedensellik Argümanı"nın Gazâlî'nin düşünceleriyle örtüştüğü söylenebilir. Bkz. Jean-Christophe Bardout, "Occasionalism: La Forge, Cordemoy, Geulincx", *A Companion To Early Modern Philosophy,* ed. Steven Nadler, (Oxford: Blackwell, 2002), s. 140; Metin Pay, "İslam Düşüncesinde Bazı Mucize Telakkileri", *Dini Araştırmalar,* C. 18, S. 47, (Temmuz- Aralık 2015), ss. 146- 171; Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, Routledge Library Edition: Islam, Vol. 12, (London: Routledge, 2008), s. 15.

kabul etmediği ve tabiattaki nedenselliği -Gazâlî gibi- Tanrı'nın iradesine dayandırmadığı ileri sürülmüştür. Fakat bu yorumdan farklı olarak Hume'un tabiattaki olaylar arasında zorunlu bir nedensellik ilişkisi kurmaması nedeniyle neden-sonuç ilişkisini metafizik bir gücün sağladığı yönünde bir düşünceye sahip olabileceği de düşünülmüştür.[98]

Tanrı'nın hakiki fail olması ve nedensellikle ilgili yaklaşımını insanın fiilleri açısından ele aldığımızda, varlığını bildiğimiz veya bilmediğimiz ilave nedenleri irade etmek yine Tanrı'nın kudretinde olduğundan Gazâlî'nin fiillerin sonucunun bu nedenlere bağlı olarak değişebilir olduğunu düşüneceği sonucuna varılabilir. Bu durumda sonucun, fiilin ahlakî değeri noktasında tek başına belirleyici olduğu söylenemeyecektir. Peki bir fiilin değeri yalnız sonucuna dayalı olarak belirlenmiyorsa katkısı olan diğer etkenler nelerdir? Gazâlî'nin fiilin ahlakî değerini gayesine ve gayesinin gerçekleşmesini de Tanrı'nın iradesine bağlayan ahlak anlayışı niyet olgusu hakkındaki düşünceleriyle iç içe görünmektedir. Ona göre insanın bir fiil için öngördüğü sonucun gerçekleşmesi zorunlu olmadığından, Tanrı için kişinin taşıdığı niyet geçerlidir.[99] Bu nedenle Gazâlî, fiil ile meydana gelen sonuçtan ziyade, fiilin barındırdığı niyete önem atfeder. Çünkü ona göre fiillere değer kazandıran taşıdığı niyettir.[100] Gazâlî'ye göre fiillerin dış (*zahirî*) ve iç (*batınî*) olmak üzere iki boyutu vardır. Fiilin görüntüsü ile taşıdığı niyet tutarlı olmayabilir. Dolayısıyla fiilin görünüşü aldatıcı olabilir, fakat Tanrı failin niyetini bilir.[101] Böyle bir düşüncenin *öznelci sonuççu* (*subjectivist consequentialist*) bir yaklaşımı çağrıştırdığı söylenebilir. Bu yaklaşıma göre kişinin bilgisinin eksikliği nedeniyle sonucun gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini bilemeyeceği, bu nedenle ancak fiildeki niyetinin geçerli olduğu ileri sürülür.[102] Buna yakın biçimde Gazâlî'ye göre fiilin

[98] Mustafa Çevik, *David Hume ve Din Felsefesi*, (İstanbul: Dergâh Yay., 2006), s. 215.

[99] Gazzâlî, *İhyâ*, C. 4, s. 655.

[100] Gazzâlî, *age.*, C. 3, s. 652.

[101] Gazzâlî, *age*., C. 1, s. 371; Gazzâlî, *age*., C. 4, s. 707.

[102] W. Sinnott-Armstrong, "Consequentialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* ed. Edward N.

sonucunun gerçekleşmesi farklı etkenlerin devreye girmesiyle mümkün olmayabileceğinden ve bu etkenler kişinin iradesi dahilinde olmadığından bir fiilin ahlakî değeri üzerinde etkili olan kişinin niyetidir.

İnsanın fiilinin değerini belirleyen diğer bir etken Tanrı'nın isteğinin gözetilerek gerçekleştirilmesidir.[103] Burada değinilmesi gereken önemli bir nokta, bir insanın fiilinin barındırdığı niyetin yanı sıra, hangi koşullarda gerçekleştirildiğidir. Gazâlî'ye göre fiilin ahlaken iyi olması yalnız taşıdığı niyetin iyi olmasına değil, aynı zamanda Tanrı'nın istediği yönde olmasına bağlıdır. Ona göre Tanrı temelde bireyin ve toplumun faydasını gözetir. Örneğin, bir kimse Tanrı'nın buyurduğu şekilde zulümden kaçınmak vb. için yalan söylemişse doğru bir fiilde bulunmuş olur. Bu gibi durumlarda doğruluk fiilde değil, niyette aranır.[104] Bu noktada Gazâlî'nin düşüncelerinin faydacı bir etik (*utilitarianism*) anlayışına yakın olduğu söylenebilir.[105] Fakat onun faydacılığının mahiyeti ve dayanak noktaları etik egoizm veya faydacılık teorilerinden farklıdır. Nitekim o, Tanrı'nın iradesine dayalı biçimde hem bireyin hem de toplumun faydasını gözeten bir ahlak anlayışını benimsemektedir.

Sonuç olarak Gazâlî'nin *öznelci sonuççu* ahlak anlayışının Tanrı'nın buyruğunu esas aldığı ifade edilebilir. Kişinin fiili ile meydana gelen sonuç üzerinde mutlak bir kudrete sahip olmaması nedeniyle Tanrı'nın nezdinde kayda değer olan, kişinin Tanrı'nın

---

Zalta, (Yaz 2019). Çevrimiçi: "https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/consequentialism/", (21.07.2020).

[103] Gazzâlî, *İhyâ*, C. 3, s. 280.

[104] Gazzâlî, *age*., C. 4, s. 695; Gazâlî'nin "zulümden kaçınma" ile "yalan söyleme" fiilleri arasında sergilediği tutum, bu fiiller arasında daha gerekli olan fiilin seçilmesi gerektiğine işaret eder. Bu nedenle fiillerin ahlakî değeri konusunda *mutlakiyetçi* olmayan bir tutum benimsediği söylenebilir.

[105] Gazâlî'ye göre iyinin kapsamında yer alan faydanın hiyerarşisinin şu şekilde bir sıralamaya sahip olduğu söylenebilir: Ölüm sonrası yaşamdaki sonsuz mutluluk, ruhsal faydalar, bedensel faydalar, dışsal faydalar. Bkz. Mustafa Çağrıcı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı: Nazarî ve Amelî Olarak*, (İstanbul: Ensar Neş., 1982), ss. 144-147.

buyruğuna uygun olan niyetidir. Gazâlî'nin niyet hakkındaki bu düşüncesi onu, insanın fiiliyle amaçladığı sonucun gerçekleşmesinin zorunlu olmadığı ve fiilin değerinin sonucuna göre belirlenemediği şeklindeki bir ahlak teorisine götürmüştür.

Gazâlî'ye göre fiiller Tanrı'nın isteğine uygun bir niyet taşımadığı sürece sonsuz mutluluğa da ulaştırmaz.[106] Ancak bir fiilin, taşıdığı niyet ve gayenin Tanrı'nın isteğiyle uyumlu olması durumunda da sonsuz mutluluğa ulaşmak zorunlu bir sonuç değildir. Çünkü Gazâlî'nin nedensellik ilişkisi hakkındaki sonuçlarından yola çıkılarak "Eğer sonsuz mutluluğa ulaşmak istiyorsan, ilahî buyruğun ödül vadettiği fiillere göre davranmalısın." şeklindeki hipotetik bir önermedeki nedenselliği sağlayanın da Tanrı'nın iradesi olduğu söylenebilir. Gazâlî'ye göre Tanrı'nın ödül vermek zorunda olmadığı[107] düşüncesi de nedensellik ilişkisi düşüncesi çerçevesinde değerlendirilebilir. Fiiller ve -Hindu'ların *karma'*sında veya İbn-i Sina'nın eskatolojisinde olduğu gibi- erdemler ölüm sonrası hayatta ödüle zorunlu olarak neden olmazlar. Bunlar Tanrı'nın bahşetmesiyle mümkündür. Dolayısıyla Tanrı'nın iradesine bağlıdır.[108] Mutezilî düşünürler Tanrı'nın iyi fiillere karşılık ödül, kötü fiillere karşılık ceza vermekle yükümlü olduğunu savunurlar. Gazâlî'ye göre ise Tanrı ödül veya ceza ile karşılık vermekle yükümlü değildir. Bu durum ileride ele alacağımız üzere zorunluluğun anlamıyla da ilişkilidir. Bununla birlikte tabiatı nedeniyle Tanrı'nın vadettiklerini yapmaması söz konusu değildir.[109] Çünkü Gazâlî'ye göre: "Çirkin olan, yapmayacağı şeyi sayıp dökmektir."[110] Dolayısıyla ilahî buyrukla bildirilen ahlakî yükümlülüklerin yerine getirilmesi sonucunda Tanrı, bu fiillere bildirdiği şekilde karşılık gelen ödül ve cezayı verecektir.

---

[106] Gazzâlî, *İhyâ*, C. 3, ss. 652, 708; Gazzâlî, *age*., C. 4, ss. 402-403.

[107] Gazzâlî*, İtikadda Orta Yol,* ss. 154-155.

[108] George F. Hourani, "Ghazali on the Ethics of Action", *Journal of the American Oriental Society,* 96:1, (1976), s. 77.

[109] Gazzâlî, *İhyâ*, C. 2, s. 815.

[110] Gazzâlî, *age.*, C. 2, s. 815.

## 1.2. Ahlakî Değerleri ve Yükümlülükleri Bilmenin İmkânı

Gazâlî, bir fiilin ahlakî değerine ve yükümlülüklere epistemik açıdan farklı statüler verir ve bir fiilin ahlakî değerinin bilinmesi konusundaki yaklaşımı, fiillerin özsel bir değerinin olup olmadığı düşüncesiyle yakından ilişkilidir. Mutezilî düşünürler fiillerin ahlakî değerinin özsel ve dolayısıyla zorunlu olduğunu savunduğundan diğer zorunlu bilgilerde olduğu gibi fiillerin ahlakî değeri de rasyonel olarak bilinebilir. Mutezilî düşünürlerin ahlakî değerlerin özsel olduğu ve bu nedenle insanların bir fiilin değeri hakkında hemfikir olduğu yönündeki görüşlerini Gazâlî üç maddede sıralar:

1. Fiillerin özsel bir değeri vardır.
2. Fiillerin özsel değerini akıl zorunlu olarak bilir.
3. İnsanların fiillerin özsel değeri hakkında görüş birliğinin olması, o fiillerin zorunlu olarak özsel değeri olduğunun ispatıdır.[111]

Gazâlî, Mutezilî düşünürlerin fiillerin özsel bir değeri olduğu ve bu nedenle aklın bu değeri zorunlu olarak bileceği düşüncesini kabul etmez. Ona göre zorunlu olarak bilinen bir nitelik tartışmaya konu değildir. İnsanlar bilgi üzerinde tartışabiliyorsa, aklın zorunlu olarak fiilin değerini bilebileceği ve fiilin özsel bir değerinin bulunduğu iddiası da geçersiz olur.[112] Çünkü zorunlu bilgi "iki, birden büyüktür" veya "var olan bir şey yok değildir" gibi kendiliğinden apaçık, değillemesinin çelişki doğuracağı ve doğrudan bilinen bir bilgi olmalıdır. Zorunlu bir bilgiyi tüm akılların bilmemesi düşünülemez ve akıllar bu bilgi karşısında görece bir düşünceye sahip olamaz.[113] Dolayısıyla zorunlu bilgi

[111] Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 132.

[112] Gazzâlî, *age.*, s. 133.

[113] Gazzâlî, *age*., s. 133.

üzerinde tereddüt edilmez ve böyle bir bilgi türü tartışmaya imkân vermez.[114] Gazâlî'ye göre fiillerin değerleri hakkında mutlak bir yargıda bulunmak, fiilin içinde gerçekleştiği koşullara bağlı olarak değeri hakkında tartışılabildiğinden mümkün değildir. Fiillerin değeri hakkında insanların görece yargıları vardır. Bu nedenle fiillerin değeri zorunlu bir bilgi türü değildir.[115]

Mutezilî düşünürler fiillerin ahlakî değerinin insanlar tarafından görece olarak kullanıldığı düşüncesini, fiilin özsel değeri olduğunu düşünmeleri nedeniyle reddederler. Çünkü onlara göre bazı insanlar sonundaki faydayı veya zararı görmeden de hala iyi ve kötü fiillerde bulunurlar. Örneğin karşılığında bir ödül veya kişisel fayda beklemeden sırf birine yardım etmek için iyi fiilde bulunan kimseler vardır. Dinsiz kişiler de bu sınıfa dahildir.[116] Gazâlî ise dinsiz bir kişinin dahi yardımsever olmasını onun diğerkamlık duygularına bağlar. Bu durum kişinin kendisinin hemcinsiyle benzer bir olumsuz durumda kalabileceğini düşünmesinden kaynaklanır. Böyle bir durumu hayvanlar için düşünerek ona yardım etmenin altında ise övülme düşüncesi yatmaktadır. Çünkü daha önce kişi yardımcı olma fiili ile övgüyü ilişkilendirmiştir.[117]

Gazâlî'ye göre insanların bir fiilin özsel bir niteliğinin olduğunu düşünmesi çeşitli nedenlere dayanabilir. Bir kişi bir fiili kendi amaçlarına yönelik olarak değerlendirirken yanılgıya düşer. Bu yanılgı birkaç biçimde olabilir. İlk olarak kişi, kendi amacına yönelik olarak bir fiile değer atfedebilir. Bu durumda ona göre bu kişinin fiile tek bir özsel nitelik atfetmesi ihtimali doğar ki bu hatadır. Çünkü, daha önce ifade ettiğimiz gibi, ona göre bir fiil hem fayda hem zarar getirebilir. Dolayısıyla fiiller hem iyi hem de kötü değerini barındırır. İkincil olarak örneğin "yalan söyleme" gibi bir fiil çoğu durumda kötü olarak

[114] Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 270; Gazzâlî*, Mustasfâ*, ss. 296-297.

[115] Gazzâlî*, Mustasfâ*, s. 133.

[116] Hourani, agm., s. 74.

[117] Gazzâlî*, Mustasfâ*, ss. 136-137.

nitelendirilmişse ve nadir durumlarda olduğu gibi iyi değerini kazanmışsa dahi, kişi o fiili yetiştirilme biçiminden veya çoğunlukla fiili kötü kabul ettiğinden ötürü, bu nadir olarak gerçekleşen durumda da fiili kötü olarak nitelendirmeye meyillidir. Üçüncü sırada ise fiil ile övgünün ilişkilendirilmesinde olduğu gibi insanın ilişkilendirme yanılgısı gelir. Gazâlî buna yılan tarafından sokulan birinin acıyı yılanın biçimiyle ilişkilendirmesinden dolayı renkli bir sicimden korkmasını örnek verir. Ona göre bu durum vehmin baskın gelmesinden kaynaklanır.[118] Gazâlî, Tanrı'nın kendilerine doğruyu gösterdiği düşünürler dışında çoğu düşünürün de sıradan halkta olduğu gibi böyle vehimlere kapılarak ilişkilendirme hatası yaptığını ileri sürer. Örneğin bir kişi akla yatkın olan bir düşünceyi kabul etse bile, benimsemediği bir mezhebe ait olduğunu anladığında bu düşünceyi reddeder.[119]

Gazâlî'ye göre insanlar fiilin ahlakî değerini zorunlu bilgi türünde olduğu gibi kesin bir biçimde bilemese de bir sonuca ulaşmak için gerçekleştirecekleri fiilleri tanıma konusunda doğal bir eğilimleri vardır.[120] Ona göre akıl iki iyiden daha iyi olanı, iki kötüden daha kötü olanı bildiğinden kişi var olduğu koşullar içindeki seçenekler arasından daha iyi olanı ayırt edebilir.[121] Dolayısıyla ona göre insan iyi ile kötüyü ayırt edebilme yetisine sahiptir. Fakat o, üçüncü maddede geçtiği gibi Mutezilî düşünürlerin aksine insanların bir konuda ortak bir yargıya sahip olmasının fiilin değerini zorunlu kılmayacağını savunmuştur. Ona göre ortak bir yargı zorunlu olan şeylerde olduğu gibi, zorunlu olmayan meselelerde de gerçekleşebilir.[122] Akıl fiilin değerini belirlemediğinden ortak bir yargıya sahip olmak fiilin gerçek değeri hakkında belirleyici bir kriter olmayacaktır. Fiillerin değeri evrensel olarak kabul edilse de yine de fiiller özsel bir

[118] Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 136.

[119] Gazzâlî, *age*., s. 136.

[120] Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 266.

[121] Gazzâlî, *İhyâ*, C. 4, s. 467.

[122] Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 133.

değere sahip değildir.[123] Bu düşünceye göre insanlar bir inanca ampirik olarak farklı biçimlerde ulaşmış olabilir. Fakat çoğunluğun bir inanca ulaşmış olması, o inancın zorunlu olarak doğru olduğuna delalet etmez. Bu çerçeveden bakıldığında Gazâlî'nin fiillerin ahlakî değerine ilişkin psikolojik bir düzlemde dile getirdiği düşünceleri makul görünmektedir. Çünkü "yalan söylemek" çoğunluğa göre kötü bir fiil iken "masum bir kişiyi öldürülmekten korumak için yalan söylemek" iyi bir fiil olabileceğinden "yalan söyleme" fiilinin özsel bir değeri yoktur, denebilir.

Gazâlî'ye göre fiillerin ahlakî değerinin zorunlu bir bilgide olduğu gibi zorunlu olarak bilinememesi, bu değerlerin hiçbir surette bilinemeyeceği anlamına gelmez. Ona göre fiillerin ahlakî değeri Tanrı'nın iradesine dayandığından onlara ilişkin en doğru bilgi de Tanrı'nın iradesinin bildirimiyle edinilir. Dolayısıyla bir fiilin gerçek değeri ilahî buyruk vasıtasıyla bilinir.[124]

Peki bu durumda aklın konumu nedir? Gazâlî'ye göre ilahî buyruğa tabi olması gereken aklın[125] iki görevi vardır: Anlama ve düşünme. Ona göre bir fiilin ahlakî değerini belirleyen fail akıl olmadığından Tanrı'nın belirlediğini peygamberden duyarak anlar. Akıl, Tanrı'ya itaat ve isyanın, iman ve küfrün sonucu hakkında peygamberlerden duyduğu bilginin doğru olduğunu anlamaya yarar.[126] Gazâlî'ye göre:

> Düşünme (nazar) bu doğruluğu bilmenin bir vasıtasıdır. Akıl ise düşünmek ve haberin manasını anlamak için bir araçtır. İnsan tabiatı, mahzurlu olanı akıl vasıtasıyla anladıktan sonra, bundan sakınmaya teşvik eder. Bu teşvik için, vaad edilen cezaya aykırı olan ve yine

[123] Hourani, agm. s. 74.

[124] Gazzâlî, *İhyâ*, C. 4, s. 664.

[125] Gazâlî aklı teorik ve pratik akıl olmak üzere iki yönden ele alır. Pratik (fiilî) akıl, zan veya kesin bilgiyle bilinen bir gayeye yönelik arzulama (*şehvet*) gücünü harekete geçirir. Pratik akıl ya akıl tarafından yönetilir ya da onu yönetir. Ona göre insanlar teorik aklın kusurundan ötürü değil, pratik aklın gevşekliğinden ötürü şehvetinin gösterdiği yönde gider. Söz konusu akıl tanımları içerisinden epistemik açıdan bizim için önemli olan teorik akıldır. Çünkü fiillerimize ilişkin fıkhî hükümlere teorik akıl vasıtasıyla ulaşılmaktadır. Teorik akıl, tasavvur ve tasdik denilen ilk bilginin var olduğu, insanın fıtratına ait olan akıldır. Bkz. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 422.

[126] Gazzâlî*, İtikadda Orta Yol,* ss. 160-161.

> vaad edilen mükafata uyan bir tabiatın olması gereklidir. Ancak [tabiat] kaçınılması gereken fiilleri anlamadan ve onu zan ya da ilim olarak takdir etmeden buna teşvik etmez. Tabiat bunları ancak akıl ile kavrar. Akıl bu tercihi bizatihi değil, peygamberden işiterek anlar.[127]

Gazâlî'ye göre akıl düşünerek belirli bir seviyede bilgiye ulaşabilir. Fakat peygamberlerin sahip olduğu bilgiye ulaşamaz. Çünkü peygamberlerin ulaştığı bilgiyi, peygamberler dışındaki bir kimse tecrübe etmez. Peygamberlik insan hayatında aklın yetkinleşmesi gibi aşamalardan biridir. O, yetişkin kişinin peygamberlik halini anlayamamasını, çocuğun yetişkinin anladığı şeyleri anlayamamasına benzetir.[128]

Gazâlî'nin bir fiilin ahlakî değerini bilmeyi ilahî buyruğa dayandıran yaklaşımının çoğunlukla naklin karşısında aklı işlevsiz kıldığı düşünülmüştür. Fakat aklın ilahî buyruğu tanıma aracı olmasının yanı sıra ona göre akıl, zor da olsa ilahî buyruktan bağımsız biçimde yaratılanların hikmetini ve gerçeği anlayarak Tanrı'nın sevdiği ve sevmediği fiillerin bilgisine erişebilir. Çünkü ona göre Tanrı'nın sevdiği ve sevmediğini bildiren tek başına ilahî buyruk değildir.[129] Gazâlî'ye göre kişinin sonsuz mutluluğa ulaşması için dünya hayatını biçimlendirmesine yardımcı olan doğru yola ait bilginin kaynakları kitaplar, peygamberler ve akıl sahiplerinin gerçeği görmesidir. Ona göre kalbini arındırmış veya iyi kimselere de zaman zaman bazı gerçekler ilham olur.[130] Gazâlî, Tanrı'nın insanın sonsuz mutluluğa ulaşması için gereken iyi ve kötü yolların bilgisini, akıl veya peygamber aracılığıyla bildirdiğini ifade eder. Fakat insanın ilahî buyruktan bağımsız olarak bunları keşfetmesi zor olduğundan Tanrı peygamberler gönderir.[131] Bu çerçevede Gazâlî'ye göre bilginin kaynakları akıl, ilahî buyruk ve ilhamdır, denebilir.[132] Böylece Gazâlî, aklın ilahî buyruk dışında fiilin ahlakî değerini

---

[127] Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol,* s. 160.

[128] Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl,* çev. Abdurrezzak Tek, (Bursa: Emin Yay., 2015), ss. 48, 49, 54, 55.

[129] Gazzâlî, *İhyâ*, C. 4, ss. 170-171.

[130] Gazzâlî, *age.*, C. 3, s. 41.

[131] Gazzâlî, *age*., C. 4, s. 202.

[132] Gazâlî'nin bilgi kaynaklarından birini ilham olarak kabul etmesinde sufizme olan yönelimi etkilidir. Bkz. Mohamed A. Sherif, *Ghazali's Theory of Virtue,* (New York: State University of New York Press,

bilmesini mümkün görmektedir. Ona göre Tanrı tüm insanlara iyi ve kötünün bilgisinin bir kısmını akıl, bir kısmını vahiy yoluyla sunar.[133]

Gazâlî'nin belirli yetkinliklere sahip olan kimselerin (peygamberler vd.) dışındaki kişilerin değerlere ilişkin yargılarında hataya düşeceğini düşünür. Ona göre insanların bir fiilin ahlakî değeri hakkında farklı yargılara sahip olmasının nedeni yaratılışlarına yerleştirilen özellikleri ve huylarıdır.[134] Örneğin evrensel olarak kabul edilen "İnsanı öldürmek kötüdür" gibi bazı önermeler vardır ki, Gazâlî bunları *meşhur* önermeler olarak adlandırır. Yemek yedirme ve doğru sözlü olmaktan ayrılmama gibi fiillerin iyi, işkence etme ve iftira atma gibi fiillerin kötü olduğu yargısına sahip olmak yaygın olarak inanılan bu önerme türündendir. Bu önermeler, zorunlu önermeler gibi hakkında tereddüt edilmesi imkânsız olan önermeler değildirler. İlk anda doğru görünseler de zorunlu önermeler gibi kendiliğinden apaçık değildirler. İnsan aklı, vehmi ve hissiyle değil, kalp inceliği, kişisel özellikleri, toplumda barış içinde yaşama isteği, ailede verilen eğitim, hatalı tümevarım yapmak gibi arızî nedenler ile bu yargılarda bulunur.[135] Tüm bu nedenlere dayalı yargılar aklen zorunlu olmadıklarından, doğruluklarının birtakım koşullar çerçevesinde (örn. fiilin gayesine bağlı olarak) değerlendirilmesi gerekir.[136]

Gazâlî'ye göre insanların çoğu vehimleri nedeniyle övgüye değer olan ile doğru olanı, yerilmesi gereken ile çirkin olanı birbirine karıştırır. Fakat bunlar birbirinden farklıdır. Övgüye layık olan ve yergiyi hakkeden fiiller ancak gayelerine bağlı olarak

---

1975), s. 15; Gazâlî, kişinin kalbini eğitme yolu olarak gördüğü bu sufî açılımla Fahreddin Razi'yi de etkilemiş görünmektedir. Damien Janos, "Intuition, Intellection, and Mystical Knowledge *Delineating Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Cognitive Theories*", *Islam and Rationality, The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary Vol. 2*, ed. Frank Griffel, (Leiden: Brill, 2016), ss. 191-199.

[133] Gazzâlî, *İhyâ*, C. 4, s. 202; Çağrıcı, *age.*, s. 115.

[134] Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 266.

[135] Gazzâlî, *age*., ss. 262-268.

[136] Gazzâlî, *age*., ss. 268-270.

sırasıyla doğru ve yanlış olurlar.[137] Fakat insanların ahlakî doğrular hakkında mutlak bir yargıda bulunamıyor olmasının bunları ayırt edemeyecekleri anlamına gelmediği söylenebilir. Gazâlî'ye göre insanlar yaratılışları itibariyle, çocukluk dönemlerinden sonra akletme yeteneklerine erişirler. Bununla birlikte yaratılışlarından getirdikleri tabiatları, yargılarının oluşmasında önemli bir etkendir. Bu ve daha önce saydığımız nedenlerle insanın yargılarında hata yapma ihtimali her zaman vardır ve bu yargılar peygamberin bildirdiği ilahî buyrukla eşdeğer olamazlar. Bunun yanında ona göre insanın ulaştığı bir bilgiyi peygamberin getirdiği kurallarla eşdeğer görmesi peygamberi reddetmek anlamına gelecektir.[138] Çünkü böyle bir durumda aklını bir fiilin ahlakî değerini bilmede mutlak manada yetkin kabul edecektir. İnsanın aklını yetkin görmesi ise hataya sürükleyecektir ve sonsuz mutluluğa ulaştıracağına inanarak ilahî buyruktan bağımsız olarak gerçekleştirdiği fiiller aslında kişiye zarar verir.[139] Dolayısıyla insan bu bilgiye bütüncül manada ancak ilahî buyruk vasıtasıyla sahip olabilir. Tanrı, peygamberleri insanları ölüm sonrasında sonsuz mutluluğa ulaştıracak bilgiyi iletmeleri için gönderir.[140] Peygamberin ilettiği bilgiyi tasdik etmedikten sonra yalnız Tanrı'nın varlığına inanmak fayda vermez.[141] Nitekim peygamberi tasdik etmenin, onun bildirdiği ilahî buyruğu da kabul etmek anlamına geleceği söylenebilir. Peygamberin doğru söylediği de akıl yoluyla ve peygamberin bildirdiklerini kişinin kendi tecrübesine bağlı olarak tasdik ederek bilinir.[142] Aklıyla peygamberin doğruluğunu tasdik eden kişi, onun Tanrı ve ölüm ötesi yaşama ilişkin verdiği imkânsız olduğu düşünülemeyen bilgilerle birlikte, mutluluğa ulaştıracak olan itaat ve mutsuzluğa götürecek olan isyan (*masiyet*) hakkında verdiği bilgileri kabul

[137] Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm,* ss. 268-270.

[138] Gazzâlî*, el-Münkız mine'd-dalâl,* s. 61.

[139] Gazzâlî*, İhyâ*, C. 4, s. 201.

[140] Gazzâlî*, age.*, C. 4, s. 413.

[141] Gazzâlî*, age*., C. 4, s. 92.

[142] Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 348; Gazzâlî*, el-Münkız mide'd-dalâl*, s. 51.

eder.[143] Çünkü alemin bir yaratıcısının olduğunu akıl vasıtasıyla bilmek mümkün olsa da Tanrı ve ölüm sonrası yaşama dair metafizik alandaki diğer bilgiler ancak ilahî vahiy aracılığıyla bilinebilir.[144]

> Akıl, bir de peygamberin doğruluğuna delalet eder, fakat sonra kendini azlederek, Peygamber'in Allah ve ahiret hakkında söylediği şeyleri kabul ettiğini itiraf eder. Zira bu gibi konular aklın tek başına idrak edemediği gibi imkânsızlığına da hükmedemeyeceği konulardandır. Şer', (akla aykırı hiçbir hüküm getirmemişse de) aklın tek başına idrak hususunda yetersiz kalacağı şeyleri getirmiştir. Zira akıl, taatin ahirette mutluluk sebebi, masiyetin mutsuzluk sebebi olacağını tek başına idrak edemez. Bununla birlikte bunların imkânsızlığına da hükmedemez. Akıl, mucizenin doğruladığı kişilerin doğrulanması gerektiğine hükmeder ve ondan gelen haberi bu yolla tasdik eder.[145]

İnsan ilahî buyruktan bağımsız olarak bir yaratıcı tasavvuruna sahip olsa da ilahî buyruğun bildirmesinden bağımsız bir Tanrı tasavvuru her kişiye göre sıfatlarında farklılık gösterebilir ve düşünce tarihi boyunca göstermiştir de. İlahi buyruk olmadan da ölüm sonrası yaşama dair bir inanç var olabileceği halde, bu şekilde sonsuz mutluluğa ulaşma yollarının bilgiden ziyade inanç boyutunda kalacağı söylenebilir. Gazâlî'ye göre Tanrı buyrukları vasıtasıyla bu koşulların bilgisini sağlamıştır ve onun ahlakî yükümlülük hakkındaki düşünceleri bu noktada önem kazanır.

İlahi buyruk Gazâlî'ye göre ahlakî değerleri bildirmenin yanında ahlakî yükümlülük de doğurur. Yükümlülükler açısından Eşarî mezhebindeki selefleri ile Gazâlî arasında ortaya çıkan bir ayrıma göre Eşarî'ler "Bir fiil vâciptir, çünkü Tanrı öyle buyurmuştur." düşüncesini savunur. Fakat Gazâlî'ye göre "Vâcip zorunludur, çünkü Tanrı öyle buyurmuştur."[146] Böyle bir tanımdan hareketle Gazâlî'nin, vâcip ile zorunluluk kavramlarının anlamları arasında bir fark gözettiği söylenebilir. Zorunluluk kavramı temelde bir fiilin sonucundaki faydaya veya zarara bağlı olarak fiili yapmaya veya terk etmeye yönelme gerekliliği olarak tanımlanabilir. Ona göre zorunluluğun iki anlamı vardır. Birinci anlamı aklın, faili öngördüğü faydaya ulaşmaya veya zarardan kaçınmaya

---

[143] Gazzâlî*, Mustasfâ*, s. 38.

[144] Gazzâlî, *age*.; Abdullah, *age.*, s. 66.

[145] Gazzâlî*, Mustasfâ*, s. 38.

[146] Hourani, agm., s. 72.

yönelik olarak fiilde bulunmaya yöneltmesidir (*teşvik*).[147] Zorunluluğun diğer tanımına göre Tanrı insanın zarardan kaçınması için ilahî buyruk vasıtasıyla fiili gerçekleştirmeyi veya terk etmeyi zorunlu kılar. Zorunluluğun bu iki şekilde de insanın dünyadaki ve ölüm sonrasındaki gayeleriyle ilişkili bir terim olduğu görülmektedir. Bu ayrım, bir fiili sırasıyla aklın zorunlu görmesi ve Tanrı'nın zorunlu kılması şeklinde ifade edilebilir. Bu durumda *vâcip*, geniş anlamıyla Tanrı'nın bir fiili sonucundaki fayda ve zararına bağlı olarak zorunlu kılması anlamına gelir. Dar anlamıyla *vâcip* Tanrı'nın insana yalnız zararı dokunması bakımından bir fiilin gerçekleştirilmesinin terkini irade etmesidir.[148] Her iki durumda da zorunluluk bir faile bağlıdır. Gazâlî'nin zorunluluk kavramından yola çıkarak Eşarî seleflerinin ahlakî yükümlülük hakkında ortaya koyduğu düşüncelerine bir açılım getirdiği söylenebilir.

Gazâlî'ye göre fiillere irade ettiği ahlakî değere nispetle cezaya bağlayan Tanrı'dır. Ona göre sonsuz mutluluğu hedefleyen bir kişinin dünya hayatının temeline yerleştirmesi gereken fiiller Tanrı'nın buyruklarıyla bildirilir. Bu ilahî buyruk anlayışını Gazâlî şöyle ifade etmiştir:

> … zorunluluk (vücûb), fiil hakkında bir tür tercihten ibarettir. Burada zorunlu kılan (mûcib) yüce Allah'tır, çünkü tercih eden de O'dur. Peygamber bu tercihi haber veren kişidir.[149]

Gazâlî'ye göre sonsuz mutluluğa götürecek olan ahlakî yükümlülüklerle ilahî buyruk arasında bir gerektirme ilişkisi olduğu ifade edilebilir. Nitekim ona göre kişinin bir şeyi yapmasının zorunlu olması akla değil, ilahî buyruğa dayanır.[150] İlahi buyruğa dayalı zorunluluk ile kastedilen, ilahî buyruğun bildirdiği yükümlülüktür (*teklif*).[151] Yükümlülük bir şeyin iyi veya kötü olmasından farklı olarak ikili bir özelliğe sahiptir.

---

[147] Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol,* ss. 138-139, 158.

[148] Gazzâlî, *age.,* s. 159.

[149] Gazzâlî, *age.,* s. 160.

[150] Gazzâlî, *age.,* s. 137.

[151] Gazzâlî, *age.,* s. 149.

Yani insan bir fiille ya yükümlüdür ya da değildir.[152]

Peki kişi yükümlülüğünü yerine getirdiğinde, yükümlülük olarak nitelenen fiilin doğru olduğu nasıl gerekçelendirilebilir? Başka bir deyişle bir fiilin doğru oluşunu kim ya da ne belirler? Ahlakî yükümlülüğün insanlığa, topluma ve Tanrı'ya karşı olduğunu savunan çeşitli yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Örneğin Kant, "İnsanlığa hem kendi şahsında hem de diğer herkesin şahsında, her zaman amaç olarak fiilde bulun, hiçbir zaman ihtiyacın olan bir araç olarak değil"[153] şeklindeki ifadesiyle ahlakî yükümlülükler açısından insanı nihai gaye olarak gösterir. Kant, "evrensel olmasını istediğin biçimde fiilde bulun" dediğinde, kişinin evrensel olmasını istediği bir fiilin de halen doğru olması gerekir. Buna karşın bir fiilin evrensel olmasını istemenin öznel bir yargıya dayandığı veya kişinin arzusuna dayanabileceği göz önünde bulundurulduğunda halen izafi bir temele sahip olması nedeniyle böyle bir düşünce eleştiriye açık görünmektedir. Diğer yandan Kant'ın düşüncesinde olduğu gibi hemcinsimiz olan insanları ve tabiattaki diğer tüm varlıkları araç olarak görmeyip onlara karşı ahlaken yükümlü olduğumuzu düşünmemiz doğal görünmektedir.

Ahlakî yükümlülüğü insan olma onuru düşüncesiyle gerekçelendiren Kant'ın yaklaşımı karşısında yükümlülüğü farklı temellere dayandırma girişimleri de olmuştur. Örneğin, modern dönemlerde ahlakî yükümlülük kavramı "Toplumsal Sözleşme" gibi Tanrı'dan farklı bir temele dayandırılmaya çalışılmıştır.[154] "Toplumsal Sözleşme" teorisi olarak bilinen bu yaklaşıma göre ahlakî yükümlülük varlığını toplumsal yaşamı sürdürebilme çabasından alır. İnsanların böyle bir yükümlülüğünün olduğu ve ahlakî yükümlülüklerin insanın kendisine veya etkileşimde bulunduğu topluma karşı olduğu açıktır. Fakat buna dayanarak ahlakî yükümlülüğün kaynağının insanlar arası ilişkiler

[152] Evans, *age*., ss. 12-13.

[153] Kant, *age.,* s. 75.

[154] Jude P. Dougherty, "Morality with and without God", *Angelicum*, Vol. 86, No. 3, (2009), s. 590.

olduğu iddia edilebilir mi? Bu soruya olumlu bir cevap verilirse farklı dönemlerdeki farklı kültürlerin ahlakî yükümlülüğün nesnel olma gerekliliğini[155] karşıladığı söylenebilir mi? Her toplumun nesnel bir gerçekliğe dayanmayan ahlakî inancı birbirinden farklılık gösterir ki, bu durumda birbirinden farklı inançların dayattığı yükümlülüklerin doğru olduğu ileri sürülemeyecektir. Bir şey ya doğrudur ya da değildir. Bir inancın doğruluğu da dış gerçeklik tarafından, yani inancın nesnesinin fiilen orada olup olmaması tarafından belirlenir.[156] Bu noktada önemli olan insanı aşan doğruluğun delalet ettiği nesnel gerçekliğin mahiyetidir. Bu nesnel gerçekliği tanımlayabilmek için öncelikle yükümlülüğün tabiatının anlaşılması gerektiği söylenebilir.

Yükümlülüğün kanun benzeri bir tabiatı vardır. Çünkü ahlakî yükümlülükler, hesap verme zorunluluğu ve sorumluluk gerektirir. Ahlaken yükümlü olduğu bir şeyi ihmal eden kişi suçlanmayı hak eder, hatta bazı durumlarda suçlanma o derecedir ki kişi cezayı bile hak eder.[157] Yükümlülüğü ihlal etmenin cezai karşılığı yükümlülüğü belirleyen tarafından verilir ve yükümlülüğü belirleyenin insanı aşan bir güce sahip olması gerektiği söylenebilir. Ahlak söz konusu olduğunda yükümlülüğün doğru olabilmesi için yükümlülüğü belirleyebilmenin ilk koşulu doğru ile yanlışı ayırt edebilmektir. Bu nedenle yükümlülüğü belirleyen, bilinçli bir varlık olmalıdır, denebilir. Bunun yanında ahlakî yükümlülüğü belirleyenin bilgisi mutlak olmalıdır. Çünkü eksik bir bilgi çoğunlukla yükümlülüğün doğru oluşuna imkân vermeyecektir ve yükümlülük yüklenen varlık tarafından da güven sağlamayacaktır. Bu nedenle ahlakî yükümlülüğü belirleyenin insan olamayacağı söylenebilir. Gazâlî'nin düşüncesinde olduğu gibi, elbette

[155] Evans'a göre ahlakî yükümlülüğün dört temel niteliğinden biri nesnelliktir. Buna göre ahlakî yükümlülük, fiillerin ahlakî düzeyleri farklı olabileceğinden insanların ahlakî yükümlülükler hakkındaki doğru ve yanlış inançları karşısında belirleyici olmalıdır. Diğer kriterleri ise yükümlülüğün fiil hakkında yeter- neden sunması, motivasyon sağlaması, evrensel olmasıdır. Evans, *age*., ss. 29-30.

[156] Robert Audi, *Epistemoloji: Bilgi Teorisine Çağdaş Bir Giriş*, çev. Melis Tuncel, (Ankara: Nobel, 2018), s. 287.

[157] Evans, *age*, s. 14.

bir teist için yükümlülüğü koyanın insan değil, her şeyi bilen ve mutlak manada iyi olan Tanrı'nın olması kaçınılmaz görünmektedir.[158] Çünkü (*a*) insanların bilgisi sınırlıdır ve çıkarımsal yolla bilgi edinir, (*b*) insanın yanılması her zaman ihtimal dahilindedir, (*c*) fiillerin ahlakîliği derece derecedir ve görünürlük anlamında her zaman açık değildir. Bu nedenle fiillerin ahlakî gerekçeleri çoğu zaman denetlenebilir değildir. Kimi düşünürlere göre en temel denetleyici -eğer körelmediyse[159]- kişinin kendi vicdanıdır.[160] Fakat ahlakî yükümlülüklerin cezai karşılığının her zaman vicdan tarafından verildiği söylenemez. Bu nedenle ahlakî yükümlülükleri belirleyenin ve Gazâlî'nin düşüncesinde olduğu gibi kişinin fiillerinde taşıdığı niyeti bilen bir Tanrı'nın fiilin taşıdığı niyete nispetle ödül veya ceza şeklinde bir karşılık vereceği düşüncesi makul görünmektedir.

Gazâlî'ye göre kişinin Tanrı tarafından yüklenen bir ahlakî yükümlülüğe sahip olabilmesi ilahî buyruğun bilgisine sahip olmasına ve onu anlamasına bağlıdır.[161] Çünkü kişinin yükümlü olabilmesi için bu yükümlülüğü bilecek ve kavrayacak düzeyde akıl sahibi olması gerekir. Ona göre bir kimse ilahî buyruğun bir fiil hakkında belirttiği kuralı

---

[158] Benzer şekilde Gazâlî'nin yükümlülüğü izafi olmaktan kurtaran ve bir otoriteye dayandıran görüşü için bkz. Çağrıcı, *age*., ss. 110-111.

[159] Russell'ın ifade ettiği gibi kişinin uzun bir müddetle devam ettirdiği günahlar, vicdanının yasakladığı şeylerin sayısını azaltır. Bertrand Russell, *Human Society in Ethics and Politics,* (London: Routledge, 1992), s. 76.

[160] Dominiken gelenekten gelen doğal yasa savunucusu olan Thomas Aquinas vicdan ve *synderesis* arasındaki ilişkiyi entelektüel bir yaklaşımla tanımlar. Vicdan bilginin davranışa uygulanması iken bu bilgi, davranışın temel ilkelerini sorgulamadan kavradığımız insan aklının doğal eğilimi olan *synderesis*'ten gelmektedir. Vicdan, "iyilik yap" biçimindeki ilk genel ilkeleri synderesis'ten alır ve özel durumlarda davranışa uygular. Fransisken gelenek mensubu Bonaventure'ya göre ise vicdan eylemlerin gerçekleştirilmesiyle ilişkili olarak pratik aklın bir parçasıdır. Synderesis ise insanın etkin yönünün onu iyiye teşvik eden bir parçasıdır. Vicdanı ise ilki çok genel pratik ilkeleri keşfeden bir güç ve ikincisi de genel veya özel durumlarda bu genel ilkelerin uygulanmasını içerecek biçimde ikiye ayırır. Daha fazla bilgi için bkz. Douglas Langston, "Medieval Theories of Conscience", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, (Fall 2015 Edition). Çevrimiçi: "https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/conscience-medieval/", (09.11.2019).

[161] Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 149.

bilmediği sürece bu fiile ilişkin yükümlülükle yükümlü değildir.[162] Dolayısıyla bu bilgiye sahip olmayan bir kişinin gerçekleştirdiği iyi bir fiilin ödül biçiminde bir karşılığı olmayacaktır. Bu durum, kişinin bir fiil hakkında iyi veya kötü ayrımını yapamayacağı anlamına gelmez. Fakat ona göre bir kimse fiilini Tanrı'nın isteğine uygun olarak gerçekleştirip gerçekleştirmediğini ve Tanrı'nın o fiile ilişkin kuralını ancak ilahî buyruk vasıtasıyla bilebilir.

Gazâlî'ye göre insan hem ahlakî hem de "hayvanların kurban edilmesi" gibi dini yükümlülükleri yalnız ilahî buyruk vasıtasıyla bilebilir.[163] Buna karşın daha önce de değindiğimiz gibi, Mutezilî düşünürlere göre akıl, dinin buyurduğu ibadet türündeki fiiller dışında ahlakî değerlerin ve ahlakî yükümlülüklerin tümünü ilahî buyruktan bağımsız olarak bilebilir. Onlara göre yalnız dini yükümlülükler ilahî buyruk vasıtasıyla bilinebilir. Gazâlî'ye göre, Mutezilî düşünürlerin bu yöndeki görüşleri doğru değildir.[164] Bu noktada Gazâlî, fiilin zorunluluğunun ilahî buyruğa dayanması ile insan aklının bir fiili zorunlu görmesi arasındaki farkı "şükretme" örneği ile ortaya koyar. Ona göre şükretme fiili ilahî buyruğa dayanmadığından zorunlu değildir. Gazâlî'ye göre insan iyiyi kendi amacına uygun olarak tanımladığından şükretmenin dünya hayatında veya ahirette fayda sağlayacağını düşünebilir. Fakat Gazâlî'ye göre dünya hayatı için şükretmek ilave bir zahmet gerektirdiğinden fayda değil, sıkıntı doğurur. Ölüm sonrası hayatta bir faydasının bulunduğunun bilinmesi ise ancak ilahî buyruğun onu zorunlu kılması ile mümkündür. Dolayısıyla aklın ilahî buyruktan bağımsız olarak sonsuz mutluluğa ulaşmak için zorunlu görebileceği bir fiil yoktur. Gazâlî, Mutezilî düşünürlerin aklın şükretmeyi iyi, şükretmemeyi kötü görmek noktasında ittifak edeceğini ifade eder. Ona göre böyle bir iddia şükretmenin insan psikolojisindeki etkilerinden kaynaklanır. Tanrı açısından

[162] Gazzâlî, *İhyâ*, C. 4, s. 664.

[163] Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 133.

[164] Gazzâlî, *age.*, ss. 130-143.

şükür ve isyan eşittir, yani O'nun için bir faydası ve zararı yoktur. Dolayısıyla şükür fiilinin değeri ilahî buyrukla bildirilmediyse kişi için de sonsuz mutluluğa ulaşmak açısından bir faydaya neden olmayacaktır.[165]

Gazâlî'ye göre Mutezilî düşünürler yükümlülüğün ilahî buyruğa göre belirlenmesi gerektiği düşüncesine karşıdır. Bu düşüncelerinde yükümlülük ile mucizeyi eşdeğer tutarak kıyas yaparlar. Onlara göre mucizenin varlığı ve mahiyeti ilahî vahiy aracılığıyla bilindiğinde, ilahî vahyin doğruluğunu ispat edecek olan mucizenin bilinmesi yine ilahî vahiy ile mümkün olacaktır. Bu durumda mucizeyle karşılaşan kişinin öncelikle ilahî vahyi bilmesi gerektiğinden döngüsel bir durum oluşacaktır. Oldukça güçlü görünen bu itiraza Gazâlî şu şekilde cevap verir: Akıl mucizeye tanık olduğunda onun doğruluğuna, yani gerçek bir mucize olduğuna karar verir. Böylece mucize, kendisini gerçekleştiren ve ilahî buyruğu bildiren kişinin peygamber olduğunu anlamayı sağlar. Dolayısıyla mucize, epistemik olarak ilahî buyruğun dışında kalır ve buyruğu gerekçelendirme niteliğini taşır. Sonuç olarak mucize epistemik olarak buyruğa dayandırılamaz. Bu bakımdan Gazâlî'ye göre buyruk, mucizenin zorunlu bir koşulu değildir. Bu tartışmaya benzer biçimde ahlakî değerleri ilahî buyruktan bağımsız olarak ayırt edebilme konusunda bir kıyasta bulunulabilir. Ahlakî değerleri ayırt etmek epistemik açıdan mümkün görüldüğünde, mucize örneğinde olduğu gibi akıl ilahî buyruğu anlama ve tasdik etme işlevi görecektir. Bu düşünce, Gazâlî'nin daha önce ifade edildiği gibi aklın ilahî buyruğu anlayan ve tasdik eden bir aracı olduğu düşüncesiyle örtüşmektedir. Gazâlî, Mutezilî düşünürlerin bu iddiasına karşı itirazını bir babanın oğluna arkasında yırtıcı bir hayvan olduğunu söylemesi örneği üzerinden bir analojiyle yapar. Oğlu arkasındaki yırtıcı hayvanın bilgisine sahip olmadığı sürece arkasına bakmamakta diretirse, bakmadığı sürece bilemeyeceği için oğlunun bu iddiası döngüselliğe neden

[165] Gazzâlî*, Mustasfâ*, s. 140.

olacaktır.[166] Bu örnekte olduğu gibi bir kimsenin yükümlülük hakkındaki bilgiden yoksun olması nedeniyle kendisine ilahî buyruk vasıtasıyla bildirilen yükümlüğü kabul etmemesi, böyle bir ahlakî yükümlülüğün mevcut olmadığı veya ihmal edildiği takdirde cezasının olmadığı anlamına gelmez.

Gazâlî'ye göre aklın, ilahî buyruktan yükümlülükleri anlamak dışında diğer bir işlevi, ilahî buyruk ile mevcut durum ve koşullar arasında fıkhî kıyaslar yaparak ahlakî yükümlülüklerimize ilişkin çıkarımlarda bulunmaktır. Ona göre topluluk halinde yaşaması gereken insanlar arasında ortaya çıkan çatışmalarda adaleti sağlamak için kurallar belirlenir. Kural belirleme yöntemi ise ancak ilahî buyruğun gösterdiği biçimde bilinebilir.[167] Çünkü bu kurallar ilahî buyruğa veya buyruğa yapılan kıyaslara bağlı olarak belirlenir.[168] Gazâlî'nin bu düşüncelerinden hareketle, toplumsal alanda yapılacak hukukî bir düzenleme için ilahî buyruğun yol göstericiliğini temel almak gerektiğini düşündüğü ifade edilebilir. Ona göre ilahî yasaya dayanarak her türlü insani ilişkinin düzenlenmesi ile fıkıh ilmi ortaya çıkmıştır.[169] Fıkıh ilmi, yükümlülük altında bulunan kişiler (*mükellef*) için ilahî kaynaklı delillere dayalı olarak, tüm insani fiil kategorilerine karşılık gelen kuralı (emredilen, tavsiye edilen, izin verilen, yerilen ve yasaklanan) keşfedebilen normatif bir dini ilim olarak tanımlanır.[170] Gazâlî'ye göre fıkıh ilmi, fiilin ilahî buyruktaki karşılığını inceler.[171]

---

[166] Gazzâlî, *Mustasfâ*, ss. 140-142.

[167] Gazzâlî, *İhyâ*, C. 3, ss. 503-504.

[168] Gazzâlî, *age.,* C. 2, s. 681.

[169] Gazzâlî*, Mustasfâ*, s. 234.

[170] Hourani, agm., ss. 69-70.

[171] Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 39; Gazâlî'ye göre bu hükümlerin çıkarabilmesi için fıkhî kıyaslarda öncül olan önermeler kullanılır. Bunlar yakınî olmayan ve burhanlar için kullanılmaya uygun olmayan öncüller arasından meşhurat, makbulat ve meznunat biçiminde sınıflandırdığı önermelerdir. Bkz. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, ss. 262-272.

Gazâlî'nin bir fiilin ahlakî değerinin bilgisine ilahî buyruktan bağımsız biçimde erişmeye açık kapı bırakması, bunun yanında fiilin ahlakî değerinin en doğru biçimde ilahî buyruk aracılığıyla bilinebileceği yönündeki düşüncesi makul görünmektedir. Bu durum, trafikte kaza yapmanın mümkün olduğuna inanan, fakat kaza yapmamak için gerekli bilgiye sahip olmayan birinin durumuna benzetilebilir. Trafik kurallarının bilgisine sahip olmayan bu kişi, belki gözlemleyerek kırmızı ışığın ne demek olduğunu anlamaya çalışabilir. Bu kişi gözleminden yola çıkarak kırmızı ışıkta geçmenin yanlış olduğunu anlamayacaktır ve izafi durumlara göre durmanın veya geçmenin mümkün olduğunu düşünecektir. Kişinin çevresindeki kişilerin öznel uygulamalarından gördüğü değil, ancak nesnel bir kurallar kümesini bilmesi sağ kalmasını sağlayabilir. Kişi bu kuralları bilerek veya bilmeyerek kaza yapabilir. Fakat doğru kuralları bilerek ve bu kurallara uygun olarak aracını sürdüğünde kendisini muhtemel bir kazadan koruyacağı ifade edilebilir. Kuralları bildiği halde bir kaza yapması durumunda, kendisinin veya kazaya neden olan bir başka kişinin aracını kurallara uygun şekilde sürmeyi seçmemiş olması muhtemeldir. Fiillerin ahlakî değerlerinin yükümlülük yüklediğinin bilinmesi ise bir referans gerektirir ki, bu referansın varlığı yükümlülükleri bilmek açısından gereklidir. Çünkü Stephen C. Evans'ın belirttiği gibi, bilinemeyen bir ahlakî yükümlülüğün, yükümlülük oluşunu anlamak zordur. Bilinmeyen ahlakî yükümlülükler, mevcut olmayan ahlakî yükümlülüklerden farklı olmayacaktır ve ahlakî bir rehberlik sağlamayacaktır.[172]

Ahlakî yükümlülükleri trafik modeli üzerinden kıyaslayacak olursak akla şu soru gelmektedir: Trafik kurallarını belirleyen otoritenin bu kuralları trafiğe çıkan kişilere bildirmemesi, bu bilgiden yoksun biçimde başına geleceklerle baş başa bırakması ve sonucunda cezai işlem uygulaması adilane olur mu? Bu model ahlakî değerlere ve ilahî buyruğa kıyas edildiğinde daha açık bir resim sunabilir. Bir fiilin yanlış olmasını ve

[172] Evans, *age.,* s. 38.

karşılığındaki cezanın bildirilmesini, aklın da kendi başına fiile ilişkin bu kuralı ve kurala bağlı cezayı bilememesini Gazâlî şöyle ifade eder: "...haramdır, demenin manası, Allah'u Teâlâ, bundan dolayı azap eder, demektir. Bu ise, yalnız akıl ile değil, nakil ile bilinir."[173] Dolayısıyla ölüm sonrasında ödülü ve cezayı gerektiren fiillerin bilgisi buyruklar aracılığıyla sağlanır. Bu çerçeveden bakıldığında Gazâlî'nin ilahî buyruk ile ahlakî yükümlülükler arasındaki kurduğu ilişki oldukça makul ve savunulabilir görünmektedir.

[173] Gazzâlî, *İhyâ*, C. 2, s. 681.

# 2. BÖLÜM: GAZÂLÎ, İLAHİ İRADECİLİK VE İLAHİ BUYRUK TEORİSİ

## 2.1. Gazâlî'nin İlahi İradeciliği ve İlahi Buyruk Teorisi

Bu bölümde Gazâlî'nin Tanrı, ahlakî değerler ve ahlakî yükümlülükler arasındaki ilişki hakkındaki düşünceleri, kendisinden sonra ileri sürülen benzer ve farklı görüşlerle birlikte ele alınarak İlahi İradecilik ve İlahi Buyruk Teorileri arasındaki konumunu tespit etmeye çalışacağız. Böylece Gazâlî'nin yaklaşımının özellikle çağdaş din felsefesi tartışmalarındaki karşılığını ve önemini ortaya koymaya çalışacağız.

Gazâlî'ye göre insan ve fiilleri yaratılmıştır. İyi, varlığı zorunlu olan Tanrı'nın tabiatına dayanan ezeli bir gerçekliğe sahip olduğundan, insanın fiillerine önceliği olan bir gerçekliğe sahiptir. Buna karşılık ona göre kötülük yaratılmıştır. İnsanın fiillerine ait iyilik ve kötülük, ahlakî seçimlerin meydana gelmesi için insanın fiilleriyle ilişkili olarak Tanrı tarafından irade edilmiştir, denebilir. Gazâlî'ye göre bir fiil ile ahlakî değeri arasındaki ilişkilendirme seçime dayanır ve bu seçimi ancak bir fail yapabilir. Fakat ona göre bu fail insan olamaz. Çünkü insan, ihtiyaçları nedeniyle kişisel gayeleri olan bir varlıktır. Dolayısıyla insanın yönelimine uygun olan fiil izafidir ve bu izafiliğin ona göre gerçek bir ahlakî değeri gösterdiğini söylemek zor görünmektedir. Oysa Tanrı mükemmel varlık olduğundan kendi ihtiyacından ötürü bir gayeye bağlı olarak fiilde bulunmaz. Gazâlî'ye göre Tanrı mutlak manada hükümrandır ve O'nun dışında kontenjan gerçekliği irade edecek bir fail yoktur. Ateşin yakma işlevini belirlediği gibi insana ait fiillerin ahlakî değerini belirleyen Tanrı'dır. Dolayısıyla ona göre hem insanın fiillerinin hem de fiillerin ahlakî değerinin Tanrı tarafından irade edildiği söylenebilir. Bunun yanında Gazâlî'ye göre Tanrı, insanın fiillerine ahlakî değeri fiilin gayesine bağlı olarak verir ve buna bağlı olarak bir fiilin ahlakî değerinin onun özsel niteliği olmadığı söylenebilir. Fiillerin ahlakî değerinin özsel olmamasının Batı düşüncesinde Ockham'lı William'ın (ö. 1347) da

benimsediği bir düşünce gibi görünmektedir.[174] Ockham'ın tabiattaki nedensellik ilişkisi konusunda Gazâlî'nin eserlerinden etkilendiği düşünülmüştür.[175] Böyle bir etkilenme söz konusuysa Ockham'ın, tabiattaki nedensellik ilişkisinde olduğu gibi fiillerin ahlakî değerinin Tanrı tarafından irade edildiği düşüncesiyle ilişkili olarak fiile ait değerlerin özsel olmadığı düşüncesini benimsemiş olması mümkündür.

Gazâlî'ye göre Tanrı zorunlu varlıktır. Ona göre iyinin gerçekliğinin Tanrı'nın tabiatına bağlı olduğu düşünülürse bu niteliğin yaratılmış değil, zorunlu ve değişmez olduğu ifade edilebilir. Kötü ise Tanrı'nın iradesiyle yaratılmıştır (*hâdis*) ve dolayısıyla kontenjandır. İnsanın fiillerine ait olan ahlakî değerler Tanrı'dan bağımsız olmadığından Tanrı bu değerlere bağımlı değildir; fakat bu değerler Tanrı'ya bağımlıdır. İyi zorunlu bir gerçekliğe sahip olduğundan değişebilir türden değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın iyinin mahiyetini değiştiremeyeceği söylenebilir. Çünkü iyilik, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten nitelikleri gibi Tanrı'yla özsel bir biçimde ilişkilidir. Tanrı'nın her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten olma niteliklerini değiştirmesinin mantıksal bir imkânsızlık olduğu söylenebileceği gibi, iyilik niteliğini değiştirebileceği de söylenemez.[176]

Gazâlî'nin Tanrı'nın tabiatı ve iyilik arasındaki ilişki hakkındaki düşüncelerine en yakın görüşe sahip olduğu söylenebilecek olan William Alston'ın düşünceleri, Gazâlî'nin düşüncelerine açılım getirebilir. Buna göre Tanrı'nın iyiliği, bir değer olarak Platoncu türden bir ide veya genel bir ilke değil, kökleri Tanrı'ya dayanan bir standart olarak iyiliktir. Alston, bunu bir metrelik bir masanın Paris'te saklanan standart bir metre

[174] Mustafa Çakmak, *Ahlâk, Tanrı ve Yasa*, (İstanbul: İz Yay., 2019), s. 92; Armand Maurer, *The Philosophy of William of Ockham: In the Light of Its Principles*, (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999), s. 526.

[175] Hasan Aydın, agm., s. 326; İbrahim Agah Çubukçu, *Gazzâlî ve Süphecilik*, (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1996), ss. 121-122.

[176] Tanrı'nın tabiatına dayalı nitelikler hakkında bir tartışma için bkz. Alvin Plantinga., *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı?,* çev. M. Sait Reçber, (Ankara: Elis Yay., 2014), ss. 90-101.

çubuğuyla kıyaslanmasına benzetir. Burada masanın Platoncu bir özle değil, mevcut bir nesneyle uyumluluğu göz önünde tutulur. Ancak masa örneğinde birçok referans olabileceği halde iyilik söz konusu olduğunda tek standart Tanrı olacaktır. Sevme fiilini iyi kılan herhangi bir genel ilke ile uyumluluğu değil, varlığın nihai kaynağı olan ve kendisiyle belirlenen standardın da kaynağı olan Tanrı ile uyumluluğudur.[177] Buna göre iyilik Tanrı'nın buyruklarından ve bu buyrukların dayandığı iradesinden bağımsız olacak, fakat Tanrı'nın kendisinden bağımsız olmayacaktır. Alston'a göre Tanrı'nın özsel olarak mutlak manada iyi olması nedeniyle mükemmel iyiden daha azını yapması metafiziksel bir imkansızlıktır ve bu hem ahlakî iyiler hem de diğer iyilik modları için geçerlidir.[178] Dolayısıyla Tanrı'nın tüm mümkün dünyalardaki fiilleri tabiatına dayalı biçimde iyi olacaktır.[179] Tanrı hem iyi ve kötünün kaynağıdır hem de özsel olarak iyidir ve iyi bir tabiattan iyi fiiller çıkar.[180] Tanrı'nın iyi ve kötünün kaynağı olması noktasında Gazâlî'nin yaklaşımı daha açıklayıcı görünmektedir. Ona göre iyi özsel olarak Tanrı'nın varlığıyla ilişkiliyken, kötü Tanrı'nın iradesinden kaynaklanır, denebilir.

Quinn, iyiliğin Tanrı'nın iradesinin derecelerinde değil, tabiatında ve karakterinde olduğu yönündeki böyle bir ilahî buyruk tanımının en güçlü İlahi Buyruk Teorisi olduğunu savunur. Gazâlî'nin yaklaşımına benzer şekilde ona göre ahlakî yükümlülükleri yükleyen Tanrı'nın iradesi iken, Tanrı iyiliği dolayısıyla bu yükümlülüklerin birçoğunu buyrukları vasıtasıyla bize iletebilir. Quinn matematiksel zorunlu doğrulara[181] benzer

[177] Alston, "Some Suggestions for Divine Command Theorist", ss. 319-320.

[178] Alston, *age*., ss. 307-308.

[179] Quinn, "Theological Voluntarism", s. 77.

[180] Gazâlî böyle bir değerlendirmeyi yaparken Tanrı'nın insana kendi ruhundan üflemesini delil gösterir. Buna göre Tanrı'nın fiillerinin tabiatına bağlı olarak iyi olduğu söylenebilir. Gazzâlî, *İhyâ*, C. 3. s. 125.

[181] Quinn, ahlakî değerlerin zorunluluğunu, Michael J. Loux'un diğer zorunlu doğrular üzerine yaptığı formülasyondan yola çıkarak açıklar. Loux'a göre güçlü ilahî inançlar zorunlu doğrularla mükemmel biçimde ilişkilidir. Ona göre "2+2=4" önermesinin zorunlu bir doğru olması, Tanrı'nın ona güçlü bir biçimde inanması nedeniyledir. Bkz. Quinn, "Divine Command Theory", ss. 92-93; Michael J. Loux, "Toward an Aristotelian Theory of Abstract Objects", *Midwest Studies in Philosophy*, 11:1, (1986), s. 510.

biçimde ahlakî doğruların da her şeyi bilen Tanrı'nın iradesinin ön niyetlerine (*divine antecedent intentions*) dayandığını ifade eder. İnsanın özgür iradesine kapı açmak için Quinn, Aquinas'ın benzer düşüncelerinden faydalanarak Tanrı'nın iradesini ön ve son olarak ikiye ayırır. Ona göre ön irade Tanrı'nın insanlar için niyetini içeren iradesidir. Tanrı'nın bir şeyi emretmesi durumunda o şeyin aksinin gerçekleşmesinin düşünülememesi ise son iradesini ifade eder.[182] Ahlakî doğru ve yanlış, Tanrı'nın ön niyet iradesine dayandığından kontenjan değil, zorunlu doğrulardır. Buna göre ahlakî doğruları Tanrı *irade* ettiğinden kontenjandır, fakat Tanrı'nın bu doğruları irade etmesi onları zorunlu hale getirmiştir, denebilir. Ahlakî olguların deontolojik statüleri Tanrı'nın ön iradesine dayalı biçimde her ne iseler öyledirler. Ona göre Tanrı'nın hükümranlığı deontolojik gerçekliğin kontenjan kısmını ve eğer varsa zorunlu kısmını kapsar.[183] Quinn, ilahî iradeciliği aksiyolojik (iyi ve kötü) değil, deontolojik (doğru, yanlış ve mübâh vb.) düzeyde ele alır.[184] Ona göre ilahî irade doğru, yanlış ve yükümlülük gibi deontolojik terimlerin geçerli olduğu ahlakî niteliklerin kaynağıdır. İlahi İradeciliği bu biçimde sınırlamayı "Euthyphro İkilemi"ndeki iyinin Tanrı'nın buyruğuna dayandırılmasına getirilen itirazlara karşı başarılı bir yanıt olarak görür.[185] Gazâlî'nin yaklaşımında da ahlakî yükümlülükler Tanrı'nın iradesinden kaynaklanır. Bu tür bir düşünce ahlakî yükümlülüğün insanın fiillerinin varlığını Tanrı'nın irade ettiği düşüncesiyle ilişkili olarak makul olduğu söylenebilir. Quinn'in yaklaşımının Gazâlî'den ayrıldığı nokta Quinn'in kötünün kaynağını da iradeden bağımsız görmesidir, denebilir. Ancak kötülük Tanrı'nın fiilleriyle ilişkili bir nitelik değil, insanın fiilleriyle ilişkili olduğundan varlığının zorunlu olması anlamlı görünmemektedir. Dolayısıyla kötülüğün kontenjan

[182] Quinn, "Divine Command Theory", ss. 82-93; Murphy, "Divine Command, Divine Will and Moral Obligation", s. 17 vd.

[183] Quinn, *age*., s. 93.

[184] Quinn, "Theological Voluntarism", ss. 70-71.

[185] Quinn, *age*., s. 78.

olduğunu düşünmek daha makul görünmektedir.

Gazâlî'ye göre Tanrı dışındaki tüm varlıkların gerçekliği iradesine bağlı olduğundan bu varlıklar kontenjandır. Dolayısıyla Tanrı'dan bağımsız hiçbir gerçeklik yoktur. Ahlakî doğruları Tanrı'nın tabiatıyla ilişkilendiren bu düşüncenin aksine hem doğal yasa ahlakını hem de ilahî buyruk teorisini benimseyen yaklaşımıyla Scotus[186], zorunlu ahlakî doğruları Tanrı'dan bağımsız görür. Böyle bir yaklaşımın Tanrı'nın buyruklarının zorunlu ahlakî doğrulara uygunluğunu korumayı amaçladığı söylenebilir. Scotus, On Emrin ilk tabletindeki emirleri Tanrı'nın iradesinden bağımsız görünen doğal yasaya sıkı biçimde ait ve bu nedenle zorunlu ilkeler olarak kabul eder.[187] Bu açıdan Tanrı'nın hükümranlığını sınırlayan bir yaklaşıma sahip olduğu düşünülebilir. Buna karşın Gazâlî, Tanrı'nın herhangi bir yasayla sınırlandığı düşüncesinden uzaktır. Bununla birlikte Scotus'un On Emrin ikinci tabletindeki emirler hakkındaki düşüncelerinin Tanrı'nın tabiatı ve özgürlüğü noktasında Gazâlî'nin düşüncelerine yakın bir çizgide olduğu söylenebilir. Scotus'a göre Tanrı dilediğinde daha büyük bir iyiye hizmet etmesi için ikinci tabletin içeriğine aykırı biçimde emredebilir. Tanrı'nın iyi olanı emretmesi zorunlu değildir. Fakat Tanrı, insanın nihai hedefe ulaşmasına yönelik olarak bir düzen ortaya koyduğundan özgürlüğü keyfiliğine neden olmaz. Tanrı'nın ikinci tablette kötü

[186] Çakmak, *age*., s. 61.

[187] Buna göre On Emrin ilk tabletindeki ilk iki emrin katı anlamda doğal yasaya ait olmasının nedeni bu emirlerin konusunun Tanrı olmasıdır. Scotus üçüncü emrin doğal yasaya sıkı biçimde ait olması konusunda tereddüttedir. İlk tabletteki emirler Tanrı'nın sevilmesi, Tanrı'ya tapılması ve Tanrı'nın adını boş yere anmamak gibi emirlerin apaçık ve analitik olmaları nedeniyle zorunlu doğrulardır, dolayısıyla bunlar Tanrı'nın bile değiştiremeyeceği doğrulardır. İkinci tabletteki emirler ise Şabat gününü kutsal tutun, annenize ve babanıza saygı gösterin, öldürmeyeceksiniz, zina etmeyeceksiniz, hırsızlık yapmayacaksınız, yalan yere aleyhte şahitlikte bulunmayacaksınız emirlerini ve komşunun varlığına göz dikmeme ile ilgili bir emri içerir. Şabat günüyle ilgili emrin hangi tablette olduğu konusunda ihtilaflar vardır. Hannes Möhle, "Scotus`s Theory of Natural Law", *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, ed. Thomas Williams, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), s. 316; Thomas Williams, "John Duns Scotus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2019 Edition), ed. Edward N. Zalta. Çevrimiçi: "https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/duns-scotus", (10.08.2020).

olanı emretmesi mantıksal bir imkânsızlık olmadığı halde, iyi ve adil olduğundan iyi olanı emreder.[188]

Buna karşılık Swinburne, Tanrı dışındaki zorunlu ahlakî doğruların kudretini etkilemeyeceğini savunur. Çünkü bu zorunlu doğrular Tanrı'nın özgür seçiminden bağımsız doğrulardır ve bu anlamda Tanrı'yı sınırlar. Fakat söz konusu sınırlama, değillemesinin çelişki doğurduğu analitik ifadelerden, yani mantıksal zorunluluklardan kaynaklanır. Her şeye gücü yeten bir varlığın mantıksal imkânsızlıkları gerçekleştirememesi kudretini etkilemez. Bu şekilde "Euthyphro İkilemi"nin "Tanrı, X'i buyurduğu için iyidir" önermesinin mevcut dünyaya ait kontenjan ahlakî doğrulara, "X iyi olduğu için Tanrı onu buyurur" önermesinin ise tüm mümkün dünyalarda geçerli zorunlu ahlakî doğrulara uygulanmasını önerir.[189] Swinburne bu yaklaşımı "Euthyphro İkilemi"nin ikinci kısmının oluşturduğu soruna bir çözümleme olarak sunar. Buyrukların iyi oluşunu Tanrı'dan bağımsız ahlakî doğrulara dayandırma çabasının, temelde Tanrı'nın bilfiil kötü bir fiilde bulunabileceği ihtimalini öngördüğü söylenebilir. Fakat Gazâlî, kötü bir fiilde bulunmanın Tanrı'nın kudreti dahilinde olduğunu düşündüğü halde, tabiatı nedeniyle böyle bir fiilde bulunmayacağını savunur görünmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın fiillerinin kendisi dışında zorunlu ahlakî gerçeklikle değil, kendi tabiatıyla sınırlandığı söylenebilir.

Kötülüğün varlığının Tanrı'nın iradesi sonucu meydana geldiği düşüncesi, kötü fiilde bulunmanın Tanrı'nın kudreti kapsamında olduğu düşüncesini destekleyici niteliktedir. Gazâlî'nin de böyle bir yaklaşıma sahip olduğu ve kudretiyle ilişkili olarak Tanrı'nın kötü bir fiilde bulunmasını mantıksal olarak imkansız görmediği söylenebilir. Peki kötü bir fiilde bulunmanın Tanrı'nın kudreti dahilinde olması Tanrı'nın kötü bir

[188] Çakmak, *age*., ss. 59-86.

[189] Richard G. Swinburne, "Duty and the Will of God", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 4, No. 2, (Dec., 1974), ss. 217-218.

fiilde bulunması noktasında mantıksal bir imkanı ifade eder mi? Gazâlî'ye göre Tanrı'nın fiilleri ile insanın fiilleri aynı ahlakî düzleme sahip değildir. Çünkü (a) Tanrı'nın fiilleri ile insanın fiillerinin ahlakî açıdan sonucu farklıdır:

> Efendi, köle ve cariyelerini birbirlerine düşecek hâlde bırakıp, engellemeye gücü yetmesine rağmen bunların kötülük işlemelerine seyirci kalırsa, bu davranış efendi açısından çirkin olur. Halbuki Allah kullarını serbest bırakmıştır ve bu durum O'nun hakkında çirkin değildir.[190]

Yukarıdaki pasajdan da anlaşılacağı üzere Tanrı'nın insana ahlakî seçimleri açısından fiillerinde özgürlük tanıması doğal olduğu halde, insanın herhangi bir kötülüğe müdahale etmemesi aynı şekilde doğal karşılanmaz. Böylece, Alston'un da belirttiği gibi, Tanrı'nın ahlakî bir gerçekliği varsa bunlar yaratılanlarınkinden farklı bir biçimdedir, diye düşünülebilir.[191] Bu nedenle Tanrı'nın fiilleri, insanın fiillerinin kötü olarak nitelendirilmesine benzer biçimde kötü olarak nitelendirilemez. Bu çerçevede Gazâlî Tanrı ne tür bir fiilde bulunursa bulunsun zalim olarak nitelendirilemeyeceğini ifade eder.[192] (b) Kötülüğün varlığının Tanrı tarafından irade edilmiş olması Tanrı'ya bir önceliğinin olmadığı veya Tanrı'yla eşzamanlı olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla kötülük (metafiziksel kusur) niteliklerinde mutlak biçimde yetkin olan Tanrı'nın fiillerinde bulunmaz. Gazâlî'nin bu yaklaşımı Tanrı'nın fiillerinin, insanın fiilleri için geçerli olan ahlakî değerlerle tanımlanamayacağını ifade eder.[193] Dolayısıyla Gazâlî'ye göre Tanrı'nın fiillerinin kötü olarak nitelendirilmesinin (a) ve (b) çerçevesinde mantıksal olarak doğru bir ifade olmadığı söylenebilir. Netice itibariyle Tanrı'nın fiillerinin kötü oluşu kudretinin yetmemesine bağlı olarak değil, tabiatı ve fiillerinin kötü olarak nitelendirilememesi nedeniyle bir imkansızlıktır, denebilir. Diğer yandan Tanrı'nın fiillerinde ahlakî bir seçimin söz konusu olması ve keyfi biçimde fiilde bulunması, onun

---

[190] Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 138.

[191] William Alston, "What Euthyphro Should Have Said", *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*, ed. William Lane Craig, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002), ss. 285-286.

[192] Gazzâlî*, İtikadda Orta Yol,* ss. 152-153.

[193] Gazzâlî*, age.,* s. 150.

her şeyi bilen, adil ve eksiksiz olma gibi sıfatlarıyla çelişecektir. Böyle bir yaklaşıma benzer şekilde Ockham da Gazâlî gibi Tanrı'nın buyruklarını tabiatıyla ilişkilendirir. Ockham'a göre Tanrı'nın kötü bir fiili emretmesi tabiatı gereği mantıksal bir imkansızlıktır.[194] Ockham her ne kadar Tanrı'nın zulmü emretmesi durumunda bunu kabul etmenin doğru olacağını ileri sürse de bu onun görüşünde gerçek bir olasılığı yansıtmaz. Çünkü Tanrı'nın böyle bir uygulamaya tartışılmaz bir şekilde karşı çıkması Ockham için bir inanç meselesidir.[195] Gazâlî'nin de Tanrı'nın tabiatı ve fiillerinin insanların fiillerinde olduğu gibi kötü olarak nitelendirilememesi nedeniyle Tanrı'nın kötü bir fiili emretmesini mümkün görmediği söylenebilir.

Tanrı'nın iradesi ve kudreti çerçevesinde kötülüğü emretmesinin mantıksal bir imkânsızlık olmaması noktasında benzer bir yaklaşıma yakın dönemde Adams'ın sahip olduğu görülmektedir. Adams'a göre İlahi Buyruk Teorisyeni doğru ve yanlışın Tanrı'nın iradesinden bağımsız olduğunu kabul etmediğinden, Tanrı'nın zulmü emretmesinin mantıksal olarak mümkün olduğunu reddetmesi için bir neden yoktur. Fakat böyle bir iradecilik anlayışına karşın Adams, Tanrı'nın zalimliği emretmesi durumunda, emrettiği bu fiili gerçekleştirmemenin yanlış olacağı düşüncesinin kendisine yanlış göründüğünü ifade eder. Bu nedenle Adams, yanlış kelimesinin kullanımını doğru bir tanımla yansıtacak bir İlahi Buyruk Teorisi aramış ve kendi teorisini "sevgi dolu bir Tanrı" tanımıyla geliştirmiştir.[196] Adams sevgi dolu bir Tanrı ile doğruluk ve yanlışlık kavramları arasında kurduğu ilişkiyi şöyle ifade eder:

> Tanrı'nın zalimliği gerçekten buyurduğunu bilsem etik yanlış ve mübâhlık kavramım çökerdi. Etik yanlış ve mübâh kavramlarım şu an hizmet ettiği işlevselliğe hizmet etmezdi. Çünkü Tanrı'nın iradesinin bu kadar sevgisiz olduğuna inansam bu kavramları kullanarak hiçbir eyleme etik olarak yanlış veya mübâh diyemezdim… Eğer Tanrı bize zalimliği

[194] Armand Maurer, *age*., s. 528; Robert M. Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Charles Taliaferro and Paul F. Griffiths, (Oxford: Blackwell, 2003), s. 463.

[195] Adams, *age*., s. 463.

[196] Adams, *age*., ss. 463-466.

> amaçlamayı buyuruyorsa o halde O bizi seven bir tabiatta olmaz ve o zaman Tanrı'ya itaat etmemenin yanlış olduğu anlamını koruyamam.[197]

Buna göre "X etik olarak yanlıştır" önermesi "X, seven bir Tanrı'nın buyruğuna aykırıdır" önermesine, "X etik olarak izin verilmiştir" önermesi de "X seven bir Tanrı'nın buyruklarıyla uyumludur" önermesine delalet eder. Fakat bu önermelerin birbirine delalet etmesi ancak ve ancak "Tanrı'nın yarattığı insanları sevdiğine inandığı bir karakterde olduğu" koşulu gerçekleştiğinde mümkündür. Böylece eğer Tanrı varsa ve zulmü emrediyorsa, o halde muhtemelen seven bir Tanrı yoktur. Eğer seven bir Tanrı yoksa ne X etik olarak yanlıştır ne de ona izin verilmiştir.[198] Tanrı'nın buyruklarını tabiatıyla ilişkilendirmesi bakımından bu yaklaşımın Gazâlî'nin yaklaşımıyla paralellik gösterdiği söylenebilir. Fakat Adams'dan farklı biçimde Gazâlî, Quinn gibi Tanrı'nın sevgi dolu bir karakterde olmasından ötürü değil, mükemmel tabiatından ötürü keyfi biçimde fiillerde bulunmanın ve buyurmanın kendisi için imkânsız olduğunu savunur.[199]

Gazâlî, Tanrı'nın tabiatı ve fiilleri arasındaki ilişkiye bağlı olarak Tanrı'nın ahlakî yükümlülüklere tabi olduğunu kabul etmez. Çünkü zorunluluk ona göre fiillerin sonucunda meydana gelen fayda veya zararla ilişkili bir kavramdır.[200] Tanrı gaye sahibi olmadığından[201] fiillerinin de getirdiği fayda veya zarar ile ilişkili olmadığı söylenebilir. Buradan hareketle ona göre ilahî buyruğun bildirdiği ahlakî yükümlülüklerin Tanrı için değil, yalnız insanlar için geçerli olduğu söylenebilir. Buna bağlı olarak örneğin, "Tanrı vaadinden dönmez" şeklindeki ilahî bir söz Tanrı için bir yükümlülükten ziyade, Tanrı'nın tabiatı ve fiilleri hakkında insana bilgi veren bir ifade olarak anlaşılmalıdır. Bu düşünceye benzer şekilde Quinn, Tanrı'nın kendi koyduğu buyruklara uymasının ahlakî bir değeri ifade etmesinin şüpheli göründüğünü ifade eder. Öyle ki Tanrı'yı bu buyrukları

---

[197] Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", s. 464.

[198] Adams, *age*., ss. 463-464.

[199] Quinn, "Divine Command Theory", s. 83.

[200] Gazzâlî*, İtikadda Orta Yol*, ss. 137-141.

[201] Gazzâlî*, age.*, s. 155.

yerine getirmesine bağlı olarak iyi olarak nitelendirmek mümkün görünmemektedir.[202] Yükümlülüğün fiillerinde kötü seçimler yapabilecek olan insanın fiilleriyle ilişkili olduğu söylenebilir. Buna bağlı olarak Gazâlî'ye göre Tanrı'nın insanın fiilleri karşısında vadettiği ödülü veya cezayı vermesinin nedeninin Mutezilî düşünürlerin iddia ettiği gibi bununla yükümlü olması değil, tabiatının bir gereği olduğu söylenebilir. Her iki durumda da Tanrı'nın fiili değişmemekle birlikte, burada dikkat çekilmek istenen Tanrı'nın bir yükümlülük altında bulunmamasıdır. Gazâlî'ye göre Tanrı'nın her fiili iyi olduğuna göre yükümlü olmasının da bir anlamı yoktur, denebilir.

Gazâlî'ye benzer şekilde Alston da Tanrı'nın ahlakî yükümlülüklere tabi olduğunu kabul etmez. Kant'ın ahlakî buyruğun objektifliğine dair görüşlerini bu görüşünü destekleyici şekilde kullanır. Buna göre ilahî irade için hiçbir buyruk yoktur, çünkü mükemmel iyi bir irade nesnel kurallara eşit mesafede duran bir özne olacak, fakat bu kurallar tarafından sınırlandırılamayacaktır. Bu düşüncenin Gazâlî'nin insanın fiillerindeki iyi ve kötüyü Tanrı'ya eşit mesafede görmesiyle paralel olması dikkat çekicidir. Kant'a göre mükemmel derecede iyi olan özne sadece iyi yönde davranır. Bu yüzden buyruklar, nesnel yasanın genel anlamda mükemmel olmayan sübjektif irade ile, yani insan iradesi ile ilişkisini formüle eder. Buyruklar bir şeyi yapmanın veya ondan sakınmanın iyi olduğunu söylerken, bunu her zaman iyiyi seçmeyen bir failin iradesine bağlı olarak söyler. Buyruk, yalnızca mükemmel olmayan insan iradesi ile nesnel yasa ilişkisini yansıtır. Mükemmel iyi olan bir irade nesnel yasalara tabidir, fakat yalnız iyi kavramıyla fiilde bulunmaya tanımlı olduğundan yasalara uygun şekilde fiilde bulunmak zorunda olduğu düşünülemez. Dolayısıyla ilahî irade ahlakî yasa ile ahenk içinde olduğundan onun için buyruklar geçerli değildir.[203]

[202] Quinn, "Theological Voluntarism", s. 75.

[203] Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals,* ss. 29-31.

Kant'ın bu düşüncelerinden hareketle Alston şu soruyu sorar: Birinin (iyi/doğru) bir fiili zaten yapacağı biliniyorsa, onun bir fiili yapması için bir kural koymaya gerek var mıdır?[204] Alston'a göre teolojik iradeciliğin kapsamı, Tanrı dışındaki varlıkların ahlakî yükümlülükleriyle sınırlanmalıdır. Alston, Tanrı'nın kendi kendine ahlakî yükümlülük yükleyemeyeceğini kabul edip bunu şöyle gerekçelendirir: Tanrı'ya "-malı" (*ought*) cinsinden olan "zorunlu, mübâh, yasak, ödev, yükümlülük" gibi terimler uygulanamaz. Bunun nedeni ise bu terimlerin bir varlığa yapılması gerekeni yapma veya yapamama konusunda bir tercihi varsa uygulanabilir olmasıdır. Fakat Tanrı özsel olarak mutlak iyi ise doğru olanı yapamamak O'nun için mümkün değildir. Eğer Tanrı özsel olarak mutlak iyi ise mükemmel iyiden daha azını yapması metafizik bir imkânsızlıktır ve bu hem ahlakî iyiler hem de diğer iyilik modları için geçerlidir.[205] Gazâlî'nin iyiyi Tanrı'nın tabiatıyla özdeş kabul etmesi, Alston'un bu açıklamasının da desteğiyle Tanrı'nın ahlakî yükümlülüklere konu olmamasıyla tutarlı görünmektedir. Bu durumda Gazâlî'ye göre ilahî vahiyde geçen Tanrı'nın vaadinden dönmeyeceği yönündeki ifadeler Tanrı'nın kendisini bir yükümlülükle yüklemiş olduğunun değil, tabiatı gereği ne tür bir fiilde bulunacağının bildirilmesi anlamına geldiği söylenebilir.

Gazâlî'ye göre Tanrı failin zarara uğrayacağı fiili belirlediğinden, kendisinden bağımsız olan fiillere ait ahlakî değerleri *yalnızca* bildiren bir rehber değildir. Çünkü ona göre Tanrı iyi ve kötü olan fiili belirler ve daha sonra bunları sırasıyla över ve yerer.[206] Dolayısıyla ilahî buyruklar fiillerin ahlakî değerlerine ait Tanrı'nın iradesini bildirir.[207] Buna göre Tanrı, fiillere irade ettiği değerleri buyruklarıyla bildirir. Gazâlî'ye göre fiillerin ahlakî değerinin bilgisi ilahî buyruk vasıtasıyla öğrenilmesine rağmen ilahî

[204] Alston, "What Euthyphro Should Have Said", ss. 283-288.

[205] Alston, "Some Suggestions for Divine Command Theorist", ss. 307-308.

[206] Gazzâlî, *İhyâ*, C. 4, s. 182.

[207] Gazzâlî*, İtikadda Orta Yol,* ss. 160-161.

buyruk bu bilgiyi edinmek için tek araç değildir, denebilir. Diğer bilgi edinme kaynaklarından biri akıl, diğeri de ilham olduğundan Gazâlî'nin fiillerin ahlakî değerini ilahî buyruktan bağımsız olarak bilmeye açık kapı bıraktığı söylenebilir. Fakat ona göre insan hem bir fiillin ahlakî değerini en doğru şekilde hem de ölüm sonrası hayattaki karşılığını ancak Tanrı'nın buyruğu aracılığıyla bilebilir. Çünkü Tanrı, sonsuz mutluluğu dini ve ahlakî yükümlülüklerin yerine getirilmesine bağlı olarak vadeder ve bu yükümlülüklerin bilinmesi ancak ilahî buyruk aracılığıyla mümkündür. Dolayısıyla ilahî buyruk sonsuz mutluluğa yönelik olarak ahlakî yükümlülükler yükler. Kişinin sonsuz mutluluğu elde edebileceği fiillerin mahiyetine ilişkin bir inanç veya varsayımdan öteye geçmesi ilahî buyruğun bildirdiği yükümlülüklerin bilgisine sahip olmasıyla mümkündür. Bu durumda Gazâlî'ye göre, sözgelimi "Eğer Tanrı istediği için bir kimsenin hayatını kurtarırsan, ölümden sonra sonsuz mutluluğu hak edersin" şeklindeki hipotetik bir önermenin ön bileşeni, ilahî buyruk aracılığıyla bildirilen ahlakî bir yükümlülüktür. Ona göre sonsuz mutluluk ancak bu yükümlülüklerin yerine getirilmesiyle elde edilebilir.

Peki ahlakî yükümlülüklerin bilinebilmesi için ilahî buyruğun bilinmesini gerekli gören böyle bir yaklaşıma göre yükümlülüklerin kaynağının ilahî buyruk olduğu söylenebilir mi? Adams, öne sürmüş olduğu "Değiştirilmiş İlahi Buyruk Teorisi"nde ahlakî yükümlülüğü ilahî buyrukla ilişkilendirerek böyle bir düşünceyi savunur. Bu ilişkiyi tanımlarken Hilary Putnam ile Kripke'nin su ve "H2O" arasında kurduğu metafiziksel özdeşlikten yola çıkar. Buna göre suyun "H2O" olduğu analitik olarak bilinemediği gibi, ahlakî yükümlülüklerin de ilahî buyruklarla özdeş olduğu bilinemez. Fakat Adams'a göre ahlakî yükümlülükler ve ilahî buyruklar suyun "H2O" olması gibi metafiziksel olarak özdeştir. Buna bağlı olarak Adams, etik yanlışlığın ilahî buyruklara aykırı olan fiil olduğunu savunur.[208] Böyle bir özdeşlik ilişkisine karşın ahlakî

[208] Robert M. Adams, "Divine Command Metaethics Modified Again", *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology,* (Oxford: Oxford University Press, 1987), ss. 134-139.

yükümlülük analitik bir yolla bilinemez. İnanan kişi "X yanlıştır" dediğinde burada kişi X'in doğal olmayan nesnel bir hakikat (*non-natural objective fact*) olduğunu ifade etmek ister. Bu doğal olmayan nesnel hakikat ise X'in, Tanrı'nın iradesine veya buyruğuna aykırı olmasıdır.[209]

Böyle bir teori ilahî buyrukla ahlakî yükümlülüğü bir şekilde özdeş kabul ettiğinden, bu yükümlülüklerin ilahî buyruktan bağımsız olarak bilinemeyeceği ve ahlakî yükümlülüklerin temeline ilahî buyruğu yerleştirdiği yönünde itiraz almıştır. Quinn'e göre "P" değeri "Q" değeri ile, ancak ve ancak "P"yi anlayan "Q"yu anlıyorsa özdeştir. Fakat "seven bir Tanrı'nın buyruklarına aykırı olmak" ile "etik yanlışlık" birbirinden bağımsız olarak anlaşılabilen kavramlar olduğuna göre, yani teist olmayan bir kişi için de etik yanlışlık kavramı anlaşılır olduğuna göre Adams'ın formülasyonu geçersizdir.[210] Adams böyle bir itiraz karşısında ilahî buyruklar ahlakî yükümlülüklerle özdeş olsa da fiilin ahlakî değerinin ilahî buyruktan bağımsız olarak anlaşılamayacağını savunmaz. Adams, Tanrı'nın fiilin ahlakî değerine ilişkin bilgiyi bize hem genel hem de özel vahiy aracılığıyla ilettiği düşüncesini benimser. Genel vahye göre Tanrı'nın tabiatını belirlediği bilgi nesneleri, teolojik karakterini bilsek de bilmesek de bilişsel bir yolla erişimimize açıktır ki, bu da Tanrı'nın inançlarımızı oluşturmamız için ilgili doğruları iletme niyetinden kaynaklanan bir fiilidir. Ona göre iyilik ve değer olgularını şekillendirmemiz için Tanrı ile aramızda buyurma veya davet şeklindeki bir iletişimin bulunması gerekmez.

---

[209] Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", ss. 474-475; Adams'ın "doğal olmayan" ifadesiyle bu ilkeleri fizik, kimya, biyoloji ve insan psikolojisi gibi olgulara ve bu bağlamda insanoğlunun tabiatından veya toplumsal sözleşmelere dayandıran doğalcı ve tümdengelimsel yaklaşımların aksine, Platon ve Moore'un ileri sürdüğü biçimde veya daha geniş bir çerçevede soyut nesneler biçiminde kullanıldığı tasvir edilebilir. Bkz. Adams, *age*., s. 466; John E. Hare, "İlahi Buyruk Teorisi", çev. Fehrullah Terkan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 53:2, (2012), s. 199; Ferhat Yöney, "Ahlak Felsefesinde Teolojik İradecilik", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, S. 29, (Mart 2016), s. 112.

[210] Quinn, "Theological Voluntarism", s. 69; Benzer bir görüş için bkz. Wierenga, agm., s. 396.

O, insanların doğal olanı bilmeyi ve gerekçelendirmeyi kendi yetileri vasıtasıyla gerçekleştirdiklerini ifade eder. Ona göre Tanrı'nın buyrukları bize genel manada sunulmuştur ve etik bir gerekçelendirme yapmamız mümkündür. Yine de doğru ve iyi hakkındaki kişisel inançlarımız hatalı olabilir. Fakat temelde iyilik ve yükümlülüğün bir tabiatı varsa, bu inanç ve uygulamalarımızın da doğruluk payı olmalıdır. Bu biçimde iyiyi ve doğruyu belirli bir düzeyde tanıyor olabilmemiz gerekir. Dolayısıyla her türden inanca sahip kişiler, insana ait doğal bir yeti sayesinde bu genel vahye ulaşabilir konumdadır. Adams, bu kişilerin inançları arasında yeterli düzeyde bir örtüşümün olduğunu düşünür.[211] Ahlakî yükümlülüklerin kaynağını ilahî iradede gören ve bu nedenle bilinebileceğini savunan görüşlerin aksine Adams, yükümlülüklerin zeminini ilahî buyruk olarak görür ve buyruğun buyruk olarak var olabilmesi için tebliğ edilmesinin gerekli olduğunu ifade eder.[212] Gazâlî de insanın iyi ve kötüyü ayırt etme yetisinin olduğunu kabul eder, fakat insanın belirli etkenler nedeniyle yanılma payı her zaman var olduğundan bu yetiyle elde ettiği bilgiyi, buyruğun ilettiği fiilin ahlakî değerine ait bilgiyle eşdeğer tutmadığı söylenebilir. Ahlakî yükümlülüklerin bilinebilmesi açısından Gazâlî ve Adams benzer bir çizgide görünüyor olmakla birlikte Adams'ın yükümlülüklerin zeminiyle ilgili düşüncesine karşın Gazâlî'nin, ilahî buyruk ile ahlakî yükümlülükler arasında böyle bir özdeşlik ilişkisi kurduğu söylenemez. Nitekim Gazâlî'ye göre hem ahlakî yükümlülüklerin hem de ilahî buyruğun zemini Tanrı'nın iradesidir.

Gazâlî'nin düşüncelerinin aksine, ahlakî yükümlülükleri doğrudan ilahî iradeye dayandıran Quinn bu yükümlülüklere epistemik bir sınırlama getirmemektedir. Quinn'e

---

[211] Robert M. Adams, *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*, (Oxford: Oxford University Press, 1999), ss. 363-365.

[212] Robert M. Adams, "The Concept of a Divine Command", *Religion and Morality*, ed. D. Z. Phillips, (New York: Palgrave Macmillan,1996), ss. 60-62.

göre insanın fiillerinin deontolojik statüsünü belirleyen en derin düzeyde Tanrı'nın iradesi olmakla birlikte ilahî buyruklar Tanrı'nın iradesini açığa vururlar.[213] Fakat Tanrı'nın iradesine dayalı bir fiilin değerinin ilahî buyruklardan bağımsız olarak bilinemeyeceği düşüncesini reddeder. O, yükümlü olduğumuz şeyleri, ancak ve ancak öncelikle Tanrı'nın buyruğunu bilerek bilebileceğimizi savunmaz ve fiilin ahlakî değerinin deontolojik statüsünü yalnız Tanrı'nın ön iradesini bilerek bilebileceğimiz düşüncesini de kabul etmez. Quinn'e göre Tanrı'nın ön iradesinin ne olduğunun bilgisine, ahlakî yükümlülüğü, ahlakî doğruluğu ve ahlakî yanlışlığı bilerek de ulaşabiliriz. Çünkü teorisinin ana fikrine göre deontolojik statüler ilahî ön iradeye metafizik düzlemde bağlı olduğundan, günlük hayatta çoğunlukla sonuçları bilerek nedenleri bildiğimiz gibi, nedenlerine metafizik olarak bağlı sonuçları bildiğimizde Tanrı'nın ön iradesini bilebiliriz.[214] Bu çerçevede Quinn ve Gazâlî'nin yaklaşımları arasındaki temel farkın hem fiilin ahlakî değerini hem de ahlakî yükümlülükleri bilmekle ilgili olduğu söylenebilir. Quinn fiilin ahlakî değerini bilmesi konusunda insanı tam anlamıyla yetkin kabul ederken, Gazâlî insanın değerlere ilişkin bütüncül bir bilgisinin olamayacağını düşündüğünden bu noktada sınırlı bir tutum benimser. Bununla birlikte bu bilgilere kısmen ulaşmayı mümkün görür. Gazâlî'nin düşüncesine göre akıl tüm fiillerin ahlakî değerini bilmek için gereklidir, fakat yanılabileceği için tek başına yeterli değildir. Bunun yanında Gazâlî'ye göre yükümlülüklerin yükümlülük olduğunun ilahî buyruk vasıtasıyla bilinmesi gerekirken, Quinn böyle bir gerekliliği savunuyor görünmemektedir.

Peki ahlakî yükümlülüklerin ilahî buyruğa başvurmaksızın bilinebileceğinden söz etmek ne derece makuldür? Evans'a göre eğer ahlakî yükümlülüklerimiz Tanrı'nın buyruklarına değil de iradesine dayandırılırsa, ahlaken doğru fiil Tanrı'nın iradesine uygun olan, ahlaken yanlış olan ise Tanrı'nın iradesine uygun olmayan olacaktır. Bu

[213] Quinn, "Divine Command Theory", s. 83.

[214] Quinn, *age*., s. 96.

türden bir yaklaşımda Tanrı'nın ne irade ettiğini bilmediğimiz sürece ahlakî yükümlülüklerimiz hakkında ancak tahmin yürütebiliriz.[215] Bir fiille yükümlü olmak, yani bir fiilin ihmal edilmesi durumunda sorumluluk altında bulunmak ve ihmalin cezai bir karşılığının olması, yükümlülüğün bilgisine sahip olmayı gerekli kılar. Bu nedenle yükümlülüğün bilgisine sahip olmak yükümlülüğün gereği gibi görünmektedir. Bir çocuğun ebeveyni, çocuğun evin dışında geçireceği vakit hakkında bir karara sahipse, bu kararını çocuğa bildirmeden aklındakini yerine getirmekle sorumlu tutması ve çocuğun aykırı şekilde davranmasıyla aklındaki cezayı uygulaması makul görünür mü? Çocuğa bu yükümlülüğünün bildirilmesi ebeveyni açısından bir gerekçelendirme sağlayacağı gibi, çocuk açısından da adilane olacaktır. Söz konusu ahlakî yükümlülükler olduğunda bu yükümlülüklere ait nesnel gerçekliğe yalnızca bir inanç veya varsayımla değil, delil niteliğindeki bilgi olacak şekilde erişim sağlanması gerektiği söylenebilir.

Ahlakî değerleri ilahî buyruktan bağımsız olarak bilmeyi mümkün gören, fakat ahlakî yükümlülükleri bilmek için ilahî buyruğu bilmeyi gerekli gören bu yaklaşım *ılımlı ilahî buyruk teorisi* olarak adlandırılmaktadır. Buna göre ahlakî değerlerin kaynağı Tanrı'nın emirleri değil, tabiatıdır. Klasik ilahî buyruk teorisi ise ahlakî değerler ve yükümlülükler arasında ayrım yapmaz. Bu nedenle her ikisinin kaynağı ilahî buyruktur. Dolayısıyla ahlakî değerler de Tanrı'nın buyruklarından bağımsız olarak bilinemez.[216] Bu çerçevede Gazâlî'nin yaklaşımının ılımlı ilahî buyruk teorisine yakın olduğu söylenebilir. İlahi buyrukla bildirilen yükümlülüklerin ahlaken tasdik edilebilmesi açısından böyle bir yaklaşımın klasik ilahî buyruk teorisine veya ahlakî yükümlülükleri ilahî buyruktan bağımsız olarak bilmeyi de mümkün gören yaklaşımlara göre daha savunulabilir bir yaklaşım gibi görünmektedir.

[215] Evans, *age*., s. 37.

[216] Çakmak, *age*., s. 227.

Gazâlî ekseninde ele aldığımız tüm bu değerlendirmeler çerçevesinde, Gazâlî'nin bir fiilin ahlakî değerini Tanrı'nın irade ettiği düşüncesine sahip olmasına bağlı olarak İlahi İradecilik düşüncesine yakın olduğu söylenebilir. İlahî buyruk ise ona göre Tanrı'nın iradesine dayanan fiilin ahlakî değerini ve yükümlülüklerini bildirme işlevini görmektedir.

## 2.2. İlahi İradeciliğe ve İlahi Buyruk Teorisine Getirilen İtirazlar

Gazâlî iyiyi Tanrı'nın tabiatıyla özsel olarak ilişkilendirirken, kötülüğün yaratılmış olduğunu ileri sürdüğüne daha önce değinilmişti. Gazâlî'nin bu yaklaşımı ile, Tanrı var olmadığında iyinin de var olmayacağını ifade eden Quinn'in[217] düşüncesi arasında bir benzerlik görülebilir. Peki bir fiilin mübâh olmasının Tanrı'nın iradesine dayandırılması, Tanrı'nın dilemesiyle her şeyin mübâh olabileceği iddiasının ortaya çıkmasına neden olmaz mı? Bu çerçeveden bakılarak İlahi İradeciliğe ve İlahi Buyruk Teorisine getirilen itiraz "Keyfilik İtirazı"[218] olarak bilinmektedir. "Euthyphro İkilemi"nin ilk kısmını savunanlara göre Tanrı'nın kendisine tabi olduğu ahlakî gerçeklik, insanların fiillerinin Tanrı'nın iradesinden bağımsız olan bu gerçekliğe göre değer sahibi olmasını gerekli kılar. Bu açıdan bakıldığında kendisinden bağımsız nesnel bir ahlakî gerçekliğe uygun şekilde buyurması halinde Tanrı iyi fiilleri buyurmakla sınırlandırılmış olacaktır. Fiillerin Tanrı'dan bağımsız olarak ahlakî değere sahip olması hükümranlığına halel getireceğinden teizm açısından kabul edilebilir görünmemektedir. Eğer Tanrı özgür ve tüm varlığın üzerinde hükümran ise, o halde O'nun kendisi dışında tabi olduğu niteliklerin var olduğu düşünülemez.[219] Öte yandan ikilemin ikinci kısmı kabul edildiğinde Tanrı'nın kendisi dışında ahlakî bir gerçeklikle sınırlanmış olmaması nedeniyle keyfi biçimde buyurabileceği ve buyruklarının ahlakî değerlerle çelişeceği yönünde itiraz

[217] Quinn, "Theological Voluntarism", ss. 82-84.

[218] Cudworth'un bu itirazı için bkz. Ralph Cudworth, *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*, ed. Sarah Hutton, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 14.

[219] Idziak, *age.*, s. 586.

edilmiştir. Benzer biçimde Leibniz ikilemin ikinci kısmına şöyle itiraz eder: "Tanrı'nın iyi ve kötüyü keyfi bir düzeyde belirlediğine inananlar, Tanrı'yı iyi isminden mahrum ederler."[220] Çünkü ona göre bir şey sırf Tanrı öyle buyurduğu için doğru ve yanlışsa, Tanrı'yı övmek için bir neden kalmaz. Tanrı'yı övebilmek için kendisinden bağımsız iyi ve doğru olanı buyurması gibi bir neden olmalıdır.[221]

Peki fiillerin ahlakî değerinin Tanrı'dan bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğuna ilişkin bir varsayım nasıl temellendirilebilir? Böyle bir durumda fiillerin ahlakî değerlerine ait gerçeklik bir zihne değilse maddeye mi dayanacaktır? Değerlerin varlığını maddeden kazandığını iddia etmek ne derece makul olabilir? Örneğin Newman, insanın vicdanına dayalı olarak hissettiği sorumluluk, utanç vb. duyguları kime karşı hissettiğini, kalbinin derinliklerini ne tür bir varlığın görebileceğini sorgular. Ona göre bu duyguların bizdeki etkisinin oluşması için akıl sahibi bir varlık gereklidir. Dolayısıyla insanın vicdanı bu duygulara, tabiattaki canlı ve cansız varlıklara veya kanunları ihlal etmeye karşı sahip değildir.[222] Peki eğer fiillerin ahlakî değeri akıl sahibi bir varlığa dayanıyorsa bu varlık Tanrı mıdır, yoksa böyle bir gerçekliği meydana getiren Tanrı'dan başka bir yaratıcı veya varlık mıdır? Tanrı'nın iyi olması için fiillerin ahlakî değerinin farklı bir zihne veya tabiata dayanması varsayımının sonsuz bir nedensellik zinciri meydana getireceği düşünüldüğünde, bu değerlerin gerçekliğini Tanrı'dan almasının *Basitlik ilkesine* göre en açıklayıcı ve kabul edilebilir düşünce olduğu ifade edilebilir. Nitekim Newman da görünür aleme, yani maddeye dayandırılamayan insandaki vicdan duygusunun yöneldiği varlığın ancak tabiatüstü ve ilahî bir varlık olduğunu ileri sürer.[223]

[220] Gottfried W. Leibniz, *Theodicy*, ed. Austin Farrer, İng. çev. E. M. Huggard, (Chicago: Open Court Publishing Company, 1985), s. 176.

[221] Wierenga, agm., ss. 399-400.

[222] Newman, *age*., ss. 85-86.

[223] Newman, *age*., ss. 85-86.

Gazâlî'nin keyfilik itirazı karşısındaki konumu farklı açılardan ele alınabilir.

(*i*) *Mümkün dünyalar meselesi:* Keyfilik itirazının temelde mümkün dünyalarda gerçekleştiği varsayılan karşıolgusal (*counterfactual*) durumlar üzerinden tartışıldığı söylenebilir. Buna göre Tanrı'nın mümkün bir dünyada mevcut dünyadan farklı biçimde kötülüğü emretmesi ihtimali varsayılarak aşağıdaki biçimde veya ona benzer karşıolgusal durumların üzerinde durulmuştur:

(D) Tanrı bir insanı haksız yere öldürmeyi emrederse, bir insanı haksız yere öldürmek doğrudur.

Gazâlî'nin konuya yaklaşımı hakkında değerlendirmede bulunabilmek için mümkün dünyalar meselesi hakkındaki düşüncelerini ele almak gerekir. Mümkün dünyalar meselesi Gazâlî'nin düşüncesinde "İmkânda var olandan daha mükemmeli yoktur." (*Leyse fi'l-imkâni ebda'u mimmâ kân*) ifadesinde karşılık bulmuştur. Bu meseleyle ilgili olarak Gazâlî'nin *İhyâ* adlı eserinin "Tevekkül" kitabında geçen ifadesi şöyledir:

> … Yüce Allah'ın kulları arasında paylaştırdığı rızık, ömür, sevinç, üzüntü, âcizlik, güç, iman, küfür ve isyan adına ne varsa hepsi sırf adâlettir, onda zulüm yoktur; hepsi haktır, asla haksızlık yoktur. Bilakis bu taksim gerektiği şekilde, gerektiği gibi, gerektiği kadar gerçek ve zorunlu bir düzene göre yapılmıştır. Olandan daha güzeli (*ahsen*), daha eksiksiz (*etemm*) ve mükemmel olanı (*ekmel*) asla mümkün değildir. Eğer mümkün olup da gücü yetmesine rağmen lütfedip ortaya çıkarmasaydı bu durum cömertliğe ters düşen bir cimrilik, adâlete aykırı bir zulüm olurdu. Şayet daha güzeline gücü yetmemiş olsaydı, bu da ulûhiyete aykırı düşen bir âcizlik sayılırdı.[224]

Gazâlî alemin mükemmelliğinin kusurlarından bağımsız düşünülemeyeceği hakkındaki görüşlerini *el-İmlâ* adlı eserindeki ifadeleriyle destekler:

> Şayet Tanrı'nın yarattığı her şey, yaratabileceği halde yaratmadığı başka şeylere kıyasla kusurlu olsaydı; yarattığı bu alemde, diğer türlü yaratılan şeylerin yetkinliğini izhar için eksiklik içerisinde yaratılan bazı şeylerin bulunduğu nasıl açıksa, O'nun yarattığı şeylerin

[224] Elimizdeki tercümeye nispetle daha anlaşılır olması nedeniyle alınan bu pasajın tercümesinin kaynağı: Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (İstanbul: Klasik Yay., 2005), s. 404; Gazâlî, "*Kitâbu"l-Erba'în fî usûli'd-dîn*" ve "*Makâsıdu'l-Felâsife*" adlı eserlerinde de benzeri ifadelere yer verir. Selahattin Akti, "Gazzâlî ve Leibniz Optimizminden Kant'ın Otantik Teodisesine Kötülük Sorunu", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, C. 6, S. 6, (2017), s. 40.

varlığına karışan kusur da açık olurdu.[225]

Bu ifadelere göre:

1. Rızık, sevinç vb. olgular adilane bir biçimde dağıtılmıştır ve bu taksimde haksızlık yoktur.
2. Var olan dünyadan daha güzel, eksiksiz ve mükemmel olanını yaratmak mümkün değildir.
3. Tanrı'nın kudreti dahilinde olduğu halde daha mükemmelini yaratmasaydı, bu zulüm olurdu.
4. Daha mükemmelini yaratması mümkün olsa ve yaratmaya kudreti yetmese, bu durumda Tanrı kavramı kendisiyle çelişecektir.

Bu dört maddeden anlaşıldığı üzere, Gazâlî'ye göre Tanrı, bu dünyadan ne daha mükemmelini ne de daha kusurlusunu yaratır. Tanrı'nın daha mükemmel bir dünyayı yaratmaması ve daha kusurlu bir dünyayı yaratmaması da öyle görünüyor ki mükemmel ve mutlak iyi olan tabiatı gereğidir. İmkânda mevcut dünyadan daha mükemmelinin olması durumunda mevcut dünya kusurlu olurdu ve yine Tanrı'nın kusurlu olanı yaratması iyi olan tabiatına aykırı olurdu. Tanrı'nın kudretinin yetmemesi nedeniyle *yaratamaması* bir şeydir, mutlak iyiliğinden ötürü *yaratmaması* farklı bir şeydir. Buna bağlı olarak Gazâlî'nin Tanrı'nın daha kusurlu bir dünyayı *yaratamadığını* değil, tabiatından ötürü *yaratmadığını* ifade ettiğini düşünmek daha uygun görünmektedir. İbn-i Sinâ'nın zorunlu yaratmaya ilişkin görüşlerinin aksine Gazâlî dünyayı yaratmasında Tanrı'nın iradesini ön plana çıkarır.[226] Çünkü Gazâlî'ye göre mevcut olan dünyadan daha

[225] Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, çev. İbrahim Halil Üçer & Muhammed Fatih Kılıç, (İstanbul: Klasik Yay., 2012), s. 368.

[226] Stephen R. Ogden, "Problems in al-Ghazâlî's Perfect World: Objections and Counter-Objections to His Best Possible World Thesis", *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazâlî. Papers Collected on His 900th Anniversary, Vol.* 2, ed. Frank Griffel, (Leiden: Brill, 2016), s. 58.

iyisi ve güzeli yukarıdaki anlamda mümkün olmadığı halde, mantıksal olarak imkânda bundan daha kusurlu bir dünya vardır ve Tanrı'nın imkândaki bu dünyalardan birini yaratması veya daha büyüğünü ve küçüğünü yaratması mümkündür.[227] Fakat ona göre Tanrı'nın cömertliğine ve adaletine ters düştüğünden böyle bir dünyayı irade edip yaratmayacağı söylenebilir.[228]

Gazâlî'nin mümkün dünyalar meselesi hakkındaki ifadelerinden çıkan sonuca göre varlığa gelmesi mümkün olan tek dünyanın mevcut dünya olduğunu söylemek yanlış bir tespit olmayacaktır. Buna göre mevcut olan bu dünya dışında farklı kontenjan koşullara sahip bir dünyanın varlığı imkânsız görünmektedir. Sonuç olarak Gazâlî'nin yaklaşımına göre (D)'deki gibi karşıolgusal durumların gerçekliğini varsaymanın Tanrı'nın tabiatı gereği mümkün olmadığı söylenebilir.

Gazâlî'nin mümkün dünyalar meselesi hakkındaki görüşlerine üç itiraz getirilmiştir. Bunlardan ilkine göre imkânda daha iyisi mümkün değilse, Tanrı'nın hükümranlığına sınır getirilmiş olacaktır. İkincisine göre Gazâlî, Felâsife'yi Tanrı'nın özgür iradesiyle değil zorunlu bir biçimde yarattığı iddialarını eleştirdiği halde aynı yanılgıya düşmüştür. Bu görüşlerine yapılan üçüncü eleştiriye göre, karşı çıktığı *aslah* doktrinine kendisi de biçim ve anlam bakımından benzeme tehlikesine düşmüştür.[229]

(*ii*) *Tanrı'nın tabiatı ve buyruğu ilişkisi:* Gazâlî'nin mümkün dünyalar meselesine yaklaşımına benzer biçimde Leibniz, mevcut dünyanın mümkün dünyalar içinde varlığa gelmesi için yeter-neden olan en iyi dünya ilkesine sahip olduğunu ve bu nedenle

---

[227] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, ss. 38-39.

[228] Mahmut Kaya, *age.*, s. 404; Daha kötü bir dünya yarattığında Tanrı'nın zulmedeceği ifadesiyle, Tanrı'nın mülkünün üzerinde tasarruf sahibi olması nedeniyle insanların kötü olarak nitelendirdiği bir fiili gerçekleştirdiğinde zalim olmayacağı şeklindeki ifadesinin birbiriyle çelişkili olduğu ifade edilebilir. Bkz. Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 153.

[229] Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute Over Al-Ghazâlî's "Best Of All Possible Worlds"*, (New Jersey: Princeton University Press, 1984), ss. 33-34.

Tanrı'nın mevcut dünyayı irade ettiğini ileri sürmüştür. Ona göre Tanrı hikmetine binaen imkanda var olanlar arasından en iyi olanı irade ederek varlığa getirmiştir. [230] Leibniz ve Clarke arasında konu üzerine geçen bir tartışmada Clarke, Tanrı'nın ilminden iradesinin çıkmasını zorunlu bir nedenselliğe bağlar. Clarke bu durumu zorunlu olarak düştüğü için fail olarak nitelendirilemeyecek bir taşa benzeterek itiraz eder. Ona göre Tanrı böyle bir durumda fail neden olmayacaktır. Leibniz buna karşı metafizik zorunluluk ile ahlakî zorunluluk arasında bir ayrım yapar.[231] Leibniz'e göre Tanrı'nın mümkün dünyaların içinden en iyisini seçmesi değillemesinin çelişki doğurduğu metafizik bir zorunluluk değil, ahlakî bir zorunluluktur. Ona göre "ahlakî zorunluluk özgürlükten bir şey eksiltmez. Özellikle bu varlık en iyiyi seçen hikmet sahibi olan Tanrı'ysa daha az özgür değildir. Buna karşın en iyi biçimde davranmaktan alıkonmamak en mükemmel özgürlüktür."[232] Bu düşüncelerine bağlı olarak Leibniz, bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olmasını Tanrı'nın tabiatıyla ilişkilendirmiş görünmektedir.

Tanrı'nın tabiatı ile mümkün bir dünyadaki fiilleri arasındaki ilişki irdelenirken karşıolgusal durumların geçerlilik koşulları göz önünde bulundurulmalıdır. Wierenga'nın işaret ettiği gibi Robert C. Stalnaker'ın ileri sürdüğü teoriye göre, karşıolgusal koşullar hakkında, mevcut dünyaya en yakın koşullara sahip bir mümkün dünyada, karşıolgusal önermenin ön bileşeni doğruysa son bileşeninin de doğru olduğu çıkarımı yapılır.[233] Yine Lewis'in ileri sürdüğü teoriye göre eğer en yakın mümkün dünya yoksa, o halde karşıolgusal bir durum yalnızca hem ön bileşeni hem de son bileşeni doğruysa doğrudur. Ön bileşeni doğru, son bileşeni yanlış veya imkânsız olan bir dünya ise mevcut dünyaya

[230] G. W. Leibniz ve Samuel Clarke, *Correspondence*, ed. Roger Ariew, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2000), s. 37 md. 9; Akti, agm., ss. 35, 38, 43-46.

[231] Ezio Vailati, *Leibniz and Clarke Correspondence: A Study of Their Correspondence*, (Oxford: Oxford University Press, 1997), ss. 101-102.

[232] Leibniz ve Samuel Clarke, *age.*, s. 37 md. 4 ve 7.

[233] Wierenga, agm., s. 393;

yakın değildir.[234] Wierenga'nın ifade ettiği şekilde İlahi Buyruk Teorisyenine göre mevcut ve en yakın mümkün dünyalarda Tanrı sevgi dolu olduğundan kötü bir fiili emretmeyecektir. Fakat Tanrı yakın mümkün bir dünyada kötü olduğu düşünülen bir fiili, ahlaken geçerli bir doğruya hizmet etmesi (hayatın korunması, meşru müdafaa vb.) için emretmiş olabilir. İlahi Buyruk Teorisyeni, karşıolgusal bir durumda Tanrı'nın buyurması sonucu kötü bir fiilin bir yükümlülük haline geleceğini kabul edebilecek olsa da Tanrı'nın sevgi dolu olması nedeniyle böyle bir emri vermeyeceğini ve mevcut durumda da vermemiş olduğunu kabul eder. Ona göre bu türden bir yükümlülük oluşmayacaktır, çünkü önermenin ön bileşeni doğru değildir.[235] Mümkün dünyalardaki kontenjan ahlakî durumlar, Tanrı'nın tabiatına dayanan zorunlu ahlakî doğrulara bağlı olacağından (D)'deki karşıolgusal önermenin ön bileşeninin Tanrı'nın tabiatına aykırı olacağı ileri sürülebilir. Mümkün bir dünyadaki kontenjan bir durum biçimsel olarak farklılık gösterebileceği halde, ahlakî geçerlilikleri bu zorunlu doğrulara bağlı olacaktır.[236]

Bu çerçevede Leibniz'in Tanrı'nın tabiatı ve özgürlüğüne ilişkin düşüncelerinin Gazâlî'nin düşünceleriyle paralellik gösterdiği söylenebilir. Gazâlî'ye göre Tanrı'nın kudreti yanında mutlak manada iyi olması tabiatının özsel bir niteliği olduğundan kullarına kötü veya yanlış bir fiili emretmesinin mümkün olmadığı ve hükümranlığının keyfiliğine neden olmadığı söylenebilir. Bu nedenle (D)'deki önermenin ön bileşeninin gerçekleşmesinin mümkün olmadığı ifade edilebilir.

Tanrı'nın özsel niteliklerinin fiillerini sınırlandırdığı veya buyruklarının tabiatıyla uyumlu olduğu biçiminde kabul edilen ve Gazâlî'nin de benimsediği ifade edilebilecek

[234] Wierenga, agm., s. 393'ten naklen Robert C. Stalnaker, "A Theory of Conditionals", *Studies in Logical Theory (American Philosophical Quarterly*, Monographs: 2), ed. Nicholas Rescher, (Oxford: Blackwell, 1968), ss. 98-112; David Lewis, *Counterfactuals*, (Oxford: Basil Blackwell, 1973).

[235] Wierenga, agm., ss. 393-395; Quinn, "Theological Voluntarism", ss. 81-82.

[236] Konu hakkında bir tartışma için bkz. Reçber, agm., ss. 149-153.

olan görüş sınırlı iradecilik olarak adlandırılır.[237] Buna karşın katı iradecilikte Tanrı'nın buyruğunun yanlış bir fiili doğru hale getirebileceğini veya aksi bir önermeyi mümkün kılabileceği savunulur. Bu yaklaşıma göre Tanrı "yalan söyleme" fiilini emretseydi, bu iyi bir fiil olurdu. Sınırlı iradeciliğin farklı türevlerini savunanlar arasında D. Scotus, R. Swinburne, E. Wierenga, P. L. Quinn ve W. P. Alston bulunur. İslam alimlerinden Eşarî ekolünün ileriki dönem savunucuları arasında yer alan F. Râzi ve M. eş-Şehristânî'nin sınırlı iradeciliğe yakın olduğu, Bakıllâni'nin de bütünüyle sınırlı iradeci olarak kategorize edilemese de yakın bir tutum sergilediği söylenebilir.[238] Sınırlı iradecilik genel manada "Tanrı'nın fiilleri kendi tabiatıyla sınırlanmıştır" biçiminde bir yaklaşıma sahiptir. Buna göre Tanrı'nın mutlak manada iyi olması, adil olması vb. nitelikleri iradesine ve kudretine yön vermektedir. Bu düşüncelerine bağlı olarak Gazâlî'nin görüşlerinin sınırlı iradecilik anlayışına yakın olduğu ifade edilebilir. Gazâlî'ye göre Tanrı, hiçbir yükümlülük altında bulunmayan özgür bir varlık olduğundan ve kontenjan gerçekliğe hükümran olduğundan onun "Tanrı yanlış bir fiili *emredemez*" düşüncesine sahip olduğu söylenemez. Fakat Tanrı'nın tabiatından ötürü kötü bir fiili emretmeyeceğini savunur görünmektedir. "Tanrı" kavramıyla tabiatı mutlak biçimde iyi olan bir varlık ifade edildiğinden, O'nun kudreti kötü bir fiili emretmeyi mümkün kılsa da emretmesi durumunda bu varlık Tanrı olmayacaktır. Dolayısıyla Tanrı'nın iyi bir fiili emredeceğinin bilinmesi tüm niteliklerinin birleşimi ile ilgili bir durumdur. [239]

[237] Mark C. Murphy, "Restricted Theological Voluntarism", *Philosophy Compass*, Vol. 7, No. 10, (2012), ss. 679-690.

[238] Anver M. Emon, *Islamic Natural Law Theories,* (Oxford: Oxford University Press, 2010), ss. 147-148; Ferhat Yöney, "İlahi Buyruk Teorisi ve Diğer Ahlakî Realizm Türlerinin Değerlendirilmesi", *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2015), ss. 27-28; Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan, (İstanbul: Litera Yay., 2004), s. 88.

[239] Tanrı'nın özsel niteliklerinin kudretini sınırlandırmadığı düşüncesi için bkz. Reçber, agm., s. 144.

(*iii*) *Kötülüğün kontenjan oluşu:* Gazâlî'ye göre kötülük Tanrı tarafından yaratıldığından kontenjandır. Dolayısıyla Tanrı'nın tabiatı metafiziksel olarak kötülüğü önceler. Bu durumda Gazâlî'ye göre kötülüğün Tanrı'nın tabiatına ait bir nitelik olmadığı, dolayısıyla fiillerinde ve buyruğunda bulunmayacağı söylenebilir. Gazâlî ilahî buyrukların yalnız ses ve harf olmadığı, tabiatıyla birlikte ezeli olarak var olduğu (*kelam-ı nefsî*) düşüncesini benimser.[240] Ona göre Tanrı'nın tabiatı değişmediğinden buyrukları değişmez. İnsanın "bilgisini söylemesi" nasıl ki yalan söylemediği anlamına geliyorsa, Tanrı'nın bilgisi de tabiatında var olan bir niteliği olduğundan buyruğunun yalan olması, yani buyruğunun özsel olarak iyi olan tabiatına aykırı olması imkânsızdır.[241]

(*i*), (*ii*) ve (*iii*) düşüncelerine dayanarak keyfilik itirazının Gazâlî açısından geçerli olmadığı ve bu çerçevedeki düşüncelerinin birbiriyle tutarlılık gösterdiği ifade edilebilir.

Keyfilik meselesinde ilahî buyruklara ilişkin olarak tartışılan diğer bir konu, teistik dinlere ait kutsal metinlerde geçen ve Tanrı'nın ahlakî standartlara aykırı biçimde emrettiği düşünülen olaylardır. Yahudi-Hristiyan kutsal metinlerinde geçen Hz. İbrahim, Mısır ve Hoşea kıssaları ile Kur'an'da geçen Hz. İbrahim ile oğlu arasında ve Hz. Hızır ile Hz. Musa arasında geçen olaylardaki fiiller sıradan bir insan için ahlaka aykırı görünürken, Tanrı'nın bunları emretmesi ile meşru hale gelirler mi?

Gazâlî'ye göre Tanrı'nın buyruklarının hikmetini insanlar her zaman bilemez ve hayvanları kurban etme gibi bazı durumlarda kötü olarak nitelendirebilirler. [242] Ona göre insanın ilahî buyruğun hikmetini bilmemesi o buyruğun kişi için gerekli ve faydalı olmadığı anlamına gelmez. Fakat Tanrı bu buyrukların nedenlerini bazı durumlarda açıklamaz.[243] Gazâlî, Augustine'de olduğu gibi, Tanrı'nın buyruklarının fiilin ahlakî

[240] Gazzâlî*, İtikadda Orta Yol,* s. 165.

[241] Gazzâlî*, age*, s. 165.

[242] Gazzâlî, *M'iyâru'l-İlm*, s. 264.

[243] Gazzâlî, *İhyâ*, C. 4, ss. 252-253.

statüsünü değiştireceği düşüncesine[244] sahip görünmemektedir. Buna karşın bu özel durumlara epistemik açıdan yaklaşır. Ona göre fiille gaye edilen fayda, insanın sınırlı bilgisine her zaman açık olmayabilir. İnsanın sınırlı bilgisi ile Tanrı'nın mutlak bilgisi karşılaştırıldığında bu özel buyruklar hakkında şu kanaate varılabilir: Kişi, Tanrı'nın buyurduğu bazı istisnai durumları ilk bakışta kötü olarak algılasa da teist bir kimse, hikmet sahibi bir Tanrı inancına sahip olduğundan söz konusu buyruğun göründüğünden farklı biçimde iyi bir gayeye hizmet ettiği inancına sahiptir. Bu kişinin bilgisi genişledikçe söz konusu buyruk hakkındaki bakış açısı da değişebilir. Tanrı'nın buyruklarının keyfi olduğu veya insanlardan zalimce fiillerde bulunmayı isteyebileceği iddiasının bir teist açısından kabul edilebilir bir iddia olmadığı söylenebilir. Gazâlî'nin de Tanrı'nın hikmeti ve fiilleri hakkında benzer bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir.

İlahi İradecilik ve İlahi Buyruk Teorisine getirilen itirazlardan bir diğeri, Hume'un olgusal önermelerden, değer ifade eden önermelerin nasıl çıktığını sorgulayan bir pasajıyla ortaya çıkan "Olgu- Değer Problemi"dir. Olgudan değerin çıkarılamayacağı iddiası G. E. Moore, A. Ayer, R.M. Hare'in de içinde bulunduğu düşünürler tarafından farklı biçimlerde savunulmuştur. Olgu-değer problemine göre olgusal ifadelerden, değer belirten ifadelerin mantıksal olarak çıkarılamayacağı öne sürülür. Buna göre olgusal önermeler gerçekleşmiş, tecrübe edilmiş bir olay hakkındaki yargısal önermelerdir. Söz

[244] Augustine İbrahim, Mısır ve Hoşea olaylarını değerlendirirken Tanrı'nın buyurması dolayısıyla bu fiillerin yanlış olmadıklarını ifade eder. Augustine'e göre bu üç durum istisnai durumlardır. Ona göre insanları öldürmeyi yasaklayan ilahî yasa aynı zamanda genel bir yasa ile veya belirli bir kişiye sınırlı bir süre içerisinde öldürmeye izin verebilir. İbrahim Tanrı'nın buyurması nedeniyle suçtan muaftır ve suç işleme niyetiyle değil, Tanrı'ya itaat niyetiyle oğlunu kurban etmesi emredilmiştir. Böylece Augustine, belirli birey veya gruplara yönelik olarak buyrulan ve bu kimselerin sırf ilahî bir buyruk olması nedeniyle gerçekleştirdiği bu eylemlerin ahlakî statülerinde bir fark olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla Augustine'e göre Tanrı'nın buyrukları eylemlerin ahlakî statülerini değiştirmektedir. Bkz. Augustine, *The City of God*, V. 1, C. 21, İng. çev. Demetrius B. Zema, Gerald G. Wash, (Washington, D.C.: The Catholic University of America, 2008), ss. 53-54; Philip L. Quinn, "The Recent Revival Of Divine Command Ethics", *Philosophy And Phenomenological Research*, Vol. 50, Supplement, (Autumn, 1990), ss. 356-357.

konusu sorun, "-dır" (*is*) ile biterek bir durumu tespit eden bir ifadeden "-malı" (*ought*) biçiminde bir yükümlülük ifade eden önermenin nasıl çıkarılabileceği hakkındadır. Örneğin:

Öncül: Elim ateşle temas ettiğinde yanar.

Sonuç: O halde elim ateşle temas etmemelidir.

şeklindeki iki önerme arasında mantıksal bir ilişki görmeyenlerin yanı sıra, bir biçimde mantıksal bir bağ kurulabileceğini savunanlar da vardır.[245] Bu problemi ilahî buyruk açısından ele aldığımızda öncül ve sonuç şöyle şekillenir:

Öncül: Tanrı X'i emreder.

Sonuç: O halde X iyidir.

Argümanın "Euthyphro İkilemi"nin ikinci kısmını anımsatması doğaldır. Çünkü olgu-değer sorununun çıkış kaynağı bu ikilemin ilahî buyrukla ilişkili ayağıdır. Bu argümanda öncüldeki olgusal önermeden sonuçtaki değer önermesine geçebilmek için "Tanrı X'i emrederse X iyidir" şeklinde bir öncülün eklenmesi gerektiği ifade edilir.[246] Bu öncülden sonucun çıkarılamayacağı yönünde yapılan itirazın semantik düzlemde bir itiraz olduğu söylenebilir. Buna göre öncül önermesi, sonuç önermesini içermediğinden bu ilişkinin sentetik olduğu ifade edilmiş, dolayısıyla ahlakla din arasında doğrudan bir ilişki kurulamayacağı ileri sürülmüştür.[247] Böyle bir düşüncede değer içerikli önermelerin olgusal içerikli önermelerden salt analitik yolla çıkarılması gerektiği şeklinde itiraz edilebilir. Çünkü belirli değer yargılarına ulaşabilmek için gerekçelendirme yapmak ve bu amaçla olgulara başvurmak olağan görünmektedir.[248] Bunun yanında Tanrı'nın

[245] Kılıç, *age*., ss. 166-167.

[246] William W. Bartley III, *Ahlak ve Din*, çev. Ali Yıldırım, (Ankara: Elis Yay., 2017), s. 24.

[247] Bartley III, *age.,* ss. 23-25.

[248] Bilimsel bilgide olduğu gibi ahlakî bilginin de kanıta dayandırılarak tümevarımsal bir çıkarımla elde

buyruklarından değer yüklü ifadelerin ek bir öncüle ihtiyaç olmadan çıkarılabileceğini savunanlara göre Tanrı bir varlık terimi olmanın yanı sıra aynı zamanda bir değer terimidir.[249] Dolayısıyla her şeyi bilen bir varlık açısından öncüldeki önerme, sonuçtaki değer yüklü önermenin çıkması için eklenmesi gerekli görülen önermeyi zımnen içermektedir, denilebilir. Söz konusu düşüncenin Gazâlî'nin düşüncesi açısından da geçerli olduğu söylenebilir. Gazâlî'nin düşüncesinde ilahî buyruğun Tanrı'nın tabiatında var olan sözüne (*kelâm-ı nefsî*)[250] dayanıyor olması nedeniyle, ahlakî değerlerin temelini ilahî buyruk olarak belirleyen teorilerden farklı bir biçimde değerlendirilmesi gerektiği söylenebilir. Gazâlî'ye göre "...irade zorunlu olarak bilmeyi; aynı şekilde fiil de zorunlu olarak iradeyi içerir."[251] Bu problemdeki olgu "Tanrı'nın buyruğu" olduğundan, Tanrı'nın iyi olan tabiatına dayanan buyruklarının bir değer ifade edeceğini söylemek mümkün görünmektedir.

Diğer bir itiraz, fiillerin ahlakî değerinin ilahî buyruklara bağlı olarak bilinebileceği düşüncesine karşı yapılan "Epistemik İtiraz"dır. İnsanın iyi ve kötüye epistemik bir erişiminin olup olmaması ile doğru, yanlış ve mübâh gibi yükümlülük ifade eden terimler arasındaki ilişkinin, bu tartışmalar çerçevesinde ve aynı zamanda Gazâlî açısından kritik bir nokta oluşturduğu söylenebilir. Bir fiilin ahlakî değerini bilme şekli, ahlakî yükümlülüğü nasıl etkiler? Örneğin, ilahî buyruğun bilgisine sahip olmayan biri veya bir ateist ile ilahî buyruğun bilgisine sahip olan bir teist ahlakî yükümlülükler karşısında eşit konumda mıdır?

Epistemik açıdan "aklın kendi başına ahlakî değerleri keşfedebilmesinin imkânı nedir?" veya daha özel olarak "İnsanların keşfedemediği ahlakî değerler bağlayıcı

edilmesi konusunda bkz. Audi, *age.,* s. 313.

[249] Kılıç, *age*., s. 214; Mehmet S. Aydın, *age*., ss. 119-120.

[250] Gazzâlî*, İtikadda Orta Yol,* s. 165.

[251] Gazzâlî*, Filozofları Tutarsızlığı*, s. 59.

mıdır?" şeklinde sorular gündeme gelebilir. Böyle bir soruya Byrne: "İnsanların ahlakî gereklilikleri ayırt edemedikleri bir dünyada ilahî irade insanların da katıldığı ahlakî bir düzen yaratamaz"[252] şeklinde cevap vermiştir. Bu cevap epistemik olarak en azından gerekli bir koşulu göz önüne almaktadır.

Bir şeyin değeri hakkında yargıda bulunabilmek için ahlakî değerlerin mahiyetinin insanın zihninde bir ön bilgi biçiminde bulunmasının gerekli olduğu söylenebilir. Böyle bir yaklaşımla Russell'ın düşüncesinde karşılaşıyoruz. Russell'a göre insanların Tanrı'ya itaat etmelerinin nedeni, Tanrı'nın doğruyu emrettiğini düşünmeleridir. "Tanrı doğruyu emreder" dediğimizde yalnızca bir totolojiyi ifade etmeyiz. Tanrı'nın iradesine itaat etmeyi doğru kabul etsek bile doğruyu "Tanrı'nın iradesine itaat etmek" olarak tanımlayamayız. Russell bunu kötü bir şeyi emredebilecek olan krallar, eşler ve babalar gibi kişilerin iradesine itaat etmenin her zaman doğru olmayışına benzeterek açıklar. Ona göre ahlakî yükümlülüğü tanımlamak için kişinin bilinçli bir onaylama yapması gerekir. Dolayısıyla insanın Tanrı'nın buyruğunu onaylamadan önce bu onaylamaya tekabül eden bir doğruluk anlayışı mevcuttur. Russell bu noktada kişisel duyguların onaylanmasına dayanan öznel bir doğruluk anlayışından farklı olarak evrensel geçerliliği olan objektif bir doğruluk kavramı arandığını ifade eder. Etik sezgi yeteneğimiz ise şu veya bu türden fiilleri objektif olarak doğru veya yanlış olarak nitelendirebilmemizi mümkün kılar.[253] Benzer bir değerlendirme yapan Bentham, doğru olanın Tanrı'nın iradesiyle uyumlu olduğundan emin olabileceğimizi ifade eder. Fakat ilahî buyruk bize doğru olanı bildirmeden önce bir şeyin doğru olup olmadığını bilmek, Tanrı'nın iradesine uygun olup olmadığını bilmek için gereklidir.[254]

---

[252] Peter Byrne, *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics: An Intraduction to Moral Theory and its Relation to Religious Belief,* (London: Macmillan, 1992), s. 152.

[253] Bertrand Russell, *age.,* ss. 73-74 ve 87.

[254] Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, (Kitchener: Batoche Books, 2000), s. 25.

Böyle bir yaklaşım makul görünmekle birlikte, ahlakî değerlerin ontolojik ve epistemik olarak Tanrı'ya dayandırılmasının ilahî buyruk teorileri açısından makul bir açıklama sunacağı söylenebilir. Buna göre insanın iyi ve kötü hakkında *a priori* bir bilgisinin olması ve bu değerleri Tanrı'nın buyruğundan bağımsız olarak bilmesi, onların varlık düzleminde Tanrı'ya dayanmadığı anlamına gelmez. Mehmet S. Aydın'ın da benzer bir yaklaşımla ifade ettiği gibi: "İyinin bilgi düzeyinde önceliğini kabul etmek, ahlak değerleriyle Tanrı'nın iradesi arasında herhangi bir ilişkinin bulunmadığı … anlamına gelmez."[255] Tanrı'nın kendisine dayanan ahlakî değerlerle insan arasında doğrudan bir ilişki kurmuş ve otonom biçimde gerekçelendirmesine imkan tanımış olması mantıksal olarak çelişkili görünmemektedir. Çünkü akıl bu değerleri otonom biçimde tanımasa, buyruğu değerlendirme noktasında bir aşama katedebileceği de iddia edilemez. Bu nedenle sınırlı İlahi İradecilik ve İlahi Buyruk Teorisi açısından epistemik anlamda bir tutarsızlık görünmemektedir.

Yine diğer bir epistemik itiraza göre, doğru ve yanlışın Tanrı'dan bağımsız olarak bilinebilmesi nedeniyle İlahi Buyruk Teorisinin yersiz olduğu iddia edilmiştir. İnsanların ahlaken doğru bir fiili gerçekleştirmeleri neticesinde memnuniyet, yanlış bir fiili gerçekleştirmeleri neticesinde utanç hissetmeleri, yükümlülüklerden bağımsız olarak ahlakî bir motife sahip olduklarını gösterir niteliktedir. Dolayısıyla Tanrı'ya inanmayan veya ilahî buyruk farkındalığına sahip olmayan kimselerin halen ahlakî bir tutum içinde bulunacakları bir tabiata ve bunun için yeterli gerekçelere sahip oldukları ifade edilebilir.[256]

Gazâlî'ye göre akıl, peygamberin getirdiği ilahî buyruğu tanıyabilecek bir yetiye sahiptir. İnsanın akletme yetisini geçmişinden, mizacından ve diğer psikolojik

[255] Mehmet S. Aydın, *age.*, s. 107.

[256] Evans, *age.*, ss. 31-32.

süreçlerinden bağımsız değerlendirmeyen Gazâlî, bu etkenlere bağlı biçimde düşüncelerinin izafî olarak şekilleneceğini savunsa da aklın iyiyi ve doğruyu tanıyacak bir yapıya sahip olduğunu savunuyor görünmektedir. Diğer yandan ilahî buyrukla emredilen bir fiili aklın tanıyarak kabul etmesi, ahlakî değerlere ilişkin bilgiyi karşılaştığı durumlarla ilişkilendirme yetisine sahip olduğunu göstermektedir. Yine de Gazâlî'ye göre insanın ahlakî değerleri ayırt etme yetisi psikolojik ve çevresel faktörlerle bir arada çalıştığından bu yetinin bütünüyle yetkin olmayacağı söylenebilir. İnsanın görece yönelimine bağlı olarak ahlakî değer yargıları ile her bir ilahî buyruğun örtüşmeyebileceği düşünülebilir. İnsanın ancak mantık ilkeleri yardımıyla çıkarımsal yolla ulaştığı ve belki de henüz yetkinlik kazanmamış bir yargısının Tanrı'nın mutlak ilmiyle örtüşmeyebilir.

Ahlakî değerlerin epistemik açıdan değerlendirilmesiyle yakından ilişkili olan diğer bir itiraz "Otonomi İtirazı"dır. Ahlakın otonomluğunu savunan Kant'a göre ahlak yasasının ontolojik kaynağı akıldır ve bu yasa akla dışarıdan verilmemiştir. Ona göre otonomi ile kastedilen, insanın kendi aklından çıkan bu yasalara bağlı olarak kişinin kendisini iradesi ile yönetmesidir. Dışarıdan gelen yasalarla yönetilme ise heteronomluk kelimesinde karşılığını bulur.[257] Otonomi itirazına göre fiilin ahlakî bir değere sahip olabilmesi için bir kimsenin otonom biçimde fiilde bulunması gerekir. Kişi bireysel olarak edindiği ahlakî doğrulara uygun fiilleri gerçekleştirmelidir. Fakat bir kimse, ahlakî doğrularını kendi gerekçelendirmesine dayandırmak yerine bir başkasının oluşturduğu ahlakî doğrulara uygun olarak şekillendirdiğinde otonom bir birey olmayacaktır. Böyle bir düşünceye sahip olan James Rachels'a göre ahlakî doğruları keşfetmek için insanın aklının rehberliğine başvurması ve doğru bir gerekçelendirme ile hareket etmesi gerekir. İlahi Buyruk Teorisinde ahlakî doğruların belirleyicisi ilahî emirlerdir. Dolayısıyla bir ilahî emir, kişinin kendi gerekçelendirmesini yapmasına imkân tanımadan ona olması

[257] Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, (Ankara: Doğu Batı, 2016), s. 128.

gerekeni beyan eder.[258] Ona göre "Euthyphro İkilemi"nin ilk kısmı seçildiğinde, yani bir şey Tanrı istediği için değil, iyi olduğu için yapıldığında ikinci kısımda karşılaşılan problemlerden (keyfilik vb.) kaçınılmış olur. Bu durumda iyi olan, nasıl olsa yüce sıfatlara haiz olan Tanrı'nın buyruğuna eşdeğer olacaktır. Dolayısıyla insanın Tanrı'nın buyurduğu değil, iyi olan fiillere göre fiilde bulunması gerekir.[259]

İnsanın ahlakî gerekçelendirmelerini, doğru olduğuna inandığı nesnel bir kritere göre yapacağı ve böyle bir gerekçelendirmenin fiiller hakkındaki ahlakî bilgiye ulaşabilmek için gerekli olduğu söylenebilir. Gazâlî'nin aklı ilahî buyruğun bilgisini tasdik edecek konumda görmesi nedeniyle böyle bir gerekçelendirmeyi öngörmesi muhtemeldir. Öte yandan ilahî buyruk fiilleri çoğunlukla bir gerekçeyle birlikte emreder.[260] İlahi buyruğun böyle bir yöntem izlemesinin, aklın gerekçelendirme gereksinime hitap etmesinden kaynaklandığı düşünülebilir. Tanrı'nın insanı böyle bir gerekçelendirme gereksinimiyle yaratması ve bununla ilişkili olarak ilahî buyruğun bu gereksinime yönelik bir yönteminin olması doğal görünmektedir.

Otonomi itirazına göre, ilahî buyruğu ahlakî yaşamın temel kriteri olarak kabul eden kimseler, bir fiilin Tanrı'nın emri olması gerekçesiyle kişisel sorumluluktan kurtulmuş olurlar. İlahi buyruğu bilinçli olarak benimseyenler, kendi sorumluluk alanlarını ilahî buyruğun kapsamına indirgeyerek yalnız bu buyruklara uyma yükümlülüğü altına girerler. Bu nedenle ilahî buyruk taraftarları ahlakî olarak düşük bir gelişmişlik gösteren "çocuksu" kişilere benzetilmiştir.[261] Böyle bir benzetmede insan çocuğa, Tanrı da ebeveyne benzetilirse, babasının yargısının doğru olduğunu ve dürüst olduğunu bilmesine rağmen çocuğun bu bilgiye ancak ve ancak kendisine sunulan

[258] James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, ed. Stuart Rachels, (New York: McGraw-Hill, 2015), ss. 10-14, 51-55.

[259] Rachels, *age*., ss. 53-54.

[260] Mehmet S. Aydın, *age.*, s. 108.

[261] Evans, *age.*, s. 95; Çakmak, *age.*, s. 230.

bilgiden bağımsız biçimde tekrardan ahlakî bir gerekçelendirme yaparak ulaşabileceği söylenebilir mi? Babanın doğru bir bilgiye sahip olduğunu bilmesi çocuk için başlı başına bir gerekçe olmakla birlikte, sunulan bilginin gerekçelendirmesinin çocuğun zihninde bir karşılığının olacağı da söylenebilir. Teist bir kimsenin Tanrı'nın mutlak bilgisi karşısındaki durumunun bu kıyasa uygun olduğu söylenebilir.

Peki fiilin ahlakî değerinin bilgisine gerekçelendirilerek ve ilahî buyruktan bağımsız olarak ulaşılabilmesi, değerin Tanrı'nın iradesine dayanmadığı ve bu değere ait bilginin ilahî buyruktan alınamayacağı anlamına gelir mi? Paul Tillich, "teonomi" kavramıyla otonomi itirazına bir çözümleme getirmiştir. Ona göre "otonomi" terimi ile evrensel yasa taşıyıcısı olan insanın kültürünün, dininin kaynağı ve ölçüsü olduğu ifade edilir. "Heteronomi" terimi ile insanın evrensel akla uygun olarak eyleyemeyeceği, kendisinden üstün ve kendisine yabancı bir yasaya tabi olması gerektiği ifade edilir. "Teonomi" terimi ile ise hem aşkın hem de insana içkin olan yasanın, insanın da zemini olan ilahî bir zeminde -insanı aşan bir hayat yasası olsa da aynı zamanda ona ait olan bir yasada- kökleşmiş olduğu ifade edilir.[262] Böyle bir yaklaşım, bir yandan ahlak yasasını Tanrı'ya dayandırırken, diğer yandan insanın kendisini ahlakî anlamda yönetebileceğine işaret eder görünmektedir. Dolayısıyla insan, her şeyi bilen ve mutlak manada iyi olan Tanrı'dan kaynaklanan ve ilahî buyruklarla bildirilen ahlakî değerlere göre fiillerini yönetebilir. Bilginin mutlak tabiatı göz önüne alındığında, ahlakî değerlerin ilahî buyrukla bildirilmesi hakikate uygun olacağından insan fiillerinin otonomluğunu ortadan kaldırdığını söylemek pek makul görünmemektedir. Çünkü Gazâlî'ye göre ilahî buyruk fiillerin ahlakî değerini hatasız bir biçimde bildiren en temel bilgi kaynağıdır.

İnsanın ahlakî manada otonom olmasının koşulu, fiillerini özgür bir biçimde

[262] Paul Tillich, *The Protestant Era*, İng. çev. James Luther Adams, (Chicago: The University of Chicago Press, 1948), ss. 56-57.

ahlakî doğrulara göre yönetmesidir, denebilir. İlahi buyruk karşısındaki insanın, otonomi itirazında kullanılan bir benzetmeye göre bir komutanın karşısındaki askerin pozisyonuyla bir olmadığının ve bu ikisi arasında yapılacak bir kıyasın doğru olmayacağının altının çizilmesi gerekir. Komutan, askerin erdem anlayışına zıt düşen görevleri çoğu zaman herhangi bir özgürlük alanı tanımadan emrederken, Tanrı karşısında insanın durumu böyle değildir. Çünkü ilahî buyruk vasıtasıyla bu değerlerin bilgisi sunulduğu halde insan fiillerinde özgür bırakılmıştır. Gazâlî'nin de böyle bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda Gazâlî'nin, Tanrı'nın iradesinin kişinin iradesine tabi olduğunu ve Tanrı'nın isteğine uygun olmasa da insanın gerçekleştirdiği kötü fiilleri Tanrı'nın irade ederek yaratabileceğini, dolayısıyla fiillerinde özgür olduğunu ifade ettiği söylenebilir.[263] Gazâlî'nin insanın niteliklerinin varlığına ilişkin diğer düşünceleriyle bu ifadesi birlikte ele alındığında insanın iradesinin *varlığının* Tanrı'ya dayandığı, fakat insanın iradesini kullanma ve fiillerini yönetme biçimine Tanrı'nın bir müdahalesi olmadığı söylenebilir. Bunun yanında komutan ile Tanrı'nın hikmet ve adalet niteliğinin aynı derecede olmadığı, komutanın Tanrı'dan farklı olarak iyiliğin kaynağı olmadığı ve onun da kişisel menfaatine uygun olarak fiilde bulunabileceği ifade edilebilir.

Sonuçta ahlak felsefesi tartışmaları çerçevesinde İlahi İradeciliğe ve İlahi Buyruk Teorisine getirilen bu itirazlar karşısında Gazâlî'nin ahlakın ontolojik ve epistemik kaynağına ilişkin yaklaşımı genel anlamda savunulabilir görünmektedir.

[263] Gazzâlî, *İhyâ*, C. 2, s. 69.

# SONUÇ

Ahlakın temelinin öznel veya nesnel olup olmadığı, eğer öznel ise fiillerin ahlakî değerini belirleyen öznenin insan veya Tanrı olup olmadığı, hem insandan hem de Tanrı'dan bağımsız olması anlamında nesnel bir gerçekliğe sahip olup olmadığı yönünde çeşitli yaklaşımlar ortaya konmuştur. Bu çerçevede ahlakın kaynağını insanın yargılarına dayandıran görüşlerin göreceliğe götürmesi ve herkes için geçerli bir ahlakî değeri göz ardı etmesi söz konusu olmuştur. Böyle bir görüşe eleştirel gözle bakan bazı düşünürlere göre ahlakî yargıların insandan bağımsız bir gerçekliğinin olması ve bu gerçekliğe epistemik bir erişimimizin olması gerekir. Fakat bu nesnel ahlakî değerlerin kaynağının nasıl açıklanması gerektiği konusunda da farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.

Ahlakî değerlerin kaynağını Tanrı'nın iradesi veya buyruğuyla bir biçimde ilişkilendiren teoriler genel bir başlık altında İlahi Buyruk Teorisi olarak adlandırılır. Kökleri oldukça uzun bir geçmişe dayanmakla birlikte yakın dönemde bu teoriye ilişkin tartışmalar tekrar gündeme gelmiştir. Gazâlî'nin ortaya koyduğu ahlak teorisi, tarihsel olarak Batı'da ortaya çıkan İlahi Buyruk Teorilerinden önceye gitmektedir.

Gazâlî yaklaşımında ahlakî değer ile yükümlülük kavramlarının sınırlarını belirgin biçimde ortaya koyar. Ona göre ahlakî değer ve yükümlülüklerin yegane kaynağı Tanrı'dır. Bu çerçevede konuyu Mutezilî düşünürlerin yaklaşımı üzerinden tartışan Gazâlî'ye göre ahlakî değerler bir fiile ait özsel değerler değildir. Çünkü bir fiil gayesine bağlı olarak değer kazanır. Belirli bir durumda kötü olan bir fiil, nadir durumlarda iyi olabilir. Bir fiilin özsel bir değeri olmadığından Mutezilî düşünürlerin iddia ettiği gibi nesnel ahlakî bir gerçeklik Tanrı'dan bağımsız olamaz. Dolayısıyla Gazâlî'ye göre ahlakî değerlerin kaynağı Tanrı'dır. Tanrı'nın belirlediği ahlakî değerlerden bağımsız olan, insanın iyi ve kötü hakkındaki görece değerleri bireysel yönelimlerine bağlı olarak oluşur. Bir kimsenin bir fiili kendi gayesine uygun olarak iyi niteliğini kazandığı halde, aynı fiil

bir diğer kimsenin gayesine aykırı olabileceğinden insanın gayelerine bağlı olarak fiillere atfettiği değer mutlak bir değer olma niteliğine sahip değildir. Bir fiilin ahlakî değere sahip olabilmesi, sonucunda meydana gelecek baskın bir faydanın fiilden etkilenen failler açısından adilane biçimde taksim edilmesini gerektirdiği ve böyle bir taksimin gerçekleşmesi için öncelikle fiilin değerinin bireyler üstü bir karaktere sahip olması gerektiği düşünülecektir. Çünkü bir fiilin ahlakî olması, aynı zamanda bir başkasının faydasını gözetmeyi de içerir. Dolayısıyla bir fiilin değerini nesnel bir ahlakî gerçeklikten alması gerektiği söylenecektir. Fakat Gazâlî'ye göre bu nesnel ahlakî değeri bir fail irade etmelidir. Bu fail insan olamayacağından Tanrı'dır. Gazâlî fiilleri Tanrı'ya dayandırır ve insanın yargılarından bağımsız ele alarak ahlakî bir gerçeklik atfeder.

Gazâlî ahlakî zorunluluk kavramını da insanın gayeleriyle ilişkilendirmiştir. Buna göre bu dünya ve ölüm sonrası hayattaki gayelere yönelik olarak iki tür tutumdan bahsedilebilir. Kişiyi faydaya götürmesi fiilin zorunluluk olarak nitelendirilmesine neden olur. Bu zorunluluk akıl tarafından belirleniyorsa görece bir faydadır. Ahlakî bir değeri ifade edebilmesi için yeter-neden sağlamamasının yanı sıra nesnel olmadığından bu tür bir zorunluluk ahlakî yükümlülük olarak nitelendirilemez. Sonsuz mutluluğu sağlayacak olan fiillerin zorunluluğu Tanrı'nın iradesi ile belirlenir. Mutlak manada iyi olan Tanrı'nın insanın tabiatına uygun olarak buyurduğu yükümlülükler de ahlakî manada iyi olacaktır. İnsanın ahlakî yükümlülüklerini oluşturan bu zorunluluk, aynı zamanda dünya hayatında faydanın insanlar arasında adilane biçimde ve temel hakları gözeterek taksim edilmesini sağlar. Kişinin bir fiilin ahlakî değerini Tanrı'nın iradesini haber veren ilahî buyruklardan bağımsız olarak bilmesi mümkün olsa da en doğru bilgiyi ilahî buyruktan alabilir. Bunun yanında Tanrı'nın vadettiği sonsuz mutluluğa ulaşabilmesi için yükümlülüklere ilişkin bilgiyi ilahî buyruktan alması ve ona uygun şekilde fiilde bulunması gerekir.

Gazâlî'nin, insanın kendi fiilinin yaratıcısı olduğu düşüncesini kabul etmediği ve insani fiilleri "Kesb Teorisi"yle açıkladığı bilinmektedir. Buna göre Tanrı, insanın sahip olduğu irade, kudret gibi nitelikleri ve fiili gerçekleştirdiğinde oluşan kudreti yaratandır. Fakat bu insanın özgür iradesine bir sınırlama getirmez. Çünkü Tanrı insanı gerçekleştireceği fiili seçme konusunda özgür bırakmıştır. İnsan fiillerinin yaratıcısı olmayıp fiili gerçekleştirme kudretini Tanrı'dan aldığından (*iktisab*) niyet ettiği sonuç zorunlu olarak meydana gelmez. Tanrı tabiattaki nedenselliği irade ettiği gibi fiillerin gerçekleşmesini ve sonucunu da irade eder. İnsanın fiili gerçekleştirmesiyle gaye edindiği sonucun meydana gelmesi Tanrı'nın irade etmesine bağlıdır. Sonucun gerçekleşmesi nihai anlamda Tanrı'nın iradesine ve kudretine dayandığından ahlakî anlamda fiilin ilahî buyruğa uygun şekilde taşıdığı niyet geçerlidir. Dolayısıyla Gazâlî'nin benimsediği fiildeki niyete vurgu yapan *öznelci sonuççu* (*subjectivist consequentialist*) olarak nitelendirilebilecek yaklaşımı, tabiattaki nedensellik ilişkisi, "Kesb Teorisi" ve niyet ahlakına ilişkin düşünceleri birbiriyle tutarlı görünmektedir.

Gazâlî'ye göre insanların ahlakî kötülük olarak kabul ettiği fiiller Tanrı için kötülük olarak nitelendirilemezler. Çünkü kötülük yaratılmıştır, dolayısıyla ezelî bir gerçekliğe sahip değildir. Tanrı ve Tanrı'nın tabiatıyla özsel olarak ilişkili olan iyilik, kötülüğün varlığını önceler. Bu nedenle Tanrı tabiatı gereği kötü bir fiilde bulunmaz. Diğer yandan kötülük insanın fiilleriyle ilişkili olduğundan Tanrı'nın fiilleriyle ilişkilendirilemez. Ahlakî yükümlülükler Tanrı'nın bir seçim yoluyla insanı sorumlu tuttuğu fiillerdir. İnsanın ahlakî yükümlülüğünü sonsuz mutluluğa ulaşma gayesiyle sıkı biçimde ilişkilendiren Gazâlî'ye göre Tanrı, insanlara yüklediği ahlakî yükümlülüklere konu olmaz. Ona göre Tanrı mutlak biçimde yetkin olduğundan fiilleri insanın fiilleriyle eş tutulamaz. Tanrı sonsuz mutluluğa ulaşmak gibi bir gayeye sahip değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın fiili gayesine bağlı olarak değer kazanmaz. Bunun yanında insanın bir otoriteye karşı yükümlü olması gibi Tanrı'nın yükümlü olduğu bir otorite de yoktur.

Gazâlî'nin ahlakın kaynağına ilişkin bu yaklaşımına yakın teorilerin çeşitli versiyonları Batı'lı düşünürler tarafından ileri sürülmüştür. Batı'da ahlakî değerleri çeşitli şekillerde Tanrı'ya dayandıran teoriler üzerine yapılan tartışmalar ilahî buyrukların Tanrı'nın tabiatı ile ilişkisi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Buna göre Tanrı'nın keyfi bir biçimde emirde bulunup bulunmayacağı, keyfi biçimde emirde bulunmuyorsa Tanrı'nın tabiatıyla ilgili olarak hangi sezgilere dayandırıldığı tartışılmaktadır. Bu çerçevede sınırlı ve katı iradecilik şeklinde iki tür yaklaşım ortaya konmuştur. Sınırlı iradeciliğe göre Tanrı tabiatından ötürü ahlakî manada kötü olan bir fiili buyuramaz. Katı iradecilikte ise Tanrı ahlakî doğrulara aykırı şekilde emretse de insanlar o fiillerle yükümlüdür düşüncesi savunulur. Bu çerçevede hem Doğal Yasa hem de İlahi Buyruk Teorisine uygun düşünceleri olan John Duns Scotus, Tanrı'yı kısmen kendisinden bağımsız yasalarla sınırlandırmış, kısmen de varlık üzerinde hükümran kılmıştır. Bu görüşler modern tartışmalar içinde yer alan Richard Swinburne'ün ileri sürdüğü buyruk teorisiyle benzerlik göstermektedir. Swinburne zorunlu doğrular ile kontenjan doğrular arasında bir ayrım gözetir. Ona göre doğal yasada olduğu gibi zorunlu doğrulara Tanrı'nın uyması mantıksal bir zorunluluk olduğundan kudretine halel gelmez. Scotus ve Swinburne'ün bu yaklaşımı ahlakî yasaları kısmen Tanrı'nın iradesinden bağımsız kabul ettiğinden zorunlu ahlakî gerçekliği Tanrı'ya dayandıran Gazâlî'nin yaklaşımıyla örtüşmemektedir.

Böyle bir düşünce karşısında Tanrı'yı kendisinden bağımsız ahlakî zorunluluklar yerine tabiatı nedeniyle sınırlandıran yaklaşımlar yer alır. Ockhamlı William, Tanrı'yı kendisinden bağımsız zorunlu ahlakî doğrularla sınırlı görmemekle birlikte Tanrı'nın kötü bir fiili emretmesini tabiatından ötürü mantıksal bir imkansızlık olarak görür. Gazâlî'ye göre kötülük Tanrı'nın irade ettiği bir gerçekliğe sahip olduğundan Tanrı'nın kötü bir buyrukta bulunmasını kudretinin dışında değildir. Fakat ona göre kötülük Tanrı'nın fiillerine ait bir nitelik olmadığı ve bu nedenle insanın fiilleriyle aynı ahlakî düzleme sahip olmadığından fiillerinin kötü olarak adlandırılması mümkün değildir.

Gazâlî'nin yakın dönem İlahi Buyruk Teorisyenleri arasından Adams ve Quinn'in de yakın bir düşünceye sahip olduğu söylenebilir.

Adams, ahlakî yükümlülükleri "sevgi dolu bir Tanrı" kavramıyla ilişkilendirmiştir. O, Tanrı'nın kötü bir fiili emretmesini kudreti açısından mantıksal bir imkansızlık olarak görmemektedir. Fakat ona göre Tanrı sevgi dolu bir tabiata sahip olduğundan yarattığı canlıların kötü bir fiilde bulunmasını emretmeyecektir. Gazâlî'ye göre Tanrı'nın kötü bir fiili emretmesi de kudreti açısından mantıksal olarak imkansız görünmemektedir. Buna karşın Tanrı'nın kötü bir fiili emretmesi durumunda Tanrı'nın bu fiilinin kötü olarak nitelendirilemez. Fakat yine de Gazâlî'ye göre Tanrı'nın tabiatına bağlı olarak kötü bir fiili emretmesinin mantıksal bir imkanı ifade etmediği söylenebilir. Quinn ise aksiyolojik değerleri Tanrı'nın tabiatına, deontolojik düzlemde ifade ettiği ahlakî yükümlülükleri Tanrı'nın iradesine dayandırır. Ona göre ahlakî doğrular Tanrı'nın ön iradesine dayanır ve kontenjan oldukları halde Tanrı onları irade ettiğinde zorunlu hale gelirler. Ona göre Tanrı sevgi dolu olduğundan değil, mükemmel tabiatından ötürü iyi fiillerde bulunur. Gazâlî'ye göre kötülük de Tanrı'nın iradesine dayanmakla birlikte Quinn'in Tanrı'nın fiilleri ile mükemmel tabiatı arasındaki kurduğu ilişkinin Gazâlî'nin düşüncelerine daha yakın olduğu düşünülebilir.

Benzer bir yaklaşıma sahip olan Alston'un, Tanrı'nın fiillerine ilişkin olarak ortaya koyduğu düşüncelerinin Gazâlî'nin düşüncelerine bir açılım sağladığı ifade edilebilir ki buna göre Tanrı iyiliğin standardıdır. Tanrı hem iyi hem de kötünün kaynağıdır, fakat tabiatı gereği iyi fiillerde bulunur, çünkü mükemmel iyiden daha az bir fiilde bulunması imkansızdır. İyi ve kötünün kaynağını Tanrı'nın tabiatına dayandıran bu görüşlerden farklı olarak Gazâlî'nin kötülüğe dair düşünceleri akla daha yatkın görünmektedir. Gazâlî, kötülüğün gerçekliğinin ezeli olmadığını ve Tanrı'nın iradesine bağlı olarak kontenjan olduğunu savunur. Buna göre Tanrı kötülüğün bilgisine kavramsal düzeyde sahiptir, fakat gerçekliğini irade etmiştir, denebilir. Dolayısıyla Tanrı'nın

tabiatıyla özsel olarak ilişkili olan iyi, kötülüğü öncelemektedir. Tanrı'nın fiilleri açısından Gazâlî'nin yaklaşımının Adams, Quinn ve Alston'a göre daha açıklayıcı ve onların düşüncelerini tamamlar nitelikte olduğu söylenebilir. Gazâlî'nin düşüncesine benzer şekilde, Alston'a göre Tanrı'nın bir ahlakı varsa bu insanın ahlakıyla aynı biçimde değildir. Alston'a göre Tanrı, insanlar için buyurduğu ahlakî yükümlülüklere tabi değildir. Fiilinin zaten iyi olacağı bilinen bir varlığa yükümlülük atfetmek ona göre makul görünmemektedir. Tanrı'yı iyi ve kötüye eşit mesafede gören Alston'un bu ifadelerini Gazâlî'nin düşüncelerinde de görmek mümkündür. Tanrı'nın mutlak manada iyi olan tabiatına bağlı olarak fiillerinin de iyi olduğunu ileri süren böyle bir görüş sınırlı iradecilik olarak adlandırılır. Bu düşünceler ışığında Gazâlî'nin düşüncelerinin sınırlı iradeciliğe yakın olduğu savunulabilir.

Gazâlî, fiillerin ahlakî değerinin zorunlu olarak bilindiği düşüncesini reddeder. Çünkü zorunlu bilgi karşısında insanların tereddüt etmesi ve farklı düşüncelere bağlı olarak tartışması mümkün değildir. Fiilin ahlakî değeri hakkında tartışılabildiğinden ahlakî değerin fiile ait özsel bir değer olduğu söylenemez. Bunun yanında ona göre iyiyi ve kötüyü ayırt edebilme yetisi insanın fiilin ahlakî değerini bilmesine imkan sağlar, denebilir. Çünkü ona göre Tanrı, fiilin ahlakî değerini akıl, vahiy ve ilham vasıtasıyla insana bildirir. Fakat insanın mizacının, çocukluk yaşlarında aldığı eğitimin ve vehminin etkisiyle fiilin ahlakî değeri hakkında yanılma ihtimali vardır. Kişinin bu etkenlere bağlı olarak oluşturduğu değer yargıları ilahî buyrukla örtüşmeyebilir.

Akıl, peygamberin doğruluğunu mucize aracılığıyla tasdik ettikten sonra ilahî buyruğun bildirdiği yükümlülükleri tasdik etmeye zorunludur. Tabi ki burada tek faktörün mucize olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Çünkü kişinin kendisine Tanrı tarafından emredildiği ileri sürülen yükümlülüklerin ahlakî manada doğru olduğunu kabul etmesi gerekir. Gazâlî aklın anlama, düşünme ve iyi ile kötüyü ayırt edebilme yetisine sahip olduğunu ifade eder. Dolayısıyla ona göre akıl iyi ve kötü hakkında bilgiye

sahiptir, denebilir. Kişi bu şekilde ilahî buyruk vasıtasıyla kendisine bildirilen yükümlülüklerin doğruluğunu tanır. Bunun yanında insan, aklı vasıtasıyla ilahî buyrukla bildirilmeyen yeni olaylara ilişkin ahlakî değeri, ilahî buyruğun gözettiği kriterleri temel alarak tespit edebilir.

İnsanın ahlakî değerleri bilebileceği fakat yanılabileceği düşüncesine benzer bir yaklaşım Adams'da da görülebilir. Bunun yanında Adams, ahlakî yükümlülükler ile Tanrı'nın buyrukları arasında metafiziksel bir özdeşlik ilişkisi kurmuştur. Böyle bir düşünce ahlakî yükümlülüklere ilahî buyruktan bağımsız olarak epistemik bir erişim sağlamanın önüne geçiyor göründüğünden itiraz almıştır. Buna cevaben Adams insanın Tanrı tarafından genel bir vahiyle ilettiği ahlakî değerleri bilebileceğini savunur. Fakat ona göre ahlakî yükümlülükler yükümlülük yüklenen kişiye tebliğ edilmelidir. Gazâlî gibi insanın yanılma payı olduğunu ifade eder. Gazâlî insanın aklı vasıtasıyla ulaştığı bilgiyle ilahî buyruğun eşdeğer tutulamayacağını savunur. Öte yandan Gazâlî'nin ahlakî yükümlülükler ile ilahî buyruklar arasında metafiziksel bir özdeşlik ilişkisi kurduğu söylenemez. Fakat sonsuz mutluluğu elde etmeye yönelik ahlakî yükümlülükler açısından ilahî buyruğun bilgisini gerekli görür.

Yine modern tartışmalar içerisinde yer alan Quinn, iyi ve kötü gibi aksiyolojik değerleri Tanrı'dan bağımsız görmezken doğru, yanlış ve mübâh gibi deontolojik değerleri Tanrı'nın ön iradesine dayandırır. Tanrı'nın son iradesi ise irade ettiğini yaratmasıyla ilgilidir. Ona göre böyle bir irade ayrımı, Tanrı'nın ön iradesi insanın fiillerinin ahlakî olması yönündeki niyetini barındırdığından insana fiillerinde özgürlük alanı tanımaktadır. Quinn, ahlakî değer ve yükümlülüklerin ilahî iradeye dayanması gerekçesiyle Gazâlî'den farklı olarak insanın bu değerlere epistemik bir erişim sağlayabileceğini düşünür. Ona göre insan, Tanrı'nın ön iradesindeki bilgiye kendi ahlakî bilgisinden yola çıkarak ulaşabilir. Fakat Gazâlî, yükümlülük sahibi olmak için yükümlülüğün bilgisine sahip olunması gerektiğini savunur. Dolayısıyla insanın

Tanrı'nın irade ettiği ahlakî yükümlülüğü bilmesi ilahî buyruğu bilmesine bağlıdır. Bu, kişinin ahlakî değerleri bilemeyeceği ve bu bilgiye uygun şekilde fiilde bulunamayacağı anlamına gelmez. Bir insanın yükümlü olması ona bir sorumluluk getirir ve yükümlülüğün ihmali karşısında suçlanmayı veya cezayı gerektirir. Yükümlülük karakteri gereği yükümlülüğü yükleyen ve yüklenen kişi arasında etkileşimi gerekli kılar. Bu nedenle Gazâlî'nin ahlakî yükümlülüğe ilişkin görüşleri akla yatkın görünmektedir. Ahlakî değerleri Tanrı'nın tabiatına, yükümlülükleri iradesine dayandıran böyle bir ılımlı ilahî buyruk teorisi savunulabilir görünmektedir.

Gazâlî'nin savunduğu İlahi Buyruk Teorisi olarak adlandırılabilecek olan yaklaşım zamanımıza kadar uzanan süreç içinde birçok itirazla karşılaşmıştır. Bu itirazların başlıca olanları arasında Karamazov problemi, olgu-değer problemi, keyfilik itirazı, epistemik itiraz ve otonomi itirazı yer alır. Gazâlî döneminde bu itirazların ileri sürülmemesi nedeniyle Gazâlî'nin bu itirazlara doğrudan bir yanıtı bulunmamaktadır.

Kökleri Hume'a dayanan "Olgu-Değer Problemi"ne göre "-dır/dir" ile biten olgusal ifadelerden "-meli/malı" ile biten değer önermelerinin çıkarılıp çıkarılamayacağı tartışılır. Böyle bir analitik yaklaşım ilahî buyruğa dayanan olgulardan değer ifadelerinin çıkarılamayacağı düşüncesini doğurmuştur. Tanrı'nın tabiatının iyi olması nedeniyle aynı zamanda bir değer terimi olduğunu savunan düşünürler, "Tanrı bir fiili emrettiğinde o fiil iyidir" önermesinin argümanın öncülleri içinde zımnen yer alacağı düşüncesiyle böyle bir itirazın geçerli olmadığını ileri sürmüşlerdir. İlahi buyruğu Tanrı'nın mutlak manada iyi olan tabiatına dayandıran Gazâlî'nin düşüncesi böyle bir düşünceyi çağrıştırabilir.

Diğer bir itiraz olan "Keyfilik İtirazı"na göre Tanrı'nın kendi iradesinden bağımsız ahlakî değerlerle sınırlı olmayışı kötü bir fiili emretme imkanını doğuracaktır. Keyfilik tartışması Tanrı'nın tabiatının yanı sıra mümkün dünyalar tartışmasıyla da ilişkilidir. Buna göre Tanrı'nın kötü bir fiili emretmesinin imkanı farklı mümkün

dünyalardaki karşıolgusal ifadelerle sorgulanmaktadır. Leibniz, Tanrı'nın fiillerini tabiatından ötürü metafiziksel değil fakat ahlakî bir zorunlulukla gerçekleştirdiğini ileri sürer. Gazâlî'nin de mümkün dünyalarla ilgili benzeri bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. Ona göre imkanda daha iyi bir dünya yoktur ve Tanrı adil olma vb. sıfatları, yani tabiatı nedeniyle daha kusurlu bir dünya yaratmaz. Dolayısıyla böyle bir karşıolgusal durumun bilfiil gerçekleşmesinin söz konusu olmadığı söylenebilir. Tanrı'nın adil olma vb. sıfatları nedeniyle karşıolgusal önermenin ön bileşeninin gerçekleşmesi de tabiatı gereği mümkün görünmemektedir. Son olarak kötülük kontenjan olduğundan Tanrı'nın fiilleriyle ilişkilendirilemez. Çünkü kontenjan olan her şey Tanrı'nın iradesine dayanır. Dolayısıyla kötülüğün Tanrı'nın fiillerine önceliği olan veya fiilleriyle eşzamanlı olan bir gerçekliği yoktur. Gazâlî'nin bu düşüncelerinin akla yatkın olduğu söylenebilir. Öte yandan ona göre kişinin Tanrı'nın bazı emirlerini ahlakî olarak kötü şeklinde nitelendirmesinin nedeni kendi sınırlı bilgisidir.

İlahi Buyruk Teorisine getirilen diğer bir itiraz ise "Epistemik İtiraz"dır. Bu itiraza göre insanın ahlakî değerleri ilahî buyruktan bağımsız olarak bilemeyeceği sorunlu bir yaklaşımdır. İlahi buyrukların ahlakî manada doğru olduğunu anlamak için ahlakî değerler hakkında bilgi sahibi olmak gerekir. Bu nedenle ilahî buyruğu ahlakî değerlere önceleyen yaklaşımlara itiraz edilmiştir. Öte yandan aklın bu noktada yetkin görülmesi nedeniyle ahlakî değerlerin ilahî buyruktan bağımsız olarak bilinebileceği ileri sürülmüştür. Böyle bir düşünce karşısında ahlakî değerlerin ilahî buyruktan bağımsız olarak bilinebiliyor olmasının, ontolojik olarak Tanrı'nın iradesine dayanmadığı anlamına gelmediği ifade edilmiştir. Gazâlî'ye göre insan iyi ve kötüyü ayırt edecek bir yetiye sahiptir. Bu da insanın iyi ve kötü hakkında bir bilgisinin olduğuna işaret eder. Aklın böyle bir yetisinin olması, ilahî buyruğu tasdik edebilmenin ön koşuludur. İnsan yanılabilecek bir tabiata sahip olduğundan fiilin ahlakî değeri hakkında doğru bir yargıya

varamayabilir. Fiilin ahlakî değerini belirleyen Tanrı olduğundan bu değerin bilgisini ilahî buyruk iletir.

İlahi İradecilik ve İlahi Buyruk Teorilerine yöneltilen diğer bir itiraz "Otonomi İtirazı"dır. Otonomi itirazına göre birey dış bir otorite tarafından buyrulan ahlakî yükümlülüklere göre değil, bireysel olarak gerekçelendirdiği ahlakî değerlere göre fiilde bulunmalıdır. Ahlakî doğruları bildiren ilahî buyruk, kişinin otonom olarak fiilde bulunmasına engel teşkil eder. İlahi buyruk hem kişiyi sorumluluktan kurtarmış hem de belirli bir gerekçeye sığınmasını sağlamıştır. Öte yandan ahlakî bir yetkinlik kazanmasından da yoksun bırakmış görünmektedir. Gazâlî, aklı ilahî buyruğu tanıyan ve tasdik eden bir yapıda görür. İnsanın peygamberin getirdiği sözün doğruluğunu değerlendirebilmesi için aklının gerekçelendirme mekanizmasına sahip olmasını öngördüğü söylenebilir. Bunun yanında Gazâlî, insanı iradesinde özgür kabul etmektedir. Dolayısıyla otonomi itirazı, özgür iradeyi vurgulayan böyle bir düşünce açısından geçerli görünmemektedir. Ona göre kişi her ne kadar ahlakî fiillerine ilişkin bilgiyi ilahî buyruk aracılığıyla sağlasa da halen iyi veya kötü bir fiili seçmekte özgürdür. Öte yandan Gazâlî'ye göre Tanrı mutlak hikmet sahibidir. Her şeyi bilen Tanrı'nın buyurduğu ahlakî değerleri benimsemenin ahlakî manada yetkinliği kısıtladığını iddia etmek doğru görünmemektedir.

Bu değerlendirmeler ışığında İlahi Buyruk Teorisine getirilen itirazların genel manada Gazâlî'nin ilahî buyruk yaklaşımı açısından etkili görünmediği savunulabilir. Gazâlî'nin Tanrı'nın ve insanın tabiatı, ahlakî değer ve yükümlülüklerin kaynağı, nedensellik tartışması, ahlakî değer ve yükümlülüklere epistemik yaklaşımı ve mümkün dünyalar meselesi çerçevesinde ileri sürdüğü argümanların İlahi Buyruk Teorileri arasında kapsamlı ve çoğunlukla akla yatkın bir açılım getirdiği söylenebilir.

## KAYNAKÇA


ABDULLAH, M. Amin, *The Idea of Unversality of Ethical Norms in Ghazali & Kant*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1992).

ADAMS, Robert M., "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed, Charles Taliaferro and Paul F. Griffiths, (Oxford: Blackwell, 2003), ss. 461-476.

----------, "Divine Command Metaethics Modified Again", *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology,* (Oxford: Oxford University Press, 1987), ss. 128-143.

----------, *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*, (Oxford: Oxford University Press, 1999).

----------, *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology,* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

----------, "The Concept of a Divine Command", *Religion and Morality*, ed. D. Z. Phillips, (New York: Palgrave Macmillan,1996).

AKTİ, Selahattin, "Gazzâlî ve Leibniz Optimizminden Kant'ın Otantik Teodisesine Kötülük Sorunu", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, C. 6, S. 6, (2017), ss. 33-56.

AL-ALLAF, Mashhad, "Al-Ghazali: Miracles and Causality", *The Essence of Islamic Philosophy*, (Basım yeri yok, IIC Classic Series, 2003), ss. 229-237.

ALSTON, William P., "Some Suggestions for Divine Command Theorists", *Christian Theism and The Problems of Philosophy*, ed. Michael Beaty, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990), ss. 303-326.

----------, "What Euthyphro Should Have Said", *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*, ed. William Lane Craig, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002), ss. 283-298.

ANSCOMBE, G. E. M., "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, Vol. 33, No. 124, (Cambridge, Cambridge University Press, 1958), ss. 1-19.

AQUINAS, Thomas. *Summa Theologica*, İng. çev. Fathers of English Dominican Province, (New York: Benziger Bros., 1947).

ARNHART, Larry, *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature*, (New York: State University of New York Press, 1998).

AUDI, Robert, *Epistemoloji: Bilgi Teorisine Çağdaş Bir Giriş*, çev. Melis Tuncel, (Ankara: Nobel, 2018).

AUGUSTINE, *The City of God*, V. 1, C. 21, İng. çev. Demetrius B. Zema, Gerald G. Wash, (Washington, D.C.: The Catholic University of America, 2008).

AYDIN Hasan, “Gazzâlî ve David Hume’da Nedensellik Kuramı: Karşılaştırmalı Bir İnceleme”, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 16, (Samsun 2003).

AYDIN, Mehmet S., *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, (Ankara: Umran, 1981).

AYDINLI, Osman, “Mu’tezile”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat & Sönmez Kutlu, (Ankara: Grafiker Yay., 2014), ss. 127-154.

BARDOUT, Jean-Christophe, “Occasionalism: La Forge, Cordemoy, Geulincx”, *A Companion To Early Modern Philosophy,* ed. Steven Nadler, (Oxford: Blackwell, 2002), ss. 140-151.

BARTLEY III, William W., *Ahlak ve Din*, çev. Ali Yıldırım, (Ankara: Elis Yay., 2017).

BENTHAM, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, (Kitchener: Batoche Books, 2000).

BYRNE, P.eter, *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics: An Intraduction to Moral Theory and its Relation to Religious Belief*, (London: Macmillan, 1992).

CAMPANINI, Massimo, “Al-Ghazzali”, *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, (London: Routledge, 2007), ss. 477-509.

CEVİZCİ, Ahmet, *Etiğe Giriş,* (İstanbul: Paradigma Yay., 2002).

CRAIG, William Lane & Kurtz, Paul vd., “The debate: is goodness without God good enough?”, *Is Goodness Without God Enough: A Debate on Faith, Secularism, and Ethics*, ed. Robert K. Garcia & Nathan L. King, (Plymouth: Rowman & Littlefield, 2009), ss. 25-48.

CUDWORTH, Ralph, *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*, ed. Sarah Hutton, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

ÇAĞRICI, Mustafa, *Gazzâlî’ye Göre İslâm Ahlâkı: Nazarî ve Amelî Olarak*, (İstanbul: Ensar Neş., 1982).

ÇAKMAK, Mustafa, *Ahlâk, Tanrı ve Yasa*, (İstanbul: İz Yay., 2019).

ÇEVİK, Mustafa, *David Hume ve Din Felsefesi*, (İstanbul: Dergâh Yay., 2006).

ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, *Gazzâlî ve Süphecilik*, (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1996).

DOUGHERTY, Jude P., "Morality with and without God", *Angelicum*, Vol. 86, No. 3, (2009), ss. 589-597.

EMON, Anver M., *Islamic Natural Law Theories,* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

EVANS, C. Stephen, *God and Moral Obligation*, (Oxford: Oxford University Press,

2013).

FAKHRY, Majid, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, Routledge Library Edition: Islam, Vol. 12, (London: Routledge, 2008).

FAHRİ, Macit, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan, (İstanbul: Litera Yay., 2004).

FRANKENA, William K., *Ethics,* (New Jersey: Prentice-Hall, 1973).

GAZZÂLÎ, Ebu Hâmid, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, (İstanbul: Klasik Yay., 2015).

----------, *İhyâu U'lûmi'd-Dîn* (C. 1, 2, 3, 4), çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yay., 1975).

----------, *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi'l-i'tikâd)*, çev. Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yay., 2016).

----------, *Felsefenin Temel İlkeleri: Makâsıdu'l-Felâsife,* çev. Cemaleddin Erdemci, (Ankara: Vadi Yay., 2001).

----------, *Mi'yâru'l-İlm*, çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2013).

----------, *Mîzanü'l-Amel: Amellerin Ölçüsü, çev.* Remzi Barışık, (Ankara: Kılıçaslan Yay., 1970).

----------, *el-Münkız mine'd-dalâl,* çev. Abdurrezzak Tek, (Bursa: Emin Yay., 2015).

----------, *Mustasfâ: İslam Hukukunun Kaynakları*, çev. H. Yunus Apaydın, (İstanbul: Klasik Yay., 2017).

----------, *Al-Mustasfâ min 'ilm al-usûl*, (Beyrut: Al-Maktaba Al-Assrya, 2008).

GRIFFEL, Frank, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, çev. İbrahim Halil Üçer & Muhammed Fatih Kılıç, (İstanbul: Klasik Yay., 2012).

GÜNEŞ, Merdan, "Gazzâlî'nin Batı Dünyasına Etkisi", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1, (2012), ss. 61- 85.

HARE, John E., "İlahi Buyruk Teorisi", çev. Fehrullah Terkan, Ankara *Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53:2, (2012), ss.199-210.

----------, "Religion and Morality", *Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Çevrimiçi: "http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/religion-morality/", (16.02.2020).

HARMAN, Gilbert, "Ethics and Observation", *Ethical Theory 1*, *The Question of Objectivity*, ed. James Rachels, (Oxford: Oxford University Press, 1998).

HEIMSOETH, Heinz, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu,

(Ankara: Doğu Batı, 2017).

----------, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, (Ankara: Doğu Batı, 2016).

HOURANI, George F., "Ghazali on the Ethics of Action", *Journal of the American Oriental Society,* 96:1, (1976), ss. 69-88.

HUME, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, (İstanbul: MEB Yay., 1986).

IDZIAK, Janine M., "Divine Commands Ethics", *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. C. Taliaferro, P. Draper and P. L. Quinn, (Oxford: Blackwell, 2010), ss. 585-592.

JANOS, Damien, "Intuition, Intellection, and Mystical Knowledge *Delineating Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Cognitive Theories*", *Islam and Rationality, The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary Vol. 2*, ed. Frank Griffel, (Leiden: Brill, 2016), ss. 189-228.

KANT, Immanuel, *Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, (Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 2016).

----------, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, (New York: CosimoClassics, 2008).

KAYA, Mahmut, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (İstanbul: Klasik Yay., 2005).

KALAYCI, Mehmet, "Eşarilik", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat & Sönmez Kutlu, (Ankara: Grafiker Yay., 2014), ss. 395-422.

KILIÇ, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, (Ankara: T.D.V. Yay., 1992).

LANGSTON, Douglas, "Medieval Theories of Conscience", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* ed. Edward N. Zalta, (Fall 2015 Edition). Çevrimiçi: "https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/conscience-medieval/", (09.11.2019).

LEIBNIZ, Gottfried W., *Theodicy*, ed. Austin Farrer, İng. çev. E. M. Huggard, (Chicago: Open Court Publishing Company, 1985).

LEIBNIZ, Gottfried W. ve Samuel Clarke, *Correspondence,* ed. Roger Ariew, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2000).

LEWIS, David, *Counterfactuals*, (Oxford: Basil Blackwell, 1973).

LOUX, Michael J., "Toward an Aristotelian Theory of Abstract Objects", *Midwest Studies in Philosophy*, 11:1, (1986), ss. 495-512.

MAURER, Armand, *The Philosophy of William of Ockham: In the Light of Its Principles,* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999).

MOORE, George E., *Principia Ethica*, 2. ed. Thomas Baldvin, (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

MÖHLE, Hannes, "Scotus`s Theory of Natural Law", *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, ed. Thomas Williams, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), ss. 312-331.

MURPHY, Mark, "Divine Command, Divine Will and Moral Obligation", *Faith and Philosophy,* Vol. 15, No.1, (1998), ss. 3-27.

----------, "Restricted Theological Voluntarism", *Philosophy Compass*, Vol. 7, No. 10, (2012), ss. 679-690.

NEWMAN, J. H., *An Essay in Aid of A Grammar of Assent*, (London: Burns, Oates, & Co., 1874).

OGDEN, Stephen R., "Problems in al-Ghazâlî's Perfect World: Objections and Counter-Objections to His Best Possible World Thesis", *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazâlî. Papers Collected on His 900th Anniversary*, ed. Frank Griffel, Vol. 2, (Leiden: Brill, 2016), ss. 54-89.

ORMSBY, Eric L., *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute Over Al-Ghazâlî's "Best Of All Possible Worlds"*, (New Jersey: Princeton University Press, 1984).

PAY, Metin, "İslam Düşüncesinde Bazı Mucize Telakkileri", *Dini Araştırmalar,* C. 18, S. 47, (Temmuz- Aralık 2015).

PETERSON, Michael vd., *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar, (İstanbul: Küre Yay., 2016).

PLATON, *Euthyphron*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yay., 2016).

----------, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2010).

----------, *Menon*, çev. Ahmet Cevizci, (İstanbul: Gündoğan Yay., 2011).

PLANTINGA, Alvin, *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı?,* çev. Mehmet Sait Reçber, (Ankara: Elis Yay., 2014).

POJMAN, Louis P., *Ethics: Discovering Right and Wrong*, (Belmont, CA: Thomson Wadsworth, 2006).

PRESTON, John, *Life Eternall or, A Treatise of the Knowledge of the Divine Essence and Attributes*, 4. ed., Part I, Sermon VIII, Second Attribute of God, (London: E. Purslowe, 1634).

QUINN, Philip L., "Divine Command Theory", *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, ed. Hugh LaFollette & Ingmar Persson, (Oxford: Blackwell, 2013), ss. 81-102.

----------, "Theological Voluntarism", *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. David Copp, (Oxford: Oxford University Press, 2006), ss. 63-90.

----------, "The Recent Revival Of Divine Command Ethics", *Philosophy And Phenomenological Research*, Vol. 50, Supplement, (Autumn, 1990), ss. 345-365.

RACHELS, James, *The Elements of Moral Philosophy*, ed. Stuart Rachels, (New York: McGraw-Hill, 2015).

----------, "God and Human Attitudes", *Religious Studies*, Vol. 7, No. 4, (1971), ss. 325-337.

REÇBER, M. Sait, "Tanrı ve Ahlakî Doğruların Zorunluluğu", *AÜİFD,* C. 44, S. 1, (2003), ss. 135-160.

REİS, Bedriye, *Gazâli'de Ahlâk-Marifet İlişkisi*, (Bursa, Emin Yay., 2011).

RUSSELL, Bertrand, *Human Society in Ethics and Politics*, (London: Routledge, 1992).

SHARIF, M. Mohammad, "Philosophical Influence from Descartes to Kant", *A History of Muslim Philosophy: With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966), ss. 1381-1386.

SHERIF, Mohamed A., *Ghazali's Theory of Virtue,* (New York: State University of New York Press, 1975).

SHIHADEH, Ayman, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi,* ed. H. Daiber & D. Pingree, Vol. 64, (Leiden: Brill, 2006).

SINNOTT-ARMSTRONG, W. "Why Traditional Theism Cannot Provide an Adequate Foundation for Morality", *Is Goodness without God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism, and Ethics*, ed. N. L. King & R. K. Garcia, (Plymouth: Rowman & Littlefield, 2009), ss. 101–115.

----------, "Consequentialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* ed. Edward N. Zalta, (Yaz 2019). Çevrimiçi: "https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/consequentialism/", (21.07.2020).

SMITH, Michael, "Moral Realism", *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, ed. Hugh LaFollette & Ingmar Persson, (Oxford: Blackwell, 2013), ss. 17-42.

STALNAKER, Robert C., "A Theory of Conditionals", *Studies in Logical Theory (American Philosophical Quarterly*, Monographs: 2), ed. Nicholas Rescher, (Oxford: Blackwell, 1968), ss. 98-112.

STUMP, Eleonore, "God's Obligations", *Philosophical Perspectives*, Vol. 6, (1992), ss. 475–491.

SULLIVAN, Stephen J., "Arbitrariness, Divine Commands, and Morality", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 33, No. 1, (1993), ss. 33–45.

SWINBURNE, Richard G., "Duty and the Will of God", *Canadian Journal of Philosophy,* Vol. 4, No. 2, (Dec., 1974), ss. 213-227.

TILLICH, Paul, *The Protestant Era*, İng. çev. James Luther Adams, (Chicago: The

University of Chicago Press, 1948).

VAILATI, Ezio, *Leibniz and Clarke Correspondence: A Study of Their Correspondence*, (Oxford: Oxford University Press, 1997).

WARD, Keith, *Ethics and Christianity*, (London: Routledge, 2002).

WIERENGA, Edward, "A Defensible Divine Command Theory", *Noûs*, Vol. 17, No. 3, (1983), ss. 387-407.

WILLIAMS, Thomas, "John Duns Scotus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2019 Edition), ed. Edward N. Zalta. Çevrimiçi: "https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/duns-scotus", (10.08.2020).

YILDIRIM, Ali, *İlahi Buyruk Teorisi*, (Ankara: Elis Yay., 2019).

YÖNEY, Ferhat, "Ahlâk Felsefesinde Teolojik İradecilik ve Bazı Eleştiriler", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, S. 29, (Mart 2016), ss. 111-132.

----------, "İlahi Buyruk Teorisi ve Diğer Ahlakî Realizm Türlerinin Değerlendirilmesi", *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2015).

Çevrimiçi kaynak: "https://tr.euronews.com/2020/05/31/hindu-din-gorevlisi-tanr-n-n-covid-19-u-bitirmesi-icin-bir-kisinin-bas-n-keserek-kurban-ve", (06.08.2020).

## ÖZET

**Çınar, Zerrin, *Gazâlî Düşüncesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi,* Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, 109+iv s.**

**Tez, Gazâlî'nin ahlakın kaynağına ilişkin düşüncelerini ve günümüze değin yapılan İlahi Buyruk Teorisi tartışmaları çerçevesindeki pozisyonunu değerlendirmektedir. Giriş bölümünde ahlakın kaynağına ilişkin yaklaşımlara genel bir çerçevede değinilmiştir. Birinci bölümde Gazâlî'nin ahlak anlayışının metafizik ve epistemik boyutu ele alınmıştır. İkinci bölümde ise Gazâlî'nin Tanrı'nın tabiatı ile ahlakî değer ve yükümlülükler arasında kurduğu ontolojik ve epistemik ilişki benzer düşünceler ve itirazlar ekseninde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Son bölümde ise Gazâlî'nin ortaya koyduğu İlahi Buyruk Teorisi türünün tutarlılığı ve rasyonelliği savunulmaya çalışılmıştır.**

## ABSTRACT

**Çınar, Zerrin, *The Relation of God and Morality in al-Ghazali's Thought,* Master Thesis, Supervisor: Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, 109+iv pp.**

**This thesis evaluates the thoughts of al-Ghazali on the origins of morality and his position within the contemporary debate of Divine Command Theory. In the introduction, various approaches on the origins of morality are described in a general way. In the first chapter, the metaphysical and epistemological dimensions of al-Ghazali's moral understanding are depicted. In the second chapter, the ontological and epistemological relation that Ghazali established between God's nature and moral values and obligations is examined annd compared to similar approaches together with the evaluation of various objections. In the conclusion, the consistency and rationality of the Divine Command Theory version as presented by al-Ghazali is somewhat defended.**