



Doğal Yasa ve İlahi Buyruk Teorisi Bir Arada Savunulabilir mi?: John Duns Scotus'un Ahlak Felsefesi*

NESİM ASLANTATAR

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Ankara University Faculty of Divinity, Turkey
n.aslantatar@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7817-8576>

Öz

John Duns Scotus'un ahlak felsefesi, Tanrı'nın irade ve kudretine ayırdığı geniş alan dolayısıyla, ilahi buyruk teorisinin klasik bir örneği olarak ele alınır. Ancak, bazı düşünürler, onun ahlak felsefesinin ya bir tutarsızlık içerdiğini ya da doğal yasanın da Scotus düşüncesinde önemli bir rol oynadığını gündeme getirmişlerdir. İlahi buyruk teorisi ile doğal yasa teorisinin birbiriyle çelişen ya da aynı anda savunulması mümkün olmayan öğeleri göz önüne alınca, Scotus'un bir tutarsızlık içinde olduğundan şüphelenilebilir. Ancak Orta Çağ'ın önde gelen düşünürlerinden olan ve eserlerinde kullandığı ustaca akıl yürütmeler dolayısıyla *Doctor Subtilis* (incelikli zeka sahibi) lakabıyla tanınmış bir düşünürün tüm felsefesini üzerine bina ettiği görüşleri konusunda çelişki içinde olduğunu söylemek hızlıca varılmış bir sonuç olabilir. Bu makale, Scotus'un doğal yasa ve ilahi buyruk teorisini bir tutarsızlığa mahal vermeden nasıl kullandığını ve iki teori arasındaki sözde gerilimi nasıl cevapladığını gösterebilmeyi amaç edinmekte; söz konusu iki teorisinin aynı anda kullanılmasının, birbirlerinin eksik yönlerini ortadan kaldırdığını savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, John Duns Scotus, İlahi Buyruk Teorisi, Doğal Yasa Teorisi, Euthyphro İkilemi.

Can Natural Law and Divine Command Theory Keep Good Company?: John Duns Scotus on Morality

Abstract

John Duns Scotus' moral philosophy is generally regarded as an archetypal example of divine command theory, owing to the extensive freedom it assigns to God's will and power. However, some philosophers have recently suggested that either his moral philosophy is inconsistent or that natural law also plays an important role in Scotus' thought. Considering the untenable elements of divine command and natural law theory, Scotus can be suspected of being inconsistent. Nevertheless, it definitely will be a quick assumption to claim that Scotus has a conflict among the views on which he based his entire philosophy. This article aims to illustrate how Scotus employs the natural law and divine command theories in his philosophy -synchronically- without causing inconsistency, how he answers the so-called tension between the two theories, and what

is more, to demonstrate how the simultaneous use of these theories can eliminate the shortcomings of both.

Keywords: Philosophy of Religion, John Duns Scotus, Divine Command Theory, Natural Law Theory, Euthyphro Dilemma.

Giriş

Felsefenin tartışmalı konularından biri olan Tanrı-ahlak ilişkisi bağlamında karşımıza çıkabilecek soru ve sorunlar oldukça fazladır. Bunların en öne çıkanlarından biri ahlakın neye dayandığı sorusudur. Bu soruya cevap arayan Hristiyan Orta Çağ felsefesinin önde gelen düşünürlerinden John Duns Scotus (1266-1308), Tanrı-ahlak ilişkisi bağlamında tartışmalı görüşlere sahip bir düşünür olarak göze çarpar. Onun yaklaşımı, genel olarak, ilahi buyruk teorisinin tipik bir örneği olarak ele alınsa da Scotus'un ahlak anlayışının doğal yasa teorisinden izler taşıdığını söylemek de mümkündür.¹ Doğal yasa teorisine göre, ahlaki ilkeler insan aklıyla bilinebilir niteliktedir; insan muhakeme ve davranışlarının dayandığı doğru ve yanlış duygusuna özsel olarak sahiptir.² İlahi buyruk teorisi ise Tanrı'nın emrettiği şeylerin ahlaken iyi yasakladıklarının ise kötü olduğu fikrine dayanır. Doğal yasa teorisinde, insanın uyması gereken ahlak kuralları akılla bulunabilecek niteliktedir; Tanrı'nın ahlak kuralları konusunda istisnalar uygulaması ya da müdahalesi söz konusu değildir. Ancak ilahi buyruk teorisinde, Tanrı'nın irade ve kudreti, t₁ zamanda

* Bu makalede, Ankara Üniversitesinde 2015 yılında tamamlanan "John Duns Scotus'ta Tanrı ve Ahlak İlişkisi" başlıklı yüksek lisans tezimize yer yer müracaat edilmiştir.

¹ Son zamanlarda ilahi buyruk teorisini oldukça detaylı bir şekilde konu edinen Türkçe eserler kaleme alınmıştır. Bu eserler ilahi buyruk teorisinin farklı dinlerde yer alan tarihsel versiyonlarına, çağdaş literatürde yer alan çeşitlerine, doğal yasa ile karşılaştırmalı analizine ve Scotus ile Aquinas üzerinden doğal yasa ve ilahi buyruklara dair bir karşılaştırmaya dair oldukça detaylı tartışmalar yürütürler. (Bkz. Ali Yıldırım, *İlahi Buyruk Teorisi*; Mustafa Çakmak, *Ahlâk, Tanrı ve Yasa*.) Bu çalışma, mevcut literatürden Scotus'un ahlak anlayışını merkeze alması bakımından farklılık arz eder. Çalışmamız Scotus'u salt ilahi buyruk teorisinin bir savunucusu olarak ele almak yerine, düşüncesinin doğal yasa teorisinden izler taşıyan kısımları üzerinden Scotus'un ahlak anlayışının rasyonel bir düzlemde yer alıp almadığına odaklanacaktır.

² Orta Çağ'da doğal yasa teorisi, Skolastik felsefenin zirve döneminde Thomas Aquinas (1225-1274) başta olmak üzere birçok düşünür tarafından benimsemiştir. Ahlaki yargılara ulaşmada, Tanrı'nın insana akıl gibi bir güç bahsettiği ve bu güç sayesinde insanın ahlaki ilkelere ulaşmasının mümkün olduğu temel görüşü etrafında şekillenen doğal yasa teorisi, Orta Çağ'da sadece Hristiyan düşünürlerin felsefelerinde tezahür etmekle kalmamış Yahudi ve İslam düşüncesinde de kendini göstermiştir. (Bkz. Anver M. Emon, Matthew Levering, David Novak, *Natural Law: A Jewish, Christian, and Islamic Dialogue*, 4-65, 66-143, 144-210; Engin Erdem, "Doğal Yasa Teorisi ve İbn Sînâ'nın 'Sünnet(ullah)' Anlayışı," 51-66; Mustafa Çakmak, "Skolastik Felsefede Ahlâkın İnsan Doğası ve Tanrı ile İlişkisi," 358-359, dipnot 7.) Ancak Scotus'un ahlak anlayışını bir karşıtlık üzerine bina ettiği gelenek temelde Aristoteles-Aquinas çizgisine dayanır. Scotus'un doğal yasaya hangi sebeplerden (ve unsurlardan) ötürü karşı çıktığına ve hangi unsurlarının savunulabilir olduğuna çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde değineceğiz.

yürürlükte olan bir ahlak kuralını t_2 'de yürürlükten kaldırabilir; hatta bunu iyiyken kötü, kötüyken de iyi yapabilir. Her iki yaklaşım da Tanrı'nın evrende bir düzen yarattığını savunur; ancak Tanrı'nın iradesinin tekabül ettiği alan konusunda anlaşmazlığa düşerler. Bu iki yasa yukarıdaki gibi anlaşıldığında, Scotus, ilahi iradeye ve bunun neticesinde ortaya çıkan buyruklara geniş yer ayırsa da Tanrı'nın iradesinin sınırları olabileceği iddiası ile bir eylemi ahlaki yapan belli niteliklerden bahsetmesi onun ahlak felsefesinde doğal yasa bağlamında değerlendirilebilecek belli öğeler bulunduğunu da gösterir.

Her iki yaklaşımdan da izler taşınması, Scotus'un ahlak anlayışının hangi teori bağlamında değerlendirilmesi gerektiği noktasında konunun uzmanları arasında da farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Örneğin, Scotus'un ilahi buyruk teorisini savunan bir düşünür olduğunu ileri süren Antony Quinton'a göre,

Scotus esaslı bir iradecilik savunucusudur; ahlak yasasını Tanrı'nın iradesine dayandırmakla kalmayıp Tanrı'nın buyrukları için herhangi bir nedene ya da açıklamaya [da] ihtiyaç duymamaktadır. Tanrı'nın iradesi, herhangi bir sebep tarafından belirlenime tabi tutulamadığı için, insan akılı Tanrı'nın ahlak yasası ile ilgili olarak ne irade ettiğini bilme konusunda yetersiz kalacaktır. Bu sebeple, ahlak yasasını ve bu yasanın neleri gerektirdiğini bilmek için Tanrı'nın bunu bize özel vahiy yoluyla bildirmesi gerekir.³

Quinton'a göre, Scotus, iyi olan şeyleri -yalnızca- Tanrı'nın iradesine dayandırdığı için ahlak yasasını akılla ulaşılabilir alanın dışına hapsetmekte; bu durum, ahlaki önermelerin vahiy olmaksızın bilinebilmesinin önüne engel koymaktadır.

Scotus'a isnat edilen bir diğer görüşe göre ise akıl, ahlak yasasında önemli bir rol oynar. Ahlaki iyyinin zorunlu bir unsuru olan akıl ile ahlak yasasına erişmek mümkündür. C.R.S. Harris, haklı olarak, Scotus'un ahlak felsefesinin, 'şeylerin iyilik ve kötülüklerini Tanrı'ya dayandırması noktasında iradeci' ancak aynı zamanda 'bir eylemin iyiliğinin, akıl ile olan ilişkisine bağlı olduğunu' söylemesi noktasında ise akılcı öğeler barındırdığını ifade eder.⁴ Bir ahlak teorisinde bu iki yaklaşımın -iradeci ve

³ Anthony Quinton, "British Philosophy," 373.

⁴ C. R. S. Harris, *Duns Scotus*, 305. Scotus'un ahlak anlayışını ilahi buyruk; doğal yasa ve bu ikisinden de pay alan bir yaklaşım olarak anlayan düşünürler Quinton ve Harris'le sınırlı kalmaz. Örneğin John Hare ve Thomas Williams gibi Scotus uzmanları, onun temelde ilahi buyruk teorisine bağlı olduğunu savunmalarına rağmen, dönemin ünlü düşünürlerinden William of Ockham'ın ilahi buyruk anlayışıyla büyük farklılık gösterdiğini savunurlar. (Bkz. John Hare, *God and Morality: A Philosophical History*, 15-38, 75-115; Williams, "Reason, Morality and Voluntarism in Duns Scotus," 73-94; Çakmak, *Ahlâk, Tanrı ve Yasa*, 62.) Aynı durumu Scotus ile William of Ware'a dair bir karşılaştırma üzerinden

akılcı- bir arada bulunması, gerilime sebep olmaktadır. Bu durumda, (i) basitçe Scotus'un tutarsız olduğu kabul edebilir; (ii) Scotus'un ahlak anlayışında aklın yeri olmadığı ve Scotus'un radikal bir ilahi buyruk savunucusu olduğu kabul edilebilir ya da (iii) Scotus'un iradeci olduğu reddedilip, onun felsefesinde akılcı öğelerin ağır bastığı iddia edilebilir. Biz, Scotus'un tutarsız olmadığını savunmak bakımından, (i)'e karşı çıkacak; (ii) ve (iii)'ün bir arada ele alınması durumunda tutarsızlığın zorunlu olmadığını savunacağız. Bir başka deyişle, Scotus'un salt ilahi buyruk ya da salt doğal yasa teorisini olduğunu savunan görüşlere ve Scotus'un ahlak anlayışının doğal yasa ve ilahi buyruk teorisinden –aynı anda- öğeler barındırması bakımından tutarsız olduğunu savunan yaklaşımlara karşı çıkacak; Scotus'un yaklaşımının her iki teoriyi rasyonel bir zeminde bir araya getirmesi bakımından hibrit bir açıklama sunduğu ve iddia edildiği üzere tutarsız olmadığı yaklaşımını benimseyeceğiz.⁵

Buradan hareketle, Scotus'u bu iki görüşten herhangi birine mensup saymak ve tartışmalardan birinin tarafı olmaktan ziyade, Scotus'un ahlak

görmek de mümkündür. Scotus'un ilahi buyruk teorisi dönemi için farklılık arz eden birtakım unsurlar barındırmaktaydı. Örneğin, çalışmamızın ilerleyen kısımlarında değineneceğimiz üzere, Scotus'un akla ve bir eylemin ahlaki olarak iyi olması için gereken niteliklere yaptığı vurgu Alan Wolter, M. B. Ingham ve Richard Cross tarafından Scotus'un teorisinin doğal yasa teorisinden etkilenen kısmı olarak sunulur ancak buna rağmen Scotus'un doğal yasa teorisini olduğunu da söylemezler. (Bkz. Alan B. Wolter, "Native Freedom of the Will as a Key to the Ethics of Scotus," 148-162; Mary Beth Ingham, "Duns Scotus, Morality and Happiness: A Reply to Thomas Williams," 146-172; Richard Cross, *Great Medieval Thinkers: Duns Scotus*, 90-91.) Hannes Möhle ise Scotus'un bu niteliklere dayanan düşüncesinin doğal yasa bağlamında değerlendirilmesi önünde bir engel görmez. (Hannes Möhle, "Scotus's Theory of Natural Law," 312-331.) Biz de Scotus'un düşüncesinin her iki yaklaşımdan da izler taşıdığını ancak kimi iddiaların aksine Scotus'un doğal yasa ve ilahi buyruk teorisine dair uzlaşılı rasyonel bir şekilde ortaya koyduğunu savunuyoruz.

⁵ İngilizce literatürde Scotus'un ahlak anlayışının ilahi buyruk teorisi kapsamında değerlendirilebileceğini savunanların yanında, doğal yasadaki birtakım unsurlar barındırdığını düşünenlerle de karşılaşırız. İki teorinin birarada savunulmasının mümkün olmadığını savunanlar kadar, bu teorilerin -en azından Scotus özelinde- birarada savunulmasının önünde engel olmadığını savunan düşünürlere rastlamak da mümkündür. Her ne kadar Scotus'un ilahi buyruklar ve doğal yasayı birarada savunmasının rasyonel olduğunu savunan düşünürlere var olsa da (Bkz. Thomas Williams, "Reason, Morality and Voluntarism in Duns Scotus: A Pseudo-Problem Dissolved," 73-74.) Scotus'un doğal yasa ve ilahi buyruk teorisini, ortaya bir tutarsızlık çıkarmadan, *nasıl savunduğunun* etraflı bir tartışmanın konusu edildiği söylenemez. Hem İngilizce hem de Türkçe literatür Scotus'u, genel olarak, ilahi buyruk teorisini olarak ele almıştır. Bu yaklaşım, Scotus'un ahlak anlayışının doğal yasaya da yer ayırdığını ya da onun ilahi buyruklar ile doğal yasayı aynı anda savunmasının teorisinde tutarsızlıklar meydana getirmediğini savunularının oldukça zayıf kalmasına sebep olmuştur. Bu savunu sahiplerine ve temel tezlerine yer vermenin yanında bu çalışma, literatürdeki bir boşluğu doldurmayı hedeflemekte ve Scotus'un bir tutarsızlık içinde olmaktan ziyade klasik ilahi buyruk ve doğal yasa teorilerinin (birlikte savunulması durumunda ortaya çıkabilecek) problemlerini aşan yeni bir anlayış ortaya koyduğunu; bir sentez yaptığını savunacaktır. Scotus'un eserlerinden hareketle her iki teoriyi de destekleyebilecek unsurların varlığı, Scotus'un aslında bir tutarsızlık içinde olmadığını, aksine onun mevsisinin, ilahi buyruk ve doğal yasa tartışması özelinde daha kapsamlı ve gelişmiş bir izah olarak okunabileceğini göstermektedir.

felsefesinin hibrit bir modele dayandığını savunacağız. Bunu gösterebilmek adına, öncelikle, Scotus'un Tanrı'nın irade sıfatından ne anladığı tahlil edecek ve ahlak söz konusu olunca Scotus'un Tanrı'nın hükümranlılığına ne kadar geniş bir alan açtığına dair bir tartışma yürüteceğiz. Sonrasında ise düşünerün, ilahi buyruklar ve doğal yasanın mahiyetine dair görüşleri kritik bir okumaya tabi tutularak Tanrı-ahlak ilişkisi noktasındaki görüşünün ne kadar tutarlı olduğu tartışılacaktır. Böylece, Scotus'un ilahi buyruklar ve Tanrı'nın iradesine yüklediği anlam ile doğal yasa ve insan aklına çizdiği sınır arasındaki çatışmanın dinamiklerine dair bir sonuç elde edilmiş olacaktır.

1. İrade, Tanrı ve Ahlak İlişkisi

Felsefi söylemi içerisinde ilahi iradeyi öncelikli bir konuma getiren Scotus, başta ahlak felsefesi olmak üzere, felsefi görüşlerinin hemen hepsini bu görüşü üzerine bina eder. Ona göre, ilahi irade her şeyin ilk sebebidir ve iyi, ahlaki ve adil gibi kavramlara denk gelen şeyler, mutlak manada özgür olan Tanrı tarafından arzu edildiği için iyi, ahlaki ve adildirler. İyi, bizatihi gerçeklikten yoksun olduğu için ilahi buyruklar akla açık ya da zorunlu değildir.⁶ Sınırsız hürriyetinin neticesi olarak Tanrı, mevcut ahlak kanunu yerine başka bir kanun koyabilir; istediği insanı bu ahlak kanunundan muaf tutabilir. Bu, Tanrı'nın mutlak kudretinin bir tezahürü olduğu gibi ilahi iradenin, iyiliğin asli nedeni olduğunu da gösterir. Tanrı âlemi yaratmada, muhafaza etmede ve yönetmede özgürdür; bu gerçek Tanrı'nın hiçbir şey tarafından zorlanamayacağı veya kontrol edilemeyeceği manasına gelir. İlahi iradenin mutlak olduğu ölçüde kavranılmaz da olduğunu savunan Scotus'a göre, seçimleri için hiçbir nedene ihtiyaç duymayan ilahi irade mantık sınırlarına da bağlı değildir.⁷ Düşünüre göre, ilahi iradenin zorunluluk altında olduğu tek nokta, Tanrı'nın *kendini* sevme eylemidir. Tanrı var olan/olabilecek en yüksek iyi olduğu için ilahi irade, *zorunlu olarak*, tüm

⁶ Tanrı dışındaki her varlık olumsal olup Tanrı'nın iradesine bağlıdır: doğa kanunları (güneşin her sabah doğması gibi) hipotetik zorunludur fakat insan seçimleri olumsaldır. Bkz. Fatih Özkan, *Duns Scotus'ta İradecilik*, 85; Fatih Özkan, "Duns Scotus'ta Tanrı ve Ahlak Yasası," 188-195. Bunun yanında, doğal yasa bahsinde gündeme getireceğimiz üzere, Scotus, Tanrı'nın zorunluluğun konusu olduğu tek şeyin *on emrin* ilk üç yasası olduğunu savunur. Bunlar, insan aklıyla bulunabilir niteliktedir; bunun dışındaki her şey ilâhî iradeyle belirlenir ve yalnızca vahiyle bilinebilir.

⁷ Scotus'un ahlak felsefesi açısından oldukça tartışma yaratan bu savunu, ilerleyen kısımlarda değineceğimiz üzere, aklın (ve hatta birtakım başka öğelerin) ahlaki doğru üzerinde etkili olduğu ve kimi doğrulara doğal akılla erişilebileceği ifadeleriyle bir arada savunulamaz görünmektedir. Genellikle ilahi buyruk teorisyeni olarak bilinen Scotus'un ahlak felsefesinin, bir eylemin iyiliğini akıl ve eylemin kendisi için gerekli olan diğer öğelerle uyumuna bağlaması; Tanrı'nın buyrukları önünde birtakım sınırların olduğunu savunması ve on emrin bazı buyruklarının akılla bilinebileceğine dair yaklaşımı, doğal yasayla kesişen birtakım noktaları olduğunu gösterir. Öyle görünüyor ki Scotus'un radikal bir ilahi buyruk teorisyeni olarak bilinmesinin sebebi, yukarıda görüldüğü üzere, ilahi iradeye ayırdığı alandır.

iyiliği içeren şeyi irade etmek zorundadır. Bu, Tanrı'nın kendisinden başka bir şey değildir.⁸

Tıpkı ilahi özgürlük gibi insan özgürlüğüne de yer açan Scotus, herhangi bir tercih yaparken *evet* ya da *hayır* demenin tamamen insanın elinde olduğunu savunur⁹ ve bu nokta özelinde, insan özgürlüğü ve ilahi irade arasındaki ilişkiye dair şöyle der:

[...] olumsuzluğu[n varlığını] varsaydığımız durumda, [böyle bir] olumsuzluğun zorunlu sebebi olan Tanrı hakkında ne varsayacağız? Bizler, mutlaka, Tanrı'nın meydana getirdiği hiçbir varlıkla zorunlu bir ilişki içinde olmadığını düşünmeliyiz. Tanrı'ya irade fiilini nasıl izafe edeceğimizi anlamak için öncelikle kendi özgürlüğümüzün tanımını yapmalı, sınırlarını çizmeliyiz. Özgürlüğümüzün üç aşaması vardır. Birincisi, bizler zıt eylemlere yönelebiliriz. İkincisi, böylesi iradi eylemlerin temel sebebi olarak zıt eylemlere eğilimlenebiliriz ve üçüncü olarak zıt eylemler meydana getiririz. Birinci tür özgürlük, bizlerde bulunduğu şekliyle, bir tür kusur barındırır, çünkü bizler irademizin sadece sebebi değil aynı zamanda alıcısıyızdır [etkileneni]. Biz bu eyleme sebep olurken bir irade *etmeme* durumundan *etme* durumuna geçeriz. Öyleyse, pasiflik ve değişkenlik bu manada kullanılan özgürlük için birer eksikliklerdir.¹⁰

İnsan özgürlüğünün, ilahi özgürlükle karşılaştırılamayacak kusurlar barındırdığına değinen Scotus'a göre, insan farklı seçenekler karşısında tercih hakkını kullanma gücüne sahiptir ve amacına ulaşmak için özgür olarak eylemde bulunur. Fakat amacın gerçekleşmesinde veya sonucu üzerinde etkili olabilecek şartların oluşması faile bağlı değildir. Bu noktada, Tanrı'nın iradesi devreye girmektedir. Buradan hareketle denilebilir ki, her ne kadar Scotus insanın özgür iradeye sahip olduğunu savunsa da bunu *sadece* insana sorumluluk yükleyebilmek adına yaptığı açıktır. Kişinin eyleminin iradi olduğunu ve eğer kendi kontrolünde değilse, eylemlerinden ötürü övgü, yergi ve tembih konusu olmaması gerektiğini düşünen Scotus'un,¹¹ insanın özgür iradesi ile seçtiği şeylerin meydana gelebilmesi için gerekli şartların ilahi iradeye bağlı olduğunu savunması, akla, insanın bu kısıtlama ya da bağımlılık altında nasıl özgür olabildiği sorusunu getirmektedir.

⁸ John Duns Scotus, *God and Creatures*, 370-371; Cross, *Great Medieval Thinkers: Duns Scotus*, 90-91.

⁹ John Duns Scotus, *On The Will and Morality*, 9.

¹⁰ Scotus, *On The Will and Morality*, 10. (italikler bana ait.)

¹¹ Bkz. Scotus, *God and Creatures*, 369.

Scotus bu soruya cevap verebilmek için, Anselm'in¹² "iradenin iki eğilimi" teorisini, insan iradesinin kendinde ve Tanrı'nın iradesi karşısında ne mana ifade ettiğini açıklamak için kullanır.¹³ İradenin söz konusu iki eğilimi, menfaat ve adalete yönelik eğilimlerdir. Menfaate olan eğilim, insanın kendi mutluluk ve kusursuzluğuna yönelik eğilimken, adalet eğilimi kendinde iyi olan şeye yönelimdir.¹⁴ Menfaat eğilimi, akıl tarafından yönlendirilen, faydacı ve mutluluk veren rasyonel bir yönelimdir. İnsanın duyuşal iştiağının temelini oluşturan bu yönelimi, 'doğal irade' olarak adlandırmak da mümkündür. İradenin diğer eğilimi ise, akliselim (*right reason*) tarafından yönlendirilen; kendinde iyi olana yönelik (*bonum honestum*) eğilimdir. Adalet eğilimiyle irade, insanı kendinde iyi olana çağırır; bu şekilde insan, gayesel olarak iyiye eğilim gösterir. Adalet eğilimi, bencillik ve menfaatten uzaktır; insan, böylesi iradi bir yönelim tecrübesini ancak kendinde iyi olana yönelerek gerçekleştirir ve ancak bu yolla kendi benliğinden sıyrılabilir.¹⁵ Anselm, iradenin iki eğilimi bağlamında insan özgürlüğüne de değinir ve insanın günah işleme yetisine sahip olmasının ona irade özgürlüğü verdiğini dile getirir.¹⁶ Bu yetkinlikle insan, arzu ederse, adalet ve akliselimin çizdiği yoldan çıkabilir. Anselm'in, tam yetkinlik adını verdiği bu özgürlük tanımı, Scotus tarafından da benimsenmiştir. İradenin iki eğilimiyle irade özgürlüğünü bir araya getiren Scotus'a göre, özgürlük, kişinin gayesi için iradenin doğru şekilde icraatta bulunmasıdır. Bu açıdan, Scotus'a göre, özgürlük kavramı zorunluluğun zıddı değildir.¹⁷ Buna göre, insandaki iki eğilim, x ve y'den birini seçme ve/veya ikisini de seçmeme noktasında insana irade özgürlüğü sağlar ve bu bakımdan insan, bir zorunluluğun konusu değildir. Kusursuz bir irade özgürlüğü bunu gerektirir. Ancak bu özgürlük, alemdeki her canlının, irade bakımından, Tanrı'nın inayetiyle zorunlu bir ilişki içinde olduğu gerçeğini değiştirmez. Nasıl ki insan anlık olarak bir seçenek üzerinde karar verip iradesini o yönde kullanma konusunda özgürse

¹² Anselm of Canterbury, "On the Fall of the Devil," 216-231; Anselm, "De Concordia," 468-473.

¹³ Scotus, *On The Will and Morality*, 39-41; Nesim Aslantatar, "Duns Scotus'ta Adalet Eğilimi ile Kant'ta En Yüksek İyi Üzerine Bir Karşılaştırma," 32-42.

¹⁴ Scotus, *On The Will and Morality*, 11-12.

¹⁵ Scotus, *On The Will and Morality*, 11-12; Scotus, *God and Creatures*, 369-370; Mary Beth Ingham, Mechthild Dreyer, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus*, 177; John Boler, "Transcending the Natural: Duns Scotus on the Two Affections of the Will," 109.

¹⁶ Scotus, insanın sahip olduğu özgürlük anlayışını Anselm'den daha ileri bir noktaya taşıyarak, adalete olan eğilimin insanın doğuştan getirdiği bir özelliği olduğunu öne sürer. Ona göre, eğer insan iradesi iyi bir *düzene* sahipse onda öncelikli olarak iyiye yönelik bir sevgi eğilimi belirir ve insan iradesi adalete olan eğilime uygun bir hal alır. Eğilimleri arasında adalete eğilimi ön plana çıkan bir kişi bu şekilde kendi mükemmelliğiyle en çok uygunluk arz eden sevgiyi irade eder. Bu sevgiyi irade etmesi ise onu mutluluğa götürür. Scotus, *On The Will and Morality*, 13.

¹⁷ Scotus, *On The Will and Morality*, 13.

ve bu seçim, zıt bir eylem için de mantıksal ve gerçek manada bir potansiyele sahipse, Tanrı'nın seçimleri için de aynısı geçerlidir. Fakat insan özgürlüğünün ihtiva ettiği edilgenlik ve değişkenlik, ilahi irade için söz konusu değildir. Tanrı, olumsal bir şekilde yaratabilir, yarattıklarını yaşamda tutar ve onlarla istediği gibi iş birliği kurabilir. O, özgür iradesinin değişmezliğine rağmen, her zaman *de facto* sebep olduğu bir şeyin zıddını gerçekleştirmiş olma gücünü de kendinde barındırır.¹⁸

İradeyi hem insanda hem de Tanrı'da akıldan üstün tutan Scotus, ciddi güçlüklerle yüzleşmek durumunda kalmıştır. Eğer irade akıldan önce ise, öyle görünüyor ki, Tanrı'nın irade ettiği hiçbir eylemin sebebi *olmayabilir*. Bu durumda, 'bu eylemler tamamen keyfidir' diyebilir miyiz; ya da erdem ile erdemsizlik arasında ayırım yapmak için hiçbir akılsal temel yoksa,¹⁹ ayırım, bütünüyle, keyfiliğe dayalı olmaz mı?²⁰ Scotus'un ilahi iradeye yüklediği anlam, onu, iki uç arasında seçime zorlamıştır. Buna göre, ya 'Tanrı özgürdür ve dünya keyfi bir iradenin akıl ile bağlantısı olmayan bir ürünüdür' ya da 'dünya akılsaldır (doğal akıl ile anlaşılabilir) ve Tanrısal iradenin de sınırları vardır.' İlahi iradeye tanıdığı alan yanında, bu iradenin bir sonucu olarak ortaya çıkan ahlak felsefesini de tamamen Tanrı'nın *keyfi* iradesine dayandırdığı yönünde birçok eleştiriye maruz kalan Scotus'un, doğal yasa teorisine dair fikirleriyle, düşüncesinin tüm yönleri bütünsel bir şekilde ele alınırsa, bu *problemlerin* çoğunu cevapladığı görülecektir. Scotus'a göre, bir insanın başka bir insana bağlı olması gibi Tanrı'nın iradesinin, aklına bağlı olması mümkün değildir. İnsanlarda irade, her ne kadar özgür olsa da aklın

¹⁸ Scotus, *On The Will and Morality*, 11.

¹⁹ Bu ifadeden akılsal bir temelin inkarından ziyade, eylemlerin ahlakiliğinin tamamen ilahi iradeye bağlı olması durumunda, insanın bu doğrulara akılla ulaşması noktasında bu eylemlerin akılsal temelden yoksun olabileceği anlaşılmalıdır.

²⁰ Bkz. W.T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi: Batı Felsefesi Tarihi*, 486. Scotus'a göre, Tanrı, istisnasız bir şekilde, "bilinebilir olan her şeyi gerçek olarak ve diğer her şeyin bilinmesinden farklı olarak" tabiatı gereği ve herhangi bir seçimden önce bilebilir. Bu, Scotus'un ahlâk anlayışı açısından da büyük öneme sahip olan bir önermedir. Tanrı'nın yaratmadan önce aracı olarak her şeyi bilmesi, O'nun buyruklarının adaletle çelişen herhangi bir bileşen içermediği, bu da Tanrı'nın buyrukları için herhangi bir keyfiliğin söz konusu olmadığı manasına gelir. Scotus'a göre, analitik doğrular ve bu doğruların zorunlu sonuçları akıl tarafından kendiliğinden bilinir. Fakat diğer önermeler için, akıl, iradeye bu tarz önermelerin çelişkili çiftlerini önerir. İrade bu çiftlerden birini gerçekleştirmek için özgür bir tercihte bulunur. Olumsal önermeleri doğru yapan bu özgür seçimdir. İlâhî iradenin bu özgür eyleminden önce akıl bunlardan hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu bilmez. Aklın, uygun önermelerin doğruluklarına dair sahip olduğu bilgi, iradenin bazılarına doğru bazılarına da yanlış yapma yönündeki özgür tercihinin sonucudur. Buradan hareketle, Tanrı'nın buyruklarının insan için bağlayıcı olmasının yanında insanın aklıyla ulaşabileceği birtakım doğrular da vardır. Bu doğruların akılla bilinebilmesi için, Tanrı'nın söz konusu önermelerin *konusu* olması gerekmektedir, aksi takdirde bu önermelerin analitik olduğu söylenemez. Bkz. Nesim Aslantatar, *John Duns Scotus'un Tanrı ve Ahlak Anlayışı*, 143.

verdiği *öğütlere* uyar; aksi takdirde insanlar hatalardan uzak durma konusunda başarı sağlayamazlar. Fakat ilahi irade, bu şekilde, yanlılabilir değildir; yanlış olanı irade etmez. Çünkü Tanrı'nın irade eyleminden önce, doğru ya da yanlış olarak niteleyebileceğimiz bir şey yoktur.²¹ Bu durum, ilahi iradenin aklın çizdiği rotaya uygun hareket etmediği manasına gelmez; daha ziyade, irade yanlış olanı seçmediği için, ilahi akıl ile irade arasında bir çatışma varmış gibi görünür. Bu yaklaşımıyla insan açısından geçerli olan irade ve ilim ayrımının Tanrı için geçerli olmadığını savunan Scotus'un, 'ahlaki değerlerin kaynağı olarak Tanrı' fikri de zarar görmemiş olur.

Scotus'un, "aklın verdiği öğütler" ifadesiyle kastettiği, aslında, iradenin adalete olan eğiliminin, menfaate olan eğilim üzerindeki sınırlayıcı ya da dizginleyici gücüdür. Bu noktada söylemek istediğimiz, Tanrı'nın bu iki eğilime sahip olduğu ve bunlar tarafından sınırlandırıldığı değildir. Çünkü ilahi iradenin, bu iki eğilim tarafından sınırlandırıldığını söylemek, bu iki eğilimin ilahi iradeden önce var olduğunu söylemek olacaktır. İlahi iradenin adalete olan eğilimi olduğunu söylemek, Tanrı'nın gerçekleştirdiği her eylemde adil olduğu manasına gelir. Tanrı, varlıklara karşı, bizim kelimeye yüklediğimiz manasıyla "adil" olmak zorunda değildir. Dolayısıyla, Tanrı ne irade ederse etsin, irade ettiği o şey adil olacaktır.²² Aynı şekilde, ilâhi iradenin iyilikle hükmetmesi de söz konusu değildir. Çünkü Tanrı, bir şeyi irade ederse o şey iyidir. Tanrı, mevcut ahlak yasası yerine tamamen farklı bir ahlak yasası irade edebilirdi. Böyle bir durumda, mevcut ahlak yasası ile tamamen *çelişiyor olsaydı bile*, bu yeni ahlak yasası iyi olurdu.²³ Bu noktanın aydınlatılması gerektiğini düşünüyoruz. Buna göre, Scotus, Tanrı'nın kudretinin *p*∨*p*'ye değil; *p*∧*p*'ye taalluk ettiğini düşünür. Bu sonuca varmamızın en temel

²¹ Tanrı'yı yaratmaya ya da farklı bir eylemi yapmaya zorlayan hiçbir şey yoktur. Bu sebeple, Tanrı evreni zorunlu olarak yaratmamıştır. Tanrısal irade zıt şeyleri yaratmakta özgür olduğundan bu evreni yaratmayabilir ya da yarattığından farklı da yaratabilirdi. Scotus, Tanrı'nın iradesindeki bu olumsallığı, eş zamanlı ve art zamanlı olumsallık teorileriyle destekler. Bu teoriler, Scotus'un iradenin aynı anda çelişen yasaların varlığına nasıl taalluk ettiği noktasında da bir öneri sunar. Scotus'un art zamanlı özgürlük anlayışına göre, Tanrısal iradenin zıt şeyleri gerçekleştirme özgürlüğü vardır. İlahi irade, ebedi olduğu için, değişmezdir; ayrıca Tanrı basit olduğu için iradesi müstakil istemlere bölünemez. Tanrı her neyi irade ederse onu tek bir seferde irade eder. Tanrı, irade eyleminin basitliği vasıtasıyla zıt şeyleri irade edebilir; bu nesnelere ardil bir şekilde zaman eksenini üzerinde bulunabilir, böylece Tanrı tek bir irade eylemiyle, A zamanında *x*'i irade ederken, B zamanında *x* olmayana irade edebilir. Bu şekilde Tanrı, gerçekte var olan zıt gayeleri tek bir irade eylemiyle irade edebilir fakat bu amaçların ortaya çıkardığı gayeler, zamansal olarak ardil bir şekilde vuku bulur.²¹ John Duns Scotus, *Contingency and Freedom: Lectura I 39*, 124- 125. Fakat Tanrı, Scotus'a göre, zıt ya da çelişik eylemleri, eylemler eş anlı/eş zamanlı varoluşa sahip olacak şekilde irade edemez.

²² Scotus, *On The Will and Morality*, 54-56.

²³ Benzer bir görüş için bkz. Möhle, "Scotus's Theory of Natural Law," 318-319.

sebebi, Scotus'un, İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etme *teşebbüsünü* örnek göstererek, Tanrı'nın ahlak yasasında birtakım muafiyetler uygulayabileceği ya da mevcut ahlak yasasının yerine yeni bir ahlak yasasının ikame edebileceğini dile getirmesidir. Örneğin, Tanrı, İbrahim'e oğlu İshak'ı kurban etmesini emrettiği zaman, öldürme/cinayet eyleminin sahip olduğu düşünülen yasak askıya alınır ve bu eylem söz konusu kişi için ve Tanrı'nın izin verdiği sınırlar dahilinde istisna kabul edilir. Böylece, söz konusu eylem mevcut ahlak yasası kapsamında değerlendirilmeyeceği için Tanrı'nın (keyfi bir şekilde), cinayet eylemini, aynı anda hem iyi hem de kötü (*pA-p*) yaptığı söylenemez. Scotus'a göre, bu hadisede Tanrı cinayet eyleminin yasak olduğu düzeni bir kenara kaldırır ve yerine bu eyleminin yasak ya da kabahatli olmadığı yeni bir düzen koyar. Burada dikkat edilmesi gereken temel nokta cinayetin yasak olması ve İshak'ın kurban edilmesi buyruğunun aynı anda var olmadığıdır.

Öyle görünmektedir ki, Scotus için, ilahî irade hiçbir şey tarafından sınırlanamaz bir mahiyete sahiptir. Tanrı'nın iyiliğinin bir gereği olarak, eylemleri, adalete olan eğilimden başka bir şey değildir. Fakat bu Tanrı'nın zorunlu olarak adil davrandığı manasına gelmez; Tanrı'nın adaletle muamelede bulunması ilahi iradenin özgür tercihidir. Onu yaratmaya zorlayan hiçbir şey olamayacağı gibi, belli bir şekilde davranması konusunda da herhangi bir cebre konu değildir.²⁴ Scotus'un ilahi irade ve ahlak ilişkisinden hareket edenlerin, onun normatif etiğinin ilahi iradeye dayandığı yönünde bir sonuca varması anlaşılır görünmektedir. Çünkü onun iradeciliği sadece metafiziğiyle sınırlı kalmamış, ahlak felsefesine de şekil vermiştir. Scotus'un iradeciliğine dair bu bilgiler, nasıl bir ahlak anlayışına sahip olduğunu ve ilahi buyruklar ile doğal yasaya ne mana yüklediğini anlama noktasında yardımcı olacaktır.

2. Scotus'ta İlahi Buyruk Teorisi

Din ile temellendirilen ahlak teorileri, Tanrı'nın varlığı ve vahiyden hareketle, ahlakın temelinde dinin olduğu sonucuna varırlar. Davranışlara ahlaki iyilik veya kötülük vasıflarını kazandıran, ilahi emirler midir; yoksa ilahi emirlerden bağımsız olarak, davranışların kendilerinde sahip oldukları herhangi bir ahlaki iyilik veya kötülük niteliği var mıdır? Felsefe tarihinde ilk defa Platon tarafından ele alındığıyla şekliyle *Euthyphro İkilemi*, özünde, "dine uygun olan dine uygun olduğu için mi tanrılar tarafından sevilir, yoksa

²⁴ Scotus, *On The Will and Morality*, 56, 191-195.

tanrılar tarafından sevildiği için mi dine uygundur?”²⁵ dilemması üzerine bina edilmiştir. İkilemi teistik dinler özelinde şu şekilde ifade etmek mümkündür: “Bir şey Tanrı emrettiği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı emretmektedir” veya “Tanrı bir eylemi emrettiği için mi ahlaki olarak zorunludur, yoksa ahlaki olarak zorunlu olduğu için mi Tanrı onu emretmektedir.”²⁶ İkilemden, ‘Tanrı bir şeyi emrettiği için o şey iyidir’ önermesini savunarak kurtulmaya çalışıldığında, bu, kişiyi teistik bir iradeciliğe, bir şeyin ‘iyi’ veya ‘kötü’ oluşunu nihaî anlamda ilahi iradeye dayandıran bir sonuca götürecektir.²⁷ Bu görüşün en önemli zaafı, Scotus’un ilahi iradeye yüklediği anlam üzerinden göstermeye çalıştığımız üzere, ahlaki doğruları özsel olmayan bir şekilde tanımlaması ve buna bağlı olarak Tanrı’nın iradesi doğrultusunda iyi olan bir şeyin kötü olabileceğine, kötü olan bir şeyin de iyi olabileceğine imkan tanımasıdır.

İkilemin diğer tarafını savunan biri ise ‘Tanrı bir şey iyi olduğu için onu emretmektedir’ önermesini benimseyecektir. Bu durumda, kişi, her ne kadar ahlaki doğruların keyfililiğini bertaraf etme noktasında bir başarı gösterse ve ahlaki doğruların değişmezliğine ilişkin bir sezgi korunsa da bu doğrular ilahi iradeden bağımsız şekilde ahlaki bir değere sahip olacaktır. Teolojik açıdan böyle bir yaklaşım oldukça tartışmalı görünmektedir. Bir şeyin ilahi iradeden bağımsız olarak iyi olduğu savunulursa, ahlaki doğrular ilahi iradeden bağımsız hale gelmekle kalmayacak, aynı zamanda Tanrı’nın da bu doğrulara -zorunlu olarak- uyması gerekecektir.²⁸ Böyle bir görüş, her halükarda, ilahi irade ve kudrete kayda değer bir sınırlama getirecek, eylemlerin ahlaki değerini Tanrı dahi değiştiremeyecektir.

Hristiyan geleneğinde Scotus’un ilahi buyruk teorisi tarihsel açıdan oldukça önemlidir.²⁹ Scotus’un ahlak anlayışında, normatif bir evrensel ahlak ilkesi yoktur.³⁰ John Hare’a göre, onun ilahi buyruk teorisinin temel

²⁵ Platon, *Euthyphron–Dindarlık Üzerine*, 55, 10A.

²⁶ Mehmet Sait Reçber, “Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu,” 137.

²⁷ Reçber, “Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu,” 137.

²⁸ Reçber, “Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu,” 138.

²⁹ John E. Hare, *God’s Call: Moral Realism, God’s Command and Human Autonomy*, 50. Scotus ile Mâtürîdî’nin ahlâk anlayışlarında paralellikler olduğunu savunan bir çalışma için bkz. Mustafa Çakmak, “Analogies between al-Mâtürîdî’s and Duns Scotus’s Ethical Perspectives,” 473-491.

³⁰ Scotus geleneksel eudaemonist ahlâk anlayışının taşıdığını düşündüğü bir eksiklikten dolayı insanların tüm tercihlerinde salt mutluluğu arzu ettiği görüşüne karşı çıkmıştır. Ona göre, bu eksiklik, Aristotelesçi ahlâk anlayışının adalet eğilimini yok sayıp, insanların sadece menfaate eğilimli olduğunu varsaymasıdır. Bu karşı çıkışla o, sadece Aquinas’a değil, kökleri Platon ve Aristoteles’e kadar dayanan uzun bir eudaemonist ahlâk anlayışı geleneğine de karşı çıkmıştır. Scotus, insanların mutluluklarını (Scotus’ta buna menfaat demek daha doğru olur) arzu ettiği yönündeki görüşün (*affectio commodi*) doğruluğunun yanında adalete olan eğilimi (*affectio iustitiae*) de varsayar. Adaletle olan doğal eğilim, bizim kendi refahımız için sonucu ne olursa olsun ahlâk yasasına uyma eğilimi

motivasyonu, “Tanrı benim böyle yapmamı istediği için yapıyorum; eğer ben Tanrı’nın buyurduğu şeyleri yapma konusunda başarı gösterirsem bunun mükâfatını alacağım” ifadesidir. Scotus’a göre, insanın nihai gayesi ilahî buyrukları yerine getirerek Tanrı’nın eş âşıkları³¹ olmaktır.³² Tanrı’nın eş âşıkları olmak, onun emirlerine mutlak sadakatle mümkün olacaktır.³³

Richard Cross’a göre ise, Scotus’un bir ilahi buyruk teorisini *olmadığını* göstermek görüldüğü kadar zor değildir. İlahi buyruk teorisinde, bir eylemin ahlaki değer kazanabilmesi için Tanrı’nın buyruğu zorunludur. Fakat Scotus’a göre, böyle bir zorunluluğun yanında, eylemin ‘kendisi için uygun olan tüm koşul ve niteliklere sahip olması’ gerekmektedir. Kendisi için uygun olan tüm koşul ve niteliklere sahip olan bir eylem, akliselimin gösterdiği istikamet üzere gerçekleştirilmelidir; aksi takdirde eylem ahlaki olarak iyi olma niteliğine sahip olamayacaktır.³⁴ Bunun yanında, ona göre, Tanrı’yı konu edinen ahlak ilkeleri, zorunlu olarak doğru oldukları için, doğal yasaya aittir ve insan aklıyla, vahyin yardımı olmadan, bulunabilirler.³⁵ Bir eylemin ahlaki olarak iyi olmasını, eylemin gerekli koşul, nitelik ve son olarak da akliselim ile uygunluğuna bağlayan; Tanrı’nın konusu olduğu ahlak ilkelerinin doğal yasaya ait olduğunu açıkça ifade eden Scotus’un, basit bir şekilde, ilahi buyruk teorisini olarak nitelendirilmesi onun ahlak felsefesini tam olarak tasvir edememektedir.

Bunun yanında, Scotus, geleneksel ilahi buyruk anlayışının aksine, Tanrı’nın buyuramayacağı bazı şeyler olduğunu da düşünür. Geleneksel ilahi buyruk teorisinde Tanrı, eylemin mantıksal bir tutarsızlık arz etmemesi şartıyla, herhangi bir buyrukta bulunabilir. Fakat Scotus’a göre, Tanrı, birisine kendinden (Tanrı’dan) nefret etmesini *buyuramaz*.³⁶ Bunun sebebi, “eğer Tanrı varsa, sadece o Tanrı olarak sevilmelidir” önermesinin zorunlu olarak doğru olmasıdır. Scotus’a göre, bir şey diğer var olan her şeyden daha fazla sevilmelidir ve bu en yüce iyiden başka bir şey olamaz. Her ne kadar

demektir. Scotus’un ilâhî iradeye tanıdığı özgürlük alanı, onu eudaemonist gelenekten ayıran başka bir noktadır. Eudaemonist geleneğe bağlı düşünürler için, belli eylemler insan mutluluğunun önünde bir engel oluşturdukları için yanlıştır ve bu eylemler insan mutluluğu için bir engel olduğundan Tanrı onları yasak kılmıştır. Scotus için ise bir eylem, insan doğası için herhangi bir tatmin sağlasın ya da sağlamasın, Tanrı onu yasakladığı için yanlıştır. Aslantatar, “Duns Scotus’ta Adalet Eğilimi ile Kant’ta En Yüksek İyi Üzerine Bir Karşılaştırma,” 33-34.

³¹ İfade için bkz. John E. Hare, “Divine Command,” 199-210.

³² Scotus, *On The Will and Morality*, xiii, xiv, 20, 288; Hare, *God’s Call*, 52.

³³ Hare, *God and Morality*, 90; Hare, “Divine Command,” 197; Fehrullah Terkan, “İlahî Buyruk Teorisi,” 199-210.

³⁴ Cross, *Duns Scotus*, 90.

³⁵ Scotus, *On The Will and Morality*, 62-63.

³⁶ Scotus, *On The Will and Morality*, 60-64.

Scotus, Tanrı'nın emredebilecekleri üzerinde açık bir kısıtlama olduğunu ima etse de bu kısıtlamaların ilahi tabiatın kendisiyle alakalı olduğuna dikkat edilmelidir. Scotus'a göre, bundan başka, Tanrı'nın buyruklarını kısıtlayacak herhangi bir şeyden bahsedilemez. Bu yüzden konusu olumsal varlıklar olan hiçbir ahlaki ilke zorunlu olarak doğru değildir.³⁷ Bu sebeple, Scotus, her ne kadar salt bir ilahi buyruk ya da doğal yasa teorisyeni olarak nitelendirilemese de onun ahlak felsefesinin ilahi iradeye ayırdığı özgürlük alanı, insanların ahlak yasası buyruklarının insan doğasından çıkarabileceği görüşünden daha geniştir. Scotus, neden ilahi buyruklara dayalı bir ahlak yasasına sahip olmamız gerektiğine örnek olarak, On Emrin sekizinci buyruğu olan "çalmamalısın" emrini örnek gösterir. Bu buyruğun özel mülkiyetin tesisini zorunlu kıldığını belirten Scotus'a göre, insan, doğasından hareketle özel mülkiyete sahip olması gerektiğini çıkaramaz.³⁸ Scotus'a göre, bu noktada, ahlaki sadece doğal akılla bilinebileceklerle sınırlasaydık insanlara başkalarının mallarını almalarını emretmeyi Tanrı için bile imkansız görmemiz gerekirdi.³⁹ Ancak ona göre, Tanrı için bu tarz bir yasağı emretmek imkan dahilindedir; kutsal kitaplarda bunun örnekleriyle karşılaşmak mümkündür.⁴⁰ Bu, Tanrı'nın On Emre aykırı bir şey buyurduğu ve Scotus'un "muafiyet" (*dispensations*) diye adlandırdığı bir dizi olaydan biridir.⁴¹ Scotus'a göre, On Emir, insanın nihai iyiliğine yönelik bir rota sunar. Doğru bir akıl yürütmeye insanlar, buyruklara itaatin iyi ve doğaları için uygun olduğunu bilebilirler.⁴² Ancak biz, bunları kendi doğamızdan çıkaramayız veya akıl yardımıyla bulamayız, çünkü Tanrı'nın o hedef doğrultusunda salık vereceği başka muhtemel rotalar da bulunmaktadır/bulunabilir.

³⁷ Cross, *Duns Scotus*, 91; Hare, *God and Morality*, 104.

³⁸ Scotus, *On The Will and Morality*, 62.

³⁹ Bunun en temel sebebi, Scotus için, doğal ahlakın -gerekli olduğu halde- taşıdığı birtakım eksikliklerden dolayı yeterli olmaması ve ilahi buyrukların ahlakı belirlemede önemli bir rol oynamasıdır. Doğal ahlakın ilahi buyruklara yer bırakmayacak şekilde üstün olduğu bir düzen, insanın doğal akılla doğruyu bilebileceği bir düzen olacağı halde, Tanrı'nın iradesini sınırlayarak (*âdetullah'a* uyması bakımından), onun alemde bir sınırlılık ve hatta bir bakıma zorunlulukla karşı karşıya olduğunu ima eder. Bunun yanında, Scotus'un *muafiyet* adını verdiği ve Tanrı'ya müdahale alanı *tanyan* birtakım durumlar da doğal ahlakın tek başına yeterli olamayacağına dair bir çıkarım olarak görülebilir. Tartışmaya doğal yasa ve ilahi buyruğun imkanının yanında, ilahi irade ve alemdeki etkisi açısından da bakıldığında, Scotus'un Tanrı'yı alemde etkisi ve izleri sürekli görünecek şekilde tasavvur ettiği; alemi de Tanrı'nın sürekli müdahalesine açık hale getirmek istediği görülebilir.

⁴⁰ Scotus, *On The Will and Morality*, 62-63; Hare, *God and Morality*, 189-190.

⁴¹ Scotus, *On The Will and Morality*, 61; John Duns Scotus, *Ordinatio III*, d. 37, n. 1.

⁴² Bkz. Scotus, *Ordinatio III*, d. 37, n. 2, 3.

Scotus'un ahlak anlayışı, doğal yasadaki ziyade ilahi buyruk teorisinden beslenir ve doğal yasayı ilahi buyruk teorisinin eksikliklerini ortadan kaldırmak ve Tanrı'nın keyfi bir şekilde emrettiği hususuna bir cevap olması umuduyla kullanır.⁴³ Bu düşüncemizi desteklediğini düşündüğümüz bir husus, Scotus'un, *tümdengelimci ahlak* olarak tanımladığı ahlaki doğruların insan doğasından çıkarılabileceği hususuna yönelttiği çeşitli itirazlardır. Bu itirazlar, (i) iyi, yükümlülüklerimizi kendisinden çıkarsamamıza izin verecek derecede belirli/kesin değildir,⁴⁴ (ii) adalet eğilimi ile kontrol edilmezse fayda eğilimi, insana iyinin yanlış bir resmini sunacaktır, zira insan, kendinde iyi olanı değil, kendi menfaati için iyi olanı görür/ister,⁴⁵ (iii) buyruklara konu olan olay ve kişiler tikel örneklerdir.⁴⁶

Buna göre, Tanrı'nın buyruğu genellikle tikel zamanlarda ve tikel mekânlarda tikel bir kişiye verilir, örneğin İbrahim gibi. Dolayısıyla Scotus'a göre, Tanrı'nın tek bir muhatap seçerek buyrukta bulunması, insanın kendisi için iyi ya da kötü olanı tümdengelimci bir şekilde doğal yasadaki çıkarılmasının önünü kapatmaktadır. Tanrı'nın muhtemel hedefler doğrultusunda başka bir mümkün rota çizmeyeceğinin ve her zaman aynı şeyin gerçekleşeceğinin garantisi yoktur. Bunun yanında, her insan farklı ve kendine has bir bireysel öze sahiptir (*haecceity*).⁴⁷ Her birimiz, kendimize has bireysel bir öze sahip olmanın yanında, bizim için eşsiz olan belli bir

⁴³ Bu bağlamda, çalışmamızın sınırlarını planlanın ötesinde genişleteceği için, ahlaki iyi-ahlaki zorunluluk ilişkisine dair tartışmaya giremiyoruz. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Reçber, "Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu," 135-160; Çakmak, *Ahlâk, Tanrı ve Yasa*, 191-197. Ayrıca bkz. Rem Blanchard Edwards, *Freedom, Responsibility and Obligation*; Stephen C. Evans, *God and Moral Obligation*; Michael J. Zimmerman, *The Concept of Moral Obligation*.

⁴⁴ Scotus, *On The Will and Morality*, 47-48, 167.

⁴⁵ Scotus, *On The Will and Morality*, 153-154.

⁴⁶ Scotus, *On The Will and Morality*, 37-59.

⁴⁷ *Haecceity*, Türkçede özgünlük, tikelleşim ve bu'luk (*thisness*) kavramlarıyla karşılanmaktadır. Scotus'un doğal yasa teorisine getirdiği esas itiraz, ilâhî bilgi ile olumsal varlıkların bulukları (*haecceity*) arasındaki ilişkide ortaya çıkmaktadır. İlâhî bilgi kapsamında ele alındığında Scotus'un buluk kavramı merkezi bir öneme sahiptir. Scotus'a göre olumsal varlıklar, bulukların bilgisine sahip olamazken, Tanrı, bilfiil bulukların bilgisine de sahiptir. Bulukun bilgisine, sadece Tanrı tarafından erişilebilir olması Scotus'un ahlâk felsefesi açısından büyük önem arz etmektedir. Olumsal varlıkların, her birinin ayrı ayrı bireysel özlere sahip olması ahlâk yasasının tümdengelimci bir şekilde insan doğasından çıkarılabileceği iddiasını çürütmektedir. Her tekil varlığın, sadece kendisine has ve onu diğer varlıklardan ayıran bir buluka sahip olması herkesi kapsayacak ve herkese ortak şekilde hitap edecek bir ahlâk yasasının insan doğasından çıkarılamayacağını; dolayısıyla tümdengelimci bir doğal yasa teorisinin mümkün olamayacağı Scotus'un doğal yasa teorisine yönelttiği en büyük eleştirilerden biridir. Scotus, *Ordinatio II*, d. 3, p. 1. q. 2, n. 48; ayrıca bkz. Cross, *Duns Scotus*, 33-39; Antonie Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, 282-285; Hare, *God and Morality*, 111-115; Woosuk Park, "The Problem of Individuation for Scotus: A Principle of Indivisibility or a Principle of Distinction?," 105-123; Woosuk Park, "Haecceitas and the Bare Particular," 375-397; Peter King "Duns Scotus on the Common Nature and the Individual Differentia," 50-76.

mutluluğu da hedefleriz. Tanrı'nın buyrukları, sadece insan doğasının kendi amacına yönelik değil, aynı zamanda her bir tikel insan için onu kendi mutluluğuna götürecek bir rotadır. Fakat yine de bu buyruklar insan doğasından çıkarsanamazlar.⁴⁸ Scotus'a göre, Tanrı bir istisna gerçekleştirebilir, bu yüzden tümdengelimci bir şekilde ahlak yasası doğrularının insanın kendi doğasından çıkarsanabilmesi ihtimali imkan dâhilinde değildir. İlahi buyruk teorisi, ahlak yasasıyla ilişkisi bakımından ele alındığında görülecektir ki ilahi akıldan çok ilahi iradeye vurgu yapar. Tanrı'nın buyrukları, ilahi iradeden insan iradesine doğru bir iletişimdir. Scotus'a göre, bizim yükümlülüğümüz, Tanrı'nın bizim irade etmemize dair iradesini kendi irademizde tekrarlamaktır.⁴⁹

Bu noktada, Scotus'un teorisine yöneltilen eleştirileri de dikkate almak gerekir. Scotus'un ilahi buyruk teorisine genel olarak yöneltilen ilk itiraz, ilahi buyruk teorisinin insanın özgürlüğünü oldukça kısıtladığı yönündedir. Buna göre, ilahi buyruk teorisi insanın özgürlüğüyle uyumlu değildir ve insanı iradesini özgür bir şekilde kullanamayan bir çocuk pozisyonuna sokar.⁵⁰ Fakat Scotus'un ahlak felsefesinden çıkan sonuca göre, insan bu yasayı iradi olarak *sahiplendiği* için onu benimser ve hayatında uygulamaya koyar. Scotus'a göre, insanlar görevlerini Tanrı'nın buyrukları olarak görmeli ve benimsemeli; umut ederek, ahlaki yaşamda olgun bir şekilde sabretmelidir. Umuda dayandığı sürece, ahlaki failin göstereceği bu türden sebatkârlıkta karakter olarak çocuksu olan hiçbir şey yoktur.⁵¹ Bize göre, Scotus'un ortaya koyduğu halinden hareket edecek olursak, ilahi buyruk teorisinin insanın bağımsızlığını kısıtladığı yönündeki eleştiri tartışmalıdır. Çünkü Scotus'a göre, failler bu yasayı kendi iradeleri ile tercih eder ve gerçekleştirirler. Tanrı sadece bu buyrukları yaratır ve onları seçip seçmemek insanın elindedir. İnsan Tanrı'nın buyrukları ile uyum içinde davrandığı sürece mükâfat; bunları ihmal ettiği sürece günahkar olacaktır. Ahlaki failin, gerçekleştirdiği eylemlerde özgür olması ve herhangi bir dayatmaya konu olmaması, Scotus'un ahlak anlayışının, kişi bağımsızlığını herhangi bir şekilde kısıtlamadığını göstermek için yeterlidir.

İkinci itiraz ise ilahi buyruk teorisinin keyfiliğine yöneliktir.⁵² Buna göre, bir şeyin ahlakiliğinin tamamen Tanrı'nın buyruğuna bağlı hale

⁴⁸ Hare, "Divine Command," 191.

⁴⁹ Hare, "Divine Command," 192.

⁵⁰ Hare, "Divine Command," 193; Hare, *God and Morality*, 99.

⁵¹ Hare, "Divine Command," 191-193.

⁵² Bu bölümde, yalnızca Scotus'un ilahi buyruk teorisinin ortaya çıkardığı problemler ve verdiği cevaplar üzerinden bir tartışma yürüteceğimiz için literatürde ilahi buyruk teorisine yöneltilen tüm

getirilmesiyle, Tanrı'nın buyurması halinde, bebelere işkence yapmak dahi doğru hale getirebilecektir.⁵³ Bu bağlamda, On Emrin ikinci bölümü Tanrı'nın özgür iradesine bağlı olmak bakımından, bir manada, keyfidir. Fakat bu, bir kararın sahip olması gereken akli temelden yoksun şekilde yapıldığı manasına gelen keyfi teriminden farklıdır. Hare'a göre, örneğin, Tanrı'nın insanlar için bir dizi kural koymasının bir sebebi vardır, bu yasalar ve buyruklar insanları, mutlak gayelerine ulaştırmak ve onları Tanrı'nın eş âşıkları yapmak bakımından iyi birer yol çizer.⁵⁴ Copleston'a göre de Scotus'a yöneltilen ahlak yasasının bütünüyle keyfi bir karakter arz ettiğine ilişkin ithamlar yersizdir. Scotus'a göre Tanrı, akliselimin aksine bir eylemde bulunmaz; daima hakkaniyetli bir irade sergiler.⁵⁵ Bize göre, Scotus'a atfedilen "ilahi irade iyinin illetidir ve o, ne irade ederse o şey iyidir" önermesi, basit bir şekilde ele alındığında, ahlak yasasının tamamen Tanrı'nın keyfi iradesine bağlı olduğu ya da ilahi iradenin ahlakiliğin *tek* normu olduğu anlamı çıkabilir; fakat Scotus'un söylemek istediği bu değildir. Ona göre, Tanrı'nın irade ettiği şeyin iyi niteliği kazanmasının temel sebebi, Tanrı'nın kendi mahiyeti gereği iyi olandan başka bir şeyi irade *etmemesidir*. İlahi iradenin eylemlerine içkin kabul edilen ilahi akıl, insan doğası ile uyumlu olan eylemleri algıladığı için ebedi ve değişmez ahlak yasası onun içeriğini göz önünde bulundurarak oluşturulur; fakat o yaptırım gücünü ilahi iradenin özgür seçimi vasıtasıyla kazanır. Akıl, pratik sahada olduğu gibi spekülative sahada da bir şeyin doğru ya da yanlış olduğunu söyler ve belli bir tarz eyleme yönelir; ancak kişinin bir eylemi nasıl yapması gerektiği konusunda emir veremez. Emrin ve zorunluluğun kaynağı ilahi iradedir. Scotus'a göre, her ne kadar Tanrı, sınırı olmayan bir irade ve kudret sahibi olsa da eylemleri, kesinlikle keyfi olmaktan uzaktır. Bunun temel sebebi Tanrı'nın irade eylemlerinin, sıralı ve düzgün bir yapıya sahip olmasıdır (*ordinattissime volens*).⁵⁶ Bunun yanında Scotus, Tanrı'nın akliselime aykırı

itirazları dikkate almadığımızı belirtmemiz gerekir. İlahi buyruk teorisinin ortaya çıkardığı düşünülen keyfilik ve anlamsızlık itirazı, epistemik itiraz, ahlaki otonomi itirazı, ahlaki çoğulculuk ve nihilizm itirazlarına dair detaylı bir tartışma için bkz. Çakmak, *Ahlâk, Tanrı ve Yasa*, 205-249. İlahi buyruk teorisinin bu ve benzeri itirazlar karşısında bir savunusu için bkz. Yıldırım, *İlahi Buyruk Teorisi*, 160-191. İlahi buyruk teorisine dair diğer çağdaş tartışmalar için bkz. Philip L. Quinn, "The Recent Revival of Divine Command Ethics," 345-363; Robert Audi, "Divine Command Morality and Autonomy of Ethics," 121-143; Edward Wierenga, "A Defensible Divine Command Theory," 387-407.

⁵³ İlahi buyruk teorisinin ortaya çıkarması muhtemel problemler üzerinden, ilahi buyrukları mantıksal bir analize tabi tutarak, ahlaki ilkelerin Tanrı'nın iradesinden önce mi sonra mı var olduğu hususunu ortaya koymaya çalışan bir çalışma için bkz. T. J. Mawson, "The Euthyphro Dilemma," 25-33.

⁵⁴ Hare, *God and Morality*, 99.

⁵⁵ Copleston, *A History of Philosophy: Augustine to Scotus*, 547.

⁵⁶ Scotus, *On The Will and Morality*, xi, 9, 19-20.

davranmayacağını, yani Tanrı'nın irade eyleminin, mantıksal tutarsızlık arz etmeyen şeylere taalluk edeceğini düşünmekte; adaletin kaynağı olarak tasavvur ettiği Tanrı'nın, hiçbir buyruğunda hiçbir varlık için hak etmediği herhangi bir şeyi irade etmeyeceğini savunmaktadır.⁵⁷

Scotus'a yöneltilen son itiraz ise çoğulculuğa dayanmaktadır. Buna göre, teizm dışında kalan birçok farklı inancın ve bu inançlar çerçevesinde gelişen ahlaki inançlar silsilesinin olduğu bir dünyada, yükümlülüğün Tanrı'nın buyrukları yoluyla ortaya çıktığı iddiası yeterince güçlü değildir.⁵⁸ Scotus'un ahlak anlayışı, ahlaki zorunluluğu Tanrı'nın buyruklarına dayandırır ve dini olarak çoğulcu olan bir toplumda Tanrı'ya inanmayan ya da herhangi bir dini inancı olmayan birçok insanın olması muhtemeldir.⁵⁹ Bu itiraza verilebilecek cevap şöyle olabilir: "İlahi buyruk teorisi, ahlaki hükümlerin ne anlama geldiğinin bir açıklaması olarak değil, ahlaki niteliklerin (*moral properties*) teşekkülünün bir izahı olarak sunulmuştur. Nasıl ki suyun H₂O olduğuna inanan insanlar ile buna inanmayan insanlar su hakkında gayet anlamlı tartışmalar yapabiliyorlarsa, aynı şey ahlaki nitelikler için de geçerlidir."⁶⁰ Bu örnekte su "zorunlu olan" olacaktır ve hem inananlar hem de inanmayanlar tarafından paylaşılacaktır, tıpkı suyun (kokusuz, renksiz, sıvı gibi) manasının onun H₂O olduğunu bilen ve bilmeyenler tarafından paylaşılması gibi.⁶¹

Scotus'un ilahi buyruk teorisine yönelik bu sunum, kendisine yöneltilen eleştiri ve bu eleştirilere verilen cevaplarla birlikte ele alınınca, Scotus'un, Tanrı'nın akliselime uygun hareket etmesi ve adaletin dışına çıkmayacağı görüşü ile bir eylemi ahlaki yapan nitelikler ve aklın ahlaki eylemdeki rolü⁶² gibi hususlar onun salt ilahi buyruk teorisini olarak kabul edilmesinin önünde engel olarak görünmektedir. Scotus'un düşüncesinin doğal yasadan da izler taşıdığı iddiamızın yanında onun ilahi buyruk teorisinin dönemi için nispeten ılımlı kaldığını söylemek de mümkündür. Bu naiflik, Scotus'un ahlak

⁵⁷ Scotus, *On The Will and Morality*, 56-57. Scotus'a göre, Tanrı'nın irade hürriyeti, sadece zıt eylemleri gerçekleştirebilme ya da muhalif etkiler yaratma gücünden ibaret olmayıp salt bir kusursuzluk yani adalete olan eğilimin ta kendisidir. Tanrı'nın eylemlerinin adalete olan eğilimin kendisi olduğunu söylemekle Scotus, Tanrı'nın iradesinin adalet ve menfaat eğilimlerinin her ikisine de sahip olduğunu ve bunlarla sınırlandırılmıy değil, Tanrı'nın eylemlerinin yalnızca onun adaletiyle değerlendirilebileceğini ifade etmek ister. Buna göre, Tanrı herhangi bir şey yarattığında bu onun kendisi, sınırsız iyiliği ve mükemmel tabiatı gereği doğru olmalıdır.

⁵⁸ Hare, "Divine Command," 194.

⁵⁹ Bkz. Robert McKim, *Religious Ambiguity and Religious Diversity*, 94-97; John Hick, *An Interpretation of Religion*, 73; İbrahim Yıldız, "İslam ve Dini Çoğulculuk: Abdülaziz Sachedina Örneği," 251-264.

⁶⁰ Hare, "Divine Command," 194; Hare, *God and Morality*, 100.

⁶¹ H₂O örneği esasında R. M. Adams tarafından kullanılır. Bkz. Robert Merrihew Adams, *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics* (New York: Oxford University Press, 1999), 15-16.

⁶² Bu hususlara bir sonraki bölümde değinilecektir.

anlayışında doğal yasaya ayırdığı özel konumun eseridir. Bu düşüncemizi desteklemek adına Scotus'un çağdaşı William of Ware'in (1290–1305) ilahi buyruk teorisi kanıt olarak gösterilebilir.

Ware, Orta Çağın en önemli ilahi buyruk teorisi savunucularından biridir. Scotus ile onun ilahi buyruk yaklaşımına dair bir karşılaştırma Scotus'un neden salt ilahi buyruk teorisini olarak kabul edilmemesi gerektiğine dair bir resim sunabilir. Ware'ın ilahi buyruk teorisinde beş öge oldukça ön plandadır: (i) irade, akıldan üstündür, (ii) insanın iyiliği aklın değil iradenin yol göstermesiyle mümkün olabilir, (iii) özgürlük, akılla değil irade ile ulaşılabilir, (iv) irade aklın hilafına eylemde bulunabilir, (v) insanın ruh ve bedeni, aklın değil iradenin kontrolü altındadır.⁶³ Mery Beth Ingham, Scotus'un ilk dört madde bakımından iradeci olduğunu ancak onun (v)'i kabul etmeyeceğini ya da düşüncesinden böyle bir çıkarımın yapılamayacağını savunur.⁶⁴ Bunun yanında, Thomas Williams, Scotus'un ahlak anlayışında akliselimin (*right reason*) önemli bir rol oynadığını bu bakımdan da Scotus'un bir eylemin ahlaki iyiliği için ilahi irade yanında yeni bir şeye daha ihtiyaç duyduğunu savunur.

Ahlaki olarak iyi olanın Tanrı'nın iradesine bağlı olduğu düşünülürse, bunun ahlaki olarak iyi olduğunu bilmenin tek yolunun Tanrı'nın ne istediğini bilmek olduğu açıktır. Peki, bu, aklın doğruyu yanlıştan ayırmada güçsüz olduğu anlamına gelmez mi? Ahlakın ne gerektirdiğini yalnızca kutsal metinlere danışarak veya özel bir vahiy yoluyla bilebiliriz gibi görünüyor. İşte bu noktada Scotus, ahlaki açıdan iyi bir eylemin temel bir bileşeni olarak akıldan bahsediyor. Ya Scotus tutarsız davranıyor ya da onu bir iradeci olarak tasvir etmekte yanılmışım.⁶⁵

Williams'ın ifadesi önemli bir noktayı işaret eder. Ona göre, Scotus'un eserlerinde irade ile akıl arasında çizilmeye çalışıldığı gibi bir karşıtlığa rastlanmaz.⁶⁶ Akıl ile irade arasında ona göre bir çelişki yoktur. Hatta Williams'a göre, Tanrı insanı eylemlerini düzenleme yeteneğiyle yarattığından, aklımızı kullanmadıkça ahlaki açıdan tam olarak iyi eylemler yapmamız mümkün değildir.⁶⁷ Bu noktada, Williams'ın haklı olduğunu düşünüyoruz. Scotus'un ahlak felsefesinde ilahi irade ve ilahi buyruklar kadar olmasa da aklın da önemli bir yeri ve rolü vardır. Hatta aklın yanında, ayrıca, eylemin iyi olabilmesi için birtakım koşullara da sahip olması

⁶³ Bonnie Kent, *Virtues in the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, 94–96.

⁶⁴ Mery Beth Ingham, "Letting Scotus Speak for Himself," 181.

⁶⁵ Thomas Williams, "The Unmitigated Scotus," 180.

⁶⁶ Williams, "Reason, Morality and Voluntarism in Duns Scotus," 73-74.

⁶⁷ Williams, "Reason, Morality and Voluntarism in Duns Scotus," 90-92.

gerekmektedir. *Euthyphro İkilemine* dönecek olursak, ilahi buyruk teorisinin, ikilemin 'bir şeyi Tanrı yarattığı için iyidir' tarafını seçtiği açıktır ve buna göre, bir şeyin iyi olabilmesi için Tanrı'nın buyruğu yeterlidir. Peki, bu durumda, ilahi buyruk teorisini olarak bilinen Scotus, neden eylemler için ekstra koşullar gerektirmiş; aklın da bu koşulların uygunluğuna dair onayını şart koşmuştur? Scotus, bu soruyu muhtemelen şöyle cevapladı: ilahi buyruk teorisinin keyfi yapısını, doğal yasanın ise vahiy karşısında insan aklını fazlasıyla ön plana çıkaran yönlerini törpüleyerek daha tutarlı bir teori ortaya çıkarmak için.

3. Scotus'ta Doğal Yasa Teorisi

Orta Çağ doğal yasa teorisyenleri tarafından genellikle ele alındığı şekliyle doğa, belirlenmiş bir kapsama sahip otoriter bir standardı yansıtmaktadır. Bu belirlenmiş doğa, varlıklar için hem tümel hem de tikel olarak kapsayıcıdır. Doğal yasa, insan eylemleri tarafından değiştirilemeyecek olan bir tabiata dayanmakta olup evrensel ya da tümel bir geçerliliğe sahiptir. İnsanlar da bu tabiatın bir parçası olduğu için, kendileri için uygun olan ya da onları kapsayan yasayı bilme konusunda donanımlıdır.⁶⁸ Hristiyanlıkta Tanrı'nın yaratma eylemi, tümel doğal yasanın geçerliliği için tek yolu sağlar. Doğal yasanın ebedi yasa ile bu birlikteliği, sadece doğal yasayı insanların değiştirmeye güç yetirebilecekleri alanın dışına koymakla kalmaz, ayrıca, doğal yasanın Tanrısal eylemler aracılığıyla değiştirilip değiştirilemeyeceğini; eğer değiştirilebilirse nasıl değiştirilebileceği sorularını da gündeme getirir. Bu sebepten dolayı, On Emrin belli kuralları hakkında apaçık istisnalar sunan İncil'de bulunan bazı kıssalar, Orta Çağ Hristiyan düşünürleri için doğal yasanın değişebilirliği konusunda mihenk taşı olmuştur. Bu kıssalar, Tanrı'nın Hoşea'ya zina yapmasını (*fornication*) ya da zina çocuklarına sahip olmasını emretmesi,⁶⁹ İsrailoğullarına Mısır'dan kaçtıkları sırada Mısırlıların mallarının yağmalanabileceği konusunda verilen izin ve hepsinden fazla Hristiyan inancına göre İshak'ın kurban edilme teşebbüsüdür.⁷⁰ Fakat doğal yasa tarafından tasvir edilen yasaların, Tanrı tarafından ortaya konulan istisnalara konu olması, ortaya şöyle bir problem çıkarmaktadır: İlahi iradenin bu tarz bir tasarrufta bulunması, eğer insanlar Tanrı'nın eylemleri üzerinde içsel bir sezgiye sahip değilse, insanı On Emrin bilgisine ulaşmaktan tamamen men etmektedir.

⁶⁸ Möhle, "Scotus's Theory of Natural Law," 312-313; Scotus, *On The Will and Morality*, xiv, 60, 199.

⁶⁹ Hoşea 1:2; Scotus, *On The Will and Morality*, 60.

⁷⁰ Möhle, "Scotus's Theory of Natural Law," 313.

Scotus, bahsettiğimiz problemenden hareketle, On Emrin hangi emirlerinin doğal yasanın konusu olduğu yani insanların sadece kendi doğalarından hareketle bulabileceği noktasında belli tartışmalar yürütmüştür. Ona göre, On Emrin sadece ‘Tanrı’dan başka ilah edinmeme’ ve ‘ondan başkasına ibadet etmeme’ ile ilgili ilk iki emri ve Tanrı hakkında boş konuşmalardan kaçınmayı emreden üçüncü emrin de ‘Tanrı’ya ibadet etme’ ile ilgili kısmı doğal yasaya aittir.⁷¹ Komşularımıza ve çevremize karşı olan ilişkilerimizi düzenleyen bu yedi kural, dinde taşıdığı özsel herhangi bir nitelikten dolayı değil sadece Tanrı tarafından emredilmiş olmak itibariyle zorunludur. Scotus’a göre, bir yasanın doğal olarak nitelendirilebilmesi için, bu yasanın tüm insanlar için, zaman, mekân, gelenek ve zihniyet ayırt etmeksizin mutlak bir açıklığa sahip olması ve kesinlikle bağlayıcı olması gerekir. Buna göre, doğal yasa, kelimenin tam manasıyla, sadece terimlerinin basit bir incelenmesi ile açık hale gelen ahlaki bir postulat ve ondan sonuç olarak çıkan mantıksal zorunluluklar içerir. Bu nitelikler, sadece, On Emrin ilk üç yasası için geçerlidir. Tanrı bile insanları bu üç yasadan muaf *tutamaz*. Scotus’a göre, “Bu (emirler) tam anlamıyla doğal yasaya aittir, çünkü eğer Tanrı varsa, o zorunlu olarak Tanrı olarak sevilmelidir ve herhangi başka bir nesne ilahi tapınmanın nesnesi olamaz.”⁷² Çünkü Tanrı nihaidir ve var olan her şeyin zorunlu gayesidir. İyilik ancak gayeye ulaşma noktasında zaruri bir araçsa mecburidir. Tüm varlıklar, dolaylı ya da dolaysız şekilde, yaratılmış tüm varlıkların nihai gayesi olan Tanrı’ya, doğaları gereği, yönelirler. Tanrı zorunlu iyi ve kendinde sevilendir. Tanrı dışındaki diğer iyiler, insanı nihai gayesi olan Tanrı’ya yaklaştırdığı ölçüde zorunlu hale gelirler.⁷³

Bu bağlamda Scotus, dar ve geniş manada doğal yasa arasında ayırım yapar. Kendinde açık olan buyruklar dar manada doğal yasaya; bunlarla uyum içinde olan diğer buyruklar ise geniş manada doğal yasaya aittir. Dar manada doğal yasanın sadece kendinde açık olan ve analitik olarak doğru olan önermeleri kapsadığını düşündüğü için Scotus’a göre, bir önermenin kendinde açık ve analitik olarak doğru olması, o önermenin Tanrı tarafından bile yanlış yapılamayacağı anlamına gelir: bunlar zorunlu doğrulardır ve Tanrı bile bunları değiştiremez.⁷⁴ Geniş manada doğal yasaya ait olan diğer önermeler, kendinde açık olmayıp analitik olarak da doğru değildirler ama

⁷¹ Scotus, *Ordinatio III*, d. 37, n. 1; Patrick Lee, “Aquinas and Scotus on Liberty and Natural Law,” 70.

⁷² John Duns Scotus, *Reportata Parisiensia II*, d. 22, n. 3, 104; John Duns Scotus, *Opus Oxoniense III*, d. 37, n. 14’den aktaran Efrem Bettoni, *Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy*, 174.

⁷³ Bettoni, *Duns Scotus*, 173.

⁷⁴ Scotus, *On Will and Morality*, 58-60, 63, 69-71.

birbirleri ile uyum içindedirler. Bu önermeler olumsal olduğu için tamamen Tanrı'nın takdirine bağlı olup, doğal akıldan hareketle bilinemezler.⁷⁵

Scotus'un ilahi iradeye ayırdığı alanın genişliğini karşılaştırmak açısından çağdaşı olan Aquinas'a referans verilebilir. Scotus'un aksine, Aquinas, Tanrı'nın On Emrin herhangi bir yasası konusunda muafiyet uygulayamayacağını ileri sürer. Aquinas'a göre, On Emrin tüm buyrukları doğal yasaya ait olup değişmez bir karaktere sahiptir. Scotus'a göre ise, On Emrin son yedi buyruğu zorunlu değil, olumsaldır. Dolayısıyla Tanrı, bu emirlerden herhangi biri konusunda muafiyet uygulayabilir ve bu yedi buyruktan yasak olan herhangi biri, Tanrı'nın irade etmesiyle caiz olma niteliği kazanabilir. Aquinas'a göre, insan ve Tanrı'nın iyilere yüklediği değer şeylerin tabiatlarına bağlıdır ve On Emrin son yedi buyruğu, Tanrı'nın onları yasaklaması dolayısıyla kötü şeylerdir; aksine bu buyruklar özsel olarak kötü eylemler barındırdıkları için Tanrı onları yasak kılmıştır.⁷⁶ Scotus ile Aquinas arasındaki uyuşmazlık doğal yasa teorisinin ne anlama geldiği konusunda değil, bu yasanın neleri içerdiği noktasındadır. Scotus'a göre, sadece Tanrı hakkındaki kurallar doğal yasaya aittir; çünkü Tanrı zorunlu (mutlak manada) olarak en iyidir. Tüm canlılar olumsal (mümkün) şekilde iyidirler, dolayısıyla bu failerin konu olduğu herhangi bir ahlaki kural zorunlu olarak onlara ait değildir. Bunun yanında, Scotus'un ilahi buyruklara yönelik görüşünün doğal yasaya yönelik yaklaşımından kuvvetli olmasının merkezinde de Aquinas ve temsil ettiği geleneğe karşı çıkışı yatar. Aquinas, ahlakın öznesi olması bakımından insan aklına vurgu yaparken; Scotus insan iradesine ve iradenin iki eğilimine dikkat çeker. Scotus, Augustinus çizgisinin bir temsilcisi olarak, Aristoteles ve Aquinas'ın mutluluğu önceleyen⁷⁷ ve akılla bilinen ahlaki ilkelerin yerini iyi ve doğru olanın aldığı ve Tanrı'nın kudreti ile insanın iradesi arasındaki uzlaşıda zirveye ulaşan iradeci yaklaşımı benimser. Bu bakımdan Scotus'u çağdaşları ve seleflerinden ayıran en temel nokta, ahlaki eylemin yalnızca doğal nedensellik sonucu ortaya çıkacağına dair itirazı ile ahlak ilkelerinin sadece akılla bilinebileceğine yönelik karşıtlığıdır.⁷⁸

⁷⁵ Scotus, *On Will and Morality*, 63, 69-71, 202, 207.

⁷⁶ Lee, "Aquinas and Scotus on Liberty and Natural Law," 70; Stephen D. Dumont, "John Duns Scotus," 368.

⁷⁷ Bkz. Thomas Aquinas, *Selected Philosophical Writings*, 128.

⁷⁸ Çakmak, "Skolastik Felsefede Ahlâkın İnsan Doğası ve Tanrı ile İlişkisi," 360, 361, 364. Aquinas'ın vahiy, akıl ve doğal teolojiye dair görüşlerinin müstakil birer sunumu için bkz. Muammer İskenderoğlu, "Thomas Aquinas'ta İman, Teoloji ve Akıl İlişkisi," 209-226; Ayşe Sıdika Oktay, "Thomas Aquinas'ta Akıl Vahiy İlişkisi," 671-680.

Scotus'un ilahi iradeye ayırdığı bu ayrıcalıklı alanın yanında, o, bir eylemin iyi olabilmesi için başka niteliklere ihtiyaç olduğunu da savunur. Ona göre,

Nasıl ki güzellik, güzel bir vücutta mutlak bir nitelik olarak değil de bu vücudun harmonisinde rol oynayan (boy, görünüm, renk gibi) tüm bileşenlerin oluşturduğu uyuma verilen adsa; bir eylemin ahlaken iyi olması da bu tür bir dekordur ve bu dekor akliselimin (*right reason*) gösterdiği istikamette eylemde bulunmanın adıdır.⁷⁹

Bir eylemin ahlaken iyi olması onun akliselim ile uygunluk içinde olmasıyla ölçülür. Eğer eylem akıl ile uygunsa, o zaman iyidir, eylem akıl ile uygunluk içinde değilse, sahip olduğu her şey ile uyum içinde olsa dahi ahlaki olarak iyi değildir. Buradan hareketle diyebiliriz ki, eylemin ahlaki iyiliği, eylemin akıl ile olan uygunluğuna bağlıdır. Scotus'ta akıl, eylemin sahip olduğu *koşulların* tamamını belirleyen güçtür. Bir eylemin ahlakiliği, bunun yanında, failin aklının ona emrettikleri şeyler olan zaman, mekân ve hepsinden önemlisi uygun bir gaye ile uyum içinde olmasına bağlıdır.⁸⁰ Bir varlığın ahlaki iyiliğe sahip olması için irade sahibi olması ve eylemlerini iradesini kullanarak, bir eylemi ahlaki olarak iyi yapan koşullar olan nesne, gaye, zaman, mekân ve yapıma şekline (*potentia, objectum, finis, tempus, locus, modus*)⁸¹ uygun bir şekilde gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Sahip olduğu tüm bu koşulların yanında akla uygun olarak gerçekleştirilmiş olan bir eylemin kusursuz olarak iyi olduğu söylenebilir. Bu koşullardan birinin eksik olması durumunda, eylem, ahlaki olarak iyi olma niteliğine sahip olamayacaktır.

Scotus irade anlayışı ile bir arada ele alınınca, doğal yasa ve ilahi buyruk arasında bir gerilim hissedilebilir. Ancak Scotus'un ahlak felsefesi "zorunlu ahlaki doğrular" ile "olumsal ahlaki doğrular" bağlamında ele alındığı zaman ortaya herhangi bir gerilim çıkmamaktadır. Böyle bir ayrımla biz, On Emrin ilk iki yasası ve üçüncü yasanın bir kısmı gibi, Tanrı'nın konu olduğu önermelerin zorunlu olarak doğru olduğunu ve doğal yasadaki hareketle herhangi bir vahyi bilgiye ihtiyaç duymadan bilinebileceğini savunuyoruz. Olumsal ahlaki önermeler ise, bu bağlamda değerlendirildiğinde, ilahi iradenin özgür tercihlerine bağlıdır ve ilahi buyruk yasası kapsamında değerlendirilmelidir. Bu haliyle, öznesi Tanrı olan önermeler zorunlu olarak doğru ve doğal yasa kapsamında değerlendirilir; öznesi insan olan olumsal eylemler ise öncelikli olarak ilahi buyruk kapsamında ele alınır ancak bunların ilahi buyruk tarafından

⁷⁹ Scotus, *Will and Morality*, 167.

⁸⁰ Bonnie Kent, "Rethinking Moral Dispositions," 355-356.

⁸¹ Scotus, *God and Creatures*, 404; Scotus, *Will and Morality*, 169-172.

iyi ya da kötü olarak emredilmeleri onların akıldan bağımsız olarak ve eylemi ahlaki olarak iyi yapan diğer bileşenlere ihtiyaç duymadan iyi olabileceği manasına gelmez. Akliselim, insanın hangi eylemi seçeceği konusunda, ilahi irade ile içinde olduğu *irtibat* sayesinde, güç sahibidir.

Sonuç

Scotus'un, bir şeyi iyi ya da kötü yapan şeyin ilahi iradenin kendisi olduğu yönündeki düşüncesi geleneksel olarak ilahi buyruk teorisi olarak adlandırılmış olsa da Scotus'un teorisinin basit bir şekilde ilahi buyruk teorisi olarak nitelendirilmesi doğru olmaz. Onun ahlak teorisi, ilahi buyruk teorisi için radikal sayılabilecek bir itiraz barındırmadığı için ilahi buyruk teorisinin kabulüne götüren birtakım motivasyonları paylaşanlar için cazip görünebilir. Bununla birlikte, Scotus'un ahlak felsefesi, sadece ilahi buyruk teorisi için malzeme sunmaz; aynı zamanda doğal yasa teorisi için de belli açılardan uygunluk gösterir. Scotus'un ahlak yasası içinde aklın rolü, onun iradeciliği ile iç içedir. Ona göre, akıl ile irade arasında herhangi bir tutarsızlık yoktur. İnsanlar yaratılış itibariyle, eylemlerini ahlak yasasının bilgisine göre yapma konusunda yetkindirler ve sahip oldukları bu yetkinlik dolayısıyla eylemlerini akliselim ile uyum içinde gerçekleştirebilirler. Eğer eylemlerini akıl bu eylemler üzerinde herhangi bir rol oynamadan gerçekleştirirlerse, eylemler ahlaki iyiliğe sahip olamazlar. Görüldüğü üzere, Scotus'a göre, eylemlerimizin ahlaki olarak iyi olabilmesi için aklımızın da bu eylem üzerinde rol oynaması gerekir. Bu bakımdan, Scotus, ne salt doğal yasa teorisini ne de ilahi buyruk teorisidir. Scotus'a göre, zorunlu ahlaki önermeler kendinden açık oldukları için insan akli tarafından kolaylıkla bulunabilir; olumsal ahlaki önermeler ise Tanrı'nın buyruklarına göre iyi ya da kötü niteliği kazanmaktadırlar. Bu tarz önermeler Tanrı'nın bildirmesi dışında akıl ile ulaşılabılır değildir. İki teoriyi bir arada kullanan bir sunuma dayanması, Scotus'un ahlak felsefesini, ilahi buyruk teorisine yönelik keyfilik eleştirisinden kurtardığı gibi, doğal yasa bağlamında, salt akla dayanmayıp, akıl yanında birtakım bileşenleri de ahlaki eylemde rol oynayan aktörler olarak sunması, doğal yasanın da vahiy karşısında insan aklını fazlasıyla ön plana çıkaran yönlerini ortadan kaldırmasına katkı sağlamıştır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Adams, Robert Merrihew. *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Anselm of Canterbury. *The Major Works*. ed. Brian Davies, G.R. Evans. Oxford University Press, 1998.
- Aquinas, Thomas. *Selected Philosophical Writings*. Ed. T. McDermott. New York: Oxford University Press, 1998.
- Aslantatar, Nesim. "Duns Scotus'ta Adalet Eğilimi ile Kant'ta En Yüksek İyi Üzerine Bir Karşılaştırma." *Din ve Felsefe Araştırmaları 2* (2019): 32-42.
- Aslantatar, Nesim. *John Duns Scotus'un Tanrı ve Ahlak Anlayışı*. Ankara: İlahiyat Yay., 2022.
- Audi, Robert. "Divine Command Morality and Autonomy of Ethics." *Faith and Philosophy* 24:2 (2007): 121-143.
- Bettoni, Efrem. *Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1961.
- Boler, John. "Transcending the Natural: Duns Scotus on the Two Affections of the Will." *American Catholic Philosophical Quarterly* 73:1 (1993): 109-126.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy: Augustine to Scotus*. 2. cilt. Londra: Search Press, 1976.
- Cross, Richard. *Great Medieval Thinkers: Duns Scotus*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Çakmak, Mustafa. *Ahlâk, Tanrı ve Yasa*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Çakmak, Mustafa. "Analogies between al-Mâturîdî's and Duns Scotus's Ethical Perspectives." *Islam and Christian-Muslim Relations* 28:4 (2017): 473-491.
- Çakmak, Mustafa. "Skolastik Felsefede Ahlâkın İnsan Doğası ve Tanrı ile İlişkisi." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23:44 (2021): 355-379.
- Dumont, Stephen D. "John Duns Scotus." *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, der. J. J. E. Gracia, T. B. Noone, içinde, 353-369. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.
- Edwards, Rem Blanchard. *Freedom, Responsibility and Obligation*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.
- Emon, Anver, vd. *Natural Law: A Jewish, Christian, and Islamic Dialogue*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Erdem, Engin. "Doğal Yasa Teorisi ve İbn Sînâ'nın 'Sünnet(ullah)' Anlayışı." *Diyanet İlmî Dergi* 50:1 (2014): 51-66.
- Evans, C. Stephen. *God and Moral Obligation*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Hare, John E. "Divine Command." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53:2 (2012): 187-197.
- Hare, John E. "Divine Command." Çev. Fehrullah Terkan, "İlahi Buyruk Teorisi." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53:2 (2012): 199-210.
- Hare, John E. *God's Call: Moral Realism, God's Command and Human Autonomy*. Michigan: Wm. Eerdmans Publishing Co., 2001.
- Hare, John. *God and Morality: A Philosophical History*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

- Harris, C. R. S. *Duns Scotus*. 2 cilt. New York: Oxford University Press, 1927.
- Hick, John. *An Interpretation of Religion*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- Ingham, Mary Beth ve Mechthild Dreyer. *The Philosophical Vision of John Duns Scotus*. Washington D.C: The Catholic University of America Press, 2004.
- Ingham, Mary Beth. "Duns Scotus, Morality and Happiness: A Reply to Thomas Williams." *American Catholic Philosophical Quarterly* 74 (2000): 146-172.
- Ingham, Mery Beth. "Letting Scotus Speak for Himself." *Medieval Philosophy and Theology* 10 (2001): 173-216.
- İskenderoğlu, Muammer. "Thomas Aquinas'ta İman, Teoloji ve Akıl İlişkisi." *Divan İlmî Araştırmalar* 16 (2004/1): 209-226.
- Jones, W.T. *Ortaçağ Düşüncesi: Batı Felsefesi Tarihi*. 2 cilt. Çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006.
- Kent, Bonnie. "Rethinking Moral Dispositions." *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, ed. Thomas Williams, 352-376. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Kent, Bonnie. *Virtues in the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1995.
- King, Peter. "Duns Scotus on the Common Nature and the Individual Differentia." *Philosophical Topics* 20 (1992): 50-76.
- Lee, Patrick. "Aquinas and Scotus on Liberty and Natural Law." *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 56 (1982): 70-78.
- McKim, Robert. *Religious Ambiguity and Religious Diversity*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Möhle, Hannes. "Scotus's Theory of Natural Law." *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Ed. Thomas Williams, içinde 312-331. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Oktay, Ayşe Sıdıka. "Thomas Aquinas'ta Akıl Vahiy İlişkisi." *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. Ed. Murat Demirkol, Enes Kala, içinde 671-680. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yay., 2014.
- Özkan, Fatih. "Duns Scotus'ta Tanrı ve Ahlak Yasası." *Beytülhikme An Internatioanl Journal of Philosophy* 9:1 (2019): 181-210.
- Özkan, Fatih. *Duns Scotus'ta İradecilik*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Park, Woosuk. "The Problem of Individuation for Scotus: A Principle of Indivisibility or a Principle of Distinction?" *Franciscan Studies* 48 (1988): 105-123.
- Park, Woosuk. "Haecceitas and the Bare Particular." *Review of Metaphysics* 44 (1990): 375-397.
- Platon, *Euthyphron-Dindarlık Üzerine*. Çev. Güvenç Şar. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Quinn, Philip L. "The Recent Revival of Divine Command Ethics." *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1990): 345-363.
- Quinton, Anthony. "British Philosophy." *The Encyclopedia of Philosophy*. Ed. P. Edwards, 8 cilt. Londra: Collier-Macmillan, 1965.

- Reçber, M. Sait. "Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44:1 (2003): 135-160.
- Scotus, John Duns. *Contingency and Freedom: Lectura I 39*. Çev. A. Vos Jaczn, H. Veldhuis, vd. Utrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- Scotus, John Duns. *God and Creatures: The Quodlibetal Questions*. Çev. Felix Alluntis, Allan B. Wolter. Princeton University Press, 1975.
- Scotus, John Duns. *On The Will and Morality*. Çev. ve ed., Allan B. Wolter, William A. Frank. Washington: The Catholic University of America Press, 1997.
- Scotus, John Duns. *Ordinatio II*, d. 3. Erişim Tarihi: 04.07.2022. <http://individual.utoronto.ca/pking/translations/SCOTUS.Ord2d3p2q2trns.pdf>
- Scotus, John Duns. *Ordinatio III*, d. 37. Erişim Tarihi: 05.07.2022. https://faculty.fordham.edu/klima/blackwell-proofs/MP_C46.pdf
- Scotus, John Duns. *Reportata Parisiensia II*. Paris: Vives, 1894. Erişim Tarihi: 06.07.2022. <https://archive.org/details/operaomnia23duns/page/104/mode/1up>.
- Mawson, T. J. "The Euthyphro Dilemma." *Think* 7:20 (2008): 25-33.
- Vos, Antonie. *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- Wierenga, Edward. "A Defensible Divine Command Theory." *Nous* 17:3 (1983): 387-407.
- Williams, Thomas. "Reason, Morality and Voluntarism in Duns Scotus: A Pseudo-Problem Dissolved." *The Modern Schoolman* 74 (1997): 73-94.
- Williams, Thomas. "The Unmitigated Scotus." *Archiv für Geschichte der Philosophien* 80:2 (1998): 162-181.
- Wolter, Alan B. "Native Freedom of the Will as a Key to the Ethics of Scotus." *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, ed. M. M. Adams, içinde 148-162. New York: Cornell University Press, 1990.
- Yıldırım, Ali. *İlahi Buyruk Teorisi*. Ankara: Elis, 2019.
- Yıldız, İbrahim. "İslam ve Dini Çoğulculuk: Abdülaziz Sachedina Örneği." *İslam Düşüncesi Araştırmaları -III- Yaşadığımız Çağ*, ed. Hasan Harmancı, İbrahim Yıldız, içinde 251-264. Ankara: Araştırma Yayınları, 2021.
- Zimmerman, Michael J. *The Concept of Moral Obligation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.