

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)

ANABİLİM DALI

JOHN DUNS SCOTUS'TA TANRI VE AHLÂK İLİŞKİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Nesim ASLANTATAR

Ankara-2015

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)

ANABİLİM DALI

JOHN DUNS SCOTUS'TA TANRI VE AHLÂK İLİŞKİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Nesim ASLANTATAR

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Recep KILIÇ

Ankara 2015

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)

ANABİLİM DALI

JOHN DUNS SCOTUS'TA TANRI VE AHLÂK İLİŞKİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Recep KILIÇ

Tez Jüri Üyeleri:

Adı ve Soyadı:

İmzası:

Prof. Dr. Recep KILIÇ (Danışman)

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınav Tarihi:

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.
(...../...../2015)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

Nesim ASLANTATAR

İmzası

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	IV
ÖNSÖZ	V
ÖZET	IX
ABSTRACT	X
GİRİŞ: John Duns Scotus: Hayatı, Eserleri ve Ortaçağ Felsefesi	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. SCOTUS'UN TANRI ANLAYIŞI

1.1. Scotus Öncesi Hıristiyan Felsefesinde Tanrı	18
1.1.1. Augustinus ve Tanrı	18
1.1.2. Aquinas ve Tanrı	26
1.2. Scotus'un Tanrı Anlayışı ve İlâhî Sıfatlar	34
1.2.1. İrade ve Kudret	38
1.2.2. Bilgi	50
1.2.3. Değer Teorisi ve Tanrı'nın Mutlak İyiliği	76

İKİNCİ BÖLÜM

2. SCOTUS'TA TANRI-AHLÂK İLİŞKİSİ

2.1. Ortaçağ'da Ahlâkın Kaynağı Problemine Yaklaşımlar	88
2.2. Scotus'un Ahlâk Felsefesi: Doğal Yasa ve İlâhî Buyruk Teorisi	96
2.2.1. Scotus'ta Doğal Yasa Teorisi	100
2.2.1.1. Doğal Yasa'dan İlâhî Muafiyetler	103
2.2.1.2. Doğal Akıl ile Ahlâki Doğruya Erişebilirlik	108

2.2.2. Scotus'ta İlahi Buyruk Teorisi.....	112
2.3. Ahlâki Eylemi İyi Yapan Özellikler.....	121
2.3.1. Ahlâki Fiilin Zorunlu Bir Unsuru Olarak Akıl.....	130
2.3.2. İrade Özgürlüğü.....	132
2.3.3. Gaye ve Ahlâki İyi İlişkisi.....	137
SONUÇ.....	140
KAYNAKÇA.....	151

KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser
A.g.m.	: Adı geçen makale
A.g.md.	: Adı geçen madde
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİF D	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Ed.	: Editör
IEP	: Internet Encyclopedia of Philosophy
s.	: sayfa
SEP	: Stanford Encyclopedia of Philosophy
ss.	: sayfalar
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Vol.	: Volume
Yay.	: Yayınları

ÖNSÖZ

Tanrı ve ahlâk ilişkisi ilkçağ felsefesinden günümüze değin felsefenin en çok tartışılan konularından biri olagelmıştır. Bu konu bağlamında karşımıza çıkabilecek soru ve sorunlar oldukça fazladır. İnsanın ahlâkî tecrübesi ile Tanrı'ya inanması arasında herhangi bir ilişki var mıdır; eğer varsa bu ilişkinin mahiyeti nedir; bu ilişkinin bilinebilmesi ahlâki değerler hakkında sahip olunan bilgiyle mi alakalıdır, yoksa bunların pratiğe dökülmesiyle mi; bu ahlâk ilkelerinin iyice kavranması, çözümlenmesi ve temellendirilmesi bize Tanrı'nın varlığı hakkında bir kanıt sunabilir mi; doğrudan ve başka hiçbir kanıtı ihtiyaç duymadan Tanrı'nın varlığından hareketle ahlâk temellendirilebilir mi? gibi birçok Tanrı- ahlâk ilişkisi bağlamında sorulabilir. Bu sorulardan biri de ahlâkın nasıl bir temeli olduğu ve neye dayandığı sorusudur. Ahlâkın dayandığı kaynak, Tanrı-ahlâk ilişkisi bağlamında sorulabilecek soruların başında gelir. Çünkü ahlâkın temelinde bulunan şey, bu bağlamda sorulan soruların cevapları üzerinde radikal etkiye sahip olacaktır.

“John Duns Scotus'da Tanrı ve Ahlâk İlişkisi”ni konu ettiğimiz bu çalışmamız Giriş ve Sonuç bölümleri hariç, iki bölümden oluşmaktadır. Çalışmamızın Giriş bölümünde, John Duns Scotus'un hayatı ve eserleri hakkında kısa bir bilgi vererek Scotus'un Ortaçağ felsefesi açısından taşıdığı öneme dikkat çekmeye çalıştık. Bu bölümde, Scotus ve Hıristiyan felsefesini derinden etkilemiş olan skolâstik felsefe geleneğini etkileyip biçimlendiren tüm dinamikleri dikkate alarak geniş bir perspektif sunmaya çaba gösterdik. Bu bağlamda, Scotus öncesi Hıristiyan felsefi geleneğini içinde öncelikle patristik felsefe ve Hıristiyan düşünürler –özellikle Augustinus- üzerindeki Neoplatonist etkinin izlerini sürdük. Daha sonra, konumuz açısından esas öneme sahip olan skolâstik felsefe geleneği ve bu felsefi

geleneği biçimlendirmiş olan tercüme faaliyetleri, üniversitelerin kurulması ve gelişmesi ile Fransisken ve Dominiken tarikatlarının dönem ve düşünürler üzerindeki etkilerinin bir özetini sunmaya çalıştık.

Birinci bölümde, bölümün ana teması olan Scotus'un Tanrı anlayışı ve ilâhî sıfatlar bahsine geçmeden önce Scotus ve Fransisken tarikatı geleneği için büyük öneme sahip Aziz Augustinus'un Tanrı anlayışı ve Scotus ile aralarındaki benzerlik ve farklılıklara değindik.

Tezimizde Augustinus'a, onun Tanrı anlayışına ve iman ile akıllı uzlaştırma çabalarına bu kadar geniş bir yer vermemizin temel sebebi, onun felsefesinin, Hıristiyan dünyası için, özellikle patristik dönemden Aquinas'a kadar olan dönemde, birçok düşünür için genel kabul durumunda olmasındandır. Augustinus'tan sonra, Hıristiyan felsefi geleneği ile Aristo çizgisinin bir sentezini oluşturarak ortaya yeni bir sistem çıkarmış olan Aquinas'ın Tanrı anlayışına değindik. Aquinas'ın Tanrı anlayışını konu edinmemizin temel sebebi, Thomas Aquinas'ın, genelde Ortaçağ Hıristiyan dünyasının, özelde Dominiken tarikatının en önde gelen filozof ve teologu olması sebebiyledir. Aquinas'ı, tüm zamanların en büyük Hıristiyan düşünürlerinden biri yapan özellik, Aristoteles külliyatına ek olarak Müslüman ve Yahudi düşünürlerin eserlerinden de faydalanarak Hıristiyan düşüncesinde yeni bir senteze ulaşmasıdır. Ayrıca çalışmamızda Aquinas ile Scotus arasında birçok farklı yerde yaptığımız karşılaştırmalar, Fransisken ve Dominiken ya da Augustinus ile Aristo çizgisinin de bir nevi karşılaştırması gibidir. Daha sonra, Scotus'un Tanrı ve ahlâk ilişkisi bağlamında ele alınmasını gerekli gördüğümüz Tanrı'nın irade ve kudret, bilgi ve iyilik sıfatlarını tahlil edip, bu sıfatların, Scotus'un ahlâk anlayışı ile ilişkili

olduğu noktalardan hareketle Scotus'un ahlâk felsefesi üzerindeki etkilerinin bir tasvirini sunarak ilk bölümü sonlandırdık.

Scotus'un ahlâk anlayışını konu edindiğimiz çalışmamızın ikinci bölümünde, öncelikle Ortaçağda ahlâkın kaynağı problemine genel yaklaşımları ele alıp, konumuz için temel öneme sahip din ile temellendirme başlığının Ortaçağda kimler tarafından nasıl savunulduğunun kısa bir özetine değindik. Daha sonra Scotus'un ahlâk felsefesinin doğal yasa teorisi ve ilâhî buyruk teorisi ile benzer ve farklı yönlerine değinip, düşünürümüzün bunlardan hangisine hangi konuda daha yakın olduğuna değindik. Scotus'un ahlâk anlayışının her iki teoriden de parçalar barındırdığına değindikten sonra, doğal yasa teorisi içinde Tanrı'nın uygulayabileceği/uygulayamayacağı muafiyetler ve doğal yasaya doğal akıl ile ulaşıp/ulaşılamayacağını tartıştık. Scotus'un ilâhî buyruk teorisi kapsamında kendisine yöneltilen eleştirilere ve bu eleştirilere verilen cevaplara değindikten sonra Scotus'ta ahlâki iyinin ne'liği bahsine geçiş yaptık. Bu bahis kapsamında, Scotus'a göre, ahlâki iyinin doğası, erdemler ve mutluluk ile ahlâkilik arasındaki ilişki, ahlâki iyinin kaynağı olarak ilâhî irade ve bileşenleri olarak akliselim ve iradenin iki eğilimine değinerek tezimizin sonuç bölümüne geçildi.

Sonuç bölümünde, Scotus'un ahlâk anlayışının genel görüşün aksine salt ilâhî buyruk teorisi olmadığını ve doğal yasa teorisinden de parçalar barındırdığını; Scotus'un olumsal ve zorunlu ahlâki ilkelere yüklediği anlamın net bir tahlili ile Scotus'un ahlâk anlayışının hiçbir gerilime mahal vermediğini, hem doğal yasa hem de ilâhî buyruk teorisinden aldığı güç ile çoğu düşünüre göre çok daha tutarlı bir ahlâk anlayışı ortaya koyduğunu savunduk. Aynı zamanda ilk bölümde değinmiş olduğumuz ilâhî sıfatlar ile Scotus'un ahlâk anlayışı arasındaki ilişkiye dikkat çektik.

Çalışmamızın sonuç bölümünde ayrıca, Scotus'un ahlak anlayışının güçlü ve zayıf yönleri, dönemine göre başarı ve başarısız olduğu konular ve bu çalışma bağlamında yapılanlar ve yapılmayı bekleyenlere değinilerek tezimiz sonlandırıldı.

Scotus ile alakalı olarak ülkemizde yapılan çalışmalar oldukça az sayıdadır. Türkiye'de Duns Scotus'un felsefi düşünceleriyle ilgili yapılmış olan çalışmalar, H. Şule Elkatip tarafından yapılan "Being and Individuation According to John Duns Scotus" (ODTÜ, 1992) ve Fatih Özkan tarafından yapılan "Duns Scotus'ta İradecilik" (Ankara Üniversitesi, 2008) adlı doktora tezleridir.

Böyle bir çalışmayı yapmam konusunda beni teşvik eden; konu seçiminden tezin son şeklini almasına kadar her aşamada düşünceleriyle bana yol gösteren değerli hocam Prof. Dr. Recep Kılıç'a sonsuz saygı ve teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca çalışmamın bu seviyeye gelmesindeki manevi katkılarından dolayı tüm hocalarım, dostlarım, ailem ve eşime saygı ve minnetlerimi sunarım.

Nesim ASLANTATAR

Ankara 2015

ÖZET

“John Duns Scotus’da Tanrı ve Ahlâk İlişkisi”ni konu ettiğimiz çalışmamızın Giriş bölümünde, John Duns Scotus’un hayatı ve eserleri hakkında kısa bir bilgi vererek Scotus’un Ortaçağ felsefesi açısından taşıdığı öneme dikkat çekmeye çalıştık.

Birinci bölümde, bölümün ana teması olan Scotus’un Tanrı anlayışı ve ilâhî sıfatlar bahsine geçmeden önce Scotus ve Hıristiyan felsefesini derinden etkilemiş olan; Scotus’un da mensup olduğu skolâstik felsefe geleneğini biçimlendiren tüm dinamikleri dikkate alarak geniş bir perspektif sunmaya çaba gösterdik. Daha sonra, Scotus’un Tanrı ve ahlâk ilişkisi bağlamında ele alınmasını gerekli gördüğümüz Tanrı’nın irade ve kudret, bilgi ve iyilik sıfatlarını tahlil edip, bu sıfatların, Scotus’un ahlâk anlayışı ile ilişkili olduğu noktalardan hareketle Scotus’un ahlâk felsefesi üzerindeki etkilerinin bir tasvirini sunarak ilk bölümü sonlandırdık.

Scotus’un ahlâk anlayışını konu edindiğimiz çalışmamızın ikinci bölümünde, Scotus’un ahlâk felsefesinin doğal yasa teorisi ve ilâhî buyruk teorisi ile benzer ve farklı yönlerine değinip, düşünürümüzün bunlardan hangisine hangi konuda daha yakın olduğuna değindik.

Sonuç bölümünde, Scotus’un ahlâk anlayışının genel görüşün aksine salt ilâhî buyruk teorisi olmadığını ve doğal yasa teorisinden de parçalar barındırdığını savunduk. Aynı zamanda ilk bölümde değinmiş olduğumuz ilâhî sıfatlar ile Scotus’un ahlâk anlayışı arasındaki ilişkiye dikkat çektik. Scotus’un ahlak anlayışının güçlü ve zayıf yönleri, dönemine göre başarılı ve başarısız olduğu konular ve bu çalışma bağlamında yapılanlar ve yapılmayı bekleyenlere değinerek tezimizi sonlandırdık.

ABSTRACT

This thesis, title of which is John Duns Scotus on God and Morality, has two chapters except for the prologue and the conclusion. In prologue, we have attempted to give a brief description of Scotus' life and works. Having these information in hand, we afterwards tried to take attention to the importance of Scotus with regard to Medieval ages.

In the first chapter, before studying Scotus' conception of God and the divine attributes which is the main title of the chapter, we aimed to give a detailed background about the dynamics which we thought to have influenced Scotus, his philosophy and the Christian philosophy profoundly. Afterwards we came to an end by going around the divine attributes such as divine will, omnipotence, omniscience and absolute goodness in terms of their relation to morality according to Scotus.

In the second chapter in which we mentioned the details of Scotus' theories of morality, especially to the parts of his theory which we think to be similar to or different from natural law theory and divine command theory.

In the conclusion, we have defended the idea that Scotus, counter intuitively, is not a pure divine command theorist and his theory bears some parts which pertain to natural law theory. In this chapter, we also aimed to take attention to the relationship between divine attributes and morality from the viewpoint of Scotus. We came to the conclusion of this study by referring to the strenghts and weaknesses of Scotus' theory, his success and failures with regard to his era.

GİRİŞ

John Duns Scotus: Hayatı ve Eserleri

John Duns Scotus'un asıl adı John of Duns The Scot'tur; Scotus takma bir isim olup İskoç manasına gelir.¹ Scotus, Thomas Aquinas ile birlikte hem Ortaçağ hem de sonraki dönemleri, teoloji ve felsefesiyle, derinden etkilemiş olan Ortaçağ Batı felsefesinin önemli bir teolog ve filozofudur.² Bu gerçeğe rağmen tüm büyük filozoflar içinde John Duns³ Scotus, yaşamı en az bilinen ve biyografisi neredeyse tamamen varsayımlara dayanan tek düşünür gibidir. Scotus ya da Ortaçağ felsefesindeki lakabıyla *Doctor Subtilis*'in⁴ yaşamı ve eserleriyle alakalı herhangi bir açıklama yapabilmek için yazılı delillerle ispatlanmış dört güvenilir tarihe başvurmak zorundayız.⁵ Kesinliği belgelerle kanıtlanmış bu tarihlerden, uzmanlar iskelet biyografiler meydana getirmişlerdir.⁶ Northampton'da St. Andrew

¹ Thomas Williams, "John Duns Scotus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013, URL<<http://plato.stanford.edu/archives/yaz2013/entries/duns-scotus/>; John Hare, *God and Morality: A Philosophical History*, Blackwell Publishing, Oxford, 2007, s. 87.

² Richard Cross, *Great Medieval Thinkers: Duns Scotus*, Oxford University Press, New York, 1999, s. 3.

³ "Aslında, ahmak bir kimseye gönderimle kullanılan *dunce* terimi, onun adından türetilmişti. Bununla birlikte, daha yakın zamanlarda, kırkıyıcı kavramsal çözümlemenin öneminin tanınmasıyla, Duns'un zihninin titizliği ve dakikliği daha genel bir kabul görmeye başladı ama yine de bugün Roma Kilisesi dışında kalan küçük bir azınlık onun metafizik şemasını bu kadar anlamlı bulur." W.T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi: Batı Felsefesi Tarihi*, 2. Cilt, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006, s. 467.

⁴ *Subtilis*, özenli ya da derinlikli bilgin anlamına gelmektedir. Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, ASA Kitabevi, Bursa, 1999, s. 251.

⁵ Anthony Kenny, *A New History of Western Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2010, s. 319. Söz konusu tarihler şunlardır:

1. 17 Mart 1291, Northampton'da papaz olmaya hak kazandığı tarih.
2. 26 Temmuz 1300, 'günah dinleme lisansı' (*licence to hear confessions*) almak üzere Oxford'da bulunduğu tarih. (Fakat lisansı alma konusunda başarısız olmuştur.)
3. 18 Kasım 1304, Fransisken tarikatı liderinin Scotus'a *regent master* ünvanı verdiği tarih. Muhtemelen Scotus vazifesine 1305 yılında başladı.
4. 30 Şubat 1308, Scotus'un, Köln'deki Fransisken okulunda profesör (muhtemelen 1307 yılında aldığı bir unvan) olarak göreve başladığı tarih. Bu son tarih, Scotus'un ölüm tarihini belirlemek açısından önemlidir. Scotus, günü tam olarak bilinmemekle birlikte 1308 yılında ölmüştür. Geleneksel olarak kayıtlara 8 Kasım olarak geçmiştir. Kenny, *a.g.e.*, s. 319; Cross, *a.g.e.*, ss. 3-4.

⁶ Kenny, *a.g.e.*, s. 319.

Manastırında papaz olmaya hak kazandığı 17 Mart 1291 tarihinden hareketle⁷ Scotus'un doğum tarihi, Aralık 1265 ile Mart 1266 arasına yerleştirilmektedir.⁸ Dayandıkları kaynakların izi Ortaçağa kadar takip edilemeyecek olan iki farklı gelenek, Scotus'u İskoç Duns ailesinin iki ana kolunun her birine mensup sayar. Genel kabul görmüş ilk geleneğe göre Scotus, Roxburgshire'da Maxton yakınlarında yaşayan toprak sahibi Ninian Duns'un oğludur.⁹ İlk eğitimini Haddington'da almış ve 1277 yılında amcasının muhafızlık yaptığı¹⁰ Dumpfries'daki Fransiskan¹¹ manastırına kaydolmuştur. Diğer geleneğe göre ise babası, mülkü günümüz Berwickshire'nın Duns kasabasında bulunan Duns of Grueldykes'in küçük oğludur.¹² Günümüzde uzmanlar Scotus'un adındaki 'Duns'u, 'Scotus' isminin de köken aldığı, İngiltere-İskoçya sınırının kuzeyinde Berwickshire'a bağlı Duns kasabasından ve aile adından (soyadı) dolayı aldığını kabul ederler.¹³

⁷ Allen B. Wolter, "John Duns Scotus", *Encyclopedia of Philosophy*, (Ed. Donald M. Berchert), 2. Basım, Macmillan Reference-Thomson Gale, ABD, 2006, Cilt 3, ss. 134-145; Cross, *a.g.e.*, s. 3. Northampton'daki bu atama töreni Scotus'un 1291 yılında Oxford'da olduğunu gösteriyor. Richard Cross, *Duns Scotus On God*, Ashgate Publishing, England, 2007, 2 s. 1.

⁸ Bu tarih Mart 1291'de düzenlenmiş olan rahipliğe atanma töreni için tutulmuş kilise kayıtlarından hareketle belirlenmiştir. Kilise hukukuna göre, rahipliğe atanmak için en az yirmi beş yaşında olmak gerekmektedir. Tarihi kayıtlardan biliyoruz ki Lincoln Başpiskoposu 23 Aralık 1290 tarihinde Wycombe'da bir rahipliğe atanma töreni düzenlemiştir fakat Scotus'un adı bu kayıtlarda geçmemektedir. Scotus'un ilk fırsatta -vakit kaybetmeden- rahipliğe atanmak için başvuruda bulunduğunu varsayarsak, Duns Scotus'un doğum tarihini 1265 yılının Aralık 23 sonrası ile 1266 yılının Mart ayının 17'sine kadar olan aralığa yerleştirebiliriz. Cross, *Duns Scotus On God*, s. 1; Mary Beth Ingham ve Mechthild Dreyer, *The Philosophical Vision Of John Duns Scotus*, The Catholic University of America Press, Washington D.C, 2004, s. 9; Williams, "John Duns Scotus", *SEP*.

⁹ Bu varsayım genel kabul görmüştür. Bkz: Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, Çev. Ayşe Meral, Kabalcı, İstanbul, 2007, s. 575; Frederick Copleston, *A History of Philosophy; Augustine to Scotus*, Cilt 2, Search Press, London, 1976, s. 476; Ingham ve Dreyer, *a.g.e.*, s. 9; Kenny, *a.g.e.*, s. 319.

¹⁰ Bu konu hakkında da farklı görüşler mevcuttur. Anthony Kenny, *A New History of Western Philosophy* adlı eserinde Scotus'un amcasının Dumpfries'daki manastırda muhafız değil Fransiskan rahiplerin lideri olduğunu yazar. Bkz: Kenny, *a.g.e.*, s. 320.

¹¹ Fransiskan tarikatı hakkında yapılmış iki tez için bkz: Özlem Şentürk, *Fransiskan Hareketinin Ortaçağ Avrupasındaki Önemi ve Ortaçağ Avrupasına Etkisi*, Gazi Osman Paşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Tokat, 2007; Mahmut Çoban, *Bir Katolik Cemaati Olarak Fransiskanlar*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2008.

¹² Wolter, *a.g.e.*, s., 134.

¹³ Cross, *Duns Scotus On God*, s. 1; Williams, "John Duns Scotus", *SEP*.

Scotus, zamanın önde gelen iki tarikatından biri olan Katolik mezhebine mensup Fransisken tarikatının bir üyesidir.¹⁴ Dominikenler gibi Fransiskenler de 13. yüzyıl başlarında kurulmuştu. Bu iki dilenci tarikatın üniversitelerdeki etkileri dikkate değerdi. Dominikenler gibi temel saiklerinden biri eğitim olan Fransiskenler takipçilerinin eğitimiyle özel olarak ilgilenmişlerdir.¹⁵ Scotus, muhtemelen on dört yaşında yeni kurulmuş olan Dilenci Fransisken Tarikatına (*Franciscan Mendicant Order-OFM*) katılmıştır (1280-1281). Burada, hocaları onun incelikli dehasının farkına varmışlardır ve onu Fransisken tarikatının önde gelen isimlerinin bulunduğu Oxford'a göndermişlerdir.¹⁶ Scotus, buradaki teoloji çalışmalarına 1288 yılında başlamış ve burada altı yıl boyunca aldığı eğitimden sonra Peter Lombard'ın *Sentences*¹⁷ adlı eseri üzerine dersler vermiştir.¹⁸ Scotus'un, bu eser üzerine ilk ve tamamlanmamış yorumu olan *Lectura* isimli eseri 1298 ile 1300 yılları arasında verdiği dersleri kapsar.¹⁹ Scotus Oxford'dan ayrılıp belli bir süre Paris'te eğitim aldıktan sonra 1301 yılında Oxford'a geri dönüp eğitimini tamamlamıştır.²⁰ Scotus'un akademik kariyeri hakkındaki bilgiler kesin olmamakla birlikte Oxford'daki kısa bir ikametinin ardından 1293-1296 yılları arasında Gonsalvus of

¹⁴ Cross, *Duns Scotus*, s. 3.

¹⁵ Cross, *Duns Scotus On God*, s. 2.

¹⁶ Ingham ve Dreyer, *a.g.e.*, s. 9. Bu dönemde büyük dini tarikatlar felsefe ve doğa bilimlerini edebiyat fakültesinden ziyade kendi kürsülerinde öğretiyorlardı. Bu çalışma yöntemi *lectorate* olarak bilinmekteydi. Bu eğitim, tarikata mahsus bir formasyon eğitimi niteliğinde olup öğrencinin aldığı eğitimin gelecekte akademik olarak çalışmak istediği konuyla alakalı olması zorunlu değildi. Scotus, bu eğitimle birlikte Aristo mantığı ve doğal teolojinin yanında papaz olabilmek için gerekli olan teolojik eğitimi de almıştır. Ingham ve Dreyer, *a.g.e.*, s.10.

¹⁷ Eğitimlerinin bir parçası olarak teoloji mezunları, Peter Lombard'ın, (1100-1160) daha çok Kilise Babaları'nın -özellikle Augustinus- çelişkili konular üzerindeki tartışmalarını konu edinen bir tür teoloji ders kitabı niteliği taşıyan *Sentences* isimli eseri üzerinde çalışma yapmaları zorunluydu.

¹⁸ Scotus, *Sentences* ile alakalı üç ayrı çalışma yapmıştır. Bunlar; 1. *Lectura*, (Tarihsiz, Cambridge); 2. *Opus Oxoniense*, (1300, Oxford); 3. *Reportata Parisiensia*, (1302-1303, Paris). Wolter, *a.g.e.*, s. 134.

¹⁹ Ingham ve Dreyer, *a.g.e.*, ss. 10-11.

²⁰ Williams, "John Duns Scotus", *SEP*. Scotus'un eğitimi 13 yıl sürmüştür. Bunun son üç yılı zorunlu bir ders verme stajı şeklindedir. Bu derslerin 2 yılı *Sentences* üzerine; diğer bir yılı ise *Incil* üzerinedir. 1300-1 yılları aralığında asistanlığa denk olan bir teoloji diploması (*baccalaureate in theology*) sahibi olmuştur. Kenny, *a.g.e.*, s. 320; Cross, *Duns Scotus*, s. 4.

Spain'in nezaretinde Paris'te eğitim almıştır. Genel kabule göre sonra tekrar Oxford'a dönmüş ve burada William of Ware'dan ders almıştır.²¹

Yazılı belgelerle kanıtlanmış ikinci tarih olan günah çıkarma lisansı almak üzere başvurduğu 26 Temmuz 1300 tarihinden hareketle, 1300 yılında Scotus'un Oxford'da olduğu sonucuna ulaşıyoruz.²² Bu tarihte kaynaklardan hareketle biliyoruz ki Philip Bridlington 1300-1301 yılları arasında Fransisken *regent master*'ı görevini ifa etmiş, Scotus, Philip Bridlington'un yönettiği bir tartışmada yer almıştır. Bu veriler Scotus'un 1301 yılı Haziran ayına kadar Oxford'da kaldığını göstermektedir.²³ Muhtemelen Oxford'daki çalışmalarını 1301 yılında tamamlamış olan Scotus,²⁴ burada *Sentences* üzerine yazdığı Oxford yorumları olan *Opus Oxoniense (Oxford Commentary on the Sentences)* adlı eseri meydana getirmiştir. Fakat tahminlerden başka hiçbir kaynağa dayandırılmayan sebeplerden ötürü Fransisken tarikatının idari yöneticileri (*provincial*), Scotus'un Oxford'da doktora yapması yerine Paris'e gönderilmesi kararını almışlardır. Bunun üzerine 1302 yılında Scotus tekrar Paris'e dönmüş ve burada doktora derecesini elde etmek için *Sentences* üzerine *Reportata Parisiensia* adını verdiği bir şerh daha yazmıştır.²⁵

1300 ve 1307 yılları arasında Scotus'un hayatıyla alakalı kesin bilgilere kendilerinden hareketle ulaşabileceğimiz iki tarih daha vardır. Scotus'un, *Sentences* üzerine yaptığı bir şerh 1302'den 1303'e kadar Paris'te ders verdiğini göstermiştir. Fakat Scotus, Haziran 1303'de Kral Phillippe Le Bel ile Papa Boniface VIII arasında, İngiltere ile girişilen savaşta, kilise mallarının vergilendirilmesi hususunda çıkan

²¹ Gilson, *a.g.e.*, s. 575.

²² Cross, *Duns Scotus*, s. 4.

²³ Cross, *Duns Scotus On God*, s. 1.

²⁴ Jeffrey Hause, "John Duns Scotus", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/scotus/>.

²⁵ Copleston, *a.g.e.*, s. 476 ; Gilson, *a.g.e.*, s. 575.

tartışmada Kral Phillippe'ye karşı Vatikan'ı desteklediği için kendisi gibi düşünen 80 rahiple birlikte Fransa'dan sürgün edilmiş²⁶, Nisan 1304 tarihinde tekrar Paris'e dönmüş ve 1305 yılında doktorasını almıştır. 18 Kasım 1304'de Fransisken tarikatının lideri tarafından teoloji *regent master*'i²⁷ ünvanına layık görülmüştür.²⁸

1307 yılında Almanya'da Dominikenlerin elinde bulunan entelektüel tekeli altüst etmek için Köln'e gönderilen²⁹ Scotus'un burada profesör unvanıyla göreve başladığı tarih olan 30 Şubat 1308, Scotus'un hangi tarihte öldüğünü belirleyebilmemiz açısından önem arz eder. Köln'e geldiği yıl hayatını kaybeden Scotus buradaki Fransisken kilisesine gömülmüştür.³⁰ Ölüm tarihi geleneksel olarak 8 Kasım olarak kabul edilmekte olup³¹, 1993 yılında Papa II. Jean Paul tarafından aziz ilan edilmiştir.³²

Scotus'un genç yaşta ölümü, düşüncesinin tamamlanmış halini okumamızı sağlayacak eserlerden bizi mahrum bırakmıştır.³³ Okuması ve anlaması kolay bir yazar olmayan Scotus'un dili oldukça ağıdalı, teknik ve özgündür; önermelerinin yapısını algılamak genellikle zordur.³⁴

Scotus'un hayatı gibi eserleriyle alakalı da oldukça çok belirsizlik vardır. Scotus öldüğü zaman birçok eseri tamamlanmamış parçalar halinde olup bu parçalar ölümünün ardından Scotus'un sadık öğrencileri ve takipçileri tarafından birkaç nesil boyunca bir araya getirilmiş, düzenli bir külliyat ortaya çıkması için uğraşmıştır.

²⁶ Cross, *Duns Scotus*, s. 4.

²⁷ Scotus'un *regent master* olarak görevlerinden biri de teolojik tartışmaları yürütmektir. 1306 veya 1307 yıllarına ait olan eseri *Quodlibetal Questions*, Scotus'un yönettiği tartışma konularını ihtiva eder.

²⁸ Cross, *Duns Scotus*, s. 4.

²⁹ Bazı uzmanlar, bunun da politik karışıklık sebebiyle yapılan bir sürgün olduğunu iddia ederler. Kenny, *a.g.e.*, s. 320.

³⁰ Mezar taşındaki şu not dikkat çekicidir: *Scotland bore me/ England taught me/ France received me/ Cologne now keeps me.* (Bu notun aslı Latince'dir). Kenny, *a.g.e.*, s. 320.

³¹ Wolter, *a.g.e.*, s. 134.

³² Hause, "John Duns Scotus", *IEP*.

³³ Gilson, *a.g.e.*, s. 575.

³⁴ Kenny, *a.g.e.*, s. 322.

Luke Wadding'in 1639 yılında yayımladığı on iki ciltlik *Opera Omnia*, bu şekilde bir araya getirilmiş bir eserdir. Bu eser daha sonra 1891-5 yıllarında Paris'te tekrar basılmıştır. Bu basımın en önemli iki ögesi *Sentences* üzerine yapılmış şerhler olan *Opus Oxoniense* ve *Reportatio Parisiensia*'dır. Bu on iki ciltlik külliyat içinde ayrıca Aristoteles'in eserleri üzerine yapılmış şerhler ve *Quetlibetal Questiones*, *De Rerum Principio*, *Grammatica Speculativa*, *De Primio Principio* gibi birkaç monografi de bulunmaktadır. Bu basımın en çok çalışılan monografilerinden olan *De Rerum Principio* ve *Grammatica Speculativa*'nın detaylı kritikten sonra özgün eserler olmadığı ortaya çıkmıştır. Uzmanlar 20. yüzyılın sonlarına kadar Scotus'un kimi eserleri için tek yazılı kaynak olma özelliği taşıyan bu külliyatı, temel eser olarak kabul edip kullanmışlardır. Fakat 20. yüzyılda yapılan bir dizi çözümleme külliyatın şeklini değiştirmiştir.³⁵ Son yıllarda uzmanlar Scotus'a isnat edilen eserlerin hangisinin özgün olduğunu belirleme noktasında büyük bir ilerleme kaydetmişlerdir. Bu eserlerin birçok yazması mevcuttur fakat eserlerin içeriği ve sırası tıpkı filozofun biyografisi gibi büyük bir gizem taşımaktadır.³⁶

Teolojiyle felsefenin kapsamı içine giren hemen her konuda yazmış olan Scotus'un ilk yapıtları mantık üzerine olmuştur. Bunlar, *Parva Logicalia*³⁷ (Küçük Mantık Eserleri) başlığı altında toplanmış olan bir dizi mantık eserinden oluşur. Bu eser muhtemelen Scotus'un ilk dönem Oxford yıllarına (1290-5) tekabül eder.³⁸ Scotus'un, Aristoteles eserleri üzerine yaptığı düşünülen birçok şerhin aslında özgün eserler olmadığı ortaya çıkmıştır. Fakat *Parva Logicalia* içerisinde bulunan eserlerin

³⁵ Kenny, *a.g.e.*, ss. 320-321.

³⁶ Hause, "John Duns Scotus", *IEP*.

³⁷ Bu eserler: *Quaestiones super Porphyrii Isagogem*, *Quaestiones in librum Praedicamentorum (Categories)*, *Quaestiones in I et II librum Peri hermeneias*, *Octo quaestiones in duos libros Peri hermeneias*, *Quaestiones in libros Elenchorum*.

³⁸ Williams, "John Duns Scotus", *SEP*.

özgünlüğü konusunda şüphe yoktur. Porphyry'nin *Isogage*'si üzerine yaptığı şerh de aynı şekilde özgün bir eserdir. Aristoteles'in *De Anima* (Ruh Üzerine) adlı eseri üzerine bu yıllarda bir şerh yazmıştır fakat bu yorumunu daha sonra tashih etmiş; bu yıllarda yazdığı şekliyle bırakmamıştır.³⁹

Scotus'un erken yaştaki ölümü, Peter Lombard'ın *Sentences* adlı eseri üzerine yaptığı anıtsal şerhi kesintiye uğratmıştır. Scotus'un, *Sentences* üzerine yaptığı bu şerhler biraz kafa karıştırıcıdır. Öyle görünüyor ki Scotus *Sentences* üzerine birkaç defa şerh yazmıştır ve bu şerhler arasındaki ilişkiler çok net değildir. Scotus'un *Sentences* 1 ve 2. kitapları üzerine Oxford'da verdiği derslerin notlarından teşekkül etmiş bir eser olan *Lectura*⁴⁰ (1298-99), Scotus'un ilk teoloji eseridir. Bu eserin nihai tashihi olan *Ordinatio*⁴¹ ölümüyle birlikte kesintiye uğradığı için *Sentences* üzerine Oxford'da yapılmış tek eser olma özelliği taşır.⁴² Eser Oxford'da başlayan Paris ve Cambridge'de devam eden konferanslar dizisinin bir ürünüdür. Vatikan Press, *Ordinatio*'nun çözümlemesine 1950 yılında başlamıştır ve çalışmalar 2003 yılında ilk meyvelerini vermiştir.⁴³ Günümüzde Scotus uzmanları, *Lectura* ve

³⁹ Kenny, *a.g.e.*, s. 321.

⁴⁰ 1920 yılı ortalarında bulunan bazı el yazmalarının belli ihtilaflardan sonra Scotus'a ait olduğu ortaya çıkmıştır. Bu yazmalar, Scotus'un 1298-1300 yılları arasında Oxford'da *Sentences* üzerine verdiği derslerin kendi tuttuğu notlarını içerir. 1938 yılında Fransisken tarikatı Roma'da Scotus'un eserlerini tahkik etmek amacıyla bir komisyon kurmuş ve bu önemli metni 1950 ile 1993 yılları arasında tahkik ettikten sonra *Lectura 1* ve *2* olarak basmıştır. 2003 yılında basılan *Lectura 3* ise muhtemelen Scotus'un 1303 yılında sürgündeyken Oxford'da verdiği derslerin notlarından meydana gelmektedir. Kenny, *a.g.e.*, s. 321; Williams, "John Duns Scotus", *SEP*.

⁴¹ Bu, Scotus'un Oxford'da yaptığı çalışmaların tamamına verilen addır. Bu eser filozofun *Lectura*'dan ve Paris'te verdiği derslerden alıntılar yaptığı, Oxford'da verdiği derslerin belli bölümlerini kapsayan bir eserdir. Ölümünden önceki baskılarda eser, *Opus Oxoniense* ya da *Commentaria Oxoniensia* adıyla yayımlanmıştır. Bunlar ayrıca eserin ilk şerhine verilmiş adlardır. *Reportata Parisiensia* ise, eserin Paris'teki ikinci şerhine verilen addır. Fatih Özkan, *Duns Scotus'da İradecilik*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2008, s. 8. Bu eser geleneksel olarak Scotus'un ilk eseri olarak kabul edilir ve Scotus hayatının sonuna kadar bu eserin tashihiyle uğraşmıştır. Williams, "John Duns Scotus", *SEP*. 1950 ile 2001 yılları arasında *Sentences 1* ve *2*'nin eksiksiz olarak ihtiva edildiği 7 ciltlik bir edisyon kritik basılmıştır. *Ordinatio 3* ve *4* için uzmanlar hala -her ne kadar edisyon kritik olmasa da- Wadding'in *Opus Oxoniense* adlı eserinin son iki kitabına güvenirlir.

⁴² Williams, "John Duns Scotus", *SEP*.

⁴³ Wolter, *a.g.e.*, s. 134.

Ordinatio'nun Vatikan baskısını temel kaynak olarak almaktadırlar.⁴⁴ Ayrıca öğrencilerin *Sentences* üzerine yapılan derslerde tuttuğu notlardan hareketle Cambridge'de yazılmış olan ve çözümlemesi yapılmamış olan *Reportatio* adında bir eser de Scotus'a nispet edilmektedir (1297-1300).⁴⁵

Kapsam alanı *Ordinatio*'ya göre daha dar olan fakat Scotus'un *regent master*'lık dönemine ait olduğu için olgunluk dönemi fikirlerini ifade eden *Questiones Quodlibetales* (Genel Meseleler), genel olarak Scotus'un en önemli eseri olarak kabul edilir.⁴⁶ Ayrıca Aristoteles'in Metafiziği üzerine yazdığı *Questiones Subtilissimae Super Libros Metaphysicorum Aristotelis* (Aristoteles'in Metafizik Eseri Üzerine Sorular)⁴⁷ adlı esere kariyerinin erken dönemlerinde başlamış fakat daha sonra tamamlama imkânı bulmuştur.⁴⁸

Scotus'un bir diğer eseri, Oxford ve Paris'te kaldığı dönemlerde yazmış olduğu 46 tartışmayı içeren *Collationes* adlı eserdir. Doğal teoloji üzerine yazmış olduğu, hayatının son dönemine ait olan ve bazı uzmanların Köln'de Scotus'un hayata veda ettiği yıl yazdığına inandığı *Tractatus de Primo Principio*, Scotus'un son eseri olarak kabul edilir. Bu eserin yarım kalmış bir eser olup olmadığı tartışma konusudur.⁴⁹

Son olarak, *Theoremata* adlı eserin orijinalliği de uzmanlar arasında tartışma konusudur. Son zamanlarda genel görüş eserin orijinal olduğu yönündedir. Bu eserin

⁴⁴ Kenny, *a.g.e.*, s. 321.

⁴⁵ Williams, "John Duns Scotus", *SEP*.

⁴⁶ Wolter, *a.g.e.*, s. 134.

⁴⁷ Ayrıca Thomas Williams, Scotus'un *Expositio on Metaphysics* adlı bir eserinin de olduğunu ve yüzyıllardır kayıp olan bu eserin Giorgio Pini tarafından tekrar gün yüzüne çıkarıldığını söyler. Williams, "John Duns Scotus", *SEP*.

⁴⁸ Hause, "John Duns Scotus", *IEP*.

⁴⁹ Kenny, *a.g.e.*, s. 321.

Scotus'a ait olması durumunda Tanrı'nın varlığının akıl ile bulunup bulunmayacağı sorusu üzerinde Scotus'un bir tutarsızlık içinde olduğu açığa çıkmış olacaktır.⁵⁰

Scotus erken yaşta hayata veda etmesine rağmen Ortaçağda, Bonaventura ve Aquinas gibi skolâstik dönemin önde gelen filozofları kadar etkili olmuştur. Her ne kadar oldukça katı eleştirilere maruz kalmış olsa da skolâstik okul 17. yüzyılda parlak bir dönem yaşamıştır. Descartes ve Leibniz gibi büyük filozoflar Scotus'dan oldukça fazla etkilenmişlerdir. Fakat Scotus felsefesi 18. yüzyıla geldiğimizde etkisini kaybetmiş ve 19. yüzyıl düşünürleri, tekrar skolâstik düşünceye ve bu dönemin filozof-teologlarına merak salınca Scotus'tan ziyade Aquinas ve seleflerine yönelmişlerdir. Fransiskanlar ise, bu durumun aksine, Scotus'a olan ilgiyi sürekli olarak canlı tutmaya çalışmış ve 20. yüzyılda bu çabalar sonuç vermiştir. Bu çabalar sonucunda Scotus'un külliyatının çözümlenmeli basımı (*edisyon kritik*) yanında çeşitli uzmanlarca ortaya çıkarılmış olan birçok farklı eser de alana kazandırılmıştır. Bu çalışmalar yapılmadan evvel, Scotus hakkında araştırılması gereken tüm noktaları tüketerek gözden geçiren bir monografi ortaya konmuş değildi.⁵¹

Ortaçağ Felsefesi ve Scotus

Bu bölümde, Scotus'u ve felsefesini etkilemiş olan temel felsefi akım ve olayların kronolojik bir tahlilini çalıştık. Tezimizin bu bölümünde, Antik felsefeden Ortaçağ felsefesine gelene kadar Hıristiyan felsefesi ve skolâstik felsefe başta olmak üzere, Scotus üzerinde etkisi olduğuna inandığımız birçok başlığa değinmeye çalışacağız.

⁵⁰ Copleston, *a.g.e.*, s. 478. Bu eserin özgünlüğü üzerine bir tartışma için bakınız: Copleston, *a.g.e.*, ss. 478-481.

⁵¹ Hause, "John Duns Scotus", *IEP*.

Ortaçağ felsefesi, Batı’da Ortaçağ Hıristiyan felsefesi⁵² olarak, patristik felsefe ve skolâstik felsefe olmak üzere iki başlık altında toplanabilir. Pagan kültürle aynı dönemi paylaşan ve 2 ve 5. yüzyıllar arasındaki döneme patristik; 8. ile 15. yüzyıllar arasındaki döneme ise skolâstik dönem adı verilir. Patristik dönem ile skolâstik dönem arasındaki yüzyıllar skolâstik dönemin temel metinlerinin ortaya çıktığı dönem olarak değerlendirilir.⁵³

Patristik felsefe döneminde, Kilise Babaları, dinlerine yöneltilen saldırıları savuşturmanın yanında, sapkın bir akım olarak gördükleri gnostizimin temelinde yer aldığına inandıkları Antik Yunan felsefesine ve pagan mitolojisine şiddetle karşı çıkıp eleştiriler yöneltmişler; bu akım ve inançlar karşısında Hıristiyan inancının üstünlüğünü savunan makaleler kaleme almışlardır.⁵⁴

Patristik felsefe, bu dönemde Aziz Augustinus felsefesiyle altın çağını yaşamış olup Augustinus, Platon geleneğini kendisine temel almıştır.⁵⁵ Patristik felsefe, bazı felsefe tarihçileri tarafından⁵⁶, Kilise Babalarının felsefesi olarak da anılmıştır. Bunun temel sebebi patristik felsefenin kurucu karakterinin vurgulanmak istenmesidir.

Kilise Babaları içinde etkisi en büyük olan isimlerinden biri kuşkusuz Augustinus’dur. Hatta bazı uzmanlara göre⁵⁷, Augustinus’un eserlerinden, Ortaçağ felsefesi açısından oldukça büyük öneme sahip bir eser olan *Sentences*’ın yazarı Peter Lombard tarafından o kadar çok alıntı yapılmıştır ki, Lombard’ın özgün bir

⁵² Ortaçağ Hıristiyan felsefesi ile esasen kastedilenin, skolâstik felsefe ve bu felsefenin özellikle 12. ve 14. yüzyıllar arasındaki parlak dönemidir. Bu parlak dönemin altında onu büyük ölçüde etkileyen ve şekillendiren patristik felsefenin olduğunu göz ardı etmemek gerekir.

⁵³ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 189.

⁵⁴ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 190.

⁵⁵ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.191.

⁵⁶ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, ss.187-188.

⁵⁷ Stephen F. Brown, “The Patristic Background”, *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, (Der. J. J. E. Gracia; T. B. Noone), Blackwell Publishing, Oxford, 2006, s. 23.

eser ortaya koymuş olmaktan çok Augustinus'un eserlerinin bir derlemesini yaptığını iddia etmişlerdir. Scotus Lombard'ın *Sentences* adlı eseri üzerine birçok defa şerh yazmış ve Lombard'ın felsefesinden oldukça etkilenmiştir. Lombard üzerindeki Augustinus ve diğer Kilise Babalarının etkisi göz önüne alındığında, Augustinus ve Neoplatonist felsefe akımı, Scotus üzerinde doğrudan olmasa da dolaylı bir etkiye sahiptir diyebiliriz.

Ortaçağın altın dönemi olarak skolâstik felsefe ise, hem içerik açısından hem de formel açıdan tanımlanabilir. İçerik olarak tanımladığımızda skolâstisizm, Hıristiyan teolojisinin, felsefi açıdan tutarlılığını temin etmeye çalışan bir hareket; formel yönden ele aldığımızda ise her şeyden önce okullarda ele alınan felsefe anlamına gelir.⁵⁸ Bu dönemin dinamikleri, dönem düşünürlerinin entelektüel yönelimlerini belirlediği gibi onların eserleri üzerinde de etkili olmuştur. Skolâstisizm, bu yüzden, döneme miras olarak intikal etmiş olan düşünsel birikim ve dönem içinde ortaya çıkmış olan kurumlardan bağımsız bir şekilde ele alınamaz.⁵⁹ Ortaçağ skolâstik dönemi üzerinde birçok farklı şeyin etkisinin olduğu söylenebilir ama skolâstik felsefe, 1200-1350 yılları arasında birbirleriyle ilişkili üç farklı gelişme tarafından büyük ölçüde etkilenmiştir. Bu gelişmeler, Antik Yunan düşüncesinin ve Helenistik düşünce içinde kendine özgü bir çizgi tutturmuş olan İslam ve Yahudi düşüncesinin büyük bölümünün Latinceye tercüme edilmiş olması; felsefe ve teolojinin öğretildiği dini kurumlar ve bunların üniversitelere evrimi; Dominiken ve Fransiskenler başta olmak üzere dilenci tarikatların gelişimidir.

⁵⁸ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 307.

⁵⁹ Timothy B. Noone, "Scholasticism", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, (Der. J. J. E. Gracia; T. B. Noone), Blackwell Publishing, Oxford, 2002, s. 56.

Ortaçağ skolâstik felsefesini derinden etkilemiş gelişmelerin başında gelen tercüme faaliyetleri, 1140-1300 yılları arasını kapsar ve bu tercüme yapılmadan önce Latin Batıya aktarılan eserlerin azlığı gerçekten dikkat çekicidir.

Bu dönemde Yunancadan yapılmış olan birçok tercümenin yanında, Arapça felsefe geleneğinden yapılan tercüme de revaçtaydı. 12. yüzyılın ortalarından 14. yüzyıla kadar İbn Sînâ, Kîndî, Fârâbî, Gazâlî ve İbn Rüşd gibi birçok İslam düşünürünün eserleri Latinceye tercüme edilmiştir. Fakat bunlar içinde, felsefi bir bakış açısı ile bakıldığında, en etkili olanlar, İbn Sînâ ve İbn Rüşd eserlerinden yapılan tercüme olmuştur.

Ortaçağa, özellikle de skolâstik döneme, büyük etkisi olmuş bir diğer hareket de üniversitelerin ortaya çıkma sürecidir. Skolâstik düşüncenin gelişimi 12. yüzyılda ortaya çıkmış olan bu okullar ile yakından ilgilidir. Çünkü bu okullar daha sonraki yüzyıllarda ortaya çıkacak olan tüm felsefe müfredatını büyük ölçüde belirlemiş olan, başta Oxford ve Paris olmak üzere, üniversitelerin temelini oluşturmuştur.

Skolâstik dönemde, entelektüel tekeli kuruluşlarından belli bir süre sonra ellerine almış olan üniversiteler, felsefi ve teolojik tartışmaların temel merkezi haline gelmiş, akademik çalışma ve tartışmalara yeni bir standart kazandırmıştır. Scotus da, eğitiminin belli dönemleri için sırasıyla Oxford ve Paris üniversitelerinde eğitim almış ve yine bu üniversitelerde eğitim vermiştir.

13. yüzyılın başlarında (1200-1220) ortaya çıkan Fransisken ve Dominiken tarikatları genel olarak Ortaçağ dünyasında, özel olarak ise Ortaçağ felsefi faaliyetleri üzerinde güçlü bir etkiye sahiptir. Kara rahipler ya da Vaizler Tarikatı (*Order of Preachers; O.P.*) olarak bilinen Dominikenler, Spainard Dominic Guzman

tarafından, temelde Katarizm sapkınlığına⁶⁰ karşı mücadele etmek için kurulmuş olan bir gruptur.⁶¹

Scotus'un mensup olduğu Gri Rahipler ya da Küçük Ruhban Sınıfı Rahipleri (*Order of Friars Minor; O.F.M.*) olarak da bilinen Fransisken tarikatı ise Francis of Assisi tarafından kurulmuştur. Her ne kadar Fransiskenlerin temel felsefesi vaaz ve dilencilik üzerine kurulmuş basit bir yaşamış gibi görünse de tarikat kurulduktan kısa bir süre sonra teolojik eğitim faaliyetlerine önem vermiştir.⁶²

1219 yılında Paris'e ulaşmış kısa bir süre sonra burada teoloji eğitimine başlayan Fransiskenler, 1224 yılında Oxford'a ulaşmışlardır.⁶³ Teoloji eğitiminin bu iki büyük merkezinde Dominiken ve Fransiskenler tarafından kurulmuş olan manastırlar büyük bir eğitim sisteminin zirvesini temsil etmekte olup; aynı zamanda teoloji ya da normal üniversite eğitimlerine devam etmekteydiler. Bu eğitim sistemleri, her biri bir üsttekine bağlı eğitim kurumlarından oluşan bir piramit şemasına sahipti. Piramidin temelinde bulunan manastırlarda ve bölgesel okullarda, her rahibin dua ve ibadette bulunurken ihtiyacı olan temel bilgiler ve temel Latin grameri ortak müfredat olarak uygulanırdı. Burada akademiye yatkın olan genç rahip Dominiken ve Fransiskenler Latin grameri çalışmalarında daha ileri seviye bir eğitim alabilmeleri adına bölgesel nitelikteki bir *studia grammaticalia*'ya gönderilirdi. Burada eğitim alan öğrenciler içinde en zeki olanlar seçilir ve Ortaçağ felsefesinin temel disiplini olan mantık ilminin öğretildiği *studium logicale*'ye (*studium artium*

⁶⁰ Bkz: Albigensian Heresy, 'Catharism', *Wikipedia, The Free Encyclopedia*, 10 Ocak 2015, 08:27 UTC, <<http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Catharism&oldid=641845498>> [erişim: 29 Ocak 2015, 20:26]

⁶¹ M. Michèle Mulchahey; Timothy B. Noone, "Religious Orders", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, (Der. Jorge J. E. Gracia; Timothy B. Noone), Blackwell Publishing, Oxford, 2002, s. 46.

⁶² Russell L. Friedman, "Latin Philosophy: 1200-1350", *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, (Ed. John Marenbon), Oxford University Press, New York, 2012, s. 199.

⁶³ Friedman, *a.g.e.*, s. 199.

olarak da bilinir) gönderilirdi.⁶⁴ Mantık eğitimi alanlar içinden seçilen bir grup öğrenci bu eğitimin devamı olarak fizik, metafizik ve etik konularını da ihtiva eden geniş kapsamlı bir felsefe eğitimi olan *studium philosophiae*'ye (*studium naturale* olarak da bilinir) gönderilirdi. Son olarak mahalli manada en yüksek seviye eğitimi veren *studia theologica*'ya ise tüm bu adımları başarı ile tamamlamış öğrenciler gidebilirdi. Birçok dereceden *studia* aynı manastırda bulunurdu. Öğrenciler arasında Paris ve Oxford'da eğitim almaya hak kazananlar en başarılılar olarak görülürdü.⁶⁵ Bu bilgidен hareketle Scotus'un Fransisken tarikatı içinde, sadece en başarılı öğrencilerin alabileceği tarz bir eğitim aldığı açıktır. Scotus'un yazdığı veya şerh yazdığı eserlere baktığımız zaman, mantık alanında verdiği eserlerden hareketle *studium logicale*, fizik, metafizik ve etik gibi alanlardaki çalışmalarından dolayı *studium philosophiae* ve sadece dönemin en büyük üniversiteleri olan Oxford ve Paris'e gönderilecek öğrencilerin seçildiği *studia theologica* eğitimlerini aldığı aşikârdır. Scotus, aldığı eğitimi sadece üniversitede Peter Lombard'ın *Sentences* adlı eseri üzerine dersler vererek ya da şerhler yazarak geçirmemiştir. Kendisi Fransisken tarikatı içinde o kadar saygı duyulur bir mevkiye yükselmiştir ki, zamanında Dominikenlerin entelektüel tekelinde bulunan Köln'e, sırf onlarla belli tartışmalar yürütmesi ve bu tekeli altüst etmesi için gönderilmiştir.

İlk başta dinin karşısında duran bir şey olarak, sonradan da vahye dayalı hakikati anlamının bir yolu olarak görülmüş olan felsefe, skolâstik dönemle birlikte, aklın kendine ait konuları olan bir disiplini olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Bununla birlikte bu konular ilâhî hakikat ve Hıristiyan etiğiyle ilişki içinde ele

⁶⁴ Friedman, *a.g.e.*, s. 199.

⁶⁵ Friedman, *a.g.e.*, s. 200.

alınmış ve dolayısıyla, teoloji için zorunlu bir hazırlık olarak görülmüştür.⁶⁶ Skolâstik felsefe, bu sebepten ötürü, patristik felsefeden çok daha belirgin olarak Hıristiyanlığı anlamaya çalışan bir felsefe olarak gelişmiştir. Buna bağlı olarak skolâstik felsefenin merkezinde, Tanrı'nın varlığı, Tanrı-âlem ilişkisi, insanın değeri, Tanrı'nın iradesi, özgür irade ve kötülük problemi gibi meseleler yer almıştır.

Sonuç olarak denilebilir ki Scotizm, Ortaçağ felsefe okulları arasında özel bir yere sahiptir. Bunun temel sebebi Scotizmin, örneğin Thomizm gibi Dominiken Tarikatı'nın tutarlılığını güçlendirme amacıyla kurulmuş; kilise ya da eğitim kurumlarına bağlı bir okul olmaktan ziyade kendiliğinden, sadece bireysel çabalarla ortaya çıkmış ve gelişmiş bir okul olmasıdır.⁶⁷

Scotist düşünce, Ortaçağ düşüncesinin gelişiminde önemli bir merhaleyi temsil eder. Scotus'un felsefe ve teolojisi, Aquinas ve Bonaventura etkisinden dolayı 13. yüzyıldan izler taşır fakat düşüncesindeki eleştirel yönler ve iradeci öğeler, onu bir 14. yüzyıl düşünürü kategorisine koyabilmemize de olanak sağlar. Scotus, etkili ve özgün bir düşünür olarak, bir taraftan dogmatik teolojiye sıkı sıkıya bağlı kalıp, felsefesinin belli noktalarının temeline teolojik bir çerçeve, özellikle de Kitabı Mukaddes'i koyarken diğer taraftan da diyalektik düşünmeyi ve ince çözümlmeleri ile felsefede yeni bir dönem açmıştır.

Scotus, skolâstik dönem düşüncesi ile modern dönem felsefesinin sentezinde ve Ortaçağdan Modern Döneme geçişte düşünce dünyasının gelişiminde köprü görevi gören bir düşünür olmuştur. Fakat buna rağmen kendisi, kelimenin tam manasıyla ifade edecek olursak, bir *mucit* değildir; çünkü Scotus kendinden önceki

⁶⁶ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 309.

⁶⁷ Maarten J.F.M. Hoenen, "Scotus and the Scotist School. The Tradition of Scotist Thought in the Medieval and Early Modern Period", *John Duns Scotus: Renewal of Philosophy*, (Der. E.P. Bos), Rodopi B.V., Hollanda, 1998, ss. 198-199.

geleneğe bağlı kalmış, yeni bir ekol oluşturmamıştır. Kendinden önce tartışılmış olan epistemolojik, metafizik veya etik konularını tekrar ele almış olan Scotus, bu konuları kendince yorumlamıştır.⁶⁸ Anselm'den Bonaventura'ya, Aquinas'tan Henry of Ghent'e kadar birçok düşünürün, Scotus üzerindeki etkisini ve bu düşünürlerin ele alınan konu hakkındaki görüşlerini, Scotus'un ortaya koyduğu herhangi bir felsefi argümanda görmek mümkündür.

Scotus'un felsefesinin genel ilhamı açıktır, onun öğretisini Ortaçağ felsefelerinin geneli içine katarsak büyük bir hata yapmış olmayız.⁶⁹ Fakat buna rağmen, Scotus'un erken denilebilecek bir yaşta ölmesi, bugün onun genel olarak nasıl düşündüğünü bilmemize rağmen, birçok konu hakkında düşüncesini nasıl kanıtladığını bilemememize neden olmuştur.

Duns Scotus, genellikle yeni bir sistem kurmamış olması ve mevcut sorular üzerinden felsefe yapması dolayısıyla katı bir şekilde eleştirilir.⁷⁰ Scotus'a yöneltilen eleştirilere göre, onunla birlikte skolâstik düşünce düşüşe geçmiş, eleştirel düşünce sistem kurmanın yerini almış; çok anlaşılır bir yapıya sahip olan skolâstik metot karmaşık ve anlaşılmaz, çetrefil bir şekil almış, verilen eserler aşırı derecede gereksiz sözlerle dolu bir hale gelmiştir. Scotus'la birlikte derin düşünmenin yerini diyalektik; ortaya yeni bir şeyler koymanın yerini doğruluk arayışı almıştır.

Duns Scotus ile diğer skolâstik dönem düşünürleri arasında gerçek uyumsuzluklar bulmak mümkündür. Fakat bu uyumsuzlukların tamamında Scotus'un yanlış olduğunu söyleyebilmek için üzerinde uyuşulamayan tüm problemlerin kati bir sonuca bağlanmış olması gerekmektedir. Duns Scotus gibi ele aldığı hemen her

⁶⁸ Ingham; Dreyer, *a.g.e.*, ss. 201- 202.

⁶⁹ Gilson, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 575.

⁷⁰ Efreem Bettoni, *Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1961, s. 186.

konuya özgün düşünceler sunan bir düşünürün, skolâstik dönem felsefesinin bitirilmesinden sorumlu tutulması temelsiz bir iddia gibi gözükmektedir.

Bu eleştiriler Scotus ve Scotizmin yüzyıllarca bir kenara atılmasına; hak ettiği değeri görememesine sebep olmuştur. Bu eleştirilerin kötü etkilerini silmek isteyen Fransisken düşünürlerin katı savunularının ardından, tarafsız Ortaçağ düşünürleri Scotist düşünceye ilgi duymaya başlamış; Scotus'un felsefi sentezlerinin Aquinas ve Bonaventura gibi büyük üstatlar ile yarışabilecek düzeyde olduğu kabul edilmiştir.

Duns Scotus, eserlerinde Fransisken geleneğini sürdürmüş; Augustinus fikirlerinin (genellikle) sağlam bir savunucusu olmuştur. Bu aslında Scotus'un birçok felsefi mevzua nasıl yaklaştığının da bir önbilgisini verir niteliktedir.⁷¹ Scotus Augustinus düşüncenin savunucusudur derken, Scotus'un Augustinus geleneği içinde ortaya çıkmış olan problemlere daha tam, daha eleştirel, daha bilimsel çözümler sunma gayretinde olmasını kastediyoruz.

Eserlerinin Katolik gelenek ile uygunluk taşımaya oldukça özen gösteren Scotus, kendinden önceki düşünürlerin farkında bile olmadıkları birçok konuyu ele almış ve bunlarla alakalı olarak yeni formülasyonlar sunmuştur. Böyle yaparak, belki de farkında olmadan, gelecek felsefi spekülasyonlar için belli bir ajanda ortaya koymuştur.⁷² Bütün bu açılardan değerlendirildiğinde, Ortaçağın en göze çarpan filozoflarından biri olan Scotus'un, Hıristiyan felsefesine çeşitli açılımlar sağlamakla kalmayıp, modern düşüncenin doğuşuna da öncülük etmiş olduğunu söylemek mümkün hale gelmektedir.

⁷¹ Bettoni, *a.g.e.*, s. 187.

⁷² MacIntyre, *a.g.e.*, s. 101.

I. BÖLÜM

1. SCOTUS'UN TANRI ANLAYIŞI

1.1. Scotus Öncesi Hıristiyan Felsefesinde Tanrı

1.1.1. Augustinus ve Tanrı

Düşüncesinde en çok Platon'dan etkilenmiş olan Augustinus, patristik dönemin diğer filozofları gibi felsefe ile teoloji arasında bir ayırım yapmamış; felsefeyi bağımsız bir disiplin olarak görmeyip, Hıristiyanlığın akla uygun içeriğini kavrayabilmek için bir araç olarak değerlendirmiştir. Bununla birlikte felsefeyi ikincil bir alan olarak görmemiş, Hıristiyan vahyinden olduğu kadar, Yunan felsefesinden de yararlanmıştır. Bu anlamda onun düşüncesinin, Yunan felsefesi ile Hıristiyanlık arasında gerçekleştirdiği sentezin bir eseri olduğu söylenebilir. Tezimizde Augustinus'a, onun Tanrı anlayışına ve iman ile akli uzlaştırma çabalarına geniş bir yer vermemizin temel sebebi, onun felsefesinin, Hıristiyan dünyası için, özellikle patristik dönemden Aquinas'a kadar olan dönemde, birçok düşünür için genel kabul durumunda olmasındandır.

Augustinus doktrini, amacına uygun bir araç olarak gördüğü imanı, anlamının hareket noktası yapar. Bununla birlikte, iman, tek ve mutlak bilgi vasıtası olmayıp, rasyonel düşünmenin dayanması gereken ilkeleri veren ve böylece onun daha güvenilir çıkarımlar yapmasına yardımcı olan bir araçtır.⁷³ Augustinus teolojisi, Tanrı'nın realitesini açıklamada rasyonellik ilkesine sınır çizer ve aklın açıklamalarının ancak iman verilerine göre yapılabileceğini kabul eder. Çünkü vahiyle aydınlatılmamış akıl, tek başına, dogmalarda bildirilmiş olan gerçekliklerin bilinebileceklerini, tam ve doğru olarak bilemez. Bu konuda o, Tanrı'nın belirlediği

⁷³Zeki Özcan, "Augustinus Doktrini Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4:4, (1992), s. 204.

ilkelere dayanmak zorundadır.⁷⁴ Anlamak için iman; iman için anlamak (*intellig ut credas; crede ut intelligas*) prensibi, Augustinus'un metafizik ve ahlâki spekülasyonlarının temelini oluşturduğu gibi, akıl ve imanı kendi mantığı çerçevesinde uzlaştırma teşebbüslerinin en dikkate değerlerindedir.⁷⁵ Bu noktada, Augustinus ile Scotus arasında değinmemiz gereken önemli bir fark vardır. Augustinus, Tanrı'nın realitesini anlama ve açıklama konusunda akla sınır çizerek imana öncelik tanımaktadır. Scotus Augustinus'un bu yaklaşımına karşı çıkararak, İbn Sînâ'nın metafizik delilini⁷⁶ kendi Tanrı kanıtlanması için kullanmıştır. Buna göre Tanrı'yı bilmek sadece imanla ulaşılabilecek seviyeye indirgenemez; Scotus'a göre, tıpkı İbn Sînâ'da olduğu gibi, Tanrı fizikle değil metafizikle ispatlanabilir.

Neoplatonist fikirleri çok önemsemekle birlikte bunları Hıristiyan teizminin kendine özgü inançları içerisinde eriten Augustinus, Plotinus'un sudur öğretisine karşı *ex nihilo* yaratma doktrinini benimsemiştir.⁷⁷ Augustinus'a göre, Tanrı'nın, onu tanımamızı sağlayan pozitif sıfatları vardır; bu Augustinus'un pozitif teolojisinin odak noktasıdır. Tanrı'nın bu pozitif sıfatlarına rağmen, onun hakkında sahip olduğumuz tüm bilgi eksik ve antropomorfiktir.⁷⁸ Çünkü o maddi dünyanın kavramlarıyla tanımlanamaz, bu yönde yapılan girişimlerin tamamı eksik kalmaya mahkûmdur. Dolayısıyla Tanrı'nın gerçek mahiyetini bilme imkânımız yoktur.⁷⁹

⁷⁴ Özcan, a.g.m., s. 208.

⁷⁵ Özcan, a.g.m., s. 205.

⁷⁶ Detaylı bilgi için bkz: Engin Erdem, *Metafizik Delil: İbn Sînâ'nın İsbât-ı Vâcib Yöntemi*, Yayınevi, Ankara, 2012.

⁷⁷ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 201.

⁷⁸ Tanrı, kendini, Kutsal Metinler'de, antropomorfik bir tarzda tanıtmakta, el, göz gibi bazı organlarının; sevinmek, pişman olmak gibi duygulanımlarının olduğundan söz etmektedir. Augustinus bu tür ifadelerin mecazi olarak anlaşılması gerektiğini savunur. Şüphesiz Tanrı'ya isnat edilen bu sözlere karşılık gelen bir Tanrısal nitelik vardır. Fakat bu insana benzeyen bir nitelik olup gerçeğe benzemeyen bir niteliktir. Tanrı bunu, soyut düşünme yeteneği gelişmemiş olanların, kendisi hakkında bilgi edinmelerini sağlamak amacıyla, kendini somut bir varlık gibi sunmaktadır. Bu, Augustinus'a göre, Tanrı'nın aşkınlığına ve soyutluğuna zarar vermez, üstelik onu bir meçhul olmaktan çıkarır. Özcan, a.g.m., s. 204.

⁷⁹ Özcan, a.g.m., s. 201.

Negatif teolojide ise, Tanrı'yla yaratıklar kökten birbirleri ile ayrıdır. Tanrı'da yaratıklara yükleyebileceğimizi hiçbir şey yoktur. Bundan dolayı onu asla tanıyamayız. Bu bilgisizlik, aslında, Tanrı'yı en gerçek şekilde tanımadır; onun ne olduğunu bütünüyle anlayamasak da ne olmadığını çok iyi anlayabiliriz. Bu bakımdan bilgisizlik, “bilmeyerek en iyi şekilde bildiğimiz bu yüce Tanrı'yı bilme vasıtasıdır.” Augustinus, negatif teolojiyi, son ve aşılmaz bilgi olarak değil, Tanrısal özün pozitif bilgisine götüren bir aşama olarak görür.⁸⁰

Augustinus'ta Tanrı, var olan her şeyin ilk, tek ve evrensel nedeni, aşkın mutlak varlıktır. Her ne kadar Augustinus Tanrı'nın tam anlamıyla bilinemeyeceğini temel bir prensip olarak belirlemiş olsa da, kendisi bir agnostik değildir. Çünkü Tanrı, ona göre, insanın görmezlik edemeyeceği *bizatihi gerçektir*. Akıl, her ne kadar bu *gerçek*in mahiyetini kavrayamasa da ışığını kavrayabilir. Dolayısıyla onu bütünüyle bilemesek de belli bir noktaya kadar bilebiliriz.⁸¹ Onda, ne insana ne de evrene yüklenebilecek hiçbir şey yoktur. O, yarattığı şeylerin hem bütünü hem de parçalarından ayrıdır. Tanrı evreni etkileyen güçlerin nedenidir; ama onlardan herhangi biri olmadığı gibi toplamı da değildir, yarattıkları ile ne cevher ne de mahiyet bakımından herhangi bir benzerlik göstermeyip sadece, ilâhî cevherde bulunan şeylerle özdeşir.⁸² Tanrı'nın sıfatlarından her biri, hem Tanrı'nın mahiyetiyle, hem de birbiriyle özdeşir.⁸³ Tanrı'nın bütün nitelikleri, onun varlık oluşunun bir açılımıdır ve çift taraflı bir ilişki içindedir; Tanrı var olduğu için niteliklere sahiptir, niteliklerinin taşıyıcısı olarak vardır. Aynı şekilde, Tanrı var

⁸⁰ Özcan, a.g.m., s. 209.

⁸¹ Zeki Özcan, *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, Alfa, İstanbul, 1999, s. 42.

⁸² Özcan, a.g.e., s. 66.

⁸³ Özcan, a.g.e., s. 67.

olduğu için aşkın, aşkın olduğu için de vardır.⁸⁴ Tanrı, mutlak varlık olduğu için sıfatları zatının kendisinden başka bir şey değildir. O, hâkim, güçlü, adil değildir; bizzat hikmet, kudret, adalettir.⁸⁵ Tanrı'nın olduğu şey ile sahip olduğu şey arasında hiçbir fark yoktur. Tanrıyı bu şekilde tanımak analogik tanımadır. Ancak analogi yapacak ruhun Tanrı'nın tarafından aydınlatılmış ve anlamaya hazırlanmış olması gerekmektedir.⁸⁶ Tanrı'yı analogik olarak tanıma konusunda Scotus, Augustinus ile paralellik arz eden bir görüşe sahiptir. Fakat Scotus, Augustinus ve Aquinas'ta olduğu gibi Tanrı'yı bilme konusunda negatif ve pozitif yollar olarak herhangi bir ayrıma gitmediği için Tanrı'yı bu şekilde tanımaya (analogik) herhangi özel bir isim atfetmemiştir. Augustinus da olduğu gibi Scotus'ta da Tanrı ile sıfatları birbirinden ayrı değildir. Örneğin, "Tanrı iyidir" önermesi Scotus için herhangi bir anlam ifade etmez, çünkü Tanrı Scotus'a göre basittir. Tanrı'nın zatı ve sıfatları birbirinden ayrı olmadığı için "Tanrı iyidir" önermesi yerine "Tanrı iyiliktir" önermesi Scotus için daha anlamlı bir ifadedir.

Augustinus'e göre, Tanrı'nın yüceliği ve üstün vasıfları kelimelerle ifade edilemez. Ona göre Tanrı, en yüce, en iyi, en yetkin, gücü her şeye yeten, en merhametli, en adil, en gizli, en açık, en güzel, en cesur; hiç değişmeyen ama her şeyi değiştiren, her zaman yeni olan ve hiç eskimeyen, her şeyi kendinde toplayan ve hiçbir şeye gereksinim duymayan; bizi yaratan, koruyan, besleyen, olgunlaştıran; seven ama tutkuya kapılmayan, kıskanan ama kuruntu yapmayan, *pişmanlık duyan* ama acı çekmeyen, *öfkelenen* ama dingin olan, yarattığı eserler türlü türlü olmasına karşın amacı bir ve tek olandır.⁸⁷ Augustinus, birbirinden farklı, bu kadar çok sıfatla

⁸⁴ Özcan, *a.g.e.*, s. 43.

⁸⁵ Özcan, *a.g.m.*, ss. 208-209.

⁸⁶ Özcan, *a.g.m.*, ss. 208-209.

⁸⁷ Augustinus, *İtirafılar*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010, ss. 27-28.

Tanrı'yı övdükten sonra şöyle der: "... Yine de bu söylediklerim seni anlatmaya yeter mi ey Tanrım... Senden söz etmeye kalkan bir insan senin hakkında ne diyebilir ki?"⁸⁸ Augustinus'un sormuş olduğu bu soru, daha önce de belirtmiş olduğumuz ve onun Tanrı anlayışı açısından büyük öneme sahip olan, "Tanrı'yı gerçek dünyanın terimleriyle tanımlayamama" probleminden kaynaklanmaktadır.

Diğer varlıkları niteleyen sıfatların hiçbiri ne kadar değerli bir şeye işaret ederse etsin Tanrı'yı nitelemek için kullanılamaz. Örneğin, doğruluk Tanrı dışındaki şeyler için kullanılabilir, fakat bu sıfat Tanrı'yı nitelemek için kullanılmaz; adalet, Tanrı'ya sıfat olarak yüklendiğinde, insani fiillere yüklediğimiz anlamını çok aşamaz. Bu nedenle ne Tanrı'nın, ne de sözlerinin doğru olduğundan söz edemeyiz. Çünkü Tanrı bize gerçeği, ne insanın söylediği anlamda ne de söylediği şekilde söyler. Bizim bilgimiz ve dolayısıyla doğrumuz nesnelere durumları ile ilgilidir; onlardan etkilenir, fakat Tanrısal bilgi nesnelere durumlarından bağımsızdır. Tam aksine, nesnelere Tanrı'ya ve onun bilgisine bağlıdır.⁸⁹

Augustinus'a göre, Tanrı, kendisinden daha yüce ya da iyisi düşünilemeyen varlıktır.⁹⁰ Augustinus, en yüce; kendisinden daha üstünü düşünilemeyen varlık kavramının herkes tarafından anlaşılmasının kolay olmadığını, dolayısıyla kavramın anlaşılır hale getirilmesi gerektiğini savunur. Augustinus'a göre, en yüce varlık, sahip olması olmamasından iyi olan herhangi bir niteliğe sahip olmazlık edemez. Ona göre, örneğin, değişmez veya bozulmaz olmak, değişir ve bozulur olmaktan iyi olduğu için en yüce varlığın değişmezlik ve bozulmazlık niteliklerine sahip olması

⁸⁸ Augustinus, *a.g.e.*, s. 29. Bu terimler, her ne kadar, Augustinus'a göre, Tanrısal gerçekliği hakıyla anlatamasa da yine de ilâhî yüceliği bir ölçüde anlamamıza yardım eder. Tanrısal yüceliği anlayabilmek için, terimlerin anlamlarını derinleştirmek ve artırmak gerekir. Bunun için de kelimelere değil tefekküre ihtiyacımız vardır. Özcan, *a.g.e.*, s. 69.

⁸⁹ Özcan, *a.g.e.*, s. 60.

⁹⁰ Scott Macdonald, "Augustine", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, (Der. J. J. E. Gracia; T. B. Noone), Blackwell Publishing, Oxford, 2002, s. 165.

gerekir. Augustinus, bu akıl yürütme modelini yapısal bir araç olarak kullanıp, tek tek nitelikleri özelleştirerek ilâhî tabiat kavramını netleştirir. Ona göre, bu çıkarımların dayandığı bazı tasnif usulleri, *a priori* doğrulara dayanır ve ince bir zekâ bunları kendinden açık olarak görebilir.⁹¹ Fakat burada karıştırılmaması gereken bir noktaya dikkat çekmek gerektiğini düşünüyoruz. Augustinus’un, *a priori* olarak ulaşılabilecek şey olarak işaret ettiği, “Tanrı’nın varlığının ispatı” değil, bir en yüce varlığın sahip olması öngörülen niteliklerdir. Augustinus’a göre insan akli, imanın yardımı ve önderliği olmadan, hakikate ulaşma noktasında insana herhangi bir yardımda bulunamaz. Dolayısıyla önce iman etmek, daha sonra da iman edilen bu hususu anlamak ve bilmek için çaba gösterilmelidir. Augustinus için Tanrı’nın var olduğu Eski Ahit’in ‘Mısır’dan Çıkış’ adlı bölümünde (3:14) oldukça açıktır. Tanrı’nın, Musa’nın sorusuna “Ben Var Olan’ım” şeklinde cevap vermesi, Augustinus’a göre, Tanrı’nın varlığının kanıtıdır. Görüldüğü üzere Augustinus Tanrı’nın niteliklerine *a priori* ilklere ulaşılabileceğini düşünmesine rağmen, Tanrı’nın varlığına ispatını Kutsal Kitap’tan vermektedir. Bu da Scotus ile Augustinus arasındaki temel farklardan biridir. Scotus’un kullandığı metafizik delil, Augustinus ile arasındaki temel farklardan birini teşkil etmektedir.

Augustinus’a göre, var olmak iyidir, dolayısıyla en gerçek varlık olan Tanrı mutlak iyilik sahibidir. Bütün varlıklar iyidir fakat iyilikte eşit değildir. İyiliğinin azlığının veya çokluğunun ölçüsü, değişmezdir. Değişme ya mekânda, ya zamanda veya her ikisinde olur. Dolayısıyla mekân ve zaman varlıklarının yetkinlik derecesini azaltan kategorilerdir. Mesela cisim, hem mekânda hem de zamanda değiştiği için, sadece zamanda değişen ruha göre daha az iyidir ama kesinlikle değişmeye konu

⁹¹ Macdonald, *a.g.e.*, s. 166.

olmayan varlık olan Tanrı mutlak iyidir.⁹² Augustinus'e göre, bütün iyilikler Tanrı'dadır.⁹³

Augustinus'a göre Tanrı, zorunlu olarak iyidir. Nasıl ki Tanrı dışında mecazen varlık dediğimiz şeyler varsa, onun gibi, itibari ve nispi iyilikler de vardır; ancak her varlık gibi, her iyilik de Tanrı'dan alınmıştır. Özü bakımından iyi olan Tanrı sahip olduğu iyilik için kimseye muhtaç değilken; diğer varlıklar sahip oldukları her şey gibi sahip oldukları iyilik için de Tanrı'ya muhtaçtırlar. Tanrı'nın iyiliğinin, onun özü olmasından Augustinus iki zorunlu sonuç çıkarır. İlk çıkarıma göre, Tanrısal iyilikte, azalma veya artma olmaz. Çünkü azalma ve artmanın olması demek Tanrısal özün değişime konu olması demektir. Tanrı'nın özü değişmeyeceği için onun iyiliği de artıp eksilmez. Diğer çıkarıma göre ise, Tanrısal öz basit olduğu için onun iyiliği de basit bir iyiliktir.⁹⁴

Tanrı'nın en temel sıfatlarından biri değişmezliktir. Değişmezlik zorunlu olarak ezeli olmayı gerektirir. Ezelilik, Augustinus'a göre, zamanla ilişkisi açısından düşünüldüğünde, Tanrı'nın değişmezliğidir. Ezeliliğin değişmezliğe indirgenmesi, Augustinus'un şu görüşlerini meşrulaştırır: Gerçek ezelilikte hiçbir şey geçmiş olmaz; hiçbir şey, yalnız gelecek de değildir. Tanrı'nın ezeliliği, her geçmiş ve geleceğe üstündür. Tanrı, daima aynıdır ve onun üzerinden zaman geçmez.⁹⁵ Değişmez ve ezeli, temelde eş anlamlıdır. Augustinus, ezeliliği hakikatle, hakiki varlıkla ve değişmezlikle özdeşleştirmekte; Tanrı'nın mahiyeti için doğru olan tek şeyin, ezelilik olduğunu düşünmektedir.⁹⁶

⁹² Özcan, a.g.m., s. 207.

⁹³ Augustinus, *a.g.e.*, s. 74.

⁹⁴ Özcan, *a.g.e.*, s. 71.

⁹⁵ Özcan, *a.g.e.*, s. 65.

⁹⁶ Özcan, *a.g.e.*, s. 66.

Tanrı, en yetkin bilgi sahibi varlık olup, zihninde her şeyin idesine sahiptir, bu sayede, gücünde hiçbir sınır bulunmayan Tanrı, tüm mevcudatın bilgisine, insanın özgür eylemleri de dâhil, ezeli ve ebedi bir tarzda sahiptir.⁹⁷ Tanrı'yı kendi iradesi bile hiçbir şekilde zorlayamaz; iradesini hiçbir şey sınırlayamaz. Çünkü Tanrı'nın iradesi mutlak kudretlidir, yokluktan çıkardığı dünya, onun iradesinin eseridir.⁹⁸ Augustinus, yaratma ve Tanrı'nın mutlak gücü konusunda, Hıristiyan inancına uygun olarak, dünyanın Tanrı tarafından; özgür iradesiyle hiçlikten⁹⁹ yarattığı tezini savunur.¹⁰⁰ Âlem, her şeyin yaratıcısı¹⁰¹ olan Tanrı'nın inayetiyle varlığa geldiği gibi O dilemezse varlığını sürdüremez.¹⁰² Âlemdeki her şey Tanrısal inayete muhtaçtır; Tanrı ise hiçbir şeye muhtaç değildir.¹⁰³

Augustinus'a göre, Tanrı'nın kudreti ve iradesi birbirinden ayrılmaz. Onun kudreti iradesi, iradesi de kudretidir. Augustinus'a göre, ilâhî kudret, Tanrı'nın istediğini yapması istemediğini de yapmamasıdır.¹⁰⁴ Tanrı'nın kudreti sürekli aktüel ve sınırsızdır; evrendeki bütün yaratıklar bu kudretle yönetilir. Tanrı'da kudret, akıl, hikmet ve doğruluk birbirinden ayrılmaz. Bu kudret aynı zamanda, iyilikten ayrılmadığı için; insanlar üzerinde de merhamet ve bağışlama olarak kendini gösterir.¹⁰⁵

⁹⁷ Augustinus, *a.g.e.*, ss. 117-118.

⁹⁸ Özcan, *a.g.e.*, s. 48.

⁹⁹ Augustinus'a göre, Tanrı dünyayı ilâhî bir *ol* emriyle hiçlikten yaratmıştır. Augustinus, hiçlikten, özgür bir ilâhî eylemle yaratılmış olan âlem fikrinin, sonlu ve sınırlı insan zihni tarafından kavranabileceğinden emin değildir. Çünkü Tanrı, kendinden kaim, ezeli-ebedi, değişmez ve sonsuz olması nedeniyle sonlu insan zihni tarafından kavranamayan varlıktır. Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 201.

¹⁰⁰ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 201; Augustinus, *İtiraflar* adlı eserinde konuyu şu şekilde dile getirir: Augustinus, *a.g.e.*, ss. 364-365.

¹⁰¹ Augustinus'a göre, ilâhî irade her şeyin nedeni olmasına rağmen kötülüğün nedeni değildir. Augustinus'un kötülüğün kaynağına yönelik görüşleri için bkz: Augustinus, *a.g.e.*, ss. 193-194; 196-198.

¹⁰² Augustinus, *a.g.e.*, ss. 443-444.

¹⁰³ Augustinus, *a.g.e.*, ss. 446-447.

¹⁰⁴ Özcan, *a.g.e.*, s. 79.

¹⁰⁵ Özcan, *a.g.e.*, s. 80.

Sonuç olarak, Augustinus'a göre, Tanrı'nın özünün fizik fenomenlere ve ruhsal niteliklere indirgenemeyişi, bizim dış ve içi dünyaya ait tecrübelerimizin ifadeleri olan dilin, Tanrı'yı anlatmada yetersiz kalmasına, acze düşmesine yol açar. Biz Tanrı'yı ne nesnelere, ne de kendimiz gibi tecrübe edemeyiz; bildiklerimizden hiçbiri ile karşılaştıramayız. Onun hakkında yargıda bulunmak ve onu sözle anlatmak imkânsızdır.

Dolayısıyla Tanrı'nın herhangi bir niteliğini, Tanrı'nın kendisinin tanıdığı gibi tanıtabileceğini iddia eden her söz başarısızlığa uğramaya mahkûmdur.¹⁰⁶ İnsan, duyuşal bilgiden başlayarak, ruhunu arıta arıta, bilgi basamaklarını çıktığında, en son basamakta, sahip olduğu fazilet ve hikmet vasıtasıyla, Tanrı'yı temaşa eder.¹⁰⁷ Augustinus'e göre, yeryüzünde insanı mutlu edebilecek yegâne şey Tanrı bilgisidir.¹⁰⁸

Augustinus'a göre, hakikatin kaynağı ve bütün keremlerin bağışlayıcısı Tanrı'dır; mutlak varlık ve mutlak hakikat olan Tanrı, yarattığı şeylerden farklıdır; o, evrenin kaynağı, belirleyicisi ve garantisidir. *Anlamak için inanıp, inanmak için anlayan* Augustinus, teslis, enkarnasyon, yoktan yaratma, kötülüğün varlığı ve vaftiz gibi konularda Hıristiyan inancının en tipik örneklerini vermiştir.

1.2.2. Thomas Aquinas ve Tanrı

Aquinas da, diğer Ortaçağ düşünürlerinin geneli gibi, vahiy ve akıl ile ulaşılabilen hakikatler arasındaki ayrımı temellendirmeye çalışmış, Hıristiyan inancının bir mensubu olarak her şeyden önce vahyedilmiş inancın gerekliliğini ispatlamayı gaye edinmiştir.

¹⁰⁶ Özcan, *a.g.e.*, s. 55.

¹⁰⁷ Özcan, *a.g.e.*, s. 47.

¹⁰⁸ Augustinus, *a.g.e.*, ss. 136-137.

Aquinas'a göre, Tanrı veya ilâhî hakikatlere dair herhangi bir bilgiye, iki şekilde ulaşılabilir: (i) aklî veya felsefî bilgi, (ii) vahyi bilgi.¹⁰⁹ Aklın ulaşabileceği hakikatler sınırlıdır; akıl, bu sınırların ötesine geçebilmek için ilâhî aydınlatmaya ihtiyaç duyar.¹¹⁰ İlk düşünüş ile birlikte insan aklının da düşünüşü, onun Tanrı'nın özünü, teslisi, kutsal şahısların mahiyetini anlamasını engellemiştir. Ancak bu insan aklının tamamen saf dışı edilmesi anlamına gelmez; Tanrı'nın varlığı, Tanrı'ya karşı olan sorumluluklarımızın bir kısmı, ruhun ölümsüzlüğü, zamanın başlangıcı gibi bazı ilâhî hakikatlerin, akıl (felsefe) ile de elde edilmesi mümkündür.¹¹¹

Aquinas'a göre¹¹², vahyi bilgi, kutsal olanla ilişkili olduğu için, kutsal öğreti ya da bilim (*sacra doctrina*) olarak da isimlendirilmiştir. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisi, biri felsefî diğeri teolojik olmak üzere iki şekilde mümkündür. Her iki yolun hedefi de Tanrı hakkındaki hakikati kavramaktır, Kitabı Mukaddes'te anlatılan ve insan aklını aşan teslis, enkarnasyon, sakramentler, insanın yeniden dirilişi ve son yargılama gibi meseleler insan akli tarafından kavranamaz; ancak vahiyle bilinebilir.

Felsefî bilgi ile vahyi bilgi arasındaki temel farklar konuları ve bilgi kaynaklarından doğmaktadır. Felsefî bilgi, kaynak olarak akıl ve tecrübeyi esas alırken; vahyi bilgi, vahyi kaynak almaktadır.¹¹³ Kutsal öğreti ile tabii aklın ulaştığı felsefî hakikatler arasında bir çelişkinin bulunması imkânsızdır. Çünkü ikisinin de kaynağı Tanrı'dır. Ortada çelişik bir durum varsa bu felsefenin yanlış kullanımından kaynaklanır. Yanlış kullanımın önüne geçmek de felsefenin teolojinin hizmetine

¹⁰⁹ Muammer İskenderoğlu, "Thomas Aquinas'ta İman, Teoloji ve Akıl İlişkisi", *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*, sy. 16 (2004), s. 212.

¹¹⁰ İskenderoğlu, a.g.m., s. 225.

¹¹¹ Hasan Yücel Başdemir, "Thomas Aquinas'ta Tanrı Tasavvuru", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2:3, (2003), s. 107.

¹¹² Ayşe Sıdika Oktay, "Thomas Aquinas'ta Akıl Vahiy İlişkisi", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, 2014, ss. 671- 672.

¹¹³ Oktay, a.g.m., s. 673.

sunulmasına bağlıdır.¹¹⁴ Biz konumuz gereği Aquinas'ın vahyi teolojisi ile rasyonel teolojisi arasındaki farklara girmeyip, Aquinas'ın Tanrı'nın sıfatlarını bilebilmek için hangi teolojii kullandığını netleştirmek ve ilâhî sıfatların, Aquinas'a göre, mahiyetini tartışmakla yetineceğiz.

Aquinas'a göre, teslis ve enkarnasyon gibi bazı dogmalar, tek başına insan aklı tarafından bilinemez. Bunun temel sebebi, sınırlı yetilere sahip insan aklının, Tanrı'nın özünü bilme imkânının olmamasıdır. Thomas'a göre, aklın Tanrı hakkındaki bazı hakikatleri kavramaktan aciz olduğu çeşitli delillerle temellendirilebilir. Her insan aynı zekâyâ ya da temaşa gücüne sahip olamaz, örneğin bir filozof ile sıradan bir insanın aynı derecede güçlü çıkarımlar yapmasını bekleyemeyiz. Buna benzer şekilde, insan ile melek; melek ile Tanrı arasındaki kavrayış güçleri hep birbirinden farklıdır.¹¹⁵ Aquinas'a göre, her ne kadar akıl yoluyla ulaşılabilecek hakikatler varsa da, bu hakikatlere ulaşmak sırf akli araştırma konusu olarak bırakılıp iman konusu yapılmasalardı kötü neticelerle karşılaşılabilirdi.¹¹⁶ Aklın sınırlarını aşan hakikatlerin insana vahyedilmesinin bir diğer fayda ve gerekliliği, insanın cüretkârlığına bir sınır koymasındır. Bazı insanların kendi yeteneklerini, her şeyin tabiatını bilmeye yetecek güçte olarak görmelerinden dolayı, bu cüretkârlığa bir sınır konması kişinin bu cehaletten kurtulup mütevazı bir hakikat araştırmacısı olması için gereklidir.¹¹⁷ Burada Aquinas'ın hedefi, felsefenin ya da aklın Tanrı hakkında yetkin bir bilgiye ulaştırmadığını göstermek ve Tanrı hakkındaki bir bilginin ancak imana dayalı bir açılımla tamamlanması gerektiğini ortaya koymaktır. Bunu yaparak Aquinas'ın ulaşmak istediği, felsefe ve teolojinin

¹¹⁴ İskenderoğlu, a.g.m., s. 226.

¹¹⁵ İskenderoğlu, a.g.m., s. 213; Oktay, a.g.m., s. 674.

¹¹⁶ İskenderoğlu, a.g.m., s. 213.

¹¹⁷ İskenderoğlu, a.g.m., s. 215.

arasını açmak değil, akli bilginin Tanrı hakkında yetkin fikir vermediği tezinden hareketle, aklın sınırlı olduğunu göstermek ve inanca yer açmaktır. Scotus da bu konuda Aquinas'a yakın görüşlere sahiptir diyebiliriz. Scotus'a göre de, Tanrı hakkındaki tüm önermeler ya da ilâhî sıfatların tamamı doğal akıldan hareketle bilinemez. Scotus, buna kanıt olarak, Tanrı'nın vahiyle hiçbir aklın tahmin bile edemeyeceği yaratma eylemlerini gerçekleştirebildiğini göstermesini öne sürer. Her ne kadar Scotus genel olarak Aquinas'a göre, daha rasyonalist bir tutum benimsemiş olsa da, Hıristiyanlık konu olduğu zaman vahye başvurma noktasında hiçbir tereddüt yaşamamıştır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır. Scotus'a göre, Tanrı'nın nesne olduğu çoğu önerme doğal akıl yoluyla bilinebilir. Çünkü ona göre, Tanrı'nın varlığı apaçıktır, dolayısıyla onun hakkındaki önermeler de açıktır ve insan akli ile ulaşılabilir mahiyettedir. Ama Scotus, örneğin, Tanrı'nın irade sıfatının konu olduğu herhangi bir önermenin insan akli tarafından bilinemeyeceğini ifade etmiştir. Bunun sebebi, Tanrı'nın iradesinin herhangi bir mantık kuralı tarafından sınırlanamayacağı, dolayısıyla irade ettiği farklı bir şekilde irade edebilmesidir. Katil, zina, hırsızlık ve benzeri eylemler kendinde herhangi bir kötülüğe sahip değildir. Dolayısıyla Tanrı bir birey ya da toplum için, şu ana kadar yasaklamış olduğu herhangi bir eylemi, bir sonraki anda özgür bırakabilir hatta zorunlu kılabilir.

Aquinas'a göre, biz Tanrı'nın ne ve nasıl olduğunu değil, ancak onu nasıl bileceğimizi ve isimlendirebileceğimizi bilebiliriz. Tanrı, ancak düşünülebilecek her şeyin ötesinde olarak inanıldığında doğru olarak tanımlanmış olur. Çünkü ilâhî öz insan gücü dâhilindeki tabii bilginin sınırlarını aşar.¹¹⁸

¹¹⁸ İskenderoğlu, a.g.m., s. 215.

Aşkın Tanrısal özü bilme imkânından yoksun olan insan, Tanrı hakkında iki yoldan biriyle bilgi edinebilir. Bu yollardan ilki *negatif teoloji*, diğeri ise *analojidir*. Negatif teolojinin gerekliliğinin sebebi, Tanrı'nın herhangi bir cins kapsamına sokulamaması ya da onu niteleyecek sıfatların insan aklı tarafından bulunamamasıdır. Bundan dolayı, negatif teolojide, ne olduğunu bilemediğimiz Tanrı'nın ne olmadığını bilmeye çalışırız. Negatif teolojinin temel sıkıntısı, Tanrı hakkında tam ve kusursuz bilgiler sunamamasıdır. Fakat Aquinas'a göre, sırf bu sebepten, negatif teolojinin gerekli olmadığı sonucunu çıkaramayız. Tanrı hakkında ne kadar çok tenzih yapılırsa, onun ne olmadığına yönelik bilgi o kadar net hale gelecektir.¹¹⁹

Aquinas, negatif teolojisini Tanrı'nın birçok niteliğine ulaşmak için kullanır fakat tenzih yoluyla ulaştığı ilk bilgi, Tanrı'nın başlangıcı ve sonunun olmadığıdır. Aquinas'ın *beş yolunun* ilkinde göre, Tanrı hareket etmeyen/değişmeyen bir hareket ettiricidir. Tanrı, değişmediğine göre, onu zamanla sınırlamak mümkün olamaz. Hareketin olmadığı yerde zamandan da söz edilemez. Bu noktadan sonra felsefi argümanlar kullanarak görüşünü destekleyen Aquinas'a göre, Tanrı eğer sonradan varlık sahnesine çıkmışsa, yani Tanrı'nın olmadığı bir zaman dilimi varsa, bu durumda, Tanrı'yı yaratan bizzat Tanrı'nın kendisi değildir; çünkü var olmayan bir şey herhangi bir eylemde bulunamaz. Eğer başka bir gücün Tanrı'yı yokluktan varlığa çıkardığını kabul edersek, bu güç, Tanrı'dan önce var olmuş demektir. Bu da imkânsızdır; zira Tanrı ilk nedendir. O halde Tanrı için bir başlangıç ve son düşünülemez; o ezeli ve ebedidir.¹²⁰

Negatif teoloji ile Aquinas'ın Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullandığı üçüncü yola gönderme yaparak, ulaşılabilecek başka bir ilâhî nitelik de Tanrı'da

¹¹⁹ Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 42.

¹²⁰ Thomas Aquinas, *Of God and His Creatures*, Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, Londra, 1905, s. 46.

potansiyelin (kuvve) bulunmadığının bilgisidir. Tanrı'da herhangi bir potansiyelin bulunması onu mümkün varlıklar kategorisine sokar.¹²¹

Tanrı, ezeli ve ebedi (*everlasting*) olduğu için, olmazlık edemez (*cannot not be*); var olmazlık edemeyen varlığın özünde potansiyellik olamaz. Çünkü özünde potansiyellik olan şeylerin var olmaması da mümkündür. Dolayısıyla Tanrı'da potansiyellik yoktur. Zamansal olarak baktığımızda, potansiyel olan bir şeyin aktüel olandan sonra olması gerekir. Çünkü potansiyel olan bir şey aktüelliğe geçebilmek için, aktüel olan bir şeye ihtiyaç duyar. Dolayısıyla, potansiyel olan her şeyde önce başka bir şey gelir; bir potansiyelin ilk neden olması imkânsızdır. Tanrı ilk varlık ve ilk nedendir, dolayısıyla kendinde herhangi bir potansiyellik olamaz.¹²² Buradan hareketle Aquinas, Tanrı'nın madde olmadığı tezini de temellendirmektedir. Çünkü madde asıl olarak potansiyel haldedir ve Tanrı'da herhangi bir pasif potansiyelin bulunması mümkün değildir.¹²³ Ona göre¹²⁴, tüm maddi şeylerin üstünde onlardan daha yüce bir varlık olması gerekir. Eğer Tanrı maddi ise, o zaman Tanrı ilk ve en yüce varlık olamayacaktır. Her maddi şey, bileşiktir ve kısımları vardır. Fakat Tanrı, bileşik değildir, dolayısıyla onun herhangi maddi bir şey barındırması da imkânsızdır.

Tanrı'nın madde olmaması ve kendinde bir potansiyel barındırmamasından ötürü, onun mürekkep bir varlık olmadığı anlaşılır. Her bileşik, bileşik olmasından dolayı potansiyel olarak çözümlenen bir yapıdadır. Potansiyel olarak çözümlenebilen şeylerin, var olmamaları da mümkündür. Fakat Tanrı, var olmaması mümkün olmayan, zorunlu varlıktır.¹²⁵ Bileşik varlıklarda, eylem ve potansiyel bulunur; herhangi bir potansiyel barındırmayan Tanrı'nın basit olduğu da böylece anlaşılabilir.

¹²¹ Tarakçı, *a.g.e.*, s. 43.

¹²² Aquinas, *a.g.e.*, s. 47.

¹²³ Tarakçı, *a.g.e.*, s. 44.

¹²⁴ Aquinas, *a.g.e.*, s. 48.

¹²⁵ Aquinas, *a.g.e.*, s. 48.

olur.¹²⁶ Basitlik sadece Tanrı'ya atfedilebilir bir sıfattır. Tanrı'nın mahiyeti, olumsal varlıkların tersine, sadece Tanrı'ya aittir. Basit varlıkta, varlık-mahiyet ayrımı söz konusu olamaz. Varlık, Tanrı'da mahiyeti kaplayan bir niteliktir.¹²⁷ Tanrı, Aquinas'a göre, hiçbir araza sahip değildir. Bu yüzden Tanrı bir özne değildir; özne, kuvve iken arazlarıyla fiile geçerek meydana gelmiştir. Fakat Tanrı'da herhangi bir kuvvelik yoktur.

Tanrı kendi özüyle özdeştir. Kendi özüyle ya da tabiatıyla özdeş olmayan her şeyde mutlaka bileşiklik olacaktır. Her şeyin içinde mutlaka kendi özü vardır; bazı şeyler sadece kendi özünden oluşurken, bazıları kendi özlerinin yanında bazı başka şeyler de ihtiva ederler. Sadece kendi özünden oluşan şeylerin bütünü kendi özü tarafından kaplanmıştır, dolayısıyla o şey kendi özüdür diyebiliriz. Fakat kendi özünün yanında başka şeyler de bulunan şeyler bileşiktir. Tanrı, bileşik olmadığı için, kendi özüyle özdeştir. Tanrı'da herhangi bir araz olamaz, Tanrı'da araz olmaması demek onun özünün yanında herhangi başka bir şey olmaması demektir.¹²⁸ Herhangi bir şeyde araz olarak bulunan bir şey, belli oranda doğasında değişkenlik barındırır. Araz, olması ya da olmaması mümkün olandır; eğer Tanrı'da araz varsa bu Tanrı'nın değişkenlik taşıyan bir şeye sahip olduğu anlamına gelecektir.¹²⁹

Aquinas'a göre¹³⁰, bir şey varlığı oranında iyidir. Eğer bir şey var değilse kusurludur. Tanrı kusursuz şekilde var olduğu için, var olmama ondan oldukça uzaktır. Çünkü bir şeyin varlığının oranı, onun yokluluktan ne kadar uzak olduğunun ölçüsüdür. Dolayısıyla Tanrı'da herhangi bir kusurdan bahsedemeyiz, o kusursuzdur. Aktüel olan her şey kusursuz; potansiyel olan her şey kusurludur. Dolayısıyla

¹²⁶ Tarakçı, *a.g.e.*, s. 44.

¹²⁷ Başdemir, *a.g.m.*, s. 111.

¹²⁸ Aquinas, *a.g.e.*, s. 49.

¹²⁹ Aquinas, *a.g.e.*, s. 53.

¹³⁰ Aquinas, *a.g.e.*, ss. 55- 62.

kesinlikle hiçbir potansiyele sahip olmayan Tanrı, salt aktüalite olarak, en kusursuz olmalıdır. Basit bir varlık, öz ve var oluş bakımından ayrı değil aynı şeylerdir. Eğer var oluş ile mahiyet birbirinden farklı ise, bu varlık için basit sıfatını kullanmayız. Tanrı, mutlak basitliktir, dolayısıyla Tanrı'da bulunan iyilik onun özünden farklı bir şey değildir. Tanrı, dışında hiçbir şey kendinde iyi değildir. Tanrı iyi değildir; iyiliğin kendisidir. Onda iyi olmayan bir şey bulunamaz, dolayısıyla Tanrı'da kötülük olamaz.

Tanrı'da bulunan hiçbir sıfat, insan zihni tarafından kavranamaz ve ifade edilemez. Biz Tanrı hakkında kullandığımız terimleri sadece analogik olarak kullanabiliriz. Fakat Tanrı'ya herhangi bir (alelade) isim vermek uygun olmaz.¹³¹ Bizler sınırlı aklımızla bilinebilir olduğu oranda bir şeye isim verebiliriz. Bizler bu dünyada Tanrı'nın özünü göremeyiz; fakat onu yaratılmış varlıkların ilk ilkesi olması açısından ve yine mükemmellik ve aşkınlık yoluyla bilebiliriz. Dolayısıyla, Tanrı yaratılmış varlıklardan hareketle isimlendirilebilir.¹³²

Aquinas'ın, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullandığı *varlıkların düzen delili*, en mükemmel varlığın Tanrı olduğu sonucuna ulaşır. O, bu delille, hem Tanrı'nın varlığını ispatlamayı hem de âlemde gördüğümüz bütün güzelliklerin en mükemmel şekilde Tanrı'da bulunduğu tezini desteklemeyi amaç edinmiştir. Ona göre, iyilik ve mükemmellik gibi sıfatların dereceleri, şeylerin varlık seviyesi ile orantısaldır. Daha çok varlığa sahip olan daha iyi; az varlığa sahip olan ise daha az iyidir. Bütün nesnelere sahip olduğu mükemmelliklere sahip olan Tanrı, en iyi ve en mükemmel varlıktır.

¹³¹ Muammer İskenderoğlu, “[Thomas Aquinas'ta]Tanrı'nın İsimleri ”, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar-II*, (Der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 596.

¹³² İskenderoğlu, *a.g.e.*, s. 597.

Sonuç olarak, Tanrı inancı konusunda rasyonel düşüncenin önemine dikkat çekmiş olan Thomas Aquinas'a göre, insan aklı, her ne kadar Tanrı'nın varlığını bulup, ona inanabilme kabiliyetini sahipse de Tanrı'nın mahiyetinin ne olduğunu öğrenmek noktasında vahyin yardımına ihtiyaç duyar. Tanrı herhangi bir varlık değildir, zati gerçekliği bulunan, fiilen var olan, bilinçli ve iradi bir varlıktır. Felsefe ile teoloji arasında kaldığında mümkün mertebe teolojiden yana tavır alan Aquinas'a göre aklın verileri imanın verileriyle çelişmez. Zira aklın ışığıyla ulaşılan temel ilkeleri, insanın doğasına işleyen Tanrı'dır.

1.3. Scotus'un Tanrı Anlayışı ve İlâhî Sıfatlar

Tüm skolâstikler gibi Scotus'un Tanrı'sı da klasik teizmin tanrısıdır.¹³³ Kilisenin otoritesine bağlı olmakla birlikte Tanrı'nın varlığı konusunda rasyonel çabanın önem ve gerekliliğini vurgulayan Anselm, tüm Ortaçağın olduğu gibi Scotus'un da mükemmel varlık teolojisini kendisine dayandırdığı kişidir. Anselm'e göre, nesnel dünyadaki iyiliklerden hareketle, ezeli, ebedi, basit, değişmez, yaratıcı ve kendine yeten bir *en mükemmel varlık* olduğunu kavrarız. Anselm'e göre, Tanrı, kendisinden daha yüce, kadir, âlim, rahmet sahibi olanı düşünülemezdir.¹³⁴ Scotus'un Tanrı anlayışının temelini, Tanrı'nın mutlaklığı (*unconditioned*), yani hiçbir illete ihtiyaç duymaması veya nedensiz oluşu oluşturur. Bundan dolayı, Tanrı'nın hiçbir edilgen gücü (potansiyellik) olamaz. Scotus'a göre, Tanrı'nın özü ve mahiyeti arasında herhangi bir ayırım yoktur ve Tanrı edilgen sıfatlardan kesinlikle

¹³³ Klasik teizmin, en belirgin özelliği Tanrı kavramına zati nitelikler atfetmesidir. Klasik teizmde Tanrı, bilinç sahibi kişisel bir varlık, Augustinus'un dediği gibi, insanın görmezlik edemeyeceği *bizatihi gerçektir*. Tanrı, en yüce, en iyi, en yetkin, gücü her şeye yeten, en merhametli, en adil, yaratan, koruyan, besleyen varlıktır. Augustinus, *İtiraflar*, ss. 27-28. "Scotus'ta İlâhî Sıfatlar" bölümünde, Scotus'un Tanrı anlayışı ve ilâhî sıfatlar derinlemesine işleneceği için burada kısa bir ön bilgi vermekle yetineceğiz.

¹³⁴ Yujin Nagasawa, "A New Defence of Anselmian Theism", *The Philosophical Quarterly*, 58:223, (2008), s. 577.

arîdir.¹³⁵ Scotus, bu görüşünü ilâhî buyruklar üzerine kurulmuş bir ahlâk yasasını haklı çıkarmak için kullanır: Eğer Tanrı'nın buyrukları, yaratmış olduğu varlıkların tabiatı tarafından herhangi bir şekilde kısıtlanacaksa o zaman Tanrı, mutlak varlık olma sıfatını kaybedecektir.

Scotus'a göre, ilk neden, etkin illiyet gücüne sahip bir cevherdir ve bu etkin nedensel güç başka cevherlerde bulunan bazı edilgen sıfatları varlığa getirir. Scotus, bu nedenle, etkin sebeplerin sonsuz bir gerilemesi (*teselsül*) imkânsız olduğu gibi müstakil bir sebepler dairesinin de imkânsız olduğunu düşünür.¹³⁶ Bu düşünceden hareketle Scotus bir ilk faile ihtiyaç olduğunu savunur.¹³⁷ Ona göre, en mükemmel varlık olduğu için tüm mevcudatın gayesi olan ilk failin varlığı zorunludur.

Scotus'un, Aquinas'la Tanrı kanıtlaması noktasında en yakın olduğu yer, Aquinas'ın *Summa Contra Gentiles* adlı eserinde bulunan nedensellikten hareketle bir ilk nedenin varlığını kanıtladığı argümandır. Scotus da, Aquinas gibi, sonsuza gerileyen bir nedenler zincirinin imkânsızlığından hareketle bir ilk failin zorunlu olduğunu savunmuştur.¹³⁸ Scotus'un Tanrı kanıtlaması şu şekilde sistematize edilebilir:¹³⁹

1. Hiçbir eser kendisini üretmez (kendiliğinden meydana gelemez).
2. Hiçbir eser (herhangi bir faile ihtiyaç duymadan) yokluktan varlığa gelemez.
3. Bir sebepler dairesinin (*circle of causes*) varlığı imkân dâhilinde değildir.
4. Dolayısıyla bir eser, varlığı için bir faile ihtiyaç duyar (başka bir şey tarafından üretilir) (1, 2 ve 3'ten hareketle).
5. Bir özsel nedenler zincirinde sonsuza kadar bir geri gidiş (*infinite regress*) yoktur.

¹³⁵ Cross, *Duns Scotus On God*, s. 10.

¹³⁶ Antonie Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, s. 47.

¹³⁷ Cross, *Duns Scotus On God*, s. 11.

¹³⁸ Kenny, *Medieval Philosophy*, ss. 304-305.

¹³⁹ Williams, "John Duns Scotus", *SEP*.

5a. Herhangi bir varlık, bir x faaliyet gücüne, zorunlu olarak kusurlu bir şekilde ya da yolla (*in an imperfect way*) sahip olmaz.

5b. Dolayısıyla x faili, bu güce kusursuz bir şekilde (kendinden önceki öğeye ihtiyaç duymadan) de sahip olabilir.

5c. Eğer hiçbir failin x gücüne kendinden önceki fail vasıtasıyla sahip olmaktan başka imkânı yoksa o zaman hiçbir öge yoktur ki x gücüne kusursuz bir şekilde sahip olsun. (Burada nedensellik zincirinde kendinden önce gelen öğeye muhtaç olmak bir tür noksanlık olarak kabul edilmiştir.)

5d. 5b ve 5c vasıtasıyla bir ögenin diğer bir öncül öğeye ihtiyaç duymadan x gücüne sahip olması imkân dâhilindedir sonucu çıkarılabilir.

5e. Kendinden önceki herhangi ögenin nedenlemesine ihtiyaç duymadan x gücüne sahip olan herhangi bir fail, ilk faildir. (Zorunlu nedenler zincirinde kendisinden önce gelen; onun nedeni olan bir öğeye ihtiyaç duymayan fail).

5f. Dolayısıyla bir ilk fail mümkündür. (5d ve 5e'den hareketle).

5g. Eğer bir şeyin ilk fail olması mümkünse, o zaman bir ilk fail vardır.

5h. Dolayısıyla bir şey ilk faildir (Yani zorunlu bir şekilde sıralı bir nedensellik zincirinde varlığı için herhangi bir öncül öğeye ihtiyaç duymayan fail).

6. Eğer bir özsel nedensellik zinciri yoksa o zaman arızı bir nedensellik zincirinin imkânından bahsedemeyiz.

6a. Arızı bir nedensellik zincirinde, zincirin her bir üyesi (eğer varsa ilk fail dışında) kendinden önceki ögenin nedenlemesi neticesinde varlığa gelir.

6b. Bu nedenleme faaliyeti belli bir form'a binaen icra edilir.

6c. Dolayısıyla zincirin her bir üyesi nedenleme faaliyeti için bu forma ihtiyaç duyar.

6d. Bu eylem formu zincirin bir üyesi değildir.

6e. Dolayısıyla arızı bir nedensellik zinciri zorunlu olarak daha üstün bir faile ihtiyaç duyar.

7. Dolayısıyla bir ilk failin varlığı kanıtlanmış olur (4,5 ve 6'dan hareketle).

Scotus'a göre, dünyada bir olumsuzluk olduğu için Tanrı'da bir özgürlük ve iradenin olması gerekir, bu da Tanrı'nın akıl sahibi olduğu manasına gelir. Mevcudatın ve varlığa gelmesi imkân dâhilinde olan her şeyin ilk sebebi Tanrı olduğu için, Tanrı'nın bilgisi sonsuz olmalıdır ve bu sebeple Tanrı da sonsuzdur.

Sonu olmayan bir kusursuzluğa sahip olan Tanrı fevkalade basittir. Scotus'a göre Tanrı'nın sonsuzluğu sadece bir Tanrı'nın varlığını gerektirir ve ilâhî basitlik de Tanrı'nın zatında değişmezliği gerektirir.¹⁴⁰

Scotus da tıpkı Aquinas gibi, özsel ve arızı nedensellik arasında ayırım yapar; arızı olarak birbirini takip eden bir nedenler zinciri olduğunu inkâr etmez.¹⁴¹ Bir baba kendi oğlunun sebebi olabilir fakat bu baba, oğlunun kendi oğluna sebep olmasının sebebi değildir. Bu tarz nedenler zinciri arızı olarak sıralanmıştır. Özsel olarak sıralanmış bir nedenler zincirinde, A sadece, C'nin nedeni olan B'nin nedeni olmakla kalmaz, aynı zamanda B'nin C'ye neden olmasına da sebebiyet verir. Kürek ile yeri kazan bir bahçıvanın küreği hareket ettirmesi bu tarz bir nedenselliktir. Arızı nedensellikte bir teselsül varken, özsel nedensellik için bu tarz bir teselsül imkânsızdır. Arızı nedensellik yatay bir nedenler serisiyken; özsel nedensellikte, dikey bir hiyerarşi söz konusudur ve Scotus'a göre, bu hiyerarşik yapı içinde bir alttaki ögenin diğerini aşması imkânsızdır.

Dünyadaki gerçek nedensel dizileri başlangıç noktası olarak alan Aquinas'ın aksine, Scotus, salt nedensellik imkânını başlangıç noktası olarak alır. Scotus, bunu bilerek yapmıştır, çünkü kanıtını doğanın olumsal olguları üzerine bina etmek yerine salt soyut imkânlar üzerine bina etmeyi tercih etmiştir. Scotus'a göre, eğer salt fizikten hareket edecek olursak, sonlu âlemin ötesine geçemeyiz. Scotus da, tıpkı Aquinas gibi, tüm ilâhî sıfatların doğal akıldan hareketle bilinebileceğine karşı çıkar.¹⁴² Akıl, Tanrı'nın, ebedi, eşsiz, basit, mükemmel ve kusursuz olduğunu gösterebilir, fakat Tanrı'nın kudretinin sınırlarının akıl ile bilinmesinin imkânı yoktur.

¹⁴⁰ Cross, *Duns Scotus On God*, s. 11.

¹⁴¹ Kenny, *Medieval Philosophy*, s. 305. Scotus'ta nedensellik için bkz: Cross, *Duns Scotus On God*, ss. 17-28.

¹⁴² Kenny, *Medieval Philosophy*, ss. 305- 307.

Çünkü Tanrı, vahiyle göstermiştir ki, hiçbir aklın tahmin bile edemeyeceği yaratma eylemleri Tanrı'nın mutlak kudreti için imkân dâhilindedir. Her ne kadar akıl Tanrı'nın mutlak kudretini tam anlamıyla kavrayamasa da, Tanrı'nın bu âlemi yoktan yarattığı ve bu yaratma fiilinin tamamen özgür olduğunu kavrayabilir.

Scotus için Tanrı, mükemmel varlıktır; bunun sebebi Tanrı'nın zorunlu olarak mükemmel sıfatlara sahip olması düşüncesidir. Scotus teizmi, dar manada, tanımlarken Tanrı'yı evrenin yaratıcısı ve koruyucusu, hayat sahibi, her yerde hazır ve nazır, nedensiz, aşkın ve içkin, her şeyin bilgisine sahip, her şeyi yapmaya muktedir, değişmeyen, hür ezeli, ebedi, mutlak iyi, zati varlığı bulunan, inayet sahibi ve adil bir varlık olarak tasavvur etmiştir. Bu sıfatlar mükemmel varlık olarak Tanrı tasavvurunun olmazsa olmazlarıdır ve hepsi Tanrı'nın varlığında bir bütün oluştururlar. Kudret sıfatı olmadan ilim sıfatını, iyilik olmadan bağışlamayı düşünmek mümkün değildir. Biz konumuz gereği, Scotus'ta Tanrı- ahlâk ilişkisini anlamamıza doğrudan katkısı olması bakımından irade, kudret, iyilik ve bilgi sıfatlarına değineceğiz.

1.3.1. İrade ve Kudret

İrade kavramı, Allah'a atfedilen sıfatlardan biri olarak ele alındığında sözlükte *istemek* anlamındaki 'revd' kökünden türemiş olup "Allah'ın emirleri, hükümleri ve fiillerinde hür olduğunu bildiren sıfat"¹⁴³ olarak tanımlanır. Teizmde

¹⁴³İslam kelamcılarının tamamı Allah'ın dileyen ve dilediğini gerçekleştiren bir varlık olduğunda ittifak etmekle birlikte, bu sıfatın manası, zatiyla olan ilişkisi, kadim veya hâdis oluşu gibi konularda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Yusuf Şevki Yavuz, "İrade", *TDVİA*, Cilt: 22, (2000), s. 379; İrade için günümüzde aynı zamanda *istenç* de kullanılmaktadır. Bedia Akarsu, iradeyi beş farklı şekilde tanımlamaktadır. 1. İtici güç: Yapabilme gücü; özgürlüğünü içinde bulunduran isteme. 2. Bilinç yetisi: Seçerek ve karar vererek eyleme yetisi. 3. Duygu ve eğilimlere değil, usa dayalı isteme; isteme ve eylemleri usla belirleme gücü. 4. İstenilmiş olanı yerine getirme gücü. 5. Yaşamın özgür, ussal bir öze kendini bilinçli olarak gerçekleştirmesi. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 108. Scotus'un irade anlayışı üzerine yazılmış müstakil bir eser için bkz: Fatih Özkan, *Duns Scotus'ta İradecilik*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2008.

Tanrı, mevcudatı iradesiyle yoktan var eden mutlak yaratıcıdır. Mutlak yaratıcı, mutlak irade sahibi olduğundan âlemi yaratmak konusunda herhangi bir zorunluluk ile karşı karşıya olmadığı gibi yaratılan her şey onun iradesinin bir sonucudur.¹⁴⁴

Scotus'un görüşlerinin temel motivasyonu, onun iradeciliğidir. Scotus'un iradeye yaptığı vurgu, onu Thomas Aquinas ve kendinden önceki birçok skolâstik teolog ve filozoftan ayıran temel özelliştir. Scotus'ta hem ilâhî hem de beşeri iradenin zihin karşısında "bağımsızlığı, önceliği ve üstünlüğü" oldukça ön plandadır.¹⁴⁵ İradeyi ön plana çıkaran Scotus, aklın alanını kısıtlamıştır.¹⁴⁶ Onun düşüncesine göre akıl, dinin gizemlerini açıklamak konusunda yetersizdir ve inanç tarafından desteklenmelidir.¹⁴⁷

Felsefî söylemi içerisinde iradeyi öncelikli bir konuma getiren Scotus, başta ahlâk felsefesi olmak üzere, felsefî görüşlerinin hemen hepsini onun üzerine bina eder. Scotus'un felsefesini irade kavramı üzerine bina etmesi, iradenin başka bir şeye göre değil bizatihi kendinde bir üstünlük taşıdığını düşünmesi sebebiyledir.¹⁴⁸ Ona göre irade, hem insanda hem de Tanrı'da akıldan üstündür. Akla sınır getiren Scotus, bu sınırlamayı iradeye sınırsız bir alan tanıyarak gidermeye çalışır. Scotus, iman-akıl

¹⁴⁴ M. Sait Reçber, "Tanrı'nın Sıfatları", *Din Felsefesi El Kitabı*, (Ed. Recep Kılıç; M. Sait Reçber), Grafiker Yayınları, Ankara, 2014, s. 113.

¹⁴⁵ Çotüksöken; Babür, *a.g.e.*, s. 308. Fransisken ve Dominiken tarikatları arasındaki ayrımlar, sadece ilkinin Augustinusçu ikincisinin de Aristocu olmasından kaynaklı değildir. Dominiken tarikatının önde gelen isimlerinden Aquinas, Aristo akılcılığını kilise doktrini haline getirmiş ve irade karşısında aklın üstünlüğünü savunmuştur. Augustinus çizgisinin temsilcisi Fransiskenlere göre ise, irade akıl karşısında üstünlüğe sahiptir. İrade hem insanda hem de Tanrı'da akıldan üstündür. Evren, ilk olarak irade ile var oluşa getirilmiştir, dolayısıyla irrasyoneldir. Daha sonra akıl ile düzene sokulmuştur. Paul Tillich, *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, Touchstone, New York, 1968, s. 142.

¹⁴⁶ *Voluntas est superior intellectu*: Akıl karşısında irade, öncelik ve üstünlüğe sahiptir. Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, Çev: Mehmet İzzet; Orhan Saadeddin, İz Yay., İstanbul 2004, s. 292.

¹⁴⁷ Bu tespit Scotus'un felsefesinin şu öngörülerine dayanır: Dogmalar, tartışmanın ötesindedir; inanç, en yüce doğruluğun temelidir; sevgi, temel erdemdir; İnanç ve sevgi, irade temeli üzerinde bulunmaktadır ve onlar Tanrı'nın görünümü durumundadır; irade, zihinden daha üstündür. Frank Thilly, *Felsefeye Yolculuk*, Çev. İbrahim Şener, 47 Numara Yay., İstanbul, 2009, s. 260.

¹⁴⁸ Özkan, *a.g.e.*, s. 186.

ilişkisi bağlamında da iradeyi akıldan bağımsız ve ondan mutlak derecede üstün görmüştür.

Scotus'ta¹⁴⁹ ilâhî irade her şeyin ilk sebebidir, bundan dolayı da yaratılmış zihinlerin en yüksek kanunudur. İyi, adil, ahlâki kanun ancak Tanrı tarafından istenilmiş olmak itibarıyla mutlakdır; eğer ilâhî iradeden bağımsız bir şekilde mutlak olsalardı, Tanrı'nın kudreti, kendinden bağımsız bir kanun tarafından sınırlandırılmış olacak; bu durum da Tanrı'nın mutlak hürriyetini kısıtlayarak onun "en yüksek varlık" sıfatını elinden almış olacaktır. İyi, ancak ve ancak Tanrı onun öyle olmasını istediği için iyi'dir. Sınırsız hürriyetinin neticesi olarak Tanrı, bizi bugün idare eden ahlâk kanunu yerine başka bir kanun koyabilirdi ve iyi yoldan ayırıp, günaha saptırmadan bizi onu yerine getirmekten muaf da tutabilirdi. Âlemin idaresinde olduğu gibi yaratılmasında da, Tanrı, hürriyetinden başka kaide tanımaz. Tanrı'nın iradesi mutlak olduğu ölçüde kavranılmazdır da. Seçimleri için hiçbir nedene ihtiyaç duymayan ilâhî irade mantık sınırlarına bağımlı değildir.¹⁵⁰

Scotus'a göre, ilâhî iradenin zorunluluk altında olduğu tek nokta Tanrı'nın kendini sevme eylemidir. Tanrı var olan/olabilecek en yüksek iyi olduğu için ilâhî irade zorunlu olarak tüm iyiliği hat safhada içeren şeyi irade etmek *zorundadır*. Bu da Tanrı'nın kendisinden başka bir şey değildir.¹⁵¹

Scotus'a göre, Tanrı'nın buyrukları, akıl için kendiliğinden açık ya da zorunlu değildir. Bu, en azından, Tanrı'nın konu olmadığı tüm ahlâki önemeler için geçerlidir. Kural ya da yasalar, Tanrı onları irade ettiği için zorunludur. Tanrı, zina, gasp ve rüşvetin hatta katl eylemlerinin yanlış veya kötü olmayacağı bir toplum da

¹⁴⁹ Weber, *a.g.e.*, s. 161.

¹⁵⁰ John Duns Scotus, *God and Creatures; The Quodlibetal Questions*, Çev: Felix Alluntis; Allan B. Wolter, Princeton University Press, 1975, ss. 370-371.

¹⁵¹ Scotus, *God and Creatures*, ss. 370-371.

yaratabilir(di). Bununla birlikte Scotus, *On Emir*'in,¹⁵² Tanrı'nın konu olduğu ilk üç buyruğunu zorunlu olarak görmesine rağmen Sebt gününün dönemselliğine itiraz eder (Bkz: Bab 20:8-11). Çünkü bizler her ne kadar Tanrı'ya ibadet etmemiz gerektiğini doğal akıl ile bilebilsek de, bu ibadetin dönemselliği ile alakalı herhangi bir çıkarıma, vahiy olmaksızın ulaşabilmemiz mümkün değildir. Scotus'a göre Tanrı, Tevrat yerine İncil'i koyduğu gibi, bugün bizi yöneten ahlâk kanunu yerine yeni bir kanun da koyabilir(di). Bu Tanrı'nın mutlak kudretinin sınırları içerisindedir. Tanrı âlemi yaratmada, muhafaza etmede ve yönetmede özgürlüğe sahiptir. Tanrı özgürdür demek, Tanrı hiçbir şey tarafından zorlanamaz veya kontrol edilemez demektir. İlâhî irade, iyiliğin nedenidir ve bu nedenle irade ettiği şey iyidir. Ona göre iyi, bizatihi gerçeklikten yoksundur.

Scotus İlâhî iradenin kabulünün dışında başka bir meşru yasanın olmadığını söyler.¹⁵³ Scotus'a göre,¹⁵⁴ Tanrı'nın irade hürriyeti, sadece zıt eylemleri gerçekleştirebilme ya da muhalif etkiler yaratma gücünden ibaret olmayıp salt bir kusursuzluk yani adalete olan eğilimin ta kendisidir. Tanrı'nın eylemlerinin adalete olan eğilimin ta kendisi olduğunu söylemekle, Tanrı'nın iradesinin adalet ve menfaat

¹⁵² Musa'ya Sina Dağı'nda Tanrı tarafından 2 taş tablet üzerinde verildiği söylenen bir dizi dini ve ahlaki öğretiler bütünü. Emirler, Tevrat Çıkış (Exodus) / Bap 20'de yer almaktadırlar:

1. Karşımda başka ilahların olmayacak.
2. Kendin için oyma put, yukarda göklerde olanın yahut aşağıda yerde olanın yahut yerin altında sularda olanın hiç suretini yapmayacaksın, onlara eğilmeyeceksin ve onlara ibadet etmeyeceksin.
3. Yehova'nın, Rab'in ismini boş yere ağzına almayacaksın.
4. Sebt gününü takdis etmek için onu hatırında tutacaksın. Altı gün işleyeceksin ve bütün işini yapacaksın, fakat yedinci gün efendin Rab'e Sebtir. Sen ve oğlun ve kızın, kölen ve cariyen 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. Öldürmeyeceksin.
7. Zina etmeyeceksin.
8. Çalmayacaksın.
9. Komşuna karşı yalan şahitlik yapmayacaksın.
10. Komşunun evine tamah etmeyeceksin, komşunun karısına yahut kölesine yahut cariyesine yahut öküzüne yahut eşeğine yahut komşunun hiçbir şeyine tamah etmeyeceksin. Kitab-ı Mukaddes, Çıkış, 20: 2-17.

¹⁵³ Scotus, *On The Will and Morality*, s. 13.

¹⁵⁴ Scotus, *On The Will and Morality*, s. 14.

eğilimlerinin her ikisine de sahip olduğunu ve bunlarla sınırlandığını söylemiyoruz. Burada söylemek istediğimiz, Tanrı'nın eylemlerinin yalnızca onun adaletiyle değerlendirilebileceğidir. Buna göre Tanrı herhangi bir şey yarattığında bu onun kendisi, sınırsız iyiliği ve mükemmel tabiatı gereği doğru olmalıdır. Değişkenlik, Tanrı'nın iradesi için söz konusu olamaz, çünkü değişkenlik bir tür kusurdur ve eğer Tanrı'ya izafe edilecek olursa Tanrı'yı, adalet eğiliminden sapıp menfaate meyleden kişi durumuna sokar. Tanrı'nın iradesi mahza mükemmellik olduğu için onun iradesinin değişime konu olması düşünülemez. Her ne kadar Tanrı'nın iradesinin değişmezlik ve zorunlulukla ilişkilendirilmesi, Tanrı'nın “mucibu'n bi'z-zât” olarak anlaşılmasına da kapı aralıyor gibi görünse de Scotus felsefesinde ilâhî iradenin mutlak özgür oluşu şüphe götürmez bir gerçektir. Scotus, bu noktada Tanrı'nın zorunluluğa konu olmadığını, Tanrı'nın iradesinin, belirleyici bir sebep olmaksızın seçebilme gücüne sahip olduğunu savunur. Aksi takdirde, Tanrı determinizme konu olacak ve bu da Tanrı'ya layık olmayan bir eksiklik izafe etmek olacaktır. Scotus, bu noktada İbn Sînâ çizgisinden ayrılmaktadır.

Tanrı dışındaki her varlık olumsal olup Tanrı'nın iradesine bağlıdır. Doğa kanunları gibi bazı kanunlar (güneşin her sabah doğması gibi) hipotetik zorunludur fakat insan seçimleri olumsaldır. Herhangi bir tercih yaparken evet ya da hayır demek tamamen bizim elimizdedir.¹⁵⁵ Tanrı gibi, insan da hürdür; düşünüş, insanın özgürlüğünü elinden almamıştır. İnsan, formel hürriyete sahiptir, yani isteyebilir veya istemeyebilir; insanın ayrıca maddi hürriyeti de vardır, yani A veya B' den istediğini seçme özgürlüğüne sahiptir.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Özkan, *a.g.e.*, s. 187.

¹⁵⁶ Weber, *a.g.e.*, s. 161.

Özgür iradeye sahip olmamızdan ve evrende bir olumsuzluğun hâkim olmasından hareketle Scotus, Tanrı'nın da özgür irade sahibi olduğunu düşünmüş ve bunu olumsuzluğun açıklanması için yeter sebep olmasa da zorunlu bir koşul olarak görmüştür. Bunun için öne sürdüğü argüman şu şekildedir:

Bir olumsuzluğun olduğunu varsaydığımız durumda, böyle bir olumsuzluğun zorunlu sebebi olan Tanrı hakkında ne varsayacağız? Bizler, mutlaka, Tanrı'nın meydana getirdiği hiçbir sebeple zorunlu bir ilişki içinde olmadığını düşünmeliyiz. Tanrı'ya irade fiilini nasıl izafe edeceğimizi anlamak için öncelikle kendi özgürlüğümüzün tanımını yapmalı, sınırlarını çizmeliyiz. Özgürlüğümüzün üç aşaması vardır. Birincisi, bizler zıt eylemlere yönelebiliriz. İkincisi, böylesi iradi eylemlerin temel sebebi olarak zıt eylemlere eğilimlenebiliriz ve üçüncü olarak zıt eylemler meydana getiririz. Birinci tür özgürlük, bizlerde bulunduğu şekliyle, bir tür kusur barındırır, çünkü bizler irademizin sadece sebebi değil aynı zamanda alıcısıyızdır. Biz bu eyleme sebep olurken bir irade etmeme durumundan etme durumuna geçeriz. Öyleyse, pasiflik ve değişkenlik bu manada kullanılan özgürlük için birer eksiklikler.¹⁵⁷

Nasıl ki bizler anlık olarak bir seçenek üzerinde karar verip irademizi o yönde kullanıyorsak ve bu seçim, kendi içinde zıt bir eylem için de mantıksal ve gerçek manada bir potansiyele sahipse, Tanrı'nın seçimleri için de aynısı geçerlidir. Çünkü kusursuz bir irade özgürlüğü bunu gerektirir. Fakat bizim irade özgürlüğümüzün ihtiva ettiği edilgen ve değişkenlik Tanrı'nın iradesi için söz konusu değildir. Çünkü o, tüm ebediyetiyle olumsal bir şekilde yaratabilir, yarattıklarını yaşamda tutar ve onlarla istediği gibi işbirliği yapabilir. Onun özgür iradesinin değişmezliğine rağmen, her zaman kendi bünyesinde *de facto* sebep olduğu bir şeyin zıddını gerçekleştirmiş olma potansiyelini barındırır.¹⁵⁸

Scotus, insanın ancak hakkında bilgi sahibi olduğu şeyi isteyebileceğini ve bu anlamda iradenin bir dereceye kadar akla bağımlı olduğunu kabul etmek durumundaydı. Fakat iradenin akli harekete geçirmesi Scotus'u daha fazla etkiledi. Scotus'a göre nesneyi bilmek, onu istememizin sadece *ilintisel* nedenidir; öte yandan irade ise, bilmenin *temel* nedenidir. Akıl, kendinden başka nedenlere sahipken irade

¹⁵⁷ Scotus, *On The Will and Morality*, s. 10.

¹⁵⁸ Scotus, *On The Will and Morality*, s. 11.

kendinden başka hiçbir nedene sahip değildir.¹⁵⁹ İnsanın mutlak bir özgürlük alanı ile çevrili olduğunu düşünen Scotus'a göre, insan farklı seçenekler karşısında tercih hakkını kullanma gücüne sahiptir ve amacına ulaşmak için özgür olarak eylemde bulunur. Fakat amacın gerçekleşmesi bazı şartlara bağlıdır. Sonucu etkileyen şartların oluşması eylemi yapana bağlı değildir. Burada Tanrı'nın iradesi devreye girmektedir.¹⁶⁰ Buradan hareketle denilebilir ki, her ne kadar Scotus insanın özgür bir iradeye sahip olduğunu düşünse de bunu insana sorumluluk yükleyebilmek adına yapmıştır. İnsanın özgür iradesi ile seçtiği şeylerin, meydana gelebilmesi için gerekli şartların ilâhî iradeye bağlı olması, akla insan iradesinin bu kısıtlama altında nasıl özgür olabildiği sorusunu getirmektedir.

Scotus bu soruya cevap verebilmek için, Anselm'in "iradenin iki eğilimi" teorisini, insan iradesinin kendinde ve Tanrı'nın iradesi karşısında ne mana ifade ettiğini açıklamak için kullanır. İradenin söz konusu iki eğilimi menfaat ve adalete yönelik eğilimlerdir. Scotus'a göre,¹⁶¹ menfaate olan eğilim bizim kendi mutluluk ve kusursuzluğumuza yönelik bir eğilimken, adalet eğilimi menfaatimizden bağımsız olarak kendinde iyi olan şeye yönelimdir.¹⁶² Menfaat eğilimi zihnimiz tarafından yönlendirilen, fayda ve mutluluk veren rasyonel bir yönelimdir. Bizdeki bu yönelimi doğal irade olarak da isimlendirebiliriz. Bu, belirli bir irade eylemine vurgu yapmaktan çok, irademizin bir "doğası" olduğuna vurgu yapar. Menfaate yönelik bu eğilim insanların duyusal iştiağının temelini oluşturur.

İradenin diğer eğilimi ise, akliselim (*right reason*) tarafından yönlendirilen; kendinde iyi olana yönelik (*bonum honestum*) eğilimdir. Scotus'un *adalet eğilimi*

¹⁵⁹ Jones, *a.g.e.*, s. 485.

¹⁶⁰ Özkan, *a.g.e.*, s. 194.

¹⁶¹ Scotus, *On The Will and Morality*, ss. 11-12.

¹⁶² Scotus'a göre, cennette kutsanmış olan ruhlar bile bu eğilime sahiptirler. Hare, *God and Morality*, s. 92.

dediği bu eğilimle irade, insanı kendinde iyi olana çağırır; bu şekilde insan gayesel olarak iyiye eğilim gösterir. Adalet eğilimi, şahsi olmaktan ve kıskançlıktan uzaktır. Bizler böylesi iradi bir yönelim tecrübesini kendinde iyinin bulunduğu yere yönelerek gerçekleştiririz. Böylece kendi benliğimizden sıyrılırız. Anselm, iradenin iki eğilimi konusunda tartışırken insan iradesinin özgürlüğüne değinir ve insanın günah işleme yetisine sahip olmasının ona bu özgürlüğü verdiğini dile getirir. Bu yetkinlikle birlikte insan adalet ve akliselimin çizdiği yoldan çıkabilir. Anselm'in, *tam yetkinlik* adını verdiği bu özgürlük tanımı, Scotus tarafından da benimsenmiştir. Buna göre özgürlük, kendi gayemiz için adaleti sağlama yetisi ve iradenin doğru (*rectitude*) şekilde icraatta bulunmasıdır. Bu açıdan bakınca, özgürlük kavramı zorunluluğun zıddı değildir.¹⁶³

Scotus, özgürlük ve zorunluluk kavramlarının birbirleriyle olan ilişkisini Augustinus'dan istifade ederek şu şekilde verir: Bir zihin ancak kendi iradesi ile günahkâr arzuların pençesine düşer. Eğer bu arzu suç ya da kabahat içerikli ise bu eylem doğa tarafından belirlenmiş değildir; ihtiyari bir şekilde yapılmıştır. Bu bakımdan ele aldığımızda bu, bir taşın aşağı doğru düşüşüne benzer. Nasıl ki arzu eylemi, ruha (kişiye) aitse, düşme eylemi de taşa aittir. Fakat diğer yönden bakıldığında aralarında şöyle bir farklılık vardır: Taş kendi düşüşünü kontrol altına alamaz, fakat bunu ruhun (kişinin) hareketleri için söyleyemeyiz. Taşın düşme eylemi doğa tarafından belirlenirken, ruhun (kişinin) eylemi iradidir. İnsanın, istediğinden farklı bir şeyi irade etmesini sağlayacak olan eylem, eğer kendi kontrolünde değilse o zaman kişi eylemlerinden ötürü övgü, yergi ve tembih konusu olmamalıdır.¹⁶⁴ Augustinus şöyle der¹⁶⁵: “Eğer *zorunluluk* dediğimizde kendi

¹⁶³ Scotus, *On The Will and Morality*, s. 13.

¹⁶⁴ Scotus, *God and Creatures*, s. 369.

gücümüzü aşan, hatta ona karşı olduğumuzda bile durduramayacağımız şeyleri - ölümün zorunluluğu gibi- kastediyorsak, o zaman sağlıklı yaşama isteğimiz ya da hasta olmamız bu tarz bir zorunluluğun konusu olamaz. *Zorunluluğu*, “bir şey şu tarzda olmak zorunda ya da şu şekilde meydana gelmek zorunda” manasında ele aldığımızda bu tarz bir zorunluluğun bizim özgürlük ya da irademizi ortadan kaldırdığını düşünmüyorum. Biz, Tanrı sonsuz bir yaşam sahibi olmak ve her şeyi bilmek zorundadır dediğimiz zaman, Tanrı’nın yaşamını ya da önbilgisini herhangi bir zorunlulukla sınırlamıyoruz. Herhangi bir tercih yaptığımızda “bunu özgürce yapmalıyız” dediğimiz zaman söylediğimiz şey, ancak seçme hakkını özgürlüğümüzü ortadan kaldıracak herhangi bir zorunluluğa maruz bırakmadığımız zaman doğrudur.” Görüldüğü gibi, Scotus’un Augustinus’tan yaptığı alıntıya göre, Tanrı’nın konu olduğu herhangi bir zorunluluk imkâna zıt bir zorunluluk değildir. İmkâna zıt derken, Tanrı’nın kudretinin taalluk edeceği sınırlar dışında kalan hiçbir şey olmadığını, dolayısıyla Tanrı’nın herhangi bir şeyi gerçekleştirebileceğini ve bunun da herhangi bir mantıksal tutarsızlık arz etmeyeceğini savunuyoruz. Tanrı’ya “iyilik” ya da “adalet” gibi sıfatları atfettiğimiz zaman, Tanrı’yı bizim iyi ve adil kavramlarına göre davranma zorunluluğuna tabi tutmuyoruz. Eğer Tanrı’nın bizim sahip olduğumuz manada bir iyilik ve adalet mefhumuna sahip olduğunu iddia edersek, Tanrı’nın sınırsız iradesine bir sınır çizmiş oluruz. Örneğin Scotus’a göre, Tanrı İbrahim’e, oğlunu kurban etmesini emretmiştir. İnsanlar için kötü bir şey olan “öldürme” eyleminin azmettiricisi olarak ele aldığımız zaman, Tanrı, bizim iyi ve kötü kavramlarımızla değerlendirildiğinde “adalet” ve “mutlak iyi” sıfatlarını kaybedecektir. Bu nokta Scotus’un ahlak felsefesi açısından da oldukça önemlidir.

¹⁶⁵ Scotus, *God and Creatures*, s. 370.

Scotus, Tanrı'yı herhangi bir zorunluluk konusu yapmamış, iradesinin sınırsızlığına halel getirmemek için şeylerin Tanrı'nın özgür iradesi dolayısıyla iyi-kötü niteliklerini kazandığını savunmuştur.

Scotus, insanın sahip olduğu özgürlük anlayışını Anselm'den daha ileri bir noktaya taşıyarak, adalete olan eğilimin insanın doğuştan getirdiği bir özelliği olduğunu öne sürer. Ona göre insan iradesi eğer iyi bir düzene sahipse onda öncelikli olarak iyiye yönelik bir sevgi eğilimi belirir ve insan iradesi adalete olan eğilime uygun bir hal alır. Eğilimleri arasında adalete eğilimi ön plana çıkan bir kişi bu şekilde kendi mükemmelliğiyle en çok uygunluk arz eden sevgiyi irade eder. Bu sevgiyi irade etmesi ise onu mutluluğa götürür.¹⁶⁶

İradeyi hem insanda hem de Tanrı'da akıldan üstün tutan Scotus, ciddi güçlüklerle yüzleşmek durumunda kalmıştır. Eğer irade akıldan önce ise o zaman, öyle görünüyor ki, Tanrı'nın irade ettiği hiçbir eylemin sebebi yoktur. Eğer Tanrı'nın eylemlerinin hiçbir sebebi yoksa bu eylemler tamamen keyfidir diyebilir miyiz; ya da erdem ile erdemsizlik arasında ayırım yapmak için hiçbir akılsal temel yoksa ayırım, bütünüyle, gelip geçici olan Tanrısal keyfiliğe dayalı olmaz mı?¹⁶⁷ Bu durumda Scotus şöyle bir sorun ile karşı karşıya kalmıştır: Ya Tanrı özgürdür ve dünya keyfi bir iradenin akıl ile bağlantısı olmayan bir ürünüdür veya dünya akılsaldır (doğal akıl ile anlaşılabilir) ve Tanrısal iradenin de limitleri vardır.¹⁶⁸ Scotus ahlâk felsefesini tamamen Tanrı'nın keyfi iradesine dayandırdığı yönünde birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Kendisini, ahlâki önermeleri salt ilâhî iradeye mahkûm etmekle suçlayanlar, Scotus'un ilâhî buyruk teorisyeni olduğunu varsayarak bu suçlamayı

¹⁶⁶ Scotus, *On The Will and Morality*, s. 13.

¹⁶⁷ Jones, *a.g.e.*, s. 486; Copleston'a göre, Scotus'un ahlâk felsefesini tamamen ilâhî iradeye dayandırarak keyfiliğini savunmak apaçık bir suçlamadır. Copleston, *a.g.e.*, s. 545.

¹⁶⁸ Jones, *a.g.e.*, s. 486.

kendisine yöneltmişlerdir. Tezimizin ikinci bölümü bu konu etrafında şekillendiği için, bu tartışmayı ikinci bölümde daha geniş hale getireceğiz.

Bu zorlu sorular arasında derinlikli çözümler yaparak ikilemden kurtulmaya çalışmış olan Scotus, Tanrısal akıl ile Tanrısal irade arasında bir ayrım yapmanın doğru olmadığını savunmuştur. Örneğin bir insanın başka bir insana bağlı olması gibi Tanrı'nın iradesinin, aklına bağlı olması mümkün değildir. İnsanlarda irade, her ne kadar özgür olsa da, aklın verdiği “öğütlere” uyar; aksi takdirde insanlar hatalardan uzak durma konusunda başarı sağlayamazlardı. Fakat ilâhî irade bu şekilde yanlılabilir değildir. Tanrısal irade asla yanlış olanı irade etmez. Çünkü Tanrı'nın irade eyleminden önce, doğru ya da yanlış olarak niteleyebileceğimiz bir şey yoktur.

Tanrısal irade her ne kadar aklın öğütlediği şeye uygun hareket etse de bunu akıl öğütlediği için değil kendisi öyle irade ettiği için yapar.¹⁶⁹ Scotus'un, “aklın verdiği öğütler” tümcesi ile kastettiği aslında, iradenin adalete olan eğiliminin, menfaate olan eğilim üzerindeki sınırlayıcı ya da dizginleyici gücüdür. Bu noktada söylemek istediğimiz Tanrı'nın bu iki eğilime sahip olduğu ve bunlar tarafından sınırlandırıldığı değildir. Çünkü Tanrısal iradenin, bu iki eğilim tarafından sınırlandırıldığını söylemek, bu iki eğilimin Tanrısal iradeden önce var olduğunu söylemek olacaktır. Çünkü Tanrı'nın kendi koyduğu kurallara uymasını bekleyemeyiz. İlâhî iradenin adalete olan eğilim olduğunu söylemek, Tanrı'nın gerçekleştirdiği her eylemde adil olduğu manasına gelir. Tanrı, yaratıklara karşı, bizim kelimeye yüklediğimiz manasıyla “adil” olmak zorunda değildir. Dolayısıyla Tanrı ne irade ederse etsin, irade ettiği o şey adil olacaktır. Aynı şekilde, ilâhî iradenin iyilikle hükmetmesi gibi

¹⁶⁹ Jones, *a.g.e.*, ss. 486-487.

bir konu, söz konusu değildir. Çünkü Tanrı bir şeyi irade ederse o şey iyidir. Tanrı, mevcut ahlak yasası yerine tamamen farklı bir ahlak yasası irade edebilirdi. Böyle bir durumda, mevcut ahlak yasası ile tamamen çelişiyor olsaydı bile, bu yeni ahlak yasası iyi olurdu.

Tanrı'yı yaratmaya ya da farklı bir eylemi yapmaya zorlayan hiçbir şey yoktur. Bu sebeple Tanrı evreni zorunlu olarak yaratmamıştır. Tanrısal irade zıt şeyleri yaratmakta özgür olduğundan bu evreni yaratmayabilir ya da yarattığından farklı da yaratabilirdi. Scotus, Tanrı'nın iradesindeki bu olumsuzluğu eş zamanlı ve art zamanlı olumsuzluk teorileriyle destekler. Scotus'un art zamanlı özgürlük anlayışına göre, Tanrısal iradenin zıt şeyleri (*object*) gerçekleştirme özgürlüğü vardır. İlâhî irade ebedi olduğu için değişmezdir; ayrıca Tanrı basit olduğu için iradesi müstakil istemlere bölünemez. Tanrı her neyi irade ederse onu tek bir seferde irade eder. Tanrı, irade eyleminin basitliği vasıtasıyla zıt şeyleri irade edebilir; bu nesnelere ardıl bir şekilde zaman ekseninde bulunabilir, böylece Tanrı tek bir irade eylemiyle, A zamanında x 'i irade ederken, B zamanında x olmayanı irade edebilir. Bu şekilde Tanrı realitede var olan zıt gayeleri tek bir irade eylemiyle irade edebilir fakat bu amaçların ortaya çıkardığı gayeler, zamansal olarak ardıl bir şekilde vuku bulur.¹⁷⁰ Fakat Tanrı, Scotus'a göre, zıt ya da çelişik eylemleri, eylemler eşanlı varoluşa sahip olacak şekilde irade edemez.

Scotus'un eş zamanlı olumsuzluk teorisini anlamak için olumsuzluğa nasıl bir mana yüklediğini anlamak önem arz eder. Scotus'a göre:

İlk fail, olumsal bir şekilde neden olur; bu da onun iradi bir şekilde neden olduğunu gösterir. Her ikincil neden, ilk fail ile illiyet bağına sahip olduğu için sebep olur. Eğer ilk fail, zorunluluk içinde neden olmuş olsaydı, her diğer neden zorunlu olarak

¹⁷⁰ John Duns Scotus, *Contingency and Freedom: Lectura I 39*, Çev. A. Vos Jaczn; H. Veldhuis; A. H. Looman Graaskamp; E.Dekker; N.W.Den Bok, Kluwer Academic Publishers, Utrecht, 1994, ss. 124-125.

nedenlenmiş olacaktı. Eğer, ikincil failler olumsal olarak illet olabiliyorlarsa bu ilk fail olumsal olarak illet olduğu içindir. Çünkü ikincil nedenler bir ilk faile ihtiyaç duyarlar. Bu olumsal fiillerin hepsi ya irade tarafından ya da irade tarafından yönlendirilen bir yeti vasıtasıyla varlığa gelirler.¹⁷¹

Scotus, *olumsal* kavramını zorunlu olmayan ya da ezeli olamayan manasında değil; olumsal sıfatına sahip durum/varlık varlığa getirildiği zaman aynı durum ya da varlığın tam zıddının da yaratılmasının imkân dâhilinde olduğunu, bunun mantıksal bir imkânsızlık olmadığını ifade etmek için kullanır. İşte bu sebepten ötürü herhangi bir şeyin olumsal olduğunu söylemek yerine onun olumsal bir şekilde yaratıldığını söyler. Çünkü eğer eylem faili tarafından zorunluluk içinde icra edilirse eylem meydana geldiği anda onun her bir parçası zorunlu hale gelir. Scotus böylelikle Tanrısal iradenin şeylerdeki olumsallığın nasıl nedeni olabildiği sorusunun cevabını bulmuş olur.

Sonuç olarak, Scotus'a göre Tanrı âlemi zorunluluk içinde yaratmamıştır. İlahî irade hiçbir şey tarafından sınırlanamaz bir mahiyete sahiptir. Tanrı, iyiliğinin bir gereği olarak eylemlerinde adalete olan eğilim ön plandadır. Fakat bu Tanrı'nın zorunlu olarak adil davrandığı manasına gelmez. Tanrı'nın adaletle muamelede bulunması da ilâhî iradenin özgür tercihidir. Onu yaratmaya zorlayan hiçbir şey olamayacağı gibi, belli bir şekilde davranması konusunda da herhangi bir cebre konu değildir.

1.3.2. Bilgi

Tanrı'nın bilgi sahibi olduğuna yönelik bir çok argüman sunulabilir dolayısıyla konumuz açısından önemli olan Tanrı'nın bilgi sahibi olup olmadığını

¹⁷¹ John Duns Scotus, *Philosophical Writings; A Selection*, Çev: Allan Wolter, Bobbs- Merrill Educational Publishing, Indianapolis, 1978, ss. 57-59.

tartışmak değil; Scotus'a göre, bu bilginin mahiyeti ve sınırları ya da sınırsızlığı ile ahlâk-bilgi ilişkisinin önemli noktalarının belirlenmeye çalışılmasıdır.

Tanrı'nın bildiği ya da bilebileceği şeylerin neler olduğu-olabileceği sorusuna birçok farklı cevap verilmiş olmakla birlikte genelde ortak olan görüşe göre, Tanrı, doğru olan her şeyi bilir. Onun farkında olmadığı herhangi bir doğru yoktur ve var olan herhangi bir doğru hakkında da yanlış bilgiye sahip değildir. İlâhî bilgiye atfedilen bu kusursuzluğun yanında onun bilgisinin zorunlu olduğu ve özü gereği her şeyi bilmek zorunda olduğu bilgisi de eklenmelidir ki ilâhî bilgi herhangi bir kusur ihtiva ediyor olmasın.¹⁷²

Scotus, Tanrı'nın bilinebilir olan her şeyi bildiği konusunda teologlarla genellikle aynı fikirdedir. Epistemik açıdan bakıldığında Tanrı'nın kendisi hakkındaki bilgisi onun bildiği ilk şeydir. İlâhî akıl, ilk olarak ilâhî mahiyeti bilir. Tanrı mümkün olan en iyi bilgiye, Tanrı olması dolayısıyla sahip olur: "İlâhî akıl, ilk kendi özünü kavramış olması hasebiyle bilinebilirlikleriyle bağlantılı olarak her şeyi bilir." Tanrı, sadece bilfiil olarak bildiklerini bilir çünkü onda herhangi bir potansiyellik yoktur. Dolayısıyla Tanrı bilinebilir olan her şeyin bilgisine bilfiil sahiptir ve bilinebilir olan her şey ebedi bir şekilde bilinmektedir.¹⁷³

Scotus, *Contingency and Freedom- Lectura I 39* adlı eserinde, her ne kadar temel konu olarak Tanrı'nın bilgisi ile alakalı hususları ele alsada da, bu hususlar Tanrı tarafından bilinen nesnelere ontolojik hususları olan *gelecek, değişkenlik ve olumsuzluk* ve bunların mahiyeti ile ilişkili olarak anlatılır. Dolayısıyla, birçok ontolojik soru epistemolojik sorularla iç içedir.

¹⁷² Zikri Yavuz, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Önbilgisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Ankara 2006, s. 32.

¹⁷³ Vos, *a.g.e.*, s. 491.

Scotus, ilâhî bilginin mahiyeti ile ilgili beş soru sorar. Bu sorularda Scotus, Tanrı'nın bilgi sahibi olup olmadığından ziyade ilâhî bilginin mahiyetini araştırır. Bu sorular şunlardır¹⁷⁴:

1. İlâhî bilgi belirleyici (*determinate*)¹⁷⁵ midir?
2. İlâhî bilgi yanılmaz (*infallible*) midir?
3. İlâhî bilgi değişmez (*immutable*) midir?
4. Tanrı'nın değişebilir şeyler hakkındaki bilgisi zorunlu mudur?
5. Şeylerin olumsuzluğu ile ilâhî bilgi uyum gösterir mi?

Aristoteles'e göre, geçmiş ve şimdiki zamandaki önermelerimizden farklı olarak gelecek hakkındaki olumsal önermelerin doğruluk ya da yanlışlığı (*determinate*) söz konusu değildir. Dolayısıyla, bilinebilirliklerinden de söz edilemez. Eğer gelecek hakkındaki olumsal önermeler hakkında kesin bilgiler olsaydı, o zaman bu konular hakkında tartışmak veya üzerinde durmanın hiçbir gereği olmazdı. Sadece gelecek olumsaldır. Dolayısıyla bir *p* önermesi, Aristoteles'in gelecek önermeler ile ilgili teorisine göre, herhangi bir doğruluk değeri taşımaz; bu önerme ne doğrudur ne de yanlış. Eğer bu *p* önermesi herhangi bir doğruluk değeri taşıyor ise o zaman bu önermenin bilinmesi de imkânsızdır. Dolayısıyla Tanrı gelecek önermelerin doğruluk değeri taşıdığı herhangi bir bilgi sahibi olamaz; dolayısıyla Tanrı dâhil hiçbir zihin, gelecek olumsal önermelerin kati bilgisine sahip değildir.¹⁷⁶ Aristoteles, gelecek hakkındaki olumsal önermelerin doğruluk değerine sahip olmamalarının bu önermeleri bilinmez yaptığını varsayar.

¹⁷⁴ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 43.

¹⁷⁵ *Determinate*, Scotus tarafından bu eserinde, "doğru ya da yanlış doğruluk değeri taşıyan" manasında kullanılmıştır.

¹⁷⁶ Scotus, *Contingency and Freedom*, ss. 44-46.

Scotus, Aristoteles'in aksine, Tanrı'nın gelecekle ilgili önermeler hakkında katî bilgiye sahip olduğunu düşünür. Ona göre, gelecekle ilgili olumsal önermeler için belirlenmiş bir doğruluk değeri varsaymak mümkündür, bu sayede gelecek önermelerin doğrulukları mümkün olacaktır.¹⁷⁷ Tanrı, Scotus'a göre, yanılmaz ve değişmez şekilde geleceğin ve tüm olumsal durumlarının bilgisine sahiptir. Scotus, Tanrı'da değişmezliğin zorunluluğundan başka zorunluluk olmadığını düşünür. Buna göre, mümkün olan şeyler değişebilir; bir şey değişmez ise zorunludur. Dolayısıyla, eğer Tanrı, *x*'i değişmez olarak biliyorsa, *x*'i zorunlu olarak biliyordur.¹⁷⁸ Bu argümanda, Scotus'a göre, *x*'i bilmek Tanrı'nın yetkinliğinin bir gereğidir. Çünkü *x*'i bilmek, bilmemeye göre iyidir; Tanrı, yetkinliği ve iyiliği gereği *x*'in bilgisine sahip olmalıdır.¹⁷⁹ Scotus'a göre, Tanrı her şeyin kesin bilgisine sahip olduğu için, gelecek olumsal olayların bilgisine de aynı şekilde sahiptir.¹⁸⁰

Scotus'un ilâhî bilginin mahiyeti tartışmasının ikinci sorusu, Tanrı'nın bilgisinin yanılmaya konu olup olamayacağı üzerinedir. Scotus, önce Tanrı'nın bilgisinin yanılmaya konu olabileceğini düşünenlerin ileri sürebileceği iki argüman sunarak başlar¹⁸¹:

- I.
 - *Tanrı a'nın gerçekleşeceğini bilir*
 - *A gerçekleşmeyecektir*
 - *Dolayısıyla Tanrı yanılmıştır.*
- II.
 - *Tanrı a'nın gerçekleşeceğini bilir*
 - *A'nın gerçekleşmemesi mümkündür*
 - *Dolayısıyla Tanrı yanılabilir.*¹⁸²

¹⁷⁷ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 153.

¹⁷⁸ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 58.

¹⁷⁹ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 61.

¹⁸⁰ Scotus, bu tezini Yeni Ahit'ten bir alıntı ile güçlendirir: *All things are naked to the eyes of Him.* (Tanrı'nın görmediği hiçbir yaratık yoktur. Kendisine hesap vereceğimiz Tanrı'nın gözü önünde her şey çıplak ve açıktır. İbraniler, 4:13) Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 70.

¹⁸¹ Scotus, *Lectura* adlı eserinde, muhtemel muhalif görüşleri ve kendi ilâhî bilgi anlayışına yöneltilebilecek eleştirileri de tartışır. Scotus'un ele aldığı bu muhtemel eleştirileri dikkate almadan bu bölümün çok zayıf kalacağını düşündüğümüz için, eserde verilen örnekleri muhafaza etmeye çalıştık.

¹⁸² Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 48.

Scotus'a göre¹⁸³, ilk argüman zaten Tanrı'nın yanılabilir olduğunu dolayısıyla Tanrı'nın mutlak yanılmaz olmadığını göstermeyi amaçlamaktadır. Bu argümanı sunan kişiye göre "Tanrı yanılmıştır" çıkarımı geçerlidir. Tanrı'nın *a*'nın gerçekleşeceğini bilmesi zımnen *a*'nın gerçekleşeceği anlamına gelir; fakat *a*'nın gerçekleşeceği doğru değilse o zaman *modus tollens*'e göre, Tanrı'nın *a*'nın gerçekleşeceğini bildiğini düşünürken Tanrı'nın bunu bilmediğini görüyoruz. Dolayısıyla Tanrı yanılmıştır. Scotus'a göre bu argümanın geçerliliğini tartışmak yersizdir fakat Scotus, bu öncüllerin (dolayısıyla sonucun da) doğru olduğu varsayımına katılmaz.

İkinci argümanı ele alan Scotus'a göre, Tanrı'nın yanılabilir olması bir tarafa onun yanılmasının mümkün olduğunu söylemek dahi Tanrı'nın yanılmazlığına halel getirir.¹⁸⁴ Scotus tüm mümkün âlemin, ilâhî aklın, ilâhî iradeye dayanmanın herhangi bir imkânı olmadan kendini anlaması yoluyla belirlediğini savunur ve buna tüm bilinmeyen mümkünler ile seçilmemiş tercihler kadar, yaratılmamış tabiatlar ve bireyleri de kendi tikellikleri içinde ele alarak dâhil eder. Yani Scotus tam olarak Augustinus'un, Tanrı var olan ya da olması mümkün olan şeylerin hepsinin idelerine sahiptir iddiasını alır.¹⁸⁵

Scotus'a göre, Tanrı'nın bilgisinin yanılmaz oluşunun temel sebebi Tanrı'nın zihninde bulunan idelerdir. Bu ideler Tanrı'ya gerçekliği şu üç yönden gösterir: (i) Bu ideler bireyleri temsil eder, (ii) bu ideler adı geçen bireyleri ayrıca neden sonuç ilişkisi açısından eş zamanlı olarak temsil eder. Dolayısıyla evrende vuku bulmuş

¹⁸³ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 49.

¹⁸⁴ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 51.

¹⁸⁵ James F. Ross; Todd Bates, "Duns Scotus on Natural Theology", *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, (Ed. Thomas Williams), Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 214.

olan her şey Tanrı'nın zihninde bütün olarak bulunur, (iii) bu ideler, değişen-değişmez; zorunlu-olumsal; şimdi-gelecek olmak üzere şeylerin farklı kiplerini de ihtiva ederler.¹⁸⁶ Buna göre diyebiliriz ki, bu ideler bireyin tüm asli ve arızı niteliklerini temsil ederler. Bu nedenle Tanrı'nın bu ideye sahip olması onu bireylerin tüm olumsal ve zorunlu bilgisine sahip olmasını sağlar.

Ortaçağ teologları için, Tanrı'nın âlim-i mutlaklığı, var olması mümkün her türlü şeyin tüm kavramlarına sahip olmayı gerektirir. Bu kavramlar ilâhî idelerdir; Tanrı'nın sebep olduğu ya da olabileceği şeyler için model ya da örnek sağlarlar. Bu ideler sadece bilfiil var olan şey türlerine karşılık gelmekle kalmaz; ayrıca var olması mümkün olan tüm şey türlerini de içerirler. Bu ideler herhangi bir şekilde sayısız farklı birleşimle meydana gelebilir ve bu birleşimler Tanrı'ya çok sayıda farklı bireyin (*individual*) idrakini de sunar. Fakat Scotus'a göre, bireyler sadece paylaşılabilir niteliklerin bir araya toplanmasından ibaret değildir; bunlar aynı zamanda *haecceity*'ye de sahiptir. Scotus'un kullanmış olduğu *haecceity* terimi, *bu'luk* (*thisness*) manasına gelir. Scotus'a göre olumsal varlıklar, *bulukların* bilgisine sahip olamazken, Tanrı, bilfiil *bulukların* bilgisine de sahiptir.¹⁸⁷ *Bulukun*, sadece Tanrı tarafından bilgisine erişilebilen bir kavram olması Scotus'un ahlâk felsefesi açısından büyük önem arz etmektedir. Olumsal varlıkların, her birinin ayrı ayrı bireysel özlere sahip olması ahlâk yasasının tündengelimci bir şekilde insan doğasından çıkarılabileceği iddiasını çürütmektedir. Her varlığın, sadece kendisine has ve onu diğer varlıklardan ayıran bir *buluka* sahip olması herkesi kapsayacak ve herkese ortak şekilde hitap edecek bir ahlâk yasasının insan doğasından

¹⁸⁶ Scotus, *Contingency and Freedom*, ss. 72-73.

¹⁸⁷ Cross, *Scotus on God*, s. 60.

çıkarılamayacağını; dolayısıyla tündengelimci bir doğal yasa teorisinin mümkün olamayacağı Scotus'un doğal yasa teorisine yönelttiği en büyük eleştirilerden biridir.

İlâhî bilginin, bu tarz bir konuma yükseltilmesinin temel sebebi (sadece Tanrı'nın *bulukların* bilgisine sahip olması), olumsal varlıkların özgürce eylemde bulunması için zorunlu koşuldur. İletteki özgürlük, zorunlu varlığın eylemlerinin olumsallığı için gereklidir. Fakat mümkünlerin bilgisi, mümkün olanların tamamının bilgisini kapsamıyla, hem zorunlu hem de olumsal özgür seçim için gereklidir. İlâhî bir varlığın bu tarz bir bilgiye sahip olmasının tek yolu, mantıksal olarak yaratmadan önce, kendisini aracısız ve tam bir şekilde bilmesidir. Dolayısıyla Scotus'a göre istisnasız bir şekilde Tanrı "bilebilir olan her şeyi gerçek ve diğer her şeyin bilmesinden farklı olarak" tabiatı gereği ve herhangi bir seçimden önce bilebilir.¹⁸⁸ Bu Scotus'un ahlak anlayışı açısından da büyük öneme sahip olan bir önermedir. Tanrı'nın yaratmadan önce aracısız olarak her şeyi kusursuz olarak bilmesi onun buyruklarının adaletle zıt ya da adaletle çelişen herhangi bir şey içermeyeceği manasına gelir. Bu da Tanrı'nın buyrukları için herhangi bir keyfiliğin söz konusu olmadığı manasına gelir.

Ortaçağ'ın ilâhî ideler konusu bağlamında en çok bilinen görüşlerinden biri olan Aquinas'ın görüşüne göre, Tanrı'nın kendi özüne dair bilgisi bir manada mevcut tüm mümkün varlıkların da özünü bilmesi demektir: Tanrı kendini kendinde görür, çünkü o kendini kendi özü vasıtasıyla müşahede eder. Tanrı şeyleri, şeyleri bilerek değil, kendi kendini bilerek bilir. Bu görüş, Tanrı'nın mümkün özlere dair bilgisini kendisine içsel olan herhangi bir şeyin sonucu yapmaktan ve mümkün özleri Tanrı'nın bilgi veya iradesine bağlı hale getirme probleminden kaçınmaktadır. Fakat

¹⁸⁸ Ross; Bates, *a.g.e.*, s. 214.

bu görüş aynı zamanda güçlü bir karşı çıkışa da açıktır. Nasıl olur da Tanrı'nın kendi özüne dair bilgisi ona kendinden başka bir şey olanın bilgisini de sunar? Aquinas bu sorunu Tanrı'nın kendi kudretinin bilgisine başvurarak çözmeye çalışır:

Tanrı kendini kusursuz bir şekilde idrak eder, eğer Tanrı kendini kusursuz bir şekilde idrak edemeseydi kusursuz olmazdı. Onun varlığı kendini idraktır. Eğer bir şey kusursuz olarak bilinirse, onun kudretinin de kusursuz bir şekilde bilinmesi zorunludur. Fakat bir şeyin kudreti, eğer o şeyin kudretinin hangi şeyleri kapsadığı bilinmiyorsa, kusursuz bir şekilde bilinemez.¹⁸⁹

Bu yeterli bir açıklama değildir. Çünkü bu kudretin mümkün her nesneyi kapsadığı varsayılan bir durumda, gücün kapsamına dair bu yalınlıkta bir bilgi bu kudretin kapsamına giren mümkün nesnelere dair bilgisi için yeterli değildir. Bir gücün mümkün tüm nesnelere kapsadığı ileri sürüldüğünde bu nesnelere dair bir bilgi vermez. Diğer yandan Aquinas, burada Tanrı'nın kendi özüne dair bilgisinin onun mevcut özlerin bilgisine de sahip olmayı gerektirdiğini göstermeye çalışmaktadır. Fakat Aquinas'ın kurduğu argüman yeterince açıklayıcı değildir: Bu argüman Tanrı'nın mevcut özlerin bilgisine sahip olmasının bir zorunluluk olduğunu gösterir, fakat bu bilginin nasıl mümkün olduğu ya da mevcut özlere ait bilginin ilâhî özden nasıl çıkarılabileceğine dair hiçbir şey sunmaz.

Aquinas'ın görüşü, ilâhî özün bilgisinin tüm mevcut özlerin bilgisi için yeterli olduğunu ileri sürer. Burada bir soru daha sorulabilir: Tanrı'nın kendi özüne dair bilgisi mevcut varlıkların özünü bilme noktasında zorunlu mudur? Scotus'un bazı selefleri bu soruya olumlu cevap vermişlerdir. Bu seleflerin genelinde bu konu bağlamında ileri sürdükleri görüşe göre, Tanrı'nın mevcut nesnelere dair bilgisi kendi özünün bilgisinin *taklit edilebilir (imitable)* ya da iştirake uygun

¹⁸⁹ Cross, *Scotus on God*, s. 61.

olmasını gerektirir.¹⁹⁰ Bu görüşe sahip olan düşünürler, ilâhî özün bilgisinin mevcut özlerin bilgisi için hem zorunlu hem de yeterli olduğunu savunmuşlardır.¹⁹¹

İlâhî özün bilgisinin Tanrı'nın mevcut varlıkların özlerini bilmesi için zorunlu ve yeterli olmadığını savunan Scotus'a göre, Tanrı mevcut özleri onları düşünce-nesneleri (*esse cognitum*) olarak yaratması (*producing*) yoluyla bilir:

İlâhî zihin kendi özü sayesinde anlık'ın temeli olarak bilfiildir ve bundan dolayı *esse cognitum* olarak herhangi bir şeyi yaratmak için yeterli olan ilk eyleme sahiptir. Bunu *esse cognitum* olarak yaratmayla onu ilâhî öze bağlı zihin olarak yaratır, tıpkı diğer şeylerde de kendisi diğer eylemlerin illeti olan mutlak eylemin ilk eylem olması ve meydana çıkan etkinin illet ile ilişkili olması gibi.¹⁹²

Burada Scotus, ilâhî belleğin mümkün tüm mevcudat hakkında düşünce nesnesi üretebileceğinden bahseder. Bu düşünce nesneleri Tanrı'nın bu tarz özler hakkındaki bilfiil bilgisine dayanırlar.

Scotus, Augustinus'un izinden giderek, iki bilişsel kuvve olan bellek (*memory*) ile zihin (*intelligence*) arasında bir ayırım yapar. Bellek, bizim alışılmış zihni bilginin saklandığı yer olup Scotus'a göre düşünsel eylemlerin meydana getirilmesinden sorumlu olan kuvvedir; zihin ise bilfiil bu tarz düşüncelere sahip olan kuvvedir.

Tanrı ilk anda kendi varlığını mutlak olarak idrak eder. İkinci anda *esse intelligibile*¹⁹³ bir taş yaratır ve taşı idrak eder, idrak edilmiş taş ile ilâhî idrakle bir ilişki içindedir fakat ilâhî idrak taş ile bu tarz bir ilişkide değildir. Daha ziyade, ilâhî idrak, taşın ilişkisinin son terimidir. Üçüncü anda, ilâhî zihin kendi zihnini herhangi bir bilinebilir nesne ile mukayese edebilir ve daha sonra kendini idrak edilmiş taş ile mukayese ederek kendinde bir akıl ilişkisine sebep olur. Dördüncü anda, üçüncü anda sebep olduğu ilişkiye yansır ve akıl ilişkisi bu sayede bilinir hale gelir.¹⁹⁴

¹⁹⁰ Aquinas'ın konu hakkındaki görüşü 'kudret görüşü' olarak adlandırılabilirken, Scotus'un selefi olarak işaret ettiğimiz düşünürlerin görüşü ise 'iştirak görüşü' olarak ele alınabilir.

¹⁹¹ Cross, *Duns Scotus on God*, s. 61.

¹⁹² Cross, *Duns Scotus on God*, s. 62.

¹⁹³ Akledilebilir bir varlık atfederek. Gilson, *a.g.e.*, s. 581.

¹⁹⁴ Cross, *Duns Scotus on God*, s. 63. "Demek ki burada özlerin, Tanrı'nın sonsuz özünden sonra geldiğini öne sürmektedir. İlâhî özgürlüğün bu şekilde meydana getirilmiş bütün bu mümkünler arasında hiçbirleriyle özel bir bağı yoktur. Tanrı'nın neden şu veya bu şeyi isteyip, neden başka bir şeyi istemediğini sormak nedeni olmayan bir şeyin nedenini sormaktır. Tanrı'nın eşyayı istemesinin tek nedeni iradesidir ve yaptığı seçimin tek nedeni de iradesinin iradesi olmasıdır; demek ki bunun ötesine geçmeye gerek yoktur. Bu özgürlüğün boyun eğdiği tek koşul, tezatlardan kaçınmak, Tanrı'nın

Scotus'un yukarıdaki parçada 'an' olarak işaret ettiği şey sıralı bir nedenler zincirinin basmakları olarak tanımlanabilir. Çünkü her bir an zorunlu sıralı nedenler zinciri gibi bir önceki adımı gerekli kılmaktadır. Scotus'a göre, bu tarz bir nedenler zinciri bir sıralı zaman zincirini gerektirmez. Scotus'un yukarıda kaydettiğine bakarak ilk adımın Tanrı'nın kendi özünü bilmesi olduğunu ifade edebiliriz. İkinci adım bir düşünce nesnesi -yani yukarıdaki parça için: taş- yaratmaktır. Bu tarz bir düşünce nesnesinin yaratılması Scotus'a göre kavramı idrak etmeye denktir (*equivalent to*). Dolayısıyla ikinci adımda, bir taşın yaratılmasını *esse intelligibile* ve bu kavramı ilâhî idrak ya da aklın nasıl anladığı içinde ele alır. Kavramın anlaşılması için kavram ile ilâhî idrak eylemi arasında bir ilişki olmalıdır. Dolayısıyla bir ilişkinin varlığı dizinin ikinci adımının zorunlu bir niteliğidir de. Kavram, nedensel olarak Tanrı'nın idrak eylemine bağlı olduğu için, Tanrı'nın idrak eylemi taş kavramına neden olur. Kavram Tanrı'nın idraki ile ilişkilidir, fakat Tanrı'nın idrak eylemi bu sebepten dolayı taş kavramı ile ilişkili değildir.¹⁹⁵

Scotus'a göre, Tanrı'nın bilgisi bilinebilen her şeyi kapsar, çünkü onun bilgisinin ilk nesnesi diğer tüm her şeyi, onun zihninde bilfiil bilinir hale getirir. Öyle ki ilk anda onun özü kendi aklı tarafından, ikinci anda uygun doğrulara fiilen sahip olan özler (*quiddities*), üçüncü anda bu özlerde fiilen bulunan doğrular tarafından bilinir. İki ile üç arasında sanki bu özler zihinde neden olunmuş bir şeymiş gibi nedensel bir sıralama yoktur.

yarattığı özler arasında bileşebilen özler seçmemek ve değişmez yasaları bir kez ortaya koyulduktan sonra korumaktır. Tezat ve değişmezlik ilkesini ortaya koyduktan sonra Tanrı'nın iradesi özlerin seçiminde ve bileşiminde mutlak hâkimdir; iradesi iyiliğe tabi değildir, bunun tersine iyilik ona tabidir. Tanrı bir şeyi isterse, bu şey iyi olacaktır; ortaya koyduğu ahlâk yasalarının dışında başka yasalar koymak isteseydi bu yasalar da adaletli olurdu, çünkü doğruluk onun iradesine dâhildir ve yasalar, Tanrı'nın iradesi tarafından kabul edildikleri için doğrudur". Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 582.

¹⁹⁵ Cross, *Duns Scotus on God*, s. 64.

Scotus'a göre Tanrı'nın mevcudat hakkında sahip olduğu kavramlar onları yaratma meselesidir. Kavramlar ilâhî akıl tarafından meydana getirilir. Bu düşünce nesnelere, Tanrı'nın mevcut özlerin bilgisine sahip olması için zorunludur. Scotus'a göre, Tanrı eğer bir varlığın bilgisine sahip olmasaydı o zaman âlim olmazdı. Bu varlıkların bilgisi 'Tanrı tarafından anlaşıldığı şekliyle' idedir ve dolayısıyla Tanrı ideleri idrak edemiyor olsaydı, o zaman tamamen âlim olmazdı.¹⁹⁶

Tanrı'nın bilgisinin yanılmaya konu olabileceğini düşünenlerin argümanlarına tekrar dönecek olursak, ikinci argümanın sonuç kısmı, Tanrı'nın *yanılabilir* olduğu sonucuna varır. Scotus, bu argümanın geçerliliğine karşı çıkar. Scotus'a göre, *a gerçekleşecektir* zorunlu değildir ve gerçekleşmemesi de imkân dâhilindedir. A'nın gerçekleşmediği ya da bulunmadığı mümkün bir dünya imkân dâhilindedir. Eğer bu mümkün dünya (*a'nın gerçekleşmediği ya da bulunmadığı*) gerçek olsaydı, Tanrı'nın *a gerçekleşecektir*'i bilmesi gerekmezdi, dolayısıyla burada herhangi bir ilâhî yanılığın bahsedilemez. Her ne kadar geleceğin aksi halde olması mümkünse de, Tanrı geleceği bilir.¹⁹⁷

Scotus, Tanrı'nın geleceği bilmesini yaratılmışlar ile Tanrı'nın farklı zaman teorilerine sahip olmasıyla açıklar. Şöyle ki, mevcudat için gelecek bilfiil değilken Tanrı için bilfiildir. Tanrısal zaman, bizim sahip olduğumuz gibi geçmiş, şimdi ve gelecek arasında art zamanlı bir bilmeyi gerektirmez; ebedi olan Tanrısal zaman geleceği şimdide bilebildiği gibi, geçmiş, şimdi ve gelecek ardışıksızdır. Onun için akan zamanın bütün evreleri ebedi bir şimdidir. Scotus bunu şu örnekle açıklar: "Akan zamanın bu evreleri bir nehrin akıntısından ziyade bir daireye benzer. Dairenin çevresinin merkeze olan uzaklığı her noktada eşittir. Tanrı'nın zamanda

¹⁹⁶ Cross, *Scotus on God*, s. 66.

¹⁹⁷ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 51.

bulunması da tıpkı bu dairenin merkezinde bulunması gibidir; geçmiş, şimdi ve geleceğe eşit mesafede”.¹⁹⁸

İlâhî bilginin yanılmaya konu olması ile ilgili öne sürülen argümana ilişkin olarak Scotus'a göre, I ve II. öncüllerden *Tanrı yanılmıştır* sonucu çıkmaz. Scotus'un karşı çıktığı argümanın sonucu, *Tanrı yanılmıştır* değil *Tanrı'nın yanılması mümkündür*'dür. Scotus'un karşı çıkışının en muhtemel sebebi, muhalif görüşün – *ebilmek (can)* ile –*ecek (will)*'i aynı şey olarak görmesi ve *a gerçekleşmeyecektir*'in gerçek olduğunu varsaymasıdır.

“Gerçekleşmiş gibi varsaymak”, mümkün bir önermeden gerçek bir önermeye geçişi ifade eder. Bu noktada bir mümkünün gerçekleşmesine imkân vardır. Her ne kadar bu adım kendinde ele alındığında belli bir imkâna sahipse de bu önermenin aynı anda *Tanrı a'nın gerçekleşeceğini bilmektedir*'in doğruluğunu koruduğumuzda imkânsıza yol açılmaktadır. Dolayısıyla imkânsızlık –*a*'nın gerçekliğini varsaymaktan değil *a*'nın gerçekliğini aynı anda korumaktan dolayı çıkmaktadır. Çünkü iki durumun aynı anda savunulabilmesi için tutarlı olmaları gerekmektedir. Scotus bu noktayı daha detaylı bir şekilde açıklayabilmek için daha genel bir kabule sahip prensibe başvurur:

Eğer bir şey gerçekse, o zaman o şey mümkündür.

Bu prensip bir çıkarım yapısına sahiptir: ‘bir şey gerçektir’ öncüdür (*antecedent*) ve ‘mümkündür’ ise sonuçtur. Eğer belli bir önerme, sonuç ile uyum içindeyse zorunlu olarak öncül ile de uyum içinde olduğunu çıkaramayız. *P* öncülünü varsayalım: *a gerçekleşmeyecektir*, o zaman sonuç *Mp*'dir: *a'nın gerçekleşmemesi mümkündür*. Bu kuralın uygulanmasının sonucu, *Tanrı a'nın gerçekleşeceğini bilir*

¹⁹⁸ Scotus, *Contingency and Freedom*, ss. 80-81.

önermesi Mp sonucu ile uyumludur; fakat p öncülü ile uyum içinde değildir.¹⁹⁹ Scotus'a göre a 'nın gerçekleşmesinin imkânı her ne kadar Tanrı a 'nın gerçekleşeceğini bilir ile uyumluysa da, imkândan gerçeğe geçmenin imkânı yoktur.²⁰⁰

Muhalif görüş eğer imkân ve gerçeklik'e yönelik geçersiz çıkarımı kullanmazsa, II. çıkarım geçersiz olarak kalır. Çünkü *Tanrı yanılır* önermesi bir çelişki barındırır: Çünkü bu, *Tanrı'nın hem p 'yi hem de değil p 'yi bildiğini* iddia eden birleşimi ileri sürer. Eğer *Tanrı yanılır* tutarsızsa, o zaman *Tanrı'nın yanılması mümkündür* de aynı şekilde tutarsızdır, dolayısıyla II' nin sonucu yanlıştır. İki doğru öncülden yanlış bir sonuç çıkamayacağı için II. çıkarım yanlıştır.²⁰¹

İlâhî bilgi kapsamında ele alınan diğer husus Tanrı'nın bilgisinin değişmezliğidir. Bu konunun nihaî cevabı Scotus için bellidir: Tanrı'nın bilgisinin değişime konu olması düşünülemez. Fakat kendisi soruna [her zaman olduğu gibi], önce muhalif görüşlerin konu hakkındaki değerlendirmelerini ele almakla başlar.

Scotus, Tanrı'nın bilgisinin değişime konu olduğunu düşünenlerin görüşünü şu şekilde özetler:

Bir çelişkiden başka bir çelişkiye değişimsiz bir dönüşümün olması mümkün değildir, çünkü şimdi doğru olup geçmişte yanlış olmasının temel sebebi bir şeyin değişmiş olmasıdır. Fakat a 'nın gerçekleşeceğini bilen Tanrı gerçekleşmeyeceğini de bilir; fakat bu, varlık tarafında olan bir değişimden dolayı değildir (çünkü [henüz] a 'nın varlığı söz konusu değildir). Dolayısıyla bu Tanrı'da meydana gelen bir değişimden dolayıdır.²⁰²

Bu görüş, Tanrı'nın *bilme* eylemi ile *ilmeme* eyleminin imkânı üzerine bir dizi olasılığı varsaymaktadır. Dolayısıyla bu argümanın ana fikri bir p önermesi ile onun olumsuzu olan $\neg p$ arasındaki ilişkidir. Daha sonra bu argüman, p 'nin $\neg p$ 'ye

¹⁹⁹ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 159.

²⁰⁰ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 161.

²⁰¹ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 157.

²⁰² Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 52.

dönüşümünü konu edinir ve bunun sadece bir şey değiştiği zaman olabileceğini söyler. *İlk önce p doğrudur, daha sonra ise yanlıştır. Önce bir şey vardı, fakat daha sonra, değişime bağlı olarak, o var olan şey gitti.* Dolayısıyla p ile $\neg p$ arasındaki *mantıksal* fark sadece p 'nin $\neg p$ 'ye *kronolojik* değişimi olabilir.

Farz edelim ki Tanrı, a henüz var değilken (*not existing*) a 'nın *gerçekleşmeyeceğini* bilmektedir. Tanrı a 'nın *gerçekleşeceğini* de bilebilir. Böylece aşağıdaki birleşik yargıya ulaşırız:

Tanrı a'nın gerçekleşeceğini bilir ve a'nın gerçekleşmeyeceğini de bilebilir.

Muhalif görüşlere göre bu değişiklik sadece zamansal değişimle mümkün olabilir. Bu durumda, bu a 'nın kendinde değişimi değildir, çünkü a henüz var değildir. Dolayısıyla bu Tanrı'nın bilgisinde zamansal bir değişim ile ilgili olmak zorundadır: İlk olarak o bilir, daha sonra kendi ilk bilişine göre neyin o bilmenin zıttı olduğunu da bilir. Bu yüzden Tanrı'nın bilgisi değişmez değildir. Yine, bir önceki soruda gördüğümüz üzere, burada da bir olasılıktan [-e bilmek (can)] bir olguya [-ecek (will)] varılabileceği varsayılmaktadır: (i) 'Tanrı a 'nın gerçekleşmeyeceğini *bilebilir*' öncülünden (ii) 'Tanrı a 'nın gerçekleşmeyeceğini *bilir*' sonucunun çıkacağı varsayılmaktadır.²⁰³ Mantık ile zaman arasında kurulmuş olan bu yapısal ilişki *can* ile *will* arasındaki ilişki tarafından karakterize edilmektedir ve buna verilen isim de *diachronic gerçeklik* modeli denilen şeye denk gelmektedir.²⁰⁴

Bu argüman şu şekilde doğrulanmaya çalışılmaktadır: Tanrı'nın a 'nın *olacağını* bilmesi ilâhî bilgide a 'nın *olacağı* bilgisinin mevcudiyetinden başka bir şey değildir. Aynı şekilde Tanrı'nın a 'nın *olmayacağını* bilmesi de ilâhî bilgide a 'nın

²⁰³ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 53.

²⁰⁴ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 55.

*olmayacağı*nın bilgisinin mevcudiyetinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, Tanrı'nın *a'nın olacağını* ve *olmayacağını* bilmesi Tanrı'nın bilgisinde meydana gelen bir değişimden başka bir şey değildir.²⁰⁵

Bu argümanda dikkat şu önermeye çekilmeye çalışılmıştır:

Tanrı, a'nın gerçekleşeceğini ve gerçekleşmeyeceğini bilir.

Hem Scotus hem de muhalif görüş sahipleri için açıktır ki, *a gerçekleşektir* ve *a gerçekleşmeyecektir* aynı anda, bir çelişki ifade edeceği için, Tanrı tarafından doğru olarak biliniyor olamazlar. Dolayısıyla eğer yukarıdaki önermenin anlam ifade eder hale gelmesini istiyorsak *a gerçekleşektir* ve *a gerçekleşmeyecektir*'in aynı anda değil müteselsilen bilinmesi zorunludur. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisi değişkendir.²⁰⁶

Scotus'un görüşü şu yöndedir²⁰⁷: Tanrı *a'nın gerçekleşeceğini* bildiği zaman ve O'nun *a'nın gerçekleşmemesini* bilmesinin de mümkün olduğu zaman herhangi bir geçişten söz edilemez; çünkü ezeli eş anda (*at the same moment of eternity*) ikisi de geçerlidir. Bu bir değişiklik olduğu manasına gelmez.

Aynı zamanda, Tanrı'nın *a'nın gerçekleşmeyeceğini* bilebilmesi Tanrı'nın *a'nın gerçekleşmeyeceğini* bileceği manasına gelmez, çünkü *a gerçekleşmeyecektir* ifadesinin *imkânı* onun gerçekliği manasına gelmez.²⁰⁸

Scotus'un *eş zamanlı olumsallık teorisi* ile, ilk üç argüman kolayca çürütülebilir. Çünkü *Tanrı a'nın gerçekleşeceğini bilmektedir* ve *Tanrı a'nın gerçekleşmeyeceğini bilebilir* önermeleri aynı anda doğru olabilir. İkinci önermedeki *-ebilmek, -ecek* anlamına gelmemektedir, dolayısıyla birinden diğerine geçiş ya da

²⁰⁵ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 54.

²⁰⁶ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 55.

²⁰⁷ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 160.

²⁰⁸ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 55.

değişime ihtiyaç yoktur.²⁰⁹ Scotus burada eş zamanlı olumsuzluk teorisini Tanrı'nın sonsuz iradesi çerçevesinde ele almaktadır: Ezeli şimdi (*moment of eternity*) görüşüyle (*perspective*) her iki önerme de doğru olabilir.²¹⁰

Dahası, Tanrı *a*'nın olmadığını bilir ve *a*'nın var olduğunu da bilebilir, bu yüzden Tanrı *a*'nın var olduğunu bilmeye başlayabilir. Fakat değişim içermeyen bir başlangıçtan söz edilemez. Buna göre:

- Eğer *a* yoksa ve *a* var olabiliyorsa,
- O zaman *a* var olmaya başlayabilir.

Bu argümanı şimdi de konumuzun temeli olan ilâhî bilgiye uygulayalım:

- Tanrı *a*'nın var olmadığını bilir ve Tanrı *a*'nın var olabileceğini bilir.

Muhalif görüşe göre, bu argüman zımnen şu argümanı da içermektedir:

- Tanrı *a*'nın var olduğunu bilmeye başlayabilir.

Bu argümana göre: başlamak, bir değişimi ima eder, dolayısıyla Tanrı'nın bilgisi değişkendir.

Bu argüman ancak ve ancak her önermede *-ecek'in (will)*, *-e bilmek'e (can)* yol açtığını varsayarsak geçerli olabilir.²¹¹ Scotus'a göre, Tanrı *a*'nın gerçekleşeceğini bilmeye başlayamaz. Bir şeyin zıddını bilmenin imkânı, zamansal bir başlangıcı zorunlu kılmaz. Dolayısıyla Tanrı'nın mümkün bir şekilde *p*'nin zıddını bilmesi zımnen onun *-p*'yi bilmeye başladığı anlamına gelmez.²¹²

Eğer Tanrı, *a*'nın olacağını bilebiliyorsa, bu potansiyel, ya aktif olacaktır ya da pasif. Eğer bu pasif bir potansiyel ise, bu potansiyel sadece O'nun sahip olmadığı

²⁰⁹ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 161.

²¹⁰ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 163.

²¹¹ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 55.

²¹² Scotus, *Contingency and Freedom*, ss. 162-163.

bir form ile ilişkilidir; böylece değişim mümkün olur. Fakat eğer aktifse ve *Tanrı bilebilir* doğal bir potansiyelse, o zaman bu potansiyel hem aktif hem de doğaldır. Fakat hem doğal hem de aktif olan potansiyeller sadece değişime konu olan nesnelere ilişkili olabilirler.²¹³

Tanrı'nın bilgisinin değişmezliğine karşıt olarak öne sürülmüş olan bu argüman ustaca kurulmuş bir yapıya sahiptir. Burada Tanrı'nın bilgisinin ya pasif ya da aktif olduğu ileri sürülmektedir ve hangi şık tercih edilirse edilsin sonuç olarak elde edilecek olan: "Tanrı'nın bilgisi değişkendir" sonucu olacaktır.

Öncelikle Tanrı'nın bilmesinin pasif bir potansiyel olduğunu ele aldığımızda bu Tanrı'nın bilgisinin daha önce sahip olmadığı belli bir bilme formu tarafından gerçeğe getirildiği manasına gelir; burada değişkenlik mutlaka varsayılmalıdır.²¹⁴ Eğer Tanrı'nın bilgisi aktif bir potansiyelse, o zaman bu Tanrı'nın bilgisinin nesnelere ile kendisi arasında aktif bir ilişki olduğu manasına gelir. Bu bilgi doğal bilgidir: Bilinebilir olan her hangi bir şey zorunlu olarak Tanrı'nın bilgisinin nesnesidir. Fakat Tanrı tarafından bilinir olan şeylerin çoğu değişimin konusu olduğu için, Tanrı'nın bilgisinin de değişime konu olması gerekmektedir.²¹⁵

Aktif ve doğal olan bir potansiyelin kendinde bir değişim olmadan eylemde bulunmayacağı tartışılmasına karşın Scotus'un görüşü şu yöndedir²¹⁶: Emri altında maddeye sahip olan ve pasif durumda olan bir şeyi başka bir şeye yönlendiren bir fail olduğunda kendisine yöneltilen fail değişim olmadan eylemde bulunabilir. Mevcut durumda da, benzer şekilde, ilâhî akıl bir şeyi ilk defa doğru, yapılması gereken bir şey ya da yanlış olarak anlamamakta; nötr olarak anlamaktadır. Daha sonra bu irade

²¹³ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 54.

²¹⁴ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 57.

²¹⁵ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 57.

²¹⁶ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 162.

tarafından doğru hale getirilir ve akıl onu kendisinde herhangi bir değişim olmadan bilir.

Scotus'a göre,²¹⁷ Tanrı'nın bilgisi aktif bir potansiyelse, bu potansiyel değişken nesnelere ile ilişki içinde olduğu müddetçe değişkendir. Dolayısıyla Scotus burada zıddın eş zamanlı olumsuzluğunu değil, gerçek *diachronic değişimi* tartışmaktadır. Scotus, Tanrı'nın bilgisinin *diachronic* değişkenliğini kabul edemeyeceği için, o, bir öznenin, değişken bir nesne ile öznenin kendisi değişmeksizin ilişkili olabileceğini savunur. İlâhî bilgi, zihninde herhangi bir değişim olmadan bir şeyi önce nötr olarak daha sonra da doğru olarak bilir.

Scotus, Tanrı'nın olumsal şeyleri nasıl bilebileceği ile alakalı olarak iki teoriyi ele alır: Bunlar, Aquinas ve Bonaventura'nın görüşleridir. Bonaventura'nın görüşüne göre, Tanrı olumsal nesnelere bu nesnelere ilâhî idelerde buldukları için bilebilir. Aquinas'ın görüşüne göre ise Tanrı bu şeyleri kendi ebediyeti içinde şimdikiymiş gibi görerek bilebilir. Scotus, her iki görüşe de karşı çıkar. Çünkü Bonaventura'nın görüşü olumsuzluğa yer bırakmamaktadır. Aquinas'ın görüşü ise, eğer Tanrı'nın olumsal varlıkları görmesi Tanrı'nın onlar hakkındaki bilgisi için yeterli bir açıklama ise o zaman buradan Tanrı'nın bilgisinin varlıklar tarafından meydana getirildiği sonucu ortaya çıkar ve dolayısıyla Tanrı da tamamen nedensiz olma özelliğini kaybetmiş olur.²¹⁸ Dışsal şeylerin Tanrı'nın bilgisinin sebebi olduğunu iddia etmek Tanrı'nın akıl ve iradesine sınır çizer. Tanrı'da bulunan hiçbir şey dışsal bir etki tarafından nedenlenemez ya da varlığa getirilemez.

Scotus'un görüşüne göre, olumsal şeyler Tanrı'nın özgür iradesinin belirlenimleridir ve dolayısıyla Tanrı'nın olumsal olanlar hakkındaki bilgisi kendi

²¹⁷ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 163.

²¹⁸ Cross, *Scotus on God*, ss. 80-81.

iradesinin özgür belirlenimlerinin bilgisidir.²¹⁹ Tanrı sadece bilinebilir veya irade edilmiş nesnelere kendi zihninde bilebilir. Analitik doğrular ve bu doğruların zorunlu sonuçları akıl tarafından kendiliğinden bilinir. Fakat diğer önermeler için, akıl, iradeye bu tarz önermelerin çelişkili çiftlerini önerir. İrade bu çiftlerden birini gerçekleştirmek için özgürce seçer. Olumsal önermeleri doğru yapan bu özgür seçimdir. İlâhî iradenin bu özgür eyleminden önce, akıl bunlardan hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu bilmez; çünkü konuya ilişkin doğru yapma koşulu eksiktir. Aklın uygun önermelerin doğruluklarına dair sahip olduğu bilgi iradenin bazılarını doğru bazılarını da yanlış yapma yönündeki özgür tercihinin sonucudur.²²⁰

Scotus *Lectura I 39*'da, Tanrı'nın değişebilir şeyler hakkındaki bilgisinin zorunlu olup olmadığı sorusunu cevaplamadan önce üç farklı argüman sunarak konuyu daha sağlam hale getirir. Scotus'un sunduğu bu üç farklı argüman onun kendisini ayrı tuttuğu düşünme biçimleridir ve Scotus'un amacı da bu farklı görüşlere yeni alternatifler sunmaktır.

İlk argüman *a durumunun* değişkenliğinden yola koyulur. Hem Scotus hem de varsayılan muhalifi aynı şekilde Tanrı'nın bildiği her şeyi değişmez bir şekilde bildiğini varsayarlar. Dolayısıyla:

Tanrı a'yı değişmez bir şekilde bilmektedir.

Muhalif şu sonucu çıkarır:

*Tanrı a'yı zorunlu olarak bilmektedir.*²²¹

Burada *değişmezden zorunlu*ya şu iki şekilde ulaşılmıştır: Tanrı'da değişmezliğin zorunluluğundan başka zorunluluk yoktur. Daha önce de belirtildiği

²¹⁹ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 81.

²²⁰ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 82.

²²¹ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 57.

gibi²²², Scotus'a göre, eğer bir şey kendinde zorunlu değilse, bu şeyin (var) olmaması mümkündür, fakat olmaması imkân dâhilinde olan şey değişkendir. Dolayısıyla, zorunlu olmayan şey değişkendir. Eğer değişmez ise, o zaman zorunludur. Dolayısıyla, Tanrı *a*'yı değişmez bir şekilde biliyorsa, O zaman *a*'yı zorunlu olarak biliyordur.

Bu akıl yürütmeye kullanılan yöntem şartlı kıyasta kullanılan yöntemle benzemektedir. Şöyle ki:

- *Eğer bir x zorunlu değilse, o zaman x'in var olmaması mümkündür*
- *Eğer x'in olmaması mümkünse, o zaman x değişkendir*
-
- *Eğer bir şey zorunlu değilse, o zaman değişkendir.*²²³

Bu argümanın zıddıyla şu sonuca varırız:

Eğer bir şey değişken değilse, o zaman o şey zorunludur.

Eğer bunu Tanrı'nın değişmez bilgisine uygularsak, bu bilginin aynı zamanda zorunlu olduğu sonucu çıkar. Kısacası:

Eğer Tanrı a'yı değişmez olarak biliyorsa, o zaman o, a'yı zorunlu olarak bilir.

Scotus'a göre bu çıkarımların temel hatası *zorunlu olmama* ile *değişken olma* ve *zorunlu olma* ile *değişmez olma* ifadelerinin birbirleri ile eşit hale getirilmesidir.²²⁴

Burada Scotus'un cesur adımına dikkat etmek önemlidir. Çünkü o, *zorunluluk* ile *değişmezlik* kavramları arasındaki geleneksel birliği yıkmıştır. Antik felsefeye

²²² Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 58.

²²³ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 59.

²²⁴ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 61.

göre, ‘zorunluluk’ zaman ve tarih seyrinde herhangi bir değişim olmadığı manasına gelmektedir; dolayısıyla, değiştirilemezlik zorunluluk gerektirir ve değişmezlik (*changelessness*) ile değiştirilemezlik (*unchangeability*)’in bu tikel anlamı değişmez şeylerin zorunlu olmasını gerektirir. *Tanrı değişmez bir şekilde bilmektedir*’in *Tanrı zorunlu olarak bilir*’i gerektirdiği varsayımını reddettiği zaman Scotus, değişmezlik ile zorunluluk arasındaki bu yakın ilişkiyi ortadan kaldırmıştır.

Scotus bu bölümü yorumlarken, bu tarz bir zorunluluğun sadece *diachronic* değişim ya da değişebilirlik’i yadsıdığına öne çıkarır. Fakat Scotus’un eş zamanlı olumsuzluk teorisine göre, *diachronic* değişimin yokluğu mutlak zorunluluk için yeterli bir sebep değildir.²²⁵ Aksine, her ne kadar zorunluluk zamansal değişmezliği gerektirse de, bunun aksi doğru değildir: değişmezlik (eş zamanlılık), zorunluluğu gerektirmez. Bu yeni kavramsal çerçeve içinde, olumsal olan gerçek bir şekilde değişmezdir, çünkü değişmez olumsal durumlar farklı da olabilirdi. Sonuç olarak, Tanrı’nın bilgisinin yanlış bir şekilde zorunlu olduğu iddia edilmektedir.²²⁶

Scotus bizler için *x* durumunun olumsal, fakat Tanrı için zorunlu olduğuna karşı çıkar:

Buna şöyle cevap veririz: Hiçbir zihin olumsal olan bir şeyi zorunlu bir şey olarak bilemez. Dolayısıyla, olumsal olan durumların Tanrı tarafından zorunlularmış gibi bilinmesi bir şey ifade etmez; Tanrı olumsal olanı olumsal olarak bilir.²²⁷

Scotus’a göre, Tanrı hem olumsal hem de zorunlu bilgi sahibidir. Ontolojik olarak, gerçeklik tek boyutlu değildir; aynı şekilde insan eylemleri de. Dolayısıyla, Tanrı’nın da tek boyutlu olduğunu söyleyemeyiz. Eğer Tanrı sadece kendi özü (*essence*) ve özünün bilgisiyle hareket etseydi o zaman tek boyutlu olurdu. Eğer

²²⁵ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 165.

²²⁶ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 167.

²²⁷ Vos, *a.g.e.*, s. 490.

durum böyle olsaydı, o zaman Tanrı'ya bilinen gerçekliğin zorunlu olduğunu söyleyebilirdik.

Şeylerin olumsuzluğu ile ilâhî bilginin uyumu konusunda Scotus'a göre, belirleyicilik, yanılmazlık ve değişmezlik ilâhî bilginin nitelikleridir fakat zorunluluk için aynı şeyi söyleyemeyiz. Scotus, ilâhî bilginin şeylerin olumsuzluğu ile olan ilişkisi üzerine iki soru sorar. Bunlar: (i) öncelikle Tanrı'nın geleceğin bilgisine sahip olduğunu varsaymalı ve bu gelecek durumların olumsal olup olamayacağı sorusu, (ii) bir de tam tersi şekilde, olumsal olduğunu varsaydığımız bir gelecek ve Tanrı'nın bu tarz bir geleceğin bilgisine sahip olup olamayacağı sorusu. Bu sorulardan ilki aşağıdaki şekilde tartışılmıştır:²²⁸

A.

- *Tanrı a'nın gerçekleşeceğini bilir,*
- *Dolayısıyla a gerçekleşecektir.*

Yukarıdaki argüman geçerlidir. Öncül zorunlu olarak doğrudur, sonuç da bundan dolayı aynı şekilde doğrudur. Çıkarım apaçıktır, çünkü sonucun zıddı öncül ile uyumlu değildir.²²⁹ Muhalif, öncülü zorunlu olarak ele alır ve sonuç da aynı şekilde zorunlu hale gelir. Çıkarım, dolayısıyla, şu şekli alır:

B.

- *Tanrı a'nın gerçekleşeceğini zorunlu olarak bilir*
- *a zorunlu olarak gerçekleşecektir.*

Eğer bir kimse A argümanının sonucunu inkâr ederse, bu, bu inkâr ile öncül arasında bir çelişkiye sebep olur. Başka bir ifadeyle:

²²⁸ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 63.

²²⁹ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 62.

İmkânsızdır ki: a gerçekleşmeyecektir ve Tanrı onu gerçekleşecek olarak bilmektedir.

Bu bizi şu noktaya getirir:

Zorunludur ki: eğer Tanrı a'nın gerçekleşeceğini biliyorsa, o zaman a gerçekleşecektir.

Zorunlu terimi özellikle *Tanrı a'nın gerçekleşeceğini bilir* ile *a gerçekleşecektir* arasındaki çıkarım ilişkisi ile bağlantılıdır ve bu her bir önermeye ayrı ayrı işaret etmez. Eğer *a'nın gerçekleşmesi zorunlu değilse*, Tanrı onun zorunlu bilgisine sahip olmayabilir. Fakat buradaki ince nokta argümanı öne sürenin Tanrı'nın *a* hakkındaki bilgisinin zorunlu olduğunu varsaymasıdır. Yani sonucun doğruluğu varsayıma bağlıdır.²³⁰

Scotus'a göre, Tanrı zorunlu olarak *a'nın gerçekleşeceğini* bilmez, çünkü bilme eyleminin zorunluluğu zorunlu olmayan bir nesneye geçişlilik olarak ifade edilmiştir. Bu yüzden, her ne kadar Tanrı'nın bilmesi zorunluysa da bu zorunlu olmayanlar için geçerli değildir.²³¹

Gördüğümüz üzere, yukarıda formüle edilmiş olan A argümanı, ancak Tanrı zorunlu olarak *a'nın gerçekleşeceğini bilir* öncülünün, sonucu (bu durumda *a gerçekleşecektir*'i) zorunlu kılmadığının savunulmasıyla çürütülebilir. Bu öncülün tek meşru yorumunu sunan Scotus'a göre, bu bilme eyleminin zorunluluğu ile alakalıdır. Çünkü o zorunlu olmayan bir nesneye geçiştir. Bu, B argümanında da sergilendiği üzere, şu anlama gelir: *a gerçekleşecektir* ile Tanrı'nın onun hakkındaki bilgisi arasındaki çıkarımsal ilişki zorunludur fakat bir epistemik nesne olarak *a*

²³⁰ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 65.

²³¹ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 168.

gerçekleşecektir zorunlu değildir.²³² Dahası, Tanrı tarafından bilinen bir şey zorunlu olarak gerçekleşecektir. Fakat *a gerçekleşecektir* Tanrı tarafından bilinir; dolayısıyla *a* zorunlu olarak gerçekleşecektir. Çıkarım apaçıktır, çünkü küçük öncül tamamen modal olmayandır ve zorunlu bir sonuç bu tarz bir küçük öncülden ve büyük öncülden çıkar.²³³

İlk argüman gibi, ikincisi de aynı şekilde karmaşık bir yapıya sahiptir.

Tanrı'nın bildiği her şey zorunlu olarak gerçekleşecektir önermesi, iki şekilde anlaşılabilir ve bundan tamamen modal olmayan küçük öncül ile birlikte iki farklı sonuç çıkarılabilir:

I.

1. *Zorunludur ki: Tanrı a'nın gerçekleşeceğini biliyorsa, o zaman a gerçekleşecektir*

2. *Tanrı'nın a'nın gerçekleşeceğini bilmesi zorunludur*

3. *A'nın gerçekleşeceği zorunludur.*

I,1'deki zorunlu (*major*-büyük) öncül ile sonuç arasındaki zorunlu ilişkiye işaret etmektedir.

Diğer çıkarım:

II.

1. *Eğer Tanrı a'nın gerçekleşeceğini biliyorsa, o zaman a'nın gerçekleşmesi zorunludur*

2. *Tanrı'nın a'nın gerçekleşeceğini bilmesi zorunludur*

²³² Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 169.

²³³ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 64.

3. A'nın gerçekleşmesi zorunludur.

Bu durumda II,1'deki *zorunlu* II,1'in sonucuna işaret eder: *a gerçekleşecektir*.

Bu argümana göre, ilâhî bilginin tüm nesnelere, buna gelecek olaylar da dâhil, zorunludur. Bu sonuca muhalif, üç kavramsal geçiş (*transition*) sayesinde ulaştı. Bunlar: *-ecek (will)* ile *-ebilmek (can)* arasındaki geçiş, *değişmezlik* ile *zorunluluk* arasındaki geçiş ve *çıkarımsal zorunluluk* ile *sonucun doğruluğu* arasındaki geçiş. Scotus'a göre bu geçişler mümkün değildir.²³⁴

Scotus, bunların hepsine şöyle karşı çıkar: Tanrı her şeyi örtüsüz (*naked*) olarak görür.²³⁵ Scotus'un ilâhî bilginin mahiyeti konusunda ele aldığı kendi görüşlerine muhalif olan görüşlere karşı, Kutsal Kitap'tan küçük bir örnek vererek kurtulmaya çalışmasının uygun olup olmadığı şüphesiz tartışmaya açıktır. Böylesi bir iddia *imanı* varsaydığı için İncil doğruluğu temsil eder, fakat akıl böylesi bir doğruyu ilk anda kavrayamaz. Her ne kadar akıl ilk anda böylesi bir doğruyu kavrayamasa da en nihayetinde bu doğruluk akıl ile açıklanabilir ve açıklanmaya ihtiyaç duyar.

“Tüm her şey O'na örtüsüz bir şekilde görünür” alıntısının Scotus'a göre iki yönü vardır: (i) Tanrı her şeyin *kesin bilgisine* sahiptir (ii) ve Tanrı *her şeyin*, gelecek şeyler de dâhil olmak üzere, kesin bilgisine sahiptir. Üstelik eğer her şey Tanrı'ya *örtüsüz* olarak görünüyorsa, Tanrı şeylerin, değişkenlik ve olumsuzluk gibi tüm ontolojik yönlerini de bilecektir.²³⁶

Sonuç olarak, Scotus'un ilâhî bilgi anlayışına göre, her ne kadar aksi halde olması mümkünse de Tanrı, yanılmaz ve değişmez şekilde geleceğin ve tüm olumsal durumlarının bilgisine sahiptir. Scotus, Tanrı'nın geleceği bilmesini yaratılmışlar ile Tanrı'nın farklı zaman teorilerine sahip olmasıyla açıklar. Tanrısal zaman, bizim

²³⁴ Scotus, *Contingency and Freedom*, ss. 68-69.

²³⁵ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 70; İncil, İbraniler (4:13).

²³⁶ Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 71.

sahip olduğumuz gibi geçmiş, şimdi ve gelecek arasında art zamanlı bir bilmeyi gerektirmez; ezeli olan Tanrısal zaman geleceği şimdide bilebildiği gibi, geçmiş, şimdi ve gelecek ardışıksızdır. Onun için akan zamanın bütün evreleri ebedi bir şimdidir. Bizler için bilfiil olmayan gelecek zaman, Tanrı için bilfiildir.

Scotus'a göre, Tanrı'nın bilgisinin yanılmaz oluşunun temel sebebi, Tanrı'nın var olan ya da olması mümkün olan şeylerin hepsinin idelerine sahip olmasıdır. Zihninde bulunan ideler sayesinde, evrende vuku bulmuş olan her şey, Tanrı'nın zihninde bütün olarak bulunur. Bu nedenle Tanrı'nın idelere sahip olması onun bireylerin tüm olumsal ve zorunlu bilgisine sahip olmasını sağlar. İdeler, sadece bilfiil var olan şey türlerine karşılık gelmekle kalmaz; ayrıca var olması mümkün olan tüm şey türlerini de içerirler. Scotus, olumsal şeyler ile Tanrı'nın irade eylemini özdeşleştirir. Buna göre, Tanrı *irade ettiği* şeyleri bilmesi sayesinde mümkünleri bilebilir. Bütün olumsal şeyler, Tanrı'nın iradesiyle gerçeklik kazanır.

Tanrı'nın idelere sahip olmasının yanında, Scotus'un ahlâk felsefesi açısından büyük önem arz eden, varlıkların bilfiil *haecceity* lerinin bilgisine de sahiptir. Buna göre, olumsal varlıkların, her birinin ayrı ayrı bireysel özlere sahip olması ahlâk yasasının insan doğasından çıkarsanabileceği iddiasını çürütmektedir.

Şeylerin olumsallığı ile ilâhî bilginin uyumu konusunda Scotus, belirleyicilik, yanılmazlık ve değişmezlik ilâhî bilginin nitelikleridir fakat zorunluluk için aynı şeyi söyleyemeyiz demektedir. Scotus'a göre, Tanrı hem olumsal hem de zorunlu bilgi sahibidir. Ontolojik olarak, gerçeklik tek boyutlu değildir; aynı şekilde insan eylemleri de. Dolayısıyla, Tanrı'nın da tek boyutlu olduğunu söyleyemeyiz. Eğer Tanrı sadece kendi özü (*essence*) ve özünün bilgisiyle hareket etseydi o zaman tek

boyutlu olurdu. Eğer durum böyle olsaydı, o zaman Tanrı'ya bilinen gerçekliğin zorunlu olduğunu söyleyebilirdik. Tanrı olumsal olanı olumsal zorunlu olanı zorunlu olarak bilir.

1.3.3. Değer Teorisi ve Tanrı'nın Mutlak İyiliği

Birçok teist düşünürü göre, Tanrı kusursuz bir iyiliğe sahiptir. Fakat teist düşünürlerin, bu önermeyi nasıl anladıkları büyük farklılıklar göstermektedir. Bu farklılık ya da ayrımlar en iyi şekilde, Tanrı'nın iyiliği tezinin, Tanrı'nın nasıl bir dünya -yaratmaya karar verdiği anda- yaratacağı ya da yaratmak zorunda olduğu sorusuna uygulandığında anlaşılır. Örneğin bazılarına göre, Tanrı, mutlak kudret ve iyilik sahibi varlık olarak mümkün dünyaların en iyisini yaratmalıdır-yaratmış olmalıdır. Tanrı, bir kez neyi yaratacağına karar verip, bunu eyleme döktüğü anda, varlığa getirdiği dünya kendisinden daha iyisi olamayacak bir mahiyette olmalıdır. Eğer Tanrı en iyi olandan daha düşük niteliklere sahip bir dünya yaratsaydı [eğer yaratmışsa], Tanrı'nın iyiliği tartışma konusu olurdu.

Diğer yandan, bazı düşünürler Tanrı'nın irade ettiği herhangi bir dünyayı yaratmakta özgür olduğunu ileri sürer. Her ne kadar, şu an var olan düzene bakarak, mevcut düzenin en iyi canlılar düzeni olduğunu kabul etsek de, Tanrı her bir canlı için daha uygun olan şartlar ya da başka varlıklar tarafından iskân edilmiş ve mevcut dünyaya göre daha üstün olan bir dünya yaratabilirdi.²³⁷

Tanrı'nın iyiliği, iki farklı şekilde anlaşılabilir. (i) Tanrı, tabiatı gereği iyidir, (ii) Tanrı, eylemleri gereği iyidir. İki seçenek de bir takım zorluklar barındırır.

Aquinas'a göre, Scotus'la paralellik arz eder şekilde, Tanrı salt eylem (*pure act*) olması dolayısıyla iyidir. Var olan her şey var olması itibarıyla bir tür

²³⁷Bruce Reichenbach, "Why Is God Good", *The Journal of Religion*, 60:1, (1980), s. 51.

kusursuzluğa sahiptir, çünkü var olmamak bir tür eksikliklerdir. Buna göre, bir şeyin hem aşkın hem de doğal iyiliği onun var olma düzeyiyle (*degree of being*) orantısaldır. Sonsuz varlık, sonsuz iyilik ve arzu edilirlilik-sevilebilirlik sahibidir; sonlu varlıklar ise sonlu bir iyiliğe sahip olup sonlu bir arzu edilirlilik ve sevilebilirlik sahibidirler.²³⁸ Buradaki iyilik fikri bir varlığın ontolojik niteliklerinin kusursuzluğudur. Bu iyiliğin derecesi sahip olunan niteliklere göre artmakta ya da azalmaktadır. Tanrı'nın mahiyeti gereği sahip olduğu iyilik, bu tarz bir iyiliktir.

Aquinas'a göre, Tanrı'nın sonsuz varlık olmasından hareketle sahip olduğu ontolojik iyiliğinin yanında, Tanrı'nın bir de arzu edilirliliğine dayanan bir iyiliği vardır. İyi, tüm şeylerin kendisine yöneldiği şeydir. Tüm varlıklar kendi kusursuzlukları olan *ilâhî kusursuzluğa benzeme*'yi arzu ettikleri için Tanrı arzu edilir olandır ve bundan dolayı iyidir. Kısaca, her şey bir gayeye doğru hareket eder ve bu gaye Tanrı'dır. İyi, her şeyin kendisine yöneldiği şey olduğu için ve Tanrı da her şeyin yaratıcısı olarak bu gayenin kendisi olduğundan, Tanrı, her şeyin etkin sebebi ve nihai gayesi olduğu müddetçe iyidir.²³⁹

İkinci tür iyilik fikri, varlıkların eylem, niyet ve eğilimlerini konu edinen ahlâki manada değer taşıyan iyiliktir. Bu fikre göre, Tanrı zorunlu olarak değil eylemleri, niyetleri ve eğilimleri dolayısıyla iyidir. Tanrı her zaman iyi eylemlerde bulunduğu ve daima iyi olan doğru bir eğilim içinde olduğu için kusursuz bir iyiliğe sahiptir.²⁴⁰ Aquinas'ın iyilik anlayışına göre, ontolojik (birincil) iyilik herhangi bir ahlakiliğe konu olmazken, ikinci tür iyilik fikri ahlakın konusudur. Scotus da, her ne

²³⁸ Marilyn McCord Adams, "Duns Scotus On The Goodness Of God", *Faith and Philosophy*, 4:4 (1987), s. 488.

²³⁹ Reichenbach, a.g.m., s. 53.

²⁴⁰ Reichenbach, a.g.m., s. 66.

kadar iyilik kavramının içeriği bakımından farklılık gösterse de, birincil ve ikincil iyiliklere yüklediği anlam bakımından Aquinas ile büyük benzerlik gösterir.

Scotus'a göre, başka bir varlıktan daha mükemmel olan bir varlık olmak zorundadır.²⁴¹ Bu varlık nihai amaç olarak ulaşılan ilk faildir ve en hakiki (*actual*) şeydir. O, diğer her şeyden üstün bir şekilde mümkün tüm kusursuzluğu ihtiva eder.²⁴² Burada Scotus, hakiki terimi ile Tanrı'nın bilfiil olarak istediği her şeyi yaratmaya muktedir olduğunu; nihai amaç ile bir eğilim ya da arzunun nesnesi olabilecek en üstün niteliklere sahip varlık olarak Tanrı'nın iyiliğini; "*perfectus*" yani "mükemmel" kavramıyla da Tanrı'nın zatında hiçbir eksikliğin söz konusu dahi olamayacağını savunur.

Scotus, Tanrı kanıtlaması yaparken kullandığı akıl yürütmeyi Tanrı'nın en mükemmel varlık olduğu tezi için de kullanarak, nasıl ki bir nedenler zincirinde ilk varlığa ihtiyaç varsa, aynı şekilde bir en mükemmel varlığa da ihtiyacın açık olduğunu savunur.²⁴³ Scotus'un Tanrı kanıtlamasında kullandığı akıl yürütmesinden hareketle *bir kendisinden daha kusursuzu düşünilemeyen varlık* vardır; buradan hareketle de denilebilir ki *bir varlık vardır ve bu varlık kendi yarattıklarının ve yaratabileceklerinin hepsinden daha mükemmeldir*.

Scotus'un, Tanrı kanıtlamasında kullandığı yöntem ile Tanrı'nın mükemmelliğini kanıtlamak için kullandığı yöntem aynıdır diyebiliriz.

1. Bazı iyiler daha mükemmeldir (mükemmel hale getirilmiştir) ya da daha mükemmel hale gelebilir (hale getirilebilir),
2. Dolayısıyla, daha mükemmel olan ya da olabilen bir şey vardır,
3. Dolayısıyla, bu fail ya mükemmeldir ya mükemmel olma potansiyeline sahiptir (ama değildir) ya da mükemmel değildir,
4. Eğer değilse o zaman mevcudat içinde en mükemmel varlık hangisidir?

²⁴¹ Cross, *Duns Scotus*, s. 23.

²⁴² Cross, *Duns Scotus On God*, s. 49. Scotus, Anselm metodolojisinden hareketle Tanrı'da bulunan "salt mükemmelliğe" (*perfection*) işaret eder. Scotus'un salt mükemmelliğin Tanrı'da olduğunu gösterir akıl yürütmesi için bakınız: Cross, *Duns Scotus on God*, s. 50.

²⁴³ Cross, *Duns Scotus*, s. 23.

5. Eğer sonsuza giden bir nedenler zincirinin varlığının imkânsız olduğunu göz önüne alırsak en mükemmel varlığın Tanrı olduğu (Tanrı kanıtlamasında olduğu gibi) aşikârdır.²⁴⁴

Scotus, yukarıdaki akıl yürütmede de görüleceği gibi yine klasik yöntemini kullanmıştır. Ona göre, Tanrı'nın iyiliği, Tanrı'nın "sonsuz varlık mahiyetine" sahip olmasından dolayı *sonsuz iyilik* olarak algılanmalıdır. Tanrı, mahiyeti gereği sonsuz varlık olduğu için o, mümkün olan en yüksek mertebede mükemmellik sahibidir. Aksine, yaratılanlar Tanrı'dan farklı bir mahiyete sahip oldukları için onların iyiliğini meydana getiren bileşenler farklı olacaktır-yaratılmışlar sonlu varlık sahibi oldukları için iyilikleri de sınırlı olacaktır-dolayısıyla kendi gayeleri ile Tanrı'ninki arasında büyük bir fark olacaktır.²⁴⁵ Buradan hareketle, Scotus'a göre özgür akıllı canlılar Tanrı'yı her şeyden fazla sevmek zorundadırlar. "Tanrı'yı her şeyden daha fazla sevmeliyim" zorunluluğu şu şekilde çıkarılabilir: Tanrı kendisinden daha yücesi düşünülemeyendir; dolayısıyla o fevkalade sevilendir; bu yüzden onu her şeyden çok sevmeliyim.

Scotus'a göre²⁴⁶, Tanrı'nın metafizik iyiliği, Tanrı'nın herhangi bir canlıya karşı borçlu olmadığını; yaratma eyleminde herhangi bir zorunluluk altında olmadığı, yaratmak istediği şeyi seçmede özgür olduğu manasına gelir. Bu anlayışa göre, insan ve diğer canlıların bu dünyada çektiği acılar ve ıstıraplar, Tanrı'nın iyiliği ile mantıksal bir tutarsızlık arz etmemektedir. Scotus'a göre, ilâhî iradenin zorunluluğa tabi olduğu tek konu Tanrı'nın, kendisini her şeyden fazla sevme noktasında içinde olduğu durumdur. Tanrı ve kötülük problemi Scotus'un çizdiği çerçeveye göre

²⁴⁴ Vos, *a.g.e.*, s. 477.

²⁴⁵ Tully Andrew Borland, *The Ethics and The Voluntarism of John Duns Scotus*, Purdue Üniversitesi Doktora Tezi, Indiana 2008, s. 38.

²⁴⁶ Adams, *a.g.m.*, s. 500.

tutarlıdır. Tanrı, bu görüşe göre, ne irade ederse etsin doğru ve adaletli olacağı için, Tanrı özü gereği iyidir.

Kısaca özetleyecek olursak, Scotus'a göre, başka herhangi bir varlıktan daha mükemmel olan bir varlık olmak zorundadır. Scotus, Tanrı kanıtlaması yaparken kullandığı akıl yürütmeyi Tanrı'nın en mükemmel varlık olduğu tezi için de kullanarak, nasıl ki bir zorunlu nedenler zincirinde ilk varlığa ihtiyaç varsa, aynı şekilde bir en mükemmel varlığa da ihtiyacın açık olduğunu savunur. Buna göre, tıpkı Tanrı kanıtlamasında olduğu gibi, varlıklar arasında yapılacak muhtemel bir iyiler karşılaştırmasında sonsuza giden bir nedenler zincirinin varlığının imkânsız olduğu göz önüne alınırsa en mükemmel varlığın Tanrı olduğu aşikâr olur. Scotus'a göre, Tanrı'nın iyiliği, Tanrı'nın sonsuz varlık mahiyetine sahip olmasından dolayı *sonsuz iyilik* olarak algılanmalıdır. Tanrı, mahiyeti gereği sonsuz varlık olduğu için o, mümkün olan en yüksek mertebede mükemmellik sahibidir.

Şimdi de Scotus'un değer teorisini ele alalım. Scotus açısından bir tür değer vardır: iyilik.²⁴⁷ Scotus, iyilikler arasında bir sıralama yapar ve iyiliği birincil ve ikincil iyilik olarak ayırır. Birincil iyilik, tabii iyilik olup Scotus'un ahlak anlayışı açısından herhangi bir önem arz etmezken, ikincil iyilik ahlakiliğe konu olan iyiliktir. Augustine'den alıntı yaparak birincil iyilik için şu örneği verir: "Ağrı ya da acısız bir sağlık iyidir". İkincil tür iyiliğe örnek olarak ise, düzgün hatlara sahip, güleç bir ifade barındıran, sağlıklı bir ışıltı sahibi olan bir insan yüzü verilebilir.²⁴⁸ Çünkü bu örnekte yüz kendisi için uygun olan şeylere sahip olmak bakımından iyidir.

²⁴⁷ Borland, *a.g.e.*, s. 31.

²⁴⁸ Scotus, *God and Creatures*, s. 401.

Scotus'a göre, bir varlığın birincil iyiliği ya da zorunlu iyiliği, o varlığın özsel olarak sahip olduğu bir nitelik olup; varlığın kendisi olarak kendisi olması bakımından herhangi bir eksiklik taşımaz; kusursuzdur.²⁴⁹

Scotus'un birincil iyiliği bir varlığın zorunlu iyiliği ve o varlığın içsel olarak sahip olduğu bir nitelik olarak kabul etmesi, ilâhî irade ile bu iyiliğin ontolojik statüsü arasındaki ilişkinin aydınlatılmasını gerektirmektedir. Scotus'a göre, Tanrı'nın iradesinin değer üzerindeki etkisi sadece şeylerin mahiyetini yaratma ya da varlıkta tutma ile sınırlıdır. Scotus'un değer teorisini açıklayan yegâne şey, şeylerin *varlıkları* ya da *tabiatlarıdır*.²⁵⁰

Birincil iyilik, şeyin kendisinde sahip olduğu iyiliktir. Bu iyiliğe sahip olan varlık herhangi bir kusursuzluk ihtiva etmez. Scotus'a göre, bir varlık iki manada *vardır*. Bir varlığın var olmak itibariyle (*exist*) sahip olduğu varlık kavramı, varlık denince ilk aklımıza gelendir. Fakat Scotus Ortaçağın genel kabul görmüş varlık anlayışına göre, bir varlık sadece var (*exist*) değildir, o ayrıca belli bir tür (*kind*) olarak *vardır*. Bir varlığın belli bir türün üyesi olmak itibariyle sahip olduğu varlık, o varlığın *zorunlu ya da özsel varlığıdır*. Örneğin, bitkiler sahip oldukları tabiat itibariyle insandan farklı bir varoluşa sahiptir. Dahası, tüm bitkiler aynı özsel varlığa sahip oldukları için aynı özsel ya da zorunlu iyiliğe sahiptirler, çünkü hiçbir bitki bir diğerinden daha az ya da daha çok *bitkilik*'e sahip değildir. Dolayısıyla, özsel var oluş (*essential being*) aynı türün bireyleri arasında farklılık göstermez. Fakat bazı türler sahip oldukları nitelikler bakımından diğer bazı türlerden daha fazla *özsel var oluş*'a sahiptirler.²⁵¹ 'Daha fazla özsel var oluşa sahip olmak' tümcesi ile söz konusu varlığın, başka bir varlıktan daha fazla niteliğe sahip olmasını kastediyoruz. Örnek

²⁴⁹ Scotus, *God and Cretatures*, s. 400.

²⁵⁰ Borland, *a.g.e.*, s. 30.

²⁵¹ Borland, *a.g.e.*, s. 39.

vermek gerekirse, bitkiler, bitki olmaları bakımından büyüme ve üreme faaliyetlerine; hayvanlar bunlara ek olarak duyuşal niteliklere; insanlar ise bunların hepsine ek olarak akli niteliklere de sahiptir. Bu farklı nitelikler sadece türler arasında ayırt edici birer vasıf olarak değil bir varlığa daha fazla *var oluş* vermesi bakımından da hizmet eder.

Bazı şeyler mahiyetleri itibariyle diğer varlıklara göre daha fazla niteliğe sahip bir var oluşa sahip oldukları için bu şeylerin sahip oldukları zorunlu ya da birincil iyilik de diğerlerine göre daha fazladır. Birincil iyilik, dolayısıyla, türler arasında bir sıralama konusu olabilirken aynı türün bireyleri arasında bu tarz bir sıralamadan bahsedilemez. Birincil iyilik, atfedildiği şeyin herhangi bir kusuru olmadığını ifade eder. Çünkü zorunlu bir varlık sahip olması gereken niteliklerin herhangi birinden mahrum olamaz; çünkü bu, onda bir eksikliğin olduğu manasına gelirdi. Birincil tür iyilik, Scotus'a göre, aynı türün bireyleri arasında birbirinden farklı olamayacağı için, buradan hareketle denilebilir ki, birincil iyilik bir tür ahlâki iyilik değildir. Ahlâki iyilik, kendisine zıtlık oluşturabilecek bir kötüye sahip olabilir; fakat bunu birincil iyilik için söyleyemeyiz.²⁵²

Birincil iyilik, ahlâki iyiliğin aksine, var olan şey için var olmak bakımından sahip olunan bir iyiliktir; var olan herhangi bir şeyin buna sahip olmaması muhaldir. Bir şeyin birincil iyiliğe sahip olmadığı tek mümkün durum o varlığın var oluşa gelmemiş olduğu durumdur. Fakat *var olmamak* herhangi bir varlığın sahip olabileceği bir nitelik değildir, çünkü var olan herhangi bir şey zorunlu olarak bu niteliğe sahip *olamaz*. Scotus'a göre, sahip olunan birincil iyilik kaybedilebilecek ya da kazanılabilecek bir nitelik (ahlâki iyilik gibi) değildir; fakat birincil iyilik şeyin

²⁵² Borland, *a.g.e.*, s. 40.

sahip olduğu araz arttıkça artabilir. Çünkü arazlar mahiyet sahibidir, dolayısıyla onlar da birincil iyiliğe sahiptir. Buradan hareketle denebilir ki, herhangi bir araza sahip olan bir şey kendi birincil iyiliğine ek olarak sahip olduğu araz sayısınınca birincil iyiliğe de sahip olacaktır. Fakat buradan yanlış bir çıkarım yapmamalıyız. Çünkü bu ilave birincil iyilik, araza sahip cevherin birincil iyiliği değil; daha ziyade arazın birincil iyiliği, cevher için ikincil iyiliktir.²⁵³ Arazlar kendi birincil iyiliklerine sahiptirler fakat arazlar, var oluşları için bir cevhere ihtiyaç duyarlar.

Bir varlığın ikincil iyiliği ise bundan daha fazla iyi olma potansiyeline sahip olan arazi bir iyiliktir. İkincil iyilik, birincil iyiliğin tersine, var olan her canlıda zorunlu olarak bulunması gereken bir iyilik değildir. İkincil iyilik, canlılar arasında çeşitli derecelerle sahip olunan; bazı canlıların diğerlerden daha eksik bir şekilde sahip olabildiği iyilik türüdür. İkincil iyilik bu sebeple arazi bir niteliktir. Scotus, bir şeyin iki şekilde ikincil iyiliğe sahip olabileceğini ifade eder; ya başka bir şey için uygun (*suitable*) olmak şeklinde ya da uygun bir şeye sahip olmak şeklinde. Örneğin, (i) sağlık iyi bir şeydir; çünkü o -kendisinden başka bir şey olan- insan için iyidir; (ii) belli bir yiyecek sahip olduğu uygun tattan dolayı iyidir.²⁵⁴

Bazı iyiler diğer şeyleri iyi yapmaları; diğer şeyler için işe yarar olmaları bakımından iyidirler -sağlık örneğinde olduğu gibi-; bazıları ise iyi olmak için uygun bir şeye sahip olmak bakımından iyidirler. İnsan örneğin, kendinde bir iyiliğe sahiptir; başka bir şeyi iyi yapma özelliğine sahip bir araz değildir. Fakat Scotus'a göre, eylemler her iki manada da nitelik sahibi olabilirler. Bir eylem, bir failin icra

²⁵³ Borland, *a.g.e.*, s. 41.

²⁵⁴ Scotus, *God and Creatures*, s. 401.

etmesi noktasında iyi olabilir; bu eylem aynı şekilde kendisini iyi yapan bir dizi *iyi yapan* özelliğe de sahip olabilir; gaye ve şartlar gibi.²⁵⁵

Scotus'a göre, bir şeye ikincil iyilik atfedeceğimiz zaman nesnelere iyi yapan şeyleri (*good making things*) –insanlar için *iyi*; yiyecek için *tat*- onlar tarafından iyi'leştirilen (*made good by them*) –sağlıkta *insan*; tatta *yiyecek*- şeylerden ayırmalıyız.²⁵⁶ Bir şeyi iyi-yapan ile iyi-yapılan arasındaki ayrım; özsel olarak iyi olan ile menfaat eğilimi ile istenen iyi arasındaki ayrımla karıştırılabilir. Sağlık ya da bilgi gibi bazı iyi-yapan'lar, hem özsel olarak iyidir hem de kendi menfaatimiz açısından iyidir; fakat bir çekiç sadece inşaat ya da benzeri bir işte kullanılabilecek olması dolayısıyla iyidir; bir çekicinin özünde iyi olması düşünülemez.

Nasıl ki birincil iyilik, bir varlığın sahip oldukları ile bağlantılı ise, ikincil iyilik bu sahip olunanların gerçekleştirilmesi ile alakalıdır. Bir bitkinin onu tasvir edici yetkinliği, büyüme ve üremedir. Dolayısıyla, bir bitki türe özgü (*kind relative*) arızı iyiliğini, büyüme ve üreme fonksiyonları ile ilgili olarak beslenme ile ilgili yetkinliğini ve gelişmesini gerçekleştirerek sahip olabilir. Bir insan, türe özgü iyiliğe, rasyonel kapasitesini gerçekleştirerek sahip olabilir. Bunu da akıl ile uyum içinde olan eylemler yaparak ve irade ile akıl gibi erdemlerini geliştirerek sağlayabilir. Bu ayırt edici niteliklerin gerçekleştirilme dereceleri nispetinde, bir varlığın türe özgü iyiliğe sahip olma derecesi artar. Rasyonel eylemleri çok az uygulayan veya karşı olan birisi, bu eylemlere karşı olduğu derecede çok arızı varlık'a sahiptir ve dolayısıyla bununla bağlantılı olan iyiliğe; tamamen kusursuz hale gelmiş bir varlık sadece yüksek faaliyet yetkinliğine sahip olmakla kalmayıp aynı zamanda bu sahip

²⁵⁵ Borland, *a.g.e.*, s. 53.

²⁵⁶ Borland, *a.g.e.*, ss. 52-53.

olduğu yetkinlikleri uygun bir şekilde tatbik edebilme yetkinliğine de sahip olacaktır.²⁵⁷

Görüldüğü gibi Scotus'a göre, birincil iyilik bir varlığın sahip olduğu tamlığı (*completeness*); ikincil iyilik –türe özgü arızı iyilik- ise bir şeyin doğasını bilfiil hale getirme ya da kusursuzlaştırması olarak anlaşılabilir. Konumuz için esas önemi teşkil eden ahlâki iyilik ise tabiatları gereği kendi eylemlerine karar verebilme yetisine sahip türe özgü arızı iyiliktir. Bir varlığın en yüksek kusursuzluğu onun varlıklar için araz olup Tanrı için olmayan ikinci tür hakikatinden meydana gelir. Scotus, akıllı bir varlığın en yüksek kusursuzluğa sahip olmasının zorunlu bir koşul olduğunu düşünmez, fakat eğer sahip olacaksa bu onun ikinci tür bir eylem olmasından dolaydır.²⁵⁸

Scotus için değer, iyilik ile özdeştir. Scotus'un ahlak anlayışı açısından asıl öneme sahip olan iyilik, var olanların, var olmak bakımından sahip olduğu zorunlu iyilik olmayıp; akıl ve bilinç sahibi faillerin sahip olabileceği, ahlakiliğin konusu olan arızı veya Scotus'un deyiimiyle ikincil iyililiktir.

Scotus için, ontolojik olarak, varlık değerden bağımsız olmayıp, aksine değer yüklüdür. Fakat Scotus'un bu görüşü, Tanrı'nın, varlığı iyi veya kötü gibi niteliklerle yüklü olarak yaratması; buyruklarıyla iyi olanları emredip kötü olanları da yasaklaması manasında kullanılan değer teorisinden oldukça farklıdır. Çünkü Scotus, varlığın zorunlu olarak sahip olduğu birincil iyiliği fiillere atfetmez. Dolayısıyla bu değer teorisi açısından merkezi öneme sahip olan “emir ve yasakların” Scotus'un birincil iyiliği ile uzaktan yakından alakası yoktur. Scotus'un burada varlık ile değeri

²⁵⁷ Borland, *a.g.e.*, ss. 55-56.

²⁵⁸ Borland, *a.g.e.*, s. 57.

özdeş görmesi, varlığın bizatihi iyi olması; tüm var olanların var olmak bakımından iyilik sahibi olması manasında kullanılmaktadır.

Scotus'un değer teorisi açısından asıl öneme sahip iyilik, arzi iyiliktir. Buna göre, ikincil iyilik, var olan her canlıda zorunlu olarak bulunması gereken bir iyilik değildir. İkincil iyilik, canlılar arasında çeşitli derecelerle sahip olunan; bazı canlıların diğerlerden daha eksik bir şekilde sahip olabildiği iyilik türüdür. Burada bazı canlılar derken sadece bilinç sahibi olan varlıkları kastediyoruz. Scotus'a göre, bilinç sahibi varlıklar sadece insanlarla sınırlanmamıştır. Örneğin melekler de bilinç sahibidir.

Scotus ahlak anlayışı açısından bakıldığı zaman, değerden bağımsız bir varlık anlayışı benimsemiştir. Buna göre Tanrı varlığı, iyi ve kötü gibi nitelikler açısından nötr olarak yaratmıştır. Varlığın iyilik veya kötülük niteliğini kazanabilmesi, kendisiyle ilgili ilâhî iradenin ortaya çıkmasıyla mümkün olduğundan, insanlar değerlerin bilgisine ancak ilâhî buyruklar vasıtasıyla ulaşabilir. Bundan dolayı bu anlayış, ilahi sübjektif değer teorisi olarak da isimlendirilir. Bu veçheden ele aldığımız zaman, Scotus'un değer anlayışı, ilahi buyruk teorisine kapı aralamaktadır. Scotus'a göre, Tanrı'nın kendi iyiliği dışındaki her değer Tanrı'nın iradesine dayanır. Tanrı kendinde iyidir, dolayısıyla herhangi bir irade eyleminden önce de buna sahiptir.

Sonuç olarak denilebilir ki Scotus açısından iki tür değer teorisi vardır. Bunlardan ilkinine göre varlık ile iyilik özdeştir. Tüm var olanlar var olmaları bakımından, sahip oldukları niteliklere göre, iyilik sahibidirler. İlâhî irade bu iyilik üzerinde sadece onları belli bir tütün üyesi olarak yaratmak bakımından bir etki

sahibidir. Zorunlu iyilik olarak da adlandırabileceğimiz bu iyilik anlayışı, Scotus'un ahlak anlayışına konu olan iyilik türü değildir. Varlıkların ikincil ya da arızı iyiliklerine göre ise, var olanlar var olmak bakımından değil, sahip oldukları nitelikler ve bilinçli olarak gerçekleştirdiği eylemler bakımından iyidirler. Ahlakiliğe konu olan iyilik budur. Varlık ya da fiiller, sahip oldukları iyi/kötü niteliklerine ilâhî irade vasıtasıyla sahip olurlar.

II. BÖLÜM

2. SCOTUS'TA TANRI-AHLÂK İLİŞKİSİ

2.1. Ortaçağda Ahlâkın Kaynağı Problemine Yaklaşımlar

Tanrı ve ahlâk ilişkisi bağlamında karşımıza çıkabilecek soru ve sorunlar oldukça fazladır. İnsanın ahlâkî tecrübesi ile Tanrı'ya inanması arasında herhangi bir ilişki var mıdır; eğer varsa bu ilişkinin mahiyeti nedir; bu ilişkinin bilinebilmesi ahlâki değerler hakkında sahip olunan bilgiyle mi alakalıdır, yoksa bunların pratiğe dökülmesiyle mi; bu ahlâk ilkelerinin iyice kavranması, çözümlenmesi ve temellendirilmesi bize Tanrı'nın varlığı hakkında bir kanıt sunabilir mi; doğrudan ve başka hiçbir kanıtı ihtiyaç duymadan Tanrı'nın varlığından hareketle ahlâk temellendirilebilir mi? gibi sayısız soru Tanrı-ahlâk ilişkisi bağlamında sorulabilir. Bu sorulardan biri de ahlâkın nasıl bir temeli olduğu ve neye dayandığı sorusudur. Ahlâkın dayandığı kaynak, Tanrı-ahlâk ilişkisi bağlamında sorulabilecek soruların başında gelir. Çünkü ahlâkın temelinde bulunan şey, bu bağlamda sorulan soruların cevapları üzerinde radikal etkiye sahip olacaktır.

Antik dünyanın birçok düşünürü gibi, Augustinus'a göre de, ahlâk en yüce iyinin araştırılmasıdır. En yüce iyi Augustinus'ta, Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi, mutluluktur.²⁵⁹ Eudaemonist bir ahlâk anlayışına sahip olma konusunda Antik Yunan düşünürleri ile aynı görüşe sahip olan Augustinus, doğruluk ve erdem kavramlarının birey ve toplumsal refaha göre tanımlanmasına karşı çıkmış, bu konuda klasik Platon ve Aristo çizgisinden uzaklaşarak ahlâkı, ilâhî otoriteye dayandırmıştır.²⁶⁰

²⁵⁹Kenny, *A New History of Western Philosophy: Medieval Philosophy*, s. 252.

²⁶⁰Al-Attar, *a.g.e.*, s. 7.

Augustinus'a göre,²⁶¹ en yüce iyi, bizim tüm eylemlerimiz için bir standart koyar. Bir kez biz bu iyiye sahip olduk mu, en yüce iyi olan mutluluk için gerekli olan her şeye eksiksiz bir şekilde sahip oluruz. Ona göre,²⁶² mutlu bir yaşam, sahip olduğumuz en yüce ve en iyi şey olan akla göre yaşamaktan geçer. Akla göre yaşamak, ruhun belli bir düzene sahip olmasına ve bu sayede de mutlu bir yaşama erişmeye vesile olur. Ruh, akıl vasıtasıyla kusursuz bir düzene sahip olmuş bir insan bilge olacağı için, mutlu insan bilge, bilge insan da mutlu olacaktır. Hıristiyan kutsal metinlerinden hareketle Augustinus, bilgeliği Tanrı ile özdeş görür ve gerçek mutluluğun Tanrı'yı bilmek ve ona sahip olmaktan geçtiğini savunur. Hıristiyanlık, dolayısıyla, gerçek felsefedir. Hıristiyanlık, insana bilgeliğin ne olduğunu ve nasıl ulaşılabileceğini öğretir.

Augustinus'da Tanrı, kendisinden daha yücesi ve iyisi düşünülemezdir, dolayısıyla en yüce ve en iyi varlıktır. Görevi en yüksek iyiliği bulmak ve hayatında daim kılmak olan insanoğlu, gerçek mutluluğu ancak Tanrı'yı bulma ve onu sevmekle sahip olabilir.²⁶³ Ona göre, insanoğlu Tanrı ile birlik olmak için yaratılmıştır, fakat insanın Tanrı ile birlik olmak yerine kendi menfaatine yönelme özgürlüğü de vardır. Eğer insan Tanrı'ya yönelirse ilâhî aydınlatma ile ödüllendirilir; kendine yönelirse bu lütuftan mahrum kalır.²⁶⁴

Augustinus'a göre,²⁶⁵ mutluluk bir insanın arzularının tatmini manasına gelir; arzuları tatmin edilmeyen bir insanın mutlu olduğu söylenemez. Mutluluk, korku ve endişe ile bir arada bulunamaz. Mutluluk, güvencede ve istikrarlı olmalıdır. Her

²⁶¹ Kenny, *a.g.e.*, s. 252.

²⁶² Scott Macdonald, "Augustine", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, (Der. Jorge J. E. Gracia; Timothy B. Noone), Blackwell Publishing, Oxford, 2002, s. 156.

²⁶³ Macdonald, *a.g.e.*, s. 157.

²⁶⁴ John Hare, "Religion and Morality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2014), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://Platon.stanford.edu/archives/spr2014/entries/religion-morality/>>.

²⁶⁵ Macdonald, *a.g.e.*, ss. 156-157.

insanın kendine özgü bir mutluluk anlayışı vardır ve bu da insanların farklı yaşam tarzlarında mutluluk aramalarına neden olur. Arzuları radikal şekilde yanlış bir eğilime sahip olan insanlar mutsuzdur ve eğer bu insanlar yanlış eğilimlerini tatmin ederlerse daha da mutsuz olurlar. En yüksek iyi hakkında yanlış bir inanca sahip olan insanların tamamen mutsuz olması kaçınılmazdır.

Augustinus'un ahlâk teorisi, Antik Yunan'ın eudaemonist ahlâk teorisini benimseyip, ona özel bir teolojik içerik atfeder. Augustinus, erdem görüşünü de bu eudaemonist çerçeve içine katar. Ona göre, eğer erdem insanları mutlu bir yaşama sevk ediyorsa, o zaman erdemın Tanrı sevgisinden başka bir şey olarak düşünülmemesi gerekir. Dört esas erdem, cesaret, basiret, adalet ve itidal bir insanın ruhunu en yüksek iyiye yönlendirir.²⁶⁶ Augustinus, sevme erdemine, özellikle Tanrı'nın sevilmesine, öncelik verir. İnsanın sevme eylemini hakkıyla yerine getirdikten sonra, irade ettiği her şeyi yapabileceğini ifade eden Augustinus, bunun ahlâk yasasıyla çelişmediğini çünkü Tanrı'yı doğru bir şekilde seven kişinin, ilâhî yasa ve ahlâk yasası ile uyum içinde davranacağını savunur.²⁶⁷

Augustinus'a göre, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, zenginlik, onur ve hissi zevkler en yüce iyi olmaya aday değillerdir.²⁶⁸ Augustinus'un ahlâk öğretisinde,²⁶⁹ ahlâki erdemler dini erdemler ile iç içedir, birbirlerinden ayrılmazlar. İman, umut ve yardımseverlik gibi erdemlerden yoksun olan bir insan bilgelik, itidal veya cesaret gibi bir erdeme doğru şekilde sahip olamaz. Tanrı sevgisinden yoksun bir şekilde yapılmış bir eylem günahkârdır; doğru bir imana sahip olmayan bir insanın Tanrı sevgisine sahip olması imkânsızdır.

²⁶⁶ Macdonald, *a.g.e.*, s. 157.

²⁶⁷ John Hare, "Religion and Morality", *SEP*.

²⁶⁸ Kenny, *a.g.e.*, s. 252.

²⁶⁹ Kenny, *a.g.e.*, s. 254.

Eğer bir erdem bir insanda Hıristiyan imanı tarafından teşvik edilmiş olmak dışında bir şekilde bulunuyorsa, hiçbir anlam ifade etmez.²⁷⁰ Erdem tek başına insanın mutluluğu için yeterli değildir ve ilâhî yardım olmadan insanın erdem sahibi olması imkânsızdır. Augustinus'a göre, tüm insanlık için gerçek ve sonsuz mutluluğu sadece Hıristiyan imanı temin edebilir.²⁷¹

Her ne kadar kendi benimsediği Hıristiyanlık yoğun bir şekilde Augustinus ve Neoplatonizm'den etkilenmiş olsa da Thomas Aquinas, metafizik ve epistemolojide olduğu gibi, etik anlayışında da Aristoteles'ten etkilenmiş; Aristoteles ile Hıristiyanlık arasında bir sentez oluşturma görevini üstlenmiştir. Aristoteles etiğinin eudaemonist karakterini temel olarak benimseyen Aquinas, bu temel üzerine bir takım teolojik erdemler, doğaüstü bir boyut ve bir ahiret hayatı eklemiş ve kendi ahlâk anlayışını oluşturmuştur.²⁷²

Aquinas'ın ahlâk felsefesi de mutluluk üzerine temellenir. Ona göre, en kâmil ahlâki düşünme bize tatmin ve memnuniyet sağlayacaktır. Bu tarz bir tatmin ve memnuniyete ulaşabilmek için belli erdemlere sahip olmamız ve bu erdemlerin bizi kötülüklerden uzak tutması gerekmektedir.²⁷³ Aquinas'ın etik anlayışı görev ve zorunluluktan ziyade erdemler üzerine bina edilmiş olması bakımından Aristoteles'inki ile büyük benzerlik gösterir.

Aquinas'a göre,²⁷⁴ farklı gayelere yönelik fiiller işlese de insan, tek bir nihai gayeye sahiptir. İnsan arzuladığı her şeyi zorunlu olarak bu nihai gaye için arzular.

²⁷⁰ Al-Attar, *a.g.e.*, s. 7.

²⁷¹ Kenny, *a.g.e.*, s. 253.

²⁷² John Hare, "Religion and Morality", *SEP*. Aquinas'ın ahlâk anlayışın ayrı bir çalışmanın konusu olabilecek derecede geniş ve kapsamlıdır, dolayısıyla burada Aquinas'ın ahlâk felsefesine, Scotus'un ahlâk anlayışını daha iyi anlayabilmemize yetecek kadar yer vereceğiz.

²⁷³ Brian Davies, "Thomas Aquinas", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, (Der. Jorge J. E. Gracia; Timothy B. Noone), Blackwell Publishing, Oxford, 2002, s. 655.

²⁷⁴ Muammer İskenderoğlu, "Thomas Aquinas'ta Mutluluk", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11, 2005, ss. 99-100.

İnsan arzu ettiği şeyi ya iyi olduğu için ya da en iyiye giden yolda o arzu edilen şeye ihtiyaç duyulmasından dolayı arzu eder. Bu bakımdan gayenin, iyiyi kendi özünde bulunduran şey ve bu şeyin kullanımı veya kazanılması anlamında kullanılabilceğini vurgulayıp, ilk anlamda kullanıldığında bütün varlıkların insanın nihai gayesini paylaştıklarının söylenebileceğini, çünkü insanın ve diğer bütün varlıkların nihai gayesinin Tanrı olduğunu ifade eder. Fakat ikinci anlamda kullanıldığında, Tanrı'yı bilip onu severek bu gayenin kazanılmasını sadece insan ve diğer akıllı varlıklar başarabilir. Bu anlamda da nihai gayenin kazanılması mutluluktur.

Aquinas'a göre mutluluk, zenginlik, şeref, şan ve güç gibi dışsal iyiliklerden ibaret olmayıp aynı şekilde bedensel bir takım iyilikler veya ruhsal bir takım iyilikler de mutluluğu tasvir etmek için yetersiz kalmaktadır.²⁷⁵ Mutluluk özü açısından düşünüldüğünde yaratılmış bir şeydir ve bu anlamda onun bir eylem olduğu söylenebilir. Mutluluğu insanın en yüce yetkinliği olarak açıklayan Aquinas'a göre bu en yüce yetkinliğin özünü aklın eylemi oluşturur. Aklın bir eylemi olan mutluluk, teorik aklın bir eylemidir.

Aquinas eksik ve tam mutluluk arasında ayırım yapar ve buna göre bu dünyada elde edilebilen mutluluk Aristoteles'in *eudamonia* adını verdiği düşünce etkinliğinden ve insanın fiil ve tutkularını düzenleyen pratik aklın eyleminden oluşur. Tam mutluluk veya kusursuz mutluluk ise ahiret hayatında Tanrı'nın görülmesi veya temasıdır. Bu dünyadaki teorik etkinlik gerçek ve yetkin mutluluktan belli bir pay almaz ve bu nedenle kısmen de olsa insanı mutlu edebilir. Fakat ahiret hayatı düşünüldüğünde, sadece Tanrı özü itibarıyla hakikat olduğu için onu düşünmek veya

²⁷⁵ İskenderoğlu, "Thomas Aquinas'ta Mutluluk", s. 118.

görmek insanı tam anlamıyla mutlu edebilir. Aquinas, bu iki mutluluğun kazanılmasının da kaybedilebilmesinin de insanın gücü dâhilinde olduğunu ifade eder.

Mutluluktan belli miktarda pay alma bu dünyada gerçekleşebilirse de tam ve gerçek mutluluk bu dünyada kazanılamayıp ancak ahiret hayatında kazanılabilir. Mutluluğun kaybedilmesi ise bu dünyadaki eksik mutluluk için söz konusu olmakla beraber, gerçek mutluluk için söz konusu değildir. Aquinas gerçek mutluluğu kazanabilmesi için insanın erdeme uygun eylemler işlemesinin de gerekli olduğunu vurgular.²⁷⁶ Nihai ve en yüksek amaç olarak mutluluk, yaratılmış bir şeyde ve bu dünyada bulunamaz. İnsan ebedi ve kusursuz mutluluk ve saadete, aşk ve bilgi yoluyla, ahrette Tanrı'yı görme suretiyle erişebilir.

Din ile temellendirilen ahlâk teorilerinin ortak özelliği, Tanrı'nın varlığı ve vahiyden hareketle, ahlâkın temelinde dinin olduğu sonucuna ulaşmalarıdır. Davranışlara ahlâki iyilik veya kötülük vasıflarını kazandıran, ilâhî emirler midir; yoksa ilâhî emirlerden bağımsız olarak, davranışların kendilerinde sahip oldukları herhangi bir ahlâki iyilik veya kötülük niteliği var mıdır? Ya da bir başka ifadeyle, iyi veya kötü kavramları, tamamen Tanrı'nın emir ve yasaklarına göre mi tanımlanacak ve tanınacaktır; yoksa vahiyden bağımsız olarak, iyi ve kötünün bilgisine sahip olma imkânı var mıdır? Bu soruya verilen cevap, ahlâki dine dayandıran birçok teorinin ortaya çıkmasına yol açmış ve problemin iki kutuplu bir şekilde gelişmesine sebep olmuştur.

Ahlâk felsefesinde bu soruları sistemli şekilde dile getiren ilk kişi Platon'dur. *İlâhî buyruk teorisi* ya da diğer adıyla *Euthyphron İkilemi* ile ilgili ilk tartışmalara

²⁷⁶ İskenderoğlu, "Thomas Aquinas'ta Mutluluk", s. 119.

Platon'un gençlik dönemi eserlerinden olan ve Sokrates ile Euthyphron'un diyalogunun konu alındığı *Euthyphron–Dindarlık Üzerine* adlı eserinde rastlıyoruz. Eserde dinsizlik ve gençlerin ahlâkını bozma suçlamalarıyla mahkemeye çıkarılan ve ölüm cezasına çarptırılan Sokrates'in, işlediği bir cinayet nedeniyle babasını dava etmek için mahkemeye başvuran ve bunun bir dindara yakışan bir hareket olduğunu savunan Euthyphron ile arasında geçen diyalog konu edilmiştir. Sokrates bu dava ile kendi davasını birlikte ele alarak dindarlığın ve dinsizliğin ne olduğunu tartışmaya açarak yüzlerce yıl sürecek olan ve birçok insanın üzerine binlerce sayfa yazmasına vesile olacak şu ikilemi ortaya atar: “Dine uygun olan dine uygun olduğu için mi tanrılar tarafından sevilir, yoksa tanrılar tarafından sevildiği için mi dine uygundur?”²⁷⁷ Konuyu teist dinler açısından ele alacak olursak ikilemi şu şekilde de dile getirebiliriz: “Bir şey Tanrı emrettiği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı emretmektedir” veya “Tanrı bir eylemi emrettiği için mi ahlâkî olarak zorunludur, yoksa ahlâkî olarak zorunlu olduğu için mi Tanrı onu emretmektedir.”²⁷⁸

Bu ikilem birçok düşünür tarafından defalarca ele alınmış ve tartışılmıştır ve tartışmalar iki kutuplu bir gelişim göstermiştir: İkilemin ilk kısmına olumlu cevap verenler ve ikinci kısmın doğruluğunu savunanlar. İkilemden ‘Tanrı bir şeyi emrettiği için o şey iyidir’ tarafından hareketle kurtulmaya çalışıldığında bu teistik bir iradeciliğe²⁷⁹ yani bir şeyin ‘iyi’ veya ‘kötü’ oluşunu nihaî anlamda ilâhî iradeye dayandıran bir sonuca götürecektir. Bu görüşün belki de en önemli zaafî ahlâkî doğruları *özel olmayan* bir şekilde tanımlaması ve buna bağlı olarak Tanrı'nın iradesi doğrultusunda iyi olan bir şeyin kötü olabileceğine, kötü olan bir şeyin de iyi olabileceğine *imkân* tanınmasıdır. Bu durumda *bizatîhi* ahlâkî doğruluklardan söz

²⁷⁷ Platon, *Euthyphron–Dindarlık Üzerine*, Çev.: Güvenç Şar, Kabalıcı, 2011, s. 55, 10A.

²⁷⁸ M. Sait Reçber, “Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu”, *AÜİFD*, 44:1, Ankara, 2003, s. 137.

²⁷⁹ Teolojik iradecilik için bkz: Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, ss. 470 – 471.

edilemez, her eylemin ahlâkî değeri ilâhî irade dolayısıyla ‘iyi’ veya ‘kötü’dür. Bu anlayışa göre, “Tanrı özgür iradesiyle herhangi bir eylemi mecburî veya gayri mecburi yapabilir.”²⁸⁰

‘Tanrı bir şeyi emrettiği için o şey iyidir’ önermesini kabul etmek istemeyen ve ahlâkî doğruların keyfiliğini bertaraf etmeyi amaçlayan bir kimse ikilemin diğer tarafını, yani ‘Tanrı bir şey iyi olduğu için onu emretmektedir’ görüşünü savunacaktır. Bu durumda da ahlâkî doğruların değişmezliğine ilişkin bir sezgi korunacaktır, ama bu doğrular ilâhî iradeden bağımsız şekilde ahlâkî bir değere sahip olacaktır. Teolojik açıdan böyle bir yaklaşımın doğuracağı rahatsızlık açıktır: Ahlâkî doğrular hem ilâhî iradeden bağımsız hale gelecek hem de mutlak iyi olan Tanrı bu doğrulara bir yerde zorunlu olarak uymak durumunda kalacaktır. Öyle görünüyor ki böyle bir görüş her halükarda ilâhî irade ve kudrete kayda değer bir sınırlama getirecek, eylemlerin ahlâkî değerini Tanrı dahi değiştiremeyecektir.²⁸¹

Hıristiyan geleneğinde Scotus’un halefi Ockham’ın ilâhî buyruk teorisi tarihsel açıdan oldukça önemlidir. Ockham, ‘x, Tanrı istediği için iyidir’ görüşünü savunmuş ve ahlâkî iyi-kötü kavramlarını, Tanrı’nın buyruklarına göre tarif etmiştir. Ona göre, iyi ve kötü hakkındaki bilgimizin tek kaynağı vahiydir.²⁸² Kendinde iyi veya kötü yoktur, bir şey Tanrı’nın onu emretmesine bağlı olarak bu özelliği kazanır. Ockham’a göre her şeyin ilk nedeni olan ilâhî irade aynı zamanda tüm zihinlerin de en yüksek yasası olmak durumundadır. İyi ve doğru sadece Tanrı tarafından irade edilmiş olmak bakımından mutlaktır. Buna göre Tanrı insanlara iletteği ahlâk

²⁸⁰ Reçber, a.g.m., s. 137

²⁸¹ Reçber, a.g.m., s. 138.

²⁸² Kılıç, a.g.e., s. 86.

yasasının yerine başka bir yasa da gönderebilirdi. Hatta insanları bu yasalardan muaf da tutabilirdi.²⁸³

Ockham'a göre hırsızlık veya başka bir kötü eylem, ilâhî birer emir olsaydı kötü değil, iyi fiiller olurdu. Erdeme aykırı gözükken bir fiilin yapılması ulûhiyet şanı adına kesin biçimde zorunlu gözükürse, onda herhangi bir kusur olmaz. Ancak burada Ockham'ın ahlâkî açıdan kötü bildiğimiz şeylerin Tanrı tarafından irade (emir) edilebileceğine atfettiği imkânın *gerçek* değil, sadece *mantıksal* bir imkân çerçevesinde dile getirdiğini belirtmek gerekir.²⁸⁴ Akıl ve ilâhî buyruklara dayanan ya da din ve din dışı temelli ahlâk anlayışlarına verilen bu örnekler, Scotus'un ahlâk anlayışı ve bu anlayışın hangi teoriye daha yakın olduğunu tartışabilmemiz açısından büyük önem arz etmektedir.

2.2. Scotus'un Ahlâk Felsefesi: Doğal Yasa ve İlâhî Buyruk Teorisi

Scotus'un ahlâk anlayışında Kant'ın "Kategorik Buyruk" ya da J. S. Mill'in "Faydacılık İlkesi" gibi normatif bir evrensel ahlâk ilkesi yoktur. O, insanların tüm tercihlerinde salt mutluluğu arzu ettiği görüşüne karşı çıkmıştır. Bu karşı çıkış geleneksel eudaemonist ahlâk anlayışının taşıdığı bir eksiklikten dolayıdır. Scotus'a göre bu eksiklik Aristocu ahlâk anlayışının adalet eğilimini yok sayıp, insanların sadece menfaate eğilimli olduğunu varsaymasıdır. Bu karşı çıkışla o, sadece Aquinas'a değil, kökleri Platon ve Aristoteles'e kadar dayanan uzun bir eudaemonist ahlâk anlayışı geleneğine de karşı çıkmıştır. Scotus, insanların mutluluklarını (Scotus'ta buna menfaat demek daha doğru olur) arzu ettiği yönündeki görüşün (*affectio commodi*) doğruluğunun yanında adalete olan eğilimi (*affectio iustitiae*) de varsayar. Adalete olan doğal eğilim, bizim kendi refahımız için sonucu ne olursa

²⁸³ Özkan, *a.g.e.*, s. 158.

²⁸⁴ Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, Çev.: Mehmet İzzet; Orhan Saadeddin, 2004 İstanbul, s. 301; Reçber, *a.g.m.*, s. 140.

olsun ahlâk yasasına uyma eğilimi demektir.²⁸⁵ Scotus'un ilâhî iradeye tanıdığı özgürlük alanı, onu eudaemonist gelenekten ayıran başka bir noktadır. Eudaemonist geleneğe bağlı düşünürler için, belli eylemler insan mutluluğunun önünde bir engel oluşturdukları için yanlıştır ve bu eylemler insan mutluluğu için bir engel olduğundan Tanrı onları yasak kılmıştır. Scotus için ise bir eylem, insan doğası için herhangi bir tatmin sağlasın ya da sağlamasın, Tanrı onu yasakladığı için yanlış olabilir.²⁸⁶

Scotus'a göre eylemlerimiz büyük ölçüde ilâhî iradenin yönlendirmesine tabidir, dolayısıyla Scotus'un etiğinin ilâhî iradeye dayandığı yönünde ortak bir görüş mevcuttur. Scotus'un iradeciliği sadece metafiziğiyle sınırlı kalmamış onun ahlâk felsefesine de şekil vermiştir. Buna göre, her şeyin ilk nedeni olan ilâhî irade, aynı zamanda yaratılmış bütün zihinlerin de en yüksek yasası olmak durumundadır. İyi, doğru ve ahlâk yasası hükümleri ancak Tanrı tarafından irade edilmiş olmak bakımından mutlaklardır. Eğer onlar, ilâhî iradeden bağımsız bir şekilde mutlak olsalardı Tanrı'nın kudreti, kendisine bağlı veya tabi olmayan bir yasa tarafından sınırlanmış olacağından, ne mutlak özgürlükten söz edilebilir, ne de Tanrı en yüksek varlık olurdu.²⁸⁷

Scotus, ahlâk felsefesinde Tanrı'nın iradesine o kadar geniş bir özgürlük alanı tanımıştır ki, onun felsefesi genellikle evren ve ahlâk yasalarını, Tanrı'nın iradesinden başka hiçbir şeye dayandırmadığı ve bu iradeden başka hiçbir temeli olmadığı yönündeki eleştirilere maruz kalmıştır. Bazı "Scotistik" eserler bu yorumu destekler nitelik taşıyabilir. Fakat Scotus gibi sistematik bir düşünürün düşüncesinin doğruluğu, düşüncesinin bağlamından uzak, kısa ve dağınık şekilde ele alınarak

²⁸⁵ Anthony Kenny, *A New History of Western Philosophy: Medieval Philosophy*, s. 272.

²⁸⁶ Kenny, *a.g.e.*, s. 273.

²⁸⁷ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 259.

anlaşılamaz. Sağlam bir yorum için, Scotus düşüncesinin kendi bağlamı içinde ele alınması gerekmektedir.

Scotus'un, bir şeyi iyi ya da kötü yapan şeyin ilâhî iradenin kendisi olduğu yönündeki bu düşüncesi geleneksel olarak "ilâhî buyruk teorisi" olarak adlandırılmış olsa da Scotus'un teorisinin basit bir şekilde ilâhî buyruk teorisi olarak nitelendirilmesi doğru olmaz. Onun ahlâk teorisi, ilâhî buyruk teorisi için radikal sayılabilecek bir itiraz barındırmadığı için ilâhî buyruk teorisinin kabulüne götüren bir takım motivasyonları paylaşanlar için cazip görünebilir.²⁸⁸ Bununla birlikte Scotus'un ahlâk teorisi, sadece ilâhî buyruk teorisi için malzeme sunmaz; aynı zamanda doğal yasa teorisi için de belli açılardan uygunluk gösterir.

Scotus'un ilâhî buyruk teorisi hakkındaki görüşü tarihsel açıdan en önemli olanıdır.²⁸⁹ Onun ilâhî buyruk teorisinin temel motivasyonu "Tanrı benim böyle yapmamı istediği için yapıyorum; eğer ben Tanrı'nın buyurduğu şeyleri yapma konusunda başarı gösterirsem bunun mükâfatını alacağım"dır. Scotus'a göre bizim nihai gayemiz ilâhî buyrukları yerine getirerek Tanrı'nın "eş âşıkları" (co-lovers)²⁹⁰ olmaktır.²⁹¹ Tanrı'nın "eş âşıkları" olmak onun bize verdiği emirlere mutlak bir sadakatle mümkün olacaktır.²⁹² İlâhî buyruklar iyinin temel sebebidir, dolayısıyla bir şey Tanrı'nın onu irade etmiş olması nedeniyle iyidir. Tanrı'nın iradesi doğruluğun

²⁸⁸ Cross, *Duns Scotus*, s. 89.

²⁸⁹ John E. Hare, *God's Call: Moral Realism, God's Command and Human Autonomy*, Wm. Eerdmans Publishing Co., 2001 Michigan, s. 50.

²⁹⁰ Tercüme, Fehrullah Terkan'a aittir. Bkz: John E. Hare, "İlâhî Buyruk Teorisi" Ter: Fehrullah Terkan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53:2 (2012), ss. 199-210.

²⁹¹ Hare, *God's Call*, s. 52.

²⁹² Hare, *God and Morality*, s. 90; John E. Hare, "Divine Command" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53:2 (2012), s.197. John Hare tarafından 14 Mart 2011 tarihinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Beşinci Kat Seminerleri çerçevesinde sunulan "Divine Command" başlıklı konferansın Türkçe metni için bkz: Fehrullah Terkan, "İlâhî Buyruk Teorisi" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53:2 (2012), ss. 199-210.

en yüksek kuralı olduğu için, Tanrı ne irade ederse etsin, sırf Tanrı onu irade ettiği için, en doğru olarak kabul edilmelidir.

Richard Cross'a göre ise, Scotus'un bir ilâhî buyruk teorisyeni olmadığını göstermek görüldüğü kadar zor değildir. İlâhî buyruk teorisinde, bir eylemin ahlâki değer kazanabilmesi için Tanrı'nın buyruğu zorunludur. Fakat Scotus'a göre, böyle bir zorunluluğun yanında, eylemin kendisi için uygun olan tüm koşul ve niteliklere sahip olması da gerekmektedir. Kendisi için uygun olan tüm koşul ve niteliklere sahip olan bir eylem, akliselimin gösterdiği istikamet üzere gerçekleştirilmelidir aksi takdirde eylem ahlâki olarak iyi olma niteliğine sahip olamayacaktır.²⁹³ Bir eylemin ahlâki olarak iyi olmasını, eylemin gerekli koşul nitelik ve son olarak da akliselim ile uygunluğuna bağlayan Scotus'un, basit bir şekilde ilâhî buyruk teorisyeni olarak nitelendirilmesi onun ahlâk felsefesini tam olarak tasvir edememektedir.

Geleneksel ilâhî buyruk anlayışının aksine Scotus, Tanrı'nın buyuramayacağı bazı şeyler olduğunu düşünür. Geleneksel ilâhî buyruk teorisinde Tanrı, kendi içinde tutarsızlık arz etmemek şartıyla, herhangi bir buyrukta bulunabilir. Fakat Scotus'a göre, Tanrı, birisine kendinden nefret etmesini buyuramaz. Bunun sebebi, "eğer Tanrı varsa, sadece o Tanrı olarak sevilmelidir" önermesinin zorunlu olarak doğru olmasıdır. Scotus'a göre, "bir şey diğer var olan her şeyden daha fazla sevilmelidir ve bu en yüce iyiden başka bir şey olamaz." Ona göre bu ahlâk ilkeleri, -zorunlu olarak doğru oldukları için- doğal yasaya aittir ve insan aklıyla, vahyin yardımı olmadan, bulunabilirler. Görüldüğü gibi, Tanrı'nın emredebilecekleri üzerinde açık bir kısıtlama vardır. Fakat dikkat edilmesi gerekir ki bu kısıtlamalar, ilâhî tabiatla alakalı olan kısıtlamalardır. Scotus'a göre, bundan başka, Tanrı'nın buyruklarını

²⁹³ Cross, *a.g.e.*, s. 90.

kısıtlayacak herhangi bir şeyden bahsedilemez. Bu yüzden nesnesi olumsal varlıklar olan hiçbir ahlâki ilke zorunlu olarak doğru değildir.²⁹⁴ Scotus’un ilâhî olanın mutlak sevginin konusu olması gerektiği yönündeki görüşünden hareket edenler, onun ahlak anlayışının “ilahi buyruk teorisi” olarak isimlendirilemeyeceğini savunmaktadırlar. Bununla birlikte Scotus, her ne kadar salt bir ilâhî buyruk ya da doğal yasa teorisyeni olarak nitelendirilemese de, onun ahlâk felsefesinin ilâhî iradeye ayırdığı özgürlük alanı, insanların ahlâk yasası buyruklarının insan doğasından çıkarabileceği görüşünden daha geniştir. Şimdi Scotus’un ahlâk felsefesinin hangi noktalardan doğal yasa teorisi, hangi noktalardan ilâhî buyruk teorisi sınırları içinde değerlendirilebileceğine daha detaylı bir açıklama getirelim.

2.2.1. Scotus’ta Doğal Yasa Teorisi

Scotus’un ahlâk ile ilgili dile getirdiği görüşler arasında doğal yasa teorisini destekleyen unsurlar bulunmaktadır. Bunun temel sebeplerinden biri Scotus’u kendi çağdaş ve öncülerinden radikal şekilde ayıran yenilikçi irade anlayışıdır. Klasik dönem ve Ortaçağ doğal yasa teorisyenleri tarafından genellikle ele alındığı şekliyle doğa, belirlenmiş bir kapsama sahip otoriter bir standardı yansıtmaktadır. Bu belirlenmiş doğa, varlıklar için hem tümel hem de tikel olarak kapsayıcıdır. Doğal yasa, insan eylemleri tarafından değiştirilemeyecek olan bir tabiata dayanmakta olup evrensel ya da tümel bir geçerliliğe sahiptir. İnsanlar da bu tabiatın bir parçası olduğu için, kendileri için uygun olan ya da onları kapsayan yasayı bilme konusunda donanımlıdırlar.²⁹⁵

Hıristiyanlıkta Tanrı’nın yaratma eylemi, tümel doğal yasanın geçerliliği için tek yolu sağlar. Bu, en belirgin halini Aquinas’ın ‘doğal yasa, ebedi yasadaki pay

²⁹⁴ Cross, *a.g.e.*, s. 91; Hare, *God and Morality*, s. 104.

²⁹⁵ Hannes Möhle, “Scotus’s Theory of Natural Law”, *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, (Ed. Thomas Williams), Cambridge University Press, Cambridge, 2003, ss. 312-313.

almaz' şeklindeki yorumu ile alır. Doğal yasanın ebedi yasa ile bu birlikteliği, sadece doğal yasayı insanların değiştirmeye güç yetirebilecekleri alanın dışına koymakla kalmaz, bu birliktelik, ayrıca, doğal yasanın Tanrısal eylemler aracılığıyla değiştirilip değiştirilemeyeceğini; eğer değiştirilebilirse nasıl değiştirilebileceği sorularını da gündeme getirir. Bu sebepten dolayı, *On Emir'in* belli kuralları hakkında apaçık istisnalar sunan İncil'de bulunan bazı kıssalar, Ortaçağ Hıristiyan yazarları için doğal yasanın değişebilirliği konusunda mihenk taşı olmuştur. Bu kıssalar, Tanrı'nın Hoşea'ya zina yapmasını emretmesi²⁹⁶, İsrailoğullarına Mısır'dan kaçtıkları sırada Mısırlıların mallarının yağmalanabileceği konusunda verilen izin ve hepsinden fazla Hıristiyan inancına göre İshak'ın kurban edilme teşebbüsüdür. Fakat doğal yasa tarafından tasvir edilen yasaların, Tanrı tarafından ortaya konulan istisnalara konu olması, ortaya şöyle bir problem çıkarmaktadır: İlâhî iradenin bu tarz bir tasarrufta bulunması, eğer insanlar Tanrı'nın eylemleri üzerinde içsel bir sezgiye sahip değilse, insanı *On Emir'in* bilgisine ulaşmaktan tamamen men etmektedir.²⁹⁷

Scotus, bahsettiğimiz problemden hareketle *On Emir'in* hangi yasalarının doğal yasanın konusu olduğu yani insanların sadece kendi doğalarından hareketle bulabileceği noktasında belli tartışmalar yürütmüştür. Ona göre, *On Emir'in* sadece Tanrı'dan başka ilah edinmeme ve ondan başkasına ibadet etmeme ile ilgili ilk iki emri ve Tanrı hakkında boş konuşmalardan kaçınmayı emreden üçüncü emrin de Tanrı'ya ibadet etme ile ilgili kısmı doğal yasaya aittir.²⁹⁸ Bunun sonucu olarak da, Tanrı diğer yedi kural hakkında kendi irade ettiği belli istisnaları uygulayabilir ve belli muafiyetler verebilir. Komşularımıza ve çevremize karşı olan ilişkilerimizi

²⁹⁶ Eski Ahit, Hoşea, 1:2.

²⁹⁷ Möhle, *a.g.e.*, s. 313.

²⁹⁸ Patrick Lee, "Aquinas and Scotus on Liberty and Natural Law", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, (Ed. R. Edward Houser), 56 (1982), s. 70.

düzenleyen bu yedi kural, dinde taşıdığı özsel herhangi bir nitelikten dolayı değil sadece Tanrı tarafından emredilmiş olmak itibariyle zorunludur.

Scotus'a göre, bir yasanın doğal olarak nitelendirilebilmesi için, bu yasanın tüm insanlar için, zaman, mekân, gelenek ve zihniyet ayırt etmeksizin; mutlak bir açıklığa sahip olması ve kesinlikle bağlayıcı olması gerekir. Buna göre, doğal yasa, kelimenin tam manasıyla, sadece terimlerinin basit bir incelenmesi ile açık hale gelen ahlâki bir postulat ve ondan sonuç olarak çıkan mantıksal zorunluluklar içerir. Bu nitelikler sadece *On Emir'in* ilk üç yasası için geçerlidir. Tanrı bile insanları bu üç yasadan muaf tutamaz; çünkü Tanrı anlamsız ve kendiyle çelişen herhangi bir şey dışında kalan her şeyi irade edebilir. Scotus'a göre, "Bu (emirler) tam anlamıyla doğal yasaya aittir, çünkü eğer Tanrı varsa, o zorunlu olarak Tanrı olarak sevilmelidir ve herhangi başka bir nesne ilâhî tapınmanın nesnesi olamaz."²⁹⁹ Çünkü Tanrı nihaidir ve var olan her şeyin zorunlu gayesidir. İyilik ancak gayeye ulaşma noktasında zaruri bir araçsa mecburidir. Tüm varlıklar, dolaylı ya da dolaysız şekilde, yaratılmış tüm varlıkların nihai gayesi olan Tanrı'ya, doğaları gereği, yönelirler. Sadece Tanrı zorunlu iyi ve kendinde sevilendir. Tanrı dışındaki diğer iyiler, sadece insanı nihai gayesi olan Tanrı'ya yaklaştırdığı ölçüde zorunlu hale gelirler.³⁰⁰

Scotus'un aksine, Aquinas Tanrı'nın *On Emir'in* herhangi bir yasası konusunda muafiyet uygulama hususunda yetkin olmadığını ileri sürer. Aquinas'a göre, *On Emir'in* tüm buyrukları doğal yasaya ait olup değişmez bir karaktere sahiptir. Scotus'a göre ise, *On Emir'in* son yedi buyruğu zorunlu değil, olumsuzdur. Dolayısıyla Tanrı, bu emirlerden herhangi biri konusunda muafiyet uygulayabilir ve bu yedi buyruktan yasak olan herhangi biri, Tanrı'nın irade etmesiyle caiz olma

²⁹⁹ Bettoni, *a.g.e.*, s. 174.

³⁰⁰ Bettoni, *a.g.e.*, s. 173.

niteliği kazanabilir. Aquinas'a göre, insan ve Tanrı'nın iyilere yüklediği değer şeylerin tabiatlarına bağlıdır. Buradan hareketle diyebiliriz ki, *On Emir'in* son yedi buyruğu, Tanrı'nın onları yasaklaması dolayısıyla kötü değillerdir; aksine bu buyruklar özsel olarak kötü eylemler barındırdıkları için Tanrı onları yasak kılmıştır.³⁰¹ Scotus ile Aquinas arasındaki uyuşmazlık doğal yasa teorisinin ne anlama geldiği konusunda değildir, çünkü ikisi de doğal yasaya aynı manayı yüklemişlerdir. Uyuşamadıkları nokta, bu kavram altına nelerin girdiğidir. Scotus'a göre, sadece Tanrı hakkındaki kurallar doğal yasaya aittir; çünkü Tanrı zorunlu olarak en iyidir. Tüm canlılar olumsal şekilde iyidirler, dolayısıyla bu failerin konu olduğu herhangi bir ahlâki kural zorunlu olarak onlara ait değildir.

2.2.1.1. Doğal Yasa'dan ilâhî Muafiyetler

Scotus'un doğal yasa teorisi konusunda odaklandığı temel nokta, *On Emir'in* hangi yasalarının doğal yasanın konusu olduğu ve Tanrı'nın ilâhî bir muafiyet sunup sunamayacağıdır. İlk olarak Scotus, bu noktada muafiyet kavramının nasıl anladığını açıklamaktadır. Muafiyet Scotus'a göre iki farklı manada anlaşılabilir: Ya bazı buyruklar için ilave ayrıntılar sunma ya da yürürlükte olan bir buyruğu ortadan kaldırma. İkinci adımda Scotus, doğal yasayı kendinde açık seçik olan buyruklarla sınırlar. Eğer muafiyet burada kullanıldığı manada anlaşılacak olursa, açıktır ki bu tarz buyruklardan kesinlikle herhangi bir muafiyet sağlanamaz. Çünkü kendinde açık-seçik olan herhangi bir şeyin detaylandırılmaya ihtiyacı olmadığı gibi geçersiz olması da düşünülemez.³⁰²

³⁰¹ Lee, a.g.m., s. 70; Stephen D. Dumont, "John Duns Scotus", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, (Ed. J. J. E. Gracia; T. B. Noone), Blackwell Publishing, Oxford 2002, s. 368.

³⁰² Hannes Möhle, "Scotus's Theory of Natural Law", *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, (Ed. Thomas Williams), Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 315.

Sadece Tanrı'nın nesne olduğu buyrukların doğal yasaya ait olabileceğini savunan Scotus'a göre, *On Emir'in* sadece ilk iki ve üçüncü buyruğunun bir kısmı doğal yasaya aittir. Dolayısıyla doğal yasanın kapsamı, 'Tanrı sevilendir' ya da bunun negatif versiyonu olan 'Tanrı nefret edilmeyendir' formülasyonu ile özetlenebilir. Bu formülasyondan hareketle denilebilir ki Tanrı'yı sevmek kendinde açık olan bir pratiktir ve dolayısıyla doğal yasaya ait olmak için gerekli olan kritere uymaktadır.³⁰³

Bundan dolayı Tanrı'nın nesne olduğu buyrukların dışındaki diğer tüm buyruklar doğal yasaya sadece geniş bir manada dâhildir. Onların doğal yasaya ait olma kriteri, bu buyrukların kavramsal zorunlulukları olmayıp; bu buyrukların doğal yasa ile sıkı bir uyum içinde olmasıdır.³⁰⁴ Scotus, doğal yasaya hem geniş manada hem de dar manada ait olan buyrukları pratik doğrular olarak anlar. Doğal yasaya sıkı manada bağlı olanlar kendilerinden açık olduğu için, doğal yasaya geniş manada ait olanlar ise, dar manada bağlı olan buyruklar ile uyum içinde olduğu için böyle anlaşılır.

Dar manada doğal yasanın sadece kendinde açık olan ve analitik olarak doğru olan önermeleri kapsadığını düşündüğünden dolayı Scotus'a göre, bir önermenin kendinde açık ve analitik olarak doğru olması o önermenin Tanrı tarafından bile *yanlış* yapılamayacağı anlamına gelir. Bunlar zorunlu doğrulardır. Dolayısıyla diyebiliriz ki dar manada doğal yasa ilâhî iradeye dayanmaz. Buradan hareketle Scotus'un ilâhî buyruk teorisyeni olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü Scotus için bazı ahlâki doğrular zorunlu doğrulardır ve Tanrı bile bunları değiştiremez. Bunlar Tanrı

³⁰³ Möhle, *a.g.e.*, s. 316.

³⁰⁴ Möhle, *a.g.e.*, s. 316.

ne dilerse dilesin her halükarda doğrudur.³⁰⁵ Bu doğrular, *On Emir'in* ilk bölümüne ait buyruklardır. Bu bölüm, bizim Tanrı'ya karşı olan görevlerimizi ihtiva eder. Scotus'a göre,³⁰⁶ “eğer Tanrı varsa o Tanrı olarak sevilmelidir ve ona karşı hiçbir uygunsuzluk yapılmamalıdır” önermesi kendinde açık olup analitik olarak doğrudur. Tanrı kavramının anlamını bilen birisi, bu bilgiden hareketle onun en yüksek derecede sevilmesi gerektiği, yalnız ona tapılması ve ona karşı herhangi bir uygunsuz harekette bulunulmaması gerektiğini anlayabilir. Bu bilgiler kendinden açık ve analitik olduğu için zorunlu olarak doğrudur ve Tanrı tarafından bile değiştirilemezler.

On Emir'in ilk bölümünün Sebt günü ile ilgili olan üçüncü önermesi hakkında aynı şeyleri söyleyemeyiz. Her ne kadar Tanrı'ya tapma konusunda zorunlu ve kendinden açık bir bilgiye sahip olsak da bu eylemin neden Cumartesi günü olması konusunda herhangi bir bilgimiz yoktur. Bu emir kendinde açık ve analitik değildir. Hatta Scotus'a göre bu emir artık doğru bile değildir çünkü artık Hıristiyanlar Pazar günü ayin yapmaktadırlar. Dolayısıyla diyebiliriz ki ilk iki yasa ve üçüncü yasanın “Tanrı'ya ibadet edilmelidir” önermeleri ve bu önermelerin olumsuzları dışında katı manada bir doğal yasadan bahsedilemez.³⁰⁷

On Emir'deki diğer her şey, dar olmayan bir manada genel doğal yasaya aittir. Bu diğer önermeler kendinde açık olmayıp analitik olarak da doğru değildirler ama birbirleri ile uyum içindedir. Scotus için önemli olan nokta, bu önermeler olumsal olduğu için tamamen Tanrı'nın takdirine bağlı olmasıdır. Herhangi bir olumsal gerçek tamamen Tanrı'nın bilgisine dayanır. “Tek boynuzlu at vardır” önermesi olumsal bir önermedir. Dolayısıyla bu önermenin doğru ya da yanlış olacağı

³⁰⁵ Williams, "John Duns Scotus", *SEP*.

³⁰⁶ Williams, "John Duns Scotus", *SEP*.

³⁰⁷ Williams, "John Duns Scotus", *SEP*.

tamamen Tanrı'nın iradesine bağlıdır. Bu durumun aynısı olumsal ahlâki önermeler için de geçerlidir. Tanrı, bir x ve $-x$ önermelerinden irade ettiği herhangi birini doğru yapabilir, çünkü bu iki önerme de olumsaldır. Fakat Tanrı bu iki önermeyi aynı anda doğru yapamaz; çünkü bu bir tutarsızlık doğurur.³⁰⁸ Scotus Tanrı'nın iradesinin bir nedeni olmadığını söyler. Tanrı'nın olumsal nesnelere üzerindeki iradesi tamamen özgürdür. Tanrı'yı yaratma eyleminde zorlayan ya da sınırlayan hiçbir şey yoktur. Tanrı bugün yaratmış olduğu düzenden çok daha farklı bir düzen yaratabilirdi. Bunun aynısı ahlâk yasası için de geçerlidir.

Scotus'a göre,³⁰⁹ var olan buyruklar Tanrı'nın irade etmesiyle itaat konusu olabilir, ihlal edilebilir ya da yerine yenisi konulabilir. Örneğin, Tanrı, İbrahim'e oğlu İshak'ı kurban etmesini emrettiği zaman, katl eyleminin aslında sahip olduğu düşünülen yasağı bir kenara bırakılır ve ilâhî eyleme denk gelen yeni bir eylem bu katl eyleminin yerini alır. Eğer bir fail buyruk verme konusunda kudret sahibi değilse, bu fail ya var olan buyruklara uyar ya da bu buyrukları ihlal eder. Eğer bir fail var olan yasa tarafından çizilmiş sınırlar içinde eylemde bulunuyorsa bu fail "düzenli güç" (*potentia ordinata*)e göre eylemde bulunmakta; eğer bir fail var olan yasaları ihlal ediyor ya da var olan yasaların yerine kendi uymak istediği kuralları koyuyorsa bu fail "mutlak güç" (*potentia absoluta*)e göre eylemde bulunmaktadır. Tüm failler, işledikleri her eylemde var olan yasalar içinde eylemde bulunma ya da onları ihlal etme konusunda gerekli akli ve iradi güçlere sahiptirler.

Tüm âlem prensipte değişimin konusudur; tüm âlem Tanrı'nın mutlak gücünün eylemlerine bağlıdır. İlâhî kudret herhangi bir buyruk konusunda muafiyet verebilir. Tanrı'nın mutlak gücünün önündeki tek engel Tanrı'nın buyruklarının

³⁰⁸ Williams, "John Duns Scotus", *SEP*.

³⁰⁹ Möhle, *a.g.e.*, s. 317.

herhangi bir tutarsızlık içermemesi noktasındadır. Tanrı'nın mutlak gücü dışında kalan buyruklar konusunda herhangi bir muafiyetten bahsedilemez. Tanrı sahip olduğu bu sınırsız güç sayesinde -yarattıkları konusunda herhangi bir tutarsızlık olmaması şartı ile- mevcut düzen ya da buyruklar yerine irade ettiği tamamen yeni bir düzen yaratabilir. Herhangi bir tutarsızlık barındıran şey Tanrı'nın sonsuz gücünün kapsamı dışında kalır. Bu önerme doğal yasaya uygulandığı zaman denilebilir ki, dar manadaki doğal yasanın kapsamı, herhangi bir muafiyet uygulandığı zaman ortaya bir tutarsızlık çıkan tüm buyrukları kapsar. Buna örnek olarak Tanrı'yı sevme eylemi verilebilir. Çünkü en yüksek iyi olan şey en çok sevimlidir. Tanrı'yı var olan her şeyden fazla sevme buyruğu konusunda verilecek herhangi bir muafiyet 'en yüksek iyi' ve 'en yüksek derecede sevme' kavramlarının kapsamı dolayısıyla bir tutarsızlık ortaya çıkaracaktır.³¹⁰

Herhangi bir tutarsızlık taşımayan her şey prensipte Tanrı'nın kudretinin taalluk edebileceği sınırlar içerisindedir. Fakat Tanrı'nın kudretinin tutarsızlık arz etmeyen her şeye taalluk etmesi Tanrı'nın eylemlerinin keyfi olduğu manasına gelmez. Tanrı mevcut düzen yerine başka bir düzen de koyabilir; koyduğu bu yeni düzeni artık eskisi ile karşılaştırmamak gerekir, artık mevcut düzen Tanrı'nın koyduğu yeni düzendir. Scotus'a göre, Tanrı'nın İbrahim'e oğlu İshak'ı kurban etmesini emretmesi hadisesinde Tanrı öldürme eyleminin yasak olduğu düzeni bir kenara kaldırır ve artık öldürme eyleminin yasak ya da kabahatli olmadığı yeni bir düzen koyar. Burada dikkat edilmesi gereken temel nokta öldürme eyleminin yasak olması ve İshak'ın kurban edilmesi buyruğunun aynı anda var olmadığıdır.³¹¹

³¹⁰ Möhle, *a.g.e.*, s. 318.

³¹¹ Möhle, *a.g.e.*, ss. 318-319.

Görüldüğü gibi Scotus'un muafiyet kavramı, bir yasayı tamamen ortadan kaldırmadan yerine yeni bir yasa getirmemektedir. Bu da ortaya herhangi bir tutarsızlığın çıkmasını engellemektedir.

2.2.1.2. Doğal Akıl İle Ahlâki Doğruya Erişebilirlik

Scotus' a göre, insan sadece doğal akıldan hareketle kendisi için iyi olanı bilemez, bundan dolayı insanın mutlak surette doğaüstü bir yardıma ihtiyacı vardır. Scotus, doğal aklın yetersizliği için şu tarz bir argüman öne sürer: Bir gayenin bilgisine dayanarak, o gayeye ulaşmak için eylemde bulunmak için üç şeyi bilmek gerekir: 1. Bu gaye nasıl kazanılır; 2. Bu gayeye ulaşmak için failin sahip olması gereken zorunlu koşullar nelerdir; 3. Bu zorunlu koşulların gayeye ulaşma noktasında yeterli olup olmadığı. Görünüşe bakılırsa ilk madde oldukça açıktır. Çünkü bir gayenin nasıl kazanılacağı bilinmeden bu gayeye ulaşmak imkân dâhilinde gözükmemektedir. İkinci maddeye göre, bu gayeye ulaşmak için eğer zorunlu olan koşullar bilinmiyorsa, bu gayeye ulaşmak için zorunlu olan şartlardan birinin yerine getirilmemesi gayeye ulaşmayı imkânsız hale getirir. Üçüncü gereksinim gayeye ulaşma noktasında mantıksal olmaktan çok psikolojik bir varsayımdır. Eğer bu gayeye ulaşmak için zorunlu olan her şeyi hakkıyla yerine getirip fakat buna rağmen, örneğin dışsal bir fail tarafından, engellendiğimiz bir durumda artık bu gayeyi kovalama konusunda içten bir arzu duymayacağızdır.³¹²

Scotus'a göre, bu üç gereksinim sadece doğal akıl yardımıyla ulaşılabilecek ve başarılabilir mahiyette değildir. Bizler, eylemimiz ile mutluluğa nasıl erişileceği arasındaki ilişki tamamen olumsal olduğu için, mutluluğa nasıl erişileceğini bilemeyiz. Hiçbir insan eylemi mutluluk sebebi olamaz; daha ziyade

³¹² Thomas Williams, "From Metaethics to Action Theory", *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, (Ed. Thomas Williams), Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 337.

Tanrı belli eylemler için belli derecede mutluluk bahşeder. Tanrı hangi eylemin ne kadar mutluluk vermesi gerektiği ya da hak ettiğini olumsal şekilde belirlemiştir. Bizim eylemlerimiz ve mutluluğumuz arasındaki ilişki olumsal olduğu ve tamamen ilâhî iradeye dayandığı için bu ilişkiyi sadece doğal akıl ile bulabilmemiz ve bilmemiz imkânsızdır. Aynı sebepten dolayı hangi eylemlerin mutluluk için zorunlu hangilerinin ise olumsal olduğunu bilememiz yine aynı şekilde imkânsızdır. Dolayısıyla, gayemizin ne olduğunun bilgisi bizim o gayeye ulaşabilmemiz konusunda yardım edemez. Ancak Tanrı'nın bize bu gayeye nasıl ulaşıldığının bilgisini sunması gerekir.³¹³

Scotus ahlâk yasasını ikiye ayırır. İlk bölüm zorunlu ahlâki doğruları içerir. Bu zorunlu ahlâki doğrular kendinde açık ve bilinen (*per se notum ex terminis*) ahlâki önermeler ve bunlardan kaynaklı sonuçlar içerir. Örneğin, ilk buyruk olan “Benden başka Tanrın olmayacak”³¹⁴ ve ikinci buyruk olan “Tanrın RAB’bin adını boş yere ağzına almayacaksın” gibi buyruklar zorunludur, “çünkü eğer Tanrı varsa, bu önermeden zorunlu olarak onun Tanrı olarak sevilmesi gerektiği sonucuna ulaşırız ve ondan başka hiçbir şeye Tanrı olarak hürmet gösterilmemeli ve tapılmamalıdır; Tanrı’ya karşı hiçbir saygısızlık yapılmamalıdır. Sonuç olarak, Tanrı insanları bu zorunlu ahlâki doğrulardan muaf tutamaz ve istisna uygulayamaz, dolayısıyla insanlar meşru şekilde bu zorunlu ahlâki doğruların zıddını ya da olumsuzunu gerçekleştirmezler.

Ahlâk yasasının bu bölümü, kesin surette doğal akıl ile ulaşılabilir fakat katil, hırsızlık, zina ve ebeveynlerimize saygı göstermemiz gerektiği gibi buyruklar

³¹³ Williams, *a.g.e.*, s. 337.

³¹⁴ Eski Ahit, Mısır’dan Çıkış, 20:3.

içeren on emrin ikinci levhası olumsaldır ve yasaklama ya da emirleri ifade eden önermeler kendilerinde açık değillerdir.³¹⁵

Bir olumsal doğru iki şekilde bilinebilir: Ya başka önerme ya da önermelerden hareketle dolaylı olarak ya da dolaysız bir şekilde. Bu noktada Scotus'un iradeciliği ahlâki ilkelerin bilinmesi noktasında akla bir sınır getirmektedir. Scotus'un iradeciliğine göre, bir fail ahlâk yasasının olumsal olan kısmını dolaysız-yardımsız bir şekilde bilemez. Fakat bu olumsal ahlâk yasasını ya da *On Emir'in* son yedi buyruğunu dolaylı olarak bilebiliriz. Bu sebepten ötürü, Scotus'un iradeci mi yoksa akılcı bir ahlâk yasasına mı sahip olduğu konusunda kafa karışıklığı yaşanmaktadır.

Scotus'un iradeciliği ile olumsal ahlâk yasasını dolaylı olarak bilemeyeceğimiz görüşü arasında doğrusal bir ilişki vardır. Scotus'a göre, zorunlu olmayan ahlâk yasası Tanrısal irade tarafından özgür bir şekilde meydana getirilir. Buna göre, Tanrı'nın bir şekilde irade etmesinden başka şekilde irade etmesi kendinden önceki herhangi bir nedene ya da doğruya dayanmaz; "Tanrı P'yi irade eder" önermesi, eğer olumsalsa, sadece olumsal değil aynı zamanda dolaysızdır da. Sonuç olarak diyebiliriz ki herhangi bir olumsal ahlâki önermenin doğruluğunu kurmayı iddia eden herhangi bir argüman geçersiz olacaktır. Örneğin, Tanrı'nın katli yasaklamayı irade etmesinden başka katl eyleminin yasak olmasının hiçbir nedeni yoktur.³¹⁶ Yasak olan herhangi bir eylemin, Tanrı'nın iradesinden başka herhangi bir nedeni yoktur. Tanrı bu eylemin yasak olmasını irade ettiği için bu eylem yasaklanmıştır. Scotus'a göre,³¹⁷ Tanrı herhangi bir tutarsızlık yaşamadan ya da

³¹⁵ Thomas Williams, "Reason, Morality and Voluntarism in Duns Scotus: A Pseudo- Problem Dissolved", *The Modern Schoolman*, 74 (1997), s. 85.

³¹⁶ Williams, a.g.m., ss. 86-87.

³¹⁷ Williams, a.g.m., s. 89.

neden olmadan, insanları yaratıp onlar için On Emrin ikinci kısmını yaratmayabilirdi. Birinci levhanın buyrukları için ise durum tam tersidir, çünkü bu buyrukların konusu Tanrı'dır.

Scotus ikinci levhada bulunan yasaların insan doğasından çıkarılamayacağını ileri sürer. Scotus'un tavizsiz iradeciliği, hiçbir olumsal ahlâki gerçek için herhangi bir geçerli argümanın olmayacağını ileri sürmektedir. Scotus'a göre, bir katil eyleminde, koşulların hepsi katil eyleminin kötü bir şey olduğu durumla aynı olduğu bir durumda dahi, katil eylemi meşru olabilir hatta erdemli bir eylem haline de gelebilir. Yani yanlış olduğuna inanılan herhangi bir şeyin doğruya çevrilmesi noktasında ilâhî irade için bir sınır söz konusu değildir.³¹⁸

Görüldüğü gibi Tanrı için, şu an yanlış olarak bildiğimiz ve kabul ettiğimiz olgu ve olayların, Tanrı'nın bir emriyle meşru hale gelmesinin önünde Scotus'a göre mantıksal herhangi bir engel yoktur. İbrahim'e oğlu İshak'ı öldürme buyruğunu ele alış şekline hareketle diyebiliriz ki, Tanrı'nın şu an için meşru olmayan bir eylemi meşru olarak emretmesinin önünde bir engel yoktur. Yani Tanrı öldürme eylemini bizlere izin verme ya da ya da ahlâk yasasının "öldürmeyeceksin" maddesinden uzak durma konusunda muafiyet verme konusunda yetkin olduğu gibi Tanrı bunun için sadece izin vermekle kalmayıp aynı zamanda emir de (farz kılabilir) verebilir. Tanrı'nın bize yalan söylememizi emrettiği bir durumda yalan söylemek meşru olmanın yanında aynı zamanda erdemli bir eylem haline de gelirdi.

Tanrı'nın ahlâk yasası hakkındaki olumsal ve egemen iradesi engellenemez. Tanrı'nın iradesi ile ahlâk yasasının olumsal kısmı arasında herhangi bir aracı yoktur. Scotus'un ahlâk yasası içinde aklın rolü onun iradeciliği ile iç içedir. Ona göre, akıl

³¹⁸ Williams, a.g.m., ss. 89-90.

ile irade arasında herhangi bir tutarsızlık yoktur. Tanrı bizleri eylemlerimizi ahlâk yasasının bilgisine göre yapma konusunda yetkin olarak yarattığı için, eylemlerimiz, aklımız (sağduyu) eğer bu eylemler üzerinde herhangi bir rol oynamazsa, ahlâki olarak iyi olamaz; eylemlerimizin ahlâki olarak iyi olabilmesi için aklımızın da bu eylem üzerinde rol oynaması gerekir. Aklını doğru şekilde kullanan herhangi bir fail Tanrı'nın iradesi hakkında herhangi bir bilgi sahibi olmadan da kolaylıkla ahlâki olarak iyi olan eylemlere yönelebilir. Fakat unutulmamalıdır ki, akıl ile uyum içinde olan eylemlerimiz akıl ona yöneldiği için değil, Tanrı o eylemin iyi olmasını irade ettiği için iyi bir eylem olmuştur.³¹⁹

Scotus'un ahlâken iyi olanın ilâhî buyruk ile belirlendiği şeklindeki görüşü "ilâhî buyruk teorisi"nin temel yaklaşımı olduğu aşikârdır. Bununla birlikte ahlak alanında, ilâhî buyrukların da değiştiremeyeceği türden "zorunlu" doğruların olduğunu savunması onu, belli ölçüde de olsa, doğal yasaya yaklaştırmakta, bu da onun ahlâk anlayışını tartışmalı hale getirmektedir. Söz konusu tartışmaya açıklık getirebilmek için onun görüşlerinin ilâhî buyruk teorisi açısından yakından incelemeye ihtiyacı vardır.

2.2.2. Scotus'ta İlâhî Buyruk Teorisi

Scotus, doğal yasa teorisini destekleyenlerin, temel saik olarak kabul ettikleri tündengelimci³²⁰ bir mutluluk ahlâkına karşıdır.³²¹ Bu karşıtlık Scotus'un teorisinin temelini oluşturur diyebiliriz.

Scotus'un mutluluk ahlâkına olan bu karşıtlığı Anselm'den aldığı iradenin iki eğilimine dayanır. Bu iki eğilimi anlamak Scotus'un ilâhî buyruk teorisini anlamak

³¹⁹ Williams, a.g.m., ss. 93-94.

³²⁰ Burada tündengelimcilik ile kastedilen ahlâk yasasının insan doğasından çıkarsama yapılarak elde edilebileceği görüşüdür.

³²¹ Hare, a.g.m., s. 188.

için büyük önem arzeder.³²² Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi herkes, adalete ve menfaate olmak üzere iradenin iki eğilimine de sahiptir. Bunlara sahip olmanın yanlış ya da kınanacak bir tarafı yoktur. Önemli olan bunun kişiler nezdinde nasıl sıralandığıdır. Doğru sıralama menfaat eğilimini sadece adalet eğiliminin izin verdiği ölçüde takip etmektir.³²³ Scotus'a göre bizler doğuştan yanlış bir sıralama ile doğarız ve bu yanlış sıralama ancak Tanrı'nın inayetiyle tersine dönebilir.³²⁴ Adalet eğilimi, iradenin kendimize doğru yönelmeyen tarafıdır ve bu bizim menfaate düşkün olan yönümüzü dizginleyerek en yüce iyinin aşkına bizi yönlendiren bir göreve sahiptir.³²⁵ Adalet eğilimi, bize kendi iyimizin akılsızca bir kovalamacasından uzak durma kabiliyeti vermiştir, dolayısıyla bu bize özgürlük ve mesuliyet yükler.³²⁶

Scotus'un tümdengelimciliğe muhalefeti onun şu prensibinden kaynaklanır: Doğal yasa, ya doğruluk değeri kendi terimleri üzerinden araştırılarak tespit edilebilecek bir yasadır veyahut böylesi bir doğrunun bilgisinden çıkan bir yasadır. Fakat Musa'nın Sina Dağı'ndan indirdiği *On Emir'in* ikinci levhasını ele alırsak, onlar bu anlamda doğal yasa değildir. Birinci levha Tanrı'ya karşı yükümlülüklerimizle ilgilidir ve bu tam anlamıyla doğal yasadır. Ama diğer insanlara karşı yükümlülüklerimizle ilgili olan ikinci levha, olumsuzdur.³²⁷ Scotus burada *On Emir'in* sekizinci buyruğu olan “çalmamalısın”ı ele alır ve bu buyruğun özel mülkiyetin tesisini zorunlu kıldığını belirtir. Fakat filozofa göre biz salt insan doğasından hareketle özel mülkiyete sahip olmak gerektiğini çıkaramayız. Fakat eğer biz tümdengelimci olsaydık insanlara başkalarının mallarını almalarını emretmeyi

³²² Hare, *God's Call*, s. 55.

³²³ Hare, a.g.m., ss. 188-189.

³²⁴ Hare, *God and Morality*, s. 93.

³²⁵ Hare, *God and Morality*, s. 92.

³²⁶ Hare, *God and Morality*, s. 93.

³²⁷ Hare, a.g.m., s. 189.

Tanrı için bile imkânsız görürdük. Ancak Tanrı için bu tarz bir eylem imkânsız olmaktan çok uzaktır; nitekim kutsal kitaplarda bunun örneklerini görebiliriz.³²⁸ Bu, Tanrı'nın *On Emir'e* aykırı bir şey buyurduğu ve Scotus'un "muafiyet" (*dispensations*) diye adlandırdığı bir dizi olaydan biridir. Bunun en bariz örneği, Tanrı'nın, Altıncı Emre aykırı olarak, İbrahim'e oğlu İshak'ı (Müslümanlara göre İsmail'i) öldürmesini buyurmasıdır. Scotus'a göre³²⁹, *On Emir*, bizim nihai iyiliğimize yönelik bir rotadır. Biz, doğru bir akıl yürütmeyle, buyruklara itaatin iyi veya hedefimiz için elverişli ve doğamız için uygun olduğunu bilebiliriz. Ancak biz, bunları kendi doğamızdan çıkaramayız, çünkü Tanrı'nın o hedef doğrultusunda salık vereceği başka muhtemel rotalar da bulunmaktadır.

On Emir'in geniş kapsamlı bir anlamda doğal yasa olduğunu söylemeye Scotus'un hiçbir itirazı yoktur, tabii ki bu, onların insan doğasından çıkarsanabileceğini ima edecek şekilde anlaşılmadığı sürece. Tümdengelimciliğe karşı, Scotus'tan (doğrudan veya dolaylı olarak) çıkarılacak üç itiraz vardır. İlk itiraz, iyinin, yükümlülüklerimizi kendisinden çıkarsamamıza izin verecek derecede belirli/kesin olmadığıdır. İkincisi, eğer adalet eğilimi ile kontrol edilmezse fayda eğilimi, bize iyinin yanlış bir resmini sunacaktır, zira biz, kendi içinde iyi olanı değil, yalnızca kendi menfaatimiz için iyi olanı görürüz. Scotus'un üçüncü itirazı, buyruklara konu olan olay ve kişilerin tikelliğine (*particularism*) yöneliktir. Tanrı'nın buyruğu genellikle tikel zamanlarda ve tikel mekânlarda tikel bir kişiye verilir, örneğin İbrahim gibi. Dolayısıyla Scotus'a göre, Tanrı'nın tek bir muhatap seçerek buyrukta bulunması, insanın kendisi için iyi ya da kötü olanı tümdengelimci bir şekilde doğal yasadaki çıkarılmasının önünü kapatmaktadır.

³²⁸ Hare, a.g.m., ss. 189-190.

³²⁹ Hare, a.g.m., s. 190.

Tanrı'nın muhtemel hedefler doğrultusunda başka bir mümkün rota çizmeyeceğinin ve her zaman aynı şeyin gerçekleşeceğini garantisizdir. Bundan dolayı her insan farklı ve kendine has bir bireysel öze sahiptir (*haecceity*).³³⁰ Her birimiz, sadece bireysel bir öze sahip değilizdir, biz aynı zamanda bizim için eşsiz olan belli bir mutluluğu hedefleriz. Tanrı'nın buyrukları, sadece insan doğasının kendi amacına yönelik değil, aynı zamanda her bir tikel insan için onu kendi mutluluğuna götürecek bir rotadır. Fakat yine de bu buyruklar insan doğasından çıkarsanamazlar.³³¹ Tanrı bir istisna gerçekleştirebilir, bu yüzden tümdengelimci bir şekilde ahlâk yasası doğrularının insanın kendi doğasından çıkarsanabilmesi ihtimali imkân dâhilinde değildir.

İlâhî buyruk teorisi, ahlâk yasasıyla ilişkisi bakımından ele alındığında görülecektir ki ilâhî akıldan çok ilâhî iradeye vurgu yapar. Fakat bu tümdengelimciliğin reddi ile tutarsızlık arz eder; çünkü ahlâk yasası, insan doğasının yaratılmasıyla belirlenen bir hakikat olarak ve dolayısıyla da ilâhî aklın bir nesnesi olarak görülmez; daha çok, Tanrı'nın bize hangi yolu emredeceğiyle ilgili bir kararı ve dolayısıyla da ilâhî iradenin bir faaliyeti olarak görülür.³³² İradeye özgürlüğünü veren şey, adalet eğiliminin varlığıdır. Tanrı'nın buyrukları, ilâhî iradeden insan iradesine doğru bir iletişimdir. Scotus'a göre, bizim yükümlülüğümüz, Tanrı'nın bizim irade etmemize dair iradesini kendi irademizde tekrarlamaktır. Bu, Tanrı'nın iradesini basitçe kendi irademizde tekrarlamakla aynı şey değildir, çünkü bu iki tür irade kıyas kabul etmez.³³³

³³⁰ *Haecceity*: Özgünlük, tikelleşim. Bkz: Cross, *Great Medieval Thinkers: Duns Scotus*, içinde, ss. 33-39. Anthony Vos, *The Philosophy Of John Duns Scotus*, içinde, ss. 282-285. Ayrıca Scotus'un tikelleşimciliği için bakınız: Hare, *God and Morality*, içinde, ss. 111-115.

³³¹ Hare, a.g.m., s. 191.

³³² Hare, a.g.m., s. 191.

³³³ Hare, a.g.m., s. 192.

Scotus'un ilâhî buyruk teorisine genel olarak yöneltilen ilk itiraz, ilâhî buyruk teorisinin bizim bağımsızlığımızı kısıtlamasına yöneliktir. Diğer bir itiraza göre ise, ilâhî buyruk teorisi ahlâklı olmayı keyfi bir davranış kılmaktadır. Son itiraz ise çoğulculuktan kaynaklanmaktadır.³³⁴

İlk itiraza göre, ilâhî buyruk teorisi insanın özgürlüğüyle uyumlu değildir ve insanı iradesini özgür bir şekilde kullanamayan bir çocuk pozisyonuna sokar.³³⁵ Fakat Scotus'un ahlâk felsefesinden çıkan sonuca göre, insan bu yasayı iradi olarak sahiplendiği için onu benimser ve hayatında uygulamaya koyar. Scotus'a göre, insanlar görevlerini Tanrı'nın buyrukları olarak görmeli ve benimsemelidir. Çünkü ahlâkî yaşamda olgun bir şekilde sabır etmek, umut gerektirir.³³⁶ Bu tür bir umuda dayandığı sürece, ahlâkî failin göstereceği bu türden sebatkârlıkta karakter olarak çocuksu olan hiçbir şey yoktur.³³⁷

İkinci itiraz ise ilâhî buyruk teorisinin keyfilğine yöneliktir. Çünkü eğer bir şeyin ahlâkiliği tamamen Tanrı'nın buyruğuna bağlı hale getirildiği zaman, bu durumda, [mesela] eğer Tanrı buyurmuş olsaydı, bebeklere işkence yapmak doğru bir şey olacaktı. Bu bağlamda, *On Emir'in* ikinci levhası, bir manada, keyfidir. O, Tanrı'nın özgür iradesine bağlıdır. Fakat bu, bir kararın sahip olması gereken akli temelden yoksun şekilde yapıldığı manasına gelen modern anlamdaki *keyfi* teriminden farklıdır. Tanrı'nın insanlar için bir dizi kural koymasının bir sebebi vardır, bu yasalar ve buyruklar insanların mutlak gayelerine ulaştırmak ve onları Tanrı'nın eş âşıkları olmaları için iyi birer yol çizer. Scotus'un, kabul etmediği şey Tanrı'nın çizdiği yolun tek mümkün yol olması ve Tanrı'nın bunu emretmek zorunda

³³⁴ Hare, a.g.m., ss. 193-194.

³³⁵ Hare, a.g.m., s. 193; Hare, *God and Morality*, s. 99.

³³⁶ Hare, a.g.m., s. 193.

³³⁷ Hare, a.g.m., s. 191.

olmasıdır. O, yolun bizim doğamıza uygun olduğunu veya Tanrı'nın onu izah etmesinden sonra ona uymamızın zorunlu olduğunu inkâr etmez. Buna bağlı olarak o, Tanrı'nın mutlak gücü ile isteme gücü arasında bir ayrım yapar. Tanrı bir kere bir yolu belirledi mi o yolda gitmek zorundayız. Fakat Tanrı'nın mutlak gücü onun isteme gücünü aşar ve bu yüzden Tanrı farklı bir yol isteyebilir (belirleyebilir) ve sonra o bizim için bağlayıcı olandır.³³⁸

Frederick Copleston'a göre,³³⁹ Scotus'a yöneltilen ahlâk yasasının bütünüyle keyfi bir karakter arz ettiğine ilişkin ithamlar yersizdir. Ona göre Tanrı, akliselimin aksine bir eylemde bulunmaz. Çünkü Tanrı daima hakkaniyetli bir irade sergiler. Scotus'a göre, sağduyu ya da akliselim ve bizim ahlâkiliğinin normu ilâhî iradedir. Scotus'a atfedilen "ilâhî irade iyinin illetidir ve o, ne irade ederse o şey iyidir" önermesi, basit bir şekilde ele alındığında ahlâk yasasının tamamen Tanrı'nın keyfi iradesine bağlı olduğu anlamı çıkar; fakat Scotus'un söylemek istediği bu değildir. Ona göre, Tanrı'nın irade ettiği şeyin iyi niteliği kazanmasının temel sebebi, Tanrı'nın kendi mahiyeti gereği iyi olandan başka bir şeyi irade edememesidir. İlâhî iradenin eylemlerine öncel olarak kabul edilen ilâhî aklın, insan doğası ile uyumlu olan eylemleri algıladığı için ebedi ve değişmez ahlâk yasası onun içeriğini göz önünde bulundurarak oluşturulur; fakat o yaptırım gücünü ilâhî iradenin özgür seçimi vasıtasıyla kazanır. Akıl, pratik sahada olduğu gibi spekülâtif sahada da bir şeyin doğru ya da yanlış olduğunu söyler. Her ne kadar akıl belli bir tarz eyleme yönelse de, kişinin bir eylemi nasıl yapması gerektiği konusunda emir veremez. Scotus'a göre, ilâhî irade zorunluluğun kaynağıdır. Eğer Tanrı bir zorunluluk dayatmayı seçmemiş olsaydı, ahlâk o zaman bir kişisel kusursuzluk meselesi olurdu. O zaman

³³⁸ Hare, *God and Morality*, s. 99.

³³⁹ Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Augustine to Scotus*, Cilt 2, Search Press, London, 1976, s. 547.

akıl belli bir eylemler dizisi arasından insan doğasına uygun olanı kavradı ve gösterdiği şekilde eylemde bulunmamanın akla uygun olduğunun kararını verirdi. Aslında bu davranış biçimini Tanrı irade etmiştir ve bunun ahlâk yasasına yansması irade olmuştur. Bu yüzden ahlâk yasasını çiğnemek sadece akla uygun olmamakla kalmaz, kelimenin teolojik manasıyla söylenecek olursa, günahdır da.

Sonuç olarak, her ne kadar Scotus'a göre Tanrı sınırı olmayan bir irade ve kudret sahibi olsa da, Tanrı'nın tüm irade eylemleri, kesinlikle keyfi olmaktan uzaktır. Bunun temel sebebi Tanrı'nın irade eylemlerinin, sıralı ve düzgün bir yapıya sahip olmasıdır (*ordinattissime volens*). Ayrıca Scotus, iradeye atfettiği bu özgürlüğün yanında, birçok yerde Tanrı'nın akliselime aykırı davranmayacağını ifade etmektedir. Scotus'un burada kastettiği, Tanrı'nın irade eyleminin, kendi içinde mantıksal tutarsızlık arz etmeyen şeylere taalluk edeceğidir. Ayrıca Tanrı, adaletin kaynağı olarak hiçbir buyruğunda hiçbir varlık için hak etmediği herhangi bir şeyi irade etmeyecektir.

Çoğulculukla alakalı olan eleştiriye göre ise, teizm dışında kalan birçok farklı inancın ve bu inançlar çerçevesinde gelişen ahlâkî inançlar silsilesinin olduğu bir dünyada yükümlülüğün Tanrı'nın buyrukları yoluyla ortaya çıktığı iddiasının güçsüzlüğüne yöneliktir.³⁴⁰ Bu eleştiri sahiplerine göre, bu tarz buyruklar çoğulcu bir toplumda uygulanamazdır. Scotus'un ahlâk anlayışı, ahlâki zorunluluğu Tanrı'nın buyruklarına dayandırır ve dini olarak çoğulcu olan bir toplumda Tanrı'ya inanmayan ya da herhangi bir dini inancı olmayan birçok vatandaşın olması muhtemeldir. Bu itiraza verilebilecek cevap -her ne kadar itirazı olanlar olabilecek olsa da- şöyle olabilir: “İlâhî buyruk teorisi, ahlâkî hükümlerin *ne anlama geldiğinin*

³⁴⁰ Hare, a.g.m., s. 194.

bir açıklaması olarak değil, fakat ahlâkî niteliklerin (*moral properties*) teşekkülünün bir izahı olarak sunulmuştur. Nasıl ki suyun H₂O olduğuna inanan insanlar ile buna inanmayan insanlar su hakkında gayet anlamlı tartışmalar yapabiliyorlarsa, aynı şey ahlâkî nitelikler için de geçerlidir.³⁴¹ Bu örnekte su “zorunlu olan” olacaktır ve hem inananlar hem de inanmayanlar tarafından paylaşılacaktır, tıpkı suyun (kokusuz, renksiz, sıvı gibi) manasının onun H₂O olduğunu bilen ve bilmeyenler tarafından paylaşılması gibi.³⁴²

Sonuç olarak, Scotus’un ilâhî buyruk teorisine yöneltile ilk itiraz olan ilâhî buyruk teorisinin bizim bağımsızlığımızı kısıtladığı yönündeki eleştiri yersizdir. Çünkü Scotus’a göre, failer bu yasayı kendi iradeleri ile tercih eder ve gerçekleştirirler. Tanrı sadece bu buyrukları yaratır ve onları seçip seçmemek insanın elindedir. İnsan Tanrı’nın buyrukları ile uyum içinde davrandığı sürece mükâfat; bunları ihmal ettiği sürece günah sahibi olacaktır. Ahlâki failin, gerçekleştirdiği eylemelerde özgür olması ve herhangi bir dayatmaya konu olmaması, Scotus’un ahlâk anlayışının, kişi bağımsızlığını herhangi bir şekilde kısıtlamadığını göstermek için yeterlidir.

Diğer itiraza göre ise, Scotus’un ahlâk anlayışı, ahlâklı olmayı keyfi bir davranış kılmaktadır. Daha önce de belirtildiği üzere, Tanrı’nın eylemleri, kesinlikle keyfi olmaktan uzaktır. Bunun temel sebebi, Tanrı’nın irade eylemlerinin, sıralı ve düzgün bir yapıya sahip olmasının yanında, Tanrı’nın akliselime uygun davranmasıdır. Buna göre, Tanrı, adaletin kaynağı olarak kendi içinde mantıksal tutarsızlık arz eden hiçbir şey irade etmeyip, Tüm varlıklara, hak ettiği şekilde muamele edecektir.

³⁴¹ Hare, a.g.m., s. 194; Hare, *God and Morality*, s. 100.

³⁴² Hare, *God and Morality*, s. 100.

Çoğulculukla alakalı olan eleştiri, birçok farklı inancın ve bu inançlar çerçevesinde gelişen ahlâkî inançlar silsilesinin olduğu bir dünyada yükümlülüğün Tanrı'nın buyrukları yoluyla ortaya çıktığı iddiasının güçsüzlüğüne yöneliktir. Buna cevaben, su ile ahlâk arasında bir benzerlik kurularak problem çözülmeye çalışılmıştır. Buna göre, nasıl ki suyun kimya dilindeki açılımı H₂O ise ve bunu bilmeyen birçok insan yine de su hakkında anlamlı tartışmalar yürütüyorsa, aynı ahlâki nitelikler için de geçerlidir.

Scotus ile Aquinas arasında, din ile ahlâk ilişkisi noktasında, üç büyük fark vardır. İlk olarak Scotus, Aquinas'ın aksine, bir eudaemonist ahlâk teorisyeni değildir. Scotus, Anselm'den etkilenerek, iradenin iki eğilimi teorisini kendi ahlâk felsefesine uygulamıştır. Buna göre, menfaate olan eğilim akli eğilimleri; adalete olan eğilim ise adalet eğilimlerini temsil eder. Her insan bu iki eğilime de sahiptir, önemli olan bu eğilimlerin kişiler nezdinde nasıl sıralandığıdır. İlk günah, menfaat eğiliminin adalet eğilimine göre sıralama olarak üstte yer almasına sebep olmuştur. Bu düzensizliğin düzeltilmesi gerekmektedir ve bu ancak Tanrı'nın lütfüyle düzelebilir.

İkinci olarak, Scotus'a göre, doğal yasa ya da ahlâk yasasının tamamı kendinden açık ya da zorunlu değildir. Ona göre, on emrin sadece ilk levhası zorunludur. Çünkü Scotus “Her yedi günde bir Sebt gününde Tanrı'ya ibadet edilmelidir” buyruğu dışındaki ilk iki buyruğun “Tanrı sevilendir” zorunlu ilkesinden çıkarılabileceğini düşünür. Fakat ikinci levha olumsuzdur, çünkü Tanrı insanlar için değişik buyruklarda da bulunabilir(di). Bunun bir örneği hırsızlık üzerindeki yasaklamadır. Bu sadece malı olanlara uygun bir buyruktur ve zorunlu olarak insanlara uyan bir durum yoktur, çünkü insanlar zorunlu olarak mal sahibi

değillerdir. Tanrı aynı zamanda bu buyruklar konusunda belli muafiyetler uygulayabilmektedir. Örneğin İbrahim oğlu İshak'ı öldürme emri vermesi ve sonra öldürtmemesi gibi.

Üçüncü olarak, Scotus, her ne kadar bizim bir nihai gaye sahibi olduğumuzu düşünse de Aristocu ve Thomist çizgiden farklı olarak o bu gayenin, Tanrı'nın niyeti ile bir zanaatkârın kendi eserinin belli bir amca yönelik olmasını niyet etmesinden farklı bir şekilde ilişkili olduğunu düşünür.³⁴³ Ona göre, gayeci açıklama yöntemi bilinçsiz doğaya uygulanabilir değildir.

2.3. Ahlâki Eylemi İyi Yapan Özellikler

Scotus, ahlâki iyinin doğasını tartışırken, ahlâki iyinin alımlılık (*comeliness*) ya da güzellik ile benzer niteliklere sahip olduğunu şu şekilde açıklar:

Nasıl ki güzellik, güzel bir vücutta mutlak bir nitelik olarak değil de bu vücudun harmonisinde rol oynayan (boy, görünüm, renk gibi) tüm bileşenlerin oluşturduğu uyuma verilen adsa; bir eylemin ahlâken iyi olması da bu tür bir dekordur ve bu dekor akliselimin (*right reason*) gösterdiği istikamette eylemde bulunmanın adıdır.³⁴⁴

Bir eylemin ahlâken iyi olması onun akliselim ile uygunluk içinde olmasıyla ölçülür. Eğer eylem akıl ile uygunsa, o zaman iyidir, eylem akıl ile uygunluk içinde değilse, sahip olduğu her şey ile uyum içinde olsa dahi ahlâki olarak iyi değildir. Buradan hareketle diyebiliriz ki, eylemin ahlâki iyiliği, eylemin akıl ile olan uygunluğuna bağlıdır. Scotus'ta akıl, eylemin sahip olduğu koşulların tamamını belirleyen güçtür.

Ahlâki iyinin yargılamaları, akla aittir. Akıl, hangi eylemin yapılması gerektiğini ve bu eylemin hangi şartlar altında ahlâki olarak iyi olacağını tayin eder. Bu tayin etme daha sonra iradeye sunulur. Eğer aklın bildirdikleri doğruysa ve doğru

³⁴³ Hare, "Religion and Morality", *SEP*.

³⁴⁴ Scotus, *Will and Morality*, s. 167.

ifa için tüm şartlar yerine getirilmişse o zaman ahlâki eylem tam ve kusursuz şekilde iyidir.³⁴⁵

Scotus, ahlâkın tanımını yaparken Aristo kategorilerinden hareketle, ahlâki iyiyi bir araz olarak ele alır; nicelik ve nitelik gibi mutlak bir araz olmayan ahlâki iyi Scotus'a göre ilişkisel (*relational*) bir arazdır. Ahlâki iyi, güzellik gibi mutlak bir nitelik olmayıp birçok öğenin uyumlu bir bileşimidir.³⁴⁶ Ahlaki iyinin bir araz olması, Scotus'a göre, onun kaybedilip kazanılabilmesi ile alakalıdır. Bir fail, var olmak itibarıyla zorunlu iyilik sahibi olacaktır fakat bu failin ahlâki iyiliği bu tarz bir zorunluluğun konusu değildir. Varlıklar, zorunlu iyiliklerini sadece yok oldukları bir durumda kaybedebilirler; arızı iyilik olan ahlâki iyi için ise bu durum söz konusu değildir.

Bir eylemin kusursuz olarak iyi olabilmesi için her konuda hatasız olması gerekmektedir. Eylemin yapılma tarzı, uygun zaman ve uygun mekân aklın, eylemin kusursuzluğu için gerektirdiği koşullardır. Scotus, bu konuda Dionysius'tan alıntı yapar: *İyi*, eylem hakkındaki *her şeyin* doğru olmasını (*right*) şart koşar, çünkü kötülük tek bir kusurdan meydana gelir.³⁴⁷ *Her şey* ile kastedilen tüm koşullardır.

Ahlâki iyi ile doğal iyilik arasında ayrım yapar.³⁴⁸ Scotus'un *doğal iyilik* ile neyi kastettiği konusunda bir belirsizlik vardır. Scotus'un, bu metafizik ya da aşkın iyilik anlayışına göre bir şey *varlık* (*entity*) sahibi olması şartıyla, *omne ens est bonum* (Tüm var olanlar iyidir) ilkesinden hareketle, iyidir. Bu ilkeye göre, bir varlık, varlık olarak ulaştığı sınır kadar iyilik sahibidir. Scotus şöyle der: “doğal iyilik... varolan herhangi bir şeyin karakteristik özelliğidir... var oluş derecesine

³⁴⁵ Ingham; Dreyer, *a.g.e.*, s.176.

³⁴⁶ Scotus, *Will and Morality*, s. 47.

³⁴⁷ Scotus, *God and Creatures*, s. 404.

³⁴⁸ Scotus, *Will and Morality*, s. 48.

göre... var oluş arttıkça iyilik artar; azaldıkça azalır.” Bunun yanında, ahlâki iyinin ilk derecesini tanımlarken, onu bir eylemin *doğal iyiliği* ile zıt şekilde karşılaştırır görünmekte olan Scotus, onu, Aristo kategorilerinden hareketle, güzellik örneğiyle aynı şekilde, özsel bir nitelik olarak değil de arızı bir nitelik olarak ele alır.

Scotus’a göre,³⁴⁹ ahlâki iyi, özgür olan, akıl ve irade sahibi faillerin türe özgü arızı iyilikleridir. Ahlâki iyi diğer türe özgü arızı iyilerden sadece özgür iradeye sahip varlıklara hitap etmesi noktasında farklılaşır. İrade ve akıl sahibi olmayan bazı failer, kendi eylemleri için iyi olan konusunda hüküm vermede yeterli değildirler. Onlar için uygun olanlar sadece doğal sebeplerle belirlenir ve onlar faili eyleme yönlendirirler. Eğer bir akıl ya da irade bu eylemlerde rol oynuyorsa o da evrenin hâkimi olan Tanrı’nın iradesinden başkası olamaz. Dolayısıyla, akıl ve irade sahibi olmayan bir failin eyleminin iyiliği tamamen doğaldır.

Failin kendi eylemleri için hüküm vermede yeterli olmaması durumunda, neyin uygun olduğu sadece doğal nedenlerle belirlenir ve onlar faili harekete geçirir. İnsanlar ve melekler gibi diğer failer ise akli bilgi sayesinde hareket eder ve sadece bunlar eylemlerinin uygunluğu hakkında hüküm verme yetisine sahiptirler. Sadece bu failer ahlâki olarak iyi olan bir eyleme sahip olabilirler.³⁵⁰

Fakat eylemin ahlâken iyi olabilmesi için, failerin bilinç ve irade sahibi olması tek başına yeterli değildir. Fail, önce eylem hakkında hüküm vermeli daha sonra da bu hükme göre eylemi gerçekleştirmelidir. Eğer bir kişi yanlış yoldaysa ve başka birinin eylemler üzerinde vermiş olduğu hükme göre hareket ediyorsa bu failin doğru bir şekilde hareket ettiğini söyleyemeyiz. Çünkü failin kendi verdiği hükme göre hareket etmesi gerekirken o başka bir kişi tarafından verilen hükme göre

³⁴⁹ Scotus, *God and Creatures*, ss. 401-402.

³⁵⁰ Scotus, *God and Creatures*, s. 402.

eylemde bulunmaktadır. Dolayısıyla doğru bir şekilde hareket etmemektedir.³⁵¹ Benzer şekilde, bir fail kendi gücüne göre olan eylemlere neden olmaktadır. Bu fail, gücünde bilinçli bir şekilde neden olduğu bir eyleme sahiptir, çünkü özgür seçim, bilgi ve tercihten oluşur. Böylece bir eylemin ahlâki iyiliğinin nasıl failin aklı ile bağlantı içinde olduğu da anlaşılabilir.³⁵²

Aklın, bir eylemin iyi olması noktasında eyleme mahsus olan her şeye sahip olmasını gerektirmesini Scotus şu şekilde açıklar: Her hüküm kesin olan bir şeyle başlar. Bir şeyin uygunluğu konusunda verilen ilk hüküm başka bir akıl tarafından belirlenmiş olan bir bilgiyi varsayamaz çünkü o zaman bu ilk olmazdı. Bu yüzden hüküm kesin bir şeyi varsaysa da onu bu akıl tarafından verilmiş bir hükme göre yapar: Eylemin zorunlu mefhumu ile birlikte eylemde bulunduğu failin doğası ve gücü. Eğer bu üç mefhum verilirse, belli bir eylemin bir faile ya da yetiye uygun olup olmadığının muhakemesini yapmak için başka bir bilgiye ihtiyaç yoktur.³⁵³ Örneğin, eğer bir kişi insanın ne olduğunu, akli gücün ne manaya geldiğini ve bir anlama eyleminin ne ifade ettiğini biliyorsa o zaman insanın aklını kullanarak bir şeyleri anlamasının uygunluğu bu kişi tarafından takdir edilebilir. Bilgiye sahip olmanın ne mana ifade ettiğini bilmesi de bu kişinin ayrıca insan aklının ne tür bilgiye ulaşamayacağını da açık kılar. Benzer şekilde, tabiat, potansiyel ve eylem kavramlarından hareketle anlama eyleminin neden bir hayvana uymayacağını veya neden doğası ile tutarsızlık arz ettiğini anlamak açık olacaktır. Çünkü failin tabiatı, eylemde bulunma gücü ve eylemden hareketle elde edilen bu ilk hüküm sadece uygunsuz ya da yanlış bir ilişkiye işaret etmekle kalmaz aynı zamanda salt bir

³⁵¹ Scotus, *God and Creatures*, s. 402.

³⁵² Scotus, *God and Creatures*, s. 402.

³⁵³ Scotus, *God and Creatures*, s. 402.

tutarsızlığa da işaret eder.³⁵⁴ Dahası bu üç kavramdan hareketle belli bir failin eylemi için nasıl bir nesnenin uygun olabileceği çıkarımı yapılabilir. Örneğin bir yeme eylemini ele alalım. İnsanın kaybettiğini yerine koyan bir yiyecek uygun bir nesnedir, fakat hayvanlar için iyi bir besin olup insan için olmayanlar, insan için uygun olma özelliğine sahip değildir.

Bir eylemin ahlâki eylem niteliği taşıyabilmesi için bir farkındalığın ya da başka bir ifade ile bilincin mutlaka olması ve eylemin irade tarafından seçilmesi gerekir. Bir eylemin ahlâki olarak iyi olabilmesi için eylemin kendi doğası için uygun olan her şeye sahip olmasının yanında aynı zamanda failin eylem üzerinde hüküm verecek akli yeterliliğe sahip olması ve eylemi verdiği hükme göre gerçekleştirmesi gerekir.

Rasyonel bir varlık tarafından gerçekleştirilen bir eylemin ahlâki iyiliği ile eylemin övgüye layık olmasının veya onun yapan failin birbirinden ayrılması gerekir. Bir eylem ancak ve ancak belli bir karar verme süreci sonunda ortaya çıkan bir iradenin kullanımı ile övgüye ya da yergiye konu olabilir. Bir eylemin ahlâki iyiliği için ilk sebep, eylemin etkin neden ile uyumuna bağlıdır. Bir eylemin ahlâkiliği buna bakılarak söylenir. Bir eylem, eğer özgür bir irade ile yapılmadıysa, ahlâkiliği tartışılmaz- tartışılmaz.³⁵⁵

Bir failin ahlâki iyiliği, failin sahip olduğu erdemli niteliklere bağlıken; bir eylemin ahlâki iyiliği, eylemin onun için uygun olan her şeye sahip olması ile failin doğru hükmü arasında bir ilişkidir.³⁵⁶

Scotus, bir *eylemin* sahip olabileceği iki tür iyiliğe işaret eder: ahlâki ve doğal iyilik. Bir eylemin doğal iyiliği, varlıkların tersine, eylemin onu kaybedebilmesi

³⁵⁴ Scotus, *God and Creatures*, s. 403.

³⁵⁵ Borland, *a.g.e.*, ss. 65-66.

³⁵⁶ Borland, *a.g.e.*, s. 66.

noktasında ikincil tür iyilik ile benzerlik gösterir. Bundan dolayı bir eylem doğal iyiliğe sahip olmayabilir. Eğer eylem kendisi için uygun olan her şeye sahipse o zaman bu eylem tamamen doğal olarak iyidir; eğer kendisine uygun olan hiçbir şeye sahip değilse o zaman tamamen doğal olarak kötüdür. Eğer kendisine uyan bazı şeylere sahipse o zaman doğal olarak iyidir ama tamamen kötü değildir çünkü tamamen doğal olarak iyi yapacak bazı şeylere sahip olmadığı halde bazılarında sahiptir.³⁵⁷

Bir eylem kendisi için uygun olan (eyleme ahlaki iyi niteliği kazandıracak uygun zaman, mekân, gaye ve fail gibi nitelikler) her şeyi kaybedebilir ama tabiatını (eylemi, o eylem yapan öz) kaybetmez. Eylemlerin bir tabiatı olduğu için var olan herhangi bir şey için mükemmel kusursuzluğu ifade eden birincil iyiliğe sahiptirler.³⁵⁸ Eylemlerin birincil iyiliği canlıların birincil iyiliğinden şu şekilde farklılaşır: Canlıların tersine, eylemler kendi birincil iyiliklerini kuracak bizatihi bir kapasiteye sahip değildirler. Eylemlerin doğası, canlıların doğası ve onların kapasitelerinin varlığına ihtiyaç duyar. Örneğin, benim bir atı düşünme eylemimi ele alalım. Bu eylem birincil iyiliğe zihnin düşünmeyi sağlayan bölgesinden ortaya çıktığı için sahiptir. Fakat bir atın düşünme eyleminin herhangi bir birincil iyiliğe sahip olması düşünülemez; çünkü bu (atın düşünmesi) imkânsızdır. Failin ve eylemin doğasından hareketle düşünmenin neden bir hayvana isnat edilmeyeceği ya da onun bu hayvanın tabiatıyla neden çelişki taşıdığı açıktır. Scotus, akıl sahibi olmayan hayvanların doğal iyiliğin üstünde bir iyiliğe sahip olamayacaklarını düşünür. Çünkü

³⁵⁷ Borland, *a.g.e.*, s. 61.

³⁵⁸ Borland, *a.g.e.*, s. 62.

onlar eylemlerinin uygun olup olmadığının hükmünü verecek bir zihne sahip değillerdir.³⁵⁹ Böylesi bir birleşim imkânsız olduğu için bu bir tutarsızlık arz eder.

Scotus,³⁶⁰ bizim en iyi yaşantımızın erdem ile uyum içinde olan bir yaşantı olduğunu düşünür, eğer bu yaşantı içinde birden fazla erdem varsa bu erdemlerden en iyisi ile uyumlu olan bir yaşam, insanı en mükemmel duruma getirir. Erdem yaşamı, Tanrı'ya uygun olan yaşamdır ve bu bizi Tanrı'yla en yakın duruma getirir.

Her ne kadar tüm erdemler, özsel olarak iyi olsalar da bazı erdemler özsel olarak diğerlerinden daha iyidir ve bazılarına sahip olmak belli şartlar altında diğerlerinden daha iyidir. Dolayısıyla farklı erdemlerin analizi, Scotus için iyi bir yaşamın neleri ihtiva etmesi gerektiği noktasında aydınlatıcı olabilir. Scotus iki tür erdem arasında ayırım yapar. İlki kişisel gayretlerle sahip olunan erdemler iken ikincisi Tanrı tarafından ihsan edilir. Kazanılmış erdemler,³⁶¹ failerin doğru fiilde bulunmasıyla elde ettikleri erdemlerdir. İhsan edilmiş erdemler ise, failerin eylemlerinin bir sonucu olarak kazanılmaz; Tanrı'nın özel bir eylemi vasıtasıyla kazanılır.³⁶²

Scotus'a göre, bir erdem bir eylemi ahlâki olarak iyi yapma konusunda yeterli değildir ve dolayısıyla Scotus'a göre bir eylemi ahlâki olarak iyi yapan koşullar içinde erdem yoktur.³⁶³ Bir eylemin ahlakiliği failin aklının ona emrettikleri şeyler olan zaman, mekân ve hepsinden önemlisi uygun bir gaye ile uyum içinde olmasına bağlıdır.

³⁵⁹ Borland, *a.g.e.*, s. 64.

³⁶⁰ Hare, *God and Morality*, s. 108.

³⁶¹ Bkz: Borland, *a.g.e.*, (*Acquired Appetitive*), s. 143.

³⁶² Borland, *a.g.e.*, s. 139.

³⁶³ Kent, *a.g.e.*, ss. 355-356.

Scotus'a göre,³⁶⁴ mutluluk ile ahlâk arasında da hiçbir bağ olmayıp, mutluluğun ahlâki normlar üzerinde belirleyici ya da tasvir edici bir etkisi yoktur. Doğru eylemler insanlar onları doğru bir şekilde yaptıkları için değil fakat Tanrı onları özgür bir şekilde emrettiği için iyidirler. Bir şeyin iyiliği, o şeyi o şey yapan potansiyellerini aktüel hale getirme olayı olup, bu manada iyilik ve varlık özdeşdir. İnsanlar için kendinde bulunan bu potansiyelleri gerçekleştirme durumuna da mutluluk denir, normatif etik içeriğini mutluluk kavramı ve onun kazanılma yollarından kazanır.

Scotus'un ahlâk anlayışının ve ahlâki ödevin kaynağının temelinde, en yüksek iyi ile aynı zamanda her eylem ve istemenin zorunlu nihai gayesi olan Tanrı vardır. Tüm değerlerin nedeni ve kaynağı Tanrı'nın iradesidir. Fakat bu irade, keyfilik ya da geçici bir heves olarak algılanmamalıdır. Bu iradeyi iyi şekilde anlamak için, Tanrı'nın akla (*rationabilissime*) ve doğal düzene uygun (*ordinatissime*) irade ettiğini bilmemiz önemlidir.³⁶⁵

Scotus'a göre, Tanrı en makul şekilde irade eder. İrade eylemi, her zaman akli eylemden bağımsız ve ayrı bir yere sahiptir. İradenin eylemi, özellikle Tanrı'da, akıl tarafından sunulan güdülerle belirlenmez ve bu Scotus'un felsefesinin temel ve tartışılmaz prensibidir.³⁶⁶ Ona göre, bu prensip Tanrı'nın kesinlikle hiçbir irade eyleminde keyfi ya da hercai bir şekilde eylemde bulunmadığı manasına gelir. Her ne kadar Tanrı yaratmada belli düzen kurmuş olsa da, o zorunlu olarak bu düzene bağlı değildir. Onun ilâhî iradesi zorunlu olarak bir tek şeyi sever; o da Tanrı'nın kendi kusursuz iyiliğidir.³⁶⁷

³⁶⁴ Williams, *a.g.e.*, ss. 338-339.

³⁶⁵ Bettoni, *a.g.e.*, s. 182.

³⁶⁶ Bettoni, *a.g.e.*, s. 161.

³⁶⁷ Bettoni, *a.g.e.*, s. 164.

Scotus'un, ahlâk felsefesinin temelini özgürlük oluşturur. Ahlâki doğruyu irade tesis eder. Şeyler Tanrı'nın onları irade etmesi dolayısıyla iyidirler. Bu nedenle ahlâki doğruya doğal akıl ile ulaşılamaz. 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 de emredebilir. Bu durumda da halen düzenli bir şekilde emretmiş olur. Çünkü mevcut düzenin ötesinde olan Tanrı'nın mutlak gücü, yaptığı şeyleri ancak düzenli olarak yapar.³⁶⁸

Scotus'a göre iyiliğin iki farklı şekilde algılandığını dile getirmiştik. Buna göre, varlıkların birincil iyiliği zorunluyken (var olan her şeyin zorunlu olarak sahip olduğu) ikincil iyilik arızidir. Ahlâki iyi, ikincil grup iyiliğe dâhildir. Bir varlığın ahlâki iyiliğe sahip olması için irade sahibi olması ve eylemlerini iradesini kullanarak, bir eylemi ahlâki olarak iyi yapan koşullar olan nesne, gaye, zaman, mekân ve yapıma şekline (*potentia, objectum, finis, tempus, locus, modus*)³⁶⁹ uygun bir şekilde gerçekleştirmesi gerekmektedir. Bir eylemin kusursuz olarak iyi olabilmesi için sahip olduğu tüm bu koşulların yanında eylemin akla uygun olarak gerçekleştirilmiş olması da gerekir.

Scotus'a göre,³⁷⁰ bir eylemin ahlâki eylem niteliğini kazanması için bu eylemin ilk olarak özgür olması gerekir. Aynı zamanda bu eylem akıl sahibi bir varlığa ait olmalıdır. Akıl sahibi olmayan bir varlığın gerçekleştirdiği eylemler ahlâki iyi niteliği kazanamazlar. Bu fail sadece yaptığı eylem hakkında belli bir bilinç düzeyine sahip olmakla kalmayıp aynı zamanda bu eylem üzerinde kontrole de sahip olmalıdır. Scotus, bu noktada şu ayrıma dikkat çeker. Her ne kadar eylem hakkındaki

³⁶⁸ Scotus, *Will and Morality*, s. 170.

³⁶⁹ Scotus, *God and Creatures*, s. 404; *Will and Morality*, s. 172.

³⁷⁰ Bettoni, *a.g.e.*, s. 166.

bilinç akla ait olsa da, eylem üzerindeki egemenlik ve sorumluluk iradeye aittir. Çünkü sadece irade, özgürlüğün dayandığı bilinmezliğe sahiptir.

Bir failin bilinçli ve özgür şekilde gerçekleştirdiği bir eylemin ahlâki olarak iyi olabilmesi için, bu eylemin gaye olarak ya bizatihi değer olan bir nesneye ya da fail için gerçek iyi olan bir şeye yönelmesi şarttır.³⁷¹ Bir eylemin iyi olarak nitelendirilebilmesi için, eylemin yöneldiği gayenin uygun olması gerekir. Fakat uygun gaye ya da doğru bir niyet, tek başına bir eylemi iyi yapmak için yeterli değildir. Scotus için, tüm insan aktiviteleri için en doğru ve nihai gaye Tanrı'dır. Eylemlerini sadece Tanrı'ya göre düzenleyen kimse, insanı Tanrı'ya ulaştıran değerlerin hiyerarşisinin farkına varacak ve buna göre eylemde bulunacaktır. İnsan iradesi, temelini Tanrı'dan alır. Tanrı'nın kutsallığı, en yüce iyilik olan kendi özünü her şeyden fazla sevmeyi gerektirir; bu kutsallık diğer varlıkları da sadece Tanrı'ya yönelmiş oldukları kadarıyla değere layık görüp sevecektir. İnsan, eğer Tanrı'ya yönelmeyen herhangi bir şeyi seviyorsa, gerçek kutsallık sahibi olamaz. Dolayısıyla, sanki erdem kendinde iyiymiş gibi sadece erdem adına eylemde bulunmak, erdem ile Tanrı'ya eşit değer atfetmek olacaktır.

2.3.1. Ahlâki Fiilin Zorunlu Unsuru Olarak Akıl

Bir ahlâki eylemin faili ile olan ilişkisi, doğal bir eylemin faili ile olan ilişkisinden oldukça farklıdır, çünkü ahlâki eylemler irade ve akla dayanarak özgür bir şekilde gerçekleştirilir. Bu sebepten ötürü insan eylemleri ikiye ayrılır: Eylemin failin akıl ve iradesine dayanmadığı doğal eylem ve eylemin temelde failin akıl ve iradesine dayandığı ahlâki eylem.³⁷² Yani bir eylem, eğer failin akıl ve iradesine dayanmıyorsa ve kusursuz bir arızı iyilik sahibi ise o zaman eylem doğal olarak iyi;

³⁷¹ Bettoni, *a.g.e.*, ss. 167-169.

³⁷² Williams, *a.g.m.*, s. 77.

eğer eylem temelde failin akıl ve iradesine dayanıyorsa ve kusursuz bir arzı iyilik sahibi ise o zaman aynı zamanda ahlâki olarak da iyidir.

Bir eylemin arzı iyiliği, görüldüğü üzere, ya doğal ya da ahlâki iyiliktir. Doğal ve ahlâki iyi eylemler arasındaki farkı Scotus şu şekilde verir: “Bir eylemin ahlâki iyiliği, sahip olduğu şeylerin eylemle ve kendi aralarında bir bütünlük oluşturmasının yanında, eylemin bunlara ek olarak akliselim ile de uygunluk içinde yapılmış olmasına bağlıdır.”³⁷³ Yani failin özgür iradesi ile gerçekleştirdiği bir eylem, eğer uygun bir nesne, gaye ve forma sahipse o zaman doğal olarak iyidir; aynı eylem, uygun nesne, gaye ve forma sahip olmanın yanında, eylemin akliselime uygun olarak gerçekleştirilmesi koşuluna da sahipse o zaman eylem ahlâki olarak da iyidir. Scotus’un, bir doğal eylemi ahlâki olandan ayırmada kullandığı temel ölçüt görüldüğü üzere eylemin *akliselim* ile uyum içinde olmasıdır. Buradan hareketle birçok düşünür Scotus’un akla yüklediği bu görevin, Scotus’un ahlâk anlayışının temelini oluşturduğunu iddia etmektedirler.

Scotus’un eylemlerin doğal iyiliği ile ahlâki iyiliği arasına çizdiği sınır, bu tarz bir iddianın yolunu kapatmaktadır. Scotus’a göre, bir gaye ya da nesnenin herhangi bir eyleme uygunluğu, failin akli ameliyesinden önce ve bağımsız olarak zaten mevcuttur. Fakat Scotus’ta aklın ahlâki belirlenimler üzerindeki etkisi yine de yadsınamaz. Çünkü bir doğal eylemi ahlâki olandan ayıran onun akliselim ile uyum içinde gerçekleştirilip gerçekleştirilmediğine bağlıdır.³⁷⁴

Scotus’a göre,³⁷⁵ bir ahlâki iyi eylemde, “akıl eylemin uygunluğu konusunda hüküm verir” dediği zaman, kendisi eylemin uygunluğunun failin akli ameliyesine dayandığını kastetmemektedir. Aksine iradenin yöneldiği nesne, zaten failin

³⁷³ Williams, a.g.m., s. 77.

³⁷⁴ Konu ile alakalı bir örnek için bkz: Williams, a.g.m., s. 78.

³⁷⁵ Williams, a.g.m., s. 83.

hükmünden bağımsız olarak uygundur. Dolayısıyla ahlâki iyi için akla uygunluğun zorunluluğu, Scotus'un iradeciliği ile tutarsızlık arz etmez.

Scotus,³⁷⁶ belli bir eylem için bir nesne ya da gayenin uygunluğu, metafizik zorunluluklar hariç, Tanrı'nın özgür tercihi ile belirlenir. Tanrı'nın rızası için Tanrı'yı sevme eyleminden başka hiçbir eylem, nesnesi dolayısıyla iyi değildir, çünkü Tanrı zorunlu olarak herhangi bir koşul altında sevme eylemi için uygun bir nesnedir. Diğer herhangi bir eylem, ilâhî buyruk vasıtasıyla meşru ya da gayrimeşru hale gelebilir; çünkü saydığımız bu iki sıfat da dâhil olmak üzere, herhangi bir nesnenin uygunluğu tamamıyla Tanrı'nın iradesiyle sağlanır. Her ne kadar bir eylemin ahlâki olarak iyi olabilmesi için akla uygunluk zorunlu bir koşulsu da, akıl, eylem ya da fail üzerinde herhangi bir etkiye sahip değildir.

Scotus'un ahlâk anlayışına göre, bir eyleme “ahlâki iyi” niteliğini kazandıran öncelikli unsur, bu eylemin uygun gaye, nesne, form, zaman ve mekân gibi koşulların yanında, akliselime uygun şekilde, failin özgür iradesi ile meydana getirilmesidir. Bir eylem, eğer failin akıl ve iradesine dayanmıyorsa, bu eylem kendisi için uygun tüm koşullara sahip olsa dahi sadece doğal iyiliğe sahip olacaktır. Görüldüğü üzere Scotus'a göre bir eylemin ahlaki iyiliği, eylemin temelde failin akıl ve iradesine dayanmasına bağlıdır.

2.3.2. İrade Özgürlüğü

Augustinus geleneğine göre, iyilikler iki başlık altında toplanır. Bunlar, sahip olduğu iyiliği kullanımından alan iyiler (*bonum utile*) ve değer iyileri (*bonum honestum*) dir. Ahlâki değerini kullanımından alan iyiler, faydalı oldukları ölçüde iyidirler. Değer iyileri ise kendinde ya da içsel bir iyiliğe sahip olan iyilerdir.

³⁷⁶ Williams, a.g.m., ss. 83-84.

İradenin iki eğilimi, Scotus'ta bu adı geçen iyilere olan eğilimdir. Adalet eğilimi (*affectio iustitiae*), değer iyilerine yönelirken; menfaat eğilimi (*affectio commodi*), fayda iyilerine yönelir.³⁷⁷

Menfaat eğilimi, doğal bir eğilim olup, insanın kendi kusursuzluk ya da mutluluğuna yönelir. Bu eğilim, Scotus tarafından akli bir eğilim olarak tasvir edilir. Akli eğilimler, kişinin mutluluğuna yönelirler. Adalete olan eğilim ise kişisel menfaat, iyilik ya da mutluluktan ziyade kendinde iyi olana yönelik bir eğilimdir. Scotus'un ilâhî buyruk teorisini anlayabilmek için onun adalet ve menfaate olan eğilim teorilerine ne anlam yüklediğini bilmek merkezi öneme sahiptir.³⁷⁸

Scotus'a göre, iradede iki tür eğilim olduğu için irade özgür bir güçtür. Çünkü insan nasıl bir eylem gerçekleştirirse gerçekleştirsin eylemlerini özgür bir irade ile gerçekleştirir. Tanrı bile insanda bulunan zıt eylemleri irade etme özgürlüğünü ortadan kaldıramaz; Tanrı sadece bu tarz eylemlerin fail tarafından gerçekleştirilmesinin önüne engel koyabilir. Eğer insan iradesi özgür olmasaydı herhangi bir ahlâkîlikten bahsedilemezdi. Özgürlük insanın tercihlerinde birden fazla alternatifin bulunması demektir; eğer iradenin doğası bazen alternatif imkânlar olmasını da imkân dâhilinde görüyorsa o zaman her daim bu tarz alternatif imkânlar sunmasının önünde bir engel yoktur. Diğer bir ifade ile insanın adalet eğilimine sahip olması onun iradesinin özgür olması anlamına gelmektedir.³⁷⁹

İnsanın sahip olduğu iki eğilimden menfaat eğilimi, akıl sahibi bir faili kendi iyiliği ya da mutluluğuna götüren doğal bir arzu, akli bir eğilimdir. Bizi kendi mutluluk ve kusursuzluğumuzu arzu etmemiz konusunda şartlayan menfaat eğiliminin tersine adalet eğilimi, bizimle olan bağlantısından ziyade kendinde iyi

³⁷⁷ Ingham; Dreyer, *a.g.e.*, s. 177.

³⁷⁸ Hare, *God's Call*, ss. 55-56; *God and Morality*, s. 91.

³⁷⁹ Williams, *a.g.e.*, ss. 348-349.

olan Şeye y6nelimdir. Eğer insan doğuştan bu iki eğilime sahip olmasaydı geręekleŐtirdięi her eylem doğal olarak belirlenmiş olacaktı. Aynı Şekilde, eğer insan bu iki eğilimden sadece birine sahip olsaydı irade 6zg6rl6ę6nden bahsedemezdik. İradenin 6zg6r olması için, menfaate olan eğilim kadar adalete y6nelik bir eğilimin olması da gerekir. Scotus, insanın adalete olan eğilimini “iradenin içsel 6zg6rl6ę6” olarak adlandırır, 6nk6 bu eğilim iradenin doğal eğiliminin determinizmini aÇarak 6zsel kusursuzluğa ulaŐmasına imk6n verir.

Bu iki eğilim her insanda vardır fakat bunların sıralanışı her insanda doğru olmayabilir. Doğru sıralama adalet eğiliminin menfaat eğilimine 6st6n olduğu bir sıralamadır. Scotus’a g6re, “Cennetteki kutsanmış ruhlar bile menfaat eğilimine sahiptir.”³⁸⁰ Bunun yanında, eğilimlerimizin tamamı kendi menfaatimize y6nelmez. İnsanın kendi nefsine uyarak, k6t6 eylemler işlemesinin 6n6ne geçen ve insanları y6celterek onları Tanrı’nın aşkına y6nelten ve iyi birer insan olarak kutsanmalarının yolunu açan adalet eğilimidir. İnsan iradesi, zıtlar arasında tercihte bulunabilme g6c6ne sahiptir ve bu, 6zg6r failin menfaate mi yoksa adalete mi eğilimli olduğunu belirler. Fakat insan tercih edebilme g6c6ne sadece adalet eğilimine sahip olduğu için sahiptir. Eğer insan sadece menfaat eğilimine sahip olsaydı, buna 6zg6r bir Şekilde değil doğası gereği sahip olurdu.

Scotus menfaat eğilimini k6t6lemez. İnsanların yaratılıŐtan buna sahip olduğunu s6yler. Fakat maalesef d6Ő6Őten sonra insanoğlunda adalet eğilimi ile menfaat eğilimi arasında yanlış bir sıralama ortaya çıkmış ve insanoğlu bu yanlış sıralamadan dolayı genellikle menfaate eğilimli hale gelmiştir. Bizler, insanoğlu

³⁸⁰ Hare, *God and Morality*, s. 92.

olarak, kendi menfaatimize *her şeyden daha fazla* eğilimliyizdir. İradenin bu düzensiz şekilde sıralanışı günah doludur, dolayısıyla tersine çevrilmelidir.³⁸¹

Scotus bu eğilimlerin nasıl sıralandığını ve hatalı sıralamaların nelere mal olabileceğini, Âdem ve Havva ile İblis'in cennetten kovuluşu üzerinde anlatır. Scotus'un bu kıssayı konu edinmesinin sebebi, ilk insan olan Âdem ile Tanrı'ya çok sıkı bir kulluk bağıyla bağlı olan İblis'in sahip oldukları menfaat eğilimi dolayısıyla nasıl hataya sürüklendiklerini göstermek istemesidir. Scotus'a göre,³⁸² İblis mutluluğu orantısız bir şekilde istemiştir; bunun temel sebebi de İblis'in sahip olduğu menfaat eğilimidir. İblis, Tanrı'yı sevme eylemini, eylem kendisinde iyi olduğu için yapmaya başlamış fakat daha sonra eylem onu kendi iyiliği için akılsız bir sevmeye dönmüştür. Âdem ile Havva kıssasında da, Tanrı tarafından yasaklanmış olan bir olay, menfaate olan eğilimin yönlendirmesi sebebiyle bir felakete yol açmıştır. Herkes doğuştan bu iki eğilime sahip olduğundan önemli olan bu eğilimlerin nasıl sıralandığıdır. Mutluluğu birinci sıraya koyup sonuç olarak bize menfaat sağlayıcı görüp kendinde iyi olanı rastgele mi takip ediyoruz, yoksa kendi iyimizi ancak kendinde iyi olana göre mi ayarlıyoruz? Bu iki sıralamadan ilki, menfaat için akılsız bir sevme eğilimidir. Scotus, bizim bu yanlış sıralamayla doğduğumuzu ve bunun sadece Tanrı'nın inayetiyle tersine döndürülebileceğini söyler.

Bu iki eğilimin özgür irade ile olan bağlantısı karışıktır. Scotus, bu bağlantıyı netleştirmek için Anselm'in bir meleğin menfaat eğilimine sahip olduğu fakat adalet eğilimine sahip olmadığı düşünce deneyini aktarır. Bu melek, hem Scotus hem de Anselm'e göre, özgür değildir. Çünkü kaçınılmaz şekilde yararına olana eğilimlenecek ve dolayısıyla her şeyden fazla onu arzu edecektir. Dolayısıyla bu iki

³⁸¹ Hare, *God's Call*, s. 57.

³⁸² Hare, *God and Morality*, ss. 92-93.

eğilimden herhangi birinin olmadığı bir durumda eylemler doğal yollarla belirlenmiş olacağından herhangi bir özgür iradede bahsedilemeyecektir. Bu durumda söz konusu meleğin eylemi, bir özgür irade eylemi olmadığı için ona günah isnat edilememektedir.

Görüldüğü gibi insanların eylemlerinden sorumlu tutulabilmesi için menfaat eğiliminin yanında adalet eğilimine de sahip olmaları gerekir çünkü adalet eğilimi menfaat eğilimi üzerindeki ilk dizgindir ve bize menfaatimiz için iyi olana karşı koyma ya da en azından onu her şeyden çok istememe gücünü verir. Scotus'a göre, adalet eğilimi bize kendi iyimizi akılsızca kovalamaktan uzak durma kabiliyetini, dolayısıyla özgürlük ve mesuliyeti de vermiştir.³⁸³

Scotus'un aksine, Aquinas için, ahlâki normlar insan mutluluğu ile bağlantılı olarak açıklanır. Bizler kendi iyiliğimize doğru doğal bir eğilime sahibizdir, bu iyilik de mutluluktur. Ahlâkın içeriğini bu iyi belirler. Ahlâki yaşamın merkezinde mutluluk vardır. Bu sebepten ötürü Aquinas iradeyi mutluluk için akli bir lezzet olarak görür. Tüm tercihlerimiz insan iyiliği içindir ve bu tercihler sadece nihai gaye olan mutluluğa yöneldiği zaman iyi ve aklidir. Böylece Aquinas iradeyi insan için iyi olan ile uyum içinde olacak şekilde tercihte bulunma ya da seçme kapasitesi olarak tanımlar.³⁸⁴

Sonuç olarak Scotus, iradede değer iyilerine yönelen adalet ve fayda iyilerine yönelen menfaat eğilimi olmak üzere iki eğilim olduğunu ifade eder. Bunlardan, menfaat eğilimi, insanın kendi mutluluğuna yönelirken, adalet eğilimi kendinde iyi olana yönelik bir eğilimdir. Scotus'a göre, faillere özgürlüklerini veren, iradenin sahip olduğu bu iki eğilimdir. Eğer insan doğuştan bu iki eğilime sahip olmasaydı

³⁸³ Hare, *God and Morality*, s. 93.

³⁸⁴ Williams, "John Duns Scotus", *SEP*.

gerçekleştirdiği her eylem doğal olarak belirlenmiş olacaktır. Her ne kadar Scotus'un sunmuş olduğu tasvire göre, adalet eğilimi menfaat eğilimine göre daha arzu edilir gözükse de, Scotus menfaat eğilimini kötülemez. Sadece ona göre bu iki eğilim sıralamasında adalet eğiliminin daha ön planda olması gerektiğine vurgu yapar. Bu da ancak Tanrı'nın inayetiyle başarılabilir. Bizim çıkarımımıza göre, Scotus'un menfaat eğilimi nefis; adalet eğilimi ise vicdana denk gelmektedir. Çünkü Scotus'ta menfaat eğilimi, nefis ile paralel şekilde, tamamen kişinin kendi arzu ve isteklerine yönelik bir eğilimken; adalet eğilimi, vicdana benzer şekilde, bilinçli ve şuurlu bir eğilimdir. Nasıl ki adalet eğilimi menfaat eğilimi üzerinde dizginleyici bir işleve sahipse, aynı şekilde vicdan da insanın nefsi eğilimleri üzerinde etki sahibidir.

2.3.3. Ahlâki Fiil-Gaye İlişkisi

Scotus, bir eylem ya da kişinin ahlâken iyi olabilmesi için gerekli tüm koşulları ortaya koymanın yanında, bir fail ya da fiilin iyi olabilmesi için gaye gibi bir koşula sahip olmasının gereğine ve bunun eylem üzerindeki etkisine de değinir. Scotus'un bu konuda cevap aradığı soru gaye ya da amacın bir eylemi ahlâki olarak iyi yapıp yapamayacağıdır. Scotus'a göre, bir eylemin ahlâken iyi olabilmesinin önkoşulu eylemi iyi yapacak tüm koşulların akıl ile uyum içinde olmasıdır. Gaye, bir eylemi birincil ya da ikincil manada ahlâken iyi yapamaz, fakat eylemin övgü ve doğaüstü ödülü hak ettiği üçüncü manada bir ahlâki iyiliği eylem için sağlayabilir.

Bir eylemin ahlâki iyiliği, eylemin kendine uyan her şeyin bir derlemesi sonucu ortaya çıkar. Bu derlemeyi oluşturan parçaların akıl ile uyum içinde olması gerekir. Akıl bir failin eyleminin belli bir nesne ile uyum içinde olmasını ve bu uyumun alelade bir şekilde değil de akliselimin tayin ettiği yol üzere olmasını şart koşar. Ayrıca akıl, eylemin sadece bir koşul ile uyum içinde olmasından ziyade,

eylemin ahlâken iyi olması için gerekli tüm koşulların hazır bulunmasını gerektirir.³⁸⁵ Dolayısıyla buradan hareketle diyebiliriz ki mutlak ya da kusursuz iyilik sadece failin gayesi ya da amacına uygun olmakla alakalı değildir. Gaye, bir eylemin ahlâken iyi olabilmesi için yeter sebep olamaz. Bir eylemin ahlâki olarak iyi olabilmesinin ilk şartı, onun söz konusu fail ile uyum içinde olması ve eylemin özgür iradeyle yapılmış olmasıdır. Bu, ahlâken iyi ve kötü eylemlerin ortak noktasıdır, çünkü eğer bir eylem iradeden kaynaklı olarak yapılmıyorsa, o zaman o eylem ne övgüye layıktır ne de ayıplanmayı hak eder.

Gaye, bir eylemin, ahlâken iyi olabilmesi için sahip olması gereken koşullardan biridir. Fakat bu koşul diğer koşullardan bağımsız şekilde ya da diğer koşulların sağlanmadığı bir durumda herhangi bir eylemin ahlâki olarak iyi olabilmesi için yeterli değildir. Gaye koşulunun yanında eylemin zaman, mekân vb. gibi diğer koşullara da ihtiyacı vardır. Dolayısıyla bir eylemin ahlâki olarak iyi olabilmesi için sadece gayenin iyiliği, eylem ve akıl ile mutlak bir uyum içinde olması, bir eylemi ahlâki olarak iyi olması için yeterli bir koşul değildir; diğer koşullar da-daha önce sıralandıkları düzene göre- ahlâki iyiliğin varlığı için şarttır.³⁸⁶

Sonuç olarak, Scotus'a göre, bir eylemin ahlâken iyi olabilmesinin önkoşulu eylemi iyi yapacak tüm koşulların akıl ile uyum içinde olmasıdır. Gaye, bir eylemin, ahlâken iyi olabilmesi için sahip olması gereken koşullardan biridir. Fakat bu koşul diğer koşullardan bağımsız şekilde ya da diğer koşulların sağlanmadığı bir durumda herhangi bir eylemin ahlâki olarak iyi olabilmesi için yeterli değildir. Gaye, bir eylemi birincil ya da ikincil manada ahlâken iyi yapamaz. Dolayısıyla buradan

³⁸⁵ Scotus, *Will and Morality*, s. 177.

³⁸⁶ Scotus, *Will and Morality*, s. 177.

hareketle diyebiliriz ki mutlak ya da kusursuz iyilik sadece failin gayesi ya da amacına uygun olmakla alakalı değildir; ama ondan bütünüyle bağımsız da değildir.

SONUÇ

Scotus, kilisenin otoritesine bağlı kalmakla birlikte, Tanrı'nın varlığı ve sıfatları konusunda rasyonel bir çabanın gerekliliğini ve hatta yeterliliğini savunmuştur. Ona göre Tanrı, Anselm'e dayandırdığı mükemmel varlık teolojisi ile uyumlu olarak, ezeli, ebedi, basit, değişmez, yaratıcı ve kendine yeten en mükemmel varlıktır. Scotus'un Tanrı anlayışının temelini Tanrı'nın nedensizliği oluşturur. Tanrı, nedensiz olduğu için hiçbir edilgen güce sahip olamaz. Tanrı'nın edilgen sıfatlardan bağımsız olması, Scotus tarafından ilâhî buyruklar üzerine kurulmuş bir ahlâk yasasını haklı çıkarmak için kullanılmıştır. Buna göre, eğer Tanrı'nın buyrukları yaratmış olduğu varlıkların tabiatı tarafından herhangi bir şekilde kısıtlanacaksa, o zaman Tanrı mutlak varlık olma sıfatını kaybedecektir.

Felsefi sistemi içerisinde ilâhî iradeyi öncelikli bir konuma getiren Scotus, başta ahlâk felsefesi olmak üzere, felsefi görüşlerini onun üzerine bina etmiştir. İyi, Tanrı tarafından o şekilde irade edildiği için iyidir; eğer iyi, ilâhî iradeden bağımsız şekilde, bizatihi iyi olsaydı o zaman ilâhî iradeye hâlel gelmiş olacak ve Tanrı en mükemmel varlık olma sıfatını kaybedecektir. Scotus'a göre, Tanrı seçimleri için hiçbir nedene ihtiyaç duymaz. Her ne kadar ilâhî irade mantık sınırları dışında olsa da, Tanrı akla aykırı eylemde bulunmaz. Tanrı, herhangi bir yaratma eylemine özgür iradesiyle karar verir. Bu sebeple, sınırsız ilâhî iradenin gayesi insanın sınırlı zihni tarafından bilinemeyeceği için, Scotus'a göre Tanrı'nın buyrukları, akıl için kendiliğinden açık ya da zorunlu değildir. Bu en azından Tanrı'nın nesne olmadığı tüm ahlâki önermeler için geçerlidir. Kurallar, Tanrı onları irade ettiği için zorunludur. Tanrı, zina, gasp, rüşvet ve hatta katil eylemlerinin yanlış veya kötü olmayacağı bir toplum da yaratabilir(di). Bununla birlikte Scotus, On Emrin ilk üç

buyruğunu (Sebt gününün dönemselliğine itirazı dışında) zorunlu olarak görür. Scotus'un Tanrı'nın iradesine tanıdığı bu sınırsız özgürlük ve On Emrin ilk iki yasası ile üçüncü yasasının bir bölümünün doğal akıl ile ulaşılabilir olduğu görüşü Scotus'da ahlâkın temelinde irade mi yoksa akıl mı olduğu konusunda birçok tartışmanın yürütülmesine sebep olmuştur.

Scotus'un iradeci bir düşünür olduğunu ileri süren Antony Quinton'a göre, Scotus iyi olan şeyleri Tanrı'nın iradesine dayandırır, dolayısıyla ahlâk yasası akıl ile ulaşılabilir değildir. Bu sebeple, Scotus esaslı bir iradecilik savunucusudur; o, ahlâk yasasını Tanrı'nın iradesine dayandırmakla kalmayıp Tanrı'nın buyrukları için herhangi bir nedene ya da açıklamaya ihtiyaç duymaz. Tanrı'nın iradesi, herhangi bir sebep tarafından belirlenime tabi tutulamadığı için, insan akli Tanrı'nın ahlâk yasası ile ilgili olarak ne irade ettiğini bilme konusunda yetersiz kalacaktır. Bu sebeple, ahlâk yasasını ve bu yasanın neleri gerektiğini bilmek için Tanrı'nın bunu bize özel vahiy yoluyla bildirmesi gerekir.

Scotus'a isnat edilen bir diğer görüşe göre ise, akıl ahlâk yasasında önemli bir rol oynar. Akıl, Scotus'a göre, ahlâki iyinin zorunlu bir unsuru olup ahlâk yasası doğal akıl ile ulaşılabilir durumdadır. C.R.S. Harris, Scotus'un ahlâk felsefesinin, şeylerin iyilik ve kötülüklerinin Tanrı'ya dayandırması noktasında iradeci olduğunu ama aynı zamanda bir eylemin iyiliğinin, akıl ile olan ilişkisine bağlı olduğunu söylemesi noktasında ise akılcı öğeler barındırdığını ifade eder. Bir ahlâk teorisinde bu iki yaklaşımın- iradeci ve akılcı- bir arada bulunması, gerilime sebep olmaktadır.

Biz Scotus'u bu iki görüşten herhangi birine mensup saymak ve tartışmalardan herhangi birinin tarafı olmaktan ziyade Scotus'un ahlâk felsefesinin hem doğal yasa hem de ilâhî buyruk teorisinden öğeler barındırdığı için salt ilâhî

iradeye dayanan bir ilâhî buyruk teorisi olmadığını savunuyoruz. Scotus'un ahlâk felsefesi “zorunlu ahlâki doğrular” ile “olumsal ahlâki doğrular” bağlamında ele alındığı zaman ortaya herhangi bir gerilim çıkmamaktadır. Böyle bir ayrımla biz, On Emrin ilk iki yasası ve üçüncü yasanın bir kısmı gibi, Tanrı'nın konu olduğu önermelerin zorunlu olarak doğru olduğunu ve doğal yasadan hareketle herhangi bir vahyi bilgiye ihtiyaç duymadan bilinebileceğini savunuyoruz. Olumsal ahlâki önermeler ise, bu bağlamda değerlendirildiğinde, ilâhî iradenin özgür tercihlerine bağlıdır ve ilâhî buyruk yasası kapsamında değerlendirilmelidir.

Scotus'a göre, Tanrı'nın iradesi gibi, insanın iradesi de seçim yapmada tamamen özgürdür. Tıpkı Tanrı'nın iradesinde olduğu gibi insanın iradesi için de mutlak bir olumsuzluk söz konusudur ve insan daima irade ettiğinden farklı bir tercihte bulunabilir. Bunun temel sebebi iradenin birbirinden tamamen farklı iki eğilime sahip olmasıdır. Bunlar adalet ve menfaate yönelik eğilimlerdir. Adalet eğilimi, değer iyilerine yönelirken, menfaat eğilimi, fayda iyilerine yönelir. Menfaate olan eğilim doğal bir eğilim olup, insanın kendi kusursuzluk ya da mutluluğu için bir eğilimdir. Dolayısıyla bu eğilim benmerkezci bir özelliğe sahiptir denilebilir, fakat buradan hareketle menfaat eğiliminin zorunlu olarak bencil olduğu anlamı çıkmaz. Menfaate olan eğilimi akli bir lezzet olarak tasvir eden Scotus için akli lezzetler, iradenin bir parçasıdır. Ona göre akli lezzetler mutluluğa yönelir ve mutluluk genel Ortaçağ ahlâk teorisyenlerinin tersine Scotus'ta ahlâk için belirleyici bir rol oynamaz.

Adaletle olan eğilim ise insanın kendi menfaat, iyilik ya da mutluluğundan ziyade kendinde iyi olana yönelik bir eğilimdir. Çünkü adalet, her şeye özünde iyi olduğunca değer vermektir. Scotus'a göre, iradede iki tür eğilim olduğu için irade özgür bir güçtür; eğer insan iradesi özgür olmasaydı herhangi bir ahlâkilikten

bahsedilemezdi. Bu iki eğilim her insanda vardır fakat bunların sıralanışı her insanda doğru olmayabilir. Doğru sıralama adalet eğiliminin menfaat eğilimine üstün olduğu bir sıralamadır. Scotus, bizim bu yanlış sıralamayla doğduğumuzu ve bunun sadece Tanrı'nın inayetiyle tersine döndürülebileceğini söyler. Burada karşımıza “Tanrı'nın inayetine nasıl sahip olunabileceği” sorusu çıkar. Scotus'a göre, insan özgür bir varlıktır ve iradesini tercih ettiği herhangi bir yönde kullanabilir. İnsan özgür iradesiyle eğer Tanrı'yı kendisi için nihai gaye olarak belirlerse adalet eğilimine içsel bir yönelim duyacak, menfaat eğiliminden uzaklaştıkça sahip olduğu mükâfat yani sevaplar artacak bu da kişiyi Tanrı'nın eş-aşığı haline getirecektir. Böylece insan Tanrı'nın inayetine sahip olabilecektir.

İnsanların eylemlerinden sorumlu tutulabilmesi için menfaat eğiliminin yanında adalet eğilimine de sahip olmaları gerekir çünkü adalet eğilimi menfaat eğilimi üzerindeki ilk dizgindir ve bize menfaatimiz için iyi olana karşı koyma ya da en azından onu her şeyden çok istememe gücünü verir. Adalet eğilimi bize kendi iyimizin akılsızca kovalamacasından uzak durma kabiliyetini vermiştir, dolayısıyla özgürlük ve mesuliyeti de. Scotus'un irade özgürlüğüne bu kadar önem vermesinin sebebi, faileri eylemlerinden sorumlu tutabilmek için bir zemin hazırlama isteğidir.

Scotus, ahlâk felsefesinde Tanrı'nın iradesine o kadar geniş bir özgürlük alanı tanımıştır ki, onun felsefesi genellikle evren ve ahlâk yasalarını, Tanrı'nın keyfi iradesinden başka hiçbir şeye dayandırmadığı ve bu iradeden başka hiçbir temeli olmadığı yönündeki eleştirilere maruz kalmıştır. Örneğin, Scotus'un anlayışına göre, bir kez Tanrı bizler için herhangi bir yol irade etti mi, nihai gayemize ulaşmak için bu yolu takip etmek bizler için doğru hale gelir. Fakat Tanrı'nın zorunlu olarak belli bir yolu emretmesi söz konusu değildir, kendisi mümkün yollar arasında dilediğini

bizim nihai gayemiz olarak tasvir edebilir(di). Aynı şekilde, Tanrı'nın kullarına karşı adaletle muamelede bulunma zorunluluğu yoktur. Sonsuz olan Tanrı sonlu ve yaratılışlarını Tanrı'ya borçlu olan kullarına karşı herhangi bir borç içinde değildir. Onun buyruklarında kullandığı irade, özgür iradedir; herhangi bir tutarsızlık ya da çelişkiye düşmeden Tanrı katil, zina, hırsızlık ve yalan söylemeyi emredebilir. Tanrı'nın buyrukları üzerindeki tek sınır, onun buyurduklarının kendi aralarında tutarsız olmamasıdır.

Scotus'un ahlâk teorisi, ilâhî buyruk teorisi için radikal sayılabilecek bir itiraz barındırmaz, dolayısıyla ilâhî buyruk teorisinin kabulüne götüren bir takım motivasyonları paylaşanlar için cazip görünebilir. Fakat ilâhî buyruk teorisinde, bir eylemin ahlâki değer kazanabilmesi için Tanrı'nın buyruğu zorunlu ve yeterlidir. Her ne kadar Scotus Tanrı'nın buyruklarını bir şeyin iyi olabilmesi için gerekli ve zorunlu görse de, böyle bir zorunluluğun yanında, eylemin kendisi için uygun olan tüm koşul ve niteliklere sahip olmasını da şart koşar. Buna göre, bir varlığın ahlâken iyi olabilmesi için irade sahibi olması ve eylemlerini iradesini kullanarak, bir eylemi ahlâki olarak iyi yapan koşullar olan nesne, gaye, zaman, mekân ve yapıma şekline (*potentia, objectum, finis, tempus, locus, modus*) uygun bir şekilde gerçekleştirmesi gerekir. Kendisi için uygun olan tüm koşul ve niteliklere sahip olan bir eylem, aklın gösterdiği istikamet üzere gerçekleştirilmelidir, aksi takdirde eylem ahlâki olarak iyi olma niteliğine sahip olamayacaktır. Bir eylemin ahlâki olarak iyi olmasını, eylemin gerekli koşul nitelik ve son olarak da akıl ile uygunluğuna bağlayan Scotus'un, basit bir şekilde ilâhî buyruk teorisini olarak nitelendirilmesi onun ahlâk felsefesini tam olarak tasvir edememektedir. Geleneksel ilâhî buyruk teorisinin aksine Scotus, Tanrı'nın buyuramayacağı bazı şeyler olduğunu düşünür. Buna göre, Tanrı, On

Emrin ilk üç yasası konusunda herhangi bir etki gücüne sahip değildir. Scotus'a göre bu ahlâk ilkeleri, -zorunlu olarak doğru oldukları için- doğal yasaya aittir. Dolayısıyla Tanrı'nın emredebilecekleri üzerinde açık bir kısıtlama vardır. Fakat dikkat edilmesi gerekir ki bu kısıtlamalar, ilâhî tabiatla alakalı olan kısıtlamalardır. Scotus'a göre, bundan başka, Tanrı'nın buyruklarını kısıtlayacak herhangi bir şeyden bahsedilemez. Bu yüzden nesnesi olumsal varlıklar olan hiçbir ahlâki ilke zorunlu olarak doğru değildir. Bu kaideler, Scotus'un salt bir ilâhî buyruk teorisyeni olmadığı göstermektedir.

Scotus'un ahlâk felsefesi açısından ilâhî buyruk teorisi kadar doğal yasa teorisi de merkezi bir rol oynamaktadır. Scotus'un ahlâk yasası içinde aklın rolü, onun iradeciliği ile iç içedir. Ona göre, akıl ile irade arasında herhangi bir tutarsızlık yoktur. İnsanlar yaratılış itibarıyla, eylemlerini ahlâk yasasının bilgisine göre yapma konusunda yetkindirler. İnsanlar sahip olduğu bu yetkinlik dolayısıyla eylemlerini akliselim ile uyum içinde gerçekleştirmelidirler. Eğer eylemlerini akıl, bu eylemler üzerinde herhangi bir rol oynamadan gerçekleştirirlerse, eylemler ahlâki iyiliğe sahip olamazlar. Görüldüğü üzere, Scotus'a göre, eylemlerimizin ahlâki olarak iyi olabilmesi için aklımızın da bu eylem üzerinde rol oynaması gerekir. Aklını doğru şekilde kullanan herhangi bir fail Tanrı'nın iradesi hakkında herhangi bir bilgi sahibi olmadan da kolaylıkla ahlâki olarak iyi olan eylemlere yönelebilir. Fakat unutulmamalıdır ki, akıl ile uyum içinde olan eylemlerimiz akıl ona yöneldiği için değil, Tanrı o eylemin iyi olmasını irade ettiği için iyi bir eylem olmuştur.

Scotus'un ahlâk alanında, ilâhî buyrukların da değiştiremeyeceği türden "zorunlu" doğruların olduğunu savunması onu, doğal yasaya yaklaştırmaktadır. Ona göre ahlâk yasası ikiye ayrılır. İlk bölüm zorunlu ahlâki doğruları içerir. Bu zorunlu

ahlâki doğrular kendinde açık ve bilinen ahlâki önermeler ve bunlardan kaynaklı sonuçları içerir. Tanrı insanları bu zorunlu ahlâki doğrulardan muaf tutamaz ve istisna uygulayamaz. Ahlâk yasasının bu bölümü, kesin surette doğal akıl ile ulaşılabilir.

Scotus'a göre, bir yasanın doğal olarak nitelendirilebilmesi için, bu yasanın tüm insanlar için, zaman, mekân, gelenek ve zihniyet ayırt etmeksizin; mutlak bir açıklığa sahip olması ve kesinlikle bağlayıcı olması gerekir. Buna göre, doğal yasa, kelimenin tam manasıyla, sadece terimlerinin basit bir incelenmesi ile açık hale gelen ahlâki bir postulat ve ondan sonuç olarak çıkan mantıksal zorunluluklar içerir. Bu nitelikler sadece On Emrin ilk üç yasası için geçerlidir. Buna göre, denilebilir ki, sadece Tanrı'nın konu olduğu önermeler doğal yasaya aittir. Tanrı'nın konu olduğu söz konusu önermeler herhangi bir dışsal etki tarafından değiştirilemeyecek bir nitelikte olup evrensel ya da tümel bir geçerliliğe sahiptir. Bundan dolayı Tanrı'nın konu olduğu buyrukların dışındaki diğer tüm buyruklar doğal yasaya sadece geniş bir manada dâhildir.

Scotus, dar ve geniş manada doğal yasa arasında ayırım yapar. Kendinde açık olan buyruklar dar manada doğal yasaya; dar manada bağlı olan buyruklar ile uyum içinde olan diğer buyruklar ise geniş manada doğal yasaya aittir. Dar manada doğal yasanın sadece kendinde açık olan ve analitik olarak doğru olan önermeleri kapsadığını düşündüğünden dolayı Scotus'a göre, bir önermenin kendinde açık ve analitik olarak doğru olması o önermenin Tanrı tarafından bile *yanlış* yapılamayacağı anlamına gelir. Bunlar zorunlu doğrulardır ve Tanrı bile bunları değiştiremez. Geniş manada doğal yasaya ait olan diğer önermeler kendinde açık olmayıp analitik olarak

da doğru değillerdir ama birbirleri ile uyum içindedir. Bu önermeler olumsal olduğu için tamamen Tanrı'nın takdirine bağlı olup, doğal akıldan hareketle bilinemezler.

Scotus'a göre, On Emrin ikinci bölümü zorunlu değil, olumsaldır. Dolayısıyla Tanrı, bu bölümünde yer alan emirlerden herhangi biri konusunda muafiyet uygulayabilir ve On Emrin ikinci bölümüne ait yasak olan herhangi bir önerme Tanrı'nın irade etmesiyle caiz olma niteliği kazanabilir. Scotus'a göre, sadece Tanrı'nın nesne olduğu buyruklar doğal yasaya aittir; çünkü Tanrı zorunlu olarak en iyidir ve insanların bu doğruya doğal akıl ile ulaşmaları, bu önermeler kendinden açık ve analitik olarak doğru olduğu için, mümkündür. Tanrı dışındaki diğer tüm varlıklar olumsal olarak iyidirler, dolayısıyla bu varlıkların konu olduğu herhangi bir ahlâki kural zorunlu olarak onların doğasına ait değildir.

Görüldüğü gibi Scotus, ne salt doğal yasa teorisyeni ne de ilâhî buyruk teorisyenidir. Scotus'a göre zorunlu ahlâki önermeler kendinden açık oldukları için insan akli tarafından kolaylıkla bulunabilir; olumsal ahlâki önermeler ise Tanrı'nın buyruklarına göre iyi ya da kötü niteliği kazanmaktadırlar. Bu tarz önermeler Tanrı'nın bildirmesi dışında doğal akıl ile ulaşılabilir değildir.

Scotus'un doğal yasa teorisine getirdiği esas itiraz; ilâhî bilgi ile olumsal varlıkların *bulukları* (*haecceity*) arasındaki ilişkide ortaya çıkmaktadır. İlâhî bilgi kapsamında ele alındığı zaman Scotus'un *buluk* kavramı merkezi bir öneme sahiptir. Scotus'a göre olumsal varlıklar, *bulukların* bilgisine sahip olamazken, Tanrı, bilfiil *bulukların* bilgisine de sahiptir. *Bulukun* bilgisine, sadece Tanrı tarafından erişilebilir olması Scotus'un ahlâk felsefesi açısından büyük önem arz etmektedir. Olumsal varlıkların, her birinin ayrı ayrı bireysel özlere sahip olması ahlâk yasasının tümdengelimci bir şekilde insan doğasından çıkarılabileceği iddiasını çürütmektedir.

Her tekil varlığın, sadece kendisine has ve onu diğer varlıklardan ayıran bir *buluka* sahip olması herkesi kapsayacak ve herkese ortak şekilde hitap edecek bir ahlâk yasasının insan doğasından çıkarılamayacağını; dolayısıyla tündengelimci bir doğal yasa teorisinin mümkün olamayacağı Scotus'un doğal yasa teorisine yönelttiği en büyük eleştirilerden biridir.

Scotus'a göre istisnasız bir şekilde Tanrı "bilenebilir olan her şeyi gerçek ve diğer her şeyin bilmesinden farklı olarak" tabiatı gereği ve herhangi bir seçimden önce bilebilir. Bu Scotus'un ahlâk anlayışı açısından da büyük öneme sahip olan bir önermedir. Tanrı'nın yaratmadan önce aracısız olarak her şeyi bilmesi onun buyruklarının adalete zıt ya da adaletle çelişen herhangi bir şey içermeyeceği, bu da Tanrı'nın buyrukları için herhangi bir keyfiliğin söz konusu olmadığı manasına gelir.

Scotus'a göre analitik doğrular ve bu doğruların zorunlu sonuçları akıl tarafından kendiliğinden bilinir. Fakat diğer önermeler için, akıl, iradeye bu tarz önermelerin çelişkili çiftlerini önerir. İrade bu çiftlerden birini gerçekleştirmek için özgür bir tercihte bulunur. Olumsal önermeleri doğru yapan bu özgür seçimdir. İlâhî iradenin bu özgür eyleminden önce, akıl bunlardan hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu bilmez. Akıl uygun önermelerin doğruluklarına dair sahip olduğu bilgi, iradenin bazılarını doğru bazılarını da yanlış yapma yönündeki özgür tercihinin sonucudur. Buradan hareketle, Tanrı'nın buyruklarının insan için bağlayıcı olmasının yanında insanın aklıyla ulaşabileceği bir takım doğrular da vardır. Bu doğruların akılla bilenebilmesi için, Tanrı'nın söz konusu önermelerin nesnesi ya da konusu olması gerekmektedir, aksi takdirde bu önermeler analitik önermeler olamazlar.

Scotus'a göre, bir varlık iki manada iyilik sahibi olabilir. Bir varlığın var olmak itibarıyla sahip olduğu, realitede herhangi bir zıt ya da olumsuz manada

karşılığı olmayan, varlığın *neye sahip olduğu değil, ne olduğu* manasına gelen birincil iyilik Scotus'a göre, bir varlığın var olmak itibariyle sahip olduğu iyiliktir; birincil iyiliğe sahip olmayan herhangi bir şey zaten var değildir. Scotus'a göre, bir varlığın birincil iyiliği ya da zorunlu iyiliği o varlığın içsel olarak sahip olduğu bir nitelik olup; varlığın kendisi olarak kendisi olması bakımından herhangi bir eksiklik taşımaz; kusursuzdur. Scotus'a göre, ahlâk teorisinin eylem ve faillere atfettiği iyilik bir varlığın birincil iyiliği değildir. Çünkü bir iyinin, ahlâki iyi olabilmesi için kendisine zıt bir *kötü*'ye sahip olması gerekir. Yani, söz konusu iyilik, bir varlığın ahlâk yasasına uygun olmayan bir eylemde bulunduğu anda kaybedebileceği arızı bir nitelikte olmalıdır. Dolayısıyla buradan hareketle denilebilir ki ahlâk teorisi için önemli olan iyi, fail ya da eylemler için bir arazdır. Bu tarz iyilere ikincil ya da arızı iyilik adını vermektedir. İkincil iyilik, birincil iyiliğin tersine, var olan her canlıda zorunlu olarak bulunması gereken bir iyilik değildir. İkincil iyilik, insanlar arasında çeşitli derecelerle sahip olunan; bazı insanların diğerlerden daha eksik bir şekilde sahip olabildiği iyilik türüdür. İkincil iyilik bu sebeple arızı bir niteliktir.

Ahlâki iyi, birçok farklı etmenin bir araya gelerek oluşturdukları bir harmoninin ürünüdür. Nasıl ki güzellik, güzel bir vücutta mutlak bir nitelik değil de bu vücudun belli parçalarının ortaya çıkardığı (boy, beden, renk) bir harmoni ise bir eylemin ahlâki iyiliği de aynı şekilde belli özelliklerin (gaye, zaman, mekân, davranış gibi) bir araya gelmesiyle ortaya çıkar. Tüm bu özellikleri taşıyan eylem ayrıca akıl ile de uyum içinde olmak zorundadır. Aksi halde eylemin taşıdığı niteliğin hiçbir kıymeti olmayacak; eylem ya ahlâk yasasına göre olumsuz ya da nötr olma niteliği kazanacaktır. O zaman, bir eylemin ahlâken iyi olması esasen, o eylemin ahlâken iyi olması için gerekli şartların ne olması gerektiğini dikte eden akıl ile olan

uyumuna bağılıdır. Bir eylemin ahlâki olarak iyi olabilmesi için eylemin kendi doğası için uygun olan her şeye sahip olmasının yanında aynı zamanda failin eylem üzerinde hüküm verecek akli yeterliliğe sahip olması ve eylemi verdiği hükme göre gerçekleştirmesi gerekir. Dolayısıyla bir eylem ancak ve ancak belli bir karar verme süreci sonunda ortaya çıkan bir iradenin kullanımı ile övgüye ya da yergiye konu olabilir. Bir eylem eğer özgür bir irade ile yapılmadıysa, ahlâkiliği söz konusu olamaz.

Scotus, skolâstik dönemin yoğun şekilde hissedildiği bir evrede eserler vermiş bir düşünür olarak, dönemi etkileyen unsurlardan oldukça etkilenmiştir. Hıristiyan imanını ile çelişebilecek nitelikteki unsurların karşısında duran Scotus, cevap bulamadığı veya Hıristiyanlık ile çelişmek istemediği noktalarda, kutsal kitaplara başvurmada herhangi bir beis görmemiştir. Bu her ne kadar günümüz açısından değerlendirildiği zaman bağımsız bir felsefi yaklaşım olarak nitelendirilemese de, Ortaçağ için bunun bir tutarsızlık olduğunu söyleyemeyiz. Aksine bu tarz bir yaklaşım, dönem düşünürleri için arzu edilir olandır.

Scotus her ne kadar kendinden önceki geleneğe bağılı eklektik bir filozof olsa da, skolâstik dönem düşüncesi ile modern dönem felsefesinin sentezinde ve Ortaçağdan modern döneme geçişte düşünce dünyasının gelişiminde köprü görevi gören bir düşünür olmuştur. Scotus'un benimsediği zor üslup, onun yoğun şekilde eleştirilmesine sebep olmuştur. Bu zor üslubun yanında Aquinas gibi sistematik ve kolay anlaşılır bir filozofun da dönemi etkilemiş olması Scotus'un gölgede kalmasında zemin hazırlamıştır.

KAYNAKÇA

A. Birincil Kaynaklar: John Duns Scotus'un Kendi Eserleri

SCOTUS, John Duns, *Contingency and Freedom: Lectura I 39*, A. Vos Jaczn; H. Veldhuis; A. H. Looman Graaskamp; E. Dekker; N.W.Den Bok (Çev. ve Ed.), Kluwer Academic Publishers, Utrecht 1994.

_____, *God and Creatures; The Quodlibetal Questions*, Felix Alluntis; Allan B. Wolter (Çev. ve Ed.), Princeton University Press, 1975.

_____, *On The Will and Morality*, Çev: Allan B. Wolter; William A. Frank (Çev. ve Ed.), The Catholic University of America Press, Washington 1997.

_____, *Philosophical Writings; A Selection*, Allan Wolter (Çev. ve Ed.), Bobbs-Merrill Educational Publishing, Indianapolis 1978.

_____, *Duns Scotus' Early Oxford Lesson on Individuation*, Allan B. Wolter (Çev. ve Ed.), Santa Barbara 1992.

_____, *Duns Scotus' Parisian Proof for the Existence of God*, Allan B. Wolter-Marilyn M. Adams (Çev. ve Ed.), V.42, 1982.

_____, *A Treatise on God as First Principle*, Kessinger Publishing, 2004.

B. İkincil Kaynaklar

ADAMS, Marilyn McCord, "Duns Scotus On The Goodness Of God", *Faith and Philosophy*, 4:4 (1987).

AKARSU, Bedia, *Ahlâk Öğretileri*, Remzi Kitabevi, 1982 İstanbul.

_____, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1998.

AL-ATTAR, Mariam, *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought*, Routledge, 2010 New York.

AQUINAS, Thomas, *Of God and His Creatures*, Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, Londra 1905.

ARISTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2012.

ARMSTRONG, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, Ayraç Yayınevi, Ankara 1998.

- AUGUSTINUS, *İtiraflar*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2010.
- AYDIN, Mehmet S., *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı Ahlâk İlişkisi*, Umran Yayınları, Ankara 1991.
- BAŞDEMİR, Hasan Yücel, “Thomas Aquinas’ta Tanrı Tasavvuru”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2:3, (2003).
- BETTONI, Efrem, *Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1961.
- BOETHIUS, *Felsefenin Tesellisi*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.
- BORLAND, Tully Andrew, *The Ethics and The Voluntarism of John Duns Scotus*, Purdue Üniversitesi Doktora Tezi, Indiana 2008.
- BROWN, Stephen F., “The Patristic Background”, *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, içinde, (Der. J. J. E. Gracia; T. B. Noone), Blackwell Publishing, Oxford 2006.
- BUCKLEY, James J.; Frederick Christian BAUERSCHMİDT; Trent POMPLUN (ed.), *The Blackwell Companion to Catholicism*, Blackwell Publishing, Oxford 2007.
- BYDÉN, Börje; Katerina IERODIAKONOU, “Neoplatonism and Christianity”, *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, içinde, (Ed. John Marenbon), Oxford University Press, New York 2012.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2012.
- _____, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003.
- _____, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, ASA Kitabevi, Bursa 1999.
- COPLESTON, Frederick, *A History of Philosophy; Augustine to Scotus*, Cilt 2, Search Press, London 1976.
- CROSS, Richard, *Duns Scotus On God*, Ashgate Publihing, England 2007.
- _____, *Great Medieval Thinkers: Duns Scotus*, Oxford University Press, New York 1999.

ÇOTUKSÖKEN, Betül; Saffet BABÜR, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1993.

DAVIES, Brian, “Thomas Aquinas” , *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, içinde, (Der. Jorge J. E. Gracia; Timothy B. Noone), Blackwell Publishing, Oxford 2002.

DÖNMEZ, Süleyman, *Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi: Bilgi ve İnanç*, Karahan Kitabevi, Ankara 2004.

DUMONT, Stephen D., “John Duns Scotus”, *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, içinde, (Der. J. J. E. Gracia; T. B. Noone), Blackwell Publishing, Oxford 2006.

FAHRI, Macid, *İslam Ahlâk Teorileri*, Çev. Muammer İskenderoğlu; Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014.

FRIEDMAN, Russell L., “Latin Philosophy: 1200-1350”, *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, içinde, (Ed. John Marenbon), Oxford University Press, New York 2012.

GILSON, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, Çev. Şamil Öçal, Açılım Kitap, İstanbul 2005.

_____, *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, Çev. Ayşe Meral, Kabalcı, İstanbul 2007.

_____, *Tanrı ve Felsefe*, Çev. Mehmet S. Aydın, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1999.

GRACIA, Jorge J. E.; NOONE, Timothy B. (ed.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Blackwell Publishing, Oxford 2006.

GÜÇLÜ, Abdalbâki; Erkan UZUN, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2003.

HARE, John E., “Divine Command”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53:2 (2012).

_____, “İlahi Buyruk Teorisi”, Çev. Fehrullah Terkan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53:2 (2012).

_____, *God's Call: Moral Realism, God's Command and Human Autonomy*, Wm. Eerdmans Publishing Co., Michigan 2001.

_____, *God and Morality: A Philosophical History*, Blackwell Publishing, Oxford 2007.

_____, "Religion and Morality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2014), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/religion-morality/>>.

HAUSE, Jeffrey, "John Duns Scotus", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/scotus/>.

HOENEN, Maarten J.F.M., "Scotus and the Scotist School: The Tradition of Scotist Thought in the Medieval and Early Modern Period", *John Duns Scotus: Renewal of Philosophy*, içinde, (Ed. E.P. Bos), Rodopi B.V., Hollanda 1998.

INGHAM, Mary Beth; Mecthild DREYER, *The Philosophical Vision Of John Duns Scotus*, The Catholic University of America Press, Washington D.C 2004.

İSKENDEROĞLU, Muammer, "[Thomas Aquinas'ta]Tanrı'nın İsimleri ", *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar-II*, içinde, (Der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul 2012.

_____, "Thomas Aquinas'ta İman, Teoloji ve Akıl İlişkisi", *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*, sy. 16 (2004).

_____, "Thomas Aquinas'ta Mutluluk", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11, 2005.

JONES, W.T., *Ortaçağ Düşüncesi: Batı Felsefesi Tarihi*, 2. Cilt, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2006.

KENNY, Anthony, *A New History of Western Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2010.

_____, *A New History of Western Philosophy: Medieval Philosophy*, Cilt 2, Clarendon Press, Oxford 2005.

KENT, Bonnie, “Rethinking Moral Dispositions”, *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, içinde, (Ed. Thomas Williams), Cambridge University Press, Cambridge 2003.

KILIÇ, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, TDV Yayınları, Ankara 2012.

_____, “Din ve Ahlâk İlişkisi”, *Din Felsefesi El Kitabı*, içinde, (Ed. Recep Kılıç, M. Sait Reçber), Grafiker Yayınları, Ankara 2014.

KING, Peter, “Philosophy in the Latin Christian West: 750-1050”, *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, içinde, (Der. J. J. E. Gracia; T. B. Noone), Blackwell Publishing, Oxford 2006.

LEE, Patrick, “Aquinas and Scotus on Liberty and Natural Law”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, (Ed. R. Edward Houser), 56 (1982).

LIBERA, Alain de, *Ortaçağ Felsefesi*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

MACDONALD, Scott, “Augustine”, *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, içinde, (Der. J. J. E. Gracia; T. B. Noone), Blackwell Publishing, Oxford 2006.

MacINTYRE, Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, Çev.: Hakkı Hünler; Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, 2001 İstanbul.

_____, *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, Rowman & Littlefield Publishers, ABD 2009.

MARENBNON, John, *Early Medieval Philosophy (480-1150)*, Routledge, London 2002.

MOHLE, Hannes, “Scotus’s Theory of Natural Law”, *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, içinde, (Ed. Thomas Williams), Cambridge University Press, Cambridge 2003.

MULCHAHEY, M. Michéle; Timothy B. NOONE, “Religious Orders”, *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, içinde, (Der. Jorge J. E. Gracia; Timothy B. Noone), Blackwell Publishing, Oxford 2002.

NAGASAWA, Yujin, “A New Defence of Anselmian Theism”, *The Philosophical Quarterly*, 58:223, (2008).

NOONE, Timothy B., “Scholasticism”, *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, içinde, (Der. J. J. E. Gracia; T. B. Noone), Blackwell Publishing, Oxford 2002.

OKTAY, Ayşe Sıdıka, “Thomas Aquinas’ta Akıl Vahiy İlişkisi”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2014.

ÖNER, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yayınları, Ankara 1982.

ÖZCAN, Zeki, *Augustinus’ta Tanrı ve Yaratma*, Alfa, İstanbul 1999.

_____, “Augustinus Doktrini Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4:4, (1992).

ÖZKAN, Fatih, *Duns Scotus’da İradecilik*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008.

PLATON, *Diyaloglar*, içinde, Çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, 2013 İstanbul, s. (Menon, 87d) 173; s. (Gorgias, 506c).

_____, *Euthyphron – Dindarlık Üzerine*, Çev. Güvenç Şar, Kabalcı, İstanbul 2011.

REÇBER, M. Sait, “Tanrı ve Ahlâki Doğruların Zorunluluğu” , *AÜİFD*, 44:1, Ankara, (2003).

_____, “Tanrı’nın Sıfatları”, *Din Felsefesi El Kitabı*, içinde, (Ed. Recep Kılıç, M. Sait Reçber), Grafiker Yayınları, Ankara 2014.

REICHENBACH, Bruce R., “Why Is God Good”, *The Journal Of Religion*, 60:1 (1980).

ROSS, James F.; Todd BATES, “Duns Scotus on Natural Theology”, *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, içinde, (Ed. Thomas Williams), Cambridge University Press, Cambridge 2003.

SKIRBEKK, G.; N. GİLJE, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul 2011.

TARAKÇI, Muhammet, *St. Thomas Aquinas*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.

THILLY, Frank, *Felsefeye Yolculuk*, Çev. İbrahim Şener, 47 Numara Yay., İstanbul 2009.

TILLICH, Paul, *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, Touchstone, New York 1968.

TOPALOĞLU, Aydın, *Filozofların Tanrısı: Teistik Perspektif*, Ufuk Yayınları, İstanbul 2014.

VORLANDER, Karl, *Felsefe Tarihi*, Çev: Mehmet İzzet; Orhan Saadeddin, İz Yay., İstanbul 2004.

VOS, Antonie, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006.

WILLIAMS, Thomas, "From Metaethics to Action Theory", *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, içinde, (Ed. Thomas Williams), Cambridge University Press, Cambridge 2003.

_____, "John Duns Scotus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013, URL<<http://plato.stanford.edu/archives/yaz2013/entries/duns-scotus>.

_____, "Reason, Morality and Voluntarism in Duns Scotus: A Pseudo- Problem Dissolved", *The Modern Schoolman*, 74 (1997).

WIPEL, John F., "The Parisian Condemnations of 1270 and 1277", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, içinde, (Der. Jorge J. E. Gracia; Timothy B. Noone), Blackwell Publishing, Oxford 2002.

WOLTER, Allen B., "John Duns Scotus", *Encyclopedia of Philosophy*, (Ed. Donald M. Berchert), 2. Basım, Macmillan Reference-Thomson Gale, ABD 2006, Cilt 3.

YAVUZ, Yusuf Şevki, "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 22, (2000).

YAVUZ, Zikri, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Önbilgisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Ankara 2006.