

## Duns Scotus'ta Tanrı ve Ahlâk Yasası <sup>[\*]</sup>

### *God and the Law of Ethics in Duns Scotus*

FATİH ÖZKAN 

*Ankara Hacı Bayram Veli University*

Received: 13.11.2018 | Accepted: 25.03.2019

**Abstract:** Scotus is an important figure in the maturation period of medieval Christian theology. In the center of almost all of Scotus's issues, there is also a problem of establishing the relationship between faith and reason, which is the subject of much debate in the Middle Ages. In matters relating to the relationship between reason and will, Scotus's thoughts bear the traces of the Augustinian-Franciscan tradition in many ways. Thus, the moral and religious content of Christianity is more meaningful than the theoretical constructs of belief. Scotus sought to undermine the claim that everything was necessary and unchanging, with a strong theory of logic. In this context, he made a brilliant discovery which he conceptualized as 'simultaneous contingency'. The essence of this contingency theory, which deeply influences the classical Christian conception of Scotus, is based on the understanding that actual reality can be different from what actually is. The theory of contingent reality, in a sense, refers to the liberation of Christian thought from the ancient Greek thought. The essence of the theory of contingency of Scotus is the fact that opposites are possible at the same time. The systematic thought of Scotus is based on the main methodological distinction between the theology of necessity and the theology of contingency. In addition to the compulsory propositions, the knowledge of contingent propositions depends on this doctrine. In addition to the compulsory propositions, the knowledge of contingent propositions depends on this doctrine. In fact, contingent propositions constitute the largest part of theology.

**Keywords:** Duns Scotus, God, will, moral law, synchronic contingency.

© Özkan, F. (2019). Duns Scotus'ta Tanrı ve Ahlâk Yasası. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 9 (1), 181-210.

✉ Fatih Özkan

AHBVÜ, Polatlı İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü  
06900, Ankara, Turkey | fozkantr@hotmail.com



## Giriş

Ortaçağ Batı Felsefesi teoloji ve metafizik olmak üzere iki ayrı sistemin mücadelesine sahne olmuştur. Diğer bir deyişle, vahyin Tanrı'sı ile felsefenin Tanrı'sı karşı karşıya gelmiş ve Hristiyan teolojisi bununla yüzleşmek durumunda kalmıştır. Ortaçağ Hristiyan teolojisinin olgunlaşma döneminin önemli şahsiyetlerinden biri olan Duns Scotus da felsefenin etkin olduğu bu kültür ortamında yaşamış ve Tanrının zati, sıfatları, varlığının kanıtlanması, evrenle ilişkisi gibi pek çok konunun incelenmesinde haklı bir şöhretin sahibi olmuştur.

Scotus'un ele aldığı konuların hemen hepsinin merkezinde, aynı zamanda Ortaçağın en çok tartışma konusu olan iman ve akıl arasındaki ilişkinin tesis edilmesi problemi yer alır. Ortaçağ insanın her ikisine de muhtaç oldukları görüldüğü için Ortaçağ dünya görüşü, ikisinin de baştan sona uyumunun tesis edilmesi gayretlerini ortaya çıkarmıştır. Bundan hareketle Scotus'un, Hristiyan imanının akılsallığını kanıtlamayı, bir nevi kendisinden önce St. Thomas'ın denediği şeyi daha güçlü kılmayı hedeflemiş olduğunu söyleyebiliriz (Jones, 2006: 492). O, bir taraftan evrenin yaradılışı, ruhun ölümsüzlüğü, Meryem'in masumiyeti gibi konularda inayetçi bir tavır takınırken, diğer taraftan da iyi bir matematik eğitimi almasının da etkisiyle, bir delili kabul ederken sefelerinden daha titiz bir üslup benimsemiştir (Vorlander, 2004: 291).

Akıl ve iradenin ilişkisine dair konularda Scotus'un düşünceleri birçok yönden Augustinuscu-Fransisken geleneğın izlerini taşır. O iradenin akılla ilişkisinde, gerçekte sevginin bilgiye karşı üstünlüğünü ileri sürmektedir. Buradaki üstünlük, Tanrı'nın mevcudatın bütününden daha çok sevilmesi gerektiğini esas alan en yüksek pratik ilkeyle yakından ilgilidir (Copleston, 1954: 205).

Skolastik dönemde Thomasçı felsefe büyük Dominiken tarikatının resmi öğretisi olmuş ve birçok yandaş kazanmış olsa da tartışmasız bir üstünlüğe sahip değildi. İlk büyük öğretmenleri Hales'li Alexander ve Bonaventura olan Fransisken okulları Aristotelesçiliği yadsımasalar da, kendi Augustinusçu-Platoncu geleneklerini izlediler. Fransiskenler dinin kılışal, duygusal, gizemsel, kişisel ve tapınmaya yönelik yanını vurguladılar; onlar için akıl iradeden daha az önemliydi. Hristiyanlığın



ahlâkî ve dinî içeriği, onlar için inancın kuramsal yapılandırılmalarından daha anlamlıydı. Yeni skolastisizmin birçok eleştirmeni ve karşıtının bu düzenden çıkması doğaldı (Thilly, 2000: 205).

Ortaçağ düşünce dünyasında, Scotus da dâhil olmak üzere fransiskanların izleyebileceği birkaç olanaklı yön bulunmaktaydı: ilki, başat felsefenin belli ilkelerine karşı çıkmak; ikincisi, Hıristiyanlık ile Aristotelesçiliğin örtüştürülmesini başarısız görüp reddetmek; üçüncüsü, inancın ispatlanabilirliğini yadsımak; dördüncüsü, skolastizmin olanağını toptan yadsımak. Bu konulardan ilk üçünü benimseyerek Duns Scotus dördüncüsünün kabulüne giden yolu hazırlamış ve böylelikle skolastik dizgenin yıkılmasına katkı sağlamıştır da denilebilir (Thilly, 2000: 206).

Weber, Skolâstik dönemde tarikatlerin düşünürler üzerindeki etkisini konu ederken şu saptamada bulunmuştur: “St. Thomas, tarikatının tamamıyla dogmatik ve öğretici olan misyonuna sadık kalmıştır. Aynı şekilde tarikatının canlı ve pratik dindarlık ruhunu almış olan Duns Scotus, inancın amelî tezahürlerinin ve insan özgürlüğünün öncüsü olmuş ve bu zaviyeden Thomas’ın görüşlerinin eleştirisine yönelmiştir.” (Weber, 1998: 174).

Scotus’un felsefi düşüncelerinin şekillendiği ortamın incelenmesi bizim onun felsefesine nüfuz etmemizi kolaylaştırır. Zira St. Thomas felsefesi son devir Ortaçağ felsefesi için olduğu kadar Scotus için de ister istemez önemli bir evreyi oluşturur. Çünkü St. Thomas’ın Orta Çağ düşüncesiyle bağıntısı Platon ve Aristoteles’in klasik düşünceyle olan bağıntısıyla ana hatlarıyla eşdeğerdir. Ancak klasik düşünce ile Orta Çağ düşüncesinin kapanış dönemleri arasında ciddi bir fark göze çarpmaktadır. Şöyle ki “klasik düşüncenin son dönemi, baskın kavramsal şemanın çerçevesi içinde gelişmekte özgürdü. O şema entelektüel uygunluk duygusundan başka herhangi bir şey tarafından kısıtlanmamıştı. Dolayısıyla kendisini, şehirdevletten imparatorluk modeline doğru gerçekleşen büyük değişime ve olup biten öteki kültürel değişimlere ayarlaması mümkündü. Fakat ortaçağlar felsefi doruk noktasına varır varmaz, yeni kavramsal şema katı bir ortodoksi içerisinde kemikleşmiş bir hal almıştır. Böylelikle egemen sistem içinde herhangi bir büyük değişim imkânsızlaştığından, felsefi düşünce Ortaçağ dünya görüşünün dışında gelişmiştir.” (Jones, 2006: 450).



Bu durumda Ortaçağ felsefesi için bir yol ayrımı mukadder hale geldi. “Bir yandan Thomascılık Kilisenin resmi felsefesi haline geldiği için, fiilen değişikliğe uğramadan günümüze kadar varlığını korudu. Diğer taraftan, ‘özgür’ diye adlandırılabilir düşüncenin bakış açısından Thomascılık bir anda saldırı altında kaldı ve daha üç yüzyıl dolmadan büyük ölçüde çökertilip terk edildi. Bir felsefenin bir ve aynı zamanda kimileri için her şey, kimileri içinse hiçbir şey olabilmesi modern zamanların parçalanmışlığının bir alametidir.” (Jones, 2006: 451). Ortaçağ’da bu ayrışmanın zeminini, teolojik hakikatle akılsal hakikati birbirinden ayıran ve bunların birbirine kavuşmalarının mümkün olmadığını savunan İbn Rüşdçülerin çifte hakikat öğretisine götüren bir yaklaşım teşkil ediyordu (Jones, 2006: 97). Buna göre akıl ve vahiy alanları birbirinden ayrı iseler, aklın ilahi yardımlara başvurmaksızın işleyebilemesi ve kendine özgü hakikat türüne kendine özgü yollarla ulaşabilmesi mümkün olmaktadır.

Scotus’un Orta Çağ düşüncesindeki konumu şöyle özetlenebilir: Kabul edilmiş metafiziksel ilkelerin uygulamasına ilişkin eleştiricilik ile metafiziksel sistemlerin temellerine ilişkin eleştiriciliği birbirinden ayırdığımızda, bunlardan ilki, Ortaçağın büyük spekülative düşünürlerinin bütünü tarafından uygulanmıştır. Ancak 14. y.y.’a kadar ikincisinin uygulanmasına pek rastlanmaz. Scotus düşüncesi bu anlamda bir ilk olma hüviyeti taşır (Copleston, 1954: 565-6). Onun düşünceleri, esasında seleflerinin düşüncelerine görünüşte olduğundan daha az bağlıydı. Onun Hristiyan düşüncüyü özümsemek veya eleştirmek amacıyla, yeniden ve kendi hesabına Aristoteles’ten, Proclus’tan, İbn Sina’dan ve İbn Rüş’ten yola çıktığını unutmamak gerekir (Gilson, 2007: 574).

Çalışmamızın konusuyla ilişkilendirmek açısından Scotus’un iradeci yaklaşımlarının temellerini irdelemekte fayda vardır. Onun konuya ilişkin görüşlerinin özellikle Augustinus düşüncesinde belirgin iz düşümleri göze çarpar. Augustinus, Scotus’un düşüncelerinin şekillenmesinde önemli kilometre taşlarından birini oluşturur. Hatırlanacağı üzere o, Tanrı’nın iradesinin kayıt altına alınmasına karşı çıkar. *İtirafımlarım*’da bu yaklaşımını şöyle dile getirir: “Sen ne yerde ne de gökte gördüklerimize benzersin ne de gözümüzden kaçanlara. Çünkü onları sen yarattın. Yaratabileceğin en harika yapıtlar, bunlardan ibaret değildir.” (Augustinus, 1999: 58). Augus-



tinus, görüşlerine İncil'den bazı ayetleri dayanak yaptığını görmekteyiz. Zira İncil'de, "Tanrım sen insanın başındaki saçların sayısını biliyorsun, bir tek saç teli bile senin iraden dışında düşmüyor." (Mat. 10, 30) buyrulmaktadır (Augustinus, 1999: 85).

Scotus kendinden önceki Skolastiklerden, özellikle de aklın irade üzerindeki önceliği ve üstünlüğü üzerinde ısrar eden Aquinalı Thomas'tan, esas itibarıyla iradenin akıl karşısındaki önceliği ve üstünlüğünde ısrarlı olmak bakımından farklılık gösterir. İradenin insanda akli hareket geçirdiği veya yönettiği, örneğin insanların belli şekillerde düşünmeyi istemeleri olgusuyla ilişkilendiren Duns Scotus, iradenin bir nesneye ilişkin bilginin gerçek nedeni olduğunu savunmuştur. Aklın kendisinden başka nedenleri vardır, oysa iradenin nedeni bir bütün olarak irade etmeden başka hiçbir şey değildir (Dekker, 1998: 115-6).

A. Weber, zihnin irade üzerindeki üstünlüğünü kabul eden Thomasçı determinizmin, kilise çevrelerinde kabul görmesinin nedeni olarak, bu felsefenin kilisenin otoritesini tahkim ettiğini ileri sürer. Ona göre, bu felsefe, iradeyi mutlak bir prensibin boyunduruğu altında eğerek, bireyin gururunu ezer, kendi güçlerine olan güvenini yıkar. Oysa bu anlayış, gerçekte, bir taraftan bizzat Tanrı'yı, iradesi zekânın esiri olan bağımlı bir varlık yapmakta; diğer taraftan ise, bireyi aşağılamaktan daha fazlasını yapıyor: onun cesaretini kırıyor, onu ümitsizliğe yahut ahlâki ilgisizliğe düşürüyor (Weber, 1998: 174).

Ortaçağ'da tartışma konusu olan zihnin veya iradenin önceliği veya üstünlüğü sorunu günümüzde doğa zorunluluk ve irade özgürlüğü arasındaki anlaşmazlık şeklinde varlığını sürdürmektedir (Vorlander, 2004: 292). Scotus'a göre 'Akıl, karşısında irade, öncelik ve üstünlüğe sahiptir. (Voluntas est superior intellectu). İrade, ruhun asli gücüdür. Thomas'ın kabul ettiği gibi, Scotus'a göre de 'ilk akletme', ruh ile dışsal eşyanın birleşen faaliyetiyle, yani dış Dünyanın izlenimleriyle meydana gelir. İşte bu ilk akletme, 'belirsiz ve kapalı'dır. Onun belirli ve açık bir biçim alması, ancak iradenin dikkatini bu kapalı tasavvurlar üzerine yöneltmesi, ona kesinlik kazandırması ve şiddetini artırması sayesinde gerçekleşir. Aksi halde eşyanın izlenimi zayıflar ve kaybolur. Ona göre tasavvur faaliyeti iradenin, ancak hizmetçisi ve rastlantısal bir nedenidir. Karar vermek iradeye düşer. İrade psikolojisinde Orta Çağ'ın bu incelikli bilgini, daha o zamandan



sayısız ince gözlemleri ve ince bir düşüncenin eseri olan ayırımlar (örneğin istemekle eğilim duymak arasında bir ayırım) yapmaktadır (Vorlander, 2004: 292).

Scotus, her şeyin zorunlu ve değişmez olduğunu iddiasını mantık örgüsü güçlü olan bir teoriyle çürütme yoluna gitmiştir. Bu bağlamda “eşzamanlı olumsuzluk” diye adlandırdığı parlak bir keşifte bulunmuştur. *Lectura I 39*,<sup>1</sup> bu keşfin bir açıklamasıdır. Scotus’un klasik Hristiyan anlayışını derinden etkileyen bu olumsuzluk teorisinin esası, fiili gerçekliğin gerçekte olandan farklı da olabilmesine dayanır. Tanrı, temelde özgürdür; bundan ötürü yaratma ve yeniden yaratmakta özgürdür. Mevcudat, olduğundan başka türlü de olabilirdi (Scotus, 1994: 6). Bu anlayış, evrenimizin doğasının ve tarihinin anlaşılmasında bizi belirli bir sonuca götürmektedir. Scotus, bu noktada “Tanrı’nın iradesi nasıl olumsuzluğun nedeni sayılabilir?” sorusunu gündemine taşımaktadır. Ona göre Tanrısal irade zıt etkiler üretmekte özgürdür. Tanrısal irade yalnızca bir seçimde bulunabilir. Bu nedenle tek bir seçimi zıt objelerin her birinden yana kullanabilir. Tanrı’nın sınırsız seçimi zıt objelerle ilgilidir. Tanrısal özgürlük bir ve aynı seçimden dolayı zıt objelerle ilişkilendirilebilir ve bizim seçimlerimizden daha özgürdür (Scotus, 1994: 124).

*Lectura I 39*’daki Scotus’un teorisinin ana hatları, onun antropolojisi ve Tanrı öğretisinin başka öğeleri için bir çerçeve sağlamıştır. *Lectura I 39*’da Scotus, Tanrı’nın bilgisi ile şeylerin olumsuzluğunun gerçekte birbiriyle uyumlu olduğunu iddia etmektedir; Tanrı’nın bilgisi, belirlenimli, yanılmaz, değişmez olmakla birlikte zorunlu değildir. Özetle *Lectura I 39*’daki ana hedefin antik zorunlulukçulukla yüzleşmek olduğunu söyleyebiliriz. Scotus’un bu yüzleşme tavrının ardında her şeyden önce eleştirel kişiliği yer almaktadır. Onun felsefesinin ayırt edici özelliği, başka düşünce sistemlerinin, özellikle de Thomas Aquinas’ın düşünce sisteminin eleştirisi- dir. Pek çok noktada Kilise, Scotus’un felsefesine karşı Thomas’inkini

<sup>1</sup> *Lectura I 39*, Duns Scotus’un *Opus Oxoniense* adlı eserinden bir bölüm. Aynı zamanda müstakil bir kitap olarak da basılmıştır (Scotus, 1994). *Opus Oxoniense* ve dolayısıyla *Lectura*, Peter Lombard’ın *Sentences* adlı eserinin Duns Scotus tarafından yapılmış olan bir şerhidir. Scotus, bu şerhi Oxford’da genç bir teologken yapmıştır. *Lectura I 39* ise, felsefe ve teoloji tarihinde ilk kez Duns Scotus tarafından ortaya atılan ve Scotus yorumcusu A. Vas’ın İngilizce’de “synchronic contingency” (eşzamanlı olumsuzluk) olarak karşıladığı mantıksal ve ontolojik teorisinin geniş bir açılımını vermektedir. Bu teori Scotus teolojisinin önemli bir özelliğini oluşturur. Vos, 2000: 9.



yeğlemiştir.<sup>2</sup> Yine Thomas'a azizlik unvanı verirken, Scotus'a vermemiştir.<sup>3</sup>

Bir fransiskan rahibi olarak Scotus'un yaşadığı dönemde fransiskanların genel izlenimi şöyledi: İnsan, tabiatın bütününe bir sevgi bağı ile sıkı sıkıya bağlıdır. Buna göre Tanrı'nın bizzat kendisiyle ve teslisteki üç şahsiyetin birbiriyle olan ilişkisinde bir sevgi bağından söz edilebilir. Bu sevgi, ilahi sevgiden doğmaktadır. Dünya, Tanrı tarafından sevgi aktı ile yaratılmış ve varlığını bu sayede devam ettirmektedir. Ortaçağlarda sevgi saikiyle ilahi olana benzeme methodilmiştir. Fransiskan düşünce sisteminde sevgi, evrenin merkezindedir. Bu düşünce Scotus'un çocukluk dönemi eğitiminin ana eksenini oluşturmuştur. O, felsefesinde sevgi ve irade arasındaki sıkı münasebete vurgu yapar ve iradenin, sevginin yer aldığı alanda güç kazandığını iddia eder. İrade, sevginin alanında yer alır. Scotus, teolojik düşüncelerinde Tanrı'nın aklından ziyade iradesine odaklanır. Onun Tanrı'nın iradesine ilişkin öğretisi, özellikle de Tanrısal iradenin sonsuzluğuna vurgu yapması, doğal (natural) teolojinin bütününe teşmil edilebilecek ehemmiyette bir anlatımı içerir. Onun irade doktriniyle ilgili aklımızda bulundurmanız gereken husus şudur: özgür irade zıt etkiler üretebilir; pek çok koşulda ürettiği etkinin yerine eşit derecede zıt bir etki de üretebilir (Broadie, 1995).

<sup>2</sup> Roma Katolik kilisesinin, Scotus'un Meryem'in Masumiyeti öğretisini kabul etmesi, bunun bir tek istisnası sayılabilir. Bkz. Wolter & O'Neill, 1993.

<sup>3</sup> Papa XVI. Benedict'in 2006 yılında Almanya gezisi sırasında Regensburg Üniversitesinde 'akıl ve inanç' bağlamında yaptığı konuşmada, İslam'la birlikte eleştiri oklarının yöneltildiği taraflardan birinin de Duns Scotus olması anlamlıdır. Papa, genelde Latinleri, özelde ise Scotus'u hedef aldığı konuşmasında şu sözlere yer vermiştir: "Doğrusu, Ortaçağların sonunda, ilahiyatta, Hristiyan ruhu ile bu ruha iştirak ettirilmiş olan Grek ruhu arasındaki sentezi parçalayacak eğilimler görmekteyiz. Duns Scotus, işi, Tanrı'nın kelimelerinden bağımsız olduğunu, onun bize hakikati açıklamak gibi bir zorunluluğu dahi olmadığını (söyleyecek kadar ileri götürmüş)... ve eğer o irade buyurmuş olsaydı, insan putperestliğe de tabi olmak zorundaydı (görüşüne kadar vardırırmıştır)." Çünkü Papa'ya göre, böyle bir Tanrı anlayışında, "Tanrı'nın aşkınlığı ve ötekilliği (otherness), o kadar yüceltilir ki, artık aklımız, hakikate ve iyiye dair duygumuz, en derin imkanları ezeli olarak ulaşılamaz olarak kalan ve fiili kararlarımızın arkasında gizli olan Tanrı'nın sahibi bir aksini bulamayız." Oysa, "Kilise'nin inancı, Tanrı ile bizim aramızda, Tanrı'nın sonsuz yaratıcı ruhu ile yaratılmış aklımız arasında gerçek bir benzerlik olduğunda hep ısrarcı olmuştur." İnançın rasyonelliğine kuşkuyla yaklaşan düşünce akımlarına karşı uyarılarda bulunan Papa konuşmasını, İmparator II. Mihail Paleologos'un "Akla göre hareket etmemek, Tanrı'nın doğasına zıttır." sözleriyle bağlamıştır. [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html).



Scotus, ortaya attığı teorileri desteklemek üzere sık sık Aristoteles'in otoritesine başvurursa da temelde bir 'Aristoteles takipçisi' sayılamaz. Hatta Scotus'un felsefi eğiliminin Aristoteles'inkinden farklı olduğu açıklıkla ifade edilebilir. Zira ona göre ilk hareket ettirici olarak nitelendirilen Tanrı, bütün sınırlı varlıkların kendisine bağlı bulunduğu, fiziki dünyanın ötesinde sınırsız ve aşkın bir varlığı ifade etmekle tanrısal yetkinliği yeterince yansıtmaktan geri kalır. Yine Aristotelesci ahlâk da Scotuscu ahlâk doktrini açısından yetersizdir. Bir ahlâk felsefesi olarak Scotusculuk, Aristotelesçiliğe bağlı ve ona borçlu bir sistem olmaktan uzaktır (Copleston, 1954: 485). Bununla birlikte, Scotus'un ahlâk yasasını bütünüyle ilâhî iradenin keyfi seçimine bağladığını söylemek de doğru değildir. Örneğin on emrin ikinci kısmındaki hükümler, onun ahlâkî zorunluluk doktrini açısından doğal yasa kapsamında ele alınabilir. Scotus, bunları ahlâkî zorunluluk yerine ilâhî muafiyet kapsamında değerlendirmektedir (Copleston, 1954: 485).

### Özgürlük ve Zorunluluk Bağlamında Tanrı'nın İradesi

Olumsal gerçeklik teorisi, bir nevi Hıristiyan düşüncenin antik yunan düşüncesinden kurtulmasını ifade etmektedir. Buna dayanarak Scotus, ilk olarak olumsal gerçekliğin tutarlı bir ontolojisini sunmaya çalışmaktadır. İkinci olarak da bilgi ve zorunluluğu sıkıca birbirine bağlayan mutlak bilgi idealinin tesis ettiği bağı ortadan kaldırmaktadır. Daha önce de belirtildiği üzere, *Lectura I 39* onun olumsal gerçeklik teorisinin ana hatlarını görmemiz için bize bir çerçeve sunar.

Scotus'a göre, sorulması gereken temel soru, "Tanrı gelecekte olacakların bilgisine her halükarda sahip midir?" biçimindeki varsayımsal ifade yerine, "Gelecek olumsal ile bu olumsallığın Tanrı'nın bilgisi ile uygunluğu var mıdır?" olmalıdır (Scotus, 1994: 19). Zira onun ana hedefi Antikçağ zorunlulukçuluğu geçersiz kılmaktır. Scotus'a göre gerçek olumsallık, bir şeyin zıddının da aynı zamanda mümkün olmasıdır. Scotus'un olumsallık teorisinde değişkenlik ve olumsallıkta olduğu gibi değişmezlik ve zorunluluk da birbirinden ayrı kavramları ifade eder. Buna göre olayların değişmezlik durumu olumsal olabildiği gibi olayların zorunluluk taşımaması da Tanrı'nın bilgisinin olumsal gerçekliğini ifade eder. Tanrı olumsal geleceği değiştirmez fakat zorunluluk-dışı olarak bilir (Scotus, 1994: 25-6).





Tanrı öğretisi açısından bunun anlamı şudur: Biz olumsal aktların ve arizi niteliklerin Tanrı'dan olduğunu düşünebiliriz. Öğretinin özü Tanrı'nın zorunlu varlığını ve bununla ilintili olan zorunlu niteliklerini içine aldığı gibi olumsal aktların büyük çeşitliliği ve arizî nitelikler de onun zenginliğinin kapsamı içine girer. Örneğin Tanrı'nın iyiliği ve adaleti, herşeyi bilmesi gibi onun zorunlu niteliklerindedir. Bununla birlikte Tanrı'nın bizim olumsal geleceğimizin değişmez bilgisine sahip olması onun arizî niteliklerinden biridir (Scotus, 1994: 27). Bu arizî nitelikler Tanrı'nın geniş yelpazedeki olumsal yaratmasıyla ilgisini anlamamıza yardımcı eder.

Scotus'un olumsallık teorisinin özünü zıtların aynı anda mümkün olması oluşturur (Scotus, 1994: 133). O, olumsallık teorisine ilişkin kendisine yöneltilen itirazlara karşı ilk olarak birleşik ve ayrık düşünceler arasında ustalıklı bir ayrıma gider. Bu yaklaşımını izah etmek üzere bir örnek verir: *Şayet bir insan hareket ediyorsa anlama yeteneği olan bir varlığın hareket etmesi zorunludur.* Birleşik anlamda bu önerme insanla anlama yeteneği olan bir varlık arasında zorunlu bir ilişki bulunmasından dolayı doğrudur. Buradaki ilişkide örtük bir zorunluluk vardır. Ancak bu önerme ayrık anlamda yanlıştır. Buna göre buradaki zorunluluk önermenin yalnızca bir kısmını ihata etmektedir. Bu nedenle *“Düşünme yeteneğine sahip bir varlığın hareket etmesinin zorunlu olmaması nedeniyle yanlıştır* (Scotus, 1994: 135).<sup>4</sup>

Scotus söz konusu olumsallık yaklaşımını Aristoteles'in zorunluluk tezine uygular. Şayet birleşik anlamda okursak bu tez doğrudur ve örtük bir zorunluluk vardır. *Zira bir şey varsa o şeyin varlığı zorunludur.* Ancak bu ayrık anlamda okunduğunda: *Bir şey varsa o takdirde o şey zorunludur.* Bu önerme yaratılmış olan bir şeyin olumsal olduğu ve bu nedenle zorunlu olarak tanımlanamayacağı için yanlıştır. Scotus burada Aristoteles'in tezinden hareketle zamansal bir ilişkilendirmeye gitmektedir. Ona göre p'nin t'deki zamansal sırası zorunluluğun modal bir ifadesi değildir. Buna göre şayet p olumsal ise bu takdirde t zamandaki p'de aynı şekilde olumsaldır. Scotus'un olumsallık tezinde irade bir şeyi belli bir anda irade etmenin yanı sıra etmeyebilir. Scotus burada kendisini zor durumda bira-

<sup>4</sup> Scotus, birleşik ve ayrık düşünceler arasında, koşulsuz (categorical) ve koşullu (hypothetical) bir önerme arasındaki farktan yararlanarak daha ileri bir açıklamada bulunmaktadır.



kan Aristoteles'in zorunlulukçu tezine ilişkin değerlendirmesi şöyledir: "Aristotelesçi tez örtük bir doğruluk değeri taşısa da bu eşzamanlı olumsuzluk teorisini bertaraf edemez." (Scotus, 1994: 135). Scotus kendisine yöneltilen diğer bir itirazın cevabında kuvve halindeki iradenin bilfiil iradeye karşı zamansal önceliğini reddeder. O burada a'yı irade etme ve a'yı irade etmeme gücü arasındaki bir ayrımı kastetmez. Onun kastettiği gücün bilfiil iradeden önce gelmesidir. Bir imkân tabiatıyla veya yapısal olarak aynı anda zıddının bilfiil gerçekleşmesine takaddüm eder. Aksi halde her bir olumsal aktta aynı anda kendisinin zıddı bir imkân veya güç varsayılmadığı gibi aynı anda iki zıt aktın çakışması da varsayılmaz (Scotus, 1994: 139).

Burada Scotus'un eşzamanlı olumsuzlukla nedenin yapısal önceliği arasında nasıl bir ilişki kurduğunu görmekteyiz. Buna göre bir neden aktı olumsal ise bu gerçekleştiği anda tabiatıyla olumsaldır. Bu sonuçla Scotus önemli bir noktaya ulaşmaktadır. O belli bir anda olumsuzluğun nasıl var olabileceğini göstermektedir: Şayet hususi bir anda olumsuzluk bulunmuyorsa hiçbir zaman bulunmuyor demektir. Ancak bir anda olumsuzluk bulunursa geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere her anda bulunur. Dolayısıyla Tanrı'nın nasıl şeylerdeki olumsuzluğun nedeni olduğu açıklık kazanmaktadır. Ona göre bu olumsuzluğun nedeni Tanrı'nın iradesidir (Scotus, 1994: 140). Olayların bu şekilde gerçekleşmesi veya başka türlü gerçekleşmemesi Tanrı'nın özgür iradesi nedeniyledir.

Scotus'a göre olumsal şeyler zorunlu kanıtlamalardan çıkarılamaz. Çünkü bir şeyin zorunlu olması, olumsal olmaması demektir. Nasıl ki sıcak niçin sıcaktır, sorusunun tek cevabı sıcak olduğu için ise Tanrı'nın mümkün bir şeyi niçin irade ettiğinin tek cevabı ise onu irade ettiği içindir. Scotus Tanrı'nın kendinde bir gayeye dönük olarak eylemde bulunduğunu onun en yüksek rasyonellikte irade etmesi nedeniyle inkâr etmez. Ancak zorunlu olmayan bir şey için zorunlu bir neden aramanın saçmalığını açıkça göstermek ister. Zorunlu bir ilke mümkün bir şeyi takip etmez. Tanrı'nın özgür seçimi mümkün şeylerin nihai nedenidir (Copleston, 1954: 531-2).

Scotus'un sorularla yapılandığı *God and Creatures* adlı eserinde tartışma konusu yaptığı sorulardan biri de şudur: İradenin özgürlüğü ve doğal zorunluluk aynı akt ve nesneyle ilgili olarak birbirleriyle uyumlu mudur?



Görüldüğü üzere başından itibaren özgürlükle zorunluluk birbirine karşıt olarak konumlandırılmıştır. Konuya ilişkin olarak Scotus, Augustinus'a ait şu ifadeler yer verir: “Kanaatimize göre akıl yalnızca irade tarafından arzulanan günahların bir kölesidir.” Sözlerinin devamında Augustinus şunları dile getirir: “Şayet bu eylem kusur addedilecekse bu takdirde tabii değil, iradidir. Bu taşın aşağı yönde hareketini andırmaktadır. Bu nedenle hareket bir yönüyle bir kişiye aitken diğer yönüyle de taş aittir. Ancak taşın aşağıya düşerken kendini kontrol etme gücü bulunmamaktadır. Bu nedenle taşın hareketi tabiatı tarafından belirlenirken kişinin hareketi ise iradesi tarafından tayin edilir.” (Scotus, 1975: 369). Dolayısıyla Augustinus'a göre bir iradî hareket farklı yönere doğru çevrilebilecekse bu takdirde iradi sayılmaz ve aynı nesneye dönük aynı hareket hem özgür hem de doğal olamaz.

Augustinus, *Tanrı Devleti*'nde görüşlerini şöyle bir delille desteklemektedir: “Şayet zorunlulukla kastettiğimiz şey gücümüzün ötesi ise ve bu, ölümün zorunluluğu gibi irademizin aksini ifade ediyorsa bizim iyilik veya hastalığa ilişkin kanaatlerimiz bu tarz bir zorunluluğun konusu değildir. (...) Öte yandan zorunluluğu, ‘şu şöyledir, bu böyledir’ tarzında ele alacak olursak bu tarz bir zorunluluk, irade özgürlüğümüzü elimizden alır diye korkmamıza gerek yoktur. Herhangi bir zorunlulukla Tanrı'nın ebedi bir hayatta yaşadığını ve her şeyi bildiğini söylediğimde Tanrı'nın hayatını ve her şeye ilişkin ön bilgisini tayin etmiş olmuyoruz.” Bu görüşe dayanarak Scotus, kanaatini şöyle sürdürür: “Seçtiğimiz her şeyde özgür olarak seçimde bulunmamız gerektiği doğrudur. Çünkü özgür seçimle özgürlüğümüzü ortadan kaldıran bir zorunluluktan bahsetmiş olmayız.” Scotus, Augustinus'un düşüncelerinden hareketle üç hususa dikkat çeker: 1. İradenin herhangi bir aktında zorunluluk var mıdır? 2. İradede ilave bir özgürlük var mıdır? 3. Doğal zorunluluk zaman zaman özgürlükle birlikte bulunabilir mi? Scotus'a göre herhangi bir irade aktında zorunluluk vardır. Tanrısal iradenin kendi kendini sevmesi ve kutsal ruha can vermesi aktları yalın anlamıyla zorunludur. Yine açıktır ki Tanrı zorunlu olarak mutludur. Bu nedenle güzel nesnelere zorunlu olarak farkeder ve sever. Aynı şekilde Kutsal Ruh da Tanrı'dır ve bu nedenle Tanrı mükemmel ve zorunludur. O varlığını Tanrı ve Oğlu'ndan aldığı için onlardan kaynaklanan aktların da zorunluluğunu en üst derecede haizdir (Scotus, 1975: 370).



Scotus'un sistemine yöneltilen "Tanrısal irade aktlarının keyfi bir tarzda işlediği" yönündeki iddialar sağlam bir temelden yoksundur. Zira Tanrı'nın ebedi olarak irade ettiği şeyin zorunlu olarak var olması gerekmez. İrade fiili sonsuzdadır; var oluşun meydana gelmesi ise zamandadır. Mantıksal olarak bilme, irade etmeden önce gelse bile Tanrı en yüksek rasyonellikte irade eder. Tanrısal irade irade ettiği için irade eder ve bunun için bir nedene gereksinim duymaz. Tanrı'daki insan tabiatı idesi zorunludur. Ancak Tanrı'nın insan tabiatını niçin bu şekilde tasarladığı, ferdi olarak burada ve bu zamanda oluşu Scotus için cevabı verilemeyecek olan sorulardandır (Copleston, 1954: 530-1).

Gilson, Scotuşçu ve İbn Sinacı imkan teorileri arasında şu tarz bir paralellik görür: Scotuşçulukta sonsuz varlığın zorunlu var oluşu ile sonlu varlığın mümkün var oluşu arasındaki köprüde Tanrı'nın iradesinin araya girdiği ontolojik bir boşluk vardır. İbn Sinâ'nın evren anlayışında ise ilk varlığın zorunlu olması nedeniyle geriye kalanların tümü şartlı zorunludur. Duns Scotus'un evreninde ise ilk varlığın zorunlu olması nedeniyle geriye kalanların tümü mümkün statüsündedir. Her ikisi için de zorunlu ve mümkün arasında akla gelen tek bağlantı bir iradenin varlığıdır (Gilson, 1978: 460).

Sınırsız irade, mümkün olan en mükemmel nesne ile ilintilidir. Tanrısal irade sınırsızdır. Bu nedenle iradenin kendisiyle ilintili olabileceği en büyük mükemmellik, mükemmel derecede sevilen obje ile ilgilidir. Fakat bu, ilahi irade bu objeyi zorunlu ve yeterli ölçüde sevmedikçe ve bu objeye yeteri kadar sevgi vermedikçe mümkün olmaz. Bu koşullardan biri oluşmamışsa bazen irade daha mükemmel durumdaki bir nesneyle ilgili olduğunda bir karşıtlığın bulunmadığı düşünülebilir. Sınırsız irade, sınırsız bir akte sahip olduğunda kendisiyle çatışmaz. Bu nedenle zorunlu akt, zorunlu olarak zorunlu nesne ile ilgili bir şekilde ortaya çıkar. Bundan yoksun olduğunda en büyük mükemmel olunamaz (Scotus, 1975: 371-2).

Aynı şekilde Sevgi, bir nesnenin canlanmasına kifayet eder. Bu, temelde Tanrısal iradeye müteallik bir durumdur. Bu sonucun her bir iradeye uygulanabilmesi için bazı kanıtlar ileri sürülmüştür: Birincisi irade, bütün iyilikleri içine alacak şekilde irade eder. Onu bir nesneyi sevmekte yanlıya düşürecek bir günah ya da iyilik noksanlığı yoktur. İkincisi ise Aristoteles'in Fizik'indeki şu ifadelerle dayanır: "Pratik bilimlerdeki erek,



teorik bilimlerdeki ilkelerle aynı işlevi icra eder.” Yine Etik'te “Matematikteki postullar davranış biçimlerine de teşmil edilebilir.” Bu durumda teorik bilimlerdeki akıl zorunlu olarak pratik bilimleri de doğrular. Bu nedenle irade de zorunlu olarak davranış biçimlerindeki nihai ereği tasdik eder. Diğer şeyler de iradenin sevdiği ve zorunlu olarak irade ettiği duruma ortak olur. Nihai erek bu nedenle zorunlu olarak irade edilir. Her bir değişken, değişmeyen bir şeye irca olunur. Aktların değişkenliği, değişmeyen bir aktın varsayıldığı nihai ereğe kadar ulaşan düzenle ilgilidir. İradenin iştirak ettiği bütün diğer objeler bakımından böyle bir akt özellikle varsayılır. Scotus, Augustinus'un *Trinity*'sindeki şu kanıtlamaya dikkat çeker: “bundan' veya 'şundan' soyutlamak suretiyle bu iyiliği veya şu iyiliği alalım ve yapabilirsek Tanrı'nın zatına bakalım. Orada bütün iyilerin iyisi olan Tanrı'dan başka bir şey göremeyeceğiz.” (Scotus, 1975: 371).

Scotus övgü ve yerginin kaynağı açısından iradenin belirleme gücüne dikkat çeker. Ona göre 'övgüye değer' ve 'yergiye değer' veya daha genel anlamda 'ödüllendirilebilir' veya 'cezalandırılabilir' ifadeleri 'yüklenbilme' (imputable) anlamındadır. Bütün bunlar, öznenin özgür gücüne işaret eder. Bu güç akıl ve irade kapsamı içerisinde olmasına rağmen yalnızca irade bir eylemin belirlenimli ve farklı olarak meydana gelmesini sağlayabilir. Diğer bütün aktif güçler doğal olarak akteder. Bu nedenle iki zıttan birine yönelik bir etkiyi kendi içinde belirler. Onun etkisi hususi bir etkiyi veyahut onun zıddını düşündüğümüzde güneşin yerküre üzerinde farklı etkiler uyandırması gibi farklı etkiler doğurmaktaysa, bu durumda nedenin belirlenmiş olduğunu görürüz. Bu nedenle güneşin diğer etkilerle aynı şekilde otların büyümesine ve sıcaklığın sağlanmasına neden olması sağlanır (Scotus, 1975: 406).

Zıt etkilere göre irade yalnız başına belirlenimsizdir. O iki şeyden biri konusunda kendi kendini belirler. İradi bir hareket farklı yönlere yöneliyorsa kontrolümüz dâhilinde değilse bu takdirde ödül ve cezayı hak etmez. Bu nedenle “yüklenbilme” çift yönlü bir ilişkiyi ifade eder. Bunların birincisi failin gücünü ve hâkimiyetini; ikincisi ise akta ve faile uygunluğu konu alır. İlk ilişki iyi olsun kötü olsun değişmeksizin devam eder. Hâlbuki ikincisi değişir. Gerçekte değişme şekilsel anlamda iyiden kötüye doğru değildir. İyilik ödül ve takdire yüklenirken kötülük ise suç ve cezaya yüklenir (Scotus, 1975: 406-7).



Tanrısal irade her şeyin ilk nedenidir. İyilik, doğruluk ve ahlâkîlik ancak Tanrı tarafından istenilmiş olmak itibarıyla mutlaklardır. Eğer tanrısal iradeden bağımsız olarak mutlak olsa idiler Tanrı, kudretinde kendine tâbi olmayan bir kanun tarafından sınırlanmış bulunacaktı (Weber, 1998: 174). Tanrı, iradesi sonsuz olduğu için kendisini mutlak olarak ister. Kendisi için olanaklı olan her şeyi tek bir edimde isteyebilir ve isteyip istememede mutlak olarak özgürdür. Tanrı dünyayı sonsuz olarak istemiş olmalıdır yoksa dünyayı istememiş olduğu bir zaman olurdu ki bu Tanrı'da değişim ve eksiklik olduğu anlamına gelirdi (Thilly, 2000: 209).

Tanrı'nın iradesi mutlak olarak özgür olduğu için kavranılmazdır. Seçimleri için hiçbir olanaklı neden bulunamaz. Mantık, Tanrı'nın eylemleri için bir neden saptayamaz. İnsanın yapabileceğinin tümü evrendeki olguları deneyimsel olarak kendisine görüldüğü gibi bilmektir. Çünkü Tanrı isteseydi başka türlü bir evren de yaratabilirdi. Böylece Scotus Tanrı için dünyayı bir biçimde yaratmanın zorunlu olmadığını anlatan mümkün bir yaratılış teorisi geliştirmiştir (Sahakian, 1990: 114-5).

Çağdaş Fransız Düşünürü R. Verneaux, Duns Scotus'un irade ve özgürlükle ilgili düşüncelerinin iz düşümü olabilecek bir hususa dikkat çeker. Ona göre Hristiyan teolojisinde iki temel esas vardır: İlahî öngörü ile özgürlüğün ve ilahî müdahaleler (concours) ile özgürlüğün uzlaştırılması. 1. Özgürlük ve Öngörü (prescience): Tanrı'nın bizim fiillerimizi önceden gördüğü doğru bir ifadelendirme değildir. Zira onun ezeliyeti ve ebediliği, zamanın bütün anlarının onun önünde eşit olarak bir şimdi olmasından ibarettir. O halde doğrusunu söylemek gerekirse Tanrı fiillerimizi önceden görmüyor. Her şey onun önünde cereyan etmiştir. Onun kararlarımızı bilmesi kararları özgür olarak almamıza hiçbir şekilde engel olmaz. 2. Özgürlük ve Müdahaleler: Tanrı yaratıklara var oluşu verdiği gibi aynı şekilde onların eylemlerine de var oluşu veriyor. Tanrı'nın müdahaleleri özgürlüğü yok etmekten ziyade temellendirir, yani ona varlık kazandırır. Aziz Paul'un ifade ettiği gibi, "Bizim yeterliliğimiz Tanrı'dan gelir." Özgürlük, zekâ ve irade ile donatılmış insanın yapısına hastır. Tanrı'nın buna ihanet etmesi çelişki doğuracaktır.

Scotus düşüncesinde Tanrı'nın iradesi konusuna dikkat çektikten sonra Tanrı'nın iradesinin fiileriyle olan ilişkisine temas etmekte fayda var. Zira irade her gerçek failde bulunan bir vasıftır. Tanrı'nın ezeldeki



iradesi “seçme” anlamını ifade eder. Genel olarak fiildeki seçimlere baktığımız zaman seçim sahibinin aynı zamanda irade sahibi olduğunu görürüz. Scotus'a göre irade fiille tahakkuk eder. O halde Tanrısal irade, fiilleriyle birlikte düşünülmelidir (Scotus, 1986: 208). Scotus, Tanrı'nın fiilleri konusunu da olumsuzluk teorisi bağlamında inceler. *Opus Oxoniense*'de irade ve eylem ilişkisine şu ifadelerle açıklık getirir: “İrademiz doğal olarak eylemden önce olduğu için bir şekilde olan bir şey aynı zamanda zıt bir şekilde de ortaya çıkabilir. Bu nedenle Tanrısal iradenin doğal olarak önceliği ve böyle bir eğilimde olması mümkündür. Örneğin sonsuzluğun şu anında zıt bir nesneye de eğilim gösterebilir.” Scotus'a göre özgür ve mümkün fiiller varsa özgür ve mümkün nedenler de olmalıdır. Yani bir neden bir fiille ya da onun zıddıyla belirlenir. Scotus, mümkün ve özgür nedeni irade ile özdeşleştirir ve bununla iradenin kendisini belirlediğini iddia eder. Burada vurgulanan husus, bir fiili sürdürmenin veya ondan yüz çevirmenin irade edilme olanağının bulunmasıdır. Bir nedenle zorunlu veya mümkün olarak bir failin belirlenmesine imkân tanınmaktadır. Farklı biçimlerde olmak üzere failerin her ikisi de belirlenmiştir. Fail zorunlu olarak belirlenmişse failin aktarı da zorunlu olarak belirlenmiştir. Scotus'a göre fail, eylemde bulunma veya bulunmama gücünü haizdir. Bu nedenle insan iradesi bir eylemde bulunma veya bulunmama ya da bir fail tarafından mümkün olarak belirlendiği sürece başka bir fail tarafından belirlenebilir (Langston, 1986: 37).

### Tanrı ve Ahlâk Yasası

Scotus'un sistematik düşüncesi, zorunluluk teolojisi ve olumsuzluk teolojisi arasındaki ana yöntemsel ayrıma dayalı olarak bina edilir. Zorunlu önermelerin yanı sıra olumsal önermelerin bilgisi de bu doktrine bağlıdır. Gerçekte olumsal önermeler teolojinin en büyük kısmını oluşturur (Scotus, 1992: 111).

Mantık ve onlotojideki Scotuscu dönüm noktası *possibile logicum* (mantıksal imkân) ideasidir. Scotus'un ortaya attığı eşzamanlı olumsuzluk teolojisi ve zorunluluk teolojisi kavramları bu temele dayanır. Eşzamanlı olumsuzluk teolojisi, onun bütün düşüncesine yayılmaktadır. Bir kimse onun etik'ini konu ettiğinde zorunlu ve olumsal teolojisinin ana hatlarını hemen kavrar: “Bu nedenle iddia etmekteyim ki olumsal bir şeyle ilgili



zorunlu önermeler vardır. Çünkü 'Bir taş aşağıya düşüyor' önermesi olumsaldır ve düşmeyle ilgili zorunlu doğrular içerir. Örneğin bu taş merkeze doğru ve düz bir çizgi halinde yol alır. Aynı şekilde 'Tanrı'yı severim' önermesi olumsaldır ve onunla ilgili zorunlu bir doğru da olabilir. Örneğin 'Tanrı'yı her şeyden çok sevmeliyim' önermesiyle ifade edilen tez şöyle kanıtlanabilir: 'Tanrı, düşünebileceğimizin en büyüğüdür.' Bu nedenle Tanrı, her şeyden daha çok sevilir ve ben onu en yüksek düzeyde sevmeliyim. Böylelikle olumsal önermelerin bilgisine sahip olabilirim. Bu bilgi olumsal önermelerden çıkarılabilen zorunlu doğrularla ilgilidir (Scotus, 1992: 172).

Zorunlu ve olumsal teoloji arasındaki bu temel ayrım bakımından Duns'a göre etik'in iki türü olduğu ileri sürülebilir: Zorunlu etik ve olumsal etik. Buna göre zorunlu etik zorunluluk teolojisinin, olumsal etik de olumsal teolojinin bir parçasıdır. Scotus'un yeni ontolojisi olumsallık teorisine üzerine kuruludur. Ona göre etik yalnızca ahlâki iyilik temeline dayanır. Böyle bir etik iyilik, ontolojik olumsallık çerçevesinde bir başkasına yönelir. Burada benmerkezcilikten başkasına; komşuya ve doğal eğilimden açık uçluluğa doğru çift yönlü bir yönelme vardır. Bu ana çizgiler boyunca *özgür olmak* Scotuscu etik ve ontolojin temelini oluşturur. Bu bakımdan *günah işleme* insanoğlu için özgür olma ve özgürlüğün temelinde vardır. Özgür olmak elbette Tanrı'ya atfedilecek temel bir esastır, fakat o kusurlardan arıdır (Vos, 2000: 202).

Scotus, *Lectura III*'te doğal yasayı kesin olarak tanımlamaya girişir. Ona göre doğal yasaya tabi olan şey zorunlu olarak etikteki temel aksiyomları takip eder. Bu tarzda çıkarsanan önermeler zorunlu olarak doğrudur. Çünkü onlar zorunlu önermelerden tümdengelim yoluyla çıkarsanmaktadır. Etik anlamda zorunlu ilkeler aynı zamanda doğal ilkenin bizatihi parçalarıdır. Scotuscu anlayışın karakteristiği açısından zorunlu doğru ve irade birbiriyle irtibatlıdır. Zorunlu olarak doğru olan şey zihni ve iradi olmasa bile doğrudur. İradî bir iyilik veya bir irade aktı doğal yasanın iyiliğine tabi değildir. Çünkü doğal yasanın doğruluğu herhangi bir irade aktından öncedir. Onun doğruluğu doğal olarak bilinir. Bu tarz önermelerin zorunluluğu geniş anlamıyla analitiktir (Vos, 2000: 212-3). "İrade aktını tamamen dışta tuttuğumuzda ve Tanrısal akılla bu ilkeler kavrandığında, bu takdirde güç ve bu ilkelere uygunluk irade aktından önce kavranır."





(Scotus, 1992: III 37). Doğru, temelde doğal olarak doğrudur. Doğal doğrular (natural truths) bizatihi yani tabiatları gereği doğrudur. Scotus, etiğinde doğruyu tanımlarken doğası gereği doğruyu konu almaktadır (Vos, 2000: 213). Scotus'un bu yaklaşımı Antik felsefenin mutlak akıl ve mutlak yasa bilgilerini bertaraf etmektedir.

Scotus etiğinin temelinde irade ile özgürlük arasında görülen olumsuzluk paradoksu ve iradenin akıl üzerindeki önceliği yer alır. Buna göre yaratma aktının önceliği, iyi olan şeyin tesisinde özgürlükle paralel bir rol oynar. Ahlâki doğruyu irade tesis eder. “Şeyler Tanrı'nın onları irade etmesi nedeniyle iyidir. Bu nedenle ahlâki doğruya doğal akılla nüfuz edilmez.” (Quinton, 1967: 369-96). Ancak, ona göre irade ile akıl arasında bir çelişki (antinomy) yoktur. Bununla birlikte zorunlu ve olumsal önermeler arasında ve bilgi ile iradenin birbiriyle ilişkisinde olmazsa olmaz bir ayrım vardır. İrade, zorunlu olmayan unsurlarla kurulmuş ve olumsal bir alanda yer tutmuştur (Vos, 2000: 217).

Problemin çözümü olumsal etik ve zorunlu etik gibi temel kavramlarda olduğu gibi, eşzamanlı olumsuzluk (synchronic contingency) ile eşzamanlı zorunluluk (synchronic necessity) arasındaki temel ayrıma dayanmaktadır. Zorunlu etik bakımından iyilik iradeye dayalı olamaz. “A Tanrı'yı sever.” önermesinde olduğu gibi olumsal etik önermeler dahi “Tanrı sevilir.” önermesinde olduğu gibi zorunlu önermelerin ve “A vardır; Tanrı'yı bilir.” gibi zorunlu doğruların birlikteliğine dayanır. Zorunlu önermeler bizatihi iradeye dayalı değildir. Duns Scotus ve St. Thomas arasındaki temel ayrım, felsefedeki idealizm ve realizm arasındaki süregelen ihtilafa dayanır. İdealizm açısından realizmin zafiyeti eşyanın tabiatını reel olarak kavrama iddiasına dayanır. Bu yaklaşım kuşkucu bir kritisizmi doğurur. Burada Scotus'un teolojik voluntarizmi öne çıkmaktadır. Scotus özgürlüğü teolojik önermelerde aramaktadır. Fakat böyle bir felsefi başlangıç noktasının seçimine felsefi bir yolla karar verilemez. Duns Scotus ile St. Thomas arasındaki bu derin teorik ayrıma rağmen bunların pratik izdüşümleri arasında çok sınırlı bir düzeyde ayrım görülmektedir (Vos, 218-9).

Scotus felsefesinde doğrular ister zorunlu isterse olumsal olsun olumsal bir yolla keşfedilirler. Eşzamanlı olumsuzluk teorisi Scotus teolojisinin ve felsefesinin sistematik yapısını biçimlendirmiştir. Bu nitelikler onun karakteristik terimlerinin ayırt edici anlamlarını oluşturmaktadır. Bu



nedenle pek çok geleneksel terim yeni anlamlar kazanmaktadır. Örneğin, Scotus, Peter Lombard'ın "Tanrı yarattığı şeylerin daha iyisini yaratabilir miydi?" sorusu yerine "Tanrı yarattığı şeyleri olduğundan başka türlü yaratabilir miydi?" sorusunu koyarsak daha tatminkâr bir cevap alacağımızı savunur. Ona göre "*Tanrı, şeyleri düzensiz olarak yarattı.*" önermesinin öncülü yanlış olduğu için sonuçları da yanlış olmaktadır. Öte yandan şeylerin başka türlü yaratılması, kendisiyle çelişen bir şey olmadığı gibi dünyanın da bu şekilde yaratılması zorunlu değildir (Scotus, 1986: 255).

Tanrısal iradenin iyilikle hükmetme zorunluluğu yoktur. Seçim, iyiliğin aksine Tanrı'nın iradesiyle ilgili bir konudur. Tanrı bir şeyi irade ederse bu şey iyidir. Tanrı irade etmiş olduğundan başka ahlâkî yasalar irade etmiş olsaydı, bu diğer yasalar geçerli olurdu. Çünkü erdemlilik onun iradesindedir. Tanrı'nın irade ettiği kadarının dışında erdemlilik taşıyan bir yasa yoktur (Gilson, 1978: 461).

Scotus, yukarıda yeniden düzenleme yoluna gittiği soruya ilişkin olarak akıllı ve iradî olan her bir eyleyen için, bir aktı şöyle ya da böyle gerçekleştirmenin bir zorunluluk olmadığını vurgulamakla birlikte söz konusu aktın doğru ve yasal olanla uyumunu gerekli görür. Bu nedenle Tanrı'nın yanı sıra bütün özgür eyleyenler ya adil bir yasanın zorlamalarıyla uyumlu olarak aktederler ya da bu yasanın dışında veya karşısında olurlar. Her ne zaman yasa ve onun doğruluğu eyleyenin gücü dâhilinde ise fail, şeyleri, bu doğru yasanın zorladığından başka türlü de düzenleyebilir ve düzenli olarak sürdürebilir. Scotus şeylerin doğru olarak düzenlendiği bazı genel yasaların Tanrısal akılla değil de Tanrısal iradeyle önceden kurulduğunu savunur. Ancak akıl, Tanrısal iradeye örneğin "Şeref sahibi bir insan öncelikle kibar olmalıdır" tarzında bir yasa sunduğunda bunu özgür iradesi ile arzu ederse bu da diğer yasalar gibi doğru ve mutlak bir yasa olur. Bu nedenle Tanrı doğru yasalara uygun olmayan pek çok şey yapabildiği sürece önceden vaz edilen yasaların dışına çıkmış olur. Bu durumda Tanrı, mutlak gücüne uygun olarak edimde bulunur, denilir. Tanrı'nın meydana getirdiği şeyler kendi kendisiyle çelişmediği için veya gerçekleştirdiği edimler bir zıtlık içermediğinden mutlak gücü ile uyumlu olarak edimde bulunduğu söylenebilir. Scotus'a göre tesis edilmesi Tanrısal iradenin kabulünün dışında olan başka bir meşru yasa yoktur. Bu nedenle Tanrı yalnız tikel değil, bunun yanı sıra tümel bir emirle ya da hukuki bir yasa ile



emrettiğinden başka türlü aktedebilir. Bu durumda da halen düzenli olarak aktetmiş olur. Çünkü mevcut düzenin ötesinde olan Tanrı'nın mutlak gücü, yapabildiği şeyleri ancak düzenli olarak yapabilir (Scotus, 1986: 257).

Burada, Tanrı'nın emredici gücü derken tümel bir yasa tarafından kurulan bir düzen kastedilmektedir. Tanrı için örneğin kefaretni ödemediği takdirde lanetli olarak ölecek olan bir günahkârın gerçekte bağışlanmadığı ama bağışlanmasının mümkün olduğu açık bir olgudur. Ancak kuşkusuz Tanrı çoktan lanetlenmiş olan Yahuda'yı bağışlamayacaktır. (Fakat Tanrı'nın mutlak gücü açısından bu imkânsız değildir. Bu durum kendi içinde bir çelişki içermez.) Bu nedenle başka bir günahkârın bağışlanması mümkün iken Yahuda'nın bağışlanması mümkün değildir. Yahuda yalnızca Tanrı'nın mutlak gücü ile bağışlanabilir. Fakat Yahuda'nın kurtuluşu, onun tesis edebileceği başka bir düzende Tanrı'nın emredici gücü sayesinde sağlanabilir ((Scotus, 1986: 259-61). Tanrı, akliselimin ve ortak bilincin gösterdiğinin aksine bir akt gerçekleştirmez. Çünkü Tanrı daima hakaniyetli bir irade (ordinatissime volens) sergiler (Scotus, 1986: 8-9).

Bu bağlamda Scotus Ordinatio'da "Moral iyilik Tanrı'nın iradesiyle uyumlu mudur?" sorusuna cevap arar. Peter Lombard Sentences'ın ilk kitabında irademizin Tanrı'nın iradesiyle uyumlu olduğunu ileri sürmektedir. Scotus, Lombard'ın temel argümanının zıddını savunur: "Yahudiler, İsa'ya eziyet etmeyi ve onu öldürmeyi irade etmişlerdir. Bunu aynı şekilde İsa da irade etmiştir ancak Yahudiler yine de günahkârdır." Zira İsa'nın duası şöyledir: 'Baba onları affet! Çünkü onlar ne yaptıklarını bilmiyorlar.' Scotus'a göre "iyilik yalnızca objeye bağlı değildir. Başta gaye olmak üzere bütün diğer koşullar da gözetilmelidir." (Scotus, 1986: 54).

İnsan iradesi, daha genel anlamda yaratılmış irade, yaratılmayan iradeyle uyumlu olduğu sürece moral bakımdan iyidir. Yaratılmış irade, yaratılmamış iradede olduğu gibi her durumda iyiyi irade etmek zorunda değildir. Çünkü faillerin bulunduğu yer temelde farklıdır. Yaratılmış irade, yaratılmamış irade ölçüsünde bir iyiyi sevmeye uyumlu değildir. Aktların yoğunluğunda gerçekte büyük farklar vardır. Yaratılmış ve yaratılmamış irade arasında en azından aktın ve objenin iyiliği açısından her bakımdan bir uygunluk olsa dahi irade atkının iyiliğinin gerektirdiği diğer durumlarda bir orantısızlık olmaya devam edecektir (Scotus, 1986: 237).

Scotus kötülerin cezalandırılması hususunda Tanrı'nın adaletiyle ve



rahmetiyle nasıl muamelede bulunacağına ilişkin olarak dört hususu gündeme getirir: Birincisi Tanrı'nın katında adaletin olup olmadığı; ikincisi Tanrı'nın katında rahmetin olup olmadığı; üçüncüsü Tanrı'nın katında adaletin rahmetten ayrılıp ayrılmayacağı; dördüncüsü kötülerin cezalandırılmasında Tanrı'da adalet ve rahmetin mutabık olup olmayacağı. Adalet temelde Tanrı'nın yaratılanlara karşı mükâfat ve ceza ile muamelede bulunmasına atfedilir. Kısacası Tanrı, yarattığı kullarına müstahak oldukları şeyleri verir. Scotus, Anselm'den şöyle bir tanım aktarır: "Adalet, iradenin doğruyu –bizatihi doğru olduğu için- gözetmesi (observed), koruması (preserved) ve yerine getirmesi (served)'dir." (Scotus, 1986: 55). Latincedeki "servetus" tanımı geçen üç anlamın hepsini de çağrıştırabilen bir sözcüktür. Adalet iki hakkı tesis eder. Birincisi diğerlerine de teşmil edilebilmesi bakımından evrenselidir. Yasanın genel ve belirli düzenlemeleri yasa koyucu tarafından tayin edilir. Scotus bunu pek çokları gibi 'meşru hak' (legal justice) olarak adlandırır. İkincisi ise özel (particular) hak'tır. Yasaya ait bazı özel yönlerin doğruluğunu içerir. Bunlardan ilki yani meşru hak Tanrı tarafından postula edilir. Ancak meşru ve özel olmak üzere saydığımız iki hak Tanrı'da aynı şeyi ifade eder. Zira Tanrısal iradenin doğruluğuyla iyiliği birbirine özdeştir (Scotus, 1986: 241-3).

Scotus, Anselm'in Proslogion'unda geçen bir sözünü aktarır: "Yalnızca irade ettiğin şey adildir ve yalnızca irade etmediğin şey adil değildir." (Scotus, 1986: 247). Zihin determine olarak ikincil objelerden birine eğilimlidir. Fakat iradede durum böyle değildir. Bir kimse ilahî iradenin birincil aktına eğilimlidir. İrade ikincil objelerin her birinden önce kendini determine eder. Zihin, bazı mümkün fiilleri, iradenin onları irade etmesinden önce kavrayabilir. Ancak bu kavrayış, belli bir şeyin olması gerektiği tarzında değildir. Yani bu kavrama (to apprehend) dikte etme anlamı taşımaz. Bu kavrayış gerçekte iradeye yansız (neutral) olarak yöneltilmiş bir tekliften ibarettir. Bunun gerçekleşmesi yönünde irade kesin kararı verdikten sonra ortaya çıkabilecek olumsuzlarla ilgili olarak zihin, gerçekleşmesi isabetli olan şeyi kavrar. Örneğin "Tanrı sevilmelidir." önermesi. İrade bununla uyumsuzluk edemez. İrade bunu doğrudan takip etmemekle birlikte doğal olarak onu irade etmeye zorlanır. Özetleyecek olursak bir şeyin gerçekleşmesine yönelik eğilim zihin açısından doğaldır (naturally); oysa irade açısından özgürce (freely). Bu güçler daima uyum içindedir-



ler. Ancak aynı objeye farklı cihetlerden yönelirler. Tıpkı muhayyile (imagination) ve zihnin (intellect) bir objeye öncekinin tekil, sonrakinin ise tümel olarak eğilim göstermeleri gibi aralarında bir ayrışma ortaya çıkar (Scotus, 1986: 251).

Scotuscu teolojideki irade ve ahlâk ilişkisini saptamamızı kolaylaştıran bir diğer soru da şudur: “Tanrı, evreni yarattığından başka suretle de yaratabilir miydi?” Bu soruyu pek çok düşünür tartışma konusu yapmıştır. Pierre Abelard şöyle der: “Tanrı evreni olabilecek en iyi zamanda ve en iyi şekilde yaratmıştır.” Bu yaklaşıma göre mantıksal olarak yaratmanın mevcut haliyle zorunlu olduğu dolayısıyla olumsal olmadığı vurgulanmaktadır.<sup>5</sup> Scotus da pek çok düşünür gibi *potentia absoluta*'daki gücü herhangi bir kısıtlama veya kayıtlama olmaksızın basit ve mutlak anlamda ele alır. Ona göre Tanrı, bir şeyi kendisiyle çelişkiye düşmeksizin yapar. Şeylerin başka türlü olabilmesi ne Tanrı'nın kendisiyle çatışması ne de dünyada zorunluluğun hâkim olduğu anlamını taşır. *Potentia ordinata* (takdir edici güç) daima tek bir tazda tanımlanamaz. Bu nedenle *ordinata* farklı biçimlerde tercüme edilebilir. Yaygın olarak kabul edilen anlam Tanrı'nın fiilen (de facto) takdir edici olmasıdır. Scotus, *ordinate* ve *ordinatissime* kavramlarını ‘düzenli’ ve ‘metodik’ olarak aktetme anlamlarında alır ve bu terimleri *ordinatissime volens* (metodik olarak irade eden) tarzında Tanrı'ya atfeder (Scotus, 1986: 56-7).

Tanrı mutlak güç sahibi olarak teoride (de jure) her şeye güç yetirendir. Ancak o iyiliklerinde adaletlidir. Bu nedenle Tanrı başka türlü yaratmakta özgür olmasına rağmen iyiliğini ihlal etmekte özgür değildir. O kendisinin doğal özgürlüğe (innate liberty) sahip iradesinin tam yetkinliğinin bir gereği olarak adalet eğilim veya yöneliminin de dışına taşmaz. Şimdi “Tanrı evreni yarattığından başka suretle de yaratabilir miydi?” sorusunu tekrar gündemimize alacak olursak soru Scotus'un genel irade anlayışı çerçevesinde şöyle yanıt bulur: “Şeyler, Tanrı onları irade ettiği için iyidir. Zira aksi geçerli değildir. Dolayısıyla ahlâki doğrulara doğal nedenlerle erişilemez.” (Scotus, 1986: 57).

<sup>5</sup> Bu zorunlulukçuluğu dile getiren Pierre Abelard, Kilisenin baskıları nedeniyle buna ilişkin sözlerini geri almıştır. Ancak 13. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Paris Üniversitesi'nde yaygınlık kazanan İbn Rüşd'ün etkisiyle bu yaklaşım tekrar aktüel hale gelmiştir. Daha sonra İbn Rüşd'ün görüşleri de Kilise tarafından yasaklanacaktır. İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumu için bkz. Altuner, 2017: 1-17.



Scotus “Tanrı’nın mutlak (absolute) gücü takdir edici (ordained) gücünü aşar mı?” sorusunu ise Tanrı’nın yanı sıra bütün irade sahiplerine teşmil eder ve şöyle bir hukuki yargıya varır: Bir kimse mutlak gücüne göre fiilen akteder; takdir edici gücüne göre ise teorik (de jure) olarak akteder. Bir fail (agent) olarak Tanrı bulunduğu farklı bir akta da bulunabilir. Bu durumda başka bir doğruluk yasası kuracağı için onun tarafından konulan yasa doğru olacaktır. Çünkü ortaya çıkışı ilahi iradenin kabulüyle olmayan hiçbir yasa doğru değildir. Scotus on emir’in ikinci tablosuna ilişkin olarak da iki hususa dikkat çeker. Birincisi Tanrı’nın varlığı bizatihi bilinen ilkelerden doğal bir nedenle çıkarılabilirse de zihinsel konularda yeteneği olmayan bilgisiz insanlar için bu bilgi yalnızca vahyedilmiş yasa (revealed law) yoluyla bilinir. Aynı sonuç yalnızca bir miktar akıl yürütmeden sonra bilinebilen moral doğru (moral truths)’lara da uygulanabilir. İkincisi günahkâr itiyatlar zihni kör eder. Bu nedenle ahlâksız insan doğal yasaya karşı içine düştüğü sapkınlığın farkına varmayabilir. Bu nedenle bu hususlar zorunlu olarak açıklanır. İşte örneğin şehvet düşkünlüğünün günah oluşu ikinci tabloda yasaklanmıştır. Dolayısıyla bir kimse nin bu tür hususların kendiliğinden (per se) bilemeyeceği kabul edilebilir (Scotus, 1986: 255-8).

Scotus On Emir’deki<sup>6</sup> bütün ilkelerin doğa yasasına ait olup olmadığı hususunu tartışma konusu yapar. Ona göre On Emir’deki ilkeler iki kısma ayrılır. Birincisi dar veya özel (strict or proper) anlamda doğal yasaya ait

<sup>6</sup> Musa’ya Sina Dağı’nda Tanrı tarafından 2 taş tablet üzerinde verildiği söylenen on emir, Eski Ahit’in Çıkış (Eksodos) kitabının 20. babında yer almaktadırlar:

1. Karşımda başka ilahların olmayacak.
2. Kendin için oyma put, yukarda göklerde olanın, yahut aşağıda yerde olanın, yahut yerin altında sulara olanın hiç suretini yapmayacaksın, onlara eğilmeyeceksin ve onlara ibadet etmeyeceksin.
3. Yehova’ın Rab’in ismini boş yere ağza almayacaksın.
4. Sebt gününü takdis etmek için onu hatırında tutacaksın. Altı gün işleyeceksin ve bütün işini yapacaksın, fakat yedinci gün efendin Rab’e Sebt’tir. Sen ve oğlun ve kızın, kölen ve cariye ve hayvanların ve kapılarında olan garibin hiçbir iş yapmayacaksınız. Çünkü Rab gökleri, yeri ve denizi ve onlarda olan bütün şeyleri altı günde yarattı.
5. Babana ve anana hürmet edeceksin.
6. Katletmeyeceksin.
7. Zina etmeyeceksin.
8. Çalmayacaksın.
9. Komşuna karşı yalan şahadet etmeyeceksin.
10. Komşunun evine tamah etmeyeceksin, komşunun karısına yahut kölesine yahut cariyesine, yahut öküzüne, yahut eşeğine, yahut komşunun hiçbir şeyine tamah etmeyeceksin.

[http://tr.wikipedia.org/wiki/On\\_Emir](http://tr.wikipedia.org/wiki/On_Emir).



olan yani sözlerinin (terms) ve hükümlerinin (conclusions) bunu zorunlu olarak gerekli kaldığı pratik ilkelerdir. İkincisi sözlerin ikincil veya genel (secondary or broder) anlamı yani sözlerin anlamı zorunlu olarak ilk ilkelere çıkmaya da sıradan bir zihin tarafından zorunlu olarak anlaşılabilen ilkelerdir. Fiillerin moral bakımdan iyiliği veya kötülüğü ve bunların emredilmesi veya yasaklanması yalnızca Tanrı'nın onları irade etmesi nedeniyle değildir. Bu fiiller moral açıdan iyi veya kötü oldukları için Tanrı tarafından her biri ayrı olarak emredilmiştir veya yasaklanmıştır. On Emrin ne kadarı dar (strict) ne kadarı geniş (extended) anlamda doğal yasaya ait olduğu konusu da Scotus tarafından ayrıca tartışma konusu yapılmıştır. Scotus konuya ilişkin düşüncesini şöyle özetler: "İlkin biz ikinci tabloya (second table, On Emrin son yedi ilkesi) ait ilkelerin hepsinin mutlak anlamda doğal yasalara ait olduğunu kabul etmiyoruz. İkincileyin ilk iki ilkenin mutlak anlamda doğal yasalara ait olduğunu kabul ediyoruz. Üçüncüleyin İlk tablonun (first table, On Emrin ilk üç ilkesi) üçüncü ilkesinin konumu hususunda bazı kuşkular vardır. Dördüncüleyin, geniş (broadly) anlamda ilkelerin bütününe doğal yasaya ait olduğunu kabul ediyoruz." (Scotus, 1986: 61-3).

Scotus On Emir'deki ilkelerin doğal yasalara aidiyeti hususundaki genel yaklaşımını şöyle özetler: Doğal yasalara ait olan bu ilkeleri Tanrı'nın askıya alması düşünülemez. Ancak Tanrı bazı hususlarda bu ilkelerin aksini gerçekleştirebilmiştir. Buna göre genel olarak doğal yasaya ait olan şey ya terimleri itibarıyla doğrudan bilinen pratik ilkelerdir ya da bu ilkeleri takip eden zorunlu hükümlerdir. Bu nedenle Tanrı onları yanlışlayamaz. Yani meşru olmayan bir şeyi meşru yapamaz. Özellikle cinayet işlemek, hırsızlık yapmak ve zina etmek On Emir prensiplerine terstir ve Çıkış babında (Exodus, 20:13) açıkça ifade edilmiştir: 'Öldürmemelisin' gibi. Ancak zaman zaman Tanrı'nın bunları askıya aldığı görülmüştür. İbrahim'in oğlunu kurban etme bahsi Yaradılış babında (Genesis: 22) açıklıkla yer alır. Yine Çıkış babında (Exodus, 11:2, 12:35) İsrailoğullarına yönelik olarak Mısırlıların (Egyptians) mallarını çalma emri yer alır. Bunların yanı sıra Hosea<sup>7</sup> 'de "Zina çocukları yap!" emri yer almaktadır. Scotus konuya

<sup>7</sup> Efraim diye bilinen İsrail'in kuzey Krallığının başkenti Samiriye İ.Ö 722 yılında Asurlular tarafından ele geçirildi. Peygamber Hoşea bu olaydan önceki sıkıntılı günlerde ortaya çıktı. Özellikle putperestlik ve sadakatsizlik konusuna değindi. İsrail halkının Tanrı'ya sırt çevirip başka ilahlara yönelmesi zinayla özdeşleştirildi. Nitekim Hoşea Tanrı'yla İsrail



ilişkin olarak Aziz John'un Kitab-ı Mukaddes'te (ch. 2, vv. 3-7) yer alan mektubuna dikkat çeker: "Tanrı'ya ait bilgimizden emin olmanın yolu, onun emirlerini yerine getirmekten geçer. Çünkü onun sözünü tutan (keep his word) kimse gerçekte Tanrı'nın sevgisini kazanmıştır ve bu sevgi onu yetkinleştirir. 'Tanrı'ya dair bilgim var.' iddiasında bulunan insan onun emirlerini yerine getirmiyorsa yalancıdır. Bununla size yeni bir emir yazıyor değilim. Zira bu öteden beri (from the start) sahibi olduğunuz kadim bir emirdir." (Scotus, 1986: 271). Scotus'a göre konuyla ilgili bu örnekleri göz önüne alan kimse On Emrin doğal yasaya ait olduğunu düşünebilir. Ona göre yukarıda geçen ifadelerden özetle şöyle bir yargıya varılabilir: "Emredilen şeyler yalnızca emredildiği için iyi değildirler; bilakis onlar bizatihi iyi oldukları için emredilmişlerdir. Bunun gibi yasaklanan şeyler de yasaklandığı için kötü değil; aksine bizatihi kötü oldukları için yasaklanmıştır." (Scotus, 1986: 273).

Scotus doğal yasa ile ilgili Gratian Kararları<sup>8</sup>'nin temel kriterini kabul eder. Gratian Kararlarında buna ilişkin olarak şöyle denilmektedir: "Doğal yasa, rasyonel varlıkların başlangıcından itibaren yürürlükte dir. Zaman içinde değişmeyen bir sabitlik içindedir." Ancak Scotus bu kriteri On Emrin ikinci tablosundaki ilkelere teşmil etmez. Oysa ona göre birinci tablonun ilkeleri için durum farklıdır. Çünkü bunlarda bir obje olarak doğrudan Tanrı dikkate alınır. "Tanrı'dan başka ilah tanımayacaksınız!", "Tanrı'nın ismini boş yere ağzına almayacaksınız!", "Tanrı'ya saygısızlıkta bulunmayacaksınız!" ilkeleri zorunlu olarak itibar edilmeyi gerektirdiği için doğal yasaya aittir. Sonuç olarak Tanrı, hiç kimseye bu ilkelere emredilen ve nehyedilen hususlara zıt davranma muafiyeti tanımaz (Scotus, 1986: 277). Zira "Tanrı sevilmelidir." önermesi "Tanrı'dan nefret edilmemelidir." önermesini zorunlu olarak takip eder. Dolayısıyla bu ilkeler On Emrin birinci kısmına yani tam veya hususi anlamda doğal yasaya ait olan ve söz ve hükümlerin zorunluluk taşıdığı pratik ilkelere dir.

---

halkı arasındaki ilişkileri sergilemek için Tanrı tarafından zina eden bir kadınla evlendirilmeye yönlendirildi.

<sup>8</sup> Bolognalı bir keşiş olan Johannes Gratian'ın 1140'lar dolayında yayınladığı ve o zamana kadar gelen kilise hukuku çalışmalarının bir derlemesi olan *Decretum*'dur. Bir derleme olması nedeniyle *Decretum*, teoloji ve hukuk normları gözetilerek ve daha çok hukukla ilgili olan faiz, fiyat, monopol gibi konulara, Hristiyanlık teolojisinin ilkeleri bağlamında yeniden yorumlar getirmiştir. Küçükçakay, 2017, 178.





Hatırlanacağı üzere On emrin ikinci kısım ilkeleri, sözlerin ikincil veya genel (secondary or broder) anlamı yani zorunlu olarak ilk ilkelerden çıkmasa da sıradan bir zihin tarafından zorunlu olarak anlaşılabilmeyi ifade ediyordu. Scotus konuya ilişkin olarak savunduğu temel kanıtları şöyle sıralar:

1. İkinci tablodaki ilkeler dar anlamda doğal yasaya ait değildirlere.

2. Tanrı'nın varlığı doğuştan gelen ilkelerden olması münasebetiyle doğal akılla bilinebilir. Ancak zihinsel konularda yeteneksiz olan kimseler bu bilgiye yalnızca vahiy yoluyla ulaşırlar. Kitab-ı Mukaddes'te Havarilerden biri Yahudilere şöyle seslenir: "Kendisine Tanrı'nın bilgisi ulaşan kimse onun varlığına inanmak zorundadır."(Hebr. II) (Scotus, 1986: 285).

3. Tanrı'nın, İsrailoğullarının Mısırlıların mallarını yağmalamasına salık vermesi başkasına ait olan bir şeyle ilgili olarak "çalma" ilkesini askıya almaz. Çünkü Tanrı bu malların asıl sahibidir. Bu malların yasal sahipleri bunu irade etmeseler bile Tanrı o malları onlardan alıp başkasına verebilir. Diğer bir açıklama şöyledir: İsrailoğulları, Mısırlıların emrinde çalıştırılıyorlar ve Mısırlılar onlara ücret takdir etmiyorlardı. Bu nedenle İsrailoğulları onlardan aldıkları şeyleri zaten çalışma ücreti olarak hak etmişlerdi. Bu durumda yüce yargı Mısırlıları buna zorladı. Yahudiler de yüce yargının izniyle bu şeyleri kabul ettiler. Onlar bu şeylere adil ve meşru olarak el koydular (Scotus, 1986: 285-7).

Duns Scotus'a göre Tanrı'nın her zaman en iyiyi seçmesi Tanrı'nın mutlak bir zorunlulukla hareket etmesini gerektirmez. Tanrı'nın iyi olanı seçmesinde bir zorunluluk söz konusu ise de bu, mantıksal bir zorunluluk değil, Tanrı'nın iyilik ve adalet sıfatlarının gereği olan ahlâki bir zorunluluktur. Ona göre Tanrı'nın iyiyi seçmesinin bir bakıma zorunlu olduğu söylenebilir. Fakat bu zorunluluk imkâna zıt bir zorunluluk değildir (Copleston, 531-3). Öyle anlaşılıyor ki Scotus, iradeciliği metafiziğin yanı sıra ahlâki alana da taşımıştır. Buna göre her şeyin ilk nedeni olan tanrısal irade aynı zamanda yaratılmış bütün zihinlerin de en yüksek yasası olmak durumundadır. İyi ve doğru sadece Tanrı tarafından irade edilmiş olmak bakımından mutlaktır. Buna göre Tanrı insanlara ilettiği ahlâk yasasının yerine başka bir yasa da gönderebilirdi. Hatta insanları bu yasalardan muaf da tutabilirdi (Cevizci, 1999: 259-60).



Yine kötülüğe meyledebileceklerini önceden görmesine rağmen Tanrı'nın, yaratıklarından bazılarına özgürlüklerini kullanma fırsatı bahsetmesi genel nizam ve iyilikle uygunluk içindedir. Tanrı'nın hususi fiilleri en iyi şekilde kutsal metinlerde ve o inançların kendilerine ait teolojilerinde ele alınabilir. İlahî fiilin aşkın kökeni Tanrı'nın şahsiyet olarak tasavvur edilmesiyle açığa çıkar. Şahsiyet olmayan panteist bir Tanrı, meydana gelen her şeyin ardındaki güç olabilir fakat hususi fail olamaz. Dünyada fiilde bulunması için Tanrı'nın muayyen hadiselerden ve şartlardan haberdar olması zorunludur. Dahası Tanrı'nın hadiselerin akışını etkileyecek veya onlara tesir edecek kudrette olması gerekir: Tanrı fiili, bir hadisede Tanrı'nın hususi olarak müdahalesiyle ortaya çıkar. İlahî yasa kapsamına giren önemli bir konu da duadır. Ancak dua pek çok soruyu gündeme getirir. Eğer Tanrı bizim ona söylememiz mümkün olan her şeyi zaten biliyorsa bu takdirde dua etmenin anlamı nedir? Dualarımızın Tanrı'ya aksi takdirde yapmayacak olduğu bir şeyi yapmaya sevkettiğini farz etmemiz mümkün müdür? Biz Tanrı'ya dua ettiğimizde gerçekten ne olup bitmektedir? (Peterson vd., 2016: 216-7). "Tanrı'nın belli bir olaya sebep olduğunu söylemek tam olarak ne anlama gelmektedir?" Birçok teist pek çok olayın geniş anlamı itibarıyla Tanrı'nın fiili olduğunu kabul eder. Nitekim evreni yaratan, evrendeki neden sonuç ilişkisinin dayandığı 'kanunları' koyan ve ilahî kudretiyle bu ilişkinin ayakta kalmasını sağlayan Tanrı'dır." (Peterson vd., 2016: 244).<sup>9</sup>

Scotus, *God and Creatures* kitabında Tanrı'nın iradesi ve insanın özgür iradesi arasındaki ilişkiyi doğrudan ve derin bir tartışmaya tabi tutar. "Aynı fiil ve nesneyle ilgili iradenin özgürlüğü ve doğal zorunluluk nasıl bağdaşır?"ın yer aldığı 16. Soru, tamamen bu konuya hasredilmiştir. Augustinus'un yazıları bu sorunun tartışılmasında anahtar rolü oynar. Scotus, Augustinus'tan iki alıntı ile bu bahse girer. İlk olarak doğal zorunlulukla irade özgürlüğünün bağdaşmazlığını göstermek üzere suçlulukla iradilik arasındaki bağlantılara değinir. İkinci olarak mutlak bilgiye sahip olsa bile Tanrı'nın özgür oluşuna ve irade ederken, doğal zorunluluğun özgürlükle karşıt bir konumda bulunmadığına dikkat çeker (Scotus, 1975: 369-70).

<sup>9</sup> Ortaçağ filozofları Tanrı'nın "birinci dereceden neden" olmasını, ilahî kudretin varlıkta tuttuğu mahlukata ait, "ikinci dereceden neden" olmadan ayırmışlardır. Peterson vd., 2016: 270.



Scotus iradenin herhangi bir aktında zorunluluk bulunup bulunmadığını tartıştıktan sonra önemli bir ayırım yapar. O değişmezliğin zorunluluğu ile kaçınılmazlığın zorunluluğunu birbirinden ayırır. Değişmezliğin zorunluluğu “iradede aynı andaki bir değişimi dışta tutar. Tanrısal irade bir sonraki anda şimdikinden farklı bir biçimde irade edebilir.” Bunun anlamı, Tanrısal irade bir şeyi bir kez irade ettiğinde bundan geri durması mümkün değildir. Kaçınılmazlığın zorunluluğu ise değişikliği ve ardışıklığı dışta tutmakla kalmayıp Tanrısal iradenin irade ettiğinden başkasını devre dışı bırakmasıdır.” (Scotus, 1975: 376-7). Tanrısal irade her neyi irade etmişse onu irade etmek zorundadır. Aksini irade edemez. Açıktır ki kaçınılmazlığın zorunluluğu, değişmezliğin zorunluluğundan daha kavidir. Scotus Tanrı'nın iradesiyle ilişkilendirildiğinde iki zorunluluk arasında ayırım yaparken açıktır ki bu ayırımı insan iradesine de uygulamayı düşünmüştür.

### Sonuç

Scotus, her şeyin zorunlu ve değişmez olduğunu iddiasını, mantık örgüsü güçlü olan bir teoriyle çürütme yoluna gitmiştir. Bu bağlamda “eşzamanlı olumsuzluk” diye kavramlaştırdığı parlak bir keşifte bulunmuştur. Scotus'un klasik Hristiyan anlayışını derinden etkileyen bu olumsuzluk teorisinin esası, fiilî gerçekliğin gerçekte olandan farklı da olabilmesine dayanır. Olumsal gerçeklik teorisi, bir nevi Hristiyan düşüncenin Antik Yunan düşüncesinden kurtulmasını ifade etmektedir. Olumsuzluk teorisinin özünü zıtların aynı anda mümkün olması oluşturur. İrade bir şeyi belli bir anda irade etmenin yanı sıra etmeyebilir.

Scotus'un sistematik düşüncesi, zorunluluk teolojisi ve olumsuzluk teolojisi arasındaki ana yöntemsel ayırma dayalı olarak oluşturulur. Zorunlu önermelerin yanı sıra olumsal önermelerin bilgisi de bu doktrine bağlıdır. Gerçekte olumsal önermeler, teolojinin en büyük kısmını oluşturur. Zorunlu ve olumsal teoloji arasındaki bu temel ayırım bakımından Scotus'a göre ahlâkın iki türü olduğu ileri sürülebilir: Zorunlu ahlâk ve olumsal ahlâk. Buna göre zorunlu ahlâk, zorunluluk teolojisinin, olumsal ahlâk da olumsal teolojinin bir parçasıdır. Onun yeni ontolojisi olumsuzluk teorisi üzerine kuruludur. Problemin çözümü, eşzamanlı olumsuzluk ile eşzamanlı zorunluluk arasındaki temel ayırma dayanmaktadır.



Scotus'a göre tesis edilmesi Tanrısal iradenin kabulünün dışında olan başka bir meşru yasa yoktur. Bu nedenle Tanrı yalnız tikel değil, bunun yanı sıra tümel bir emirle ya da hukuki bir yasa ile emrettiğinden başka türlü aktedebilir. Bu durumda da halen düzenli olarak aktetmiş olur. Çünkü mevcut düzenin ötesinde olan Tanrı'nın mutlak gücü, yapabildiği şeyleri ancak düzenli olarak yapabilir. Tanrı mutlak güç sahibi olarak teoride her şeye güç yetirendir. Ancak o iyiliklerinde adaletlidir. Bu nedenle Tanrı başka türlü yaratmakta özgür olmasına rağmen iyiliğini ihlal etmekte özgür değildir. O kendisinin doğal özgürlüğe sahip iradesinin tam yetkinliğinin bir gereği olarak adalet eğilim veya yöneliminin de dışına taşmaz. Scotus On Emir'deki bütün ilkelerin doğa yasasına ait olup olmadığı hususunu tartışma konusu yapar. Ona göre On Emir'deki ilkeler iki kısma ayrılır. Birincisi dar veya özel anlamda doğal yasaya ait olan yani sözlerinin ve hükümlerinin bunu zorunlu olarak gerekli kıldığı pratik ilkelerdir. İkincisi sözlerin ikincil veya genel anlamı yani sözlerin anlamı zorunlu olarak ilk ilkelerden çıkmasa da sıradan bir zihin tarafından zorunlu olarak anlaşılabilen ilkelerdir.

Scotus doğal yasa ile ilgili Gratian Kararları'nın temel kriterini kabul eder. Gratian Kararlarında buna ilişkin olarak şöyle denilmektedir: "Doğal yasa, rasyonel varlıkların başlangıcından itibaren yürürlüktektir. Zaman içinde değişmeyen bir sabitlik içindedir." Duns Scotus'a göre Tanrı'nın her zaman en iyiyi seçmesi Tanrı'nın mutlak bir zorunlulukla hareket etmesini gerektirmez. Tanrı'nın iyi olanı seçmesinde bir zorunluluk söz konusu ise de bu, mantıksal bir zorunluluk değil, Tanrı'nın iyilik ve adalet sıfatlarının gereği olan ahlâkî zorunluluktur. Ona göre Tanrı'nın iyiyi seçmesinin bir bakıma zorunlu olduğu söylenebilir. Fakat bu, imkâna zıt bir zorunluluk değildir. Öyle anlaşılıyor ki Scotus, iradeciliği metafiziğin yanı sıra ahlâkî alana da taşımıştır. Buna göre her şeyin ilk nedeni olan tanrısal irade aynı zamanda yaratılmış bütün zihinlerin de en yüksek yasası olmak durumundadır. İyi ve doğru sadece Tanrı tarafından irade edilmiş olmak bakımından mutlaktır. Buna göre Tanrı insanlara ilettiği ahlâk yasasının yerine başka bir yasa da gönderebilirdi. Hatta insanları bu yasalardan muaf da tutabilirdi. Yine kötülüğe meyledebileceklerini önceden görmesine rağmen Tanrı'nın, yaratıklarından bazılarını özgürlüklerini kullanma fırsatı bahşetmesi genel nizam ve iyilikle uygunluk içindedir.



## Kaynaklar

- Altuner, İ. (2017). Some Remarks on Averroes' *Long Commentary on the Metaphysics* Book Alpha Meizon. *Entelekyia Logico-Metaphysical Review*, 1 (1-2), 1-17.
- Augustinus (1999). *İtirafnar*. (Çev. D. Pamir). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Broadie, A. (1995). *The Shadow of Scotus*, Edinburgh: T. & T. Clarc.
- Cevizci, A. (1999). *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi.
- Copleston, F. (1954). *A History of Philosophy*. New York: Image Books.
- Dekker, E. (1998). Scotus Freedom of the Will Revisited. *John Duns Scotus: Renewal of Philosophy*. (Ed. E. P. Bos). Amsterdam: Rodopi.
- Gilson, E. (1978). *History of Christian Philology in the Middle Ages*. New York: Random House.
- Gilson, E. (2007). *Ortaçağda Felsefe*. (Çev. A. Meral). İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Jones, W. T. (2006). *Batı Felsefesi Tarihi 2: Ortaçağ Düşüncesi*. (Çev. H. Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Küçükalay, A. M. (2017). *Adil Fiyat: Antik Yunan'dan 16. Yüzyıla*. İstanbul: Ötügen Yayınları.
- Langston, D. C. (1986). *Gods Willing Knowledge*. Philadelphia: Pennsylvania State University Press.
- Peterson, M. vd. (2006). *Akı ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. (Çev. R. Acar). İstanbul: Küre Yayınları.
- Quinton, A. (1967). John Duns Scotus. *The Encyclopedia of Philosophy*. (Ed. P. Edwards). New York: Macmillan.
- Sahakian, W. (1990). *Felsefe Tarihi*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Scotus, D. (1975). *God and Creatures: The Quodlibetal Questions*. (Eds. F. Alluntis & A. B. Wolter). London: Princeton University Press.
- Scotus, D. (1994). *Contingency and Freedom (Lectura I 39)*. (Trans. A. vos Jaczn). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Scotus, J. D. (1986). *Will and Morality*. (Trans. & ed. A. B. Wolter). Washington: Catholic University of America Press.
- Scotus, J. D. (1992). *Scotus' Early Oxford Lecture on Individuation*. (Trans. & ed. A. B. Wolter). Santa Barbara: Old Mission.
- Thilly, F. (2000). *Bir Felsefe Tarihi*. (Çev. N. Küçük & Y. Çevik). İstanbul: İdea



Yayınevi.

- Vorlander, K. (2004). *Felsefe Tarihi*. (Çev. M. İzzet vd.). İstanbul: Kitabevi.
- Vos Jaczn, A. (2000). *Scotus on Freedom and the Foundation of Ethics*. Leiden: Brill.
- Weber, A. (1998). *Felsefe Tarihi*. (Çev. H. V. Eralp). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Wolter, A. B. & O'Neill, B. (1993). *John Duns Scotus: Mary's Architect*. New York: Franciscan Institute Publications.
- Wikipedia, On Emir. [http://tr.wikipedia.org/wiki/On\\_Emir](http://tr.wikipedia.org/wiki/On_Emir).
- [https://w2.vatican.va/content/benedictxvi/en/speeches/2006/september/document\\_s/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg.html](https://w2.vatican.va/content/benedictxvi/en/speeches/2006/september/document_s/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html).

**Öz:** Scotus, Ortaçağ Hristiyan teolojisinin olgunlaşma döneminin önemli şahsiyetlerinden biridir. Scotus'un ele aldığı konuların hemen hepsinin merkezinde, aynı zamanda Ortaçağın en çok tartışma konusu olan iman ve akıl arasındaki ilişkinin tesis edilmesi problemi yer alır. Akıl ve iradenin ilişkisine dair konularda, Scotus'un düşünceleri birçok yönden Augustinuscu-Fransisken geleneğin izlerini taşır. Onun için de Hristiyanlığın ahlâki ve dini içeriği, inancın kuramsal yapılandırılmalarından daha anlamlıdır. Scotus, her şeyin zorunlu ve değişmez olduğunu iddiasını, mantık örgüsü güçlü olan bir teoriyle çürütme yoluna gitmiştir. Bu bağlamda "eşzamanlı olumsuzluk" diye kavramlaştırdığı parlak bir keşifte bulunmuştur. Scotus'un klasik Hristiyan anlayışını derinden etkileyen bu olumsuzluk teorisinin esası, fiili gerçekliğin gerçekte olandan farklı da olabilmesine dayanır. Olumsal gerçeklik teorisi, bir nevi Hristiyan düşüncenin Antik Yunan düşüncesinden kurtulmasını ifade etmektedir. Olumsuzluk teorisinin özünü zıtların aynı anda mümkün olması oluşturur. Scotus'un sistematik düşüncesi, zorunluluk teolojisi ve olumsuzluk teolojisi arasındaki ana yöntemsel ayrıma dayalı olarak oluşturulur. Zorunlu önermelerin yanı sıra olumsal önermelerin bilgisi de bu doktrine bağlıdır. Gerçekte olumsal önermeler, teolojinin en büyük kısmını oluşturur.

**Anahtar Kelimeler:** Epistemik çaba, bilgi edinme, dışsalcılık, içselcilik, bilmenin ikici yolu.

[<sup>1</sup>] Bu makale, yazarın 2008 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde savunduğu *Duns Scotus'ta İradecilik* başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

