



ÇAĞIN MEYDAN OKUMALARI KARŞISINDA AHLÂK VE DİN

D. Mehmet Doğan'ın aziz hatırasına

Yayıma Hazırlayanlar
Muhammet Enes Kala - Yunus Emre Aydınbaş

Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları - 141
İlmî Toplantı Metinleri - 42
ISBN: 978-605-7912-51-0
Ankara, Kasım 2025
Yayıncı Sertifika Nu: 48050

Editörler

Prof. Dr. Muhammet Enes Kala
Dr. Yunus Emre Aydınbaş

** Yazıların tüm sorumluluğu yazarlarına aittir.*

Tasarım: www.mtrmedya.com

Baskı: Göktuđ Ofset Yayıncılık Matbaacılık Tic. Ltd. Őti. - Ankara

Matbaa sertifika nu: 47538

İÇİNDEKİLER

TAKDİM

Musa Kazım ARICAN Türkiye Yazarlar Birliği Genel Başkanı5

ÖNSÖZ

Muhammet Enes KALA / Yunus Emre AYDINBAŞ.....7

GİRİŞ: ÇAĞIN AHLÂK KRİZLERİNİ ORTAYA KOYMAK

Dijital Çağda Hayâ Ahlâkı, Mehmet GÖRMEZ17

İnsanlığın Yeniden Yaplandırma Projesinde Hangi Ahlâk, Mustafa MERTER31

D. Mehmet Doğan'ın Ahlâk Anlayışı Bize Ne Söyler? -Sorunlar ve Krizler Karşısında Ahlâk-
Muhammet Enes KALA57

I. BÖLÜM: İNSAN-FİTRAT, AHLÂK ve HUKUK

Ahlâk ve İnsan Doğası, Mehmet Hakan TÜRKCAPAR69

Ahlâkın Öznesi Olarak İnsan -İnsanın Varoluş Kökeni Üzerine-, Gürbüz DENİZ77

Hukuk ve Ahlâk İlişkisi, Asım Cüneyd KÖKSAL89

II. BÖLÜM: AHLÂK, DİN ve HAYAT

Ahlâk-Hayat İlişkisi: Ontolojik ve Epistemolojik Kısıt Sorunsalı, Celal TÜRER105

Ahlâkta Fıtratın ve Vahyin Yeri, Hasan Yücel BAŞDEMİR121

Tanrısız Ahlâk Mümkün Mü? - Ahlâkın Tanrı İhtiyacı, Enis DOKO131

Dinsiz Bir Ahlâkın İmkânı -Taha Abdurrahman'ın İlâhî Emanet Paradigması Üzerinden
Bir Değerlendirme-, Soner GÜNDÜZÖZ143

III. BÖLÜM: MODERN DÖNEMDE AHLÂK SORUNLARINI KONUŞMAK

Ahlâk, Şehir ve Mekân İlişkisi, Mahmut Hakkı AKIN159

Küresel Sistemin Yol Açtığı Ahlâkî Sorunlar, Çıkmazlar ve İkilemler, Ömer TÜRKER169

Normatif Ahlâk Felsefelerinin Meseleleri ve Günümüz Sorunlarına Çözüm Kapasiteleri,
Mehmet TÜRKERİ179

Modern Ahlâk Krizi Bağlamında Osmanlı Son Dönem Tecrübesi, Hümeysra ÖZTURAN191

IV. BÖLÜM: ÇAĞIN MEYDAN OKUMALARI KARŞISINDA AHLÂK ve DİN

<i>Günümüz Ahlâk Problemleri Karşısında Kınalzâde Ali'yi Yeniden Düşünmek, Ayşe Sıdika OKTAY</i>	217
<i>Dijital Dünyanın Tehdit ve İmkânları, Emrullah KOCATEPE</i>	237
<i>Kötülüğün Yeni Ontolojisi Ceza Metafiziğinden Seküler Sürümlere, Mehmet Sabri GENÇ</i>	255

V. BÖLÜM: İSLÂMÎ İLİMLERİN AHLÂK ÜZERİNE YENİDEN İNŞÂSI

<i>Yeni Bağımsız Bir Ahlâk İlmine Doğru: İslâm Düşüncesinde Felsefî Birikim ve Dinî Referansların Bütünleşmesi, Müfit Selim SARUHAN</i>	275
<i>Çağımızda Hz. Peygamber'in Ahlâkını Yeniden Düşünmek, Bünyamin ERUL</i>	299
<i>Akâidi ve Kelâmı Ahlâkla Buluşturmak, Osman DEMİR</i>	317
<i>Ahlâk Temelli Bir Fıkhın Yeniden İnşası - Ahlâk Temelli Bir Fıkhın İmkânı-, H. Yunus APAYDIN</i>	327
<i>Tasavvuf-Ahlâk İrtibatını Tahkim Etmek, İbrahim BAZ</i>	355
AHLÂK ŞİİRİ	378
SONUÇ BİLDİRİSİ	380

TAKDİM

Türkiye Yazarlar Birliği kuruluşundan itibaren yerel yönetimler, kamu-özel kurum ve kuruluşlar, üniversiteler ile iş birliği yaparak sahasında kültürel alanı tanzim eden faaliyetler düzenledi, yayınlar yaptı, ödüller verdi.

Bu faaliyetlerimizin önemli olanlarından biri de kuşkusuz “Ahlâk Şûrası” dizisidir. Ahlâk Şûralarının temel amacı, güncel ahlâkî sorunları farklı açılardan ele almak, ortak bir anlayış geliştirmeye çalışmak ve bu doğrultuda ilgili kurum ve kuruluşlara politika önerileri sunmaktır.

Ahlâk düşünürümüz Nureddin Topçu adına İstanbul’da düzenlediğimiz “Ahlâk Şûrası” toplantılarını belirli aralıklarla devam ettirdik. Sırasıyla Konya’da “Siyaset ve Ahlâk”, Ankara’da “Eğitim ve Ahlâk”, Hatay’da “İktisat ve Ahlâk”, Ankara’da ise “İş Ahlâkı, Çalışma Hayatı ve Safahat” temasıyla şûra silsilesini gerçekleştirdik.

Son olarak İslâm Medeniyeti Uygulama ve Araştırma Merkezi, İslâm Düşünce Enstitüsü ve Türkiye Yazarlar Birliği’nin iş birliği ile Hasan Kalyoncu Üniversitesinin ev sahipliğinde, “Çağın Meydan Okumaları Karşısında Ahlâk ve Din” temasıyla “D. Mehmet Doğan’ın Aziz Hâtırasına” ithafen 16-18 Mayıs 2025 tarihleri arasında Gaziantep’te düzenledik.

Hızla değişen dünyada, bireysel ve toplumsal hayatımızı derinden etkileyen pek çok etik sorunla karşı karşıya kalıyoruz. Bu sorunlar ortak değerlerimizi ve toplumsal düzeni sarsma potansiyeli de taşıyabiliyor. Dolayısıyla ahlâk şûraları, farklı seslerin yankılandığı bir forum ve ortak bir etik zemin inşa etme çabası olarak hayati bir önem kazanmaktadır.

Ahlâk Şûralarını çok önemseyen ve Ahlâk Şûrası dizilerinin devam etmesi gerektiğini her fırsatta ifade eden, TYB’nin kurucu ve şeref Başkanı merhum **D. Mehmet Doğan** 2014 yılında yayınlanan bir yazısında bu konuda şunları söylüyordu:

“Önceliđi mutlaka kazanmak, ille de başarmak, çok zengin olmak, yüksek makam mevki elde etmek olanların sözlüğünde bu kelimeye yer olmaz. Elbette kazanmanın, başarmanın, zenginliğin, makam-mevki sahibi olmanın ahlâkî yolları da vardır. Fakat “kazan kazan”cı bir dönemde yaşıyoruz. Servetimiz, şöhetimiz, makamımız, mevkiimiz habire yükseliyor. Tüketim hırslımız ona paralel yürüyor. Bu ihtiraslar dünyasında safra olarak görülen unsurlar atılarak yükselmek olağan hâle geliyor... Türkiye, acilen ahlâka yönelmek, ahlâkîliği öne çıkarmak zorunda. Görmezden gelinen, gittikçe büyüyen değer aşınması hali ile karşı karşıyayız. Ahlâksızlığın tavan yaptığı bir yerde, ahlâksızlık ahlâk haline gelir. Fuhuş olağan hal alır, rüşvet, yolsuzluk alır başını gider. Helâlle haram birbirine karışır...”

İnsani erdemler, doğruluk, dürüstlük, adalet, cesaret, yardımseverlik, alçakgönüllülük, hoşgörü, sabır, şefkat ve saygı gibi evrensel değerleri içerir ki, tüm bu değerlerin odağında yer edinen din ve ahlâkî değerler, bir toplumun sadece geçmişini değil, aynı zamanda geleceğini de şekillendiren temel değerleridir. Özellikle gençlerin bu değerlerle yetişmesi, toplumsal barışın sürdürülebilirliği açısından hayati bir öneme sahiptir.

Küresel güçlerin dini ve ahlâkî değerleri kendi çıkarları doğrultusunda kullanma potansiyeli geçmişte olduğu gibi günümüzde de devam etmektedir. Diğer yandan, Modern dünyanın hızlı değişimleri, küreselleşme, teknolojik yenilikler ve farklı kültürlerle etkileşim, gençlerin değer algısını etkileyebilmekte ve onları çeşitli meydan okumalarla karşı karşıya bırakabilmektedir. Bu nedenle, dinî ve ahlâkî değerlerin korunması ve genç nesillere aktarılması, üzerinde titizlikle durulması gereken bir sorumluluktur.

Bireysel çabaların yanı sıra, eğitimden medyaya, sivil toplumdaki yasal düzenlemelere kadar geniş bir yelpazede koordineli ve bilinçli adımlar atılması gerekmektedir. Bu süreçte hoşgörü, saygı ve nitelikli iletişim özellikle içerisinde bulunduğumuz çağda rehber ilkeler ve değerler olarak temel alınmalıdır.

Din ve ahlâkî değerler, aile bağlarını güçlendiren, bireyler arasındaki ilişkileri ve davranışları düzenleyen, sağlıklı bir toplumun temelini oluşturan vazgeçilmez unsurlardır. Bu bağlamda, ahlâk ve din gibi temel insanî olguların, çağın bu karmaşık meydan okumaları karşısında nasıl bir konum alması gerektiği ve bu meydan okumalara ne tür cevaplar sunabileceği hususlarını, akademisyenlerimiz, bilim adamlarımız ve sosyal bilimcilerimizin katılımları ve değerli katkılarıyla şûramızda ele aldık. Şûramızda katılımcılarımızın yaptıkları sunum ve değerlendirmeleri içeren kitabımızın literatüre önemli katkılar sağlayacağına inanıyorum.

Ahlâk Şûrası'nın gerçekleşmesinde emek ve katkıları olan Haluk Kalyoncu'ya, Hasan Kalyoncu Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Türkay Dereli'ye, Mütevelli Heyeti Temsilcisi Esra Değerli'ye, TYB Genel Başkan Yardımcısı Prof. Dr. Muhammet Enes Kala'ya, programın tertip edilip hayata geçmesinde büyük emek sahibi olan Dr. Yunus Emre Aydınbaş'a, Dr. Murat Erkoç'a ve Atike Şişman'a teşekkür ediyorum.

Şûralarda yapılan değerlendirmeler ve sonuç bildirimleri, kamuoyunda farkındalık oluşturmayı, ilgili kurumların çalışmalarına ışık tutmayı ve toplumsal bir mutabakat zemini oluşturmayı gerçekleştirdiğimiz bütün şûralar kitap olarak da yayımlandı.

Elinizde tuttuğunuz bu eserin hazırlanmasında emeği geçenlere teşekkür ediyor, şükranlarımı sunuyorum.

Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan
Türkiye Yazarlar Birliği Genel Başkanı

ÖNSÖZ

Ahlâk, ferdî ölçüde kemâl meselesi olarak görülmenin yanında, toplumsal varoluşun ve devamlılığın temel unsurlarından birisi ve her şeyden ziyade bir bekâ meselesi olarak ele alınmalıdır. Nitekim ahlâkî üstünlüğünü yitiren toplumlar, giderek daha büyük krizlerle yüzleşmek zorunda kalırlar. Modern dünyada insanlık, anlam, gâye ve değer ekseninde derin bir ahlâkî kriz yaşamaktadır. Bu kriz, yalnızca bireysel bozulmaları değil, sosyal ve küresel ölçekte değerlerin aşınmasını da kapsamaktadır. Bu kriz karşısında bir teklif sahibi olması gereken Müslümanların konumu büyük önem taşımaktadır. Böylesi bir konumlandırma, İslâmî ilimlerin çağın meselelerine ne ölçüde cevap verebildiği sorusunu gündeme getirir. Osmanlı'nın son döneminde modern ahlâk teorileriyle etkileşim çerçevesinde kaleme alınan eserler dikkat çekse de, bu teorilerin geleneksel İslâmî düşünce içerisinde gerçekten bir karşılık bulup bulmadığı ve halk nezdinde etkili olup olmadığı tartışmalıdır. Bugün yaşanan ahlâk ve inanç sorunlarının yeni olmadığı, ancak küresel ölçekte kötülüğün ve değersizleşmenin daha görünür ve etkili hâle geldiği göz önüne alınmalıdır. Faydayı hâiz olmayan malumat üretimi, kontrolsüz dijitalleşme, sanal alanların genişlemesi ve küresel medya ağları, ahlâkî bozulmanın hızlanmasına ve derinleşmesine yol açabilmektedir.

Modern dünyada ahlâk krizinin temelinde, seküler düşüncenin Tanrı'yı normatif değerlerin merkezinden çıkarmasının, bununla birlikte aşkın otoritenin yerine beşerî otoriteleri ikâme edememesinin ve bilimlerin değer üretme işlevini üstlenememesinin yattığı iddia edilebilmektedir. Bu boşluğun bir değer kaosu oluşturduğu, bireyciliğin, şüpheciliğin ve haz merkezli yaşam biçimlerinin ön plana çıkmasına neden olduğu dile getirilmektedir. Temelde moderniteden kaynaklanan ve çözülemez bırakılan sorunların çözüm sorumluluğunun dine yüklenmesi, ahlâk krizini daha da derinleştirmektedir. Sorunun neden olduğu kaynağı doğru anlayamamak sorunların tespit, teşhis ve tedavisini de zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte Müslümanlar, kendi ahlâkî inşâ süreçlerini ve gündemlerini oluşturmaktan ziyâde, modern değer sistemlerini taklit etmekte ve bu da toplumun özgün ahlâkî duruşunu zayıflatmaktadır.

Mekân sorunu da ahlâk sistemi inşâsında belirleyici bir faktördür. Geleneksel olarak aile, mahalle ve cami gibi mekânlar, ahlâk eğitiminin ve değer aktarımının en önemli alanları olarak işlev görmüştür. Ancak modern kentleşmeyle birlikte bu alanların zayıflamasının ahlâkî yozlaşmayı hızlandırmış olduğu ifade edilebilir. Aile kurumunun çözülmesi, mahalle kültürünün kaybolması ve bireylerin bencilce

haz merkezli bir yaşama yönlendirilmesi, insanların birbiriyle irtibatlarını kuran ve devam ettiren mahallerin parçalanması ahlâkî çöküşü derinleştirmektedir. Bireysel özgürlük, değer bağımsız bir başıboşluk anlayışıyla sunulmakta, cinsiyet ve kimlik konuları üzerinden toplumsal normlar sarsılmaktadır. Karamsarlık ve nihilizm, özellikle gençler arasında yaygınlaşmakta, bu da intihar ve bağımlılık gibi istenmeyen sorunları artırmaktadır.

Ahlâk krizini sıhhatle tespit etmek ve buna karşı çözüm olarak, İslâmî ilimlerin teorik ve pratik boyutlarının yeniden ele alınması ve çağın sorunlarına cevap verebilecek bir çerçeve oluşturulması gerekmektedir. Tanrı'yı merkeze alan, çağın sorunlarına duyarlı bir değer sistemi inşâ edilmeksizin, toplumların uzun vadeli ahlâkî düzen kuramayacağı görülmelidir. Bu bağlamda, çağın meydan okumalarına karşı güçlü teorik ve pratik çözümler üreten, ahlâk eksenli bir İslâm düşünce sistemine ihtiyaç duyulmaktadır. Böylesi bir ihtiyaç, bu ihtiyacı doğuran sorunların tespiti ve teşhisi ile çözüme giden yollar 6. Ahlâk Şûramızda konuşulup müzâkere edilmiştir. Bu çerçevede meydana getirilen eserde birbirini tamamlayan metinler bizlere nitelikli bir kılavuz oluşturacak niteliktedir.

Giriş bölümünde üç metin bizi karşılamaktadır. Bölümün ilk çalışmasında Mehmet Görmez, “Dijital Ekran Uygarlığı”nın insanın idrakini tek boyutlu “görsel idrak”e indirgediğini, gözün adeta beden ülkesinde kalp (sultan) ve akıl (vezir) üzerinde darbe yaparak bakışı haz ve şehvete dönüştürdüğünü ileri sürer. Görmez’e göre bu dönüşüm, hakikatle ilişkimizi surete mahkûm edip aklî-kalbî idraki zayıflatır, ahlâkı aşındırır ve tefekkür yerine seyri koyar. Bu uygarlığın zararları, hakikatin suretle yer değiştirmesi, görüntü-mülkiyet ilişkisi, vehmî/sanal gerçekliklerin üretimi, şehvet-şiddet sarmalı ve fiziksel-düşünsel-psikolojik tahribat olarak özetlenir. Yazıda belirtilen dört maraz da (teferrûc: izleme tutkusu, tekeşşûf: izlenme tutkusu, tecessüs: gözetleme, telassus: röntgencilik) bu zeminde büyür. Çözüm olarak İslâm ahlâkının “temel değeri” ilan edilen hayâ önerilir. Buna göre hayâ, şehadet (ihсан), hayat, emanet ve merhamet ahlâkı olarak öne çıkarılır. Yine metinde hayânın, üç misaka (şehadet-emanet-risalet) yaslanan itikadî bir temele ve teklif merkezli i’tîmârî fikhî, emanet ve değer keşfi merkezli i’tîmânî fikhî ile tamamlayan fikhî bir zemin sunduğuna işaret edilir. Hayâ ahlâkının hedefi ise çalışmada, gösteriden tefekküre dönmek, bakışı nazar ve basara çevirmek, izleyiciden müşahide yükselmek, teşhir ve tecessüs şahitlik bilincine dönüştürmek ve eşyayı “esmâî nazarla” görerek hayâyı diriltmek olarak verilir. Mustafa Merter çalışmasında, son 70 yılda küresel ölçekte aile, otorite, cinsiyet rolleri ve cinsel ahlâkın sistematik olarak dönüştürüldüğünü ileri sürer. Bu sürecin politik amaçlı projelerle hızlandırıldığını, medya, teknoloji ve kültür endüstrisinin bu değişimde araç olarak kullanıldığını dile getirir. Çözüm

olarak “kadim devlet aklı”nın stratejik projeleri, alternatif medya ve teknoloji modelleri ve İslâm dünyasıyla iş birliğini önerir. Bir diğer metinde Muhammet Enes Kala, D. Mehmet Doğan’ın, ahlâkı bireysel vicdanın ötesinde toplum ve medeniyetin kurucu unsuru olarak gördüğünü, ahlâkın hukuktan daha kapsayıcı bir çerçevede sunduğunu savunur. Metinde mesuliyet, irade ve vicdan kavramları merkeze alınır. Mesuliyetin yalnızca kötülükten kaçınmak değil, iyiliği çoğaltmak olduğu belirtilir. Modernleşme ve Batılılaşma süreçlerinin ahlâkî değerleri aşındırdığı uyarısı yapıldığı dil, eğitim ve medya gibi alanlarda ahlâkın merkeze alınmasının önemi vurgulanır.

Eserimizin “İnsan-Fıtrat, Ahlâk ve Hukuk” adlı ilk bölümünün ilk metninde Hakan Türkçapar, psikoloji perspektifinden ahlâkın tanımlarına dikkatleri çeker. Evrimsel psikolojinin ahlâkı, toplumsal iş birliğini mümkün kılan evrimsel bir gereklilik olarak gördüğüne temas ederek Jonathan Haidt’in altı ahlâkî boyutunu (zarar vermeme, adalet, sadakat, otorite saygısı, kutsallık, özgürlük) açıklar. Bilişsel psikolojinin bulguları, ahlâkî yargıların çok erken yaşta oluştuğunu ve büyük ölçüde sezgisel temellere dayandığını gösterdiğine işaret eder. Kültürün ise bu doğuştan gelen eğilimleri biçimlendiren temel faktör olarak değerlendirildiğini dile getirir. Türkçapar, metninde psikoloji disiplini özelinde insan doğası ve ahlâk ilişkisini belirlediği problem ekseninde serimler. Gürbüz Deniz’in kaleme aldığı Bölümün ikinci metninde, insanın yaratılışı, “ünsiyet” ve “nisyan” kavramları üzerinden ele alınır. Bu çerçevede insan hem yakınlık kuran hem de unutan bir varlık olarak tanımlanır. Ruh ve beden dengesinin, ahlâkî tutumun merkezinde yer aldığı; ruhun yüceliği ile bedenin arzularının dengeye kavuşturulması gerektiği vurgulanır. Halifelik misyonuna işaret edilen çalışmada, insanın yeryüzünde sorumluluk sahibi olması gerektiğine, takva ve fücurun insanda birlikte var olduğuna, ahlâkî tercihin ise irade ile şekillendiğine işaret edilir. Metafizik eksende insanı anlama çabalarının değeri ortaya konulur. Asım Cüneyd Köksal’ın telif ettiği Bölümün bir diğer çalışmasında, tarih boyunca hukukun ve ahlâkın özellikle doğal hukuk anlayışında iç içe geçmişken, modern dönemde birbirinden ayrılmış olduğu tespiti öne çıkarılır. Antik Yunan ve Orta Çağ’da hukuk, amaçlı ve rasyonel evren tasavvurunun parçasıyken 17. yüzyılda mekanik evren anlayışı ve Hobbes’un doğal hak öğretisiyle birlikte ödev temelli yaklaşımdan hak temelli yaklaşıma geçildiği metinde vurgulanır. Hobbes’un, adaletin mutlak ölçütünü siyasî egemenin iradesine bağlayarak hukuku ahlâktan kopardığı, modern hukukî pozitivizmin temellerinin bu dönemde atılmış olduğu dile getirilir. İlgili metinde söz konusu kavramsal bağlamın ve ilişkilerin söz konusu tarihi dizgede anlamlandırılmasının önemine işaret edilir.

Kitabımızın “Ahlâk, Hayat ve Din” başlıklı ikinci bölümünde dört çalışma bulunmaktadır. Bölümün ilk çalışmasında Celal Türer, ahlâk ile hayatın ilişkisini önceden belirlenmiş değil, insanların katkı ve eylemleriyle sürekli şekillenen dinamik bir süreç olarak görür. Bu bakış açısıyla ahlâk, toplumda iyiye yönelik arayışın ve bu arayışa eşlik eden yükümlülüklerin toplamı olarak görülür. Hayat kavramı ise biyolojik sürekliliğin ötesinde zihinsel, manevî ve metafizik boyutlarla anlam kazanır. İlgili metinde insanın fiziki âlemi aşarak değer üreten bir varlık olarak “olandan olması gerekeni çıkarma” çabasıyla hayat ve ahlâk arasında köprü kurabileceği dillendirilir. Çalışma, ahlâk ve hayat arasındaki böyle bir köprünün önemini, analizini ve nasıl kurulabileceğine ilişkin teklifler sunar. Bölümün ikinci çalışmasında Hasan Yücel Başdemir, metninde, ahlâkın kaynağını Tanrı'nın doğrudan buyruğu ya da insan aklının soyut ilkelerinde değil, insanın bedeni, fitratı ve dünyayla kurduğu etkileşimde arayan özgün bir düşünce ortaya koyar. Merleau-Ponty'nin “bedenlenmiş zihin” ve Clark-Chalmers'ın “genişletilmiş zihin” kuramlarından hareketle yazar, insanın dünyayı bedeni aracılığıyla deneyimlediğini, zihnini eylemleriyle kurduğunu ve ahlâkî değerlerin bu etkileşimden doğduğunu savunur. Bu yaklaşıma göre fitrat, insanın potansiyellerini taşıyan canlı bir yapı, ahlâk ise bu potansiyellerin çevreyle uyum arayışı içinde biçim kazanması olarak görülebilir. Başdemir, vahyi de dışarıdan dayatılmış bir bilgi değil, insanın bedeninde ve duyularında karşılık bulan, ahlâkî bilincin genişlemiş bir uzvu olarak yorumlar. Böylece insan, vahyi yaşamına dâhil ederek ilahî hakikati yeniden üretir ve anlam dünyasını derinleştirir. Modern çağın “failliğin kaybı” sorununa karşı yazar, insanın bedeniyle hakikate temas eden, değer üreten, kutsalı soyut bir kavram değil, yaşanan bir gerçeklik olarak hisseden bir varlık olduğunu vurgular. Bölümün bir diğer metninde Enis Doko, Tanrı'ya inanmadan da ahlâklı olunabileceğini kabul eder, ancak nesnel ahlâkî doğruların ontolojik temelini Tanrı'nın doğasında bulunduğunu ileri sürer. Çalışmada ahlâkî önermelerin doğruluk değerini belirleyen “doğruluk yapıcı” kavramı açıklanır. Ampirik olmayan ahlâkî doğruların, evrensel geçerlilik kazanabilmesi için Tanrı'ya dayandırılması gerektiği savunulur. Doko, epistemolojik olarak vahyin zorunlu olmadığını ancak ontolojik olarak ilahî doğanın zorunlu olduğunu belirtir. Böylece ahlâkın yalnızca toplumsal uzlaşmaya değil, değişmez aşkın bir temele yaslanması gerektiğini vurgular. Bölümün bir diğer çalışmasında Soner Gündüzöz, Nietzsche ve Spinoza'nın seküler ahlâk anlayışlarını tartışır. Bu bağlamda Taha Abdurrahman'ın “ilahî emanet” paradigmasını merkeze alır. Seküler paradigmanın, aşkınlık ve ilahî misak bilincinden yoksun kaldığında insanı tanrılaştırma eğilimine girdiğini vurgular ve bunu eleştirir. Çalışmada Taha Abdurrahman'ın hiyerarşik akıl tasnifi (mücerred, müsedded, müeyyed) ve varlık-bilgi-ahkâm ilişkisi, ahlâkın temellendirilmesinde öne çıkarılır. Metin, seküler

ahlâkın araçsal akıl ile sınırlı kaldığını, oysa emanet ve aşkınlık bilincine dayalı bir ahlâkın insanı hakiki anlamda ahlâkî kılabileceğini savunur.

Çalışmamızın “Modern Dönemde Ahlâk Sorunlarını Konuşmak” başlıklı üçüncü bölümünde dört çalışma yer almaktadır. Bölümün Mahmut Hakkı Akın tarafından telif edilen ilk metninde, ahlâk, yalnızca bireysel davranış kodu değil, insanların sosyal ve mekân ilişkilerini şekillendiren bir bütünlük olarak ele alınır. İnsanın bu çerçevede zorunlu olarak sosyal ve kültürel bir varlık olduğu için kamusal alanın ortak iyinin inşasında merkezi rol oynadığı ileri sürülür. Aile, köy ve şehir düzeyinde ahlâkın oluşum süreci, örf, gelenek ve ortak yaşam pratikleri üzerinden analiz edilir. Metinde mekân üzerinden şehirler özellikle öne çıkarılır. Bu kapsamda şehirler, mimariden peyzaja, sanat ve eşyaya kadar insanın çevre ile kurduğu ilişkinin ahlâkî boyutlarını belirleyen mekânlar olarak görülür. Kamusal alanın “biz-onlar” ayrımından çıkıp ortak düzen ve üretim alanına dönüşmesinin, ahlâkın sosyal hayattaki en kritik tezahürlerinden birisi olduğu dile getirilir. İlgili bölümün ikinci metninde Ömer Türker, küreselleşmenin Batı’nın bilim, teknoloji ve yaşam tarzını evrenselleştirerek ahlâkın metafizik ve insanî temellerini zayıflattığını, insanı anlamdan, değerlerden ve sorumluluktan kopardığını iddia eder. Bu süreçte ahlâkın derin bir düşünce krizine sürüklendiğini, erdem yerini faydaya, vicdanın yerini başarıya bıraktığını seslendirir. Türker çözümü, modern dünyanın bu kopuşunu nebevî hikmet ve tevhid merkezli bir bakışla yeniden anlamlandırmakta, insanı tercih hakkı, özgür irade ve ilahî sorumluluk bilinciyle yeniden ahlâkî bir özne haline getirmekte arar. Bölümün bir diğer metninde Mehmet Türkeri, normatif ahlâk felsefelerinin temel soruları olan “hayatın nihai amacı nedir?” ve “nasıl davranmalı?” sorularını merkeze alır. Normatif yaklaşımın meta-etikten farkının, yalnızca kavramsal analiz değil, değer ve eylem teorilerini birlikte kurma amacı olduğuna işaret eder. Çalışmada hedonist (haz odaklı), kayıtsızlık (stoacı) ve erdem merkezli akımların ahlâk anlayışları incelenir. Bu bağlamda hedonizm bireysel veya toplumsal hazza yönelirken, erdem ahlâkının insanı bütüncül şekilde geliştirmeyi hedeflediği dillendirilir. Çalışmada modern dönemde faydacılığın (utilitarizm) bilimsel ölçüm iddiasına rağmen kısa-uzun vadeli fayda tahminlerinde belirsizlik taşıdığına dikkat çekilir. Türkeri, günümüz sorunlarının çözümünde erdem ahlâkının taşıdığı vazgeçilmez potansiyeli çalışmasında özellikle vurgular. İlgili bölümün bir diğer çalışması Hümeyra Özturan’a aittir. Özturan, Osmanlı’nın son döneminde yaşanan ahlâk krizini, bugünkü durumla karşılaştırmalı olarak ele alır. 19. ve 20. yüzyıl başlarında toplumda yolsuzluk, liyakatsizlik, israf, Batı taklitçiliği ve ahlâkî disiplin eksikliği gibi sorunların yoğun olarak tartışıldığını, devletin ahlâk eğitimi ve yasal düzenlemeler yoluyla bu krizleri aşmaya çalıştığını dile getirir.

Ancak savaşların, siyasî çalkantıların ve kültürel değişimin, krizlerin derinleşmesine yol açtığına işaret eden Özturan, bu tecrübenin günümüz ahlâk krizini anlamak ve çözüm stratejileri geliştirmek açısından tarihî dersler sunabileceğini belirtir.

Eserin dördüncü bölümü “Çağın Meydan Okumaları Karşısında Ahlâk ve Din” başlığını taşımakta ve bölüm dört yazıdan oluşmaktadır. Bölümün ilk metninde Ayşe Sıdika Oktay, Kınalızâde Ali Efendi’nin Ahlâk-ı Alaî eserini merkeze alarak modern ahlâk sorunlarını klasik Osmanlı düşüncesi perspektifinden ele alır. Bu perspektife göre, Kınalızâde’nin ahlâk sisteminin birey, aile ve devlet düzeyinde kurduğu üçlü denge, erdemlerin toplumsal düzen içinde kökleşmesini sağlar. Adalet, hikmet, şecaat ve iffet gibi erdemler, bireysel ahlâkı toplumsal düzenle uyumlu hale getirir. Oktay, modern bireycilik, tüketim kültürü ve değer erozyonu karşısında Kınalızâde’nin bütüncül yaklaşımının günümüzde dahi, ahlâkın sadece kişisel bir mesele değil, toplumsal bir sorumluluk alanı olduğunu hatırlatabileceğini ve sorunlarımızı konuşmak için güçlü bir teorik zemin sunabileceğini dikkatlere sunar. Bölümün bir diğer çalışmasında Emrullah Kocatepe, dijital çağın insan, toplum ve ahlâk üzerinde yarattığı dönüşümü felsefî ve aynı zamanda kişisel bir bakışla ele alır. Kocatepe, akıllı telefonların ortaya çıkışıyla başlayan “dijital hicret”in, insanı fizikî dünyadan sanal bir evrene taşıdığını, bu yeni ortamda mahremiyetin, yüz yüze iletişimin ve gerçeklik algısının derinden sarsıldığını ileri sürer. Ona göre sosyal medya, bireyi görünür olma zorunluluğuna hapsederken, algoritmalar insan davranışlarını yönlendiren yeni bir tahakküm biçimi kurar. Kocatepe, Byung-Chul Han’ın “disiplin toplumundan başarı toplumuna geçiş” yaklaşımını temel alarak dijital çağın bireyini, sürekli üretmeye, teşhir etmeye ve kendini mükemmelleştirmeye zorlanan ama giderek yalnızlaşan bir varlık olarak tanımlar. Metin, bu dönüşümün ahlâkî sonuçlarını irdeleyerek “woke” ideolojisi, yapay zekâ, şeffaflık kültü, mahremiyetin yitimi ve küresel vicdan krizleri gibi başlıklar üzerinden çağın hâkim anlayışlarına eleştirel bir ayna tutar. Kocatepe’ye göre dijitalleşme, insanı özgürleştirmek yerine görünmez bir denetim altına almış, insanın hakikatle, acıyla ve anlamla ilişkisini zedelemiştir. Bu nedenle dijital çağın gerçek meydan okuması, teknolojiden çok insanın kendi ahlâkî direnci olarak görülebilir. Yazar, dijital dünyanın büyüüne kapılmadan, anlamı ve vicdanı koruyan bir bilinçle “çağa direnmenin” zorunlu bir erdem hâline gelmesi gerektiğini savunur. Mehmet Sabri Genç, dördüncü bölümün son metninde, kötülüğün teolojik “şeytan” figüründen seküler, merkezsiz ve sistemik formlara evrilişini takip eder. Arendt’in “kötülüğün sıradanlığı”, Bauman’ın “akışkan kötülük”ü ve Baudrillard’ın “utanmazlık/gösteri rejimi” kavramlarıyla, kapitalizm-bürokrasi-medya-dijital gözetim ekseninde kötülüğün gündelik pratiklere ve algoritmalara sızarak sorgulanması gereken estetize edilmiş

bir normalliğe dönüştüğünü savunur. Çare olarak, furkan/ayırt etme ve utanç (hayâ) duygusunu diriltirek ahlâkî muhakeme ve bireysel sorumluluğu yeniden kurmayı teklif eder.

Kitabımızın son bölümünün başlığı “İslâmî İlimlerin Ahlâk Üzerine Yeniden İnşâsı”dır. Bu bölümde beş çalışma bulunmaktadır. Bölümün ilk metninde Müfit Selim Saruhan, İslâm düşüncesinde felsefî birikim ile dinî referansların bütünleşmesi yoluyla bağımsız bir ahlâk ilmi oluşturmanın imkânını tartışır. Tarihte Fârâbî, İbn Miskeveyh, Kınalızâde gibi düşünürlerin hem akla hem vahye dayalı sistemler geliştirdiğini, modern dönemde ise bu bütünlüğün zayıfladığını belirtir. Bu çerçevede “Yeni” bir ahlâk ilmi ihtiyacının, günümüz insanının anlam arayışına, evrensel değerlere ve değişen sosyal gerçekliklere cevap verebilecek bütüncül bir yaklaşımı zorunlu kıldığı dile getirilir. Yazar, bu yeni ilmin yalnızca teorik bir disiplin olmayıp insanın kendini, toplumu ve varlığı anlamlandırma çabasına yön veren pratik bir rehber olması gerektiğini vurgular. Bölümün Bünyamin Erul tarafından telif edilen diğer çalışmasında Erul, Hz. Peygamber’in ahlâkının modern çağın karmaşık sorunları karşısında yeniden yorumlanması gerektiğini savunur. Onun doğruluk, adalet, güvenilirlik, merhamet ve istişare gibi temel değerlerinin sadece bireysel değil, toplumsal ve küresel ölçekte de uygulanabilir ilkeler sunduğunu vurgular. Bu ahlâk anlayışının siyaset, ekonomi, bilim ve din ilişkilerinde denge sağlayacak bir model olarak ele alınması gerektiği dile getirilir. Erul, ayrıca siyer ve hadis kaynaklarının, çağdaş insanın anlayacağı dil ve bağlamla yeniden işlenmesinin önemini ortaya koyar. Böylece Peygamber ahlâkının, tarihî bir ideal olmaktan çıkarak yaşayan bir rehber dönüşebileceğinin altını çizer. Bölümün bir diğer çalışmasında Osman Demir, kelimelerin genellikle itikadi meselelerle sınırlandırılmasının yanlış olduğunu, aslında kelamın ahlâkın metafizik temellerini güçlendiren önemli bir kaynak da olduğunu savunur. Zira kelam, hüsün-kubuh tartışmaları gibi meta-etik konulardan hareketle iyilik ve kötülüğün mahiyetini, değerlerin evrenselliğini ve ilahî teklifin ahlâkî boyutlarını temellendirebilir. Demir, bu bağlamda kader, özgür irade, varlık-bilgi-değer ilişkisi gibi alanların kelâmî çerçevede yeniden yorumlanarak modern relativizm karşısında sağlam bir ilahî ahlâk zemini oluşturulabileceğini, böylelikle kelamın, sadece iman konularında değil, güncel ahlâk tartışmalarında da belirleyici bir rol oynayabileceğini öne sürer. Bölümün dördüncü metninde Yunus Apaydın, İslâm hukukunun tarih içinde ahlâkî özünden uzaklaşarak daha çok hukukî ve biçimsel bir sistem gibi algılanmasının sorunlarını analiz eder. Fıkım, adalet, merhamet, hikmet gibi ahlâkî ilkelerden beslendiğinde anlam kazandığını, bu bağ koparıldığındaysa toplumsal vicdan ile hukukî normlar arasında boşluk

oluşturduğunu belirtir. “Ahlâk temelli yeniden inşa” fikri, hem teorik hem de pratik bakımdan zorluklar barındırır da Apaydın, buna zorunlu bir ihtiyaç olarak bakar. Apaydın çalışmasında günümüz Müslüman toplumlarında fikhin ruhunun yeniden canlandırılmasını, değerleri merkeze alan içtihat anlayışının öne çıkarılmasını ve toplumsal adalet duygusunu pekiştirmek için ahlâk-hukuk bütünleştirilmesini elzem görür. Bölümün son çalışmasında İbrahim Baz, tasavvuf ile ahlâk arasındaki geleneksel güçlü bağın günümüzde zayıfladığına işaret ederek bu ilişkinin yeniden güçlendirilmesi gerektiğini savunur. Baz, tasavvufun hem bir ilmî disiplin hem de bir yaşam biçimi olması dolayısıyla ahlâkın teoriden pratiğe aktarılmasında benzersiz bir rol üstlenebileceğini dile getirir. Bu bağlamda klasik dönemde sufilerin, haller ve makamlar teorisiyle pratik ahlâkı en ince ayrıntısına kadar işlemiş olduğunu; sevgi, sabır, tevazu ve hizmet gibi erdemlerin tasavvuf eğitiminin temelinde yer aldığını öne sürer. Yazar, modern çağda tasavvufi yöntemlerin ihmal edilmesinin ahlâkî yozlaşmaya zemin hazırladığını, bu nedenle tasavvufun Kur’an ve sünnet temelli ahlâk anlayışını yeniden topluma kazandıracak eğitim modelleriyle canlandırılması gerektiğini vurgular.

Projenin çalıştay, şûra ve kitap olarak okuyucuyla buluşma aşamalarında teşekkür etmemiz gereken isimler bulunmaktadır. Öncelikle söz konusu büyük projenin her merhalesinde yol gösterici olan Prof. Dr. Mehmet Görmez ve Prof. Dr. Musa Kâzım Arıcan’a; Gaziantep’te faaliyetlerin en güzel şekilde gerçekleştirilip tamamlanmasında Prof. Dr. Türkay Dereli’nin şahsında Hasan Kalyoncu Üniversitesine; çalıştay ve şûranın gerçekleştirilmesinde, eserimizin kisveitab’a bürünmesinde her türlü desteği sunan Halûk Kalyoncu ve Esra Değerli’ye en kalbî şükranlarımızı sunarız. Söz konusu faaliyetlerin mutfağında özverili ve samimi çalışmalarıyla sürece büyük değer katan Dr. Murat Erkoç ve Atike Şişman’a teşekkür eder, eserin hayrlara vesile olmasını dileriz.

Muhammet Enes Kala-Yunus Emre Aydınbaş

Ankara-30.08.2025

Tanrısız Ahlâk Mümkün Mü? - Ahlâkın Tanrı İhtiyacı

Enis DOKO*

Giriş ve Temel Kavramlar

Başlıktaki soruyu yanıtlamadan önce, ahlâk hassas bir konu olduğu için bu yazımda savunmayacağım iddiaları ele alarak başlamak istiyorum. Bu yazıda, ahlâklı olmak için Tanrı'ya inanılması gerektiğini iddia etmeyeceğim. Bu kanaatimce bariz bir biçimde yanlış bir iddiadır, ateistler tabii ki ahlâklı insanlar olabilir (Zuckerman, 2008). En azından ahlâkı diğer insanlara karşı sorumluluk olarak tanımlarsak. Tanrı'ya inanan insanların, ateistlerden daha ahlâklı olduklarını da iddia etmeyeceğim. Bu deneysel bir araştırma ile tartışılabilir ve felsefenin konusu değildir. Tanrı'ya inanmadan, herhangi bir dine mensup olmadan da ahlâkî yargıları kavramak elbette ki mümkündür. Ahlâkî bir sistemin kurulabilmesi için Tanrı'ya atıf yapılması gerektiğini de iddia etmeyeceğim, insan hakları beyanname gibi karmaşık ahlâkî sistemler elbette ki Tanrı'ya hiç atıf yapmadan kurulabilir. Buradaki odak nokta, ahlâkın doğası yani ontolojisi olacaktır.

Benim temel iddiam nesnel ahlâkın anlamlı olması için Tanrı'ya ihtiyacımız olduğudur. Nesnel ahlâkî önermeler olması demek, toplumun inançları ve davranışlarından bağımsız doğru/yanlış ahlâkî önermeler olması demektir. Buna göre, bütün dünya pedofillerle dolsa bile, hala “Çocuklara tecavüz etmek yanlıştır” önermesi doğru olacaktır.

Önermeler (doğruluk değeri taşıyabilen cümleler) “olgusal” ile “aksiyolojik” önermeler olarak ikiye ayrılabilir. “Olgusal önermeler” ya da diğer bir isimle “-dir-önermeleri”, adının da ima ettiği gibi evrendeki olguları betimler. “Aksiyolojik önermeler” ya da diğer bir deyişle “gerek önermeleri” ahlâkî ve estetik önermelerdir. Bu yazıda konumuz gereği bu önermelere “ahlâkî önermeler” diyeceğim. Bu önermeler betimlemeden ziyade, kural koyarlar ya da gerekliliklerden bahsederler. Mesela, “Zevk için insan öldürmemeliyiz” önermesi, ahlâkî bir önermedir.

* Prof. Dr., İbn Haldun Üniversitesi, İnsan ve Toplum Fakültesi, Felsefe Bölümü, enis.doko@ihu.edu.tr.

Ahlâkın doğasına odaklanmak demek, ahlâkî önermeleri doğru yapan şey nedir sorusuna odaklanmak demektir. Konuyu detaylı bir şekilde ele almadan son bir temel tanım yapmakta fayda görüyorum: Önermelerin doğruluğu.

Bir önermenin doğru olması ne anlama gelir? Doğruluğun doğasına ilişkin daha karmaşık felsefi tartışmalara girmeden, temel bir tanımı benimseyebiliriz: bir önerme, iddia ettiği şey gerçek duruma karşılık geliyorsa doğrudur (David, 2021). Yani, şeylerin olduğu bir durum vardır ve bir önerme, içeriği bu durumla uyumluysa doğrudur. Diğer bir deyişle, bir önerme bir olguyu doğru bir şekilde temsil ediyor ya da ona karşılık geliyorsa doğrudur.

Bizim amaçlarımız doğrultusunda, bir olguyu hakikatin bir bileşeni olarak tanımlayabiliriz. Örneğin, belirli bir bardağın çay ile dolu olduğu gerçeği dünyanın bir parçasını oluşturur. Eğer bir cümle bu gerçeği uygun bir şekilde ifade ediyorsa, doğru olarak kabul edilir. Bu en meşhur doğruluk teorisi olan *doğruluğun uygunluk teorisinin* özüdür. Bu görüşe göre, doğru cümleler *doğruluk yapıcılar* olarak adlandırabileceğimiz şeylere, yani cümleleri doğru kılan gerçeklik unsurlarına dayanır (Armstrong, 2004). Benim bu yazıda temel iddiam ahlâkî önermelerin doğru yapıcısının Tanrı'nın doğası olduğudur.

Burada sunduğum argüman ontolojiktir. Ahlâkî önermelerin doğruluk değerini nihai olarak neyin *temellendirdiği* ile ilgilidir, insanların bu doğruları *nasıl bildiği* ile değil. Dolayısıyla, ahlâkın doğruluk yapıcılarını ilahi doğada konumlandırırken, ahlâkî bilginin vahiy gerektirdiğini veya ahlâkî gerekçelendirmenin ilahi emirleri duymaya ve itaat etmeye indirgendini iddia etmiyorum. Bu epistemolojik bir tartışmadır ve bu yazıda o konuyu ele almayacağız.

Ahlâkî Önermelerin Özellikleri

Görüşümü temellendirmek için ahlâkî önermelerin doğasına odaklanalım ve olgusal önermelerle kıyaslayalım. Bu yazıda ahlâkî realizmi varsayacağım. Bu varsayım en az bir tane nesnel olarak doğru ahlâkî önerme olduğunu varsaymaya eşdeğerdir (Shafer-Landau, 2003). Olgusal önermelerin en güzel örneği bilimsel önermelerdir, o yüzden genelde olgusal önermeler örnek olarak bilimsel önermeleri alacağım. (Olgusal ifadesini İngilizce *contingent*'in değil, *factual*'ın karşılığı olarak kullanıyorum.)

1. Ampirik Olmayan Doğruluk Tezi

Ahlâkî önermelerin birinci ayırıcı özelliği onların *gözlemsel* olmamasıdır. Bu yazıda *gözlemlenebilir* kavramını dar, ampirist anlamda kullanıyorum. Bir özellik ancak kamusal olarak tekrarlanabilir duyusal veya araçsal yollarla tespit edilebiliyor,

ölçülebiliyor veya güvenilir bir şekilde çıkarım yapılabilirse gözlemlenebilir. Audi gibi bazı ahlâkî realistler, renkleri gördüğümüz gibi yanlışlığı da görebileceğimizi savunarak bir tür “ahlâkî duyuyu” savunmuşlardır (Audi, 2013). Benim argümanımdaki hiçbir şey bu tür üst düzey sezgileri reddetmeye dayanmıyor. İddia basitçe, ahlâkî özelliklerin, kütle veya sıcaklıktan farklı olarak, beş duyumuzda veya akla gelebilecek herhangi bir bilimsel aygıtta kayıtlı olmadığıdır. Bu nedenle farklı bir epistemik kategoriye aittirler. Ampirik olgulardan farklı bir ontolojik temellendirmeyi davet eden bir kategori.

Tezi anlamak için ahlâkî önermeleri bilimsel önermelerle kıyaslayabiliriz. Ahlâkî ifadelerin doğruluk açısından bilimsel ifadelerden neden farklı olduğunu anlamak için, atıfta buldukları özelliklerin doğasını tanımakla başlamalıyız. Bilimsel ifadeler tipik olarak sistematik deneyler yoluyla gözlemlenebilen, ölçülebilen veya çıkarım yapılabilen ampirik özelliklerle (kütle, sıcaklık, kimyasal bileşim vb.) ilgilidir. Örneğin, “Su deniz seviyesinde 100°C’de kaynar” iddiası, doğruluğu kontrollü koşullar altında doğrudan gözlem yoluyla test edilebilen ve teyit edilebilen bir ifadedir. Bardakta çay var gibi günlük hayatta kullandığımız olgusal önermeler bilimsel önermeler kadar dikkatli gözlemlerle olmasa da yine doğruluğu rahatlıkla gözlemlenebilir ifadelerdir.

Buna karşın ahlâkî ifadeler iyilik, merhamet ya da adalet gibi ahlâkî özellikler içerir. Bunlar doğası gereği ampirik olmayan özelliklerdir. Bir kişinin bir arkadaşını kasıtlı olarak aldattığına tanık olduğunuzda, kişinin eylemleri, ifadeleri ve sonuçları gözlemleyebilir, ancak aldatmanın yanlışlığı bir termometredeki cıvanın genişmesiyle aynı şekilde görülebilir bir şey değildir. Ahlâkî nitelik fiziksel hareketlerde veya seslerde bulunmaz; bu, olayın üzerine yerleştirilmiş normatif bir yargıdır.

Elbette deneysel olmayan tüm hakikatler ahlâkî değildir. Matematiksel ve mantıksal gerçekler de deneysel değildir, ancak yine de ahlâkî gerçeklerden farklıdır. Ve bunlar da olgusal önermelerdir. “ $2 + 2 = 4$ ” ifadesinin doğrulanması için gözlem gerekmez; bu ifade yalnızca akıl yoluyla zorunlu olarak doğrudur. Benzer şekilde, bir üçgenin dört kenarı olamayacağını gözlem yoluyla değil, kavramsal analiz yoluyla biliriz.

Sonuç olarak ahlâkî önermelerin ilk özelliği doğruluğunun gözlemsel bir şekilde denetlenememesidir. Bu yüzden Etik, ampirik bir disiplin değildir ve ahlâkî sorunlar deneyle laboratuvar ortamında çözülemez. Buna ampirik olmayan doğruluk tezi diyebiliriz.

2. Modal istikrar tezi

İkinci temel özelliğe geçelim. Bilimsel ve ahlâkî önermeler arasındaki bir diğer önemli fark da bu önermelerin dünyadaki fiili durumlara olan bağımlılıklarıyla ilgilidir. Bilimsel doğrular genellikle ampirik gerçekliğe bağlıdır. Örneğin, “Bazı memeliler kışın kış uykusuna yatar” iddiası yalnızca ayılar gibi bazı hayvanlar bunu kanıtlanabilir bir şekilde yaptığı için doğrudur. Hiçbir memelinin kış uykusuna yatmadığı bir durum söz konusu olsaydı, bu ifade basitçe yanlış olurdu. Zira doğruluğun yukarıda verdiğimiz tanımı gereği hakikatin herhangi bir kısmına karşılık gelmezdi.

Ancak ahlâkî ifadeler bu şekilde işlememektedir. “Tecavüz etmek yanlıştır” iddiasını ele alalım. Geçmişte, günümüzde ya da gelecekte hiçbir tecavüz eyleminin gerçekleşmediği bir dünya hayal etsek bile, ifadenin ahlâkî doğruluğu değişmeden kalacaktır. Tecavüzün yanlışlığı böyle bir fiilin işlenip işlenmediğine bağlı değildir; bu ampirik örneklemenin ötesinde bir hakikattir. Bu bakımdan, ahlâkî doğrular mantıksal ya da matematiksel doğrulara daha çok benzemektedir. Nasıl ki hiçbir üçgen var olmasa bile Öklid üçgeninin iç açılarının 180 dereceye eşit olduğu doğru olarak kalacaksa, tecavüzün ahlâkî yanlışlığı da gerçekte uygulanıp uygulanmadığına bakılmaksızın doğru olarak kalır.

Daha felsefi bir terminoloji ile ifade edersek, temel ahlâkî önermeler karşı olgusal ya da modal istikrar sergilerler. Yani ilgili eylemlerin gerçekleştirilip gerçekleştirilmediğine bakılmaksızın, doğruluk koşullarının elde edildiği tüm olası dünyalarda doğrudurlar (Plantinga, 1974). Biçimsel olarak, herhangi bir w dünyası için, (i) rasyonel failer varsa ve (ii) w 'deki bazı failer tecavüzü kavrayabiliyorsa, “Tecavüz yanlıştır” önermesi w 'de zorunlu olarak doğrudur. Bu olumsal tarih meselesi olarak orada hiçbir tecavüz gerçekleşmemiş olsa bile böyledir.

Ayrıca bu daha teknik ifadeden de görebileceğimiz gibi *fiili* örneklerden bağımsızlık, *kavramsal olasılıktan* bağımsızlık ile karıştırılmamalıdır. Bilinçli ya da rasyonel varlıkların olmadığı düşünülebilir bir dünyada, ahlâkî söylem öznelere ve nesnelere yoksun olacaktır, dolayısıyla birinci dereceden ahlâkî iddiaların doğruluk değeri belirsiz olabilir. Benim tezim, ahlâkî failerin ve potansiyel ahlâkî eylemlerin en azından mümkün olduğu dünyalarla ilgilidir.

Burada bir teknik not daha düşmeyi faydalı görüyorum. Ahlâkî önermelere atfedilen zorunluluk, “Tüm bekârlar evlenmemiştir” gibi, doğruluğu dilsel gelenekten kaynaklanan analitik bir zorunluluk değildir. Aksine, *sentetik-zorunludur*. Daha çok “Su, H_2O 'dur ”a benzer. İlgili türlerin var olduğu her olası dünyada geçerli olan gerçeklik hakkında keşfedilen bir gerçektir (Kripke, 1980). Dolayısıyla ahlâkî

gereklilikler *totolojik* değil *tözseldir* ve evrensel bağlayıcılıklarını açıklayacak kadar güçlü bir ontolojik zemin gerektirir.

Burada ele aldığım teze modal istikrar tezi diyebiliriz.

3. Normatif otorite tezi

Üçüncüsü, diğer ve özellikle önemli bir ayırım da ahlâkî olguların ifade ettiği gerçeklik türünde yatar, ki bu mantıksal ya da matematiksel olgularla bile paylaşılmayan bir ayırımdır. Bilimsel gerçekler betimleyicidir: “Ayılar kışın kış uykusuna yatar” ifadesi, fiziksel dünyanın belirli bir kısmının (bu durumda ayıların gözlemlenen davranışları) doğru *olduğu* anlamına gelir. Benzer şekilde, “ $2 + 2 = 4$ ” gibi matematiksel doğrular zorunlu kavramsal ilişkilerle ilgilidir, ancak doğaları gereği betimleyici olmaya devam ederler; biçimsel bir sistem içinde zorunlu olarak neyin geçerli *olduğunu* belirtirler. Buna karşılık, “Tecavüz ahlâken yanlıştır” ahlâkî ifadesi yalnızca betimleyici değildir. Bize ne olduğunu ya da tanım gereği ne olması gerektiğini değil, daha ziyade neyin asla olmaması *gerektiğini* söyler. Doğruluğu bir tür normatif gerçekliğe dayanır. Ampirik koşullardan bağımsız olarak bir talep, bir yasak getirir. Bu normatif karakter, ahlâkî olguları ayırt eden şeydir: Sadece bir durumu *bildirmekle* kalmazlar; belirli bir durumun (asla) gerçekleşmemesi gerektiğine dair bir talepte bulunurlar. Bu, filozofların *normatiflik* olarak adlandırdığı özelliktir. Ne mantık ne de matematik bu tür bir güç taşır. Onlar emretmez ya da kınamazlar; sadece tutarlılık ya da nicelik ilişkilerini *tanımlarlar*. Ancak ahlâkî olgular, davranışı yönlendiren kuralcı bir boyut olan *gereklilik* taşır. Bu nedenle, ahlâkî gerçeklerin gerçekliğini onaylamak, yalnızca ne *olduğu* ya da ne olması *gerektiği* hakkında değil, aynı zamanda ne *olmaması* gerektiği ve nasıl davranmak *zorunda* olduğumuz hakkında da gerçekler olduğunu onaylamaktır. Bu da ahlâkî hakikati temelde farklı bir hakikat türü haline getirir. Bu yüzden ahlâkî önermeler “-meli/malı” ekleri ile ifade edilebilirler. Buna normatif otorite tezi denebilir.

4. Fail-görecelik tezi

Dördüncüsü, ahlâkî özelliklerin bir diğer önemli yönü de sadece özgür iradeye ve ahlâkî muhakemeye sahip varlıklara, yani kişilere veya ahlâkî faillere anlamlı bir şekilde atfedilebilmeleridir. Adalet, merhamet, zalimlik ya da sahtekârlık gibi kavramlar yalnızca seçim yapabilen, niyet oluşturabilen ve eylemlerinden sorumlu tutulabilen varlıklar için geçerlidir. Buna karşın, pek çok canlı (yeni doğan bebekler ya da bazı hayvanlar) ahlâkî kaygıların muhatabıdır (Fischer ve Ravizza, 1998). Bu grup haksızlığa uğrayabilir ya da fayda sağlayabilir ve böylece başkaları için görevler üretebilirler, ancak kendileri uygun övgü ya da suçlama hedefleri değildir.

Bir yargıcı adaletsizlikten dolayı kınamak tutarlıdır çünkü yargıç nasıl karar vereceğine karar vermiştir; bir ev kedisini “adaletsiz” olarak etiketlemek, kediye insancıl muamele borçlu olsak bile, kategori hatasıdır.

Benzer şekilde cansız nesnelere bu tür özellikler atfetmek makul olmayacaktır. Bir sandalye adaletsiz olamayacağı gibi bir taş da merhametli olamaz çünkü bu varlıklar ahlâkî eylemlilik için gereken yetilerden yoksundur; seçmez, niyet etmez ya da anlamazlar.

Bu kısıtlama ahlâkî söylemin temel bir özelliğini vurgular: ahlâkî değerlendirme fail merkezlidir. Ahlâkî özellikler irade ve sorumluluk alanında ortaya çıkar ve bu nedenle niyetlerle hareket edebilen ve ahlâkî yükümlülüklere yanıt verebilen bir özneyi varsayar. Bu da ahlâkî olguları, niyetlilik ya da sorumluluk gözetmeksizin kişiler, hayvanlar ya da nesnelere için eşit derecede geçerli olabilen pek çok bilimsel ya da betimsel olgudan ayırır. Buna fail-görecelik tezi diyeceğim.

Burada önemli bir varsayımına dikkat çekmek istiyorum. Bu yazı boyunca (ister liberteryen ister uyumlulukçu temelde olsun) rasyonel failerin gerçek sorumluluk için gerekli özgürlük türüne sahip olduğunu varsayıyorum (Kane, 1996). Eğer her insan seçimi, önceki fiziksel nedenlerin kaçınılmaz sonucundan başka bir şey olmasaydı, suçlama, övgü ve ahlâkî değerlendirme uygulamaları temellerini kaybederdi. Bu nedenle argümanım, en azından bir dereceye kadar eylemsel özgürlüğün gerçek olduğu önermesi üzerine ilerlemektedir. Bu önermeyi bu yazıda savunmadan varsayıyorum.

5. Kaçınılmaz amaç tezi

Beşincisi, ahlâkî önermeler tanımlama ya da değerlendirmeden daha fazlasını yapar; *emrederler*. Bize sadece ne olduğunu değil, ne yapmamız gerektiğini de söylerler. Bu anlamda ahlâkî hakikatler, bireysel hedefler ya da arzular gibi olumsal anlamda değil, doğru yaşamının ne anlama geldiğine dair daha derin anlamda bir *amaca* bağlıdır. Yani bize bazı amaçlar verirler.

Ahlâkî hakikatlerin eylemlerimize “amaç” kazandırdığını söylerken, bize kişiselleştirilmiş bir yaşam planı sağladıklarını kastetmiyorum. Aksine, rasyonel eylemliliğe içsel bir *telos* kazandırır. Yani kendi iyiliği için doğru olanı seçmenin ve yapmanın nesnel amacı. Dolayısıyla ahlâkî zorunluluklar, tıpkı mantık kurallarının tutarlı bir şekilde akıl yürütmenin ne olduğunu ifade etmesi gibi, iyi davranmanın ne olduğunu ifade ederler.

Bu, Immanuel Kant’ın *varsayımsal* ve *kategorik* buyruklar arasında yaptığı ayırmada keskin bir şekilde gösterilmiştir. Varsayımsal bir buyruk bize belirli bir hedefimiz

varsa ne yapmamız gerektiğini söyler (Kant, 1997). Örneğin, “Sağlıklı kalmak istiyorsan egzersiz yapmalısın.” Bu tür buyruklar koşulludur ve sadece hedefin reddedilmesiyle terk edilebilir. Buna karşılık, *kategorik* bir buyruk kayıtsız şartsız emreder: Amaçlarınız ya da çıkarlarınız ne olursa olsun “bir kişiye tecavüz etmemeliyiz”. Ahlâkî önermeler bu ikinci kategoriye girer. Kişisel eğilimlerimizden bağımsız olarak bizi bağlarlar. Kişi, ahlâkla ilgilenmediğini söyleyerek adaletsizlik yapmama, zarar vermeme ya da tecavüz etmeme yönündeki ahlâkî talepten vazgeçemez. Ahlâkî ifadelerin otoritesi, pratik tavsiye ya da araçsal akıl yürütmenin aksine, bizim onayımıza bağlı değildir. Dolayısıyla ahlâkî ifadeler yalnızca eyleme rehberlik etmekle kalmaz; *eyleme daha derin bir anlam kazandırır*, amaç duygumuzu tercih ya da çıkarı aşan bir şeye dayandırır. Buna kaçınılmaz amaç tezi diyeceğim.

Neden Ahlâk Tanrıya İşaret Eder

Yukarıda savunulan beş tez, (i) Ampirik olmayan doğruluk, (ii) Modal istikrar, (iii) Normatif otorite, (iv) Fail-görecelik ve (v) Kaçınılmaz amaç, tek, birleştirici bir metafizik zemin içinde izah edilmeye muhtaçtır. Bilimsel önermeler olumsal, uzamsal-zamansal durumların izini sürer; matematiksel önermeler ise biçimsel sistemlerin soyut zorunluluklarına dayanır. Buna karşın ahlâkî önermeler, *zorunluluğu* rasyonel failleri her yerde ve her zaman zorunlu kılan *otoriter bir gereklilikle* birleştirir. Bu eşsiz birleşimin en başarılı açıklaması, ahlâkî hakikatlerin zorunlu olarak var olan, mükemmel iyi bir zihnin, yani Tanrı’nın, doğasına bağlı olduğudur. Teknik olarak ifade etmek gerekirse, argüman en iyi açıklamaya yönelik bir çıkarımdır: Ahlâkî otoriteyi temelsiz bırakan ya da onu gerçekliğin kaba bir özelliği olarak ele alan herhangi bir açıklama, otorite ve zorunluluğu tek bir kaynakta birleştiren teistik bir açıklamaya göre ontolojik olarak daha maliyetli ve açıklayıcı olarak daha zayıftır.

Her bir tezi sırayla ele alalım. Ahlâkî önermeler deneysel değildir çünkü ilahi doğa maddi düzenin üzerinde durur. Dolayısıyla hakikatleri laboratuvar araçlarıyla keşfedilemez. Ahlâkın ampirik olmaması ondan doğaldır. Ahlâkî önermelerin karşı olgusal ve modal kararlılıkları Tanrı’nın sıfatlarının ebedi değişmezliğini yansıtır: Çocuğa işkence mümkün olan *her* dünyada yanlış olacaktır çünkü *er-Rahmân* (Merhamet) zorunlu olarak ilahi özde örneklendirilmiştir. Tanrı zorunlu varlık olduğu için bu sıfat her olası dünyada vardır. Ahlâkî önermeler kategorik normatiflikleri otoritesini Kant’ın “içsel ahlâk yasası” olarak adlandırdığı şeyden alır, ancak mevcut öneride bu içsel tanık nihayetinde *dışsal* ahlâk yasasını, yani Tanrı’nın mükemmel rasyonel iradesini, yansıtır. Fail-görecelikleri, Tanrı’nın yalnızca statik bir iyi değil, akıl ve irade ile donatılmış kişisel bir varlık olduğu gerçeğinden kaynaklanır. Bu nedenle ahlâkî yüklemeler sadece akıl rehberliğinde

seçim yapabilen varlıklara uygulanır. Son olarak, ahlâkın amaçsal çekiciliği ve iyi olanı yapmanın bizi kısıtlamaktan ziyade tamamladığı duygusu insanın gelişmesini Tanrı'nın rasyonel yaratıklar için amaçladığı *telosa* katılım olarak gördüğümüzde anlam kazanır. Tanrı ahlâkî önermelerini doğal ve anlamlı bir şekilde birleştirir.

Burada savunduğum model ve argüman İslâm geleneğindeki Sufi metafizik ile örtüşmektedir. Elbette ki argümanı kabul etmek için bu metafiziği kabul etmek gerekli değildir. Ancak özellikle klasik düşünce ile irtibat kurmak isteyenler için bu bağlantı anlamlı olacaktır. İbni Arabi ve şarihlerine göre evren, ilahi isimlerin bir *tecellisidir* ve ahlâkî hayat, insanın bu isimleri zaman içinde yansıtmaya girişimidir (Chittick, 1989). Adalet, merhamet ve sadakat kültürel olarak göreceli idealler değil, insan karakterinde parçalı olarak tezahür eden ebedi gerçekliklerdir. Bu görüşe göre, ahlâkın kategorik talebi, insanlığın yaratılıştaki kabul ettiği *emanetin* yankısıdır; ahlâklı davranmak bu nedenle Kaynak'a bir "dönüş yolculuğu"dur. Bu okuma kaba ilahi buyruk teorisinden burada savunduğum modelin farkını da gösterir. Argümanımızda ahlâkî gerçekler keyfi ilahi hükümlere değil, Tanrı'nın *doğasına* dayanır. Böylece Euthyphro ikilemini aşmış oluruz.

Euthyphro ikilemini hatırlayalım (Plato, 1997). Platon'un diyalogunda Sokrates bir ikilem ortaya koyar: Bir eylem tanrılar onu sevdiği için mi manevidir, yoksa tanrılar onu manevi olduğu için mi sever? Tektanrıcılığa uyarlandığında bu ikilem şu hale gelir:

1. Eğer eylemler *sadece* Tanrı emrettiği için doğruysa, ahlâk keyfi görünür. Tanrı zulmü de emredebilirdi;
2. Eğer Tanrı eylemleri önceden doğru oldukları için emrediyorsa, o zaman ahlâkî standartlar Tanrı'dan bağımsız olarak varmış gibi görünür ve Tanrı'nın ahlâka üstünlüğünün altını oyar.

İkilem İslâm geleneğindeki Hüsün ve Kubuh bahsi ile ilişkilendirilebilir. Burada savunduğum model, ahlâkî doğruları *Tanrı'nın takdire bağlı emirlerinde* değil, *Tanrı'nın zorunlu olarak iyi/merhametli/yüce doğasında* temellendirerek bu ikilemi çözmektedir. İyilik ne Tanrı'nın dışındadır ne de O'nun iradesinin ürünüdür; ilahi öz oluşturan temel karakter özellikleriyle (adalet ya da merhamet gibi) özdeştir. Bu öz metafizik olarak zorunlu olduğu için, Tanrı zalimliği irade *etmez* ve yine de hiçbir şey O'nu *aşamaz* ya da *kısıtlayamaz*. İlahi emirler bu nedenle keyfi kararlar değil, özünde değerli bir düzenin güvenilir *ifadeleridir* ve ahlâkî standartlar Tanrı'nın ötesinde bir standarda başvurmaksızın tamamen teistik çerçevede kalır.

Yazımızı bitirmeden modelimizi alternatif görüşlerle kıyaslamak faydalı olacaktır.

Rakip Metaetik Yaklaşımlar ve Teistik Modelin Epistemik Üstünlüğü

Herhangi bir yeterli metaetik yaklaşım, daha önce savunulan birbiriyle bağlantılı beş özelliği açıklayabilmelidir. Seküler teoriler genellikle bu özelliklerden bir ya da ikisini açıklayabilir, ancak hiçbiri bağımsız önermeleri çoğaltmadan beş özelliği de açıklığa kavuşturamaz. Aşağıda en iyi bilinen dört teist olmayan öneri üstünden bunu örneklendirelim.

Teist olmayan natüralist olmayan realizm, nesnel, indirgenemez ahlâkî özelliklerin var olduğunu; bunların biyoloji, psikoloji, sosyoloji ya da ilahi iradenin/doğasının ürünü olmadığını savunur. Bu ahlâkî “gerçeklerin” kendine özgü olduğu kabul edildiğinden, bu görüş ahlâkın ampirik olmayan statüsünü ve modal istikrarını kolayca açıklar: Ahlâkî gerçekler her yerde ve her zaman geçerlidir (Enoch, 2011; Wielenberg, 2014). Açıklayamadığı şey ise *bağlayıcı otoriteleridir*. Neden tamamen soyut özellikler etten kemikten failer üzerinde kategorik bir güç uygulasin? Realist basitçe öyle olduğunu ilan eder ve en derin gerçeği tam da açıklamanın en çok istendiği yerde açıklamaya muhtaç bırakır.

Platonik Formlar teorileri, zamansız, soyut varlıkların (adaletin kendisi, iyiliğin kendisi ve benzerleri) ayrı bir alemde var oldukları ve değer standartları olarak işlev gördüğü şeklindeki eski fikri yeniden canlandırır (Hare, 1981). Formlar değişmez ve görünür evren olduğu için bu görüş ahlâkın ampirik olmayan statüsünü ve modal istikrarını kolayca sağlamaktadır. Yine de teori yukarıdaki ile aynı akut sorunla karşı karşıya kalır. Kişisel olmayan soyut varlıklar var olabilir, ancak irade ve niyet sahibi kişisel varlıkları nasıl belli şekilde hareket etmeye *zorunlu* kılarlar? Platonik standartlar belki ilham verebilir, ancak rasyonel failerin neden onlara uzaktan hayranlık duymak yerine onlara uyması gerektiğine dair hiçbir açıklama sunmazlar. Ayrıca bu formların bilgisine nasıl ulaştığımız da açıklanamaz, zira Platon’un iddia ettiği gibi bugün önceki yaşamımızda formlar aleminde yaşadığımızı inanan yoktur. Peki ama bu uzay-zaman dışındaki soyut nesnelere bilgisine nasıl ulaştık?

Kaba-normatif-olgu modelleri daha keskin bir çizgi izler, ahlâkî “zorunluluklar” gerçekliğin temel özellikleridir, fiziksel sabitlerle karşılaştırılabilir ve daha derin bir temellendirme gerektirmez (Bedke, 2010). Bu hareket, indirgemecilikten fiili olarak kaçınır, ancak yüksek bir bedeli vardır. Ontolojiyi şişirir, çünkü yeni bir indirgenemez varlıklar sınıfı ekler ve açıklayıcı derinlikten vazgeçer. Eğer zorunluluklar kaba ise, onlara neden kulak vermemiz gerektiği sorusu cevapsız kalır. Bu arada, sonlu zihinlerin bu serbestçe yüzen “normatif parçacıklara” nasıl güvenilir erişim sağladığına ilişkin bir cevap da yoktur.

Bir diğer seküler seçenek olan *Neo-Aristotelesçi natüralizm*, ahlâkı bir türün yaşam formuna uygun gelişme kavramına dayandırmaktadır. Bu görüşe göre, iyi bir meşe ağacının derin kökleri olması ve meşe palamudu vermesi gibi, iyi bir insan da rasyonel kapasitelerini kullanır ve bu kapasiteleri mükemmelleştiren erdemleri geliştirir (Foot, 2001; Hursthouse, 1999). Değeri rasyonel hayvanların karakteristik güçlerine bağladığı için, teori fail-göreceliği düzgün bir şekilde açıklar ve kaçınılmaz amacın çekici bir açıklamasını verir: Ahlâk bizi doğal *telosumuzun* yerine getirilmesine yönlendirir.

Yine de bu açıklama iki temel özellikte bocalamaktadır. Birincisi, biyolojik ve kültürel gerçeklere başvurması ahlâkî doğruları evrimsel tarihe bağlı kılmaktadır, dolayısıyla “Ahlâkî failerin olduğu olası herhangi bir dünyada tecavüz yanlıştır” gibi iddialara atfettiğimiz güçlü modal bağımsızlığı güvence altına alamaz. İkinci olarak, ahlâkî normları gelişmenin reçeteleri olarak ele alarak, kategorik normatiflik meydan okumasına cevap vermekte zorlanır: *Eudaimonia*'ya doğru hiçbir çekim hissetmeyen kararlı biçimde ahlâkı umursamayan biri, onun otoritesinden tamamen kaçıyor gibi görünmektedir.

Buna karşın, burada savunduğumuz önceki bölümdeki gördüğümüz teistik alternatif *beş* özelliği de tek bir açıklayıcı kaynaktan birleştirir: Zorunlu olarak var olan, mükemmel iyi bir zati varlık. Yapısal olarak, argüman *en iyi açıklamaya yönelik bir çıkarımdır*: klasik teizmde zaten var olan bir varlık, seküler teorilerin ancak birden fazla, birbirinden bağımsız önermeye dağıtarak başarabildiği açıklayıcı işi yapar. Ve bunu ad hoc olmayan bir doğallıkta yapar.

Özetle, seküler öneriler ahlâkî deneyimin izole yönlerine yaklaşabilir, ancak yalnızca teistik hipotez, ontolojik şişirme olmaksızın, ahlâkın doğasını tam olarak açıklar.

Kaynakça

- Armstrong, D. M. (2004). *Truth and Truthmaking*. Cambridge University Press.
- Audi, R. (2013). *Moral Perception*. Princeton University Press.
- Bedke, M. S. (2010). Might all normativity be queer? *Australasian Journal of Philosophy*, 88(1), 41–58.
- Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*. SUNY Press. f
- David, M. (2021). Correspondence theory of truth. E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 ed.). Stanford University. <https://plato.stanford.edu/entries/truth-correspondence/>
- Enoch, D. (2011). *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*. Oxford University Press.
- Fischer, J. M., ve Ravizza, M. (1998). *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge University Press.

- Foot, P. (2001). *Natural Goodness*. Oxford University Press.
- Hare, R. M. (1981). *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. Oxford University Press.
- Hursthouse, R. (1999). *On Virtue Ethics*. Oxford University Press.
- Kane, R. (1996). *The Significance of Free Will*. Oxford University Press.
- Kant, I. (1997). *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (M. Gregor, Terc.). Cambridge University Press.)
- Kripke, S. A. (1980). *Naming and Necessity*. Harvard University Press.
- Plantinga, A. (1974). *The Nature of Necessity*. Oxford University Press.
- Plato. (1997). *Euthyphro* (G. M. A. Grube, Terc.). J. M. Cooper & D. S. Hutchinson (Eds.), *Plato: Complete Works* (s. 1–16). Hackett.
- Shafer-Landau, R. (2003). *Moral Realism: A Defence*. Oxford University Press.
- Zuckerman, P. (2008). *Society Without God: What the Least Religious Nations Can Tell Us About Contentment*. New York University Press.
- Wielenberg, E. J. (2014). *Robust Ethics: The Metaphysics and Epistemology of Godless Normative Realism*. Oxford University Press.