

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 23, Sayı/Issue: 44, Yıl/Year: 2021 (Aralık/December)

Skolastik Felsefede Ahlâkın İnsan Doğası ve Tanrı ile İlişkisi

*The Relationship of Morality with Human Nature and God in
Scholastic Philosophy*

Mustafa Çakmak

Doç. Dr., Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Din Felsefesi Ana Bilim
Dalı - Assoc. Prof., Giresun University Faculty of Islamic Sciences, Department of
Philosophy of Religion.

mustafa.cakmak@giresun.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6833-9970>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 23/08/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 08/11/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 15/12/2021

Atf/Citation: Çakmak, Mustafa. "Skolastik Felsefede Ahlâkın İnsan Doğası ve Tanrı ile İlişkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/44 (2021), 355-379. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.985830>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Skolastik Felsefede Ahlâkın İnsan Doğası ve Tanrı ile İlişkisi

Öz

Skolastik felsefede ahlâkın insanın doğasında nasıl yerleşik hale geldiği ve bu süreçte Tanrının rolünün ne olduğu tartışması Antik Yunan felsefesine kadar geri götürülebilir. Bu makale, Skolastik felsefenin iki farklı dönemini temsil eden iki önemli teoloğu temel alarak ahlâkın insanın doğası ve Tanrı ile ilişkisini ele almaktadır. Skolastik felsefenin ilk dönemlerinde Thomas Aquinas, insan doğasında mündemiç bir ahlâklılık potansiyeline vurgu yapan teolojik bir doğal yasa teorisi savunmuştur. Buna karşılık John Duns Scotus insan doğasındaki ahlâklılık potansiyelini yadsınamış, fakat yine de ahlâkın ilahî emirlerle temellendiğini iddia ettiği ılımlı bir ilahî emir teorisini savunmuştur. Aquinas ve Scotus'un iki meselede ciddi bir ayrışma yaşadıkları söylenebilir. Bunlardan birincisi insandaki ahlâklı olma bilincinin insan doğasının bir parçası olarak akılda (*ratio*) mı yoksa iradede (*voluntas*) mi açığa çıktığı tartışmasıdır. Aquinas bu konuda akla vurgu yaparken Scotus belirleyici olan akıl değil irade olduğunu düşünmüştür. Ayrışma noktalarından ikincisi *On Emir*'in hangi prensiplerinin doğal yasa ile bilinebileceği meselesidir. Aquinas *On Emir*'in tüm ilkelerinin doğal yasa ile bilinebileceğini iddia ederken Scotus, sadece ilk üç ilkenin doğal yasanın konusu olabileceğini; diğer ilkelerin ise ancak ilahî emirlerle belirlenebileceğine inanmıştır. Bu makale Skolastik felsefedeki ahlâk, insan doğası ve ilahî emirlere bakıştaki ayrışma sürecini iki önemli figür üzerinden irdelemeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahlâk Felsefesi, İlahî Emir, Doğal Yasa, Aquinas, Scotus.

The Relationship of Morality with Human Nature and God in Scholastic Philosophy

Abstract

In scholastic philosophy, the discussion of how morality becomes embedded in human nature and God's role is in this process goes back to Ancient Greek philosophy. This article deals with the relationship of morality with human nature and God, based on two important theologians who present two different periods of Scholastic philosophy. In early scholastic philosophy, Thomas Aquinas advocated a theological natural law theory that emphasized the potential for an inherent morality in human nature. In contrast, John Duns Scotus did not deny the potential for morality in human nature, but nevertheless advocated a soft divine command theory in which he claimed that morality was grounded in divine commands. Aquinas and Scotus had a serious disagreement on two issues. The first of these is the debate whether the consciousness of being moral in human beings is based on intellect (*ratio*) or will (*voluntas*) as a part of human nature. While Aquinas claimed that reason was decisive in this matter, Scotus thought that it was not reason but will that was decisive. The second point of disagreement is the issue of which precepts of the Decalogue can be known by natural law. While Aquinas claimed that all the precepts of the Decalogue could be the subject of natural law, Scotus believed that only the precepts in the first table of the Decalogue could be known of natural law, while the other precepts could only be determined by divine commands. This article has tried to examine the differentiation process in morality, human nature and divine commands in the scholastic era through two important theologians.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Keywords: Moral Philosophy, Divine Command, Natural Law, Aquinas, Scotus.

Giriş

Tanrı ile ahlâk arasındaki ilişkinin nasıl kurulması gerektiği sorusu ahlâk felsefesinin kadim tartışma konularından biridir. Antik dönemde Sokrates ile Euthyphron arasında geçen dindarlığın veya ahlâkîliğin kaynağının ne olduğu tartışması şöyle bir dilemma üzerinden ifade edilmiştir: "Bir eylem veya tutum iyi ve ahlâka uygun olduğu için mi Tanrı(lar) tarafından emredilir;

yoksa Tanrı(lar) tarafından emredildiği veya olumlandığı için mi iyi ve ahlâka uygun bir nitelik kazanır?" Yani bir insan ahlâkî iyi ve doğrunun bilgisine kendi doğasından kaynaklı bir potansiyelle mi, yoksa ilahî vahyin rehberliğiyle mi erişebilir? Antik dönemdeki bu ilk tartışma, dönemin politeist yapısını yansıtmakla birlikte tek tanrılı dinlerin varlıklarını yoğun bir şekilde hissettirdiği Orta Çağ'da da gündeme gelmiştir. Hem İslam hem de Yahudi düşüncesi geleneğinde bu dilemma çevresinde şekillenen tartışmalar mevcuttur. Ancak bu çalışma söz konusu tartışmaların Skolastik felsefedeki yansımalarına odaklanmaktadır.

Skolastik felsefede, ahlâkîliğin nasıl temellendirileceği tartışmalarında iki önemli figür ön plana çıkar: Thomas Aquinas (1225-1274) ve John Duns Scotus (1266-1308). Aquinas, yüksek dönem Skolastik felsefeyi temsil ederken, Scotus geç dönem Skolastik felsefenin etkili isimlerindedir.¹ Aquinas, Aristoteles felsefesinin Hıristiyan teoloji üzerindeki etkisini hissettirmeye başladığı bir dönemde yaşamıştır. Scotus ise bu etkiye karşı mücadelenin var olduğu geç Skolastik dönemin önemli figürlerinden biridir. 12. yüzyıl sonları ile 13. yüzyıl, Skolastik felsefe açısından yeni bir dönem olarak kabul edilir. Bu dönemde Hıristiyan teoloji iki ana akımın etkisi altındadır. Birincisi, Aristotelesçi bir çizgiyi takip eden, İbn Rüşd gibi İslam filozoflarının etkilerinin görüldüğü ve Aquinas'ın da mensup olduğu Dominikenler; ikincisi ise Platon etkisinin hissedildiği, Patristik dönemden Augustinus (sonraki dönemlerde Scotus bu geleneğin içine dâhil olacaktır) gibi teologların etkin olduğu Fransiskanlar'dır.²

Tanrı-Ahlâk ilişkisinin çerçevesini belirleyen tartışmalar, Skolastik felsefede ahlâkîliğin insanda nasıl oluştuğu sorusu etrafında şekillenir. Bu yönüyle Antik dönemde ve başka dinî gelenekler içindeki benzer tartışmaların devamı niteliğindedir. Söz konusu tartışmalar iki farklı bakış açısını yansıtan teorileri gündeme getirmiştir: Bunlardan birincisi, insan doğasından kaynaklı rasyonelliğin ve insanın mutlu olma arzusunu temel alan Skolastik felsefenin

1 Bu iki isme aslında Skolastik felsefenin daha geç dönemini temsil eden Ockham'lı William (1285-1347) da eklenebilir. Ockham'ı da içeren daha geniş tartışmalar için bk. Mustafa Çakmak, *Ahlâk, Tanrı ve Yasa* (İstanbul: İZ Yayıncılık, 2019), 25-108. Bu makale kitabın atfta bulunan bölümünden kısmî unsurlar içermektedir.

2 Dominikenler ve Fransiskanlar aktif oldukları dönemde heretik gruplarla mücadelede ve misyonerlik faaliyetlerinde aktif görev almışlardır. Dominikenler, heretikleri ikna etmek için elverişli bir yöntem olarak mantık ve teoloji öğretimine çok önem verirken, Fransiskanlar mantık ve teolojiyi kullanmayı pek tercih etmemişlerdir. İman-akıl-doğa ilişkisinde Dominikenler iman alanıyla akıl-doğa alanı arasındaki mesafeyi çok açmazken, Fransiskanlar bilakis bu mesafeyi olabildiğince genişletmiştir. Dominikenler daha çok akla (*ratio-intellect*) vurgu yaparlarken, Fransiskanlar irade (*voluntas-will*) üzerinde durmuşlardır. Daha genel bilgiler için bk. Muhammet Tarakçı, "Fransiskan ve Dominiken Tarikatları", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci (Ankara: Ebabil Yayıncılık, 2009), 6/829-833.

ilk dönemindeki doğal yasa teorileridir.³ İkincisi ise Skolastik felsefenin daha geç döneminin genel karakterini yansıtan ve tanrısal buyruğu merkeze alan ilahî emir teorileridir.⁴

Skolastik felsefenin ilk döneminde Aquinas, ahlâkiliğin oluşumunda in-sanda mündemiç bir potansiyelden bahseder. Doğal yasa işte bu potansiyele işaret eder. Yani Aquinas doğal yasayı, evrensel birtakım ahlâkî normlar olarak görmek yerine, ahlâkî yargılar için insanî bir kapasite olarak anlamıştır. Bu yasanın kaynağının ne olduğu ve insan doğasının ahlâkî iyiyi belirleme konusunda nasıl bir işlevi olabileceği tartışması oldukça eskidir. Doğal yasa teorilerinin Antik dönemde, Orta Çağ'da ve modern dönemde farklı nitelikler kazandığını özellikle belirtmek gerekir.⁵ Antik dönemde, doğal yasanın mahiyeti konusunda Tanrı ve din başat bir role sahip değilken Orta Çağ'a geçildiğinde doğal yasa teorisi, tek tanrılı dinlerin de etkisiyle, doğal yasayı ahlâkî yargılara ulaşımda Allah vergisi bir kapasite olarak değerlendirmiş,⁶ ahlâkî değerlerin tespitinde insan doğası ile Tanrı arasında temel bir bağ kurmuştur.⁷ Skolastik felsefenin özellikle geç döneminde teolojik bir karaktere bürünmüş olan doğal yasa teorisi, Modern Batı felsefesinde genel olarak ahlâkî

-
- 3 Anver M. Emon vd. (ed.), *Natural Law: A Jewish, Christian, and Islamic Trialogue* (New York: Oxford University Press, 2014).
- 4 Farklı niteliklere sahip ilahî emir teorilerinden bahsedilebilir. Örneğin Skolastik felsefede Scotus insanın akıl ve iradesinin de bir işleve sahip olduğu daha ılımlı ilahî emir teorisini savunurken, Ockham'lı William ahlâkiliğin tümüyle ilahî emirle belirlendiği katı bir ilahî emir teorisi savunmuştur. Bu farklılığı İslam düşünce geleneğindeki Eş'ariler ile Mâtürîdî gelenek arasında ahlâkiliğin kaynağına dair ortaya çıkmış kısmî ayrışmaya benzetebiliriz. Bu arada Scotus ile Mâtürîdî'nin ılımlı ilahî emir teorisi olarak nitelendirilebilecek ahlâk anlayışlarında ilginç paralellikler olduğunu da ifade etmek gerekir. bk. Mustafa Çakmak, "Analogies between al-Mâtürîdî's and Duns Scotus's Ethical Perspectives", *Islam and Christian-Muslim Relations* 28/4 (2017), 473-491. Ayrıca bk. Çakmak, *Ahlâk, Tanrı ve Yasa*.
- 5 Yakın dönemde doğal yasa teorisinin farklı versiyonlarını savunmuş önemli isimlerden bahsedilebilir: Elizabeth Anscombe, John Finnis, Germain Grisez, Joseph Boyle, Anthony Kenny, Jacques Maritain, Alasdair MacIntyre, Mark C. Murphy ve Jean Porter. bk. Mustafa Çakmak, "Yeni Doğal Yasa Teorisinde Temel Ahlâkî Değerler İle İnsan Doğası Arasındaki İlişki", III. Uluslararası Değerler Eğitimi Kongresi, ed. Hasan Meydan (Zonguldak: Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2018), 105-120.
- 6 İslam düşünce geleneğinde *akl-ı selim*, sanırım bu kapasiteyi en iyi ifade eden kavramlardan biridir. Mehmet Türkeri, "Etik Tarihindeki Temel 'Doğal Yasa' Anlayışları ve Bu Anlayışlardaki Dinî Unsurlar", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2005), 143.
- 7 Hristiyan ahlâk düşüncesinde bu bağın altını çizen yaklaşımlar söz konusudur. bk. Stephen J. Pope, "Natural law and Christian Ethics", *The Cambridge Companion to Christian Ethics*, ed. Robin Gill (New York: Cambridge University Press, 2012), 67-87; Matthew Levering, "Christians and Natural Law", *Natural Law: A Jewish, Christian, and Islamic Trialogue*, ed. Matthew Levering Anver M. Emon - Novak David (New York: Oxford University Press, 2014), 66-110. İslam düşünce geleneğinde ise Nazzâm, Ebu'l-Huzeyl el-'Allâf, Ebu 'Ali el Cübbâf ve özellikle el-Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr gibi Mu'tezilî kelimalar benzer bir yaklaşıma sahiptir. bk. Tahsin Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili bir Tas-

normları belirleyen bir çerçeveye bürünmüş, herhangi bir tanrısal otoriteye referansta bulunmaksızın sadece insanın doğasında mündemiç rasyonel niteliğinden hareketle dünyadaki ahlâkî düzenin anlamlandırılabilceği iddiasının taşıyıcısı olmuştur.⁸

Ahlâk felsefesinde doğal yasa teorilerinin en büyük muarızı ise kuşkusuz ilahî emir teorileridir. Her ne kadar Antik dönemde *Euthyphron* örneğinde olduğu gibi politeist versiyonları olsa bile ilahî emir teorisi özellikle tek tanrılı dinlerin ahlâk anlayışlarında çeşitli şekillerde kendini göstermiştir. Hıristiyan düşünce geleneğinin önemli parçalarından olan Patristik dönem, geç Skolastik dönem, Reformasyon dönemi ve Puriten anlayışın tebarüz ettiği dönemlerde ilahî emir teorisinin izlerini bulmak mümkündür.⁹ Scotus geç Skolastik dönemin ilahî emir teorisinin önemli savunucularından biridir. Bu teoride insanın eylemlerinin nötr bir niteliğe sahip olduğu ve bu nedenle bir eylemi ahlâkî anlamda değerli kılan şeyin ancak ilahî emirler olduğu iddiasına vurgu yapılır.¹⁰

İnsan doğasının temel ahlâkî değerlerin belirlenmesine nasıl bir katkı sunduğu sorusu önemlidir. Aquinas, insan doğası ve akli arasında neredeyse bir özdeşlik görmektedir. Ona göre aklın direktiflerine karşı olan şey insan doğasına aykırı, akla uygun olan şey ise insanın doğasına uygundur. Bu durumda insanî iyi, akla mütenasip olan; kötü ise akla mütenakız olan şeydir.¹¹ Bu gerekçeyle Aquinas, temel ahlâkî prensiplerin dünyanın herhangi bir yerinde

viri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", *İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 59-108; Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk: Kadı Abdulcebbar Örneği* (İstanbul: İZ Yayıncılık, 2016). Fârâbî, İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd gibi İslam filozofları, doğal yasa teorisine atıfta bulunan ahlâkî perspektifler geliştirmişlerdir. bk. Engin Erdem, "Doğal Yasa Teorisi ve İbn Sînâ'nın 'Sünnet(ullah)' Anlayışı", *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 51-66; Hümeyra Özturan, *Akl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014). Yahudi geleneğinde ise Mûsâ b. Meymûn (1135-1204) gibi bazı isimler Tanrı ve İnsan arasında benzer bir bağlantıya işaret eden perspektifler geliştirmişlerdir. bk. David Novak, *Natural Law in Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

8 Joseph Boyle, "Global Ethics and Natural Law", *Natural Law and The Possibility of Global Ethics*, ed. Mark J. Cherry (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004), 2.

9 Janine Marie Idziak, "Divine Command Ethics", *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Paul Draper Philip L. Quinn Charles Taliaferro (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2010), 585.

10 İlahî emir teorisinin İslam düşünce geleneğinde de izlerine rastlamak mümkündür. Eş'arî, Bâkîllânî, Cüveynî, Bağdâdî, Gazzâlî gibi kelimcülerinin ahlâkın kaynağı ve onun ilahî olanla ilişkisine dair söyledikleri ilahî emir teorisinin tanımı içine girebilecek yaklaşımlar içermektedir. bk. Mariam Al-Attar, *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought* (Oxford: Routledge, 2012), 99-120; Ali Yıldırım, *İlahî Buyruk Teorisi* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 69-95; Osman Demir, "Kelam Ahlâk Düşüncesi: Tartışma Alanları ve Kavramlar", *İslam Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker - Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 179-197. Diğer taraftan ilahî emir teorisinin Yahudi geleneğinde de önemli izlerinden bahsedilebilir.

11 Thomas Aquinas, *Summa Theologica (Summa Theologiae)*, çev. Fathers of the English Dominican Province (New York: Benziger Brothers, 1947), Q.94, Art. 2-4, 1009-1011.

düzcün bir toplumsal dokunun içinde yaşıyan insanlar tarafından doğal yasa ile bilinebileceğini iddia etmiştir. Ancak doğal yasa ile bilinen bir eyleme atfedilen iyi veya kötü nitelikleri kendiliğinden apaçık bilinen şeyler değildir; belirli bir aklı mülâhaza sürecini gerektirir.

Aquinas'ın, Aristoteles ve İbn Rüşd etkisi ile doğada bir ahlâkî nedensellikten bahsetmiş olması bazı tartışmaları beraberinde getirmiştir. Öyle ki Aquinas karşıtları Paris Üniversitesi başta olmak üzere Üniversitelerde Aristoteles felsefesinin öğretimine şüpheyile bakmaya başlamışlardır. Bu tartışmalar sonunda Paris Başpiskoposu Stephen Tempier'in, İbn Rüşd'ün dâhil olduğu Aristotelesçi düşünce çizgisinin ilahî özgürlüğünün sınırları ve aklın yetkinliğine dair ortaya koydukları iddiaları mahkûm eden "The Condemnation of 1277" adlı bir belge yayınlamıştır.¹² Bu tartışma Aquinas ve Scotus arasındaki ayrışmanın önemli ipuçlarını barındırmaktadır.

Scotus'un ahlâk teorisinin karakteristik özelliklerinden biri kuşkusuz akıl ile irade arasında kurduğu ilişkide kendini gösterir. Scotus iradenin, Aquinas'ın söylediğinin aksine, aklın kendisi için oluşturduğu ahlâkî içeriği onaylamak zorunda olmadığı kanaatindedir. Bu durum Scotus'un insan doğasını anlama biçimiyle ilişkilidir. İnsan doğası hem kendi mutluluğuna hem de hakkaniyete uygun olana dair iki farklı eğilime sahiptir.¹³ Scotus'un ahlâk teorisinin esas noktası doğal zorunluluğa karşı ilahî özgürlüğü savunmaktır. İnsan, doğası gereği öncelikle kendi mutluluğuna odaklı olarak yaşar, fakat ahlâkî olgunluğa erişmiş bireyin özünde iyi olanı kendi mutluluğuna önceleyen bir irade devrimini gerçekleştirmesi beklenir. Fakat bu irade devriminin Tanrı'nın yardımı olmaksızın başarılması pek kolay değildir. Scotus'u sefelerinden ve çağdaşlarından ayıran en temel farklılık onun bir ahlâkî eylemin rasyonel bir nedensellik ile ortaya çıkacağına yönelik itirazıdır.

Bu makalenin çerçevesini, Tanrı-ahlâk ilişkisine dair Antik dönemde yapılan tartışmaların doğal yasa ve ilahî emir teorileri bağlamında Skolastik felsefede ne tür yansımaları olduğunu irdelemek olarak belirleyebiliriz. Bu bağlamda izini süreceğimiz değişim, Aquinas'a atıfla insanın doğası kaynaklı mutluluk ve erdemi temel alan erken dönem Skolastik ahlâk felsefesinin Scotus'a atıfla ilahî emir ve zorunluk merkezli yeni bir döneme geçişine dairdir. Bu çalışmada öncelikle insan doğası ile insanın ahlâkî özgürlüğünün anlamı üzerinde durulacak, ahlâkî olanın belirlenmesi ve hayata geçmesinde akıl ve irade arasında ortaya çıkan gerilimin Aquinas ile Scotus'un ahlâk anlayışlarında neye tekabül ettiği tartışılacaktır. Sonrasında ise On Emir'in temel ilkelere doğan yasanın bir parçası olarak mı değerlendirileceği yoksa Tanrı'nın

12 Jason Gooch, "The Effects of the Condemnation of 1277", *The Hilltop Review* 2 (2011), 34-44.

13 John Duns Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, çev. Alan B. Wolter, ed. William A. Frank (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1997), Ord.II, dist.6, 298.

kudret ve özgürlüğünü önceleyen bir tutum üzerinden mi anlaşılması gerektiği meselesine değinilecektir.

1. İnsan Doğasında Akıl ve İrade Arasındaki Gerilim

Aquinas, ahlâk teorisinde tüm yasaların kendisinden türediği ve ezeli yasa (*lex aeterna*) adını verdiği bir plana atıfta bulunur. Ezeli yasa bütün mahlûkâtın kendi amaçlarına uygun bir şekilde varlık bulabilmesi için gereken ilahî düzenin adıdır. Mevcudatın aklî düzeninin nihaî kaynağı Tanrı'dır. Tanrı'nın yarattığı ezeli yasaya insanın etkin katılımı ise doğal yasa olarak adlandırılır. Yani insanoğlunun sahip olduğu akıl yetisi ile bu ilahî düzene karşılık vermesi doğal yasayı ifade eder.¹⁴ Eğer Tanrı kanun koyucu ise o zaman doğal yasanın prensiplerinin Tanrı'nın emirleri olduğu düşünülebilir. Bu ise Aquinas'ın doğal yasanın ezeli yasaya katılmak anlamına geldiği şeklindeki iddiasını izâh eder niteliktedir.¹⁵ Ezeli yasayı Tanrı'nın dünyadaki yaratılmış varlıkların düzeni olarak tanımlayan Aquinas, insanın ezeli yasaya katılımını ezeli akıldan pay almak ve kendi nihaî amacına doğru bir eğilim içinde olmak şeklinde yorumlar. İlahî akıldan bir parça sahibi olmak, insanın iyi ile kötüyü birbirinden ayırmasını sağlayan insan aklının ışığına sahip olması manasını taşır.¹⁶

Eğer bir eylem ahlâkî anlamda olumlu veya olumsuz bir değer taşıyacaksa o eylemi icra edecek varlığın özgür olması beklenir. Özgürlük olmadığında insanın ahlâkî anlamda övgüye değer bir eylem ortaya koyduğunu söylemek güçtür. Peki ama insan ahlâkî anlamda özgürse bu özgürlüğünün kaynağı nedir? Bu soru muvacehesinde ortaya çıkan tartışmada Aquinas insan doğasının bir parçası olan akla vurgu yaparken Scotus, insan doğasının iki farklı eğilimine atıfla asıl rolü iradeye vermiştir.

İnsan doğasının temel ahlâkî değerlerin belirlenmesinde ne tür bir rolü olduğu sorusu önemlidir. Aquinas, insan doğası ve akli arasında neredeyse bir özdeşlik görmektedir. Ona göre akla uygun olan şey insan doğasına uygun, aklın direktiflerine karşı olan şey aynı zamanda insan doğasına aykırıdır. Bu durumda insanî iyi akla uygun olan; kötü ise akla aykırı olan şeydir. Aquinas açısından kötü, bir şeyin potansiyelini açığa çıkaramamak anlamına gelir. Akılını yeterince kullanmayan kişi kendi potansiyelini doğru bir şekilde hayata geçirmediği için kötülük yapmış olmaktadır.¹⁷ Ahlâkî başarısızlık doğamızı

14 Aquinas, *Summa Theologica (Summa Theologiae)*, Q.93, Art.1-6, 997, 1003. Ayrıca bk. Rahim Acar, *Talking About God and Talking About Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions* (Leiden/Boston: Brill, 2005), 197-209; Erdem, "Doğal Yasa Teorisi ve İbn Sînâ'nın 'Sünnet(ul-lah)' Anlayışı", 53-58.

15 Steven J. Jensen, *Knowing the Natural Law* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2015), 155.

16 Aquinas, *Summa Theologica (Summa Theologiae)*, Q.91, Art.4, 995, 998.

17 Aquinas, *Summa Theologica (Summa Theologiae)*, Q.94, Art.2, 1009-1011.

yeterli şekilde devreye sokamayışımızla ilgilidir.¹⁸ İnsan doğasında var olan potansiyelin ahlâka ve erdemli davranışlara dönüşmesi için akla ihtiyaç vardır. Akıl başlangıç noktasını basitçe kör arzuları ifade eden içgüdülerden değil, doğuştan insan doğasında var kılınmış iyilere rasyonel olarak yönelen eğilimden alır. İnsanoğlu kendi özüne uygun şekilde davranmaya doğal olarak eğilimlidir. İnsanın özü rasyoneldir, bu öze uygun davranmak rasyonel hareket etmektir. Rasyonel eylemlerde bulunmak ise erdemli davranmak anlamına gelir.¹⁹

Yani doğal yasa bize erdemli olmayı emretmektedir. Eğer insan rasyonel kapasitesini kullanmaz, zaaflarıyla baş edemez ve kötü alışkanlıklardan sıyrılmazsa bu prensiplerin deforme olması mümkündür. Bu risk ortaya çıktığında doğal yasanın işlevsiz kalması ve dolayısıyla ilahî yasanın devreye girmesi beklenir.

Aquinas insanın herhangi bir ahlâkî hedefe irade sayesinde yöneldiğini, fakat aynı zamanda bu hedefin akıl tarafından tanımlandığını düşünmüştür. Bizim iyimiz bizi tamamlayan şeydir. Bu yüzden eylemin herhangi bir amacı, en azından genel iyinin bir parçası olmalıdır. İnsanoğlu nihaî hedefi olan iyiye veya mutluluğa teşne bir yapı ile yaratılmıştır. Bir eylemi ahlâkî anlamda kötü yapan şey insanı bu nihaî hedefinden uzaklaştırmasıdır. Böyle bir uzaklaşma açıkça irrasyoneldir. Bir başka ifadeyle, bir insanî eylemin ahlâkî anlamda kötülüşü Aquinas açısından eylemin rasyonel olmayışıyla ilgilidir, çünkü irrasyonellik insanın nihaî hedefe ulaşma potansiyeline getirilmiş bir engeldir.

Doğamızın bir parçası olan aklın iyi olana yönlendiren, kötü olandan ise imtina etmemizi sağlayan niteliği Aquinas'ın ahlâk teorisi açısından önemlidir. Fakat buradaki akıl, modern dönemdeki insanın kendisi dışında başka hiçbir harici etkinin mümkün olmadığını savunan bir bakış açısının ürünü değildir. Aquinas'ın üzerinde durduğu akıl, Tanrı'dan bağımsızlığın kendinde anlam kazandığı bir yeti değil, Tanrı'nın insan doğasında potansiyel olarak yarattığı melekenin adıdır.²⁰ Aquinas bu bağlamda her insanın doğuştan sahip olduğu ve onunla ahlâkın temel prensiplerine ulaşabileceği bil'kuvve durumunda bir yetiden bahseder. Bu yetiye '*synderesis*' (feraset)²¹ adını vermiştir. Feraset, tüm ahlâkî mülahazalarda iyi ve kötünün ne olduğunu yanılmaz şekilde kavramamızı ve gerçek iyiye yönelmemizi sağlar. "İyi,

18 Rebecca Konyndyk DeYoung - Christina Van Dyke, *Aquinas's Ethics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009), 66.

19 J. Budziszewski, *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise on Law* (New York: Cambridge University Press, 2014), 259.

20 Aquinas, *Summa Theologica (Summa Theologiae)*, Q.94, Art.6, 1012.

21 *Synderesis*, insanın doğuştan sahip olduğu ve ahlâkın temel normlarını kavrayabildiği sezgisel yetisi olarak tanımlanır. Bu kavramın Türkçe'de tam karşılığını bulmak kolay değil, ancak '*feraset*' kavramının tercih edilebileceğini düşünüyorum.

yapılması ve peşinden koşulması gereken; kötü, uzak durulması gereken şeydir” ahlâkî ilkesi, feraset ile herhangi bir hataya düşmeksizin belirlenebilir. Bu açıdan bakıldığında Yeni Ahit’te geçen “Böylelikle Yasa’nın gerektirdiklerinin yüreklerinde yazılı olduğunu görürler”²² ifadesi, insanın kalbinde yerleşik olan yasanın bu ferasetle bilinebileceğine işaret olarak yorumlanabilir.²³

Feraset bizim kendisiyle doğal yasanın prensiplerini idrak edebildiğimiz erdemdir. Ayrıca onun doğal yasanın pratik prensiplerini içeren aklın doğal bir alışkanlığı olarak nitelendirmek de mümkündür. Böylece insan bu temel prensiplerin farkına varır. Fakat feraset zihnin yasası ise o zaman tüm insanların aynı ahlâkî farkındalığa sahip olması gerekmez mi? Aquinas, ferasetin direktiflerinin somut ahlâkî normlar değil, genel ahlâkî prensipler olduğunu düşünmüştür.²⁴ Bu nedenle bütün insanlar aynı ferasete sahip olmakla birlikte bu ferasetleriyle aynı ahlâkî normlara ulaşması beklenmeyebilir. Sonuç itibarıyla, insanın doğasında potansiyel olarak var olan ahlâkîlik, onun aklın öncülük ettiği farklı yetilerinin ortaklaşa ürettiği bir vasıf gibi görünmektedir.

Anlaşılan o ki, Aquinas insanın doğal dünyanın bir parçası olduğuna özellikle vurgu yapmıştır. Bu perspektif İbrahimî dinlerin klasik yorumundan bir ayrışmayı ifade ediyor gibi görünse de aslında onun doğal yasanın teolojik bir yorumunu ortaya koyduğu söylenebilir. Şöyle ki, eğer doğal yasa ilahî hikmetin bir ifadesi ise doğal dünyanın bir parçası olan insan ve onda varlık bulan ahlâk da aynı şekilde ilahî hikmetin bir parçasıdır. İlahî hikmet hem kutsal metinlerde hem de evrene içkin yasalarda kendini gösterebilir. Tanrı ezeli lütfu ile evrende bir düzen yaratmıştır. Bu düzende her varlık kendi doğasında mündemiç potansiyelini hayata geçirmeye eğilimlidir. İnsan kendi doğasından hareketle, aklını kullanarak evrensel ahlâkî ilkeleri bulma gücüne sahiptir. İnsanın, doğasında var olan potansiyelin ahlâka ve erdemli davranışlara dönüşmesi için akla ihtiyacı vardır.

Aquinas ahlâkîliğin oluşumunda insan doğasının bir parçası olan akla öncü bir rol biçerken Scotus’un insan doğasının iki farklı eğiliminden bahsetmesi esaslı bir ayrışmayı beraberinde getirmiştir. Scotus’a göre insan doğası kendi mutluluğuna odaklı olmakla birlikte iradeyi içermez; o sadece edilgen bir şekilde kendisine sunulanı hayata geçirir.²⁵ İnsanın ayırıcı vasfının akılda (*ratio*) mı yoksa iradede (*voluntas*) mi kendini açığa vurduğu tartışmasında Scotus, belirleyici olanın -her ne kadar çoğu zaman rasyonel kararlar veriyor olsa da- akıl değil, irade olacağını düşünmüştür.

Scotus, ahlâk teorisini şekillendirirken akıl sahibi insan ile bu niteliğe sahip olmayan varlıklar arasındaki farklılığa dikkat çeker. Bu farklılık, insanın

22 *Kitâb-ı Mukaddes* (Erişim 30 Haziran 2021) Romahlılara Mektup 2/15.

23 Aquinas, *Summa Theologica* (*Summa Theologiae*), Q.94, Art.1-2, 1008.

24 Tobias Hoffmann, “Conscience and Synderesis”, *The Oxford Handbook of Aquinas*, ed. Brian Davies (New York: Oxford University Press, 2012), 256.

25 Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Ord.IV, dist.49, 155.

kendi iyilik ve mutluluğuna doğal eğilimi ile özünde iyi olana (adalete veya hakkaniyete uygun olan şeye) yönelme arasında ortaya çıkan gerilimde kendini gösterir. Scotus, insanların iki farklı eğilime sahip olduğu kanaatinde. Birincisi, insanın kendi mutluluğuna dair yönelimi (*affectio commadi*), ikincisi ise adaletli olmaya dönük eğilimidir (*affectio iustiae*). Scotus açısından insanoğlu normal şartlar altında kendini merkeze alan bir eğilime sahip olmakla birlikte ikinci eğilimi ile kendi mutluluğuna odaklı bu eğilimi aşarak adalete uygun davranma erdemi sergileyebilir.²⁶

Scotus üzerinde durulması gereken meselenin, insanın hem kendi mutluluğuna hem de özünde iyi olan şeye dönük iki farklı eğiliminden herhangi birini görmezden gelmeksizin, hangisinin önceleyeceği olduğuna inanmıştır. İnsanoğlunun kendi çıkarını öncelemeye eğilimli bir varlık olması elbette sürpriz değildir. Fakat burada asıl soru, böyle bir öncelemenin muhatabı olan insanın kendi mutluluğuna odaklanmak yerine özünde iyi olan şeye yönelmesinin nasıl mümkün olabileceğidir. İşte burada devreye giren Tanrı'dır. İnsanın kendi mutluluğuna yönelik eğilimi bir aşırılık olarak tanımlanacaksa özünde iyi olana dönük eğilim bu aşırılığı dengeleme işlevi görebilir. Bu durum ilahî iradenin bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.²⁷

Ahlâkı insan doğası ile ilişkilendirmekten imtina etmek veya rasyonel olarak bilinen iyiyi irade ile ortaya çıkan eylemden ayırmak, Scotus'a rasyondan vazgeçmeksizin iradenin kendisinin özgürce belirlediği seçimin altını çizmesine izin vermektedir.²⁸ Bu durumda Aristoteles-Aquinas düşünsel çizgisinin insan doğasından kaynaklı kendi mutluluğunu (*eudaimonia*) temel almasına karşılık, Scotus kendinde iyi, doğru ve adil olanın peşine düşmektedir. Scotus'un irade ve özgürlüğe dönük yaklaşımları ile Augustinus'un Tanrı'nın özgürlüğü ve kudretine dair dile getirdikleri arasında ciddi paralellikler göze çarpar. İnsanın fiillerinin ahlâkî niteliğinin belirlenmesinde başrolü irade oynamaktadır.²⁹

Aquinas'a göre insan yaşamının nihaî hedefi akıl tarafından bilinir ve bu amaç göz önüne alındığında kişi, amaç-araç bağlantısını kendi kurabilir. Scotus açısından ise bu mümkün değildir. Tanrı'nın özgür olmasının doğal bir sonucu olarak nihaî amacın insanın kapasitesi ile bilinmeyecek olması bizi bu bağlantının Tanrı tarafından kurulması gerektiği sonucuna götürür. Bu sonuç ise yasadaki çok yasa koyucuya atıfta bulunmaktadır. Yasanın emri doğanın bir parçası olan akılda değil özgürlüğün kaynağı olan iradede temelle-

26 Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Ord.III, dist.33. 223.

27 Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Ord.III, dist.27, 277.

28 Hannes Möhle, "Scotus's Theory of Natural Law", *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, ed. Thomas Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 327.

29 bk. Fatih Özkan, *Duns Scotus'ta İradecilik* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 179-186.

nir. Zira ikinci bir rolü olan akıl, kanunu anlasa bile kanun koyucunun niyetini anlayamaz ve bu nedenle süreç iradenin kararı ile şekillenir. Yasanın rasyonel oluşu onun anlaşılmasıyla değil, kabul edilmesi ile tamamlanan bir süreçtir. Bu, iradenin akılla uyum içinde eylemde bulunan rasyonel bir potansiyele sahip oluşu ile ilgilidir.³⁰

İrade, Scotus'un ahlâk teorisi için son derece önemli bir kavramdır. Ahlâkî olanın ortaya çıkışında insan aklına değil, iradesine yapılan vurgu kuşkusuz insanın özgürlüğüyle de doğrudan ilişkilidir. Kendi çıkarımını öncelemek yerine özünde iyiye, hakkaniyete veya adalete olana yönelebilmek bize özgürlüğümüzü vermekte ve bununla birlikte bize bir de sorumluluk yüklemektedir.³¹ İnsanın kendi iyiliğini aşarak özünde iyi olana yönelmesi, özgürlüğün aslında basit bir seçim olma anlamını iyiye yönelik bir bağlanmaya evirir. Sonlu varlık açısından seçim, basitçe daha aşağı derecede bir özgürlüktür. Bu yüzden özgür irade sadece seçmekle sınırlı değildir. Seçim spesifik bir durumda daha derin bir manayı içerir. Bu derin anlam iradedeki mükemmelliği oluşturan bağlılık, bir başka deyişle iyiye adanma konusundaki azim ve kararlılıktır (*firmitas*)³²

Aquinas, günahların idraklerini zayıflatsa bile insanların doğal yasanın temel normlarını keşfedebileceklerini ve bunu ferasetle (*synderesis*) yapabileceklerini iddia etmişti. Feraset, iyi şeyler yapmamızı veya kötü şeylerden kaçınmamızı dikte eden; fakat bunu özel anlamda değil genel anlamda yapan şeydir.³³ Scotus'a göre ise feraset kötünün karşısında istenmesi gereken iyiyi gösterir. Bunu doğru ve yanlışın bilgisi vasıtasıyla kötünün ne olduğunu tanımlamaya yardım ederek doğamızın parçası olan akıl da yapar. Fakat kötülüğe karşı durmak bütünüyle iradeyle ilişkili bir durumdur. İyinin ne olduğunu bilmek kuşkusuz önemlidir. Ancak bu bir ahlâkî davranışın irade tarafından sergilenmesine karar verilmesinden önceki bir durumdur. Yani irade iyi ve hakkaniyete uygun olanı seçmediği sürece ahlâkî eylem süreci tamamlanmış olmayacaktır.³⁴

İnsanın, mutluluğa dönük yönelimini özünde iyi olana çevirebilmesi aslında gerçek özgürlüğü de kazanması anlamına gelecektir. Zira burada gerçekleşen şey insanın doğasının zorlayıcı boyunduruğundan kurtulmasıdır. Bu açıdan bakıldığında en mükemmel ahlâkî davranış, erdemlerin motivasyonu ile insanın özgür iradesiyle yaptığı iyiye dair seçimlerle ortaya çıkar.

30 William A. Frank, "Duns Scotus' Concept of Willing Freely: What Divine Freedom Beyond Choice Teaches Us", *Franciscan Studies* 42 (1982), 85-87.

31 Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Ord.II, dist.6, 298.

32 Thomas A. Shannon, *The Ethical Theory of John Duns Scotus: A Dialogue with Medieval and Modern Thought* (Quincy, IL: Franciscan Press, 1995), 46-47.

33 Timothy C. Potts, "Conscience", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. A. Kenny, vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 691.

34 Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Ord.II, dist.39, 162.

Scotus, mutluluğun insan doğasıyla ilişkili olduğunu kabul eder; lakin doğal eylem ile özgür eylem arasındaki farkın önemli olduğunu düşünür. Scotus'un yaklaşımı önemli bir paradigma değişikliğine işaret eder.³⁵ İnsana özgü olan ile diğer canlılarla paylaşılan niteliklerin ahlâk açısından nasıl bir anlam ifade ettiği tartışmasının, modern ahlâk felsefesindeki benzer tartışmaların öncüsü olduğu söylenebilir.

Özetle, Aquinas Tanrının ezeli lütfu ile evrende bir düzen yarattığına ve bu düzenin ezeli bir yasayla varlığını sürdürdüğüne inanır. Bu düzende her varlık kendi doğasında potansiyel olarak bulunan şeyi hayata geçirmeye eğilimlidir. İnsan kendi doğasından hareketle, aklını kullanarak evrensel ahlâkî ilkeleri bulma gücüne sahiptir. Doğal yasa tam da bu rasyonel düzene karşılık verme halini ifade eder. İnsanın aklını kullanarak ulaştığı ahlâkî doğrular ile Tanrı'nın vahiy ile bildirdikleri arasında asla bir çatışma beklenemez. Bu noktada ahlâkî olanı belirlemede hangi insanî yetinin başrolü üstlendiği sorusudur. Aquinas bu tartışmada akıl ve iradenin bu süreci ortaklaşa yürüttüğü kanaatindedir. Fakat Aquinas'a göre akıl ve irade yine de birbirlerinden farklı iki gücü temsil eder. İrade aklın kendisine sunulan şeyler içinden seçim yapar. Yani ahlâkî eylemin ne olduğuna dair bir içerik ortaya koyamaz. Sadece akıl, iyinin evrensel doğasını bilmesi ile bir şeyin iyi mi kötü mü olduğuyla ilgili karar verebilir.

Buna karşılık Scotus insanın özgürlüğün kaynağının doğasının bir parçası olan akıl değil, iki farklı eğilimi içinde barındıran irade olduğunu iddia etmiştir. İnsan doğası salim akla uygun olarak bazı şeyler dikte eder; fakat insan bu dikteyi kabul ya da ret konusunda hâlâ özgürdür. Diğer taraftan özgürlük kavramı iradenin eyleminin doğanın herhangi bir eğiliminden farklı olduğuna işaret eder. Böylece irade ile bağlantılı olarak kullanıldığında onu iyi olan şeye yönlendirmesi, iyi olanı iyi olduğu için sevmesi ile de ahlâkî bir içerik kazanmış olur.³⁶ Scotus iradenin bu niteliğine şöyle atıfta bulunur: "*İrade (insan doğasının) kendi çıkarına olan eğilimini sınırlar ve kontrol eder, bunu ise daha yüce bir iradeden aldığı adalet ödevine uygun olarak yapmak zorundadır.*"³⁷ Yani iradenin özgürlüğü basit bir seçim değildir; o bir amaca sahip olarak hakkaniyetin ortaya çıkışına kaynaklık eder. Scotus insanın kendi mutluluğunu öncellediği doğal durumu görmezden gelmeyi teklif etmez. Mesele sadece bu eğilimi hakkaniyete uygun davranma eğilimi ile dengelemektir. İradenin, bu dengeleme işini iyi yapması beklenir. Bununla birlikte iradenin işlevi sadece o iki alternatiften birini yorumlamak olarak görülemez. Burada iyinin ortaya çıkması için bir azim ve kararlılıktan bahsedilmektedir.

35 Thomas M. Osborne, *Love of Self and Love of God in Thirteenth-Century Ethics* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2005), 206.

36 Rudi te Velde, "Duns Scotus and Aquinas on the Relationship between Nature and Will", *John Duns Scotus: Renewal of Philosophy*, ed. E. P. Bos (Amsterdam: Rodopi, 1998), 155.

37 Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Ord.II, dist.6, 299.

2. On Emir Bağlamında Doğal Yasanın İlahî Emirle İlişkisi

Doğal yasanın ilahî emirle olan ilişkisi ele alınırken Aquinas ve Scotus'un On Emir'e dair değerlendirmelerinin ayrıştığını görürüz. Eski Ahit'te göre On Emir,³⁸ Hz. Musa önderliğindeki İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışlarından yedi hafta sonra Sînâ Dağı'nda Tanrı tarafından Hz. Musa'ya önce sözlü olarak bildirilen, sonrasında ise iki taş levha üzerine yazılıp verilen birtakım ilkelere oluşur. Bu ilkelerin ilk üçü, birey ile Tanrı arasındaki ilişkiyi düzenlemeye yöneliktir. Tanrı'ya ortak koşmamayı, O'nun ismini boş yere ağza almamayı ve başka Tanrılar edinmemeyi emreden bu ilkeler On Emir'in inançla ilgili bölümünü oluşturmaktadır. Diğer yedi ilke ise -dördüncü emrin hangi kategoriye gireceği konusunda bazı tartışmalar olmakla birlikte- bireyin kendisine, ailesine ve içinde yaşadığı topluma karşı görev ve sorumluluklarının neler olduğunu hatırlatmaktadır.

Aquinas doğal yasanın hangi temel ilkeler üzerinden şekilleneceği meselesine dair değerlendirmede bulunurken İsa'nın kendisine yöneltilen en önemli buyruğun ne olduğu sorusuna verdiği cevaba referansta bulunur:

...İsa ona şu karşılığı verdi: 'Tanrın Rab'bi bütün yüreğinle, bütün canınla ve bütün aklınla seveceksin!' İşte ilk ve en önemli buyruk budur. İlkine benzeyen ikinci buyruk da şudur: 'Komşunu kendin gibi seveceksin.' Kutsal Yasa'nın tümü ve peygamberlerin sözleri bu iki buyruğa dayanır.³⁹

Şeriat diyor ki: "Zina etme! Adam öldürme! Hırsızlık yapma, başkasının malına göz dikme." Bütün bunlar ve şeriatın diğer emirleri şöyle özetlenebilir: "Komşunu, kendini sevdiğin gibi sev!"⁴⁰

Aquinas, ikinci tabletteki tüm emirlerin aslında tek bir ilkede özetlenebileceği kanaatindedir: "Komşunu, kendini sevdiğin gibi sev!" Bu açıdan bakıldığında "komşunu sev!" ilkesi ikinci tabletteki tüm ilkeleri içerir. Komşuyu sevmek ilkesi ise Tanrı'nın sevilmesi gereken bir varlık olduğu ilkesinden çıkar. Anlaşılan o ki Aquinas, İsa Mesih'in "Tanrı'yı ve komşunu sev!" emrini doğal yasanın konusu olarak görmüş ve onların tüm insanlar tarafından bilinebileceğini dile getirmiştir. Bu durumda On Emir'in ilkelerinin bu iki emirden çok basit bir akıl yürütmeye çıkarılabilir olması beklenir. Aquinas açısından On Emir'in Tanrı tarafından Hz. Musa'ya verilmesi bu emirlerin doğal

38 Eski Ahit'te, (Mısırdan Çıkış 20:1-17 ve Tesniye 5:6-21) Tanrı'nın Hz. Musa aracılığıyla İsrailoğullarına bildirdiği ifade edilen bu emirler şöyle sıralanır: (1) Allah'tan başka ilahların olmayacak. (2) Kendin için oyma put yapmayacaksın! (3) Allah'ın ismini boş yere anmayacaksın! (4) Cumartesi günü hiçbir iş yapmayacaksın! (5) Babana ve anana hürmet edeceksin! (6) Adam öldürmeyeceksin! (7) Zina etmeyeceksin! (8) Çalmayacaksın! (9) Yalancı şahitliği yapmayacaksın! (10) Komşunun hiçbir şeyine göz dikmeyeceksin!

39 Matta 22/37-40.

40 Romalılara Mektup 13/9.

yasanın konusu olamayacağını göstermez. Bu emirler insanlar tarafından apaçık olarak bilinir ve dolayısıyla onlar mutlak anlamda doğal yasaya aittirler.⁴¹ Görülen o ki, insandaki iyiye ve mutluluğa yönelik eğilim, doğal yasanın “iyi, yapılması gereken; kötü ise kaçınılması gereken şeydir” temel ilkesine dayanır. Bu prensip ise Yeni Ahit’in tüm normlarını içerdiği düşünülen “Tanrı’yı ve komşunu (kardeşini) sevmelisin” ilkesinde mündemiç kabul edilmektedir.

Aquinas, On Emir bağlamında şekillenen temel ahlâkî prensiplerin dünyanın herhangi bir yerinde düzgün toplumsal bir doku içinde yaşayan insanlar tarafından doğal yasa ile bilinebileceğine inanmıştır. İnsanın genel olarak doğal yasanın temel prensiplerine potansiyel olarak ulaşabilecek yeterlilikte olduğu söylenebilir. Fakat doğal yasanın doğrudan ahlâkî normlar ortaya koyduğu iddia edilebilir mi? Aklın işlevi tam da bu noktada önem kazanmaktadır. Zira doğal yasanın prensiplerinin belirli bir yorumlama ameliyesi olmaksızın sosyal pratiklere dönüştürülmesi mümkün değildir.

On Emir’in hem birinci hem ikinci tableti doğal yasanın kapsamı içine alındığında bazı meseleler ortaya çıkmaktadır. Eski Ahit’te mezkûr bazı ifade ve anlatılar, Tanrı’nın normal şartlar altında izin vermeyeceği hatta kötü olarak nitelendirdiği bazı eylemleri emredebildiğini göstermesi açısından ilginçtir. Örneğin, (1) Tanrı’nın ilahî bir felaket tehdidi altında İsrailoğullarına Mısırlıların altınlarını gasp etmeyi emretmesi;⁴² (2) Hoşea’ya fuhuş yapan Gomer’le evlenmeyi emretmesi;⁴³ ve (3) Tanrı’nın Hz. İbrahim’e oğlu İsmail’i (ya da İshak’ı) öldürmeyi emretmesidir.⁴⁴ Bu emirler doğal yasa açısından nasıl yorumlanmalıdır? Yani insanın böylesi emirlerin meşruluğu aklen onaylaması mümkün müdür? Aquinas bu olayların Tanrı “neyi isterse yapar veya emreder!” şeklinde bir yaklaşımla çözülebilir olduğu kanaatinde değildir. Bu nedenle bu spesifik durumlar için şöyle bir değerlendirmede bulunur: Tanrı İsrailoğullarına Mısırlıların mallarını gasp etmeyi emrettiğinde, bu durumun hırsızlık manasında bir yanlış olmadığı kanısındadır. Yine ona göre Tanrı ölüm ve hayatın Tannısı olması nedeniyle Hz. İbrahim’e İshak’ı kurban etmesini istediğinde, İshak atası Hz. Adem’in asli günahının sonucunda tüm insanların hak ettiği ölüm cezası nedeniyle bu duruma maruz kalmıştı. Dolayısıyla Hz. İbrahim’in oğlunu kurban etmeye razı olması, cinayete razı olması anlamına gelmiyordu. Tanrı evliliğin de kurucusu olduğuna göre, Hoşea’ya günahkâr bir kadını bir eş olarak alması emredildiğinde o kadın artık (iffetli) bir hanım olmuştu. Dolayısıyla onun ilişkisi bir zina olarak değerlendirilemez.⁴⁵

41 Aquinas, *Summa Theologica (Summa Theologiae)*, Q.94, Art.2, 1009.

42 Mısırdan Çıkış 11/2 ve 12/35.

43 Hoşea 1/2.

44 Yaratılış 22.

45 Aquinas, *Summa Theologica (Summa Theologiae)*, Q.100, Art.8, 1045.

Aquinas On Emir'in birinci ve ikinci tabletin doğal yasanın konusu olduğunu kabul etmekle birlikte onların iki farklı yapıya sahip olduklarını görmezden gelmez. Özellikle ikinci tabletin emirlerinin de birinci tablet gibi niçin doğal yasanın konusu olması gerektiğini adalet kavramı üzerinden temellendirir. Ona göre birinci tabletin emirleri Tanrı ile ilgili olarak nihaî ve genel bir iyiyi içerir; oysa ikinci tabletin ilkeleri insanlar arasında var olması istenen adalet emri ile ilgilidir. Yani hiçbir şey sebepsiz yapılmamalıdır, zira On Emir'in ilkelerinin tümü akla uygundur. Bu nedenle On emrin ilkeleri hiçbir şekilde istisna kabul etmez.⁴⁶ Örneğin öldürmenin yasaklanması adaletle ilgili bir durumdur. Burada dikkat edilmesi gereken adaletin neyi sağladığıdır. Masum bir insanın canına kıymanın adaleti ihlâl anlamı taşıdığı açıktır. Lakin insanın kendini savunmak adına bir caniyi öldürmesi adaleti ihlâl anlamına gelmez; dolayısıyla bu eylem On Emir'in ilkelerine aykırı olarak değerlendirilemez. Bu durum ikinci tabletinin diğer yasakları için de geçerlidir. On Emir'in ilkeleri temelde değişmez; ancak tekil olay ya da durumlarda neyin adaletle uygun olacağına göre eylemin meşruluk niteliği değişebilecektir. Burada doğal yasa açısından değişmez kabul edilen şey eylemdeki adalettir. Aquinas doğal yasanın bu adaleti tespit konusunda yetkin olduğunu düşünmüştür.

On Emir'in ikinci tabletteki tüm emirlerin birinci emirden çıkması anlamında mutlak olarak doğal yasaya ait olduğunu düşünen Aquinas'a karşılık, Scotus sadece ilk üç ilkenin mutlak anlamda doğal yasanın konusu olabileceği kanaatinde. Bu yaklaşım sadece ilk üç ilkenin doğruluğunun ilahî vahyin yardımı olmaksızın akılla tespit edebileceğine, diğer yedi ilkenin ise ancak ilahî vahiyle temellenebileceği iddiasına zemin oluşturur. Görülen o ki, On Emir'in birinci tabletinin mutlak anlamda doğal yasaya ait olduğu düşüncesi Aquinas ile Scotus'un uzlaştığı bir konudur.

Tanrı'nın sevilmesi gerektiği veya ona saygısızlığın kabul edilemeyeceği iddiasının doğruluğu aşikârdır. Scotus insanların bunu 'Tanrı' ve 'sevilmeye layık olan' kavramlarının içeriğini bilerek anlayabileceklerini düşünür.⁴⁷ Bu gerekçeyle Scotus der ki: "*Tanrı her şeyin üzerinde sevilmeye layık olandır, bu yüzden onu her şeyden çok sevmeliyim*".⁴⁸ Bir başka deyişle Tanrı'nın sevgi dolu oluşu zorunlu olarak doğrudur ve birinci tablet bu temel prensip ile anlaşılır. Dolayısıyla, Tanrı birinci tabletin bu mutlak ilkeleri konusunda doğası gereği bir istisna yapmaz. Diğer taraftan, ikinci tabletteki ilkeler başka bir ahlâkî düzende farklı bir nitelik kazanabilirdi.

46 Aquinas, *Summa Theologica (Summa Theologiae)*, Q.100, Art.8, 1045.

47 Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Ord.III, dist.37, 205.

48 Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Lectura, 133.

On Emir'in ikinci tabletindeki ilkelerin ancak geniş anlamda doğal yasaya ait oldukları söylenebilir; yani onların doğruluk değerleri kendi kavramlarından türetilemez. Fakat Scotus'a göre ikinci tabletin ilkeleri, kendi kavramları ile bilinen birinci tabletin ilkelerinden zorunlu olarak çıkarılamayacak olsa bile onlarla son derece geniş bir harmoni içindedir.⁴⁹ Görülen o ki Tanrı'nın kudreti ve özgürlüğü meselesi Scotus'un Tanrı ile ahlâk arasında kurduğu ilişkiyi önemli ölçüde etkilemiştir. Scotus açısından ikinci tabletin ilkeleri birinci tabletin ilkelerinden ancak ilahî kanun koyucunun niyeti ve emirleri bulunduğu çıkarılabilir. Bu ise ancak şöyle bir vahiy bilgisi ile ancak mümkün olur: *"Bu benim emrimdir: Benim sizi sevdiğim gibi birbirinizi sevin."*⁵⁰ Diğer bir ifadeyle, rasyonel potansiyelimiz ile Tanrı'nın var olduğunu bilebiliriz; fakat Tanrı'nın gerçekten nasıl bir varlık olduğunu bilemeyebiliriz. Böyle bir bilgi kutsal kitapta kendini açığa vuran ilahî vahiy ile mümkündür.⁵¹

On Emir'in nasıl anlaşılması gerektiğini dile getirilen yorumlar Tanrı'nın kudretinin niteliği ile ilgili başka bir tartışmanın fitilini ateşlemektedir. Tanrı dünyada kurduğu ahlâkî düzende istisnalar yaratabilir mi? Scotus'a göre ikinci tablette sözü edilen yasaklar konusundaki istisnalar Tanrı'nın özgürlük alanı içindedir. Kitab-ı Mukaddes'te sınırlı sayıda da olsa Tanrı'nın bu ilkelerle muarız eylemlere izin verdiği ve hatta emrettiği örneklerle rastlamak mümkündür. Tanrı'nın ilahî bir felaket tehdidi altında İsrailoğullarına Mısırlıların altınlarını gasp etmeyi emretmesi,⁵² hırsızlık yasağı için bir istisna; Hoşea'ya fuhuş yapan Gomer'le evlenmeyi emretmesi,⁵³ zina yasağı için bir istisna; Tanrı'nın Hz. İbrahim'e oğlu İshak'ı öldürmeyi emretmesi,⁵⁴ öldürme yasağı için bir istisna oluşturmaktadır. Söz konusu bu emirler ikinci tabletin *"çalmayacaksın! zina işlemeyeceksin! ve öldürmeyeceksin!"* şeklindeki doğrudan yasaklarıyla açık bir tenakuz içerir. Bu örneklerde Tanrı ikinci tabletteki bazı ilkelerde istisna yapma gücünü kullanmış, daha önce gayrimeşru kabul ettiği bazı eylemleri meşru olarak nitelendirmiştir. Scotus'a göre bu örnekler Tanrı'nın daha sonraki emrinin önceki hükmü iptal ettiğini veya nasıl anlaşılması gerektiğini açıklar.⁵⁵

On Emir'in ilkelerinin ve özellikle ikinci tabletin insan tarafından nasıl anlaşılması gerektiği, iyi ve ahlâkî olanın kötü ve gayriahlâkî olandan nasıl ayırt edilebileceği ile ilgili olarak şöyle bir değerlendirme yapılabilir: (1) On Emir'in ikinci tabletindeki prensipler ne mutlak anlamda istisnası olmayan temel

49 Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Ord.III, dist.37, 204.

50 Yuhanna 15/12.

51 Mary Elizabeth Ingham, *The Harmony of Goodness: Mutuality and Moral Living according to John Duns Scotus* (Ashland, OH: Franciscan Institute, 2012), 89.

52 Çıkış 11/2 ve 12/35.

53 Hoşea 1/2.

54 Yaratılış 22.

55 Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Ord.III, dist.37, 200.

prensipler ne de birinci tablettan zorunlu olarak ortaya çıkan sonuçlardır. (2) On Emir'in ikinci tabletindeki prensiplerin yokluğu nihâî hedefin yokluğuna sebep olmaz. (3) On Emir'in ikinci tabletindeki ilkelerin doğrulukları ezelden ebede mutlak kabul edilemez. Zira kutsal metinlerde Tanrı'nın bu emirler konusunda bazen farklı davrandığı görülebilmektedir. (4) Tanrı kendi özünden kaynaklı olarak birçok alternatif arasından seçimler yapmaktadır. Bu yüzden ikinci tabletteki emirler mutlak değil mümkün olarak algılanmalıdır.

Ahlâk teorisindeki birinci ve ikinci tablet ayrımı göz önünde alındığında Scotus'un, Aquinas tarafından ortaya atılan On Emir'in tüm ilkelerinin herhangi bir ayırım yapmaksızın doğal yasanın konusu olduğu iddiasına katılmadığı açıktır. Scotus birinci tabletin mutlak ve değişmez niteliği ile doğal yasanın bir parçası olabileceğini kabul ederken, ikinci tabletteki emirlerle ilgili ilahî emrin bağlayıcı ve mutlak olduğuna inanmıştır. Görülen o ki, Scotus açısından Tanrı insanlar için yarattığı ahlâk yasasının yerine başka bir yasa da gönderebilir, hatta insanları bu yasalardan muaf da tutabilirdi. Bu dünyadaki ahlâkî düzen, kişisel olmayan bir zorunluluğun değil Tanrının kayıt konulamayacak iradesinin bir yansımasıdır.

İlahî özgürlüğü korumanın Scotus'un ahlâk teorisinin en temel elementlerinden biri olduğunu söylemek mümkündür. Scotus'un On Emir'deki birinci ve ikinci tablet ayrımı temel olarak Tanrı'nın özgürlük ve hikmetinin önemini vurgulamak içindir. Scotus şöyle bir soruyu gündeme getirir: Tanrı acaba yapılıması veya kaçınılmasını istediği eylemlerin aksini emredebilir miydi? Scotus bu soruya cevap bağlamında Tanrı'nın mutlak gücü (*de jure*) ile fiilî veya emredici gücü (*de facto*) arasında bir ayırım yapmıştır.⁵⁶ Scotus'un bu yaklaşımını şöyle yorumlamak mümkündür: On Emir'in ikinci tabletindeki emirlerin verilmesinde Tanrı fiilî gücünü ortaya koymuştur. Fakat O'nun bu gücünü harekete geçirmiş olması ahlâkî düzene dair alternatifleri tüketmiş olduğu anlamına gelmez. Tanrı mükemmel doğruluk barındıran mutlak gücü ile bazı özel durumlar içinde bu düzene karşı hareket edebilir ve hatta kurulu düzenin tümünü aşan ilahî özünde var olan pek çok alternatif içinden yeni bir düzen inşa edebilir.

Peki bu durum Tanrı'nın eylemlerinde bir keyfiliğin var olduğu anlamına gelir mi? Scotus'un Tanrı'ya attığı bu mutlak gücün bir keyfiliğe sebep olmayacağı, zira Tanrı'nın bu alternatiflerden seçtiği düzenin insanın nihâî hedefine ulaşması için etkili bir vasıta olabileceği düşünülmektedir. Tanrı söz konusu olduğunda bir zorunluluktan değil, ancak bir özgürlükten bahsedilebilir. Tanrı hem fiilî hem de mutlak bir kudrete sahiptir. Tanrı'nın bu dünyada yarattığı düzenin kaynağı O'nun fiilî gücü olmakla birlikte sahip olduğu mutlak güç O'nun bu fiilî gücünü aşan tüm eylem potansiyelini içerir. Tanrı'nın yarattığı bu düzen içindeki kanunlara uygun eylemler içinde olması O'nun

56 Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Ord.I, dist.44, 193.

fiilî gücü ile ilgili iken, bu kanunların ötesine geçmesi mutlak gücü ile ilgili bir durumdur. Fakat burada Tanrı'nın eylemlerinin aksini yapma özgürlüğü O'nun iyiliğin ve adaletin timsali olan doğasına aykırı davranma özgürlüğünü içermez.⁵⁷ Başka bir deyişle, hiçbir özel yaratma Tanrı'nın sonsuz yaratma gücünü tüketecek bir iyilik, güzellik ve mükemmellikte değildir.

Sonuç ve Değerlendirme

Euthyphron dilemmasında vücut bulan Antik çağdaki doğal yasa ile ilahî emir merkezli tartışmanın içeriği Orta Çağ'a gelindiğinde önemli dönüşümler geçirmiştir. İslam ve Yahudi geleneğinde de öncü tartışmalar olmakla birlikte Skolastik felsefede temel ahlâkî normların kaynağının ne olduğu ve bunun insan doğasıyla ilişkisi tartışılır hale gelmiştir. Bu dönemde doğal yasa teolojik bir niteliğe bürünürken, ilahî emirler politeist karakterinden uzaklaşarak tek bir Tanrı'nın emirlerini ifade eder olmuştur.

Skolastik felsefenin ilk döneminde Aquinas insan doğası ile ahlâk arasında sıkı bir ilişki kurmuştur. Bu durum nihayetinde onun, ahlâkî mutlulukla ilişkilendirme isteğine bağlanabilir. Aquinas insan doğasının bir değer taşıdığını, bu nedenle de ahlâkî ilkelerin insan doğasından pekâlâ çıkarılabileceğine inanmıştır. Ona göre ahlâkî iyi ve kötüyü kendi doğasına atıfla tespit etmesi insana, ayrıca özgürlüğünü de kazandırır. Özgürce seçimde bulunmak sadece iradenin kendi eyleminde değil, aynı zamanda aklın mutluluğa götüren araç ve sebepleri düşünebilmesinde de görülür. İnsan bir eylemi ahlâkî bir sonuç ile ilişkili olarak seçer. Doğada ahlâkî bir düzen vardır ve insan, akı ile bu düzene karşılık verir. Ahlâkî değer, eyleme dışardan eklenen bir şey değildir. Allah, evrende yarattığı ahlâkî düzenin bir parçası olan insan doğasına ahlâkîliği belirleyebileceği bir özgürlük vermiştir. Bu özgürlük insanın nihaî hedefini elde etmesi açısından son derece önemlidir. Ahlâkî eylemin oluşumunda başrolü akla veren Aquinas, iradenin aklın kendisine sunduğu seçeneklerle sınırlı olduğuna inanmıştır. İrade ahlâkî bir eyleme karar verip hayata geçiriyor olsa da bir eylemi gerçekleştirmeye değer bulmak için gerekli olan içerik akıl tarafından sağlanır. Dolayısıyla ahlâkî anlamda iyi ve kötünün belirlenme süreci nihaî anlamda akıl ile ilgilidir.

Scotus, Aquinas'ın aksine, insan doğasının birbiriyle karşıt eğilimlerinin birlikte bulunduğu bir yapıyı içerdiğine inanmıştır. Özgürlük insanın kendi mutluluğuna yönelik eğilimine karşı, özünde iyi olanı tercih edebildiğinde ortaya çıkar. Scotus özgürlüğün, iradenin özünde iyi olana eğiliminden kaynaklandığını, dolayısıyla özgürlüğün akılda değil, iradede temellendiğini iddia etmiştir. Scotus tümüyle ilahî iradeye dayalı bir ahlâk açıklaması yapmasa

57 Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Ord.I, dist.44, 191-194.

bile, Tanrı'nın iradesinin nihaî olarak herhangi bir eylemin iyilik ve kötülüğünü belirlediğini düşünür. Scotus için insanın nihaî anlamda mutluluğa yönelmesi onu özgür kılmaz. İnsan iki farklı eğilime sahip olduğu için özgürdür. Burada önemli olan nokta bu iki farklı eğilimin nasıl bir sıralama ile yönetileceğidir. Scotus insanın kendi mutluluğunu öncelediği doğal durumu görmezden gelmeyi teklif etmez. Mesele sadece bu eğilimi adalete uygun davranma eğilimi ile dengelemektir. İradenin, bu dengeleme işini iyi yapması beklenir. Fakat bununla birlikte, iradenin işlevini sadece o iki alternatiften birini seçmek olarak tanımlayamayız. Zira Scotus özgürlüğün özünün yalnızca seçim değil aynı zamanda sebat olduğunu düşünmüştür. Bu noktada önemli olan, iyinin peşinde azimli bir hayat sürmektir.

Scotus görüşlerini insan doğasının bir parçası olarak aklın etkin olduğu determinist bir ahlâkî düzenin varlığına tepki olarak ortaya koymuştur. Aquinas'ın akla yüklediği anlama itiraz eden Scotus, aklın farklı alternatifleri düşünebilse bile, hedefleri belirleyip karar sürecini neticelendiremeyeceğini iddia eder. Herhangi bir meseleye dair ortaya koyulan mülâhazalar insanın eyleme geçmesi için yeterli değildir. Bu nedenle Aquinas'ın akla yüklediği anlamı Scotus iradeye vermiştir. İradenin farklı alternatifler arasından özgürce seçme potansiyeli Scotus'un akıl ve irade arasındaki ayrımının merkezinde yer alır. Aquinas ahlâkî eylemin içeriğini aklın belirlediğini ve iradenin bu içerikle sınırlı olduğunu iddia ederken Scotus, iradenin aklın kendisine sunduğu içerikle kayıtlı olmadığını, akla rağmen eylem kararı alabileceğini söylemiştir. Ayrıca Scotus, insanın doğasından kaynaklı olarak kendi mutluluğuna odaklanması ile özünde iyi olan şeye yönelmesi arasında önemli bir karşıtlık kurmuştur. Scotus normal şartlarda insanın kendi mutluluğuna yönelişinin gayet doğal bir süreç olabileceğini kabul eder. Fakat ahlâkî eylemin ortaya çıkışının iradenin bu doğal eğilimin dışında özünde iyi olanı seçmesiyle gerçekleşebileceği kanaatindedir. Bu seçimde ahlâkî olanı belirleyen şey iradenin ortaya koyduğu tavidir.

Görülen o ki aslında buradaki temel tartışma, insan doğasının bir parçası olarak kabul edilen aklın, gerçekten herhangi bir yardım almaksızın ahlâkî olanı hayata geçirme konusunda ne ölçüde başarılı olabileceğidir. Aquinas aklın bu misyonu yerine getirebileceğine inanmışken, Scotus'un aklın bunu başarabileceği konusunda ciddi kuşkuları vardır. Bu nedenle insan doğasının bir parçası olarak akıl, ahlâkî olanın ne olduğu konusunda bir içerik sağlıyor olsa da son karar her zaman insanın özgürlüğünün temeli olan iradede olacaktır. Scotus'un akla karşı iradeyi savunması, insanın iki ayrı melekesinden basitçe birini tercih ettiği anlamına gelmemektedir. İradenin ahlâkî olanın peşinden gitmeyi başarabilmesi, ilahî rehberliği gerekli kılmaktadır.

Aquinas ve Scotus arasındaki diğer bir önemli ayrışma noktası ise On Emir'in ilkelerinin nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgilidir. İki isim, On Emir'in önemi konusunda hemfikir olsalar da bu ilkelerin nasıl anlaşılması gerektiği

konusunda aralarında bir uzlaşmadan bahsetmek olanaklı değildir. Bu ilkeler acaba doğal yasanın mı yoksa ilahî emrin mi konusudur? Aquinas'a göre On Emir'in tüm ilkelerinin doğal yasaya ait olduğu kabul edilmelidir. Zira bu ilkelerin tümü en genel anlamda "Tanrı'yı sevmek" ve "komşunu (kardeşi) kendin gibi sevmek" şeklindeki iki temel ilkeye dayanır. Bu iki ilke doğal yasanın ana zeminini oluşturur. Aquinas Tanrı'nın bu dünyada var ettiği doğal düzenin bir ahlâkîlik içerdiği kanaatindedir. İnsanoğlu bu ahlâkî düzene karşılık vererek aslında ahlâkî ilkeleri keşfetmiş olur. Bu iki temel ilke dışındaki ahlâkî prensipler sadece akılla değil, ilahî vahiyle de bildirilmiştir. Fakat vahyedilmemiş olsaydı bile insan, örneğin doğruluk ve adaletin iyi; hırsızlık ve yalanın ise kötü olduğunu doğasının bir parçası olan akli ile tespit edebilirdi.

Scotus ahlâkî normları On Emir'in iki farklı tabletine işaretlerle iki kısma ayırır. Scotus, Aquinas'la hem fikir olarak, birinci tablete ait ilk üç prensibin doğal yasaya ait olduğunu düşünmüştür. Bu nedenle örneğin "Tanrı her şeyin üstünde sevilir" ilkesi Tanrı'nın en yüksek iyi olduğunu anlayan herhangi biri tarafından bilinebilir. Aynı şekilde Tanrı'nın puta tapmayı emretmesi mantıksal olarak imkânsızdır. Bu ilkeler doğal yasaya aittir. Zina, hırsızlık, öldürmek ve yalan söylemek gibi eylemlerin yanlışlığını ifade eden ilkeler ise ikinci tablete aittir. İkinci tableti oluşturan prensipler birinci tableten zorunlu olarak çıkarılamasa bile onlarla mükemmel bir uyum içindedir. Fakat Tanrı, ikinci tablette istisnalar yaratabilir. Yani Scotus için birinci tablet doğal yasaya ait ve mutlak bir doğruluğa sahipken, ikinci tablet Tanrı'nın değiştirebileceği emirlerden oluşan mümkünler dünyasına atıfta bulunur. Eğer bu ikinci tabletin prensipleri kendi kavramları ile bilinir olarak doğal yasanın konusu olsaydı, ilahî özgürlük zarar görür ve Tanrı sınırlanmış olurdu. Yani Tanrı söz konusu ilkeleri değiştirmeyecek olsa bile bu konuda O'nun özgürlüğüne herhangi bir tahdit getirilemez. Yalan, hırsızlık ve zina gibi ikinci tablete ait prensiplerin ahlâkî niteliğini Tanrı, içinde yaşadığımız ahlâkî düzen açısından belirlemiştir. Fakat Tanrı başka bir ahlâkî düzen yaratma ve bu düzende eylemlerin ahlâkî niteliğini değiştirme özgürlüğüne daima sahiptir. Dolayısıyla On Emir'in tüm ilkelerini, istisna kabul etmeksizin doğal yasaya atfetmek anlamlı değildir.

Görülen o ki bu iki önemli figür arasındaki ayrışmanın temel gerekçesi aslında insan doğasına yüklenen anlamla ilişkilidir. Skolastik felsefede, ahlakın yerleşik hale gelmesinde insan doğası ile Tanrı'nın buyruklarının nasıl bir rolü olacağına dair yaklaşımların değişim süreci, Skolastik felsefenin farklı iki dönemindeki bu iki önemli filozofunun ahlâk teorileri üzerinden takip edilebilir.

Kaynakça

- Acar, Rahim. *Talking About God and Talking About Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions*. Leiden/Boston: Brill, 2005.
- Al-Attar, Mariam. *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought*. Oxford: Routledge, 2012.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica (Summa Theologiae)*. çev. Fathers of the English Dominican Province. New York: Benziger Brothers, 1947.
- Boyle, Joseph. "Global Ethics and Natural Law". *Natural Law and The Possibility of Global Ethics*. ed. Mark J. Cherry. 1-15. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- Budziszewski, J. *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise on Law*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- 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. "Yeni Doğal Yasa Teorisinde Temel Ahlaki Değerler ile İnsan Doğası Arasındaki İlişki". ed. Hasan Meydan. III. *Uluslararası Değerler Eğitimi Kongresi*, 105-120. Zonguldak: Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Demir, Osman. "Kelam Ahlâk Düşüncesi: Tartışma Alanları ve Kavramlar". *İslam Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler*. ed. Ömer Türker - Kübra Bilgin Tiryaki. 179-198. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- DeYoung, Rebecca Konyndyk - Dyke, Christina Van. *Aquinas's Ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009.
- Emon, Anver M. vd. (ed.). *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.
- Frank, William A. "Duns Scotus' Concept of Willing Freely: What Divine Freedom Beyond Choice Teaches Us". *Franciscan Studies* 42 (1982), 68-89.
- Gooch, Jason. "The Effects of the Condemnation of 1277". *The Hilltop Review* 2 (2011), 34-44.
- Görgün, Tahsin. "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma". *İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 59-108.
- Hoffmann, Tobias. "Conscience and Synderesis". *The Oxford Handbook of Aquinas*. ed. Brian Davies. 255-263. New York: Oxford University Press, 2012.
- Idziak, Janine Marie. "Divine Command Ethics". *A Companion to Philosophy of Religion*. ed. Paul Draper Philip L. Quinn Charles Taliaferro. 585-592. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2010.
- Ingham, Mary Elizabeth. *The Harmony of Goodness: Mutuality and Moral Living according to John Duns Scotus*. Ashland, OH: Franciscan Institute, 2012.
- Jensen, Steven J. *Knowing the Natural Law*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2015.

- Levering, Matthew. "Christians and Natural Law". *Natural Law: A Jewish, Christian, and Islamic Trialogue*. ed. Anver M. Emon, vd.. 66-110. New York: Oxford University Press, 2014.
- Möhle, Hannes. "Scotus's Theory of Natural Law". *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. ed. Thomas Williams. 312-331. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Novak, David. *Natural Law in Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Osborne, Thomas M. *Love of Self and Love of God in Thirteenth-Century Ethics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2005.
- Özkan, Fatih. *Duns Scotus'ta İradecilik*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2008.
- Özturan, Hümeýra. *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Pope, Stephen J. "Natural law and Christian Ethics". *The Cambridge Companion to Christian Ethics*. ed. Robin Gill. 67-87. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Potts, Timothy C. "Conscience". *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. ed. A. Kenny, vd. 687-704. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Scotus, John Duns. *Duns Scotus on the Will and Morality*. çev. Alan B. Wolter. ed. William A. Frank. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1997.
- Shannon, Thomas A. *The Ethical Theory of John Duns Scotus: A Dialogue with Medieval and Modern Thought*. Quincy, IL: Franciscan Press, 1995.
- Süt, Abdunнасır. *Mu'tezile ve Ahlâk: Kadı Abdulcebbar Örneği*. İstanbul: İZ Yayıncılık, 2016.
- Tarakçı, Muhammet. "Fransiskan ve Dominiken Tarikatları". *Felsefe Ansiklopedisi*. ed. Ahmet Cevizci. 6/829-833. Ankara: Ebabel Yayıncılık, 2009.
- Türkeri, Mehmet. "Etik Tarihindeki Temel 'Doğal Yasa' Anlayışları ve Bu Anlayışlardaki Dinî Unsurlar". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2005), 135-164.
- Velde, Rudi te. "Duns Scotus and Aquinas on the Relationship between Nature and Will". *John Duns Scotus: Renewal of Philosophy*. ed. E. P. Bos. 155-169. Amsterdam: Rodopi, 1998.
- Yıldırım, Ali. *İlahî Buyruk Teorisi*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Kitab-ı Mukaddes*. Erişim 30 Haziran 2021. <https://incil.info>

The Relationship of Morality with Human Nature and God in Scholastic Philosophy

(Extended Abstract)

The nature of the relationship between God and morality is one of the ancient issues in the history of thought. In this context, the discussion of how morality becomes embedded in human nature and God's role in this process can be traced back to Ancient Greek philosophy. The debate between Socrates and Euthyphro, known as the "Euthyphro Dilemma" in ancient times, had important effects in the Middle Ages. In Scholastic philosophy, two important figures come to the fore in the discussions on how to ground morality in human beings: Thomas Aquinas (1225-1274) and John Duns Scotus (1266-1308). Aquinas represented the early period of Scholastic philosophy, while Scotus was an influential figure in late Scholastic philosophy. Aquinas lived at a time when Aristotelian philosophy began to affect Christian Theology. Scotus, on the other hand, is one of the important figures of the late Scholastic era, when there was a struggle against this influence.

Aquinas advocated a theological theory of natural law, emphasizing the potential for morality inherent in human nature in general. On the other hand, Scotus did not deny this entrenched potential in human nature, but he continued to advocate a soft divine command theory, claiming that morality was grounded in divine commands. On two points, Aquinas and Scotus had a significantly different opinion. The first is the debate over whether the consciousness of morality in human beings is revealed in the reason (*ratio*) or will (*voluntas*) as a part of human nature. While Aquinas emphasized reason in this regard, Scotus believed that the deciding element was not reason but will.

During the first phase of Scholastic philosophy, Aquinas established a close relationship between human nature and morality. This is ultimately due to his desire to connect morality with happiness. Since Aquinas thought that human nature had value, he believed that moral principles could be drawn from it. According to him, determining moral good and bad with reference to his own nature also gives man his freedom. Free choice is seen not only in the action of the will but also in the reason's ability to contemplate the means and causes that lead to happiness. Man chooses an action in relation to a moral consequence. There is a moral order in nature, and man responds to this order with his mind. Moral value is not something added to action later. God has given human nature, which is a part of the moral order created in the universe, and freedom to determine morality. This freedom is extremely important for a man to achieve his ultimate goal. Aquinas, who gave the leading role to reason in the formation of moral action, believed that the will is limited to the options offered by the reason. Although the will decides and enacts a moral action, the content necessary to find an action worthwhile is provided

by reason. Therefore, the process of determining moral good or bad is ultimately guided by reason. Although the will decides and conducts a moral act, the content necessary to find an action worthwhile is provided by reason. Therefore, the process of judging whether something is morally good or bad is ultimately led by reason.

Scotus, unlike Aquinas, believed that human nature contains a structure in which opposing tendencies coexist. True freedom arises when a man can choose what is appropriate to justice or duty over his inclination towards his own happiness. According to Scotus, freedom derives from the will's inclination to do what is good -in its essence-, and so freedom is dependent on will rather than reason. Even if Scotus does not explain morality based entirely on divine will, he thinks that God's will ultimately determine the good and evil of any action. For Scotus, man's ultimate pursuit of happiness does not make him free. Man is free because he has two different tendencies. The key here is to figure out how to balance these two opposing tendencies. Scotus does not advocate ignoring the natural state of putting one's happiness first. It is just an issue of balancing this propensity with a desire to act responsibly or fairly. The will is supposed to perform admirably in this balancing act. However, we cannot simply describe the role of the will as a choice between those two options. The essence of freedom, according to Scotus, is not just choice but also endurance (*firmitas*). At this time, the most essential thing is to live a life dedicated to doing good.

The second significant area of disagreement between Aquinas and Scotus is how the Decalogue's precepts should be interpreted. Despite their agreement on the significance of the Decalogue, they cannot agree on how these precepts should be interpreted. Is it natural law or divine commands that govern these principles? All of the Decalogue's precepts, according to Aquinas, must be acknowledged as natural law. Because, in the broadest sense, all of these values are founded on the two basic concepts of "loving God!" and "love your neighbour as yourself!" The natural order that God established in our world, according to Aquinas, also contains a moral order. Other ethical concepts, in addition to these two fundamental ones, have been revealed not just via reason but also by divine revelation. Human beings learn moral principles by responding to this moral order with their intellect. Even if it were not revealed, man, for example, might detect that righteousness and justice are good with his thinking, which is part of his nature; he could detect that theft and lying are evil with his intellect.

Scotus divides moral norms into two parts by marking two different tables of the Decalogue. Scotus, in agreement with Aquinas, considered the first three principles of the first table to belong to natural law. Therefore, it is logically impossible for God to command, for example, idol worship. The second table contains the concepts that express the immorality of behaviours like

adultery, theft, murdering, and lying. Although they cannot be derived from the first tablet, the principles that make up the second table are in perfect harmony with them. In the second tablet, however, God can make exceptions. So, according to Scotus, the first tablet is based on natural law and contains absolute truth, but the second tablet is based on the realm of possibilities and contains commands that God can modify. If the principles of this second table were part of natural law as they understood it, divine freedom would be undermined, and God's omnipotence would be constrained. So, even if God does not want to modify the principles in question, He has complete flexibility in this regard. In terms of the moral order in which we live, God has determined the moral character of the second table's principles, such as lying, theft, and adultery. God, on the other hand, is always free to construct a new moral system and modify the moral nature of activities within it. As a result, attributing all of the Decalogue's precepts to natural law, with no exceptions, is unreasonable.

The framework of this article may be defined as analysing what type of reflections discussions on the God-moral relationship had in Scholastic philosophy in the setting of natural law and divine command theories throughout the ancient period. The shift we're tracing here is from early Scholastic moral philosophy, which is based on happiness and virtue induced by human nature with reference to Aquinas, to a new phase based on divine command and necessity with reference to Scotus.