TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

TEOLOJİK UTİLİTARYANİZM VE WILLIAM PALEY

Doktora Tezi

Aysun TÜRKCAN

Ankara, 2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

TEOLOJİK UTİLİTARYANİZM VE WILLIAM PALEY

Doktora Tezi

Aysun TÜRKCAN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Engin ERDEM

Ankara, 2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

TEOLOJİK UTİLİTARYANİZM VE WILLIAM PALEY

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Engin ERDEM

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Engin ERDEM

Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR

Prof. Dr. Rabiye ÇETİN

Prof. Dr. Latif TOKAT

Doç. Dr. Fatih ÖZKAN

Tez Savunması Tarihi

01/09/2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Engin ERDEM danışmanlığında hazırladığım "Teolojik Utilitaryanizm ve William Paley" (Ankara, 2026) adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 22/09/2026

Aysun TÜRKCAN

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER ..... **i**
ÖN SÖZ ..... **iii**
GİRİŞ **1**
I. BÖLÜM **10**
WILLIAM PALEY'İN TEOLOJİK UTİLİTARYANİZM YAKLAŞIMI **10**
1.1. Teolojik Utilitaryanizmin Öncüleri 14
1.1.1. John Gay 14
1.1.2. Edmund Law 41
1.2. William Paley'in Teolojik Utilitaryanizm Görüşü 52
1.2.1. William Paley'in Fikri Arka Planı 52
1.2.2. William Paley'in Teolojik Utilitaryanizmi 72
1.2.2.1. Doğal Teoloji ve Ahlakın Temeli 73
1.2.2.2 Din ve Ahlakın Bütünleşmesi 90
1.2.2.3. Ahlak Eyleminin Temel Ölçütü 114
1.3. Değerlendirme 124
II. BÖLÜM **136**
TEOLOJİK UTİLİTARYANİZM VE İLAHİ BUYRUK TEORİSİ **136**
2.1. Tanrı'nın İradesi 143
2.1.1. Yaradılış Planı 147
2.1.1.1. Yaratılış Planının Çıkış Noktası Olarak Fayda ve Zarar İlkesi 149
2.1.1.2. Yaratılış Planının Amacı Olarak Mutluluk 151
2.2. İlahi Buyruklar 153
2.2.1. İlahi Buyruklar ve Mutluluk İlkesi 156
2.2.2. İlahi Buyrukların Rasyonelliği 159
2.3. Ahlaki Yasalar 163
2.3.1. Ahlaki Yasaların Zorunluluğu 165
2.3.2. Ahlaki Yasaların Amacı Olarak Mutluluk 169
2.3.3. Ahlaki Yasaların Evrenselliği 172
2.4. İlahi İyilik 175
2.4.1. İlahi İyilik ve Mutluluk 177
2.4.2. İlahi İyilik ve Doğadaki Düzen 179

2.4.3. İlahi İyiliğin Evrenselliği 180
2.4.4. İlahi İyilik ve Acı 182
2.5. Değerlendirme 185
III. BÖLÜM 191
TEOLOJİK UTİLİTARYANİZM VE SEKÜLER UTİLİTARYANİZM 191
3.1. Seküler Utilitaryanizmin Genel Yapısı 193
3.1.1. Seküler Utilitaryanizmin Metaetik Sorunları 196
3.2. Paley'in Teolojik Utilitaryanizminin Genel Yapısı 199
3.3. Eylemlerin Sonuçları 202
3.3.1. Ahlaki Doğruluk ve Ahlaki Yükümlülük Bakımından Karşılaştırma 202
3.3.2. Sonuçların Ontolojik Statüsü ve Değer Yükü 204
3.3.3. Faydanın Ölçülmesi, Haklar ve Adalet Problemi 206
3.3.4. Sonuçların Bilinebilirliği Problemi 209
3.3.5. Beklenen Değer, Risk ve Ahlaki Şans 211
3.4. Evrensel Mutluluk İlkesi 214
3.4.1. Tanrı'nın Bilgisi, İnsan Bilgisinin Sınırı ve Eskatolojik Ufuk 214
3.4.2. Bireysel Mutluluk, Toplumsal Fayda ve Dağıtım Adaleti 217
3.4.3. Geniş Çaplı Sonuçlar ve Sistemsel Etkiler 219
3.4.4. Doğa Yasaları, Teleolojik Düzen ve Kamusal Ahlak 222
3.5. Paley'in Seküler Utilitaryanizm Karşısındaki Konumu 224
3.6. Değerlendirme 226
SONUÇ 229
KAYNAKÇA 240
ÖZET 248
ABSTRACT 249

ÖN SÖZ

Ahlak felsefesinin en temel problemlerinden biri, ahlaki yükümlülüklerin kaynağının ne olduğu ve insanın doğru eylemi hangi ölçütlere göre belirleyebileceği sorusudur. Bu problem, özellikle modern dönemde ilahi otoriteye dayanan yaklaşımlar ile insan aklını ve sonuçları merkeze alan teoriler arasında yoğun tartışmalara konu olmuştur. On sekizinci yüzyılda ortaya çıkan Teolojik Utilitaryanizm, bu iki yaklaşım arasında dikkat çekici bir sentez sunarak ahlaki doğruluğun hem Tanrı'nın iradesiyle hem de insan mutluluğuyla ilişkisini açıklamaya çalışmıştır.

Bu çalışmada, Teolojik Utilitaryanizmin en sistemli temsilcisi olan William Paley'in ahlak anlayışı incelenmiş; Paley'in geliştirdiği teorinin temel kavramları, ahlaki yükümlülük anlayışı ve fayda ilkesi analiz edilmiştir. Ayrıca söz konusu yaklaşımın daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla İlahi buyruk teorisi ve seküler utilitaryanizm ile karşılaştırmalı değerlendirmeler yapılmıştır. Böylece Teolojik Utilitaryanizmin ahlak felsefesi içerisindeki özgün konumu ve çağdaş tartışmalara sağlayabileceği katkılar ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Akademik serüvenim pek çok güzel insanla tanışmama vesile oldu. Öncelikle bana inanarak bu konuyu veren, sabırla bu süreci yöneten, düşündürücü sorularla önümü görmemi sağlayan değerli danışman hocam sayın Prof. Dr. Engin Erdem'e teşekkür ederim. Tez izleme komitesindeki hocalarım sayın Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir'e ve sayın Prof. Dr. Rabiye Çetin'e verdikleri değerli tavsiyeler için teşekkür ederim. Sevgi ve hoşgörüyle verdiği derslerle bana ahlak alanını sevdiren değerli hocam sayın Prof. Dr. Recep Kılıç'a, derin düşünmenin ne kadar zor bir şey olduğunu bana öğreten değerli hocam sayın Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber'e de ayrıca teşekkür

etmek istiyorum. Hayat her yorduğunda büyüleyici dünyasında dinlendiğim Kur'an-ı Kerim'i dünyama kazandıran değerli hocam sayın Prof. Dr. Halil Rahman Açar'a da buradan derin saygılarımı ve teşekkürlerimi iletmek istiyorum.

Bir başarıyı tek başına sahiplenmek oldukça bencil bir duruş olurdu. Küçük bir köydeki yetim bir çocuğun doktora bitirme sürecine gelmesine sadece büyük bir minnet ve ibretle bakabiliyorum. Büyüyene kadar sağladıkları korumadan dolayı büyüklerime teşekkür ediyorum. Vefanın ne kadar güzel bir duygu olduğunu bana öğreten değerli eşim Rıza Türkcan'a, ayakta kalma mücadelemdeki inanılmaz çabaları için minnettarım. Bu yorucu süreçte kendi yorucu çalışmalarına rağmen annelerine desteği hiç bırakmayan sevgili kızım Ayşegül Usve Türkcan'a ve sevgili oğlum Tuğrul Çağrı Türkcan'a en içten teşekkürlerimi de sunmak istiyorum.

En son ve en büyük teşekkürümü ise bana var olma tecrübesi yaşatan Yüce Yaratıcıma sunmak istiyorum.

Aysun TÜRKCAN

Ankara, 2026

GİRİŞ

Ahlak felsefesinin en temel problemlerinden biri, ahlaki doğruluğun hangi zeminde temellendirileceğidir. Bir eylemin doğru olması, Tanrı'nın onu buyurmasına mı, insan doğasına uygun olmasına mı, aklın evrensel ilkeleriyle gerekçelendirilebilmesine mi, yoksa eylemin ortaya çıkardığı sonuçlara mı bağlıdır? Bu soru yalnızca normatif ahlak alanına ait teknik bir tartışma değil; aynı zamanda din felsefesi, metaetik, doğal teoloji ve ahlak epistemolojisiyle doğrudan ilişkili daha geniş bir temellendirme problemidir. Çünkü ahlak teorisi, yalnızca "hangi eylem doğrudur?" sorusuna değil; "ahlaki doğruluk neye dayanır?", "insan neden ahlaken yükümlüdür?" ve "ahlaki normlar nasıl bilinebilir?" sorularına da cevap vermek zorundadır.

Bu çalışma, modern ahlak düşüncesinde Tanrı, akıl, fayda, mutluluk ve yükümlülük kavramları arasındaki ilişkinin William Paley'in teolojik utilitaryanizmi bağlamında nasıl kurulabileceğini incelemektedir. Özellikle Aydınlanma dönemiyle birlikte ahlaki yükümlülüğün yalnızca Tanrı'nın iradesinden mi, yoksa insanın akıl ve deneyim yoluyla kavrayabileceği bağımsız bir ahlaki düzenden mi kaynaklandığı tartışmaya açılmış; doğal yasa, ahlaki ayırt etme yetisi, bireysel ahlaki özerklik, haklar, mutluluk ve toplumsal fayda gibi kavramlar ahlak tartışmalarında belirgin bir yer kazanmıştır.[1] Böylece ahlak, bir yandan ilahi irade ve vahiy ile; diğer yandan akıl, sonuç, fayda ve insan mutluluğu ile ilişkilendirilen çift yönlü bir problem alanı haline gelmiştir. Bu gerilim, özellikle İlahi buyruk teorisi ile Seküler Utilitaryanizm arasında belirginleşmektedir.

[1] Knud Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 6, 61, 254-255, 285, 336-340.

Bu nedenle, tezin kavramsal çerçevesi oluşturulurken üç temel kavramın ayrımına önem verilmektedir: Ahlaki doğruluk, ahlaki yükümlülük ve ahlaki bilinebilirlik. Ahlaki doğruluk, bir eylemin hangi ölçüte göre doğru veya yanlış sayıldığını ifade etmekte; ahlaki yükümlülük, bireyin neden bu doğru eylemi yapmak zorunda olduğunu açıklamakta; ahlaki bilinebilirlik kavramı ise insanın hangi durumda neyin doğru olduğunu nasıl kavrayabileceğiyle ilgili olmaktadır. Din felsefesi açısından bu üç kavram birbirinden ayrılmadan yapılan tartışmalar; Tanrı'nın iradesi, fayda ve mutluluk arasındaki ilişkiyi belirsiz hale getirmektedir. Paley'in Teolojik Utilitaryanizmi tam da bu üç kavramın kesişiminde yer almaktadır: Tanrı'nın iradesi ahlaki otoritenin kaynağıdır; mutluluk veya fayda ahlaki doğruluğun pratik göstergesidir; akıl ise Tanrı'nın iradesini sonuçlar üzerinden kavramanın aracıdır.

İlahi buyruk teorisi, ahlaki doğruluk ve yükümlülüğün nihai kaynağını Tanrı'nın iradesi veya buyruklarında bulan teistik bir ahlak teorisidir. Bu teoriye göre bir eylemin doğru olması, en temel düzeyde Tanrı tarafından emredilmiş olmasıyla; yanlış olması ise Tanrı tarafından yasaklanmış olmasıyla ilişkilidir. Bu yaklaşımın güçlü tarafı, ahlaki normlara aşkın, nesnel ve bağlayıcı bir temel sağlamasıdır. Dolayısıyla, ahlaki yasalar yalnızca bireysel tercihlere, toplumsal uzlaşıya veya değişken tarihsel koşullara bağlı kalmamakta; Tanrı'nın iradesiyle ilişkilendirildiği için normatif otorite değeri kazanmaktadır.[2]

Bununla birlikte, İlahi buyruk teorisi, Euthyphro ikilemi, ahlaki keyfilik, ahlaki özerklik ve ilahi buyrukların epistemik olarak nasıl bilineceği gibi sorunlarla karşılaşmaktadır. Euthyphro ikilemi, "bir eylem Tanrı buyurduğu için mi iyidir, yoksa iyi

[2] Robert Merrihew Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Charles Taliaferro - Paul J. Griffiths (Malden: Blackwell Publishing, 2003), 462-464.

olduğu için mi Tanrı tarafından buyurulmaktadır?" sorusuyla formüle edilmekte;[3] dolayısıyla, bir eylem yalnızca Tanrı buyurduğu için iyiyse, Tanrı'nın farklı bir şeyi buyurması durumunda ahlaki değerlerin değişip değişmeyeceği problemi ortaya çıkmaktadır. Eğer Tanrı bir eylemi zaten iyi olduğu için buyuruyorsa, bu kez iyiliğin Tanrı'nın buyruğundan bağımsız bir ölçüte sahip olup olmadığı tartışması gündeme gelmektedir. İlahi buyruk teorisinin bazı çağdaş yaklaşımları, bu sorunu Tanrı'nın sevgi dolu ve iyi doğasını merkeze alarak aşmaya çalışmaktadır.[4] Fakat bu durumda da teori, saf iradeci formundan uzaklaşarak Tanrı'nın doğası, iyiliği ve yaratılmışların yararı gibi ek kavramlara başvurmak zorunda kalmaktadır.

Sonuççuluk ise ahlaki değerlendirmede eylemin kendisinden veya buyruğa uygunluğundan çok, eylemin ortaya çıkardığı sonuçları merkeze alan normatif ahlak yaklaşımıdır. Sonuççu teorilere göre bir eylemin ahlaki değeri, onun dünyada meydana getirdiği iyi veya kötü sonuçlarla belirlenmektedir. Ancak sonuççuluk tek biçimli bir teori değildir. Hangi sonucun değerli olduğu sorusuna verilen cevap, farklı sonuççu teorileri birbirinden ayırmaktadır. Bazı sonuççu yaklaşımlar hazzı, bazıları refahı, bazıları tercihlerin gerçekleşmesini, bazıları ise nesnel iyilik kavramını merkeze almaktadır.[5]

Seküler Utilitaryanizm, sonuççuluğun en etkili ve sistematik biçimlerinden biridir. Seküler Faydacılığa göre ahlaki doğruluğun temel ölçütü, eylemin mümkün olan en fazla faydayı, refahı veya mutluluğu üretmesidir. Seküler utilitaryanizmin Klasik versiyonunda bu ilke çoğunlukla en çok sayıda insan için en yüksek mutluluk şeklinde ifade edilir.

---

[3] Platon, "Euthyphron", *Sokrates'in Savunması*, çev. Ari Çokona (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 10a-11b, 15.

[4] Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", 463-468.

[5] David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford: Clarendon Press, 1965), 9-12.

Jeremy Bentham'da fayda, haz ve acının niceliksel hesabı üzerinden; [6] John Stuart Mill'de ise mutluluğun niteliksel boyutları ve yüksek hazlar üzerinden yorumlanır.[7] Bu yönüyle utilitaryanizm ahlaki yargıyı aşkın bir otoriteye değil, eylemin insan yaşamında meydana getirdiği sonuçlara dayandırır.

Seküler utilitaryanizm, ahlaki doğruluğu insan mutluluğu ve fayda üzerinden açıklamakta, bu doğruluğun nihai metafizik kaynağını Tanrı'da aramamaktadır. Bu nedenle seküler utilitaryanizm, pratik karar verme açısından güçlü bir ölçüt sunsa da bazı temel problemlerle karşılaşmaktadır. Temel problem, faydanın ne olduğu ve nasıl ölçüleceği sorunudur. Diğer bir problem, bireysel hakların toplam fayda uğruna ihlal edilip edilemeyeceği ve uzun vadeli sonuçların nasıl öngörüleceği meselesidir. Son problem ise ahlaki yükümlülüğün bağlayıcılığı sorunudur: Eğer ahlak yalnızca faydayı artırmakla ilgiliyse, birey neden kendi çıkarına aykırı durumda genel mutluluğu öncelemekle yükümlü olsun? Bu soru, Seküler Faydacılığın yalnızca karar ölçütü değil, aynı zamanda normatif otorite ve motivasyon teorisi bakımından da sınanması gerektiğini göstermektedir.[8]

Teolojik utilitaryanizm, bu noktada ilahi buyruk teorisi ile seküler utilitaryanizm, arasında özgün bir konuma yerleşmektedir. Teolojik utilitaryanizm, ahlaki doğruluğu insan mutluluğu ve fayda ile ilişkilendirirken, bu mutluluk ve fayda ilkesini Tanrı'dan bağımsız seküler bir ölçüt olarak görmemekte; aksine, Tanrı'nın iradesinin yaratılmışların mutluluğunu hedeflediğini ve bu nedenle faydanın Tanrı'nın iradesini anlamada rasyonel bir gösterge olduğunu savunmaktadır. Bu yaklaşımda Tanrı'nın iradesi ahlaki otoritenin

---

[6] Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J. H. Burns - H. L. A. Hart (Oxford: Clarendon Press, 1996), 11-13, 38-41;

[7] John Stuart Mill, *Faydacılık*, çev. Barış Özkul (İstanbul: İletişim Yayınları, 2022), 35-40.

[8] Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism*, 9-12; Richard B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right* (Oxford: Clarendon Press, 1979), 247-277, 284-285.

nihai kaynağı olmasına karşın, insan bu iradenin pratik içeriğini çoğu durumda eylemlerin mutluluk ve fayda üzerindeki etkilerini değerlendirerek kavramaktadır. Bu nedenle teolojik utilitaryanizm, hem teistik hem de sonuççu bir ahlak teorisi olarak görülmektedir.[9]

John Gay, Edmund Law ve William Paley, Teolojik Utilitaryanizm yaklaşımının ortaya çıkmasında önemli bir konuma sahiptirler. Gay, ahlaki erdemi insan mutluluğu ve Tanrı'nın iradesiyle ilişkilendirerek faydacı ahlakın teolojik formülasyonunun oluşmasına öncülük etmiştir. Edmund Law, Gay'in yaklaşımının entelektüel boyuta taşımış ve ahlaki yükümlülük, Tanrı'nın iyiliği, insan aklı ve mutluluk arasındaki ilişkiyi daha belirgin hâle getirmiştir. Teolojik Utilitaryanizm, Paley tarafından bir sistem haline getirilmiştir. Paley, Law'un Tanrı'nın emirleri faydaya dayalıdır, görüşünü temel alarak, bunu ahlaki yükümlülük, ilahi irade ve genel mutluluk kavramları etrafında bütüncül bir yaklaşıma dönüştürmektedir. Paley'e göre, ahlaki yükümlülük yalnızca soyut bir "doğruyu yapma" bilincinden ibaret değildir. Ahlaki yükümlülük, güçlü bir motivasyon ile yetkili bir otoritenin emrinin birleştiği durumda ortaya çıkmaktadır. Paley'in sisteminde bu otorite Tanrı'dır; insanın motivasyon düzeyinde dikkate aldığı unsur ise mutluluktur. Paley'in ifadesiyle, özel mutluluk insanın güdüsü, Tanrı'nın iradesi ise ahlaki davranışın kuralıdır.[10] Bu nedenle Paley'de ahlak, yalnızca dünyevi fayda hesabına indirgenmediği gibi, içeriksiz bir itaat ahlakı olarak da kurulmamaktadır.

Bu nokta, Paley'i seküler utilitaryanizm ve klasik ilahi buyruk teorisinden ayırmaktadır. Klasik ilahi buyruk teorisinde bir eylemin doğru olması esas olarak Tanrı'nın onu emretmesine bağlıdır. Paley'de ise Tanrı'nın iradesi keyfî veya içeriksiz bir

[9] William Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy* (Indianapolis: Liberty Fund, 2002), 7-14.

[10] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy,* 16-17.

emir olarak anlaşılmamakta; Tanrı'nın iradesi, yaratılmışların mutluluğunu ve genel iyiliğini amaçlayan hikmetli bir düzen olarak yorumlanmaktadır. Bu nedenle Paley açısından fayda, Tanrı'nın iradesinden bağımsız bir ahlaki ölçüt değildir; Tanrı'nın iradesini tanımaya yarayan epistemik ve pratik bir ilkedir. Başka bir ifadeyle, Paley'de fayda, ahlaki değerin seküler kaynağı değil, Tanrı'nın iradesinin dünyadaki rasyonel göstergesidir.[11]

Seküler utilitaryanizmde fayda, ahlaki doğruluğun nihai ölçütüdür ve Tanrı'ya başvurmaksızın işlev görmektedir. Paley'de ise fayda, nihai otorite değil, Tanrı'nın iyilik yönelimli iradesinin dünyadaki rasyonel göstergesidir. Seküler utilitaryanizmde fayda ahlakın kurucu ilkesi iken, Paley'de fayda Tanrı'nın iradesini keşfetmeye yarayan ahlaki-epistemik bir ilkedir. Bu yüzden Paley'in teorisi ne sadece ilahi buyruk teorisine ne de seküler utilitaryanizme indirgenmektedir. O, Tanrı'nın iradesi ile insan mutluluğu arasında teleolojik bir bağ kurmakta; ahlaki doğruluğu teolojik ve sonuççu olmak üzere iki düzede birlikte temellendirmektedir.

Bu tezin konusu, William Paley'in teolojik utilitaryanizm anlayışının din felsefesi açısından analitik biçimde incelenmesidir. Çalışma, Paley'in ahlak teorisini yalnızca tarihsel bir İngiliz Aydınlanması öğretisi olarak değil, Tanrı'nın iradesi, insan mutluluğu, fayda ilkesi, ahlaki yükümlülük ve rasyonel sonuç değerlendirmesi arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışan sistematik normatif bir teori olarak ele almaktadır. Bu nedenle tez, Paley'in düşüncesini yalnızca doğal teoloji ve saat analojisi bağlamında değil, ahlak felsefesinin temel problemleri bağlamında ele almayı amaçlamaktadır.

Tezin temel amacı, Paley'in teolojik utilitaryanizminin ilahi buyruk teorisi ve seküler utilitaryanizm karşısındaki konumunu belirlemek; bu yaklaşımın ahlaki doğruluk,

[11] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 38-42.

ahlaki yükümlülük, ilahi irade, mutluluk ve fayda kavramları bakımından hangi imkânları ve hangi sınırlılıkları içerdiğini tartışmaktır. Bu çerçevede çalışma, Paley'in teorisinin ilahi buyruk teorisinden hangi yönleriyle ayrıldığını, seküler utilitaryanizm ile hangi noktalarda birleştiğini ve her iki yaklaşıma karşı hangi özgün çözüm imkânlarını sunduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

Çalışmamızın temel hipotezi şudur: William Paley'in teolojik utilitaryanizmi, ahlaki doğruluğu yalnızca Tanrı'nın buyruğuna veya yalnızca seküler fayda hesabına indirgemeyen; Tanrı'nın iyilik yönelimli iradesi, yaratılmışların mutluluğu ve rasyonel sonuç değerlendirmesi arasında özgün bir normatif ilişki kuran teolojik-sonuççu bir ahlak yaklaşımıdır. Bu nedenle Paley'in yaklaşımı, ilahi buyruk teorisinin normatif otorite avantajını korumaya çalışmakta, aynı zamanda seküler faydacılığın pratik karar ölçütünden de yararlanmaktadır. Ancak bu sentez kendi içinde bazı gerilimleri de barındırmaktadır: Tanrı'nın iradesi ile fayda ilkesinin ilişkisi, mutluluğun mahiyeti, sonuçların bilinebilirliği, bireysel ve toplumsal fayda arasındaki çatışmalar ve ahlaki yasaların zorunluluğu bu gerilimlerin başında gelmektedir.

Çalışmamız literatürde üç temel boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. İlki, Paley Türkiye'de çoğunlukla doğal teoloji ve özellikle saat analojisi üzerinden kısıtlı olarak bilinmektedir. Buna karşılık onun ahlak teorisi, Teolojik Utilitaryanizm bağlamında incelenmemiştir. İkincisi, Paley'in ahlak anlayışı çoğu zaman ya doğal teolojisinin uzantısı olarak ya da klasik faydacılığın öncüsü şeklinde ele alınmaktadır. Fakat ilahi buyruk teorisi ile seküler utilitaryanizm arasında özgün bir normatif model olarak yeterince değerlendirilmemektedir. Üçüncüsü, Paley'in teorisinde Tanrı'nın iradesi, mutluluk, fayda ve ahlaki yükümlülük arasındaki ilişkinin analitik din felsefesi kavramlarıyla sistematik biçimde çözümlenmesine ihtiyaç bulunmaktadır.

Tezin kapsamı, İngiliz Aydınlanması bağlamında gelişen teolojik utilitaryanizm ve bu yaklaşımın en sistemli temsilcilerinden biri olan William Paley'in ahlak felsefesiyle sınırlıdır. John Gay ve Edmund Law, Paley'in teorik arka planını göstermek amacıyla ele alınacaktır. Paley'in yaklaşımı ise öncelikle detaylı olarak incelenecek, daha sonra özellikle ilahi buyruk teorisi ve seküler utilitaryanizm ile karşılaştırmalı olarak analiz edilecektir. Bu nedenle çalışma, genel bir ahlak felsefesi tarihi, genel bir Aydınlanma tarihi veya Paley'in bütün eserlerini kapsayan biyografik bir inceleme değildir.

Çalışmanın sınırlılıkları da bu çerçevede belirlenmiştir. Öncelikle, bu tez ateizm veya natüralizm eleştirisini müstakil bir tartışma konusu yapmamakta; Tanrı'nın varlığına ilişkin delilleri ayrıntılı biçimde savunmayı amaçlamamaktadır. Paley'in doğal teolojisini, onun ahlak teorisinin metafizik arka planını açıklamak için ele almaktadır. Seküler utilitaryanizm görüşünün bütün çağdaş türlerini ayrıntılı biçimde incelememekte; Bentham, Mill ve çağdaş faydacılığın bazı temsilî formlarını, Paley'in yaklaşımı üzerinden karşılaştırarak ele almaktadır. İslam ahlak düşüncesiyle doğrudan karşılaştırmalı bir çalışma yürütmemekte; ancak din felsefesi açısından gerekli görülen yerlerde Tanrı, ahlak, mutluluk ve buyruk ilişkisine dair sınırlı kavramsal temaslar kurulmaktadır.

Çalışmanın yöntemi nitel araştırma yöntemidir ve metin analizlerine dayanmaktadır. Tarihsel yön, Paley'in düşüncesini İngiliz Aydınlanması, doğal teoloji ve erken utilitaryanizm bağlamına yerleştirmeyi amaçlamaktadır. Analitik yön, temel kavramların -Tanrı'nın iradesi, ahlaki doğruluk, ahlaki yükümlülük, fayda, mutluluk, sonuç, doğa yasası ve ilahi iyilik- açık biçimde ayrıştırılmasına dayanmaktadır. Karşılaştırmalı yön ise Paley'in teolojik utilitaryanizmini ilahi buyruk teorisi ve seküler utilitaryanizm karşısında değerlendirmeyi hedeflemektedir. Bu değerlendirmede,

yaklaşların yalnızca tarihsel etkileri değil, aynı zamanda iç tutarlılıkları, açıklama güçleri, epistemik uygulanabilirlikleri ve normatif sonuçları dikkate alınacaktır.

Bu çerçevede tezin birinci bölümünde, teolojik utilitaryanizmin tarihsel ve kavramsal arka planı ele alınacak; John Gay ve Edmund Law'un katkıları incelendikten sonra William Paley'in doğal teoloji, din ve ahlak, fayda ilkesi ve ahlaki yükümlülük anlayışı çözümlenmektedir. İkinci bölümde Paley'in teolojik utilitaryanizmi ilahi buyruk teorisi ile karşılaştırılmakta; Tanrı'nın iradesi, ilahi buyruklar, ahlaki yasaların zorunluluğu, ilahi iyilik ve acı problemi açısından iki yaklaşımın benzerlikleri ve ayrımları tartışılmaktadır. Üçüncü bölümde ise Paley'in yaklaşımı Seküler utilitaryanizm görüşü ile karşılaştırılmakta; sonuçların ahlaki değerlendirmedeki rolü, evrensel mutluluk ilkesi, bireysel ve toplumsal fayda, uzun vadeli sonuçlar ve sonuçların bilinebilirliği gibi problemler üzerinde durulmaktadır.

Sonuç olarak; bu tez, William Paley'in teolojik utilitaryanizmini din felsefesi ve ahlak felsefesi kesişiminde yer alan bir normatif temellendirme modeli olarak değerlendirmektedir. Paley'in yaklaşımı; Tanrı'nın iradesi ile insan mutluluğu arasında kurduğu ilişki sayesinde, hem teolojik ahlak teorilerinin normatif otorite sorununa hem de seküler utilitaryanizmin bağlayıcılık ve motivasyon problemine cevap vermeye çalışan önemli bir yaklaşım olarak görülmektedir. Aynı zamanda, faydanın mahiyeti, mutluluğun ölçütü, sonuçların öngörülebilirliği ve ilahi irade ile rasyonel fayda hesabı arasındaki ilişkinin sınırları bakımından eleştirel incelemeye açık bulunmaktadır. Bu nedenle Paley'in teolojik utilitaryanizmi, yalnızca tarihsel bir ahlak öğretisi olarak değil, çağdaş din felsefesi tartışmaları açısından da yeniden değerlendirilmesi gereken özgün bir teorik model olarak gündeme gelmektedir.

I. BÖLÜM

WILLIAM PALEY'İN TEOLOJİK UTİLİTARYANİZM YAKLAŞIMI

Teolojik utilitaryanizm (theological utilitarianism), Aydınlanma döneminde ahlakın kaynağı, meşruiyeti ve bağlayıcılığına ilişkin tartışmaların yoğunlaştığı bir entelektüel ortam içinde ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım, bir yandan ahlaki doğruluğu insan mutluluğu ve toplumsal fayda ile ilişkilendirirken, diğer yandan ahlaki yükümlülüğün nihai temelini Tanrı'nın iradesinde bulmaya çalışır. Bu nedenle teolojik utilitaryanizm, yalnızca geleneksel teolojik ahlak anlayışının devamı olarak değil, aynı zamanda Aydınlanma düşüncesinin akıl, deneyim, doğa yasası ve insan mutluluğu kavramlarıyla kurduğu yeni ilişkinin bir ürünü olarak değerlendirilmelidir.[12]

Aydınlanma düşüncesi, insanın bilgi, ahlak, siyaset ve toplum alanlarında geleneksel otoritelere bağlı kalmaksızın akıl yoluyla hüküm verebileceği varsayımı üzerine kurulmuştur. Bu dönemde yalnızca dinî dogmalar değil, devletin meşruiyeti, monarşik yönetim biçimleri, hukuk düzeni, mülkiyet ilişkileri, toplumsal hiyerarşiler ve ahlaki normlar da sorgulama konusu yapılmıştır. Newtoncu doğa anlayışı, evrenin keyfî değil, düzenli ve evrensel yasalara bağlı biçimde işlediği fikrini güçlendirmiştir. Bu gelişme, ahlak felsefesi üzerinde de etkili olmuş; ahlakın yalnızca vahiy, gelenek veya kilise otoritesiyle değil, insan doğası, deneyim, gözlem ve rasyonel analiz yoluyla da incelenebileceği düşüncesini desteklemiştir.[13]

Bu bağlamda ahlak, giderek sistematik ve rasyonel bir araştırma alanı olarak görülmeye başlanmıştır. Erdem, ödev, adalet, iyilik, hak, özgürlük ve mutluluk gibi temel kavramlar yeniden tanımlanmış; ahlaki normların farklı dinî ve kültürel geleneklerden

---

[12] Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy*, 50–51, 93, 107–108, 285, 332, 336–337.

[13] John Henry, *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science* (London: Red Globe Press, 2008), 1–2, 12–18, 31–33, 113–114.

bağımsız olarak evrensel bir zeminde temellendirilip temellendirilemeyeceği sorusu felsefi tartışmaların merkezine yerleşmiştir. Sonuççu ve ödev temelli ahlak teorilerinin gelişmesi de bu arayışın bir parçası olarak ortaya çıkmıştır.[14] Ancak ahlakın dinî temellerden bağımsızlaştırılması, beraberinde önemli bir problemi de getirmiştir: Eğer ahlaki normlar Tanrı'nın iradesine veya aşkın bir otoriteye dayanmıyorsa, bu normların bağlayıcılığı nasıl açıklanacaktır?

Bu problem, Aydınlanma ahlak düşüncesinin merkezî gerilimlerinden biridir. Seküler ahlak teorileri, ahlaki doğruluğu akıl, insan doğası, toplumsal fayda veya evrensel ilkeler üzerinden açıklamaya çalışmış; fakat ahlaki yükümlülüğün niçin bağlayıcı olduğu sorusuna her zaman yeterli bir cevap verememiştir. İnsanın neden kendi çıkarına aykırı olsa bile genel iyiliği gözetmekle yükümlü olduğu, seküler ahlak teorileri açısından ciddi bir sorun olarak kalmıştır. Bunun yanında insan doğasının ne olduğu, evrensel iyinin nasıl tanımlanacağı ve ahlaki çeşitliliğin nasıl açıklanacağı da bu teorilerin karşılaştığı temel güçlükler arasında yer almıştır. Böylece Aydınlanma düşüncesi, bir yandan ahlakı rasyonel ve evrensel bir zeminde kurmaya çalışırken, diğer yandan ahlaki normların otoritesi ve motivasyon gücü sorunuyla karşı karşıya kalmıştır.[15]

Bu teorik zemin, din ile akıl arasında bütünüyle bir kopuş yerine, sınırlı fakat felsefi bakımdan önemli bir bütünleşme arayışını doğurmuştur. Dogmatik din anlayışları eleştirilmiş; ancak Tanrı kavramı, doğa yasalarının düzenleyicisi, ahlaki düzenin teminatı ve bireysel hakların metafizik dayanağı olarak önemini korumuştur. Doğal hukuk geleneği bu noktada belirleyici bir rol oynamıştır. Bu gelenekte ahlaki ve siyasal düzenin meşruiyeti, Tanrı tarafından yaratılmış rasyonel bir düzenin akıl yoluyla kavranabilir

---

[14] J. B. Schneewind (ed.), *Moral Philosophy from Montaigne to Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), xix–xxii, 18–29.

[15] Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, xxi–xxiii, 18–19, 24–29.

olmasına dayandırılmıştır. Yaşam, özgürlük ve mülkiyet gibi temel haklar da çoğu zaman bu doğal ve ilahi düzen çerçevesinde temellendirilmiştir.[16]

Hugo Grotius'un doğal hukuk anlayışı bu dönüşüm açısından önemlidir. Grotius, insanın toplumsal doğasından türeyen bazı evrensel ahlaki ilkelerin bulunduğunu ve bu ilkelerin akıl yoluyla bilinebileceğini savunmuştur. Grotius teist bir düşünürdür; Tanrı'nın evrenin yaratıcısı ve düzenleyicisi olduğunu kabul eder. Bununla birlikte ahlaki yasaların bir kısmının yalnızca Tanrı'nın keyfî iradesine değil, Tanrı tarafından yaratılmış akıllı varlıkların doğasına dayandığını ileri sürer. Böylece ahlak, hem Tanrı'nın yarattığı rasyonel düzene bağlı kalmakta hem de insan aklı tarafından kavranabilir bir alan olarak görülmektedir.[17] Bu yaklaşım, sonraki Aydınlanma düşüncesinde ahlakın kaynağı, insan özgürlüğü, doğal haklar ve siyasal meşruiyet tartışmaları için önemli bir zemin oluşturmuştur.

Aydınlanma düşünürleri, dogmatik din anlayışlarını eleştirmelerine rağmen Tanrı kavramından tamamen vazgeçmemişlerdir. Çünkü Tanrı, bu dönemde yalnızca dinî inancın nesnesi değil, aynı zamanda evrensel düzenin, ahlaki yasanın ve bireysel hakların metafizik güvencesi olarak görülmüştür. Eğer evrende akıllı, adil ve düzenleyici bir Tanrı varsa, insanın özgürlüğü, hakları ve ahlaki sorumluluğu da keyfî toplumsal düzenlemelere indirgenemez. Bu çerçevede Tanrı, bireysel özgürlüklerin ve doğal hakların kaynağı olarak düşünülmüş; hiçbir dünyevi otoritenin bu haklara keyfî biçimde müdahale edemeyeceği savunulmuştur.[18]

---

[16] Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy*, 57, 85, 100–101, 142–143, 311–312.

[17] Hugo Grotius, *The Rights of War and Peace*, ed. Richard Tuck (Indianapolis: Liberty Fund, 2005), 1/84-87, 89-93, 112, 150-153, 164; Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy,* 26–30, 141–142, 336.

[18] John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 269-278; Tuck, *Natural Rights Theories*, 164-172.

Benzer biçimde Tanrı kavramı, toplumsal ve siyasal düzenin rasyonel biçimde temellendirilmesinde de önemli bir rol oynamıştır. Maddi evrendeki düzenin ilahî hikmetin göstergesi kabul edilmesine paralel olarak, ahlaki ve toplumsal düzen de ilahî biçimde kurulmuş rasyonel bir yapının parçası olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle yasa ve yönetimin meşruiyeti yalnızca fiziksel güç, yerleşik otorite veya toplumsal önyargılara değil; doğal hukuka, ahlaki doğruluğa, adalete ve kamu yararına uygunluğuna dayandırılmıştır. Böylece Tanrı düşüncesi, bireysel inanç alanının ötesinde hukuk, siyaset, kamu mutluluğu ve toplumsal düzen tartışmalarında da işlevsel bir konum kazanmıştır.[19]

Teolojik utilitaryanizm bu entelektüel bağlam içinde şekillenmiştir. Bu yaklaşım, ahlaki doğruluğu insan mutluluğu ve toplumsal fayda ile ilişkilendirirken, ahlaki yükümlülüğün bağlayıcılığını Tanrı'nın iradesine dayandırır. Teolojik utilitaryanlara göre Tanrı'nın buyrukları keyfî emirler değildir; Tanrı, yaratılmışların mutluluğunu ve toplumun refahını amaçladığı için belirli eylemleri emreder veya yasaklar. Bu nedenle ahlaki eylemin doğruluğu, hem Tanrı'nın iradesine uygun olmasıyla hem de insan mutluluğunu artırmasıyla açıklanır. Böylece teolojik utilitaryanizm, ilahi buyruk teorisi (divine command theory) ile seküler utilitaryanizm (secular utilitarianism) arasında özgün bir konum işgal eder: Ahlaki otorite Tanrı'dan gelir; fakat ahlaki içeriğin pratik ölçütü fayda ve mutluluktur.[20]

Bu çalışmada teolojik utilitaryanizm John Gay, Edmund Law ve William Paley hattı üzerinden incelenecektir. John Gay, teolojik utilitaryanizmin kurucu isimlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Gay, erdemi Tanrı'nın iradesi ve insan mutluluğu ile

[19] Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy*, 165, 214–219, 236–242.

[20] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 37-42.

ilişkilendirerek faydacı ahlakın teolojik temellendirilişine önemli bir katkı sunmuştur.[21] Edmund Law ise Gay'in kısa fakat etkili çalışmasını düşünce dünyasına kazandırmış ve Paley'in entelektüel gelişiminde belirleyici bir rol oynamıştır. Paley ise bu düşünce çizgisinin en sistematik temsilcisidir. Paley, ahlaki doğruluğu genel mutlulukla, ahlaki yükümlülüğü ise Tanrı'nın iradesi ve yaptırımıyla ilişkilendirerek teolojik utilitaryanizmi kapsamlı bir ahlak teorisi haline getirmiştir.[22]

Bu nedenle tezde teolojik utilitaryanizm, Gay ve Law'ın katkıları dikkate alınmakla birlikte esas olarak Paley'in düşüncesi üzerinden ele alınacaktır. Paley'in önemi, ahlakı ne yalnızca ilahi buyruklara ne de yalnızca seküler fayda hesabına indirgemesidir. Onun yaklaşımında Tanrı'nın iradesi ahlaki otoritenin kaynağı, insan mutluluğu ahlaki doğruluğun amacı, akıl ise bu ilişkinin pratik dünyada kavranmasını sağlayan yetidir. Bu yönüyle Paley'in teolojik utilitaryanizmi, modern ahlak felsefesinde din, akıl, fayda ve yükümlülük arasındaki ilişkinin analiz edilmesi bakımından özgün ve felsefi açıdan verimli bir model sunmaktadır.[23]

1.1. Teolojik Utilitaryanizmin Öncüleri

1.1.1. John Gay

On sekizinci yüzyıl İngiliz ahlak filozoflarından John Gay (1699–1745), daha sonraki literatürde teolojik utilitaryanizm olarak adlandırılacak yaklaşımın kurucu isimlerinden biri olarak kabul edilmektedir. 1724 ile 1734 yılları arasında Cambridge

[21] John Gay, "Preliminary Dissertation Concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality", *An Essay on the Origin of Evil*, ed. ve çev. Edmund Law (London: Printed for W. Thurlbourn, 1731), xlii-xlv.

[22] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 37-42.

[23] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 37-42; Niall O'Flaherty, *Utilitarianism in the Age of Enlightenment: The Moral and Political Thought of William Paley* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 79-89, 105, 306-309.

Üniversitesi'nde araştırma görevlisi olarak görev yapmış, ardından Bedfordshire'da rahip olarak çalışmış ve ölümüne kadar bu görevini sürdürmüştür. Gay'in bu alandaki temel eseri, *Preliminary Dissertation Concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality*[24] başlıklı çalışmasıdır. Söz konusu eserde, Gay, erdem kavramını insan mutluluğuyla sistematik biçimde ilişkilendirmekte; bu ilişkinin hem Tanrı'nın iradesi hem de insan doğasının yapısı çerçevesinde nasıl temellendirilebileceğini göstermeyi amaçlamaktadır. Gay'e göre ahlaki erdem, nihai olarak insan mutluluğunu gerçekleştirmeye yöneliktir ve bu yönelim Tanrı'nın evrene koyduğu düzenle uyumludur. Gay hem teolojik utilitaryanizm görüşünün kurucu ismi olarak kabul edilirken hem de faydacı ahlakın ve psikolojide çağrışımcı yaklaşımın temellerine dair fikirler geliştiren birçok filozof üzerinde büyük bir etki bırakmıştır.[25] Özellikle Edmund Law, tarafından çözümlemelere tabi tutulmuş ve Paley tarafından sistemli hale getirilmiştir.

Gay, insanların düşünce ve duygu durumlarının birbirine nasıl bağlandığını tartışmak suretiyle faydacılığın psikolojik temellerini inşa etmede önemli bir rol oynamıştır. Preliminary Dissertation adlı eserinde ortaya koyduğu çağrışımcılık felsefesi, zihinsel süreçlerin ve duyguların, dışsal deneyimler ve içsel izlenimler aracılığıyla nasıl birbirine bağlandığını açıklamaktadır. Gay'e göre, insanlar doğrudan deneyimledikleri şeylerle bağlantılı olarak duygu ve düşüncelerini şekillendirmektedir. Bu bağlantılar,

---

[24] Bu çalışma Edmund Law'un *An Essay on the Origin of Evil* adlı çeviri çalışmasının önsözü olarak yayınlanmıştır: Gay, "Preliminary Dissertation Concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality", in William King, *An Essay on the Origin of Evil*, ed. Edmund Law (Cambridge: Cambridge University Press, 1731).

[25] Bahsedilen çalışmalar için Bk. David Hartley, *Observations on Man, His Frame, His Duty, and His Expectations* (Gainesville, FL: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1966); William Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy* (Indianapolis: Liberty Fund, 2002); David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. D. F. Norton ve M. J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2000); Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. Tom L. Beauchamp (Oxford: Oxford University Press, 1998); Joseph Priestley, *An Examination of Dr. Reid's Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense, Dr. Beattie's Essay on the Nature and Immutability of Truth, and Dr. Oswald's Appeal to Common Sense in Behalf of Religion* (London: J. Johnson, 1775).

insanların düşünme ve hissetme biçimlerini belirlemektedir. Gay'in bu yaklaşımı, çağrışımcılık teorisinin temellerini atan David Hartley[26] ve daha sonra James Mill[27] gibi filozoflar üzerinde derin bir etkisi olduğu ve Hume'un "A Treatise of Human Nature" adlı eserinde, insanların zihinsel süreçlerini birbirine bağlayan ilkelere dair sunduğu yaklaşımda[28] etkili olmuştur. Hume, bireylerin duyusal deneyimlerinin düşüncelerine nasıl etki ettiğini ele alırken, bu süreçlerin anlamlı bir şekilde açıklanmasında Gay'in yaklaşım izleri bulunmaktadır.[29] Gay'in çağrışım doktrininin önemi, faydacı düşüncenin psikolojik temelini oluşturmuş ve bu temelin James Mill ve John Stuart Mill gibi düşünürlere geçişini sağlamıştır.[30] Gay, psikolojik bağlantıyı kullanarak, başkalarına

---

[26] Çağrışımcılık teorisi, zihinsel süreçlerin duyusal deneyimlerin tekrarına dayandığını öne sürer. Bu teori, zihinsel faaliyetlerin, duyusal algıların ve bu algıların birbiriyle bağlantılı olarak işlediği fikrine dayanır. Hartley, bu zihinsel bağlantıların, belirli bir düzen ve yasaya göre işlediğini savunur. Hartley, duyusal deneyimlerin zihinsel süreçleri şekillendirdiğini ve bu süreçlerin belirli ilkelerle düzenlendiğini açıklamıştır. En temel çağrışım ilkelerinden biri, tekrar ilkesidir. Bu ilkeye göre, bir deneyim tekrarlandıkça, o deneyime ait zihinsel izlenimlerin gücü artar ve bu izlenimler birbirine daha sıkı bir şekilde bağlanır. Bir başka önemli çağrışım biçimi, duyumların eş zamanlı veya birbirine yakın zamanlarda tekrar tekrar deneyimlenmesine dayanır. Hartley'e göre belirli duyumlar yeterince çok kez birlikte ortaya çıktığında, bunlardan birinin daha sonra yeniden algılanması diğerlerine ait fikirleri de zihinde canlandırabilir. Örneğin bir koku ile belirli bir manzara birlikte deneyimlenmişse, aynı kokunun daha sonra yeniden algılanması o manzaranın zihinde hatırlanmasına yol açabilir. David Hartley, *Observations on Man, His Frame, His Duty, and His Expectations* (Gainesville, FL: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1966), 1/56-70, in Getty L. Lustila, "John Gay and the Birth of Utilitarianism", *Utilitas* 30/1 (Mart 2018), 99-100.

[27] Hartley'nin bu çağrışımcı anlayışı, daha sonra James Mill ve John Stuart Mill tarafından geliştirilmiştir. Hartley, çağrışımın yalnızca bir psikolojik süreç değil, aynı zamanda öğrenme ve davranışın temeli olduğunu vurgulamıştır. Mill ailesi, özellikle James Mill, bu anlayışı daha da sistematik hale getirerek çağrışımcılığı bir psikolojik teori olarak geliştirmiştir. James Mill, zihinsel süreçleri tamamen mekanik bir şekilde açıklamaya çalışmış ve fikirlerin birbiriyle olan ilişkisini bu şekilde çözmeyi hedeflemiştir. Ona göre, zihinsel süreçler, duyusal deneyimlerin ardışık birleşimlerinden başka bir şey değildir. Yani, düşünceler tamamen duyusal algılardan türetilir ve bunlar arasında çağrışımlar vardır. Bu bakış açısı, zihnin işleyişini belirli bir düzen içinde, neredeyse fiziki bir mekanizmaya dayandırır. James Mill, *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* (London: Baldwin and Cradock, 1829), 2/16-18, 24-25, 32-33.

[28] David Hume, *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition*, ed. David Fate Norton - Mary J. Norton (Oxford: Clarendon Press, 2007), 1/12-14.

[29] Lustila, "John Gay", 98-105.

[30] Gay, Hutcheson'ın teorisinin olumlu yönlerini -ahlaki fenomenolojiye ilişkin açıklamalarını- daha yalın bir açıklamayla sunar. Gay'in çağrışımla ilgili yorumları kısa olsa da, David Hartley, James Mill ve John Stuart Mill gibi sonraki düşünürler, bu teoriyi utilitaryanizmi desteklemek için ikna edici bir ahlaki psikolojiyle geliştirmişlerdir. John Stuart Mill babasının fikirlerini daha

yönelik iyiliği nasıl onayladığımızı ve bunu kendi başına bir amaç olarak nasıl benimsemeye motive olduğumuzu; insan doğasının minimalist bir açıklamasıyla ahlaki onay ve başkalarını düşünerek hareket etme motivasyonlarının nasıl ortaya çıktığını açıklamaktadır.

Bunun için, Gay, önceki düşünürlerin yapmadığı bir şekilde, ahlaki psikolojiyi bağımsız olarak ele almaktadır. Tam olarak gelişmiş bir ahlaki yaklaşım sunmak için normatif etik ve ahlaki psikoloji konularını ayrı ama tamamlayıcı olarak görmektedir.[31] Gay'e göre ahlakın ortaya çıkmasının temel şartı, insanın canlı cansız her şeyle etkileşimidir. Kişinin mutluluğu iletişimde olduklarının mutluluğunu gönüllü olarak istemesiyle mümkündür. Gay analizine bu noktadan başlar ve analiz yaparken ihmal edilecek her adımın bir sonraki tanımın eksik, yanlış veya bulanık olmasına neden olacağını savunur. Bu sebeple davranış ilkesini belirlemeden önce ilkeyi ilke yapan şeyin ne olduğunun sorgulanması gerekmektedir. Bunu yaparken de önce ölçüt kelimesinden ne anlaşılması gerektiğini sormakta ve erdemi ölçüt olarak almaktadır. Erdemi; başkalarıyla olan davranışlarımızı yönlendiren bir kurala uygunluk olarak tanımlamakta ve bunu her durumda herkesin onayını alan ve herkes için yükümlülük getiren bir ilke olarak kabul etmektedir. Genel olarak eylemlerimizin amacıyla tek tek eylemlerimizin amacı arasındaki ince ayrıma vurgu yaparak eylemlerimizin genel amacının mutluluk olduğunu, tek tek eylemlerin amacının ise mutluluğa ulaştıran araçlar olduğunu ve bu ikisinin birbirine karıştırılmaması gerektiğini söylemektedir. Eğer karıştırılırsa kişilerin özel mutluluğunun diğer rasyonel varlıkların mutluluğuyla çeliştiği gibi yanıltıcı bir

---

da geliştirmiş ve çağrışımcılığı sadece bireysel fikirler arasında değil, aynı zamanda duygusal ve toplumsal etkileşimlerde de etkin olduğunu öne sürmüştür. Mill, çağrışımcı anlayışı ahlaki düşünce ve toplumsal yapılarla ilişkilendirmiştir. John Stuart Mill, *The Subjection of Women* (London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1869), 27-28, 79-82. Bu şekilde, Gay, çağrışımcılık teorisini utilitaryanizmin ahlaki psikolojisi olarak görmeye başlayan bir geleneğin temellerini atmıştır.

[31] Lustila, "John Gay", 102.

görüntü ortaya çıkabileceği ve bunun da ilkeyi bozabileceği uyarısını yapmaktadır. Gay, erdem ölçütünün insanların içine doğuştan yerleştirilmediğini ya da içgüdüsel bir itki olmadığını insan davranışlarını adım adım analiz ederek ortaya koymaktadır.

İlk olarak, Gay, ahlak düşünürlerinin genel olarak hangi eylemlerin erdemli olduğu hangilerinin olmadığı konusunda hemfikir olsalar da erdemin ölçütü (yani bir eylemi erdemli yapan şeyin ne olduğu ya da daha doğru bir ifadeyle, herhangi bir eylemin erdemli olup olmadığını anlamak için neye bakmamız gerektiği) ve insanları erdemi takip etmeye yönelten ilke veya güdü konusunda çok farklı düşüncelere sahip olduklarını ifade etmektedir. Erdemin ölçütü ile ilgili bazı düşünürler doğaya, akla ya da şeylerin uygunluğuna vurgu yaparken, diğer bazıları da Tanrı'nın iradesine ya da ortak iyiliğin devamlılığına işaret etmektedirler. Gay, erdemin bazı dallarında ahlakçıların hemfikir olmaları fikir ayrılıklarının sebebinin kullandıkları dil ile ilgili olduğunu düşünmektedir:

> Ahlakçıların genel olarak erdemin ölçütü ya da kuralı hakkındaki bu anlaşmazlıkları, ancak aynı zamanda erdemin belirli dalları konusunda neredeyse mükemmel bir şekilde hemfikir olmaları, insanı şüpheye düşürür: Ya gerçekten (ama farkında olmadan veya dikkat etmeden) ifade ettiklerinden farklı bir ölçüt kullandılar ya da (belki de bu daha doğru ve daha iyimser bir görüştür) aslında hepsinin aynı ölçütü vardı ama bunu farklı kelimelerle ifade ettiler. Bu varsayıma daha fazla yer verilmesi, ahlakın ilgilendiği temel fikirlerin kendilerini, yani hepsinin karışık modlar veya keyfi olarak bir araya getirilmiş birleşik fikirler olduğunu düşünürsek daha olası hale gelir. Başlangıçta var olan bir arketipi (ilk örnek) veya özgün bir modeli olmayan bu fikirler, sonrasında yalnızca diğer insanların zihinlerinde var olan modellerden etkilenmiştir. Şimdi, insanlar bu bileşik fikirlerin (aynı isimle anılan) tam olarak aynı basit fikirlerle oluşturmadıkları sürece, farklı bir dil kullanmak zorunda kalacakları ve bu farkın hem kaçınılmaz hem de bazı durumlarda imkânsız

olduğu dikkate alınırsa, diğer yazarlara kıyasla bu yazarlara daha fazla hoşgörü ve anlayış gösterilmesi gerektiği ortaya çıkar.[32]

Gay, ahlak düşünürlerinin daha hoşgörülü yorumlanması durumunda erdemin ölçütü hakkındaki görünürdeki tutarsızlıkların ve anlaşmazlıkların büyük ölçüde ortadan kalkacağını ve doğru anlaşıldığında, doğaya ya da akla uygun hareket etmenin şeylerin uygunluğu ile mükemmel bir şekilde örtüşeceğini söylemektedir. Ona göre insanlık belirli erdemlere dair fikirleri ve erdem kavramına dair bulanık bir anlayışı, erdemin ölçütü hakkında herhangi bir fikri kriterleri olmadan ya da bunu genel bir erdem fikrinden türetmeden yapmaktadırlar. Dahası, diğer eylemlerden nasıl ayırt edeceklerini ya da neden bu ahlaki olarak adlandırılan eylemleri diğerlerinden daha çok onayladıklarını akılcı bir temele dayandırarak açıklayamamaktadırlar.

Erdem fikri onaylama fikrinin yanı sıra bir seçim nesnesi olması fikrini de içermektedir. Yani, tüm ahlak yazarlarının, hangi temele dayandırırlarsa dayandırsınlar, erdemin her zaman onaylanacağını ya da onaylanması gerektiğini ve her zaman bir seçim nesnesi olduğunu göstermeleri gerekmektedir. Bu da ahlakçılar arasında diğer büyük tartışmaya, yani insanları erdemi takip etmeye yönlendiren ilke ya da güdünün ne olduğuna yöneltmektedir:

> Çünkü bazıları, akıl sahibi bir varlık için seçimin tek nesnesinin, bütünde, seçen için mutsuzluktan daha fazla mutluluk üretecek olan şey olduğunu ve insanların tamamen bu ilke tarafından yönlendirildiğini ve yönlendirilmesi gerektiğini ve dahası, erdemin mutsuzluktan daha fazla mutluluk üreteceğini ve bu yüzden her zaman bir seçim nesnesi olduğunu ve her durumda onu onayladığımızı hayal etmiştir.[33]

[32] Gay, “Preliminary Dissertation”, xxvii- xxviii.

[33] Gay, “Preliminary Dissertation”, xxix-xxx.

Gay'e göre, bu durum, teoride doğru olsa da gerçekte yeterli değildir; yani, insanların çoğunun erdemi neden onayladıklarına dair bir sebep veremeden onayladıkları; ayrıca, bazı insanların, erdemin kendi kişisel mutluluklarına katkıda bulunmadığını bildikleri durumlarda bile, onu neden takip ettikleri açıklanamamaktadır. Hatta bazen, erdemin mutluluklarıyla tutarsız ve yıkıcı olduğu görüldüğünde bile bu geçerlidir. Gay, bunun bir gerçek olduğunu, Hobbesci olmayan birinin bile bu durumu inkâr edemeyeceğini söylemektedir.[34] Bu sorunların çözümü için ahlak duyusu (moral sense) ve kamusal duygu (public affection), ya da hayırseverlik duygusu (natural affection of benevolence) teorilerinin öne sürüldüğünden bahsetmekte ve bu ahlak duyusu ve kamusal duygu akıldan bağımsız olarak ve herhangi bir eğitime gerek kalmadan içgüdüsel olarak bize yerleştirildiğini; bunlara dair bir açıklama yapılamayacağı ya da açıklama beklenmemesi gerektiğini, tıpkı bir his sonucunda ortaya çıkan haz ya da acıyı açıklayamadığımız gibi bunları da açıklayamayacağımızı söylemektedir.

Ahlaki eylemlerle ilgili algılarımız ve onlara yönelik onayımızla ilgili geleneksel yaklaşımların yetersizliğine dair gözlemlerimiz ahlaki eylemleri anlamlandırmak için bir ahlak duyusunun (yani bir eylemin onaylanması gereken bir nesne olduğunu ve failinin sevgiye layık olduğunu algılamamızı sağlayan bir güç veya yeti) ve kamusal duyguların varlığını varsaymayı zorunlu kılmaktadır. Ancak bu zorunluluğa rağmen, Gay, bu duyguların içgüdü olarak adlandırılmasını erken bir teşebbüs olarak görmekte; bu duyguların çok daha yüksek bir noktaya, yani tüm eylemlerimizin gerçek ilkesine, yani

[34] Thomas Hobbes, insan doğasının bencil ve çıkarcı olduğunu, "Leviathan" adlı eserinde detaylı bir şekilde açıklar. Bu eserde, insanların doğal durumda sürekli bir çatışma ve güvensizlik içinde olduğunu, bu nedenle güçlü bir otoriteye ihtiyaç duyulduğunu savunur. Özellikle, "İnsan insanın kurdudur" (Homo homini lupus) ifadesiyle, insanların doğası gereği rekabetçi ve bencil olduğunu belirtir. Thomas Hobbes, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 93–95, 127–130.

kendi mutluluğumuza kadar izlenmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre, bu durum şu şekilde açıklığa kavuşacaktır:

> Ahlakın onaylanması ve tüm duyguların nihayetinde akıl yoluyla özel mutluluğa dayanarak çözümlendiği ve sadece bu amaca yönelmiş araçlarla ilgilendiğini gösterecektir. Bu amaç algılanmadığında ise bu duygular, fikirlerin birleştirilmesinden kaynaklanır ve oldukça doğru bir şekilde alışkanlıklar olarak adlandırılabilir. Eğer bu açık bir şekilde ortaya konulabilirse, insan eylemlerini açıklamak için başka tüm teorilerin yetersizliği nedeniyle ahlak duyusunun veya kamusal duyguların içgüdüler olarak varlığını varsaymanın gerekliliği hemen ortadan kalkacaktır. Ancak, bu açıkça ortaya konulamazsa, genel olarak şu noktaya varılır: Bilinmezlik argümanlarının veya yalnızca yoksunluk yoluyla ilerleyen argümanların (ahlaki duyuyu ve kamusal duyguları içgüdüler olarak kuran bu argüman gibi) neredeyse hiçbir zaman tamamen tatmin edici olmadığıdır. Çünkü çoğunlukla, tüm parçaların tam bir sayımının yapılıp yapılmadığına dair bir şüpheye tabidir ve şu itiraza açıktır: 'Ben fenomenleri başka bir şekilde açıklayamıyor olsam da, belki başka bir şekilde açıklanabilirler.[35]

Gay, aksiyomu (temel ilkeyi) belirlemeden önce, tüm terimlerin netleştirilmesi gerektiğini düşünür ve somut nesnelerde "ölçüt" kelimesinin ne anlama geldiği bir sorun olmazken sadece zihinlerde var olan ve "erdem" gibi farklı insanlarda oldukça farklı olan soyut, karmaşık modlar[36] için ne aradığımızı bilmeden bir ölçüt arayışı içinde olduğumuz

---

[35] Gay, "Preliminary Dissertation", xxxi-xxxii

[36] Karmaşık modlar düşüncesi Locke'un ortaya çıkardığı bir düşüncedir. Locke, ahlaki kavramların ve normların, insanların zihninde birincil deneyimlerden ve düşünsel soyutlamalardan türetilen karmaşık fikirler olduğunu savunur. Ahlaki doğruların doğrudan duyusal deneyimden türemediğini, ancak insan zihninin soyutlama yetisiyle şekillendiğini ileri sürer. Gay ahlaki bilginin nasıl ortaya çıktığı problemini ele alırken Locke'un bu düşüncesinden esinlenir. Locke'un insan zihninin algılama gibi basit modlarının ve düşünme gibi özsel niteliklerinin tecrübi bilgiyi işlemesiyle ortaya çıktığı düşüncesini takip ederek ahlaki bilginin karmaşık modlar şeklinde ortaya çıktığını ve motive edici güçlerin haz ve acıya dayandığını savunur. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Jim Manis (Hazleton, PA: Pennsylvania State University, Electronic Classics Series, 1999), 110-112, 147-149, 269-275,

görülmektedir. Gaye göre, eğer üzerinde anlaşmadığımız bir şeyin ölçütünü ararsak, sonsuz açıklamalar içinde birinden diğerine sürükleneceğimiz veya bir karmaşık kavram üzerinde tamamen anlaşılmışsa, bir ölçüte neden ihtiyaç duyduğumuz ya da başka neye ihtiyaç duyabiliriz itirazının yapılabileceğini söylemektedir. Gay, bu itiraza belirli bir şeyin bu karmaşık kavrama dahil olup olmadığını bilmenin oldukça yerinde bir sorgulama olacağı cevabını verir ve şu şekilde örneklendirir:

> Örneğin, bir kişi sizden ölçüsüzlük kavramını öğrenmiş olsun ve diyelim ki bu kavramı şu şekilde tanımlıyorsunuz: Yeme veya içmenin, kişinin sağlığına veya aklına zarar verecek bir seviyeye ulaşması. Kişi, bu kavramı anladı ve bu davranıştan kaçınmanın gerekliliğine ikna oldu diyelim. Ancak bu durumda çok anlamlı bir şekilde şu soruyu sorabilir: “Ne zaman ölçüsüzlük yaptığımı nasıl bilebilirim?” "Ve eğer bunu iyice incelersek, karmaşık mod tanımındaki her küçük farkın farklı bir ölçüt gerektirdiğini göreceğiz. Örneğin, eğer cinayet, bir başkasının hayatını kasıtlı olarak alma olarak tanımlanırsa, o zaman cinayetin ölçütü hakkında soru sormak, bir başkasının hayatının ne zaman kasıtlı olarak alındığını nasıl bileceğimizi sorgulamak anlamına gelir, yani suçun ölçütü ne zaman oluşur; ancak kasıtlılık kendisi bir ölçüt gerektirirse, bunun daha ileri bir ölçüt olması gerekir, çünkü hiçbir şeyin kendisinin ölçütü olamayacağı açıktır ve bunu iyice incelersek, karmaşık bir Modun tanımındaki her küçük farklılığın farklı bir ölçüt gerektireceğini göreceğiz.[37]

Gay, erdem ölçütü ile ilgili detaylı analizler yapmaktadır:

> Eğer ölçüt, doğrudan fikrin kendisinde yer alıyorsa, o zaman bu yalnızca nominaldir; örneğin, erdem “Tanrı’nın İradesine uygun hareket etmek” olarak tanımlanırsa, “Tanrı’nın İradesi erdemin ölçütüdür” demek, yalnızca “Tanrı’nın İradesine uygun olan şeye erdem denir” demektir. Ancak gerçek ölçüt, yani bir şekilde faydalı olan

335-336, 340-342, 415-423.

[37] Gay, “Preliminary Dissertation”, xxxiii- xxxiv.

şudur: “Bu bağlamda Tanrı’nın iradesini nasıl bileceğim?” Buradan ortaya çıkan şu ki, karmaşık bir modun kriteri ne onun tanımıdır ne de onun içinde yer alır. Çünkü genel fikir zorunlu olarak belirlenmelidir; eğer bu genel fikrin içerdiği özeller de belirli veya bilinir durumda ise, o hâlde ölçülecek bir şey kalmaz, çünkü biz yalnızca bilinmeyen şeyleri ölçeriz. O hâlde genel fikir belirlenmiş olduğunda, özelleri ölçmek veya belirlemek için kullanılacak kriter, yalnızca genel fikir ile karşılaştırılarak keşfedilmeli ve onun uygun bir kural veya ölçü olduğu kanıtlanmalıdır—bu ölçütün uygunluğu, uygulanacağı özellerden bağımsız olarak ispatlanmalıdır; aksi takdirde, döngüsel bir akıl yürütme içine gireriz.[38]

Gay, erdemin ölçütü konusunda çokça araştırma yapılmasına rağmen, aslında neyi araştırdığını bilen çok az kişi olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü, erdem fikrinin tam olarak belirlenmiş olmadığını söylemektedir. Önce erdem fikrinin ne olduğu belirlenmeli, daha sonra erdem hakkında araştırma başlatılmalıdır. O, ilk sorusunu sorarak işe başlamaktadır: Herhangi bir genel ya da özel bir eylemin erdem kapsamına girip girmediğini nasıl bilebiliriz? Erdem fikrimiz sabitlenmesi gereklidir; aksi halde, tam olarak neyin kriterini araştırdığımızı bilmeden araştırma yapmış oluruz. Ayrıca, erdem fikrimiz, tüm insanların ya da çoğunun sahip oldukları düşünceyle uyumlu olacak kadar tatmin edici genel bir düşünce olmalıdır. Bu genel fikri, Gay şöyle tanımlamaktadır:

Erdem, tüm akıl sahibi varlıkların birbirlerinin mutluluğuna ilişkin eylemlerini yönlendiren bir ‘yaşam kuralına’ uygunluktur; bu uygunluk, her durumda herkesin uymakla yükümlü olduğu bir şeydir ve buna uyan herkes, bu yaptığı için onaylanmalı, takdir edilmeli ve sevilmelidir.[39]

Gay’in bu tanımında insanların zihinlerindeki “erdem” fikri birbiriyle örtüşmektedir; çünkü, erdem genellikle başkalarıyla ilişkiyi içermektedir. Kişinin

[38] Gay, “Preliminary Dissertation”, xxxiv.

[39] Gay, “Preliminary Dissertation”, xxxv.

kendisine dönük durumlardaki eylemine "ihtiyat eylemleri" denir; Tanrı ile ilgili bir eylem yaptığında ise bu eylemine "dindarlık eylemi" denmektedir. Erdem ise başkalarıyla etkileşim içeren eylemler için söz konusudur. Ayrıca insanlar erdemin neye dayandığını nasıl tanımlarlarsa tanımlasınlar, her zaman onun "yükümlülük" (obligation) ve "onaylama" (approbation) içerdiğini kabul etmektedirler. Erdem fikri bu şekilde belirlendiğinde onun kriterini araştırmak demek, uymakla yükümlü olunan "yaşam kriteri"nin ne olduğunu ve kişiyi başkalarına karşı davranışlarında yönlendirecek olan bu kuralın nasıl bulunacağını araştırmak demektir. Bu kural her zaman takip edilmelidir ve takip edildiği taktirde kişiye "onaylama", "taktir" ve "sevgi" kazandıracaktır ve kazandırmalıdır.

Bu noktada karşımıza "yükümlülük" kavramı çıkmaktadır. Erdem fikrimizin ne olduğunu tam olarak belirlemeden önce Gay yükümlülük kavramıyla kastedilen şeyin ne olduğunun netlik kazanması gerektiğini düşünmektedir. Bu sebeple çalışmasının ikinci bölümünde yükümlülük kavramını ele almaktadır. Gay "yükümlülüğü", bir eylemi yapmanın ya da yapmamanın mutluluk için gerekli olması durumu olarak tanımlamaktadır. Yani, bir fail ile bir eylem arasında, failin mutluluğu eylemi yapmaya ya da yapmamaya bağlı olacak şekilde bir ilişki olduğunda, fail bu eylemi yapmak ya da yapmamakla yükümlü olarak adlandırılmaktadır. Bu durumda, yükümlülük, açıkça mutluluk beklentisine dayanmakta ve herhangi bir eylemin mevcut ya da gelecekteki mutluluk veya mutsuzluk üzerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır. Herhangi bir özgür fail üzerinde daha büyük bir yükümlülük olduğu varsayılamaz; aksi halde açık bir çelişki oluşur. Gay, dört çeşit yükümlülükten bahsetmektedir: "Bunlar:

> (1) Şeylerin doğal sonuçlarını (örneğin, doğa yasalarına göre hareket eden şeylerin sonuçlarını) algılamaktan kaynaklanan doğal yükümlülük;

(2) İnsanların övgü ve sevgisini ya da tam tersini kazanmaktan kaynaklanan erdemsel yükümlülük;

(3) Hukuki otoritenin koyduğu kurallara uymaktan kaynaklanan sivil yükümlülük;

(4) Tanrı'nın otoritesine bağlılıktan kaynaklanan dini yükümlülüktür.[40]

Gay, bu dört yükümlülük arasında tüm durumları kapsayacak tam ve eksiksiz yükümlülüğün ancak Tanrı'nın otoritesinden kaynaklanan yükümlülük olduğunu savunmaktadır; çünkü, yalnızca Tanrı, tüm durumlarda bir insanı mutlu veya mutsuz kılabilir. Bu nedenle, her zaman uyulması gereken kuralın ya da kriterin Tanrı'nın iradesi olduğu sonucuna varır. Fakat Tanrı'nın iradesinin bütünü erdemin ölçütü müdür sorusuna ise "hayır" cevabını vermektedir. Ona göre, Tanrı'nın iradesinin bütünü bağlayıcı olsa da erdemin başkalarıyla olan davranışlarımızı yönlendiren bir kurala uygunluk olarak tanımlandığı göz önüne alındığında, Tanrı'nın iradesi erdemle ancak bu bağlamda ilgili olabilmektedir. Gay, bir sonraki soruya geçmektedir: Tanrı'nın iradesi nedir ve bize ne yapmamızı buyurmaktadır? O, bu soruya Tanrı'nın doğasına bakarak cevap vermektedir:

> Tanrı'nın kendinde sonsuz bir mutluluğa sahip olmasına ve eserlerinde sergilenen iyiliğe bakarak şu sonuca varılır. Tanrı'nın insanları yaratmaktaki amacı onların mutluluğudur; dolayısıyla, O, onların mutluluğunu ister. Öyleyse, onların mutluluğuna giden araçları da ister; kişinin davranışları, insanlığın mutluluğunun bir aracı olabildiği ölçüde, böyle olması gerektiğini de ister. Böylece yeni bir ölçüte ulaşılmış olur: Doğrudan erdemin ölçütüne değil, Tanrı'nın iradesinin ölçütüne. Çünkü, bu ölçütle 'Tanrı'nın iradesinin ne olduğunu nasıl bilebilirim' sorusunun cevabına ulaşılmaktadır. Bundan dolayı, 'Tanrı'nın iradesinin ölçütü insanlığın

[40] Gay, "Preliminary Dissertation", xxxvi-xxxvii.

> mutluluğudur' diyebiliriz; dolayısıyla, insanlığın mutluluğu erdemin ölçütü olarak adlandırılabilir, ancak bir adım öteden.[41]

Bu durumda insanlığın mutluluğunu teşvik etmek için insanlar ellerinden geleni yapmakla yükümlüdür; o zaman şu soru gündeme gelmektedir: Mutluluğun ölçütü nedir? İnsanın gücü dahilinde olan veya olmayan şeylerin insanlığın mutluluğuna hizmet edip etmediğini nasıl bilebiliriz? Bu soruların cevabı, Gay'e göre, şeyler arasındaki ilişkilerden bilinebilmektedir. Çünkü bazı şeyler ve eylemler haz üretmeye yatkındır, bazıları ise acı; bazıları bir toplum için uygundur, bazıları ise uygun değildir; bazıları insanlığın iyiliğine hizmet eder, diğerleri ise kaçınılması gereken şeylerdir. Bu durumda, Gay'e göre, insanlığın mutluluğunun ölçütüne ulaşılmakta; bu ölçütten tüm özel erdemler ve kötülükler türetilmektedir. Sıradaki soru: Şeylerde bu uygunluk ya da uygunsuzluğun olup olmadığını nasıl bilebileceğiz? Ya da böyle bir uygunluk varsa bunu belirli durumlarda nasıl keşfedebiliriz? Gay, bu soruların cevabına deneyim ya da akıl yoluyla ulaşılabileceğini savunur:

> İnsan ya bazı şeylerin ve eylemlerin meydana geldiğinde yol açtığı sakıncaları fark eder (perceive) ya da onların doğasını ve sonuçlarını gözlemleyerek önceden tahmin (foresee) eder. Böylece, şeylerin uygunluk veya uygunsuzluk ölçütü genel olarak akıl (reason) olarak adlandırılabilir. Ve bu akıl, mevcut şeylerle tam olarak uyumlu olduğunda, yani şeyleri olduğu gibi yargıladığında, doğru akıl (Right Reason) olarak adlandırılır ve bu nedenle bazen "şeylerin aklı"(reason of things) hakkında konuşuruz, yani doğru bir şekilde ifade etmek gerekirse, eğer aklımız doğru olsaydı akıl yoluyla keşfetmemiz gereken ilişkiyi keşfederiz.[42]

[41] Gay, "Preliminary Dissertation", xxxvii-xxxviii.

[42] Gay, "Preliminary Dissertation", xxxviii.

Gay, doğruluk konusundaki analizine devam ederken erdemin ölçütü olarak aklı öne süren filozofların görüşlerinin neden yeterince kabul görmediğini sorgulamaktadır:

> Şeylerin ilişkilerini olduğu gibi dışa dönük işaretlerle ifade etmeye doğruluk denir ve bu nedenle aynı türden bir mecaz yoluyla, şeylerin doğruluğu hakkında konuşmaya yatkınız, tıpkı şeylerin aklı hakkında konuştuğumuz gibi. Her iki ifade de aynı anlama gelir. Bu yüzden bazı insanların, aklı erdemin ölçütü olarak yüceltirken, yine de Bay Wollaston'un doğruluğun erdemin ölçütü olduğu fikrinden neden hoşlanmadıklarını hep merak etmişimdir.[43]

Gay, insanlığın mutluluğu, şeylerin ilişkileri veya uygunluğu ve uygunsuzluğu, akıl ve doğruluğun bir anlamda erdem için ölçütler olarak adlandırılabileceğini, erdemin doğrudan ölçütü olan Tanrı'nın iradesine kademeli olarak bağlı oldukları için bunların yalnızca uzak ölçütler olduğunu söylemektedir. Bu düşüncesini şöyle gerekçelendirmektedir:

> Tanrı'nın iradesini açıkça dışlayan veya ondan bahsetmeyenler, erdemin doğrudan ölçütünü insanlığın iyiliği olarak belirleyenler, ya erdemin her durumda zorunlu olmadığını kabul etmek zorundadırlar (bu, hemen hemen herkesin sahip olduğu erdem fikrine aykırıdır) ya da insanlığın iyiliğinin yeterli bir yükümlülük olduğunu söylemelidir. Ancak insanlığın iyiliği benim için nasıl bir yükümlülük olabilir ki? Özellikle, hayatımı feda etmek gibi durumlarda, bu benim mutluluğumla çelişiyorsa? Mutluluğu bir ölçüt olarak almayan ve bunun yerine "ilişkiler", "şeylerin

[43] Gay, "Preliminary Dissertation", xxxix. Gay'in atıfta bulunduğu William Wollaston'un ahlak anlayışı, ahlaki doğruluğu "gerçeğe uygunluk" ile tanımlayan bir yaklaşımdır. Wollaston'a göre, ahlaki eylemler, gerçekliği ifade eden ya da ona aykırı olan davranışlar olarak değerlendirilebilir. Eğer bir eylem, bir gerçeği onaylıyorsa doğru, onu çarpıtıyorsa yanlıştır. Örneğin, birine haksız yere zarar vermek, onun insan olarak değerini yok saymak anlamına gelir ve bu yüzden yanlıştır. Eğer biri, borcunu ödemeyi reddederse, bu durum borcun var olduğu gerçeğini göz ardı etmek anlamına gelir. Dolayısıyla, ahlaksız bir davranış sergilemiş olur. Gay'in belirttiği çelişki şudur: Eğer akıl erdemin ölçütü olarak kabul ediliyorsa, o zaman neden Wollaston'un gerçeğe uygunluğu ahlakın temeli olarak gören görüşü daha fazla kabul görmemektedir? William Wollaston, *The Religion of Nature Delineated* (Glasgow: R. Urie and Company, 7. Basım, 1766), 19-23, 46-48.

> uygunluğu ve uygunsuzluğu" gibi kavramlardan bahsedenler, gerçek ölçütten daha da uzaklaşmaktadır. Zira bir şeyin uygunluğu, bir amaca ilişkin olmadıkça pek anlaşılır değildir. Akıl ve hakikat, şeylerin ilişkilerine oldukça yakındır, çünkü bunlar açıkça o ilişkileri varsayar; ancak yine de erdemin doğrudan ölçütünden bir adım daha uzaktadırlar. Erdemin ölçütü ve ona yönelik yükümlülüğümüz hakkında söylenenlerin doğru olduğu belki kabul edilebilir. Ancak yine de şu itiraz ileri sürülebilir: Çoğu insan, bu tür çıkarımlardan habersiz olsa veya bunları hiç düşünmemiş olsa da yine de erdemi kendileri benimser ve başkalarında da onaylar.[44]

Gay, bundan sonra "onay" ve "sevgi" kavramlarını analize yönelmektedir. Analizine insanla başlar; insanın, yalnızca duyarlı bir varlık değil, aynı zamanda haz ve acıyı deneyimleyebilen bir varlık olduğu üzerinde durmaktadır. Ona göre, ancak insan, aynı zamanda bu haz ve acının gelecekteki sonuçlarını öngörebilme yetisine de sahip bulunmaktadır. Ve insan, bunları bilmeye muktedir olduğu gibi, aynı zamanda bunların sebeplerini yönetme veya yönlendirme yetisine de sahiptir. Böylece, büyük ölçüde acıdan kaçınma ve hazzı elde etme gücüne sahiptir. İşte bu, Gay'e göre tüm eylemlerin ilkesidir. Dolayısıyla, zevk ve acı ona kayıtsız olmadığı gibi, onun gücünün dışında da değildir, bu yüzden insan, hazzı arar ve acıdan kaçar. Aynı şekilde, haz ve acının sebepleri de (causes) kayıtsız değildir; insan, onların eğilimlerine göre ya peşlerinden gider ya da onlardan kaçınır. Kendi iyiliği için peşinden gittiği şey, yalnızca hazdır ve buna "amaç" (end) denir. Hazzı meydana getirmeye yatkın olduğunu düşündüğü şeye "iyi" (good) der ve onu onaylar, yani onu amacına ulaşmak için uygun bir araç olarak değerlendirir ve dolayısıyla onu bir tercih nesnesi (object of choice) olarak görür. Buna karşılık, mutsuzluğa sebep olan şeyi ise onaylamaz ve ona "kötü"(evil) adını verir. Bu iyi ve kötü yalnızca onaylanmakla ya da reddedilmekle kalmaz; (insan, kendisini gelecekte de var olacak

[44] Gay, "Preliminary Dissertation", xxxix- xl.

şekilde düşündüğünden ve o zaman da iyiliğini önemseyerek hareket ettiğinden, hayalinde onları değerlendirdiğinde), onlara mevcut bir haz veya acı da eşlik eder. Bu haz veya acı, onların gerçek varoluşlarında ortaya çıkması beklenen sonuçlarına orantılıdır. Gelecekteki haz veya acının öngörüsünden doğan bu haz veya acı, doğru anlamda "tutku" (passion) olarak adlandırılır ve buna bağlı olarak ortaya çıkan arzu ise "duygu"(affection) olarak adlandırılır. Ayrıca, hazzı düşündüğümüzde zihnimizde ona yönelik bir arzu (desire) ortaya çıkar; acıyı düşündüğümüzde ise ondan kaçınma eğilimi (aversion) oluşur. (Bu, bizim duyarlı varlıklar olduğumuzu varsaymanın doğal bir sonucudur ve aslında, bizim için her şeyin kayıtsız olmadığını söylemekten başka bir şey değildir.) Aynı şekilde, iyiyi veya kötüyü düşündüğümüzde de aynı arzular ve kaçınma eğilimleri ortaya çıkar.[45]

Arzular ve kaçınmalar harekete geçirilince sevgi ve nefret ortaya çıkmaktadır. Sevgi ve nefretin çeşitli biçimlerde değişime uğramasından rastgele bir şekilde tutku ve duygu olarak adlandırılan tüm diğer arzular ve kaçınmalar ortaya çıkmakta ve genellikle haz ve acının başlangıçta doğamıza ekildiği düşünülmektedir. Gay'e göre, bu duyguların cansız nesnelere yöneltilmesiyle umut, korku, umutsuzluk gibi duygular ortaya çıkmaktadır.

Gay, mutluluğu hazların toplamı olarak görmektedir. O, insan mutluluğu için yalnızca cansız varlıkların değil, aynı zamanda insanın kendisi gibi akıllı varlıkların da gerekli olduğunu söylemektedir. Bu varlıklar, iyi ve kötüyü yönetme ve yönlendirme gücüne sahip ve bir amaç doğrultusunda hareket edebilmektedirler. Bu durumda mutluluğun farklı yolları ortaya çıkacak; buna bağlı olarak da hepsi aynı amaca (mutluluğa) yönelse de farklı takip yolları ortaya çıkacaktır. Bu nedenle, farklı takdirler

[45] Gay, "Preliminary Dissertation", xli-xlii.

ve duygular ortaya çıkacak, bunların zıtları da var olacaktır; ki bunlar, Gay'e göre üzerinde özellikle durulmayı hak etmektedirler.[46]

Akıl sahibi varlıkların mutluluğumuza hizmet ederken pasif olmayan, iradeli varlıklar olmaları sebebiyle, onların iradelerinin bizim mutluluğumuzu sağlamaya yönelik iş birliği yapmasının gerekli olduğunu düşündüğümüz için bu iş birliğini sağlayacak her şeyi onaylamamız kaçınılmaz olacaktır. Bu da Gay'e göre haz veya acıyla mümkün olabilir. Dolayısıyla, kendi mutluluğumuzun başkalarına bağlı olduğunu fark ettiğimizde, onların bizim mutluluğumuzu artırmak için çaba göstermelerini teşvik etmeye uygun gördüğümüz her şeyi mutluluğun bir aracı olarak değerlendirmemiz kaçınılmazdır. Ve bizim elimizde olan tek şey, onların çabalarına haz eklemektir. Bu yüzden, onların bizim için gerçekleştirdiği eylemlere haz eklemeyi onaylamamız kaçınılmazdır. Gay, akıl sahibi bir varlığın mutluluğun aracı olarak onaylanmasının herhangi başka bir aracı onaylamaktan farklı olduğunu şu ikna edici gerekçe ile anlatmaktadır:

> Akıl sahibi bir varlığı mutluluğun bir aracı olarak onaylamak, herhangi başka bir aracı onaylamaktan farklıdır; çünkü bu, aynı zamanda o varlığın mutluluğunu artırmaya yönelik bir çabayı da onaylamayı içerir. Böylece, o varlığı ve diğerlerini, gelecekte de benim mutluluğum için aynı ilgiyi göstermeye teşvik etme amacı taşır. Ve, onayladığımız şeyi aynı zamanda arzuladığımız (yukarıda gösterildiği gibi) için, bize iyilik yapan herhangi bir varlığın mutluluğunu da arzulamamız gerekir. Bu yüzden, akıl sahibi bir nesneye (yani bir kişiye) yöneltilen sevgi veya nefret, cansız nesnelere yöneltilen sevgi veya nefretten farklıdır. Çünkü bu, sevilen nesnenin

[46] Gay, "Preliminary Dissertation", xlii-xliii.

mutluluğunu arzulamayı ve dolayısıyla onun mutluluğundan zevk almayı içerir. Eğer nefret ediliyorsa da bunun tersi geçerlidir.[47]

Gay, bu takdir ve sevginin temelini bizim mutluluğumuza gönüllü olarak katkıda bulunmasında görmekte ve "failin erdemi" olarak adlandırmaktadır. Yani, failin erdemi, o kişinin bizim takdirimizi ve sevgimizi hak etmesini sağlayan şeydir. Erdemsizlik ise bunun zıddıdır. Gay'e göre erdem olarak adlandırılan bu nitelik nihai olarak bir insanın kendi özel mutluluğu için hareket etmesiyle gayet uyumludur. Çünkü bir başkası için gerçekleştirilen herhangi bir belirli eylem erdemli bir eylemdir; yani eylemin muhatabının, eylemi gerçekleştiren kişiye karşı takdir, iyilik ve onay göstermesini gerektirmektedir. Zira böyle bir takdir beklentisi, o eylemi gerçekleştirmek için tek güdüydü; eğer bu takdir gerçekleşmezse ya da gerçekleşmeyeceği düşünülürse, böyle bir kişi herhangi bir iyiliği hak etmeyen biri olarak değerlendirilmektedir. Çünkü eylemleriyle, yapılan iyilikler karşısında minnettarlık göstermeye ehil olmadığını ortaya koymuş olmaktadır. Burada, Gay, erdemin nihai amaç olarak özel mutluluk peşinde koşmakla bağdaşmadığını düşünenlerin hata yaptıklarını düşünmektedir. Yaptıkları bu hata daha düşük seviyeli amaçlarla nihai amaçları, yani belirli bir eylemin amacı ile genel olarak eylemin amacını yeterince dikkatli bir şekilde ayırt edememeleridir.[48]

Her ne kadar özel mutluluk tüm eylemlerimizin nihai amacı olsa da herhangi bir belirli eylemin özellikle elde etmeye yönelik olduğu mutluluk aracı veya o eylemin esas olarak hedeflediği şey -yani eğer sahip olunsaydı, o eylemi gerçekleştirmeyeceğimiz şey- genellikle o eylemin amacı (end) olarak adlandırılmaktadır. Bu nedenle, mutluluk tüm

[47] Gay, "Preliminary Dissertation", xliii– xliv.

[48] Gay, "Preliminary Dissertation", xliv- xlv.

eylemlerin genel amacı olduğu gibi, her belirli eylemin de kendine özgü ve özel bir amacı olduğu söylenebilmektedir. Gay bu konuda örnekler vermektedir. [49]

Gay'e göre, bir eylemin özel amacı başkalarının mutluluğudur. Fail her ne kadar bu eylemin sonucunda kendine dönük bir takdir ve iyilik bekliyor olsa da failin yaptığı eylem erdemli bir eylemdir. Aynı şekilde, kişi başkalarının mutluluğunu sağlamaya çalışarak Tanrı'yı hoşnut etmeyi amaçlıyorsa yine bu eylem erdemli bir eylemdir. Ancak kişi eylemini diğerlerinin mutluluğundan bağımsız bir amaç uğruna yapıyorsa bu eylem erdemli bir eylem olmaz; dolayısıyla, faile herhangi bir takdir ve iyilik hakkı doğurmaz. Eğer benim mutluluğum failin eyleminin sözde amacıysa ve ben bunun eylemin gerçek amacı olduğuna inandırılmışsam bu konuda herhangi bir yükümlülüğüm olmaz. Fail benim mutluluğumu kendi mutluluğu için bir araç olarak görüyorsa -ve ben bu durumu biliyor olsam bile- bu durumda eylem erdemlidir ve benim yükümlülüğümü azaltmaz. İşte bu noktada Gay, ahlak tanımı yapmaktadır:

> Kabul ediyorum ki, bu durumda büyük bir değişiklik yaratan bir şey vardır: Bu da onun benim iyiliğimi genel olarak mı yoksa yalnızca belirli bir amaç için mi hedeflediğidir. Şimdi, bu "erdem" ve onun karşıtı dediğimiz şeyin çeşitli birleşimlerinden, tüm o farklı onaylamalar ve karşıtlıklar; tüm o beğeniler ve beğenmeme durumları ortaya çıkar ki biz bunlara ahlak (moral) diyoruz.[50]

Gay, ahlak tanımını yaptıktan sonra mutluluğumuza (ya da mutsuzluğumuza) istemli ya da istemsiz katkıda bulunan varlıkların bizim mutluluğumuz açısından nasıl

---

[49] Örneğin, şık giyinen bir kişinin amacı kıyafetiyle hoş görünmektir; çalışmanın amacı ise bilgidir. Ancak ne hoş görünmek ne de bilgi nihai amaçlardır; bunlar hâlâ daha ileri bir şeye yönelir ya da yönelmelidir. Bunu şu gerçekten anlarız ki herhangi bir eylemin veya girişimin gerekçesini (reason)sormak, sadece onun amacını(end) sorgulamaktır. Ancak, nihai bir amaca (ultimate end) gerekçe atfetmenin beklenmesi ise saçmadır. Bir şeylerin neden takip edildiği sorulduğunda insan bir gerekçe sunabilir; fakat mutluluğu neden takip ettiğimiz sorusuna, Gay, bir gerekçe gösteremeyeceğimizi bu soruya ancak terimlerin açıklamasıyla cevap verebileceğimizi söylemektedir. Gay, "Preliminary Dissertation", xlv.

[50] Gay, "Preliminary Dissertation", xlvi.

farklılaştığına değinmektedir. Mutluluğumuzun istemsiz araçları olan varlıkları dikkate alarak içimizde sevgi, nefret, umut, korku, umutsuzluk ve bunların karşıtlarını üretiyorsak, aynı şekilde mutluluğumuza veya mutsuzluğumuza kendi iradeleriyle katkıda bulunan varlıkları dikkate aldığımızda da sevgi ve nefret duygularını üretmekteyiz. Bunlar istemsiz varlıklara yönelik sevgi veya nefretten farklıdır; istemsiz varlıklara yönelik sevgi veya nefret yalnızca sevilen veya nefret edilen şeyi elde etme ya da ondan kaçınma isteğidir. Ancak bu, istemli failler için söz konusu olduğunda, sevilen veya nefret edilen failin mutluluğunu artırma ya da ona acı verme isteğidir. Şükran, öfke, cömertlik, hırs, onur, utanç, kıskançlık, iyilikseverlik gibi duyguların tümü bu tür sevgi ve nefretin çeşitleridir. Bütün bu duyguların temelinde sevilen ya da nefret edilen failin mutluluğumuzun aracı olarak algılanması vardır.

Gay'in buraya kadar söylediklerinden duygularımızın mutluluğun istem dışı ve istemli araçlarına yöneldiğini görüyoruz. Ayrıca bu onaylamalarımızın varlığı, duyguların doğuştan gelmediğini veya içgüdü yoluyla bize yerleştirilmediğini; aksine, hepsinin sonradan kazanıldığını ispatlamaktadır. Gay, bu yaklaşımını, sadece duyarlı ve akıl sahibi varlıkların mutlulukları için birbirlerine bağımlı oldukları kabulü üzerine inşa etmektedir.

Gay'in bu yaklaşımına şöyle bir itiraz yapılmaktadır: Her eylemin nedeni veya amacı her zaman fail tarafından bilinmektedir; çünkü insanı ancak fark ettiği şey harekete geçirebilmektedir. İnsanların ahlaki bir karakterle hayatın içinde karşılaşır karşılaşmaz ya da bu karakter kendilerine önerildiğinde, özel mutluluklarının bu karakterden etkilenip etkilenmediğini düşünmeden hemen tepki vermektedirler. Hatta belirli bir durumda özel mutluluklarının azaldığını fark ederlerse bile, yine de o ahlaki karakteri onaylamaya ve o kişiyi sevmeye devam etmektedirler. Burada sorulan şey, neden minnettar olunması gerektiği değil, neden gerçekten minnettar olunduğudur. Bu sonradan üretilen gerekçeler, aslında bizim içimizde bu onaylama yetilerini yerleştiren Yaratıcımızın hikmetini ve

inayetini göstermektedir; fakat yine de bu yaklaşım, onların gerçek kökenine dair tatmin edici bir açıklama sunmamaktadır. Bu nedenle, bu kamusal duygular ve ahlaki duyu, özel mutluluktan tamamen bağımsızdır ve gerçekte bizi yalnızca içgüdü gibi etkilemektedir.[51]

Bu itiraza, Gay şu cevabı vermektedir:

> Bu argümanın içerdiği olgusal durum, bana göre tartışmaya açık değildir; dolayısıyla, ya bu olgusal durumu daha önce ortaya koyduğumuz şeylerle tutarlı hale getirmemiz ya da meseleyi terk etmemiz gerekmektedir. Şimdi, bu tutarlılığı göstermek için şunu belirtmeme izin verin: Gerçeği ararken, her zaman incelediğimiz önermeyi bir ilk ilkeye veya aksiyoma kadar götürmeyiz; bunun yerine, onun bilinen veya varsayılan bir gerçekten türetilebilir olduğunu fark ettiğimiz anda tatmin oluruz. Aynı şekilde, eylemlerimizde de her zaman nihai amacımız olan mutluluğa kadar ilerlemeyiz; bunun yerine, herhangi bir eylemin bilinen veya varsayılan bir mutluluk aracına hizmet ettiğini fark ettiğimizde tatmin oluruz ve ister gerçek isterse yanlış olsun, bu varsayılan gerçekler ve mutluluk araçları, bizde her zaman gerçekmiş gibi aynı şekilde etki yaratır. Önyargıların inkâr edilemez sonuçları, gerçek hakikatler veya argümanların sonuçları kadar sıkı bir şekilde benimsenir ve yanlış (fakat hayali) bir mutluluk aracına hizmet eden şey, gerçek bir mutluluk aracına hizmet eden bir şey kadar gayretle takip edilir.[52]

Gay'e göre; her insan arayış ve davranışlarında pek çok şeyi zihninde sabitlemiş durumdadır. Dolayısıyla, bu sabitelerini sorgulamadan, ilke olarak kabul etmekte ve ona göre hareket etmektedir. Bu durum, anlayışımızın sınırlılığından kaynaklanmaktadır. Her şeyi en temeline kadar götürmek, uzun bir sonuç zinciri boyunca ilerlemeyi gerektireceğinden zahmetlidir. Bunu önlemek için, bazı doğruları ve mutluluğa ulaşma yollarını seçeriz ve bunları hem anlayışımızın hem de uygulamalarımızın yönetiminde

[51] Gay, "Preliminary Dissertation", xlix- l.

[52] Gay, "Preliminary Dissertation", l- li.

güvenilebilir "durak noktaları" (Resting Places) olarak görürüz. Bunları, ilkiyle ilgili olarak aksiyomlar, ikincisiyle ilgili olarak ise amaçlar olarak kabul ederiz ve zaten bu, bizim alışkanlık haline gelmiş bilgimize güvenebileceğimiz düşüncesiyle daha da kolaylaşır; çünkü halihazırda bizi tatmin etmiş olan şeyleri sorgulamayı gereksiz buluruz. Bu nedenle hem teorik hem de pratik ön yargılar köklü bir şekilde yerleşir ve kolayca sökülüp atılamaz; çünkü, çok az kişi onları sorgulamaktadır. Bu "durak noktaları" o kadar sık bir şekilde ilkeler olarak kullanılır ki, zamanla, bizi ilk etapta onları benimsemeye iten şeyi unutur ve onları oldukları gibi, yani ilkelerin yerine geçen unsurlar olarak değil de, bizzat ilkelerin kendisi olarak hayal etmeye meylederiz.[53]

Gay, öncelikle sevdiğimiz ve onayladığımız şeylerde gerçek bir iyilik, yani mutluluğumuzu artırmaya yönelik uygunluk algıları veya hayallerimizin olduğunu söylemektedir. Bu yüzden bu şeylere haz ekleriz. Böylece, bu şeyler ve haz, zihnimizde birbirine öyle sıkı bağlanır ve ilişkilendirilir ki, biri kendini gösterdiğinde, diğeri de hemen akla gelir. Ve bu ilişkilendirme onları başlangıçta birbirine bağlayan şey tamamen unutulduğunda ya da belki artık mevcut olmadığında, hatta tam tersi olduğunda bile devam eder. Gay, bu düşüncesini insanların paraya duyduğu güçlü ilgiyle örneklendirmektedir. [54] Aynı şekilde, bilgiye, üne, okumaya vb. karşı duyulan zevk için de geçerli olduğunu söylemektedir. Bunlar başlangıçta daha ileri bir amaca ulaşmak için

---

[53] Gay, "Preliminary Dissertation", li- lii. Böylece, bazı insanlar, onları nasıl edindiklerini unuttukları için doğuştan gelen fikirlerin (innate ideas) var olduğunu düşünmektedir; diğerleri ise neredeyse edinilmiş her davranış ilkesine karşılık gelen içgüdüler (instincts) olduğunu öne sürmektedirler.

[54] Para eğilimi insanla birlikte mi doğmuştur yoksa başlangıçta, paraya sahip olmanın birçok avantajını fark edip, bundan bir haz alarak, bu yüzden onu arzulayarak, elde etmeye çalışarak, elde ettiklerinden haz duyarak ve sonunda onu elde tutmayı istemeleriyle mi gelişmiştir diye sorar. Böylece insan para ve mutluluk arasındaki ara adımları atlayarak, parayı doğrudan mutlulukla birleştirirler ve paraya sahip olmanın hayali hazzıyla yetinir. Böylece, başlangıçta yalnızca bir araç olarak peşine düştükleri şeyi, gerçek amaçları yaparlar ve gerçek mutluluklarının ya da mutsuzluklarının onda yattığını düşünürler. Böylece, para ve mutluluk arasındaki bağlantı zihinlerde devam eder. "Gay, "Preliminary Dissertation", s.lii- liii.

vardır, ancak zamanla alışkanlık haline gelen eğlencelere dönüşmektedirler. Haz fikri onlarla ilişkilendirilmekte ve ilk neden tamamen kaybolduğunda ya da en azından aklımızdan çıktığında bile bizi onları aynı hevesle takip etmeye yönlendirmektedirler. Hatta bu ilişkilendirmenin gücü o kadar büyük olur ki sadece tutkularımızı ve duygularımızı yoğunluk ve süre açısından uygun sınırlarının ötesine taşımakla kalmaz– ki bu, açgözlülük, hırs, aşk, intikam gibi günlük hayatta karşılaşılan örneklerle açıkça görülmektedir – aynı zamanda, onları uygunsuz nesnelere ve aklımızın başlangıçta yönlendirdiği şeylerden tamamen farklı olanlara da aktarabilmektedirler.[55] Gay'e göre, biz her zaman (ve belki de çoğu zaman) bu ilişkilendirmeyi kendimiz yapmayız, aksine bunu başkalarından öğreniriz. Yani, belirli şeylere veya eylemlere haz ya da acı ekleriz, çünkü başkalarının bunu yaptığını görürüz ve hayranlık duyduğumuz ya da saygısını kazanmak istediğimiz kişileri taklit ederek hareket ilkeleri ediniriz. Bu yüzden, bir oğul çoğu zaman babasının hem kötü alışkanlıklarını hem de siyasi tarafını, tıpkı onun mal varlığı gibi miras alır. Bu yüzden, ulusal erdemler ve ahlaksızlıklar, eğilimler ve görüşler ortaya çıkmaktadır. Gay:

> Genel olarak eğitim önyargısı olarak adlandırılan şeyin nasıl bu kadar kolay açıklanabileceğini gözlemleyebiliriz; günlük olarak iletişim kurduğumuz kişilerin huylarını ve duygularını ne kadar hızlı bir şekilde benimsediğimizi; nasıl neredeyse farkına varmadan sevmenin, hayranlık duymanın ya da nefret etmenin öğretildiğini veya nasıl minnettar, cömert, merhametli ya da acımasız olmaya yönlendirildiğimizi görebiliriz. O hâlde, insan yaşamındaki temel eylemleri açıklayabilmek için ahlaki bir duyu (veya bu isimle ifade edilen şeyi) ve ayrıca kamusal (toplumsal) duyguları varsaymak gereklidir. Fakat ben, bu ahlaki duyunun veya bu kamusal duyguların

[55] Gay, "Preliminary Dissertation", liii.

doğuştan geldiğini ya da içimize yerleştirildiğini reddediyorum. Bunlar ya kendi gözlemlerimizden ya da başkalarını taklit etmekten edinilmektedir.[56]

Dikkat çekmek gerekirse; Gay, öncelikle erdemin ölçütü olarak evrensel mutluluğu benimsemektedir. O bu yaklaşımı savunan ilk kişi değildir; ancak Cumberland ve Berkeley'den[57] farklı olarak, bireylerin Tanrı tarafından belirlenmiş mutluluk üreten kurallara uymalarını savunmamaktadır. Tanrı'nın mutluluğu teşvik etmemizi istemesine rağmen, bireylerin bu amacı en iyi nasıl başaracaklarını kendi akıllarıyla belirlemeleri gerektiğini öne sürmektedir.[58] O, Tanrı'nın insanları mutluluğu teşvik etmeye yönlendirdiğini kabul etmekte; ancak, bireylerin, en fazla mutluluğu nasıl sağlayacaklarını doğrudan Tanrı'nın koyduğu belirli kurallara bağlı kalmaksızın, kendi akıl yürütmeleriyle belirlemeleri gerektiğini savunmaktadır. Yani, ahlaki doğruluğun nihai kaynağı yine Tanrı'nın iradesidir; ancak, Tanrı'nın iradesini anlamanın yolu doğrudan vahiy ya da belirli ahlaki kurallar değil, akıl yürütme sürecidir. Bu bağlamda Gay, ahlaki kuralların bireylerin akıl yoluyla keşfedebileceği ve evrensel mutluluğu temel alan bir sistem içinde değerlendirilebileceğini öne sürmektedir.

Gay, mutluluğumuzu başkalarının mutluluğuyla ilişkilendirerek iyiliksever amaçlar geliştirdiğimizi ve mutluluğumuzun genel mutlulukla ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğunu fark ederek iyilikseverliği ahlakın temeli olarak onayladığımızı öne

---

[56] Gay, "Preliminary Dissertation", lv.

[57] Gay, ahlaki zorunlulukların temelini Tanrı'nın iradesine dayandıran bir görüşü benimser. Ancak, onun bu yaklaşımı, kendisinden önce gelen Richard Cumberland ve George Berkeley'den belirli noktalarda ayrılır. Cumberland ve Berkeley gibi filozoflar, bireylerin doğrudan Tanrı tarafından belirlenmiş ahlaki kurallara uyması gerektiğini savunurlar. Onlara göre, Tanrı'nın koyduğu kurallar mutluluğu artırır ve insanlar bu kuralları Tanrı'nın doğrudan iradesine bir bağlılık olarak takip etmelidir. Richard Cumberland, *A Treatise of the Laws of Nature*, çev. John Maxwell, ed. Jon Parkin (Indianapolis: Liberty Fund, 2005), 496, 503, 599, 603–604. George Berkeley, *Passive Obedience, or, The Christian Doctrine of Not Resisting the Supreme Power, Proved and Vindicated upon the Principles of the Law of Nature: In a Discourse Deliver'd at the College-Chapel* (London: H. Clements, 3. Basım, 1713), 5-9.

[58] Lustila, "John Gay", 87.

sürmektedir. Gay, Hutcheson'un[59] iyiliksever güdülerin doğuştan var olduğuna dair görüşünü reddederek, bu güdülerin nasıl geliştiğiyle ilgili doğalcı bir açıklama getirmekte; aynı zamanda bu güdülerin var olmadığı ve iyilikseverliğe onayın sahte olduğu görüşünü savunan Epikürcü görüşü de reddetmektedir.[60]

Gay'e göre, ahlaki bilgi karma modlardan oluşmaktadır. Yani, Gay, ahlaki bilginin nesne bilgisinden ayrı olduğu görüşünü savunmaktadır. Nesne ile ilgili fikirler varlıklarının özsel bir kısmına dayanır, halbuki karma modlarda böyle bir öz yoktur; fikir, yalnızca aklın üretimidir. Bu bilgilerin birleşiminin raslantısal karakterde olması ahlaki bilgilerin herkeste farklı anlamlara geleceğini çağrıştırıyor olabilir; ama, Gay, bunun böyle olmadığını düşünmektedir. Gay, Locke gibi düşünmekte ve Locke'un görüşünü[61] daha ileri götürmektedir: Bireylerin ahlaki doğruları keşfetme sürecinde rasyonel bir yönteme dayandıklarını savunmaktadır. Ona göre, ahlaki doğrular, bireysel veya toplumsal deneyimlerle öğrenilir ve genelleştirilebilir. İnsanların kendi mutluluklarını başkalarının mutluluğuyla ilişkilendirmesi ve iyiliksever amaçlar geliştirmesi, ahlaki bilgilerin bireysel farkındalık seviyesine bağlı olarak farklı şekillerde ifade

---

[59] Francis Hutcheson, insanların doğuştan iyiliksever eğilimlere sahip olduğunu savunur. Ona göre, insanlar doğal bir ahlaki duyguya sahiptir ve bu duygu onları başkalarına iyilik yapmaya yönlendirir. Gay ise bu görüşü reddeder. Ona göre iyiliksever amaçlar doğuştan gelmez; aksine, deneyim ve akıl yürütme yoluyla gelişir. Yani, Gay'in iyilikseverliği açıklama biçimi doğalcıdır (naturalistic); çünkü o, iyilikseverliğin insanda doğal olarak var olmadığını, zaman içinde oluştuğunu ve öğrenildiğini savunur. Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, ed. Wolfgang Leidhold (Indianapolis: Liberty Fund, 2004), 9-10, 112-115.

[60] Lustila, "John Gay", 89.

[61] Locke'a göre, insanların ahlaki kavramları farklı şekillerde kullanmaları, aslında ahlaki doğruların değişken veya göreceli olduğu anlamına gelmez. Bu farklılık çoğu zaman ahlaki fikirlerin açıkça belirlenmemesinden, kelimelerin yanlış kullanılmasından, tutkuların ve çıkarların akıl yürütmeyi bozmasından kaynaklanır. Yani, insanlar aynı ahlaki ilkeleri farklı şekilde ifade edebilir veya uygulayabilir; fakat bu, ahlaki doğruların kendilerinin değişken olduğu anlamına gelmez. Locke, ahlaki bilgiyi matematiksel doğrulara benzeterek, bir kişinin belirli bir matematiksel formülü yanlış anlamasının, formülün kendisinin değişken olduğunu göstermediği gibi, ahlaki kavramları farklı yorumlamanın da ahlaki gerçeklerin değişken olduğunu göstermediğini ileri sürer. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 16-17, 468-469, 507-508, 540-542, 556-558.

edilebileceğini gösterir. Ancak bu, ahlaki doğruların kendilerinin değişken olduğu anlamına gelmez; aksine, bireyler ahlaki ilkeleri kavrama süreçlerinde farklı aşamalarda olabilirler. Bu nedenle, Gay, (tıpkı Locke gibi) ahlaki kavramların kullanımdaki çeşitliliğini ahlaki gerçeklerin değişkenliği olarak değil, bireylerin ahlaki doğruları anlamadaki farklılıkları olarak görürler. Bu da onların görüşlerine göre bir zayıflık değil, ahlakın insan aklıyla keşfedilebilir olmasının bir göstergesidir.[62]

"İlgili zorunluluk" kavramından yararlanarak, Gay daha metafiziksel olarak yüklü olan şeylerden ziyade, herkese ulaşmak amacıyla genel bir çerçeve sunmaya çalışmakta; bireylerin mutluluğunu en iyi şekilde güvence altına alacak olanı tanımak zorunda olduğumuzu belirtmektedir. Gay'in "karmaşık modlar"ının kullanımı, faydacılığın tarihindeki önemli bir adımdır. Ahlaki fikirlerimizin içeriği örneğin, hırsızlık olarak kabul ettiğimiz şey belirli bir durumda nasıl hareket etmemiz gerektiğini çözmez. Bu soruya cevap vermek için, ahlaki fikirlerimizin dışında normatif bir kıstasa başvurmamız gerekir. Tüm eylemler, bu ilkeye göre yargılanacaktır; bu da demek oluyor ki, bir eylem yalnızca bu ilkeye referansla doğru ya da yanlış olabilir. Eğer bu rolü oynayacak ilke olarak "fayda" ilkesinin kabul edilmesi gerektiğini varsayarsak, o zaman bir eylemin ahlakla ilgili tek özelliği mutluluğu teşvik etmesidir.[63]

Gay, ahlaki erdemin tanımını sonradan Paley'in de örnek alacağı gibi "hayat kuralına uygunluk" olarak tanımlamaktadır; diğer tüm varlıkların birbirlerinin mutluluğuna dair eylemlerini yönlendiren kural. Bu kuralı, herkesin uyduğu bir "zorunluluk" olarak görmektedir. Gay, "erdem"i bu şekilde tanımlayarak, ahlakın kapsamını başkalarının mutluluğunu etkileyen eylemlerle sınırlamaktadır. Bu hayat kuralını tanımlarken, Tanrı'nın iradesine başvurmaktadır. Gay, insanları mutluluğun ne

[62] Lustila, "John Gay", 89.

[63] Lustila, "John Gay", 91.

olacağı konusunda kesin bir şey söylemektense, hangi eylemlerin hangi sonuçlara yol açacağını belirlemenin daha uygun bir yaklaşım olacağını ifade etmektedir. Bu bilgilere çeşitli yollardan ulaşabiliriz. Bazen bir eylemin toplum için hangi olumsuz sonuçları doğuracağını "gerçekleştiğinde" fark ederiz veya bazen de eylemlerin niteliğini önceden düşünerek tahmin edebiliriz. Zamanla hangi eylemlerin toplumsal mutluluğu artıracağına dair daha iyi bir anlayış geliştirebiliriz. Bu bağlamda, Gay, "erdem"in tanımını yaparken, toplumun yararına olan eylemler üzerinde düşünmemizi sağlamaktadır. Gay, en sonunda şu noktaya gelmektedir: Toplumun refahı, bireylerin doğal eğilimleri ile uyumlu şekilde hareket etmelerini sağlayacak şekilde geliştirilmelidir. Ahlaki değerler, bireylerin genel mutluluğa katkı sağlamak amacıyla belirli eylemler üzerinde durmalarını teşvik etmektedir. Ancak bu mutluluğun hangi yollarla sağlanacağını net bir şekilde belirlemek zordur; çünkü, her bireyin eylemleri farklı toplumsal etkiler yaratabilir. Bu düşünceler, faydacı bir etik anlayışının temellerini atmaktadır.

Gay, insan doğasına başlangıçtan itibaren yerleşmiş olduğu düşünülen tutkuların çoğunun sevgi ve nefretin farklı biçimleri olduğunu savunmaktadır. Ona göre haz üreten nesneler iyi, acı üreten nesneler ise kötü olarak değerlendirilmekte; iyiliğin algılanmasına sevgi, kötülüğün algılanmasına ise nefret eşlik etmektedir. Bununla birlikte insan, doğası gereği başkalarının mutluluğuyla ilgilenen iyiliksever güdülere sahip değildir. Ancak başkalarıyla etkileşime girdikçe ve kendi mutluluğunun onların mutluluğuna bağlı olduğunu fark ettikçe, başkalarının mutluluğuna yönelik bir ilgi geliştirmeye başlar. Bu ilginin oluşumu psikolojik çağrışım mekanizmasıyla açıklanmaktadır. Çağrışım sürecinde kişi öncelikle bir nesnenin kendi mutluluğuna katkı sağladığını algılar. Ardından nesnenin mutluluğuna elverişli olduğunu düşünmekten haz duyar. Son olarak nesnenin düşüncesi ile ona eşlik eden haz duyumu zihinde öylesine sıkı biçimde birleşir ki ikisi tek bir deneyim gibi algılanmaya başlanır. Gay'in çağrışım olarak adlandırdığı şey, düşünce ile duyumun zihinde bu şekilde bütünleşmesidir. Söz konusu bağlantı

bilinçli düşünmeyle zayıflatılabilse de alışkanlığa benzer biçimde yerleştiğinden ortadan kaldırılması güçtür. Bununla birlikte çağrışım mekanizması kendi başına ahlaki bir nitelik taşımaz. Onu ahlak bakımından önemli hâle getiren husus, kişinin kendi mutluluğunun başkalarının mutluluğuna bağlı olması ve bu bağımlılığın insanlar arasındaki bağlantıları çağrışım yoluyla güçlendirmesidir.[64]

Gay bazı fikirlerin nasıl alışkanlıkla ilgili olduğunu ortaya koymaktadır. Bu mekanizmayı duyu ve fikirler yoluyla açıklamakta ve ahlak alanında nasıl çalıştığını da göstermektedir. Bilgi edinmeyi ahlaki alana genişleterek bu sürecin daha önce var olmayan eylem güdülerinin gelişmesine nasıl yol açtığını açıklamaktadır. Fikirlerin birleştirilmesi düşüncesiyle ise doğal olarak sadece kendi mutluluğuna odaklanan bireylerin, başkalarının mutluluğunu da önemsemesini nasıl açıklayabileceğini göstermektedir.

Bu düşünceleri akademik literatüre taşıyan Edmund Law olmuştur. Law da bu düşüncelerin üzerine inşa ettiği düşünceleriyle Paley'in esin kaynağı olmuştur.

1.1.2. Edmund Law

Edmund Law (1703-1787)[65], teolojik utilitaryanizmin erken döneminde yalnızca bir aktarıcı değil, aynı zamanda kurucu bir ara düşünürdür. Paley de teolojik utilitaryanizm görüşünü Law'dan devralarak geliştirmiştir. *Principles of Moral and Political Philosophy* eserini Law'a ithaf ederken, ona duyduğu kişisel minnettarlığın yanı

[64] Gay, "Preliminary Dissertation", xxxi–xxxii, xli–xliv, lii–liii, lv; Lustila, "John Gay", 98-99.

[65] Edmund Law, 1703'e İngiltere'nin Cumberland bölgesinde doğdu. Cambridge Üniversitesi'ne bağlı Christ's College'da eğitim aldı ve burada akademik kariyerine başladı. Din adamı olarak Anglikan Kilisesi'nde görev yaparak çeşitli dini ve akademik pozisyonlarda bulundu. 1769 yılında Carlisle Piskoposu olarak atandı ve hayatının sonuna kadar bu görevde kaldı. William Paley, *A Short Memoir of the Life of Edmund Law, D.D., Bishop of Carlisle*, Antonymus (London: Davis, Taylor, and Wilks, 1800), 1, 3, 5-9, 11-12.

sıra, eserinin doğası gereği Law'un adını taşımasının ne kadar yerinde olduğunu anlatmaktadır.[66] Law'un hayatını ahlaki ve dini hakikatleri araştırmaya adadığını, Hıristiyanlığın özüne sadık kalarak onu insan eklemelerinden arındırmaya çalıştığını ve bu gayretlerin hem dinin akla uygunluğunu artırarak inandırıcılığını güçlendirdiğini hem de genel anlamda entelektüel ve dini özgürlüğe katkı sağladığını vurgulamaktadır. Paley, Law'un çalışmaları sayesinde Hıristiyanlığın ağırlıklarından kurtarıldığını ve böylece imanın yayılmasının kolaylaştırıldığını savunmaktadır.[67]

Edmund Law, 18. yüzyılda teolojik utilitaryanizmin gelişiminde kilit bir figürdür. Onun katkıları, özellikle ahlakın Tanrı'nın iyilik ilkesiyle uyumlu olduğu fikri üzerine yoğunlaşmaktadır. Law[68] temel argümanını oluştururken şu soruyu sormaktadır: "Kişiyi kendisi yapan nedir?" Ona göre, kişiyi kendisi yapan şey ruh ya da beden sürekliliği değildir; bilinç sürekliliğidir. Kişi, ontolojik bütünlüğü içinde hem eylemlerinin hem de zihninin düşündüğü her şeyi sorgulayabilen varlık olmasından dolayı tüm yaptıklarının sorumluluğuna sahiptir. Bu sahiplik, dışarıdan değil, kişinin vicdanından kaynaklanmaktadır[69]. Dolayısıyla, Law, "iman" konusunu kiliseye değil, kişinin

---

[66] Law'un John Gay'in "Preliminary Dissertation" başlıklı metnini William King'in eserine ekleyerek yayımlaması, Gay'in ahlak teorisinin entelektüel dolaşıma girmesini sağlamış ve bu teorinin sonraki kuşaklar üzerindeki etkisini mümkün kılmıştır. Law'un bu editoryal müdahalesi, ahlakın temelini mutluluk ile ilişkilendiren ve bu mutluluğu Tanrı'nın iradesiyle temellendiren yaklaşımın sistematik bir tartışma konusu haline gelmesinde belirleyici olmuştur. Getty L. Lustila, "John Gay", 86. Nitekim bu çizgi, William Paley'de tam anlamıyla teorik bir bütünlüğe kavuşacak olan teolojik utilitaryanizmin tarihsel zeminini oluşturur.

[67] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 16-17.

[68] Law, Samuel Clarke ve William King gibi rasyonalist ilahiyatçılardan etkilenerek, İlahi adalet, özgür irade ve evrensel kurtuluş düşüncelerini merkeze almış; böylece Tanrı'nın ahlaki nitelikleriyle insan aklının kavrayış gücü arasında bir süreklilik kurmaya çalışmıştır. Hıristiyanlığın dogmatik yapısını akılcı ve ahlaki bir temele oturtarak, inancı bireyin rasyonel özerkliğiyle bağdaştırmak ve dinsel hakikatlerin evrensel ahlaki ilkelerle tutarlı olduğunu göstermeye çalışmıştır. Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 16-17.

[69] Law, kişi kavramının ayrıca hukuki ve ahlaki bir bağlamda da ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Edmund Law, *A Defence of Mr. Locke's Opinion on Personal Identity* (Cambridge: J. Archdeacon, 1769), s. 1-3.

vicdanına[70] bağlamaktadır. Yani, dini hakikatin sabit bir forma sokulamayacağını; bireylerin Tanrı'ya olan sorumluluklarının kilise tarafından kısıtlanamayacağını; tamamen şahsi olduğunu savunmaktadır.

Law'un düşünce sisteminde iman, ahlak ve akıl birbirinden kopuk alanlar değil, insanın vicdanında birleşen bütünlüklü bir yapının unsurlarıdır. Ahlaki doğrular nihai olarak Tanrı'nın iradesine dayanmakla birlikte, insan aklı bu doğruları keşfedebilecek doğal ilkelere sahiptir. Bir başka ifade ile, Law, ahlakın temeli olarak hem Tanrı'nın iradesini hem de insan aklının doğal ilkelerini göstermektedir. Ahlaki doğrular Tanrı tarafından belirlenmiş olsa da insanlar bu doğruları akıl yoluyla keşfedebilirler. Dolayısıyla Law teolojik temelli ama rasyonel temellendirmelere açık bir ahlak anlayışının temsilcisidir. Böylece ahlaki yasanın uygulanabilirliği, yalnızca İlahi buyruklara değil, aynı zamanda insanın akli melekelerine ve bilinç düzeyine de bağlanarak, Tanrı'nın adaletinin rasyonel ve faydacı bir temelde açıklanmasına imkân tanımaktadır. Böylece Tanrı'nın ödül ve ceza sistemi hem faydayı hem de bireysel bilinç düzeyini gözeterek işlemektedir. Dolayısıyla bu yaklaşım, Law'un akıl, bilinç ve sorumluluk temelli kişilik anlayışının teolojik utilitaryanizm bağlamındaki bir yansıması olarak değerlendirilebilir.[71]

---

[70] Law, dinî konularda düşünce ve araştırma özgürlüğünü hakikate ulaşmanın temel şartlarından biri olarak görmektedir. İnanç maddelerine bağlılık bildiriminde bulunma zorunluluğuna ilişkin tartışmalara katılan Law, farklı dinî görüşlere karşı hoşgörülü bir yaklaşım benimsemiştir. Paley'in aktardığına göre Law, başkalarının kendisinden farklı sonuçlara ulaşmasını onların samimiyetini veya düşünme yeteneğini sorgulamak için yeterli bir gerekçe olarak görmemiş; dinî özgürlüğü hakikate ulaştıran bir ilke olarak savunmuş ve özgür araştırmanın engellenmediği bir ortamı önemsemiştir. Paley, *A Short Memoir of the Life of Edmund Law*, 10, 13.

[71] Law, kişisel kimlik ve ahlaki sorumluluk arasındaki ilişkiyi tartışarak, bilinçli farkındalığın hukuki ve ahlaki sorumluluk için temel bir şart olduğunu savunmaktadır. Law'a göre, kişilik gibi bazı kavramlar zaman içinde değişkenlik gösterse de onların temel dayanakları sabittir ve bir kez keşfedildiğinde evrensel sonuçlar doğurmaktadır. Adalet, iyilik ve suçluluk gibi kavramlar zaman ve mekâna göre değişse de özlerinde sabit olduğu gibi. Law, *A Defence of Mr. Locke's Opinion Concerning Personal Identity*, 2-15.

Law'da kötülük tarihseldir hem insanın sahip olduğu özgürlükle, hem de sahip olduğu sınırlı bilgisiyle bağlantılıdır. Bu ikisinin varlığı yalnızca kötülüğün değil, aynı zamanda erdemin de ortaya çıkmasını sağlamaktadır.[72] Law'a göre, din tarihsel ve dinamik bir karakter taşımaktadır. Dini düşünce, İlahi vahiyden saparak zamanla hurafelere ve ritüelciliğe dönüşmüştür. Tanrı'nın dini, doğrudan vahiy yoluyla değil, doğa ve akıl aracılığıyla insanlara sunduğu bir ilkedir.[73] Law, evrensel, sabit ve değişmez bir doğal dinden bahsetmenin insan doğası ve koşullarındaki büyük çeşitlilik göz önüne alındığında mümkün olmadığını, farklı seviyelerdeki bilgi ve anlayışa sahip insanlar için İlahi rehberliğin farklı şekillerde olmasının doğal olduğunu düşünmektedir. İnsanların farklı özelliklere ve mantıklı yargılara sahip olduğu bir sistemde, kurallar ve ilkeler doğanın düzeniyle uyumlu şekilde ortaya çıkarken, bireylerin kapasiteleri ve etkileşimleri sonuçları belirlemektedir. İşte bu noktada insan aklı devreye girmektedir. İnsanın yargısının gereksiz olduğu bir durumda düşünme süreci anlamını yitirmektedir.[74]

Law'a göre, doğal dinin evrensel, sabit ve değişmez olduğu iddiası gerçekçi değildir. Çünkü, insan doğası ve koşulları büyük çeşitlilik göstermektedir. Tanrı, evrende farklı akıllı varlık türleri yarattığı gibi, insanlar arasında da yetenekler, fırsatlar, bilgi düzeyleri ve yaşam şartları açısından büyük farklılıklar yaratmıştır. Bu çeşitlilik nedeniyle insanların dini anlayışları ve doğal hukuk kavrayışları da farklılık göstermektedir. Dolayısıyla, tek bir evrensel ve değişmez doğa yasasından bahsetmek gerçekçi değildir. Aynı şekilde, doğal dinin mutlak olarak yeterli olduğu iddiası, İlahi otoritenin daha fazla ışık ve vahiy göndermesine engel teşkil etmez. Aksine, farklı

[72] Edmund Law, *Considerations on the State of the World with Regard to the Theory of Religion* (Cambridge: J. Bentham, 1745), 125-126.

[73] Law, *Considerations*, 55-56.

[74] Law, *Considerations,* 12-16.

seviyelerde bilgi ve anlayışa sahip insanlar için İlahi rehberliğin farklı şekillerde olması doğaldır. Law bu düşüncelerini şöyle dillendiriyor:

> Evrenin ve içindeki her şeyin yaratıcısı olan Yaratıcı, farklı akıllı varlık düzenleri yaratmaya karar vermiştir, dolayısıyla aynı düzenin içindeki varlıklar arasında önemli farklar yaratmıştır. İnsanlıkta bu durum çok açıktır. Bazı insanların yetenekleri ve avantajları ile diğerlerinin arasında büyük bir fark gözlemlenebilir—bunun arasında bedenlerinin doğası, akıl güçleri, dünyadaki konumları, eğitimleri, fırsatları ve yaşam tarzları; bulundukları mevkiler ve yaşadıkları yönetim düzenleri bulunmaktadır. Şimdi bunlar, akıl ve doğamızın geliştirilmesine katkıda bulunan ve ayrı ayrı akıl yargımızı oluşturmak için sahip olduğumuz çok çeşitli yeteneklerdir. Bu nedenle, bunlar çok eşitsiz şekilde dağıtıldığı için, dini düşüncelerimiz ya da doğal hukuk anlayışımız da çok farklı olacaktır. Görev sınırları, her insanın bilgi derecelerine göre çeşitlenecek ve aynı kişinin zamanla ilerleyen gelişimine oranla genişleyecektir. Bu nedenle, tek bir sabit, değişmez ve evrensel doğa yasasından bahsetmek, şeylerin doğasında hiçbir temeli olmayan hayali bir düzen inşa etmektir ve bu, tüm yaratılışın mevcut düzenine doğrudan ters düşer. Bu, aynı kuralı her türlü farklı durumlardaki varlıklara uydurmak gibi bir şeydir ki bu, her tür beden yapısına aynı yiyecek ve ilacı vermek kadar saçmadır.[75]

Bireylerin yetenekleri ve karakterleri, doğuştan gelen özelliklerden ziyade çevresel etkileşimler, deneyimler ve bilinçli yönlendirmelerle şekillenmektedir. İnsan zihni ve baskın nitelikleri, çevresindeki nesnelerle olan etkileşimi ve içinde bulunduğu durumlarla mekanik bir süreç içinde gelişmektedir. Ancak bu süreç tamamen pasif değildir; bireyler belirli yeteneklerini geliştirme, yönlendirme ve kontrol etme kapasitesine sahiptir. Bu bağlamda, insanın özgür iradesi ve akıl yürütme yetisi, doğanın düzeniyle uyumlu bir şekilde hareket edebilmesini sağlamaktadır. Bu görüş, insanın

[75] Law, *Considerations,* 6-7.

sadece edilgen bir varlık olmadığını, aksine arzularını ve eylemlerini bilinçli şekilde yönetebildiğini vurgulayan bir özgür irade anlayışına dayanmaktadır.[76]

Law, Tanrı'nın doğasının insan eylemleri ve düşünceleri üzerindeki etkisini ele alarak, insanların doğrudan Tanrı'dan gelen bir varlık sınıfı olduğunu ve bu nedenle akıl ve güvenle hareket etmeye yönlendirildiğini savunmaktadır. Ancak, bireylerin düşünceleri ve eylemleri çeşitli içsel ve dışsal etmenlerle şekillenebilir ve denetim altına alınabilir. İnsanların farklı özelliklere ve mantıklı yargılara sahip olduğu bir sistemde, kurallar ve ilkeler doğanın düzeniyle uyumlu şekilde ortaya çıkarken, bireylerin kapasiteleri ve etkileşimleri sonuçları belirlemektedir. Sonuç olarak, doğa insanlara büyük bir potansiyel sunar ve insanlar, eylemleri ve düşünceleri aracılığıyla dünyadaki yerlerini belirlemek için kendi içsel sınıflandırmalarını yapmak zorundadırlar; bu süreç, evrensel kurallara uyum sağlayarak dengeli bir toplumsal yapının oluşmasını sağlamaktadır.[77]

İnsan eylemlerinin ve ahlaki değerlerin Tanrı'nın iradesiyle uyumlu olduğunu ve her bireyin seçimlerinin bu evrensel düzen içinde belirli bir amaca hizmet ettiğini savunan Law, insanların yalnızca dışsal etkileşimlerle değil, içsel düşünceler ve ahlaki duygularla da şekillendiğini vurgulayarak, Tanrı'nın doğasının bireylerin kararlarını yönlendiren içsel bir güç olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda, ahlaki yasalar ve doğa, Tanrı'nın iradesine uygun şekilde işler ve bireyler hem kendi ahlaki gelişimlerinden hem de toplumsal düzeyde evrensel bir amacı gerçekleştirmekten sorumludur. Ahlaki normlar Tanrı'nın doğasından kaynaklanan evrensel bir gereklilik olup, bu düzene uyum sağlamak bireyleri ve toplumları en yüksek etik seviyeye ulaştırmaktadır.[78]

---

[76] Law, *Considerations,*12-17.

[77] Law, *Considerations,* 6-17.

[78] Law, *Considerations,* 14-19.

Law, akıl ve ilahi aydınlanma arasındaki ilişkinin doğasına da dikkat çekmektedir. Ona göre, eğer İlahi aydınlanma akıldan farklı ve daha güçlü bir ikna gücüne sahip olursa, bu durumun inancın seçim, erdem ve haz unsurlarını zayıflatabileceğini öne sürmektedir. Böyle bir kanıt ya insanın yargısını gereksiz kılar ya da sorgulanamaz hale getirerek düşünme sürecini anlamsızlaştırmaktadır. Ayrıca, böyle bir ilham insan zihninde sıradan düşünceler gibi zamanla önemsizleşebilir, bireyler bunu göz ardı edebilir, ayrıca çıkarcılık, ahlaksızlık, kibir gibi unsurlar tarafından çarpıtılabilir. Diğer bir deyişle, eğer vahyin etkisi insan aklının doğal süreçlerinden daha fazlaysa, o zaman bireyin inanç tercihinde özgürlüğü azalacaktır; çünkü, kesin bir inanç zorunlu hale gelmekte ve inanç artık bir tercih meselesi olmaktan çıkmaktadır. Bu da özgür irade ve bireysel çabanın değerini azaltmaktadır. Kendi araştırmalarıyla bilgiye ulaşan insanlar, bu bilgiyi daha değerli görmektedirler. Çünkü, bireyin kendi çabasıyla elde ettiği bilgi, insanın kendini geliştirmesine katkıda bulunmakta ve mutluluk getirmektedir. Bu doğrudan vahiy yoluyla elde edilen bilgiye kıyasla daha büyük bir tatmin sağlamaktadır. Eğer vahiy insan zihnini doğrudan yönlendiren bir etkiyle gelseydi, o zaman insanlar akıllarını kullanmak yerine vahyin verdiği bilgiyi sorgulamadan kabul ederlerdi. Ancak bu, insanın ahlaki gelişimini sekteye uğratabilir. Çünkü bireyin kendi çabasıyla ulaştığı doğrular, onu hem daha özgür hem de daha sorumlu bir varlık yapmaktadır. Eğer Tanrı'nın bilgisi insanlara doğrudan verilseydi ve bu bilgi zorunlu hale gelseydi, o zaman inanç bir tercih olmaktan çıkardı. Bu da insanların akıl yürütmesini ve kendi ahlaki sorumluluklarını üstlenmesini engelleyebilirdi[79]. Law, akılla çelişiyor görünen mucizeler konusunda ise; mucizeler başlangıçta gerekli olsa da sürekli hale gelmeleri halinde mucizelerin dini otoritesinin

[79] Law, *Considerations,* 23-25.

zayıflayacağı kanaatindedir. Bu nedenle, dinin gelişimi ve yayılması insani çabalarla, eğitim ve medeniyet aracılığıyla sağlanmalıdır[80].

Law, dinin insanlığa aktarılması için en uygun yöntemin, düzenli bir öğretiye ve yazılı vahye dayalı bir sistem olduğunu savunarak, bireysel sezgilere veya düzensiz vahiylere dayanan bir yaklaşımın yalnızca kargaşa yaratacağını ileri sürmektedir. Tüm insanların aynı anda ve eşit şekilde dini anlayamayacağı gerçeğinden hareketle, dinin kademeli ve ilerleyici bir şekilde yayılmasının kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır. İnsanların eşit derecede bilge ve kusursuz olamayacağı ve dinin herkese aynı anda ulaştırılamayacağı gerçeğinden hareketle, mevcut doğal yasaların en iyi şekilde işlediğini ve değiştirilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.[81]

Law, aynı zamanda *ilahi takdir* (Divine Providence) planının zamanla uyumlu bir şekilde işlediğini ve vahyin, insanlık tarihindeki evrimsel bir gelişimle paralel olarak kademeli olarak açıklanması gerektiğini savunmaktadır. Vahiy ile toplum arasındaki ilişkiye tarihsel bakmaktadır. Toplumların değişimine ve bu değişim içindeki bireyin konumuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla, vahiyler, başta mükemmel anlaşılsalar bile, değişen toplumsal yapılar karşısında insanın anlama çabalarıyla varlığını devam ettirmekte ve öğretinin kabulü, dönemin koşullarına ve insanların durumuna bağlı olmaktadır.[82]

Law, aydınlanmanın ilerleme fikrine de sadık kalarak, insan aklı ve bilgisi arttıkça, dinin de daha derinlemesine kavranacağını ileri sürmektedir. Din ve gerçek bilgi üzerindeki sürekli ilerleme, insanlık için bir umut ışığı olarak görmektedir. Law'un bu

[80] Law, *Considerations,* 26, 34-35.

[81] Law, *Considerations,* 36-38.

[82] Law, *Considerations*, 47-53.

düşünceleri, dinin ilerleyişinin evrensel bir süreç olduğunu ve zamanla daha saf bir anlayışa ulaşılacağını anlatan bir perspektife sahiptir.[83]

Law, ilahi buyruk teorisinin geçmişe öykünmesini doğru bulmaz; geçmişi aşırı derecede idealize etmenin ve günümüz dünyasının sürekli kötüye gittiğini varsaymanın yanıltıcı bir bakış açısı olduğunu söylemektedir. Ona göre, bilgelik ve ilerleme zamanla birikir; dolayısıyla insanlık geçmişten daha fazla bilgiye ve deneyime sahiptir. Geçmişe özlem duymak yerine, insanlığın bilgi ve ahlaki anlayış açısından nasıl geliştiğine odaklanılması gerektiğini ileri sürmektedir.[84] Bu bağlamda, insanın hem doğal hem de ahlaki dünyadaki nimetleri küçümsememesi ve geçmişle kıyaslamalarda gerçekçi olunması gerektiğini savunmaktadır.[85]

Law, dini ritüelden ibaret görmemektedir. O, dinin özüne yönelinmesi gerektiğini savunmaktadır. Dolayısıyla, aydınlanmanın temel karakteri olan eleştirel düşünce, dinin özüne zarar vermemekte; tersine, dini daha da güçlendirmekte ve hurafelerden arındırmaktadır. Bunun için de kutsal metinlerin doğru anlaşılması; zaman içindeki çevirilere ve yorumlara dikkat edilmesinin gerekliliğini savunmaktadır.[86] Aydınlanma düşüncesine paralel olarak, dinî inançların rasyonel sorgulamaya açık olması ve bireysel

---

[83] Law, *Considerations,* 183-184.

[84] Ona göre din, insanların en yüksek mutluluğu ve İlahi takdiri kazanmasını sağlayan bir yol olup, doğal yollarla ve vahiy yoluyla edinilen bilgiler bilimsel gelişmelerle paralel ilerlemiştir. İlk insanlar, Tanrı tarafından kendilerine verilen bilgileri kendi dönemlerine uygun şekilde almıştır. Bu bilgilerin fazlası onlar için gereksiz veya ağır olabilirdi. Zamanla insan düşüncesinin karmaşıklaşmasıyla birlikte din de gelişmiş, bilimsel ilerleme Tanrı'nın düzenini daha iyi anlamayı sağlamış ve vahiyler, yazının gelişimiyle birlikte daha geniş kitlelere aktarılmıştır. Law, bu sürecin insanlık için doğal ve kaçınılmaz bir ilerleme olduğunu vurgulamaktadır. Diğer bir deyişle Law, doğal din ve vahiy arasındaki tamamlayıcı ilişkiyi vurgulayarak, insan aklının ve ahlaki bilincin zamanla geliştiğini savunmaktadır. Law, *Considerations,* 196-229.

[85] Law, tarihsel kaynakların böyle bir kayboluşu desteklemediğini ve dünya düzeninin istikrarlı bir şekilde geliştiğini ileri sürmektedir. Aynı şekilde, insan uygarlığının belirli bir başlangıçtan itibaren kesintisiz ilerlediğini savunarak, dünyanın ezeli olmadığı sonucuna varmaktadır. Law, *Considerations,* 210-211.

[86] Law, *Considerations,* 250-255.

vicdan özgürlüğünün korunması onun için önemli konulardır. Özellikle dini öğretiler ve pratikler, bilimsel ilerlemelerle uyumlu hale getirilmelidir ve bireysel vicdanın özgürce gelişebilmesi için daha açık ve esnek bir düşünme süreci içinde olmak gerekmektedir. Ancak bu şekilde hem eski değerler korunabilir hem de toplumun ihtiyaçlarına uygun yeni düzenlemeler yapılabilir.[87]

Law'un düşünceleri, doğrudan bir "teolojik utilitaryanizm" teorisini bütünüyle formüle etmese de bu yaklaşımın ortaya çıkmasına ve kavramsal olarak tutarlılık kazanmasına önemli ölçüde zemin hazırlamaktadır. Law, ahlaki yasaların ilahi irade ile insan mutluluğu arasında zorunlu bir bağ kurduğunu savunmaktadır. Bu bağ, teolojik utilitaryanizmin temel varsayımıyla örtüşmektedir. Ona göre Tanrı'nın vahiy yoluyla ya da doğanın düzeni aracılığıyla sunduğu ahlaki rehberlik, insanların en yüksek iyiliğine ve uzun vadeli mutluluğuna hizmet edecek şekilde tasarlanmaktadır. Law'un aklı, deneyimi ve ahlaki gelişimi vurgulayan yaklaşımı, mutluluğun keyfi bir ölçüt değil, ilahi hikmetle uyumlu nesnel bir amaç olduğunu göstermeye yöneliktir. Ayrıca vahyin aşamalı ve pedagojik bir süreç olarak işlemesi gerektiği fikri, ahlaki yükümlülüklerin insan doğası ve toplumsal şartlar dikkate alınarak şekillendiğini kabul eden teolojik utilitaryanist çerçeveyle uyumludur. Bu yönleriyle Law, Tanrı'nın iradesini ahlaki normların kaynağı olarak kabul ederken, bu iradenin insan refahını ve genel mutluluğu hedeflediğini savunarak, teolojik utilitaryanist düşüncenin felsefi ve teolojik arka planını güçlendirmiştir.[88]

Buraya kadar ele alınan John Gay ve Edmund Law'un görüşleri, teolojik utilitaryanizmin erken oluşum evresini temsil etmektedir. Bu evrede insan davranışlarının ahlaki değerlendirilmesinde iki temel unsurun zorunlu olduğu görülür: Tanrı'nın iradesine

[87] Law, *Considerations*, 32-36.

[88] Law, *Considerations*, 6-17, 40-43, 125-126.

uygunluk ve insan rasyonalitesi. Gay'de Tanrı'nın iradesi, insan mutluluğunu hedefleyen en kapsayıcı ve nihai ilke olarak temellendirilirken,[89] Law'da doğa düzeninden hareketle Tanrı'nın varlığına ve yaratılıştaki amacına akıl yoluyla ulaşılabileceği savunulmaktadır[90]. Doğanın yapısı, yaşamın devamlılığını ve buna bağlı olarak insan mutluluğunu mümkün kılacak biçimde düzenlenmiştir; bu nedenle insanın ahlaki yükümlülüğü, Tanrı'nın bu amacını kendi eylemlerinde rehber ilke edinmesinde ortaya çıkar. Bu yükümlülük, ilahi bir buyruğun dolaysız dayatılmasından ziyade, aklın doğa düzenini teleolojik olarak yorumlamasıyla temellendirilen normatif bir zorunluluk niteliği taşımaktadır.

Teolojik utilitaryanizm, eylemlerin doğru veya yanlışlığının yaşamın devamlılığına, faydanın artırılmasına ve zararın giderilmesine olan katkısına göre belirlenmesi üzerine kurulurken, vahiy ve ahlaki yasalar, Tanrı'nın yaratma fiilindeki başlangıç noktası olarak değil, Tanrı'nın iradesini insan aklına anlaşılır kılan rehber göstergeler olarak konumlandırmaktadır. Fayda ve zarar ilkesi, Tanrı'nın yaratılıştaki amacının insan tarafından kavranmasında merkezi bir ölçüt işlevi görmektedir. Buradan hareketle ahlaki tercihler, öncelik sırasına tabi kılınır; bu öncelik, her durumda en acil zararın giderilmesine ve en temel faydanın korunmasına yöneliktir. Eylemlerdeki fayda ve zararın tespiti ise insan aklının etkin kullanımını zorunlu kılmaktadır. Çünkü, insanlar son derece farklı yaşam koşulları içinde bulunmaktadır. Law'un insanî kapasite, eğitim, şartlar ve kavrayış düzeyleri arasındaki farklılıklara yaptığı vurgu, ahlaki ve dinî rehberliğin insanın somut durumları dikkate alınarak anlaşılması gerektiğini göstermektedir.[91] Bu nedenle akıl, ahlaki ölçütün kaynağı değil; Tanrı'nın iradesini,

[89] Gay, "Preliminary Dissertation", xviii-xix.

[90] Law, *Considerations*, 3, 6-8.

[91] Law, *Considerations*, 6-17, 40-43.

değişken insani durumlara uygun biçimde uygulayan yorumlayıcı ve düzenleyici bir yeti olarak işlev görmektedir. Bu düşünsel çerçeve Gay ve Law'da temellendirilmekte, Paley tarafından ise sistematik ve bütünlüklü bir teolojik utilitaryanizm teorisi hâline getirilmektedir.

1.2. William Paley'in Teolojik Utilitaryanizm Görüşü

1.2.1. William Paley'in Fikri Arka Planı

William Paley, sonrasında teolojik utilitaryanizm olarak adlandırılacak olan ahlak anlayışını kısaca "*İlkeler*" olarak bilinen *The Principles of Moral and Political Philosophy* çalışmasında[92] sistemli bir şekilde ortaya koymuş ve savunmuştur. Kitap, döneminde çok yankı uyandırmış ve altmış yıl boyunca Cambridge'de ders kitabı olarak okutulmuştur. Hatta 1933 gibi geç bir tarihte bile John Maynard Keynes, Paley'in *Principles* adlı eserini "ölümsüz bir kitap"[93] olarak nitelendirmiştir.[94] Paley, siyasal kavramların henüz netleşmediği bir geçiş döneminde yazdığı için, onu tek bir ideolojik kategoriye yerleştirmek zordur. Bu yüzden eserini anlamak için düşüncelerini hayatı ve entelektüel gelişimi bağlamında değerlendirmek gerekir.

Bu çalışmanın kapsamı, Paley'in ahlak anlayışının temel kavramsal yapısıyla sınırlandırılmıştır. Bu nedenle onun eserinde geniş biçimde ele aldığı ve ahlak teorisini tamamlayıcı nitelik taşıyan haklar, mülkiyet, vaatler ve sözleşmeler, kölelik, aile ve evlilik kurumu, kişinin kendisine karşı görevleri, Tanrı'ya karşı görevler, sivil hükümet,

---

[92] William Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy* (Indianapolis: Liberty Fund, 2002). Bu kitap, bundan sonra "İlkeler" olarak adlandırılacaktır.

[93] John Maynard Keynes, *Essays in Biography* (London: Macmillan, 1933), 108.

[94] D. L. Le Mahieu, "Foreword", *The Principles of Moral and Political Philosophy* (Indianapolis: Liberty Fund, 2002*,* 7.

siyasal itaat, cezalar, dinî hoşgörü, savaş ve ticaret gibi uygulamalı ahlak ve siyaset felsefesi konuları ayrıntılı olarak incelenmeyecektir. Bununla birlikte, Paley'in savunduğu ahlaki yaklaşımın bütüncül biçimde anlaşılabilmesi için eserin genel yapısına, içerdiği temel problem alanlarına ve dönemin düşünce dünyasında meydana getirdiği etkilere kısaca değinmek gerekli görünmektedir.

Modern İngiliz düşünce tarihi ve Paley üzerine çalışmalarıyla tanınan tarihçi D. L. Le Mahieu'nun[95] *Ahlak ve Siyaset Felsefesinin İlkeleri* için kaleme aldığı önsöz, Paley'in ahlak ve siyaset anlayışının ortaya çıktığı tarihsel, toplumsal ve düşünsel ortamı kavramak bakımından önem taşımaktadır. Le Mahieu'nun açıklamaları, Paley'in fayda, yükümlülük, genel kurallar, siyasal itaat ve toplumsal düzen hakkındaki görüşlerinin yalnızca soyut bir ahlak teorisinin parçaları olmadığını; dönemin dinî, siyasal ve ekonomik şartları içinde şekillendiğini göstermektedir. Bu değerlendirmeler, tezimiz açısından Paley'in teolojik utilitaryanizmini kendi tarihsel bağlamı içinde yorumlamaya ve teorik ilkeleri ile pratik-siyasal sonuçları arasındaki ilişkiyi daha açık biçimde ortaya koymaya katkı sağlayacaktır.

Onun teolojik faydacılığı, Aydınlanmadan çıkan en önemli siyasi ideoloji olan klasik liberalizmin oluşumuna destek olmuştur. Yine de *İlkeler*, geleneksel on sekizinci yüzyıl aristokratik paternalizmiyle rahatça örtüşen bölümler de içermektedir. Ayrıca, Fransız Devrimi karşıtlığına rağmen, bazıları Paley'i radikalizme sempati duymakla suçlamıştır. Bu suçlama onun kilisedeki kariyer ilerlemesini de etkilemiş olabilir. Paley, mülk dağılımındaki büyük eşitsizlikleri canlı bir şekilde tasvir etmekte; köle ticaretini kınamaktadır. 1790'larda radikaller Paley'i müttefik olarak sahiplenmemiş olsalar da onun doktrinel yaklaşımı birçok yorumcuya çekici gelmeye devam etmiştir. Paley, geleneksel

[95] Le Mahieu'nun akademik kimliği ve çalışmaları için bkz. Lake Forest College. "Dan LeMahieu". https://www.lakeforest.edu/academics/faculty/lemahieu/

siyasi etiketlerin yetersiz kaldığı ve yeni ideolojik tanımlamaların henüz tam anlamıyla oluşmadığı, hızlı bir şekilde gelişen sivil söylem döneminde yazmıştır.[96]

Paley'in, zenginlerin fazlasını paylaşma yükümlülüğünü savunması, çocuk işçiliğine ve kötü çalışma koşullarına karşı çıkması, sosyal dengeyi sağlayacak dereceli gelir vergisi önerilerinde bulunması gibi düşünceleri dönemin muhafazakârları tarafından fazla ilerici görüşler olarak algılanmıştır. Paley'in savunduğu reformlar aslında ılımlı reformlardır; ancak zamanın siyasi iklimi öylesine gergindir ki, bu ılımlılık bile radikal bulunmuştur.

Paley, Cambridge'in en etkileyici öğretmenlerden biri olmuştur. Öğrencilerinin yerleşik kabullerini zorlamış ve onların kendi görüşlerini netleştirmeye zorlamıştır. Verdiği dersler hızla ün kazanmıştır. Paley felsefesinin büyük kısmını Cambridge'deki öğretim faaliyetlerinden türetmiştir. İlkeler kitabında, tıpkı derslerinde olduğu gibi, etik üzerine genel gözlemlerle başlamakta, ardından evlilik sorumlulukları, sözleşmenin doğası ve zina ile sarhoşluğun kötülükleri gibi belirli yükümlülüklere geçmektedir. Paley'in kalemi güçlüdür; bir yazar olarak berrak bir üsluba ve çarpıcı örneklere sahiptir. Bu yeteneği, hitabetine de yansımıştır.[97]

Cambridge'de Paley, John Law, Richard Watson ve John Jebb gibi *latitudinarianlarla*[98] yani hoşgörülü teologlarla ilişkili olmuştur. Law, Paley'in en yakın dostu ve kilisedeki kariyerinde değerli bir bağlantı olmuştur. Watson küçük bir piskoposluk makamına yükselmiş, fakat açık sözlü görüşleri nedeniyle daha ileri bir terfi

---

[96] Le Mahieu, "Foreword",7-8.

[97] Le Mahieu, "Foreword", 7-8.

[98] Latitudinarianizm, Anglikan Kilisesi içinde doğmuş hoşgörülü, esnek ve katı dogmatik ayrımlara mesafeli bir anlayışı tanımlar. İnançta zorunlu dogmaların sayısının azaltılmasını, ahlaki yaşantıya ve akla daha çok önem verilmesini, mezhebi farklılıklar yerine birlik ve hoşgörünün teşvik edilmesini savunan bir yaklaşımdır. Martin I. J., Griffin Jr., *Latitudinarianism in the Seventeenth-Century Church of England*. Ed. Lila Freedman. Annotated by Richard H. Popkin. Leiden: E. J. Brill, 1992, 43-49.

şansını kaybetmiştir. Jebb, zaman içinde Paley'in mesafeli durduğu siyasi radikal görüşleri benimsemiş olsa da, bu düşünsel ayrılık onların dostluklarını sürdürmelerine engel olmamıştır. Bu grup, Cambridge'de şu üç inancı paylaşmışlardır. Birincisi, Tanrı'nın varlığı için tasarım argümanına dayalı doğal bir dini savunmuşlardır. Diğeri, teolojik temelli bir utilitaryanizm tanımını benimsemişler ve son olarak da açık görüşlü ve hoşgörülü fikirleri desteklemişlerdir. Reformcular olarak aralarında sık sık anlaşmazlıklar yaşansa da bu üç konuda hemfikir olmuşlardır.[99]

1802 yılında Paley, felsefi düşüncesinin temel taşı olan *Natural Theology*'sini yayımlamıştır. Bu eseriyle birlikte hem doğal dinin kanıtlarını hem vahyedilmiş dinin kanıtlarını ve hem de bu ikisinden doğan görevleri incelemiştir. Böylece, yaşamı ve düşüncesi bağlamında, *İlkeler,* Paley'in İngiliz aydınlanmasından sentezlediği ve on dokuzuncu yüzyıla lisans ders kitapları olarak miras bıraktığı tutarlı bir felsefi sistemin parçası haline gelmiştir.[100]

Bu sistemin bir parçası olarak Paley'in etik ve siyaseti, doğal teolojisiyle sıkı bir ilişki içindedir. Tanrı'nın varlığına dair teleolojik argümanın mantıksal problemleri ve temel varsayımları, Paley'in bir etik sistemi inşa ederken sistematik bir titizlikle kullandığı kavramsal çerçeveyi sunmaktadır. Paley'in ahlak anlayışı, onun doğal teolojisinden bağımsız düşünülemez. Paley'in düşüncesinde doğa, yalnızca fiziksel olayların toplamı değil; düzen, amaçlılık ve uyum içeren teleolojik bir yapıdır. Bu nedenle onun teolojik utilitaryanizmini anlamak için, *Natural Theology* adlı eserinde geliştirdiği teleolojik argümana ve özellikle saat analojisine kısaca değinmek gerekir. Paley'in ünlü saat analojisi basit fakat güçlü bir akıl yürütmeye dayanır. Bir kimse yerde bir taş bulduğunda, bu taşın tesadüfen orada bulunduğunu düşünebilir. Fakat yerde bir saat

[99] Le Mahieu, "Foreword", 8.

[100] Le Mahieu, "Foreword", 4.

bulduğunda aynı açıklama yeterli olmaz. Çünkü saatin parçaları belirli bir amaç doğrultusunda, zamanı gösterecek şekilde düzenlenmiştir. Yaylar, çarklar, cam ve diğer parçalar rastgele bir araya gelmiş değildir; her biri bütünün işleyişine katkıda bulunacak biçimde konumlandırılmıştır. Bu nedenle saat, onu tasarlayan akıllı bir yapıcıyı gerektirir. Paley'e göre doğadaki canlı organizmalar da benzer, hatta çok daha üstün bir amaçlılık sergiler. Gözün görmeye, kanatların uçmaya, organların yaşama ve çevreye uyum sağlayacak biçimde düzenlenmiş olması, doğanın kör tesadüflerle açıklanamayacak kadar karmaşık ve işlevsel bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Nasıl ki saatin düzeni bir saatçiyi gerektiriyorsa, doğadaki düzen de akıllı, amaç sahibi ve kudretli bir Yaratıcı'nın varlığına işaret eder.[101] Bu teleolojik argüman, Paley'in yalnızca Tanrı'nın varlığını savunmak için kullandığı bir delil değildir; aynı zamanda onun ahlak teorisinin metafizik arka planını da oluşturur. Çünkü doğada gözlenen düzen ve amaçlılık, Tanrı'nın dünyayı gelişigüzel değil, belirli bir iyiye yönelmiş biçimde kurduğunu gösterir. Paley'e göre bu iyi, yaratılmışların, özellikle de duyarlı varlıkların mutluluğudur. Tanrı'nın evreni düzenli, işlevsel ve yaşama uygun biçimde yaratmış olması, O'nun yaratılmışların iyiliğini ve mutluluğunu amaçladığını gösterir. Bu noktada Paley'in doğal teolojisi ile teolojik utilitaryanizmi arasında doğrudan bir bağ kurulur. Doğal teolojide evrendeki düzen Tanrı'nın akıllı ve amaçlı bir Yaratıcı olduğunu gösterirken, ahlak teorisinde bu Tanrı'nın iradesinin yaratılmışların mutluluğuna yöneldiği savunulur. Dolayısıyla Paley için ahlaki doğruluk, yalnızca Tanrı'nın buyruğuna biçimsel bir uygunluk değildir; Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu amaçlayan iradesine uygunluktur.[102] Bu nedenle Paley'in fayda anlayışı seküler utilitaryanizmden ayrılır. Seküler utilitaryanizmde fayda, ahlaki doğruluğun nihai ölçütü olarak Tanrı'dan bağımsız biçimde düşünülür. Paley'de ise

[101] William Paley, *Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature* (London: R. Faulder, 6. Basım, 1803), 1-8.

[102] Paley, *Natural Theology,* 2.

fayda, Tanrı'nın iradesinden bağımsız bir ahlaki kaynak değildir. Fayda, Tanrı'nın iyilik yönelimli iradesinin dünyadaki pratik göstergesidir. Bir eylemin mutluluğu artırması, onun Tanrı'nın genel amacıyla uyumlu olduğunu gösterir. Böylece Paley'in saatçi argümanı ile teolojik utilitaryanizmi aynı düşünsel zeminde birleşir. Saat analojisi, doğada amaçlı bir düzen bulunduğunu ve bu düzenin akıllı bir Yaratıcı'yı gerektirdiğini göstermeyi amaçlar. Teolojik utilitaryanizm ise bu Yaratıcı'nın ahlaki iradesinin, yaratılmışların mutluluğunu hedeflediğini savunur. Bu bakımdan Paley'in ahlak teorisi, doğal teolojisinin ahlaki düzleme uygulanmış biçimi olarak okunabilir. Doğadaki teleolojik düzen Tanrı'nın varlığına; ahlaki düzende fayda ve mutluluk ilkesi ise Tanrı'nın iyilik yönelimli iradesine işaret eder. Sonuç olarak Paley'de doğal teoloji ile ahlak felsefesi birbirinden kopuk iki alan değildir. Doğal teoloji, evrende amaçlı ve rasyonel bir düzen bulunduğunu gösterir; teolojik utilitaryanizm ise bu düzenin ahlaki karşılığını, Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu istemesi düşüncesinde bulur. Bu nedenle Paley'in teolojik utilitaryanizmi, onun saatçi argümanından bağımsız değil, bu argümanın ima ettiği amaçlı ve iyilik yönelimli Tanrı anlayışının ahlak teorisindeki sonucudur. Ahlak ile teoloji arasındaki bağlantı, doğal ve vahyedilmiş din arasındaki bağlantı gibi, bir dizi birbirine bağlı analoji aracılığıyla kurulmuştur. Paley, doğadaki amaçlılık gözlemlerinden, yani araçların iyilik amaçlarına uyarlanmasından utilitaryanizm anlayışını ve Tanrı'nın insan mutluluğunu istediği inancını türetmektedir. [103]

Pek çok Aydınlanma dönemi ahlakçısı gibi, Paley de etik ifadelerin ahlaki failin duygusal ve entelektüel eğilimlerini yansıttığını ileri sürmektedir. İyilik kavramını, Locke'un epistemolojisinden türeten Paley, insanın temel içgüdüsünün haz aramak ve

[103] Paley, *Natural Theology*, 1-8, 339-340; Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 37-42.

acıdan kaçınmak olduğunu savunur.[104] Bir Hıristiyan olarak kaba hazcılık anlayışlarından kendini ayırır ve mutluluğun duyusal hazlardan oluşmadığına dair çeşitli gerekçeler sunar. Paley'e göre mutluluk, kendiliğinden belirlenen ve kendiliğinden gerçekleştirilen bir standarda göre yaşamakla mümkündür. Kendiliğinden belirlenmektedir, çünkü faaliyet seçimi köklü bir şekilde "bireysel"dir. Tanrı'nın belirli bir amaçla yarattığı doğa olaylarının aksine, her birey yaşamındaki kendi amacını, yani nihai nedenini seçmektedir. Hıristiyanlık, bir ahiret vaadi aracılığıyla, hiçbir başka faaliyetin sunamadığı bir anlamlı katılım teşviki sağlamaktadır. İnananlara vaat edilen sonsuz saadet, ölümden sonra devam eden haz için en iyi umut kaynağını sunmakta; böylece Hıristiyan düşüncesi, Paley'in genel değer teorisiyle uyumlu hale gelmektedir.[105]

Paley, ahlaki erdemi Tanrı'nın iradesine itaat ederek ve sonsuz mutluluk uğruna insanlığa iyilik yapmak olarak tanımlamaktadır. Böylece tek bir adımda ahlaki hayatın konusunu, kuralını ve güdüsünü belirlemektedir. Paley'e göre, kişinin kendi çıkarına yönelik inkâr edilemez talepleri toplumun ihtiyaçlarıyla çatışmak yerine çakışmaktadır. Kişi, bencil bir şekilde cennet nimetlerini elde etmek ve cehennem azabından kaçınmak amacıyla özverili bir şekilde toplumsal faydaya katkıda bulunmaktadır. Bu yüzden ona teolojik faydacı denmiştir. Gelecek yaşamın kesinlikle bir iman meselesi olduğunu kabul etmiş olsa da bu inanç Paley'in ahlakına güçlü bir ahlaki yaptırım sağlamaktadır.[106] Paley ve önceki düşünürler için, Tanrı'nın iradesi ya Kutsal Kitap'ta ya da doğada, yani vahiy yoluyla ya da doğal din yoluyla bilinebilir. Doğadaki bütün düzenekler zarar vermek amacıyla değil, fayda sağlamak amacıyla tasarlanmıştır ve Tanrı her şeyi yarattığına göre, bundan Tanrı'nın iyi niyetli olduğu sonucu çıkmaktadır. Paley'e göre bu argümanın ana

[104] Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 110-112, 216-218, 335-336.

[105] Le Mahieu, "Foreword", 9.

[106] Seküler utilitaryanlar, ahlaki davranış için Hıristiyan güdüsünü reddedeceklerdi; ancak geleneksel yaptırımlar olmadan bir ahlak sistemini yeniden inşa etmenin zor olduğunu gördüler.

önermesi bir olumsuzluğu kapsıyordu. Paley, kötülüğün düzeneklerin amacı olmadığını savunmaktadır. Ancak bu olumsuzun ardında, tartışmanın esasını oluşturan olumlu bir iddia vardır: Doğadaki her düzenekte araçların amaca uyarlanması, yaratılanların mutluluğunu teşvik ediyordu. Analojik olarak, Paley, herhangi bir ahlaki kuralın yükümlülüğünü yalnızca faydasının belirlediği sonucuna varmaktadır. Ahlaki uygunluk, doğadaki araçlar ve amaçlar arasındaki ilişkiye benzemekteydi ve Tanrı'nın tasarımları ahlaki muhakemenin standartlarını belirliyordu.[107]

Paley'in teolojik faydacılığının kaynakları genellikle John Gay, Daniel Waterland ve Abraham Tucker gibi ahlakçılara kadar götürülebilir. Paley'in Waterland'i okuyup okumadığı kesin bilinmese de Gay'i okuduğunu mutlak bir suretle söyleyebiliriz. Çünkü Paley *İlkeler* kitabını Gay'in düşüncelerine önayak olan Edmund Law'a ithaf etmiştir. Bu sebeple tezimizde Paley'in düşüncelerini açıklamadan önce bu iki düşünürü işledik. Paley, erdem tanımında, psikolojik egoizminde ve bazı küçük noktalarda Gay'i takip etmiştir. Fakat Paley, daha mekanik olan Gay'e göre daha az determinizm yanlısıdır. Gay'in kısa denemesi, erken Romantiklerin arasında popüler olan David Hartley ile Abraham Tucker'ı da etkilemiştir. Paley bu çalışmayı önsözünde övmüştür, fakat Tucker'ın ağır hacimli bu çalışmasının[108] büyük kısmı Paley'in *İlkeler* kitabında bir karşılık bulmamıştır. Hatta Paley'in Cambridge'li ilahiyatçı Thomas Rutherforth'tan daha çok etkilendiğini söyleyebiliriz[109].

Teolojik faydacılar, Locke ile birlikte, zihinde doğuştan hiçbir şeyin bulunamayacağını savunarak ahlaki sezgi (moral sense) kavramını reddettiler.[110] Ancak

---

[107] Le Mahieu, "Foreword", 9-10.

[108] Abraham Tucker, *The Light of Nature Pursued* (London: Thomas Tegg and Son, 1837), 2/3-8.

[109] Le Mahieu, "Foreword", 9-10.

[110] Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 46-49, 51, 57.

Shaftesbury, Hutcheson ve Adam Smith gibi ahlaki sezgici ahlakçılar da analizlerinde doğal dinin teleolojik kategorilerinden yararlanmaktadırlar. Doğal din, ahlaki sezgi okuluna bir etik standardı ve akıl yürütmelerini yönlendiren bir yöntem sunmaktadır. Ciddi ve çözülmesi güç farklar bu iki okul arasında mevcut olmasına rağmen, her ikisi de Tanrı'nın yaratışında gözlemledikleri şeyi ahlakta aradılar. Alay ve sert tartışmalarla ünlü bir çağda, ahlakçılar görüş ayrılıklarını karşılıklı saygı çerçevesinde tartışmışlar; çünkü ortak bir entelektüel çerçeve içinde çalışmışlardır. Paley, bu uzlaşının temel unsurlarını ahlaki ve siyasi düşüncesinde olgunlaştırmıştır[111].

Paley "*İlkeler*"inin büyük bölümünü bireylerin kendilerine, toplumlarına ve Tanrı'ya karşı olan özel hak ve görevlerine yönelik kapsamlı bir analize ayırmıştır.[112] Özellikle, zenginlerin ve fakirlerin ortaklaşa uygulayabileceği erdemleri sık sık vurgulamasına, mutluluk tanımında güçlü eşitlikçi unsurlar bulunmasına rağmen, Paley'in radikal bir reformist olduğu söylenemez. Paley, toprak zenginliğine meydan okumaya ya da özel mülkiyet kurumunu köklü bir şekilde reforme etmeye hiçbir zaman çalışmamıştır. Toplumun düzeninin korunması onun için her zaman öncelikliydi. Güvercin benzetmesini verdikten hemen sonra, dönemin özel mülkiyet için standart gerekçelerini onaylamış ve sınırsız bireysel mülkiyet hakkını felsefi olarak meşrulaştırmıştır. Ayrıca mülkiyet kurumunu toplum için olan faydasından dolayı haklı çıkarmıştır. Ona göre, mülkiyet üretkenliği artırıyor ve mülkiyet üzerindeki sivil

---

111 Le Mahieu, "Foreword", 10.

112 Kitabın neredeyse yarısını kaplayan bu tartışma, iş sözleşmeleri, vasiyetnameler, yasal yeminler ve dua etme görevleri gibi konularda geniş bir pratik tavsiye koleksiyonu içermektedir. Ayrıca bu çalışmasında Paley'in en ünlü ve özgün pasajlarından biri de bulunmaktadır. Güvercin benzetmesiyle, zenginliğin adaletsiz dağılımını keskin bir şekilde eleştirir. Özel mülkiyet kurumunun beraberinde getirdiği insan sömürüsünün farkında olduğunu acı bir şekilde gösterir. Paley'in örneğinde doksan dokuz güvercin, deli ya da aptal olan bir güvercin yararına durmaksızın çalışmaktadır. Bağlamından koparıldığında, bu benzetme aydınlanma dönemindeki mülkiyet karşıtı en radikal açıklamalardan biri olarak görülmüştür; Paley, zenginlerin ve fakirlerin ortaklaşa uygulayabileceği erdemleri sık sık vurgular, onun mutluluk tanımında güçlü eşitlikçi unsurlar bulunmaktadır (Le Mahieu, "Foreword", 9-10).

mücadeleleri ortadan kaldırmakta; ayrıca eşitsizliklerine rağmen, toplumsal refaha katkıda bulunmaktadır[113].

Paley, hayırseverlik konusunda daha az paradoksaldır. Ona göre bireyler, yoksulların sıkıntılarını hafifletme konusunda güçlü bir yükümlülük altındadılar; çünkü, tüm topraklar bir zamanlar ortak kullanımdaydı ve hiçbir kişi ya da devlete özel olarak ait değildi. Paley ayrıca, erken Hıristiyanların ilkel komünizmini reddetmesine rağmen, zengin vatandaşların yoksullara yardım etmeyi reddetmeleri için öne sürdükleri geleneksel mazeretleri de reddetmiştir. Ona göre, hayırseverlik hem yoksulların mutluluğunu artırmakta hem de Tanrı'nın daha büyük tasarılarına hizmet etmektedir.[114]

John Ray ve William Derham gibi önceki doğal teologları takip eden Paley, merhamet duygusunu büyük bir Yaratıcının akıl almaz bilgeliğiyle ilişkilendirmektedir.[115] Tanrı, insan doğası içine, acıyı hafifletmeyi amaçlayan empati duygularını yerleştirmiştir. Paley, *Doğal Teoloji* eserinde, mülksüzlere ilişkin daha Malthusçu bir yaklaşımı[116] kabul

---

[113] Le Mahieu, "Foreword", 10.

[114] Le Mahieu, "Foreword", 11.

[115] William Derham, *Physico-Theology: or, A Demonstration of the Being and Attributes of God, from His Works of Creation* (London: W. Innys – J. Richardson, 1754), 305-308.

[116] Thomas Robert Malthus (1766–1834), İngiliz bir iktisatçı, din adamı ve nüfus teorisyeni olarak tanınır. En meşhur eseri olan An Essay on the Principle of Population'da (1798), nüfusun geometrik olarak (katlanarak) arttığını, buna karşın gıda üretiminin aritmetik olarak (daha yavaş) arttığını savunarak, bu dengesizliğin açlık, hastalık ve savaş gibi doğal dengeleyicilerle kontrol altına alınacağını ileri sürmüştür. Malthus'un fikirleri hem ekonomi hem de sosyal politika alanında derin etkiler yaratmış, özellikle sosyal yardım ve yoksulluk politikaları tartışmalarında belirleyici olmuştur. Toplumdaki yoksul ve mülksüz kesimlerin sayısının artmasının, kaynaklar üzerindeki baskıyı artırarak hem ekonomik hem de toplumsal istikrarı tehdit ettiğini savunur. Bu bakış açısına göre, yoksulluğun temel nedeni bireylerin sorumsuzca üremesi ve kendi geçimlerini sağlayamayacak sayıda çocuk sahibi olmalarıdır. Thomas Malthus'un nüfus teorisinden ilham alan bu yaklaşım, yardım ve sosyal desteklerin uzun vadede yoksulluğu azaltmaktan ziyade onu teşvik edebileceğini, çünkü insanların bu tür desteklere güvenerek nüfuslarını kontrol etmeyeceklerini öne sürer. Malthus, eğer bir birey toplumun ihtiyaç duymadığı bir emek gücü olarak dünyaya geldiyse ve kendi geçimini sağlayamıyorsa, en küçük bir gıda payı üzerinde hak iddiasının bulunmadığını ileri sürer. Ona göre doğa bu tür bireyleri dışlayacaktır. Yardım politikalarının bu sürece müdahale etmesi ise, nüfusun daha da artmasına ve sefaletin yayılmasına neden olur. Thomas Robert Malthus, *An Essay on the Principle of Population, as It Affects the Future Improvement of Society: With Remarks on the Speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet, and Other Writers* (London: J. Johnson, 1798), 4-11, 24-31, 36-44.

etmiş olsa da hem "*İlkeler*"inde hem de vaazlarında yoksullara yönelik geleneksel Hıristiyan yükümlülüklerini vurgulamıştır.[117]

Diğer Aydınlanma düşünürleri gibi, Paley de siyaset analizine, siyasal toplumun kökenlerini tartışarak başlamaktadır. Siyasal toplulukların gerekçesi bir kez ortaya konduğunda, yurttaşların ve hükümetin hak ve ödevlerinin de bir teoremden çıkan postülatlar gibi belirleneceği düşünülüyordu. Bu kökenlere duyulan ilgi, tarihsel bir iddia olmaktan çok, etik alanındaki epistemolojik temellendirme çabasıyla paraleldi; tıpkı Locke'ta olduğu gibi. Böylece etik, insan psikolojisine dayandırılmış oldu. Faydacı düşünürlerin temel ilkeleri, onları 18. yüzyılın sonlarına doğru ciddi eleştirilere maruz kalan sosyal sözleşme kuramının varsayımsal yapısından uzaklaştırmıştır. Paley, sosyal sözleşme kuramını iki temel gerekçeyle reddeder. İlk olarak, bu kuramın tarihsel güvenilirliğini sorunlu bulur; ona göre özgür bireylerin bilinçli biçimde bir araya gelerek hükümet kurduklarına dair açık ve güvenilir örnekler son derece sınırlıdır. İkinci ve daha önemli gerekçe ise, bir kuşağın varsayılan rızasının sonraki kuşakları bağlayamayacağı düşüncesidir. Paley'e göre siyasal yükümlülük, geçmişte yapılmış farazî bir sözleşmeye değil, hükümetin toplum düzeni ve genel mutluluk bakımından sağladığı faydaya dayanmalıdır.[118]

Asli Günah kavramını örtük biçimde sorgulayan bir ilahiyatçı olarak Paley, hukuki kurgulara güvenmemektedir. Eğer, Locke'un söylediği gibi, insanlar bir tabula rasa olarak doğuyorsa, tarihsel olmayan yükümlülüklerle bağlı olamazlar. Sosyal sözleşme yerine, Paley, hükümetin kökenini ailenin koruyucu askeri bir organizasyona doğru aşamalı genişlemesine dayandırmaktadır. İlk hükümetlerin monarşiler olduğunu ileri sürmüştür. Ancak bu gelişmenin günümüzdeki hak ve yükümlülükleri doğurmadığını vurgulamıştır.

[117] Le Mahieu, "Foreword", 11.

[118] Le Mahieu, "Foreword", 11.

Onun sivil toplumun doğal tarihi hakkındaki görüşleri, o dönemde İskoç filozoflar arasında popüler olan görüşlere benzemekteydi ve 19. yüzyılın sonlarındaki antropolojik çalışmaların habercisi niteliğindeydi. Paley, siyasal yükümlülük sorununa, hükümetlerin gerçekte vatandaşları nasıl kontrol ettiğini analiz ederek yaklaşmıştır. Bir ulusun fiziksel gücünün halkta bulunduğu göz önüne alındığında, asıl soru büyük devrimlerin neden daha sık yaşanmadığı ve küçük isyanların neden daha şiddetli olmadığıydı. Bunu Fransız Devrimi'nden dört yıl önce yazan Paley, çeşitli olasılıkları değerlendirmiştir. Bunlar arasında halkın önyargı ve alışkanlık nedeniyle itaati de bulunmaktadır. Edmund Burke[119] için alışkanlık kavramı neredeyse mistik anlamlar taşırken, Paley bunu sadece itaat alışkanlığı ve bireysel çıkarla desteklenen rasyonel hesaplama olarak tanımlamıştır. Paley, işçi sendikaları gibi birleşmelerin oluşmasına karşıydı; çünkü, halk organize olduğunda kendi önemli gücünün farkına varabilirlerdi. Yoksullara yönelik samimi kaygılarına rağmen, Paley, onları siyasal açıdan öngörülemez ve potansiyel olarak tehlikeli görmektedir.[120]

Amerika'daki isyan, Paley'i de rahatsız etmiştir. Paley, siyasi hareketlerin yoğun tutkularını anlamakta zorlanmaktadır. Bu yüzden, memnuniyetsiz grupların rasyonel bireyler gibi hareket etmeleri gerektiğini savunmuştur. Thomas Paine[121] gibi, Paley de

---

[119] Edmund Burke (1729–1797), İrlanda kökenli bir İngiliz siyasetçi, düşünür ve yazardır. En çok Fransız Devrimi'ne karşı eleştirileriyle tanınır. 1790 tarihli Reflections on the Revolution in France (Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler) adlı eserinde, devrimin radikalizmini ve toplumun geleneksel kurumlarını yıkmasını sert şekilde eleştirir. Bu çalışmasıyla modern muhafazakârlığın kurucularından biri olarak kabul edilir. Burke, reformları desteklemiş ama bunların kademeli ve gelenekle uyumlu olması gerektiğini savunmuştur. Ayrıca insan doğasının sınırlılıklarını vurgulayarak, soyut ideolojiler yerine pratik akılcılığı ön plana çıkarmıştır. Edmund Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, çev. Okan Arslan (Ankara: Kadim Yayınları, 2016), 2, 11, 59-60, 92-94, 116-117, 129.

[120] Le Mahieu, "Foreword", 11-12.

[121] Thomas Paine (1737–1809), Amerikan ve Fransız devrimlerinin fikirsel mimarlarından biri olan İngiliz kökenli bir siyasi düşünür ve yazardır. En çok Common Sense (1776) adlı risalesiyle tanınır; bu eserde Amerika'nın Britanya'dan bağımsızlığını savunmuş ve halkı devrim için cesaretlendirmiştir. Paine, halk egemenliği, doğuştan gelen haklar ve akla dayalı siyasal düzen gibi Aydınlanma ilkelerini savunur. Thomas Paine, "Common Sense", içinde *Political Writings*,

Britanya anayasasının bireyler tarafından oluşturulan örneklerden oluştuğunu ve dolayısıyla zaman zaman değiştirilebileceğini kabul eder. İnsan eliyle zamanla oluşturulmuş bir yapı olarak İngiliz Anayasası, yine de doğa gibi, tebaasının mutluluğunu gözetmektedir. Montesquieu ve diğerlerinde bulunan geleneksel görüşü, yani İngiliz Anayasası'nın bir denge ve denetim ağı olduğu fikrini Paley de destekledi. Her bileşen kendi amacına hizmet ederken bütünün işleyişine katkıda bulundu. Bunun dışında, Parlamentonun yalnızca toprak ve para sahiplerini temsil etmesi gerektiğine inanmış; doğal olarak bireylerin oy kullanma hakkına sahip olduğu fikrini de reddetmiştir.[122]

Diğer bir deyişle, Paley, özel mülkiyeti ve bireysel zenginliği radikal şekilde eleştirmekten kaçınmış, sosyal düzeni korumaya öncelik vermiştir. Özel mülkiyeti hem ahlaki bir hak hem de toplumsal yarar açısından savunmuş, mülkiyetin üretimi artırıp çatışmaları azalttığını ileri sürmüştür. Yoksullara yardım edilmesi gerektiğini ise hem dini hem de ahlaki bir yükümlülük olarak savunmuştur. Toplumun ve hükümetin kökenini sosyal sözleşmeye değil, aile biriminin zamanla genişlemesine dayandırmış, siyasi itaati de Tanrı'nın iradesinden ve toplumsal faydadan türetmiştir. Hükümetin meşruluğunu, toplumun genel çıkarlarına hizmet edip etmediğine bağlamış, gerektiğinde direnme hakkını kabul etmiştir. Ancak halk hareketlerinden ve kitlesel örgütlenmelerden çekinmiş, Parlamentonun yalnızca toprak sahibi ve zengin kesimi temsil etmesi gerektiğini savunmuş, geniş çaplı seçim reformlarına mesafeli yaklaşmıştır. Paley'e göre dengeli bir anayasa, sistemde payı olmayanlara iktidarın devredilmesine dayanamaz. Bu demokrasi korkusu, Fransız Devrimi'ne karşı çıkışını şekillendirdi; Paley'in Fransa'daki olaylara karşı olan düşmanlığı, 1790'larda İngiliz güç yapısının devrimci akımlara karşı

ed. Bruce Kuklick (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 3–8, 24–28, 35–36.

[122] Le Mahieu, "Foreword", 11-12.

dayanmasına yardımcı olan daha geniş bir ideolojik tartışmanın parçası haline gelmiştir.[123]

Paley "*İlkeler*" eserinde aynı zamanda İngiliz seçkinlerini ilgilendiren başka konulara da değinmiştir. On sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren, karmaşık ve etkisiz olan ceza hukuk sistemini reforme etme çabaları geniş dikkat çekmiştir. 1771'de William Eden, Montesquieu ve Beccaria'dan etkilenerek özellikle ölüm cezasının, suçu nadiren caydırdığını savunmuştur.[124] Aynı dönemde Bentham da İngiliz hukuk kodunu gözden geçirme yönündeki uzun kampanyasına başlamıştır. Bentham ve diğerleri gibi Paley de cezalandırmanın işlevinin esasen öğretici olduğuna inanmaktadır. Paley'e göre ceza, yalnızca suçluyu cezalandırmak değil, suçu önlemek amacı taşımalıydı. Yine de Bentham'dan farklı olarak, Paley İngiliz hukuk sistemini çağdışı ve yozlaşmış olarak kınamayı reddetmiştir. *İlkeler* kitabındaki en dikkat çekici bölümlerden birinde, at ve koyun hırsızlığı için ölüm cezasını savunmuştur. Jürilerin bu kadar sert cezaları nadiren uyguladığını, fakat bu cezaların potansiyel hırsızları suç işlemekten caydırdığını düşünmektedir. Cezanın ciddiyetinden ziyade kesinliğinin daha etkili bir caydırıcı olduğunu kabul etmekle birlikte, korkunun suçluları ıslah etmede etkili olduğu kanaatini taşımaktadır. Bununla birlikte, halka açık idamların, dürüst vatandaşları duygusuzlaştırdığını düşündüğü için bunlara karşı çıkmıştır. Paley, suç hukuku üzerine yaptığı bu değerlendirmelerin, diğer reformcular için itici olsa da kendi faydacılığıyla tamamen tutarlı olduğunu düşünmektedir.[125]

Paley aynı zamanda kilisenin uygulamalarını da utilitaryanizm anlayışı içerisinde haklı bulmaktadır. William Warburton'ın İngiltere'deki kilise-devlet ilişkilerini İlahi

---

[123] Le Mahieu, "Foreword", 13-14.

[124] William Eden, *Principles of Penal Law* (London: B. White - T. Cadell, 1771), 7-8, 12-13, 21-22.

[125] Le Mahieu, "Foreword", 13.

Takdire dayandırarak savunmasının aksine, Paley mevcut hiyerarşilerin topluma nasıl hizmet ettiğini savundu. Kilise, çeşitli sosyal sınıflar arasında dini bilgiyi koruyor ve aktarıyor, yetenekli bireylerin ruhban sınıfına katılmaları için güçlü teşvikler sunuyordu. Bu görüşler büyük ölçüde mevcut uygulamaları desteklemekle birlikte, Paley'in dini hoşgörü hakkındaki fikirleri daha tartışmalı hale geldi.[126]

Paley'in siyasi düşüncesi, faydacılığın radikal bir doktrin olması gerekmediğini göstermektedir. Bentham'ın aksine, Paley fayda ilkesini mevcut uygulamaların yetersizliklerini değil, meşruiyetini ortaya koymak için kullandı. Siyasette ve ahlakta, Paley, doğal teolojisinde olduğu gibi, bir uygulamayı araçların amaçlara ne kadar uygun olduğuna göre yargılayan bir teorisyen olarak kaldı. Memnuniyetsiz çağdaşlarının aksine, yalnızca başarıları gördü; ister benzersiz denge düzeniyle İngiliz anayasasında, isterse ölüm cezasının tutarsız şekilde uygulanmasıyla İngiliz hukuk kodunda. Paley, İlkeler eserinde mevcut uygulamaların mantığını aradı; radikal yenilikçilerden ziyade, kademeli reform yanlılarından yana tavır aldı. [127]

İlkeler eserinin 19. yüzyıl düşüncesi üzerindeki etkisi, çoğu zaman paradokslar ve beklenmeyen sonuçlar içerdi; bu, Paley'i şaşırtmayacak bir kaderdi. Onun teolojik faydacılığı, Bentham'ın fikirlerinin saygın çevrelerde daha kabul edilebilir hale gelmesine katkıda bulundu. Yine de ihtiyatlı Paley ile radikal Bentham arasındaki geleneksel karşıtlık bazen açıklayıcı olmaktan daha çok yanıltıcıdır. Paley'in erdem ve ahlaki yükümlülük tanımında bireysel özerkliğe verdiği önem, 19. yüzyıldaki liberal reformcuların siyasal varsayımlarıyla daha uyumlu oldu. Üstelik, Hıristiyan temalara rağmen, Paley'in faydacılığı, Britanya'da siyasi teorinin sekülerleşmesine güçlü bir katkı sağladı. Birçok açıdan, Doğal Teoloji eserinde bazı erken dönem fikirlerini gözden

[126] Le Mahieu, “Foreword”, 13-14.

[127] Le Mahieu, “Foreword”, 14.

geçirdiği gibi, Paley, Hıristiyan siyasal iktisadı olarak adlandırılan oluşumun önemli bir bileşeni haline geldi.[128]

Buna rağmen, Paley'in İlkeler eseri, zamanla ilginç ve bazen çelişkili sonuçlar doğurdu. O, görünüşte dindar ve muhafazakâr biri olmasına rağmen, fikirleri hem Bentham gibi seküler düşünürlerin kabulünü kolaylaştırdı, hem de bireysel özgürlük vurgusuyla bireysel hakları savunan liberal reformcularla daha fazla örtüştü. Bu da Paley'in, dini temellere dayansa da aslında seküler siyaset düşüncesine katkı sunan etkileyici ve karmaşık bir figür olduğunu göstermektedir.

19.yüzyıl liberalizmi ve muhafazakârlığının karmaşık evrimi, birçok ideolojik akımın iç içe geçmesini içermektedir. Paley'in *İlkeler* eseri, farklı görüşlere sahip düşünürler ve politikacılar için çok yönlü bir fikir kaynağı haline geldi. Kitap aynı zamanda hem Evanjeliklerden hem de Romantikler'den sert eleştiriler almıştır. Örneğin, 1789'da Thomas Gisborne, Paley'in "uygun (expediency)" kavramını ahlaken zararlı olarak gördü ve kınadı. Bu kavramın İncil'de bulunmadığını; kişisel sorumlulukları rasyonelleştirmeye yol açtığını, sonuçlarının tahmin edilemeyeceğini yazdı.[129] William Wilberforce gibi diğer Evanjelik yazarlar da "uygun" kavramını bencil ve maddiyatçı

---

[128] Le Mahieu, "Foreword", 14.

[129] Thomas Gisborne (1758–1846), İngiliz Anglikan papazı, ahlak filozofu ve Clapham Sect adlı dini reform hareketinin üyesidir. Gisborne, özellikle doğal hukuk, İncil'e dayalı ahlak ve kölelik karşıtlığı gibi konularda yazılar yazmıştır. https://www.rct.uk/collection/1090038/an-enquiry-into-the-duties-of-men-in-the-higher-and-middle-classes-of-society-in Thomas Gisborne, William Paley'in ahlak anlayışında merkezi bir yer tutan uygun kavramını ahlaken tehlikeli bulur. Onun eleştirisi üç temel noktada toplanır. Birincisi, Gisborne'a göre İncil'de ahlaki doğruluk Tanrı'nın buyruklarına itaate dayanır, sonuca değil. Bu yüzden faydayı temel almak, Hıristiyan ahlakıyla bağdaşmaz. İkincisi, bu durum kişisel sorumluluğu rasyonelleştirmeye yani bahane bulmaya yol açar. İnsanlar yanlış davranışlarını, sonuçta işe yarıyor diyerek meşrulaştırabilirler. Bu da ahlaki yozlaşmaya sebep olur. Üçüncüsü ise sonuçların tahmin edilememesi durumudur. Paley'in sisteminde eylemin değeri büyük ölçüde sonucuna göre belirlenir. Ancak Gisborne'a göre biz sonuçları kesin olarak öngöremeyiz; bu yüzden sonuç temelli ahlak güvenilmezdir. Thomas Gisborne, *The Principles of Moral Philosophy Investigated, and Briefly Applied to the Constitution of Civil Society; together with Remarks on the Principle Assumed by Mr. Paley as the Basis of All Moral Conclusions, and on Other Positions of the Same Author* (London: B. White and Son, 1789), 5-7, 15-26, 33-35.

buldular.[130] Romantikler de Evanjelikler gibi, Paley'in hesapçı ahlak sisteminin yerine içsel vicdan ve ruhani yükümlülük etiğini koydular. Her iki grup da İngiliz ampiristlerini, insan ruhunun sırlarını kavrayamayan sığ iyimserler olarak gördü. Samuel Taylor Coleridge, Paley'in ahlakını ahlakın anarşisi ve dış duyulara alçaltıcı bir kölelik olarak kınadı.[131] Bu tür sert ifadeler, başdiyakoz Paley'in Romantik eleştirmenleri arasında olağandı. William Hazlitt, *İlkeler* eserini ulusal karakter için bir utanç olarak nitelendirdi ve Paley'e karşı en sert eleştirilerini saklamadı.

İlkeler eserine yönelik düşmanlık, Cambridge'deki saygın öğretim üyelerine de uzandı. Kings College'da Charles Simeon'un yükselişi, Evanjeliklerin Paley'e olan güvensizliğinin lisans öğrencilerine sızmasına yol açtı; Sidney Sussex College'da ise müdür Edward Pearson, 1800 yılında hem Evanjeliklerin hem de Paley'in eleştirisini içeren bir kitap yayımladı. Bazı savunucular, örneğin Latham Wainewright, Paley'in

---

[130] William Wilberforce (1759–1833), İngiltere Parlamentosu üyesi, kölelik karşıtı hareketin öncüsü ve Evanjelik Hıristiyan bir reformcudur. En çok tanındığı yönü, İngiliz imparatorluğunda köle ticaretinin kaldırılması için verdiği uzun ve kararlı mücadeledir. https://www.parliament.uk/about/living-heritage/transformingsociety/tradeindustry/slavetrade/overview/the-abolitionists/Wilberforce Özellikle ahlaki sorumluluğun Tanrı'ya karşı olduğunu ve sadece faydaya bakarak karar vermenin Hıristiyan yaşamıyla bağdaşmadığını savunmuştur. Ahlakın dünyevî başarı ya da refahla ölçülmesinin tehlikeli olduğu, gerçek erdemin fedakârlık ve itaate dayandığı savunur. William Wilberforce, *A Practical View of the Prevailing Religious System of Professed Christians, in the Higher and Middle Classes in This Country, Contrasted with Real Christianity* (London: T. Cadell, Jun. and W. Davies, 1797), 152-156, 165-175, 179-182.

[131] Samuel Taylor Coleridge (1772–1834), İngiliz şair, filozof, ilahiyatçı ve edebiyat eleştirmenidir. Romantik dönemin en önemli figürlerinden biridir ve özellikle hayal gücü, ahlak felsefesi ve dinî düşünce üzerine derin etkiler bırakmıştır. William Wordsworth ile birlikte Lyrical Ballads (1798) adlı eseri yayımlayarak İngiliz Romantizmini başlatmıştır. Almanya'daki idealist felsefeden özellikle Kant ve Schelling'den etkilenmiş, İngiliz felsefesine bu akımları tanıtmıştır. https://plato.stanford.edu/entries/transcendentalism/ Hıristiyan mistisizmine ve vicdana dayalı bir ahlak anlayışına sahipti. Ahlakı yalnızca dışsal faydaya indirgeyen sistemleri sert şekilde eleştirmiştir. Coleridge'e göre gerçek ahlak, Tanrı'yla içsel bir bağ, vicdanın rehberliği ve ruhsal disiplin gerektirir. Paley gibi, ahlaki kararları faydaya, sonuçlara ve dünyevi düzene indirgeyen yaklaşımlar Coleridge için ahlaki yozlaşma ve ruhsal kölelik anlamına gelir. Coleridge, Paley'in ahlaki sistemini çıkarcı ve ruhsuz olarak nitelendirir. Ona göre, Paley'in sisteminde iyi, Tanrı'nın iradesi değil, sonuçlara bağlı olarak tanımlanır. Bu, Coleridge'e göre ahlaki anarşinin yolunu açar. Samuel Taylor Coleridge, *Aids to Reflection in the Formation of a Manly Character on the Several Grounds of Prudence, Morality and Religion*, haz. Thomas Fenby (London: George Routledge & Sons, [1905]), 140-144, 203, 220-224.

yardımına koşsalar da[132] *İlkeler*'in etkisi, 1830'larda iki etkili akademisyen olan Adam Sedgwick ve William Whewell'in faydacı etiğin tehlikelerine karşı uyarmasıyla en etkili eleştirisine maruz kaldı. Sedgwick, Paley'in ahlak duyusunu reddetmesine şiddetle karşı çıktı, Whewell ise, Knightsbridge ahlak felsefesi profesörü olarak, Paley'in düşüncelerinin çağın ahlaki karmaşalarına katkıda bulunduğunu savundu. Bu erken Viktorya dönemi düşünürlerinin her ikisi de ahlakın görev, mücadele ve duyulara karşı sürekli bir güvensizlik anlamına geldiğine inanıyordu. Onların faydacılığa yönelik güçlü ve sistematik eleştirileri, Paley'in etik anlayışının entelektüel prestijini ciddi biçimde sarsmıştır. Sedgwick ve Whewell gibi akademisyenler, Paley'in görüşlerinin hâlâ etkili olduğu Cambridge ahlak geleneğine karşı, deontolojik ve rasyonalist bir ahlak anlayışı savundular. Bu, Paley'in daha pragmatik ve sonuç odaklı yaklaşımıyla taban tabana zıttı. Zamanla Paley'in yararcı-ödülcü modeli, bu yeni akademik ahlak anlayışı karşısında yetersiz görülmeye başlamıştır. *İlkeler* 19. yüzyıl başlarında üniversitelerde ders kitabı olarak yaygın şekilde okutuluyordu. Ancak bu tür eleştiriler sebebiyle, eser zamanla, ahlaki derinlikten yoksun, hesapçı ve mekanik bir ahlak anlayışı sunduğu düşüncesiyle müfredattan çıkarılmaya başlandı. Faydacılığın temel varsayımlarına getirilen bu tür eleştiriler, Paley'in etik sistemini de içine alan daha genel bir paradigma değişikliğine yol açtı. Böylece Paley'in ahlak felsefesi, özellikle akademik çevrelerde etkisini ve prestijini büyük ölçüde yitirdi. Bazı kolejlerin okuma listelerinde on dokuzuncu yüzyılın ilerleyen dönemlerine kadar yer almaya devam etmiş olsa da pratik etkisi 1830'larda azalmıştır.[133]

Bugünün okuyucuları için *İlkeler,* entelektüel tarihin karmaşık bir dönemine dair içgörüler sunmaktadır. Tutarlı bir düşünce sisteminin parçası olarak Paley'in ahlaki ve

---

[132] Latham Wainewright, *A Vindication of Dr. Paley's Theory of Morals: From the Principal Objections of Mr. Dugald Stewart, Mr. Gisborne, Dr. Pearson, and Dr. Thomas Brown* (London: J. Hatchard and Son, 1830), xvi, 2-4.

[133] Le Mahieu, "Foreword", 14-15.

siyasi felsefesi, 18. yüzyıl sonlarının bir ilahiyatçısının, Aydınlanmanın seküler eğilimlerini dini amaçlarla nasıl uyarladığını gösteren önemli bir çalışma olarak görülmekte ve onun özgün teolojik utilitaryanizm versiyonu iyi hayat için sunduğu öneriler, onu üreten tarihsel bağlamın ötesine geçirmektedir.[134]

Paley'in ahlak düşüncesi, yalnızca tarihsel bağlamı içinde değil, çağdaş etik tartışmalar bakımından da yeniden değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmelerde bir yandan Paley'in teolojik temellendirme ile faydacı ölçütü bir araya getiren sisteminin güçlü yönleri öne çıkarılırken, diğer yandan genel kuralların statüsü, ahlaki motivasyonun öz-çıkarla ilişkisi ve fayda ilkesinin pratik sonuçları bakımından çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir.

Paley'in ahlak düşüncesini çağdaş literatürde yeniden değerlendiren çalışmalar, teorinin özellikle teolojik temellendirme ile faydacı ölçütü aynı sistem içinde bir araya getirmesini önemli bir yön olarak öne çıkarmaktadır. Niall O'Flaherty'ye göre Paley'in fayda anlayışı, ahlaki değerlendirmeyi yerleşik sezgi ve önyargılara bırakmak yerine insan mutluluğunu ahlaki normların değerlendirilmesinde dışsal bir ölçüt hâline getirmekte; genel kurallar öğretisi ise fayda ilkesinin yalnızca tekil ve kısa vadeli sonuçlar üzerinden uygulanmasını engelleyerek uzun vadeli, dolaylı ve öngörülmeyen sonuçların da hesaba katılmasını sağlamaktadır.[135] Matthew Alexander Flannagan da Paley'in yaklaşımını, ahlaki yükümlülüğün Tanrı'nın iradesine dayandığı bir ilahî buyruk metaetiği ile eylemlerin doğruluğunun genel sonuçları bakımından belirlendiği kural-faydacı bir normatif teorinin birlikte savunulabileceğini gösteren önemli bir tarihsel örnek olarak değerlendirmektedir. Flannagan'a göre bu yapı, ahlaki özelliklerin Tanrı'nın

---

[134] Le Mahieu, "Foreword", 15.

[135] Niall O'Flaherty, *Utilitarianism in the Age of Enlightenment: The Moral and Political Thought of William Paley* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 85-90.

iradesine bağlı olmasının, eylemlerin doğal özellikleri ve genel mutluluğa etkileri üzerinden değerlendirilmesini dışlamadığını göstermektedir.[136] Bu değerlendirmeler doğrultusunda Paley'in ahlak teorisinin güçlü yönünün, ahlaki yükümlülüğe teolojik bir bağlayıcılık kazandırırken ahlaki eylemin içeriğini genel mutluluk ve genel kurallar üzerinden belirlemesi ve böylece ahlaki motivasyon, normatif ölçüt ve pratik rehberliği aynı sistem içerisinde bir araya getirmesi olduğu söylenebilir.

Paley'in ahlak düşüncesi çağdaş literatürde özellikle genel kuralların statüsü, ahlaki motivasyonun öz-çıkarla ilişkisi ve fayda ilkesinin pratik sonuçları bakımından eleştiriye konu olmuştur. Roger Crisp, Paley'in bir taraftan ahlaki kuralların değerini genel mutluluğu sağlamalarına bağladığını, diğer taraftan ise belirli durumlarda sağduyu ahlakının kurallarına başvurarak faydacılığın doğurabileceği karşı-sezgisel sonuçlardan kaçınmaya çalıştığını belirtmektedir. Crisp'e göre Paley'in eylem faydacılığına yakın konumu dikkate alındığında bu çözüm yeterli değildir; çünkü faydanın gerektirdiği istisnai durumlarda, genel ahlaki kuralların ihlal edilmesi yalnızca mümkün değil, kimi zaman zorunlu hâle gelebilmekte ve böylece kuralların koruyucu işlevi ile fayda ilkesi arasında bir gerilim ortaya çıkmaktadır.[137] Benzer şekilde Alex Tuckness, Paley'in teolojik ahlak anlayışını kural-sonuççuluğunun tarihsel gelişimi içerisinde değerlendirerek, eylemlerin sonuçlarıyla gerekçelendirilen genel kuralların niçin tekil bir durumda daha iyi sonuç doğuracak bir istisna karşısında bağlayıcı kalması gerektiği problemini görünür hâle getirmektedir; ayrıca Bentham'ın Paley türü teolojik varsayımları radikal reformun önünde bir engel olarak değerlendirdiğine dikkat

[136] Matthew Alexander Flannagan, "Theological Utilitarianism, Supervenience, and Intrinsic Value", *Religions* 14/3 (2023), 7-9.

[137] Roger Crisp, *Sacrifice Regained: Morality and Self-Interest in British Moral Philosophy from Hobbes to Bentham* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 195-197.

çekmektedir.[138] Paley'in ahlaki motivasyonu ebedî ödül ve cezaya dayandırması da başka bir eleştiri konusu olmuştur. Alexander Hugh Jordan'ın çağdaş çalışmasında yeniden ele aldığı Thomas Carlyle eleştirisine göre, Paley'in cennetin hazları ve cehennemin acılarıyla desteklenen faydacı ahlak anlayışı, ahlaki davranışı kişinin kendi nihai mutluluğuyla güçlü biçimde ilişkilendirmekte ve bu nedenle herhangi bir kişisel karşılık beklemeksizin gerçekleştirilen çıkarsız erdemi açıklamakta güçlük çekmektedir.[139] D. L. Le Mahieu ise Paley'in fayda ilkesini, Bentham'ın aksine, mevcut kurumların yetersizliklerini açığa çıkarmaktan çok mevcut düzeni gerekçelendirmek amacıyla kullandığını belirtmektedir. Bu durum, fayda ilkesinin eleştirel ve dönüştürücü bir ölçüt olmaktan çıkarak yerleşik siyasal ve toplumsal kurumları meşrulaştıran bir işleve sahip olabileceği yönünde bir başka problem ortaya çıkarmaktadır.[140] Bu eleştiriler birlikte değerlendirildiğinde, Paley'in teorisinin ahlaki davranışa güçlü bir teolojik yaptırım ve genel bir fayda ölçütü sağlamasına rağmen, genel kurallar ile sonuçlar arasındaki ilişkiyi, öz-çıkarın ahlaki motivasyondaki yerini ve fayda ilkesinin mevcut toplumsal düzen karşısındaki eleştirel gücünü açıklama bakımından bazı güçlükler taşıdığı söylenebilir.

1.2.2. William Paley'in Teolojik Utilitaryanizmi

Paley'in teolojik utilitaryanizminde ahlak, Tanrı-doğa ve insan üzerine kuruludur. Bu sürecin ahlaki sonucu ise faydadır. Paley, sisteminin ahlaki boyutunu *İlkeler* kitabı ile inşa ederken yaklaşımına dayandırdığı temeli ise *Doğal Teoloji* kitabında ele almaktadır.

---

[138] Alex Tuckness, *Morality as Legislation: Rules and Consequences* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 26, 85–86, 91–95.

[139] Alexander Hugh Jordan, "A Drudge's Bargain: Thomas Carlyle on Christian Epicureanism", *Historical Research* 92/256 (2019), 368-369, 376-377.

[140] D. L. Le Mahieu, "Foreword", 13- 14.

1.2.2.1. Doğal Teoloji ve Ahlakın Temeli

Paley, ahlaki düzenin temellendirilmesinde doğa teolojisini merkeze alan özgün bir perspektif sunmaktadır. Bu konudaki düşüncelerini yazdığı kitabı *Doğal teoloji: veya, Tanrı'nın varlığına ve niteliklerine dair, doğanın görünümlerinden derlenmiş kanıtlar* çalışmasıdır. [141]

Paley'in *Natural Theology* adlı bu eseri, analojiler, canlı organizmaların mekanik yapısı ve Tanrı'nın kişiliği ile nitelikleri olmak üzere üç temel eksen çerçevesinde incelenebilir. Tanrı'nın sahip olduğu niteliklerin Paley'in doğal teolojisinde yalnızca ulaşılan bir sonuç değil, argümanın başlangıç noktasını oluşturan varsayımlar arasında yer almasıdır. Doğadan elde edilen örnekler ise bu ilahi nitelikleri temellendirmek ve görünür kılmak amacıyla kullanılmaktadır. Yani amaç, bu yapılarda ilahi tasarımın ve yaratıcı zekânın izlerini ortaya koymaktır. Bu yaklaşım, tasarım ile zekâ arasındaki ilişkinin yeniden yorumlanmasına yol açmaktadır. Klasik tasarım delilinde düzenli yapıdan hareketle akıllı bir tasarımcıya ulaşılırken, Paley'in yaklaşımında ilahi zekâ, doğadaki örneklerin yorumlanmasını mümkün kılan temel hareket noktası olarak işlev görmektedir. Paley'in temel hedefi doğal teolojiyi temellendirmektir. Bu nedenle doğadaki mekanik işleyiş, kendi başına ve bağımsız biçimde işleyen bir doğal yasa olarak görülmez. Doğa yasaları, anlam ve geçerliliklerini akıllı bir tasarımcının faaliyetine borçludur; çünkü yasa kavramı, doğada yasa koyucu bir Tanrı'nın varlığını gerektirir. Paley'in Tanrısı, dünyadan çekilmiş edilgin bir yaratıcı değil, evreni yöneten, doğada etkin ve hazır bulunan bir faildir. Bu sebeple zihin, niyet ve irade gibi kavramlar, Paley'in

[141]Paley, William. *Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature*. 6. Basım. London: R. Faulder, 1803.

sisteminde doğrudan ilahi varlıkla ilişkilendirilir. Doğadaki en üst düzey düzen de bu doğrultuda tasarımcının nedensel etkinliği üzerinden açıklanır. [142]

Paley'in doğal teolojiden beklentisi, doğadaki görünür olgulardan hareketle Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını ispat etmek ve genelde dinî düşüncenin, özelde de Hristiyan Tanrı tasavvurunun akıl ile çelişmediğini göstermektir.[143] Paley'in bu yaklaşımı, Tanrı'nın varlığını ve niteliklerini doğadaki düzen, amaç ve karmaşıklık üzerinden temellendirmeye yöneliktir. Paley, *Doğal Teoloji* kitabında dillendirdiği saat örneği üzerinden doğadaki düzenin ve işlevselliğin tesadüfen oluşamayacağını savunarak, bu ünlü benzetme ile doğada gözlemlenen işleyişin bilinçli bir tasarımcının varlığını zorunlu kıldığı sonucuna ulaşmaktadır. Ona göre, bir saatin bazı parçalarının işleyişe katkısını anlayamasak bile, parçalar bozulduğunda saatin çalışmasının aksaması onların bir amacı olduğunu göstermektedir. Ayrıca, saatin varlığını sadece madde kombinasyonlarına, doğa yasalarına veya soyut bir düzen ilkesine bağlamak, gerçek bir açıklama sunmamakta; çünkü, yasa, fail ve güç olmadan işlevsiz kalmaktadır.[144]

Paley açısından bu sonuç, yalnızca doğal dünyanın nasıl açıklanacağına ilişkin metafizik bir tespit değildir; aynı zamanda Tanrı'nın iradesi, iyiliği ve yaratılıştaki amacı üzerine kurulan ahlak anlayışının da teorik temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle Paley'in analojiye dayalı teleolojik delili, yalnızca Tanrı'nın varlığına ilişkin bir argüman değil, onun ahlak teorisindeki amaçlılık ve ilahi iyilik düşüncesinin arka planını oluşturan önemli bir zemindir.[145]

---

[142] Güncel Önkal, *Reconsidering William Paley's Natural Theology: An Analysis of Arguments from Design to Intelligent Design* (Ankara: Middle East Technical University, Graduate School of Social Sciences, Doktora Tezi, 2010), 165-167.

[143] Adem İrmak, *Çağdaş Din Felsefesinde Zamansal Teleolojik Delil* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 42.

[144] Paley, *Natural Theology,* 1-8, 19-20, 579-580.

[145] Paley, *Natural Theology*, vii, 1-8, 473-474, 488-490, 517-518, 579-580.

Paley'in sözkonusu tasarım argümanı, yalnızca Tanrı'nın varlığını savunmaya yönelik bağımsız bir kozmolojik ya da teleolojik delil değildir; aynı zamanda onun ahlak teorisinin metafizik zeminini hazırlayan kurucu bir argümandır. Paley, doğada gözlemlenen düzen, amaçlılık, işlevsel uyum ve araç-amaç ilişkilerinin akılsız, kişisel olmayan ve kör nedenlerle yeterince açıklanamayacağını savunur. Bu nedenle doğa, yalnızca fiziksel olayların meydana geldiği bir alan değil, bilinçli ve amaç koyan bir aklın izlerinin rasyonel olarak takip edilebildiği bir düzen olarak okunmalıdır.

Paley'in saat anolojisinde vurguladığı temel nokta, karmaşık ve işlevsel bir düzeneğin, yalnızca parçaların bir araya gelişinden ibaret olmadığıdır. Saatin parçaları belirli bir amaca hizmet edecek biçimde düzenlenmiş; her parça diğer parçalarla ilişkili kılınmış ve bütün düzenek belli bir işlevi gerçekleştirecek şekilde kurulmuştur. Bu nedenle saatin varlığı, tesadüf, madde kombinasyonu veya soyut bir düzen ilkesiyle yeterince açıklanamaz. Bir saatin bazı parçalarının işlevi bütünüyle bilinmese bile, bu parçaların bozulması ya da yerinden edilmesi halinde saatin işleyişinin aksaması, onların amaçlı bütünün parçası olduğunu göstermektedir.[146]

Paley'in argümanı, saatin kendi benzerini üretebilmesi ihtimali üzerinden daha ileri taşınır. Ona göre bir düzeneğin kendi benzerini üretme kapasitesine sahip olması, onu nihai anlamda tasarımcı yapmaz. Tıpkı suyun buğdayı öğütmesine rağmen değirmeni inşa edememesi gibi, bir saatin başka bir saat üretmesi de ilk saatin düzenini, işleyişini ve amaca uygun yapısını açıklamaz. Çünkü burada açıklanması gereken asıl şey, yalnızca ikinci saatin meydana gelmesi değil; üretimi mümkün kılan mekanizmanın, araçların, parçalar arası ilişkinin ve amaca yönelmiş düzenin kendisidir. Bu nedenle çoğalma veya

[146] Paley, *Natural Theology,* 1-3, 5-7.

süreklilik, tasarım delilini zayıflatmaz; aksine, düzenin yalnızca başlangıçta değil, dinamik süreçlerde de sürdüğünü göstererek tasarımın kapsamını genişletir.[147]

Bu noktada Paley'in doğa yasası anlayışı belirleyici hale gelir. Paley'e göre doğa yasaları, bir olayın hangi düzenlilik içinde gerçekleştiğini betimler; fakat bu düzenliliğin nihai etkin nedenini açıklamaz. Başka bir ifadeyle doğa yasaları 'nasıl' sorusuna cevap verir; fakat 'neden bu düzen vardır?' ve 'bu düzen neden belirli amaçlara hizmet eder?' sorularını kendi başlarına karşılayamaz. Paley'in eleştirisi, doğa yasalarının bilimsel açıklamadaki yerini reddetmeye değil, onların metafizik olarak nihai neden yerine konmasına yöneliktir. Ona göre yasa, fail ve güç olmaksızın işlevsizdir; yasa, ancak bir failin hangi düzen içinde eylediğini ifade eder.[148]

Bu nedenle Paley'in doğal teolojisi, Tanrı'nın yalnızca varlığını değil, kişisel bir varlık olarak anlaşılması gerektiğini de temellendirmeye çalışır. Tasarlama, amaç belirleme, araçları bu amaca göre düzenleme ve sonuçları öngörerek araç-amaç ilişkisi kurma gibi yetiler, kişisel olmayan 'doğa', 'ilke' veya 'düzen' kavramlarıyla açıklanamaz. Bu tür kavramlar belirli bir etkinlik veya düzenlilik fikrini kabul etseler bile, bilinçli ve irade sahibi faili dışarıda bırakırlar. Oysa tasarım, yalnızca parçaların yan yana gelişi değil, parçaların belirli bir amaca yönlendirilmesidir. Amaç kavrayışı ve araç seçimi ise bilinç, düşünce ve irade gerektirir. Bu sebeple Paley açısından tasarım, kişiliğe; kişilik ise algılayan, düşünen ve isteyen bir zihne işaret eder.[149]

Bu konu tezimiz açısından özellikle önemlidir. Çünkü Paley'in ahlak teorisi, doğadan hareketle ulaştığı bu Tanrı tasavvuru üzerine kuruludur. Paley'in Tanrısı, yalnızca evreni başlatan belirsiz bir ilk neden değildir; doğada amaçlı düzen kuran,

---

[147] Paley, *Natural Theology,* 9-13, 17-18.

[148] Paley, *Natural Theology,* 7-8, 447-448, 479-480.

[149] Paley, *Natural Theology,* 7, 12-13, 76-77, 473-474.

araçları hedeflere yönlendiren, yaratılmışların iyiliğiyle ilişkili bir düzen ortaya koyan bilinçli ve kişisel bir faildir. Dolayısıyla Paley'in teolojik utilitaryanizminde Tanrı'nın iradesi, soyut bir kozmik ilke ya da kişisel olmayan bir düzen yasası olarak değil, bilinçli, hikmetli ve amaç koyan bir Tanrı'nın iradesi olarak anlaşılmalıdır.[150]

Paley, Tanrı'nın duyularla doğrudan algılanamamasının onun yokluğuna değil, insan algısının sınırlılığına işaret ettiğini savunur. İnsan duyuları varlığın bütün düzeylerini kuşatacak genişlikte değildir. Doğada birçok güç doğrudan duyularla kavranmaz; fakat etkileri aracılığıyla bilinir. Yerçekimi bunun tipik örneğidir: Kendisi duyusal bir nesne gibi görülmez, fakat etkileri sürekli olarak tecrübe edilir. Paley'e göre Tanrı da doğrudan duyusal bir nesne olarak algılanmasa bile, doğadaki düzen, amaçlılık, uyum ve işlevsellik aracılığıyla bilinebilir. Bu nedenle Tanrı'nın görünmezliği, onun yokluğunu değil, insanın sınırlı epistemik konumunu gösterir.[151]

Paley'in tasarım anlayışı, evrenin veya evrendeki herhangi bir parçanın Tanrı ile özdeşleştirilemeyeceği sonucunu da beraberinde getirir. Çünkü evrende gözlemlenen düzen ve tasarım, evrenin kendi kendisini tasarladığını değil, kendisinden önce ve kendisinden bağımsız bir tasarlayıcıya işaret ettiğini gösterir. Hiçbir canlı varlık kendi organlarını, duyularını veya yapısını var olmadan önce tasarlamış olamaz. Böyle bir düşünce, var olmadan önce eylemde bulunmayı gerektirdiği için kendi kendini yaratma çelişkisini içerir. Bu nedenle tasarımın bulunduğu yerde, tasarımdan önce gelen bilinçli bir aklın varlığı zorunlu olarak gündeme gelir.[152]

Paley bu çıkarımı deneyim temelinde güçlendirir. Tecrübemizde düzenli, amaçlı ve işlevsel yapıların zekâ tarafından üretildiğini görürüz; buna karşılık zekâdan bağımsız

---

[150] Paley, *Natural Theology,* vii, 7-8, 76-77, 473-480, 488-490.

[151] Paley, *Natural Theology,* 442-443.

[152] Paley, *Natural Theology,* 443-444.

biçimde ortaya çıkan amaçlı ve işlevsel düzen örneğine sahip değiliz. Doğadaki düzenlemeler, insan eliyle yapılmış düzenlemelerle aynı türden araç-amaç ilişkileri taşıdığı için, onların da bilinçli bir akıldan kaynaklandığını düşünmek rasyoneldir. Bu nedenle doğadaki düzeni yalnızca doğa yasalarıyla açıklamak, Paley açısından eksik bir açıklamadır. Doğa yasaları gözlenen düzenlilikleri adlandırır; fakat bu düzenliliklerin neden amaçlı ve işlevsel bir yapı içinde bulunduğunu açıklamaz.[153]

Paley, mekanizma ve ikincil nedenler meselesini de aynı çerçevede değerlendirir. Doğal kimya, manyetizma, elektrik, çekim veya üreme gibi süreçler, belirli fenomenlerin nasıl gerçekleştiğini açıklayabilir; fakat bu süreçlerin amaca uygun biçimde düzenlenmiş olmasını açıklamak için yeterli değildir. Mekanizma, kendiliğinden güç değildir; ikincil nedenler de nihai failin yerini alamaz. Paley'e göre doğadaki mekanik ve kimyasal düzenlemelerin arkasında, bu düzenlemeleri belirli faydalara ve işlevlere yönlendiren bir akıl bulunmalıdır.[154]

Bu bağlamda Paley, özellikle 'üreme ilkesi'ni kendi başına açıklayıcı bir neden gibi gören yaklaşımları eleştirir. Ona göre üreme, basit bir ilke değil, birçok aşamayı, organı, mekanizmayı ve birbirine bağlı işlevi içeren karmaşık bir süreçtir. Bu sürecin tek bir kelimeyle adlandırılması, onun açıklanmış olduğu anlamına gelmez. Canlıların kendi benzerlerini üretmeleri, kör ve zorunlu bir doğa yasasıyla değil; düzen, ekonomi, fayda ve tasarımla ilişkili bir süreç olarak anlaşılmalıdır. Gözün ışıkla, akciğerin hava ile, kulağın ses dalgalarıyla uyumu, yalnızca üreme ilkesine indirgenemeyecek kadar karmaşık ve amaç yönelimlidir.[155]

---

[153] Paley, *Natural Theology,* 445-446.

[154] Paley, *Natural Theology,* 447-452.

[155] Paley, *Natural Theology,* 452-456.

Paley'in manyetizma, elektrik, atomculuk, organik moleküller, içsel kalıplar ve doğal eğilim gibi açıklamalara yönelttiği eleştiri de bu bağlamda anlaşılmalıdır. Bu tür açıklamalar, doğadaki düzeni kişisel bir zekâya başvurmadan açıklamaya çalışır; fakat Paley'e göre çoğu zaman gözlenen düzeni gerçekten açıklamak yerine, ona yeni bir ad vermekle yetinir. İçsel kalıp gibi kavramlar, anlamlı bir açıklama sağlamadıkları sürece tasarlayıcı zihin fikrinin yerine geçemez. Çünkü tasarlayan zihin kavramı, bilinç, amaç ve düzenleme tecrübemize dayanırken; kişisel olmayan soyut ilkeler aynı açıklayıcı güce sahip değildir.[156]

Paley'in Tanrı'nın doğal niteliklerine dair tartışması da bu argümanın devamı niteliğindedir. Ona göre Tanrı'nın varlığını ve kişiliğini kabul ettikten sonra, Tanrı'ya yüklenen kudret, bilgi, her yerde hazır ve nazır olma, ezelîlik, kendi kendine var olma, zorunlu varlık ve ruhsal doğa gibi nitelikler, doğadaki düzenin büyüklüğü ve kapsamı üzerinden anlaşılabilir. Bu kavramlar insan aklını aşan bir derinlik taşısa da tamamen anlamsız değildir. Tanrı'nın kudreti, evreni meydana getiren ve sürdüren güçten; bilgisi, yarattığı varlıkların yapısını ve karşılıklı ilişkilerini bilmesinden; her yerde hazır oluşu ise gücünün ve düzenleyici etkisinin evrenin her yerinde görünür olmasından çıkarılabilir.[157]

Paley burada vahiy ile doğal teoloji arasındaki farkı da belirtir. Doğal teoloji Tanrı'yı evrenin genel düzeninden hareketle sınırsız, yüce ve soyut bir varlık olarak kavramaya çalışır. Fakat insan zihni çoğu zaman bu soyutluk karşısında zorlanır ve daha somut imgelerle düşünmeye yönelir. Paley'e göre vahyin üstünlüğü, Tanrı'yı insanla ilişkisi içinde daha belirli, kişisel ve kavranabilir biçimde sunmasıdır. Bu nedenle doğal teoloji Tanrı'nın varlığı ve temel nitelikleri konusunda rasyonel bir zemin sağlarken,

---

[156] Paley, *Natural Theology,* 458-466.

[157] Paley, *Natural Theology,* 473-481.

vahiy bu Tanrı tasavvurunu insanın ahlaki ve varoluşsal konumuna daha yakın hale getirir.[158]

Sonuç olarak Paley'in doğal teolojisi, onun ahlak teorisinin yalnızca tarihsel veya arka plan niteliğindeki bir unsuru değildir. Aksine, Paley'in teolojik utilitaryanizminin Tanrı tasavvurunu belirleyen temel metafizik zemindir. Eğer doğadaki düzen bilinçli, kişisel ve amaç koyan bir Tanrı'ya işaret ediyorsa, ahlaki düzen de bu Tanrı tasavvurundan bağımsız anlaşılamaz. Bu durumda fayda ve mutluluk, Tanrı'dan bağımsız seküler ölçütler olmaktan çıkar; yaratılmışların iyiliğini amaçlayan kişisel Tanrı'nın iradesinin pratik göstergeleri haline gelir. Böylece Paley'in doğal teolojisi, Tanrı'nın varlığı ile ahlaki düzen arasında, tasarım, kişilik, irade ve mutluluk kavramları üzerinden güçlü bir bağlantı kurar.

Paley ulaştığı sonucu şu etkili ifadelerle anlatıyor:

> Tanrı'nın var olduğu sonucuna varmak, muazzam bir sonuçtur. Yaratılışın başında yer alan, algılayan, akıllı, tasarlayan bir Varlık vardır ve yaratılış onun iradesinden kaynaklanmıştır. Böyle bir Varlığın sıfatları, onun işlerinin büyüklüğüne, kapsamına ve çokluğuna uygun olmalıdır; bu işler yalnızca başka herhangi bir güç tarafından yapılanlarla karşılaştırılamayacak kadar büyük olmakla kalmayıp, onları algılayışımız bakımından da sınırsızdır. [...] Tanrı'ya güç atfederiz ve bunu 'her şeye kadirlik' terimiyle yaparız. Buradaki doğru ve kesin sonuç şudur ki, böyle bir dünyayı yaratabilen bir güç, bizdeki herhangi bir güçten ve gözlemlediğimiz başka görünür etkenlerdeki güçlerden çok daha büyüktür; ayrıca bize destek ve koruma sunan bir Varlıkta ihtiyaç duyabileceğimiz herhangi bir güçten de daha büyüktür. Aynı zamanda, gözlem ya da bilgimize dayanarak bu güce herhangi bir mekânsal ya da zamansal sınır koymaya yetkili değiliz. Aynı türden birçok gözlem, sonsuz bilgi

[158] Paley, *Natural Theology,* 474-476, 579-580.

> ya da bilgelik terimi için de geçerlidir. Dilin kullanımı açısından bilgi ile bilgelik arasında bir fark vardır; bilgelik her zaman eylem varsayar ve eylem onun tarafından yönlendirilir. İlkine, yani bilgiye gelince, Yaratıcı yarattığı şeylerin yapısını ve özelliklerini yakından bilmek zorundadır. Bu da onların birbirleri üzerindeki etkilerine ve değişimlerine yönelik bir ön bilgiyi ima eder; en azından bu etkiler fiziksel ve zorunlu neden zincirlerinden kaynaklandığı sürece. Ayrıca Tanrı'nın her şeye hâkim bilgisi, mevcut şeylerle ilgili olduğu ölçüde, onun akıllı bir Varlık olarak doğasından ve eylemlerinin kapsamı, daha doğrusu evrenselliği ile birlikte türetilebilir. O, nerede eylemde bulunuyorsa, oradadır ve nerede ise orada algılar. Tanrı'nın hikmeti, yaratılış eserlerinde tanık olduğumuz kadarıyla, tanıdığımız en yüksek sınıfa ait akıllı varlıkların en yüksek zihinsel faaliyetlerinden elde ettiğimiz bilgelik fikirlerinin ötesindedir ve bizim için en önemli olan kapsamı ne olursa olsun —ki bunu belirlememiz açıkça imkânsızdır— bizim yaşadığımız düzenin yönetimi için yeterlidir. Bu sıfata dair anlayışımızı ya da hayranlığımızı hangi terimlerle ifade ettiğimiz, çok daha önemsiz bir meseledir. Dindarlığın ve dilin kullanımının bizde alışkanlık haline getirdiği terimler, başka herhangi birinden daha uygun olabilir.[159]

Paley'in doğa düzeniyle ilgili en çok vurguladığı nitelik "Tanrı'nın iyiliğidir". Bunu iki temel önermeye dayandırır: İlki, doğada gözlemlenen çok sayıdaki düzenleme ve tasarımın amacı, büyük çoğunlukla faydadır. İkincisi ise, Tanrı, hayvanlara sadece yaşamlarını sürdürmeleri için gerekli duyumların ötesinde, haz duygusunu da eklemiştir; oysa, bu amaç acı yoluyla da sağlanabilirdi. İnsanlar ve hayvanlar yaşamlarını devam ettirebilmek için hava, su, gıda, barınma ve korunma gereçleri gibi en gerekli malzemeleri doğadan edinmektedirler. Ayrıca, canlıların anatomik yapıları da bu amacı gerçekleştirmek üzere tasarlanmıştır. Fakat bunların yanı sıra insanlar bir yemekten lezzet

[159] Paley, *Natural Theology*, 474, 476-478. Paley, sanki *Bakara* suresi 255. Ayetinin (Ayet'el Kürsi'nin) tefsirini yapmaktadır.

almak, bir manzaradan ya da bir müzik parçasından etkilenmek gibi keyif alma kapasiteleriyle de donatılmışlardır. Bu, Tanrı'nın hem bilgece hem de iyilikle tasarlayan bir Varlık olduğunu göstermektedir. Paley, ayrıca önemli bir noktaya daha işaret eder; ki, o da iyilik kavramının ancak duyarlı varlıklar üzerinden anlaşılabilecek bir kavram olmasıdır. Nitekim cansız doğada iyilik kavramının bir anlamı yoktur. Hayvanların organları ve duyuları belirli işlevlere hizmet etmekte ve bu işlevlerin çoğu bilinip anlaşılabilmektedir. Bu düzen ve işlevsellik, Tanrı'nın hem büyük hem de ince düşünülmüş bir iyiliğe sahip olduğunu göstermektedir. Tanrısal iyiliği anlamanın anahtarı, duyarlı, yani hissedebilen varlıklardır. Cansız doğa, ancak canlı varlıklarla ilişkili olduğu ölçüde anlam kazanmaktadırlar. Dolayısıyla, Tanrı'nın iyiliğini, özellikle hayvanların ve insanların duyumsayan doğalarında gözlemleyebiliriz. Dünya genel olarak mutluluk verici bir yerdir.[160]

Bu Tanrı tasavvuru, Paley'in teolojik utilitaryanizm görüşünün de temelini oluşturmaktadır. Tanrı, dünyayı sadece varlıkları var etmek için değil, aynı zamanda onlara mutluluk vermek için tasarlamıştır. Tanrı'nın bu yaratılış amacı bir tür fayda maksimize etme anlayışına işaret etmektedir. Doğada gözlemlenen düzen ve haz arayışı, Tanrı'nın iyilik ve fayda sağlama arzusunun bir göstergesidir. Tanrı'nın bu amacı insana doğal bir eylem planı sunmaktadır. Tanrı'nın amacı, insanın da amacı olmalıdır; yani hayatın devamlılığını sağlamak ve mutluluğu tesis etmek.

Paley, Tanrı'nın yaptığını neden yaptığı hakkındaki *İlkeler* kitabındaki açıklamasını *Doğal Teoloji* kitabında da yapmaktadır:

> Tanrı insan türünü yarattığında ya onların mutluluğunu istedi ya da onların mutsuzluğunu istedi veyahut her ikisine de kayıtsız ve ilgisiz kaldı. Eğer

[160] Paley, *Natural Theology*, 488-490, 496-498, 517-527.

> mutsuzluğumuzu istemiş olsaydı, amacından emin olabilirdi; duyularımızı, şu an haz ve zevk araçları oldukları halde, bize yara ve acı kaynağı olacak şekilde yaratabilirdi ya da bizi algılarımıza o kadar kötü uyum sağlayan nesnelerin ortasına yerleştirebilirdi ki bu nesneler ferahlık ve zevk yerine sürekli olarak bize rahatsızlık verirdi. Mesela, tattığımız her şeyi acı, gördüğümüz her şeyi iğrenç, dokunduğumuz her şeyi diken, her kokuyu pis, her sesi uyumsuz yapabilirdi. Eğer mutluluğumuz veya mutsuzluğumuz konusunda kayıtsız olsaydı, o zaman duyularımızın haz alma kapasitesi ve dış nesnelerin bu hazzı üretecek şekilde uygun olması ancak şansa bağlı olurdu çünkü bu varsayım altında her türlü tasarım dışlanır.[161]

Tasarım, bir amacı göstermektedir. Tasarımın baskın yönelimi, tasarımcının niyetini belirtmektedir. Dünya tasarımlarla doludur ve bizim tanıdığımız tüm tasarımlar faydalı amaçlara yöneliktir. Kötülük şüphesiz vardır; fakat, algılayabildiğimiz kadarıyla, asla tasarımın amacı değildir. Dişler yemek için tasarlanmıştır; ağrımak için değil. Kötü bir amacı gerçekleştirmek üzere tasarlanmış bir düzenleme zinciri hiçbir zaman keşfedilmemiştir. Hiçbir anatomi uzmanı, acı ve hastalık üretmeye yönelik bir organizasyon sistemi keşfetmemiştir; ya da insan bedeninin parçalarını açıklarken, "bu tahriş etmek içindir; bu iltihaplandırmak içindir, bu kanal böbreklere kum taşımak içindir, bu bez, nikris hastalığını oluşturan sıvıyı salgılamak içindir" gibi ifadeler duymayız. Dolayısıyla, Tanrı'nın tasarımında kötülükten bahsedemeyiz. Zarara neden olabilecek zehirli ısırıklar, pençe gibi yapılar asla zarar vermek amaçlı değildir; hayvanın hayatta kalması ve ekosistemdeki rolü için gerekli yapılardır. Buradan kötülüğün, Tanrı'nın tasarımında olan bir şey değil canlıların etkileşiminde ortaya çıkan bir şey olduğu

[161] Paley, *Natural Theology*, 499-500, Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 53.

sonucuna varıyoruz. Sonrasında işleyeceğimiz gibi kötülüğü ortaya çıkaracak zararı defetmek ve mutluluğu tesis etmek için akla olmazsa olmaz bir görev atfedilmektedir.[162]

Bu konuda, Paley, doğadaki zorluk ve acıların evrensel bir düzen içinde anlamlı olabileceğini savunmaktadır. Acının ve diğer fiziksel zorlukların, insanları ve diğer canlıları tehlikelere karşı uyararak hayatta kalmalarını sağlayan önemli bir işlevi vardır. İnsan yaşamındaki zorluklar ve eksiklikler, bireyleri aktif tutarak içinde bulundukları durumdan memnun olmalarının yolunu açmaktadır. Ayrıca, medeniyetin evriminde yoksulluk ve zorunlu çalışma, insan nüfusunun artmasıyla birlikte doğal bir sonuç olarak ortaya çıkmıştır. Bu durum, toplumun çoğunluğunun sürekli olarak çaba sarf etmesini gerektirir. Paley'e göre doğanın verdiği hediyeler, toplumda elde edilen ayrıcalıklardan çok daha değerlidir. Çünkü doğanın sunduğu bu nimetler, Tanrı'nın bilgelik ve iyilikle düzenlediği bir sistemin göstergesi olarak herkesin erişimine açıktır ve yaşamın sürdürülebilirliği açısından hayati önem taşımaktadır. [163]

Paley'in bu konudaki diğer görüşü ise kötülükle karşılaşmanın hem bireysel hem toplumsal ölçekte iyiliğin imkanını ortaya çıkarmasıdır. Bazı kötü sonuçlar, insanların özgür iradeleriyle yaptıkları tercihlerden doğmakta ve bu özgürlük olmadan erdemli davranış da mümkün olmamaktadır. Bazen de kötülükler tasarlanan iyi şeylerin yan etkisi olarak ortaya çıkmaktadır. Bir olayın şans eseri görünmesi, aslında gözlemcinin bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır; tıpkı zar atışlarının bilinemez ama fiziksel yasalara uygun olması gibi. Paley, bazı durumlarda belirsizliğin düzenli kurallardan daha faydalı olduğunu savunmaktadır. İnsan ömrünün belirsizliği, insanları hem sorumsuzluktan hem de panikten korumaktadır; çünkü, ölüm sabit bir zamana bağlansaydı, insanlar ya disiplinsiz yaşar ya da yaşam korkusuyla felç olurdu. Bu belirsizlik hem bireysel

[162] Paley, *Natural Theology*, 501-504, 507-516.

[163] Paley, *Natural Theology*, 531-532, 538-544.

farkındalığı artırır hem de toplumun işleyişine denge sağlar. Yani, Paley, dünyadaki düzensizlik, belirsizlik ve şans unsurlarının İlahi bir plan dahilinde anlamlı olduğunu savunmaktadır. Örneğin mevsimlerin hem düzenli hem de düzensiz oluşu, insanları dikkatli, çalışkan ve yaratıcı olmaya zorlayarak tarımı ve toplumsal gelişimi teşvik etmektedir. Benzer şekilde, zenginlik ve sosyal statüdeki eşitsizliklerin doğuştan gelmesi ve şansa bağlı olması, toplumun çeşitli ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde eğitim, yetenek ve karakter çeşitliliğini sağlamaktadır. Paley'e göre eğer Tanrı'nın müdahalesi sürekli ve açık şekilde olsaydı, bu durum insanların çaba göstermesini engeller ve toplumsal düzeni bozardı. Dolayısıyla, Tanrı'nın müdahalelerinin görünür olmaması, insan özgürlüğü, sorumluluğu ve toplumsal işleyiş açısından gerekli ve faydalıdır.[164]

İnsan yaşamının ahlaki bir deneme süreci olduğu düşüncesi, ona göre yaşam konusundaki en makul açıklamadır.[165] Doğadaki düzen ve amaçlılık, Tanrı'nın hem yaratıcı hem de yönetici olduğunu göstermektedir. Hayattaki acılar, eşitsizlikler ve rastlantısal görünen olaylar, eğer bir ahiret inancı eşliğinde değerlendirilirse, insanın ahlaki karakterinin sınanması, geliştirilmesi ve ödüllendirilmesi amacına hizmet eder. İnsanlar kölelik, efendilik, hastalık, zenginlik, cehalet gibi farklı şartlarda ahlaki erdemleri sergileme fırsatı bulur. Hatta Hıristiyanlık inancının kendisi bile bir sınavdır.[166]

---

[164] Paley, *Natural Theology*, 546-551, 552-560, 561-570.

[165] Paley hayatın bir sınanma süreci olduğunu vurgularken insanların karşılaştığı zorlukların, farklı koşullarda da olsa ahlaki açıdan eşit değerde sınavlar sunduğunu savunur. Zenginlik de yoksulluk da kişiyi farklı şekillerde sınar; bu nedenle görünüşte adaletsiz olan hayat şartları, aslında adil bir ahlaki denge içinde değerlendirilebilir. Paley'e göre, hayatın rastlantısal gibi görünen yapısı, bu sınanma amacına hizmet eder; çünkü eğer iyilik her zaman ödüllendirilse, kötülük her zaman cezalandırılsa, sabır, şefkat ve sadakat gibi pasif erdemlerin gelişmesi mümkün olmazdı. Ayrıca, başkalarının acıları da bir başkası için şefkat, fedakârlık ve yardımseverlik gibi toplumsal erdemlerin pratiği için bir fırsat oluşturur. Son olarak, bu dünyanın verdiği zevklerin sınırlı ve kırılgan olması, insanı sonsuz bir hayatı düşünmeye ve ona göre davranmaya yöneltir; zira fazla rahatlık ve doyum, ahirete yönelik sorumluluk bilincini zayıflatabilir. Paley, *Natural Theology*, 561-571.

[166] Paley'in bu ifadeyle vurgulamak istediği düşünce şudur; bu inanca erişmiş olmak, kişiyi daha üstün kılmaz aksine kişinin inancı nasıl yaşadığı, ona nasıl karşılık verdiği önemli hale gelir. Ayrıca, Paley, bu sınavın yalnızca Hıristiyanlara özgü olmadığını, farklı insanların farklı

Bu düzen, insanın nihai mutluluğunun içinde bulunduğu koşullar tarafından değil, bu koşullar karşısında sergilediği ahlaki tutum ve sorumluluk bilinci tarafından belirlendiğini göstermektedir.

Paley insan zihninin karmaşık konular karşısında genellikle birkaç güçlü örneğe odaklanma eğiliminde olduğunu belirtmekte ve kendisinin bu örnekleri insan anatomisinden seçtiğini söylemektedir. Anatomideki göz kasları, epiglot, tendon bağları[167] gibi mekanik yapıların Tanrı'nın varlığına dair ikna edici kanıtlar sunduğunu savunmaktadır. Ona göre bu araştırmalar yalnızca var olan inancı pekiştirmekle kalmaz, aynı zamanda bu inancı sağlam temellere oturtur ve kişinin düşünce dünyasında derin bir iz bırakır. İnanç, sadece sözle onaylamakla değil, bu düşüncenin zihin ve karakter üzerinde etkili bir hale gelmesiyle gerçek anlamda yerleşmektedir. [168]

Doğanın sürekli olarak Tanrı'ya işaret ettiğini düşünmek, kişinin yaşamını adeta kesintisiz bir ibadete çevirmektedir. Paley, doğanın gezegen sistemleri gibi hem büyük ölçekte hem de kuş tüyü mekanizması gibi en küçük detaylarında akıllı bir Yaratıcının izlerini taşıdığını, bu bütünlük ve düzenin aynı İlahi aklın ürünü olduğunu savunmaktadır. Örneğin, gezegenlerin yörüngelerinde dolanması, Satürn'ün etrafındaki dev halkaların mükemmel dengesi gibi kozmik ölçekteki düzen, aynı şekilde bir kuşun tüylerinde

sınavlarla karşı karşıya kaldığını ve Tanrı'nın ahlaki düzeninin bu çeşitlilik içinde işlediğini vurgular. Paley, *Natural Theology*, 561-571, 572.

[167] Paley, bu tür mekanik yapıları olağanüstü işleyişlerinden dolayı Tanrı'nın varlığına dair güçlü deliller olarak sunar. Örneğin, gözün hareketini sağlayan kasın, ışığın retina üzerine doğru açıyla düşmesini sağlayacak şekilde yerleştirilmiş olması, yalnızca işlevsel değil, aynı zamanda mühendislik açısından incelikli bir tasarımın ürünüdür. Benzer şekilde, epiglot adı verilen yapının yutkunma sırasında soluk borusunu kapatarak yiyeceklerin akciğerlere kaçmasını önlemesi, son derece hassas ve hayati bir mekanizmadır. Tendonların el ve ayaklarda belirli bağlarla sabitlenmesi ise, hareket sırasında tendonların yerinden oynamasını önleyerek verimli ve kontrollü kas hareketlerini mümkün kılar. Paley'e göre bu tür yapıların her biri yalnızca işlevsel değil, aynı zamanda bilinçli bir düzenlemeyle var edilmiş mekanik sistemlerdir. Paley, *Natural Theology*, 572-573.

[168] Paley, *Natural Theology*, 572-577.

bulunan minik kancaların birbirine geçmesini sağlayan mekanizma gibi mikroskobik detaylarda da aynıdır.[169]

Paley, insanların ölümden sonra dirilişine inanmanın, öncelikle bir Tanrı'nın varlığına dair bir inancın kabul edilmesini gerektirdiğini söylemektedir. Yani, diriliş gibi büyük bir olguya inanabilmek için önce Tanrı'nın varlığına dair bir güvenceye sahip olunması gerektiğini belirtmektedir. Ancak, bir kez Tanrı'nın varlığına inanıldığında; Tanrı'nın gücünün, doğal düzenin ötesinde her türlü yenilik ve dönüşümü gerçekleştirme yeteneğine sahip olduğunu kabul etmektir. Bu bağlamda, ölüm sonrası dirilişin de Tanrı'nın kudretiyle mümkün olduğunu ve doğada gözlemlenen düzenin, Tanrı'nın her şeyin ötesinde bir yaratıcı güce sahip olduğunu doğruladığını savunmaktadır. O, doğadaki düzenin Tanrı'nın gücünü ve aklını yansıttığını, bu yüzden Tanrı'nın her türlü dönüşüm ve yenilik yapma yeteneğine sahip olduğunu savunmaktadır. Bu, özellikle yaşamın geçişlerinde ve organizmanın evrimsel gelişiminde görülebilmektedir; örneğin bir böceğin su altındaki larva evresinden, havada uçmaya uygun bir yapıya dönüşmesi gibi. Bu tür örnekler, Tanrı'nın bilinçli varlıkları farklı durumlara taşıma yeteneğini göstermektedir. Paley, insan zihninin doğa ile bağlantılı olabileceği ve ölümden sonraki bilinçli varoluşun da Tanrı'nın yaratıcı gücüyle mümkün olduğu üzerinde durmaktadır.[170]

Paley'in doğa teolojisinden hareketle şu sonuca ulaşmak mümkündür: Doğada gözlemlenen düzen, amaçlılık ve işlevsel uyum yalnızca Tanrı'nın varlığına ilişkin teorik bir delil sunmakla kalmaz; aynı zamanda insan davranışlarının nasıl yönlendirilmesi gerektiğine dair ahlaki bir çerçeve de sağlar. Başka bir ifadeyle, doğanın verilerinden hareketle Tanrı'nın yaratılmışların hayatını sürdürmeye ve mutluluğunu temin etmeye

[169] Paley, *Natural Theology*, 575-578.

[170] Paley, *Natural Theology*, 579-586.

yönelik bir düzen kurduğu sonucuna ulaşıldığında, ahlaki yükümlülükleri de bu ilahi düzenin pratik uzantısı olarak değerlendirmek mümkün hale gelir.

Bu bağlamda Paley'in yaklaşımından çıkarılabilecek temel sonuç şudur: Tanrı'nın yaratılmışlar için hayatın devamlılığını ve mutluluğun gerçekleşmesini amaçlamış olması, ahlaki doğruluğun ölçütünü de belirlemektedir. Eğer Tanrı'nın yaratılıştaki amacı hayatı mümkün kılmak, canlıların varlığını sürdürmesini sağlamak ve insan mutluluğunu desteklemek ise, doğru eylem de bu amaca uygun olan eylemdir. Buna karşılık hayatın devamlılığını, toplumsal güveni veya insan mutluluğunu bozan eylemler, Tanrı'nın yaratılışta gözlemlenen hikmetli düzenine aykırı düşmektedir.

Bu noktada Paley'in sisteminde hiyerarşik bir ahlaki öncelikler düzeni bulunduğu söylenebilir. Bu düzen, pratik ahlaki kararlar sırasında ortaya çıkabilecek belirsizlikleri tümüyle ortadan kaldırmasa da önemli ölçüde azaltır. Çünkü eylemler değerlendirilirken öncelik, hayatın devamlılığını tehdit eden veya ciddi zarara yol açan durumların giderilmesine verilmelidir. Fayda dereceli olduğu gibi zarar da derecelidir. Bu nedenle ahlaki muhakemede öncelik, en ağır ve en acil zararın ortadan kaldırılmasından daha düşük dereceli faydaların gerçekleştirilmesine doğru ilerlemelidir. Böyle bir öncelik sıralaması, eylemler arasında çatışma ortaya çıktığında hangi değerin daha önce korunması gerektiğini belirlemede yol gösterici olur.

Paley'in ahlak anlayışında Tanrı'nın ahlaki yasaları da bu genel amaca hizmet eden düzenleyici ilkeler olarak görülebilir. Bu yasalar, yalnızca bireysel dindarlığı veya kişisel itaati düzenleyen kurallar değildir; aynı zamanda bireyin ve toplumun mutluluğunu mümkün kılan temel normatif yapılardır. Öldürme, hırsızlık, yalan söyleme ve benzeri eylemler tekil olaylar olarak ele alındığında sınırlı bir zarar doğuruyor gibi görünebilir. Ancak bu tür eylemler toplumun geneline yayıldığında hem bireysel hayatı hem de toplumsal düzeni ciddi biçimde tehdit eder. Bu nedenle Paleyci çerçevede ahlaki

yasaların işlevi, yalnızca tek tek eylemleri yasaklamak değil, insan hayatını ve toplumsal güveni mümkün kılan genel düzeni korumaktır.[171]

Buradan hareketle kutsal metinlerin ahlaki işlevi de daha dikkatli biçimde yorumlanabilir. Paley'in yaklaşımına göre kutsal metinler, her tekil ahlaki durumu ayrıntılı biçimde düzenleyen kapalı bir kural listesi sunmaktan ziyade, insan davranışını yönlendiren genel ilkeleri ve temel değerleri ortaya koyar. Bu durum, kutsal metinlerin ahlaki rehberlik işlevini zayıflatmaz; aksine onların daha genel ve evrensel bir rehberlik sunduğunu gösterir. Kutsal metinler, insanlara her somut durumda mekanik bir cevap vermekten çok, hangi değerlerin korunması gerektiğini, hangi amaçların gözetilmesi gerektiğini ve ahlaki muhakemenin hangi yönde ilerlemesi gerektiğini öğretir.[172]

Bu çerçevede kutsal metinlerin ahlaki öğretileri ile doğal adalet ilkeleri arasında bir uyum bulunduğu söylenebilir. Doğal düzen, insan hayatının devamlılığı ve mutluluğu için hangi temel koşulların gerekli olduğunu gösterirken; kutsal metinler bu koşullara ilahi bir dayanak, motivasyon ve bağlayıcılık kazandırır. Böylece ahlaki kurallar yalnızca rasyonel olarak yararlı oldukları için değil, aynı zamanda Tanrı'nın yaratılmışların iyiliğini amaçlayan düzeniyle uyumlu oldukları için bağlayıcı hale gelir.[173]

Bu noktada Paley'in kutsal metinlere yüklediği temel işlev, bilimsel veya teknik açıklama sunmaktan ziyade ahlaki hayatı yönlendirmek, insanın sorumluluk bilincini güçlendirmek ve ahlaki yükümlülüklere ilahi bir yaptırım kazandırmaktır. Bu durum, insan aklının, deneyimin ve bilimsel araştırmanın ahlaki muhakemedeki önemini ortadan kaldırmaz. Aksine, Paleyci çerçevede akıl ve deneyim, doğadaki düzenin ve insan davranışlarının sonuçlarının anlaşılmasında vazgeçilmezdir. Kutsal metinler ise bu

[171] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 55-57.

[172] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 26-28.

[173] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 27–28, 52–55, 60–61.

rasyonel ve pratik muhakemeye daha yüksek bir ahlaki anlam, motivasyon ve normatif bağlayıcılık kazandırır.[174]

1.2.2.2 Din ve Ahlakın Bütünleşmesi

William Paley'in ahlak anlayışında din ve ahlak birbirinden ayrılmaz bir şekilde bütünleşmiştir. Ona göre ahlaki doğruluk, Tanrı'nın iradesine uygunlukla tanımlanmaktadır. Yani bir eylem ancak Tanrı'nın istediği yönde olduğu sürece ahlaki olarak doğrudur. Paley, Tanrı'nın iradesini anlamanın doğal yolunun ise insanın mutluluğunu artıran eylemleri incelemek olduğunu söylemektedir. Bu noktada faydacılığı teolojik bir zemine oturtmaktadır. Tanrı, insanlığın mutluluğunu istemektedir. Dolayısıyla, mutluluğu artıran eylemler Tanrı'nın iradesine uygundur ve ahlakidir. Böylece, Paley, dini bir temele dayandırdığı ahlak anlayışını, sonuçlara yani faydaya dayalı bir değerlendirme ölçütüyle birleştirerek ahlak ile dini birbirine bağlayan bütüncül bir sistem kurmaktadır.

Paley bu görüşünü temellendirmeye ahlaki yükümlülük konusunu incelemeye; bu incelemeyi de "Bir insan neden sözünü tutmak zorundadır?" sorusunu analiz ederek başlamaktadır:

> Neden sözümü tutmakla yükümlüyüm? Çünkü bu doğrudur, der biri. Çünkü şeylerin uygunluğuna uygundur, der bir başkası. Çünkü akla ve doğaya uygundur, der üçüncüsü. Çünkü hakikate uygundur, der dördüncüsü. Çünkü kamu yararını teşvik eder, der beşincisi. Çünkü Tanrı'nın iradesi bunu gerektirir, diye sonuçlandırır altıncısı. Bu farklı açıklamalar hakkında iki husus gözlemlenebilir: Birincisi, bunların hepsi nihai olarak aynı noktada birleşir. Şeylerin uygunluğu, onların

[174] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 27–28, 50–54.

> mutluluk üretmeye uygunluğu anlamına gelir. Şeylerin doğası, bazı şeylerin — örneğin belirli eylemlerin— mutluluk, bazılarının ise mutsuzluk meydana getirmesini sağlayan dünyanın fiilî yapısıdır. Akıl, bu yapıyı keşfetmemizi veya onun hakkında hüküm vermemizi sağlayan ilkedir; hakikat ise bu hükmün ifade edilmiş veya önermeler hâline getirilmiş biçimidir. Dolayısıyla kamusal mutluluğu veya bütün olarak mutluluğu teşvik eden şeyin, şeylerin uygunluğuna, doğaya, akla ve hakikate uygun olması zorunludur. İlahi karakter de —ileride görüleceği üzere— öyledir ki genel mutluluğu teşvik eden şey Tanrı'nın iradesi tarafından gerektirilir. Yukarıdaki özelliklerin tümünü taşıyan şey de zorunlu olarak doğrudur; çünkü 'doğru', hangi kuralı esas alırsak alalım, o kurala uygunluktan başka bir anlam taşımaz. Ahlakçıların, ne kadar farklı ilkelerden hareket ederlerse etsinler, genellikle aynı sonuçlarda buluşmalarının sebebi budur: Aynı davranışları emreder, aynı ödev kurallarını belirler ve birkaç istisna dışında, şüpheli durumlar hakkında aynı hükümleri verirler.[175]

Paley'in bu gerekçelerin tamamından çıkardığı ikinci sonuç ise bu cevapların hepsinin meseleyi eksik bırakmasıdır: "Sözümü tutmalıyım, çünkü doğru olan budur" cevabına "Neden doğru olanı yapmakla yükümlüyüm?" şeklinde bir soru daha sorulabilir. Paley bu analizi adım adım yürütmektedir. Bir insanın bir şeyi yapmakla yükümlü olduğunu söylediğimizde ne kastettiğimizi ve sonra da örnek olarak sunduğumuz şeyi yani sözünü tutmak eylemini neden yapmakla yükümlü olduğumuzu incelememiz gerektiğini söylemektedir. Paley'e göre, bir insan ancak başkasının emrinden kaynaklanan şiddetli bir güdüyle güdülendiğinde bir şeyi yapmakla yükümlüdür. Güdü şiddetli olmalıdır. Örneğin, kişiye büyük iyilik yapan biri ya da insanın kaderinin bağlı olduğu biri ondan bir şey isterse o kişi onu yapmakla yükümlüdür. Buradan yükümlülük kavramının bir başkasından kaynaklanması düşüncesinin gerekliliği söylenmektedir.

[175] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 46-47.

Yani, "yükümlülük" dediğimiz şey bir başkasının emrinden kaynaklanmalıdır. Yükümlülük kavramının dilde başka anlamlarda da kullanılabileceğini kabul etmekle birlikte Paley, güdünün yeterince güçlü olduğu ve bu güdünün emir, otorite, yasa ya da üstün bir iradenin buyruğu düşüncesiyle birleştiği durumlarda kişinin kendisini yükümlü saydığını belirtir. Ve yükümlülüğe dair bu açıklamadan şu sonuç çıkmaktadır: Paley'e göre yükümlülük, ancak kişinin çıkarını veya zararını etkileyebilecek derecede güçlü bir saikin bulunması hâlinde söz konusudur; aksi takdirde doğru olanı yapmak, erdemli davranmak veya Tanrı'nın emirlerine uymak için de yükümlülükten söz edilemez.[176]

Buraya kadar Paley yükümlülük için güçlü bir saik ve başkasının emri olmasını şart koşmaktadır. Bu çözüm, konunun özüne inmektedir, çünkü, bundan sonra makul olarak sorulabilecek başka bir soru kalmamaktadır. Dolayısıyla, özel mutluluk bizim güdümüzdür ve Tanrı'nın iradesi kuralımızdır.

Paley ahlaki yükümlülüklerimizin diğer yükümlülüklerle aynı anlama geldiğini söylemektedir:

> Ahlaki konular üzerine düşünmeye ilk başladığımda, bütün konu üzerinde bir tür gizem havası var gibi görünüyordu; bu da sanırım şuradan kaynaklanıyordu: Okuduğum birçok yazarla birlikte, bir şeyi yapmakla yükümlü olmanın, sadece onu yapmaya sevk edilmiş olmaktan çok farklı bir şey olduğunu varsayıyordum ve erdemli olmak, doğru olanı yapmak gibi yükümlülüklerin, bir askerin subayına, bir hizmetçinin efendisine itaat yükümlülüğünden ya da insan hayatının medeni ve sıradan yükümlülüklerinden tamamen başka türden bir şey olduğunu düşünüyordum. Oysa şimdiye kadar söylenenlerden şu anlaşılmaktadır ki, ahlaki yükümlülük diğer tüm yükümlülükler gibidir ve yükümlülük dediğimiz şey, sadece yeterince güçlü bir

[176] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 46–49.

> sevk edici nedenin varlığında, başkasının emrinden kaynaklanan durumlarda söz konusudur, başka bir şey değildir.[177]

Yeterince güçlü sevk edici sebep, insanın yaşam devamlılığıyla doğrudan alakalı konuların yükümlülük olmasıdır. Bir başkasının emrinden kaynaklanması ifadesinin muhatabı ise Tanrı'dır. Yani din ile ahlakın buluşma noktası ahlaki yükümlülüklerdir. Paley, ahlaki yükümlülükleri "ihtiyat" ve "ödev" eylemleri olarak ikiye ayırmaktadır. Her ikisi de ne kaybedip ne kazanacağımıza bakılarak yapılan eylemlerdir. Tek farkı, Paley'e göre, "ihtiyatlı eylemler" bu dünyadaki kazancımızı hedeflerken, "ödev eylemlerimiz" ise hem dünyadaki hem de ebedi yaşamımızdaki kazancımıza odaklanmaktadır. Gelecek bir hayat fikrinden bağımsız bir ahlak sistemi kurmak isteyenler, ya ahlaki yükümlülük fikrini farklı bir temelde açıklamak zorundadırlar ya da erdemin bu dünyada kişiyi kesin mutluluğa götürdüğünü veya farklı bir davranışla elde edilemeyecek çok daha büyük bir mutluluk sağladığını göstermek zorundadırlar. Bu dünyadan sonra bir ödül-ceza dağılımının olup olmayacağı bizi dinin alanına sokmaktadır. Bir başka ifade ile, hangi eylemlerin ödüllendirilip hangilerinin cezalandırılacağı bizi ahlakın alanına getirmektedir. Paley birinci soruyu doğru kabul ederek bu kitapta ikinci soruyla devam edecektir.[178]

Paley'in ahlaki yükümlülük analizinden hareketle şu sonuca ulaşmak mümkündür: İnsan için ahlaken bağlayıcı olan eylemler, Tanrı'nın iradesiyle uyumlu olan eylemlerdir. Ancak bu uyum, yalnızca formel bir itaat ilişkisi olarak anlaşılmamalıdır. Paley'in sisteminde Tanrı'nın iradesi, yaratılmışların zarar görmekten korunmasını ve mutluluğunun temin edilmesini amaçlayan hikmetli bir irade olarak kavranmaktadır. Bu nedenle Tanrı'nın iradesine uygun davranmak, aynı zamanda insanın gerçek iyiliğine,

---

[177] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 49.

[178] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 48-52.

toplumsal düzenin korunmasına ve mutluluğun gerçekleşmesine hizmet eden eylemleri tercih etmek anlamına gelir. Paley, Tanrı'nın iradesini dışlayan ahlak görüşlerini Hume[179] üzerinden eleştirmekte; Hume'un ahlak sisteminin, insanların şehvet, öfke, kıskançlık gibi güçlü arzularını engellemekte yetersiz kaldığını savunmaktadır. Bu nedenle, vahiyde bildirilen ödül ve cezalara dayalı ilave yaptırımların ahlaki motivasyon için gerekli olduğunu belirtmektedir. Paley'e göre, Tanrı'nın herhangi bir konudaki iradesine ulaşmanın iki yöntemi vardır: İlki, Kutsal Kitaptaki Tanrı'nın açık beyanları, ikincisi ise Tanrı'nın tasarıları ya da eğilimlerinden yaptığımız çıkarımlar. Paley bu ikisini birbirinden ayırmanın yanlışlığına dikkat çekmektedir. Ona göre, her ikisinin de amacı aynıdır: Tanrı'nın iradesini keşfetmek. Biz bu iradeyi keşfettiğimiz sürece, bunu hangi yolla yaptığımızın hiçbir önemi yoktur. Tanrı'nın işlerini gözlemleyerek yapılan çıkarımlarda ise, eylemin "genel mutluluğu" artırıp artırmadığına bakılmaktadır. Bu kural, Yüce Tanrı'nın yaratıklarının mutluluğunu istediği ve dilediği varsayımına dayanmaktadır. Sonuç olarak, bu iradeyi ve dileği teşvik eden eylemlerin ona uygun olması; aksi eylemlerin ise uygun olmaması gerekmektedir. Bu sonuç bir kez kurulduktan sonra, üzerine inşa edilen şu kurala geçilir: Doğal akıl yoluyla, bir eylemin Tanrı'nın iradesine uygun olup olmadığını anlamanın yöntemi, o eylemin genel mutluluğu artırma ya da azaltma eğilimini araştırmaktır. Diğer bir deyişle Tanrı'nın iradesinin eylemlerin mutluluğu artırma eğilimlerinden anlaşılması teolojik ve seküler unsurların bir sentezini karşımıza çıkarmaktadır. [180]

Tanrı'nın buyruklarının insanların bireysel ve toplumsal refahını hem kısa hem de uzun vadede temin eden "genel ilkeler"i barındırdığını söyleyen Paley, bu "genel ilkeler"'in ahlaki yasaların içeriğini oluşturduğunu savunmaktadır. Bu ilkeler, insan

[179] Hume, *Ahlak İlkeri Üzerine Bir Soruşturma*, 27-35

[180] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 50-54.

aklıyla bireysel olarak keşfedilebilen ve toplumsal yaşamda süreç içerisinde tecrübi bilgiyle ortaya çıkan ilkelerdir. Tanrı'nın iradesinin eylemlerin sonuçları üzerinden yürümesi, bu ilkelerin hem yakın ve uzak sonuçlarının hem bireysel ve toplumsal sonuçlarının hem de istisnalarının analiz edilmesini gerektirmektedir.[181]

Bunları söylerken Paley, aynı şekilde vahyin ahlaki rehberliği üzerine düşüncelerini açıklamaktadır. O, vahyin her ahlaki soruya özel bir yanıt sunmasını beklemenin yanlış olduğunu söylemektedir. Ona göre, eğer Kutsal Kitap her ahlaki durum için ayrıntılı kurallar içerseydi, metinler çok hacimli olurdu ve pratiklikten uzaklaşırdı. Bunun yerine, vahiy ahlaki ilkeleri genel kurallar ve örneklerle açıklamaktadır. Örneğin, adalet, merhamet, dürüstlük gibi ilkeleri öğütlerken, o ilkeleri aynı zamanda mecazlar, olaylar ve peygamber sünneti ile destekleyerek sunmaktadır.[182]

Paley, insan aklıyla kavranabilecek doğal ahlak ilkelerini, kutsal kitapların baştan öğretmediğini; onları daha güçlü bir şekilde desteklemek ve kesinliğe kavuşturma amacı taşıdıklarını söylemektedir. Dolayısıyla, vahiy, yeni bir ahlak sistemi kurmamakta; bilinen ahlak kurallarını Tanrısal yaptırımlar ve ödüllerle pekiştirmektedir. Paley, Kutsal Kitaplar hakkında şunları söylemektedir:

> Ahlak, Kutsal Yazılar'da şu şekilde öğretilir: Dindarlık, adalet, iyilikseverlik ve saflık hakkında genel kurallar ortaya konur. Örneğin, Tanrı'ya ruh ve hakikatle tapınmak; başkalarına, bize davranılmasını istediğimiz şekilde davranmak; komşumuzu kendimiz gibi sevmek, Tanrı'dan bağışlanma beklediğimiz gibi başkalarını bağışlamak; merhametin kurbandan üstün olduğu; insanın içine girenin —ve aynı gerekçeyle herhangi bir törensel kirliliğin— değil, yüreğinden çıkanın onu kirlettiği öğretilir. Bu kurallar zaman zaman hayalî örneklerle, kimi zaman gerçekten

[181] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 55–59.

[182] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 27-29.

> meydana gelmiş olaylarla, kimi zaman da Kurtarıcı'ya yöneltilen sorulara verilen cevaplarla açıklanır. […] Gerçekte bütün pratik bilimler de bu şekilde öğretilir: aritmetik, gramer, denizcilik ve benzerleri. Kurallar ortaya konur ve örnekler eklenir. Bu örneklerin gerçekten ortaya çıkacak vakaların kendileri olduğu, hele hele ortaya çıkacak bütün vakaları kapsadığı düşünülmemelidir; bunlar yalnızca kuralın ilkesini açıklamak ve uygulanma yöntemini göstermek amacıyla verilmiş örneklerdir. Başlıca fark şudur: Kutsal Yazılar'daki örnekler, günümüzde alışık olduğumuz öğretici düzen içinde kurallara eklenmemiş, belirli durumların ortaya çıkardığı ihtiyaçlar doğrultusunda dağınık biçimde sunulmuştur. Bununla birlikte bu durum, özellikle onları işitenler ve ortaya çıkmalarına sebep olan olaylara tanık olanlar bakımından, bu örneklere bir sistem içindeki yerlerinde sahip olacaklarından çok daha büyük bir güç ve ikna edicilik kazandırmıştır.[183]

Paley'e göre, Kutsal Metinler genellikle hitap ettiği kişilerde, doğal adalet ilkeleri hakkında bir bilgi olduğunu varsaymakta ve yeni ahlaki kurallar öğretmektense, bu kuralların uygulanmasını yeni yaptırımlarla ve daha büyük bir kesinlikle teşvik etmekle ilgilenmektedir. Bu sonuncusu, Tanrı'dan gelen bir vahyin esas işlevi gibi görünmektedir. Paley, en çok ihtiyaç duyulanın da bu olduğunu söylemektedir. Bu yüzden, adaletsizler, antlaşmayı bozanlar ve zorbalık yapanlar Kutsal Metinlerde kınanmakta; bu davranışların ne olduğu ise ya zaten biliniyor kabul edilmekte ya da belirsizlik varsa, bunları belirleme görevi ahlakçılara bırakılmaktadır. Böylece, Paley, Kutsal yazıların, ahlakın kullanımını gereksiz kılmadığını, aksine bu sebepten dolayı herhangi bir eksiklik ya da yetersizlik suçlamasından da aklandığını göstermeyi amaçlamaktadır. Dahası, bu yaklaşımı ile Paley, erdemli ve doğru davranışın belirlenmesinde insan aklına vazgeçilmez bir rol vermektedir. [184]

---

[183] Paley, *Natural Theology*, 27-28.

[184] Paley, *Natural Theology*, 28-29.

Kutsal kitaplar, genel ilkeleri; insanın faydasını temin eden ve bireysel ve toplumsal yaşama uyarlanacak şekilde öğrettiğini söyleyen Paley, bu ilkeleri farklı perspektiflerden ele almakta ve bu farklı perspektiflerin insan yaşamına etkilerinden bahsetmektedir. Bu kuralların eyleme dökülmesiyle ortaya çıkan uzak ve yakın sonuçları, özel ve genel yani bireysel ve toplumsal sonuçları analiz etmektedir.

Paley, ahlaki eylemlerin doğruluğunun "fayda ilkesine" dayandığını savunmaktadır. Ancak fayda veren her eylemin doğru kabul edilemeyeceğini de eklemektedir. Örneğin bir zorbanın öldürülmesi, bir cimrinin soyulup parasının yoksullara dağıtılması ya da rüşvetle mevkilerin ele geçirilmesi gibi eylemleri, Paley faydalı görünmesine rağmen sağduyuyu rahatsız etmesinden dolayı ahlaken yanlış bulmaktadır. Bu çelişki, ona göre, yalnızca eylemlerin özel sonuçlarına değil, aynı zamanda genel sonuçlarına da bakılarak çözümlenebilir. Bir eylem, doğrudan olumlu sonuçlar doğursa bile, toplumda örneğin suikastı meşrulaştırmak gibi önemli bir genel kuralı ihlal ediyorsa uzun vadede zararlı olur ve bu yüzden gerçekten faydalı ve dolayısıyla ahlaken doğru değildir. Bu nedenle, Tanrı'nın ahlaki düzeni ve toplumsal barış, genel kurallara bağlı bir yönetimle sürdürülebilmekte; utilitaryanizm da ancak bu çerçevede savunulabilir hale gelmektedir[185].

Paley, eylemlerin eğilimlerine göre değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir. Böyle bir durumda, o, ne fayda ilkesinden vazgeçmekte, ne de bu eylemleri doğru kabul etmektedir. Eylemlerin kötü sonuçlarını ikiye ayırmaktadır: Özel sonuçlar ve genel sonuçlar. Bir eylemin özel kötü sonucu, o tekil eylemin doğrudan ve hemen ortaya çıkardığı zarardır. Genel kötü sonucu ise, gerekli ya da faydalı bir genel kuralın ihlal edilmesidir.[186]

---

[185] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 27–29, 55–59.

[186] Paley, *Natural Theology*, 55-56.

Ahlaki düzenin sürdürülebilmesi için genel kuralların zorunlu olduğunu savunan Paley, eğer bir eylemi bir durumda mazur görüp aynı türdeki başka bir eylemi kınarsak, insanlar hangi davranışın doğru veya yanlış olduğunu bilemez hale geleceğine dikkat çekmektedir. Böyle bir belirsizlik hem toplumda kaosa yol açar hem de ödül ve ceza sistemini işlevsiz kalmasına sebep olur. Tanrı'nın adaletinde de benzer bir düzen geçerlidir: Eğer Tanrı bazı gizli eylemleri cezalandırmazsa, bu gizliliğin meşru hâle gelmesine ve insanlar yanlışları gizlice işlemeye devam etmesine sebep olacaktır. Ancak kutsal metinler, gizli eylemlerin de ahiret yargısında açığa çıkacağını bildirmektedir. Bu da Tanrı'nın ödül ve cezaları, daima genel, tutarlı ve herkese eşit kurallara göre uygulayacağı anlamına gelmektedir. Paley açık ve sade üslubuyla genel kuralların gerekliliğini şöyle anlatmaktadır:

> Aralarındaki farkı göstermeden bir eyleme izin verip başka birini yasaklayamazsınız. Bu nedenle, aynı türden eylemlere ya genel olarak izin verilmeli ya da genel olarak yasaklanmalıdır. Dolayısıyla, bu tür eylemlere genel olarak izin verilmesinin zararlı olacağı durumlarda, onları genel olarak yasaklayan kuralı ortaya koymak ve desteklemek gerekir. Böylece suikastçının durumuna bir kez daha dönersek suikastçı, zengin kötü adamı öldürür çünkü onun ortadan kalkmasının yaşamasından daha iyi olduğunu düşünür. Eğer bu bahaneyi mevcut durumda kabul ederseniz, aynı şekilde ve aynı saikle hareket eden herkes için de bunu kabul etmelisiniz. Yani herkese zararlı veya işe yaramaz bulduğu herkesi öldürme izni vermelisiniz. Bu da sonuçta, her insanın hayatını ve güvenliğini komşusunun öfkesine, gazabına ve fanatizmine teslim etmek olur ki, böyle bir düzen çok geçmeden dünyayı sefalet ve kargaşayla doldurur; hatta insan toplumunu, belki de insan türünü sona erdirir.[187]

[187] Paley, *Natural Theology*, 57.

Paley, genel kuralların yalnızca beşerî hukuk ve toplumsal düzen açısından değil, ilahi ahlaki yönetim açısından da zorunlu olup olmadığını tartışmaktadır. Ona göre mesele, Tanrı'nın gelecekteki ödül ve cezaları dağıtırken genel kurallara bağlı kalıp kalmayacağı sorusuyla ilgilidir. Paley'in cevabı açıktır: Genel kurallar, akıl sahibi varlıkların davranışlarını yönlendirmeyi amaçlayan her tür ahlaki yönetimin zorunlu unsurudur. Bu nedenle ilahi düzen de keyfî, rastlantısal veya düzensiz bir ödül-ceza dağılımı olarak düşünülemez.[188]

Paley'in argümanının merkezinde, ödül ve cezanın davranışı yönlendirme işlevi bulunmaktadır. Eğer birbirine bütünüyle benzeyen iki eylemden biri cezalandırılırken diğeri ödüllendirilir veya affedilirse, bu durumda ahlaki yönetimin muhatapları hangi davranışın hangi sonuçla karşılaşacağını bilemezler. Böyle bir düzende ödül ve ceza, davranış üzerinde önceden yönlendirici etki doğuran ahlaki araçlar olmaktan çıkar; yalnızca gerçekleştiğinde haz veya acı veren rastlantısal olaylara dönüşür. Paley'in benzetmeleriyle söylenirse, böyle bir ödül-ceza düzeni yıldırım çarpması, maden bulunması ya da piyangoda boş veya kazançlı bilet çekilmesi gibi öngörülemez olaylardan farksız hale gelir.[189]

Bu nedenle Paley açısından genel kurallara bağlılık, ödül ve ceza fikrine dışarıdan eklenen ikincil bir unsur değildir; tersine, ödül ve ceza kavramının kendi içinde zaten varsayılmıştır. Çünkü bir ödül veya cezanın ahlaki işlev görebilmesi için, belirli eylem türleriyle düzenli ve öngörülebilir biçimde ilişkilendirilmesi gerekir. Aksi halde fail, hangi eylemin beklenen sonucu doğuracağını bilemez ve ödül-ceza sistemi davranışları yönlendirme gücünü kaybeder.

---

[188] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 55-56.

[189] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 57.

Bu argüman Paley'in teolojik utilitaryanizmi açısından önemli bir sonuç doğurur. Tanrı'nın gelecekte ödül ve ceza vereceğine inanmak için hangi gerekçeler varsa, aynı gerekçeler Tanrı'nın bu dağılımı genel kurallar çerçevesinde gerçekleştireceğine inanmayı da destekler. Çünkü Tanrı'nın ahlaki yönetimi, akıl sahibi varlıkların davranışlarını yönlendiren rasyonel bir düzen olarak düşünülmelidir. Bu durumda ilahi ödül ve ceza, keyfî bir irade gösterisi değil, yaratılmışların ahlaki sorumluluğunu anlamlı kılan düzenli ve genel ilkelerle işleyen bir ahlaki yönetim biçimidir.[190]

Bu yaklaşım, Paley'in faydacılığını basit tekil sonuç hesabından ayırır. Ona göre ahlaki eylem değerlendirilirken yalnızca eylemin özel ve yakın sonuçlarına bakmak yeterli değildir; eylemin genel kural hâline geldiğinde doğuracağı sonuçlar da hesaba katılmalıdır. Dolayısıyla Paley'in sisteminde genel kurallar hem beşerî ahlak düzeninin hem de ilahi ahlaki yönetimin rasyonel yapısını güvence altına alan temel ilkelerdir.

Paley kötü eylemlerin gizli yapıldığı ve kimseye bir örneklik teşkil etmediği durumlar için de aynı kuralın geçerli olduğunu söylemektedir. Bir kötü eylemin suçunun büyük ölçüde dayandığı genel sonucunu, yani örneklik etkisini düşündüğümüzde, eğer eylem tamamen gizli bir şekilde yapılmışsa ve kötü bir örnek teşkil etmiyorsa, o zaman suçun bu kısmı ortadan kalkacağı düşünülebilir. Örneğin intihar durumunda, bir kişi kendi hayatına son vermeyi öyle bir şekilde başarırsa ki, bu yaptığını kimse bilmez veya şüphelenmezse, örnekten doğan hiçbir zarardan sorumlu tutulamaz; dolayısıyla, herhangi bir genel kuralın otoritesini korumak için onun cezalandırılması da gerekli görünmez. Paley bu şekilde düşünenlerin aslında fark etmeden gizli bir genel kuralı ortaya çıkardıklarını düşünmektedir; o da şudur: Gizlilik mümkün olduğu sürece her eylem meşrudur. Örneğin, bu kural yukarıdaki örnekte kabul edilirse, insanların sürekli ortadan

[190] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 57-59.

kaybolacağından endişe etmek için yeterince neden vardır. Ayrıca kutsal kitaplar, dünyanın genel yargı gününde en gizli eylemlerin bile açığa çıkacağını bize öğretmektedir. Paley, eğer bu eylemler ödül ve cezanın konusu yapılmayacaksa, bu eylemlerin açığa çıkma amacının ne olduğunu sorgulamaktadır. [191]

Eğer gizli yapılan eylemler kutsal metinlerin vadettiği gibi İlahi yargıda açığa çıkacaksa o zaman bu eylemler de Tanrı'nın kullarına uyguladığı eşit ve tarafsız genel ahlak kurallarına tabi olacaktır. Yani Paley'e göre, dünyada gizli kalmış bir kötülük bile, Tanrı tarafından yargılanırken sanki herkesin gördüğü açık bir davranışmış gibi değerlendirilecektir. Çünkü Tanrı'nın adaleti yalnızca görünene göre değil, ahlaki yasaların genelliğine göre işlemektedir. Bu nedenle hiçbir gizli eylem, İlahi adaletten kaçamayacak; hepsi aynı objektif ve genel kurallarla yargılanacaktır. Paley, burada, Tanrı'nın da tıpkı insanlar gibi ahlaki bir düzeni ancak genel kurallarla sürdüreceğini savunmaktadır. O hâlde, şu an ne olursa olsunlar, o sonraki zamanda birer örnek hâline geleceklerdir ve ahlaki dünyanın yargıcı ve yöneticisi tarafından sanki baştan beri biliniyorlarmış gibi ele alınmaları gerekecektir.[192]

Diğer bir deyişle Paley, bir eylemin ahlaki değerlendirmesinin sadece onun bireysel özel sonucuna değil, aynı zamanda benzer eylemlerin genelleşmesi durumunda doğuracağı toplumsal sonuçlara göre yapılması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre, bir eylem küçük bir zarar doğursa bile, eğer bu eyleme genel olarak izin verilirse büyük bir toplumsal zararın meydana gelmesine sebep olabilir. İşte bu potansiyel zarar, o eylemin yanlışlığını ve cezalandırılma gerekçesini oluşturur. Sahte para basmak, sahte belge düzenlemek, hayvan çalmak veya boş eve girmek gibi suçların bireysel zararı az olsa da bu fiillerin serbest bırakılması durumunda paranın, ticaretin ve güvenliğin temelden zarar

[191] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 58-60.

[192] Paley, *Natural Theology*, 60-61.

göreceğini söylemektedir. Bu nedenle yasaların sertliği, eylemin kişisel sonucundan çok, genel etkisine dayanmaktadır. Antik ahlakçıların zaman zaman faydayı yetersiz görerek dürüstlük gibi soyut kavramlara başvurmaları da, Paley'e göre bu genel sonuç perspektifinin ihmal edilmesinden kaynaklanmaktadır. Paley "kötülük yapma ki iyilik doğsun" ilkesini bu bağlamda değerlendirmektedir. Genel kuralları ihlal edip özel bir fayda gözetmek çoğu zaman toplam zarar getireceğinden, bu tür istisnalar genellikle ahlaken kabul edilemezdir. Aynı şeklide, bir eylemi yasaklamanın ve cezalandırmanın sebebinin her zaman benzer türdeki eylemlerin genel olarak cezasız ve hoşgörüyle karşılanmasından doğacak toplam zararla orantılı olacağını söylemektedir.[193]

Her ne faydalıysa, doğrudur ilkesi kabul edilir; fakat, bu fayda bir bütün olarak, uzun vadede, dolaylı ve uzak etkileriyle birlikte, doğrudan ve yakın etkileri kadar dikkate alınarak sağlanmalıdır. Çünkü, sonuçları hesaplarken, bu sonuçların hangi yolla ya da ne kadar mesafede ortaya çıktığının bir farkı yoktur. Paley insan yasalarının sertliğinin neredeyse tamamen genel sonuçlara dayandığını savunmaktadır. Ona göre genel sonuçların daha üstün öneme sahip olduğunu kesin olarak kanıtlayan şey şudur: Özel sonuçları çok farklı olsa da suçlar aynı kalır ve aynı biçimde cezalandırılır, çünkü genel sonuç aynıdır.[194]

Paley'e göre özel ve genel sonuçlar arasındaki bu ayrımın eksikliği ya da özellikle ikincisine yeterince dikkat edilmemesi, eski ahlakçıların karşılaştığı karışıklığın sebebidir. Bir yandan, eylemlerin ortaya çıkardığı iyilik ya da kötülük göz önüne alınmadan iyi ya da kötü olarak yargılanmasının saçma olduğunu fark etmişlerdir. Öte yandan, sonuçlara sıkı sıkıya bağlı kalındığında ulaşılan bazı sonuçlar onları ürkütmüştür. Bu zorluğu hafifletmek için uygunluk (prepon) veya onur (honestum) denilen kavramları

[193] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 58-61.

[194] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 60-61.

icat ettiklerini bu terimlerle, faydadan ayrı bir doğruluk ölçüsü ortaya koymak istediklerini belirtmektedir.[195]

Paley'e göre eski ahlakçıların fayda ilkesine karşı yaşadıkları tereddüt, özel sonuç ile genel sonuç arasındaki ayrımı yeterince dikkate almamalarından kaynaklanmaktadır. Onlar bir yandan, eylemlerin doğurduğu iyilik veya kötülük hesaba katılmadan ahlaken iyi ya da kötü olarak nitelendirilmelerinin makul olmadığını fark etmişlerdir. Diğer yandan, sonuçlara tutarlı biçimde bağlı kalındığında bazı tekil durumlarda sağduyuyu rahatsız eden sonuçlara ulaşılabileceğini düşünmüşlerdir. Paley'e göre bu güçlüğü aşmak için prepon veya honestum gibi kavramlara başvurmuş ve böylece faydadan bağımsız bir doğruluk ölçütü kurmaya çalışmışlardır.[196]

Eski ahlakçılar, fayda ilkesi alışılmış doğruluk anlayışlarıyla uyumlu olduğu sürece onu ahlaki rehber olarak kullanmış; fakat fayda ilkesi bazı özel durumlarda sezgisel olarak sorunlu görünen sonuçlara götürdüğünde bu rehberden uzaklaşarak honestum kavramına başvurmuşlardır. Paley'e göre bu tutum, fayda ilkesinin terk edilmesini gerektirmez; aksine, faydanın yalnızca tekil ve yakın sonuçlar düzeyinde değil, genel ve uzun vadeli sonuçlar düzeyinde değerlendirilmesi gerektiğini gösterir.[197] Bu nedenle bir eylemin ilk bakışta yararlı görünmesi, onun ahlaken doğru sayılması için yeterli değildir. Eğer söz konusu eylem genel bir kural hâline geldiğinde toplumsal düzeni, güveni veya adaleti zedeleyecek sonuçlar doğuruyorsa, gerçekten faydalı ve dolayısıyla doğru kabul edilemez. İyi bir sonuca ulaşmak için genel bir kuralın çiğnenmemesi gerekmektedir. Bu çoğunlukla sağlıklı bir uyarıdır; zira, sağlanan fayda, kural ihlalini nadiren telafi etmektedir. Katı anlamda, iyilik doğuran bir şey kötü olamaz;

---

[195] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 60.

[196] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 60.

[197] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 47-48.

ama bu ifade, özel ve genel sonuçlar ayrımı gözetilerek, bu şekilde kullanılabilir. Bir insan, kamuya yönelik herhangi bir eyleminin önemsiz olduğunu düşünebilir; ama, aynı şekilde o failin kendisi de önemsizdir. Onun suçu evrensel çıkarlar üzerinde küçük bir etki yapıyorsa, onun cezası ya da yok edilmesi de yaratılıştaki mutluluk ve mutsuzluk toplamı içinde küçük bir orana sahiptir. Paley bu cümlede, bireysel eylemlerin toplumsal sonuçları göz ardı edilerek önemsiz sayılmasının hatalı olduğunu vurgulamaktadır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken bir nokta var: Paley'in bu konuda verdiği örnekler, bireysel çıkar için yapılan yanlış işleri içermektedir, yoksa birinin hayatını kurtarmak için yalan söylemek türünden örnekler değildir. Burada Paley, bireysel eylemlerle toplumsal kurallar arasındaki ilişkiyi genel sonuçlar bakımından değerlendirmenin önemine dikkat çekmektedir.[198]

Paley'in sisteminde genel kurallar toplumun ve bireyin refahı için oluşturulmuş kurallardır. Aynı zamanda, bu kurallar, Tanrı'nın buyruklarıyla örtüşen kurallardır. Çünkü, Tanrı'nın buyrukları genel ilkeler üzerinde işlemektedir. Tanrı'nın iradesi ise bu ilkelerin uygulanması sonucu ortaya çıkan insan mutluluğuyla doğrudan ilişkilidir. Bu sebeple, Tanrı'nın buyruklarının sonuçlar üzerinden işleyen faydacı görüşle uyum içinde olduğu savunulmaktadır. [199]

Paley'in sisteminde Tanrı'nın buyruklarının amacı hem dünyada hem de ebedi yaşamda insanın mutluluğudur. Tanrı'nın evreni yaratmadaki çıkış noktası insan mutluluğudur. Bu mutluluğu temin edecek *"ilkeler"* kutsal kitaplarda belirtilmiştir. Kutsal kitaplardaki buyruklar genel ilkeleri içermekte bu ilkeler de genel kurallara rehberlik etmektedir. Buyrukların amacı mutluluktur; bu mutluluğa ulaştıran yöntem ise

---

[198] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 60.

[199] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 53-56.

"erdem"dir.[200] Gay erdemi yalnızca başkalarına yönelik davranışlarla sınırlamıştı[201]; fakat Paley, Tanrı'ya ve kendimize karşı görevlerimizi de erdemin sınırları içine almaktadır. Diğer bir deyişle, Gay'de başkalarına zarar vermemek erdemken, Paley'de kişinin kendi zararına engel olacak tedbirler alması ve başkalarının başkalarına yaptıkları zarara engel olması da erdemdir. Gay'de başkalarına fayda vermek erdemken Paley'de kişinin kendi faydasını düşünmesi ve üçüncü şahıslar arasındaki faydayı teşvik etmesi de erdemdir. Bunun dışında kişinin ömrü boyunca Tanrı'ya karşı şükran duyguları içinde olması ve O'na karşı saygılı davranması da erdemin sınırları içindedir.

Erdemli davranışlarımızın ölçüsü olan "genel ilkeler" kutsal kitaplarda belirtilmektedir; fakat, Kutsal metinler erdemin tümünü belirlemez. Çünkü, onlar, bütün metinler gibi, dilin sınırlılığına maruz kalırlar. Bu durum, kutsal metinlerin insan davranışlarına rehberlik etme görevini olumsuz etkilemez. Paley, erdemli davranışların ebedi kurtuluşu garantilemesi için ahlaki bilinçle yapılması gerektiğini düşünmektedir; tesadüfi ya da çıkar amaçlı iyiliklerin erdem olmadığını söylemektedir. Erdemli kişi, aktif iyi olmalıdır; pasiflik ahlaki bir kusurdur. Paley'de, erdem yapılması gereken bir görevdir; insan mutluluğu için olmazsa olmaz bir koşuldur. Yani, eylemlerin sonuçlarından ortaya çıkacak fayda, sadece zarar ilkesiyle değil, aynı zamanda insan mutluluğunu temin eden kurallar da dikkate alınmalıdır. Bu kurallar, hem Tanrı'nın tasarımından hem İlahi buyruklardan hem de eylemlerin olası sonuçlarından tecrübe ve akılla bilinebilmektedir. Tanrı'nın buyrukları ve insan mutluluğu arasındaki bağlantıyı iyi anlayabilmek için, Paley'in erdem kavramını nasıl analiz ettiğine bakmak faydalı olacaktır.[202]

---

[200] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 41-45.

[201] Gay, "Preliminary Dissertation", xxxv.

[202] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 41-45.

Paley'e göre, erdem, ebedî mutluluk için insanlığa iyilik yapmak, Tanrı'nın iradesine itaat etmektir. Bu tanıma göre, insanlığın iyiliği amaç, Tanrı'nın iradesi kural, ebedî mutluluk ise insan erdeminin güdüsüdür. Ona göre bazı ahlakçılar erdemi iyilikseverlik, ihtiyat, metanet ve itidal şeklinde bölmüşlerdir. İyilikseverlik, iyi hedefler önermekte; ihtiyat, bu hedeflere ulaşmanın en iyi yollarını göstermekte; metanet, bu hedeflerin peşinden giderken karşımıza çıkan zorluk, tehlike ve engellere karşı koymamızı sağlamakta; itidal ise bu hedeflerin önünde duran tutkuları bastırmaktadır. Erdem, bazılarına göre sadece iki ana dala ayrılır: ihtiyat ve iyilikseverlik. İhtiyat kendi çıkarımıza, iyilikseverlik ise diğer insanların yararına dikkat etmektedir. Her ikisi de aynı hedefe, doğadaki mutluluğun artırılmasına yöneliktir ve hem gelecekle hem de şimdiki zamanla eşit derecede ilgilenmektedirler. Paley, yaşadığı dönemin erdem sınıflandırmasını ise şu şekilde yapar: Tanrı'ya karşı görevler, dindarlık; diğer insanlara karşı görevler, saygı, teslimiyet, minnettarlık; bağlamsal görevler, adalet, merhamet, sadakat, bağlılık; kendimize karşı görevler, iffet, içki ve uyuşturucudan uzak durmak, itidal, yaşamı korumak, sağlığa özen göstermek. Dahası, Paley, insanların çoğunlukla alışkanlıkla hareket ettiğini ve ahlaki davranışın temelinin bu alışkanlıkların bilinçli şekilde oluşturulmasında yattığını vurgulamaktadır. Bu nedenle, bazı şeylerin yalnızca doğru alışkanlıklar kazanmak adına yapılması veya yapılmaması gerektiğini savunmaktadır.[203]

Paley, erdemli davranışların her zaman bilinçli bir şekilde yüksek ahlaki ilkeler düşünülerek yapılmadığını, fakat yine de gerçek erdem sayılabileceğini savunmaktadır. Bir insan, Tanrı'nın iradesini, insanlığın iyiliğini veya ebedi mutluluğu doğrudan düşünmeksizin erdemli davranabilir; ancak bu durum, geçmişte o kişinin bu ilkeleri düşünerek uzun süre erdemli davrandığını ve bu davranışların bir alışkanlığa

[203] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 41.

dönüştüğünü gösterir. Paley, insan doğasını alışkanlıklar bütünü olarak tanımlamaktadır: İnsanların davranışları, düşünce biçimleri ve duygusal tepkileri büyük ölçüde alışkanlıkların sonucudur. Alışkanlıklar, hem çalışkanlık, dikkat, düşünce, farkındalık gibi olumlu, hem de kibir, erteleme, öfke, alınganlık gibi olumsuz olabilir. Dolayısıyla, erdem, sadece anlık niyetlerden değil, zamanla yerleşmiş iyi alışkanlıklardan da doğmaktadır.[204] Bunu şöyle açıklamaktadır:

> İçki içme, küfür etme ve yalan söyleme alışkanlıklarının yanı sıra —ki bunlar yaygın olarak alışkanlık olduğu kabul edilen ve bu şekilde adlandırılan şeylerdir— eylemin, konuşmanın ve düşüncenin her türlü biçiminin de alışkanlıkları vardır. İnsan, bir alışkanlıklar yığınıdır.
>
> Çalışkanlık, dikkat, uyanıklık ve farkındalık alışkanlıkları vardır; ortaya çıkan yargıya derhâl itaat etme ya da tutkunun ilk dürtüsüne boyun eğme alışkanlıkları vardır; bakışlarımızı geleceğe uzatma ya da şimdiyle yetinme alışkanlıkları vardır; kavrama, düzenleme ve akıl yürütme alışkanlıkları vardır; tembellik ve erteleme alışkanlıkları vardır; kibir, kendini beğenmişlik, melankoli ve tarafgirlik alışkanlıkları vardır; alınganlık, kuşkuculuk, kusur arayıcılık ve yargılayıcılık alışkanlıkları vardır; gurur, hırs ve açgözlülük alışkanlıkları vardır; kandırma, entrika çevirme ve plan kurma alışkanlıkları vardır. Kısacası, bedenin ya da zihnin öyle bir niteliği veya işlevi yoktur ki, canlı doğanın bu büyük yasasının etkisini hissetmesin.[205]

Paley'e göre Hristiyanlık, kurtuluş için gerekli erdem miktarını kesin bir ölçüyle belirlememiştir; ancak bu durum bir eksiklik değildir. Çünkü vahiy insanlara dil aracılığıyla aktarılır ve farklı insanların yetenekleri, imkânları ve hayat şartları büyük ölçüde değiştiği için, herkes için geçerli sabit bir erdem standardını kelimelerle

---

[204] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 42.

[205] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 43.

belirlemek mümkün değildir. Bu nedenle ilahî adaletin, insanları yalnızca cennet veya cehennem şeklinde iki keskin gruba ayırmasından ziyade, erdem ve kötülük derecelerine göre değişen ödül ve cezalar öngördüğünü düşünmek daha makuldür. Buna göre insanın erdemde yaptığı her ilerleme gelecekteki mutluluğunu artırırken, kötülükteki her artış da karşılık görecek cezayı çoğaltır. Böylece cennete kabul edilen en kötü kişi ile dışarıda kalan en iyi kişi arasında çok az fark bulunduğu itirazı da zayıflar; çünkü onların karşılaşacağı durumlar arasında da aynı ölçüde küçük bir fark bulunabilir.[206]

Paley, Kutsal Kitap ahlakının ayrıntılarına girmeden, kurtuluş bakımından üç genel ilke ileri sürer. İlk olarak, davranışlarını erdem veya dinî bir ölçüye göre yönlendirmeyen, hiçbir isteğinden ahlaki ya da dinî kaygıyla vazgeçmeyen kişinin mutluluğu hak etmesi beklenemez; aksi hâlde ödül ve ceza düzeni anlamını yitirir ve insan, ahlaki sorumluluğu bulunmayan bir varlıktan farksız hâle gelir. İkinci olarak, herhangi bir günahı bilinçli ve sürekli biçimde sürdürmeyi ya da bilinen bir görevi düzenli olarak ihmal etmeyi kendine hak gören kişi de kurtuluş bekleyemez; çünkü Tanrı'nın bütün buyrukları aynı otoriteye dayandığından gerçek itaat seçici değil, bütüncül olmalıdır. Kutsal Kitap da erdemleri birlikte gerekli görürken, tek tek kötülüklerin bile insanı kurtuluştan mahrum bırakabileceğini belirtir; günahların bağışlanmasına ilişkin ifadeler ise kasıtlı, sürekli ve inatçı kötülüklere uygulanamaz. Üçüncü olarak Paley, yalnızca açık kötülüğün değil, yararsız ve pasif bir hayatın da cezasız kalmayacağını savunur; yetenekler benzetmesindeki işe yaramaz hizmetçi örneği, insanın kendisine verilen imkânları iyilik üretmek için kullanmakla yükümlü olduğunu gösterir.[207]

Hıristiyanlığın kurtuluş için gerekli erdemin tümünü belirtmediği üzerine diğer bir itiraz cennet-cehennemin sadece iki kategori olmasıdır. Cennet ve cehennem sadece iki

[206] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 43-44.

[207] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 44-45.

kategori oluşturuyorsa, bu eleştirenlere göre adaletsiz bir durumdur; çünkü, cennete giden en kötü kişiyle cehenneme giden en iyi kişi arasında büyük bir fark olmayabilir. Yani, buradaki eleştiriye göre bu kadar küçük bir fark için birini sonsuz ödülle, diğerini sonsuz azapla karşılamak adaletsiz bir durumdur. Paley, bu durumu şöyle anlatır:

> Adalet anlayışımıza son derece uygun görünen ve Kutsal Yazıların diliyle de yeterince örtüşen bir varsayım şudur: Bizim için, en yüce mutluluktan en derin sefalete kadar mümkün olan her derecede ödül ve ceza hazırlanmıştır; öyle ki "emeğimiz asla boşa gitmez"; erdem yolunda kaydettiğimiz her ilerleme, gelecekteki mutluluğumuza orantılı bir katkı sağlar; buna karşılık, her bir ahlaki çöküş veya kötülük birikimi de "gazap günü için gazap biriktirmek" anlamına gelir. İnsanlığın bir kısmını cennete kabul edip diğer kısmını cehenneme mahkûm etmenin asla İlahi Takdir'in adil bir düzeni olamayacağı öne sürülmüştür; zira cennete kabul edilen en kötü insan ile dışarıda bırakılan en iyi insan arasında –durumları açısından– çok az fark bulunabilir. Buna verilecek cevap şu olabilir: Peki ya bu kişilerin içinde bulunacakları koşullar arasında da çok az fark varsa, bunu nereden bilebiliriz? [208]

Paley'e göre, eğer bir insan, ahlaki veya dini herhangi bir kurala bilinçli olarak uymamışsa, yani doğru bir davranışı dürüstlük, din veya erdem adına değil, tamamen tesadüfen ya da kendi çıkarı için yapmışsa, bu kişi hak edilmiş bir mutluluğu bekleyemez. Çünkü böyle biri, ahlaki ve dini değerleri hiç dikkate almadan yaşamış olur ve bu durumda bir insan ile bir hayvan arasında ahlaki bir fark kalmaz. Paley'e göre böyle bir kişiye yine de mutluluk verilseydi, o zaman din boşuna ceza ve ödül vaat ediyor olurdu; cezayı kim hak etmiş olurdu? Bu yüzden ahlaki bilinç olmadan yaşanan bir hayatın dini anlamda bir değeri olamaz ve dinin hem doğal hem de vahiy temelli yönleri etkisiz hâle gelirdi. Diğer bir deyişle bilinçli ahlaki niyet olmadan yapılan eylemler, Paley'e göre

[208] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 43-44.

ahlaki sayılmaz. Dini ödül-ceza sistemi ancak bu bilinçle anlamlı olur. Ayrıca bir kişi, bilerek ve alışkanlık hâlinde sürekli olarak tek bir günahı işlemeye devam ediyorsa ya da açıkça bildiği bir ahlaki görevi ısrarla ihmal ediyorsa, bu kişinin ahirette mutluluğu hak etmesi mümkün değildir. Çünkü, Tanrı'nın emirlerine yöneltilmeyen hiçbir itaat doğru bir güdüye dayanmaz. Kutsal kitap dili de böyle bir umudu dışlamaktadır. "İmanınıza erdemi, erdeme bilgiyi, bilgiye itidali, itidale sabrı, sabra takvayı, takvaya kardeş sevgisini, kardeş sevgisine ise hayırseverliği ekleyin".[209] Tanrı'ya yöneltilen itaat ile ilgili ise Paley şunları söyler:

> Bir anlamda, her ödev Tanrı'ya karşı bir ödevdir; çünkü onu ödev yapan şey Tanrı'nın iradesidir. Ancak bazı ödevlerde Tanrı yalnızca onların koyucusu (kaynağı) değil, aynı zamanda doğrudan nesnesidir. İşte bunlar, özel ve daha dar anlamda, Tanrı'ya karşı ödevler olarak adlandırılır.
>
> Yaratıcının hikmetini ve iyiliğini çevremizdeki varlıklarda veya O'nun takdirinin (ilahi yönetiminin) işleyişinde görmeye alışmak; sahip olduğumuz nimetleri O'nun cömertliğine bağlamak; sıkıntılarımızda O'nun yardımına sığınmak şeklinde ortaya çıkan sessiz takva, muhtemelen Tanrı katında görülebilir bütün ibadet biçimlerinden daha makbuldür. Bununla birlikte, bu görünür ibadet şekilleri —her ne kadar ilki (sessiz takva) tarafından aşılmış olsalar da, onun tarafından ortadan kaldırılmış değildirler— bu konunun bir ahlakçının yönlendirme ve incelemesine elverişli olan tek kısmını oluşturmaktadır. Tanrı'ya karşı ödevimiz, dışa yansıyan yönüyle, ibadet (worship) ve saygı (reverence) olmak üzere ikiye ayrılır. Her ikisinin de doğrudan konusu Tanrı'dır. Aralarındaki fark ise şudur: Bunlardan biri eylemden, diğeri ise kaçınmadan (bir şeyi yapmamaktan) oluşur. [210]

[209] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 44.

[210] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 198.

Paley'in erdem tanımının bir bölümünü Tanrı'ya karşı görevler oluşturmaktadır. Paley'e göre her görev nihayetinde Tanrı'nın iradesinden kaynaklandığı için Tanrı'ya karşı bir görevdir. Ancak bazı görevler doğrudan Tanrı'yı hem özne hem de muhatap olarak almaktadır. Bunlar, özel olarak Tanrı'ya karşı görevlerdir. Paley, içsel, sessiz ve derin bir dindarlığın, Tanrı'nın yaratışındaki hikmeti görme, nimetleri O'ndan bilme ve sıkıntıda O'na yönelme şeklinde olabileceğini düşünmektedir. [211]

Paley, ibadeti dua özelinde incelemektedir. Özellikle akıl yoluyla, vahiyden bağımsız biçimde duanın hem ahlaki yükümlülük hem de etkinlik bakımından nasıl temellendirilebileceğini tartışmaktadır. Ona göre, dua doğal ve evrensel bir davranıştır; bu yüzden, Tanrı'ya yöneltilmesi de doğaldır. Ona göre insanlar tarih boyunca birbirlerinden bir şey istediklerinde yalvarma eylemine yönelmişlerdir. Bu sebeple, bu eylemin evrensel olduğunu, dolayısıyla doğal sayılması gerektiğini belirtmektedir. Bu doğallık, insanların Tanrı'dan benzer şekilde bir şey istemesini de makul ve doğal kılmaktadır. İkincisi ise, dua, insanın Tanrı'ya bağımlılığını diri tutmaktadır. Dua, sadece istek değildir; aynı zamanda insanın Tanrı'nın evrendeki etkinliğini ve kendi sınırlılığını fark etmesine yardımcı olmaktadır. Bu bilinç, ahlaki ve dini yaşamın temelidir.[212]

Bunun dışında, dua, Paley'e göre etkili olduğu sürece ahlaki bir yükümlülüktür. Dua, ancak bir sonucu varsa anlamlıdır ve yükümlülük doğurmaktadır. Yani, eğer dua hiçbir şeyi değiştirmeyecekse, onu yapmanın da mantığı yoktur. Paley'in vurguladığı bir diğer nokta ise, eğer dua bir fark yaratıyorsa, bunun Tanrı'nın bilgeliğiyle çelişmediğidir. Bu konuda yapılan itiraz şudur: Eğer Tanrı bilgeyse ve bize vereceği şey zaten bizim için uygunsa, dua etmeye gerek yoktur; eğer uygun değilse, dua etsek de vermemelidir. Paley'e göre, Tanrı'nın hikmeti, bazı nimetleri sadece dua aracılığıyla vermeyi uygun

[211] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 198.

[212] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 198-199.

görebilir. Yani, dua, bazı durumlarda nimetin verilmesini mümkün ve yerinde kılan bir unsur olabilir. Duanın etkili olmasının birkaç makul açıklaması olabilir. Öncelikle dua sonucu elde edilen nimet, kişide daha fazla minnet ve olumlu değişim oluşturabilir. Diğer sebep ise, dua, insanları Tanrı'ya yöneltmeye teşvik ederek Tanrı'yla ilişkiyi diri tutmaktadır. Dua, kişinin karakterini geliştirerek onu Tanrı'nın nimetlerine layık hale getirmektedir. Ve nihayetinde, Tanrı da dua aracılığıyla insanları eğitebilir ve onlara daha fazla nimet verebilir. Yani dua, doğal ve etkili bir etkinliktir ve sadece bir talep değil aynı zamanda insanın ruhsal gelişimi, Tanrı'ya bağımlılığının ifadesi ve ahlaki ilerleyişinin bir aracıdır.[213]

Paley, ibadet ve Tanrı'ya yönelik saygıyı, teolojik utilitaryan sisteminin merkezinde yer alan insan mutluluğunu temin eden araçlar olarak görmektedir. Ona göre, bireysel dua, aile içi ibadet ve toplu ibadet birbirinin yerine geçmeyen, fakat ortak olarak hem bireysel ahlakı hem de toplumsal düzeni güçlendiren pratiklerdir. Bu yönüyle ibadetler yalnızca dinsel vecibeler değil, genel mutluluğu artıran kurumsal mekanizmalardır. Bireysel dua, kişinin Tanrı'ya bağımlılık bilincini canlı tutarak ahlaki motivasyonu derinleştirirken, aile ve toplu ibadetler dini alışkanlıkları yaygınlaştırmaktadır; ahlaki ilkelerin kuşaklar arası aktarımını sağlamakta ve dinin kamusal alandaki sürekliliğini güvence altına almaktadır. Paley'e göre, özellikle toplu ibadet, bireysel tercihlerin ötesinde, toplumun ahlaki yararı açısından zorunlu bir işlev görmekte; çünkü, ibadetten uzak duran bireylerin bu tutumu başkaları için de olumsuz bir örnek oluşturabilir ve bu durum genel ahlaki faydayı azaltır. Bu nedenle, teolojik utilitaryan bakış açısından ibadetlerin değeri, Tanrı'nın buyruklarına itaat edilmesinin yanı sıra, insanların davranışlarını düzenleyerek daha istikrarlı, öngörülebilir ve erdemli bir toplumsal yapı üretmesinde yatmaktadır. Paley, kamu ibadetlerinde kullanılan dilin

[213] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 199-200.

sade, kapsayıcı ve birleştirici olması gerektiğini vurgulamaktadır. İbadetin amacı, belirli tartışmalı doktrinleri dayatmak değil, Tanrı'nın hikmetini, adaletini ve iyiliğini hatırlatarak insanların ahlaki yönelimlerini güçlendirmektir.[214] Dolayısıyla ibadet, dua ve dini saygı, Paley'in teolojik utilitaryanizminde yalnızca bireysel dindarlığın ifadeleri değil, Tanrı'nın insan mutluluğunu amaçlayan ahlaki düzeninin sürdürülebilirliğini sağlayan temel pratikler olarak konumlanmaktadır.[215]

Paley'e göre ibadet ile ahlak arasında zorunlu bir ilişki bulunmaktadır. Dua, bireysel ibadet, aile ibadeti ve toplu ibadet, yalnızca dinî görevler değil, aynı zamanda insanın Tanrı ile olan bağını sürekli canlı tutan ve ahlaki yaşamını destekleyen uygulamalardır. Dua, insanın Tanrı'ya bağımlılığını ve O'na karşı sorumluluğunu sürekli hatırlatırken, bireysel ibadet kişinin vicdanını güçlendirmekte; aile ve toplu ibadet ise dinî ilkelerin toplum içinde korunmasına ve sonraki kuşaklara aktarılmasına katkı sağlamaktadır. Özellikle kamu ibadetinin devamlılığı, dinî inancın toplumda görünür kalmasını sağlayarak ahlaki düzenin sürdürülmesine hizmet etmektedir. Bu nedenle Paley, ibadetin yalnızca bireysel dindarlığın bir ifadesi olmadığını, aynı zamanda toplumun genel iyiliğini destekleyen bir kurum olduğunu savunmaktadır. Kamu ibadetlerinde kullanılan ifadelerin sade, anlaşılır ve bütün cemaat tarafından benimsenebilir olmasını istemesi de bu amaca yöneliktir. Ona göre ibadetin temel amacı, insanların dikkatini Tanrı'nın kudreti, bilgeliği ve iyiliğine yönelterek dinî ve ahlaki duyarlılığı canlı tutmaktır. Bu çerçevede Tanrı'ya saygı (reverence), yalnızca dışsal bir davranış değil, insanı kötülükten uzaklaştıran ve ahlaki sorumluluk bilincini güçlendiren önemli bir erdemdir. Dolayısıyla Paley'in teolojik utilitaryanizminde ibadet, ahlaki

[214] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 206-209.

[215] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 218-221.

hayatın alternatifi değil; onu besleyen, koruyan ve hem bireysel hem de toplumsal mutluluğun gerçekleşmesine katkıda bulunan temel dinî pratiklerden biridir.[216]

Din ve ahlakın Paley'in düşüncesinde birbirinden bağımsız iki alan olarak değil, aynı ilahi düzenin tamamlayıcı boyutları olarak ele alınması, ahlaki eylemin hangi ölçüte göre değerlendirileceği sorusunu da beraberinde getirmektedir. Çünkü ibadet, dua ve Tanrı'ya saygı insanın ahlaki bilincini canlı tutsa da, tek başına hangi eylemin doğru, hangisinin yanlış olduğunu belirleyen ölçütü açıklamaz. Paley açısından ahlaki hayatın Tanrı'ya yönelmiş olması kadar, bu yönelişin pratik davranışlarda hangi ilkeye göre somutlaştığı da önemlidir. Bu nedenle din ile ahlak arasındaki bütünleşme, ahlaki eylemin temel kriterinin ne olduğu sorusuna açılmaktadır.

1.2.2.3. Ahlak Eyleminin Temel Ölçütü

Paley, ahlaki doğruluğun nihai ölçütünü Tanrı'nın iradesine dayandırır ve bu yaklaşımıyla ahlaki yükümlülüğün ilahi bir temele sahip olduğunu savunur. Ona göre, insanların bir davranışı ahlaki olarak doğru kabul etmelerinin nedeni, bu davranışın Tanrı tarafından emredilmiş olmasıdır; çünkü Tanrı insanları ödüllendirir ve cezalandırır. Bu da ahlaki zorunluluğun temel motivasyonunu oluşturmaktadır. Ancak yalnızca İlahi buyruğa atıf yaparak bir eylemin doğruluğunu belirlemenin yeterli olmadığını vurgulayan Paley, "Tanrı'nın iradesini nasıl bilebileceğimiz" sorusunu sorar. Bu soruya verdiği cevap ise, Tanrı'nın yaratıklarının mutluluğunu istediği yönündedir. Dolayısıyla, bir davranışın genel mutluluğa hizmet edip etmediği Tanrı'nın iradesini anlamanın pratik kriteridir. Bu yaklaşımıyla, Paley, ahlaki doğruluğu Tanrı'nın otoritesine bağlarken, günlük hayatta eylemlerimizi değerlendirirken faydayı yani sonuçta sağlanan mutluluğu temel ölçüt

[216] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 205-212, 224-225.

olarak benimsemektedir Böylece, Paley'in sistemi, Tanrı'nın iradesine dayalı bir teolojik temele sahip olsa da utilitaryanizm görüşüyle sıkı bir biçimde bağlantılıdır ve ahlaki değerlendirmede mutluluğu esas kriter olarak kabul etmektedir.[217]

Tanrı'nın iradesi yaratılmışların mutluluğunu içermektedir. Paley, bunu gerçekleştirmenin yollarının ne olduğunu araştırmaya başlar. Ona göre, mutluluğu getiren eylemler yalnızca sonuçlara bakarak bulunamaz. Bu tür eylemlerin mutluluk getiren eylemler olması ve aynı zamanda genel kurallara uyumlu olmasına da bağlıdır. Bu genel kurallar, ahlaki ilkelerin oluşumuna zemin hazırlayan kurallardır.[218] Paley, bireysel eylemlerin doğrudan sonuçlarına bakmanın tehlikeli olduğunu; insanların kısa vadeli ve dar kapsamlı hesaplamalarda yanılma ihtimalinin yüksek bulunduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle ahlaki değerlendirme yaparken bireysel faydaya değil, "eylemlerimizi genelleştirip aynı durumda herkes bu şekilde davransa ortaya ne çıkar" sorusunu sormamız gerektiğini söylemektedir.[219] Genel kurallar, bireylerin yanlış hesaplama riskini azaltmakta ve toplumsal düzeni güvence altına almaktadır. Çünkü, toplumu ayakta tutan sadakat, dürüstlük gibi değerler ancak herkes tarafından takip edilen kurallarla korunabilir. Paley'in bu yaklaşımı, ahlaki kriterin sadece sonuç değil, tüm benzer durumlara uygulandığında doğuracağı genel sonuçlar üzerinden şekillenmesi gerektiğini göstermektedir. Böylece Paley, Tanrı'nın iradesine uygunluğu yalnızca tekil fayda üzerinden değil, genelleştirilebilen kuralların uzun vadeli mutluluk üretme kapasitesi üzerinden değerlendirmektedir. Bu da onun teolojik faydacılığını daha istikrarlı ve toplumsal faydayı önceleyen bir sisteme dönüştürmektedir.[220]

---

[217] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 48-55.

[218] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 52-61.

[219] Paley, The Principles of Moral and Political Philosophy, 55-56.

[220] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 57-61.

Paley'e göre bu genel kuralların doğruluğunu veya geçerliliğini belirleyen temel kriter ise yine Tanrı'nın iradesidir. Genel kurallar keyfi veya geleneksel alışkanlıklardan doğmaz; aksine onların geçerliliği, insan topluluklarının uzun vadeli esenliğini sağlamalarıyla ölçülür.[221] Bir kural, bireysel olaylarda bazı istisnai sıkıntılara yol açsa bile, genel olarak uygulandığında insanların mutluluğunu artırıyorsa ahlaki olarak doğru kabul edilmekte; bu yüzden Tanrı'nın mahlukatına yönelik iyilik iradesine uygun düşmektedir. Ahlaki ilkeler bu anlamda doğru ve bağlayıcıdır; çünkü, Tanrı tarafından emredilmişlerdir. Buna rağmen, Paley, ahlaki ilkelerin mutlak, yani değişmez ve koşulsuz olmadığını da belirtmektedir. Ona göre, ahlaki ilkeler genel olarak uygulandıklarında mutluluğu artıran kurallardır; ancak olağanüstü durumlarda örneğin çok daha büyük bir mutluluğun sağlanabileceği veya büyük bir felaketin önlenebileceği özel şartlarda bazı kurallardan sapmalar da meşru olabilir. Bu durum, Paley'in ahlaki ilkeleri mutlak olmaktan çok genel kurallar şeklinde, ama istisnai durumlara da açık bir yapıda düşündüğünü göstermektedir. Yine de Paley açısından doğrunun nihai kriteri değişmezdir: Tanrı'nın mahlukatının mutluluğunu istemesi ve dolayısıyla bir eylemin genel mutluluğa katkı sağlayıp sağlamadığı, ahlaki doğruluğun ölçütünü oluşturmaktadır. Böylece Paley, ahlaki ilkeleri Tanrı ile temellendirmekte, onların bağlayıcılığını Tanrı'nın otoritesinden türetmektedir; fakat bu ilkelerin mutlak değil, genel mutluluğa hizmet eden kurallar olduğuna vurgu yapmakta; doğrunun kriterini de Tanrı'nın iradesine uygunluk ve toplumsal fayda ekseninde tanımlamaktadır[222].

Ahlaki ilkelerin yükümlülük oluşturması için insanın doğal yasayı keşfetmesi gereklidir; ama yeterli bir koşul değildir. Ne tür eylemler Tanrı'nın doğal yasasıyla uyumludur; bu uyumun olduğu her eylem, her durum ve şartta uygulanabilirliği olan

[221] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 55-57.

[222] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 57-61.

eylemler midir; her eylem her durumda aynı değere sahip midir gibi sorgulamaların insan yaşamındaki çeşitliliğe uygun şekilde yapılması gerekmektedir. Bu esneklikle paralel olarak, ahlaki ilkeler insana doğru davranışların sınırlarını belirleyen bir ölçüttür. Fakat bu ölçüt uygulama sırasında ikinci bir ölçüte ihtiyaç duyar; o da: İnsanın sorgulama yetisidir. Diğer bir deyişle, Paley, İlahi iradeyi merkeze almasına rağmen, ahlaki ilkeleri fayda ölçütüne bağlayarak mutlaklık iddiasından daha esnek bir konumu benimsemektedir.[223]

Paley'e göre, erdem, Tanrı'nın iradesini esas alarak ebedi mutluluğu kazanma arzusuyla insanlığa iyilik yapmaktır. Ona göre erdem bir görevdir; Tanrı'ya karşı, kendine karşı ve diğerlerine karşı yapılan bir görevdir. Paley kendi erdem tanımını üç unsura bölerek anlatmaktadır: Erdemin konusu, insana iyilik yapmaktır; erdemin kuralı, Tanrı'nın iradesine itaattir; erdemin motivasyonu, ebedi mutluluk arzusudur. Bu tanım, Paley'in ahlak görüşünün temel noktasıdır. İnsana iyilik yapmak bir görevdir; çünkü Tanrı bunu emreder. Bu emre uymak ise ebedi mutluluk için bir araçtır. Paley erdemli davranışın dört şartı olduğunu belirtmektedir: İlki, iyi amaçlar edinmek; ikincisi, bu iyi amaçlara ulaşmak için en iyi yolları seçmek; üçüncüsü, bu yoldaki zorluklara karşı dirençli olmak; sonuncusu, caydırıcı tutkularla mücadele edebilmek için de ölçülü olmak. Kısaca, iyiliksever, sağduyulu, dirençli ve ölçülü olmak.[224]

Paley, erdemli davranışları yalnızca diğerlerine yönelik olarak değil, öncelikle insanın kendisine yönelik ihtiyat tedbirlerini alarak yaptığını söylemektedir. Ona göre, failin kendisinin ciddi zararlar görmesi, diğerlerine dönük erdemli eylemleri yapmasına da engel teşkil edecektir. İhtiyatı elden bırakmayarak failin etkileşimde bulunduğu ilk

[223] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy* 51–61, 332–333.

[224] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 41-43.

halka, sen- ben ilişkisinde bulunduğu çevredir; daha sonra, üçüncü şahısların birbirleriyle olan etkileşimidir.[225]

Paley, erdemin alışkanlıklarla birlikte var olduğunu savunmaktadır. İnsanlar genellikle uyguladıkları her eylem için derin akıl yürütmeler kullanmamakta, her zaman yapageldikleri şekilde davranmaktadırlar. Yani, alışkanlıklarıyla hareket etmektedirler. Ahlaki değerlendirmeler nadiren yapılmakta, günlük hayatta genellikle hızlı kararlar alınmaktadır. Paley, bu alışkanlıkların doğru şekilde oluşturulmasıyla erdemin ortaya çıkacağını savunmaktadır. Bu da erdemin temel pratiğini alışkanlık edinme sürecine (eğitime) kaydırmaktadır. Ona göre, maddi yardımlarda bulunmak ve yalan söylememek, kişiye bu tür alışkanlıkları kazandırmada yardımcı olmaktadır. Kazanılan bu (kültürel) alışkanlıklar, kişinin gelecekteki zorluklar karşısında doğru olan davranışın ne olduğunu uzun uzun düşünmeden otomatik olarak yapmasını sağlamaktadır. Ahlaki hayatın sağlamlığı, kişinin kendisine sürekli olarak ahlaki refleksler kazandırmasında yatmaktadır. Çünkü, alışkanlık haline gelen iyilik, düşünmeden yapılan iyiliktir ve bu durumda kişi dış etkiler karşısında daha dirençli olmaktadır. Erdemli alışkanlıklar ahlaki reflekslerin kazanılması, karakterin sağlamlaşması için önemlidir.[226] Paley, insanın her tür davranış, düşünce ve duygusunun alışkanlıklarla şekillendiğini belirtmektedir. Yani, sadece kötü alışkanlıklar değil, erdem, dikkat, çalışma, sabır gibi olumlu nitelikler de alışkanlık haline gelmektedir. Dolayısıyla, erdemli olmak da bir tür alışkanlık edinme sürecinin sonucudur. Paley Hıristiyanlığın belli bir erdem ölçüsü vermediğini kurtuluş için gerekli olan erdem miktarını açıkça belirtmediğini söylemektedir. Bu durumun sebebi olarak insanların yeteneklerinin ve imkânlarının farklı farklı olduğu; evrensel bir standart koymanın imkânsız olduğudur. Paley'e göre, her fazilet, orantılı şekilde

[225] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 41.

[226] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 41-43.

ödüllendirilir, erdemdeki her ilerleme, sonsuz mutluluktan pay kazandırır; her günah ise gazap günü için öfke biriktirir. Bu, Tanrı'nın adaletiyle uyumludur. Ahlaki ve dini kaygısı olmayan kişi ödülü hak etmez. Erdemli bir niyeti olmayan, sadece içgüdüleriyle yaşayan biri, hayvandan farksızdır; dini ceza ve ödül sistemi açısından değerlendirilemez. Bilinçli şekilde bir günaha devam eden kişi de kurtuluşa eremez. Bile bile bir günahı sürdürmek, o kişinin tüm erdem sistemini geçersiz kılmaktadır. Ayrıca, faydasızlık da Paley'e göre cezayı hak eden bir durumdur. Yani yalnızca kötülük yapmak değil, iyilik yapmamak da cezaya neden olmaktadır. Yani insani potansiyelini kullanmamak da bir tür ahlaki başarısızlıktır.[227]

Paley, "vicdan" diye adlandırılan şeyin, aslında alışkanlıklar, eğitim, toplum ve dinî öğretilerle şekillenen bir yargı gücü olduğunu; yani, doğuştan gelen bir yeti olmadığını söylemektedir. Vicdanın güvenilirliği, ancak bilgi ve doğru dini anlayışla mümkündür. Ona göre, kişi Tanrı'nın ne istediğini bilmiyorsa, vicdanı da doğru kararlar veremez.[228] Paley, ahlaki yargıların kültürden kültüre, zamandan zamana değiştiğini, dolayısıyla bunların evrensel veya doğuştan olmadığını savunmaktadır. Bazı toplumlarda yaşlı ebeveynlerin öldürülmesi, intihar, hırsızlık gibi eylemler faziletli veya normal sayılmasını örnek göstermektedir. Dolayısıyla, ahlaki yargılar, toplumların örf, adet, ihtiyaç ve otoriteleri tarafından biçimlenmektedir. İnsanların bazı davranışlara karşı yaptığı onayın alışkanlıkla açıklanabileceğini belirtmektedir. Örneğin, bir davranışın kendimize ya da topluma faydalı olduğunu deneyimlediğimizde, bu davranışı onaylamaya başlarız. Bu onay duygusu, zamanla asıl sebebi ortadan kalksa da bizde devam etmektedir. Paley'e göre ahlaki onayın evrenselliği gerçekte yoktur. Birçok ahlaki değer farklı toplumlarda tamamen zıt biçimlerde değerlendirilmiştir. Örneğin, intiharın

[227] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 43-45.

[228] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 31, 51–52

kahramanlık ya da suç sayılması gibi. Bu değişkenlik, ahlaki değerlerin sezgisel değil, tarihsel ve toplumsal inşa ürünü olduğunu göstermektedir.[229] İçgüdüsel olarak ortaya çıkan ya da Tanrı tarafından verilen ahlak duygusunun anlık, hemen ortaya çıkan, evrensel herkesçe paylaşılan, nedensiz yani açıklamaya gerek duymadan doğru ya da yanlış yargısında bulunulan ve menfaatten bağımsız olarak işleyen bir duygu olduğu savunusuna Paley itiraz etmektedir. Bunun böyle olmadığına dair tarihten, farklı coğrafyalardan örnekler vermektedir. Örneğin, Sparta'da hırsızlık, özellikle genç asker adayları tarafından gizlice ve ustalıkla yapıldığında cezalandırılmak yerine ödüllendirilmiştir; çünkü bu davranışın, onların çeviklik, kurnazlık, sabır ve stratejik düşünme gibi savaşta gerekli nitelikleri geliştirdiği düşünülmektedir. Paley'e göre, ahlaki yargıların kökeni sezgisel değil, deneyimsel ve psikolojik şartlanmalara dayanmaktadır. Belli bir davranışın faydasını tecrübe ettiğimizde, o davranışa yönelik olumlu bir duygu gelişmektedir. Bu duygu zamanla genel bir onay duygusuna dönüşmektedir. Böylece, artık davranışın bizimle doğrudan ilgisi olmasa bile ona karşı olumlu bir yargı geliştiririz. Bu, moral sense değil, alışkanlık sonucu oluşmuş bir zihinsel çağrışımdır.[230]

Paley'e göre insanların belirli eylemleri doğru bulmasının sebebi, çocukluktan itibaren otorite, alışkanlık, taklit ve sosyal normlar aracılığıyla gelişen bir davranışlardır. Dili öğrenme sürecinde olduğu gibi, çocuklar ahlaki onay ifadelerini de taklit etmektedirler. Bu da zamanla gerçek duygusal eğilimlere dönüşmektedir. Doğruluk gibi en temel görünen ilkeler bile koşullara bağlıdır; örneğin, düşmana karşı yalan söylemek gibi. Eğer bir içgüdü varsa, bu içgüdünün yöneldiği nesne de hangi eylemin doğru olduğu açıkça belirlenmiş olmalıdır.[231]

---

[229] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 29-31.

[230] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 29-32.

[231] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 30–31; 104–105

Ancak böyle bir netlik, insanlarda bulunmamaktadır. Bazıları, doğuştan gelen ahlaki içgüdülerin vicdan azabı yoluyla işlediğini savunsa da başkaları bu azabı göze alabilir. Vicdan azabı, günahın verdiği hazdan azsa, kişi bu içgüdüyü bilerek çiğneyebilir. Bu da ahlaki sezgilerin zorlayıcı bir otorite olmadığını göstermektedir. Eğer sezgiler Tanrı'nın iradesinin bir göstergesiyse, o zaman ahlaki sezgilerden çok Tanrı'nın iradesine başvurmak gerekmektedir. Paley burada açıkça teolojik faydacılığına doğru geçiş yapmaktadır: Tanrı'nın iradesi, sonuçlara dayalı olarak belirlenebilir, doğrudan sezgilere göre değil. Bu sezgilerin olup olmadığı sorusu felsefi açıdan ilginçtir; ama, ahlaki kararlar açısından belirleyici değildir. Bu nedenle, Paley'e göre bu tür sorular salt merak konusudur ve ahlak sisteminde temel alınmamalıdır. Ona göre, ahlakın temeli doğuştan gelen içgüdüler değil; sosyal öğrenme, alışkanlıklar ve nihayetinde Tanrı'nın emirlerine uygun olarak insanın faydasını gözeten eylemlerdir.[232]

Paley, ahlaki ilkelerden önce onlara geçişi kolaylaştıran genel kurallardan bahsetmektedir. Genel kurallar, ahlaki kararları kolaylaştırmak için oluşturulan pratik ilkelerdir. Her durumda tek tek sonuç hesabı yapmak yerine, bu kurallara uymak daha güvenlidir. Diğer bir deyişle, genel kurallar, çoğu zaman ahlaki kuralların uygulanma biçimidir. Ama bir eylem ahlaken doğruysa, bu bağlı olduğu genel kuralın faydalı olması sayesinde doğrudur. O, genel ahlak kurallarına uymanın hem pratik hem de ilkesel olarak zorunlu olduğunu savunmaktadır. Ona göre, bireysel eylemlerin sonuçlarını her seferinde hesaplamak mümkün olmadığından, insanlara rehberlik eden sabit kurallar gereklidir. Bu kurallar, yalnızca toplumsal refahı güvence altına almakla kalmaz, aynı zamanda Tanrı'nın insan mutluluğunu amaçlayan iradesiyle de örtüşür. Paley, kuralların istisna kabul edilmesi hâlinde toplumda güven kaybı ve düzensizlik doğacağını, bu nedenle kısa vadeli fayda için bile olsa kural ihlalinin uzun vadede daha büyük zararlara yol açacağını

[232] Paley, *Natural Theology*, 31-32, 53-55.

vurgulamaktadır. Ayrıca, genel kurallar, ahlaki eğitimin temelini oluşturmaktadır; bireyler doğru ile yanlışı ayırt etmeyi bu kurallar aracılığıyla öğrenmektedirler. Bu kurallar, yalnızca pratik kolaylık sağlamakla kalmaz; aynı zamanda, Tanrı'nın iradesini yansıttıkları ve toplumun refahını artırdıkları için de ahlaki bağlayıcılığa sahiptirler.[233]

Paley'in işlediği genel kurallar arasında; yalan söylememek, sözünde durmak, mülkiyet hakkına saygı göstermek, adaletli davranmak, şiddetten kaçınmak ve devlete itaat etmek gibi toplumun güvenliğini ve istikrarını sağlayan ilkeler yer almaktadır. Bu kurallar, istisnasız uygulanmaları hâlinde genel olarak daha fazla mutluluk ve düzen doğurdukları için ahlaki kabul edilmektedirler. Paley, ayrıca aile içi sadakat, ebeveyne saygı, ekonomik dürüstlük, dinî yükümlülükler ve savaşın yalnızca meşru savunma için haklı görülebileceği gibi alanlarda da özel ahlaki kurallar geliştirmektedir. Tüm bu kurallar hem bireysel sorumlulukları hem de toplumsal barışı güçlendirerek Tanrısal amaca, yani insanın en yüksek mutluluğuna hizmet etmektedir.[234]

Paley, ahlaki yargılarda evrenselliği doğrudan kavramsallaştırmasa da düşüncesi dolaylı olarak bu ilkeyi içeren dört temel teze dayanmaktadır: İlk olarak, eylemlerin doğruluğu, onların tüm toplumda en büyük mutluluğu sağlamasına bağlıdır. Bu, bireysel çıkarın değil, evrensel ölçekteki genel faydanın merkeze alınmasının sağlanmasıdır. İkinci olarak, Paley'in etik sistemi Tanrı'nın yasasına dayanmaktadır. Bu yasa tüm insanlar için rasyonel, bağlayıcı ve evrenseldir. Üçüncü olarak, Paley, ahlaki kararların, tekil olaylara değil, o eylemin kural haline gelmesi durumunda doğuracağı sonuçlara göre değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Son olarak, ahlaki yargılar tekil eylemlerden çok, genel kuralın uygulanabilirliğine dayanmalıdır.[235] Böylece, Paley'nin

---

[233] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 56-61.

[234] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 72-73, 105-106, 154–158, 236–237, 332–333.

[235] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 51-60.

teolojik faydacılığı, sonuçlara dayansa da ahlaki normların evrensel ölçütlere göre şekillenmesi gerektiğini savunmaktadır. Yine de Paley'in ahlaki ilkelerin mutlaklığını Kant gibi savunduğunu[236] söyleyemeyiz. Paley, ahlakın temelini Tanrı'nın iradesine dayandırmakta; ancak, bu iradenin amacının insan refahını artırmak olduğunu savunmaktadır. Bu yaklaşım, ahlaki kuralların katı, bağlayıcı, mutlak ilkeler değil, Tanrı'nın insan mutluluğunu gözeterek koyduğu genel ilkeler olduğu görüşüne yönlendirmektedir. Paley'e göre, ahlaki kurallar genel faydayı sağlamaya hizmet etmektedirler. Bir eylem, Tanrı'nın iradesine uygunsa iyidir; ama, Tanrı'nın iradesi de insanların refahını ve mutluluğunu artırmaya yöneliktir. Kurallar, ancak çoğu durumda faydalı oldukları için bağlayıcıdır. Yani, Paley, bir kuralın belirli bir durumda zarar verici sonuç doğurması hâlinde, istisnai olarak o kurala uyulmamasının mazur görülebileceğini söylemektedir. Ahlaki kuralların araç olduğunu, amaç olmadığını vurgulamaktadır. Bu nedenle, kuralın amacı olan faydayı gerçekleştirmeyen bir uygulama, körü körüne kuralcılık olmaktadır. Ona göre, kurallar, sonuçların doğrudan hesaplanamadığı durumlarda bize yol göstermek içindir. Ancak nadiren de olsa, sonucu güvenilir biçimde öngörebildiğimizde, kuralı esnetmek gerekebilir. Bazı kurallar, her zaman işe yaramaz. Örneğin, asla yalan söyleme kuralı normalde faydalı olabilir, ama bir insanın hayatını kurtarmak için yalan söylemek gerekirse, Paley bu istisnayı ahlaken makul görmektedir. Çünkü Tanrı'nın iradesi yalnızca emredilen davranışın dış biçimiyle değil, davranışın sonucuyla da ilgilidir.[237]

---

[236] Kant, ahlak yasasını "Öyle davran ki istemenin maksimi, aynı zamanda evrensel bir yasa olarak geçerli olabilsin" şeklinde ifade etmektedir. Bu ilke, bir eylemin ahlaki değerinin, kişisel çıkarlardan ve sonuçlardan bağımsız olarak herkes için geçerli olabilecek bir kurala dayanmasına bağlı olduğunu göstermektedir. Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu (İstanbul: Say Yayınları, 1997), § 7, 62.

[237] Paley, The Principles of Moral and Political Philosophy, 53–61; 104–106; 332–333.

Bu durumda Paley, ahlaki kuralların kaynağını üç temel noktada açıklamaktadır: İlki, ahlaki doğruluk, Tanrı'nın emrettiği şeylerle örtüşür; yani doğru, Tanrı'nın iradesine uygun olandır. Ancak Tanrı'nın iradesi de keyfi değildir; insan mutluluğunu gözetir. Yani ahlaki kurallar Tanrı'nın karakteri ve insanlara olan iyiliğiyle uyumludur. Bu yaklaşımıyla Paley, İlahi buyruk teorisinden ayrılmaktadır; çünkü, ona göre Tanrı'nın buyrukları fayda ilkesine dayanmaktadır. İkincsi, ahlaki kuralların çoğunun toplum içinde uzun süreli deneyimle oluştuğu düşüncesidir. Bir davranış biçimi tekrar tekrar faydalı sonuçlar doğurduğunda, insanlar onu kural hâline getirmektedirler. Böylece ahlaki kurallar, geçmiş deneyimlerin damıtılmış bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Sonuncu ise, akıl yürütmenin gerekliliğidir. İnsanlar her durumda faydayı hesaplayamayacakları için, Paley kuralları bir tür kestirme yol olarak görmektedir. Kurallar, akılla elde edilmiş genel prensiplerdir. İnsanların genel olarak uyması için geliştirilmiş, akılla temellendirilmiş rehberlerdir. Bu anlamda kurallar, bireysel eylemleri yönlendirmek için gereklidir; ancak tüm durumlarda mutlak biçimde geçerli değildir.[238]

1.3. Değerlendirme

Teolojik utilitaryanizm, yalnızca bir etik kuram olarak değil, aynı zamanda Aydınlanma çağının doğurduğu ahlaki ve toplumsal krize verilmiş bir cevap olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemde geleneksel dinî otoritenin belirlediği değer sistemleri, akıl ve deneyimi merkeze alan yeni düşünce biçimleri karşısında sorgulanmaya başlamıştı. İnsanlar, ahlaki doğruluğun temelini neye dayandırmaları gerektiği konusunda derin bir belirsizlik yaşıyorlardı. Dinin mutlak buyrukları sorgulanırken, aklın sunduğu ilkeler de insan davranışlarını yönlendirmekte tek başına yeterli görünmüyordu. Böyle bir ortamda,

[238] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 29–31; 51–61; 332–333.

ahlaki eylemin hem Tanrı'nın iradesine hem de insanın somut mutluluğuna dayanabileceğini savunan yeni bir yaklaşımın doğması kaçınılmaz hale geldi. Teolojik utilitaryanizm, işte bu ihtiyacın bir sonucu olarak şekillendi. Teolojik utilitaryanizm, yalnızca metafizik bir tartışmanın ürünü değil, aynı zamanda dönemin toplumsal ihtiyaçlarına verilmiş pratik bir cevaptı. Sanayi Devrimi'nin getirdiği köklü dönüşümler, geleneksel toplumsal bağları çözmüş; insanlar yeni ekonomik ilişkiler, yeni yaşam biçimleri ve artan bireysellik içinde kendilerine ahlaki bir yön bulmakta zorlanmışlardı. Geleneksel İlahi buyruk teorisi, bu değişen dünyada yeterince yol gösterici olamıyordu. Teolojik utilitaryanizm, bu noktada hem bireyin hem toplumun refahını temel alan bir ölçüt sunarak, davranışları yönlendirecek uygulanabilir bir çerçeve oluşturdu. Ahlak artık yalnızca bir itaat meselesi değil, aynı zamanda genel mutluluğu ve toplumsal düzeni koruma meselesi haline geldi.

Bu yaklaşımın en önemli özelliği, "akıl" ile "inancı" karşı karşıya getirmek yerine birbirini tamamlayan iki ilke olarak görmesidir. İnsan aklı, Tanrı'nın iradesini anlamak için bir araç; dolayısıyla, Tanrı'nın yarattığı evrenin de akıl ile kavranabileceği kabul edilmektedir. Bu nedenle, ahlaki doğruluk yalnızca vahyin bildirdiği emirlerde değil, aynı zamanda aklın kavradığı fayda ilkelerinde de görünmektedir. Yani, ahlak hem İlahi temelli hem insani olarak anlaşılabilir bir yapıya dönüşmektedir. Aynı zamanda, ahlaki motivasyona da çözüm sunmakta; ahlaki davranışın kaynağı hem rasyonel hem de manevî bir zemine oturmuş olmaktadır.

Teolojik utilitaryanizmin akla yüklediği bu belirleyici işlev, onun ahlak duyusu öğretisine yönelttiği itirazın da anlaşılmasını sağlar. Eğer ahlaki düzen, Tanrı'nın iradesiyle kurulmuş fakat insan aklı tarafından en azından belirli ölçülerde keşfedilebilir bir düzen ise, ahlaki doğruluğun kaynağını ayrıca doğuştan ve kendine özgü bir ahlak duyusunda aramak gereksiz görünmektedir. Nitekim teolojik utilitaryanistlerin ahlak

duyusu anlayışına yönelik temel itirazı, insanın ahlaki duygulara sahip olduğunu bütünüyle inkâr etmekten ziyade, bu duyguların ahlaki doğruluğun bağımsız ve nihai ölçütü olarak kabul edilmesine yöneliktir. Çünkü ahlaki onay ve kınama duyguları eğitimden, alışkanlıktan, toplumsal çevreden ve fikirlerin çağrışımından etkilenebilir; dolayısıyla kişinin bir eylem karşısında güçlü bir onay veya hoşnutsuzluk hissetmesi, tek başına o eylemin nesnel olarak doğru ya da yanlış olduğunu göstermeye yetmez. Ahlak duyusu teorisi ahlaki hükmün temelini özel bir içsel duyuya bağladığında, farklı kişilerin veya toplumların birbirinden farklı ahlaki sezgilere sahip olması durumunda bu uyuşmazlığın hangi ölçüte başvurularak çözüleceği problemi ortaya çıkar. Teolojik utilitaryanizm ise tam bu noktada daha kamusal ve gerekçelendirilebilir bir ölçüt ileri sürer: insan, bir eylemin veya genel kuralın insanların mutluluğu ve zararı üzerindeki sonuçlarını akıl, deneyim ve gözlem aracılığıyla değerlendirebilir; bu değerlendirmeyi de Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu istediği yönündeki teolojik kabul ile ilişkilendirebilir. Böylece ahlaki yargı, "bu eylemi içsel olarak onaylıyorum" biçimindeki öznel bir tepkiden, "bu eylemin veya kuralın genel eğilimi insan mutluluğunu artırdığı ve bu nedenle Tanrı'nın iradesiyle uyumlu olduğu için onu doğru saymak için gerekçem vardır" biçimindeki rasyonel bir muhakemeye dönüşür. Bu bakımdan ahlak duyusu eleştirisinin asıl hedefi ahlaki duyguların varlığı değil, onların normatif otoriteye sahip bağımsız bir ahlaki bilgi yetisi olarak kabul edilmesidir. Özellikle Gay'den Paley'e uzanan teolojik utilitaryanist çizgide ahlaki duygu, ahlaki hayatın psikolojik bir unsuru olarak açıklanabilir; fakat doğruluğun ölçütünü sağlayan şey duygu değil, Tanrı'nın iradesi ile yaratılmışların mutluluğu arasındaki ilişkiyi kavramaya çalışan akıl yürütmedir. Bu nedenle ahlak duyusu teorisinin reddi, teolojik utilitaryanizmin genel rasyonalist yapısının tali bir sonucu değil; ahlaki bilginin kişiden kişiye değişebilen içsel tepkiler yerine, gerekçeleri paylaşılabilir ve tartışılabilir bir zemine oturtulması yönündeki daha temel epistemolojik tercihinin sonucudur.

Bu yaklaşımın bir diğer işlevi de dönemin felsefi ve dinî kutuplaşmaları arasında bir köprü kurmasıdır. Akılcı düşünce sistemleri, ahlakı yalnızca deneyim ve çıkar hesaplarına indirgerken, geleneksel yaklaşımlar da çoğu zaman insanın dünyadaki mutluluk arayışını önemsiz saymıştı. Teolojik utilitaryanizm bu iki uç arasında bir denge kurarak, insanın dünyevi refahı ile Tanrı'nın evrensel planı arasında uyum olduğunu savunmaktadır. Bir başka önemli yönü de ahlakın temellerini hem aşkın hem de dünyevi düzlemde aynı anda açıklayabilmesidir. Teolojik utilitaryanizm, ahlaki değerleri yalnızca Tanrı'nın buyruklarına dayandırmakla kalmamakta, bu buyrukların neden doğru olduğunu da fayda kavramı üzerinden temellendirmektedir. Böylece ahlak, ne yalnızca kör bir itaatin ürünü olur, ne de yalnızca fayda hesabına indirgenir.

Bu yaklaşımın en temel varsayımı, evrenin rastgele değil, Tanrı'nın bilgece düzenlediği bir plan doğrultusunda var olduğu fikridir. Tanrı hem fiziksel hem ahlaki yasaları aynı amaç doğrultusunda yaratmıştır: Evrendeki bütün varlıkların düzeni ve mutluluğu. Fizik yasaları nasıl doğadaki dengeyi sağlıyorsa, ahlaki yasalar da toplumsal ve bireysel dengeyi sağlamaktadır. Bu nedenle ahlaki eylemler, yalnızca bireysel erdem ya da toplumsal uzlaşma açısından değil, Tanrı'nın kurduğu bütünsel düzenin devamı açısından da değerlidir.

Ahlaki doğruluk bu anlayışta iki temel ölçüt üzerinden tayin edilmektedir: İlki, eylemin Tanrı'nın iradesine uygun olup olmadığıdır; ikincisi ise eylemin sonuçlarının varlıkların mutluluğuna, huzuruna ve refahına katkıda bulunup bulunmadığıdır. Bu iki ölçüt birbirini tamamlamaktadır. Paley'in dillendirmesiyle devam edersek; teolojik utilitaryanizmde ahlakın iki ayağı bulunmaktadır: Tanrı'nın iradesi ve eylemlerin sonucunda ortaya çıkacak fayda. Tanrı'nın iradesi sınırsız fayda elde edilebilecek eylemlerin standardını oluşturmaktadır. Tanrı'nın iradesini bilmenin birkaç yolu vardır: Bunlar, İlahi buyruklar, ahlaki kurallar ve Tanrı'nın yarattıklarını gözlemleyerek O'nun

yaratmadaki amacını ve hikmetini anlamaktır. Paley'e göre, her bir eylemin fayda getirip getirmediğini hesaplamanın zor olması sebebiyle genel kurallara başvurmak gerekmektedir.[239] Genel kurallar ahlaki kuralları hazırlayan ön kurallardır; bu kurallar, insanların akıl yetisi ve tecrübi bilgisiyle ortaya çıkmaktadır. İnsanların akıl yetisi ve tecrübi bilgisiyle oluşan ahlaki ilkeler, evrensel ve mutlak değildir. Bu kurallar, doğal hukuk teorisinde olduğu gibi, Tanrı'nın zihninden kaynaklanan kurallar değildir. Paley'in sisteminde Tanrı'nın iradesi eylemlerin sonuçlarındaki faydayla örtüştüğü için, bu kurallar mutlak ve değişmez kurallar değildir. Bu kurallar, insan aklıyla bilinebilen değil, insan aklının ürettiği kurallardır. Bu kurallar, insan zihninin düşünme, inanç, şüphe gibi özsel niteliklerin duyu verileriyle birleşmesiyle oluşan basit fikirlerin bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. Erdem ve vicdan gibi unsurlar düşünmeden daha çok alışkanlıklarla sahip olunan eylemlerdir. Bu alışkanlıklar kişinin uzun süreli maddi yardımlarda bulunma, yalan söylememe gibi eylemleriyle alışkanlık haline gelmektedir.

Paley, ahlak görüşünü doğa teolojisiyle temellendirmektedir. Tanrı'nın yarattıkları üzerine yapılan gözlemlerden bazı çıkarımlar elde etmektedir. Ona göre, evrendeki düzen ve amaçlılık bir tasarım işidir. Tanrı öncelikle yarattığı canlıların yaşamlarını sürdürebilmeleri için bütün tedbirleri almaktadır. Dolayısıyla, Tanrı'nın canlıların yaşamlarını devam etmesini istediği sonucunu çıkarabilir. Ayrıca insan doğası incelediğinde insanın hayattan keyif alma kapasitesi olduğunu da görülür. Örneğin, yediğimiz yemekten lezzet almamız, gördüğümüz bir manzaradan ya da dinlediğimiz bir müzik eserinden etkilenmemiz gibi. Buradan da Tanrı'nın bizim sadece yaşamamızın devamını değil, mutlu olmamızı dilediği de ortaya çıkmaktadır. Tanrı'nın amacını insanın fark etmesi ona eylemleriyle ilgili yükümlülükler getirmektedir: Hayatın devamlılığını sağlamak, zararı defetmek ve fayda vermek. İnsan mutluluğunu temin edecek eylemleri

[239] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 27-28, 57-58.

yapmak ve onaylamak, insan eylemlerinin amacını oluşturmaktadır. Çünkü, bu amaç Tanrı'nın iradesiyle örtüşmektedir.

Doğa gözlemlerinden Tanrı'nın nitelikleri de çıkarılabilir. Dolaysıyla, Tanrı tasarladığı şeylerin bilgisine de sahip olmalıdır. Ayrıca tasarım ortaya çıktığına göre onu yapma gücüne de sahip olmalıdır. Tanrı'nın düzenleyici rolü de her an her yerde hazır olmasını gerektirmektedir; ki, bu da sınırlılık içeren maddi niteliklerden uzak olduğunu göstermektedir. Böylece; her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, her an her yerde hazır olan, koruyan, esirgeyen, yardım istediğinde insana cevap veren, insanın mutluluğu için insanın tümüyle kavrayamayacağı ince ayarlamalar yapan hikmet sahibi ve aktif bir Tanrı anlayışı ortaya çıkmaktadır. Öyleyse, insan var olmasını ve varlığının devamlılığını Tanrı'ya borçludur ve bu borcu ödemek için yaşamında O'na yönelmeli ve erdemli davranışlarının yanı sıra O'na karşı büyük bir saygı içinde olmalıdır.

Paley'in sisteminde ahlak, canlılıkla birlikte var olan bir şeydir; çünkü, cansız doğada ahlaktan bahsetmenin anlamı bulunmamaktadır. Canlılar doğadan fayda almaya başladıkları andan itibaren ahlak başlamaktadır. Fakat ahlaki eylemle yükümlü olmak için canlı olmak yeterli değildir hem akıllı bir varlık hem de aklını özgürce kullanabilen bir varlık olmak gerekmektedir. Ayrıca her eylem ahlakın konusu olan eylem de değildir. Bir eylemin ahlaki bir eylem olması için insanın şeylerle etkileşim içinde olması ve bu etkileşim sonucunda fayda ya da zararın ortaya çıkması gerekmektedir. Bizim ilgilendiğimiz ahlak, akıllı varlıkların birbiriyle ilişkilerini içeren ahlaktır. İnsanlar doğaları gereği hayatta kalma, doğruya ulaşma, toplumsal düzeni sürdürebilme gibi sorunlarla uğraşmaktadırlar. Bu sorunları çözebilmeleri için birbirlerine muhtaçtırlar; bu sebeple, erdemli davranışlar zorunludur, yani bir ödevdir; diğerlerinin mutluluğunu onaylamayı ve bunu teşvik edecek eylemler yapmayı içermektedir. Erdem, yani diğer bir ifadeyle doğru davranışlar, onay ve yükümlülük içermektedir. İnsanı her durumda mutlu

da mutsuz da yapabilecek tek varlık Tanrı olduğuna göre en kapsamlı yükümlülük Tanrı'ya karşı olan yükümlülüğümüzdür. Bu sebeple erdemin ölçütü, hem Tanrı'nın iradesi hem de insan mutluluğu olmalıdır.

Eylemlerin sonucundan beklenen fayda eylem işlendikten sonra ortaya çıkması beklenen faydadır. Geleceği bilemediğimiz için eylemin sonucunda bir faydanın çıkıp çıkmayacağından da emin olamayız. Bu sebeple, eylemlerimizin ahlaki kurallara uygun olması sonuçta çıkacak fayda ihtimalini yükselten bir şeydir. Ayrıca, bu kuralların Tanrı'nın iradesiyle de örtüşen kurallar olduğunu İlahi buyruklardan öğreniyoruz. Fakat istisnai durumlar her zaman söz konusu olabilmektedir. Dahası, insanın eylemde bulunduğu durumlar dikkate alınırsa eylemlerin uzak faydası yakın faydasından çok daha zor tahmin edilebilmektedir. Bu sebeple, faydalar derecelidir; aynı şekilde zararlar da derecelidir. Teolojik utilitaryanizm ahlaki yargıların insan mantığıyla oluştuğu düşüncesinden hareket ettiği için ahlaki yargılarda matematiksel bir kesinlikten bahsedilmektedir. Bu kesinlik zarar ve faydanın öncelik sırasına göre belirlenmektedir. Öncelik daima hayatın devamlılığına verilmelidir; çünkü, yaşam sonlandığında başka hiçbir eylemden söz edilemez. Bu mantıktan hareket edildiğinde zararın ortadan kaldırılması her zaman öncelikli olmalıdır. Zarar da kendi içinde öncelik sırasına göre sıralanır. Hayatın devamlılığına verilecek zararların ortadan kaldırılması en acil zararlardır. Ve bu mantıkla bakıldığında en gereksiz zarar bile en acil faydadan daha önceliklidir. Böyle bir hesaplamada eylemlerin çakışması da söz konusu olmayacaktır. Bu matematiksel hesap eylemin uzak faydalarında yanılabilir. Bu yanılgının sebebi de gelecekte ortaya çıkabilecek beklenmedik durumlardır. Tanrı'nın bilgisi sınırsız olduğu için gelecekteki durumları da dikkate alan buyruklarını ve tavsiye ettiği genel ilkeleri referans almak insana bu tür eylemlere karar verirken yol gösterici olacaktır.

Paley'in sisteminde doğru eylem hem aklın parametleriyle belirlenmekte hem genel kurallar ve ahlaki ilkeler ile desteklenmekte, hem de Tanrı'nın iradesi standardıyla sınırları netleştirilmektedir.

Paley, "Tanrı'nın yaptığını neden yaptığı" sorusunun çok önemli bir soru olduğunu ve bu sorunun cevabının insanların eylemlerinin ölçütü olduğunu savunmaktadır. Ona göre, Tanrı'nın evreni yaratmadaki çıkış noktası yarattığı canlıların mutluluğudur. Mutluluk onların zarar görmemesi ve fayda görmesiyle ortaya çıkan bir kavramdır. Tanrı bizim yaşamımızın devamlılığı ile ilgilenmese, belki de çok küçük bir kısmını fark edebildiğimiz ve hayrete düştüğümüz çok ince hesaplamalar yapmazdı. Yine aynı şekilde yarattıklarının mutluluğuyla ilgilenmese duyularımıza haz alma kapasitesi yüklemezdi. O zaman doğrunun ölçütü olarak; her insan önce kendinden başlayarak etkilendiği ve etkilediği çevreyle ilgili olarak zarar görmemeyi, zarar vermemeyi ve kendi dışındaki insanların etkileşimiyle ilgili olarak da zarara engel olmayı amaçlamalıdır. Daha sonra ise yine kendinden ve ilk çevresinden başlayarak fayda görmeyi, fayda vermeyi ve üçüncü kişiler arasında da faydayı teşvik etmeyi amaçlamalıdır.

Paley'in ahlak görüşü, ahlaki düzenin Tanrı'ya dayanması, doğanın amaçlı yapısının Tanrı'nın iradesini anlamada kullanılması ve insan hukukunun daha üstün bir ahlaki ölçüte bağlı kabul edilmesi bakımından doğal hukuk geleneğinin etkilerini taşımaktadır. Bu bağlamda Aquinas'ın doğal hukuk görüşlerine bakmak gerekirse; Aquinas 93. soruda ebedi yasa konusunu işler. Ona göre ebedî yasa, bütün varlığı ve insan fiillerini yöneten Tanrısal hikmetin ezelî planıdır. Evrenin düzeni bu ilahî plana dayandığından, bütün varlıklar tek ve kuşatıcı bir ebedî yasanın kapsamı içinde yer alır.[240] Tanrı'nın aklı hakikatin ve varlığın ölçüsü iken, insan aklı hakikati ancak bu ilahî düzene

[240] Thomas Aquinas, Summa Theologiae, çev. Fathers of the English Dominican Province (Notre Dame, IN: Christian Classics, 1981), 2/ I-II, q. 93, aa. 1-2.

uygun olduğu ölçüde kavrayabilir.[241] Bu nedenle insan ebedî yasayı doğrudan değil, ona katılımı ifade eden doğal hukuk aracılığıyla ve sınırlı ölçüde bilebilir. İnsanların akıl yürütme kapasiteleri farklı olduğundan ebedî yasaya ilişkin kavrayışları da aynı ölçüde farklılık gösterir.[242] Bununla birlikte insan, ebedî yasa üzerinde hüküm veren değil, ondan pay aldığı ölçüde doğru hükümler oluşturabilen bir varlıktır.[243] Aquinas, bütün meşru yasaların kaynağını da ebedî yasada temellendirir. İnsan yasaları, doğru akıl yoluyla ebedî yasadan türetildikleri ölçüde gerçek anlamda yasa niteliği taşır; akıldan ve ortak iyiden uzaklaşan düzenlemeler ise ahlaki meşruiyetlerini kaybeder.[244]

Paley de ahlaki düzenin kaynağını Tanrı'da görmekle birlikte, bunu Aquinas gibi ebedî yasa öğretisiyle değil, Tanrı'nın iradesi üzerinden açıklar. Ona göre ahlaki araştırmanın temel amacı, belirli bir durumda Tanrı'nın neyi istediğini tespit etmektir. Bu irade ise hem vahiy hem de Tanrı'nın yaratılıştaki tasarımından hareketle anlaşılır ve nihai olarak insanlığın mutluluğunu amaçlar.[245] Bu nedenle Paley, Tanrı'nın aklı ile insan aklı arasındaki metafizik ilişkiyi açıklamaktan çok, insanın Tanrı'nın iradesini nasıl bilebileceği üzerinde durur. İnsan, doğadaki düzen ve mutluluk düzenlemelerinden Tanrı'nın iyilikseverliğini çıkarır; ardından eylemlerin genel mutluluğa etkisini değerlendirerek ilahî iradeyi anlamaya çalışır.[246]

Benzer şekilde Paley de insanın Tanrı'nın iradesine doğrudan ulaşamayacağını kabul eder. Ona göre insan, ilahî iradeyi vahyin açık hükümleri ile doğadaki tasarım ve eylemlerin genel faydası üzerinden dolaylı olarak kavrar. Böylece Aquinas'ın ebedî

---

[241] Aquinas, *Summa Theologiae*, 2/ I-II, q. 93, a. 3.

[242] Aquinas, *Summa Theologiae*, 2/ I-II, q. 93, aa. 2-3.

[243] Aquinas, *Summa Theologiae*, 2/ I-II, q. 93, a. 4.

[244] Aquinas, *Summa Theologiae*, 2/ I-II, q. 93, a. 6; q. 95, a. 2.

[245] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 50–54.

[246] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 51–54.

yasaya aklî katılım anlayışının yerini, Paley'de vahiy ve fayda ilkesine dayanan epistemik bir yöntem almaktadır.[247] Bunun yanında Paley, doğru ve yanlışın ölçüsünü de Tanrı'nın iradesinde temellendirir. İnsan, Tanrı'dan bağımsız bir ahlaki ölçüt oluşturamaz; ancak Tanrı'nın iyiliksever iradesinden hareketle genel ahlaki kurallar geliştirerek somut eylemleri bu kurallar doğrultusunda değerlendirebilir.[248]

Aquinas'ın 94. soruda ele aldığı doğal hukuk anlayışına göre insan, ebedî yasaya akıl yoluyla katılır ve temel ahlaki ilkeleri insan doğasındaki eğilimlerden hareketle kavrar.[249] Paley ise doğayı doğrudan norm üreten bir kaynak olarak değil, Tanrı'nın iyilikseverliğini ve insan mutluluğunu amaçladığını gösteren bir delil olarak görür. Bu nedenle Aquinas'ta ahlaki hüküm doğal hukuk yoluyla, Paley'de ise Tanrı'nın iradesinin vahiy ve genel fayda aracılığıyla belirlenmesiyle temellendirilir.[250]

İnsan yasalarının meşruiyeti konusunda da iki düşünür benzer sonuçlara farklı gerekçelerle ulaşmaktadır. Aquinas insan hukukunun meşruiyetini doğal hukuka uygunlukta temellendirirken, Paley bunun ölçütünü toplumun genel mutluluğuna yaptığı katkıda görmektedir. İnsan yasaları, kamusal faydayı gerçekleştirdikleri ölçüde Tanrı'nın iradesiyle uyumludur. Aynı nedenle Paley, siyasal itaati mutlak bir yükümlülük olarak değil, kamu yararıyla sınırlı bir yükümlülük olarak değerlendirir; yönetimin toplumun mutluluğunu ciddi biçimde zedelediği durumlarda direnme hakkının doğabileceğini kabul eder.[251] Dolayısıyla Aquinas'ın sistemi ebedî yasa–doğal hukuk–insan hukuku hiyerarşisi üzerine kurulurken, Paley ahlaki yükümlülüğü Tanrı'nın iyiliksever iradesi–genel mutluluk–fayda–genel kurallar çizgisinde temellendirmektedir. Bu yönüyle Paley,

[247] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 50–54.

[248] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 60–61.

[249] Aquinas, *Summa Theologiae*, 2/ I-II, q. 94, aa. 1-6;

[250] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 50-54.

[251] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 62–63, 238-244.

doğal hukuk geleneğinin Tanrısal temellendirmesini korumakla birlikte, onun normatif yapısını teolojik utilitaryanizm doğrultusunda yeniden yorumlamaktadır.

Paley'in yaklaşımı, 17. ve 18. yüzyıllarda gelişen ampirik bilgi anlayışıyla uyumludur; çünkü Paley, ahlaki doğruların deneyim ve gözlem yoluyla, özellikle de insan davranışlarının uzun vadeli etkilerine bakarak anlaşılabileceğini savunmaktadır. Bir eylemin doğru olup olmadığını belirlemek için onun nihai sonucunun genel mutluluğa katkı sağlayıp sağlamadığı değerlendirilmelidir. Fakat bu sonuçlar her zaman önceden kesin olarak bilinemez. Bu nedenle, Paley, ahlaki yargılarda bulunurken olasılık hesabına benzer bir yöntem benimsemekte; geçmiş deneyimlerden ve genel ilkelerden hareketle gelecekteki sonuçlar hakkında akıl yürüterek en muhtemel faydayı tahmin ederiz düşüncesini savunmaktadır. Ahlaki muhakeme bu bakımdan bir tür ahlaki hesap işlevi görmekte ve bu hesaplama süreçlerinde hataya açık olmakla birlikte, insan aklının ve Tanrı'nın sağladığı doğal düzenin kılavuzluğunda en rasyonel kararlara ulaşmaktadır. Bu olasılıklı ve pragmatik çerçeve, Paley'in ahlak felsefesini hem teolojik bir zeminde tutmakta hem de onu faydacı geleneğin erken bir temsilcisi hâline getirmektedir.

Paley'in teolojik faydacılığında fayda kavramı, yalnızca ahlaki iyinin tanımıyla ilgili değildir; aynı zamanda insanın iyiyi nasıl bilebileceği, ahlaki bilgiyi nasıl edinebileceğiyle de ilgilidir. Buradaki önemli ayrım şudur: Paley için iyi nedir, sorusunun cevabı, Tanrı'nın iradesine uygun olan ve genel mutluluğu artıran şeydir. Ancak epistemolojik olarak daha kritik olan soru, insanın bu iyiyi nasıl tanıyacağıdır. İşte burada "fayda" bir ölçüt olarak devreye girmektedir. Paley, Tanrı'nın buyruklarının doğrudan açıklanmadığı ya da Kutsal Yazılar'da sessiz kalındığı durumlarda, insanların hangi eylemin doğru olduğunu anlamak için fayda ilkesine başvurabileceğini savunmaktadır. Yani hangi davranışın en fazla mutluluğu getireceğini düşünmek, Tanrı'nın o durumda neyi buyurmuş olabileceğini anlamanın bir yolu olarak görülmektedir. Bu yaklaşım,

Paley'in ahlak anlayışını hem teolojik hem de pragmatik kılmaktadır: Tanrı'nın iradesi nihai otoritedir ama bu iradeyi her zaman doğrudan bilemeyiz; bu yüzden, faydayı bir epistemolojik araç olarak kullanarak, Tanrı'ya sadık kalmanın ve Hıristiyan ahlakına uygun davranmanın yolunu ararız. Dolayısıyla Paley için fayda, yalnızca ahlaki değerin ölçüsü değil, aynı zamanda Tanrı'nın iradesine dair bilgimizin oluşumunda rehberlik eden bir ilkedir.

Paley'in görüşlerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra ilahi buyruk teorisi ve seküler utilitaryanizm ile aralarındaki farkların ne olduğuna odaklanacağız. Bunu yapmamızdaki amaç bu iki teori ile teolojik utilitaryanizm arasındaki farkları ortaya koyarak teolojik utilitaryanizmin daha anlaşılır bir teori haline gelmesini sağlamaktır.

II. BÖLÜM

TEOLOJİK UTİLİTARYANİZM VE İLAHİ BUYRUK TEORİSİ

Bu bölüm, ilahi buyruk teorisi (divine command theory) ile William Paley'in teolojik utilitaryanizmini aynı teistik ahlak alanı içinde, ancak farklı metaetik ve normatif mantıklar üzerinden karşılaştırarak teolojik utilitaryanizmin özgün yapısını, temel iddialarını ve diğer teistik ahlak yaklaşımlarından ayrılan yönlerini daha açık ve anlaşılır hâle getirmeyi amaçlamaktadır. Her iki yaklaşım da ahlaki düzeni insan tercihlerine, tarihsel uzlaşıya veya kültürel alışkanlıklara indirgemez; ahlaki gerçekliğin nihai açıklamasını Tanrı ile ilişkilendirir. Bununla birlikte ahlakın Tanrı'ya dayanması, ifadesi tek başına anlamlı değildir. Ahlak, Tanrı'nın buyruğuna, Tanrı'nın iradesine, Tanrı'nın doğasına, Tanrı'nın aklına, Tanrı'nın yaratılış amacı olarak belirlediği mutluluğa veya Tanrı'nın dünyadaki düzenleyici hikmetine farklı şekillerde dayandırılabilir. Bu nedenle bölümün ana problemi, iki teorinin aynı teolojik zemini paylaşmasına rağmen ahlaki doğruluk, yükümlülük, bilinebilirlik ve uygulanabilirlik bakımından neden farklı sonuçlara ulaştığını göstermektir.[252]

Analitik din felsefesi açısından burada yapılması gereken ilk ayrım, ahlaki doğruluğun kaynağı ile ahlaki yükümlülüğün bağlayıcı gücü arasındadır. Bir eylemin doğru olması, o eylemin hangi özellik sayesinde doğru olduğuna ilişkin metaetik bir sorudur. Buna karşılık bir eylemin yapılmasının zorunlu olması, failin neden o eylemi yapmakla yükümlü olduğuna ilişkin normatif ve motivasyonel bir sorudur. İlahi buyruk teorisi çoğu zaman bu iki düzeyi Tanrı'nın buyruğunda birleştirir: Tanrı emrettiği için eylem doğrudur ve insan bu buyruğa uymakla yükümlüdür.[253] Paley ise daha ayrımlı bir

[252] İlahi buyruk teorisi'nin genel tanımı için bk. Philip L. Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements* (Oxford: Clarendon Press, 1978), 27.

[253] Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", 462, 467-470.

yapı kurar. Onun sisteminde yükümlülüğün bağlayıcı gücü Tanrı'nın otoritesi, buyrukları ve uhrevi yaptırım düzeniyle açıklanırken, neyin doğru olduğunun pratik belirlenimi Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu istemesi ve bu mutluluğu artıran genel kurallar üzerinden yapılır.[254]

Bu ayrım, Paley'in teorisini ne saf ilahi buyruk teorisine ne de Tanrı'dan bağımsız seküler utilitaryanizme indirgemek gerektiğini gösterir. Paley'in sistemi teolojiktir; çünkü ahlaki yükümlülük Tanrı'nın iradesi ve bu iradeye bağlı ödül-ceza düzeni olmaksızın tam anlamıyla açıklanamaz. Aynı zamanda utilitaristtir; çünkü Tanrı'nın iradesinin pratik içeriği yaratılmışların mutluluğuna, genel faydaya ve eylemlerin bütün sonuçlarına göre belirlenir. Dolayısıyla Paley'in yaklaşımı "ilahi irade temelli sonuççuluk" veya "teolojik kural-faydacılığı" olarak okunmaya elverişlidir. Ancak bu adlandırma, Paley'in bütün sistemini çağdaş teknik anlamda kural utilitaryanizmine indirgemez; yalnızca onun özel sonuç/genel sonuç ayrımına ve genel kuralların zorunluluğuna verdiği merkezi rolü vurgular.[255]

Bu noktada bölümün temel savı şu şekilde formüle edilebilir: İlahi buyruk teorisinde ahlaki doğruluğun belirleyici ilkesi Tanrı'nın buyruğudur; Paley'de ise ahlaki yükümlülüğün nihai otoritesi Tanrı olmakla birlikte, doğru eylemin pratik olarak belirlenmesinde yaratılmışların mutluluğu ve genel fayda kriteri işlev görür. Başka bir ifadeyle ilahi buyruk teorisi, Tanrı neyi buyuruyorsa o doğrudur, önermesine yaklaşırken; Paley, Tanrı yaratılmışlarının mutluluğunu istediği için, genel mutluluğu artıran eylemler Tanrı'nın iradesine uygundur, şeklinde daha dolaylı bir argüman kurar. Bu dolaylı yapı, Paley'in sistemini hem teolojik hem de sonuççu kılar.[256]

---

[254] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 49, 52-54, 57.

[255] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 55-57.

[256] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 51-55.

Bölümün yöntemi üç aşamalıdır. İlk aşamada ilahi buyruk teorisinin güçlü ve modifiye edilmiş biçimleri, Euthyphron ikilemi, keyfilik eleştirisi ve epistemik erişim problemi bakımından incelenecektir. İkinci aşamada Paley'in Tanrı'nın iradesi, yaratılış planı, fayda-zarar ilkesi ve mutluluk kavramları etrafında kurduğu ahlaki çerçeve açıklanacaktır. Üçüncü aşamada ise bu iki yaklaşım, ilahi buyruklar, ahlaki yasalar ve ilahi iyilik başlıkları altında karşılaştırılacaktır. Bu karşılaştırmada amaç, Paley'i İlahi buyruk teorisi'nin basit bir revizyonu olarak göstermek değil; onun Tanrı merkezli ahlakı sonuççu bir normatif akılla yeniden kurduğunu göstermektir.

İlahi buyruk teorisinin en güçlü yönü, ahlaki normlara açık bir otorite zemini sağlamasıdır. Eğer Tanrı mutlak iyi, her şeyi bilen ve en yüksek yasa koyucu ise, O'nun buyruğu ahlaki yükümlülüğe güçlü bir metafizik dayanak kazandırır. Bu teori, özellikle ahlaki yükümlülüğün yalnızca psikolojik eğilimlerden, toplumsal sözleşmelerden veya öznel tercihlerden ibaret olmadığını savunmak isteyen teistik düşünce için önemli bir imkân sunar. Böyle bir yaklaşımda ahlaki norm, yalnızca faydalı, tercih edilebilir veya toplumsal olarak onaylanmış olduğu için değil, Tanrı'nın otoritesiyle desteklendiği için bağlayıcıdır.[257]

Fakat aynı teori, Tanrı'nın buyruğunun içeriğinin nasıl bilineceği, farklı vahiy yorumlarının nasıl ayırt edileceği, Tanrı'nın buyurması ile Tanrı'nın iyi doğası arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı gibi sorular karşısında açıklama gerektirir. Bu sorunların en klasik biçimi Euthyphron ikilemidir. Bu ikilem, bir eylemin Tanrı onu buyurduğu için mi iyi olduğu, yoksa zaten iyi olduğu için mi Tanrı tarafından buyurulduğu sorusuna dayanır. Eğer bir eylem yalnızca Tanrı buyurduğu için iyi ise, iyiliğin keyfî hâle gelmesi riski

[257] Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 27-28, 48-49.

doğar. Eğer Tanrı bir eylemi o eylem zaten iyi olduğu için buyuruyorsa, bu kez ahlaki iyiliğin Tanrı'nın buyruğundan bağımsız bir ölçüte dayandığı sonucuna yaklaşılır.[258]

Çağdaş İlahi Buyruk Teorileri bu ikilemi, Tanrı'nın buyruklarını O'nun iyi ve sevgi dolu doğasıyla ilişkilendirerek aşmaya çalışır. Bu yaklaşıma göre Tanrı'nın buyrukları keyfî değildir; çünkü ahlaki yükümlülüğü meydana getiren buyruklar, herhangi bir iradeden değil, kesin biçimde iyi ve sevgi dolu bir Tanrı'dan kaynaklanır. Zalim bir Tanrı yüce iyinin örneği olamayacağı gibi, zalim bir varlığın buyrukları da ahlaki doğruluk ve yanlışlığın standardını oluşturamaz. Böylece modifiye edilmiş ilahi buyruk teorisi, ahlaki yanlışlığı yalnızca Tanrı'nın buyruğuna değil, sevgi dolu Tanrı'nın buyruğuna aykırılık olarak tanımlayarak saf iradeciliğin keyfîlik sorununu hafifletir.[259]

Paley'in yaklaşımı bu tartışmaya farklı bir yönden katılır. Paley, ahlakı Tanrı'dan koparmaz; fakat Tanrı'nın iradesinin nasıl bilinebileceğini yalnızca vahye bağlamaz. Ona göre Tanrı'nın iradesi, yaratılmışların mutluluğunu istemesi üzerinden kavranabilir. Bu nedenle ahlaki muhakeme, yalnızca Tanrı bunu buyurdu mu, sorusuyla sınırlı kalmaz; bu eylem veya bu eylem türü yaratılmışların genel mutluluğunu artırıyor mu, sorusunu da içerir. Paley'in özgünlüğü, ahlaki yükümlülüğü Tanrı'nın otoritesiyle temellendirirken, ahlaki doğruluğun pratik içeriğini genel mutluluk ve genel sonuçlar üzerinden belirlemesidir.[260]

Bu çerçevede Paley'in faydacılığı, seküler utilitaryanizmden önemli ölçüde ayrılır. Seküler utilitaryanizmde mutluluk veya fayda, çoğu zaman ahlaki doğruluğun

---

[258] Platon, "Euthyphron", *Sokrates'in Savunması*, çev. Ari Çokona (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 10a-11b, 15.

[259] Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", 463-465, 471-473; Robert Merrihew Adams, *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 250, 255, 264, 280–281.

[260] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 52-57.

nihai ve bağımsız ölçütü olarak işlev görür. Paley'de ise fayda, Tanrı'dan bağımsız bir ahlaki ilke değildir. Fayda, Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu isteyen iradesinin dünyadaki pratik göstergesidir. Bu nedenle Paley'de fayda, ahlaki doğruluğun belirlenmesinde epistemik ve normatif bir işlev görür; fakat ahlaki yükümlülüğün nihai bağlayıcılığı Tanrı'nın otoritesinden, ahiret beklentisinden ve ilahi yaptırım düzeninden ayrılmaz.[261]

Bu nokta, Paley'i basit bir eylem faydacısı olarak okumayı da sınırlandırır. Paley, her tekil durumda doğrudan sonuç hesabı yapmayı güvenilir bulmaz. Ona göre bireyler kısa vadeli, dar kapsamlı ve çıkarla karışmış fayda hesaplarında kolayca yanılabilirler. Bu nedenle ahlaki değerlendirme yalnızca tekil eylemin özel sonucuna değil, benzer eylemlerin genel olarak uygulanması hâlinde doğuracağı sonuçlara bakmalıdır. Bu ayrım, Paley'in özel sonuç ve genel sonuç ayrımının merkezidir. Bir eylem belirli bir durumda faydalı görünse bile, aynı türden eylemlerin genel kural hâline gelmesi toplumsal güveni, sözleşme ilişkilerini, adaleti veya kamu düzenini bozacaksa ahlaken doğru kabul edilemez.[262]

Dolayısıyla Paley'in sisteminde genel kurallar ahlaki muhakemenin vazgeçilmez araçlarıdır. Genel kurallar, insanın sınırlı bilgi kapasitesi karşısında hata riskini azaltır; bireysel çıkar hesaplarını sınırlayarak toplumsal düzeni korur; aynı zamanda Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu amaçlayan iradesinin pratik hayata uygulanmasını sağlar. Bu nedenle Paley'de genel kurallar yalnızca pratik kolaylık sağlayan geleneksel alışkanlıklar değildir; uzun vadeli genel mutluluğu koruyan rasyonel ve teolojik olarak anlamlı düzenleyici ilkelerdir.[263]

---

[261] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 52-55.

[262] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 55-56.

[263] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 57.

Bununla birlikte Paley'in genel kural anlayışı, Kantçı anlamda koşulsuz ve biçimsel bir mutlaklık taşımaz. Kantçı ahlakta bir eylem ilkesinin ahlaken kabul edilebilirliği, onun çelişkiye düşmeden evrensel bir yasa olarak istenebilmesine bağlıyken, eylemin ahlaki değer taşıması, yalnızca ödeve uygun olarak değil, ödevden dolayı gerçekleştirilmesini gerektirir.[264] Paley'de ise genelleştirme fikri bulunmakla birlikte, bu genelleştirme biçimsel bir akıl yasasına değil, genel sonuçların mutluluğa katkısına dayanır. Bu nedenle Paley'in "aynı durumda herkes böyle davransa ne olur?" sorusuna yaklaşımı, Kantçı evrenselleştirme testine benzer görünse de temelde sonuççudur. Paley açısından mesele, maksimin biçimsel tutarlılığı değil, genel kural hâline gelen eylem türünün yaratılmışların mutluluğuna katkısıdır.[265]

Bu yönüyle Paley'in teolojik utilitaryanizmi, ilahi buyruk teorisinin karşılaştığı iki temel soruna cevap üretme girişimi olarak görülebilir. Birincisi keyfilik sorunudur. Paley, Tanrı'nın iradesini yaratılmışların mutluluğunu isteyen ilahi iyilikle ilişkilendirerek, ahlaki buyrukların keyfî olmadığı fikrini savunur. İkincisi epistemik erişim sorunudur. Paley, Tanrı'nın iradesinin yalnızca doğrudan vahiy aracılığıyla değil, yaratılış düzeni, insan doğası, mutluluk arayışı, zarar görme kapasitesi, toplumsal deneyim ve genel sonuçlar yoluyla da kavranabileceğini ileri sürer. Böylece Paley, ahlaki bilginin kaynağını yalnızca metinsel vahye indirgemeyen, akıl ve deneyime de yer açan bir teistik ahlak epistemolojisi geliştirir.[266]

Ancak bu çözümün kendi sınırları da vardır. Paley, ahlaki doğruluğun pratik belirlenimini mutluluk ve faydaya bağladığı için, faydanın nasıl ölçüleceği, kısa vadeli ve uzun vadeli sonuçların nasıl karşılaştırılacağı, bireysel mutluluk ile toplumsal mutluluk

---

[264] Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 3. Baskı, 2002), 13-15, 38-41.

[265] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 55-59.

[266] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 33-37, 51, 53-56.

arasında çatışma çıktığında hangi ölçütün kullanılacağı gibi klasik sonuççu problemlere açıktır. Paley bu sorunları genel kurallar, uzun vadeli sonuçlar ve ilahi yaptırım düşüncesiyle sınırlamaya çalışır. Fakat yine de onun teorisinde ahlaki muhakeme, İlahi buyruk teorisi'nin sağladığı biçimsel kesinlikten daha fazla yorum, hesaplama ve pratik akıl yürütme gerektirir.[267]

Bu nedenle Paley ile İlahi buyruk teorisi arasındaki karşılaştırma, yalnızca buyruk mu fayda mı, şeklinde basit bir karşıtlık üzerinden yapılmamalıdır. Daha doğru karşılaştırma şu dört eksen üzerinden kurulmalıdır: Birincisi, ahlaki doğruluğun ontolojik temeli nedir? İkincisi, ahlaki yükümlülüğün bağlayıcı gücü nereden gelir? Üçüncüsü, insan Tanrı'nın iradesini nasıl bilir? Dördüncüsü, genel kurallar ile tekil durumlar arasındaki ilişki nasıl düzenlenir? İlahi buyruk teorisi bu sorulara çoğu zaman Tanrı'nın buyruğu ve otoritesi üzerinden cevap verirken, Paley Tanrı'nın iradesi, yaratılmışların mutluluğu, genel fayda ve genel sonuçlar arasında daha karmaşık bir ilişki kurar.[268]

Sonuç olarak bu bölümde savunulacak temel iddia şudur: Paley'in teolojik utilitaryanizmi, ilahi buyruk teorisinden tamamen kopuk bir ahlak teorisi değildir; fakat onun basit bir alt türü de değildir. Paley, ahlaki yükümlülüğün teolojik bağlayıcılığını korurken, ahlaki doğruluğun pratik belirlenimini sonuççu bir akıl yürütmeyle açıklar. Bu nedenle Paley'in sistemi, Tanrı'nın iradesine dayanan fakat bu iradenin içeriğini yaratılmışların mutluluğu ve genel fayda üzerinden kavrayan ara bir modeldir. Bu model, İlahi buyruk teorisi'nin otorite avantajını korumaya, aynı zamanda onun keyfilik ve epistemik erişim sorunlarını fayda, genel kurallar ve yaratılış düzeni aracılığıyla aşmaya çalışır. Paley'in teolojik utilitaryanizmini felsefi bakımdan ilginç kılan da tam olarak bu

[267] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 49, 52, 55, 57–59.

[268] Bu dört eksenli karşılaştırma için bk. Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 23,66,89; Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 48–49, 51–60.

ara konumdur: Ahlakın nihai otoritesini Tanrı'da, pratik ölçütünü ise Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu amaçlayan iradesinin dünyadaki sonuçlarında bulur.

2.1. Tanrı'nın İradesi

Tanrı'nın iradesi kavramı, teolojik ahlak teorilerinde yalnızca Tanrı ne ister, sorusuna verilen basit bir cevap değildir. Bu kavram aynı anda ontolojik, normatif ve epistemolojik düzeylerde işlev gören çok katmanlı bir ilke olarak anlaşılmalıdır. Ontolojik düzeyde Tanrı'nın iradesi, yaratılışın ve varlık düzeninin kaynağıdır. Normatif düzeyde Tanrı'nın iradesi, ahlaki yükümlülüklerin bağlayıcı gücünü açıklar. Epistemolojik düzeyde ise insanın hangi eylemlerin Tanrı'nın iradesine uygun olduğunu nasıl bilebileceği sorusunu gündeme getirir. İlahi buyruk teorisi ile Paley'in teolojik utilitaryanizmi arasındaki fark, özellikle bu üçüncü düzeyde, yani Tanrı'nın iradesinin bilinebilirliği meselesinde belirginleşir.[269]

İlahi buyruk teorisinde Tanrı'nın iradesi çoğunlukla emir ve yasak koyan egemen irade olarak anlaşılır. Bu yaklaşıma göre Tanrı'nın buyrukları, ahlaki yükümlülüğün doğrudan kaynağıdır. Bir eylemin yapılması gerekiyorsa, bunun nedeni Tanrı'nın onu emretmiş olmasıdır; bir eylemin yapılmaması gerekiyorsa, bunun nedeni Tanrı'nın onu yasaklamış olmasıdır. Güçlü voluntarist yorumda ahlaki doğruluk, eylemin Tanrı'nın buyruğuna uygunluğu ile özdeşleşir. Böylece Tanrı'nın iradesi, ahlaki düzenin yalnızca kaynağı değil, aynı zamanda doğruluk ölçütü hâline gelir. Bu görüş Tanrı'nın mutlak otoritesini güçlü biçimde korur; fakat ahlaki iyiliğin Tanrı'nın iradesinden bağımsız bir anlamı olup olmadığı sorusunu da keskinleştirir.[270]

---

[269] Tanrı'nın iradesinin teolojik ahlak teorilerindeki normatif işlevi için bk. Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 84, 87-88.

[270] Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 38-42, 57-62, 64-66, 69-71.

İlahi Buyruk Teorileri bu güçlüğü Tanrı'nın iyi, sevgi dolu ve değişmez doğasına başvurarak aşmaya çalışır. Bu yaklaşıma göre Tanrı'nın buyrukları keyfî değildir; çünkü Tanrı'nın iradesi O'nun iyi doğasından bağımsız işlemez. Tanrı zulmü sırf zulüm olduğu için emredemez; adaletsizliği, haksızlığı veya kötülüğü ahlaken iyi kılamaz. Çünkü böyle bir buyruk Tanrı'nın sevgi ve iyilikle tanımlanan doğasıyla bağdaşmaz. Bu strateji, İlahi buyruk teorisi'nin keyfilik sorununu hafifletir; ancak bunu yaptığı ölçüde teoriyi saf iradecilikten uzaklaştırır. Artık Tanrı'nın buyruğunun ahlaki anlamı yalnızca buyurulmuş olmasına değil, Tanrı'nın iyi doğasıyla uyumuna da bağlı hâle gelir.[271]

Paley, bu tartışmada farklı bir rota izler. O, ahlakı Tanrı'dan koparmaz; fakat Tanrı'nın iradesini yalnızca emir ve yasak koyan egemen bir irade olarak da düşünmez. Paley'e göre Tanrı'nın iradesi ahlaki kuraldır; ancak bu iradenin içeriği Tanrı'nın yaratılmışlarının mutluluğunu istemesi üzerinden anlaşılır. Bu nedenle Paley, "görevimiz nedir?" sorusunu "bu durumda Tanrı'nın iradesi nedir?" sorusuna çevirir. Ardından Tanrı'nın iradesinin iki yolla bilinebileceğini belirtir: Birincisi açık beyanlar, yani vahiy; ikincisi ise Tanrı'nın eserlerinde gözlemlenen tasarım ve eğilimler, yani doğanın ışığıdır.[272]

Bu ikinci yol, Paley'in teorisini yalnızca buyruk merkezli bir ahlaktan ayırır. İlahi buyruk teorisi'nde ahlaki bilgi çoğu zaman Tanrı'nın açık buyruğuna, vahye veya dinî otoriteye bağlanırken, Paley'de Tanrı'nın iradesi yaratılış düzeni, insan doğası, mutluluk arayışı, zarar görme kapasitesi ve toplumsal tecrübe üzerinden de kavranabilir. Bu nedenle Paley'de ahlaki epistemoloji yalnızca vahiy merkezli değildir; vahiy, akıl, doğa gözlemi ve sonuç değerlendirmesi birlikte iş görür. Paley'in özgünlüğü, Tanrı'nın

---

[271] Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", 463-465, 471-473; Adams, *Finite and Infinite Goods*, 250, 255, 264, 280-281.

[272] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 51-54.

iradesini ahlaki yükümlülüğün nihai kuralı olarak kabul ederken, bu iradenin pratik içeriğini yaratılmışların mutluluğuna katkı sağlayan eylemler ve genel kurallar üzerinden belirlemesidir.[273]

Paley'in Tanrı'nın iradesi anlayışında belirleyici nokta şudur: Tanrı'nın iradesi, yaratılmışların mutluluğunu amaçlayan iyi bir iradedir. Paley'e göre, Tanrı'nın iyiliği, yaratılmış varlıkların mutluluğunu istemesini gerektirir. Dolayısıyla Tanrı'nın iradesine uygun eylem, yaratılmışların mutluluğunu artıran veya onların zararını azaltan eylemdir. Bu yaklaşım, ahlaki doğruluğu Tanrı'nın otoritesine bağlarken, ahlaki muhakemeye sonuçların değerlendirilmesini de dâhil eder. Böylece Paley'in sistemi ne yalnızca Tanrı emrettiği için doğrudur, formülüne ne de Tanrı'dan bağımsız biçimde sonuç faydalı olduğu için doğrudur, formülüne indirgenebilir. Paley'de doğru olan, Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu amaçlayan iradesiyle uyumlu olandır.[274]

Bu noktada Paley'in irade kavramına yüklediği anlam, klasik ilahi buyruk teorisinden farklıdır. İlahi buyruk teorisinde Tanrı'nın iradesi çoğu zaman hüküm koyucu bir normatif kaynak olarak çalışır. Paley'de ise Tanrı'nın iradesi hem hüküm koyucu hem de amaç yönelimli bir ilkedir. Tanrı buyurur; fakat buyruğun akli yorumu, Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu istemesiyle yapılır. Başka bir ifadeyle Paley'in Tanrı'sı yalnızca yasa koyucu değil, aynı zamanda yaratılmışların iyiliğini amaçlayan hikmetli bir tasarımcıdır. Bu nedenle Paley'in teolojik ahlakında ilahi irade, salt egemenlik kavramıyla değil, iyilik, hikmet, tasarım ve mutluluk kavramlarıyla birlikte anlaşılmalıdır.[275]

---

[273] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 33–39, 51–59.

[274] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 38-41.

[275] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 48–49, 51–55.

Paley'in yaklaşımında Tanrı'nın iradesi ile mutluluk arasındaki ilişki, ahlaki muhakemeye özel bir yapı kazandırır. İnsan, belirli bir eylemin Tanrı'nın iradesine uygun olup olmadığını anlamak için yalnızca o eylemin dış biçimine veya tekil sonucuna bakmamalıdır. Aynı zamanda o eylemin genel kural hâline geldiğinde yaratılmışların mutluluğunu nasıl etkileyeceğini de değerlendirmelidir. Çünkü insanlar tekil fayda hesaplarında yanılabilir; kısa vadeli çıkarı uzun vadeli mutlulukla karıştırabilir; kendi yararını genel fayda sanabilir. Bu nedenle Paley, Tanrı'nın iradesinin pratikte anlaşılması için özel sonuçlardan çok genel sonuçlara ve genel kurallara başvurur.[276]

Bu çerçevede Tanrı'nın iradesi, Paley'de yalnızca buyrukların kaynağı değil, ahlaki aklın yöneldiği teleolojik ufuktur. Tanrı'nın iradesi, yaratılmışların mutluluğunu amaçladığı için, ahlaki kurallar da bu mutluluğu koruyan genel düzenleyici ilkeler olarak anlam kazanır. Yalan söylememek, sözünde durmak, adaleti gözetmek, başkalarına zarar vermemek ve toplumsal güveni korumak gibi kurallar, yalnızca emredildikleri için değil, genel olarak uygulandıklarında yaratılmışların mutluluğunu artırdıkları için de Tanrı'nın iradesiyle uyumludur. Dolayısıyla Paley'de ahlaki kural, Tanrı'nın otoritesine dayanan fakat pratik işlevi genel mutluluğu korumak olan bir normatif araçtır.[277]

Tanrı'nın iradesini sormak, yalnızca Tanrı'nın tek tek hangi eylemleri emrettiğini veya yasakladığını sormak anlamına gelmez. Daha derin düzeyde bu soru, Tanrı'nın dünyaya, insana ve ahlaki düzene ilişkin genel maksadının ne olduğunu araştırmayı gerektirir. Çünkü irade kavramı, özellikle teolojik bağlamda, keyfî bir tercih değil, belirli bir amaç, hikmet ve iyilik düzenine yönelmiş isteme olarak anlaşılır. Bu nedenle "Tanrı neyi ister?" sorusu doğal olarak "Tanrı bunu niçin ister?" ve "Tanrı'nın bu isteği yaratılışın genel amacıyla nasıl ilişkilidir?" sorularını doğurur.

---

[276] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 52, 54–59.

[277] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 46, 52–60.

Bu noktada Tanrı'nın iradesi tartışması yaratılış planı meselesine açılır. Eğer Tanrı evreni belirli bir hikmet ve amaç doğrultusunda yaratmışsa, ahlaki düzen de bu yaratılış amacından bağımsız düşünülemez. İnsan, yalnızca emir alan pasif bir varlık değil, Tanrı'nın yaratılışta gözettiği iyilik düzeni içinde eylemde bulunan ahlaki bir faildir. Dolayısıyla ahlaki yükümlülükler, sadece dışsal buyruklar olarak değil, insanın yaratılış amacı, yetkinliği ve mutluluğuyla ilişkili normatif yönlendirmeler olarak anlaşılmalıdır.

Bu bağlamda Tanrı'nın neyi amaçladığını sormak, yaratılışın niçin var edildiğini ve hangi iyilik düzenine yöneldiğini sormaktır. Tanrı'nın iradesi ile yaratılış planı arasındaki ilişki burada belirginleşir: Tanrı'nın iradesi, yaratılmışların varoluşsal amacıyla; yaratılış planı ise bu iradenin dünyadaki düzen, fayda, mutluluk ve ahlaki yönelimler içinde görünür hâle gelmesiyle ilgilidir. Bu nedenle Tanrı'nın iradesini merkeze alan bir ahlak teorisi, kaçınılmaz olarak yaratılışın amacı, insanın yeri ve ahlaki düzenin nihai gayesi üzerine düşünmek zorundadır.

2.1.1. Yaradılış Planı

İlahi buyruk teorisi ile Teolojik Utilitaryanizm arasındaki farklılığın anlaşılması hususunda göz önüne alınması gereken en önemli konulardan biri de evrenin niçin yaratıldığı meselesidir.

Paley'in ahlak teorisinin arka planında onun doğal teolojisi yer alır. Paley'in meşhur saat benzetmesi, doğadaki düzenin ve araç-amaç uyumunun bilinçli bir tasarımcıya işaret ettiğini savunur. Ancak bu argümanın ahlak teorisi bakımından önemi yalnızca Tanrı'nın varlığına delil sunmasında değildir. Daha önemli olan, bu argümanın Tanrı'yı kişisel, bilinçli, amaç koyan ve yaratılmışların işlevsel iyiliğini gözeten bir fail

olarak tasavvur etmeye imkân vermesidir. Böyle bir Tanrı anlayışı, ahlaki yükümlülük ve mutluluk fikrinin zeminini hazırlar.[278]

Yaratılış planı kavramı burada kozmolojik bir başlangıç açıklamasından daha fazlasını ifade eder. Evrenin düzenli olması, canlı varlıkların ihtiyaçlarına uygun organlara ve eğilimlere sahip olması, toplumsal hayatın ancak belirli güven ilişkileriyle sürdürülebilmesi, Tanrı'nın yaratılışta iyiliği ve mutluluğu amaçladığını düşündüren göstergelerdir. Doğada görülen düzen yalnızca mekanik bir işleyiş değil; yaratılmış varlıkların korunmasına ve gelişmesine hizmet eden teleolojik bir yapıdır.

İlahi buyruk teorisi bakımından yaratılış planı kavramı ikincil olabilir; çünkü ahlaki yükümlülüğün asıl belirleyicisi Tanrı'nın açık buyruğudur. Paley'de ise yaratılış planı ahlaki bilginin kaynaklarından biridir. İnsan, yalnızca Tanrı ne buyurdu, sorusunu değil, Tanrı yaratılışta hangi iyiliği, hangi mutluluğu ve hangi düzeni amaçlamış görünmektedir, sorusunu da sorar. Bu nedenle Paley'in ahlak teorisi, doğal teolojiyle içsel bağlantı içindedir.[279]

Bu bağlamda Paley'in yaratılış anlayışı, doğal hukuk geleneğiyle benzerlik gösterir; fakat ona tam olarak indirgenemez. Doğal hukuk teorisi, insan doğasının ve evrenin rasyonel düzeninin ahlaki normların bilinebilirliğine zemin sağladığını savunur. Aquinas'ta doğal yasa, insan aklının ebedi yasaya katılımı olarak anlaşılır. Paley ise doğadaki düzenlemelerin yaratılmışların mutluluğuna ve yararına yönelik oluşunu Tanrı'nın iradesini okumak için kullanır. Buradaki fark önemlidir: Aquinas'ta normatif düzen Tanrı'nın ebedi aklına katılım şeklinde kavramsallaşırken[280], Paley'de Tanrı'nın

[278] Paley, *Natural Theology,*1–16, 439–445, 488–490.

[279] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy,* 37-45.; Paley, *Natural Theology,* 1-8.

[280] Aquinas, *Summa Theologiae*, 2/ I-II, q. 91, a. 2; q. 93, a. 1-2; q. 94, a. 2.

yaratılmışların mutluluğunu isteyen iradesi sonuçların değerlendirilmesiyle belirginleşir.[281]

Yaratılış planı, Paley'de faydanın salt pragmatik bir çıkar hesabı olmadığını da gösterir. Fayda, Tanrı'dan bağımsız ve seküler bir ölçüt olarak dışarıdan ahlaka eklenmez. Tam tersine, fayda Tanrı'nın yaratılmışların iyiliğini isteyen planının pratik düzeyde okunabilir işaretidir. Bir eylem faydalı olduğunda, yalnızca dünyevi bakımdan işe yarar değildir; Tanrı'nın yaratılmışlara yönelik iyilik amacıyla uyumlu olduğu ölçüde ahlaki anlam taşır.

2.1.1.1. Yaratılış Planının Çıkış Noktası Olarak Fayda ve Zarar İlkesi

Fayda ve zarar ilkesi, Paley'in sisteminde ahlaki muhakemenin en somut başlangıç noktalarından biridir. İnsan bedensel, psikolojik ve toplumsal bakımdan zarar görebilen bir varlıktır. Aynı zamanda başkalarına zarar verebilme kapasitesine de sahiptir. Bu iki yön, ahlakın neden insan yaşamında zorunlu olduğunu açıklar. Zarar görebilen ve zarar verebilen varlıkların bulunduğu bir dünyada, öldürmemek, aldatmamak, sözünde durmak, başkasının mülkiyetine saldırmamak ve güven ilişkilerini korumak gibi kurallar rastlantısal değildir; yaşamın sürdürülebilir koşullarıyla bağlantılıdır.

Paley'in fayda-zarar dili, basit hazcılık veya kısa vadeli çıkarcılıkla karıştırılmamalıdır. Paley, eylemlerin "eğilimleri"ne göre değerlendirilmesi gerektiğini söyler; fakat bu eğilim yalnızca yakın ve görünür sonuçlardan ibaret değildir. Bir eylemin bütün etkileri, uzak sonuçları, dolaylı etkileri ve aynı eylem türünün genel olarak serbest bırakılması hâlinde ortaya çıkacak toplumsal sonuçları birlikte dikkate alınmalıdır. Bu

[281] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 51–55; Paley, *Natural Theology*, 439–445, 488–490.

nedenle Paley'de fayda, dar anlamda bireysel yarar değil, genel ve uzun vadeli mutluluk kapasitesidir.[282]

Bu ilke, ahlaki bilginin epistemolojik yapısını da belirler. İnsan, fayda ve zarar ilişkilerini deneyim yoluyla gözlemler; akıl ise bu deneyimleri genelleştirerek kurallar üretir. Örneğin yalanın belirli bir durumda doğrudan görünür zarar üretmemesi mümkündür; fakat yalanın genel olarak serbest bırakılması güven ilişkisini yıkar. Benzer biçimde söz vermenin ve sözde durmanın değeri, yalnızca tekil tarafların çıkarıyla değil, toplumdaki beklenti, güven ve iş birliği düzeninin korunmasıyla ilgilidir.[283]

Fayda-zarar ilkesinin ontolojik anlamı da göz ardı edilmemelidir. Eğer Tanrı yaratılmış varlıkların mutluluğunu istiyorsa, yaratılmışların zarar görmesi ahlaki bakımdan önemsiz bir olgu değildir. Zarar, Tanrı'nın iyilik yönelimli planına aykırı bir bozulma veya eksilme olarak yorumlanabilir. Bu nedenle Paley'de ahlaki muhakeme, yalnızca haz ve acının nicel hesabı değil; Tanrı'nın yaratılıştaki iyilik düzeniyle uyumlu yaşama çabasıdır.

Bununla birlikte fayda-zarar bilgisinin yanılabilir olduğu kabul edilmelidir. İnsan, kısa vadeli sonuçları abartabilir, kendi çıkarını genel fayda gibi gösterebilir veya istisnai bir durumu genel kuralın alternatifi sanabilir. Paley'in genel kurallara yaptığı vurgu tam da bu yanılabilirliğe karşı geliştirilmiştir. Her eylemin tekil faydasını hesaplamak güvenilir olmadığından, insanın ahlaki yaşamı genel kurallar aracılığıyla düzenlenmelidir.[284]

---

[282] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy,* 52, 55, 59.

[283] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy,* 46, 55–59, 79, 105.

[284] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy,* 55–60, 332–333.

2.1.1.2. Yaratılış Planının Amacı Olarak Mutluluk

Mutluluk, Paley'in ahlak teorisinde yalnızca psikolojik bir tatmin hâli değildir; Tanrı'nın yaratılmışlara yönelik iyilik iradesinin pratik göstergesidir. Paley, mutlu kavramını karşılaştırmalı ve toplam haz-acı dengesiyle ilişkili bir terim olarak açıklar. Bir hayatın mutlu sayılması, hazların acılara ağır basması ve kişinin yaşamında süreklilik, huzur ve tatmin üreten durumların varlığıyla ilgilidir. Ancak Paley'in mutluluk anlayışı, tekil hazların basit toplamına indirgenmemelidir; çünkü erdem, alışkanlık, dinî umut ve gelecekteki mutluluk fikri bu anlayışın parçasıdır.[285]

Paley'in mutluluk anlayışında iki düzey vardır. Birinci düzey dünyevi mutluluktur. Sağlık, güvenlik, dostluk, ölçülülük, çalışma, aile düzeni, toplumsal güven ve dinî hayat, insanın bu dünyadaki mutluluğuna katkıda bulunur. İkinci düzey ebedi mutluluktur. Paley'e göre ahlaki yükümlülüğün motivasyonel gücü, yalnızca bu dünyadaki fayda ve zararla sınırlı değildir; gelecekteki ödül ve ceza beklentisi, insanın çıkar değerlendirmesini dünyevi ve kısa vadeli sonuçların ötesine taşıyarak ebedî mutluluğu da kapsayan teolojik bir çerçeveye yerleştirir.[286]

Bu yapı, Paley'in sisteminde fayda ile yükümlülük arasındaki ilişkinin neden teolojik bir nitelik taşıdığını gösterir. Bir eylemin mutluluğu artırması, onun Tanrı'nın iradesiyle uyumlu ve dolayısıyla doğru sayılmasını sağlayan pratik ölçüttür. Ancak bu ölçüt tek başına ahlaki yükümlülüğün bağlayıcı gücünü açıklamaz. Paley, yükümlülüğü Tanrı'nın buyruğuna ve ölümden sonraki ödül-ceza beklentisine dayandırır. Bu bakımdan fayda, Tanrı'nın iradesinin hangi eylem ve kuralları onayladığını belirleyen ölçütü; ilahi buyruk ile uhrevi yaptırım ise bu kurallara bağlayıcılık kazandıran zemini oluşturur. Mutluluğun yaratılış düzeninin temel amaçlarından biri olarak yorumlanması, Paley'in

[285] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy,* 33–44, 53–54.

[286] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy,* 33–43, 49, 79, 105.

teorisine genel ve kapsayıcı bir yönelim kazandırır. Eğer Tanrı yaratılmışların mutluluğunu istiyorsa, ahlaki değerlendirme yalnızca failin kişisel yararını veya belirli bir topluluğun çıkarını esas alamaz. Ahlaki muhakeme, yaratılmışların genel mutluluğunu gözetmek zorundadır. Bu bakımdan Paley'in teolojik utilitaryanizmi, bireysel çıkarcılığa değil, Tanrı'nın iyilik iradesiyle uyumlu genel mutluluğa yönelir.[287]

Buna rağmen Paley'de mutluluk kavramı bazı analitik problemler doğurur. Mutluluk nasıl ölçülecektir? Dünyevi mutluluk ile ebedi mutluluk çatışırsa hangisi önceliklidir? Bir grubun mutluluğu başka bir grubun zararına gerçekleşirse genel mutluluk nasıl hesaplanacaktır? Paley bu soruların tamamına çağdaş utilitaryanizmdeki teknik ayrıntıyla cevap vermez. Ancak genel kurallar, uzun vadeli sonuçlar ve ilahi yargı fikri, onun bu güçlükleri sınırlama girişimi olarak okunabilir.

Bu noktada mutluluk kavramı, ilahi buyruk teorisi ile Paley'in teolojik utilitaryanizmi arasındaki temel ayrımı görünür kılar. İlahi buyruk teorisinde mutluluk, ahlaki buyruğun sonucu, Tanrı'ya itaatin ödülü veya Tanrı'nın iyi iradesiyle uyumlu bir durum olarak düşünülebilir; fakat ahlaki doğruluğun asli ölçütü mutluluk değildir. Bu teoride bir eylemin ahlaken doğru veya yanlış olması, öncelikle Tanrı'nın onu emretmesi ya da yasaklamasıyla ilişkilidir. Dolayısıyla mutluluk, ilahi buyruk teorisinde ahlaki normun açıklayıcı amacı olmaktan çok, Tanrı'nın buyruklarına uygun yaşamın beklenen sonucu veya tamamlayıcı değeri olarak konumlanır.[288]

Paley'de ise mutluluk daha kurucu bir işleve sahiptir. Paley, ahlaki yükümlülüğün bağlayıcı kaynağını Tanrı'nın iradesinde bulmaya devam eder; ancak Tanrı'nın iradesinin içeriğini yaratılmışların mutluluğunu istemesiyle açıklar. Bu nedenle Paley'de mutluluk yalnızca itaatin sonucu değil, Tanrı'nın iradesinin pratikte nasıl anlaşılacağını gösteren

[287] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy,* 46, 48–55.

[288] Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", 462, 468-470.

temel ilkedir. Başka bir ifadeyle ilahi buyruk teorisinde "Tanrı buyurduğu için yapılmalıdır" önermesi merkeze alınırken, Paley'de "Tanrı yaratılmışların mutluluğunu istediği için, genel mutluluğa hizmet eden eylemler Tanrı'nın iradesiyle uyumludur" önermesi belirleyici hâle gelir.[289]

Bu ayrım, ahlaki doğruluk ile ahlaki yükümlülük arasındaki analitik farkı da ortaya koyar. İlahi buyruk teorisi çoğu zaman doğruluk ve yükümlülüğü Tanrı'nın buyruğunda birleştirir: Tanrı'nın emri hem eylemin doğru olduğunu hem de failin onu yapmakla yükümlü olduğunu gösterir. Paley'de ise bu iki düzey daha belirgin biçimde ayrılır. Mutluluk ve genel fayda, eylemin doğruluğunu pratik olarak belirleyen ölçütlerdir; Tanrı'nın iradesi ve ilahi yaptırım ise bu doğru eylemin neden bağlayıcı olduğunu açıklar. Bu nedenle Paley'in teorisinde mutluluk, ahlaki doğruluğun içeriksel yönünü; Tanrı'nın iradesi ise ahlaki yükümlülüğün otorite yönünü temsil eder.

2.2. İlahi Buyruklar

İlahi buyruklar, teistik ahlak teorilerinde, özelikle ilahi buyruk teorisinde, ahlaki yükümlülüğün en açık ve en doğrudan ifadeleri olarak görülür. Tanrı'nın bir eylemi emretmesi, fail açısından sıradan bir tavsiye, öğüt veya pratik öneriden daha güçlü bir normatif gerekçe oluşturur. Çünkü burada buyruğun kaynağı, sınırlı bir insan otoritesi değil, mutlak bilgiye, mutlak kudrete ve en yüksek ahlaki otoriteye sahip olduğu kabul edilen Tanrı'dır. Bu nedenle "Tanrı buyurdu" ifadesi, teistik ahlak teorilerinde yalnızca bir bilgi iddiası değil, aynı zamanda bağlayıcılık iddiasıdır.[290]

---

[289] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 48–52, 54–55.

[290] İlahi buyruk teorisi'nin ahlaki yükümlülüğü Tanrı'nın emirlerine dayandıran genel çerçevesi için bk. Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 27-31.

Bununla birlikte analitik din felsefesi açısından "buyruk" kavramı basit bir emir cümlesine indirgenemez. Bir buyruğun ahlaki yükümlülük doğurabilmesi için en az beş unsur birlikte düşünülmelidir: buyuranın otoritesi, buyruğun muhatabı, buyruğun içeriği, buyruğun bilinebilirliği ve buyruğa uyulmamasının yaptırımı. Bu unsurlardan biri belirsiz olduğunda, buyruğun normatif gücü de tartışmalı hâle gelir. Örneğin buyuranın otoritesi kabul edilmezse emir yalnızca dışsal bir baskı gibi görünür; buyruğun içeriği bilinmezse yükümlülüğün ne olduğu anlaşılamaz; buyruğun muhatabı belirlenmezse kimin sorumlu olduğu açık olmaz; yaptırım boyutu tamamen dışarıda bırakılırsa buyruğun motivasyonel gücü zayıflar.[291]

İlahi buyruk teorisi bu unsurları Tanrı'nın mutlak hükümranlığı etrafında toplar. Buna göre Tanrı en yüksek yasa koyucu olduğu için O'nun buyruğu, ahlaki yükümlülüğün doğrudan kaynağıdır. Bir eylem yapılması gereken bir eylemse, bunun nedeni Tanrı'nın onu emretmiş olmasıdır; bir eylemden kaçınılması gerekiyorsa, bunun nedeni Tanrı'nın onu yasaklamış olmasıdır. Bu modelin teorik avantajı açıktır: ahlaki otoritenin kaynağını net biçimde belirler ve ahlaki yükümlülüğü öznel tercihlere, toplumsal faydaya veya tarihsel uzlaşıya indirgemez.[292]

Ancak aynı model bazı analitik güçlükleri de beraberinde getirir. Birincisi, buyruğun içeriğinin neden iyi olduğu sorunudur. Eğer bir eylem yalnızca Tanrı buyurduğu için iyi ise, o zaman iyiliğin Tanrı'nın iradesinden bağımsız bir anlamı olup olmadığı tartışmalı hâle gelir. İkincisi, buyruğun nasıl güvenilir biçimde bilineceği sorunudur. Tanrı'nın buyruğuna hangi vahiy, hangi yorum, hangi dinî otorite veya hangi akli çıkarım yoluyla ulaşılacağı belirsizleştiğinde, teori pratik uygulamada epistemik güçlüklerle

[291] Buyruk kavramının otorite, muhatap, içerik ve yaptırım boyutları için bk. Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 27-34.

[292] Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 27-34.

karşılaşır. Üçüncüsü, buyruğun bağlayıcılığı ile buyruğun anlaşılabilirliği arasındaki ilişkidir. İnsan Tanrı'nın buyruğuna itaat edebilir; fakat buyruğun neden iyi olduğunu hiç kavrayamıyorsa, ahlaki itaat ile ahlaki anlayış arasında bir mesafe doğar.[293]

Paley'de buyruk kavramı daha geniş bir teolojik ve sonuççu çerçeveye yerleştirilir. Paley, Tanrı'nın açık beyanlarını, özellikle vahyi, Tanrı'nın iradesini bilmenin temel yollarından biri olarak kabul eder. Ancak vahiy, Tanrı'nın iradesini bilmenin tek yolu değildir. Paley'e göre Tanrı'nın iradesi iki şekilde bilinebilir: Birincisi Tanrı'nın açık beyanlarıdır; bunlar kutsal metinlerde aranır. İkincisi ise Tanrı'nın eserlerinde gözlemlenen tasarım, eğilim ve düzenliliklerdir; Paley buna doğanın ışığı adını verir.[294]

Bu ayrım, Paley'in ahlak teorisini yalnızca buyruk merkezli bir ahlak anlayışından ayırır. İlahi buyruk teorisi'nde ahlaki bilgi çoğu zaman Tanrı'nın açık emrine veya vahyedilmiş iradesine bağlanırken, Paley'de Tanrı'nın iradesi vahiy, akıl, doğa gözlemi ve genel sonuç değerlendirmesi aracılığıyla birlikte kavranır. Bu nedenle Paley için ilahi buyruklar ahlaki bilginin önemli ve bağlayıcı bir kaynağıdır; fakat yaratılış düzeni, insan mutluluğu, zarar görme kapasitesi ve toplumsal deneyimle birlikte yorumlanmalıdır.[295]

Bu yaklaşım, Paley'in vahyi değersizleştirdiği anlamına gelmez. Tam tersine Paley, vahyin Tanrı'nın iradesini açık biçimde bildirdiği durumlarda belirleyici olduğunu kabul eder. Ancak kutsal metinlerin her ahlaki ikilem için tekil, ayrıntılı ve doğrudan bir yönerge sunmasını beklemez. Ona göre kutsal metinler, ahlaki hayatın bütün mümkün durumlarını ayrıntılı biçimde kodlamaz; daha çok genel ilkeler, örnekler, yaptırımlar ve

[293] Adams, *Finite and Infinite Goods*, 250-251, 263-265, 270, 273-275 ve 284.

[294] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 51-52.

[295] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 46, 48–59, 79, 105.

ahlaki motivasyon sağlar. Bu nedenle ahlaki muhakeme, vahiydeki genel ilkeler ile aklın ve deneyimin sağladığı genel sonuç değerlendirmesini birlikte kullanmak zorundadır.[296]

Bu noktada Paley'in yaklaşımı, vahiy ile ahlak felsefesi arasında tamamlayıcı bir ilişki kurar. Kutsal metinler ahlaki hayatı gereksiz kılmaz; aksine ahlaki yükümlülükleri daha güçlü yaptırımlar ve daha kesin bir ilahi otorite ile destekler. Paley'e göre vahiy, doğal adalet ilkelerini çoğu zaman varsayar ve onları yeni yaptırımlarla pekiştirir. Bu nedenle ahlak felsefesi, vahyin yerini almak için değil, vahiyde genel olarak bildirilen veya varsayılan ahlaki ilkelerin somut olaylarda nasıl uygulanacağını açıklamak için gereklidir.[297]

Bu bakımdan Paley'in ilahi buyruk anlayışı üçlü bir yapı taşır. İlk olarak buyruk, Tanrı'nın otoritesinden geldiği için bağlayıcıdır. İkinci olarak buyruk, Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu isteyen iradesinin ifadesi olduğu için keyfî değildir. Üçüncü olarak buyruk, akıl ve deneyimle yorumlanabilir olduğu ölçüde pratik ahlaki rehberliğe dönüşür. Bu üç unsur birlikte ele alındığında, Paley'de ilahi buyruk yalnızca dışsal bir emir değil; Tanrı'nın iyilik yönelimli planının normatif ifadesidir.[298]

2.2.1. İlahi Buyruklar ve Mutluluk İlkesi

Paley açısından ilahi buyruklar ile mutluluk ilkesi arasında rekabet değil, yorum ilişkisi vardır. Tanrı'nın buyrukları, Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu isteyen iradesinin normatif ifadeleridir. Bu nedenle bir buyruğun anlamı yalnızca onun dışsal biçiminde değil, hangi genel iyiliği koruduğunda da aranmalıdır. Örneğin doğru sözlülük

[296] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 27–28, 51–59.

[297] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 27-28, 51.

[298] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 46, 48–55.

yalnızca "yalan söyleme" yasağı olduğu için değil, toplumsal güveni, sözleşme ilişkilerini, karşılıklı beklentileri ve insan ilişkilerinin öngörülebilirliğini koruduğu için ahlaki bakımdan önemlidir.[299]

Bu nokta Paley'i güçlü ilahi buyruk teorisinden ayırır. İlahi buyruk teorisi'nde Tanrı'nın buyruğu, açıklamanın son noktası olabilir: eylem doğrudur, çünkü Tanrı onu buyurmuştur.[300] Paley'de ise Tanrı'nın buyruğunun arkasında Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu istemesi vardır. Bu, Tanrı'nın otoritesini zayıflatmaz; aksine buyruğun keyfî olmadığını gösterir. Tanrı yaratılmışların iyiliğiyle ilgisiz emirler veren salt egemen bir irade değildir; O'nun iradesi hikmetli, iyilik yönelimli ve mutluluk amaçlıdır.[301]

Paley'in ahlaki teorisinin merkezi formülü burada önem kazanır: özel mutluluk failin motivasyonu, Tanrı'nın iradesi ise ahlaki kuraldır. Buna göre insan, ahlaki eyleme yönelirken kendi gelecekteki mutluluğunu ve ilahi yaptırımı dikkate alır; fakat eylemin doğru olup olmadığını belirleyen ölçüt, Tanrı'nın iradesiyle uyumdur. Paley bu iradenin içeriksel olarak yaratılmışların mutluluğunu istediğini savunduğu için, ahlaki muhakeme kaçınılmaz olarak mutluluk ve fayda değerlendirmesini içerir.[302]

Bu nedenle Paley'in yaklaşımı, buyruğun içeriksel rasyonalitesini sonuçlar üzerinden açıklamaya çalışır. Tanrı'nın emri bağlayıcıdır; fakat Tanrı'nın neyi emrettiğini anlamak için insan, eylemlerin genel mutlulukla ilişkisini incelemelidir. Bir eylem, genel mutluluğu artırıyorsa Tanrı'nın iyilik yönelimli iradesiyle uyumlu kabul edilir; genel mutluluğu azaltıyor, toplumsal güveni bozuyor veya yaratılmışlara zarar veriyorsa

[299] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 46, 51–59, 79–80, 86, 105.

[300] Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", 462, 464, 470.

[301] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 46, 48–55.

[302] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 46, 48–55.

Tanrı'nın iradesiyle bağdaşmaz. Böylece teolojik otorite ile rasyonel fayda değerlendirmesi aynı sistem içinde birleşir.[303]

Ancak bu birleşim dikkatli kurulmalıdır. Paley'in teorisini basitçe "Tanrı faydalı olanı emreder" şeklinde özetlemek mümkün olsa da bu ifade tek başına eksik kalır. Çünkü Paley'de faydalı olan, kısa vadeli yarar, bireysel çıkar veya tekil bir durumda elde edilen görünür fayda değildir. Bir eylemin gerçekten faydalı olup olmadığı; onun bütün etkileri, uzun vadeli, dolaylı ve uzak sonuçları ile aynı türden eylemlerin genel olarak serbest bırakılması hâlinde ortaya çıkacak sonuçlar birlikte değerlendirilerek belirlenir. Bu nedenle özel bir durumda yararlı görünen bir kural ihlali, aynı gerekçenin genel olarak kabul edilmesi zararlı sonuçlara yol açacaksa ahlaki bakımdan savunulamaz.[304]

Bu ayrım Paley'in özel sonuç ve genel sonuç ayrımında açık biçimde görülür. Bir eylemin tekil sonucu önemsiz, hatta bazen yararlı görünebilir; fakat aynı türden eylemlerin genel olarak kabul edilmesi, çok daha büyük bir toplumsal zarara yol açabilir. Paley'in sahte para basma, sahte belge düzenleme, hırsızlık, kaçakçılık veya sözünü bozma gibi örnekleri bu mantığı açıklar: tekil olayda zarar sınırlı görünse de, bu eylem türlerinin genel olarak izinli hâle gelmesi para dolaşımı, mülkiyet güvenliği, ticaret ve karşılıklı güven düzenini ortadan kaldırır.[305]

Dolayısıyla Paley'de ilahi buyrukların mutluluk ilkesiyle ilişkisi, basit bir eylem faydacılığı üretmez. Tam tersine Paley, genel kurallar olmaksızın ahlaki yönetimin mümkün olmayacağını savunur. Tanrı'nın buyrukları ve ahlaki kurallar, insanın sınırlı bilgi kapasitesine karşı koruyucu bir işlev görür. Her birey kendi durumunda "bu seferlik faydalı olur" diyerek kuralları askıya alırsa, toplumsal düzenin temelini oluşturan güven

[303] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 46, 48–59.

[304] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 55–60.

[305] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 55-60, 79-80, 86.

ilişkileri çöker. Bu nedenle ilahi buyruklar, genel mutluluğu koruyan ve bireysel fayda hesaplarını sınırlayan normatif çerçevelerdir.[306]

Bu nokta, Paley'in teolojik utilitaryanizmini hem ilahi buyruk teorisinden hem de seküler utilitaryanizm görüşünden ayırır. İlahi buyruk teorisi'nden ayrılır; çünkü buyruğun içeriğini Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu isteyen iradesiyle açıklar. Seküler uttilitaryaanizmden ayrılır; çünkü mutluluğu Tanrı'dan bağımsız nihai ölçüt olarak değil, Tanrı'nın iyilik iradesinin pratik göstergesi olarak kullanır. Paley'de mutluluk ilkesi buyruğun yerine geçmez; buyruğun akli ve teolojik yorumunu mümkün kılar.[307]

Bu nedenle Paley'in sisteminde ilahi buyruklar ile mutluluk ilkesi arasındaki ilişki şu şekilde formüle edilebilir: Tanrı'nın buyruğu yükümlülüğün bağlayıcı kaynağıdır; mutluluk ilkesi ise buyruğun içeriksel rasyonalitesini ve pratik anlamını gösterir. Bir eylemin ahlaki olarak doğru olması, Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu amaçlayan iradesiyle uyumlu olmasına bağlıdır. Bir failin o eylemi yapmakla yükümlü olması ise Tanrı'nın otoritesi, buyruğu ve ilahi yaptırım düzeniyle açıklanır. Böylece Paley, ahlaki doğruluğun fayda ve mutluluk boyutuyla yükümlülüğün buyruk ve yaptırım boyutunu birbirine indirgemeden, aynı teolojik ahlak sistemi içinde ilişkilendirir.[308]

2.2.2. İlahi Buyrukların Rasyonelliği

İlahi buyrukların rasyonelliği sorunu, Tanrı'nın emirlerinin akıl tarafından anlaşılabilir olup olmadığıyla ilgilidir. Güçlü voluntarist modelde Tanrı'nın buyruğu,

---

[306] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 55–60, 79–80, 105.

[307] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 46, 48–59.

[308] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 46, 48–55, 60.

içeriksel gerekçeye ihtiyaç duymaksızın bağlayıcı olabilir. Tanrı emrettiği için eylem yapılmalıdır. Ancak bu yaklaşım, keyfilik itirazını güçlendirir. Eğer Tanrı yalnızca irade ettiği için bir şeyi iyi kılıyorsa, insan aklı buyruğun neden iyi olduğunu kavramakta zorlanır. Bu durumda ahlaki itaat mümkün olsa da ahlaki anlayış zayıflar.[309]

Analitik açıdan burada rasyonel itaat ile çıplak itaat arasında ayrım yapmak gerekir. Çıplak itaat, failin emrin kaynağına boyun eğmesiyle sınırlıdır. Rasyonel itaat ise failin buyruğun içeriksel anlamını, amacını ve iyilikle ilişkisini en azından belirli ölçüde kavrayabilmesini gerektirir. İlahi buyruk teorisi, Tanrı'nın otoritesini vurguladığında güçlü bir itaat modeli sunar; fakat bu model, buyruğun neden ahlaki olarak iyi olduğunu açıklamakta yetersiz kalabilir. Paley'in yaklaşımı, bu eksikliği mutluluk ilkesi ve genel sonuç değerlendirmesiyle gidermeye çalışır.[310]

Paley'in yaklaşımında ilahi buyrukların rasyonelliği, Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu isteyen iradesiyle ilişkilidir. İnsan Tanrı'nın iradesini, yaratılış düzenini ve eylemlerin genel sonuçlarını gözlemleyerek kısmen anlayabilir. Böylece Tanrı'nın buyruğu akıl dışı bir otorite olarak değil, yaratılmışların iyiliğini amaçlayan hikmetli bir rehberlik olarak görülür. Bu, Paley'in teolojik utilitaryanizmine epistemik bir avantaj sağlar: ahlaki muhakeme, salt otoriteye başvurmadan da Tanrı'nın iradesinin içeriğini araştırabilir.[311]

Bununla birlikte Paley'de akıl, Tanrı'nın yerine geçen bağımsız bir ahlak koyucu değildir. Akıl, Tanrı'nın iradesini keşfetmenin aracıdır. İnsan aklı hangi eylemlerin mutluluğu artırdığını, hangi kuralların toplumsal düzeni koruduğunu ve hangi uygulamaların genel zarara yol açtığını araştırır. Ancak bu araştırma Tanrı'dan bağımsız

---

[309] Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 55-59.

[310] Adams, *Finite and Infinite Goods*, 270, 272-276.

[311] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 46, 51–55.

bir normatif egemenlik iddiası taşımaz. Paley'in rasyonalizmi bu nedenle sınırlı ve teolojiktir: akıl ahlaki içeriği kavrar, fakat normatif otoritenin nihai kaynağı Tanrı'dır.[312]

İlahi buyrukların rasyonelliği aynı zamanda vahyin yorumlanması sorununa da uzanır. Kutsal metinlerdeki emirlerin somut olaylara uygulanması her zaman mekanik bir çıkarım süreci değildir. Aynı genel ilke farklı tarihsel, toplumsal ve kişisel bağlamlarda farklı uygulama sorunları doğurabilir. Bu nedenle insan yalnızca metindeki buyruğu tekrarlamakla yetinemez; buyruğun amacı, koruduğu iyilik, uygulanacağı bağlam ve doğuracağı sonuçlar üzerinde de düşünmelidir. Paley'in genel kurallar yaklaşımı, vahiydeki genel ilkelerin pratik hayatta uygulanması için rasyonel bir çerçeve sunar.[313]

Paley'in kutsal metinlere ilişkin değerlendirmesi bu noktada özellikle önemlidir. Ona göre kutsal metinlerde her ahlaki tereddüt için özel bir talimat aramak doğru değildir. Kutsal metinler çoğu zaman doğal adalet ilkelerinin bilindiğini varsayar; haksızlık, söz bozma veya gasp gibi eylemleri kınarken, bu kavramların bütün ayrıntılarını tek tek açıklamaz. Bu durum vahyin eksikliği anlamına gelmez. Aksine, vahyin görevi ahlak felsefesini ortadan kaldırmak değil, ahlaki ilkeleri daha güçlü yaptırımlar, daha yüksek bir kesinlik ve daha geniş bir dinî motivasyonla desteklemektir.[314]

Bu nedenle Paley, teolojik ahlakta akıl ve vahiy arasında keskin bir karşıtlık kurmaz. Vahiy Tanrı'nın iradesini bildirebilir; akıl ve deneyim ise bu iradenin yaratılış düzenindeki ve toplumsal hayattaki sonuçlarını anlamaya yardım eder. Doğal din ile vahyedilmiş dinin amacı aynıdır: Tanrı'nın iradesini keşfetmek. Bu irade bir kez

---

[312] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 46, 48–59.

[313] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 27–28, 51–52, 54–60.

[314] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 27–28, 49–51.

keşfedildiğinde, hangi yolla keşfedildiği ikincil hâle gelir. Böylece Paley'de ahlaki bilgi çoğul kaynaklı fakat teolojik olarak bütünleşmiş bir yapı kazanır.[315]

Bu yapı, Paley'in ahlaki epistemolojisini İlahi buyruk teorisi'nin daha dar yorumlarından ayırır. Bu tür yorumlarda ahlaki bilgi, Tanrı'nın iradesi ve buyruklarının bilinmesine daha sıkı biçimde bağlanır. Bununla birlikte Adams'ın modifiye edilmiş teorisi, Tanrı'nın iradesinin yalnızca açık buyruklardan değil, kutsal metinlerin yorumlanması, dua, sezgi ve genel ahlaki ilkeler aracılığıyla da anlaşılabileceğini kabul eder.[316] Paley'de ise açık buyrukların bulunmadığı veya genel ilkelerin somut duruma uygulanmasının belirsiz olduğu durumlarda, insan aklı genel mutluluk, genel sonuçlar ve yaratılış düzeni üzerinden Tanrı'nın iradesini araştırabilir. Böylece Paley'in sistemi, ahlaki karar verme süreçlerinde vahyi dışlamaz; fakat vahyin yorumlanmasını akıl ve deneyimle destekler.[317]

Paley'in bu yaklaşımı, teolojik ahlakın pratik uygulanabilirliğini artırır. Çünkü insan yaşamı, kutsal metinlerde tek tek düzenlenemeyecek kadar çeşitlidir. Yeni toplumsal ilişkiler, ekonomik düzenlemeler, siyasi kurumlar, tıbbi ve teknolojik gelişmeler, aile yapıları ve kamusal sorumluluklar sürekli yeni ahlaki sorular doğurur. Eğer ahlaki muhakeme yalnızca açık buyruk arayışına indirgenirse, bu yeni durumlar karşısında yetersiz kalabilir. Paley'in genel mutluluk ve genel kurallar yaklaşımı, teolojik ahlakın değişen koşullara akıl yoluyla uygulanabilmesini mümkün kılar.[318]

Buna rağmen Paley'in yaklaşımının sınırsız bir esneklik anlamına gelmediği özellikle belirtilmelidir. Paley, bireylerin özel fayda hesabıyla ilahi buyrukları veya genel

[315] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 46, 51–59.

[316] Robert Merrihew Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", 466.

[317] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 27–28, 51–59.

[318] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 27–28, 51–59.

ahlaki kuralları kolayca askıya almasını savunmaz. Tam tersine, insanların özel durumlarda yanılma ihtimalinin yüksek olduğunu düşündüğü için genel kurallara bağlılığı gerekli görür. Bu nedenle Paley'de rasyonel yorum, kuralsızlık değil; genel kuralların amacını, kapsamını ve genel mutluluğa katkısını anlamaya yönelik disiplinli bir ahlaki muhakemedir.[319]

Sonuç olarak Paley'in ilahi buyruklar anlayışı, buyruk ile fayda, vahiy ile akıl, otorite ile rasyonalite arasında uzlaştırıcı bir model sunar. İlahi buyruklar Tanrı'nın otoritesi nedeniyle bağlayıcıdır; fakat onların içeriksel anlamı Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu isteyen iradesiyle açıklanır. Vahiy Tanrı'nın iradesini bildirir; fakat akıl ve deneyim bu iradenin uygulanma alanını ve genel sonuçlarını kavramaya yardım eder. Bu nedenle Paley'in teolojik utilitaryanizmi, ilahi buyruk teorisinin otorite avantajını korurken, onun keyfilik ve epistemik erişim sorunlarını mutluluk ilkesi, genel kurallar ve rasyonel yorum aracılığıyla aşmaya çalışır.

2.3. Ahlaki Yasalar

Ahlaki yasa kavramı, İlahi buyruk teorisi ile William Paley'in teolojik utilitaryanizmi arasındaki karşılaştırmanın en önemli alanlarından biridir. Çünkü her iki teori de ahlaki düzeni Tanrı ile ilişkilendirmekle birlikte, ahlaki yasanın kaynağını, işlevini ve uygulanma biçimini aynı şekilde açıklamaz. İlahi buyruk teorisi ahlaki yasayı çoğu zaman Tanrı'nın emriyle veya yasa koyucu iradesiyle özdeşleştirme eğilimindedir. Bu yaklaşımda yasa, failin karşısına dışsal ve bağlayıcı bir norm olarak çıkar: Tanrı emrettiği için yapılmalı, yasakladığı için yapılmamalıdır. Paley ise ahlaki yasayı Tanrı'nın iradesiyle temellendirir; fakat bu yasanın pratik içeriğini genel mutluluk, genel fayda ve

[319] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 55–60, 332–333.

genel sonuçlar aracılığıyla açıklar. Bu nedenle Paley'de ahlaki yasa, yalnızca ilahi otoriteye değil, aynı zamanda rasyonel sonuç değerlendirmesine de bağlıdır.[320]

Analitik din felsefesi açısından burada ilk yapılması gereken ayrım, ahlaki yasanın ontolojik temeli ile normatif işlevi arasındadır. Ontolojik temel, ahlaki yasanın varlık bakımından neye dayandığını sorar. İlahi buyruk teorisi bu soruya genellikle "Tanrı'nın buyruğu" cevabını verir. Paley ise "Tanrı'nın iradesi" cevabını verir; ancak bu iradeyi Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu istemesiyle ilişkilendirir. Normatif işlev ise ahlaki yasanın insan davranışını nasıl düzenlediğiyle ilgilidir. Bir yasa yalnızca neyin doğru olduğunu bildirmekle kalmaz; failin karar alma sürecini istikrarlı hâle getirir, toplumsal beklentileri düzenler, güveni korur ve kısa vadeli çıkar hesaplarının keyfîliğini sınırlar.[321]

Bu noktada Paley'in ahlaki yasa anlayışı, onun genel kurallar öğretisiyle doğrudan bağlantılıdır. Paley'e göre insanlar, her tekil durumda eylemlerinin bütün sonuçlarını doğru ve güvenilir biçimde hesaplayabilecek varlıklar değildir. İnsan bilgisi sınırlıdır; tutkular, menfaatler, yakınlık ilişkileri ve kısa vadeli çıkarlar ahlaki muhakemeyi bozabilir. Bu nedenle ahlaki hayat, tek tek fayda hesaplarına bırakıldığında düzensiz ve güvensiz hâle gelir. Genel kurallar tam da bu dağınıklığı önleyen rasyonel araçlardır.[322]

Bu çerçevede Paley'de ahlaki yasalar, fayda ilkesinin karşıtı değildir. Aksine, fayda ilkesinin doğru ve istikrarlı biçimde uygulanabilmesini sağlayan yapılardır. Eğer fayda yalnızca her tekil olayda doğrudan hesaplanan bireysel çıkar anlamına alınırsa, ahlaki yasalar sürekli istisnaya açık hâle gelir. Fakat fayda, Paley'in anladığı gibi, uzun vadeli, dolaylı, genel ve toplumsal sonuçlarla birlikte düşünüldüğünde, genel kurallar

---

[320] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 48-60; Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 27-31.

[321] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 48–60, 79–80, 105, 332–333.

[322] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 55–60, 332–333.

faydanın vazgeçilmez şartı hâline gelir. Böylece Paley'in ahlaki yasa anlayışı, kaba eylem faydacılığından farklı olarak, genel kuralların zorunluluğunu savunan teolojik-sonuççu bir yapı kazanır.[323]

Ahlaki yasanın bu işlevi, Paley'i hem saf ilahi buyruk teorisinden hem de seküler utilitaryanizmden ayırır. Saf ilahi buyruk teorisinde yasa, Tanrı'nın buyruğu olduğu için bağlayıcıdır; yasanın içeriksel yararı ikincil olabilir. Seküler utilitaryanizmde ise yasa, yalnızca fayda ürettiği sürece geçerli görülebilir ve gerektiğinde tekil fayda adına askıya alınabilir. Paley'de ise yasa, Tanrı'nın otoritesine dayandığı için bağlayıcı; genel mutluluğu koruduğu için de rasyoneldir.[324]

2.3.1. Ahlaki Yasaların Zorunluluğu

Ahlaki yasaların zorunluluğu meselesi, ilahi buyruk teorisi ile Paley'in teolojik utilitaryanizmi arasındaki karşılaştırmada özellikle dikkatli ele alınmalıdır. Çünkü "ahlaki yasa zorunludur" ifadesi tek anlamlı değildir. Bir yasa deontik anlamda zorunlu olabilir; yani fail o yasaya uymakla yükümlüdür. Bir yasa epistemik anlamda zorunlu olabilir; yani ahlaki muhakemenin güvenilirliği için ona ihtiyaç vardır. Bir yasa pratik anlamda zorunlu olabilir; yani toplumsal hayatın sürdürülebilirliği için vazgeçilmezdir. Bir yasa aletik veya metafizik anlamda zorunlu olabilir; yani tüm mümkün dünyalarda başka türlü olamaz. Bu ayrımlar yapılmadığında, İlahi buyruk teorisi ile Paley'in pozisyonları kolayca birbirine karıştırılır.[325]

---

[323] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 55–60, 332–333

[324] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 48-60. Robert Merrihew Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", 462-464, 467.

[325] Deontik ve aletik zorunluluk ayrımı için bk. Wainwright, *Religion and Morality*, 73-78; ayrıca zorunluluğun tek anlamlı olmadığı ve OIC ilkesi bağlamında bk. Michael J. Zimmerman, *Living with Uncertainty: The Moral Significance of Ignorance* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 1-7,146-152.

İlahi buyruk teorisi açısından ahlaki yasanın zorunluluğu öncelikle Tanrı'nın otoritesinden kaynaklanır. Tanrı en yüksek yasa koyucu olduğu için O'nun buyruğu fail açısından bağlayıcıdır. Bu bağlayıcılık, failin buyruğun sonuçlarını hesaplamasına veya içeriğini tamamen kavramasına bağlı değildir. Tanrı'nın buyruğu, kaynağı itibarıyla normatif güç taşır. Bu nedenle ilahi buyruk teorisi, ahlaki yasaya doğrudan ve güçlü bir deontik zorunluluk kazandırır.[326]

Bununla birlikte ilahi buyruk teorisinde aletik zorunluluk meselesi daha karmaşıktır. Eğer Tanrı'nın buyrukları O'nun zorunlu iyi doğasından kaynaklanıyorsa, ahlaki yasaların değişmezliği savunulabilir. Bu durumda masumu öldürmenin yanlışlığı veya adaletsizliğin kötülüğü yalnızca bizim dünyamızda değil, tüm mümkün dünyalarda geçerli görünür. Ancak eğer Tanrı'nın buyrukları saf iradî tercihler olarak yorumlanırsa, Tanrı farklı dünyalarda farklı buyruklar verebilirdi. Bu durumda ahlaki yasalar fail açısından bağlayıcı olsa bile, metafizik anlamda zorunlu değil olumsal olur.[327]

Paley'in yaklaşımı burada farklı bir açıklama sunar. Ona göre ahlaki yasaların zorunluluğu, insanın tek tek eylemlerin bütün sonuçlarını güvenilir biçimde hesaplayamamasından kaynaklanır. İnsan sınırlı bilgiye sahiptir; kendi menfaatleri, tutkuları ve yakınlık ilişkileri tarafından kolayca yanıltılabilir. Bu nedenle ahlaki muhakeme, her tekil durumda "bu eylem bana veya çevreme ne fayda sağlar?" sorusuyla sınırlanamaz. Daha genel ve nesnel bir soru sorulmalıdır: "Bu eylem türü genel olarak serbest bırakılırsa ne olur?" Paley'in özel sonuç ile genel sonuç ayrımı, ahlaki yasaların zorunluluğunu açıklayan temel ilkedir.[328]

---

[326] Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 27-31.

[327] Adams, *Finite and Infinite Goods*, 47-49, 280-281.

[328] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 55–60, 332–333.

Bu nedenle Paley'de ahlaki yasaların zorunluluğu, ilahi buyruk teorisindeki gibi yalnızca buyruğun kaynağından doğmaz. Paley'de yasa, Tanrı'nın iradesine dayandığı için bağlayıcıdır; fakat aynı zamanda genel mutluluğu koruduğu için zorunludur. Eğer her fail kendi özel fayda hesabına göre hareket ederse, toplumsal güven, sözleşme ilişkileri, mülkiyet düzeni, aile, kamu güvenliği ve hukuk sistemi zayıflar. Bu nedenle ahlaki yasa, bireysel fayda hesaplarının keyfîliğini sınırlayan ve uzun vadeli genel mutluluğu koruyan rasyonel bir düzenleyicidir.[329]

Paley bu noktayı görünürde faydalı gibi duran bazı örneklerle açıklar. Zalim bir kişinin öldürülmesi, cimrinin parasının alınıp fakirlere dağıtılması veya kamu yararı adına yalan yere yemin edilmesi, tekil durumda faydalı gibi görünebilir. Ancak bu tür eylemler genel kural hâline getirildiğinde daha büyük bir zarar doğurur. Bir kişinin kendi kanaatine göre zararlı gördüğü insanları öldürmesine izin verilirse, herkesin hayatı başkalarının öfkesine, önyargısına veya fanatizmine açık hâle gelir. Bu nedenle Paley'e göre ahlaki yasa, tekil fayda yanılsamalarını genel sonuçlar aracılığıyla düzeltir.[330]

İlahi buyruk teorisi ile Paley arasındaki fark burada netleşir. İlahi buyruk teorisi açısından "öldürme" veya "yalan söyleme" yasağı öncelikle Tanrı'nın buyruğu olduğu için bağlayıcıdır. Paley açısından bu yasaklar Tanrı'nın iradesine dayandığı için bağlayıcıdır; fakat onların rasyonel içeriği, genel olarak ihlal edilmeleri hâlinde doğuracakları toplumsal zarar üzerinden anlaşılır. Böylece Paley, ahlaki yasanın gerekliliğini hem teolojik hem de sonuçsal düzeyde temellendirir.[331]

---

[329] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 55–60, 332–333.

[330] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 55-57.

[331] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 48-59; Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", 462, 464, 466-467.

Genel kuralların zorunluluğu yalnızca beşerî yönetim için değil, Paley'in ifadesiyle ahlaki yönetimin tamamı için geçerlidir. Eğer aynı türden eylemler bazen ödüllendirilip bazen cezalandırılırsa, fail ne bekleyeceğini ve nasıl davranacağını bilemez. Bu durumda ödül ve ceza ahlaki rehberlik özelliğini kaybeder; rastlantısal olaylara dönüşür. Paley bu nedenle Tanrı'nın ahlaki yönetiminin de genel kurallarla anlaşılması gerektiğini savunur. İlahi ahlaki yönetim, rasyonel varlıkların davranışlarını yönlendiren bir düzen ise, bu düzenin öngörülebilir ve genel ilkelere dayalı olması gerekir.[332]

Bu argüman, Paley'in teorisinde kuralın yalnızca pratik bir kolaylık olmadığını gösterir. Kural, ahlaki evrenin düzenliliğini ve faillerin rasyonel yönelimini mümkün kılar. Genel kurallar olmaksızın ahlaki eğitim, güven, sorumluluk, öngörülebilirlik ve ödül-ceza düzeni anlamlı olamaz. Bu açıdan Paley, fayda ilkesini kural karşıtı değil, kuralı gerekçelendiren bir ilke olarak kullanır. Ahlaki yasa, genel mutluluğun pratik hayattaki istikrarlı formudur.[333]

Bu noktada OIC, yani "yükümlülük yapılabilirliği gerektirir" ilkesi de önem kazanır. İlahi buyruk teorisi, ilahî buyruğun ahlaki yükümlülüğü oluşturduğu kabulüyle birlikte düşünüldüğünde, failin gerçekleştirmesi mümkün olmayan bir eylemle yükümlü tutulamayacağını kabul etmek durumundadır. Aksi hâlde yükümlülük ile eyleme gücü yetme arasındaki ilişki bozulur. Paley'in genel kurallar öğretisi ise OIC'nin doğrudan bir uygulaması olmamakla birlikte, benzer bir uygulanabilirlik kaygısı taşır. İnsanlardan her tekil durumda eylemlerinin bütün genel, uzak ve dolaylı sonuçlarını güvenilir biçimde hesaplamaları beklenemez. Bu nedenle ahlaki rehberlik, sürekli tekil fayda hesabı gerektirmek yerine sabit ve bilinen genel kurallar sunmalıdır. Genel kurallar böylece

[332] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 57.

[333] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 55–59, 79–80, 105, 332–333.

sınırlı insan bilgisine uygun, öngörülebilir ve uygulanabilir bir ahlaki yönlendirme biçimi sağlar.[334]

Sonuç olarak ilahi buyruk teorisi ahlaki yükümlülüğün bağlayıcılığını doğrudan Tanrı'nın otoritesi ve buyruklarına uygunluk üzerinden açıklarken; Paley, ilahî otoriteyi genel mutluluğun korunması ve insan muhakemesinin sınırlılığına cevap veren genel kurallarla ilişkilendirir. Bu nedenle İlahi buyruk teorisi daha güçlü bir deontik kesinlik sağlar; Paley ise ahlaki yasanın neden rasyonel, uygulanabilir ve toplumsal hayat için zorunlu olduğunu daha ayrıntılı biçimde açıklar. Paley'in yaklaşımının gücü, ahlaki yasayı yalnızca "emredilmiş" bir norm olarak değil, Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu isteyen iradesinin genel kurallar biçimindeki pratik ifadesi olarak kavramasında yatar.[335]

2.3.2. Ahlaki Yasaların Amacı Olarak Mutluluk

Paley'de ahlaki yasaların amacı yaratılmışların mutluluğunu korumak ve artırmaktır. Paley mutluluğu, toplam hazzın toplam acıyı aşması şeklinde tanımlamakla birlikte, onu yalnızca kısa süreli ve yoğun duyusal hazlara indirgemez. İnsan mutluluğunu toplumsal ve ailevi duyguların yaşanması, yetilerin anlamlı amaçlara yöneltilmesi, sağlığın korunması, ölçülü alışkanlıkların geliştirilmesi ve geleceğe, özellikle de ebedî mutluluğa ilişkin etkin bir umutla ilişkilendirir. Onun ahlak sisteminde güven, erdem ve toplumsal düzen de genel mutluluğun korunmasının şartları olarak ortaya çıkar. Bu

[334] Zimmerman, *Living with Uncertainty*, 146-168; Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 55–59, 332–333.

[335] Robert Merrihew Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", 462, 464, 467; Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 48–59, 332–333.

nedenle ahlaki yasa, yalnızca yakın hazlar üreten bir araç değil, insan hayatını uzun vadeli ve daha bütünlüklü bir mutluluğa yönelten düzenleyici bir ilkedir.[336]

Paley'in "mutluluk" kavramını teolojik bir bağlama yerleştirmesi özellikle önemlidir. Seküler utilitaryanizmde mutluluk, çoğu zaman ahlaki doğruluğun nihai ölçütü olarak Tanrı'dan bağımsız biçimde işlev görür. Paley'de ise genel mutluluk, Tanrı'dan bağımsız bir değer standardı değil, yaratılmışların mutluluğunu isteyen ilahî iradenin doğa ışığıyla belirlenmesini sağlayan pratik ölçüttür. Bu nedenle ahlaki yasaların mutluluğa hizmet etmesi, Tanrı'nın iradesinin dışsal bir fayda ölçütüne tabi olduğu anlamına gelmez. Aksine genel mutluluk, Tanrı'nın iyiliksever iradesinin yaratılmışların hayatındaki amaç ve sonuçlarını görünür kılar.[337]

Bu nedenle Paley'de ahlaki yasalar nihai amaç değil, Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu isteyen iradesinin pratik hayatta düzenli biçimde uygulanmasını sağlayan zorunlu düzenleyici araçlardır. Bununla birlikte yasaların araçsal niteliği, onların zayıf, geçici veya keyfî olduğu anlamına gelmez; çünkü Paley'e göre her ahlaki yönetim genel ve bilinen kurallara dayanmalıdır. Bir kuralın genel olarak uygulanması toplumsal güveni, bireysel güvenliği ve uzun vadeli refahı koruyorsa, bu durum onun genel mutluluğu artırma eğilimini ve dolayısıyla Tanrı'nın iradesiyle uyumunu gösterir. Bu nedenle ahlaki yasanın ihlali yalnızca ilahî buyruğa biçimsel bir itaatsizlik değil, çoğu durumda genel mutluluğun dayandığı güven ve düzen koşullarının zedelenmesidir.[338]

Mutluluk amacı, Paley'in ahlaki yasalarına genelleştirici bir yön kazandırır. Ahlaki değerlendirme yalnızca belirli bir failin çıkarını değil, aynı tür eylemlerin genel olarak serbest bırakılmasının benzer durumda bulunan herkes üzerindeki sonuçlarını

---

[336] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 33–44, 52–54, 79–80, 105.

[337] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 52-54.

[338] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 52–59, 79–80, 105.

dikkate alır. Örneğin sözünde durma yükümlülüğü, yalnızca iki kişi arasındaki tekil bir menfaat ilişkisine dayanmaz; vaatlerin oluşturduğu beklentileri, insanlar arasındaki güveni ve karşılıklı bağımlılığa dayanan toplumsal ilişkileri korur. Aynı şekilde yalan söylememe kuralı da yalnızca tekil bir konuşma eylemini düzenlemez; insan ilişkilerinin sürdürülebilmesi için gerekli olan güvenilirliği koruyan genel bir ilkedir.[339]

Paley'in ahlaki yasaları mutlulukla ilişkilendirmesi, onun ahlak anlayışının yalnızca dışsal itaate indirgenmesini önler. Paley'de ahlaki yükümlülük Tanrı'nın buyruğuna ve ilahî yaptırıma dayanmakla birlikte, ahlaki kuralların içeriksel rasyonalitesi genel mutluluğu artırma eğilimleri üzerinden açıklanır. Böylece insan, bir kuralın bağlayıcılığını yalnızca emredilmiş olmasından değil, aynı zamanda bu kuralın hangi bireysel ve toplumsal iyilikleri koruduğunu inceleyerek de anlayabilir. Bu bakımdan Paley'in teolojik ahlakı, ahlaki itaati zorunlu olarak tam bir kavrayışa bağlamasa da, itaat ile ahlaki anlayış arasında daha güçlü bir ilişki kurar.[340]

Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir sınır vardır. Ahlaki yasaların mutluluğa hizmet etmesi, bireyin her durumda kendi mutluluk hesabıyla yasayı askıya alabileceği anlamına gelmez. Paley tam tersine, bireysel fayda hesaplarının güvenilir olmadığını ve çoğu zaman genel mutlulukla karıştırıldığını düşünür. Bu nedenle ahlaki yasanın amacı mutluluk olsa da bu mutluluk ancak genel kuralların korunmasıyla gerçekleşir. Başka bir ifadeyle Paley'de mutluluk, kuralsız fayda hesabını değil, genel kuralların rasyonel gerekliliğini temellendirir.[341]

---

[339] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 55–57, 79–80, 105.

[340] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 48–59, 79–80, 105.

[341] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 55–60, 332–333.

2.3.3. Ahlaki Yasaların Evrenselliği

Ahlaki yasaların evrenselliği meselesi, ilahi buyruk teorisi ile Paley'in teolojik utilitaryanizmi arasındaki üçüncü temel karşılaştırma alanıdır. İlahi buyruk teorisi açısından ahlaki yasaların evrenselliği Tanrı'nın otoritesinden ve buyruklarının tüm rasyonel failler için bağlayıcı olmasından kaynaklanır. Tanrı evrensel yasa koyucu ise, O'nun buyruğu yalnızca belirli bir birey veya topluluk için değil, buyruğun muhatabı olan herkes için geçerlidir. Bu nedenle teori, evrenselliği öncelikle teolojik otorite üzerinden kurar.[342]

Bununla birlikte bu yaklaşımda evrenselliğin epistemik boyutu sorunlu olabilir. Eğer farklı dinî gelenekler, vahiy yorumları veya otorite iddiaları aynı konuda farklı buyruklar ileri sürüyorsa, hangi buyruğun evrensel ahlaki yasa olduğu nasıl belirlenecektir? Bu soru, teorinin otorite iddiasını ortadan kaldırmaz; fakat evrenselliğin pratik olarak nasıl bilineceği ve uygulanacağı konusunda güçlük doğurur. Böylece ilahi buyruk teorisinde evrensellik güçlü bir teolojik iddia olarak kurulsa da epistemik erişim ve yorum meselesi açıklama gerektirir.[343]

Paley'de evrensellik farklı bir yoldan temellendirilir. Paley ahlaki evrenselliği Kantçı anlamda açıkça kavramsallaştırmaz; ancak teorisi dolaylı bir evrenselleştirilebilirlik ilkesi içerir. Bir eylemin ahlaki değeri yalnızca tekil olayda doğurduğu özel sonuca göre değil, aynı türden eylemlerin genel kural hâline gelmesi durumunda doğuracağı sonuçlara göre belirlenmelidir. Bu soru, "aynı durumda herkes

[342] Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 27-31

[343] Wainwright, *Religion and Morality*, 83-88.

böyle davransa ne olur?" şeklinde formüle edilebilir. Ancak Paley'de bu soru biçimsel bir çelişki testi değil, genel mutluluk ve genel zarar değerlendirmesidir.[344]

Bu nedenle Paley'in evrenselliği biçimsel değil, sonuçsal ve teolojiktir. Biçimsel değildir; çünkü Paley ahlaki yasayı yalnızca çelişkisiz genelleştirme ilkesinden türetmez. Sonuçsaldır; çünkü genel kuralın mutluluk ve zarar üzerindeki etkisini dikkate alır. Teolojiktir; çünkü bu genel mutluluk, Tanrı'nın yaratılmışların iyiliğini isteyen iradesinin pratik göstergesidir. Böylece Paley'de ahlaki yasa hem genelleştirilebilir hem de Tanrı'nın iyilik yönelimli iradesiyle uyumlu olduğu ölçüde bağlayıcıdır.[345]

İlahi buyruk teorisi ile Paley arasındaki evrensellik farkı burada açıkça görülebilir. İlahi buyruk teorisi'nde yasa evrenseldir; çünkü Tanrı'nın buyruğu tüm muhataplar için bağlayıcıdır. Paley'de ise yasa evrenseldir; çünkü Tanrı tüm yaratılmışların mutluluğunu ister ve benzer eylem türleri benzer genel sonuçlar doğurur. İlahi buyruk teorisi evrenselliği daha çok otorite üzerinden; Paley ise otorite ile birlikte genel mutluluğun rasyonel olarak savunulabilirliği üzerinden açıklar.[346]

Paley'in evrensellik anlayışı, onun ahlaki duyu teorisine yönelttiği eleştiriyle birlikte düşünülmelidir. Paley, ahlaki yargıların doğuştan gelen, değişmez ve herkesçe aynı şekilde paylaşılan bir ahlaki duyuya dayandığı fikrine karşı çıkar. Ona göre farklı toplumlarda intihar, hırsızlık, aile ilişkileri veya şiddet gibi konularda birbirinden farklı ahlaki değerlendirmelerin bulunması, ahlaki onayın doğuştan ve evrensel bir sezgi

---

[344] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 55-59; Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 38-41

[345] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 48-59.;

[346] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 52-59; Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", 38–39

olduğunu göstermekte yetersizdir. Bu nedenle Paley ahlaki evrenselliği sezgilerin ortaklığına dayandırmaz.[347]

Fakat Paley'in ahlaki duyu eleştirisi onu kültürel göreliliğe götürmez. Çünkü onun evrensellik ölçütü, insanların fiilen aynı ahlaki duygulara sahip olup olmaması değil, genel mutluluğa hizmet eden kuralın rasyonel olarak savunulabilir olup olmamasıdır. Bir toplum hırsızlığı veya yalanı belirli şartlarda hoş görebilir; fakat bu eylem türlerinin genel olarak serbest bırakılması güven, mülkiyet, sözleşme ve iş birliği düzenini bozuyorsa, Paley açısından bu kurallar ahlaki olarak savunulamaz.[348]

Bu yapı Paley'i iki uç pozisyondan uzaklaştırır. Birinci uç, ahlaki doğruların herkes tarafından doğuştan bilindiğini savunan güçlü sezgiciliktir. Paley, tarihsel ve kültürel farklılıklar nedeniyle bu görüşü ikna edici bulmaz. İkinci uç ise ahlaki normları yalnızca kültürel alışkanlıkların ürünü sayan göreliliktir. Paley bu görüşü de kabul etmez; çünkü ahlaki doğruluk toplumsal onayın kendisine değil, genel mutluluğu koruyan kuralın Tanrı'nın iradesiyle uyumuna bağlıdır.[349]

Bu noktada Paley'in yaklaşımı, doğal hukuk teorisiyle de karşılaştırılabilir. Doğal hukuk teorisinde ahlaki yasaların evrenselliği, insan doğasının ve yaratılış düzeninin akılla kavranabilir sabit yapısına dayanır. Aquinas'ta doğal yasa, insan aklının ebedî yasaya katılımıdır. Paley'de ise evrensellik daha çok Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu istemesi ve genel kuralların uzun vadeli fayda üretmesiyle açıklanır. Bu

[347] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 29-32.

[348] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 29-32, 55-59, 105.

[349] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 29-32, 52-54, 61.

nedenle Paley'in evrenselliği doğal hukuk kadar metafiziksel sabitlik iddiası taşımaz; fakat salt kültürel göreliliğe de indirgenmez.[350]

Ahlaki yasaların evrenselliği, Paley'in teorisinde kamusal bir ahlak fikrini de mümkün kılar. Eğer ahlaki doğruluk yalnızca belirli bir dinî cemaatin iç onayına veya belirli bir geleneğin alışkanlıklarına bağlı olsaydı, ahlaki tartışma ortak bir rasyonel zeminde yürütülemezdi. Paley'in genel mutluluk ve genel sonuç vurgusu ise farklı insanlar arasında tartışılabilir, gözlemlenebilir ve akılla değerlendirilebilir bir ölçüt sunar. Böylece Paley'in teolojik utilitaryanizmi, ahlakın teolojik temelini korurken ahlaki muhakemenin kamusal ve rasyonel yönünü de güçlendirir.[351]

Sonuç olarak İlahi buyruk teorisi'nde ahlaki yasaların evrenselliği Tanrı'nın evrensel otoritesinden; Paley'de ise Tanrı'nın tüm yaratılmışların mutluluğunu isteyen iradesi ve genel kuralların uzun vadeli mutluluk üretme kapasitesinden kaynaklanır. Paley'in evrenselliği Kantçı anlamda biçimsel ve koşulsuz bir evrensellik değildir; doğal hukuk anlamında sabit insan doğasından doğrudan çıkarılmış mutlak bir evrensellik de değildir. O, Tanrı'nın iyiliği, insan mutluluğu ve genel sonuçlar üzerinden kurulan teolojik-sonuççu bir evrenselliktir.[352]

2.4. İlahi İyilik

İlahi iyilik, İlahi buyruk teorisi ile Paley'in teolojik utilitaryanizmi arasındaki karşılaştırmanın en kritik kavramlarından biridir. Çünkü Tanrı'nın iyi olması, hem

[350] Aquinas, *Summa Theologiae*, 2/ I-II, q. 91, a. 2; q. 94, a. 2; Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 29-32, 52-60, 61.

[351] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 46, 51-60.

[352] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 52-61; Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 37-41; Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 55-60; Aquinas, Summa Theologiae, 2/ I-II, q. 91, a. 2; q. 94, a. 2.

Tanrı'nın buyruklarının keyfî olmadığını hem de Tanrı'nın iradesinin yaratılmışların iyiliğine yöneldiğini düşünmeyi mümkün kılar. Eğer Tanrı'nın iradesi iyi doğasından bağımsız biçimde yalnızca güç ve otorite olarak anlaşılırsa, keyfilik problemi güçlenir. Buna karşılık Tanrı'nın iyiliği yaratılmışların mutluluğuyla ilişkilendirilirse, ahlaki doğruluk daha anlaşılabilir bir içerik kazanır.[353]

Adams'ın modifiye edilmiş ilahi buyruk teorisi üzerine yapılan müstakil bir çalışma, bu yaklaşımın Tanrı'nın buyruğunu Tanrı'nın iyi ve sevgi dolu doğasından bağımsız düşünmemesi bakımından klasik voluntarist yorumdan ayrıldığını göstermesi açısından önemlidir.[354]

Paley'de ise ilahi iyilik, yaratılmışların mutluluğunu isteme düşüncesiyle daha doğrudan ilişkilendirilir. Paley'e göre Tanrı'nın iradesi ahlaki kuraldır; Tanrı'nın iradesinin içeriği ise yaratılmışların mutluluğunu istemesiyle anlaşılır. Bu nedenle Paley'in ilahi iyilik anlayışı belirgin biçimde sonuçsal bir yön taşır. Tanrı'nın iyi olması, yalnızca soyut bir metafizik nitelik değildir; yaratılmışların zarar görmemesi, korunması, gelişmesi ve mutlu olmasıyla pratik olarak ilişkilidir.[355]

Bu noktada Paley'in doğal teolojisi ile ahlak teorisi arasında güçlü bir bağ bulunur. *Natural Theology*'de Paley, doğadaki düzen, organların işlevselliği ve araç-amaç uyumu üzerinden Tanrı'nın hikmetli ve bilinçli bir tasarımcı olduğunu savunur. Bu doğal teolojik çerçeve, ahlaki alanda Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu isteyen iyi bir iradeye sahip olduğu düşüncesini destekler. Böylece ilahi iyilik, Paley'in sisteminde yalnızca buyruğu

---

[353] Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", 463-465, 471-472; Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 46, 52-54, 61.

[354] Nesrin Bağcı Erciyas, *Robert Merrihew Adams'ın İlahi buyruk teorisi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016), 27-29, Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", 464-465

[355] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 51-60.

bağlayıcı kılan bir sıfat değil, hem yaratılış düzeninin yararlı amaçlara yönelmesini hem de ahlaki kuralların genel mutluluğu gözetmesini açıklayan teleolojik bir ilke hâline gelir.[356]

2.4.1. İlahi İyilik ve Mutluluk

Paley'e göre Tanrı'nın iyi olması, yaratılmışların mutluluğunu istemesi anlamına gelir. Bu önerme, Paley'in bütün ahlak sisteminin temel varsayımıdır. Tanrı'nın iradesi ahlaki kuraldır; fakat Tanrı'nın iradesinin içeriği yaratılmışların mutluluğuyla ilişkilidir. Dolayısıyla mutluluk, Tanrı'nın iyiliğinin dünyadaki ahlaki karşılığıdır. Paley'in "Tanrı yaratılmışlarının mutluluğunu ister" şeklindeki varsayımı, onun fayda ilkesini teolojik bir temele yerleştirir.[357]

Bu ilişki, ahlaki doğruluğun pratik ölçütünü belirler. Bir eylem yaratılmışların mutluluğunu artırıyorsa, Tanrı'nın iradesiyle uyumlu kabul edilir. Fakat bu mutluluk değerlendirmesi genel, uzun vadeli ve bütünsel olmalıdır. Paley'in "yararlı olan doğrudur" ifadesi, yalnızca kısa vadeli çıkar veya uygunluk anlamında değil; bütün sonuçlarıyla, uzak etkileriyle, dolaylı sonuçlarıyla ve genel kural hâline geldiğinde ortaya çıkaracağı etkilerle birlikte yararlı olan şey anlamında anlaşılmalıdır.[358]

İlahi iyilik ile mutluluk arasındaki ilişki, Paley'in ahlak teorisini teolojik yapan temel unsurlardan biridir. Seküler utilitaryanizmde mutluluk en yüksek değer olabilir; fakat bu değer Tanrı'nın iradesine dayanmaz. Paley'de ise mutluluğun ahlaki önemi,

---

[356] Paley, *Natural Theology,* 12-20, 489-490, 526-527; Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 51-54.

[357] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 51-54.

[358] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 41-42, 58.

Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu istemesinden kaynaklanır. Böylece mutluluk, bağımsız bir nihai standart olmaktan çok, ilahi iyiliğin pratik göstergesi hâline gelir.[359]

Bu yapı, Paley'de yükümlülük ile fayda arasındaki ilişkiyi de açıklar. Bir eylemin mutluluk üretmesi, onun rasyonel olarak tercih edilebilir olduğunu gösterebilir; fakat o eylemin ahlaki olarak zorunlu olduğunu göstermek için Paley Tanrı'nın iradesine ve ahiret yaptırımı düşüncesine başvurur. Dolayısıyla fayda, ahlaki doğruluğun pratik ölçütü; Tanrı'nın iradesi ise ahlaki yükümlülüğün bağlayıcı kaynağıdır. Mutluluk bu iki düzey arasında köprü işlevi görür.[360]

Paley'in mutluluk anlayışı yalnızca bireysel hazza indirgenemez. Onun için mutluluk, insan yaşamının düzenli, güvenli, erdemli ve umutlu bir bütünlük içinde sürmesidir. Sağlık, güven, aile, dostluk, çalışma, ölçülülük, toplumsal istikrar ve dinî umut bu mutluluğun parçalarıdır. Özellikle ebedî mutluluk fikri, Paley'in teorisini seküler hazcılıktan ayırır. İnsan yalnızca bu dünyadaki hazları değil, gelecekteki ödül ve ceza ihtimalini de dikkate alan bir varlıktır.[361]

Bu nedenle Paley'de ilahi iyilik ile mutluluk arasındaki ilişki, ahlaki failin bakış açısını genişletir. Fail yalnızca kendi anlık çıkarını değil, genel mutluluğu; yalnızca dünyevi sonucu değil, ebedî sonucu; yalnızca özel faydayı değil, genel kuralın doğuracağı uzun vadeli etkileri düşünmelidir. Böylece mutluluk, Paley'de hem Tanrı'nın iyilik iradesinin amacı hem de ahlaki muhakemenin pratik kriteridir.[362]

---

[359] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 52-54.

[360] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 49, 52, 54-55.

[361] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 37-40, 49-50.

[362] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 49-50, 52-54, 55-60.

2.4.2. İlahi İyilik ve Doğadaki Düzen

Paley'in doğal teolojisi, ilahi iyilik ile doğadaki düzen arasında güçlü bir ilişki kurar. Canlı varlıkların yapısındaki işlevsellik, organların amaçlara uygunluğu, doğadaki düzenlilik ve araç-amaç uyumu, Paley için Tanrı'nın yalnızca var olduğunu değil, hikmetli ve iyilik yönelimli bir tasarımcı olduğunu düşündürür. Doğa, bu anlamda yalnızca mekanik bir düzen değil, amaçlı ve işlevsel bir yapı olarak okunur.[363]

Bu doğal teoloji, ahlak teorisine zemin sağlar. Çünkü Tanrı'nın yaratılıştaki iyilik yönelimi, ahlaki alanda yaratılmışların mutluluğunu istemesi olarak yorumlanır. Eğer Tanrı doğada varlıkların korunmasına, gelişmesine ve işlevsel iyiliğine yönelik bir düzen kurmuşsa, ahlaki alanda da zarar azaltan, mutluluk artıran ve toplumsal düzeni koruyan eylemler Tanrı'nın iradesiyle uyumlu kabul edilebilir. Böylece doğadaki düzen ile ahlaki düzen arasında dolaylı fakat önemli bir bağlantı kurulur.[364]

Doğadaki düzen, Paley için yalnızca biyolojik işlevsellikten ibaret değildir. İnsan toplumsal bir varlık olduğundan, onun mutluluğu yalnızca biyolojik ihtiyaçlarının karşılanmasıyla açıklanamaz. İnsan güven, sözleşme, doğruluk, aile, ibadet, eğitim, mülkiyet, adalet ve siyasal düzen gibi kurumlar içinde yaşar. Bu kurumlar insan doğasının toplumsal yönünü destekler. Dolayısıyla ahlaki düzen, insanın yalnızca bedensel değil, sosyal ve dinî yönlerini de dikkate almak zorundadır.[365]

Bununla birlikte Paley'in doğal teolojisinden ahlak teorisine geçişi dikkatli kurulmalıdır. Doğadaki düzenin Tanrı'nın varlığını veya hikmetini gösterdiğini kabul etmek, tek başına hangi eylemlerin ahlaken doğru olduğunu tam olarak göstermez.

---

[363] Paley, *Natural Theology*, 12-20, 489-501, 516-527.

[364] Paley, *Natural Theology*, ch. XXVI; Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 49, 52, 54-55.

[365] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 37-40, 63-65, 71-105, 205-206, 239-240, 273-284. Paley, *Natural* Theology, 488-527;

Doğadan ahlaka geçiş, doğrudan ve mekanik bir çıkarım değildir. Paley bu boşluğu fayda, mutluluk, genel sonuçlar ve genel kurallar aracılığıyla doldurur. Yaratılış planı Tanrı'nın iyilik yönelimini gösterir; ahlaki muhakeme ise bu yönelimin pratik koşullarını araştırır.[366]

Paley'de ilahi iyilik ve doğadaki düzen ilişkisi, ahlaki epistemoloji açısından da önemlidir. İnsan Tanrı'nın iradesini yalnızca vahiyden değil, Tanrı'nın eserlerinden de öğrenebilir. Doğadaki düzen ve insan hayatının yapısı, hangi eylemlerin insan mutluluğuna uygun olduğunu anlamaya yardım eder. Bununla birlikte bu bilgi yanılabilir olduğu için genel kurallar ve vahyin rehberliğiyle birlikte kullanılmalıdır. Böylece Paley, doğa, akıl, vahiy ve sonuç değerlendirmesini bütünleştiren bir teolojik ahlak modeli geliştirir.[367]

2.4.3. İlahi İyiliğin Evrenselliği

İlahi iyiliğin evrenselliği, Tanrı'nın iyilik iradesinin belirli bir topluluk, tarihsel dönem veya kültürel alışkanlıkla sınırlı olmadığını ifade eder. Paley'in teorisinde Tanrı yaratılmışların mutluluğunu ister; bu nedenle ahlaki muhakeme yalnızca belirli bir dinî cemaatin iç kurallarıyla veya belirli bir toplumun gelenekleriyle sınırlı kalamaz. Tanrı'nın iradesi yaratılmışların genel iyiliğine yöneldiği için, ahlakın kamusal ve evrenselleştirilebilir bir boyutu vardır.[368]

Bu yaklaşım Paley'e iki yönlü bir avantaj sağlar. Bir yandan ahlakı yalnızca kültürel alışkanlıkların ürünü olarak görmez; çünkü ahlaki doğruluk Tanrı'nın iyilik

[366] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 51-60; Paley, *Natural Theology;*488-527.

[367] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 51-58.

[368] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 31-32, 52-60.

iradesi ve genel mutlulukla ilişkilidir. Öte yandan ahlaki sezgilerin tarihsel değişkenliğini göz ardı etmez; çünkü vicdan ve ahlaki onay eğitim, alışkanlık ve toplumsal normlarla şekillenir. Böylece Paley, evrenselliği sezgisel değil, teolojik-sonuççu bir zeminde savunur.[369]

Bu evrensellik, Paley'in ahlak teorisinde yaratılmışların tamamını dikkate alan geniş bir bakış açısı gerektirir. Tanrı'nın iyilik iradesi yalnızca belirli bir bireyin, sınıfın, milletin veya dinî topluluğun çıkarıyla sınırlı değildir. Dolayısıyla ahlaki yasa, benzer durumda bulunan herkes için genel sonuçları dikkate almalıdır. Bu yönüyle Paley'in teorisi, yerel ahlaki onayları aşan fakat soyut ve biçimsel bir evrensellik yerine genel mutluluk üzerinden işleyen bir evrensellik anlayışı geliştirir.[370]

İlahi iyiliğin evrenselliği aynı zamanda kamusal ahlak açısından da önemlidir. Eğer ahlaki doğruluk yalnızca belirli bir vahiy yorumuna veya içsel sezgiye dayandırılırsa, farklı inanç ve kültürlerden insanlar arasında ortak bir ahlaki tartışma zemini kurmak zorlaşabilir. Paley'in genel mutluluk, genel sonuç ve genel kurallar vurgusu ise teolojik temeli korumakla birlikte, akıl ve deneyim yoluyla tartışılabilir bir ölçüt sunar. Bu nedenle Paley'in sistemi, teolojik kökenli fakat rasyonel olarak tartışılabilir bir ahlak modeli sunar.[371]

Bu çerçevede ilahi iyiliğin evrenselliği, Paley'in İlahi buyruk teorisi karşısındaki özgün konumunu güçlendirir. İlahi buyruk teorisi, Tanrı'nın buyruğunun tüm insanlar için bağlayıcı olduğunu savunabilir; fakat bu buyruğun bilinebilirliği ve yorumlanması konusunda güçlüklerle karşılaşır. Paley ise Tanrı'nın iyiliğini yaratılmışların mutluluğuna bağladığı için, ahlaki muhakemeye vahyin yanında akıl, deneyim ve genel sonuç

[369] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 29-32, 51-60.

[370] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 29-32, 52-60, 332-333.

[371] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 29-32, 51-60.

değerlendirmesini de dahil eder. Böylece evrensellik yalnızca otorite iddiasından değil, genel mutluluğun rasyonel olarak araştırılabilir yapısından da destek alır.[372]

2.4.4. İlahi İyilik ve Acı

İlahi iyilik ile acı arasındaki ilişki, her teistik ahlak teorisi için ciddi bir sınama alanıdır. Eğer Tanrı iyi, kudretli ve bilgili ise, dünyadaki acı ve kötülük nasıl açıklanacaktır? Bu soru, yalnızca teodise problemi değildir; aynı zamanda ahlaki teorinin Tanrı'nın iyiliğini nasıl kavramsallaştırdığıyla da ilgilidir. İlahi buyruk teorisi açısından bu sorun, Tanrı'nın buyruklarının otoritesinden farklı bir problemdir. Tanrı'nın emretme yetkisini göstermek, dünyanın neden acı içerdiğini açıklamaz. Bu nedenle kötülük problemi, İlahi buyruk teorisi'nin tek başına çözebileceği bir sorun değildir.[373]

Paley'in teolojik utilitaryanizmi acı sorununa daha pratik ve ahlaki bir açıdan yaklaşır. Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu istemesi, acının iyi olduğu anlamına gelmez. Tam tersine acının azaltılması, zararın önlenmesi ve yaratılmışların korunması ahlaki yükümlülüğün temel alanlarından biri hâline gelir. İnsan zarar görebilen bir varlıktır; aynı zamanda başkalarına zarar verebilme kapasitesine sahiptir. Bu iki durum, zarar vermeme, yardım etme, iyilik üretme ve genel mutluluğu koruyan kurallara bağlı kalma yükümlülüğünü güçlendirir.[374]

Bu noktada Paley'de acı, basitçe araçsallaştırılmamalıdır. Bazı acılar insan karakterini sınayabilir, erdemin ortaya çıkmasına vesile olabilir veya daha büyük bir iyiliğin koşulu hâline gelebilir; fakat bu, acının kendisini ahlaki iyi yapmaz. Paley'in

---

[372] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 50-60.

[373] J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence", *Mind* 64/254 (1955), 200-203; Paley, *Natural Theology*, 527-550.

[374] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 40, 51-60, 96-97, 125-135.

iyilik ve mutluluk merkezli sistemi açısından acı, kendi başına arzu edilen bir şey değil, azaltılması ve anlamlı biçimde yönetilmesi gereken bir eksiklik veya zarar alanıdır. Tanrı'nın iyilik iradesi, insanı acıyı artırmaya değil, acıyı azaltmaya ve yaratılmışların mutluluğuna hizmet eden düzenleri sürdürmeye yöneltir.[375]

Paley'in erdem ve kurtuluş tartışması, insan koşullarının çeşitliliğini dikkate alması bakımından burada önemlidir. Paley, Hıristiyanlığın kurtuluş için gerekli erdem miktarını kesin biçimde belirtmediğini söylerken bunu bir eksiklik olarak görmez. İnsanların yetenekleri, fırsatları, imkânları, bilgileri ve maruz kaldıkları koşullar farklıdır. Bu nedenle ilahi adaletin herkes için aynı dışsal ölçüyü uygulayan mekanik bir düzen olarak değil, kişinin imkânlarını ve sorumluluk düzeyini dikkate alan dereceli bir düzen olarak anlaşılması gerekir.[376]

Bu düşünce, ilahi iyilik ile acı arasındaki ilişkiyi daha incelikli hâle getirir. Acı ve sınırlılık, insan hayatında eşit biçimde dağılmamıştır. Bazı insanlar daha ağır bedensel, sosyal veya psikolojik yüklerle karşılaşır. Eğer Tanrı'nın adaleti ve iyiliği gerçekse, ahlaki değerlendirme insanların farklı yetenek ve fırsatlarını dikkate almalıdır. Paley'in kurtuluş için kesin bir erdem miktarı belirlenemeyeceğini savunması, ilahi adaletin bağlama duyarlı olduğunu ima eder. Bu bağlam duyarlılığı, Paley'in ahlak teorisinde katı ve tek biçimli bir yargı anlayışının önüne geçer.[377]

Bununla birlikte Paley, insanın pasif ve faydasız kalmasını da ahlaki bakımdan sorunlu görür. Yalnızca kötülük yapmamak yeterli değildir; insanın kendisine verilen imkânları iyilik üretmek için kullanması gerekir. Bu düşünce, acı karşısında ahlaki

---

[375] Paley, *Natural Theology*, 488-503, 527-533; Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 40, 51-60, 96-97, 125-135, 194-195; John Hick, *Evil and the God of Love*, 2. bs. (London: Macmillan, 1977), 253-257;

[376] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 43-44.

[377] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 43.

sorumluluğun yalnızca zarar vermemekle sınırlı olmadığını gösterir. Paley'e göre yaratılmışların mutluluğunu isteyen Tanrı'nın iradesine uygun yaşamak, başkalarının acısını azaltmaya, ihtiyaçlarını gözetmeye ve toplumsal iyiliğe katkıda bulunmaya yönelmiş aktif bir erdem anlayışını gerektirir.[378]

İlahi iyilik ve acı ilişkisi, Paley'in genel kurallar öğretisiyle de bağlantılıdır. Acıyı azaltmak için tekil durumda yararlı görünen bir kural ihlali, uzun vadede daha büyük acılara yol açabilir. Örneğin bir haksızlığı özel şiddetle cezalandırmak tekil durumda adalet gibi görünebilir; fakat bu davranış türünün genel olarak serbest bırakılması toplumda güvenliği ortadan kaldırır. Bu nedenle acıyı azaltma amacı, genel kuralları askıya almak için kolay bir gerekçe olarak kullanılmamalıdır. Paley'in yaklaşımında gerçek iyilik, acıyı azaltırken genel düzeni ve uzun vadeli mutluluğu da koruyan ilkelerle mümkündür.[379]

Sonuç olarak ilahi iyilik ve acı ilişkisi, Paley'in teolojik utilitaryanizminin hem gücünü hem de sınırını gösterir. Gücü, Tanrı'nın iyilik iradesini yaratılmışların mutluluğu ve zarardan korunmasıyla ilişkilendirerek ahlaki eyleme açık bir yön vermesidir. Sınırı ise dünyadaki bütün acıların nihai metafizik açıklamasını ayrıntılı biçimde sunmamasıdır. Ancak Paley'in amacı esasen spekülatif bir teodise kurmak değil, Tanrı'nın iyilik iradesi ışığında ahlaki yaşamın nasıl düzenleneceğini göstermektir. Bu nedenle Paley'de acı, ahlaki failin kayıtsız kalacağı bir olgu değil; Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu isteyen iradesi doğrultusunda azaltılması gereken temel bir ahlaki sorundur.

[378] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 40, 44, 51-54, 96-97, 125-135.

[379] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 51-59, 187-188.

2.5. Değerlendirme

Bu bölümde, ilahi buyruk teorisi ile Teolojik Utilitaryanizm arasındaki karşılaştırmada görülen temel fark, ikinci teoriisnin anlayışının ahlakın kaynağına yaptığı ilavedir: aklın doğrulaması. Tanrı'nın buyruğunun mutlak otoritesi ile insan aklının sonuçları değerlendirme yetisinin normatif rolü meselesi bu iki ahlak anlayışı arasındaki esas gerilim noktasıdır. İlahi buyruk teorisi ile Teolojik Utilitaryanizm yaklaşımı arasında temel ayrım noktasını oluşturan olan bu farklılık, Paley'in anlayışında Tanrı'nın iradesi ve İlahi iyilik ile sınırlandırılmıştır. Tanrı'nın iradesi ifadesi, teoloji ve felsefe literatüründe birden fazla anlam katmanına sahip olmakta ve bağlamına göre farklı boyutlarda anlaşılabilmektedir. En temel düzeyde, Tanrı'nın iradesi, O'nun neyi istediğini ve neyi tercih ettiğini ifade etmektedir. Evrende gerçekleşen düzenin ve varlıkların ortaya çıkmasının, Tanrı'nın iradesinin bir sonucu olarak görülmekte ve yaratılış bu iradenin tezahürü olarak anlaşılmaktadır. İlahi buyruk teorisi Tanrı'nın iradesini Tanrı'nın emirleriyle sınırlamakta ve bu kavramı iyi ve doğrunun temel ve tek kriteri olarak almaktadır. Bu nedenle, Tanrı'nın iradesi doğrudan ahlakın ölçütü olarak işlev görmektedir. Fakat teolojik utilitaryanizm Tanrı'nın iradesi ifadesinden yalnızca O'nun emirlerini anlamamakta; evrensel düzeni, kozmosun yasalarını, doğadaki düzen ve nedensellik zincirini de Tanrı'nın iradesinin yansımaları olarak görmektedir. Genel anlamda Tanrı'nın iradesi iki yönlü irade olarak görünmektedir: İlki, belirleyici irade; diğeri, izin verici irade. Birincisi Tanrı'nın bizzat olmasını istediği şeyleri ifade ederken; diğeri, Tanrı'nın doğrudan istemediği ancak yaratılmış varlıkların özgürlüğü ve sınırlılıkları çerçevesinde izin verdiği durumları kapsamaktadır. Bunların dışında, Tanrı'nın iradesi nihai amaçla da ilişkilendirilmekte; tüm yaratılmışların nihai olarak Tanrı'ya yönelmesini ve iyilikte ve hakikatte kemale ermelerini ifade etmektedir. İlahi buyruk teorisi ile Teolojik utilitaryanizm yaklaşımı arasındaki en net ayrımlardan birisi, Tanrı'nın iradesini yorumlama biçimlerindedir. İlahi buyruk teorisi, dar anlamı tercih

ederken; Paley, yukarda bahsedilen bütün anlamları ifadenin içine almış ve insanın faydasını da hepsinin temel ölçütü olarak kabul etmektedir. Yani, Tanrı'nın iradesini insanın faydasıyla paralel görmekte; kozmik yasaları, evrensel düzeni hatta İlahi buyrukları insanın faydasına dönük amaçla açıklamaktadır. İlahi buyrukların anlaşılamadığı durumlarda kavrama verilen bu geniş açı Tanrı'nın iradesini daha anlaşılır kılmaktadır. İnsanın kaçınılmaz fayda eğilimi dikkate alındığında bu acil kavramın ikincil sırada olması İlahi buyruk teorisinde yenileşme hareketiyle sonuçlanmış ve Tanrı'nın emirlerinin O'nun iyiliksever doğasından bağımsız anlaşılamayacağını savunan yeni versiyonu ortaya çıkmıştır.

Tanrı'nın iradesinin diğer bir yansıması ahlaki yasalardır. Eğer Tanrı evrenin yaratıcısı ve düzenleyicisi ise, yalnızca fiziksel yasaları değil, aynı zamanda insan davranışını yönlendiren ahlaki ilkeleri de belirlemiş olması gereklidir. Her iki yaklaşımda da ahlaki yasalar, Tanrı'nın iradesinin insan hayatına yansımış biçimi olarak görülmekte; bir davranışın iyi ya da kötü olması, Tanrı'nın onu emretmesi veya yasaklamasıyla doğrudan ilişkili olduğu kabul edilmektedir. Böylelikle, ahlak, insan aklının veya kültürel uzlaşmaların değişken zeminine değil, Tanrı'nın mutlak ve değişmez iradesine dayandırılarak güvence altına alınmaktadır. Fakat bu noktadan sonrasında hem İlahi buyruk teorisinin farklı versiyonları hem de Teolojik utilitaryanizm yaklaşımı birbirinden farklılaşmaktadır. Klasik versiyonunda ahlaki yasaların kaynağı doğrudan Tanrı'nın iradesiyken, modifiye edilmiş ilahi buyruk teorisi savunucularında ahlaki yasalar Tanrı'nın iradesinden çok O'nun özünde bulunan iyiliğe bağlanmaktadır. Paley'de ise, Tanrı, evreni hem fiziksel hem de ahlaki düzeni kapsayacak şekilde yaratmıştır. Ahlaki yasalar, Tanrı'nın iradesinin yaratılışa yerleştirdiği düzenin bir parçasıdır ve insan mutluluğuna hizmet eden vazgeçilmez kurallardır. İnsan ahlaki yasaların bu fonksiyonunu aklıyla ve tecrübi bilgisiyle keşfedebilir.

İki teorinin diğer ayrım noktası İlahi iyilik kavramını anlama şekilleridir. İyilik kavramı Tanrı'nın varlığıyla özdeş kabul edildiğinde Tanrı'nın buyrukları ve fiilleri zorunlu olarak iyi olacaktır. Bu anlayış güçlü bir ontolojik temellendirme sunsa da rasyonel sorgulama ve ahlaki akıl yürütmeyi bağımsız bir zeminde temellendirme imkânını sınırlandırmaktadır. Diğer iki görüş, iyiliği Tanrı'ya amaç ve nitelik olarak atfeden görüşlerdir. Bu yaklaşımlar Tanrı'nın iyiliğini hem insani ahlak için yönlendirici bir hedef haline getirmeleri hem de Tanrı'nın tabiatına yerleşik bir vasıf olarak düşünerek ahlaki değerlerin sürekliliğini ve güvenilirliğini sağlamalarıdır.

Teolojik utilitaryanizm bağlamında, Tanrı'nın iradesi ile ilahi iyilik birbirini tamamlayan iki temel boyut olarak anlaşılmaktadır. Tanrı'nın iradesi, yalnızca O'nun buyurduğu ahlaki emirleri değil, aynı zamanda evrenin düzenini ve yaratılmışların nihai amacını da kapsayan bir ilkedir. Tanrı, bu iradesi aracılığıyla iyiliğin gerçekleşmesini sağlamaktadır. Tanrı'nın özünde var olan mutlak iyilik, emirlerinde ve fiillerinde somutlaşmakta ve evrendeki düzende kendini yansıtmaktadır. Teolojik utilitaryanizm, bu iki kavramı birleştirerek, Tanrı'nın iradesinin ve iyiliğinin insan mutluluğu ve toplumsal düzenle uyumlu bir şekilde işlediğini vurgulamaktadır. Böylece, Tanrı'nın emirleri rastlantısal veya keyfi değildir; aksine, yaratılmışların özgürlüğü ve sınırlılıkları çerçevesinde daha büyük bir iyilik planına hizmet etmektedir. Bu yaklaşım, teolojik utilitaryanizm, yalnızca ilahi buyruk teorisinden ayırmakla kalmamakta; aynı zamanda seküler utilitaryanizmin insan merkezli fayda anlayışından da belirgin biçimde farklılaştırmaktadır. Nitekim, seküler utilitaryanizm, mutluluğu yalnızca dünyevi haz ve acının dengelenmesi bağlamında değerlendirirken, teolojik utilitaryanizm, mutluluğu Tanrı'nın iradesi ve mutlak iyiliği ile uyumlu bir alan olarak konumlandırmaktadır.

Bu karşılaştırma, evrensellik, yaratılış planı ve rasyonellik bakımından da iki teori arasındaki farkı daha görünür hâle getirmektedir. İlahi buyruk teorisinde ahlaki

evrensellik, temelde Tanrı'nın mutlak otoritesine ve buyruklarının bütün insanlar için bağlayıcı olmasına dayanır. Tanrı'nın buyruğu belirli bir bireyin, toplumun veya tarihsel dönemin tercihlerine bağlı olmadığı için ahlaki yasa evrensel bir geçerlilik iddiası taşır. Ancak bu evrensellik çoğu zaman otorite merkezlidir: Ahlaki yasanın evrenselliği, Tanrı'nın evrensel yasa koyucu oluşundan kaynaklanır. Bu nedenle İlahi buyruk teorisi, ahlaki normların nesnel ve aşkın temelini güçlü biçimde savunsa da bu normların içeriksel olarak neden rasyonel, neden insan iyiliğine uygun ve neden genel mutluluğa yöneldiğini ayrıca açıklamak zorundadır.[380]

Paley'in teolojik utilitaryanizminde ise evrensellik yalnızca Tanrı'nın otoritesinden değil, Tanrı'nın yaratılmışların genel mutluluğunu istemesinden de kaynaklanır. Paley açısından Tanrı'nın iradesi bütün yaratılmışların iyiliğine yöneldiği için ahlaki değerlendirme yalnızca belirli bir kişinin, sınıfın, toplumun veya tarihsel bağlamın çıkarına indirgenemez. Ahlaki yasa, benzer durumda bulunan bütün rasyonel varlıklar için geçerli olabilecek genel sonuçlar üzerinden değerlendirilmelidir. Bu nedenle Paley'de evrensellik, yalnızca Tanrı buyurduğu için herkes için geçerlidir, şeklinde değil; Tanrı yaratılmışların genel mutluluğunu istediği için, genel mutluluğa hizmet eden kurallar herkes için rasyonel olarak savunulabilir, şeklinde temellendirilir. Böylece Paley, ilahi buyruk teorisinin otorite merkezli evrensellik anlayışına sonuç-duyarlı ve teleolojik bir boyut ekler.[381]

Yaratılış planı bakımından da iki teori arasında belirgin bir fark vardır. İlahi buyruk teorisinde yaratılış planı, Tanrı'nın egemen iradesinin ve yaratıcı otoritesinin sonucu olarak düşünülebilir; ancak ahlaki doğruluğun belirlenmesinde asıl vurgu çoğu zaman Tanrı'nın emir ve yasaklarına yapılır. Bu çerçevede yaratılış düzeni ahlaki

[380] Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", 462-465, 467.

[381] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 52–59.

yükümlülüğün arka planını oluşturabilir; fakat ahlaki normun pratik içeriğini belirleyen temel unsur yine ilahi buyruktur. Paley'de ise yaratılış planı daha merkezi bir ahlaki işleve sahiptir. Doğadaki düzen, insanın fayda eğilimi, mutluluk arayışı, toplumsal hayatın zorunlulukları ve genel kuralların gerekliliği, Tanrı'nın yaratılışa yerleştirdiği teleolojik düzenin parçaları olarak yorumlanır. Bu nedenle Paley için yaratılış planı, yalnızca Tanrı'nın kudretinin değil, aynı zamanda Tanrı'nın iyilik iradesinin ve ahlaki düzeninin de göstergesidir.[382]

Bu noktada Paley'in teorisi, ilahi buyruk teorisinden daha geniş bir ahlaki epistemoloji sunar. İlahi buyruk teorisi'nde ahlaki bilginin güvenilir kaynağı çoğunlukla Tanrı'nın açık buyruğu, vahiy veya dinî otorite olarak görülür. Paley ise vahyi dışlamaksızın akıl, deneyim, doğadaki düzen, insan doğası, fayda-zarar ilişkisi ve genel sonuçların değerlendirilmesini de ahlaki bilginin kaynakları arasına yerleştirir. Bu durum, Paley'in teorisini salt itaat merkezli bir ahlak anlayışından ayırır. İnsan yalnızca emredileni uygulayan pasif bir fail değildir; Tanrı'nın iradesinin yaratılış düzenindeki göstergelerini aklıyla araştıran, sonuçları değerlendiren ve genel mutluluğa hizmet eden kuralları kavramaya çalışan rasyonel bir ahlaki faildir.[383]

Rasyonellik bakımından bakıldığında, ilahi buyruk teorisinin güçlü yönü ahlaki yükümlülüğe sağlam bir otorite temeli sağlamasıdır. Tanrı'nın buyruğu, insan tercihlerinden ve toplumsal uzlaşıdan bağımsız olduğu için ahlaki normlara aşkın bir bağlayıcılık kazandırır. Ancak bu teori, "Tanrı'nın bu buyruğu neden verdiği" ve "bu buyruğun yaratılmışların iyiliğiyle nasıl ilişkili olduğu" sorularını açıklamakta zorlanabilir. Modifiye edilmiş ilahi buyruk teorileri bu güçlüğü Tanrı'nın iyi ve sevgi

[382] Paley, *Natural Theology,* 37-42.

[383] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 27–28, 51–59.

dolu doğasına başvurarak aşmaya çalışır. Fakat yine de bu yaklaşımda ahlaki rasyonellik, büyük ölçüde Tanrı'nın doğasına duyulan güven üzerinden kurulmaktadır.[384]

Paley'de ise rasyonellik, Tanrı'nın iyilik iradesinin sonuçlar dünyasında araştırılabilir olmasıyla ilişkilidir. Bir eylemin Tanrı'nın iradesine uygun olup olmadığı, yalnızca onun açıkça emredilmiş olup olmamasıyla değil, yaratılmışların mutluluğuna, toplumsal düzene, uzun vadeli faydaya ve genel kuralların korunmasına katkısıyla da değerlendirilir. Bu nedenle Paley'in teorisinde ahlaki akıl yürütme, ilahi otoriteye rakip bir unsur değildir; Tanrı'nın iradesini kavramanın pratik aracıdır. İnsan aklı Tanrı'nın yerine geçmez; fakat Tanrı'nın yaratılışa yerleştirdiği düzeni, fayda-zarar ilişkilerini ve genel mutluluğa yönelen ahlaki kuralları kavramada zorunlu bir rol üstlenir.[385]

Bu çerçevede ikinci bölümün genel sonucu şu şekilde ifade edilebilir: İlahi buyruk teorisi, ahlaki yükümlülüğün kaynağını Tanrı'nın buyruğunda bularak güçlü bir normatif otorite modeli sunar; Paley'in teolojik utilitaryanizmi ise bu otoriteyi korumakla birlikte, ahlaki doğruluğun içeriğini yaratılış planı, ilahi iyilik, genel mutluluk ve rasyonel sonuç değerlendirmesi üzerinden açıklamaya çalışır. Bu nedenle Paley'in yaklaşımı, ilahi buyruk teorisinden tamamen kopmaz; fakat onu teleolojik, sonuç-duyarlı ve rasyonel olarak tartışılabilir bir ahlak modeline doğru genişletir. Böylece Paley'in teolojik utilitaryanizmi, ahlaki normların hem Tanrı'nın iradesine dayanmasını hem de insan aklı tarafından yaratılış düzeni ve genel mutluluk ilkesi çerçevesinde anlaşılabilir olmasını mümkün kılan ara bir teori olarak konumlanır.[386]

---

[384] Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", 462, 464-465, 468, 470.

[385] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 51–59.

[386] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 48–59; Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", 462, 464-465, 467-468, 470.

III. BÖLÜM

TEOLOJİK UTİLİTARYANİZM VE SEKÜLER UTİLİTARYANİZM

Bu bölümde seküler utilitaryanizm (secular utilitarianism) ile William Paley'in teolojik utilitaryanizmi karşılaştırılacaktır. Karşılaştırmanın amacı, iki yaklaşımın yalnızca fayda ve mutluluk kavramlarını kullanmaları bakımından benzeştiğini göstermek değildir. Daha temel mesele, aynı kavramların iki farklı ahlak metafiziği, iki farklı normatif otorite anlayışı ve iki farklı ahlaki bilinebilirlik modeli içinde nasıl farklı işlevler kazandığını ortaya koymaktır. Seküler utilitaryanizmde fayda, ahlaki doğruluğun Tanrı'dan bağımsız ölçütü olarak konumlandırılırken; Paley'de fayda, Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu amaçlayan iradesinin pratik ve rasyonel göstergesi olarak anlaşılmaktadır.

Bu nedenle Paley'in teolojik utilitaryanizmini seküler utilitaryanizmin yalnızca dinî bir versiyonu olarak görmek yeterli değildir. Paley, sonuççu bir ahlak dili kullanır; fakat bu dili seküler bir ahlak metafiziği içinde değil, Tanrı'nın iradesi, yaratılmışların mutluluğu ve nihai mutluluk düzeni içinde yeniden kurar. Seküler utilitaryanizm için temel soru, "Hangi eylem ya da kural en fazla faydayı üretir?" sorusudur. Paley için ise soru daha karmaşıktır: "Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu amaçlayan iradesi, hangi eylem, kural veya toplumsal düzen aracılığıyla pratik dünyada gerçekleştirilebilir?"

Bu fark, iki teori arasındaki ayrımın yalnızca yöntemsel değil, aynı zamanda metaetik olduğunu gösterir. Seküler utilitaryanizmde fayda, ahlaki doğruluğun kurucu ilkesidir. Paley'de ise fayda, Tanrı'nın iradesinin dünyadaki pratik tezahürünü anlamaya yarayan ahlaki-epistemik bir ilkedir. Başka bir ifadeyle, seküler utilitaryanizmde fayda ahlakın nihai ölçütü iken, Paley'de fayda nihai otorite değil; Tanrı'nın iyilik yönelimli iradesini kavramanın pratik yoludur.

Bu bölümdeki amacımız, Paley'in fayda, sonuç, mutluluk, yükümlülük ve bilinebilirlik anlayışının seküler utilitaryanizm karşısındaki konumunu belirlemektir. Dolayısıyla bölümün ağırlık merkezi, "Tanrı buyurduğu için mi doğrudur?" sorusu değil; "fayda, seküler ve teolojik bağlamlarda hangi farklı normatif işlevleri üstlenir?" sorusudur.

Bu karşılaştırma dört ana ayrım üzerinden yürütülecektir. Birincisi, ahlaki doğruluk ile ahlaki yükümlülük ayrımıdır. Seküler utilitaryanizm, eylemin neden doğru olduğunu sonuçlar üzerinden açıklayabilir; fakat failin neden bu doğru eylemi yapmakla yükümlü olduğunu açıklamakta zorlanabilir. Paley ise ahlaki doğruluğu mutluluk ve fayda ile ilişkilendirirken, ahlaki yükümlülüğü Tanrı'nın iradesi ve nihai yaptırımıyla temellendirmeye çalışır. İkincisi, ahlaki ölçüt ile ahlaki motivasyon ayrımıdır. Fayda, hangi eylemin doğru olduğunu gösterebilir; fakat failin bu ölçüte niçin uyması gerektiği ayrı bir meseledir. Üçüncüsü, dünyevi mutluluk ile nihai mutluluk ayrımıdır. Seküler utilitaryanizm mutluluğu çoğunlukla bu-dünyaya ait refah, haz veya tercih tatminiyle ilişkilendirirken, Paley mutluluğu eskatolojik bir ufuk içinde değerlendirir. Dördüncüsü ise insanın sınırlı bilgisi ile Tanrı'nın tam bilgisi arasındaki ayrımdır. Seküler utilitaryanizm insanın sınırlı epistemik kapasitesi içinde sonuçları öngörmeye çalışırken, Paley'in teolojik çerçevesinde Tanrı tüm sonuçları ve nihai düzeni bilir; insan ise bu düzeni ancak sınırlı biçimde kavrayabilir.

Bu dört ayrım, bölüm boyunca seküler utilitaryanizm ile Paley'in teolojik utilitaryanizmi arasındaki benzerlik ve farklılıkların analitik biçimde değerlendirilmesini sağlayacaktır.

3.1. Seküler Utilitaryanizmin Genel Yapısı

Seküler utilitaryanizm, modern ahlak felsefesinin en etkili sonuççu teorilerinden biridir. En genel anlamıyla utilitaryanizm, bir eylemin, kuralın, kurumun veya politikanın ahlaki değerini onun doğurduğu sonuçlara göre belirler. Bir eylem mümkün olan en fazla faydayı, mutluluğu, refahı veya tercih tatminini üretiyorsa doğru; acıyı, zararı veya mutsuzluğu artırıyorsa yanlıştır. Bu nedenle utilitaryanizm, ahlaki değerlendirmede niyet, gelenek, otorite veya eylemin içsel niteliğinden çok, eylemin dünyada meydana getirdiği etkileri merkeze alır.

Jeremy Bentham, klasik utilitaryanizmin kurucu isimlerinden biri olarak kabul edilir. Bentham'a göre, doğa, insanı iki temel egemenin yönetimi altına yerleştirmiştir: haz ve acı. İnsan ne yapacağını ne yapması gerektiğini ve ne yapacağını düşündüğünde bu iki olguya bağlıdır. Dolayısıyla ahlakın ve yasa koymanın amacı, hazzı artırmak ve acıyı azaltmak olmalıdır. Bentham'ın fayda ilkesi, bir eylemin ilgili tarafların mutluluğunu artırma ya da azaltma eğilimine göre onaylanması veya reddedilmesi gerektiğini savunur. Benthamcı utilitaryanizmde fayda, hesaplanabilir bir yapı taşır. Bir eylemin doğurduğu haz veya acı; yoğunluk, süre, kesinlik, yakınlık, üretkenlik, saflık ve kapsam gibi ölçütler üzerinden değerlendirilebilir. Bu ölçütler, ahlaki muhakemeye niceliksel ve hesaplanabilir bir karakter kazandırmayı amaçlar. Böylece ahlak, soyut metafizik ilkelerden çok pratik sonuçlar üzerinden değerlendirilir.[387]

Bu yaklaşımın güçlü tarafı, ahlaki yargıyı gözlemlenebilir etkilere bağlamasıdır. Bir eylemin faydalı olup olmadığı, en azından ilke düzeyinde, onun insanlar üzerinde meydana getirdiği haz, acı, refah veya zarar üzerinden incelenebilir. Bu özellik, utilitaryanizmi hukuk, siyaset, ekonomi ve kamu politikası gibi alanlarda etkili kılmıştır.

---

[387] Jeremy Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu - Uğur Kaşif Boyacı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 17-19, 37-39.

Çünkü yasa koyucu açısından önemli olan yalnızca niyetlerin temizliği değil, yasaların toplum üzerinde meydana getirdiği fiili sonuçlardır.

Bununla birlikte Benthamcı modelin ciddi güçlükleri de vardır. Haz ve acının gerçekten ölçülebilir olup olmadığı tartışmalıdır. İnsanın acısı, sevinci, tatmini, güvenliği, özgürlüğü veya onuru tek bir niceliksel ölçüye indirgenebilir mi? Ayrıca bütün bireylerin faydalarının aynı düzlemde toplanması, bireyler arasındaki ahlaki ayrılığı zayıflatabilir. Eğer yalnızca toplam fayda esas alınırsa, çoğunluğun mutluluğu uğruna azınlığın temel hakları ihlal edilebilir. Diğer bir nokta, kısa vadeli ve uzun vadeli fayda arasında gerilimdir. Bir eylem kısa vadede haz üretirken uzun vadede zarar doğurabilir. Bunun dışında, faydayı maksimize etme talebi fail üzerinde aşırı bir ahlaki yük oluşturabilir. Bireyden her an en fazla faydayı üretecek eylemi seçmesi beklenirse, gündelik hayat ahlaki hesaplamanın sürekli baskısı altında yaşanamaz hale gelir.[388]

John Stuart Mill, Bentham'dan devraldığı utilitaryanizmi daha rafine bir biçime dönüştürmüştür. Mill de faydayı ahlaki doğruluğun temel ölçütü olarak kabul eder; ancak bütün hazların aynı değerde olmadığını savunur. Ona göre bazı hazlar diğerlerinden daha yüksek ve daha değerlidir. Zihinsel, ahlaki ve estetik hazlar yalnızca bedensel hazlardan daha üstün bir değere sahiptir. Bu nedenle Mill'in utilitaryanizmi, salt haz miktarına değil, hazların niteliğine de önem verir.[389]

Mill'in bu katkısı, utilitaryanizmi kaba hedonizm eleştirisinden kısmen uzaklaştırır. İnsan mutluluğu yalnızca duyusal hazların toplamı değildir; insanın entelektüel gelişimi, ahlaki yetkinliği, özgürlüğü ve kendi hayatını anlamlı biçimde kurabilmesi mutluluğun temel bileşenleri arasındadır. Bu nedenle Mill'de utilitaryanizm,

---

[388] Michael J. Sandel, *Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*, çev. Mehmet Kocaoğlu, 7. bs. (Ankara: Felix Kitap, 2019), 60-68.

[389] John Stuart Mill, *Faydacılık*, çev. Barış Özkul (İstanbul: İletişim Yayınları, 2022), 36-39.

bireysel özgürlük ve insan onuruyla daha sıkı bir ilişki kurar. Mill için bireysel özgürlük yalnızca bireyin kişisel tercihi bakımından değil, toplumun uzun vadeli gelişimi bakımından da değerlidir.

Seküler utilitaryanizmin sonraki gelişiminde farklı versiyonlara evrildiğini görmekteyiz. Örneğin Brandt, ahlaki doğruluğu tek tek eylemlerin sezgisel değerlendirilmesiyle değil, bir toplumda hangi ahlaki kodun rasyonel olarak desteklenebilir olduğu sorusuyla temellendirmeye çalışır. Ona göre ahlaki ilkelerin gerekçelendirilmesi, kişisel sezgilere dayanamaz; bunun yerine, rasyonel kişilerin bilgi sahibi, tutarlı ve eleştirel bir bakışla hangi ahlaki kuralları benimsemeyi tercih edecekleri araştırılmalıdır. Doğru eylem, rasyonel olarak tercih edilebilir bir ahlaki kodun izin verdiği ya da gerektirdiği eylem olarak anlaşılmalıdır.[390]

Faydacılığın yalnızca Benthamcı haz hesabına indirgenemeyecek kadar geniş bir teorik gelenek içinde geliştiği; bazı yorumlarda doğal hukuk, doğal haklar, özgürlük ilkesi ve rasyonel yöntemle birlikte ele alındığı görülmektedir.[391]

R. M. Hare ahlaki çatışmaların, yalnızca iki kuralın karşı karşıya gelmesiyle çözülemeyeceğini; çünkü "sözünü tut", "zarar verme", "yardım et", "adil ol" gibi sezgisel kuralların bazen aynı durumda farklı yönlere çekebileceğini vurgular. Bu nedenle ahlaki düşünmede yalnızca alışılmış kurallara bağlı kalmak yeterli değildir; kurallar çatıştığında daha üst bir değerlendirme düzeyine geçmek gerekir. Bu üst düzeyde kişi, ilgili herkesin çıkar ve tercihlerini tarafsızca hesaba katmalı, hangi ilkenin benzer durumlarda evrensel olarak savunulabileceğini düşünmelidir.[392]

---

[390] Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, 194-196.

[391] Tuncay Büyük, *Herbert Spencer'da Rasyonel Faydacılık* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), v-vi, 65-86.

[392] R. M. Hare, *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point* (Oxford: Clarendon Press, 1981), 39-43, 49-51, 98-100.

Karl Popper, ahlaki ve siyasal normların doğadan, tarihten ya da toplumsal olgulardan otomatik olarak çıkarılamayacağını vurgular: Doğadan yapılan doğrudan çıkarımlar yanlıştır. İnsan toplumu, doğa yasalarından farklı olarak kurallar, kurumlar, kararlar ve sorumluluklar alanıdır. Bu nedenle adalet, eşitlik, özgürlük gibi ilkeler doğal zorunluluk değil, insanların eleştirel akılla seçip savunmaları gereken normatif tercihlerdir.[393]

Bütün bu versiyonlarda ortak nokta, ahlaki değerlendirmede sonuçların merkezi rol oynamasıdır. Ahlaki doğruluk, eylemin veya kuralın ortaya çıkardığı fayda, zarar, mutluluk, acı, tercih tatmini ya da refah durumuna göre belirlenir. Bu nedenle seküler utilitaryanizmin ana iddiası, ahlaki değerin aşkın bir buyruktan değil, eylemlerin insan yaşamındaki sonuçlarından türediğidir.

3.1.1. Seküler Utilitaryanizmin Metaetik Sorunları

Seküler utilitaryanizmin en güçlü yanı, ahlaki değerlendirme için pratik ve kamusal bir ölçüt sunmasıdır. İnsanların acı çekmesi, mutlu olması, refah içinde yaşaması veya zarar görmesi herkes tarafından gözlemlenebilir olgulardır. Bu nedenle utilitaryanizm, farklı dinî veya metafizik kabullere sahip bireyler arasında ortak bir ahlaki dil kurma iddiasına sahiptir. “Bu eylem daha çok insanın acısını azaltıyor mu?”, “Bu politika toplumun refahını artırıyor mu?”, “Bu kural uzun vadede daha güvenli ve adil bir düzen sağlıyor mu?” gibi sorular, kamusal tartışmaya açık sorulardır.

Bununla birlikte bu pratik avantaj, seküler utilitaryanizmin metaetik problemlerini ortadan kaldırmaz. İlk problem, faydanın ontolojik statüsüdür. Fayda bir doğal özellik

[393] Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1950), 58-65, 68, 73-74.

midir, psikolojik bir deneyim midir, tercihlerin gerçekleşmesi midir, yoksa nesnel insan iyiliğinin bir bileşeni midir? Eğer fayda haz olarak anlaşılırsa teori hazcı bir yapıya bürünür ve yüksek değerleri hazlara indirgeme riski taşır. Eğer fayda tercih tatmini olarak anlaşılırsa, irrasyonel, bilgisiz veya ahlaken sorunlu tercihlerin de tatmin edilmesi gerekip gerekmediği sorusu ortaya çıkar. Eğer fayda nesnel iyi listeleriyle açıklanırsa, bu kez teori salt ampirik bir sonuç hesabı olmaktan çıkar ve daha güçlü bir değer teorisine ihtiyaç duyar.[394]

İkinci problem, faydanın ölçülebilirliğidir. Utilitaryanizm, farklı bireylerin faydalarını karşılaştırmayı gerektirir. Fakat bir kişinin acısı ile başka bir kişinin mutluluğu nasıl ölçülecektir? Bir kişinin özgürlüğü ile başka bir kişinin güvenliği aynı hesaplama düzleminde nasıl tartılacaktır? Adalet, onur, sadakat, özgürlük ve refah gibi değerler ortak bir niceliksel ölçüte indirgenebilir mi? Bu sorular, utilitaryanizmin pratik hesaplama idealini sınırlar.[395]

Üçüncü problem, bireylerin ayrı ahlaki statüsüdür. Utilitaryanizm toplam faydayı merkeze aldığı için bireylerin ayrı kişiliklerini ve haklarını yeterince dikkate almadığı eleştirisine açıktır. John Rawls'un utilitaryanizme yönelttiği en güçlü eleştirilerden biri, utilitaryanizmin toplumun toplam refahını artırırken bireylerin ayrı varlıklar olduğunu göz ardı etme tehlikesidir. Toplum, tek bir büyük özne gibi düşünülemez; bir kişinin kaybı, başka kişilerin kazancıyla otomatik olarak telafi edilmiş sayılmaz.[396]

Dördüncü problem, ahlaki yükümlülüğün bağlayıcılığıdır. Seküler utilitaryanizm, bir eylemin neden doğru olduğunu fayda üzerinden açıklayabilir. Fakat failin niçin bu

---

[394] Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984), 4, 493-502.

[395] Sandel, *Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*, 58-65.

[396] John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, çev. Vedat Ahsen Coşar (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017), 55-57.

doğru eylemi yapmakla yükümlü olduğunu ayrıca açıklamalıdır. Bir kişi kendi çıkarına aykırı olduğu halde neden genel mutluluğu öncelemelidir? "Genel fayda" niçin benim üzerimde bağlayıcı bir normatif güç taşısın? Eğer cevap yalnızca "çünkü bu daha fazla mutluluk üretir" ise, bu ahlaki doğruluğu açıklayabilir; fakat yükümlülüğün fail üzerindeki bağlayıcılığını tam olarak açıklamayabilir.

Beşinci problem, motivasyon problemidir. Bir ahlak teorisi yalnızca doğru eylemi tanımlamakla kalmaz; aynı zamanda insanın bu eylemi yapma motivasyonunu da açıklamak zorundadır. Utilitaryanizm, tarafsız bakış açısından herkesin mutluluğunu eşit biçimde hesaba katmayı gerektirir. Ancak insanlar doğal olarak ailelerine, yakınlarına, projelerine, mesleklerine, inançlarına ve kişisel hedeflerine özel önem verirler. Eğer utilitaryanizm kişiden sürekli tarafsız toplam faydayı maksimize etmesini isterse, kişisel bütünlük ve özel bağlılıklar açısından aşırı talepkâr bir ahlak teorisine dönüşebilir.[397]

Bu problemler seküler utilitaryanizmin değerini ortadan kaldırmaz. Aksine, onun hangi düzeylerde güçlü ve hangi düzeylerde zayıf olduğunu gösterir. Seküler utilitaryanizm, pratik karar verme ve kamu politikası açısından güçlü bir araçtır. Fakat ahlaki değerin nihai temeli, yükümlülüğün bağlayıcılığı, insan motivasyonu ve hakların statüsü gibi konularda ek açıklamalara ihtiyaç duyar. Paley'in teolojik utilitaryanizmi bu noktada devreye girer. Paley, fayda ve mutluluk ölçütünü korur; fakat bu ölçütü Tanrı'nın iradesiyle ilişkilendirerek seküler utilitaryanizmin bağlayıcılık ve motivasyon problemlerine teolojik bir cevap vermeye çalışır.

[397] Samuel Scheffler, *The Rejection of Consequentialism: A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*, rev. ed. (Oxford: Clarendon Press, 1994), 1–3, 7–9, 14–20, 56–61.

3.2. Paley'in Teolojik Utilitaryanizminin Genel Yapısı[398]

William Paley'in ahlak teorisi, birinci bölümde görüldüğü üzere, fayda ve mutluluk kavramlarını merkeze almakla birlikte seküler bir ahlak teorisi değildir. Paley'in temel amacı, insan eylemlerinin doğruluğunu Tanrı'nın iradesi, insan mutluluğu ve nihai ödül-ceza düzeni içinde açıklamaktır. Onun erdem tanımı bu yapıyı açıkça gösterir: Erdem, insanlığa iyilik yapmak, bunu Tanrı'nın iradesine itaat içinde gerçekleştirmek ve ebedî mutluluk uğruna yapmaktır.[399] Bu tanımda üç unsur birleşir: insan iyiliği, Tanrı'nın iradesi ve nihai mutluluk.

Birinci unsur insan iyiliğidir. Paley, ahlaki davranışı insanlara iyilik yapmakla ilişkilendirir. Bu yönüyle onun teorisi açık biçimde sonuççu bir boyut taşır. Ahlaki eylem, yalnızca biçimsel bir kurala uygunluk değildir; insan yaşamında gerçek bir iyilik, mutluluk ve fayda üretmelidir. Bu nedenle Paley'in ahlak teorisi, insanın somut yaşam koşullarından ve toplumsal ilişkilerinden bağımsız değildir.[400]

İkinci unsur Tanrı'nın iradesidir. Paley'e göre insanlara iyilik yapmak, yalnızca insani bir sempati veya doğal eğilim meselesi değildir; Tanrı'nın iradesine itaat meselesidir. Ahlaki yükümlülüğün bağlayıcılığı burada ortaya çıkar. İnsan, genel mutluluğu artırmakla yalnızca toplumsal bakımdan yararlı olduğu için değil, Tanrı'nın iradesi bunu gerektirdiği için yükümlüdür. Böylece Paley, faydacı ölçütü teolojik otoriteyle birleştirir.[401]

---

[398] Teolojik utilitaryanizm kavramı ve Paley'in bu yaklaşım içindeki konumu çalışmanın birinci bölümünde ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bu başlık altında aynı konu yeniden tarihsel gelişimi bakımından incelenmemekte; üçüncü bölümün amacı doğrultusunda, Paley'in yaklaşımının seküler utilitaryanizm ile karşılaştırılmasını kolaylaştıracak genel kavramsal çerçeve kısaca yeniden ortaya konulmaktadır.

[399] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 41, 48–54.

[400] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 41, 46, 52–59, 79–80.

[401] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 41, 46, 48–55.

Üçüncü unsur nihai mutluluktur. Paley'in ahlak teorisi yalnızca bu dünyadaki haz ve refah hesabıyla sınırlı değildir. Ahlaki davranış, Tanrı'nın ödül ve ceza düzeni içinde nihai mutlulukla ilişkilidir. Bu eskatolojik boyut, Paley'in teorisini seküler utilitaryanizmden ayıran en önemli unsurlardan biridir. Seküler utilitaryanizm çoğunlukla bu dünyadaki sonuçları dikkate alırken, Paley insan eylemlerini Tanrı'nın nihai adalet ve mutluluk düzeni içinde değerlendirir.[402]

Bu üç unsurun birleşimi, Paley'in teorisini basit bir utilitaryanizm olmaktan çıkarır. Paley için fayda, Tanrı'dan bağımsız bir ahlaki ölçüt değildir. Fayda, Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu amaçlayan iradesinin pratik göstergesidir. İnsan, hangi eylemlerin mutluluk ürettiğini akıl ve deneyim yoluyla kavrayabilir; ancak bu mutluluğun niçin ahlaken bağlayıcı olduğu Tanrı'nın iradesiyle açıklanır. Bu nedenle Paley'de ahlaki doğruluk ile ahlaki yükümlülük birbirinden ayrılır fakat koparılmaz. Ahlaki doğruluk, yaratılmışların mutluluğuna katkı sağlayan sonuçlarla ilişkilidir. Ahlaki yükümlülük ise Tanrı'nın iradesi ve nihai yaptırımıyla temellendirilir.[403]

Paley'in yaklaşımı John Gay ve Edmund Law üzerinden gelen erken teolojik utilitaryanizm geleneğiyle ilişkilidir. Gay, erdemin temel ilkesini evrensel mutlulukla ilişkilendirmiş; Tanrı'nın iradesi ile insan mutluluğu arasında bir bağ kurmuştur. Getty Lustila'nın vurguladığı üzere Gay, modern dönemde evrensel mutluluğu ahlaki eylemin amacı olarak açıkça savunan ilk düşünür olarak değerlendirilmektedir.[404] David Hartley de Gay'in çağrışım teorisi ve ahlaki motivasyon konusundaki etkisini açıkça kabul

[402] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 41, 43–44, 49–50.

[403] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 41, 46, 48–55.

[404] Lustila, "John Gay", 87.

eder.[405] Paley bu geleneği daha sistematik hale getirerek fayda, Tanrı'nın iradesi, yasa, yükümlülük ve ödül-ceza kavramlarını bütünlüklü bir ahlak teorisi içinde birleştirir.

Paley açısından Tanrı, yalnızca evrenin yaratıcısı değildir; aynı zamanda ahlaki düzenin bilge yasa koyucusudur. Tanrı'nın yasaları keyfî değildir. Çünkü Tanrı yaratılmışların mutluluğunu amaçlar. Bu nedenle ahlaki kurallar, insan mutluluğunu güvence altına alan ilahi düzenlemeler olarak anlaşılmalıdır. Paley'in yaklaşımı burada seküler kural utilitaryanizmiyla belirli bir benzerlik taşır: Kuralların değeri, uzun vadede genel mutluluğu korumalarına bağlıdır. Ancak seküler kural utilitaryanizminda kuralların bağlayıcılığı toplumsal faydadan gelirken, Paley'de kuralların bağlayıcılığı Tanrı'nın iradesinden gelir.[406]

Paley'in teorisini daha iyi anlamak için şu ayrım önemlidir: Tanrı'nın iradesi mutlulukla özdeş değildir; fakat Tanrı'nın iradesinin hedefi yaratılmışların mutluluğudur. Eğer Tanrı'nın iradesi doğrudan mutlulukla özdeş kabul edilirse, Paley'in teorisi basit bir "Tanrı mutluluktur" metafiziğine dönüşür. Oysa Paley'in teorisi daha çok teleolojik bir yapıya sahiptir. Tanrı, yaratılmışların mutluluğunu isteyen ve ahlaki yasaları bu mutluluğa yönelten bilge bir iradedir. Bu nedenle Tanrı'nın iradesi ile mutluluk arasındaki ilişki özdeşlik değil, amaçsal yönelim ilişkisidir.[407]

---

[405] Hartley, *Observations on Man*, 1/v.

[406] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 41, 46, 48–59.

[407] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 52-54.

3.3. Eylemlerin Sonuçları

3.3.1. Ahlaki Doğruluk ve Ahlaki Yükümlülük Bakımından Karşılaştırma

Ahlaki doğruluk, bir eylemin hangi ölçüte göre doğru veya yanlış sayılacağını ifade eder. Seküler utilitaryanizmde bu ölçüt faydadır. Bir eylem toplam mutluluğu artırıyor ya da acıyı azaltıyorsa doğrudur. Bu ölçüt, Tanrı'nın iradesinden veya metafizik bir düzenden bağımsız olarak işler. İnsanların acı çekmesi, mutlu olması, zarar görmesi veya refaha ulaşması ahlaki değerlendirme için yeterli veri kabul edilir.[408]

Paley'de ise ahlaki doğruluk yine mutluluk ve fayda ile ilişkilidir; fakat fayda burada nihai ölçüt değil, Tanrı'nın iradesinin pratik göstergesidir. Doğru eylem, Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu amaçlayan iradesine uygun eylemdir. Bu uygunluk çoğu durumda eylemin insan mutluluğu üzerindeki etkileriyle anlaşılır. Dolayısıyla Paley, ahlaki doğruluğu iki düzeyde temellendirir: teolojik düzeyde Tanrı'nın iradesi; pratik düzeyde yaratılmışların mutluluğu.

Bu iki düzeyli yapı, Paley'in teorisini seküler utilitaryanizmden ayırır. Seküler utilitaryanizmde fayda ahlaki doğruluğun kurucu ölçütüdür. Paley'de ise fayda, Tanrı'nın iradesinin keşfine hizmet eden epistemik-pratik ölçüttür. Seküler faydacı için "faydalı olduğu için doğrudur" ifadesi yeterli olabilir. Paley için ise daha doğru ifade şudur: "Yaratılmışların mutluluğuna hizmet ettiği için Tanrı'nın iradesiyle uyumludur; Tanrı'nın iradesiyle uyumlu olduğu için ahlaken bağlayıcıdır."

Bu noktada Paley'in teorisi, ahlaki doğruluk ile ahlaki yükümlülüğü birbirinden ayırma imkânı sunar. Bir eylemin doğru olması, onun mutluluğa katkısıyla bilinebilir; fakat bu eylemin fail üzerinde bağlayıcı olması, Tanrı'nın iradesiyle ilişkilidir. Seküler

[408] Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 11-13; Mill, *Faydacılık*, 11-25.

utilitaryanizmde bu iki boyut çoğu zaman aynı ilke içinde birleşir. Fayda hem doğruluk ölçütü hem de yükümlülük gerekçesi olarak kullanılır.[409] Paley ise faydayı doğruluğun pratik göstergesi, Tanrı'nın iradesini ise yükümlülüğün nihai temeli olarak konumlandırır.[410]

Seküler utilitaryanizmin en önemli problemlerinden biri, ahlaki yükümlülüğün bağlayıcılığını açıklamaktır. Bir eylemin daha fazla mutluluk ürettiğini bilmek, failin o eylemi yapmakla yükümlü olduğunu göstermek için yeterli midir? Eğer bir kişi kendi çıkarı ile genel fayda arasında seçim yapmak zorunda kalırsa, neden genel faydayı öncelemelidir? Seküler faydacı bu soruya tarafsızlık ilkesi, rasyonel tutarlılık, herkesin çıkarını eşit sayma, toplumsal sözleşme veya empati üzerinden cevap verebilir. Ancak bu cevapların her biri ayrıca savunulmaya muhtaçtır.

Paley'in cevabı daha açık biçimde teolojiktir. İnsan, Tanrı'nın yarattığı ve Tanrı'nın iradesi karşısında sorumlu olan bir varlıktır. Tanrı yaratılmışların mutluluğunu amaçladığı için insan da bu amaca uygun davranmakla yükümlüdür. Ayrıca Tanrı'nın ödül ve ceza düzeni, ahlaki yükümlülüğe motivasyonel güç kazandırır. Böylece Paley'de yükümlülük yalnızca rasyonel bir tavsiye değil, ilahi otoriteye dayalı normatif bir zorunluluktur.[411]

Bununla birlikte Paley'in yükümlülük anlayışı yalnızca ceza korkusuna indirgenmemelidir. Eğer ahlaki yükümlülük yalnızca ceza korkusuyla açıklanırsa, teori ahlaki içeriğini zayıflatır ve çıkar hesabına dönüşür. Bu yorumda Tanrı'nın ödül ve cezası, ahlaki düzenin ciddiyetini ve bağlayıcılığını gösterir; fakat bu düzenin içeriği yaratılmışların mutluluğuna yönelmiştir. Dolayısıyla Paley'de yükümlülüğün bağlayıcı

[409] Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, 19, 31.

[410] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 46, 48–55.

[411] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 48-54.

ve motivasyonel temeli Tanrı'nın otoritesi ve yaptırımı; içeriksel ve rasyonel temeli ise Tanrı'nın iyiliksever iradesi ve genel mutluluk ilkesidir.[412]

3.3.2. Sonuçların Ontolojik Statüsü ve Değer Yükü

Seküler utilitaryanizm ile Paley'in teolojik utilitaryanizmini karşılaştırabilmek için "sonuç" kavramının ne anlama geldiğini açıklığa kavuşturmak gerekir. Çünkü sonuççu ahlak teorilerinde ahlaki değerlendirme doğrudan sonuçlara bağlandığı için, hangi şeylerin sonuç sayılacağı sorusu teorinin bütün yapısını etkiler. Eğer sonuç yalnızca eylemden hemen sonra ortaya çıkan gözlemlenebilir bir olay olarak anlaşılırsa, faydacı değerlendirme oldukça dar bir alana sıkışır. Buna karşılık sonuç, eylemin uzun vadeli etkilerini, kurumsal dönüşümleri, karakter üzerindeki etkileri, toplumsal güveni ve gelecekteki davranış kalıplarını da içerecek şekilde genişletilirse, sonuççuluk daha karmaşık ve daha güçlü bir teori haline gelir.

Sonuç kavramı en az dört düzeyde ele alınabilir. Birincisi, sonuç bir olay olarak düşünülebilir. Bu durumda sonuç, belirli bir zamanda ve yerde meydana gelen tekil bir etkidir. İkincisi, sonuç bir durum olarak yorumlanabilir. Bu durumda eylemin sonucu yalnızca tekil bir olay değil, ortaya çıkan daha geniş bir koşuldur. Üçüncüsü, sonuç bir özellik veya değer-durumu olarak ele alınabilir. Bu durumda acının artması, güvenin azalması, adaletin zedelenmesi veya toplumsal barışın güçlenmesi gibi nitelikler de sonuç kavramının içine girer. Dördüncüsü, sonuç parçalı bir yapı olarak düşünülebilir. Bir eylem aynı anda kısa vadeli fayda, uzun vadeli zarar, bireysel memnuniyet, toplumsal güvensizlik ve ahlaki alışkanlıkların zayıflaması gibi birçok alt-sonuç doğurabilir.[413]

---

[412] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 48-55.

[413] Donald Davidson, *Essays on Actions and Events* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 14, 52–59, 95–96, 137–151.

Bu ayrım, utilitaryanizm açısından önemlidir. Çünkü bir eylemin "faydalı" olup olmadığı, hangi sonuçların hesaba katıldığına bağlıdır. Eğer yalnızca yakın ve doğrudan sonuçlar dikkate alınırsa, bazı eylemler faydalı görünebilir. Ancak uzak, dolaylı ve sistemsel sonuçlar hesaba katıldığında aynı eylemin zararlı olduğu anlaşılabilir. Bu nedenle sonuççuluğun olgun bir biçimi, yalnızca tekil ve yakın sonuçlara değil, eylemin daha geniş nedensel ve normatif bağlamına da bakmak zorundadır.

Sonuçların ahlaki değerlendirmedeki rolü yalnızca nedensel etkilerinden kaynaklanmaz. Bir sonucun ahlaki bakımdan önemli olması, onun değer yükü taşımasına bağlıdır. Bir eylemin sonucunda mutluluk, güven, adalet, özgürlük, barış veya dayanışma ortaya çıkıyorsa, bu sonuçlar pozitif değer taşır. Buna karşılık acı, zarar, korku, güvensizlik, adaletsizlik veya kaos ortaya çıkıyorsa, bu sonuçlar negatif değer taşır. Bu nedenle sonuçların değerlendirilmesi, gerçekte değerlerin değerlendirilmesidir.[414]

Bununla birlikte, sonuçların değer taşıması bütün değerlerin aynı türden olduğu veya aynı ölçekte toplanabileceği anlamına gelmez. Tam tersine, sonuçların değer yüklü olması, değer çatışması problemini doğurur. Bir eylem aynı anda bir değeri güçlendirirken başka bir değeri zedeleyebilir. Örneğin doğruyu söylemek dürüstlük değerini koruyabilir; fakat aynı anda bir kişiye ciddi zarar verebilir. Bir devletin güvenlik politikası toplumsal düzeni güçlendirebilir; fakat bireysel özgürlükleri sınırlayabilir. Bu örnekler, ahlaki muhakemenin yalnızca "fayda var mı?" sorusuyla çözülemeyeceğini gösterir.

Değer çatışması karşısında üç temel yaklaşım ayırt edilebilir. Monistik yaklaşım, bütün değerleri tek bir nihai değere indirger. Klasik hazcı utilitaryanizmde bu değer haz veya mutluluktur. Plüralist yaklaşım ise birden fazla temel değerin bulunduğunu ve bu

---

[414] Peter Railton, *Facts, Values, and Norms: Essays Toward a Morality of Consequence* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 239-240, 266-267.

değerlerin her zaman ortak bir ölçekte toplanamayacağını savunur. Hiyerarşik yaklaşım ise değerler arasında bir sıralama olduğunu savunur.[415]

Seküler utilitaryanizm çoğu zaman farklı değerleri haz, mutluluk veya tercih tatmini gibi tek bir nihai ölçüt altında birleştiren monistik bir eğilim taşır. Bununla birlikte çağdaş sonuççuluk bu modeli genişletmiştir. Parfit'in belirttiği üzere sonuççuluk, utilitaryanizmden daha geniş bir teori olarak, sonuçların değerini yalnızca haz veya tercih tatmini üzerinden belirlemek zorunda değildir; eşitsizlik, aldatma, zorlama ve hakların ihlali gibi unsurları da sonuçları kötüleştiren bağımsız değerler olarak değerlendirebilir.[416]

Sonuççuluğun tek bir haz ölçütünden daha geniş bir değerler çerçevesine açılması, Paley'in mutluluk merkezli fakat dar anlamda hazcı olmayan yaklaşımını değerlendirmek için de uygun bir karşılaştırma zemini oluşturur. Paley'in yaklaşımı bu tartışmada ilginç bir ara konumda durur. Paley, mutluluğu ahlaki değerlendirmenin merkezine yerleştirir; fakat mutluluğu yalnızca tekil hazların toplamı olarak anlamaz. Tanrı'nın yaratılmışlar için amaçladığı mutluluk, toplumsal düzen, adalet, dürüstlük, güven, yasa, ödev ve uzun vadeli ahlaki istikrar gibi unsurları da içerir. Bu nedenle Paley'de mutluluk, dar hedonistik bir kategori değil, teleolojik olarak düzenlenmiş daha geniş bir insan iyiliği kavramıdır.[417]

3.3.3. Faydanın Ölçülmesi, Haklar ve Adalet Problemi

Seküler utilitaryanizmin en önemli iddialarından biri, ahlaki değerlendirmenin rasyonel ve hesaplanabilir bir yapıya kavuşturulabileceğidir.[418] Bu yaklaşım, ahlakı

---

[415] William K. Frankena, *Ethics*, 2. bs. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973), 83-93; John Kekes, *The Morality of Pluralism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993), 19-23; 67-69; 74-75

[416] Parfit, *Reasons and Persons*, 112-113, 493-502.

[417] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 33–41, 55–59, 79–80, 105.

[418] Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, 17, 37-39.

ölçülebilir sonuçlara dayandırarak karar vermeyi daha nesnel hale getirmeyi amaçlar. Ancak faydanın ölçülmesi problemi teorinin en zayıf noktalarından biridir. İlk olarak, bireyler arası fayda karşılaştırması zordur. Bir kişinin acısının başka bir kişinin hazzından daha ağır olup olmadığı nasıl belirlenecektir? Ayrıca farklı değer türlerinin ortak bir ölçüye indirgenmesi güçtür. Özgürlük, güvenlik, mutluluk, adalet ve kişisel bütünlük aynı hesaplama düzleminde nasıl toplanacaktır? Diğer bir sorun ise kısa vadeli ve uzun vadeli fayda arasında oluşan gerilimdir. Bir eylem bugün büyük bir fayda üretebilir; fakat gelecekte daha büyük zararlar doğurabilir. Bu sebeple, fayda ölçümü genellikle belirsizlik altında yapılır. Fail, bütün sonuçları değil, yalnızca olası sonuçları tahmin edebilir.

Seküler utilitaryanizme yöneltilen en güçlü eleştirilerden biri de bireysel hakları ve adalet ilkelerini toplam fayda uğruna ihmal edebilme riskidir. Eğer ahlaki doğruluğun tek ölçütü toplam faydanın artırılmasıysa, bazı bireylerin temel haklarının çoğunluğun yararı için feda edilmesi teorik olarak mümkün görünür. Masum bir kişinin cezalandırılması toplumda büyük bir korkuyu önleyecekse, faydacı hesap bunu meşru gösterebilir mi? Sağlıklı bir kişinin organları beş hastayı kurtarmak için zorla alınabilir mi? Bir azınlık grubunun hakları, çoğunluğun memnuniyeti için sınırlanabilir mi? Bu örneklerde sonuçların toplamı olumlu görünebilir; fakat ahlaki sezgilerimiz bu tür eylemleri yanlış kabul eder. Çünkü burada yalnızca fayda değil, hak, adalet, insan onuru ve kişisel dokunulmazlık gibi değerler devrededir.[419]

Rawls'un utilitaryanizme yönelttiği eleştirinin merkezinde de bu sorun vardır. Rawls'a göre utilitaryanizm, toplumu tek bir büyük özne gibi düşünme eğilimindedir. Bir kişinin kaybı, başka kişilerin kazancıyla telafi edilebilir görünür. Oysa adalet, kişilerin

[419] Sandel, *Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*, 54-58.

ayrı varlıklar olduğunu ve her bireyin temel haklarının toplam refah hesabı içinde eritilemeyeceğini kabul etmeyi gerektirir.[420]

Frances Kamm da haklar, izin verilebilir zarar ve insan onuru tartışmaları üzerinden sonuççuluğun sınırlarına dikkat çeker. Ona göre sonuçlar ahlaki muhakemede önemlidir; ancak tek belirleyici değildir. Bazı eylemler daha iyi toplam sonuçlar üretebilir görünse bile, insanlara yapılma biçimleri nedeniyle ahlaken yasak olabilir. Bir kişiyi yalnızca araç olarak kullanmak, toplam fayda artsa bile ahlaki bakımdan sorunlu olabilir.[421]

Samuel Scheffler'in sonuççuluk eleştirisi ise kişisel bütünlük ve özel bağlılıklar üzerinde yoğunlaşır. İnsanlar yalnızca tarafsız fayda üreticileri değildir; ailelerine, dostlarına, projelerine, mesleklerine, inançlarına ve kendi yaşam planlarına özel bağlılıklar taşırlar. Katı sonuççuluk, kişiden her zaman tarafsız en yüksek faydayı seçmesini isterse, failin kendi hayatını kurma hakkını ve kişisel bütünlüğünü zayıflatabilir.[422]

Paley'in teolojik utilitaryanizmi bu eleştirilere karşı daha karmaşık bir cevap verebilir. Paley, faydayı önemser; fakat faydayı yalnızca tekil toplam haz hesabı olarak anlamaz. Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu amaçlayan iradesi, adalet, dürüstlük, güven, toplumsal barış ve genel kurallar gibi değerleri de içerir. Bu nedenle Paley açısından hakların veya adaletin ihlali, kısa vadede faydalı görünse bile uzun vadeli genel mutluluğu zedeleyebilir. Örneğin masum bir kişinin cezalandırılması kısa vadede

---

[420] Rawls, *A Theory of Justice*, 23-27.

[421] F. M. Kamm, *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 11–14, 139–140, 253–254, 258–260.

[422] Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, 15-22.

toplumsal huzur sağlayacak gibi görünse de adalet sistemine güveni yok eder ve genel kural düzeyinde daha büyük zarar üretir.[423]

Bu noktada Paley'in özel sonuç ve genel sonuç ayrımı önem kazanır. Bir eylemin özel sonucu, o tekil eylemin doğrudan ürettiği etkidir. Genel sonucu ise, bu eylemin genel bir kuralı ihlal etmesi veya meşrulaştırması halinde toplumda doğuracağı geniş etkidir. Paley'e göre kısa vadeli özel faydaya değil, genel ve uzun vadeli sonuçlara bakmak gerekir.[424]

Bu ayrım Paley'i katı eylem utilitaryanizmindan uzaklaştırır. Paley, tekil eylemlerin doğrudan faydasını yeterli görmez; eylemin genel kurallar üzerindeki etkisini de değerlendirir. Kurallar, tekil durumlarda hesaplamayı kolaylaştıran pratik araçlar olmanın ötesinde, toplumsal güveni ve uzun vadeli mutluluğu koruyan yapılardır. İnsanlar her eylemde sıfırdan fayda hesabı yapamazlar. Ayrıca böyle bir hesap, çoğu zaman önyargı, çıkar, bilgisizlik ve kısa vadeli bakış tarafından bozulabilir. Kurallar, bu zayıflıkları azaltır ve ahlaki yaşamı daha öngörülebilir hale getirir.[425]

3.3.4. Sonuçların Bilinebilirliği Problemi

Sonuççu ahlak teorilerinin en güçlü tarafı, ahlaki değerlendirmeyi eylemlerin dünyada meydana getirdiği gerçek etkilerle ilişkilendirmesidir.[426] Ancak aynı özellik, sonuççuluğun en temel epistemik problemine de kaynaklık eder: Bir eylemin bütün sonuçları ne ölçüde bilinebilir? Eğer ahlaki doğruluk eylemin sonuçlarına bağlıysa, failin bu sonuçları önceden bilmesi veya en azından makul biçimde öngörmesi gerekir. Fakat

[423] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 33, 41, 52–59, 79–80, 105, 296.

[424] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 38-42.

[425] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 42, 55–59, 79–80, 105, 332–333.

[426] Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, 17-19, 31, 38-39.

insan bilgisi sınırlıdır; eylemlerin uzak, dolaylı, karmaşık ve sistemsel etkileri çoğu zaman tam olarak bilinememektedir.[427]

Bu problem üç düzeyde ele alınmalıdır. Birinci düzey, ontolojik düzeydir. Bir eylemin sonuçları, fail onları bilsin veya bilmesin, dünyada belirli etkiler meydana getirir. Bir eylem zarar doğurmuşsa, fail bu zararı öngörememiş olsa bile sonuç ontolojik olarak gerçekleşmiştir.[428] İkinci düzey, epistemik düzeydir. Failin bu sonucu eylem anında bilip bilmediği, öngörüp öngöremediği veya makul biçimde tahmin edip edemeyeceği ayrı bir sorudur.[429] Üçüncü düzey ise normatif düzeydir. Failin bilmediği veya öngöremediği sonuçlardan ahlaken sorumlu tutulup tutulamayacağı, yalnızca sonucun gerçekleşmiş olmasına değil, failin bilgi ve kontrol koşullarına da bağlıdır.[430]

Bu ayrım yapılmadığında sonuççuluk haksız biçimde aşırı talepkâr bir teoriye dönüşebilir. Eğer fail, eyleminin bütün fiilî sonuçlarından sorumlu tutulursa, insanın ahlaki yükümlülük alanı neredeyse sınırsız hale gelir. Çünkü hiçbir insan, eylemlerinin bütün uzak ve dolaylı etkilerini hesaplayamaz. Buna karşılık yalnızca failin fiilen bildiği sonuçları dikkate almak da ahlaki sorumluluğu aşırı daraltır. İnsanlar çoğu zaman bilmeleri gereken, öngörmeleri beklenen veya makul dikkatle fark edebilecekleri risklerden sorumlu tutulmalıdır. Dolayısıyla ahlaki değerlendirme, salt fiilî sonuç ile salt öznel bilgi arasında orta bir ölçüt gerektirir: makul öngörülebilirlik.

Seküler utilitaryanizm açısından bu problem, karar teorisi ve risk analizi yoluyla çözülmeye çalışılır. Fail, tüm sonuçları kesin olarak bilemese de eylem anında mevcut bilgi, deneyim, istatistik, bilimsel veri ve sosyal öngörü üzerinden olası sonuçları

---

[427] James Lenman, "Consequentialism and Cluelessness", *Philosophy & Public Affairs* 29/4 (2000), 342-343. 347-350.

[428] Lenman, "Consequentialism and Cluelessness", 343 ve 359-360.

[429] Lenman, "Consequentialism and Cluelessness", 349-350, 359-364.

[430] Lenman, "Consequentialism and Cluelessness", 359, 363-365.

tartabilir. Bu nedenle modern sonuççuluk, çoğu durumda fiilî sonucu değil, beklenen sonucu ahlaki değerlendirmeye esas alır. Beklenen sonuç, failin eylem anında sahip olduğu veya makul olarak sahip olması gereken bilgiler ışığında öngörülebilir sonuçtur.[431]

Paley'in teolojik utilitaryanizmi açısından sonuçların bilinebilirliği problemi daha karmaşıktır. Çünkü Paley'in teorisinde iki farklı bilgi konumu vardır: Tanrı'nın bilgi konumu ve insanın bilgi konumu. Tanrı, bütün sonuçları, bütün nedensel zincirleri, bütün uzun vadeli etkileri ve nihai eskatolojik düzeni bilir. İnsan ise sınırlı, zamana bağlı, hataya açık ve kısmi bilgiyle hareket eder. Bu nedenle Paley'in teorisinde metafizik düzeyde sonuçlar Tanrı açısından tam olarak bilinebilirken, pratik düzeyde insan açısından yalnızca kısmen ve olasılıksal olarak bilinebilir.

Bu iki düzeyli yapı Paley'in teorisini hem güçlendirir hem de yeni bir gerilim üretir. Güçlendirir; çünkü ahlaki evrenin Tanrı açısından bütünüyle anlamsız veya rastlantısal olmadığını savunur. İnsan tüm sonuçları bilemese de Tanrı'nın bilgisi ve iradesi, ahlaki düzenin nihai rasyonelliğini güvence altına alır. Fakat aynı yapı gerilimlidir; çünkü insanın pratik ahlaki kararlarında Tanrı'nın tüm bilgisine doğrudan erişimi yoktur. Bu nedenle Paleyci fail, Tanrı'nın nihai bilgisini kendi sınırlı hesaplamasının yerine koyamaz. İnsan yine de akıl, deneyim, genel kurallar, doğal düzen ve vahiy aracılığıyla makul ahlaki kararlar vermek zorundadır.

3.3.5. Beklenen Değer, Risk ve Ahlaki Şans

Seküler utilitaryanizmde sonuçların belirsizliği genellikle beklenen değer analiziyle ele alınır. Beklenen değer, bir eylemin olası sonuçlarının değerleri ile bu

[431] Frank Jackson, "Decision-Theoretic Consequentialism and the Nearest and Dearest Objection", *Ethics* 101/3 (1991), 462-472.

sonuçların gerçekleşme olasılıklarının birlikte değerlendirilmesidir. Bu model, kesin bilgiye sahip olmadığımız durumlarda rasyonel karar vermeyi sağlar. Bir eylemin kesin sonucu bilinmese bile, olası sonuçlar ve bu sonuçların ağırlıkları tahmin edilerek hangi seçeneğin daha makul olduğu belirlenebilir.[432]

Bu yaklaşımın ahlaki açıdan önemi açıktır. İnsan eylemlerinin çoğu belirsizlik altında gerçekleşir. Bir hekimin tedavi kararı, bir siyasetçinin kamu politikası, bir hâkimin ceza takdiri, bir bilim insanının riskli teknolojik uygulaması veya bir bireyin toplumsal etkisi olan kararı çoğu zaman kesin sonuç bilgisine dayanmaz. Bu durumlarda ahlaki sorumluluk, gerçekleşen sonucun kendisinden çok, failin eylem anında sahip olduğu makul bilgi ve risk değerlendirmesine dayanmalıdır.

Beklenen değer analizi seküler utilitaryanizme önemli bir pratik güç kazandırır. Çünkü teori, "bütün sonuçları bilmeden nasıl ahlaki karar verebiliriz?" sorusuna rasyonel bir cevap sunar. Fail, bütün sonuçları bilemese de mevcut veriler ışığında en yüksek beklenen faydayı veya en düşük beklenen zararı üretmeye çalışabilir. Bu nedenle beklenen değer analizi, utilitaryanizmin yalnızca soyut bir ahlak teorisi değil, pratik karar teorisi olarak da kullanılmasını mümkün kılar.

Fakat bu modelin de sorunları vardır. İlk olarak, olasılıkların güvenilir biçimde belirlenmesi her zaman mümkün değildir. Bazı durumlarda istatistiksel veri bulunur; bazı durumlarda ise belirsizlik radikaldir. İkinci olarak, değerlerin nicel ağırlıkları kolayca hesaplanamaz. Bir kişinin yaşam kalitesi, özgürlüğü, güvenliği, onuru ve acısı aynı hesaplama biriminde nasıl değerlendirilecektir? Üçüncü olarak, düşük olasılıklı fakat çok büyük zararlı sonuçlar karar modelini zorlaştırır. Çok küçük bir ihtimalle felaket doğuracak bir eylem, yüksek olasılıklı küçük faydalar karşısında nasıl tartılmalıdır?

---

[432] John Broome, *Weighing Goods: Equality, Uncertainty and Time* (Oxford: Basil Blackwell, 1991), 91-92, 123-124.

Dördüncü olarak, beklenen değer modeli insanın bütün ahlaki sezgilerini yansıtmayabilir. Bazı eylemler yüksek beklenen fayda üretse bile, haklar veya adalet açısından kabul edilemez görünebilir.

Sonuçların bilinebilirliği problemi, ahlaki şans tartışmasıyla doğrudan ilişkilidir. Ahlaki şans, failin kontrolü dışında gerçekleşen faktörlerin ahlaki değerlendirmeyi etkilemesi durumudur. İki kişi aynı niyetle ve benzer dikkatsizlikle hareket edebilir; fakat rastlantısal koşullar nedeniyle birinin eylemi büyük zarar doğururken diğerinin eylemi zarar doğurmayabilir. Bu durumda iki fail ahlaken aynı mı değerlendirilmelidir, yoksa gerçekleşen sonuç farkı ahlaki yargıyı değiştirmeli midir?[433]

Gerçekleşen sonuçlar ahlaki sorumluluk değerlendirmesinde önem taşımakla birlikte, failin yalnızca sonuçla nedensel bir ilişki içinde bulunması sorumluluk için yeterli değildir. Sorumluluk, failin eyleminin kendi nedenlere duyarlı mekanizmasından doğmasına, eylemi üzerinde uygun bir kontrole sahip olmasına ve söz konusu sonucun eyleminden doğacağını ya da doğabileceğini bilmesinin makul biçimde beklenmesine bağlıdır. Diğer bir deyişle katı sonuççu yaklaşım, gerçekleşen sonuçlara büyük önem verdiği için ahlaki şans problemine daha açıktır. Eğer sonuç kötü ise, failin ahlaki durumu da kötüleşmiş görünür. Buna karşılık niyet, kontrol ve öngörülebilirlik merkezli yaklaşımlar, failin ahlaki sorumluluğunu eylem anındaki bilgi, niyet ve kontrol düzeyine bağlar. Böylece gerçekleşen sonuçlar tamamen önemsiz sayılmaz; fakat ahlaki kusur, failin makul biçimde öngörebileceği risklere göre değerlendirilir. [434]

Paley'in teolojik utilitaryanizmi bu tartışmaya iki düzeyli bir cevap verebilir. İnsan düzeyinde sorumluluk, makul öngörülebilirlik ve genel kurallar aracılığıyla

---

[433] Thomas Nagel, "Moral Luck", *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 24-31.

[434] John Martin Fischer – Mark Ravizza, *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 12-13, 101, 121-122.

belirlenmelidir. Çünkü insan sınırlı bilgiye sahiptir ve bütün sonuçları hesaplayamaz. Tanrı düzeyinde ise bütün sonuçlar bilinir; dolayısıyla nihai adalet, insanın eksik bilgiyle verdiği yargıların ötesinde gerçekleşir. Bu ayrım, Paley'in teorisine önemli bir açıklama gücü kazandırır. İnsanlar pratik ahlaki ve hukuki değerlendirmede makul öngörülebilirliği esas alırken, Tanrı nihai düzeyde hem niyetleri hem bilgiyi hem sonuçları eksiksiz bilir.[435]

3.4. Evrensel Mutluluk İlkesi

3.4.1. Tanrı'nın Bilgisi, İnsan Bilgisinin Sınırı ve Eskatolojik Ufuk

Paley'in teolojik utilitaryanizmini seküler utilitaryanizmden ayıran en önemli noktalardan biri, bilgi problemi karşısında Tanrı'nın konumudur. Seküler utilitaryanizmde bütün kararlar insanın sınırlı bilgi koşulları içinde alınır. İnsan sonuçları tahmin eder, olasılıkları hesaplar, riskleri tartar ve en makul görünen eylemi seçer. Bu yapı her zaman için hata ihtimali olabilecek bir yapıdır. Seküler faydacı, en iyi niyetle ve en iyi veriyle hareket etse bile yanılabilir.[436]

Paley'in teorisinde Tanrı'nın bilgisi, insan bilgisinin hata ve belirsizlik taşıyan alanını aşar. Paley'e göre Yaratıcı, yarattığı varlıkların yapı ve özelliklerini yakından bilir; ayrıca bunların birbirleri üzerindeki etkilerini ve fiziksel neden zincirlerinden doğan değişimlerini önceden kavrar. İlahi bilgi ve bilgeliğin kapsamı, insanın sınırlı duyuları ve tecrübesiyle elde ettiği bilgiden çok daha geniştir. Bu nedenle insan açısından belirsiz ve yalnızca olasılıksal olarak değerlendirilebilen olayların, Tanrısal tasarım bakımından

[435] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 42, 50, 55–59, 191, 260–261.

[436] Zimmerman, *Living with Uncertainty*, 33-43, 57-65.

amaçlı bir düzenle bağdaştırılabileceği kabul edilir. İnsan açısından olasılıksal olan, Tanrı açısından bilinir ve düzenlenmiş bir bütüne aittir.[437]

Ancak Tanrı'nın bilgisi insanın karar sürecine doğrudan aktarılmaz; insan Tanrı'nın bildiği her şeyi bilemez. Bu nedenle Paley'in teorisi pratik düzeyde insanın akıl yürütmesine, doğa ve insan hayatına ilişkin gözlemlerine, vahye, genel kurallara ve eylemlerin özel ve genel eğilimlerinin değerlendirilmesine ihtiyaç duyar. Paley'e göre ilahî takdire inanmak, insanın hazırlık yapma, tedbir alma ve kendi bilgi imkânları doğrultusunda hareket etme sorumluluğunu ortadan kaldırmaz. Bununla birlikte doğadaki amaçlı düzen, insanın bütün bağlantıları açıklayamasa bile ahlaki hayatın anlamsız ve rastlantısal olmayan bir ilahî düzenle bağdaştığını düşünmesine imkân verir.[438]

Bu noktada "metafizik kesinlik" ile "epistemik belirsizlik" arasındaki ayrım belirleyicidir. Metafizik düzeyde Paleyci sistem, Tanrı'nın iradesinin yaratılmışların nihai mutluluğuna yöneldiğini ve Tanrı'nın bu düzeni bildiğini kabul eder. Epistemik düzeyde ise insan, hangi eylemin bu nihai düzene en uygun olduğunu her zaman açık biçimde bilemez. Bu nedenle insanın ahlaki muhakemesi, mutlak bilgi değil, makul gerekçelendirme üzerine kuruludur.

Seküler utilitaryanizm ile Paley'in teolojik utilitaryanizmi arasındaki en derin farklardan biri de uzun vadeli sonuçların anlamında ortaya çıkar. Seküler utilitaryanizmde uzun vadeli sonuçlar, geleceğe ilişkin olasılıksal etkiler olarak anlaşılır. Bir eylemin gelecek kuşaklar, kurumlar, çevre, toplumsal alışkanlıklar veya ekonomik düzen

[437] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 51-58, Paley, *Natural Theology*, 441–443, 476–477, 561–562.

[438] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 51, 55–59, 333; Paley, *Natural Theology*, 560–562.

üzerindeki etkileri hesaplanmaya çalışılır. Ancak bu etkiler her zaman belirsizdir. İnsan ömrü sınırlı, veri eksik, gelecek açık ve nedensel zincirler karmaşıktır.

Paley'in teolojik utilitaryanizminde ise uzun vadeli sonuçlar yalnızca dünyevi gelecek ile sınırlı değildir. Ahlaki eylem, Tanrı'nın nihai adalet ve mutluluk düzeni içinde anlam kazanır. Bu nedenle Paley'de sonuç kavramı eskatolojik bir boyut taşır. İnsan eyleminin değeri, yalnızca bu dünyada doğurduğu fayda veya zarar ile değil, Tanrı'nın nihai düzeniyle ilişkisi içinde de değerlendirilir.[439]

Bu eskatolojik boyut Paley'in teorisine güçlü bir teleolojik derinlik kazandırır. Seküler utilitaryanizmta uzun vadeli sonuçlar belirsiz bir gelecek ufkuna aittir. Paley'de ise nihai gelecek, Tanrı'nın bilgisi ve adaleti içinde anlamlıdır. Bu nedenle Paleyci teoride ahlaki yaşam, yalnızca kısa vadeli fayda üretme çabası değil, Tanrı'nın nihai mutluluk düzenine uygun yaşama çabasıdır.

Bununla birlikte Paley'in ahlaki motivasyonu ebedî mutluluk ve gelecekteki ödül-ceza düzeniyle ilişkilendirmesi eleştirel bir sorunu gündeme getirebilir. Eskatolojik mutluluğun dünyevi sonuçlardan çok daha üstün görülmesi hâlinde, mevcut acıların ve adaletsizliklerin gelecekteki ödülle telafi edileceği ileri sürülerek ikincilleştirilmesi tehlikesi doğabilir. Ancak Paley'in görüşlerinden böyle bir sonuç çıkmaz. Paley, insanlığın iyiliğini erdemin konusu olarak belirlemekte, şimdiki ve gelecekteki mutluluğun birlikte gözetilmesini istemekte ve eylemlerin doğurduğu somut zararları ahlaki değerlendirmenin parçası saymaktadır. Dolayısıyla eskatolojik boyut, Paley'in sisteminde dünyevi sorumluluğun yerine geçmemeli; onu destekleyen bir motivasyon ve yaptırım zemini olarak anlaşılmalıdır.[440]

---

[439] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 41, 43–44, 49–50, 58.

[440] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 41, 43–44, 49–55.

Bu nedenle Paley'in teorisinin daha savunulabilir yorumu, dünyevi mutluluk ile eskatolojik mutluluğu birbirine karşıt değil, süreklilik içinde görmektir. Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu istemesi yalnızca öte dünyaya ilişkin değildir; bu dünyadaki insan iyiliği, toplumsal düzen, adalet, dürüstlük ve güven de Tanrı'nın iradesinin parçasıdır. Dolayısıyla eskatolojik mutluluk, dünyevi ahlaki sorumluluğu askıya alan bir telafi mekanizması olarak değil, bu sorumluluğu daha geniş bir anlam ufkuna yerleştiren bir teleolojik çerçeve olarak anlaşılmalıdır.

3.4.2. Bireysel Mutluluk, Toplumsal Fayda ve Dağıtım Adaleti

Seküler utilitaryanizm ile Paley'in teolojik utilitaryanizmi arasındaki karşılaştırmanın önemli eksenlerinden biri, bireysel mutluluk ile toplumsal veya evrensel mutluluk arasındaki ilişkidir. Utilitarist gelenek açısından ahlaki değerlendirme yalnızca bireyin kendi mutluluğu üzerinden yapılamaz. Bir eylemin ahlaki değeri, ilgili bütün kişilerin mutluluk, acı, refah ve zarar durumlarını dikkate almayı gerektirir. Bu nedenle utilitaryanizm, ahlaki öznenin bakışını bireysel çıkar alanından çıkararak daha geniş bir tarafsızlık düzlemine taşır.[441]

Seküler utilitaryanizmde bu tarafsızlık ilkesi, her bireyin mutluluğunun eşit biçimde hesaba katılması gerektiği düşüncesiyle ifade edilir.[442] Bir kişinin mutluluğu, sırf ona ait olduğu için başka bir kişinin mutluluğundan daha fazla ahlaki ağırlık taşımaz. Bu bakımdan utilitaryanizm, ahlaki muhakemeye evrenselleştirici bir nitelik kazandırır. Ancak bu evrenselleştirme, bireylerin toplam fayda içindeki yerlerinin nasıl korunacağı sorusunu da beraberinde getirir. Eğer amaç yalnızca toplam mutluluğun artırılmasıysa,

[441] Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (London: Macmillan, 7. Basım, 1907), 431–432.

[442] Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 431.

bazı bireylerin zarar görmesi veya haklarının ihlal edilmesi, çoğunluğun mutluluğu uğruna meşru görülebilir mi?[443]

Paley'in teolojik utilitaryanizmi bu problemi farklı bir zeminde ele alır. Paley için bireysel mutluluk, toplumsal mutluluk ve nihai mutluluk birbirinden kopuk alanlar değildir. Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu amaçlayan iradesi, bireyin iyiliği ile toplumun iyiliği arasında nihai düzeyde bir uyum bulunduğunu varsayar. Bu nedenle Paley'de gerçek bireysel mutluluk, toplumun gerçek iyiliğiyle çelişmemelidir. Çelişki görünüyorsa, bunun nedeni çoğu zaman insanın kısa vadeli çıkarı gerçek mutluluk sanması veya Tanrı'nın genel düzenini eksik kavramasıdır.[444]

Ancak bu teolojik uyum varsayımı, pratik gerilimleri ortadan kaldırmaz. Gerçek hayatta bireysel çıkar ile toplumsal fayda çatışabilir. Bir kişinin özgürlüğünü sınırlamak, başkalarının güvenliğini artırabilir. Bir grubun refahını artırmak, başka bir grubun kaynaklarını azaltabilir. Bir kamu politikası toplam faydayı artırırken belirli bireyler üzerinde ağır yük oluşturabilir. Dolayısıyla Paley'in teorisi, yalnızca "Tanrı nihai uyumu sağlar" demekle yetinemez; bireysel mutluluk ile genel mutluluk çatıştığında hangi ahlaki ölçütün kullanılacağını da açıklamak zorundadır.

Utilitaryanizmin en önemli sorunlarından biri, faydanın yalnızca miktarını değil, dağılımını da dikkate alıp alamayacağıdır. Klasik toplam fayda hesabında esas olan, toplumdaki toplam mutluluk düzeyidir. Bu yaklaşımda faydanın kimler arasında nasıl dağıldığı ikincil görülebilir. Oysa ahlaki sezgilerimiz, aynı toplam faydaya sahip iki toplumun, faydanın dağılımı bakımından ahlaken çok farklı olabileceğini gösterir. Bir

[443] Mill faydacılık, 84-85, Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 382.

[444] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 41, 46, 49, 52–54.

toplumda küçük bir azınlık çok büyük mutluluk yaşarken çoğunluk ağır yoksunluk içindeyse, toplam fayda yüksek görünse bile bu düzen adil olmayabilir.[445]

Paley'in teolojik utilitaryanizmi açısından dağıtım problemi farklı biçimde yorumlanır. Paley'de Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu istemesi, yalnızca toplam faydanın artması anlamına gelmez; Tanrı'nın iyiliği, yaratılmışların düzenli ve ahlaki bir dünyada yaşamalarını da içerir. Bu nedenle adalet, güven, dürüstlük ve toplumsal barış, genel mutluluğun dışsal araçları değil, onun içsel koşullarıdır. Paley açısından adaletsiz biçimde dağıtılmış bir fayda, gerçek anlamda Tanrı'nın amaçladığı mutluluğu temsil edemez.[446]

Bununla birlikte Paley'in teorisinde dağıtım adaletinin ne kadar bağımsız bir statüye sahip olduğu tartışmalıdır. Eğer adalet yalnızca genel mutluluğu artırdığı için önemliyse, olağanüstü durumlarda adaletsiz bir dağılım daha fazla fayda üretecek gibi göründüğünde teori zorlanır. Eğer adalet Tanrı'nın iyilik düzeninin zorunlu bir parçasıysa, o zaman adalet yalnızca araçsal değil, daha güçlü bir normatif statü kazanır. Paley'in daha savunulabilir yorumu ikinci yöne yakındır: Adalet, Tanrı'nın yaratılmışların gerçek mutluluğunu amaçlayan düzeninde vazgeçilmezdir.[447]

3.4.3. Geniş Çaplı Sonuçlar ve Sistemsel Etkiler

Ahlaki eylemlerin sonuçları yalnızca doğrudan ve yakın etkilerden ibaret değildir. Bir eylem, ilk bakışta sınırlı bir fayda veya zarar üretmiş gibi görünse de daha geniş bir

[445] Amartya Sen, Özgürlükle Kalkınma, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004), 88-89.

[446] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 37-48, 56-58.

[447] Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 46, 52–55, 69–78, 133–134, 242–243, 296.

toplumsal, kurumsal veya doğal sistem içinde farklı sonuçlar doğurabilir. Bu nedenle geniş çaplı sonuçlar, ahlaki değerlendirme bakımından vazgeçilmezdir. Geniş çaplı sonuçlar; dolaylı etkileri, uzun vadeli dönüşümleri, kurumlar üzerindeki etkileri, toplumsal güveni, alışkanlıkları, kültürel normları, çevresel sonuçları ve gelecekteki davranış biçimlerini kapsar.[448]

Seküler utilitaryanizm açısından geniş çaplı sonuçlar, teorinin hem gücünü hem zayıflığını gösterir. Gücünü gösterir; çünkü utilitaryanizm eylemleri yalnızca niyet veya kurala uygunluk açısından değil, gerçek dünyadaki sistemsel etkileri açısından değerlendirmeye izin verir. Örneğin bir ceza politikasının yalnızca suçluya verdiği karşılık değil, toplumdaki caydırıcılık, adalet duygusu, rehabilitasyon, kamu güveni ve gelecek suç oranları üzerindeki etkisi de dikkate alınabilir. Bir ekonomik politikanın yalnızca kısa vadeli büyüme değil, eşitsizlik, sosyal güven, sağlık, eğitim ve gelecek kuşaklar üzerindeki etkisi de değerlendirilebilir.

Ancak geniş çaplı sonuçlar, seküler utilitaryanizmin zayıflığını da ortaya çıkarır. Çünkü sistemsel etkiler çoğu zaman doğrusal değildir. Küçük bir eylem, birikimli veya eşik etkileri aracılığıyla büyük sonuçlar doğurabilir. Bazı zararlar geri döndürülemez nitelikte olabilir. Bazı kurumlar, uzun süre fark edilmeyen güven kayıpları sonucunda çözülebilir. Bazı çevresel etkiler nesiller boyunca devam edebilir. Bu nedenle geniş çaplı sonuçları eksiksiz biçimde hesaplamak çoğu zaman mümkün değildir. İnsan aklı, karmaşık sistemlerin bütün etkileşimlerini önceden bilemez.[449]

Paley'in teolojik utilitaryanizmi geniş çaplı sonuçlar problemine farklı bir yorum getirir. Paley için insan eylemleri yalnızca yerel ve kısa vadeli etkiler doğurmaz; Tanrı'nın

---

[448] David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford: Clarendon Press, 1965), 62-70.

[449] Lenman, "Consequentialism and Cluelessness", 342-349.

düzeni içinde daha geniş bir ahlaki bütünlüğe dahildir. Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu amaçlayan iradesi, yalnızca bireysel hazları değil, toplumsal düzeni, kurumsal istikrarı, ahlaki alışkanlıkları ve yaratılışın genel iyiliğini kapsar. Bu nedenle Paley'de geniş çaplı sonuçlar, yalnızca teknik bir hesaplama problemi değil, Tanrı'nın teleolojik düzeniyle ilişkili bir ahlaki anlam problemidir.

Bu yaklaşım Paley'e önemli bir avantaj sağlar. Seküler utilitaryanizm karmaşık sonuçları ampirik yöntemlerle hesaplamaya çalışırken, Paley bu sonuçları nihai olarak Tanrı'nın bilgisi ve düzeni içinde anlamlandırır. İnsan geniş çaplı sonuçların tümünü bilemese de Tanrı bilir. İnsan sistemin tüm karmaşıklığını kavrayamasa da Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu amaçlayan düzeni, bu parçaları daha büyük bir bütün içinde birleştirir. Böylece Paley'in teorisi, insanî hesaplamanın sınırlılığını teolojik bir bütünlük fikriyle tamamlar.

Fakat bu tamamlayıcılık dikkatli yorumlanmalıdır. Tanrı'nın geniş çaplı sonuçları bilmesi, insanın bu sonuçları ihmal edebileceği anlamına gelmez. Tam tersine, insanın sınırlı bilgiye sahip olması, onu daha dikkatli, ihtiyatlı ve genel kurallara bağlı davranmaya yöneltmelidir. Paleyci ahlakta geniş çaplı sonuçların Tanrı tarafından biliniyor olması, insanın ampirik ve rasyonel değerlendirme sorumluluğunu ortadan kaldırmaz. İnsan, kendi bilgi sınırları içinde sistemsel zararları, uzun vadeli etkileri ve dolaylı sonuçları mümkün olduğunca dikkate almakla yükümlüdür.

Bu bakımdan Paley'in teorisi, geniş çaplı sonuçları yalnızca toplama mantığıyla değil, düzen mantığıyla düşünür. Seküler utilitaryanizmde geniş sonuçlar çoğu zaman çok sayıda fayda ve zararın toplamı gibi ele alınır. Paley'de ise bu sonuçlar Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu amaçlayan düzeni içinde konumlandırılır. Bu düzen, yalnızca bireysel faydaların toplamı değil, ahlaki hayatın sürdürülebilirliğini sağlayan genel yapıların bütünüdür.

3.4.4. Doğa Yasaları, Teleolojik Düzen ve Kamusal Ahlak

Seküler utilitaryanizm ile Paley'in teolojik utilitaryanizmi arasındaki farklardan biri de doğa yasalarının ahlaki yorumunda ortaya çıkar. Seküler utilitaryanizm açısından doğal ve fiziksel süreçler, insan eylemlerinin haz ve acı sonuçlarının meydana geldiği nedensel zemini oluşturur. İnsanların bedensel yapıları, psikolojik eğilimleri, maddi ve toplumsal koşulları, eğitimleri ve çevresel etkenler, aynı olayın farklı kişilerde meydana getireceği haz ve acının miktarını değiştirebilir. Faydacı etik, bu koşulları dikkate alarak hangi eylemlerin mutluluğu artıracağını veya zararı azaltacağını belirlemeye çalışır. Ancak seküler çerçevede doğa yasaları kendi başına ahlaki amaç taşımaz. Doğa, değer üretmenin değil, sonuçları açıklamanın zemini olarak görülür.[450]

Paley'in teolojik utilitaryanizminde ise doğa yasaları yalnızca mekanik zorunluluklar değildir. Paley'in doğal teolojisi açısından doğadaki düzen, amaçlılık ve uyum Tanrı'nın hikmetine işaret eder. Evrenin düzenli işleyişi, canlıların ihtiyaçlarına uygun yapılar, organların işlevsel düzeni ve yaşamı mümkün kılan koşullar, Tanrı'nın yaratılmışların iyiliğini amaçlayan iradesinin göstergeleri olarak yorumlanır.[451] Bu nedenle doğa yasaları, Paley için yalnızca fiziksel düzen değil, aynı zamanda teleolojik bir anlam taşır.

Bu fark, ahlaki sonuçların yorumunu da değiştirir. Seküler faydacı için sonuçlar, doğa ve toplum içindeki nedensel süreçlerin ürünüdür. Bu sonuçlar insan refahına katkı sağladıkları ölçüde değerlidir. Paley için ise sonuçlar, Tanrı'nın amaçlı düzeni içinde değerlendirilir. Bir eylemin mutluluk üretmesi yalnızca psikolojik veya toplumsal bir olgu

[450] Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, 33-39, 49-50, 59-67.

[451] Paley, *Natural Theology,* 1-8, 258-263.

değildir; Tanrı'nın yaratılmışlar için amaçladığı iyiliğe uygunluğun göstergesidir. Böylece Paley, doğa yasaları ile ahlaki yasalar arasında dolaylı bir ilişki kurar.

Bu ilişki Paley'in teorisine hem güç hem de risk kazandırır. Güç kazandırır; çünkü ahlaki düzeni evrenin genel teleolojik yapısıyla ilişkilendirir. İnsan mutluluğu, rastlantısal bir tercih tatmini değil, yaratılış düzeninin amaçlarından biri olarak anlaşılır. Risk taşır; çünkü doğadaki mevcut düzenin doğrudan ahlaki olarak iyi kabul edilmesi, doğal olan ile normatif olanın karıştırılmasına yol açabilir. Her doğal eğilim ahlaken iyi değildir; her mevcut düzen Tanrı'nın doğrudan onayı olarak yorumlanamaz. Bu nedenle Paleyci doğal teoloji, doğadan ahlaka geçişte dikkatli bir yorum gerektirir.

Paley'in teolojik utilitaryanizminin çağdaş din felsefesi açısından önemli yönlerinden biri, onun hem teolojik hem de kamusal dile çevrilebilir bir yapı taşımasıdır. Paley'in teorisi açık biçimde Tanrı'nın iradesine dayanır; bu nedenle teistik bir ahlak metafiziği içerir. Ancak aynı teori, insan mutluluğu, toplumsal fayda, düzen, güven, adalet ve zarar azaltımı gibi kamusal olarak tartışılabilir kavramları da merkeze alır. Bu durum, Paley'in yaklaşımını dinî ve seküler ahlak dilleri arasında bir geçiş modeli haline getirir.

Seküler utilitaryanizm çoğulcu toplumlarda güçlü bir kamusal dil sunar. Çünkü farklı dinî veya metafizik inançlara sahip bireyler, acının azaltılması, refahın artırılması, kamusal güvenliğin sağlanması ve hakların korunması gibi konularda ortak tartışma yürütebilir. Ancak bu dilin zayıf tarafı, ahlaki yükümlülüğün nihai bağlayıcılığını ve insan mutluluğunun niçin ahlaki değerin ölçütü olması gerektiğini açıklama konusunda sınırlı kalabilmesidir.

Paley'in teorisi ise bu noktada teolojik bir derinlik sunar. İnsan mutluluğu, yalnızca insan tercihleri veya toplumsal uzlaşma nedeniyle değil, Tanrı'nın yaratılmışlar için amaçladığı iyilik olduğu için değerlidir. Bu nedenle Paley açısından ahlaki normlar,

yalnızca kamusal yarar üretmekle kalmaz; Tanrı'nın iyilik düzeniyle uyumlu oldukları için de bağlayıcıdır.

3.5. Paley'in Seküler Utilitaryanizm Karşısındaki Konumu

Buraya kadar yapılan tartışma, Paley'in teolojik utilitaryanizminin seküler utilitaryanizme hem yakın hem de ondan köklü biçimde farklı olduğunu göstermektedir. Yakınlık, sonuçların ahlaki değerlendirmedeki merkezi rolünden kaynaklanır. Paley de seküler faydacılar gibi eylemlerin insan mutluluğu, acı, zarar, toplumsal düzen ve genel refah üzerindeki etkilerini ciddiye alır. Bir eylemin ahlaki değeri, insan hayatında meydana getirdiği sonuçlardan bağımsız değildir.

Fark ise bu sonuçların normatif statüsünde ortaya çıkar. Seküler utilitaryanizmde fayda, ahlaki doğruluğun nihai ölçütü olarak işlev görür. Paley'de ise fayda, Tanrı'nın iradesinin pratik göstergesidir. Seküler faydacı için "bu eylem daha fazla fayda üretir" cümlesi ahlaki doğruluğu açıklamak için yeterli olabilir. Paley için ise aynı cümle ancak daha geniş bir teolojik çerçeve içinde tamamlanır: Bu eylem daha fazla fayda üretir; çünkü Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu amaçlayan iradesiyle uyumludur.

Bu nedenle Paley'in teorisi üç düzeyli bir yapı taşır. Birinci düzey, sonuç düzeyidir. Eylemler mutluluk, acı, fayda, zarar ve toplumsal düzen üzerindeki etkileri bakımından değerlendirilir. İkinci düzey, teleolojik düzeydir. Bu sonuçlar, Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu amaçlayan düzeni içinde anlam kazanır. Üçüncü düzey, normatif-yükümlülük düzeyidir. İnsan, Tanrı'nın iradesine karşı sorumlu olduğu için bu mutluluğa katkıda bulunmakla yükümlüdür.

Bu üç düzey, Paley'i hem seküler utilitaryanizmden hem de basit teolojik iradecilikten ayırır. Seküler utilitaryanizmden ayrılır; çünkü faydayı Tanrı'dan bağımsız

nihai ilke haline getirmez. Basit teolojik iradecilikten ayrılır; çünkü Tanrı'nın iradesini keyfî emirler toplamı olarak değil, yaratılmışların mutluluğuna yönelen hikmetli bir irade olarak yorumlar. Bu nedenle Paley'in teorisi en iyi şekilde teolojik sonuççuluk veya teolojik utilitaryanizm olarak adlandırılabilir.

Paley'in seküler utilitaryanizm karşısındaki güçlü yönleri dört başlıkta toplanabilir. Birincisi, ahlaki yükümlülüğe güçlü bir temel sunar. Seküler utilitaryanizm genel mutluluğun niçin bağlayıcı olduğunu açıklamakta zorlanabilirken, Paley bu bağlayıcılığı Tanrı'nın iradesiyle temellendirir. İkincisi, mutluluğu dar hazcı anlamdan çıkararak Tanrı'nın yaratılmışlar için amaçladığı daha geniş bir iyilik düzenine bağlar. Üçüncüsü, uzun vadeli ve sistemsel sonuçları teolojik teleoloji içinde yorumlayarak insan bilgisinin sınırlılığını kabul eder. Dördüncüsü, genel kurallar, ödev, vicdan ve toplumsal düzeni fayda hesabının içine daha güçlü biçimde yerleştirir.

Buna karşılık Paley'in teorisinin zayıf veya tartışmalı yönleri de vardır. Öncelikle, Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu istediği önermesinin nasıl temellendirileceği sorusu devam eder. Paley doğal teoloji, vahiy ve insan deneyimi üzerinden bu iddiayı destekler; fakat bu temellendirme seküler bir muhatap için yeterli olmayabilir. İkincisi, Tanrı'nın iradesi ile mutluluk arasındaki ilişkinin zorunlu mu yoksa amaçsal mı olduğu netleştirilmelidir. Bunun dışında, dünyevi mutluluk ile eskatolojik mutluluk arasında olası gerilimler vardır. Diğer bir problem ise, bireysel haklar ile genel mutluluk çatıştığında Paley'in teorisinin hangi sınırları kabul ettiği daha ayrıntılı biçimde gösterilmelidir.

Bununla birlikte bu problemler Paley'in teorisini önemsizleştirmez. Aksine, onun teorisinin çağdaş din felsefesi açısından neden verimli olduğunu gösterir. Paley'in teolojik utilitaryanizmi, ahlakın kaynağı, doğruluğu, yükümlülüğü ve bilinebilirliği arasında aynı anda ilişki kurmaya çalışır. Bu nedenle onun teorisi yalnızca tarihsel bir

İngiliz Aydınlanması ürünü değil, çağdaş metaetik ve din felsefesi tartışmaları için de kavramsal imkânlar sunan bir modeldir.

3.6. Değerlendirme

Bu bölümde seküler utilitaryanizm ile William Paley'in teolojik utilitaryanizmi karşılaştırılmıştır. Karşılaştırmanın temel sonucu şudur: Paley'in teorisi, seküler utilitaryanizmle ortak bir sonuççu ahlak dili kullanmakla birlikte, bu dili farklı bir teolojik metafizik içinde yeniden kurmaktadır. Seküler utilitaryanizmde fayda, ahlaki doğruluğun Tanrı'dan bağımsız kurucu ilkesi iken; Paley'de fayda, Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu amaçlayan iradesinin pratik ve rasyonel göstergesidir.

Bu fark, iki teori arasındaki en temel ayrımı oluşturur. Seküler utilitaryanizm, ahlaki doğruluğu insan refahı, haz, tercih tatmini veya mutluluk üzerinden açıklamaya çalışır. Paley ise aynı sonuççu kavramları kabul eder; fakat onların nihai normatif anlamını Tanrı'nın iradesiyle ilişkilendirir. Bu nedenle Paley'in teolojik utilitaryanizmi, seküler utilitaryanizmin basit bir dinî tekrarı değildir. O, fayda kavramını teolojik olarak yeniden konumlandıran özgün bir ahlak teorisidir.

Bölüm boyunca gösterildiği üzere, seküler utilitaryanizm ahlaki karar verme bakımından güçlü bir pratik model sunar. Sonuçları dikkate alır, zararları azaltmayı amaçlar, kamusal politikalar için hesaplanabilir ölçütler sağlar ve farklı metafizik görüşlere sahip bireyler arasında ortak bir tartışma zemini oluşturabilir. Bununla birlikte faydanın ölçülmesi, hakların korunması, bireysel kişiliğin toplam fayda içinde erimemesi, ahlaki yükümlülüğün bağlayıcılığı ve uzun vadeli sonuçların öngörülemezliği gibi problemlerle karşılaşır.

Paley'in teolojik utilitaryanizmi bu sorunlara teolojik bir cevap geliştirmeye çalışır. Tanrı'nın iradesi, ahlaki yükümlülüğe bağlayıcılık sağlar. Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu istemesi, faydaya metafizik bir temel kazandırır. Tanrı'nın bilgisi, insanın sınırlı sonuç hesabını nihai bir düzen içinde anlamlandırır. Eskatolojik ufuk, ahlaki yaşamı yalnızca kısa vadeli dünyevi sonuçlardan ibaret olmaktan çıkarır. Genel kurallar ve uzun vadeli sonuçlar ise tekil fayda hesaplarının doğurabileceği sorunları azaltır.

Bununla birlikte Paley'in teorisi tüm problemleri ortadan kaldırmaz. Tanrı'nın iradesi ile mutluluk arasındaki ilişkinin mahiyeti açıklığa kavuşturulmalıdır. Eğer Tanrı'nın iradesi mutluluğu yalnızca fiilî olarak istiyorsa, bu ilişkinin zorunluluğu tartışmalı kalır. Eğer Tanrı'nın iyi doğası gereği mutluluğu istediği savunulursa, bu durumda Paley'in teorisi Tanrı'nın iyiliği, yaratılışın amacı ve mutluluk arasında daha güçlü bir metafizik bağ kurmak zorundadır. Ayrıca insanın Tanrı'nın iradesini sonuçlar üzerinden ne ölçüde güvenilir biçimde bilebileceği de açık bir problem olarak kalır.

Paley'in teorisinin bir diğer sınırı, bireysel haklar ile genel mutluluk arasındaki ilişkidir. Paley genel sonuçlar ve Tanrı'nın düzeni aracılığıyla bu problemi hafifletir; fakat hakların faydadan tamamen bağımsız bir statüye sahip olup olmadığını açıkça temellendirmez. Bu nedenle Paley'in teorisi, hakları ve adaleti genel mutluluğun kurucu unsurları olarak yorumladığı ölçüde daha güçlü hale gelir. Aksi takdirde, hakları yalnızca genel faydanın araçları olarak görmek zorunda kalır ki bu, seküler utilitaryanizme yöneltilen klasik eleştirileri yeniden gündeme getirir.

Sonuçların bilinebilirliği problemi de Paley açısından devam eder. Tanrı bütün sonuçları bilse de insan bilmez. İnsan sınırlı bilgi, belirsizlik, olasılık ve öngörü hataları içinde karar verir. Bu nedenle Paley'in teorisi, insanın pratik ahlaki kararlarında seküler utilitaryanizmin kullandığı akıl, deneyim, genel kurallar ve olasılıksal değerlendirme

araçlarına ihtiyaç duyar. Paley'in farkı, bu araçların nihai anlamını Tanrı'nın teleolojik düzeni içinde yorumlamasıdır.

Bu nedenle Paley'in teorisinin en güçlü analitik yorumu şu şekilde formüle edilebilir: Paley'de ahlaki doğruluk, yaratılmışların mutluluğuna katkı sağlayan sonuçlar aracılığıyla bilinebilir; ahlaki yükümlülük, Tanrı'nın iradesi ve otoritesiyle bağlayıcılık kazanır; ahlaki bilinebilirlik ise insan aklı, deneyim, genel kurallar, doğal düzen ve vahyin ortak işleviyle mümkün olur. Bu yapı, Paley'in teorisini hem sonuççu hem teolojik hem de rasyonel bir ahlak modeli haline getirir.

Bölümün nihai sonucu şudur: Seküler utilitaryanizm ile Paley'in teolojik utilitaryanizmi aynı fayda dilini paylaşır; fakat aynı ahlak metafiziğini paylaşmaz. Seküler utilitaryanizmde fayda ahlakın nihai ölçütüdür. Paley'de fayda, Tanrı'nın iradesini keşfetmenin ve yaratılmışların mutluluğunu gerçekleştirme yönündeki ilahi amacı pratik dünyada kavramanın aracıdır. Dolayısıyla Paley'in teolojik utilitaryanizmi, seküler utilitaryanizmin sonuççu gücünü korurken, onun normatif bağlayıcılık ve nihai anlam problemlerine teolojik bir cevap sunan özgün bir modeldir.

SONUÇ

Bu çalışmada William Paley'in teolojik utilitaryanizmi, din felsefesi ve ahlak felsefesinin kesişiminde yer alan sistematik bir normatif temellendirme modeli olarak incelenmiştir. Tezin temel hareket noktası, ahlaki doğruluğun, ahlaki yükümlülüğün ve ahlaki bilinebilirliğin birbirinden ayrıştırılmadan ele alınması hâlinde, Tanrı'nın iradesi, fayda, mutluluk ve ahlaki yasa arasındaki ilişkinin yeterince açık biçimde kavranamayacağı düşüncesidir. Bu nedenle çalışma boyunca Paley'in teorisi yalnızca tarihsel bir İngiliz Aydınlanması öğretisi olarak değil, teistik ahlak teorileri ile sonuççu ahlak teorileri arasında özgün bir analitik ara model olarak değerlendirilmiştir.

Tezin başlangıcında sorulan temel soru şuydu: Bir eylemin ahlaken doğru olması Tanrı'nın onu buyurmasına mı, insan doğasına uygun olmasına mı, rasyonel olarak gerekçelendirilebilir olmasına mı, yoksa eylemin ortaya çıkardığı sonuçlara mı bağlıdır? Bu soru, ilk bakışta normatif etik alanına ait görünse de aslında daha derin bir metaetik ve din felsefesi problemine işaret etmektedir. Çünkü ahlaki doğruluğun neye dayandığı, ahlaki yükümlülüğün neden bağlayıcı olduğu ve insanın ahlaki normları nasıl bilebildiği soruları, Tanrı'nın iradesi ile insan aklı arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağına bağlıdır. Bu çalışma, Paley'in teolojik utilitaryanizminin tam da bu üçlü problem alanına cevap verme iddiası taşıdığını göstermiştir.

Çalışmanın temel sonucu şudur: William Paley'in teolojik utilitaryanizmi ne klasik ilahi buyruk teorisine ne de seküler utilitaryanizme indirgenebilir. Paley'in sistemi, ahlaki yükümlülüğün nihai otoritesini Tanrı'nın iradesinde bulurken, ahlaki doğruluğun pratik belirlenimini yaratılmışların mutluluğu, genel fayda ve genel sonuçlar üzerinden açıklar. Bu nedenle Paley'in yaklaşımı, en uygun biçimde ilahi iradeye dayalı teleolojik bir ahlak görüşü olarak değerlendirilebilir. Bu nitelendirme, Paley'in teorisinde Tanrı'nın iradesi, mutluluk amacı ve genel kurallar arasındaki ilişkiyi daha açık biçimde ortaya

koyar. Ahlaki kurallar bağlayıcılığını Tanrı'nın iradesinden alırken, bu iradenin yöneldiği temel amaç yaratılmışların mutluluğudur.

Birinci bölümde, teolojik utilitaryanizmin tarihsel ve kavramsal arka planı John Gay, Edmund Law ve William Paley hattı üzerinden incelenmiştir. Bu bölümde ulaşılan temel sonuç, Paley'in düşüncesinin izole bir ahlak teorisi olmadığıdır. Paley, kendisinden önceki teolojik utilitaryan çizgiyi devralmış; Gay'in erdem, mutluluk ve Tanrı'nın iradesi arasındaki ilişkisini, Law'un ahlaki yükümlülük ve ilahi irade vurgusunu daha sistematik bir yapıya kavuşturmuştur. Ancak Paley'in özgünlüğü, bu çizgiyi yalnızca tekrar etmesinde değil, ahlaki yükümlülük, genel mutluluk, ilahi irade, doğal teoloji ve ahiret yaptırımı arasında daha bütünlüklü bir yapı kurmasında ortaya çıkmaktadır.

Paley'in doğal teolojisi, onun ahlak teorisinin arka planında belirleyici bir role sahiptir. Saat benzetmesi ve tasarım argümanı, yalnızca Tanrı'nın varlığına delil sunma işlevi görmez; aynı zamanda Tanrı'yı bilinçli, hikmetli, amaç koyan ve yaratılmışların işlevsel iyiliğini gözeten bir fail olarak tasavvur etmeye imkân verir. Bu doğal teolojik zemin, Paley'in ahlak teorisinde fayda ve mutluluk kavramlarının neden seküler bir hesap ilkesi olarak değil, Tanrı'nın yaratılış planının pratik göstergeleri olarak kullanıldığını açıklar. Dolayısıyla Paley'in ahlak teorisinde doğal teoloji ile normatif etik arasında dolaylı fakat güçlü bir bağlantı bulunmaktadır.

Bu noktada Paley'in ahlaki yükümlülük anlayışı özellikle önemlidir. Paley'e göre ahlaki yükümlülük yalnızca doğruyu bilmekten ibaret değildir; failin doğru eylemi yapmakla neden yükümlü olduğunu açıklamayı gerektirir. Bu nedenle Paley, ahlaki yükümlülüğü Tanrı'nın otoritesi, iradesi ve ahiret yaptırımıyla ilişkilendirir. Onun meşhur formülasyonunda özel mutluluk failin motivasyonu, Tanrı'nın iradesi ise ahlaki davranışın kuralıdır. Bu yapı, Paley'in teorisini salt dünyevi fayda hesabından ayırır.

Paley'de mutluluk ahlaki motivasyonda önemli bir rol oynasa da, ahlaki yükümlülüğün nihai bağlayıcı kaynağı Tanrı'nın iradesidir.

İkinci bölümde Paley'in teolojik utilitaryanizmi ilahi buyruk teorisi ile karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırma, iki teorinin aynı Tanrı merkezli zemini paylaşmasına rağmen ahlaki yasa, ilahi buyruk, ilahi iyilik ve Tanrı'nın iradesi kavramlarını farklı analitik işlevlerle kullandığını göstermiştir. İlahi buyruk teorisi, ahlaki doğruluğu ve yükümlülüğü Tanrı'nın buyruğuna dayandırarak güçlü bir normatif otorite zemini sunar. Ancak bu yaklaşım, Euthyphron ikilemi, keyfilik problemi ve ilahi buyrukların epistemik olarak nasıl bilineceği sorunu karşısında açıklama gerektirir.

Paley'in yaklaşımı, ilahi buyruk teorisinin bu sorunlarına kısmi fakat felsefi bakımdan önemli bir cevap üretir. Paley, Tanrı'nın iradesini yalnızca emir ve yasak koyan egemen irade olarak anlamaz; onu yaratılmışların mutluluğunu isteyen iyi, hikmetli ve teleolojik irade olarak yorumlar. Böylece Tanrı'nın buyrukları rastgele veya içeriksiz emirler olmaktan çıkar; yaratılmışların iyiliğini gözeten bir ilahi planın normatif ifadeleri hâline gelir. Bu çerçevede Paley, ilahi buyruk teorisinin otorite avantajını korurken, ahlaki yasanın içeriksel rasyonalitesini fayda, mutluluk ve genel sonuçlar aracılığıyla açıklamaya çalışır.

Bu karşılaştırmanın en önemli sonucu, Paley'de Tanrı'nın iradesinin çift işlevli olmasıdır. Birinci işlev, normatif otorite işlevidir: Tanrı'nın iradesi ahlaki yükümlülüğün nihai bağlayıcı kaynağıdır. İkinci işlev, teleolojik içerik işlevidir: Tanrı'nın iradesi yaratılmışların mutluluğunu amaçladığı için, ahlaki doğruluğun pratik belirlenimi genel mutluluk ve genel fayda üzerinden yapılır. Bu iki işlev birbirinden ayrılmadığında Paley yanlış biçimde ya klasik ilahi buyruk teorisine ya da seküler faydacılığa indirgenebilir. Oysa Paley'in özgünlüğü, bu iki düzeyi birlikte tutmaya çalışmasındadır.

İlahi buyruklar bakımından da benzer bir sonuç ortaya çıkmıştır. İlahi buyruk teorisinde buyruk, ahlaki doğruluğun ve yükümlülüğün doğrudan belirleyicisi olarak çalışır. Paley'de ise ilahi buyruklar, Tanrı'nın mutluluk yönelimli iradesinin açık ifadeleridir. Vahiy Tanrı'nın iradesini bildirir; ancak Tanrı'nın iradesi yalnızca vahiy yoluyla bilinmez. Paley'e göre insan, Tanrı'nın iradesini doğanın ışığı, yaratılış düzeni, insan doğası, akıl, deneyim ve genel sonuçların değerlendirilmesi aracılığıyla da kavrayabilir. Bu durum, Paley'in ahlaki epistemolojisini ilahi buyruk teorisinin daha dar vahiyci yorumlarından ayırır.

Ahlaki yasalar bakımından da Paley'in ara konumu belirginleşmiştir. İlahi buyruk teorisi ahlaki yasaların zorunluluğunu Tanrı'nın yasa koyucu otoritesinden çıkarır. Paley ise bu otoriteyi reddetmez; fakat ahlaki yasaların pratik zorunluluğunu insanın epistemik sınırlılığına ve genel kuralların uzun vadeli mutluluğu koruma işlevine bağlar. İnsan tek tek eylemlerin bütün sonuçlarını güvenilir biçimde hesaplayamadığı için ahlaki yaşam genel kurallarla düzenlenmelidir. Böylece Paley'de genel kurallar, fayda ilkesinin karşıtı değil, fayda ilkesinin güvenilir biçimde uygulanmasının zorunlu aracıdır.

Bu sonuç, Paley'in teorisini kaba eylem faydacılığından ayırır. Paley, her tekil durumda en fazla faydayı sağlıyor gibi görünen eylemin doğrudan doğru kabul edilmesini savunmaz. Aksine, özel sonuç ile genel sonuç arasında ayrım yapar. Bir eylem tekil durumda yararlı görünebilir; ancak aynı eylem türü genel kural hâline geldiğinde toplumsal güveni, mülkiyeti, sözleşmeyi, doğruluğu veya adaleti zedeliyorsa ahlaken savunulamaz. Bu nedenle Paley'in teolojik utilitaryanizmi, genel kurallar aracılığıyla hem sonuçları dikkate alan hem de ahlaki istikrarı koruyan bir teori olarak şekillenir.

İlahi iyilik bakımından yapılan analiz de Paley'in ilahi buyruk teorisi karşısındaki özgünlüğünü göstermiştir. Modifiye edilmiş ilahi buyruk teorileri, Tanrı'nın iyi veya sevgi dolu doğasına başvurarak buyrukların keyfî olmadığını savunur. Paley ise ilahi

iyiliği yaratılmışların mutluluğunu isteme düşüncesiyle daha doğrudan ilişkilendirir. Böylece ilahi iyilik, yalnızca buyruğun keyfî olmadığını güvence altına alan metafizik bir sınırlayıcı değil, ahlaki içeriği belirleyen teleolojik bir ilke hâline gelir. Tanrı iyi olduğu için yaratılmışların mutluluğunu ister; bu nedenle genel mutluluğu artıran ve zararı azaltan eylemler Tanrı'nın iradesiyle uyumlu kabul edilir.

Bununla birlikte Paley'in ilahi buyruk teorisi karşısındaki üstünlüğü mutlak değildir. Onun teorisi, Tanrı'nın iradesinin ahlaki içeriğini daha rasyonel ve sonuç-duyarlı biçimde açıklama imkânı sunsa da faydanın ölçülmesi, mutluluğun mahiyeti, genel kurallardan istisna yapılmasının sınırları ve dünyevi mutluluk ile ebedî mutluluk arasındaki ilişki gibi soruları açık bırakır. Bu nedenle Paley'in teorisi ilahi buyruk teorisinin sorunlarını tamamen ortadan kaldırmaz; ancak bu sorunları farklı ve daha rasyonel bir zeminde yeniden formüle eder.

Üçüncü bölümde Paley'in teolojik utilitaryanizmi seküler utilitaryanizmle karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırma, Paley'in seküler utilitaryanizme yakın olduğu kadar ondan ayrıldığını da göstermiştir. Seküler utilitaryanizm, ahlaki doğruluğu mutluluk, fayda veya refahın artırılmasıyla ilişkilendirir; ancak bu faydanın neden ahlaki olarak bağlayıcı olduğu sorusunda güçlük yaşayabilir. Paley ise faydayı Tanrı'dan bağımsız nihai bir değer olarak değil, Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu isteyen iradesinin pratik göstergesi olarak yorumlar. Böylece Paley, seküler utilitaryanizmin pratik karar ölçütünü korurken, onun normatif bağlayıcılık problemine teolojik bir cevap sunar.

Bu bağlamda Paley'in teorisi, seküler utilitaryanizmin üç temel problemine karşı özgün bir perspektif geliştirir. Birinci problem, utilitaryanizmin ontolojik statüsüdür. Seküler utilitaryanizmde mutluluğun neden nihai ahlaki değer olduğu tartışmalıdır. Paley'de ise mutluluğun ahlaki önemi, Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu istemesinden kaynaklanır. İkinci problem, ahlaki yükümlülüğün bağlayıcılığıdır. Seküler

utilitaryanizm, bireyin neden kendi çıkarına aykırı durumda genel faydayı öncelemekle yükümlü olduğunu açıklamakta zorlanabilir. Paley bu sorunu Tanrı'nın iradesi, ilahi yaptırım ve ebedî mutluluk düşüncesiyle temellendirir. Üçüncü problem, sonuçların bilinebilirliğidir. Paley, insan bilgisinin sınırlılığını kabul eder ve bu nedenle genel kurallara başvurur.

Sonuçların bilinebilirliği problemi, Paley'in teolojik utilitaryanizminin hem gücünü hem de sınırını gösterir. Sonuççu ahlak teorileri, eylemlerin ahlaki değerini sonuçlara bağladıkları ölçüde, bu sonuçların nasıl öngörülebileceği sorusuyla karşılaşırlar. İnsan zihni sınırlıdır; birçok sonuç dolaylı, uzun vadeli veya öngörülemezdir. Paley bu güçlüğü genel kurallar, genel sonuçlar ve Tanrı'nın bilgisi düşüncesiyle sınırlandırmaya çalışır. İnsan bütün sonuçları bilemeyebilir; ancak Tanrı'nın yaratılış düzeni, vahiy, deneyim ve akıl aracılığıyla genel olarak mutluluğa hizmet eden kurallar kavranabilir. Böylece Paley, sonuççuluğun epistemik belirsizlik sorununu tamamen çözmese de onu teolojik bir çerçeve içinde yönetilebilir hâle getirmeye çalışır.

Paley'in seküler utilitaryanizm karşısındaki en önemli avantajlarından biri, ahlaki motivasyon problemine verdiği cevaptır. Seküler utilitaryanizm, genel mutluluğu artırmanın doğru olduğunu savunabilir; fakat bireyin neden kendi çıkarına aykırı olsa bile bu ilkeye uyması gerektiği sorusunda motivasyonel bir boşlukla karşılaşabilir. Paley, bu boşluğu Tanrı'nın iradesi, ilahi yaptırım ve ebedî mutluluk fikriyle doldurur. Bu yönüyle Paley'in teorisi, ahlaki doğruluk ölçütü ile ahlaki motivasyon arasında daha güçlü bir bağ kurar. Ancak bu bağın dinî inanç öncüllerine bağlı olduğu da kabul edilmelidir. Bu nedenle Paley'in teorisi, teistik bağlamda güçlü bir motivasyon modeli sunarken, seküler veya çoğulcu kamusal alanlarda tercüme edilmesi gereken bir teolojik zemin taşır.

Bu çalışma sonucunda Paley'in teolojik utilitaryanizminin dört temel analitik katkı sunduğu söylenebilir. Birincisi, ahlaki doğruluk ile ahlaki yükümlülüğü birbirinden

ayırarak fakat koparmadan açıklamasıdır. İkincisi, Tanrı'nın iradesini yalnızca buyruk olarak değil, yaratılmışların mutluluğunu amaçlayan teleolojik bir ilke olarak yorumlamasıdır. Üçüncüsü, fayda ve mutluluğu Tanrı'dan bağımsız seküler değerler olarak değil, Tanrı'nın iyilik iradesinin pratik göstergeleri olarak kullanmasıdır. Dördüncüsü, genel kurallar öğretisiyle sonuççu ahlakın epistemik belirsizlik ve keyfî istisna problemlerini sınırlandırmaya çalışmasıdır.

Bu katkılar Paley'in teorisini felsefi bakımdan önemli kılar. Paley, ahlakı yalnızca ilahi emirler listesine indirgemez; fakat onu Tanrı'dan bağımsız bir fayda hesabına da dönüştürmez. Onun teorisinde Tanrı, ahlaki otoritenin nihai kaynağıdır; mutluluk, Tanrı'nın yaratılmışlara yönelik iyilik iradesinin amacı ve göstergesidir; akıl, bu ilişkinin pratik dünyada kavranmasını sağlayan araçtır; genel kurallar ise insanın sınırlı hesaplama kapasitesi karşısında ahlaki istikrarı güvence altına alan düzenleyici yapılardır. Bu dört unsur birlikte düşünüldüğünde Paley'in teorisi, teistik metaetik ile sonuççu normatif etik arasında özgün bir sentez sunar.

Bununla birlikte bu sentez gerilimsiz değildir. İlk gerilim, Tanrı'nın iradesi ile fayda ilkesi arasındaki ilişkidir. Eğer fayda Tanrı'nın iradesini belirleyen bağımsız bir ölçüt gibi anlaşılırsa, teori seküler utilitaryanizme yaklaşır. Eğer fayda yalnızca Tanrı'nın buyruğundan sonra gelen ikincil bir sonuç olarak görülürse, Paley'in sonuççu yönü zayıflar. Bu nedenle Paley'in teorisinin doğru okunması, faydayı Tanrı'nın yerine geçen bir ilke olarak değil, Tanrı'nın iyilik yönelimli iradesinin dünyadaki rasyonel göstergesi olarak anlamayı gerektirir.

İkinci gerilim, mutluluğun ölçülmesi ve kapsamı ile ilgilidir. Paley mutluluğu yalnızca bireysel haz olarak değil, genel, uzun vadeli ve ebedî boyutu olan bir iyilik düzeni olarak yorumlar. Ancak bu geniş mutluluk anlayışı, pratik karar verme süreçlerinde bazı belirsizlikler doğurur. Bireysel mutluluk ile toplumsal mutluluk

çatıştığında, dünyevi mutluluk ile ebedî mutluluk arasında gerilim ortaya çıktığında veya kısa vadeli acı uzun vadeli iyiliğe hizmet ettiğinde, hangi ölçütün uygulanacağı açık biçimde belirlenmelidir. Paley genel kurallar aracılığıyla bu güçlükleri sınırlar; fakat bunları tamamen ortadan kaldırmaz.

Üçüncü gerilim, genel kurallar ile istisnai durumlar arasındadır. Paley genel kuralları ahlaki yaşamın zorunlu formu olarak görür; çünkü insanlar tekil sonuçları güvenilir biçimde hesaplayamaz. Ancak ahlaki hayat bazı olağanüstü durumlarda genel kuralların doğrudan uygulanmasının beklenmeyen zararlar doğurabileceği karmaşık ikilemler içerir. Paley'in teorisi, özel sonuçlara teslim olmadan genel kuralların nasıl yorumlanacağı konusunda güçlü bir çerçeve sunsa da istisna koşullarının sınırlandırılması bakımından daha ileri analitik açıklamaya ihtiyaç duyar.

Dördüncü gerilim, doğal teolojiden ahlak teorisine geçişle ilgilidir. Paley'in doğal teolojisi, Tanrı'nın hikmetli ve amaçlı bir yaratıcı olduğunu savunur. Ancak doğadaki düzenin Tanrı'nın varlığına veya iyiliğine işaret ettiğini kabul etmek, tek başına belirli ahlaki normların doğruluğunu göstermeyebilir. Paley bu boşluğu Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu istemesi, fayda-zarar ilkesi ve genel kurallar aracılığıyla doldurur. Yine de bu geçiş, doğadan normatif ilkeye geçiş problemi bakımından dikkatli savunulması gereken bir alandır.

Beşinci gerilim, acı ve kötülük problemiyle ilgilidir. Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu istediği bir sistemde acının varlığı açıklama gerektirir. Paley'in teolojik utilitaryanizmi bu konuda kapsamlı bir teorik teodise sunmaktan çok, acı karşısında ahlaki failin ne yapması gerektiğine odaklanır. Acı, kendi başına iyi değildir; azaltılması, hafifletilmesi ve genel mutluluğu koruyan kurallar içinde yönetilmesi gereken bir zarar alanıdır. Bu yaklaşım pratik ahlaki yönelim bakımından güçlüdür; fakat dünyadaki bütün acıların nihai metafizik açıklamasını vermediği için sınırlıdır.

Bu sınırlılıklara rağmen Paley'in teolojik utilitaryanizmi, çağdaş din felsefesi ve ahlak felsefesi açısından yeniden değerlendirilmesi gereken önemli bir model sunmaktadır. Paley'in teorisi, teistik ahlakın yalnızca itaat merkezli olmak zorunda olmadığını; Tanrı'nın iradesinin akıl, doğa, deneyim ve sonuç değerlendirmesi aracılığıyla rasyonel biçimde tartışılabileceğini göstermektedir. Aynı zamanda sonuççu ahlakın da yalnızca seküler bir çerçevede düşünülmek zorunda olmadığını; mutluluk ve fayda kavramlarının teolojik bir yaratılış planı içinde yeniden anlamlandırılabileceğini ortaya koymaktadır.

Bu çalışma, özellikle Türkiye'de Paley üzerine yapılan sınırlı literatüre katkı sunmayı amaçlamaktadır. Paley çoğu zaman doğal teoloji, saat analojisi ve tasarım argümanı bağlamında bilinmektedir. Oysa bu tez, Paley'in yalnızca doğal teoloji düşünürü değil, aynı zamanda ahlaki doğruluk, yükümlülük, fayda, mutluluk ve ilahi irade arasındaki ilişkiyi sistematik biçimde kurmaya çalışan önemli bir ahlak filozofu olduğunu göstermiştir. Bu yönüyle çalışma, Paley'in ahlak teorisini teolojik utilitaryanizm bağlamında merkeze alarak literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemiştir.

Tezin bir diğer katkısı, ilahi buyruk teorisi ile seküler utilitaryanizm arasında genellikle karşıtlık şeklinde kurulan ilişkiyi daha karmaşık bir yapıda yeniden değerlendirmesidir. Paley'in teorisi, bu iki yaklaşım arasında zorunlu bir dışlama ilişkisi bulunmadığını göstermektedir. Tanrı'nın iradesi ahlaki otoriteyi, mutluluk ahlaki içeriği, akıl ise ahlaki bilinebilirliği sağlayan farklı fakat ilişkili işlevler üstlenebilir. Bu bakımdan Paley, Tanrı merkezli ahlak ile sonuç-duyarlı ahlak arasında analitik olarak savunulabilir bir geçiş alanı açmaktadır.

Bu tezin ulaştığı nihai sonuç, Paley'in teolojik utilitaryanizminin tamamlanmış ve problemsiz bir ahlak sistemi olmadığı; fakat ahlakın teolojik temeli ile sonuççu

rasyonalite arasında özgün bir uzlaştırma denemesi sunduğudur. Paley'in teorisi, ilahi buyruk teorisinin normatif otorite avantajını korurken, onun keyfilik ve epistemik erişim sorunlarını ilahi iyilik, yaratılış planı, fayda-zarar ilkesi ve genel kurallar aracılığıyla sınırlandırmaya çalışır. Aynı zamanda seküler utilitaryanizmin sonuççu karar ölçütünden yararlanırken, onun bağlayıcılık ve motivasyon problemlerine Tanrı'nın iradesi ve ahiret yaptırımı üzerinden cevap verir.

Bu nedenle Paley'in teolojik utilitaryanizmi, ahlakın Tanrı'dan bağımsızlaştırılması ile ahlakın yalnızca buyruğa indirgenmesi arasında üçüncü bir imkân sunar. Bu imkânın merkezinde Tanrı'nın iyilik yönelimli iradesi, yaratılmışların mutluluğu ve genel sonuçlara dayalı rasyonel muhakeme yer alır. Paley'in teorisinde ahlak, ne yalnızca "Tanrı emrettiği için" doğru olan bir itaat düzenidir ne de yalnızca "faydalı olduğu için" doğru olan seküler bir hesap sistemidir. Ahlak, Tanrı'nın yaratılmışların mutluluğunu isteyen iradesinin, akıl ve genel sonuçlar aracılığıyla insan hayatında kavranması ve uygulanmasıdır.

Gelecek çalışmalar açısından bu tez birkaç araştırma hattı önermektedir. İlk olarak Paley'in teolojik utilitaryanizmi, çağdaş ilahi buyruk teorileriyle, özellikle ilahi buyruk yaklaşımlarıyla daha ayrıntılı biçimde karşılaştırılabilir. İkinci olarak Paley'in genel kurallar öğretisi, çağdaş kural-sonuççuluk ve kamusal etik tartışmalarıyla ilişkilendirilebilir. Üçüncü olarak Paley'in mutluluk anlayışı, yalnızca hazcı veya refahçı değil, eskatolojik ve teolojik bir mutluluk teorisi olarak ayrıca incelenebilir. Dördüncü olarak Paley'in fayda-zarar dili, İslam ahlak düşüncesindeki maslahat, hikmet ve makâsıd kavramlarıyla sınırlı ve dikkatli bir karşılaştırmaya açılabilir. Beşinci olarak Paley'in doğal teolojiden ahlak teorisine geçişi, çağdaş din felsefesinde doğa, değer ve normatiflik tartışmaları bağlamında yeniden değerlendirilebilir.

Sonuç olarak William Paley'in teolojik utilitaryanizmi, modern ahlak düşüncesinde Tanrı, akıl, fayda, mutluluk ve yükümlülük kavramlarının nasıl birlikte düşünülebileceğine dair özgün bir model sunmaktadır. Bu model, ne ilahi buyruk teorisinin saf voluntarist biçimine ne de seküler utilitaryanizmin Tanrı'dan bağımsız sonuç hesabına indirgenebilir. Paley'in asıl felsefi önemi, bu iki kutup arasında Tanrı'nın iradesini ahlaki otoritenin kaynağı, genel mutluluğu ahlaki doğruluğun pratik göstergesi ve aklı bu ikisi arasındaki ilişkiyi kavramanın aracı olarak konumlandırmasında yatmaktadır. Bu nedenle Paley'in teolojik utilitaryanizmi, yalnızca tarihsel bir ahlak öğretisi olarak değil, çağdaş analitik din felsefesi ve normatif etik tartışmaları açısından da yeniden ele alınması gereken önemli bir teorik imkândır.

KAYNAKÇA

Adams, Robert Merrihew. "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness". *Philosophy of Religion: An Anthology*. ed. Charles Taliaferro - Paul J. Griffiths. 462-476. Malden: Blackwell Publishing, 2003.

Adams, Robert Merrihew. *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. çev. Fathers of the English Dominican Province. 5 Cilt. Notre Dame, IN: Christian Classics, 1981.

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015.

Aydın, Metin. *Faydacılık Tarihi*. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2022.

Başdemir, Hasan Yücel. "Bireysel Hürriyet Düşüncesi ve John Stuart Mill". *Liberal Düşünce* 24 (Güz 2001), 123-137.

Bentham, Jeremy. *Ahlak ve Yasama İlkeleri*. çev. Ömer Saruhanlıoğlu- Uğur Kaşif Boyacı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2017.

Berkeley, George. *Passive Obedience*. London: H. Clements, 1712.

Brandt, Richard B. *A Theory of the Good and the Right*. Oxford: Clarendon Press, 1979.

Broome, John. *Weighing Goods: Equality, Uncertainty and Time*. Oxford: Basil Blackwell, 1991.

Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. Ed. L. G. Mitchell. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Büyük, Tuncay. *Herbert Spencer'da Rasyonel Faydacılık*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Cicero, *On Duties*. Ed. ve çev. M. T. Griffin ve E. M. Atkins. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Coleridge, Samuel Taylor. *Aids to Reflection in the Formation of a Manly Character on the Several Grounds of Prudence, Morality and Religion*. Haz. Thomas Fenby. London: George Routledge & Sons, [1905].

Crisp, Roger. *Sacrifice Regained: Morality and Self-Interest in British Moral Philosophy from Hobbes to Bentham*. Oxford: Clarendon Press, 2019.

Cumberland, Richard. *A Treatise of the Laws of Nature*. London: R. Phillips, 1727.

Davidson, Donald. *Essays on Actions and Events*. 2. Basım. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Derham, William. *Physico-Theology: or, A Demonstration of the Being and Attributes of God, from His Works of Creation*. London: W. Innys – J. Richardson, 12. Basım, 1754.

Eden, William. *Principles of Penal Law*. London: B. White - T. Cadell, 1771.

Eden, William. *Principles of Penal Law*. London: B. White and T. Cadell, 1771.

Edwards, Jonathan. *The Works of President Edwards*. ed. Samuel Austin. 8 Cilt. Worcester: Isaiah Thomas Jr., 1808.

Erciyas, Nesrin Bağcı. *Robert Merrihew Adams'ın İlahi buyruk teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Erdem, Engin. "Doğal Yasa Teorisi ve Matüridi Ahlâkı". *Geçmişten Geleceğe Ahlâk*. ed. Asife Ünal. 145-154. Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015.

Erdem, Engin. “İyilik ve Sonsuzluk: Mâtürîdî ve Debûsî’nin Metafiziğinde Ölüm ve Hayatın Anlamı”. *Kader* 18/2 (Aralık 2020), 470-487. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.797731

Fischer, John Martin - Ravizza, Mark. *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Flannagan, Matthew Alexander. “Theological Utilitarianism, Supervenience, and Intrinsic Value”. *Religions* 14/3 (Mart 2023), 413. https://doi.org/10.3390/rel14030413

Frankena, William K. *Ethics*. 2. Basım. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973.

Gay, John. “Preliminary Dissertation Concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality” in William King, *An Essay on the Origin of Evil*. Ed. Edmund Law. Cambridge: Cambridge University Press, 1731.

Gisborne, Thomas. *The Principles of Moral Philosophy Investigated, and Briefly Applied to the Constitution of Civil Society; together with Remarks on the Principle Assumed by Mr. Paley as the Basis of All Moral Conclusions, and on Other Positions of the Same Author*. London: B. White and Son, 1789.

Griffin, James. *Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

Grotius, Hugo. *The Rights of War and Peace*. Ed. ve çev. Richard Tuck. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.

Haakonssen, Knud. *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Hare, R. M. *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. Oxford: Clarendon Press, 1981.

Hartley, David. *Observations on Man, His Frame, His Duty, and His Expectations*. 2 Cilt. Gainesville, FL: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1966.

Henry, John. *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*. London: Red Globe Press, 3. Basım, 2008.

Hobbes, Thomas. *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 6. Basım, 2007.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition*. ed. David Fate Norton - Mary J. Norton. 2 Cilt. Oxford: Clarendon Press, 2007.

Hume, David. *Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*. Çev. Merve Özer ve Adnan Akdağ. İstanbul: Say Yayınları, 2019.

Hutcheson, Francis. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. ed. Wolfgang Leidhold. Indianapolis: Liberty Fund, 2004.

İrmak, Adem. *Çağdaş Din Felsefesinde Zamansal Teleolojik Delil*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Jackson, Frank. "Decision-theoretic Consequentialism and the Nearest and Dearest Objection". *Ethics* 101/3 (Nisan 1991), 461-482.

Kamm, Frances M. *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*. New York: Oxford University Press, 2007.

Kant, Immanuel. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 3. Baskı, 2002.

Kant, Immanuel. *Pratik Usun Eleştirisi*. çev. İsmet Zeki Eyüboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 1997.

Kekes, John. *The Morality of Pluralism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

Kılıç, Recep. *Ahlakın Dini Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Law, Edmund. *A Defence of Mr. Locke's Opinion Concerning Personal Identity: In Answer to the First Part of a Late Essay on That Subject*. Cambridge: Printed by J. Archdeacon for T. & J. Merrill, 1769.

Law, Edmund. *Considerations on the State of the World with Regard to the Theory of Religion*. Cambridge: J. Bentham, 1745.

Le Mahieu, D. L. "Foreword". in William Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*. Indianapolis, IN: Liberty Fund, 2002.

Lenman, James. "Consequentialism and Cluelessness". *Philosophy & Public Affairs* 29/4 (2000), 342-370.

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed. Jim Manis. Hazleton, PA: Pennsylvania State University, Electronic Classics Series, 1999.

Lustila, Getty L. "John Gay and the Birth of Utilitarianism". *Utilitas* 30/1 (2018), 86-106.

Lyons, David. *Forms and Limits of Utilitarianism*. Oxford: Clarendon Press, 1965.

Malthus, Thomas Robert. *An Essay on the Principle of Population, as It Affects the Future Improvement of Society: With Remarks on the Speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet, and Other Writers*. London: J. Johnson, 1798.

Martin I. J. Griffin Jr., *Latitudinarianism in the Seventeenth-Century Church of England*. Ed. Lila Freedman. Annotated by Richard H. Popkin. Leiden: E. J. Brill, 1992.

Mill, James. *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*. 2 Cilt. London: Baldwin and Cradock, 1829.

Mill, John Stuart. *Faydacılık,* çev. Barış Özkul. İstanbul: İletişim Yayınları, 2022.

Mill, John Stuart. *The Subjection of Women*. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1869.

Nagel, Thomas. "Moral Luck". *Mortal Questions*. 24-31. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Nagel, Thomas. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

O'Flaherty, Niall. *Utilitarianism in the Age of Enlightenment: The Moral and Political Thought of William Paley*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Önkal, Güncel. *Reconsidering William Paley's Natural Theology: An Analysis of Arguments from Design to Intelligent Design*. Ankara: Middle East Technical University, Graduate School of Social Sciences, Doktora Tezi, 2010.

Paine, Thomas. "Common Sense". İçinde *Political Writings*, ed. Bruce Kuklick, 1–46. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Paley, William. *A Short Memoir of the Life of Edmund Law, D.D., Bishop of Carlisle*. Antonymus. London: Davis, Taylor, and Wilks, 1800.

_____ Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature. 6. Basım. London: R. Faulder, 1803.

_____ *The Principles of Moral and Political Philosophy*. Indianapolis: Liberty Fund, 2002.

Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

Plato. *Timaeus and Critias*. Translated and annotated by Desmond Lee. Translation revised, introduced, and further annotated by T. K. Johansen. London: Penguin Classics, 2008.

Platon. “Euthyphron” içinde *Sokrates’in Savunması*. çev. Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.

Popper, Karl R. *The Open Society and Its Enemies*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1950.

Priestley, Joseph. *An Examination of Dr. Reid’s Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense, Dr. Beattie’s Essay on the Nature and Immutability of Truth, and Dr. Oswald’s Appeal to Common Sense in Behalf of Religion*. 2. Basım. London: J. Johnson, 1775.

Quinn, Philip L. “Divine Command Ethics: A Causal Theory”. *Philosophy and Phenomenological Research* 38/4 (1978): 537-555.

Quinn, Philip L. *Divine Commands and Moral Requirements*. Oxford: Clarendon Press, 1978.

Railton, Peter. *Facts, Values, and Norms: Essays Toward a Morality of Consequence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Rawls, John. *Bir Adalet Teorisi*. çev. Vedat Ahsen Coşar. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017.

Reçber, Mehmet Sait. “Tanrı’nın Varlığının Delilleri”. *Din Felsefesi*. ed. Recep Kılıç. 103-135. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013.

Sandel, Michael J. *Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?* Çev. Mehmet Kocaoğlu. 7. bs. Ankara: Felix Kitap, 2019.

Scheffler, Samuel. *The Rejection of Consequentialism: A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*. rev. ed. Oxford: Oxford University Press, 1994.

Schneewind, J. B. (ed.). *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Sen, Amartya. *Özgürlükle Kalkınma*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.

Sidgwick, Henry. *The Methods of Ethics*. 7. bs. London: Macmillan, 1907.

Tucker, Abraham. *The Light of Nature Pursued*. 2 Cilt. London: Thomas Tegg and Son, 1837.

Wainewright, Latham. *A Vindication of Dr. Paley's Theory of Morals: From the Principal Objections of Mr. Dugald Stewart, Mr. Gisborne, Dr. Pearson, and Dr. Thomas Brown*. London: J. Hatchard and Son, 1830.

Wilberforce, William. *A Practical View of the Prevailing Religious System of Professed Christians, in the Higher and Middle Classes in This Country, Contrasted with Real Christianity*. London: T. Cadell, Jun. and W. Davies, 1797.

Wollaston, William. *The Religion of Nature Delineated*. Glasgow: R. Urie and Company, 7. Basım, 1766.

Yıldırım, Ali. *İlahi buyruk teorisi*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

Zimmerman, Michael J. *Living with Uncertainty: The Moral Significance of Ignorance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

ÖZET

TÜRKCAN, Aysun, Teolojik Utilitaryanizm ve William Paley, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Engin Erdem, Ankara Üniversitesi, 247 sayfa.

Bu tez, akılcılık ile İlahi buyruk teorisinin geleneksel vahiyci yaklaşımı arasında özgün bir ahlaki temellendirme modeli olarak ortaya çıkan Teolojik Utilitaryanizmi, onu sistematik bir yapıya kavuşturan William Paley'in düşüncesi üzerinden incelemektedir. Paley'in geliştirdiği yaklaşım, Teolojik Utilitaryanizmin ahlaki normların kaynağı, bilinebilirliği ve motivasyonel temelleri bakımından nasıl şekillendiğini ortaya koymaktadır. Bunu yaparken tez, Teolojik Utilitaryanizmi hem seküler utilitaryanizm hem de ilahi buyruk teorisi ile karşılaştırmakta; sonuç odaklı ahlak anlayışı ile Tanrı'nın iradesi arasında zorunlu bir çatışma bulunmadığını göstermektedir. Bu çerçevede Paley'in yaklaşımı, İlahi buyruk teorisine kıyasla ahlaki yükümlülüğü daha rasyonel bir zeminde temellendirmekte; seküler faydacılığa göre ise mutluluğu ilahi amaç ve yaratılış düzeni içinde yeniden anlamlandırmaktadır. Ayrıca tez, Paley'in genel kurallara dayalı ahlak anlayışı sayesinde ahlaki görelilik sorununa karşı güçlü bir alternatif sunduğunu ve dinî ahlak ile rasyonel ahlak teorileri arasında bir uzlaşma zemini oluşturduğunu savunmaktadır. Son olarak çalışma, Teolojik Utilitaryanizmin günümüz ahlak tartışmaları açısından yeniden değerlendirilmesi gereken hem tarihsel hem de sistematik bakımdan önemli bir yaklaşım olduğunu ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Etik, Teolojik Utilitaryanizm, William Paley, İlahi Buyruk Teorisi, Seküler Utilitaryanizm.

ABSTRACT

TÜRKCAN, Aysun, Theological Utilitarianism and William Paley, Ph.D. Thesis, Supervisor: Prof. Dr. Engin Erdem, Ankara University, 247 pages.

This dissertation examines Theological Utilitarianism as a distinctive model of moral justification that emerged between rationalism and the traditional revelatory perspective of Divine Command Theory, focusing on William Paley, who systematized this approach. Paley's account clarifies the source, knowability, and motivational foundations of moral norms within Theological Utilitarianism. In doing so, the dissertation compares Theological Utilitarianism with both secular utilitarianism and Divine Command Theory, arguing that there is no necessary conflict between a consequence-oriented moral framework and the will of God. In this respect, Paley's approach offers a more rational grounding of moral obligation than Divine Command Theory, while redefining happiness within the framework of divine purpose and the order of creation in contrast to secular utilitarianism. The dissertation also argues that Paley's rule-based moral structure provides a strong alternative to the problem of moral relativism and establishes a possible ground of reconciliation between religious morality and rational moral theories. Finally, the study maintains that Theological Utilitarianism deserves renewed consideration in contemporary moral debates as an approach of both historical and systematic significance.

Key Words: Ethics, Theological Utilitarianism, William Paley, Divine Command Theory, Secular Utilitarianism.