

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(FELSEFE TARİHİ)
ANABİLİM DALI**

DUNS SCOTUS'DA İRADECİLİK

(Doktora Tezi)

**Danışman:
PROF. DR. MURTAZA KORLAELÇİ**

**Hazırlayan:
FATİH ÖZKAN**

ANKARA 2008

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(FELSEFE TARİHİ)
ANABİLİM DALI**

DUNS SCOTUS'DA İRADECİLİK

Danışman:
PROF. DR. MURTAZA KORLAELÇİ

Hazırlayan:
FATİH ÖZKAN

ANKARA 2008

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(FELSEFE TARİHİ)
ANABİLİM DALI

DUNS SCOTUS'DA İRADECİLİK

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: PROF. DR. MURTAZA KORLAELÇİ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR

Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

Doç. Dr. İsmail KÖZ

Doç. Dr. Celal TÜRER

Tez Sınavı Tarihi: 29/05/2008

ÖNSÖZ	IV
GİRİŞ	7
Duns Scotus'un Hayatı, Eserleri ve Orta Çağ Felsefesindeki Yeri	7
BİRİNCİ BÖLÜM	26
İRADE VE ÖZGÜRLÜK.....	26
1. Orta Çağ Felsefesinde İradenin Yeri	26
2. Rasyonel Bir Yeti Olarak İrade.....	31
3. Özgür İrade.....	60
4. Doğal zorunluluk ve Özgür İrade.....	69
5. Mekanizm ve Özgürlük.....	83
İKİNCİ BÖLÜM	89
DUNS SCOTUS'A GÖRE TANRI'NIN İRADESİ	89
1. Tanrı Kavramı	89
2. Tanrı'nın İradesi.....	96
3. Tanrı'nın Bilgisi ve Öngörüsü	105
4. Özgürlük ve Zorunluluk Bağlamında Tanrı'nın İradesi	130
5. Tanrı ve Ahlâk Yasası.....	143
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	161
DUNS SCOTUS'A GÖRE İNSANIN İRADESİ.....	161
1. Özgürlük ve Zorunluluk Bağlamında İnsanın İradesi	161
2. Mutlak Varlık Karşısında İnsanın İradesinin Anlamı	166
3. İnsanda İrade Eylem İlişkisi	174
4. İnsan fiillerinin ahlâkîliğinin Belirlenmesinde İradenin Rolü.....	179
SONUÇ	186
KAYNAKÇA	196

ÖNSÖZ

“Rabbim! Kendine sıfat olarak seçtiğin Varlık’tan başlayarak, aklımın gücü dâhilinde ‘gerçek varlığın bilgisini araştırmamda’ bana yardım et.”

Duns Scotus, De Primo Principio

Duns Scotus, Türkiye’deki ilmî ve akademik çevrelerde, adını sıkça duyuran ve Orta Çağ Batı Felsefesine ilişkin çalışmalarda kendisine referanslar verilen bir filozof olmasına rağmen, hakkında yapılan müstakil çalışmalar tek bir doktora teziyle sınırlı kalmıştır. Duns Scotus’un eserlerinde özgün bir dil kullanması ve daha pek çok eserinin Latince’de tahkik edilip İngilizce’ye çevrilmemiş olması bunun önemli etkenlerindendir. Scotus’un pek anlaşılamayan bir filozof olmasının bir nedeni de eserlerinde kurucu olmaktan daha çok kritik bir usul benimsemesidir.

Türkiye’de Duns Scotus’un felsefi düşünceleriyle ilgili yapılmış olan tek çalışma, H. Şule Elkâtip tarafından yapılan “Being and Individuation According to John Duns Scotus” (John Duns Scotus’a göre Varlık ve Tikelleşme) başlıklı doktora tezidir (ODTÜ 1992).

Elkatip’in çalışmasında “tikelleşme prensibi” konu edilmektedir. Buna göre, yaygın anlayışa uygun olarak Duns Scotus birliğin varlığı izlediğini düşünür. O, bu ilkeden Scotusçuluğun esaslı savlarından birini oluşturan özgün bir sonuç çıkarır: Birliğin varlığı izlemesi halinde varlığın her gerçek basamağına, gerçek bir birliğin karşılık gelmesi gerekir. Örneğin her tekil ya da bireysel varlıkta birçok “gerçek görünüş” (formalitates) vardır. Bu gerçek görünüşler ne aynındırlar ne de ayrılabilirler; çünkü onlar bir taraftan tek bir bireyi oluşturunca diğer taraftan da diğer

tarafından da herhangi bir şekilde birbirinden farklılık gösterirler. Elkatip'e göre Scotusçu tarihçiler buna nesnel ayırım demeyi önerirler. Nesnel ayırımla birlikte, bireyin birliği ve yeteneklerinin çokluğu sayesinde, Tanrı'ya ilişkin bilgimizin pozitif niteliği korunmuş olmaktadır.

Orta Çağ Batı Felsefesi teoloji ve metafizik olmak üzere iki ayrı sistemin mücadelesine sahne olmuştur. Daha açık bir dille ifade edecek olursak, vahyin Tanrı'sı ile felsefenin Tanrı'sı karşı karşıya gelmiş ve Hristiyan teolojisi bundan büyük kazanımlar elde etmiştir.

Hristiyan teolojisinin olgunlaşma sürecinin en önemli şahsiyetlerinden biri de Duns Scotus'tur. Felsefenin etkin olduğu bir kültür ortamında yaşayan Scotus, Müslüman Kelamcılarının da konu ettiği; Tanrı'nın zatı, sıfatları, varlığının kanıtlanması, evrenle ilişkisi gibi pek çok konuda haklı bir şöhretin sahibi olmuştur.

Çalışmamız boyunca, Duns Scotus'un görüşlerini, doğrudan kendi kaynaklarından hareketle tespit etmeye çalıştık. Bunun yanı sıra, Scotus yorumcularının görüşlerinden önemli bulduğumuz kısımları da çalışmamıza katmayı ihmal etmedik.

Çalışmamızda kullandığımız dile ilişkin bir açıklamada bulunmayı gerekli görüyoruz. Ülkemizde yapılan bilimsel çalışmalarda gözlemimiz odur ki, bilimsel disiplinlerde ortak bir terminoloji kullanımının sağlanamaması sorunu felsefe disiplinleri için de geçerlidir. Çalışmamızda, kavramların kullanımı açısından, eski dil – yeni dil ayırımına itibar etmeden, felsefe alanında kabul görmüş ve yaygınlık kazanmış sözcükleri seçmeyi uygun bulduk.

Çalışmamızın planlama aşamasından tamamlama aşamasına kadar olan sürede bizden teşvik, yönlendirme ve yardımlarını esirgemeyen danışman hocam, Prof. Dr.

Murtaza KORLAELÇİ Bey'e şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU Bey'e ve Prof. Dr. İbrahim ÖZDEMİR Bey'e de yardım ve katkılarından dolayı teşekkür ediyorum. Bununla birlikte tezimin birinci savunmasında tez jürinde bulunan ve tezime ilişkin görüş ve önerilerini benimle paylaşan Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR Bey'e, Doç. Dr. Celal TÜRER Bey'e ve Doç. Dr. İsmail KÖZ Bey'e de teşekkürlerimi arz ediyorum.

Fatih ÖZKAN

Ankara 2008

GİRİŞ

Duns Scotus'un Hayatı, Eserleri ve Orta Çağ Felsefesindeki Yeri

John Duns Scotus (1266-1308), görüş ve düşünceleriyle Orta Çağ Batı Felsefesinin önemli aşamalarından birini oluşturur. O, kariyerini Kilise okullarında yapmış teolog filozoflardan biridir. Pek çok Orta Çağ filozofunda olduğu gibi, yaşamının erken dönemi hakkında pek az bir bilgiye sahibiz. 1291 yılındaki Northampton'daki Oliver Sutton kilisesine piskopos olarak atanmasına ilişkin sicil kayıtları incelendiğinde, 1266'da doğduğu anlaşılmaktadır. Yaygın bir kanaate göre, bugün Berwickshire'a bağlı Duns kasabası yakınlarında arazi sahibi olan Ninian Duns'un oğludur.

Scotus, 1277 yılında amcasının muhafızlık yaptığı Dumfries şehrindeki Fransisken¹ manastırına kaydolmuştur. Bir teoloji doktoru olarak Cambridge'de Pierre Lombard'ın (1100 - 1160) *Sentences*'i² üzerine, 1300'de Oxford'da ve 1302-1303 yıllarında Paris'te konferanslar vermiştir. 1303'te İngiltere'ye karşı girişilen savaşta, kilise mallarının vergilendirilmesi konusunda çıkan tartışmada Kral Philip(1268-1314)'e karşı Papa VIII. Boniface (1235-1303)'in yanında yer aldığı için Scotus ve beraberindekiler sürgün edilmişlerdir. Ancak sürgün uzun sürmemiş ve Scotus, 1304

1 Fransisken, Francesco d'Assisi tarafından kurulmuş tarikata bağlı tüm Kardeşler'e genel olarak verilen addır. 1209'da Papa Innocentius III, Francesco d'Assisi'ye ve Kardeşler'ine Hristiyanları tövbeye çağırmaları için sözlü izin vererek fransisken tarikatının temellerini attı. Tarikat üyeleri, kurucularının düşüncesine uygun bir biçimde vaizlik yaparak, manastırlara çekilmeden hayatlarını sürdürmekteydiler. Daha XIII. yy.'ın ortalarında, Hales'li Alexander ve Aziz Boneventura gibi fransisken skolastikler Paris Üniversitesinde ünlü oldular. Üniversitelere bağlanan Fransisken okulları (Studia) Fransa, İtalya ve İngiltere'de çoğalmıştır. (George Marcell, "The Franciscan School through the Centuries" in The History of Franciscan Theology, ed. Kenan B. Osborne, ss. 311-315.)

2 *Sentences* (Kilise Babalarının Teoloji Sorunlarına İlişkin Hikmetleri) bir dönem Paris Piskoposluğu da yapmış olan Pierre Lombard (Lombardiyalı Pierre)'in dört kitaptan oluşan külliyyatıdır. Eser, teoloji konularında, yüzyıllarca genel geçer bir değere sahip olmuştur. Possevin adında bir Cizvit, bu eserin 243 şerhi olduğunu iddia eder. Kitapların ilki Allah'tan, ikincisi onun yaratıklarından, üçüncüsü kurtuluştan ve erdemlerden, dördüncüsü kutsal ayinlerden bahseder. Karl Vorlander, Felsefe

yılında tekrar Paris Üniversitesi'ne teoloji profesörü olarak dönmüştür. Çalışmalarını 1307 yılından ölümüne kadar da Cologne'daki Fransiskan Akademisinde sürdürmüştür.³

Scotus, bir düşünür için genç denilebilecek yaşta ölmüştür.⁴ Ordinatio⁵ olarak bilinen Peter Lombard'ın "Sentences" adlı eserine yaptığı anıtsal şerhin nihai düzenlemeleri ölümüyle birlikte kesintiye uğramıştır. Eser, Oxford'da başlayan, Paris'te ve Cambridge'de devam eden konferanslar dizisinin bir ürünüdür.⁶ Kapsam alanı daha dar olmasına rağmen *Questiones Quodlibetales* (General Issues, Umum Meseleler), Paris'te "recent master"ken olgunluk döneminin düşüncelerini ifade ettiği için Scotus'un genelde en önemli eseri olarak görülür. Aristoteles (M.Ö. 384-322)'in *Metafizik*'i üzerine yazdığı *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* (Aristoteles *Metafizik*'i Hakkında Sorular); Oxford ve Paris dönemlerinde kaleme alınan ve 46 kısa tartışmayı içeren *Collationes* (Karşılaştırmalar); Porphyry'nin *Isagoge* (Aristoteles'in "Kategoriler"ine "Giriş")'i ve Aristoteles'in *Categories*'i üzerine yazdığı sorular formundaki bir seri mantık yazısını içeren *De Interpretatione* (Yorum Üzerine) ve *Sophisticis Elenchis* (Sofistik Çürütmeler), Scotus'a atfedilen özgün eserlerdir. Yine kısa fakat doğal teolojinin önemli bir özeti hükmündeki *The Tractatus de Primo Principio*

Tarihi, çev.: Mehmet İzzet - Orhan Saadeddin, ss. 272-273.)

3 Allan B. Wolter, "Duns Scotus, John", *The Encyclopedia of Philosophy*, II, London 1967, s. 427; Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, II, ss. 476-77.

4 Onun erken yaştaki ölümü nedeniyle düşünceleri tekamül sınırına ulaşamamıştır. Bazı önemli konularda, Scotus'un çıkarımlarını nasıl doğruladığı ifade edilmediğinden bilgimiz eksik kalmaktadır. Buna karşın, onun felsefesinin genel yapısını açıkça kestirmek ve Orta Çağ Felsefe Tarihi içindeki yerini tayin etmek zor değildir. Bkz. Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York 1978, s. 464.

5 İlk Hikmetler Üzerine Yorum, Oxford'daki çalışmalarının toplamı. Ölümünden önceki baskılarda "Commentaria Oxoniensia" ya da sadece "Opus Oxoniense". "Reportata Parisiensia" ise Yorum'un Paris Üniversitesi'nde ders verdiği yıllardaki ikinci yazımını ifade eder.

6 Ordinatio'un çağdaş edisyon-kritiğine, 1950'de Vatican Press tarafından başlanmış ve halen sürdürülmektedir. Thomas Williams, Introduction: The Life of Works of John Duns Scotus the Scot" in *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, ed.: Thomas Williams, Edinburgh 2003, s. 3.

(İlk İlke Olarak Tanrı Üzerine Bir İnceleme)⁷ onun en son eseri kabul edilir. Ayrıca *Tractatus*'un tamamlanmamış bir eser olduğu ve *Theoremata* (Kuramlar)'ın ona ait özgün bir eser olmadığı gibi felsefe çevrelerinde Scotus'a atfedilen bazı eserlerle ilgili ciddi iddialar ileri sürülmektedir.⁸

Scotus, döneminde yaşayan büyük filozoflardan pek çoğu gibi, filozof olmanın yanı sıra bir teologdur. Katolik kilisesine bağlı Fransisken ve Dominiken tarikat geleneği doğrultusunda yapılan eğitim faaliyetleri neticesinde “master” adayları, İncil çalışmalarından sonra Aristoteles'in felsefi eserleri veya Peter Lombard'ın *Sentences*'i üzerine çalışmalar yaparlardı. Orta Çağ felsefesinin en önemli niteliği, konuların teolojik bağlamda ele alınmasıdır. Bu durum, teolojinin felsefeye öncelenmesinden ziyade pratikte sistemli bir savunma ve ilâhî bilginin yorumlanması için felsefenin seferber edilmesi anlamını taşımaktadır. Dinin felsefeyle kurduğu ilişkide “dinin emrinde felsefe” yaklaşımı benimsenmiştir.⁹ Bu bağlamda örneğin felsefeyle kurduğu ilişki bakımından Scotus, kaynağını dinden alan yoktan (ex nihilo) var etme doktrini benimsenmiş; panteizme düşmekten sakınmıştır.¹⁰

Bir fransisken rahibi olarak Scotus'un yaşadığı dönemde fransiskenlerin genel izlenimi şöyleydi: İnsan, tabiatın bütününe bir sevgi bağı ile sıkı sıkıya bağlıdır. Buna göre Tanrı'nın bizzat kendisiyle ve teslisteki üç şahsiyetin birbiriyle olan ilişkisinde bir sevgi bağından söz edilebilir. Bu sevgi, ilahi sevginin uhdesinden neş'et eder. Dünya, Tanrı tarafından sevgi aktı ile yaratılmış ve varlığını bu sayede

7 Eser, “A Treatise On God As First Principle” adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir. “Franciscan Enstitute”ün resmi internet (<http://ewtn.com/NewLibrary/index.html>) adresinden eserin tam metnine ulaşılabilir.

8 Wolter, a. g. e., s. 427.

9 A. g. e., s. 428.

10 Scotus'a göre, “eğer evren Tanrı'dan çıkmışsa, o Tanrısal mahiyettir ve Tanrı'yla aynı şey olur. Fakat Tanrı'dan çıkmış değildir; Tanrısal özgürlüğün bir hareketiyle yaratılmıştır. Stoacıların iddia ettikleri gibi, Tanrı Âlemin ruhu olmadığı gibi, Âlem de Tanrı'nın vücudu değildir. Tanrı'nın Âlemin içinde olması, onun ulûhiyetini zedeler.” Duns Scotus,

devam ettirmektedir. Ortaçağlarda sevgi saikiyle ilahi olana benzeme methodilmiştir. Fransisken düşünce sisteminde sevgi, evrenin merkezindedir. Bu düşünce Scotus'un çocukluk dönemi eğitiminin ana eksenini oluşturmuştur.¹¹

Scotus, felsefesinde sevgi ve irade arasındaki sıkı münasebete vurgu yapar ve iradenin, sevginin yer aldığı alanda güç kazandığını iddia eder. İrade, sevginin alanında yer alır. O teolojik düşüncelerinde Tanrı'nın aklından ziyade iradesine odaklanır. Scotus'un Tanrı'nın iradesine ilişkin öğretisi, özellikle de Tanrısal iradenin sonsuzluğuna vurgu yapması, onun doğal (natural) teolojisinin bütününe teşmil edilebilecek ehemmiyette bir anlatımı içerir. Onun irade doktriniyle ilgili aklımızda bulundurmamız gereken husus şudur: özgür irade zıt etkiler üretebilir; pek çok koşulda ürettiği etkinin yerine eşit derecede zıt bir etki de üretebilir.¹²

Duns Scotus, uzun bir felsefi ve teolojik geleneği miras olarak almıştır. Düşüncelerinin oluşmasında büyük Fransisken hocaların büyük rolü olmuştur; özellikle Robert Grosseteste (1175-1253)'e, Hales'li Alexandra'a, Bonavetura (1217-1274)'ya, Mediavillalı Richard (1249-1306)'a ve İspanyalı Gonzalves (ö: 1313)'e çok şey borçludur. Fakat bazen onaylamak, bazen de karşı çıkmak üzere, kendi tarikatinden olmayan Gand'lı Henri (ö. 1293) ve Fontaines'li Godefroy (1250-1309) gibi hocaların adlarına eserlerinde gönderme yapmıştır. Özgün bir yaklaşımla yorumladığı Aristoteles'i ve İbn Rüşd (1126-1198)'e tercih ettiği İbn Sînâ (980-1037)'yı gayet iyi bilmektedir.¹³

Scotus'un düşünce tarihindeki şöhreti, yapıcı yeteneğinden çok diyalektik

A Treatise On God As First Principle, <http://www.ewtn.com/library/THEOLOGY/GODASFIR.HTM>

11 Alexander Broadie, *The Shadow of Scotus*, England 1995. Lecture III: Scotus, The Primacy of the Will. <http://www.giffordlectures.org/Browse.asp?PubID=TPSOSC&Volume=0&Issue=0&ArticleID=4>

12 Broadie, a. g. y.

13 Edouard Jeaneau, *Ortaçağ Felsefesi*, Çev.: Betül Çotuksöken, İstanbul 1988, ss. 108-109.

kavrayışına ve tenkit becerisine dayanmaktadır. Roger Bacon (1214-1294)'dan çok etkilenmiştir. Augustinus (354-430) ve Anselmus (1033-1109)'u en büyük üstadlar olarak görmüştür. Fransiskanlar onu düşünce sistemlerinin doktoru (Doctor Subtile) olarak görmüşlerdir.¹⁴ Bonaventura'nın düşüncelerinin bir bakıma mirasçısı olarak düşünülen Scotus öte yandan Ockham (1285-1347)'ı hazırlamıştır.¹⁵

Scotus felsefesinin Orta Çağ felsefesindeki yerine ilişkin birbirinden farklı pek çok yorum yapılmıştır. Onu bir taraftan çığır açıcı olarak Ockham ve Luther (1483-1546)'ın habercisi olan bir düşünce silsilesinde konumlandıranlar olduğu gibi, diğer taraftan da Scotusçuluk ve Thomacılık arasındaki keskin farklılıkları yumuşatarak onu Thomas'ın bir takipçisi olarak görenler de olmuştur. Genel kanı, bu şekildeki yorumların abartı içerdiği yönündedir. Orta Çağ düşüncesi üzerine araştırma yapanlardan pek çoğu, Scotus'u Fransiskan geleneğin bir takipçisi sayar. Bununla birlikte pek çok konuda Aristoteles'in ve selefi olup da Fransiskan olmayan pek çok düşünürün görüşlerini benimsediği kabul edilir. Bir yönüyle onun düşüncelerinde St. Thomas (1225-1274) Aristotelesçiliğinden izler görülmektedir. Nihai olarak, bütün büyük filozoflar gibi Scotus da ele aldığı problemler açısından kendinden önceki filozofları takip etmekle birlikte, özgün düşüncelere sahip bir filozof kabul edilir.¹⁶

Scotus'un bütün eserlerinin Latince'de tahkiki (critical edition) henüz yapılmamıştır. Esasında, bu çalışmalar yapılmadan onun Orta Çağ felsefesindeki yeri doğru olarak tayin edilemeyecektir.¹⁷

14 Frank Thilly, Bir Felsefe Tarihi, Çev.: Nur Küçük - Yasemin Çevik, Eskişehir 2001, s. 206.

15 Betül Çotuksöken; Babür, Saffet, Ortaçağda Felsefe, İstanbul 2000, s. 275.

16 Frederick Copleston, A History of Philosophy, II, An Image Book, London 1954, s. 481.

17 A. g. e., s. 482.

Scotus, Orta Çağ düşüncesinin son evresini hakkıyla temsil etmiştir. O, aslında ortadoksinin kendisine koyduğu sınırlar içerisinde düşüncenin varabileceği en üst düzeye ulaşmıştır. O, felsefe tarihçileri için de oldukça ilgi çekici bir düşünürdür. Örneğin Jones, Scotus ve felsefesine ilişkin olarak çarpıcı ifadeler kullanır: “Duns felsefesinin yapabildiği, inceltmek, ayırmak ve yorumlamaktır. Ana pozisyonlar geri dönülmez şekilde tesis edilmiş olduklarından, o yalnızca, adeta yüzeyi tekrar tekrar cilalayarak ufak tefek her lekeyi ortadan kaldırma niyetinde olmuştur.”¹⁸ “Duns, son derece etkili çözümleme aletleri geliştirmiştir. Pragmatik yatkinlığa sahip modern düşünürler, Duns’un apaçık ince zekâsını soyut metafizik ve teolojik problemlere harcayıp tüketmesinden üzüntü duyarlar. Onlar göre Duns, aynı dikkati kırkıyarak çözümleme gerektiren çok sayıda toplumsal ve politik soruna gösterseydi, bu ne kadar da kazançlı olurdu!”¹⁹

Duns’un ele aldığı konuların hepsinin merkezinde, aynı zamanda Orta Çağ’ın en çok tartışma konusu olan iman ve akıl arasındaki ilişkinin tespit edilmesi problemi yer alır: “Orta çağların insanları her ikisine de muhtaç olduklarını görmekteydiler; ikisinin de baştan sona uyum içinde olduğunu gösterinceye kadar Orta Çağ dünya görüşü istikrardan yoksundu. Scotus, Hristiyan imanının akılsallığını kanıtlamayı, kendisinden önce St. Thomas’ın yaptığı şeyi, daha güçlü kılmayı kendisine hedeflemiştir.”²⁰

Tarihçiler tarafından, Scotus’un Thomas’a nispeti, Kant (1724-1802)’ın uzlaşımçı tarzda bir sistem ortaya koyan Leibniz (1646-1716)’e nispetine benzetilmiştir. Çünkü Scotus, bir taraftan ‘asli günahattan arınmış gebelik’ (immaculee

18 W. T. Jones, “Ortaçağ Düşüncesi”; Batı Felsefesi Tarihi, II, İstanbul 2006, ss. 491-492.

19 A. g. e., s. 492.

20 A. g. e., s. 492.

conception) ilkesini savunurken Thomas'ın salt akla dayanan felsefesinden uzaklaşmış, diğer taraftan da Thomas'ın ve devrinin başlıca ülküsü olan iman ile akılı uzlaştırma biçimi, onu bu ikisi arasında bir tür ayrıma götürmüştür. Scotus'a göre yalnız kilisenin dogmaları değil, belki Âlemin zaman içinde yaradılışı ve ruhun ölümsüz olması gibi konular da akılla kanıtlanamaz. O, iyi bir matematik eğitimi aldığı için, bir delili kabul ederken seleflerinden daha titiz bir üslup benimsemiştir.²¹

Doğal teolojinin alanını daraltan Duns, Thomas'ın akıl ve vahiy arasında kurduğu hassas dengeyi bozmuş ve böylelikle de aklın dar anlamda dünyevi bir alet olduğu tezine giden yolu hazırlamıştır. Teolojiiyi akılsal araştırma alanından dışlayarak bu tazda kurtarmaya çalışmanın nihai sonucu, oldukça ironik bir şekilde gelmekte olan “Akıl Çağı”nda teolojiye gittikçe önemsizleşen bir rol biçilmesi olmuştur.²²

Nitekim Paris'te genç bir düşünür olarak Ockham, Duns'un görüşlerini okuyup öğrenmiş ve Scotusçuluğun bazı yönlerini eleştirdiyse de vardığı sonuçların çoğu Duns'un düşüncelerinin mantıksal bir açılımı olmuştur. Bu yüzden o, Duns'un başlattığı doğal teolojinin alanını daraltma sürecini en uç noktaya taşımıştır. “Ockham, Tanrı'nın ne var oluşunun ne birliğinin ne de sonsuzluğunun kanıtlanamayacağını düşünüyordu. Ona göre bu temel teolojik önermeler kanıtlanamaz; iman akılı tamamlayamaz ve mükemmelleştiremezdi.”²³

Alain de Libera (1948-...)’ya göre ise Duns Scotus’un en özgün yanı teolojik biçimselcilik olarak adlandırabileceğimiz bir felsefi geleneği en üst düzeye taşımasıdır. “Scotus, kendi dönemini kavramsal olarak kendinden önceki

21 Karl Vorlander, Felsefe Tarihi, Çev.: Mehmet İzzet - Orhan Saadeddin, İstanbul 2004, s. 291.

22 Jones, a. g. e., s. 492.

23 A. g. e., s. 494.

dönemlerden ayıran her şeyi icat etmiştir. Varlık kavramının eşanlamlılığı, tikelin sezgisel bilgisi teorisi, sezgisel bilgi ile soyut bilgi ayrımı, kipliklerin istatistikî olmayan işlemi bunların başında gelir.”²⁴

Scotus’un özgün yanlarından biri de ortaya koyduğu “bireyselleştirme (individuation) ilkesi”dir. Skolâstik felsefenin en önemli sorunlarından biri olan bireyselleştirme ilkesinin esası şudur: Bireysel nesnelerin özelliklerinden bazıları asıl, bazıları ise geçicidir. Bir nesnenin geçici özellikleri, özdeşliği değişmeksizin ortadan kaldırılabilir. Sözelimi bir erkeğin şapka giymesi ya da şapkasını çıkarması onun geçici özelliklerindendir. Böylelikle varlıkla öz arasında bir ayırım ortadan kalkmakta ve bir şeyi başkasıyla özdeş olmaktan ayıran özellik madde değil form olmaktadır.

Aynı türe ait iki bireysel nesne göz önüne alındığında bunlar öz bakımından ayrılık gösterirler mi, yoksa aynı özü taşımalarından ötürü aralarında aynılık mümkün müdür? Sorun burada ortaya çıkmaktadır. St. Thomas maddi nesneler açısından özsel bir ayırının bulunmadığını savunur. Duns Scotus’a gelince o, iki bireysel nesne arasında daima öz bakımından ayrılıklar bulunduğunu ileri sürer. St. Thomas’ın bu konuya ilişkin görüşü salt maddelerin birbirinin aynı parçalardan kurulduğu, sadece uzayda tuttıkları yer bakımından ayrıldığı kuramına dayanır. Böylece zihin ve bedenden kurulmuş olan bir kişi, başka bir kişiden sadece bedeninin uzaydaki yerine göre fiziksel olarak ayrılabilir. Öte yandan Duns Scotus, eğer nesneler birbirlerinden ayrılırsa onların nitel bakımdan da ayrılmaları gerektiğini söyler. Onun bu görüşü, St. Thomas’dan çok Platoncu izler taşır.²⁵

24 Alain de Libera, Ortaçağ Felsefesi, Çev.: Ayşe Meral, İstanbul 2004, s. 379.

25 H. Şule Elkâtip, Being and Individuation According to John Duns Scotus, A Ph. d. Thesis in METU, Ankara 1992, ss. 78-79.

Scotus'a göre, "her yaratılmış töz, manevi tözler bile, maddeye sahiptir. Bireysel eşyanın birbirinden farklı olmasını sağlayan ilke (principium individuationis) "suret"tir. Daha bireyselleşmemiş olan şey, daha çok yetkinliğe yakındır. Bu bireyselleşme ilkesi (haecceitas)²⁶, niteliğe (quidditas) eklenir. Örneğin Sokrat denilen adamda hayvanlığa, önce insanlık sonra da Sokratlık katılır. Birey bağımsız bir gerçekliğe sahiptir, başka bir yönden türetilmesi imkânsız olan olgudur."²⁷

Duns Scotus, tümeler konusunda ise, Anselmus ile Thomas arasında orta konumda bulunur. "Tümel, şeyden önce ve ilâhî akılda suret olarak mevcuttur; eşyanın niteliği olarak yine eşyada içkindir, müdrikede eşyadan alınmış soyut kavram olarak vardır."²⁸

Scotus'un düşünceleri birçok yönden Augustinuscu-Fransisken geleneğin izlerini taşır. Bunu, iradenin zihne karşı üstünlüğü öğretisinin yanı sıra, formların çokluğunu kabul etmesi ve Tanrı'nın varlığına ilişkin olarak Anselmci kanıtlamayı kullanması gibi konularda açıkça görmekteyiz. O iradenin zihinle ilişkisinde, gerçekte sevginin bilgiye karşı üstünlüğünü ileri sürmektedir. Buradaki üstünlük, Tanrı'nın mevcudatın bütününden daha çok sevilmesi gerektiğini esas alan en yüksek pratik ilkeyle yakından ilgilidir.²⁹

Scotus, ortaya attığı teorileri desteklemek üzere sık sık Aristoteles'in otoritesine başvursa da temelde bir Aristoteles 'takipçi'si olmak bir yana, pek çok konuda ona eleştiriler yöneltmiştir. Hatta Scotus'un felsefi eğiliminin Aristoteles'inkinden farklı olduğunu açıklıkla ifade edilebilir. Zira ona göre ilk

²⁶ Haecceitas deyiimi, ilk kez Scotus'un eserlerinde kullanılmıştır. Vorlander, a. g. e., s. 294.

²⁷ Vorlander, a. g. e., s. 294.

²⁸ A. g. e., s. 294.

hareket ettirici olarak nitelendirilen Tanrı, bütün sınırlı varlıkların kendisine bağlı bulunduğu, fiziki dünyanın ötesinde sınırsız ve aşkın bir varlığı ifade etmekte çok yetersiz kalır. Yine özgür iradenin bulunmadığı, Aristotelesci ahlâk da Scotuscu ahlâk doktrini açısından yetersizdir. Bir ahlâk felsefesi olarak Scotusculuk, Aristotelesçiliğe bağlı ve ona borçlu bir sistem olmaktan uzaktır.³⁰

Scotusçuluk, Orta Çağ düşüncesinin gelişiminde önemli bir merhaleyi teşkil eder. Bu düşünce, 14. yüzyılın eleştirel hareketlerinin canlanmasına önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Scotus, ilâhî sıfatların kesinliğinin doğal akıl tarafından ıspat edilemeyeceğini iddia ettiğinde ve insan ruhunun ölümsüzlüğüne ilişkin yapılan temellendirmelerin kanıtsal karakterini reddettiğinde bu kendisinden sonraki felsefe için neredeyse milat olmuştur. Öte yandan Scotus'un ahlâk yasasını bütünyle ilâhî iradenin keyfî seçimine bağladığını söylemek de hiç doğru değildir. Örneğin on emrin ikinci kısmındaki hükümler, onun ahlâkî zorunluluk doktrini açısından doğal yasa kapsamında değildir. Bunlar ilâhî muafiyetin özel durumlara ilişkin birer konusudur.³¹

Scotus felsefesi, bir yönüyle geleceğe bakarken diğer yönüyle de geçmişi uhdesinde barındırır. O, sistem kurgusu açısından 13. yüzyıla aittir. Bu yüzyıl St. Bonevantura'ya ve en önemlisi St. Thomas'a tanıklık etmiştir. Ancak felsefesindeki eleştirel yönler³² ve iradeci öğeler, onun yönünü 14. yüzyıla çevirmiştir. Scotus

29 Copleston, a. g. e., s. 482.

30 A. g. e., s. 483.

31 A. g. e., s. 485.

32 Scotus her şeyden önce eleştiriciydi ve felsefesinin ayırt edici özelliği, başka düşünce sistemlerinin, özellikle de Thomas Aquinas'ın düşünce sisteminin eleştirisiydi. Pek çok noktada Kilise, Scotus'un felsefesine karşı Thomas'ınkini yeğlemiştir. Roma Katolik kilisesinin, Scotus'un Meryem'in Masumiyeti öğretisini kabul etmesi, bunun bir tek istisnası sayılabilir. Bkz. John Duns Scotus, Mary's Architect, ed. Allan B. Woter; Blane O'Neill, New York 1993. Kilise, Thomas'a azizlik ünvanı verirken, Duns Scotus'a vermemiştir. William Sahakian, Felsefe Tarihi, Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul 1990, s. 113. Papa XVI. Benedict'in 2006 yılında Almanya gezisi sırasında Regensburg Üniversitesinde 'akıl ve inanç' bağlamında yaptığı

güçlü, etkili ve özgün bir düşünür olarak, bir taraftan dogmatik felsefe geleneğine sıkı sıkıya bağlı iken, diğer taraftan diyalektik düşünme yeteneği ve ince zekâsı sayesinde yeni bir dönemin habercisi olmuştur.³³

Özelde Scotus ve genelde de Fransiskanlar için Orta Çağ düşünce dünyasında izlenebilecek birkaç olanaklı yön bulunmaktaydı: İlki, başat felsefenin belli ilkelerine saldırmak; ikincisi, Hristiyanlık ile Aristotelesçiliğin örtüştürülmesini başarısız görüp reddetmek; üçüncüsü, inancın ispatlanabilirliğini yadsımak; dördüncüsü, skolastizmin olanağını toptan yadsımak. Bu konumlardan ilk üçünü benimseyerek Duns Scotus dördüncüsünün kabulünü doğuran süreci hızlandırmıştır. Böylelikle Skolâstik dizgenin yıkılmasına katkı sağlamıştır da denilebilir.³⁴

Weber, Skolâstik dönemde tarikatlerin düşünürler üzerindeki etkisini konu ederken şu saptamada bulunur. “Tarikatının tamamıyla dogmatik ve öğretici olan misyonuna sadık kalan St. Thomas, inancın ve lûtfun havarisi olmuştur. Aynı şekilde tarikatının canlı ve pratik dindarlık ruhunu almış olan Duns Scotus inancın amel ve eser bakımından tezahürlerinin ve insan özgürlüğünün havarisi olmakta ve bu zaviyeden Thomas’ın görüşlerinin eleştirisine girişmektedir.”³⁵

konuşmada, İslam’la birlikte eleştiri oklarının yöneltildiği taraflardan birinin de Duns Scotus olması manidardır. Papa, genelde Latinleri, özelde ise Scotus’u hedef aldığı konuşmasında şu sözlerle yer vermiştir: “Doğrusu, orta çağların sonunda, teolojide, Hristiyan ruhu ile bu ruha iştirak ettirilmiş olan Grek ruhu arasındaki sentezi parçalayacak eğilimler görmekteyiz... Duns Scotus işi, Tanrı’nın kelamından bağımsız olduğunu, onun bize hakikati açıklamak gibi bir zorunluluğu dahi olmadığını (söyleyecek kadar ileri götürmüş)... ve eğer o irade buyurmuş olsaydı, insan putperestliğe de tabi olmak zorundaydı (görüşüne kadar vardırırmıştır).” Çünkü Papa’ya göre, böyle bir Tanrı anlayışında, “Tanrı’nın aşkınlığı ve ötekiliği (otherness), o kadar yüceltilir ki, artık aklımız, hakikate ve iyiye dair duyğumuz, en derin imkanları ezeli olarak ulaşılamaz olarak kalan ve fiili kararlarımızın arkasında gizli olan Tanrı’nın sahici bir aksini bulamayız.” Oysa, “Kilise’nin inancı, Tanrı ile bizim aramızda, Tanrı’nın sonsuz yaratıcı ruhu ile yaratılmış aklımız arasında gerçek bir benzerlik olduğunda hep ısrarcı olmuştur.” İncanın rasyonelliğine kuşkuyla yaklaşan düşünce akımlarına karşı uyarılarda bulunan Papa konuşmasını, İmparator II. Mihail Paleologos’un “Akla göre hareket etmemek, Tanrı’nın doğasına zıttır.” sözleriyle bağlamıştır.

33 Copleston, a. g. e., ss. 485-486.

34 Thilly, a. g. e., s. 206.

35 Alfred Weber, Felsefe Tarihi, Çev.: H. Vehbi Eralp, İstanbul 1998. s. 174.

Skolâstik dönemde Thomasçı felsefe büyük Dominiken tarikatının resmi öğretisi olmuş ve birçok yandaş kazanmış olsa da üstünlüğü tartışmasız değildi. İlk büyük öğretmenleri Hales’li Alexander ve Bonaventura olan Fransisken okulları Aristotelesçiliği yadsımasalar da kendi Augustinusçu-Platoncu geleneklerini izlemişlerdir. Fransiskenler dinin kılğısal, duygusal, gizemsel, kişisel ve tapınmaya yönelik yanını vurgulamışlardır; onlar için irade müdrikeye önceldi. Hristiyanlığın ahlâkî-dînî içeriğine kuramsal içeriğinden daha büyük önem atfediyorlardı. Dolayısıyla yeni skolastiğin birçok eleştirmeninin ve karşıtının fransiskenlerin içinden çıkması doğaldı.³⁶

Scotus’un felsefî düşüncelerinin şekillendiği vasatın incelenmesi bizim onun felsefesine nüfuz etmemizi kolaylaştırır. Zira Thomas felsefesi son devir Orta Çağ felsefesi için olduğu kadar Scotus için de ister istemez önemli bir evreyi oluşturur. Çünkü St. Thomas’ın Orta Çağ düşüncesiyle bağıntısı Platon ve Aristoteles’in klasik düşünceyle olan bağıntısıyla ana hatlarıyla eşdeğerdir.

Ancak klasik düşünce ile Orta Çağ düşüncesinin kapanış dönemleri arasında ciddi bir fark göze çarpmaktadır. Şöyleki “klasik düşüncenin son dönemi, baskın kavramsal şemanın çerçevesi içinde gelişmekte özgürdü. O şema entelektüel uygunluk duygusundan başka herhangi bir şey tarafından kısıtlanmamıştı. Dolayısıyla kendisini şehir-devletten imparatorluk modeline doğru gerçekleştiren büyük değişime ve olup biten öteki kültürel değişimlere ayarlaması mümkündü. Fakat orta çağlar daha felsefî doruk noktasına varır varmaz, yeni kavramsal şema katı bir ortodoksi içersinde kemikleşmiş bir hal almıştır. Böylelikle egemen sistem

³⁶ Thilly, a. g. e., s. 205.

içinde herhangi bir büyük değişim imkânsızlaştığından, felsefi düşüncenin gelişimi Orta Çağ dünya görüşünün dışında olup bitmek durumunda kalmıştır.”³⁷

Bu durumda Ortaçağ felsefesi için bir yol ayrımı mukadder hale geldi. “Bir yandan Thomascılık Kilisenin resmi felsefesi haline geldiği için, fiilen değişikliğe uğramadan günümüze kadar varlığını korudu. Diğer taraftan, “özgür” diye adlandırılabilir düşüncenin bakış açısından Thomascılık bir anda saldırı altında kaldı ve daha üç yüzyıl dolmadan büyük ölçüde çökertilip terk edildi. Bir felsefenin bir ve aynı zamanda kimileri için her şey kimileri içinse hiçbir şey olabilmesi modern zamanların parçalanmışlığının bir alametidir.”³⁸ Orta Çağ’da bu ayrışmanın zeminini teolojik hakikatle akılsal hakikatin birbirinden ayıran ve bunların birbirine kavuşamalarının hiçbir şekilde mümkün olmadığını savunan İbn Rüşdçülerin çifte hakikat öğretisine götüren bir yaklaşım teşkil ediyordu.³⁹ Buna göre akıl ve vahiy alanları birbirinden ayrı iseler, aklın ilahi yardımlara başvurmaksızın işleyebilemesi ve kendine özgü hakikat türüne kendine özgü yollarla ulaşabilmesi mümkün olmaktadır.

Scotus’un Orta Çağ düşüncesindeki konumu şöyle de özetlenebilir: Kabul edilmiş metafiziksel ilkelerin uygulanmasına ilişkin eleştiricilik ile metafiziksel sistemlerin temellerine ilişkin eleştiriciliği birbirinden ayırdığımızda, bunlardan ilki, Orta Çağın büyük spekülatif düşünürlerinin bütünü tarafından uygulanmıştır. Ancak 14. y.y.’a kadar ikincisinin uygulanmasına pek rastlanmaz. Scotus düşüncesi bu anlamda bir ilk olma hüviyeti taşır.⁴⁰

37 Jones, a. g. e., s. 450.

38 A. g. e., s. 451.

39 A. g. e., s. 497.

40 Copleston, a. g. e., ss. 565-566.

Onun düşünceleri, esasında seleflerinin düşüncelerine görünüşte olduğundan daha az bağlıydı. Onun Hristiyan düşünceyi özümsemek veya eleştirmek amacıyla, yeniden ve kendi hesabına Aristoteles'ten, Proclus (412-485)'tan, İbn Sina'dan ve İbn Rüşt'ten yola çıktığını unutmamak gerekir.⁴¹

Çalışmamızın ana konusunu oluşturması açısından Scotus'un iradeci yaklaşımlarının temellerini irdelemekte fayda vardır. Onun konuya ilişkin görüşlerinin özellikle Augustinus düşüncesinde belirgin iz düşümleri göze çarpar. Augustinus, Scotus'un irade anlayışının şekillenmesinde önemli kilometre taşlarından birini oluşturur. Hatırlanacağı üzere o, Tanrı'nın iradesinin kayıt altına alınmasına karşı çıkar. *İtiraflarım*'da bu yaklaşımını şöyle dile getirir: "Sen ne yerde ne de gökte gördüklerimize benzersin ne de gözümüzden kaçanlara. Çünkü onları sen yarattın. Onlar yaratabileceğin en harika yapıtların değildir."⁴² Augustinus, görüşlerine İncil'den bazı ayetleri dayanak yaptığını görmekteyiz. Zira İncil'de, "Tanrım sen insanın başındaki saçların sayısını biliyorsun, bir tek saç teli bile senin iraden dışında düşmüyor."(Mat. 10, 30.)⁴³ buyrulmaktadır.

Scotus felsefesinde İbn Sina'nın özel bir yeri vardır. Filozofların en iyisi olarak gördüğü İbn Sina'nın ona göre en orijinal yanı algılanır özün varlığının insan idrakinin bir nesnesi oluşunu ileri sürmesidir. Bu konuda İbn Sina'yı haklı bulur ve ona göre İbn Sina bu gelişmeyi gerçekleştirip metafiziğin alanını genişletebildiyse bunu Müslüman olduğu için yapabildiği. Çünkü o aynı zamanda teolog da olabilmiştir. Scotus konuya ilişkin olarak "Opus Oxoniense"nin girişinde (I:2,12) şu ifadelerle yer verir: "Burada kabul edilmiş olarak görünen şeyleri -yani varlığın

41 Etienne Gilson, Ortaçağda Felsefe, Çev.: Ayşe Meral, İstanbul 2007, s. 574.

42 Aurelius Augustinus, İtiraflar, Çeviren: Dominik Pamir, İstanbul 1999, s. 58.

43 A. g. e., s. 85.

aklınızın ilk nesnesi olduğunu- reddetmek gerekiyor. Bunu da varlığın algılanıra ve algılanamaza kayıtsız oluşuna göre doğal olarak bilmekteyiz. Ibn Sina'nın bu konuda söylediği şey bunun doğal olarak bilinmesi sonucuna varmayı sağlamaz. Gerçekten de o kendi dinini yani Müslümanlığı felsefe sorunlarına karıştırmıştır (miscuit enim *sectam şuam, quae fuit Mahometi, philosophicis*) ve bazı şeyleri filozof olarak söylemiş ve akılla ispatlamıştır, başka şeyleri de diniyle hemfikir olarak söylemiştir."⁴⁴

Scotus kendinden önceki Skolâstiklerden, özellikle her biri birer akıl yetisi olan zihnin irade üzerindeki önceliği ve üstünlüğü üzerinde ısrar eden St. Thomas'tan, esas itibariyle iradenin zihin karşısındaki önceliği ve üstünlüğünde ısrarlı olmak bakımından farklılık gösterir. İradenin insanda zihni harekete geçirdiği veya yönettiği, örneğin insanların belli şekillerde düşünmeyi istemeleri olgusundan etkilenen Duns Scotus'a göre, bir nesneye ilişkin bilgi, o nesneyi istememizin veya irade etmemizin sadece arızî olarak nedenidir; oysa, irade bilginin gerçek nedenidir. Aklın kendisinden başka nedenleri vardır, oysa iradenin nedeni bir bütün olarak irade etmeden başka hiçbir şey değildir.⁴⁵

Weber zihnin irade üzerindeki üstünlüğünü kabul eden Thomist determinizmin kilise çevrelerinde kabul görmesinin nedeni olarak, bu felsefenin kilisenin otoritesini tahkim ettiğini ileri sürer. Ona göre bu felsefe iradeyi mutlak bir prensibin boyunduruğu altında eğerek bireyin gururunu ezer, kendi güçlerine olan güvenini yıkar ve ona

44 Gilson, 2007, ss. 589-590. Gilson, sözü Scotus'un kendisine sorunsal ettiği husustan alarak bizi anlamlı bir soruyla yüzleştirir: "Aklın ilk nesnesinin ne olduğunu bile bilemeyen bir öğretilde tek başına doğal aklın cevabını bulabileceği tek bir metafizik sorusu var mıdır? Örneğin Tanrı'nın varlığının kanıtları, ortak ve tekanlamlı varlık kavramını temel almaktadır; tek başına akıl sayesinde bu kavramın doğal aklın ve metafizik bilginin bizzat nesnesi olduğunu bilmesek de Tanrı'nın varlığını yalnızca akıl sayesinde bilebileceğimizi iddia edebilir miyiz?" a. g. e., s. 590.

45 Eef Dekker, "Scotus Freedom of the Will Revisited" in John Duns Scotus: Renewal of Philosophy, ed. E. P. Bos, Amsterdam 1998, ss.115-116.

hiçliğini gösterir. Oysa bu anlayış, gerçekte, bir taraftan bizzat Tanrı'yı iradesi zekânın esiri olan bağımlı bir varlık yapmakta; diğer taraftan ise, bireyi aşağılamakta ve onu ümitsizliğe yahut ahlâkî yönden kayıtsızlığa düşürmektedir. Weber'e göre Kilise bu sistemi külliyyen kabul etseydi, muhakkak ve çarçabuk erdemin mabedi olmaktan çıkardı.⁴⁶

Scotus dönemi tartışma konusu olan zihnin veya iradenin önceliği veya üstünlüğü sorunu günümüzde irade özgürlüğü ve doğa zorunluluğu arasındaki anlaşmazlık şeklinde varlığını sürdürmektedir.⁴⁷

Scotus'a göre 'Akıl, karşısında irade, öncelik ve üstünlüğe sahiptir. (Voluntas est superior intellectu). İrade, ruhun asli gücüdür.' Thomas'ın kabul ettiği gibi, Scotus'a göre de 'ilk akletme', ruh ile dıșsal eşyanın birleşen faaliyetiyle, yani dıș eşyanın izlenimleriyle meydana gelir. İşte bu ilk akletme, 'belirsiz ve kapalı'dır. Onun belirli ve açık bir biçim alması, ancak iradenin dikkatini bu kapalı tasavvurlar üzerine yöneltmesi, ona kesinlik kazandırması ve şiddetini artırması sayesinde gerçekleşir. Aksi halde eşyanın izlenimi zayıflar ve kaybolur.⁴⁸

Ona göre tasavvur faaliyeti ancak iradenin hizmetçisi ve rastlantısal bir nedenidir. Karar vermek iradeye düşer. İrade psikolojisinde Orta Çağ'ın bu incelikli bilgini, daha o zamandan sayısız ince gözlemleri ve ince bir düşüncenin eseri olan ayrımlar (örneğin istemekle eğilim duymak ve istememek ayrımı) yapmaktadır. Bugün halen İngiliz düşünürlerinin tercih ettiği tarzı izleyerek Scotus, deneyimi memnuniyetle yöneliş noktası olarak kabul eder ve eğilimlerle arasında sıkı bir münasebet kurar.⁴⁹

Scotus Tanrı'nın yardım ve inayetini dahi Özgür iradeyi vesayet altında tutan

46 Weber, a. g. e., s. 174.

47 Vorlander, a. g. e., s. 292.

48 A. g. e., s. 292.

unsurlar olmaktan çok onun destekçisi olarak görür. Haz ve acı duygusu da iradeyi zorlamaz veya bağlamaz. Aynı zamanda irade tasavvurların mekânîk zorlamasının dışında bulunmaktadır. Çünkü eğer bunlara bağlı olsaydı, insanların özgürlüğü ve sorumluluğu ortadan kalkardı.”⁵⁰

Scotus, her şeyin zorunlu ve değişmez olduğunu iddiasını mantık örgüsü iyi olan bir teoriyle çürütme yoluna gitmiştir. Bu bağlamda “eş zamanlı olumsuzluk” diye adlandırdığımız parlak bir keşif gerçekleştirmiştir. Lectura I 39⁵¹ bu keşfin bir açıklamasıdır.⁵²

Scotus’un klasik Hristiyan anlayışını derinden etkileyen bu olumsuzluk teorisinin esası, fiili gerçekliğin gerçekte olandan farklı da olabilmesine dayanır. Tanrı, temelde özgürdür; bundan ötürü yaratma ve yeniden yaratmakta özgürdür. Mevcudat, olduğundan başka türlü de olabilirdi. Bu anlayış, evrenimizin doğasının

49 A. g. e., s. 292.

50 A. g. e., s. 293.

51 Lectura, Peter Lombard’ın “Sentences” adlı eserinin Duns Scotus tarafından yapılmış olan bir şerhidir. Scotus, bu şerhi Oxford’da genç bir teologken yapmıştır. Lectura I 39 ise, felsefe ve teoloji tarihinde ilk kez Duns Scotus tarafından ortaya atılan ve Scotus yorumcusu A. Vas’ın İngilizce’de “synchronic contingency” (eşzamanlı olumsuzluk) olarak karşıladığı mantıksal ve ontolojik teorisinin geniş bir açılımını vermektedir. Bu teori Scotus teolojisinin önemli bir özelliğini oluşturur. Antonie Vos, Scotus on Freedom and the Foundation of Ethics, Koninklijke Brill NV, Leiden 2000, s. 9.

52 Duns Scotus, Contingency and Freedom, (Lectura I 39), Netherlands 1994, s. 6.

Eş zamanlı olumsuzluğun keşfi Scotus’un bilim adamlığı kariyerinin başlangıcına işaret eder. İnsanlar onun Sentences üzerine Oxford’da verdiği ilk teoloji derslerinden büyük oranda etkilendiler. Sonraları Oxford’un rektörü olan Henry of Harcleay onun çok önemli yaklaşımlarını ilk benimseyen kimselerden biri oldu.

1304 yılının sonbaharında Fransiskanların başpapa bir baccalaureus töreninde onu bir üstad olarak takdim ederken şu şekilde sitayişkâr ifadeler kullanmıştır: “John Scotus’u Mesih’in sevgisine havale ediyorum. Kısmen uzun şahsi tecrübelerime kısmen de her yere yayılan şöhretine dayanarak dikkati çeken pek çok özelliğinin yanı sıra onun övgüye layık hayatının, mükemmel bilgisinin ve keskin zekâsının gayet farkındayım.”

Paris üniversitesinde de Scotus’a 1305 yılında profesörlük (magister regens) koltuğu verildi. Bu tarih onun yoğun faaliyetler döneminin başlangıcını ifade eder. Paris’te bir kez daha yanında birçok asistan ve sekreterle birlikte Sentences’in detaylı ve kapsamlı bir yorumu üzerinde çalışmıştır. Bu detaylandırma, Ordinatio’nun sistematik teolojinin bütünü kuşatan bir yol haritasının çıkarılması anlamını taşımaktadır. Ordinatio’da, Cambridge ve Paris’teki ders notlarının yanı sıra Oxford günlerindeki konferanslar temel alınmıştır. Paris’te teoloji üzerine verdiği konferanslar, yönettiği tartışmalar, mantık dersleri ve *Quodlibeta*’nın önemli bir kısmı da Ordinatio’ya katılan yeni materyaller arasında yer alır. A. g. e., ss. 6-8.

ve tarihinin anlaşılmasında bizi belirli bir sonuca götürür.⁵³

Lectura'da ise Scotus, sistematik ve felsefi bir biçimde düzenlenmiş Tanrı merkezli zengin bir içerik ortaya koymuştur. Eserin önsözünde yoğunluklu olarak bilim teorileri ve yöntem konularına değinmiştir. Bunu Tanrı hakkında felsefi öğreti, bilgibilim, semantik, lütuf doktrini, varlıkbilim ve bireysellik teorisi takip etmiştir.⁵⁴

Scotus'un kısa monografi çalışmaları, son eseri olan De Primo Principio ile son bulmuştur. Ordinatio I 2'yi temel alan bu eserde, Tanrı hakkında *axiomatic* tarzda bir felsefi öğreti ortaya konulmuştur. Eser quaestio tekniğiyle kaleme alınmış; itirazları keyfi bir şekilde sıralamak yerine, alternatif çözümler, sistematik olarak gözden geçirilmiştir. Detaylara olan ilgisi ve geniş çerçevedeki bütünsel yaklaşımı, semantik, mantıksal, ontolojik ve teolojik yönlerden onu problemin daha derin formülasyonuna yöneltmiştir.⁵⁵

Lectura I 39, nihai noktada Hristiyan düşüncesinin antik yunan düşüncesinden kurtulmasını ifade eder. Eserde iki temel hususa dikkat çekilmektedir. Birincisi, Scotus, olumsal gerçekliğin tutarlı bir ontolojisini sunmaktadır. İkincisi, bilgi ve zorunluluğu sıkıca birbirine bağlayan mutlak bilgi idealinin tesis ettiği bağı kesmiştir. Lectura I 39'daki Scotus'un teorisinin ana hatları, onun antropolojisi ve Tanrı öğretisinin başka öğeleri için bir çerçeve sağlamıştır.⁵⁶

Lectura I 39'da Duns Scotus, Tanrı'nın bilgisi ile şeylerin olumsallığının gerçekte birbiriyle uyumlu olduğunu iddia etmektedir; Tanrı'nın bilgisi, belirlenimli, yanılmaz, değişmez olmakla birlikte zorunlu değildir. Scotus'a göre, burada sorulması gereken temel soru, "Tanrı, gelecekte olacakların bilgisine, her halükarda

53 A. g. e., s. 6.

54 A. g. e., ss. 8-9.

55 A. g. e., s. 8.

sahip midir?” biçimindeki varsayımsal ifade yerine, “Gelecek olumsal ile bu olumsuzluğun Tanrı’nın bilgisi ile uygunluğu var mıdır?” olmalıdır.⁵⁷ Özetle Lecture I 39’daki ana hedefin antik zorunlulukçuluk olduğunu söyleyebiliriz.

Quinton Scotus’un felsefi terminolojiye yenilik ve zenginlik kattığını vurgular. Ona göre “Scotus, Erişene’den sonra ilk büyük İngiliz filozofu ve muhtemelen Ortaçağ’ın en güçlü felsefi dehasıdır. Aristoteles ve Augustinus’la doğrudan çelişmeyen yeni bir yönelim olması açısından İngiliz düşüncesine yönelik yeni bir sistemin temellerini atmıştır.”⁵⁸

56 A. g. e., s. 19.

57 A. g. e., s. 19.

58 Anthony Quinton, “John Duns Scotus” in Encyclopedia of Philosophy, 1967, s. 372.

BİRİNCİ BÖLÜM

İRADE VE ÖZGÜRLÜK

1. Orta Çağ Felsefesinde İradenin Yeri

İrade, Arapça “ravede” fiil kökünden gelen “if’al” vezninde mastardır. Sözlükte istemek, arzulamak, emretmek, tercih etmek, otlatmak için salıvermek anlamlarına gelir.⁵⁹

İradenin masdarı “irtiyad”dır. İrade ile aynı kökten gelen “reded” veya “riyad” bir şeyi talepte tereddüd etmek, gidip gelmek anlamı taşır. Bu asıldan müştak olan bütün kelimelerde bu anlam vardır. Redet ve irtiyadda bir talep manası varsa da bu talep araştırmak suretinde bir taleptir. Yine bundan dolayı irtiyad, göçebelerin hayvanlarına mer’a olmaya elverişli yer araması anlamına gelir.⁶⁰ İrade azim ve karar (resolution)’dan biraz daha kuvvetlidir. Zira karar, usul ve kaide icabından olabilir ve icrası bir müddet tehir edilebilir. İrade ise zihnin derhal icraya münce olan fiilidir.⁶¹ Descartes’da irade arzu fiili anlamına gelir. Zihni hadise anlamına gelen idrake mukabil bulunur.⁶² Schopenhauer’de ise irade, teemmül etme ve karar verme değil; saika (impulsion), emel (aspiration) ve meyil (tendance) anlamlarına gelir.⁶³

Râğıb el-İsfehani ise iradenin, “bir nesneyi talep ederken veya ararken çaba sarfetti, gayret gösterdi ya da emek verdi” anlamındaki “râde-yerûdü” kullanımından türetildiğini ifade eder. Ona göre irade, “şehvetten arzudan ihtiyaçtan ve emelden mürekkep bir kuvvettir.” “Nefsin bir şeye arzu ve özlem duyup bununla birlikte onun

⁵⁹ İbn Manzûr, Lisânü’l-Arabî’l-Muhîr, Beyrut Ts., s. 23.

⁶⁰ M. Namık Çankı, Büyük Felsefe Lugatı, III, İstanbul 1954, s. 437.

⁶¹ İ. Fennî Ertuğrul, Lügatçe-i Felsefe, İstanbul 1927, s. 754.

⁶² Çankı, a. g. e., s. 438.

⁶³ Ertuğrul, a. g. e., s. 934.

hakkında ‘yapılması gerekir veya yapılmayacaktır’ hükmünü vermesinin adı yapılmıştır. İsfehani’ye göre irade, bu temel anlamdan sonra “bazen ‘başlangıçla; yani nefsin bir şeye arzu ve özlem duymasıyla ilgili, bazen de ‘sonla’ yani onun hakkında ‘yapılması gerekir veya yapılmayacaktır.’ hükmünü vermesiyle ilgili kullanılır.”⁶⁴

İrade sözcüğü günlük hayatımızda çeşitli anlamlar ifade eder: Bir şeyi yapıp yapmamaya karar verme gücü, istek, dilek, hükümdar emri, buyurmak, emretmek manalarında basit olarak kullanıldığı gibi “Tanrı’ın istek ve buyruğu” anlamında “irade-i külliye” yahut “irade-i ilâhîye”; insanın iradesi anlamında “irade-i cüz’iyye”; “milletin tercihi ve kararı” anlamında ise “milli irade” şeklinde nitelemelerle kullanılmaktadır.⁶⁵

İrade, “belli bir amaca yönelik etkinliğin öznesi; seçme ve karar verme yetisi” olarak tanımlanır. İnsana eylemlerinde tümüyle egemen olma, onları denetleme gücü verdiği kabul edilen akıl ya da ruhun bu yetisi onu diğer canlılardan ayıran en temel özelliktir.⁶⁶

Janet ve Seailles’ye göre “İrade, idrakten çıkar. Hayra yönelmek, iştihak ve arzudan başka bir şey değildir. Lakin arzunun ilgilendiği şey, hissi olduğu zaman, hissi arzu; aklî olduğu zaman aklî arzudur ki, irade, esasında budur. İrade esas itibariyle Tanrı’ın kendisinden ibaret ise de nazari olarak tecrid yoluyla farkına varılır.”⁶⁷

Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*’nde iradeye bir kaç türlü tanım getirmiştir. “1. Özgürlüğünü içinde barındıran isteme. 2. Bilinç yetisi: İnsanın tasarımları ve görüşleri üzerinde bilinçli bir düşünüp taşınma ile seçerek ve tavır alarak eyleme karar verme

64 Râğıb el-İsfehani, *Müfredât Elfazai’l-Kur’an*, Çev.: Yusuf Türker, İstanbul 2008, s. 651. İsfehani’ye göre irade “Yüce Allah’la ilgili kullanıldığında bununla başlangıç değil, yalnızca son kastedilir. Çünkü Allah, kendisinde arzu veya özlem duyma anlamının bulunmasından münezzehtir. Bundan dolayı ne zaman ‘Allah şöyle bir şey irade etti.’ denirse bu, ‘Allah şöyle bir şeye ilgili, onun şöyle olduğuna, (olacağına) veya şöyle olmadığına, (olmayacağına) hüküm verdi.’ anlamına gelir.” A. g. e., s. 651.

65 Büyük Larousse, XI, İstanbul 1986, s. 91.

66 Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Ankara 2003, s. 224.

yeteneği. 3. Duygu ve eğilimlere değil, usa dayalı isteme; usa uygun erek ve amaç koyma yeteneği; isteme ve eylemleri usla belirleme yeteneği.”⁶⁸ Bu durumda irade, “kişinin kendisinin seçtiği gayelere göre eylemlerini tayin etme gücüdür.” diye tarif edilebilir.

Yukarıda yer alan her üç tanımda da iradenin daima özgürlükle birlikte ele alındığını ve bir “seçim”de bulunma anlamı taşıdığını görmekteyiz. Nitekim Scotus da konuyu bu tarzda ele alır. Scotus’a göre irade, baştan beri anlayış melekesi ile birliktedir; irade, anlayışın verdiği bilgilerin ışığıyla hareket ederse özgür olabiliriz, yoksa özgür olamayız. Bunun içindir ki özgürlük gelişigüzel seçme yapmak değildir. Bir takım gerekçelere bağlı olarak tercih yapmaktır.⁶⁹

Akarsu’ya göre iradecilik (voluntarism) ise, “akla veya bilmeye değil de iradeye üstünlük tanıyan, ruhsal olayların ve bilgi süreçlerinin temelinde iradeyi gören felsefe ve ruhsalim öğretisidir.”⁷⁰ Buna göre, Augustinus, bütün ruhsal yetilerin temelde, iradeden başka bir şey olmadıklarını ileri sürer. Scotus’a göre ise irade, düşünmenin üstündedir. Amelî olanı aklî olana karşı üstün tutan Kant’a göre salt değerli olan iyi iradedir. Fichte ise, iradeyi evrenin salt yaratıcı ilkesi sayar.⁷¹

St. Thomas, belirlenimcilikten (determinism) kurtulmak ve insan özgürlüğüne bir temel bulmak için çaba sarfetmiştir. O belirlenimciliği Tanrı’ya teşmil etmek suretiyle seleflerinin ve bilhassa St. Augustinus’un düştüğü kadercilikten (fatalizm) kurtulmak istemiştir. Ona göre Tanrı en yüksek derecede iyi ve mükemmel bir varlık olduğundan bütün fiilleri zaruridir. Çünkü bir şeyin yapılmasının iyi olduğu yerde yapılmaması

67 Paul Janet-Gabriel Seailles, *Metalib ve Mezahib*, Çev.: M. Hamdi Yazır, İstanbul 1978, s. 295.

68 Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1984, s. 100.

69 Scotus, *Contingency and Freedom*, s. 46.

70 Akarsu, a. g. e., s. 100.

71 A. g. e., s. 100.

fenadır ve aklın emrettiğini yapmayan kimse, onun menettiğini yapan kimseden daha az kabahatli değildir.⁷²

Thomist sistem panteizme yaklaştığı gibi, Duns Scotus'un felsefesi de açıkça Pelagiusçudur.⁷³ Dominikenler, bireysel özgürlüğü Tanrı'nın en büyük şerefine feda ederlerken; Fransiskanlar, bireyi ve irade özgürlüğünü lütfun zararına olarak yüceltmekle Tanrı'ya aynı derecede önemli bir hizmette bulunduğu inanmaktırlar.⁷⁴

Scotus hakiki bir Skolâstik olarak iki taraf arasında orta bir yerde bulunmaktadır. İlâhiyatçılarla beraber bir vahyin zorunlu olduğunu kabul ediyor; ancak vahiy olmaksızın insanın Tanrı hakkında mutlak olarak hiçbir şey bilemeyeceğini iddia eden Augustinus'un haksız olduğunu savunuyor. Bunu yanı sıra teologlarla beraber Kutsal kitaba ve Kilise doktrinine, akla uygun olduğu için inanacak kadar rasyonalisttir. Şu halde, onun gözünde en yüksek otorite akıldır ve kutsal metinler ona göre ancak şartlı, nisbi bir otoriteye sahiptirler. Bu sebeple o, Kutsal metinlerin inanılmaya layık olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.⁷⁵

Özgürlük ve irade probleminin izahı çabalarında ortaya çıkan müşkillerden en önemlisi hiç şüphesizdir ki Tanrı'nın ezeli bilgisi ile kaderin insanın irade ve fiillerindeki serbestliği ile bağdaştırılmasıdır. Hadiselere zaman çerçevesinde bakan ve her şeyi zaman ve mekân içinde görmeğe ve düşünmeye mecbur olan insan zaman ve mekândan münezzeh olan aşkın mefhumları idrak ve izah etmekte acze

⁷² Weber, a. g. e., s. 172.

⁷³ Pelagusçuluk, M. 400 yıllarında İrlandalı keşiş Pelage (360-422)'nin 'asli günah'a karşı çıkmasıyla ortaya çıkan dini ve felsefi akımdır. Ona göre insan, özgür irade ve istidatları ile mutlu olabilir. Bunun için insan ayrıca, ilâhî ve ezeli inayete ve lütfâ ihtiyaç duymaz. Plage, bu fikirleri nedeniyle Papa I. Innocent tarafından aforoz edilmiştir. S. Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Ankara 1987, s. 203.

⁷⁴ Weber, a. g. e., s. 173.

⁷⁵ A. g. e., ss.172-173.

düşmektedir.⁷⁶ “Cebir ile irade, ıztırar ile ihtiyar arasında başka bir mefhum yoktur.” görüşü bu konuda gerçeği yansıtmamaktadır.”⁷⁷

Scotus teoloji konularına ‘diyalektik’i karıştırmaz. Onun eserlerinde filozoflar ve Katolikler çoğunlukla birbirinden ayrı konumlandırılırlar. Hatta daha sonra, Ockham ile onun okulunda daha büyük bir önem kazanmış olan “bir şeyin filozoflar için doğru, fakat teologlar için yanlış olması mümkündür.” önermesini haklı çıkaran ifadeler daha çok Scotus’un eserlerinde yer alır.⁷⁸

⁷⁶ Saim Yeprem, İrade Özgürlüğü ve İmam Maturidi, İstanbul 1984, s. 245.

⁷⁷ A. g. e., s. 246.

⁷⁸ Vorlander, a. g. e., s. 292.

2. Rasyonel Bir Yeti Olarak İrade

İradenin tanımını yapmak güçtür. Bu güçlük, tıpkı diğer yüksek fonksiyonlar gibi iradenin çok yönlü işlevi olmasından kaynaklanır. İradenin içinde, fikir, fiil, bilinç, muvafakat ve zekâ kontrolü gibi unsurlar vardır.⁷⁹

Scotus, *Sentences* Üzerine Yorumlar'ının önsözüne şu ifadelerle başlar: “Bilim gayesi itibariyle spekülatif midir, yoksa pratik midir? Zira bu konuda genel olarak kabul gören anlayış şu şekildedir: Bilgi, zihinde (intellect) daima teorik bir çerçevede işleyişini sürdürürken, pratik bilgide ise pratiğe (practice) dayalı olarak genişler.⁸⁰

Scotus, *practice*'le ilgili olarak şu saptamalarda bulunur: 1. Zihinden farklı bir yeteneğin aktıdır. 2. Doğal olarak bilgi veya düşüncenin takipçisidir. 3. Doğası gereği doğru bilgiden çıkarsanan şeyle de uyumludur.⁸¹

Buna göre *practice*, zihnin dışındaki yeteneklerin bir aktıdır ve doğal olarak düşünceden sonra gelir. Çünkü zihin aktıyla irtibatı olmak durumundadır. Zihin diğer güçlerin aktlarını da kapsamına alır ve yargıda bulunurken onların aktlarını da göz önünde bulundurur.⁸² Bu durumda iradenin öngördüğü ve ondan çıkarsanan aktlar dışında biçimsel anlamda bir *practice* yoktur. İradeninkinden başka hiçbir akt, zihnin öncel aktıyla uyumluluk göstermez. Çünkü irade aktının dışındaki bütün diğer aktların aksiyonları zihin aktına tekaddüm eder.⁸³

Practice biçimsel anlamını öncelikli olarak irade aktında bulur. İrade aktlarıyla ilişkisi nedeniyle bütün diğer aktlar practice hüviyeti kazanır. Bununla birlikte bir practice akt pratik yapan kişinin gücü dahilinde cereyan eder. İrade aktı dışındaki salt

79 Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Ankara 1995, s. 23.

80 Duns Scotus, *Will and Morality*, ed. Allen B. Wolter, Washington 1986, s. 127.

81 A. g. e., s. 127.

82 A. g. e., s. 127.

83 A. g. e., s. 129.

olarak hiçbir güçte aksiyon ortaya çıkmaz. Bu nedenle practice öncelikle irade aktına hamledilir.⁸⁴

Scotus, *practice*'in bilim hüviyeti taşımadığına ilişkin eleştirileri sıralayarak bunları hükümsüz kılma yoluna gider. Eleştiriler başlıca şunlardır⁸⁵:

1. Hiçbir bilim pratik değildir. Zira olumsallık bilginin pratik yönünün bir objesidir ve hiçbir olumsal da bilimin objesi olamayacağına göre bilim de pratik değildir.

2. Şayet teoloji pratik bir bilimi içeriyorsa, bu takdirde o eylemlerle ve vakıyyla ilgili olacaktır. Bu takdirde “doğru bir akıl yürütme, bir kimsenin iyi bir eylemde bulunması” anlamına gelecektir. Ancak bu olsa olsa bir sağduyu (prudence) tanımı olabilir. Sağduyu da –Aristoteles’in de ifade ettiği gibi- bir bilim değildir. Dolayısıyla teoloji de bilim değildir.

3. Teoloji pratik bir bilim değildir. Çünkü o, bizim nihai gayemizi konu alır. Dolayısıyla pratik değildir. Buna göre pratik birbirini takip eden operasyonel seçimlerden başka bir şey değildir. Seçimler de gayeyle ilgili olmaktan çok araçlarla ilgilidir.

Scotus’un yukarıdaki itirazlara ilişkin kanaatleri şöyledir⁸⁶:

1. Filozoflar, ekseriyetle teorik ve pratik olmak üzere bilimleri tasnife gitmişlerdir. Nitekim Aristoteles de Metafizik’in 4. bölümünde “bütün bilimler ya teoriktir ya da uygulamayla ilgilidir.” der. Benzer bir ayrımı İbn Sina Metafiziğinde de görmekteyiz. Buna göre olumsal şeyler hakkında da zorunlu doğrular vardır. Örneğin bir taşın düşmesi olumsaldır. Ancak bu olayda onun düşmesiyle ilgili

84 A. g. e., s. 129.

85 A. g. e., ss. 137-139.

86 A. g. e., ss. 139-143.

zorunlu doğrular vardır. Burada işin esasına bakıldığında doğrusal bir çizgi üzerinde bir düşme görülür. Scotus buna ilişkin olarak bir de dini tecrübe delili ileri sürer: “Benim için Tanrı sevgisi olumsaldır. Ancak bu hususta da zorunlu bir doğru vardır. Çünkü Tanrı’yı her şeyden çok sevmem gerektiğini biliyorum. ‘Tanrı, düşünülebilecek her şeyden daha büyüktür.’ şeklindeki bir önerme, onun sevmeye en layık oluşunun kanıtsal çıkarsamasına dayanak yapılabilir. Bu durumda ben onu her şeyden çok sevmeliyim. Bilim, ilk objesi itibariyle gerçekte olumsaldır. Ondaki zorunlu doğrular olumsal şeylerden çıkartılır. Nitekim Aristo’ya göre de olumsal bir şey hakkındaki bir fikir kanıtlandığında o bilimin konusu olmaktan çıkar.

2. Bir kimsenin moral bilimi bilmesinin onu zorunlu olarak sağduyulu yapacağı ve bu durumda da bütün erdemlere sahip olacağı yönündeki kanıt gerçersizdir. Moral felsefe gibi bir bilimi aldığımızda onu ancak dolaylı olarak pratik sayabiliriz. Çünkü moral felsefe eylemlerimiz ve akıl yürütme süreçlerimiz boyunca bize nasıl davranacağımızı öğretir. Bir sanat dalının bilgisine sahip bir kimse, o sanata ilişkin hususların bilgisini tecrübesinden hareketle bilen bir sanatçıdan nasıl daha az pratik sayılıyorsa, bunun gibi moral bilimi bilen kimse de ona sahip olan sağduyulu bir kimseden daha az pratiktir.

3. Pratik, gayeye götüren araçlara sahip olmak suretiyle bizzat gayenin gerçekleşmesi için gereken şeylere de sahiptir. Aristoteles’in “pratik, onun etkin nedeni sayılan seçmeyi takip eder.” sözü pratiğin temelde seçmeyi takip eden aktları içerdiği anlamına gelmez. Doğru akıl yürütme ve bir kimsenin seçmelerine dayanan moral bilgilerin zihinsel itiyat (habit) gibi pratik ilkeleri vardır. Zira ilkeler pratikse sonuçlar da pratik olacaktır. Seçmeyi takip eden aktlar, gerçekte pratiktir. Çünkü

pratik moral itiyat, zorunlu olarak harici objelere yayılmaz. Seçme⁸⁷, hareket ettirici bir prensip (the moving principle) olduğu için iradenin kaynağıdır. Bu nedenle de bütün pratik aktların hareket ettirici ilkesidir.

Aristoteles, “Her bir kuvvenin aynı zamanda bünyesinde zıt durumları barındırdığını” ve bunların aktif güçler olarak isimlendirilebileceğini vurgular.⁸⁸ Ona göre rasyonel şey iki zıtlığı bünyesinde barındıramaz. Bir itiyat olarak yalnızca birini barındırır. Ancak böyle bir itiyatın arizi bir niteliğe sahip olması kabildir. Ancak irrasyonel bir güç bu tarz zıtlıkları barındırabilir. Şöyle ki soğukluk sıcaklığın arizi bir nedenidir. Duvarın atılan topu yansıması da arizidir.

Anselm’e göre iradenin onayladığı iki yönelim vardır. Bunlardan ilki adalete yönelim; diğeri ise faydaya yönelimdir.⁸⁹ Ona göre adalete yönelim faydaya yönelimden daha soyludur. Buradaki adalet, yalnızca irade alanına giren ve onun gerektirdiği şeylerle sınırlı değildir. Bir takım iyiliklere kendiliğinden yönelmemeyi irade edebilmek suretiyle iradenin doğuştan özgürlüğünü de konu alır. “Faydaya yönelimde hiçbir şey bizatihi kendisine referansla irade edilemez.”⁹⁰

Scotus dönemine gelindiğinde bu doktrin artık tartışma konusu olmaktan çıkmıştı. Gerçi Peter Lombard’ın Sentences’ı üzerine yorumlarında Scotus, İsa’nın bahçede can çekişirken Baba’sına dua ve yakarışını konu eder: “Bu canı benden al...”⁹¹ Ancak bu ifadeler Skolastiklerin zihninde başka sorunlara kaynaklık etmiştir. Acaba İsa’nın duasını çift yönlü olarak mı anlamak gerekiyordu? Yani bir taraftan bir insanın bedenindeki ızdırapların doğal bir ifadesi iken; diğeri taraftan bu duada

87 “Choice is their moving principle.”

88 A. g. e., s. 147.

89 A. g. e., s. 179.

90 A. g. e., s. 41.

91 “Take this cup away from me; but let it be as you would have it” (Mark 14:36)

Babanın iradesine ortak olmak gibi çift yönlü bir irade bildiriminde bulunuluyordu. Scotus ihatalı ve uygunsuz olan bu sözün “irade”ye değil “tabiat”a referansla anlaşılabilceğini vurgular. Zira irrasyonel ve psikolojik bağlamda kullanılan bu söz insani bir tabiatla telif edilebilir. Ancak Scotus’a göre insanın psikolojisinden neş’et eden bu dua, tek anlamlı bir isteği yansıtmaktan çok her biri kendi içinde tutarlılık taşıyan çoklu bir anlama sahiptir.⁹²

Scotus bu sözün çağrıştırdığı çoklu anlamları şöyle sıralar. Birincisi, daha çok insan iradesiyle (human will) ilgili olan doğal iradeyi (natural will) ifade eder. Bizatihi belirleyici olan rasyonel güç anlamında irade ise iki yönlüdür. Bunlardan birincisi aktiftir (active) ve seçmenin özgür atkından neş’et eder. Diğerisi ise pasiftir (passive) ve diğerinin aktını kabullenir.⁹³

Scotus bunu Aristotelesçi *terminologiye* uyarlayarak şöyle ifade eder: Her şey kendi yetkinliği oranında arzu ve irade eder. Arzu ve irade ise ortaya çıkan aktlardan çok ontolojik bir ilişki veya doğuştan bir eğilim olarak yetkinleşen bir tabiatla veya failde bulunur. Dolayısıyla doğal irade formel anlamda bir güç veya bir irade olmaktan çok iradenin pasif bir eğiliminden (inclination) ibarettir. Buradaki “doğal” terimi iradedeki etkinliği iptal eder.⁹⁴

“Doğal”ın ikinci anlamı ise “doğaüstü”nün zıddı olmasıdır ki bir şeyin, -Tanrı tarafından bahşedilen doğaüstü lütuflardan ayrı- doğal olarak meydana gelmesi anlamındaki iradeyi refere eder.⁹⁵

“Doğal irade”nin üçüncü ve son anlamı ise, özgür olarak ortaya konan aktları refere etmesidir. Yani gayesel olarak kendini yetkinleştirme (self-perfection) veya

92 A. g. e., s. 41.

93 A. g. e., s. 42.

94 A. g. e., s. 42.

kendini gerçekleştirmeye (self-realisation) dönük girişimleri ifade eder. Bu yönüyle ilk anlamda olduğu gibi bir kimsenin doğal eğilimiyle uygunluk arz eder. Fakat bu şekilde kullanılan “doğa” ve “doğal” ifadeleri Scotus’un daha önce ifade ettiği “doğuştan adalet” (innate justice) anlamındaki özgürlükle ters düşer.⁹⁶

Scotus’a göre irade en genel anlamıyla bir istem (an appetite) olarak anlaşılabilir. Buna göre geniş anlamıyla İsa’da en az üç istem bulunur: 1. Yaratılmamış zihni istem (an uncreated intellectual appetite). 2. Yaratılmış aklî istem (a created rational appetite). 3. İrrasyonel veya duygusal istem.⁹⁷ Ancak irade istemden daha fazla bir şeydir. Çünkü özgür bir istem akılla bağlantılıdır.

Scotus “Doğal ve özgür irade hakkında ne söylenebilir? Bunlar iki ayrı güç müdür?” sorusunu ortaya atar. Ona göre bir şeydeki doğal istem o şeyin tam yetkinliğine doğru doğal eğilimini ifade eder. Örneğin bir taş yerin merkezine doğru doğal bir eğilim taşır. Taştaki bu eğilim, onun ağırlığından ziyade ondaki mutlak nitelikten kaynaklanır. Yine bir insanın insan olarak tam yetkinliğini kazanmak üzere doğal eğilimi onun özgür iradesinden ayrı bir şeydir.⁹⁸

İradenin rasyonel bir yeti olup olmadığı özellikle Ortaçağ düşüncesinde üzerinde önemle durulan bir husus olmuştur. Aristoteles’in şu cümlesi neredeyse problemin eksenine yerleşir: “Açıktır ki bazı güçler rasyoneldir, bazıları da rasyonel değildir. Ancak bütün sanatlar ve üretken (productive) bilimler birer güçtür.”⁹⁹ Aristotelesçi güçler ayrımı ve bunun dayanakları pek çok düşünürün zihnini meşgul etmiştir.

95 A. g. e., s. 183.

96 A. g. e., s. 183.

97 A. g. e., s. 181.

98 A. g. e., s. 181.

99 A. g. e., s. 145.

Aristoteles'e göre irade rasyonel bir fakültedir ve akılla (with reason) iş görür. Ancak pratik temellerinden dolayı pratik bilgiye (practical knowledge) ihtiyaç duyar. Zihin ve irade fakültelerinden sadece irade emretme yetkisine sahiptir. Scotus'a göre iradenin kullanımında zihin zıt bir etki icra eder. Şöyle ki irade iki kötü arasında daha ehven olanı seçmek gibi nahoş sonuçları olan bir durumla karşılaştığında zihin iradeyi baskı altına alır. İrade fiziksel açıdan düşünüldüğünde kozal bir özgürlüğe ve bir nahoş fiil karşısında kendi kendini belirleme hakkına sahipken bile bu böyledir. Tanrı mutlak gücüne rağmen irade gösterip göstermeme hususunda bir tenakuza mahal vermeme adına insan iradesini baskı altında tutmaz.¹⁰⁰

Scotus etik veya moral felsefeyi teorik olmak yerine pratik bir bilim olarak kabul eder. Ancak o öncelikli olarak bir moral filozofu olmak yerine bir teolog olduğu için "Sentences"e yazdığı iki yorumun önsözünde hususen bilim veya bilginin pratiğine dikkat çeker. Ona göre bilim (science) derken aklımızda tutmamız gereken husus ister pratik olsun ister teorik olsun Aristoteles'in I. Analitiklerde (Posterior Analytics I) verdiği teknik epistemik anlam gözetilmelidir. Latince "scientia" bir kıyasın sonuçları veya iyi bir tercüme ile "bilimsel bilgi" (scientific knowledge) diye karşılayabileceğimiz akıl yürütme safahatını ifade eder.

Augustinus'un da işaret ettiği gibi zihin diğer güçlerin aktlarını da kendi içinde barındırır ve diğer aktlara ilişkin bir yargıya sahiptir. Aktları pratik (praxis) ve zihinsel (intellectual) olarak ikiye ayırdığımızda biçimsel anlamda iradenin hükmettiği ve ortaya çıkardığı aktlar dışında hiçbir pratik akt bulunmamaktadır. Çünkü zihnin önsel bir aktıyla uyumlu olan iradenin ortaya çıkardığından başka bir akt yoktur. Bütün diğer güçlerin aktları zihnin herhangi bir aktına tekaddüm

100 A. g. e., s. 31.

edebilirken iradeninkilere tekaddüm etmezler.¹⁰¹ Pratik bir akt pratik yapan kişinin gücü dâhilinde gerçekleşir. İrade aktı dışında ise yalnız bizim gücümüz dâhilinde olan bir aksiyon bulunmaz. Bu nedenle pratik deyiimi öncelikle irade aktına atfedilir.

İrade Duns Scotus'un felsefesinde önemli bir yer tutar. "Scotus'un iradeciliği" ya da "Scotist iradecilik" oldukça yaygınlık kazanmış bir ifadedir. Scotus'ta iradenin başat kavram oluşu, iradenin başkasına göre bir üstünlük ve önceliğe sahip oluşundan çok bizatihi kendinde bir üstünlük ve öncelik taşımasındandır.

Scotus'un zihin karşısında iradeye tanıdığı üstünlük ve öncelik çok zaman yanlış anlaşılmıştır.¹⁰² Ona göre varlıklar Âlemine ilk hareketin kazandırılmasında irade sınırlı bir role sahiptir. Bunu daha açık bir dille ifade edecek olursak ister doğal isterse iradî olsun tüm ma'kûl hareketi sınıflandırdığımızda, kendisinden tüm diğer hareketlerin neşet ettiği ilk mutlak hareketin iradî olması mümkün değildir. Şeylerin temelinin bir iradeye dayanması mümkün değildir. Bunun nedenini anlamak kolaydır: İrade etmek için evvela zorunlu olan şey bilmektir. Bilmek iradenin kendisiyle istediği, öngöründe bulunduğu bir eylemdir. Şu halde kendisiyle objenin irade edildiği eylem akıl için bilinir kılınan şeydir. Bir başka deyişle akıl eylemi irade eylemine tekaddüm eder.¹⁰³

İradenin tam olarak tanımını yapamamak da onun başlıca niteliklerini gösterebiliriz. Aklilik iradenin en belirgin niteliğidir. İradi bir hareketi otomatik hareketlerden ayıran da budur. İradede amacın önemli bir yeri vardır. Zira iradede amaç hakkında bir hüküm bulunur. Bu hüküm amaçla daha önce edinilmiş bir fikir arasında yapılan karşılaştırma sonucu iyiyi, faydalıyı, elverişliyi vs. olanı gerçekleştirmek üzere verilir. O halde

101 A. g. e., s. 129.

102 Voluntas est superior intellectu (İrade akıldan üstündür.) Opus oxoniense, II, dist., 52 ; Duns Scotus, Will and Morality, s. 146.

“iradeyi tanımlamaya yarayacak şey, amacın değeri hakkındaki bilinç yani amaç hakkında aklî hüküm olacaktır”.¹⁰⁴

İradî bir hareket akıl yürütmeye bağlıdır. Bir akıl yürütme iradenin yöneldiği amaç üzerinde olur. Seçmede irade kullanılıyorsa iradenin akliliği yüzündendir. İradeye bağlı hareketin bir sebeple ilişkili olması tabiidir. Böylece seçmede amaç hakkında verilen hüküm seçmenin sebebi olur. Seçmede sebep veya sebepler ilk bakışta amaçsal sebep gibi görünmektedir. Birden fazla seçenek karşısında birini seçmenin bir sebebi olması gerekir.¹⁰⁵

Scotus’a göre irade, düşüncüyü üç şekilde kontrol eder:

İlki akılda her biri mükemmel ve belirgin olan akletmelerin yanı sıra belli belirsiz ve mükemmel olmayan pek çok akletme vardır. Bu durumu ‘görüş’ (vision) örneğiyle açıklayabiliriz. Üzerinde konik piramit olan bir alanın zemininden bakıldığında tek bir nokta belirgin bir şekilde görülürken aynı zeminden pek çok diğer şey eksik ve belli belirsiz görülür. Yani söz konusu birkaç ‘görüş’ten sadece bir tanesi -piramitin ekseninin düştüğü- mükemmel olanı temsil eder. Eğer bu durum duyularımızdan biri için mümkünse (burada görme duyusundan bahsediliyor) daha fazlasının akılda gerçekleşmesi de mümkündür.¹⁰⁶

İkincisi akılda var olan bazı akletmeler aracılığıyla irade isteyebilir ve hoşnut olabilir ya da akletmenin bu objesinden veya kendisinden zevk almayabilir. Aksi halde irade akla ve onun sağladığı bilgiye katılamaz.¹⁰⁷

Üçüncüsü irade akletmekten hoşnutsuzluk duyar ve akli kararlı olmaya

¹⁰³ Gilson, 2007, ss. 296-297.

¹⁰⁴ A. g. e., ss. 23-24.

¹⁰⁵ A. g. e., ss. 24-25.

¹⁰⁶ Scotus, Will and Morality, s. 173.

¹⁰⁷ A. g. e., s. 173.

yönlendirir. Bunun yanında irade edilmeyen (nilled) ya da aklın hiçbir şekilde hoşnut olmadığı akletme (intellection) zayıflar ve devre dışı kalır. Pek çok farklı işlemi ve faaliyeti olan bir fail (agent) eğer tek bir aynı objeye göre hareket ederse aynı zamanda pek çok şeyle meşgul olmasına kıyasla daha gayretle ve eksiksiz bir şekilde hareket eder (Çünkü birleştirilmiş güç, daha kuvvetli ve mükemmeldir.) Bu nedenle, eğer ruh bütün gücüyle aynı şeye yoğunlaşırsa çeşitli güçlerinin farklı şeylerle ilgilenmesi halinden daha etkili ve eksiksiz hareket eder. Bundan dolayı eğer irade akıl ile aynı şeye yönelirse akli eylemlerinde doğrular. Bu durumun en açık kanıtı herkesin kendisinin bunu deneyimleyerek keşfedebilmesidir.¹⁰⁸

İrade aklın eylemi için zorunlu olmamakla birlikte akılla münasebetinde ona üstün olan bir faildir.¹⁰⁹ Öyleyse akılda kusursuz biçimde var olan bir aklediş için çok sayıda kusurlu akledişler de olabilir. Ancak bir tanesinin çok mükemmel ve gerçek olması durumunda o diğerlerinin kendisiyle bir arada var olmasına izin vermez. Bundan dolayı orada var olan kusurlu akledişler aracılığıyla irade, o aklediş aslında belirgin bir hedef (object) olarak bilinmediği halde - ikinci önermeye göre - herhangi birini beğenebilir ve - üçüncü önermeye göre - bir tanesinden hoşnut olarak o akledişi güçlendirir ve kararlı kılar. Bu sayede kusurlu ve uyumsuz olan akledişler mükemmel ve kuvvetli olur. Böylece irade düşüncüyü yönetebilir ve akli kendine doğru yönlendirebilir. Fakat bir diğer aklediş istenmediğinde veya kendisinden hoşnut olunmadığında o akledişin var olma kuvvetinde ve oranında azalma olur. Bu suretle görme duyusuna ait (visual) gücün hareket etmezken ve aynı konik görüşde (vision) kalırken daha önce kusurlu olarak kabul edilmiş/görölmüş başka bir noktaya odaklanabilmesi gibi iradenin de akli söz konusu akledişten başka yöne çevirdiği

¹⁰⁸ A. g. e., ss. 174-175.

söylenebilir.¹¹⁰

Scotus özgür iradeyi tecrübenin çıkış noktası kabul etmiştir. Ona göre düşünce ruh ile eşyanın birleşen faaliyetiyle meydana gelir. İşte bu ilk akletme kapalıdır. Onun açıklık kazanması ancak iradenin bu kapalı düşünceler üzerine dikkatini yöneltmesi ve onlara kesinlik kazandırmasıyla olur. Aksi halde tasavvur zayıflar ve sonunda kaybolur. Düşünce faaliyeti iradenin yardımcısıdır. Karar vermek iradeye düşer.¹¹¹ Buna göre Scotus iradeyi varlıklar Âleminin meydana gelişinde belirli bir şeyi benzerinde ayıran bir sıfat olarak görmektedir.

St. Thomas'ta olduğu gibi Scotus'a göre de irade, irade eder; zihin ise bilir. Ancak iradenin anlama aktlarını sevk ve idare ettiğinden iradenin öncelik ve üstünlüğü vardır. Kuşkusuz bildiğimiz şeyleri irade ederiz ve bu anlamda bilme irade etmenin illetidir ancak sürekli olmayan bir illetidir. Bunun aksine, irade zihni sevk ve idare ettiğinde buradaki akt bizatihi akletme akdi dahi olsa irade, akletmenin daimi nedeni olur. İrade aktını kendi başına düşündüğümüzde açıktır ki irade edilen objenin bilgisi zamanda iradeden öncedir. Buna rağmen irade bu aktın birincil nedenidir. Objenin irade tarafından kavranması iradenin yalnızca ilintisel bir nedenidir.¹¹²

Scotus'un felsefesinde iradenin zihinle ilişkisi tam olarak ortaya konulabilirse bununla ilintili bazı yanlış anlamalar da ortadan kaldırılabilir. Zihin, irade gibi özgür bir güç değildir. Çünkü zihinle kavranan bir şeyin doğruluğunun onaylanmasına zihnin kısıtlamada bulunma imkânı yoktur. Bu nedenle "Sokrates ölümlüdür." önermesi, "Bütün insanlar ölümlüdür ve Sokrates de bir insandır." önermesinin sonucu olarak varılan önermeden daha açıktır. Zihin Sokrates'in ölümlü

109 A. g. e., s. 175.

110 A. g. e., s. 175.

111 A. g. e., s. 154.

olduğunu onaylamaktan geri duramaz. Buna göre zihin doğal bir güçtür.¹¹³

İrade özgür bir güçtür. Ancak onu özgür olması ve doğal bir eğilim olması bakımından ikiye ayırmak gerekir. Yalnızca özgür irade gerçek anlamda iradedir. İradenin tabiatında özgürlük vardır. Örneğin Tanrı doğal olarak günah işleme yeteneği bulunmayan rasyonel bir irade yaratmaz.¹¹⁴ Scotus, St. Thomas'ın iradenin yüksek iyiyi zorunlu olarak seçtiği ve sevdiği yönündeki doktrinini kabul etmez.¹¹⁵

Scotus'a göre zihin, doğal bir güç iken irade, özgür bir güçtür. Ona göre bilgi, kuşkusuz bütün irade aktlarından önce gelir. Zira irade, bütünüyle bilinmeyen bir objeye yönelemez. (Bu arada, Scotus bir irrasyonalist de değildir.) Bununla birlikte irade akli yönlendirmek bakımından üst bir nedendir.¹¹⁶

Scotus iradenin önceliğini ispata yönelik bazı nedenler ileri sürer. İradenin fesada uğraması aklın fesada uğramasından; Tanrı'dan nefret etmenin, Tanrı'yı bilmemekten veya düşünmemekten daha kötü olmasından dolayı irade daha yetkindir. Diğer taraftan günah kötü bir şeyi irade etmek anlamına gelir. Hâlbuki kötü bir şeyi düşünmek zorunlu olarak kişiyi günaha sevk etmez.¹¹⁷

İradenin zihin üzerindeki önceliği zihinselci olmaktan çok iradeci olan bir özgürlük görüşünü yansıtmaktadır ve Scotus'un sisteminde bu açıkça görülür. Ona göre, yalnızca irade, irade içinde istemin bütüncül nedenidir (Nihil diud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate). Bir nesneyi istemek için onu bilmemiz gerektiği ve bu nesnede fark ettiğimiz iyilik nedeniyle onu istediğimiz de doğrudur; fakat şu da doğrudur, başka bir nesneyi değil de bu nesneyi bilmemiz onu

¹¹² Gilson, 2007, s. 463.

¹¹³ Copleston, a. g. e., ss. 538-539.

¹¹⁴ A. g. e., s. 539.

¹¹⁵ A. g. e., s. 539.

¹¹⁶ A. g. e., s. 540.

istememizden kaynaklanmaktadır. Fikirlerimiz bizi belirlemektedir, fakat ilk önce biz fikirlerimizi seçmek suretiyle belirleriz. Bir nesne hakkında sahip olduğumuz bilgi karşı konmaz bir biçimde akta bulunmaya ilişkin bir karara neden oluyormuş gibi görünse de bu bilgiyi ilk isteyen veya kabul eden iradedir. Sonrasında da verilen kararın bütün sorumluluğunu taşıyan odur.¹¹⁸

Scotus pek çok ortaçağ düşünüründe olduğu gibi felsefi uğraşında daha çok inanç objelerine açıklık kazandırma gayreti güder. Ona göre inanç aktının onaylanması zihinsel bir aktla olur. Felsefi bir sorgulamada ise zihinsel kuvvetler devreye girer. Bu durumda iki belirgin merci devrededir: akıl ve irade. Akıl, bir inanç veya başka bir aktın onanmasında sözkonusu olduğunda bir yargıda bulunur. Önermenin doğruluğunu bu yargı tayin eder.¹¹⁹

İradeye gelince yaygın bir kanaate göre inanca dair bir önermenin kabulü bizim kontrolümüzde olan bir şeydir. Bu şey onu yapmaya karar vermemizdir. Bir kimse bize bir şey söylediğinde bunun gereğini yapmak zorunda değiliz. İman aktını kabul edişim de böyledir. Bütün filozoflar, inancın kabulü konusunda temelde böyle bir irade kullanımını kabul ederler.¹²⁰

İrade aktı, inancın kısmi bir nedenini temsil ediyorsa ve irade, aktlarımızın özgürce gerçekleştiği ve doğal neden tarafından belirlenmediği bir şube ise bu takdirde inancın kabulü özgür bir aktdır. Bizim kabul aktımız aynı koşullarda reddetme aktını da seçebilmeyi bünyesinde barındırır.¹²¹

İnsana atfedilen irade aktlarında aklın bunlarla bağlantılı bir rolünün

117 A. g. e., ss. 540-541.

118 A. g. e., ss. 583-584.

119 Broadie, Lecture I: Faith As The Space of Philosophy: Duns Scotus to John Mair.

<http://www.giffordlectures.org/Browse.asp?PubID=TPSOSC&Volume=0&Issue=0&ArticleID=2>

120 Broadie, a. g. y.

bulunmaması mümkün değildir. İrade etme, bir gayenin en azından akıl tarafından kavranılmasını gerektirir. İrade aktlarımız bazı objelerin akıl tarafından kavranılmasıyla irade edilirler. Bu nedenle irade gerçekte akıldan ayrılmaz. Bu ayrılmazlığı açıklayan temel metafizik durum ikisinin ayrı aktları yerine getirdiği yönündedir. Bunlardan biri irade eder, diğeri ise kavrar. Burada çeşitli arazlara sahip bir cevherin birliğinden daha çok farklı aktlarla ilişkisi bulunan bir fail birliğini konu etmek daha uygun olacaktır.¹²²

Scotus burada önemli bir hususa dikkat çeker. Zihin güçleri birbirinden ayrı olmakla birlikte bu ayrılık gerçekte (really) değil, görecedir (relative). Bu teori incelikli bir husustan kaynaklanmaktadır. Scotus aklî yönden zihin ve iradeyi varlığın farklı birer türü olarak görür. Buna göre akıl cevher; zihin ve irade ise arazdır. Bununla birlikte zihin ve irade birbirinden farklı arazlardır.¹²³

Sorun bir bakıma zihin ve irade arasındaki ayrımın mantıksal olmanın ötesinde gerçeklik taşıyıp taşımadığı noktasında ortaya çıkmaktadır. Scotus'un yaklaşımları ayrımın varlığını doğrulayıcı yönde olmuşken, onun takipçilerinden sayılabilecek olan Ockham ayrımın mantıksal olmanın ötesinde bir anlam taşımadığını savunmuşmuştur. Scotus bu konuda biçimsel nesnellik ayrımından (formal objective distinction) yana tavır sergiler. Ona göre akıl ve irade insan zihninde mutlak anlamda kopmayan bir bağla birbirine bağlıdır. Onların ayırt edilemez olmayışı ise ortak deneyimde bulunmaları bakımından aklın olması için salık verdiği bir konuda iradenin “hayır” diyebilmesidir.¹²⁴

121 A. g. y.

122 Broadie, Lecture II: Scotus, Freedom and The Power of Intellect.

<http://www.giffordlectures.org/Browse.asp?PubID=TPSOSC&Volume=0&Issue=0&ArticleID=3>

123 A. g. y.

124 A. g. y.

Şayet akıl ve irade anahatları itibariyle birbirinden farklı değilse nasıl onlar arasında bir farktan bahsedebiliyoruz? Scotus bunu farklı zihni biçimler (formalities) olarak isimlendirir. Tek bir gerçeklik eşzamanlı olarak elle tutulur ve gözle görülür farklı formlara sahip olabilir. Bir kağıt yaprağı dokunduğunda pürüzsüzlük hissi verirken bakıldığında parlak bir beyazlık yansıtır. Pürüzsüzlük, parlaklık ve beyazlık kâğıt yaprağının ayrı kısımlarını değil bir gerçekliğin yani yaprağın farklı formlarını oluşturur. Bu bağlamda Scotus formlar (form) ifadesini değil, formaliteler (formalities) ifadesini kullanır.¹²⁵

Scotus'un düşüncesinde tek gerçeklik olan akıl (mind), eşzamanlı olarak irade, zihin, hafıza ve imgelem gibi birbirinden ayrı formalitelere sahiptir. Akıl bizdeki aktif bir ilkedir. Onun aktlarından bazıları irade, bazıları anlama, bazıları hatırlama ve bazıları da imgelem formunu alır. Fail olan akıl nedeniyle akt, kimi zaman irade edicinin, kimi zaman anlayış sahibinin formunu alır. Scotus, ortaya çıkan formları meydana getiren unsurların aynı derecede akılla özdeş olmalarının göz ardı edilmesine karşı çıkar. Gerçekte aklın çeşitli formlar almasından kaynaklanan bu birlik hiçbir şekilde uzlaşma içermez.¹²⁶

Scotus'a göre iradenin iki türü arasında bir ayrım yapılmalıdır. Scotus'un zihne (intellect) karşı iradeye öncelik verdiğini söylediğimizde bu iki türden hangisini kastettiğimiz açıklık kazanmalıdır.

Bizim çok tabii olarak yüzyüze kaldığımız belli zorunluluklar vardır. En temelde vücudumuz (organism) varlığını devam ettirmek ister. Elbette ki bu talebi reddetme kararı alabiliriz. Ancak bizdeki doğal eğilim böyle bir kararın karşısındadır. Vücudumuz bir şey isteyip de irademiz buna karşı çıktığında,

¹²⁵ A. g. y.

vucudumuzun bundan zarar görmesi mümkündür. Bununla birlikte doğal olarak irade ettiğimiz pek çok şey vardır; beslenme, sıcaklık, uyku vb. Bütün bunlar, doğal olarak vücudumuzun mükemmelleşmesine katkı sağlar. Vücudumuzun gelişmesi ve sağlıklı olması buna bağlıdır. Bu bir anlamda pasiflik (passivity) prensibidir. Sonuçta bizler doğaya ve doğa yasalarına göre hayatımızı sürdürüyoruz.

Bizdeki “irade” (will) olarak isimlendirilen bir diğer prensip ise aktif olanı ifade eder. Böyle bir prensibin bizde varlığının bir kanıtı, insanın ölüm korkusunu yenmesi ve yerine göre ölümü irade etmesidir. Hayatı göz ardı ederek ölüme iradi olarak (voluntarily) gidebilen irade, açıktır ki bizdeki yaşamayı irade eden doğal prensipten farklı bir prensibi ifade eder. Scotus’a göre iradenin önceki türü “doğal irade” (natural will) olarak isimlendirilirken sonraki türü ise “özgür irade” (free will) olarak isimlendirilir.¹²⁷

İradeyi özgür olarak isimlendirmenin biri olumsuz diğeri de olumlu olmak üzere iki nedeni vardır. Bunlardan ilki yalın anlamıyla, “doğası gereği özgür olması”, doğasında olandan başka bir aktla belirlenmemesidir. İrade aktının doğal yasa tarafından belirlendiğini söylemek, kesinlikle aktın özgür olmadığını söylemek anlamına gelir. Ancak doğa ve insan iradesi bağımsız alanlar teşkil ettiği için insan iradesi doğa tarafından belirlenmeyen hedefleri güdebilme gücündedir. Bu güç insan iradesinin negatif anlamdaki gücünü ifade eder.

Scotus buna eş değerde olmak üzere bir de insan iradesinin pozitif yönüne dikkat çeker. O bu yönü geliştirirken rasyonel ve irrasyonel güçler arasında bir ayrıma gider. Bunun temeli zıt etkiler oluşturabilen rasyonel bir güç ile tek bir etki oluşturan irrasyonel güç arasından bir ayrımın gözetilmesine dayanır. Örneğin bizim

126 A. g. y.

irademiz, aynı koşullarda hem yürümeýi hem de koşmayı; hem konuşmayı hem de susmayı dileyebiliyorsa rasyoneldir. Ateř ise bitişişindeki nesneyi yakması ve bu nesnenin de buna karşı bir tepki verememesi nedeniyle irrasyoneldir. Bu doğaldır ve bütünüyle doğal yasaların zorlamasıyla meydana gelir.¹²⁸

“Özgür irade” demek rasyonel bir gücün eşzamanlı olarak zıt etkiler üretebilmesi demektir. Böyle bir aktın gerçekteşmesi mümkün olmayabilir. Özgür irade iki zıt aktan birini seçmekle karşı karşıyadır, ancak nihayetinde bu ikisi eşit oranda etki uyandırmaz. Özgür iradenin rasyonel bir güç olarak zıt etkiler üretmesi olağandır. Onu özgür kılan nitelik, herhangi bir belirlenimden ve özellikle de psikolojik bir müdahaleden azade oluşudur. İrade olsa olsa kendi öz kaynakları tarafından determine edilebilir.¹²⁹

Dünyamızdaki ilahi vechenin anlaşılmasıyla ilgili can alıcı mantıksal husus şudur: Tanrı bambaşka nitelikleriyle başka bir dünya yaratabilirdi. Burada öncelikle Tanrı’nın iradesinin sonsuzluğu kavramı tasdik edilmelidir. Dünyamızın incelenmesiyle Tanrı hakkında bilebileceğim şeyler, onun hakkında bilinecek şeylerle kıyaslandığında yok denecek kadar az hükmündedir. Bunun gerçekte Tanrı’nın başka dünyaları yaratmış olup olmamasıyla doğrudan ilgisi bulunmamaktadır. Tanrı’nın sonsuz iradeye sahip olduğunu söylemişsek onun başka dünyaları yaratmış olma ihtimalini devre dışı bırakamayız. Sonuçta, doğadaki düzenin araştırılması yoluyla Tanrı hakkında etraflı bir bilgi edinemeyiz; kuşkusuz bir şeyler öğreniriz, ancak bu yeterli değildir.¹³⁰

127 A. g. y.

128 A. g. y.

129 A. g. y.

130 Broadie, Lecture III: Scotus, The Primacy of the Will.

<http://www.giffordlectures.org/Browse.asp?PubID=TPSOSC&Volume=0&Issue=0&ArticleID=4>

Tanrı'nın sınırsız iradesi doktrini, biz insanların kayıt altına alındığı hususlarla ilgili bilgi sahibi olabilmemiz hususunda bir güçlüğü bünyesinde barındırmaktadır. Şayet Tanrı sınırsız irade sahibi ise on emirle de uyuşmayabilen sınırsız sayıda emirler dizisinden herhangi birini karşımıza çıkarabilir. Bu durumda nelerle amel edeceğimize dair tek yol, onun vahyettiği yasanın göz önünde tutulmasıdır. Aklın neyle amel edeceğimize ilişkin bize yardım edemeyeceğine ilişkin olan doktrin yaygın olarak Scotus'a atfedilir. Fakat gerçekte bu doktrin Scotus'un bizzat kendisi tarafından bu şekilde ortaya konulmaz. O bunun aksine, uzun uzadıya on emrin rasyonel temellerini irdeler.¹³¹

Scotus, bu noktada ahlakın rasyonelliğini sorgular ve bir soru ortaya atar: On emir hükümlerinin bütünü doğal yasa (Law of Nature) kapsamına girer mi? Onun bu soruya ilişkin yanıtı “hayır”dır. Bunun ilk nedeni ise şudur: Doğal yasa hükümleri, zorunlu doğrulardır. Tanrı yanlış yapmayacağı için zorunlu olarak doğru olan bu hükümlerden Tanrı'nın bizi muaf tutması düşünülemez. Buna rağmen Tanrı, katil ve hırsızlık suçlarında muafiyette bulunabilir. Bu nedenle bu emirler doğal yasaya ait değildir. İkinci nedense şudur: Oniki havariden St. Paul'un bildirdiğine göre, “Yasanın kapsamı dışında bir günah tanımıyorum. ‘Tamah etmeyeceksin’in yasada yer aldığını bilmiyorum. Fakat bir şeyin yapılmasının emredilmesi veya yasaklanması doğal yasayla biliniyorsa o şey yazılı olmasa da geçerlidir.” Bu nedenle ‘Tamah etmeyeceksin’ doğal yasaya ait değildir. Fakat on emirdeki yasalar doğal yasaya ait değilse bu durumda geçerlilikleri yalnızca Tanrı tarafından emrolunmuş olmalarına dayanır. Dolayısıyla ne ile amel etmemiz gerektiğinin bilinmesi için Kutsal Metin çalışmalarıyla Tanrısal iradenin tecelli etme durumlarını

131 A. g. y.

bilmek zorundayız.¹³²

Scotus on emir ile doğal yasa arasındaki ilişkiyi konu ederken doğal yasayla ilgili hükümlerin iki yönüne dikkat çeker. Bunlardan ilki Tanrı doğal yasaya bağlı zorunlu doğrularla ilişkili olarak bize muafiyet tanımaz. İkincisi ise doğal yasaya doğrudan bağlı olmayan hükümlerdir ki On emrin dördüncüsünden başlayarak onuncusuna kadar olan emirler bu kapsamdadır. Bunlara sadakatsizlik, faili nihai gaye ve güzellikten mahrum bırakmaz.¹³³

On emrin ilk ikisi, “Benden gayrı ilah tanımayacaksın.” ve “Tanrı’nın ismini boş yere ağzına almayacaksın.” Tanrı’nın iradesi ile ilişkilendirildiğinde başka bir konumda değerlendirilmelidir. Scotus, bunların mutlak anlamda doğal yasaya ait olduğunu bildirir. Ona göre sonuçta Tanrı, bunlardan birinin veyahut da diğer yasakların hilafına harekette bulunan bir kişiye karşı muafiyet tanımaz. Ancak o, “Cumartesi gününün kutsallığını hatırlıdan çıkarma” emrine karşı kuşkusunu dile getirir. Bir yorumunda bu emri de doğal yasaya katar. Fakat bu emri hiçbir surette ilk iki emre eşdeğer tutmaz. Tanrı, sınırsız bir şekilde sevilendir. Ancak onun sevme zorunluluğumuzun temelinde bir emir bulunmaz. Bu nedenle bizim Tanrı’ya olan sevgimiz, Tanrısal irade aktına mukaddem olan bir değerdir. Terside düşünülebilir; Tanrı mutlak anlamda kendisine nefret beslenmemesini emredemez. Scotus, ilk iki emri, Tanrı’yı sevmemizin bir zorunluluk olduğundan hareketle açıklar.¹³⁴

Öte yandan Scotus, akıllı varlıklar tarafından zorunlu olarak bilinen ilk pratik ilkelerden zorunlu olarak çıkmamalarına rağmen doğal yasaya ait yani onunla uyumlu şeylerden ikincisine dikkat çeker. Bu ikinci yön bakımından bütünü doğal

¹³² A. g. y.

¹³³ A. g. y.

¹³⁴ A. g. y.

yasaya aittir. Çünkü onların doğruluğu, zorunlu olarak bilinen ilk pratik prensiplerle (first practical principles) uyumludur. İkinci kısım emirler doğrudan doğal yasadan çıkarılamayacağı için Tanrı bunlara muafiyet getirebilir.¹³⁵

Scotus'a göre on emrin ikinci kısmına ait emirlerle ilgili olarak bilmemiz gereken husus şudur: İkinci kısım emirler doğal yasayla uyumlu olmasına rağmen onu zorunlu olarak takip etmezler. Bu nedenle Tanrı, bize bildirdiklerinden farklı emirler de bildirebilirdi. Muhtemelen varlık âleminin başka boyutlarında farklı on emirler de bildirmiştir. Buna rağmen sözkonusu diğer on emirlerin ilk ikisi bu on emrin ilk ikisine zıt unsurlar barındırmaz. Scotus, bunu bir imkân olarak tanımlamaktadır. Bu hususun metafizik temeli, Tanrı'nın sınırsız ögürlüğe sahip oluşudur. O sınırsız sayıda davranış ilkesi üretebilir.¹³⁶

Şimdi Scotus iradeciliğinin önemli kavramlarından biri olan biçimsel nesnellik ayrımı (the formal objective distinction)'na değinebiliriz. Scotus'a göre zihin ve irade, temelde farklı gerçeklikleri ifade etmeyen iki aklî güç olmalarına rağmen teknik anlamda onun deyişiyle farklı formaliteleri (formalities) ifade ederler. Buna göre akıl, farklı formlar alabilir. Bunlardan biri irade eden, diğeri ise anlayandır. Bu iki güç arasında mantıksal olmaktan çok formel bir ayrım olduğu için farklılığın ortaya çıkarılmasında hangisinin öncelikli konumda bulunacağı önem taşır. Sorunun cevabına ilişkin olarak yelpazenin iki zıt kutbunda iki konum düşünebiliriz; ilki aşırı entelektüalizm, diğeri ise aşırı voluntarizmdir.¹³⁷

İlki entelektüalist konumdur. Buna göre irade, bizatihi kördür. Bir aktı meydana getirebilmek için aklın bu akta ilişkin yargısına ihtiyaç duyar. Bu nedenle

¹³⁵ A. g. y.

¹³⁶ A. g. y.

¹³⁷ A. g. y.

akıl iradeye bir nesne, bir eylem planı sunar ve iradenin onu irade etmesiyle plan gerçekleşir. Entellektüalist iradenin zıddına şunu söyleyebilir. İradenin kör olarak irade etmesi, gerçekte hiçbir şeyi irade etmediğini gösterir. Bir aktın özgürce gerçekleştiğini söylemek, iradenin onu aklın yönlendirmesi sonucunda irade etmesi demektir. İrade kendinde özgürdür. Bir aktı özgürce irade etmesinin nedeni de aklın yönlendirici rolüdür.¹³⁸

Özgürlüğün konusu açısından bakıldığında, yani bir nitelik olarak özgür olan şey nedir? sorusunun karşılığı şudur. Özgürlüğün kökeni iradedir. Fakat özgürlüğün nedeni nedir? sorusunun yanıtı entellektüalistlere göre farklıdır. Bu durumda özgürlüğün kökeni akıldır. Scotus'un bakış açısına göre ise bu yaklaşım, özgürlük teriminin suistimalinin bir sonucudur.¹³⁹

Zira Scotus'a göre, bu durumda "özgürlük" olarak isimlendirilen şey, başka bir isim altında gelen determinizmdir. Bunun determine edicisi de akıldır. Akli determinizmin de varlığa ilişkin determinizmden aşağı kalır yanı yoktur. Açıktır ki yapacaklarının hepsine akıl tarafından sınırlama getirildiğinde nasıl iradenin özgürlüğünden bahsedebiliriz? Bu yalnızca vekâleten / ödünç alınmış bir özgürlük değil, aynı zamanda vesayet altında bir özgürlüğü ifade etmektedir. Özgürlük bir yere konumlanacaksa burası akıl nezdinde değil irade nezdinde bir yer olmalıdır.¹⁴⁰

Buradan anlaşılıyor ki ne entellektualizmin uçları ne de voluntarizmin uçları kabul edilebilir görünmektedir. Uç voluntarizm iradenin actlarında sonuna kadar özgür olduğunu, akıl yargılarına karşı bir hesap verme zorunluluğunun bulunmadığını savunur. Gözlemlediğimiz kadarıyla insanlar akıl tarafından

138 A. g. y.

139 A. g. y.

140 A. g. y.

onaylanan hususlarda akt gerçekleştirmektedirler. Ancak onların gerçekleştirdikleri aktların aklî yönü, özgür olmadıklarının bir kanıtı sayılamaz. Yani bu aklî determinizmin kanıtı değildir.¹⁴¹

Scotus, akıl ve irade arasındaki formel ayrıma ilişkin olarak uzlaşa noktasında karar kılmıştır. Bunlar aklın birbirinden farklı gerçekliği bulunmayan iki şubesidir. Bu anlamda irade ve zihin aynı realiteyi ifade eder. Akıl bir ve aynı olduğu için hem irade eder hem de anlar. İrade edilen şey, bir eylem planı veya zihnin bir aktıyla şekillenen bir karar irade edenin zihnindedir. Scotus anlama ve irade etme arasında sıkı bir ilişki kurar. İkisi arasındaki zorunlu ilişkiden şu şekilde bahseder: Bir irade aktı akıl tarafından gerçekleştirilen anlama aktı almaksızın iradenin bir şubesi tarafından gerçekleşemez.

İrade atkının aklın öncel uygulaması olmaksızın meydana gelmeyişi, irade atkının öncel entellektüel akt tarafından bütünüyle determine edildiği anlamına gelmez. İrade özgürdür ve fail her koşulda başka türlü davranabilir. Fakat akıl sahibi bir varlık olarak insan aklın dikte ettiği tarafa yönelir.¹⁴²

Aşırı entellektualistler irade aktlarının aklın hükümleri tarafından bütünüyle belirlendiğini ileri sürerler. Scotus'a göre şayet biz seçimde bulunurken mevcut kararımızdan aksi yönde bir karar verme hakkına sahip değilsek özgür failer olmayız. Sonuçta özgür irade sahibiysek aklın irade ettiğimiz şeyin reddi için ürettiği talimatlara karşı durmalıyız. Kararlarımızı alırken reddetme imkânı bize açık olmalıdır. Eylemde bulunurken kararımızda bir değişikliğe gidebilmeliyiz. Gerçekleşmesi bizim için çılgınlık sayılabilecek hususi bir durum düşünelim. Doğal olarak aklımız kısmen veya tamamen bu durumun gerçekleşmemesini isteyecektir.

¹⁴¹ A. g. y.

Bu durumda aklın yargısını reddetmenin imkânsız olduğunu söylemek özgürlüğümüzü reddetmek olur.¹⁴³

Şayet irade kendinde akli bir unsur barındırmıyorsa aklın yargısının iradeyle birlikte ne anlam taşıdığını merak edebiliriz. İrade, içinde aklî (intellectual) bir güç barındırmayan bir durumda bir akt gerçekleştirir mi? Scotus'un bu konuda bize öğrettiği şudur: İrade ve zihin aynı gerçekliği ifade eder, her ikisi de akılda özdeşdir. Fakat irade ve zihin bir ise irade idrak edilmiş olmayacak mı? Bu durumda zihin de irade de özgür olmayacak, irade zihnin öngördüğü şeyin ötesinde bir şeyi öngöremeyecektir. Sonuçta aklın niteliklerini iradeye atfetmek entelektüel belirlenimciliği ifade eder.¹⁴⁴

Öte yandan irade, şayet bünyesinde entelektüel bir unsur barındırmıyorsa niçin zihin yargıları onda bir değişiklik meydana getirsin? İrade ve zihin birbirinden farksızsa bu durumda bizim özgür irademize bağlı aktlar tesadüfi bir statüye sahip olacaktır. Ancak tecrübe bize özellikle özgür olarak gerçekleştirdiğimiz aktların tesadüfi olamayacağını göstermektedir. Scotus'un bütün felsefesine tecrübî hükümlerin ışığı yansır.¹⁴⁵

Dile getirilen hususlar bünyesinde pek çok güçlüğü barındırmaktadır. Scotus irade ve zihin ilişkisindeki bu güçlükleri aşmak üzere biçimsel nesnel ayırım (formal objective distinction) kavramını ortaya atmıştır. Ona göre bu iki güç her bakımdan özdeş değildir. Her şeyin ötesinde onlar iki ayrı güçtür; her ikisi de aklın biçimselliğinde metafizik bir statüye sahiptir. Onlar arasındaki bu ayırım zihnin yanı sıra aklın diğer güçleriyle ilişkisinde iradeye yeteri derecede bir manevra alanı

142 A. g. y.

143 A. g. y.

144 A. g. y.

sağlar.¹⁴⁶

İnsan akıllı birbirinden ayrı formlara sahiptir: İrade eden, düşünen, hatırlayan, düşleyen. Bir edebi çalışmada yerine göre bir tarihi roman, bir aşk öyküsü, bir politik deneme ve bir sosyal paradide karşımıza çıkabilmektedir. Bütün bu formlar eşzamanlı olarak tek bir çalışmada da bulunabilir. Scotus'a göre akıl, bu farklı formların ya da formalitelerin (formalities) birçoğuna sahiptir. Akıl düşünmek ve irade etmek suretiyle değişik türlerin aktlarını gerçekleştirebilir. Açık olarak anlaşılmaktadır ki Scotus formalitelere ilişkin sözleriyle işlevsel olmaktan çok metafizik bir şeyi kastetmektedir.¹⁴⁷

Scotus'un halefi Ockham onun biçimseller (formalities) teorisini reddeder. Normalde metafizik bir teori olarak temsil edilmekle birlikte daha çok bir yöntembilim (methodology) ilkesi olan usturasıyla (razor) onları devre dışı bırakır. Ockham, teorisinde biçimsellere herhangi bir anlam veremediği için onlara ihtiyaç da duymaz. Ockham'a göre akıl anlamdan irade edebilir. Aklın gücü bunları yapmaya muktedirdir. Ona göre biçimselleri devreye sokmak zaittir. Biz, herhangi bir biçimde ve formda bu nitelikleri tecrübe edemeyiz.¹⁴⁸

Scotus'un konuya ilişkin düşüncesi şöyledir: İnsan akıllı irade edebilir ve anlayabilir. Akıl nitelikleri itibariyle bunu gerçekleştirebilir. Bizim irade ve zihin güçleri (powers) dediğimiz nitelikler, biçimsellerin metafizik statüleridir. Biçimseller, aklın karakteristik aktlarını gerçekleştirebilen şeyleri ifade eden bir terimdir. Bir biçimselin varlığını tasdik etmek için onu tecrübe etme luzumu yoktur.

İrade ve zihne ilişkin bu metafizik gerçekliklerin bizim özgür aktlarımızı

145 A. g. y.

146 A. g. y.

147 A. g. y.

tesadüfî olmaktan kurtarması, Scotus’u insan aklında bu iki gücün tam bir özdeşliğine götürmüştür. Güçlerin biçimsel ayrımı bizim özgür aktlarımızı bütünüyle zihnin belirlenimi altına girmekten alıkoyar. İrade, sürekli bir zihni yargının ışığında hareket etmesine rağmen kendi kendini belirleyen bir güçtür.¹⁴⁹

Bu konuda genel kabul gören ifade şudur: “Zihin teklif eder, irade tanzim eder.” Görülüyor ki irade yer yer buna zorlansa bile aklın kölesi değildir. Aklın bir talimatının da asla göz ardı edilemeyeceği gerçeği Scotus tarafından şöyle dile getirilir: “İradenin pratik aklın nihai yargısına yönelim duymaması çok güçtür, fakat imkânsız değildir.” Bu iradenin kendi kendini belirleme gücüne sahip olduğunu savunan voluntarizmin bir savıdır. Bu anlamda özgür iradeyi öne çıkaran kimseye de voluntarist denir. Voluntarizmin az bir grup tarafından Scotus’a atfedilen uç bir ifadesi şudur: irade, irade ederken aklı bütünüyle göz ardı etmekte özgürdür. Bu, irade kullanımında zihni hükümsüz ve geçersiz kılmanın yanı sıra onu göz ardı etmeyi ifade eder. Scotus, gerçekte bu tarz bir yorumu benimsemez. Bu olsa olsa Scotus’a ve Scotizm’e atfedilen aşırı bir yorumdur.¹⁵⁰

Voluntarizm ve entellektualizm temelde akıl felsefesi kapsamına giren doktrinlerdir. Bunlar öncelikle akıl şubelerinin (mental faculties) önceliği sorununu konu ederler. Nominalizm ve entelektüalizm kapsamında yapılan tartışmalar ise metafizik bağlamındadır. Bunlar ise belirli nesnelerin varlığının kiplerini konu alır. Felsefî tartışmalara baktığımızda voluntaristlerin nominalizm; entellektualistlerin ise realist olduklarını görmekteyiz. Scotus’un aynı zamanda nasıl hem voluntarist hem de realist olabildiği sorusu şaşırtıcı bir nitelik taşır. Öncelikle bu konu, hakkında

148 A. g. y.

149 A. g. y.

150 A. g. y.

sloganlar üretmek yerine olguya dayalı olarak teknik terimlerle incelenip derinleştirilmelidir. Bizim bu husustaki incelemelerimiz neticesinde ortaya çıkardığımız şey Scotus voluntarizminin asgari düzeyde oluşudur. Gerçekte özgür irade doktrini ile uyumlu olarak düşünüldüğünde azami düzeyde bir entelektualizmden bahsedilebilir.¹⁵¹

Scotus'u voluntarizm ve entelektualizm arasındaki yelpazede dengeleyici ve merkezi bir konumda görüyorsak eğer, onun zihne karşı iradeye öncelik atfetmesini nasıl anlayacağız? Elbette ki Scotus bunlara eşit bir ağırlık atfetmemiştir. Bir diğer husus da özellikle fransiskanlar için sorunun cevabı felsefeden ziyade teolojinin kapsamı içinde aranmalıdır. Sevginin önceliği doktrini tipik bir fransiskan tavrını yansıtır. Sevgi bilgiyi aşar; özellikle de Tanrı sevgisi onun bilgisini aşar. Şayet Tanrı'yı bilmeksizin sevmek mümkün değilse Tanrı'yı bilmek de sevgisiz mümkün değilse bu durumda Tanrı'yı sevmek onu bilmekten evladır. Bu yaklaşım doğrudan iradenin önceliğini ifade eder. Bu nedenle sevgi akıldan ziyade irade üzerine konumlanır. Şayet elimizden gelen en yüksek akt irade aktı ise bu durumda irade akıl karşılığında bir önceliğe sahiptir.¹⁵²

Kimileri sevginin irade içinde konuşlandığını ileri sürenlerin fikrine karşı çıkar. Çünkü onlara göre bu durumda sevgi aktları irade tarafından düzenlenecektir. Oysa bu iddiayı savunmak güç değildir. Sevgi zorunlu olarak bir objeye yönelir. Objeye uzaklaştırıldığında akt da kendiliğinden kesilir. Şayet sevgimizi yönelttiğimiz objenin memnu olduğuna hükmedersek bu durumda sevgi irade bir aktla uzaklaştırılabilir. Aksine irademiz sevgi objesinin sevmeye layık olduğuna hükmederse bu durumda sevgiyi teşvik eder ve pekiştirir. İlk durumda irade

¹⁵¹ A. g. y.

aktımızla sevgiyi kesintiye uğrattırken ikinci durumda sevgimizi teyid ederiz.¹⁵³

Bu varsayım akıl güçleri arasında önceliği tayin açısından iradenin zihne üstünlüğünü izaha yeterli değildir. Bu konuda prensip şu idi: “Önceden bilinmeyen hiçbir şey irade edilemez.” (Nihil volitum quin praecognitum). Bu ilkenin ışığında diyebiliriz ki irade aktlarının nedeni zihinken zihni aktların nedeni irade değildir. Neden, etkiyle olan münasebetinde önceliğe sahiptir. Bu nedenle insan aklında zihin iradeye nazaren bir önceliği vardır. Scotus’un ileri sürdüğü çizgide biz de kabul etmek zorundayız ki zihni aktlar iradi aktların nedenidir. Zira bir şey akıl tarafından anlaşılmadan irade edilemez. Ancak bu sonuç yargısına ulaşmadan önce aklın aktlarının nedeni olan şeyin irade tarafından imkan dahilinde olup olmadığının sorulması ise zorunludur.¹⁵⁴

Bu soruna yaklaşımında Scotus zihin ile önsezi (vision) arasında bir paralellik kuruyor. Önsezi alanını görüş menzilimizde bulunan konik bir pramite benzetebiliriz. Buna göre, aşağıya doğru kademeli olarak artan pek çok şey konik yapının temelini teşkil etmektedir. Burada en belirgin nesne pramidin eksenini oluşturan unsurdur. Bu pramidin tabiatından kaynaklanan bir durumdur. Fakat iradenin devreye girmesiyle gözümüz hareket etmeksizin ve konumumuzda bir değişiklikte bulunmaksızın önsezilerimize ilişkin durum değişebilir. Dikkatimizi pramidin ekseninin düştüğü yerin dışında bir yere odakladığımızda önsezilerimiz değişir. Sonuçta bulunduğuz durumdan daha belirgin olarak çevresel bir nesne görürüz.¹⁵⁵

Scotus’un iddiasına göre zihin objeleri önsezi objeleri olarak iradeyle birebir ilişkide bulunurlar. O şöyle sorar: “İrade akla ne yolla hükmeder?” Ona göre bir

152 A. g. y.

153 A. g. y.

154 A. g. y.

zihin aktının objesi tam ve bağımsızken önsezi aktlarıyla birlikte eksik ve bağımlı olabilir. Bununla birlikte zihnin irade aktlarının nedeni olması onun iradeye öncel olduğunu göstermez. Çünkü iradenin zihin aktlarının nedeni olduğu iddia edilebilir ve irade öncel olmalıdır. Sonuçta irade ve zihnin birbirine önceliğinde kozal (causal) bir etki, öncelliğin kanıtı açısından anlamsız olur.¹⁵⁶

Ancak “önceden bilinmeyen hiçbir şey irade edilemez” prensibi ışığında meseleye bakıldığında iradenin önceliği doktrinine karşı bir kuşku doğabilir. Kabul edelim ki irade zihnin öncel bir aktının ışığında olmaksızın hiçbir şey yapamaz. Diğer taraftan da akıl iradenin öncel bir aktı olmaksızın aktedebilir. Öyle görünüyor ki bu iki güç, irade ve zihin aynı zaviyede değil; irade akla bağımlı iken, zihin iradeye bağımlı değildir. Bağımlı olan şey bağlı olduğu şeye öncel olamayacağına göre bu durumda irade zihne öncel değildir. Öyleyse burada gerçek sorun bağımlı olan şeyin bağlı olduğu şeye karşı öncel olup olamayacağıdır.¹⁵⁷

Scotus araç ve gaye arasındaki ilişkiye mukabil bir örnek ileri sürer. Araç ve gaye ilişkisi bakımından gaye elbette araca bağımlıdır. Araçlar kullanılmazsa gaye başarılamaz. Ancak gayenin hasıl olması araçlara bağlı ise de araç-gaye ilişkisinde gaye önceldir. Sonuçta bir şeyin bağımlı olması onun bağımlı olduğu şeye öncel olamayacağı anlamına gelmez.¹⁵⁸

Scotus meseleyi tanımlama adına bir ayrıma gider. Şöyle ki o bir yönden gayenin araçlara bağımlı oluşunu ileri sürerken başka bir yönden de bağımlılık ilişkisinin zıt yönelimli oluşuna dikkat çeker. İlk olarak varlıkta bir bağımlılık vardır. Şayet araç gayeyle varılmak istenen sonucu üretmeye uyumlu ise bu durumda aracın

155 A. g. y.

156 A. g. y.

157 A. g. y.

varlığı gayenin varlığıyla kayıtlıdır. Yani aracın varlığı gayeye bağımlıdır. Bunun tersi mümkün değildir. İkinci olarak değere bağımlılık vardır. Aracın değeri gayenin değeriyle kayıtlı olduğu için araçlar bize gayenin gerçekleşmesi imkânını hazırlar.¹⁵⁹

Scotus'un düşüncesinde iradenin önceliği gerçekte değerın önceliğı anlamına gelmektedir. Burada karşımıza çıkan düşünce yine şu olmaktadır: Tanrı'ya yönelik sevgi, ona yönelik bilgidен daha değerlidir. Sevgi iradede konumlanır, bilgi ise zihinde. Bu temeller üzerinde Scotus'un vardığı zorunlu sonuç iradenin önceliğı olmaktadır.

Scotus sisteminde hiçbir şey iradenin özgürlüğü doktrininden daha esaslı bir yer teşkil etmez. İradenin özgür olup olmadığı Ortaçağ'da üzerinde en çok odaklanılan sorunlardan biridir. Özgürlüğümüze ilişkin kuşkunun kaynağında Tanrı'nın her şeyi bilen olması ile insanın kaderi doktrinlerinin uyumlaştırılması yer almaktadır. Bu doktrinler dünyada tuttuğumuz yerin izahını bizim gücümüz dahilinde bulunanlardan ziyade Tanrı'nın katında olanlarla yapmamızı öngörmektedir.¹⁶⁰

158 A. g. y.

159 A. g. y.

160 A. g. y.

3. Özgür İrade

Özgürlük konusunun felsefi açıdan iki yönünden bahsedilebilir. Bunlardan biri seçmeyle ilgili olan irade özgürlüğü; diğeri fiili gerçekleştirme ile ilgili olan eylem özgürlüğüdür. Buna göre şu sorulara cevap arayarak özgürlük sorununu açıklığa kavuşturabiliriz: İnsan bir nedene bağlı olarak mı seçmede bulunur yoksa kendisi dışında seçimini etkileyen bir unsur var mıdır? İnsanın yapıp etmeleri herhangi bir şekilde tayin mi edilmiştir yoksa insan onları bizzat kendi seçimiyle mi yapmıştır? Şayet insan irade özgürlüğüne sahip ise irade etmiş olduğu her şeyi yapabilir mi?

Özgürlük kavramı, gerçekliği pratik aklın zorunlu bir yasasıyla kanıtlandığı oranda, kuramsal akıl dizgesinin kilit taşını oluşturur. Kuramsal akılda salt ideler olarak dayanaksız kalan bütün öteki kavramlar (Tanrı, ölümsüzlük) özgürlük kavramı aracılığıyla dayanak bulur ve nesnel gerçeklik kazanır. Bunların olanağı özgürlüğün gerçek olmasıyla kanıtlanır.¹⁶¹

Özgürlük kavramı esasında deneysel tasarıma elverişli olmayan, ancak salt akılla doğrulanan bir kavramdır. Bu nedenle Kant şöyle der: “özgürlüğün, gerçekten insan iradesine özgü olduğunu kanıtlayabilirsek saf aklı pratik düzleme taşıyabiliriz.”¹⁶²

Özgür iradeyi konu etmek insanın eylemlerini şekillendirip oluşturmada iradenin konumunu ve fonksiyonunu belirleme çabasını ifade eder. Bir eylemde iradeyi ve onun fonksiyonunu sorgulamak ancak iradenin özgürlüğünden hareketle yapılabilir.

İrade, ontolojik, epistemolojik, etik açıdan bir eylemin oluşum sürecinde içsel ve dışsal faktörler ile eyleyen arasındaki ilişkinin statü, önem ve fonksiyonunun

¹⁶¹ İmmanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, Çev.: İ. Zeki Eyuboğlu, Say Yay., İstanbul 1996, s. 24.

belirlenmesiyle, yine ontolojik, epistemolojik, etik açıdan elde edilen sonuçların değerlendirilmesiyle ortaya konulabilir.¹⁶³

Felsefe tarihine baktığımızda özgür irade sorununun, önceleri zorunluluk ve özgürlük bağlamında; günümüzde ise determinizm ve özgürlük bağlamında tartışıldığını görmekteyiz.

Özgür irade sorunu şu yargı çerçevesinde tartışılmaktadır: Eğer biz özgür bir iradeye sahipsek eylemlerimiz belirlenmemiş (determine edilmemiş) demektir. Şayet eylemlerimiz belirlenmiş ise özgür bir iradeye sahip değiliz demektir.

Söz konusu yargıyı önerme formunda ele alacak olursak iradenin fonksiyonu daha belirginlik kazanacaktır. Şöyle ki "irade bir nedenle kayıtlıdır." veya "irade özgürdür."

İradeyi ve irade etmekliği de bir eylem olarak dikkate alırsak özgür irade diye müstakil bir sorunun olmadığını, bununla ilintili olarak pek çok sorunla karşı karşıya bulunduğumuzu görürüz.¹⁶⁴

H. Mustafa Açıköz özgür irade sorununu şu sorular ışığında tartışmanın daha verimli olacağını savunur. Bunlar:

1. İrade veya iradiliğin ontolojik ve epistemolojik statüsü nedir?
2. İradiliğin sebepleri olarak nitelendirilen içsel ve dışsal faktörlerin fonksiyonel durumları nelerdir?
3. İnsanın özgür eyleminde bu faktörlerin, iradenin amaç ve de araç olarak statüsünün belirlenmesine katkısı nelerdir?
4. Özgür eylemin ortaya konmasında eyleyenin rolü ve statüsü ile iradenin rolü

¹⁶² A. g. e., s. 40.

¹⁶³ H. Mustafa Açıköz, Sağduyu Eylem Felsefesi, İstanbul 1997, s. 189.

¹⁶⁴ A. g. e., s. 193.

ve statüsünün ayrımları nelerdir?¹⁶⁵

Eylemlerimizin ortaya çıkışıyla ilgili neredeyse hepimizin üç tür ortak kanaati vardır: ı.) Eylemlerimizi gerçekleştirmeden önce bir ön tartımda (deliberation) bulunuruz. ıı.) Eylemlerimizi gerçekleştirirken belirleme, seçme ve irade etmenin gücümüz dâhilinde olduğu düşünürüz. ııı.) Bu iki düşünce, bizleri eylemlerimizin sonuçlarından sorumlu olmaya yöneltir.¹⁶⁶

İrade, fiilî (effective) olarak değil de sonuç (consecutive) almaya yönelik olarak kendi kendini hareket ettirir. Bu yüzden özgürdür: “Belli bir gayenin gerçekleşmesini istediği için akıllı bunu değerlendirmeye yönelterek bu gayeye götüren şeyleri isteyerek özgürce hareket eder. Çünkü irade onu ne kadar etkilese de akıl bu nesne hakkında asla mükemmel bir değerlendirmeye ulaşamaz.”¹⁶⁷

Özgür irade konusunda, önemli bir husus da iradenin ontolojik statüsü ve bu statüye ilişkin bilginin imkânın sorgulanmasıdır. Bu noktada hepimiz bir şeyin gerçekleştirilmesine ilişkin bir irade gücünün bizde bulunduğunun ve bizim inisiyatifimiz dâhilinde olduğunun bilincindeyiz. Bu gücün istediğimiz yönde kullanılması hakkının bizde olduğunun farkındayız. Bu kabullerden hareketle ortaya koyduğumuz eylemlerimizin sonuçlarından sorumlu tutulacağımızı bilmekteyiz.

Özgür irade denildiğinde ilk akla gelen soru, “Eylemde bulunmamızı sağlayan seçmelerimiz, belirlenip tayin edilmiş midir?” olmaktadır. Bu soruyu ise “Eğer seçmelerimiz belirlenip tayin edilmişse, bu tayin edilme kaçınılmaz olarak bir sebepler zincirini mi doğurmaktadır?”, “Belirleme ve tayin durumunda, insanın ahlâkî ve hukuki sorumluluğunun dayanağı ne olacaktır?”, bunun aksine “Eğer seçmelerimiz,

¹⁶⁵ A. g. e., ss. 193-194.

¹⁶⁶ A. g. e., s. 205.

¹⁶⁷ Gilson, 2007, s. 528.

belirlenip tayin edilmemişse, o halde eylemlerimiz, tesadüfi bir nitelik taşımayacaklar mı?" soruları takip etmektedir.

Scotus iradenin başlıca iki yönü olduğunu vurgular. Bunlardan biri doğallık diğeri ise özgürlüktür. Bir eğilim taşıdığı oranda irade, doğanın belli bir türü olarak düşünülebilen ve kendine özgü yetkinliği bulunan doğal bir istemdir. Bu durumda irade hakkında akla gelebilecek ilk şey, belli bir tür doğaya doğal olarak sahip olmasıdır. İkinci olarak da iradeyi özgür bir istem olarak düşünebiliriz.¹⁶⁸

Aklın doğal isteminin akılla bağlantılı olduğu gibi iradenin doğal istemi de iradeyle bağlantılıdır. Şayet bu, akılla ortaya çıkarılan bir akt olmasaydı, doğal bir istem olarak iradede değil akılda bulunurdu.¹⁶⁹ Aynı şekilde iradenin doğal istemi daima iradede bulunur. Ancak irade kendimizde de deneyimleyebileceğimiz gibi sürekli böyle aktlara sahip değildir. Bir akt iradede ortaya çıkmış olsaydı bu takdirde iradede aynı zamanda iki zıt akt bulunacaktı. Çünkü doğal irade doğal istemin arzuladığı şeyin zıddını irade edebilir. Scotus, doğal istemi nedeniyle haykıran St. Poul'un şu sözlerine dikkat çeker: "Bizi manen saran meskenlerin dışında, bir giysi istemiyoruz." Onun özgür istemine göre bu hayatta özgür olmak, İsa ile birlikte olmayı arzulamaktır.¹⁷⁰

Buna göre Scotus doğal istemi, "iradenin kendi yetkinliğine doğru bir eğilimi" olarak tanımlar. Diğer durumlarda ise özgür istemin yoksunluğudur. Scotus'a göre doğal bir istemin yerine özgür bir isteme başvurulması iradenin zorunlu ve sürekli olarak mutluluğu araştırması ve bunun hususi bir mutluluk

¹⁶⁸ Scotus, Will and Morality, s. 183.

¹⁶⁹ A. g. e., s. 185.

¹⁷⁰ A. g. e., s. 185.

olması nedeniyledir. Bir doğanın kendi yetkinliğine doğru eğilim göstermeksizin doğasını sürdürmesi mümkün olmadığı için bunun zorunlu olarak böyle olması zorunludur. Ona göre bu eğilimi ortadan kaldırmak doğayı yıkmak olur. Ancak bu doğal istem bu türün kendine uygun yetkinliğe doğru bir eğiliminden başka bir şey değildir. Bu nedenle doğal bir zorunluluk olarak irade, mutluluğa doğru her şeyi içeren kendi yetkinliğini irade eder ve doğal bir istemle bunu arzular.¹⁷¹

Scotus'a göre iradenin kendi yetkinliğine doğru eğiliminin en üst düzeyde doğrulanması doğanın kendisinin en yüksek yetkinliği arzulamasıdır.¹⁷² Ona göre iradenin en yüksek yetkinliği mutluluk olduğu için bu, iradenin doğası gereği en yüksek olanı irade etmesini takip eder. İradenin mutluluğu özellikle bu tarzda araştırması onu gerçekte yetkinliğini tamamladığı bir yetkinliğe doğru yöneltir.¹⁷³

Scotus iradenin, mutluluğu zorunlu olarak veya özgür bir istem yoluyla en üst düzeyde arzulayıp arzulamadığını sorgular. Bu konuda St. Thomas ve Henry of Ghent'in görüşlerini gündeme getirir. Onların iddia ettikleri ilk görüş, mutluluk külli olarak değil hususi olarak araştırılmalıdır. Scotus onların bu görüşüne karşı çıkar. Zira şayet mutluluk külli olarak bilinirse bu durum onun zorunlu olarak arzulamasına sebep olur. Çünkü mutluluk iyiliğin her yönüne sahiptir. İyilik yoksunluğu ve kötülüğü üstünde barındırmaz. Mutluluğun, iyiliğin her yönüne hususi olarak sahip olması genel olarak sahip olmasından daha tamdır.¹⁷⁴ Aynı şekilde külli olan hususi olandan daha büyük bir yetkinlik içermez. Gerçekte hususi olan daha çok yetkinliğe katılır. İradenin doğal eğilimi hususi olan

171 A. g. e., s. 185.

172 Scotus'un bu yorumu Aristotelesçi izler taşır. Nitekim Arisoteles, Metafizik kitabının daha ilk bölümünde şöyle der: "Bütün insanlar, tabiatları gereği bilmeyi arzu ederler" Öyleyse, bilimlerin hepsinin üstünde olan en yüksek bilimi, yani metafiziği de arzu ederler. Aristoteles, Metafizik, Çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996, s. 75.

173 Scotus, Will and Morality, s. 187.

bir Şeye y6neliktir ve bu Şey de k6lli değildir.¹⁷⁵

Scotus telif edilmesi gereken iki sav ileri s6rer: “İrade k6lli anlamda mutluluğu zorunlu olarak arzular.” ve “Akıl mutluluğun yalnızca hususi bir gayede bulunduğunu belirtir. Ancak iradenin bu hususi gayeyi irade etme zorunluluğu yoktur.” Bu ifadeler birbiriyle çatışmıyor mu?¹⁷⁶

Scotus’a g6re iradenin mutluluğu k6lli ya da hususi olarak arzu etmesi zorunlu değildir. 6st bir neden olarak zorunluluk, ikinci derece bir nedendeki zorunluluktan kaynaklanmaz. Bu durumda Şayet irade bir Şeyi zorunlu olarak irade ediyorsa bu zorunluluk bazı ikincil nedenlerden 6t6r6 değil; bizzat onun doğasıyla ilgilidir. İrade zorunlu olarak eyleirse aynı zorunlulukla ikincil nedenleri de harekete ge6irir. Onun eylemi her ne olursa olsun zorunlu olarak kendi işlevini gerektirir. İrade kendine 6zg6 aktıyla ilgili akılda bir kavrayışı gerektirdiği i6in iradenin zorunlu olarak mutluluğu irade etmesi, onun aklı s6rekli olarak mutluluğu dikkate almaya zorlamasını gerektirmez.¹⁷⁷

K6lli olsun hususi olsun her ikisinde de irade, nihai gayeyi ve mutluluğu m6mk6n olarak irade eder. Ancak bir kimse mutluluğu araştırır ve aynı zamanda ebedi saadetin 66 şahsın paylaştığı Tanrısal 6z6n ger6ekleşmesine dayandığına inanırsa ancak o zaman nihai gayeyi irade etmiş olur.¹⁷⁸

Pek6ok durumda iradenin mutluluğu istemesinin nedeni iradenin doğal isteminin bu y6nde olmasındandır. Yani kişilerin doğal istemi nedeniyle irade, en 6ok mutluluğu irade eder. Bu nedenle bir insan, 6l6mc6l bir hastalıkla y6zleşmeyi,

174 A. g. e., s. 187.

175 A. g. e., s. 189.

176 A. g. e., s. 189.

177 A. g. e., s. 189.

178 A. g. e., ss. 189-190

kendisine bunun sonuncu bir mükafat bahşedilse bile doğal eğiliminin dışında görür.¹⁷⁹

Scotus’a göre mutluluğu doğal olarak irade eden tam olarak irade aktı değildir. Çünkü doğal irade, doğasındaki mutluluk arzusuyla iradenin doğal eğilimine yönelir. Bu, bir kimsenin doğal eğilimine uygun düştüğü sürece doğal act olarak isimlendirilebilir. Bu nedenle Scotus, Agustinus’a ait “İrade, mutluluğu irade edip sefaleti irade edemediğinden dolayı özgür değildir.” ifadesine hak verir. Ancak böyle bir irade kullanımı erdem eğilimine uygun olduğu için erdemlidir.¹⁸⁰

İrade aktı yalnızca doğal değil, aynı zamanda özgürdür. Bu ise bir bilincin ürünü değildir. Bilinçli olmak iradenin bir gayeye yönelik bazı şeyler yapmasını gerektirdiği için ameli bir kıyasla sonuç çıkarılırken bilgi ve seçim devreye girer. Bu nedenle, “Mutluluk iyidir ve araştırılmalıdır.” önermesi, ameli bir çıkarım olmaktan ziyade ameli bir ilkedir.¹⁸¹

Scotus için Agustinus’un yukarıda geçen ifadeleri bir kuşku doğurmaktadır. Şayet biz sefaleti isteyemez isek buna göre mutlak anlamda sefaleti irade etmeyiz. O bunu şu önerme ile ifade eder: “Sefaleti zorunlu olarak irade edemiyorsam o zaman zorunlu olarak mutluluğu irade ederim.” Bunun iki açık nedeni vardır. Birincisi iradenin mutlulukla ilgisi, iradesizliğin kötülük ve sefaletle olan ilgisinden daha az değildir. İkincisi iradesizlik aktı iradenin bazı yönleri açısından mümkündür. Çünkü benim bir şeye karşı irademi kullanamayışım başka bir şeyi irade ettiğim içindir. Bir neden o şeyin etkisinden daha yetkindir. Bu nedenle

179 A. g. e., s. 191.

180 A. g. e., s. 191.

181 A. g. e., s. 191.

sefaleti irade etmeyişimden daha çok mutluluğu irade ederim.¹⁸²

Scotus Augustinus'un dile getirdiği kuşkuyu, izale yoluna gider. Onun savı; "Ben ne mutluluğu zorunlu olarak irade ederim ne de sefaleti zorunlu olarak irade ederim." Ona göre bunun devamı şöyle getirilmez. "Sefil olmayı irade etmem. Bu nedenle de sefaleti irade etmem." Devamında şöyle bir önerme ileri sürmez: "Sefil olmayı irade edemem. Bu nedenle zorunlu olarak sefil olmayı irade etmemeliyim." İrade etmeyiş de irade etmek gibi pozitif bir akt olduğu için her biri diğeri kadar özgürdür ve zorunlu olarak çıkarılamaz. Ben de iyi bir şeyi irade etmeyi reddedebildiğim gibi irade etmeme aktının çıkarılmasını kötülük bakımından reddedebilirim. Ancak kötülük bana göründüğünde önüme bir iyilik sunulduğunda olduğu gibi yalnızca irade etmeme aktını ortaya çıkarabilirim. Bir aktı ortaya çıkardığımda bu, iradi bir act olur. Bu nedenle konu bu tarzda tartışılmalıdır: "Sefil olmayı irade edemem, bu nedenle de mutlu olmaktan nefret edemem." Fakat bu önermenin devamı şöyle getirilemez: "Bu nedenle mutluluğu irade edişim zorunludur." nk iradesizliğin olmayışı yukarıda açıkça ifade edildiği gibi zorunlu olarak iradeden çıkartılır.¹⁸³

Bu nedenle iradede, mutluluğu irade etmeyişin imknsızlığı zorunlu olarak zıt bir akt tarafından yani mutluluğu irade etmek bakımından belirlenmez. Sefaletin bir irade objesinin doğasına uygun olmaması mutluluğun bir iradesizlik objesinin doğasına uygun olmasından öte bir şey değildir. Bu nedenle Scotus mutluluğun irade aktından; sefaletin ise iradesizlikten çıkmış olması gerektiğini kabul eder. Ancak bunun bir aktan ya da diğerinden çıkması mutlak olarak

¹⁸² A. g. e., ss. 191-192.

¹⁸³ A. g. e., s. 193.

belirlenmemiştir.¹⁸⁴ Bu nedenle irade, mutluluktan nefret edemez, önermesi doğru bir önermedir. Fakat bu, irade mutluluğu zorunlu olarak irade eder, önermesini desteklemez.¹⁸⁵

İrade fiili (effective) olarak değil de sonuç (consecutive) almaya yönelik olarak kendi kendini hareket ettirir. Bu yüzden özgürdür: “Belli bir gayenin gerçekleşmesini istediği için aklı bunu değerlendirmeye yönelterek bu gayeye götüren şeyleri isteyerek özgürce hareket eder. Çünkü irade onu ne kadar etkilese de akıl bu nesne hakkında asla mükemmel bir değerlendirmeye ulaşamaz.”¹⁸⁶

184 A. g. e., s. 193.

185 A. g. e., ss. 193-194.

186 Etienne Gilson, Ortaçağ Felsefesinin Ruhu, Çev.: Şamil Öçal, İstanbul 2003, s. 528.

4. Doğal zorunluluk ve Özgür İrade

Orta Çağ filozoflarının pek çoğu insandan sâdır olan özgür fiili sadece iradeye dayandırma konusunda tereddüt içinde kalmışlardır. Bunda Aristoteles'in konuya ilişkin düşünceleri önemli ölçüde etkili olmuştur. Aristoteles'de seçme'nin iradî bir şey olarak görüldüğü doğrudur; ancak iradenin kararından önce rasyonel bir düşünme söz konusu değilse bu fiil, gerçekte bir seçme fiili olmayacaktır.¹⁸⁷

Seçimlerimizin rasyonel bir temelini bulunmaması ahlâkî sorumluluk kavramını anlamsız hale getirir. Çünkü irrasyonel fiiller rastlantının konusudur. Rastlantısal olarak yaptığımız bir şeyden sorumlu olduğumuzu söylemek ise anlamsızdır. Eğer salt kendiliğinden şeyler olarak seçimlerden veya kararlardan söz etmek de gerçekte anlamsız olur. Bu durumda irademizle yapacağımız her şey kendi kararımıza bağlı olmaktan çıkar.¹⁸⁸

Spinoza bu konuda, bir insanın özgürlüğünün kendisini zorlayan bir şey tarafından belirlenmiş olmasında değil; kendi doğasından ileri gelen ve kendi içinden çıkan güçler ve koşullar tarafından belirlenmiş olmasında yattığına işaret eder.¹⁸⁹

Görülmektedir ki irade özgürlüğü ve belirlenimcilik birbirine karşıt şeyler değildir. Buna göre insanın özgürlüğü, “kendi kendini belirleme” (self-determination) diye adlandırılabilir. Ancak bu anlamda irademize bağlı eylemlerimizden sorumlu tutulabiliriz.

St. Anselm'in sıkça vurguladığı irade eyleminin kendiliğindenliği yaklaşımı

¹⁸⁷ “Evrenin durumu, özgür insanların kesinlikle en ufak bir şekilde keyiflerine göre hareket etmedikleri, tersine onların bütün eylemlerinin veya hiç olmazsa onların en büyük bölümünün düzenli olduğu bir ev halkının durumuna benzer.” Aristoteles, Metafizik, Çev.: Ahmet Arslan, İstanbul 1996, s. 190. Aristoteles şarihlerinden D. Ross'a göre “ev halkı” benzetmesinde geçen sarsılmaz bir zorunluluğa tâbi olan özgür insanlar, gök cisimlerine karşılıktır. a. g. y. (dipnot bilgisi).

¹⁸⁸ Necati Öner, İnsan Hürriyeti, Ankara 1995, s. 19.

Duns Scotus'ta nihaî ifadesini bulmuştur. Duns Scotus'un felsefesi zorunluluğun hâkim olduğu doğaların düzeni ile özgürlüğün hâkim olduğu iradelerin düzenini birbirinin zıddı olarak görmektedir. Her doğa, özünde belirlenmiştir ve bir belirlenim prensibidir; buna karşılık her irade, belirlenmemiştir ve bir belirlenmezlik prensibidir. Duns Scotus zihnin bizzat kendisini de bir doğa olarak kabul eder. Bu durumda bütün belirlenimler bilgi tarafına, tüm özgürlükler de irade tarafına yerleşmiş olmaktadır.¹⁹⁰

Duns Scotus doğal zorunluluk ile özgürlüğün bir arada bulunmayacağını savunur. “Doğa ile irade birbirine karşıt harekete geçirme tarzı taşıyan etkin ilkeler olduğu için iradenin hareketi başlatma tarzı ile doğanın hareketi başlatma tarzı bir arada işleyemez. Tersine irade amacı özgürce ister. Dolayısıyla amacı doğal zorunlulukla istemek ya da başka bir zorunluluk yüzünden istemek olanaksızdır. İradenin amacı özgürce istediği kabulü şöyle kanıtlanabilir: İsteyen ve amaca götüren olanaklar aynı olduğundan ötürü iradenin hareketi başlatma tarzı hep aynı olur. Çünkü değişik iş görme tarzları değişik olanaklar gerektirir.”¹⁹¹

Duns Scotus İbn Sinâ'nın savunduğu var olmadaki zorunluluğu reddetmiştir.¹⁹² Ona göre mümkün varlıklar doğal bir yasayla ilk varlıktan sadır olmuş olamazlar. Mümkün varlıkların idelerinin Tanrı'nın özgür iradesinin müdahalesi olmaksızın ilk varlıkta bulunması da mümkün değildir.¹⁹³

Görüldüğü gibi mümkünlerin varlığı bir iradeye bağlıdır. Mümkün varlık

189 Baruch Spinoza, Etika, Çev.: H. Ziya Ülken, İstanbul 1984, s. 97.

190 Gilson, 2003, s. 359.

191 Çotuksöken-Babür, a. g. e., s.280.

192 “İlk’ten meydana gelen her şey, “gereklilik” yoluyla meydana gelir... O’ndan meydana gelmesi gereken şeyin gerekliliği, başka bir şey nedeniyle değil, Onun zâtı nedeniyle.” Bkz.: İbn Sinâ, Metafizik, II, Çev.: E. Demirli – Ö. Türker, İstanbul 2005, ss.147-148.

193 Gilson, 2003, s. 299.

ilâhî akli harekete geçirebilmek için önce var olmalıdır. Aksi halde zorunlu varlığın aklını yalnızca özüne ait zorunlu bilgiler harekete geçirir.

Tanrı'da mümkünlerin bilgisi, onun kendi zatına ilişkin bilgisiyle aynı değildir. Çünkü onun özü zorunlu olduğu halde mümkünler böyle değildir. Onlar kendi salt mümkünlükleri içinde ele alındıklarında açık bilgi olarak ele alınmaları için gerekli olan muayyenlikten yoksundurlar. “Kendi özünde ve herhangi bir iradî belirlenimden ayrı olarak ele alınan ilâhî aklın, her ikisi de mümkün olan iki olaydan birisinin mutlaka gerçekleşeceğini bildiğini farzedelim. Bu durumda ya söz konusu olay kendi özünde olduğu üzere mümkün kalmaya devam edecektir ki bu durumda ilâhî aklın (divine intellect) yanıldığını varsaymak durumunda kalırız; ya da mezkur olayla ilgili ilâhî bilginin hatasız olduğu kabul edilecektir ki bu da artık o olayın mümkün olarak adlandırılmasının mümkün olmadığı anlamına gelecektir.”¹⁹⁴ Şu halde akılsal düzlem içinde kaldığımız sürece mümkünün açık bir bilgisine ulaşmamız nasıl mümkün olacaktır?

Bu durumda ilâhî irade önce muayyen bir varlığı ya da bir olayı irade etmelidir. Ardından ilâhî akıl bu iradi karara uygun olarak bir varlığın var olmak zorunda olduğunu ya da bir olayın vuku bulacağını bilmelidir.

Duns Scotus’a göre “İlâhî aklın doğal ve zorunlu objesi olabilen hiçbir mümkün varlıktan söz edilemez. Çünkü ilâhî aklın yegâne zorunlu objesi ilâhî özdür. Mümkün varlığın ilâhî aklın doğal objesi olmamasının nedeni ise onun "obje" karakterini ancak iradî bir eylem dolayısıyla kazanmasıdır. Ancak bu yargıyı tersinden ele alacak olursak, hiçbir yaratılmış akıl Tanrı'yı doğal bir obje olarak içeremez. İnsan, Tanrı'yı bilmesini sağlamak için onu mümkün durumdan gerçek

194 A. g. e., s. 298.

bir varlık durumuna getiren iradenin, sonlu ve sonsuz arasındaki uçurumu geçmesi için yeniden devreye girmesini istemiştir.”¹⁹⁵

Tanrı'nın özgür iradesi dolayısıyla var olan bir varlık, Tanrı'ya zorunlu olarak bağlı olmadığı için yalnızca aynı şekilde özgür olan bir diğer ilâhî karar dolayısıyla Tanrı'yı bilecektir. Zira zorunlu bir öz ile mümkün bir akıl arasında zorunlu bir ilişki yoktur.¹⁹⁶

Tanrı özgür iradesiyle kendisine yöneldiğimiz evreni yarattı ve ister yaratıklar aracılığıyla dolaylı yoldan isterse doğrudan onun inayetiyle olsun insan akli ilahi bilgiye bizatihi Tanrı'nın bunu irade etmiş olması dolayısıyla ulaşır.¹⁹⁷ Sonuçta Tanrı, aklımızın ilk ve doğal objesi olamaz.

Scotus mümkün dünyaların yorumlanmasını kolaylaştırmak üzere eşzamanlı olumsuzluk teorisini ortaya atmıştır. Eşzamanlı olumsuzluk, fiziksel gerçekliğin anlaşılması için de önemli bir etkiye sahiptir. Scotus'a göre, antik fizikçilerin iddia ettikleri gibi fiziksel yasalar zorunlu süreçler içermezler. Fiziksel yasalar şeylerin herhangi bir zamanda ortaya çıkmasından ziyade onların yaradılış düzenlerini şekillendirir. Bu nedenle fiziksel yasaların düzeni tündengelimsel değildir. Aksine onlar tümevarımsal olarak inkişaf ederler. Matematiğin uygulanmasıyla modern fizik temelde tümevarımsal bir çerçevede tündengelimselliğin en üst düzeyine çıkmayı başarmıştır. Temelde bu açılım bir eşzamanlı olumsuzluk ontolojisine dayanır.¹⁹⁸

Çağdaş modal mantığa baktığımızda, “olumsallık”ın olayların mümkün durumlarına işaret etmek üzere kullanıldığını görmekteyiz. Buna göre aynı zamanda bir şeyin zıddının gerçekleşmesi de mümkündür. Bu nedenle Scotus tarafından

¹⁹⁵ A. g. e., ss. 299-300.

¹⁹⁶ A. g. e., s. 300.

¹⁹⁷ A. g. e., s. 300.

“possibilitas logica” olarak nitelen olumsallık, bir imkân düzeyini göstermek üzere kullanılır. Ona göre olumsallar, olayların gerçekliklerine işaret ederler. Aynı zamanda bunların zıtlarının da gerçekleşmesi imkân tanırırlar.¹⁹⁹

Scotus tarafından geliştirilen eş zamanlı olumsallık teorisi yoluyla ne kadar mümkün dünya olduğunu düşünmek suretiyle imkân düzeylerine göre olayların durumlarını sıralayabilmekteyiz. Bununla ilgili terimlerle bir tanımlamaya gidildiğinde olaylar açısından bir mümkün dünyanın varlığının “imkânsız” olarak isimlendirilmesi doğru değildir. En azından bir mümkün dünyanın varlığının doğruluğu, olaylar göz önüne alındığında “mümkün”dür. Şeylerin olumsallığı açısından en az bir mümkün dünyanın varlığı doğru olsa da bütün mümkün dünyalar için bu böyle değildir. Olayların durumu her bir mümkün dünyada doğrulanabiliyorsa bu tam anlamıyla “zorunlu” sayılır.²⁰⁰

Aristoteles ve İbn Rüşd’e göre bütün gerçek kuvveler kaçınılmaz olarak bilfiil gerçekleşir. Aksi halde onlar bizatihi kuvve olmazlar; kuvveden yoksun olmak onları harici bir kaynağa bağımlı kılar. Örneğin kuvve halindeki bilgi, aynı şekilde zorunlu olarak gerçekleşmelidir. Scotus bu görüşü çürütme yoluna gitmiş ve bunu da olumsallık kavramıyla temellendirmiştir.²⁰¹

Seçmenin mümkünlüğü eylemin alternatif mümkünlüklerini teklif eden rasyonel kararlara bağlı değil; irade eyleminin kendiliğindenliğine bağlıdır. Şu halde özgürlük, iradenin belirlenmemişliğinin merkezine yerleşmiştir.²⁰²

Duns Scotus'un iradeciliğinde akıl her halükarda özgür fiilin tam nedeni

198 Scotus, Will and Morality, s. 27.

199 A. g. e., s. 29.

200 A. g. e., s. 31.

201 A. g. e., s. 34.

202 A. g. e., s. 359.

değildir. Bunun "iradenin oluşumunun özgür eylemin üretilmesiyle eşzamanlı olması"nın yanı sıra Scotus şunu söyler: Ne zaman ki akıl hükmeder, tüm mümkün olan ihtimaller belirlenip değerlendirilir, işte o zaman uygun bir seçim yapma zamanı gelmiş olur.²⁰³

Herhangi bir seçim yapılmadığı sürece irademizin bu ihtimallerden birini tespit edip belirlemesi mümkün olmayacaktır. Duns Scotus'un ortaya attığı *aldırmazlık özgürlüğü* kavramı bu durumda iradenin kendiliğindenliğini ifade eder. Bu özgürlük aklın hükmü ile hâsıl olan belirlenimler ile karşılaştırıldığında tek mümkünlük unsuru olarak kalır. Kısacası Duns Scotus'a göre birbiriyle tezat teşkil eden belirlenimlerinden hiçbiri özgürlükle aynı anlama gelmez.²⁰⁴

İsteyen ya da istemeyen iradedir, şunu değil de diğerini seçen de odur. Öte yandan hüküm vermeyen bir iradenin irade olmadığını söylemek de aynı derecede doğrudur. Şu halde bir özgür seçim fiili, rasyonel bir hükmü onaylamaksızın verilen ihtiyarî bir karar değildir. Sonuç olarak iradî seçimi hâsıl eden pratik aklın yargısını hesaba katmadan özgür irade tanımlanamamaktadır. Fiil, özgür seçim açısından düşünüldüğünde iradîdir; şekil olarak düşünüldüğünde ise aklîdir.²⁰⁵

Bir insanı şu ya da bu fiili yapmaya zorlamak mümkündür, ancak şunu ya da bunu istemeye zorlayamak mümkün değildir. İrade varsa zorlama yoktur; zorlama varsa irade fiili yoktur. Özgür iradenin "tahditten azadelik" ya da "zorunluluktan azadelik" anlamına geldiğini kabul etmek her şeyden önce iradenin doğal kendiliğindenliğini kabul etmek anlamına gelir.²⁰⁶

Doğa kavramı ile zorunluluk arasında yakın bir bağ vardır. Her doğa ancak

203 A. g. e., ss. 361-362.

204 A. g. e., s. 362.

205 A. g. e., s. 363.

kendi zorunluluğu içinde algılanabilir. Çünkü bu genel bir yasa içinde açıklanmıştır.²⁰⁷ Bu durumda Duns Scotus'a göre tümevarım prensibinin temeli ortaya çıkmış bulunmaktadır. Böylece artık tümevarımın temeli problemi ortaya çıktığına göre Duns Scotus'un bu prensibin dışında başka bir delil aramaya ihtiyaç duymamasının nedenini anlamak zor olmayacaktır. Bir nedenin sonucu olarak var olan her şey aynı illetin tabiî bir malûlüdür. Düzensizlik ancak bu nedenin doğa olmaması durumunda ortaya çıkar. Doğaların zorunluluğu ile iradelerin özgürlüğü arasında orta bir alan bulunmamaktadır.²⁰⁸

Duns Scotus bazı Augustinuscuların iddia ettikleri gibi doğanın Tanrı'nın elinde istediği her şekli verebileceği bir hamur gibi olduğu iddiasına karşı çıkar. Bu takdirde metafiziksel zorunluluklar ortadan kalkar. O, doğayı Tanrı tarafından irade edilen ikincil nedenlerin bir düzeni olarak tanımlar. Eğer Tanrı isteseydi doğaya başka bir düzen verebilirdi. Eğer Tanrı isterse doğada mevcut kurulu düzeni başka bir düzen ile takviye edebilirdi. Çünkü Tanrı, varlığını bütünüyle kendisine borçlu olan ikincil nedenler düzeni ile sınırlandırmamıştır.²⁰⁹

Doğa Tanrı'dan sudur yoluyla zorunlu olarak değil, bilakis onun özgür eylemiyle varlık alanına çıkmıştır. Mucize, ikincil nedenlerin gücünü tümüyle aşan şeyler olarak tanımlansa bile Tanrı'nın bakış açısına göre tümüyle rasyonel olan bazı şeyler insan aklı için her zaman gizemli kalmaya devam edecektir. Bizim düzenimize ait olmayan şey onun bizim düzenimizi de içine alan ilahî düzenine ait olmuş olabilir. Tanrı şayet doğal yasadan vazgeçerse ondan daha yüksek olan bir

206 A. g. e., s. 358.

207 Hoc enim est naturale quod sim'diter se habet in omnibus, ama natura semper eodem moda operatur. [Doğal olan şey, her zaman tüm eşyada aynı olan şeydir. Çünkü doğa her zaman tek bir tarzda işlemektedir]. Bkz. Gilson, 2003, s. 421.

208 Gilson, 2003, s. 363.

209 A. g. e., ss. 432-433.

yasa koyar. O hiçbir zaman bu yasayı ihmal etmez.²¹⁰

Mutlak Varlıkla diğer varlıklar arasında bir zorunluluk ilişkisi olduğunu düşünmek çelişki doğurur. Tanrı'nın dışındaki varlıklarda söz konusu olan şey mümkünlüktür. Buna göre zorunlu varlık sadece kendisini zorunlu olarak irade eder. Mümkün varlıkların var olmaları Tanrı'nın özgür iradesine taalluk eder. Mutlak Varlık'ın mükemmelliği zorunlulukla birlikte sonsuzluğu ve özgür olmayı gerektirmektedir.²¹¹

Scotus 'insanın rızası (consent) nasıl baskı altına alınabilir?' sorusuna cevap arar. Ona göre insana ilişkin hiçbir fiil baskı altına alınamaz. Çünkü istemeye mecbur edilmek irade için bir çelişkidir. Şiddet (violence), egemen ilke dışarıda kaldığında ve kişinin hiçbir şeye dahli bulunmadığında meydana gelir. Bu durumda irade, irade eden bir kişinin irade etmekten alıkonması nedeniyle devreye girmez.²¹² Dolayısıyla ancak iradi bir fail bir şeyi yüklenmeye zorlanabilir (örneğin bir kişinin bir yerde bağlı kalması) veya bütünüyle araçsal bir zorlama olabilir (örneğin çarpan bir aracın beni yere düşürebilmesi).²¹³

İrade, bir eylemde veya onun zıddı bir eylemde bulunan ve eylemine göre kendisini belirleyen bir tür ilke değildir. O iki seçenekten birine göre kendini belirleme gücüne sahiptir. İrade, iradi olmayan bütün etkin ilkelere eylemlerindeki zıtlıklar nedeniyle ayrılır. Bunun bir örneği, sıcak ve soğukun bileşimi hakkında aynı eyleyende yetersiz bir karar oluşur. İradeye daha iyi bir değer biçme işlevi ortaya çıkar. Sonuçta şayet aynı bilgi, aklın işlemesi için bazı yollarla zıtlarıyla birlikte sağlansa bunu daha sınırlı da olsa daha iyi yapabilir.

210 A. g. e., s. 433.

211 A. g. e., s. 73; 500-501.

212 Scotus, Will and Morality, ss. 175-176.

Yani bütünlükten alıkondduğunda kendini belirleyebilir, iki seçenekten birini seçebilir. Aksi halde iradî bir güç devreye girmediği takdirde akıllı eyleyen ikisinden birinde karar kılamadığı için zıtlar karşısında başlangıçtaki güç boşa harcanmış olur.²¹⁴

Aristoteles iradeyi, zıtların bilgisini kapsamayacak şekilde “rasyonel güç”ün anlamını kısıtlanmadığı sürece rasyonel güçlerin dışında tutmaz. Fakat o, başka kaynakların etkisiyle ilave belirlenimler olduğunda, bunun eksik bir güç doğurduğunu kabul eder. Bu takdirde şöyle bir soru sorabiliriz: Seçimi belirleyen bu kaynak nedir? Scotus’a göre bunun kaynağı seçim yapabilmekle akıldan ayrılan bir güçtür. Akıl, öncelikle kendini belirleyememesi bakımından belirleyici bir faktör değildir. Ya da akıl, kendini belirleyebilirse Aristoteles’in yapıcı fail (productive agent) kavramı bağlamında tartıştığı gibi zıtlarını da eş zamanlı olarak üretir. Akıl uzak bir güç olmamasına rağmen zıtlar karşısında bunu yapamadığından akıldan ayrı olan bu diğer etken (factor), iki zıt seçenek karşısında kendini zorunlu olarak belirler. Bu nedenle bu diğer güç, öncelikle mümkün olarak kendi fiilini sonra da aklı belirler. Aristoteles zıtların bulunduğu seçenekler karşısında bu diğer gücü en azından ima eder. Aslında yürütücü güç ortaklık yönüyle yalnızca rasyonel olduğu için etkiyi meydana getirenle çatışan bir güç değildir. Fakat zıtlarla ilgili bir güç, biçimsel olarak tam anlamını iradede bulur.²¹⁵

Açıktır ki rasyonel bir güç olarak irade, zıtları eş zamanlı olarak gerçekleştiremez. Fakat aklın gerçekleştiremediği bir şeyi yani iki seçenek

213 A. g. e., s. 177.

214 A. g. e., s. 159-160.

215 A. g. e., s. 161.

karşısında konumunu belirleyebilir. Varsayalım ki oturuyorum ve oturduğum yönünde bir beyanatta bulunuyorum. Buna eş zamanlı olarak oturmuyor olmayı sağlayamam.²¹⁶

İstisnasız bütün edilgin güçler kendi içlerinde birbiriyle uyumsuzdur. Form zorunlu bir varlıksa maddeyle mürekkep bir yapıya sahip olmak zorundadır. Madde de gerçekte bir form kazanmak zorundadır. Ancak etkin güçler Aristoteles'in açıklamalarına göre çelişik bir güç oluştururlar. Şayet bu eyleyeni engelleyen şeye hamledilirse bu takdirde her bozulabilen doğal eyleyen doğal olarak diğer etkin bir neden sayesinde engellenebilir. Fakat doğal aktif güç aynı şey bakımından zıt şeyleri ortaya çıkarabilecek güce ve yahut da eylemde bulunup bulunmama gücüne sahip değildir. Bu nedenle 'her bir güç aynı zamanda zıt durumlara muktedirdir.' önermesi, Aristoteles'in rasyonel ve irrasyonel güçler arasında evvelce yaptığı ayrımı birlikte işaret ettiği şeyle çelişmez.²¹⁷

Scotus şu soruların cevabını arar: Bütün insanlar zorunlu olarak ve her şeyin ötesinde mutluluğu irade ederler mi? Onlar irade ettikleri şeyleri mutluluk saikiyle mi irade ederler? Diğer Ortaçağ düşünürleri gibi Scotus'a göre de bizler doğaüstü bir düzene (a supernatural order) iradi olarak yükseliriz. O *Lectura* ve *Ordinatio*'nun önsözünde şu soruyu gündeme taşır: İnsanın hâlihazırdaki durumu, vahye zorunlu olarak ihtiyaç duyar mı? Bu bağlamda Scotus çatışan iki görüşe dikkat çeker. Bunlardan biri insanın vahiy doğrularına zorunlu olarak ihtiyaç duyduğunu savunurken Aristoteles ve İbn Rüşd gibi filozoflar ise zihnin insan için zorunlu olan bütün bilgileri tamamen doğal yollarla kazanabileceğini iddia ederler. O bir Hristiyan teoloğu olarak bu ikinci iddiayı reddeder. Ancak bu konuda her zaman olduğu gibi

216 A. g. e., s. 169.

zekice bir noktaya işaret eder. Ona göre insan zihni doğal olarak doğaüstünü arzular ve doğaüstü yardım olmaksızın mutluluğu kazanamaz.²¹⁸

Daha önce de dile getirdiğimiz gibi Scotus iradeyi pasif ve aktif olmak üzere ikiye ayırmıştı. Aradaki farkı anlamak için Scotus'un irade ile zihin arasındaki karşılıklı ilişki teorisini akıldan çıkarmamalıyız. Temelde o, iradenin, eyleminde tek başına etkin neden olduğu kanaatindedir. Ancak bu varsayım bir kimsenin niçin bazı şeyleri daha yoğun olarak irade ettiğini ya da objektif değerleri açısından aralarındaki nispetsizliği açıklamaz. İrade ve zihin arasındaki ilişkide irade başat nedenken zihin ve onun taşıdığı bilgi ise daha az öneme sahiptir. Bu nedenle de ortaya konan aktlarda irade daima özgürdür ve bilginin belirlenimi altında değildir.

Scotus'a göre iradenin irade edip etmemesinde bazı kısıtlamalar vardır. Örneğin biz sefaleti dilemeyiz. Ya da bir kötü ile yüzyüze kaldığımızda onu irade etmeyebilir ve ondan yüz çevirebiliriz. Çünkü bir kimse kötüyü sevemez.²¹⁹

İyi her şeyin üstünde arzulanmalı mıdır? İradenin arka planı rasyonel midir? Bu durumda öncelikle ortada çift yönlü bir istem veya irade vardır: biri doğal, diğeri ise özgür. Doğal istemi referans aldığımızda yukarıdaki sorunun yanıtı şöyle olmak durumundadır: İrade zorunlu olarak ve daima mutluluğu araştırır. Zorunlu olmasının nedeni şudur: Bir doğa kendi yetkinliğine doğru bir eğilim içindedir. Bu eğilim göz ardı edildiğinde o şeyin tabiatı ortadan kalkar. Bu nedenle irade, tabiatı itibarıyla zorunlu olarak kendi yetkinliğini irade eder ve her şeyin ötesinde mutluluğu ister.²²⁰

Doğanın en üst yetkinliği kendi yetkinliğine doğrudur. Aristo, *Metafizik*'inin önsözünde bunu şöyle ifade eder: 'Her insan, tabiatı gereği bilmeyi arzu eder.' Buna

217 A. g. e., ss. 171-172.

218 A. g. e., s. 43.

219 A. g. e., s. 44.

göre onun arzu ettiği şey, her şeyin ötesindeki en yüksek bilim (metafizik)'dir. Buna göre iradenin en yüksek yetkinliği de mutluluktur. İrade onu tabiatı itibariyle her şeyin üstünde irade eder. O, mutluluğu tabiatı gereği zorunlu olarak araştırıyorsa bu takdirde her şeyin üstünde araştırıyor demektir.²²¹

İrade gerçekte yetkindir. Ancak gerçek yetkinlik, genel ve evrensel olmak yerine münferittir. Bu nedenle o mutluluğu özel olarak (particular) araştırır. Buradaki araştırma (seeking), bilgi üzerine yapılan bir ameliye değildir. Çünkü o zaman doğal olmaz. Evrensellik yalnızca zihnin bir objesidir ve zihnin bir aktı sonucunda ortaya çıkar. Bu nedenle de iradedeki bu istem, özel olarak mutluluğu çağırıştır.²²²

Şayet irade genel anlamda mutluluğu zorunlu olarak araştırıyorsa bu zorunluluğun iradenin mutluluğa karşı doğal eğiliminden çıkarıldığđı varsayılmalıdır. Fakat iradenin doğal eğilimi de genele değil şahsa özgüdür. Yani evrensel değildir.²²³

Scotus aşığıda yer alan iki ifadeyi telif etmeye çalışır. Bunlardan biri 'İradenin genel anlamda zorunlu olarak mutluluğu arzu ettiği bilinir.' Diğeri ise, 'Zihin - kuşkunun gölgesi düşmeden- mutluluğun yalnızca şahsa özgü gayede bulunduğunu dikte eder. Ancak iradenin şahsa özgü bu gayeyi zorunlu olarak irade etmesi gerekmez.' Görüldüğü üzere iradenin zorunlu olarak veya zorunlu olmayarak aynı şeyi araştırdığının ötesinde bir şey söylenmiyor. Bu iki ifade nasıl telif edilebilir? Ya da bu iki ifade birlikte nasıl doğruluk ifade edebilir?

Scotus'a göre, dünya hayatında insanların ekseriyeti ister genel (in general) isterse şahsi (in particular) olsun mutluluğu arzular. Yani zihin mutluluğun bu hususiyette bulunduğuna hükmeder. Bu akledilebilen bir durumdur. En üstte bulunan

220 A. g. e., s. 185.

221 A. g. e., s. 187.

222 A. g. e., s. 187.

bir neden daha alt bir nedenden neş’et etmez. Çünkü daha alt bir neden, kendisini bir akte zorlayan en üst nedenin aksiyon kipini determine edemez. Bu nedenle eğer irade zorunlu olarak bir şeyi irade ediyorsa bu zorunluluk başka bir alt nedenden değil, kendi doğasından kaynaklanır. Eğer irade en üst bir neden ve akt ettiğinde alt nedenleri zorunlu olarak harekete geçiriyorsa onun akt etmesi zorunlu olarak kendi fonksiyonu nedeniyle olmalıdır. İrade ederken irade aktının zihinde kavranması gerektiği için iradenin zorunlu olarak mutluluğu irade etmesi bir yanılsa düşüp düşmeme hususunda zihni zorunlu olarak mutluluğa dair sürekli düşünmeye zorlar.²²⁴

Bu nedenledir ki Scotus şöyle der: “İrade, gayeyi ve mutluluğu irade ederken genel olsun şahsi olsun olumsal olarak irade eder. Bir kimse eğer mutluluğu araştırıyorsa ve aynı zamanda da güzelliğin teslisteki ilahi özün paylaşılmasında olduğuna inanıyorsa bu durumda irade ettiği şey gayedir. Onurlu bir hayat arzu edilmediğinde gaye de arzu edilmiyor demektir. Ya da en azından bunun kazanılmasını sağlayan araçlar irade edilmiyordur.”²²⁵

Buna göre çoğu durumda iradenin mutluluğu irade etmesinin nedeni iradenin çoğunlukla kendi doğal istemine eğilim göstermesidir. İradenin kendi doğal isteminden başkasına daha çok eğilim duyması da mümkün görünmemektedir. Örneğin yüce değerler uğruna ölüme giden bir insan, bunun doğal istemine ve yaşama güdüsüne ters düştüğünü görmekte birlikte ölümünden sonra Tanrı’nın kendisine salt yaşamayı sürdürmekten daha çok mutluluk veren bir mükâfat hazırladığını bilir.

223 A. g. e., s. 189.

224 A. g. e., s. 189.

225 A. g. e., ss. 189-191.

“Doğal akt” bir kimsenin doğal eğilimi ile uyumlu olması nedeniyle böyle adlandırılır. Zira Augustinus *Enchiridion*’unda şöyle der: “İrademiz özgür değildir. Çünkü mutluluğu irade etmek, mutsuzluğu (miserable) irade etmemek anlamına gelir.”²²⁶ Buna karşın irade aktı, yalnızca doğal değil özgürdür de. Ancak bu akt, düşüncenin bir sonucu değildir. Çünkü düşünsel olmak için iradenin bir gaye, kapsamlı bir seçme ve bilgi gibi sonuçta pratik bir kıyasın gerektirdiği araçlara ihtiyacı vardır. Ancak, ‘Mutluluk iyidir ve araştırılmalıdır.’ önermesinde pratik bir sonuç çıkarmadan ziyade pratik bir ilke yer alır.²²⁷

²²⁶ A. g. e., s. 191.

²²⁷ A. g. e., s. 191.

5. Mekanizm ve Özgürlük

Mekanizm, cansız cisimlerin devinim ve etkilerinin mekânîğini ruhsal olaylara da teşmil eder ve bütün fiziksel olayları uzayda yer değiştirmelerle açıklar.²²⁸ Bu noktadan hareket eden Pierre Simon Laplace (1749-1829) insan zekâsının insan bedenini oluşturan milyonlarca atomun hareketini hesap ederek onun fizyolojik durumuyla ilgili ön bilgilere sahip olabileceğini savunur.²²⁹

Bu teoriye göre düşünce de insan dimağındaki atom hareketlerinin tam ve subjektif görünümünden başka bir şey demek değildir. Bunun için bir adamın o tarihteki veya geçmiş ve gelecek tarihlerdeki düşüncelerini de önceden hesaplayıp söylemek mümkün olacaktır.²³⁰ Bu anlayış düşünce planında determinizmi öngörmekte ve özgürlüğü ortadan kaldırmaktadır.

Aklın ilkeleri kadar temel bir prensip olan “Her olayın bir nedeni vardır.” hükmü determinist anlayış tarafından çarpıtılmaktadır. Özgürlüğün bir problem haline gelmesinin temelinde de bu hüküm vardır. ‘Ben özgürüm.’ ve ‘her olayın bir nedeni vardır.’ hükümleri felsefi alanda birbiriyle olan ilişkileri bakımından bağdaşmaz görünmektedirler.

Her olayın bir nedeni var ise benim aldığım tüm kararların yani seçimlerimin de nedeni vardır. ‘Neden’, bir başka anlamıyla seçimimden önceki şartlar demektir. Yani sanki nedensellik varsa seçimim, seçim anından önceki şartlar tarafından

228 Akarsu, a. g. e., ss. 122-123.

229 Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Ankara 2001, s. 378.

230 H. Reichenbach, Tabiat Kanunu Meselesi, İstanbul 1938, s. 119

belirlenmiştir. Determinizme göre ‘her ne olursa olsun, kendisinden önceki şartlar tarafından belirlenmiştir.’²³¹

Oysa J. Hospers’e göre nedensellik ve özgürlük birbiriyle çelişen iki kavram değildir. Özgürlük fikri içinde de nedensellik vardır ancak buradaki nedensellik fiziki değil aklîdir. Bizim davranışlarımızı ve kararlarımızı yönlendiren içsel ifade (inner states) determinizmdir. Bu anlamda içsel ifadelerimiz (inancılarımız, isteklerimiz, umutlarımız vb.) bir nedendir. Fakat bu çeşit neden-sonuç ilişkisi deterministik değildir. Biz aynı içsel ifadeye sahipken başka türlü bir harekette bulunabilirdik. Nitekim hipnotik ve dış zorlamalarla yapılan davranışlar bunlardan kolayca ayırt edilebilir.²³² Buradan anlaşılmaktadır ki ‘aklın’ ve ‘şuurun’ determine ettiği davranışlar özgürdür. Buna göre özgür irade (free will) ve determinizm birlikte var olabilir.

Kant özgürlük olarak nedenselliği ahlâk yasasında, doğa mekanikçiliği olarak nedenselliği de doğa yasasında ele almıştır. Bunun aynı öznedede, insanda yapılması insanın birincisiyle ilişkisi bakımından kendi bilinci düzeyinde ele alınması, ötekisiyle ilişkisinde de deneysel bilinçte görünüş olarak tasarımlanması özgürlüğün temellendirilmesini imkânsız kılmaktadır. Bu durumda aklın kendi kendisiyle çelişmesi kaçınılmazdır.²³³

Spinoza’ya göre tabiattaki her şeyi belirleyen Tanrı’dır ve ondan bihaber olarak hiçbir şey gerçekleşemez. Her şey ona bağımlıdır. Her şey onun tarafından tayin edilmektedir. Spinoza’nın merkeze aldığı “Tanrı” düşüncesi de bir özgürlük

231 Cevizci, a. g. e., s. 181.

232 Şeref Günday, Hürriyet Problemi, Felsefe Dünyası Dergisi, 7, Ankara 1993, s. 69-70.

233 İmmanuel Kant, 1996, s. 27.

deneyimidir. Zira Tanrı, Tanrı olması açısından bir özgürlüğü ifade ederken, insan da Tanrı'yı sevmekle onu bilmekle özgürlüğe ve erdemliliğe ulaşmaktadır.²³⁴

Karl Jasper (1883-1969) de özgürlüğü Spinoza'nın özgürlük anlayışına benzer bir şekilde şöyle ifade etmektedir: Gerçekte kendi özgürlüğünün bilincine varan insan kesinlikle Tanrı'ya ulaşır. Özgürlükle Tanrı birbirinden ayrılmaz. En yüksek özgürlük, kendini özgür zaman içinde dünyadan bağımsız ve aşkın varlığa en derin bir bağlılık olarak bilir.²³⁵

Scotus ise özgürlüğü, "bir eylemde bulunabilme ve bir eylemde bulunmaktan sakınabilme yeteneği olarak tanımlamaktadır."²³⁶ Bu yeteneklerin uygulanıp uygulanmaması eyleyenin özgürlüğünün belirlenmiş olması anlamına gelmez. Eyleyen bu yeteneklerine sahip olduğu sürece -bunları uygulamayacak olsa bile- özgürdür.

Scotus doğa ve irade arasında bir ayrım yapar. Buna göre meydana gelen her olayın iki kaynağı vardır. Birçok Hristiyan düşünür gibi Scotus da, Tanrı'nın bir dünya yaratırken zorunluluk altında olmadığını savunur. Tanrı'nın kendisi dışındaki her şeyin varlığı mümkündür (contingent) ve onun iradesine bağlıdır. Tanrı ilk olarak kendi muhafazasında olan mevcut sistemi işler kılmak üzere doğayı yaratmıştır. Bazı olaylar (güneşin sabah doğuşu gibi) Tanrı'nın icra ettiği eylem varsayımına göre koşullu zorunludur (hypothetically necessary). Fakat insan seçimleri olumsaldır. Herhangi bir seçimde bulunduğumuz anda, evet veya hayır demekte bütünüyle bize bağlıdır.²³⁷

234 Spinoza, a. g. e., s. 243.

235 Karl Jasper, *Felsefe Nedir?*, Çev. İ. Zeki Eyuboğlu, İstanbul 1995, s. 71.

236 Douglas C. Langston, *Gods Willing Knowledge*, Pennsylvania 1986, s. 40.

237 R. J. Kilcullen, *Scotus and Ockham on Free Will*, Copyright 1999,

<http://www.humanities.mq.edu.au/Ockham/z3607.html>

Scotus seçimlerimizin, doğal olaylar gibi bizim dışımızdaki sebebler zinciriyle belirlenmesi anlamında determinizm diye tanımlanan doktrine karşı çıkar. Ona göre bir insan seçimi kendisini takip eden etkiler zincirinin salt bir başlangıcıdır. Modern deterministler enerjinin korunması doktrini ihlâl eden bu yaklaşıma itiraz edebilirler. Sözkonusu ihlâl, bazı kimyevi maddelerin kinetik enerjiye dönüşümünün başlamasıdır. Oysa burada enerjinin korunması doktrininin ihlâli söz konusu olmayıp kendi içinde çok ince bazı enerji formlarının oluşması gündeme gelmektedir. Özgür irade ‘her şey diğer bir şeyin hareket vermesiyle harekete geçer’ ilkesinin tersyüz edilmesidir. Scotus bu ilkeye iradenin bir istisna teşkil ettiğini ileri sürerek itiraz etmiştir. İrade aktinde bulunduğumuzda kendimizi olayın –başka bir yönünde değil de- bir yönünde belirlenim altına alırız. Bizi -bizden- başka bir şey belirlenim altına alamaz ya da harekete geçiremez.²³⁸

Scotus, irade eğilimlerini konu ederken, Anselm’in iradeye hasrettiği iki tür sevgiyi irdeler. Bunlar, doğruluk sevgisi ve fayda sevgisi.

Scotus doğruluk sevgisini fayda sevgisinden daha soylu bulur. ‘Doğruluk’la kastedilen anlam yalnızca kazanılmış ve aşılanmış doğrulukla kalmayıp doğuştan doğruluğu da içine alır. İradenin doğuştan özgürlüğü kendisini bazı iyi şeylere yönlendirilebilmesi nedeniyledir. Ancak fayda sevgisine göre olan şey ise kendi referansının dışında irade olunamaz. Bir şeyi bizatihi değerli bulmaktan dolayı sevmek, o şeyi kendisiyle sağlanan şeyler için arzu etmekten daha özgür ve paylaşımcı bir aktdır. Doğuştan getirilen doğruluğun bir mahalli olarak böyle bir akt irade için daha uygundur. Bir şeyi kendisiyle sağlanan şey için istemeyi esas alan

238 A. g. y.

diğer bir akt da fayda sevgisini konu aldığı sürece iradeye mahsustur.²³⁹

Scotus irade ile bir iştahın (appetite) tam veya genel bir anlamının anlaşılabilceğini düşünür. Ona göre sözcük geniş anlamıyla alındığında İsa’da üç istem bulunur: (1) yaratılmamış aklî istem; (2) yaratılmış aklî iştah; (3) akıldışı veya duyumsal iştah. Gerçekte irade iştahı aşan bir şeydir. Çünkü özgür istem akılla bağlantılıdır. Ancak İsa’da kesin olarak iki irade vardır. Fakat yaygın kullanıma göre İsa’da irade iştahla eşittir. Bizde ise farklı kavrama güçlerini temsil eden pek çok iştah vardır.²⁴⁰

Scotus, önce “Doğal ve özgür irade nedir?”, “Bunlar iki güç müdür?” sorularına yanıt arar. Ona göre, bir şeye ilişkin doğal istem, tam mükemmelliğe doğru, bu şeyin doğal bir eğilimine verilen genel bir addır. Örneğin bir taş, doğal olarak yerkürenin merkezine doğru hareket etme eğilimi gösterir.²⁴¹

Doğal irade gerçekte bütünüyle irade değildir. Çünkü “doğal” terimi daha çok “irade” teriminin olumsuzlanması veya değillenmesi için kullanılır. Doğallıkla irade arasındaki ilişki ancak tam mükemmelliğe sahip bir güç tarafından tesis edilebilir. Sonuçta aynı güç “doğal irade” olarak isimlendirilirken mükemmellik zorunlu ilişkisi bakımından da “özgürlük” olarak isimlendirilir. Özgürlük terimi özellikle iradeyle kurulan ilişkinin esasını ve özünü ifade eder.²⁴²

Scotus’a göre ‘Doğal irade’ kavramını kullanmanın bir diğer gerekçesi de iradeyi doğa üstü bir güç olarak görmemektir. Böyle bir ayrım iradenin bütünüyle doğal bir durum olmasıyla aynı iradenin ilâhî bir lütuf olarak anlaşılması arasında

239 Scotus, *Will and Morality*, s. 179.

240 A. g. e., s. 181.

241 A. g. e., s. 181.

yapılabilir.²⁴³

Doğal iradeden kastedilen diğer bir anlam da iradî olarak ortaya çıkan aktın onun doğal eğilimiyle uyumlu olmasıdır. İrade ancak eğilimine aykırı olarak ortaya çıkabilecek bir güce dayandığında özgür olarak isimlendirilebilir. Çünkü irade eğilimine uygun olan bir aktı ortaya çıkarıp çıkarmama gücüne sahiptir.²⁴⁴

Her bir irade kendi aktının yönetim ve denetimini üstlenir. Doğal irade, doğal olarak ele alındığında ne bir irade ne de bir güçtür. Fakat güç eğilimi taşıması tam bir mükemmelliğe meyletmesini sağlar. Bu gücü edinme eğilimi taşımadıkça irade mükemmel olamaz. Ancak doğal irade kendi içinde mutlak ve nispetli bir eğilim taşır. Bu edilgin olarak bir şeye maruz kalmayı ifade eder. Bununla birlikte aynı güçteki diğer bir eğilim de bir eğilimi özgür ve etkin olarak gerçekleştirme eğilimidir. Buna göre tek güçte iki yönlü bir eğilim vardır; biri etkin, diğeri ise edilgin. Bu nedenle -delil formunun zıddına- formel anlamına göre doğal irade, ne bir güçtür ne de bir iradedir; fakat daha çok bir irade eğilimidir, yetkinliğe edilgin olarak maruz kalan bir eğilimdir.²⁴⁵

242 A. g. e., s. 183.

243 A. g. e., s. 183.

244 A. g. e., s. 183.

245 A. g. e., s. 183.

İKİNCİ BÖLÜM

DUNS SCOTUS'A GÖRE TANRI'NIN İRADESİ

1. Tanrı Kavramı

Tevrat'ın Tanrısı, Orta Çağ filozoflarının Tanrı anlayışları derinden etkilemiştir. Buna göre mutlak varlık olan Tanrı; yaratıcı, evrenin mâliki ve her şeye kendi özgür iradesiyle düzen verendir.²⁴⁶

Gilson, Orta Çağda hâkim olan Tanrı anlayışının özeti olabilecek bir tanımı Thomas Aquinas'tan alıntı yaparak bize aktarır. O şöyle demiştir: "Varlığın tüm mükemmelliklerine sahip bir ilk Varlığın olduğu ispatlanmıştır. Biz ona Tanrı diyoruz. Varlığı mükemmelliğin doruğunda olan Tanrı, aynı zamanda diğer mevcudata da varlık bahşeder. Şu halde onu sadece İlk Varlık olarak değil, 'varlıkların ilk prensibi' olarak da kabul etmek gerekiyor. Fakat onun diğer mevcudata varlık vermesi doğasından kaynaklanan bir zorunluluk sebebiyle değil, bilakis iradesinin hükmü gereğince vuku bulmaktadır. Sonuçta, nasıl ki biz irademizle ortaya koyduğumuz eserlerin sahibi olarak kabul ediliyorsa Tanrı da yarattığı şeylerin sahibidir. Ayrıca Tanrı'nın, var ettiği eşyaya nispetle hâkimiyeti mutlaktır. Çünkü o yarattıklarını dışarıdan hiçbir failin yardımı olmaksızın vücuda getirmiştir. O, varlığın bütününe tümel etkin nedenidir. Bir failin isteğine uygun olarak yaratılan her şeyin o fail tarafından bir gayeye yönlendirilmiş olması gerekir. Her şey kendi eylemiyle belli bir gâyeye yönelir. Ancak bu eylem şeylerin içinde eylemde bulundukları prensibi ihsan eden Tanrı tarafından yönlendirilmeye muhtaçtır. Sonuçta her yönden mükemmel olan ve her şeye kendi gücüyle

²⁴⁶ Gilson, 2003, s. 199.

varlığını bahşeden Tanrı'nın her şeyin hâkimi ve hiç kimsenin mahkûmu olmayan biri olması gerekir. Varlığını ona borçlu olmayan hiçbir şey olmadığı gibi onun hükmü altında bulunmayan hiçbir şey de yoktur. Dolayısıyla varlığında ve başka varlıklar için neden oluşunda mükemmel olan Tanrı, aynı şekilde hükümlanlığında da mükemmeldir."²⁴⁷

Tevrat'ın Çıkış bölümünde geçen ve Tanrı'nın isimlerinden olan "Ben var olanım." (*Qui est*) ifadesi Hristiyan teolojisinde derin tesirler uyandırmıştır. Gilson'a göre bu prensip Hristiyan teolojisinde metafiziğe verimli bir alan açmıştır. Metafiziğin bütün konuları bu prensibin sonuçları üzerine inşa edilmiştir denilse abartılı bir ifade kullanılmış olmaz.²⁴⁸

Hristiyanlıktaki Tanrı tasavvuru açısından "Tanrı'dan başka Tanrı yoktur ve bu Tanrı varlıktır" ilkesinin önemini idrak edebilmek için Duns Scotus'un "A Treatise On God As First Principle" (*De Primo Principio*) başlıklı eserinin ilk satırlarına müracaat etmekte fayda var: "Ey Rabbim! Sadık bir tebliğci (true teacher) olarak Hazreti Musa, 'Seni hangi isimle İsrailoğullarına tanıtayım?' diye sana sorduğunda, sen ölümlü bir aklın seni ne dereceye kadar anlayacağını bildiğin halde kendi mübarek isminin üzerindeki perdeyi kaldırarak ona şöyle cevap verdin: 'Ben var olanım.' O halde sen gerçek varlıksın; tamamen var olansın. İşte ben buna iman ediyorum. Fakat imkânım ölçüsünde inandığım şeyi bilmek isterim. Rabbim! Kendine sıfat olarak seçtiğin Varlık'tan başlayarak benim doğal aklımın gücü dâhilinde 'gerçek varlığın bilgisini araştırmamda' bana yardım et."²⁴⁹

Görüldüğü gibi Duns Scotus da Augustinus'un ve Anselmus'in ileri sürdükleri

247 A. g. e., ss. 199-200.

248 A. g. e., s. 79.

249 Duns Scotus, A Treatise On God As First Principle (1. 2),

‘iman ettiğim için anlayabiliyorum’ (*Credo ut intelligam*) prensibine gönderme yaparak daha metafiziğinin başlangıç safhasında Athenagoras gibi, “Tanrı’yı öğrenmenin ancak, ‘Tanrı’nın okulu’nda mümkün olabileceği”ni savunmaktadır. Buna göre iman aracılığıyla Tanrı’nın Varlık olduğuna inanan kimse akıl aracılığıyla onun büyünlüyle varlıktan ibaret olduğunu görecektir.

Duns Scotus’a göre Tanrı’nın varlığını ispat etmekle sonsuz varlığı ispat etmek aynı anlama gelir. O kendi kendisine şu soruyu sormuştur. Evrende sonsuz olan bir varlık var mıdır? (*utrum in entibus sit aliquid actu existens infinitum?*) O, bizim ‘ilk varlığı zorunlu olarak kabul etmemiz gerektiği’ni ispata çalışmıştır. İlk olmasından hareketle onun nedensiz olduğunu çıkarsamıştır. Yine nedensiz varlık kavramından yola çıkarak bu ilk varlık’ın zorunlu olması gerektiği sonucuna ulaşmıştır.²⁵⁰

Scotus daha sonra bu ilk ve zorunlu varlığın diğer sıfatlarına geçerek Tanrı’nın akıl ve iradeye sahip olan "etkin neden" (*efficient cause*) olduğunu göstermeye çalışmıştır. Onun akli sonsuzluğu kuşatır. Akıl onun özüyle özdeş olduğu için "Onun özü sonsuzluğu ihata eder." (*Primum esi infinitum in cognoscibilitate sic ergo et in entitate.*) Tanrı’nın özü varlığın saf biçimi olarak, sonsuz olmak durumundadır. Böyle bir sonucun ispatı Tanrı’nın uluhiyyetinin en mükemmel biçimde inşâsı olacaktır.²⁵¹

Scotus için eşzamanlı olumsallık teorisinin Tanrı tasavvurunun şekillenmesinde önemli bir payı vardır. Zira Tanrı özgür olarak seven ve yaratan şahsiyet sahibi bir varlıktır. Yaratma söz konusu olduğunda ise olumsal gerçeklik

<http://www.ewtn.com/library/THEOLOGY/GODASFIR.HTM>

250 Gilson, 2003, s. 85.

251 A. g. e., ss. 86-87.

Tanrı'nın yaratma aktivitesi içine yerleştirilmiştir. İnsanı konu aldığı anda ise Tanrı'nın otoritesine özgür olarak bağlanan bir varlığı ifade eder. Tanrı, dünya ve insanın kendilerine özgü tabiatları ve bunlar arasındaki ilişkiler yalnızca olumsal varlığın ontolojik konumu dâhilinde anlaşılabilir.²⁵²

Tanrı tasavvuru açısından bunun anlamı şudur: Biz olumsal aktların ve arizi niteliklerin Tanrı'dan olduğunu düşünebiliriz. Tanrı'nın zorunlu varlığını ve bununla ilintili olan zorunlu niteliklerini içine aldığı gibi olumsal aktların büyük çeşitliliği ve arizî nitelikler de onun zenginliğinin kapsamı içine girer. Örneğin Tanrı'nın iyiliği ve adaleti herşeyi bilmesi onun zorunlu niteliklerindendir. Bununla birlikte Tanrı'nın bizim olumsal geleceğimizin değişmez bilgisine sahip olması onun arizi niteliklerinden biridir. Bu arizi nitelikler Tanrı'nın geniş yelpazedeki olumsal varlıkları yaratmasının anlamını kavramamıza yardım eder.²⁵³

Tanrı'nın bir takım sıfatlarla nitelenmesi gerektiğini savunan Scotus'a göre Tanrı için ancak çokluğa yol açmayan sıfatlar tespit edilebilir.²⁵⁴ İlk Varlık kendi nefsinin bilendir, bilgisi de bilineni de kendisidir. Bilinen her ne şekilde olursa olsun bilenin kendisi olduğu sabit olduğuna göre bilen ve bilinen birdir.²⁵⁵

İlk Varlığın kendi zâtını olduğu *gibi* bilmesi gerekir. İlk Varlık kendi nefsinin diğer varlıkların ilkesi olarak bilirse bunlara ait bilgisi zâtını da kapsar. İlk Varlık kendi zâtını her şeyin ilkesi olarak bilir. Bütüne dair bilgisi zorunlu olarak kendi özü hakkındaki bilgisinin içinde yer alır.²⁵⁶

Scotus'a göre Tanrı'nın tikelleri bilmesi mümkün değildir. Tanrı'nın

252 Duns Scotus, *God and Creatures – The Quodlibetal Questions*, Ed. F. Alluntis – A. B. Wolter, London 1975, s. 26.

253 A. g. e., s. 27.

254 A. g. e., s. 46.

255 A. g. e., s. 48.

256 A. g. e., s. 48.

sonradan olan mümkün varlıkları mümkün olarak bilindiği sürece bunların gerçekleşeceğinin veya gerçekleşmeyeceğinin bilinmesi imkânsızdır.²⁵⁷ Tikellere ilişkin bilgiler farklı şekillerde gerçekleştiklerinde Tanrı'nın zatında bir değişim gerektirirler. Oysa Tanrı'nın zatında değişimin olması imkânsızdır. Çünkü bilgi, değiştiğinde özün değişmesini gerektiren öze ait bir niteliktir.²⁵⁸ Dolayısıyla ilk varlık tikelleri kendisiyle ezelî ve ebedî olarak nitelenen tümel bir bilgi ile bilir ve bu bilgi değişmez.

İlk varlık irade sahibidir. Bu onun zatından bağımsız değildir.²⁵⁹ Tanrı varlıkları yarattıktan sonra, sahip oldukları imkânları nasıl kullanacaklarını öğretmiştir. İradesinin asıl tecellisi budur.²⁶⁰ İrade sıfatının mütemmim cüzü kudrettir. Dolayısıyla ilk varlık aynı zamanda Kâdir'dir. İlk varlığı Kâdir oluşu onun irade ettiği her şeyin olması irade etmediği hiçbir şeyin meydana gelmemesi anlamındadır.²⁶¹

Scotus insanın Tanrı'yı bilmedeki doğal yeterliğini ısrarla vurgulamakla birlikte aynı zamanda şimdiki halimizde Adem'in günahının bir cezası olarak bu yeterlilikten yoksun olduğumuzu da iddia etmiştir. Bu durum pek çok Orta Çağ filozofunda gözlemlediğimiz gibi Kilise'yi bir kurum olarak haklı çıkarma arzusunun bir sonucudur. İnsanoğlunun Tanrı'yı tam uygun bir şekilde bilme kabiliyetinde olduğunu kabul etmek sonraları gizemciliğe ve Protestanlığa kapı açmıştır.²⁶²

Tanrı'nın tanıtlanması konusunda Scotus, Thomas'a esaslı bir eleştiri yöneltir.

257 A. g. e., s. 49.

258 A. g. e., s. 51.

259 A. g. e., s. 52.

260 A. g. e., s. 52.

261 A. g. e., s. 53.

Ona göre Thomas kanıtlamalarla ilgili olarak ilk hareket ettirici tanıtının etkisi altındadır. Oysa Scotus hareketin nedeninin varlığın nedeni olması gerekmediğinin farkındaydı. Bu yüzden Thomas'a ait söz konusu tanıtılama Hristiyan Tanrı'sının var oluşunu değil yalnızca Aristoteles'in hareketsiz hareket ettiricisinin var oluşunu kanıtlıyordu.²⁶³

Zira fiziksel cisimlerden yola çıkarsak ister hareketlerinin hatta ister varoluşlarının olsun bunların ilk nedenlerinin varoluşunu ispatlayabiliriz, ama böyle yaparak da fizik alanından dışarı çıkamayız. Aristoteles'in başına bu gelmiştir; ilk neden, ilk muharrik de evrenin içine dâhil edilmiştir. İlk ilkeye - bizzat kendi varlığında- ulaşmak için âlemi meydana getiren algılanır varlığı değil de sadece varlığı temel almak gerekir.²⁶⁴

Scotus Tanrı'nın tanıtlanması konusunda mümkün varlıktan hareket eden kanıtın daha etkili olduğuna inanıyordu. Onan göre mümkün varlıkların var olduğu apaçık bir deneyim olgusudur. Mümkün bir varlık kendi kendisinin nedeni olmuş olamayacağına göre onun ya başka bir olumsal varlık tarafından ya da zorunlu bir varlık tarafından meydana getirilmiş olması zorunludur.²⁶⁵

Bu nedenle Scotus felsefesinde mümkün varlıklar önemli bir yer tutar. O doğuştan düşünceleri kabul etmez; salt mantık alanında kalınarak hiçbir sonuca varılamayacağı savunur. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığının kanıtlanması konusunda a posteriori kanıtlamaları esas alır. Buna göre Tanrı vardır yargısı analitik değil, sentetiktir. İnsanda Tanrı'nın var olduğuna ilişkin doğuştan bir düşünce yoktur.²⁶⁶

262 Jones, a. g. e., II, s. 488.

263 A. g. e., s. 489.

264 Gilson, 2007, s. 576.

265 Gilson, History of Christian Philology in the Middle Ages, New York 1978, s. 457.

266 Çotuksöken - Babür, a. g. e., s.281.

Scotus'un teolojisinde bütün sorunların nihai cevabı ilâhî varlığın sonsuzluğundadır. Ona göre filozoflar sonsuz varlığın bulunduğunu bilebilirler. Ancak yalnızca teologlar vahye dayanarak spekülasyonlarına bir başlangıç noktası tayin ederler ve Tanrı'nın zatına ilişkin olarak söz söyleyebilirler. Teolog mutlak olarak Tanrı'nın her şeye güç yetiren olduğunu bilir ve bütün sonlu varlıkları sonsuz varlığın ışığında düşünür. Tanrı sonlu varlıkları yaratıp yaratmayacağına, onları yaratırken ikincil nedenler tayin edip etmeyeceğine özgür iradesiyle karar verir. Tanrı her zaman ve her yerdedir; çevresiyle olan münasebetlerinde insan davranışlarını düzenleyici ilkeler koymakta özgürdür. Mutlak olarak özgür Tanrı'nın özgür kararlarına bağlı olan hiçbir şey felsefî olarak çıkarsanamaz. Sonuçta bu tarz bir felsefî kanıtlamanın objesi yoktur. Felsefî nedenler açısından mümkün görünse de bu zorunlu bir çıkarım olarak kanıtlanamaz.²⁶⁷

İlk sıfatlara belli bir ölçüde doğal akıl sayesinde sonuç olarak varılabilir (*ratione naturali aliaualiter concluderentur*) fakat diğerlerine ancak iman edilebilir. Bunlar *credibilia*'dır ve bir Hristiyan için ilahi otoritenin bunları güvence altına almış olması bunların kesin olmasına delalettir, fakat bu kesinlik esas olarak akli temel almaz, ilahi inayetin eski filozofların bilinen ve ispatlanabilir tezleri arasına alınmasının reddedilmesinde Latin Ibn Rüşçülüğünün gerçekten Ortodoks teologlar üzerindeki derin tesirleri olmuştur. Duns Scotus inayet kavramının Aristotelesçiliğe yabancı olduğunu açıkça kabul etmiştir ve inayetin reddinin akıl için doğru, iman için yanlış olduğu sonucuna varmasa da bunun akıl tarafından bilinemez ve iman için doğru olduğunu kabul etmiştir.²⁶⁸

²⁶⁷ Gilson, 1978, s. 464.

²⁶⁸ Gilson, 2007, s. 585.

2. Tanrı'nın İradesi

Scotus'un ortaya attığı eşzamanlı olumsuzluk teorisinin etkisi en açık biçimde irade kavramında görülür. Tanrı'nın iradesi ve insanın irade aktı olayların sayısız olumsal durumları ile zorunlu durumlarını kapsayan ontolojik bir çerçeveyi içine alır. Bir şeyin belli bir zamanda irade edilmesini ifade eden irade özgürlüğü başka bir şeyi de irade edebilir veya aynı anda o şeyin zıddı olan bir şeyi de irade edebilir.²⁶⁹

Tanrı bütün maddi ve manevi varlıklarda olduğu gibi onların hareketlerinde de kendini gösterir. O nasıl her varlığın nedeni ise evrendeki düzen ve devinimin de kaynağıdır. Scotus Tanrısal iradenin yaratıcı neden oluşunu açıkça dile getirmektedir. Tanrısal iradeyle yaratma ontolojik açıdan olmasa bile anlaşılacak için birbiriyle bağlantılıdır.²⁷⁰ “Tanrı'nın iradesi bir yaratık olmadığı gibi her yaratıktan da önce gelir: Bütün yaratıklar Tanrı'nın iradesiyle vücuda gelir. Öyleyse Tanrı'nın iradesi Tanrı'nın özüne aittir.”²⁷¹

Tanrı'da yaratmadan önce ve sonra değişen iki ayrı irade yoktur. Tanrısal irade tektir; ezelî ve değişmez bir iradedir. Tanrı'nın iradesi nedeni olmayan bir nedendir. Eğer onun nedeni olsaydı bu onu aşan bir şeyin olduğu anlamına gelirdi.²⁷²

İnsan ezelî olan Tanrı'nın iradesinin yaratmayla ilişkisini anlamaya ve açıklamaya çalıştığı zaman bazı analogilere başvurmak zorunda kalmaktadır. Bu da insanın karşısına bazı güçlükler çıkarmaktadır. Örneğin değişebilir nesnelerin değişme nedeni olan Tanrısal iradenin nasıl değişmediğini bilmemiz imkânsızdır. Çünkü Tanrı'nın yaratma kararı insan kararlarına benzemez. Tanrı her zaman aynı

269 Scotus, *God and Creatures*, s. 26.

270 Scotus, *Will and Morality*, s. 53.

271 Duns Scotus, *Philosophical Writings (A Selection)*, ed. Allen B. Wolter, Indiana 1962, s. 112.

272 Scotus, *Will and Morality*, s. 75.

şekilde ister; asla yeni bir niyet sahibi değildir.²⁷³

Scotus'a göre Tanrı'yı yaratmaya zorlayan hiçbir şey yoktur. Tanrı dünyayı zorunlu olarak yaratmamıştır. Tanrı kendisinin ve kendi iyiliğinin belirlenimi altındadır ve değişmez iradesiyle bütün yaratıkları var eder.²⁷⁴

Scotus, iradenin insanda olduğu gibi Tanrı'da da akla öncel olduğunu vurgulamıştır. Bu da onun için aynı ölçüde güçlülere neden olmuştur. Eğer irade önce ise Tanrı'nın eylediği şekilde eylemesinin hiçbir nedeni bulunmayacaktır. Eğer Tanrı'nın aktlarının hiçbir nedeni yoksa onlar tamamen keyfidirler. Bu durumda Tanrı'nın yarın ya da öbür gün buyruklarını değiştirmeyeceğini nasıl bilebiliriz? Erdem ile erdemsizlik arasında ayrım yapmak için hiçbir akılsal temel yoksa ayrım bütünüyle gelip geçici Tanrısal istek veya heves diye betimlenebilecek şeye dayalı olur ve bir ahlâk bilimi büsbütün imkânsız hale gelir.²⁷⁵

Bu durumda Hristiyan felsefesi çok önemli bir ikilemle yüzyüze gelir. Ya Tanrı özgürdür ve dünya onun iradesinin keyfi ve akıldışı ürünüdür ya da dünya akılsaldır ve Tanrı'nın iradesi sınırlıdır.

Scotus bu zorlu alternatifler arasında seçim yapmayı reddetmiştir. O ilk olarak Tanrısal akıl ile Tanrısal irade arasındaki ayrımın gerçeği yansıtmadığını ileri sürmüştür. Sözelimi bir insanın bir başka insana bağımlı olabileceği tarzda Tanrı'nın iradesinin Tanrı'nın aklına bağımlı olması mümkün değildir. Bu yüzden insanlarda irade özgür olsa bile aklın verilerine uyar; aklın öğüdü olmaksızın insanlar sık sık yanlış olanı isterlerdi. Fakat Tanrısal irade buna benzer bir şekilde yanılabilir değildir. Tanrısal akıl olmasa bile Tanrısal irade asla hatalı olanı istemez. O kendisini

273 Duns Scotus, *Contingency and Freedom*, (Lectura I 39), Netherlands 1994, s. 27.

274 Scotus, a. g. e., s. 42.

275 Jones, a. g. e., II, ss. 485-486.

özgür bir şekilde harekete geçirir. Tanrısal irade tanrısal aklın öğütlediği şeye uygun bir şekilde harekete geçse bile akıl öğütlediği için harekete geçmez.²⁷⁶

Scotus iradenin önceliği ve üstünlüğü teorisini Tanrı'ya da teşmil eder. Eğer irade Allah'ın mahiyetini oluşturmasaydı onun tümel kudreti gerçekte olduğu gibi sınızsız olamazdı. Âlem Allah'ın özgür iradesiyle yaratılmıştır. Allah onu bütünüyle başka türlü de yaratabilirdi.²⁷⁷ Görüldüğü üzere Scotus'a göre Tanrı'nın iradesi tamdır ve tam olduğu için de başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Yaratılan her şeye neden olarak öncedir.

Öte yandan Tanrı özgürce âlemi istemişse bunu ezelden beri mi yoksa zorunlu olarak zaman içinde mi istediğini bilmemiz mutlak anlamda imkânsızdır. Kendi görüşümüzü oluşturmak için geriye kalan tek temel imanımızın temel aldığı vahiy sayesinde Tanrı'nın iradesini bizlere göstermiş olmasıdır. Mademki akıl bu konuda karar veremez, o zaman Tanrı da bizlere bilgi sunmuştur.²⁷⁸

Scotus Tanrı'nın tezadı isteyeceğine inanmaz. O ancak mantıklı olarak mümkün olabilecek şeyler isteyebilir. Ahlak alanında bile Tanrı yasanın doğal ifadesi olan ve mutlak bir gerekliliğe karşılık gelen On Emir'in ilk iki emrine bağlı bulunmaktadır. Tanrı'nın ilahi özgürlüğü kendi hükümdarlığında yasalar çıkaran hükümdarın keyfiyetine bağlı değildir.²⁷⁹

Scotus'a göre gerçek güç (real potency) mantıksal imkânla uyumludur. O bunu kozal kavramların yardımıyla ve olumsuzluk terimiyle açıklar. Bunun anlamını gerçeklik düzeyi açısından kendimizde bulabiliriz. Ona göre gerçekte var olan irade gücü mantıksal gücü gerçeklik katına çıkarabilir. İrade gücü imkan düzeyinde

276 Jones, a. g. e., II, ss. 486-487.

277 Vorlander, a. g. e., s. 293.

278 Gilson, 2007. s. 522.

gerçekleşen bir nedene dayanır. Bu nedenle Scotus, irade gücünü gerçek güç olarak adlandırır. Yani gerçeklikte gerçekleşme gücüne sahip bir şey vardır. Buradaki “gerçek” iradenin gerçekliğine işaret eder. Yani gerçekte bir gücün varlığı ancak imkânları gerçekleştirebilir.²⁸⁰

Scotus’un ortaya attığı “gerçek güç” kavramı “mantıksal mümkünlerin eşzamanlılığı” kavramıyla birlikte felsefesine temel teşkil eden ikinci bir kavramı oluşturmaktadır. Ona göre irade gücü etki ve neden açısından yapısal olarak irade aktından önce gelir. Bir neden, tabiatıyla ve yapısal olarak etkiden önce gelir. İrade gücü iradenin olgusal aktının eşzamanlı bir nedeni sayılmalıdır.

Scotus “Tanrı’nın iradesi nasıl olumsuzluğun nedeni sayılabilir?” sorusunu gündemine taşır. Ona göre Tanrısal irade zıt etkiler üretmekte özgürdür. Tanrısal irade yalnızca bir seçimde bulunabilir. Bu nedenle tek bir seçimi zıt objelerin her birinden yana kullanabilir. Tek bir seçimin çeşitli objeler arasında bütün seçimlere galip geldiği gibi onun tek bir bilgi aktı da diğer bütün yaratılmışların bilgi aktlarının önüne geçer. Tanrı’nın sınırsız seçimi zıt objelerle ilgilidir. Tanrısal özgürlük bir ve aynı seçimden dolayı zıt objelerle ilişkilendirilebilir ve bizim seçimlerimizden daha özgürdür.²⁸¹

Tanrı’nın iradesi sonsuzdur ve değişmez. Tanrı’nın iradesi basit olduğu için farklı seçimlere bölünmez. Bu durumda ise şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: Tanrı’nın iradesi ile tarihsel olaylar arasında nasıl bir ilişki vardır? Ona göre Tanrı, gerçekte var olan ve ona zıt olabilecek olan olayları tek bir irade aktıyla bilir. Ancak bu olaylar tarihte ardışık olarak gerçekleşir. Diğer taraftan insanın iradesi sınırlı

279 Gilson, 2007. s. 581.

280 Scotus, Contingency and Freedom, s. 119.

281 A. g. e., s. 124.

olduğu için tarihsel anlamda her zıt obje için ayrı bir irade aktına ihtiyaç duyar. İşte Tanrısai iradenin üstünlüğü buradadır.

İradenin “ilk akt” olarak kabul edilmesi Scotus’un insan iradesi teorisinin başlangıç noktasını oluşturur. Bir şeyin ilk akt olması onun bilfiil gerçekleşmesini sağlayacak güçleri bünyesinde barındırmasıdır. İkinci akt ise olayın bilfiil gerçekleşme düzeyini temsil eder. Buna göre iradenin ilk aktı onun bilfiil varlığının tabiat ve istidatlarına haizdir. İkinci akt düzeyinde irade belli şeyleri bir veya başka bir yolla irade eder. Bu nedenle irade bir aktı gerçekleştirirken başka bir aktı da gerçekleştirebilir.²⁸²

Scotus Tanrısai irade aktını tartışırken Tanrısai iradenin zıt aktları eşzamanlı olarak irade edemeyeceğini savunur. Bu tezine ilişkin şöyle bir delil ileri sürer ve bunu bir örnekle destekler. Örneğin iradenin bir tek aktı bir taşın varlığını irade eder. Oysa ortada çift seçenekli bir imkân vardır: taşın var olmayışını irade etmek ya da taşın varlığını irade etmek. Burada zıt nesnelerin irade edilmesinde olduğu gibi zıt akların irade edilmesinde de özgürlükle karşı karşıyayız. Özgürlüğün iki türünden her biri eşzamanlı olarak anlaşılır. Bu durum Tanrı’nın zıt aktlara eşzamanlı olarak sahip olmasını gerektirmez.²⁸³

Bu durumda Scotus’un Tanrısai iradenin şeylerdeki olumsuzluğun nasıl nedeni olabileceğine ilişkin cevabı, gerçekleşen bir şeyin aynı anda gerçekleşmeyebileceğidir. Çünkü Tanrı bir nesneyi aynı anda irade eder ve irade etmeyebilir. Scotus felsefesinde gerçekte varolan şeylerdeki olumsuzluk bu şekilde açıklanır. Öyle görünmektedir ki Scotus kendisini eşzamanlı bir olumsuzluk teorisini ortaya atmak zorunda hissetmiştir. Çünkü Tanrı’nın irade etmesi sonsuzluğun bir

²⁸² A. g. e., s. 127.

anında vuku bulmaktadır. Tanrısal irade doktrindeki tarihsel bir değişkenlik Tanrı'nın basitliği (simplicity) nedeniyle dışta tutulur.

Scotus'a yöneltilen bir itiraz da a'yı bilfiil irade etmekle a'yı güç halinde irade etmenin aynı anda birbiriyle örtüşmeyeceğidir. Ona göre buradaki zıtlık onu takip eden iki durumdan biriyle neticelenir. Ya güç iradenin zıt bir aktıyla örtüşür. Fakat bu iki zıt aktın zıtlmazlık prensibiyle çelişerek aynı anda gerçekleşmeyi gerektirir. Ya da güç iradenin zıt aktına tekaddüm eder. Bu durumda ise bunun anlamı an'ın bölünmezliği olmayıp gerçekte iki anın varlığını gerektirir.²⁸⁴

Scotus kökenini Anselm'e atfettiği iki yönlü bir yönelim (affection) anlayışını benimser. Bunlardan ilki faydaya dönük yönelimdir (affection for advantageous). Zihnin yönlendirdiği, faydayı koğuşturan ve özellikle de mutluluk veren rasyonel bir iştiahtır (appetite). Bizdeki faydaya dönük eğilimi doğal irade (natural will) kavramı ile karşılayabiliriz. Yönelimin bu yolu bizi öncelikli olarak iradeden kaynaklanan bir eyleme sevk etmekten daha çok irademizde doğal bir eğilim (inclination or bias) oluşturur. Aristoteles'e göre de Tanrı, tabiatından kaynaklanan mükemmellikleri koğuşturur (seeks or loves). Faydaya dönük bu sevgi aynı zamanda insanoğlunun duyusal iştiahtlarının başlıca karakteristiğini oluşturur. Ancak bu rasyonel bir varlığın sahip olduğu zihni yapıya has ve ona uygun bir şey değildir.²⁸⁵

İkincisi ise sağduyu tarafından yönetilen akla uygun bir eğilimdir ki bu "adalete yönelim" (affection for justice)²⁸⁶dir. Bu temelde tabiatı gereği iyi olan şeye karşı bir eğilimi ifade eder. Bu yönelim nedeniyle irade sevgiye çağırır ve gayesel olarak (for its own sake) iyiye eğilim gösterir. Biz güzelliğin bulunduğu yere karşı

283 A. g. e., s. 127.

284 A. g. e., s. 133.

285 Scotus, Will and Morality, ss. 11-12.

kendimizde oluşan nesnel bir çekimi tecrübe ederiz. Sevgiyle olan bağımız gayeseldir; şahsi ve kıskançlık saikiyle olmaktan uzaktır. Scotus, Anselm'in bu konuda bir yanlış anlaşılmaya dikkat çektiğini vurgular. Anselm'in bu konudaki orijinal yaklaşımında Tanrı'nın irade aktının temelinde özgür olduğu ya da onun bizatihi ezelden iyi olan şeyin sevgisi olduğu vurgulanır. İlk olarak Anselm insan iradesine ilişkin yaygın bir yanlış anlaşılmaya dikkat çekmiştir. Haddizatında bizim irademiz, günah işleme yeteneğine (potestas peccandi) sahip olmakta özgürdür. Bu yetenek adaletten ya da sağduyunun dikte ettiği şeyden ayrılabilmeye izin verir. Anselm'in tam yetkinlik olarak aldığı özgürlük tanımı Scotus tarafından da benimsenir. Buna göre özgürlük, gayesel anlamda adaleti sağlama yeteneği ve iradenin hakça icraatta bulunmasıdır (rectitude-of-will served for its own sake). Bu bakımdan özgürlük zorunluluğun bir zıddı değildir.²⁸⁷

Scotus özgürlük nosyonunu Anselm'den daha ileri bir noktaya taşır. O “adalete yönelim”i (affection for justice) “libertas innata” olarak tanımlar. Yani bu şey doğuştan ve tabii olarak insan iradesinde bulunur. Ona göre insan iradesinin iyi tertiplendiği (well ordered) yerde ilkin iyiye ilişkin bir sevgi aktı belirir. O vakit bu irade adalet yönelimine uygun bir hal alır. İyi tertiplenmiş bir iradeye sahip olan insan da kendi mükemmelliğiyle en çok uygunluk arzeden sevgiyi irade eder. Onun bu gereksinimini gerçekleştirmesi ona mutluluk ve hoşnutluğun kapısını aralar. Mutluluk ise bizatihi iyi tertiplenmiş olan sevgiden doğal olarak akseden bir şeydir.²⁸⁸

Scotus'a göre doğüstü düzende insanın kaderine teslisle birlikle

286 Bu tarz yönelim birincideki “faydaya yönelim” (affection for advantageous, affectio commodi)’in mukabilidir.

287 Scotus, Will and Morality, s. 12.

288 A. g. e., s. 13.

mükemmelleşme yazılmıştır. Çünkü Tanrı mükemmel bir sevgili olarak sevdikleri tarafından da seilmeyi murat etmiştir.²⁸⁹ Böylelikle Tanrı insan iradesinin tam mükemmelliğine konu edilmektedir.²⁹⁰

Değişim Tanrı için bir eksikliği ifade edeceğinden ve onun iradesinin mahza mükemmelliğe sahip olmasındandır ki bu onun felsefesinde “gayenin sağlamlığı” (firmness of purpose) ya da “değişmeyen irade” (steadfast will) kavramları öne çıkar. Bu nedenle Scotus Tanrısal özgürlüğü “bizatihi varolan özgürlük” (unbegotten liberty, ingenita libertas) olarak tanımlayarak onu değişmezlik ve zorunlulukla ilişkilendirir.²⁹¹

Açıkça görüldüğü üzere Scotus şunu ileri sürmektedir: Sahip olduğu tabiattan ötürü onun sevgisi özgür olmanın yanı sıra mükemmeldir. Buna göre bir irade aktı doğal iyilik (natural goodness) ve ahlaki iyiliği (moral goodness) bünyesinde taşır.

Doğal iyilik öncel ve temel bir iyiliktir. İrade edilmesi keyfi değil, bağlayıcıdır. Yaratılanları akıl sahibi olduklarından ötürü Tanrı onları biliyor değildir.²⁹² Şayet yaratılanlar ideal bir varlık veya öze sahip olsalardı aynı şekilde onlar da ideal ve özsel bir iyiliğe sahip olmuş olacaktı. Tanrı’nın yaratmış olduğu her şey onun tarafından yaratılmış olmaları nedeniyle iyidir. Yaratıcının yaratılmış bu iyi varlıklarla ilişkisi olumsaldır.²⁹³

Tanrı, bir yaratıcı olarak yaratılanları sevip sevmemekte özgürdür. Ancak o iyiliğinin bir gereği olarak adaletle yönelimle kendini kayıtlar. Aksi halde herhangi bir sonlu varlık, aktlarıyla onu kayıtlayamaz. Scotus bu fikrini şöyle ifade eder:

289 A. g. e., s. 13.

290 A. g. e., s. 14.

291 A. g. e., s. 14.

292 A. g. e., s. 18.

293 A. g. e., s. 18.

“Tanrı’nın aktarı yalnızca adaletiyle ilişkilendirilebilir. Yani böyle bir yaratma aktı da gerçekte Tanrısal irade tarafından irade edilmiştir.”²⁹⁴ Buna göre Tanrı bir şey yarattığında bu onun kendisi, sınırsız iyiliği ve mükemmel tabiatı açısından doğru olmalıdır.

Ahlaki iyiliğe gelince o biçimsel olarak bir insan aktında doğuştan olan bir şeydir. Yani sağduyunun dikte ettiği şeye uygundur. Doğal iyilik, Tanrısal iradenin objesiyle arasındaki uygunluğa dayanır. Tanrı iyi olan şeyi irade eder. Yoksa yalnızca Tanrı irade ettiği için bir şey iyi değildir. Şayet Tanrı bir yasayla kendini kayıtlamışsa bu durumda yaratılan bir zümrenin özgür iradesini yetki sahibi kılmıştır.²⁹⁵

Scotus’a göre mutluluğumuz için isteklerimizde -ki bunlar doğal eğilimlerimizden kaynaklanıyor dahi olsalar- bir itidal gözetmek zorundayız. O buna bir delil olmak üzeri İblis’in günaha bulaşmasını konu eder. İblis -aklıyla içine düştüğü ahlaki kötülüğün farkında olmasına rağmen- özgür iradesini mutluluğuna kasteder tazda kullanmıştır.²⁹⁶

294 A. g. e., ss. 18-19.

295 A. g. e., ss. 21-22.

296 A. g. e., s. 29.

3. Tanrı'nın Bilgisi ve Öngörüsü

Lectura I 39'un ilk onaltı paragrafında beş soru ele alınmaktadır. Bu beşli soru serisinde Scotus Tanrısal bilgi üzerine yoğunlaşmaktadır. O Tanrı'nın bilgi sahibi olup olmadığından ziyade bilgisinin farklı yönlerini konu etmektedir. Yani Tanrı'nın geleceğe ilişkin bilgisinin tabiatını bütün yönleriyle sorgulamaktadır. O soruları şöyle sıralar:

1. Tanrı'nın bilgisi belirleyici midir?
2. Tanrı'nın bilgisi yanılmaz mıdır?
3. Tanrı'nın bilgisi değişmez midir?
4. Tanrı'nın değişebilir şeyleri bilgisi zorunlu mudur?
5. Şeylerin olumsallığı Tanrı'nın bilgisiyle uyum gösterir mi?²⁹⁷

Aristoteles'e göre olumsal varlıkların geleceği hakkında belirlenmiş bir doğru yoktur. Bu nedenle belirlenmiş bir doğrunun icapları bilinemez.²⁹⁸ Geleceğe ilişkin bir önerme doğruluk değeri (doğru-yanlış) taşımadığı için aynı zamanda belirlenmemiştir.

Scotus'a göre Tanrı'da değişmezliğin zorunluluğundan başka zorunluluk yoktur. Buna göre zorunlu olmayan şey değişebilir; bir şey değişmez ise zorunludur. Bu nedenle şayet Tanrı a'yı değişmez olarak biliyorsa aynı zamanda zorunlu olarak da biliyordur.²⁹⁹

Buradaki akıl yürütme kısmen koşullu bir kıyası içermektedir. Şöyle ki;

Bir şey zorunlu değilse bu şeyin olmaması mümkündür.

Bir şeyin olmaması mümkün ise bu şey değişkendir.

²⁹⁷ A. g. e., s. 43.

²⁹⁸ A. g. e., s. 44.

²⁹⁹ A. g. e., s. 58.

Bir şey zorunlu değilse değişkendir.

Bunun zıddı da doğrudur:

Bir şey değişmiyorsa; zorunludur.

Bu kıyası Tanrı'nın değişmez bilgisine uyguladığımızda aynı şekilde bu bilginin zorunlu olduğu sonucuna varırız: Şayet Tanrı a'yı değişmez olarak biliyorsa, o a'yı zorunlu olarak biliyordur.³⁰⁰

Şayet bir şey Tanrı'da varsa bunun en azından onun zorunlu bir niteliği olması gerekir. Şayet a'yı bilmek Tanrı'da bulunan bir şeyse bu Tanrı'nın zorunlu bir niteliği sayılır. Scotus'un savunduğu bu delil örtük olarak a'yı bilmenin Tanrı'nın arizî bir niteliği oluşunu reddetmektedir.

“Tanrı'nın a'yı bilmesi bütünüyle yetkinliğinin bir gereğidir. ‘Tam yetkinlik’ Tanrı'da zorunlu olarak varsayılan bir niteliktir. Bu nedenle Tanrı zorunlu olarak a'yı bilir.”³⁰¹ Buna göre Tanrı'nın yetkinliği a'yı bilmek de dahil olmak üzere zorunludur. Scotus burada Tanrı'nın yetkinliğini onun bilgisinin zorunlu olduğu bağlamında tartışmaktadır.³⁰²

Şimdiye kadar konu edilen ve telif edilmesi gereken durumları şöyle özetleyebiliriz:

İlk olarak Tanrı, zorunlu, yanılmaz ve değişmez olarak geleceğin bilgisini ve olayların olumsal durumlarını bilir.

İkinci olarak Tanrının bilgisi kendisince bilinen olayların olumsal durumlarıyla uyumludur.

Sonuç olarak ise Tanrı, değişen şeylerin zorunlu bilgisine sahiptir.

300 A. g. e., s. 59.

301 A. g. e., s. 60.

302 A. g. e., s. 61.

Bu bakış açısına göre bir kimse Tanrı'nın olumsal geleceğin kesin bilgisine sahip olmasına ilişkin olarak şu itirazları yöneltebilir.

- a. Gelecek olumsaldır; bu nedenle de Tanrı tarafından bilinemez
- b. Tanrı geleceğin zorunlu bilgisine sahiptir; bu nedenle gelecek zorunludur.³⁰³

Scotus bu itirazlara Eski Ahit'ten bir alıntıyla cevap verir: “Tanrı herşeyi yalın olarak görür.” (Hevrew 4)³⁰⁴ Scotus buradan iki temel iddia ortaya çıkarır. Bunlardan ilki “Tanrı, kesin bilgiye sahiptir.” İkincisi ise “Tanrı her şeyin kesin bilgisine sahiptir. Bu nedenle aynı şekilde geleceğin bilgisine de sahiptir.” Üstelik Tanrı, şeylerin değişen ve olumsal yönlerini olduğu gibi, ‘yalın’ olarak bilmek suretiyle onları ontolojik yönleri ile de bilir.³⁰⁵

Scotus'a göre Tanrı'nın, geleceğin ve olayların olumsal durumlarının bilgisine sahip olması şeklinde ifade edilebilecek olan tezine dayanarak ortaya koyduğu hususlardan biri de Tanrı'nın bilgisinin yanılmaz oluşudur. Ona göre Tanrı'nın bilgisinin yanılmaz oluşunun nedeni Tanrı'nın zihninde idelerin bulunmasıdır. Scotus'a göre bütün bu ideler üç yönden gerçekliği gösterir:

1. Bunlar bireysel şeyleri temsil ederler.
2. Bunlar bireysel şeyleri, nedensel ve etkiyel yapıları açısından eşzamanlı olarak temsil ederler. Dolayısıyla bütün bir dünya tarihinin bilgisi içerik olarak idelerde yer alır.
3. Bunlar değişen-değişmeyen; zorunlu-olumsal; geçmiş, şimdi ve gelecek

303 A. g. e., s. 69.

304 A. g. e., s. 70.

305 A. g. e., s. 70.

olmak üzere şeylerin varlıklarının farklı yönlerini temsil ederler.³⁰⁶

Bu üç bakışı şöyle özetleyebiliriz: Bir bireysel şeyin idesi, onun bütün asli ve arizi özelliklerini temsil eder. İdeler ve onların üç yönlü temsili Tanrı'nın zihnindedir. Bu nedenle Tanrı gelecek ve olumsal şeyler de dâhil olmak üzere herşeyin yanılmaz bilgisine sahiptir.

Scotus Tanrı'nın geleceğe ilişkin bilgisini çözümlerken bizim için ve Tanrı için olmak üzere iki düzeyli bir zaman teorisi ortaya atar. Buna göre gelecek bizim için bilfiil değilken; Tanrı için bilfiildir. Gelecek onun tarafından kesin olarak bilinebilir. Bizim zamanımız geçmiş, şimdi ve gelecek arasında çizgisel (linear) bir akışı ifade ederken; Tanrısal zaman ise ebedidir ve geçmiş, şimdi ve gelecek ardışıksızdır: Onun için zaman ebedi bir şimdiden (now) ibarettir. Tanrı'nın şimdisi bizim zamanımızın akışı üzerinde durmaz ve bizim şimdimizle çakışmaz. Akan zamanın bütün evreleri ona göre şimdidir. Bu evreler halinde akan nehrin akıntısına benzemez; daha çok bir dairenin merkezine benzer. Dairenin çevresinin merkeze uzaklığı her taraftan eşittir. Bu nedenle Tanrı için gelecek, şimdi ile eşit ölçüdedir.³⁰⁷

Sonuç olarak bizim için gelecek olan Tanrı için gelecek değildir. Gelecek zamanın bizim için ortaya çıkardığı epistemolojik problemler Tanrı için geçerli değildir. O bizim olumsal geleceğimizle ilgili kesin bir bilgiye sahiptir.

Scotus iki düzeyli zaman varsayımına itiraz eder. Buna göre Tanrısal zaman bizim zaman perspektifimizden bakılarak anlaşılır. Şayet bizim zamanımız Tanrı'nın zamanıyla bütünüyle eşzamanlı ise bu takdirde Tanrı'nın ebedi zamanı bizim zamanımızı bütünüyle kuşatır.³⁰⁸ Dolayısıyla bizim zamanımız ve şimdimiz doğası

306 A. g. e., ss. 72-73.

307 A. g. e., ss. 80-81.

308 A. g. e., s. 82.

gereği ardışık olmakla birlikte bütün zamanın her anını kuşatır.

Scotus Tanrı'nın bilgisine ilişkin sorulara iki biçimde cevap verir. Bunlardan ilki olumsallık hakkındadır. Şayet olan şeyler içinde hiçbir şey olumsal değil ve her şey zorunlu ise bu takdirde Tanrı herşeyi kesin olarak bilebilir. İkincisi de Tanrı'nın kesin bilgisiyle olumsal şeylerin nasıl uygunluk arazettiği üzerinde düşündüğümüzde sorunun çözümü açıkça ortaya çıkar.³⁰⁹

Scotus tartışmanın bundan sonraki evresinde dikkatini temel sorun üzerine yoğunlaştırmaktadır. O da şudur: Tanrı'nın kesin bilgisi ile gelecek şeylerin olumsallığı arasındaki uyum nasıl sağlanır? Buradaki önemli sorun şeylerdeki olumsallıktır. Scotus döneminde mevcut ve önemli bir olumsallık teorisi olan *diachronic* (artzamanlı) olumsallık teorisidir.³¹⁰

Scotus hâlihazırdaki olumsallık teorisinin özünü dönüştürmek suretiyle yeniden üretir. Şöyle ki: “Şeylerde yakın sebepler nedeniyle olumsallık vardır. Fakat aynı zamanda İlk Sebep yani Tanrı nedeniyle zorunluluk da vardır.”³¹¹

Scotus'a göre olumsallığı bir yetkinsizlik olarak görmek, arkaplanında antik zorunlulukçuluğu çağrıştırmaktadır.³¹² Ona göre ilk neden zorunlu olarak yakın nedenin nedeni olur ve onu hareket ettirirse aralarında zorunlu bir ilişki var demektir. Buna göre ikinci neden ilk neden tarafından hareket ettirildiği kadar kendisinin neden olduğu şeyi zorunlu olarak hareket ettirir. Bu nedenle ilk neden tarafından zorunlu olarak neden olunan ve hareket ettirilen, zorunlu olarak başka bir şeyi hareket ettirir. İlk nedenden itibaren oluşturulan bu etki aşağıya doğru sürüp gider. Bu nedenle şeylerde olumsallık varsa ilk neden olumsal olarak ya ikincil nedeni ya da etkiyi

309 A. g. e., s. 86.

310 St. Thomas'ın olumsallık teorisinin analizi için bakınız. Knuuttila, “Time and Modality”, s. 208-217.

311 Scotus, Will and Morality, s. 89.

hareket ettirmesi zorunludur. Buna göre olumsallık ilk nedenin aktifliğinden kaynaklanır. Herşey zorunlu olarak ilk nedenle ilişkili ise hiçbir şey olumsal olarak meydana gelmiyor demektir.³¹³

Üstelik ruhlar yakın nedenden ötürü değil; doğrudan Tanrı tarafından zorunluluk olmaksızın yaratılmıştır. Bu nedenle etkilerin ilk nedenle olan ilişkileri zorunludur, denilemez.³¹⁴

Scotus'un olumsallığa ilişkin yaklaşımını ve karşı teorilere verdiği cevapları üç adımda toplamak mümkündür.

- a. Şeylerde olumsallık vardır.
- b. Tanrı şeylerdeki olumsallığın nedenidir.
- c. Şeylerdeki olumsallığın nedeni Tanrı'nın iradesidir.³¹⁵

Scotus'un adlandırdığı ayırıcı nitelikler (disjunctive attributes) aşkın (transcendental) terimlerin bir sınıfını oluşturur. Bu nitelikler bir ayırım formuna sahiptir ve herhangi bir mümkün varlık bu ikili ayırmadan birini taşır. 'Sonlu ve sonsuz', 'zorunlu ve olumsal' bu ayırıcı niteliklerin birer örneği olarak alınabilir. Buna göre örneğin bir olumsal varlık varsa zorunlu bir varlık (Tanrı) kanıtlanabilir. Fakat bunun zıddı, yani zorunlu bir varlık olarak Tanrı'nın varlığı, zorunlu olarak olumsal varlıkların (yaratılmışların) varlığı sonucunu doğurmaz.³¹⁶ Scotus kendi teorisini ayırıcı aşkınsal nitelikler teorisiyle ıspatlama yoluna gider. Buna göre zorunlu bir varlığı (Tanrı) varsaysak bile buradan olumsal varlıkların varlığını kanıtlamayız.

312 A. g. e., s. 91.

313 A. g. e., s. 90.

314 A. g. e., s. 94.

315 A. g. e., ss. 94-95.

316 A. g. e., s. 99.

Scotus eşzamanlı olumsallık teorisine uygun olarak eylemlerimiz sonucu meydana gelen şeylerin olumsallığının kanıtlanabilir bir durum olmasa bile bizim için aşikâr olduğunu iddia eder. Scotus İbn Sina'nın bu konudaki “Şayet gelecek olumsal değilse üzerinde düşünüp tartışmanın bir anlamı yoktur.”³¹⁷ biçimindeki çarpıcı ifadesine hak verir.

Scotus'a göre olumsallığın nedeni nihai anlamda bir ucu Tanrı'ya uzanan kozaliteye dayanır. İlk neden olumsal olarak hareket sağladığı için olumsal bir etki ancak ikincil bir nedenden dolayı ortaya çıkar. Bu nedenle olumsallığın nedeni ilk nedenin zorunlulukla değil, olumsal olarak ilk hareketi vermesinden ileri gelmektedir.³¹⁸ Bu çıkarım Scotus'un olumsallık yorumunda önemli bir noktaya işaret eder. Buna göre Aristoteles'in evrensel zorunluluk kozalitesi yerini Scotus'un ortaya attığı evrensel olumsallık teorisine bırakmaktadır.

Bu teoride bütün gerçekliğe olumsallık aşılanmıştır. Gerçekte herşeyin merkezinde olumsal olarak yaratıcının irade aktı bulunmaktadır. Olumsal şeyler Tanrı'nın ve insanın özgür iradeleri sonucunda gerçekleşir.³¹⁹ Scotus'a göre Tanrı iki yolla aktif olur: bilmek, irade etmek. Tanrı'daki diğer güçler olumsallığın nedeni değildir. Çünkü yalnızca irade ve akıl düzeni kendinde bir değişikliğe uğramayan güçlerdir.³²⁰

Bununla ilintili olarak Scotus Tanrı'nın pratik bilgi (practical knowledge) sahibi olmadığını ispata çalışır. Onun pratik bilgi ile kastettiği anlam, pratik eylemle uyumlu ve doğal olarak bu eylemden önce gelen bir bilgidir. Pratik olmayan bilgi iradeden önce gelir ve onun işleyişine yönelik bir talimat ileri sürer. Tanrı'nın iradesi

317 İbn Sina, Metafizik, I, Çev.: Ekrem Demirli – Ömer Türker, İstanbul 2005, s. 59.

318 Scotus, Will and Morality, s. 102.

319 A. g. e., s. 103.

kendisi için daima doğru talimata sahiptir. Onun bilgisi ise insanî bilginin işlevlerinin aksine sadece bilgilendirir, yönlendirmez. Ancak Tanrı'nın teorik bilgisi iradesinden önce gelir ve zorunlu olarak onu belirler. Tanrı teorik bilgiye sahip olduğu için zorunlu olarak irade eder.³²¹

Tanrı bir eylemde bulunmadan önce, bu konuda kendisine rehberlik eden pratik bir bilgiye sahip değildir. O tayin edilen aktların bilgisine bu aktlar gerçekleşmeden önce farklı bir yolla sahip olur. O bu aktların bilgisine bir doğruluk değeri izafe etmeden tarafsız olarak sahiptir.³²²

Bunu şöyle özetleyebiliriz:

1. Olumsal olguların seçimi ve gerçekleştirilmesi Tanrısal irade tarafından olur.
2. Akıl, olumsal olguların zorunlu öncelikli bilgisine sahiptir. Olumsal olgular herhangi bir doğruluk değeri bulunmayan varlıklara işaret eder.

Scotus olumsal geleceğe ilişkin Tanrısal bilginin doğasını sorgular. Bu çerçevede şu önemli soruya yanıt arar: Tanrı'nın kesin ve değişmez bilgisi şeylerdeki olumsallıkla nasıl uyum sağlar?

Scotus bu soruyu tarafsız önerme (neutral proposition) teorisiyle açıklama yoluna gider. Buna ilişkin insanın eylem alanından bir örnek sunar: *Ben otururum*. Bu önermenin doğruluğu yakın gelecekte gerçekleşecek olmasına rağmen gelecekte oturmaya henüz karar vermedim. Bu nedenle ucu açık ve tarafsız bir konumda bulunmaktayım. Henüz iradi olarak oturup oturmayacağıma karar vermedim ve zihinsel olarak bulunacağım eylemin ne doğru ne de yanlış olduğuna hükmetmedim. Varsayalım ki oturmayı seçtim ve oturmakla doğru bir eylemde

320 A. g. e., s. 105.

321 A. g. e., s. 107.

322 A. g. e., s. 107.

bulunduğuma karar verdim. Böylece yaptığımı doğrulamış olurum.³²³

Scotus'un tarafsız önerme tezinde üç yönlü bir ayırımdan bahsetmek mümkündür.

1. Akıl bir önermeyi yansız olarak bilmektedir. Bunun anlamı sözkonusu önermenin bir doğruluk değerine sahip bulunmamasıdır.
2. Bu önerme irade yoluyla bir doğruluk değeri (doğru veya yanlış) kazanır.
3. Akıl kendi doğruluk değerini içeren bu önermeyi belirlenimli olarak bilir.

Bu üç yönlü ayırım Scotus sisteminde Tanrı'ya şu şekilde uyarlanabilir:

1. Tanrısal akıl Tanrısal iradeye yansız bir önerme sunar.
2. İrade bu önermenin doğruluk değerini tayin eder.
3. Tanrısal akıl bu önermeyi doğruluk değeri ile birlikte kesin ve yanılmaz olarak bilir.³²⁴

Gerçekte Tanrısal iradenin her bir önermenin doğruluk değerini belirlemesi, göz önündeki bütün işlerin nedeni olduğu anlamına gelmez. Scotus belirlemeyi (determine) zayıf bir anlamda kullanır. Belirlenim, bir önermenin doğruluk değerinin Tanrı tarafından bilinen tanımlanmış bir karakteridir. İşlerin bilinen durumlarının dahili ve kozal yapısı böyle bir bilgi tarafından etkilenmez.³²⁵

Buna göre Tanrısal akıl temelde eyleme dönük olmadığı gibi meydana gelmiş bir şey gibi de anlaşılmaz. Akıl iradeye öngörüsünü yansız olarak sunar. İrade kendisini bir şeyi gerçekleştirip gerçekleştirilmeme bakımından bir unsura hasreder. Böylelikle akıl onun doğruluğunu anlamlandırır.³²⁶ Scotus'a göre bu iki yolla olur.

Birincisi Tanrısal iradeye sunulan bir önerme mutlak anlamda yansızdır ve

323 Scotus, Contingency and Freedom (Lectura I 39), s. 143.

324 A. g. e., ss. 144-145.

325 A. g. e., s. 145.

olmuş bitmiş bir şey değildir. Tanrısal irade irade etmiş olduğu şeyin bir zamanda gerçekleşmesi için buradan bir unsuru seçer. Ancak akıl, irade tarafından bir unsurun seçilmesi kararını görür ve iradenin bu kararı engellenmez.³²⁷

İkinci yol ise bunun aksi olmakla birlikte muhtemelen daha elverişlidir. Buna göre irade bir unsurun gerçekleşmesine karar verdiğinde bu unsur, üretilen ve oluşturulan varlığın bir yönünü oluşturur. Örneğin bir görüntü aktını ele alalım: Şu anda bir beyaz şey görüyorum ve daha sonra gördüğüm bu şey, görme aktımda bir değişiklik olmaksızın ortadan kalkıyor. Bu durumda başka bir şeyi örneğin siyah bir şeyi görebilirim. Aynı şekilde Tanrısal akıl da irade tarafından yapıp edilmesi sağlanan bir önermenin doğruluğuna şahitlik eder.³²⁸

Scotus'un bu karşımaşık problemin çözümü yolunda verdiği ikinci örneği şöyle özetleyebiliriz: A ve A olmayan tarzında iki önerme ileri sürüldüğünde, bunun doğruluk değeri Tanrısal iradenin belirlenimi yoluyla doğrulanır. Bu nedenle bu önerme gerçekleşmek için bir nedene ve aklî bir temele sahiptir. Burada bu önermeyi bilmeyi sağlayan neden veya aklî temel Tanrı için nedir? sorusu önem kazanmaktadır. Scotus'a göre Tanrı'nın akli nedensizdir ve iradenin belirlenimi tarafından uyandırılan bir durum arz etmez. Olayların olumsal ve zorunlu durumlarının bilgisi için Tanrı'nın özü doğrudan ve bizatihi zemin oluşturur. Başka bir ifadeyle Tanrı tarafından irade edilen işlerin bütün durumları onun iradesinin ebedi bir kararıyla irade edilir. Bu irade aktı tarafından belirlenen bütün önermeler Tanrı tarafından doğrudan bilinir. Tanrı'nın bütün önermeleri bilmesi onun

326 A. g. e., s. 142.

327 A. g. e., s. 145.

328 A. g. e., s. 146.

zatından kaynaklanır.³²⁹

Olumsal önerlerin Tanrı'daki temel ve doğrudan bilgisini, Tanrı'nın herşeyi bilme (omniscience) sıfatıyla açıklayabiliriz. Tanrı tarafından olayların bilfiil durumlarının bilinmesi önemli ölçüde olumsal bir nitelik taşır. Ancak Tanrı'nın bütün bunları ve olayların başka durumlarını bilmesi kendisi için zaruridir.

Scotus geleceğin olumsallığı ile Tanrı'nın buna ilişkin bilgisinin uyumu bağlamında ayrık ve bileşik anlamlı önermelere dikkat çeker. Ona göre “*Tanrı zorunlu olarak bilir ki ben oturacağım.*” önermesi ayrık anlamlı bir önermedir ve zorunluluk yalnızca Tanrı'nın bilgisine atfedildiği için doğrudur. Ancak, “*Tanrı benim oturacağımı zorunlu olarak bilir.*” önermesi birleşik anlamlı bir önermedir ve zorunluluk önermenin bütününe kapsadığı ve gelecekte gerçekleşecek bir olgu olan “oturacağım” ifadesini de içine aldığı için yanlıştır.³³⁰

Scotus'a göre “*oturduğunu görürüm*” önermesindeki bilme aktı “Onun epistemik nesnesinden ayrılır ve onun ilgisi nesnesine yönelik değildir.” tarzındaki yaklaşımın karşısında yer alır. “*Oturduğunu görürüm.*” önermesindeki “görürüm” ve “oturuyorsun” ifadelerinin ayrık anlamda doğrudur. Bunun gibi Tanrı'nın bilgi aktı ve onun bir niteliği olarak zorunluluk Tanrı'nın bilgisinin nesnesinden soyutlanamaz. Aktın ilgili olduğu nesne bizatihi zorunluluk taşımaz. Bu nedenle Tanrısal bilgi zorunlu olmamalıdır. Tanrı olumsal bir nesneyi yalnızca olumsal yolla bilebilir.³³¹

Ancak Scotus'a göre bu, zorunsuzluğun Tanrı'nın bilgisinden ayrı olduğu anlamına gelmez. Yani buna rağmen epistemik act ile epistemik nesne arasında örtük bir zorunsuzluk ilişkisi halen vardır. Önermeye ilişkin düşünüldüğünde onda zorunlu

329 A. g. e., s. 147.

330 A. g. e., s. 148.

331 A. g. e., s. 151.

olan epistemik act değil, olumsal olan epistemik nesnedir.³³²

Scotus Tanrı'nın geleceğe ilişkin belirlenimli bir bilgiye sahip olmadığı yönündeki iddiaya karşı çıkar. Aristoteles'in ortaya attığı bu iddiaya göre Tanrı'nın geleceğe ilişkin bilgisi geçmiş ve şimdiye ait bilgisinde olduğu gibi belirlenimli değil, olumsaldır ve doğruluk değeri bilinemez. Scotus ise gelecek hakkındaki önermeler için bir doğruluk değeri varsayılmasını mümkün görür. Bu takdirde gelecek, zorunluluk tarzında belirlenmemiş olur. Ona göre *belirlenim* üç yolla anlaşılabilir. Birincisi geçmişe dönük uygulanmasıdır ki doğruluğu yalnızca belirlenimli olmakla kalmaz, aynı zamanda zorunludur. İkincisi şimdi ile ilgilidir ki iki zıt önermeden biri mutlaka yerine getirilir. Scotus'a göre diğer bir belirlenimlilik de geleceğe ilişkin olarak vardır. Buna göre *belirlenim* ile zıtlığın imkânı arasında mutabakat vardır. Çünkü Tanrı farklı bir geleceği irade edebilir ve buna göre zıt bir doğruluk değeri de imkân dâhilindedir.³³³

Scotus'a göre örneğin "*a'nın olmayacağı imkan dâhilindedir.*" önermesi "*a* olacaktır."ı gerektirmez. Sonuçta "*a'nın olmayacağının imkân dâhilinde olması*", *a'nın olacağına* ilişkin Tanrı'nın bilgisi açısından bir sorunsal teşkil etmez. Scotus açıkça ifade etmektedir ki *a'nın olmaması* imkanı Tanrı'nın *a'nın olacağını* bilmesiyle uyumlu olmasına rağmen imkandan gerçekliğe bir geçiş yapılmasına izin verilemez.³³⁴ Scotus'un ortaya attığı birlikte-mümkünlük (compossibility) ilkesi, mümkün dünyalar teorisinin önemli bir kısmını oluşturur. Ancak gördüğümüz kadarıyla Scotus kendi sisteminde birlikte-mümkünlük konusuna detaylı bir yer tahsis etmemiştir.

332 A. g. e., s. 151.

333 A. g. e., s. 153.

334 A. g. e., s. 161.

Scotus'un mümkün dünyalar teorisine yöneltilen eleştirilerden biri şudur: "Herhangi bir değişiklik olmaksızın bir zıtlıktan diğerine geçilemez." Buna karşı Scotus'un yanıtı şöyledir: Tanrı'nın a'nın olacağını bilmesi veya a'nın olmayacağını bilmesinin mümkün olması durumunda dile getirildiği tarzda bir geçiş (transition) yoktur. Çünkü sonsuzluk anında her iki durum da aynıdır. Birbirini takip eden bir değişiklik söz konusu değildir.³³⁵

Scotus eşzamanlı olumsallık teorisinin yardımıyla kendisine yapılan eleştirilere zorlanmadan yanıt verir. Ona göre *Tanrı a'nın olacağını bilir* ve *Tanrı a'nın olmayabileceğini de bilir*, önermeleri eşzamanlı olarak doğrudur. İkinci önermedeki *olabilir*'li önerme, *olacak* anlamı taşımaz. Bu nedenle bir değişiklik gerekli olmadığı gibi birinden diğerine (zıtlar arasında) geçiş de yoktur.³³⁶ Scotus burada eşzamanlı olumsallık teorisini Tanrı'nın sonsuz iradesi bakımından ele alır. Sonsuz an bakışıyla her iki önerme de doğru olabilir.

Bunun yanı sıra Scotus, eleştirilere yönelik cevabına bir açılım getirir. Ona göre zıddı bilmenin imkânı, bununla ilgili zamansal bir sürecin başlamasını gerektirmez.³³⁷ Tanrı'nın bir imkan olarak a'nın zıddını bilmesi, onun a'nın zıddını bilmeye başlaması anlamına gelmez.

Scotus'a yöneltilen bir diğer itiraz da şudur: Şayet Tanrı'nın bilgisi bilfiil bir güç ise bu güç değişik nesnelerle ilişkiye girdiği oranda değişime uğrar. Buna karşı Scotus zıddın eşzamanlı olumsallığı yerine olgusal tarihi değişimi tartışır. Çünkü Scotus Tanrısal bilginin tarihsel değişimini kabul etmez. Ona göre bir özne, zatında bir değişiklik olmaksızın değişim halindeki nesne ile bilfiil ilişkilidir. O bunu bir

335 A. g. e., s. 160.

336 A. g. e., s. 161.

337 A. g. e., s. 162.

örnekle açıklar. Bir nesne görüntü aktı açısından beyazdan siyaha doğru bir değişim gösterirken bu durum onun zatında bir değişiklik meydana getirmez.³³⁸ Aynı durum Tanrısal bilgi için de geçerlidir. O zihninde bir değişiklik olmaksızın evvela o şeyi tarafsız olarak bilir, sonrasında da doğruluk değeri açısından bilir.

Scotus'un felsefi tavrı iradenin belirlenmiş seçimi nedeniyle dolambaçlı bir yapı arz eder. Üstelik bilginin içeriğinde şansa bağlı bir değişim olmamasına rağmen kendi içinde bir epistemik ilişki, sonuçta özne bakımından da bir değişime yol açar. Çünkü Tanrı, iradesinin tek bir ezeli ve ebedi aktı içinde olgusal gerçekliğin zıt objeleriyle tarihsel bir ilişki içindedir. Ancak Tanrı tarihsel olarak bir tek ve iradenin bütününe kuşatan bir akte sahip olmasına rağmen bu tek olumsal irade, bu tek kontenjan seçim, olumsal olarak iradenin mümkün olan zıt bir atkıyla uyum içindedir.³³⁹

Scotus'un yaklaşımını Tanrı'nın iradesinin tarihsel değişiklikleri ihtiva edemediği yönünde anlamak yanlış olur. O bir tek iradeye sahiptir, ancak bu irade temelde olumsaldır. Tarihsel olarak farklılıkları ihtiva eden seçimler yapamaz.

Scotus'un karşı çıktığı bir diğer görüş de şudur: "Tanrı a'nın olacağını değişmez olarak biliyorsa a'nın olacağını zorunlu olarak biliyor demektir. Çünkü değişmezliğin zorunluluğu yalnızca Tanrı için geçerlidir." Scotus bunun zorunluluğun bir türü olduğunu ve başka türünün de bulunamayacağını kabul eder. Ancak ona göre değişmezlik zorunluluğun bir nedeni değildir. Buradaki değişmezlik yalnızca ardışıklığın bulunmamasıdır.³⁴⁰ Sonuçta Scotus Tanrı için zorunluluk türleri açısından değişmezlikten başka bir zorunluluk tanımaz.

338 A. g. e., s. 163.

339 A. g. e., s. 165.

340 A. g. e., s. 164.

Scotus Tanrı'nın değişken şeyleri bilmesinin zorunluluğu görüşü lehine üç delil ileri sürer. Bunlardan ilki değişmezlik ve zorunluluk sıfatlarının eşdeğerliliğini konu alır. Antik Yunan'da "zorunluluk"un anlamı tarihte ve zamanda bir değişimin gerçekleşmemesini ifade eder ve bu nedenle "değişmezlik"le uyuşur. Diğer taraftan değişmezlik de zorunluluğu gerektirir. Yani değişmez olan şeyler zımnen zorunluluk ifade eder. Scotus ise değişmezlik ve zorunluluk arasında kurulan bu yakın ilişkilendirmenin yanlışlığına vurgu yaparak "Tanrı'nın değişmez olarak bilmesi"nin "zorunlu olarak bilmesi"ni gerektirmediğini savunur. Bununla Hristiyanlık dışı felsefenin genel çerçevesini zaafa uğratar. Bu bakışı Scotus'un doğrulama sistemine uyarladığımızda Tanrı'nın olumsal şeyleri bilmesinin bizatihi olumsallık taşıdığını söyleyebiliriz.³⁴¹

Scotus Aristoteles metafiziğinde yer alan değişmezliğin zorunluluğu ilkesini tartışır. Onun savunduğu eşzamanlı olumsallık ilkesine göre tarihsel anlamda değişimin yokluğu mutlak zorunluluğun yeterli bir koşulu değildir. Aksine zorunluluk tarihsel değişmezliği gerektirmesine karşın bunun tersi doğru değildir; değişmezlik zorunluluğu gerektirmez.³⁴² Scotus'un ileri sürdüğü yeni kavramsal çerçevede olumsal olan olgusal anlamda değişmez olabilmektedir. Buna göre Tanrı'nın bilgisinin değişmezliği yanlış bir ilişkilendirmeye zorunlu olarak düşünülmüştür. Scotus Tanrı'nın bilgisini "olumsal değişmezlik" kavramıyla nitelendirmektedir.

Scotus'a göre Tanrı zorunlu olarak yetkindir. Öte yandan a'nın bilinmemesi bir yetkinsizlik göstergesidir. Tanrı'nın herşeyi bilen (omniscient) olması onun bütün bilgilerinin zorunlu olduğu anlamın gelmez. Onun bilgisinin olumsal nesneleri kadar

³⁴¹ A. g. e., s. 165.

epistemik nesneleri de olumsaldır. Sonuçta Tanrı'nın bilgisi ile olumsal gelecek uyum halindedir.

“Tanrı a'nın olacağını zorunlu olarak bilir.” önermesi sonucun zorunluluğuna işaret etmez. Scotus “bilgi aktının zorunluluğu”nu “zorunlu olmayan bir nesne”ye geçiş olarak görür. Tanrı'nın bir şeyi bilmesinin zorunlu olması onun bütün bilme aktlarının zorunlu olduğu anlamına gelmez. Onun olumsal nesnelere ilişkin bilgisi olumsaldır. Scotus buna şöyle bir izah getirir: “Her insanın anlama yeteneğine sahip bir varlık olması zorunludur; fakat her insanın beyaz olması zorunlu değildir.”³⁴³

Scotus'a yöneltilen eleştirilerden bir diğeri de şudur: İlk neden mükemmeldir ve bu nedenle şeylerdeki olumsallığın nedeni olamaz. Bu açmazı dile getirmek üzere Scotus, Boetius'un bir cümlesine yer verir: “Gelecekte meydana gelecek olaylar Tanrı'nın bilgisi ile ilişkilendirildiğinde zorunludur. Tanrı'nın bilgisinin tabiatı ise mutlak surette özgür ve mükemmeldir.”³⁴⁴ Scotus bu cümleden çıkarılabilecek dolaylı bir zorunluluk tanımına dikkat çeker. Şöyle ki bir şeyin gelecekte olacağı Tanrı tarafından biliniyorsa bu şey olacaktır. Oysa gelecekteki şey bizatihi zorunlu değildir. Scotus'a göre belli ki Boethius zorunluluğun iki türü arasında bir ayrım yapmaktadır.

Scotus'a göre diğer bir husus da şudur: İmkan, varlıktaki bir kusurdan ya da günahattan kaynaklanmaz. Aksine zorunluluk gibi doğrudan Tanrı'ya bağlı olan varlığın bir niteliğidir.³⁴⁵

Scotus'un ileri sürdüğü alternatif teoriye göre “ilk neden yetkindir ve bu

342 A. g. e., s. 167.

343 A. g. e., s. 168.

344 A. g. e., s. 173. Bkz. Boethius, *The Consolation of Philosophy*, English translation by S. J. Tester, London 1973, ss. 428-429.

345 A. g. e., s. 172.

nedenle şeylerdeki olumsuzluğun nedeni sayılamaz. Olumsuzluk ise günah ve kusur gibi yetkinsiz bir şeydir. İkincil nedenler bir başkası nedeniyle neden olmuş şeylerdir.”³⁴⁶ tarzındaki olumsuzluğu günah ve kusur gibi gösteren yaklaşım doğru değildir. Scotus’a göre olumsuzluk, zorunluluk gibi olumlu bir varlıkbilimsel niteliktir. Ona göre olumsuzluk, kaynağını ilk neden olan Tanrı’dan alır. Olumsuz varlıklar da varlıklarını Tanrı’ya borçludurlar.

Scotus, olumsuzluk teorisini desteklemek üzere daire ve merkez örneği verir. Daire, akan zamanı; merkez ise ilahi sonsuzluğu simgeler. Buna göre zamanın akışı sonsuzluğa; merkez ise dairesel hareketin bir noktasına işaret eder. Çizgi boyunca yalnızca bir nokta merkezle ilişkilidir. Yalnızca şimdiki an, Tanrı’nın sonsuz şimdisi ile eşzamanlıdır; zamanın bütün akışıyla değil.³⁴⁷

Scotus, tezini desteklemek üzere ileri sürdüğü bir diğer delil de şudur: “Ebedi olan şimdi, zamansal (temporal) olan şimdiyi aşar; Tanrı’nın da külli anlamda evrensel olanı (universe) aşması gibi.”³⁴⁸ Buna göre Tanrı’nın ebedi şimdisi bizim zamansal şimdimizi aşar. Ancak Scotus burada ince bir ayrıma gider. O da şudur: Tanrı’nın ebedi şimdisinin bizim akan zamanımızı aşması onun şimdisinin bizim şimdimizi bütünüyle kuşatması anlamı taşımaz; çünkü o gerçekte (henüz) gelmeyen zamanda ve (henüz) bulunmayan evrende bulunmaz.³⁴⁹ Sonuçta Tanrı’nın ebedi şimdisi, aralarındaki ilişkinin açık ucu nedeniyle zamanla bütünüyle eşdeğer değildir; çünkü gelecek henüz gerçekleşmemiştir.

Scotus, ortaya attığı olumsuzluk teorisine yöneltelen eleştirileri üç başlık altında toplar. Bunlardan ilki temelde onun şu önermesine yöneliktir: “Tanrı’nın

346 A. g. e., s. 173.

347 A. g. e., s. 178.

348 A. g. e., s. 178.

özgür iradesi ve yakın nedenle doğrudan bir ilişkinin bulunmaması nedeniyle şeylerde olumsuzluk vardır.” Muhalifler bu önermeyi şöyle anlama yoluna giderler: Evrende zorunluluk yoktur; evren bütünüyle olumsaldır.

Scotus bu ilk eleştiriye belli bir açıdan salt zorunluluk ve ikincil zorunluluk kavramları arasında bir ayrım yaparak cevap verir. O bu ayrımı yaratılmış gerçeklik içindeki fiziksel gerçekliğe uygular. Ona göre neden ve etki arasındaki ilişki zorunluluk taşımaz.

Şayet ilk nedenin kendi etkisiyle olan ilk ilişkisi zorunlu değilse diğer nedenlerin kendi etkileriyle olan ilişkileri bu ilk ilişkiye bağlı olduğu için başka hiçbir şey zorunlu olarak meydana gelmiş olamaz. İlk neden olmadan ikincil nedenler etki meydana getiremeyeceği için bütün etkiler ikincil bir nedenden daha çok ilk nedene dayanır. Bu nedenle yukarıdaki ifadede de yer aldığı gibi evrende cereyan eden hiç bir şey salt zorunluluk taşımaz.³⁵⁰

Scotus salt zorunluluk ile ikincil zorunluluk arasındaki ayrımı bir örnek yardımıyla açıklar: “Ateşin yakıcılığı salt zorunluluk taşımaz. Şayet böyle olmasaydı, ateş fırındaki üç genci yakmamazlık edemezdi. Burada bir act doğal silsileyi iptal etmektedir. Ancak buna rağmen ateşin yakması ikincil bir zorunluluk taşımaktadır. Silsiledeki her neden, halen ilk neden, neden olduğu sürece neden olmayı sürdürmektedir. Hiçbir ikincil neden mutlak anlamda zorunlu bir neden değildir.”³⁵¹

Verilen örnekte ateşle yanma arasındaki nedensel ilişkinin doğasına dikkat çekilmektedir. Bu ilişki Tanrı ilk neden olarak irade etmediği sürece zorunlu bir ilişkiye tahvil edilemez. Scotus burada zorunluluğun zamansallığı (diachronic)

349 A. g. e., s. 179.

350 A. g. e., s. 179.

351 A. g. e., s. 185.

görüŖüyle bağlamsal bir yakınlaŖmaya gitmektedir. Onun teorisine göre fiziksel dünyadaki nedensellik ilişkisi aslî olmayıp arızî bir ilişki olması nedeniyle ikincil nedenlerdeki “zorunluluk” terimi uygunsuz bir formda kullanılmaktadır, denilebilir.

İkinci eleŖtiri ise Scotus’un ana düşüncesine yöneliktir. O da Ŗudur: Aynı anda irade bir Ŗeyi ister; istemeyebilir. Scotus bunu geçerli bir önerme kalıbında Ŗöyle ifade eder:

İrade a zamanda bir Ŗeyi isteyebilir.

*O halde irade a zamanda aynı Ŗeyi istemeyebilir.*³⁵²

Scotus burada “Gerçeklik kendi imkânını gerektirir.” genel geçer önermesini irade aktına uygular. Buna göre iradenin bir Ŗeyi irade etmesi onun o Ŗeyi irade edebilmesini gerektirir. Scotus irade edebilmenin zımında etmeyebilmeyi de düşünmektedir. Bu nedenle irade, eşzamanlı olarak irade edebilir yahut istemeyebilir. O, bir zıtlığı iradenin bilfiil aktından başlatır ve onu yine iradenin mümkün ve muhtemel olan mukabil bir aktıyla ilişkilendirir.

Scotus’a göre bir Ŗeyin aynı anda irade edilebilir ve edilemez olması Ŗu tarz önermeleri geçerli önermeler sınıfına katmaz. Buna göre,

Bu kişi a zamanda Ŗurada oturabilir.

Ve diğerk bir kişi de a zamanda aynı yerde oturabilir.

Bu durumda her iki kişi de aynı zamanda ve aynı yerde oturabilir.

Bu kıyas geçersiz olduğı gibi Ŗu kıyas da geçersizdir:

Bu ağırlığı a zamanda taşıyabilirim.

Ŗu ağırlığı da a zamanda taşıyabilirim.

352 A. g. e., s. 182.

Bu durumda bu ve şu ağırlığı a zamanda ve bir kerede taşıyabilirim.

Scotus, “*İrade a zamanda bir şeyi isteyebilir.*” ve “*O halde irade a zamanda aynı şeyi istemeyebilir.*” tarzındaki iki ayrı önermeyi formüle eder ve aynı zamanda ikisi birlikte mümkün olan eş zamanlı doğrular olarak tanımlar. Ancak Scotus’a göre elbetteki irade eşzamanlı olarak ikisini birden irade etme ve etmeme imkan ve gücüne sahip değildir. Burada düşüncenin içine düştüğü mantıkî açmaz zıtlık nedeniyle ortaya çıkmaktadır.

Muhaliflerin Scotus’a yönelttiğı üçüncü eleştiri ise onun “Tanrısal irade bir şeyi irade etmeden önce Tanrısal akıl o şeyi doğru veya yanlış olarak değil; olmuş bitmiş bir şey olarak anlar.”³⁵³ ifadeleri merkeze alınarak yapılmaktadır. Muhaliflere göre geçen ifadede dikkat çekilen husus, Tanrısal akıl Tanrısal özde bütün şeylerin belirlendiğı değil; anlaşıldığı bir zemindir. Buna göre doğanın ilk anında Tanrısal öz, gerçekleştirilmek üzere Tanrısal akla irade tarafından tayin edilebilmesine göre pek çok şeyi sunar. Bu nedenle Tanrısal akıl, ilk anda gerçekleşmesiyle ilgili olarak bir şeyi irade tarafından tayin edilmeden önce bilebilir. Sonuç olarak üçüncü itirazın konuşlandığı yer, Scotus’un tarafsız bilgi teorisidir.

Tanrı’nın tarafsız bilgisi Tanrı’nın bilgi objeleri olan mümkün varlıklarla ilgilidir. Bu bilgi objelerinin varlığı Tanrı tarafından irade edilir ve onun olgusal varlığı temel ve bilgisel varlığının bir parçası değildir. Onların bir imkan olarak Tanrı tarafından irade edilen varlığı gerçekte Tanrısal özde bulunan şeylerin temel yönleridir. Akıl yalnızca irade tarafından belirlendikten sonra ortaya çıkarılan varlıkların esası üzerinde derinlemesine düşünür. “Tanrısal öz, irade tarafından tayin

353 A. g. e., s. 182.

edilen önermelerin bilgisinin bir zeminidir.”³⁵⁴ Buna göre Scotus Tanrı’nın varlığı, bilgisi ve iradesinin doğal olarak birbirini takip etmesi görüşüne karşı çıkar. Bu bakış açısına göre Tanrı’nın yaratıcı iradesi onun özünden ve zorunlu bilgisinden zorunlu olarak sadır olur. Scotus zorunlu olan şey ile olumsal olan şey arasında yaptığı ayrım ile irade etmenin ve bilmenin her ikisi bakımından bu zorunlulukçuluğu kırmaktadır.³⁵⁵

Scotus’un temel felsefi kaygısı insani bilginin nesnelliğini geçerli kılmaya girişimi olmuştur.³⁵⁶ Bireyin gerçekliğini vurgulamak bakımından O, daha sonraki filozofların bireyin değerini iddia etmelerinin mümkün olduğu bir metafizik temel sağlamıştır.³⁵⁷

Scotus’un bilgi teorisinde “zihnimizin kendine özgü objesi varlıktır.”³⁵⁸ O, birliğin varlığı izlediğini düşünür. Birliğin varlığı izlemesi halinde varlığın her gerçek basamağına gerçek bir birliğin karşılık gelmesi gerekir. Örneğin her tekil ya da bireysel varlıkta birçok “gerçek görünüş” (formalitates) vardır. Bu gerçek görünüşler ne ayırdırlar ne de ayrılabilirler; zira ayrıldıkları takdirde tek bir bireyi oluşturamazlardı. Bu ayrımı anlaşılır kılmak üzere Scotus yeni bir terimi, *a parte rei* (şeyi bilen zihnin yapısından değil, şeyin yapısından kaynaklanan tümeller) biçimsel ayrım terimini kullanmıştır. Bu ayrım ne gerçek ayırmadır ne de Skolâstiklerin akıl ayrımı dedikleridir; fakat bununla öteki arasında bir şeydir. Scotusçular buna nesnel ayrım demeyi önerirler.³⁵⁹

354 A. g. e., s. 183.

355 A. g. e., s. 189.

356 Jones, a. g. e., II, s. 481.

357 A. g. e., s. 482.

358 Gilson, Ortaçağ Felsefesinin Ruhu, s. 89.

359 Edouard Jeuneau, Ortaçağ Felsefesi, Çeviren: Betül Çotuksöken, İstanbul 1988, s.110.

Tanrısal özniteliklerin, aralarında “nesnel ayırım” ın da bulunduğu “gerçek görünümler” olduğu kabul edilirse sağlık, iyilik, merhamet, adalet vb. gibi farklı öznitelikleri Tanrı’da konumlandırmamız mümkün olacaktır. O zaman Tanrı’nın merhametle cezalandırması; adaletle affetmesi gibi bütün bu uyumsuzlukları bir kenara bırakmak mümkün olacaktır.³⁶⁰

Öte yandan Scotus idea kavramı ile yaratma kavramı arasındaki ilişkiye sarahat kazandırmıştır. Hatırlanacağı üzere, St. Thomas ideaları, Tanrı’nın kendi özüne ilişkin bilgisi olarak görmüştür. St. Bonaventure ise, ideaları, mümkün varlıkların O’ndan feyz almaları bakımından, Tanrı’nın kendi zâtını ifşa etmesine indirgemıştır. Duns Scotus ise, ideaları, Tanrı tarafından yaratılabilir yaratıklar, kavramları aracılığıyla Tanrı’da mevcut olan şeyler olarak görmektedir. St. Thomas ve Aziz Bonaventure’de olduğu gibi, bu öğretilerde de idenanın kaynağı Tanrısal özün derinliklerindedir. Ne var ki, artık idea, O’nun zatına hamledilmiyor, ancak sadece iştirak etme kapasitelerine sahip olan şeyler olarak Tanrı’nın özünden doğrudan ve nihâî pay almaya hamlediliyor.³⁶¹

Ona göre Tanrı mümkün varlıkları kendi zâtı aracılığıyla bilmektedir. Ancak bu yaratıkların Tanrı’da bulunan ideaları onun zâtından hâsıl olan şeyler değildirler; taklitlerden ibarettirler. Şu halde Scotus’a göre Tanrı’nın özü kendi başına alındığında sonlu şeylerin taklidinden hâsıl olan çokluktan münezzehtir. Her ne kadar onun düşünmesinin eşyaya taalluku, eşyanın ona nispeti dolayısıyla olsa da Tanrı, yaratıkları düşünmesi dolayısıyla ideaları bilmektedir.³⁶²

Scotus’a göre bir gün yaratılacak olan şeyler yaratılmış olmazdan evvel, ezelde

360 A. g. e., s.111.

361 Gilson, Ortaçağ Felsefesinin Ruhu, s. 197.

362 A. g. e., s. 198.

makûl (intelligible) olarak vardrlar. İdeaların Tanrı tarafından ihdas edilmesi onların zaman içerisinde ihdas edilmesine önceldir. Bu sebeple Duns Scotus örneğın taş ideasının taşın kendisi olduğunu söyler. Buna göre onun öğretisi idealar realizmini varsayan bir nitelik taşımaktadır.³⁶³

Scotus “mümkün olmak” ile “mümkün kılınmak”ı eşit mütalaa eder. Ona göre mümkünler ancak Tanrı’nın onları mümkün kılmasıyla mümkün olurlar. Scotus’un düşüncesine göre, Tanrı’nın akılı doğal bir faildir. İradesi olmayan bir fail ise fonksiyonlarını kontrol edemez. Sonuçta o Tanrı’nın iradesini kontenjanların kaynağı olarak görür.³⁶⁴

Scotus’a göre ilâhî akıl, ebedi şimdide (in the eternal now) bütün mümkün durumları ilâhî iradeye takdim eder. Şu halde ilâhî akıl da ilâhî iradenin belirlenimini kabul eder.³⁶⁵

Scotus Tanrı’nın aklını iradesiz bir fail olarak görmektedir. Onun işlevi bilinebilir bütün şeyleri bilmektir ancak o bunlar üzerinde denetim sağlayamaz. Scotus için bunun anlamı şudur: İlâhî akıl, ilâhî öz vasıtasıyla bütün mümkün durumları doğal olarak bilir. O, ilâhî aklın doğasının ilk anında bütün mümkün durumların ilâhî özde bulunduğunu ileri sürer.³⁶⁶

İlâhî akılda bulunan mümkün durumlar iki kategoriden birine girer. Birinci kategori bu mümkün durumların bilfiil gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini içerir. İkinci kategori ise bu mümkünlerin mantıksal doğrularda olduğu gibi mutlaka geçerli olmasını içerir. Bu nedenle ilâhî akıl, doğası gereği ilkin mümkün durumların bilfiil gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini bilemez. O, yalnızca geçerli olması gereken

363 A. g. e., 112; 507.

364 Langston, *Gods Willing Knowledge*, s. 15.

365 A. g. e., s. 16.

mümkünleri bilfiil olarak bilir. Bunlar olası mümkünler değildir. Scotus’a göre ilâhî akıl, ilâhî iradenin olası mümkünlerin bilfiil gerçekleşmesini tayine gereksinim duyar. İkinci kategoride ilâhî irade olası mümkünlerin bazı uygun serilerini seçer ve bu karmaşık serilerin bilfiil gerçekleşmesine neden olur. Böylece ilâhî irade diğerlerinden ayrı olarak bir olası mümkünler serisi seçene kadar ilâhî akıl –bilinen bütün mümkünler içinde- hangi serinin bilfiil gerçekleştiğini bilemez. Sonuçta Her Şeyi Bilen’in bütünüyle entellektüelist analizi, Tanrı’nın mümkün olaylara ilişkin bilgisi de açıklanamadığından ilâhî iradenin gerçekleşmesini anlamakta yetersiz kalır. Yalnızca, ilâhî iradeyi içine alan bir analiz Tanrı’nın bilgisini açıklamaya kifayet eder.³⁶⁷

Scotus’a göre ilâhî ideler, numuneleri Tanrı tarafından ihtiyari olarak yaratıldığı için Tanrı’nın özgür iradesine bağlıdır. Aslında Scotus, ideleri meydana getirenin ilâhî akıl olduğunu açıkça ifade eder: “İlâhî akıl bütünüyle akıl olarak Tanrı’daki ideal ve akledilir doğaları meydana getirir.” Bununla birlikte ilâhî mahiyet idelerin temelidir.³⁶⁸

Tanrısal ideler sayıca sınırsızdır ve cevher bakımından Tanrısal özle özdeş olmakla birlikte formel bakımdan özdeş değildir. Onlar zorunlu ve sonsuz olmakla birlikte formel bakımdan kesinlikle Tanrısal özle aynı anlamda zorunlu ve sonsuz değildir. Çünkü Tanrısal öz belirli bir mantıksal önceliğe sahiptir. Taşın nedeninin akledilir varlığında sonsuz olmasına rağmen insanın meydana gelişinde taş göre bir önceliği vardır. Buna rağmen taş sonsuzdur.³⁶⁹

Mantıksal olarak düşünüldüğünde Tanrısal öz, Tanrısal akıl onu taklit edilmiş

366 A. g. e., s. 19.

367 A. g. e., ss. 19-20.

368 Copleston, A History of Philosophy, II, s. 529.

olarak kavramadan önce taklit edilebilir. Tanrısal özün olası iştirakleri ve olası kopyaları olan ideler, Tanrısal akıl tarafından kavranır. Tanrısal öz sonsuz olduğu için, taklit edilebilme de sonsuz sayıda olduğu için ideler sonsuzdur. Hernekadar ideler sonsuz iseler de idelerin varlığı Tanrı'yı bunların mukabili objeler yaratmaya zorlamaz.³⁷⁰

İslâm ve Hristiyan filozoflar arasında Tanrı'nın cüz'iyatı bilmesi sorun olmuştur. Sorun Tanrı'nın mükemmelliği ve bilgisinin basitliği ile mümkün şeylerin çokluğu arasında bir uyumluluğun bulunup bulunmaması konusunda ortaya çıkmaktadır. Scotus da idelerine rağmen Tanrı'nın mümkün tekilleri bildiği teorisine karşı çıkmıştır.³⁷¹

Zira ideler mümkün şeyleri bilmenin araçları olamaz. Scotus bu konuda şöyle bir çözüm önerir: Tanrı irade ettiği şeyleri bilmesi sayesinde mümkünleri bilir. Buna göre bütün mümkünler Tanrı'nın iradesiyle gerçeklik kazanır. O bu sorunu mümkün şeyleri Tanrı'nın iradesiyle özdeşleştirmek suretiyle çözme yoluna gider.

369 A. g. e., s. 530.

370 A. g. e., s. 530.

371 Hatırlanacağı gibi, Antik Plâtoncular ve Orta Çağ düşünürleri Platon'un idelerine veya buna benzer formlara Tanrı'nın zihninde yer tayin ederler. Tanrı hakkında başka her şey gibi, idelerin de mutlak olarak salt Tanrısal varlıkla gerçekte özdeş olduğu varsayılır. R. J. Kilcullen, Scotus and Ockham on Free Will, Copyright 1999, <http://www.humanities.mq.edu.au/Ockham/z3607.html>.

4. Özgürlük ve Zorunluluk Bağlamında Tanrı'nın İradesi

Bir önceki başlık altında Scotus tarafından Tanrı'nın bilgisi ile şeylerin olumsuzluğunun gerçekte birbiriyle uyumlu olduğunu iddia edildi. Scotus'un bu iddiası temelde Hristiyan düşüncesinin antik yunan düşüncesinden kurtulmasını ifade eder. Buna istinaden Scotus ilk olarak olumsal gerçekliğin tutarlı bir ontolojisini sunmaya çalışır. İkinci olarak da bilgi ve zorunluluğu sıkıca birbirine bağlayan mutlak bilgi idealinin tesis ettiği bağı ortadan kaldırır. Lectura I 39³⁷² onun olumsal gerçeklik teorisinin ana hatlarını görmemiz için bize bir çerçeve sunar.

Scotus'a göre, sorulması gereken temel soru, "Tanrı gelecekte olacakların bilgisine her halükarda sahip midir?" biçimindeki varsayımsal ifade yerine, "Gelecek olumsal ile bu olumsuzluğun Tanrı'nın bilgisi ile uygunluğu var mıdır?" olmalıdır.³⁷³ Zira onun ana hedefi Antik Çağ zorunlulukçuluğu geçersiz kılmaktır.

Scotus'a göre gerçek olumsuzluk, bir şeyin zıddının da aynı zamanda mümkün olmasıdır. İşte eşzamanlı olumsuzluk (synchronic contingency) budur. Scotus'un olumsuzluk teorisinde değişkenlik ve olumsuzlukta olduğu gibi değişmezlik ve zorunluluk da birbirinden ayrı kavramları ifade eder. Buna göre olayların değişmezlik durumu olumsal olabildiği gibi olayların zorunluk taşımaması da Tanrı'nın bilgisinin olumsal gerçekliğini ifade eder. Tanrı olumsal geleceği değişmez fakat zorunluluk-dışı olarak bilir.³⁷⁴

Tanrı öğretisi açısından bunun anlamı şudur: Biz olumsal aktların ve arizi niteliklerin Tanrı'dan olduğunu düşünebiliriz. Öğretinin özü Tanrı'nın zorunlu varlığını ve bununla ilintili olan zorunlu niteliklerini içine aldığı gibi olumsal aktların

372 Duns Scotus'un "Opus Oxoniense" adlı eserinden bir bölüm. Lectura I 39 aynı zamanda müstakil bir kitap olarak da basılmıştır. [Duns Scotus, Contingency and Freedom, (Lectura I 39), Kluwer Academic Publishers, Netherlands 1994.]

373 Scotus, Contingency and Freedom (Lectura I 39), s. 19.

büyük çeşitliliği ve arizî nitelikler de onun zenginliğinin kapsamı içine girer. Örneğin Tanrı'nın iyiliği ve adaleti, herşeyi bilmesi gibi onun zorunlu niteliklerindendir. Bununla birlikte Tanrı'nın bizim olumsal geleceğimizin değişmez bilgisine sahip olması onun arizî niteliklerinden biridir. Bu arizî nitelikler Tanrı'nın geniş yelpazedeki olumsal yaratmasıyla ilgisini anlamamıza yardım eder.³⁷⁵

Scotus'un olumsallık teorisinin özünü zıtların aynı anda mümkün olması oluşturur.³⁷⁶ O, olumsallık teorisine ilişkin kendisine yöneltile itirazlara karşı ilk olarak birleşik ve ayrık düşünceler arasında ustalıkla bir ayrıma gider. Bu yaklaşımını izah etmek üzere bir örnek verir: *Şayet bir insan hareket ediyorsa anlama yeteneği olan bir varlığın hareket etmesi zorunludur*. Birleşik anlamda bu önerme insanla anlama yeteneği olan bir varlık arasında zorunlu bir ilişki bulunmasından dolayı doğrudur. Buradaki ilişkide örtük bir zorunluluk vardır. Ancak bu önerme ayrık anlamda yanlıştır. Buna göre buradaki zorunluluk önermenin yalnızca bir kısmını ihata etmektedir. Bu nedenle *“Düşünme yeteneğine sahip bir varlığın hareket etmesi zorunludur.”* önermesi, düşünme yeteneğine sahip bir varlığın hareket etmesinin zorunlu olmaması nedeniyle yanlıştır.³⁷⁷

Scotus sözkonusu olumsallık yaklaşımını Aristoteles'in zorunluluk tezine uygular. Şayet birleşik anlamda okursak bu tez doğrudur ve örtük bir zorunluluk vardır. Zira *bir şey varsa o şeyin varlığı zorunludur*. Ancak bu ayrık anlamda okunduğunda: *Bir şey varsa o takdirde o şey zorunludur*. Bu önerme yaratılmış olan bir şeyin olumsal olduğu ve bu nedenle zorunlu olarak tanımlanamayacağı için

374 A. g. e., ss. 25-26.

375 A. g. e., s. 27.

376 A. g. e., s. 133.

377 A. g. e., s. 135. Scotus, birleşik ve ayrık düşünceler arasında, koşulsuz (categorical) ve koşullu (hypothetical) bir önerme arasındaki farktan yararlanarak daha ileri bir açıklamada bulunur.

yanlıştır.³⁷⁸ Scotus burada Aristoteles'in tezinden hareketle zamansal bir ilişkilendirmeye gitmektedir. Ona göre p'nin t'deki zamansal sırası zorunluluğun modal bir ifadesi değildir. Buna göre şayet p olumsal ise bu takdirde t zamandaki p de aynı şekilde olumsaldır.

Scotus'un olumsallık tezinde irade bir şeyi belli bir anda irade etmenin yanı sıra etmeyebilir. Scotus burada kendisini zor durumda bırakan Aristoteles'in zorunlulukçu tezine karşı şöyle bir savunmada bulunur: "Aristotelesçi tez örtük bir doğruluk değeri taşısa da bu eşzamanlı olumsallık teorisini bertaraf edemez."³⁷⁹

Scotus kendisine yöneltilen diğer bir itirazın cevabında kuvve halindeki iradenin bilfiil iradeye karşı zamansal önceliğini reddeder. O burada a'yı irade etme ve a'yı irade etmeme gücü arasındaki bir ayrımı kastetmez. Onun kastettiği gücün bilfiil iradeden önce gelmesidir. Bir imkân tabiatıyla veya yapısal olarak aynı anda zıddının bilfiil gerçekleşmesine takaddüm eder. Aksi halde her bir olumsal aktta aynı anda kendisinin zıddı bir imkân veya güç varsayılmadığı gibi aynı anda iki zıt aktın çakışması da varsayılmaz.³⁸⁰ Burada Scotus'un eş zamanlı olumsallıkla nedenin yapısal önceliği arasında nasıl bir ilişki kurduğunu görmekteyiz. Buna göre bir neden aktı olumsal ise bu gerçekleştiği anda tabiatıyla olumsaldır. Bu sonuçla Scotus önemli bir noktaya ulaşmaktadır. O belli bir anda olumsallığın nasıl var olabileceğini göstermektedir: Şayet hususi bir anda olumsallık bulunmuyorsa hiçbir zaman bulunmuyor demektir. Ancak bir anda olumsallık bulunursa geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere her anda bulunur.

Dolayısıyla Tanrı'nın nasıl şeylerdeki olumsallığın nedeni olduğu açıklık

378 A. g. e., s. 135.

379 A. g. e., s. 135.

380 A. g. e., s. 139.

kazanmaktadır. Ona göre bu olumsuzluğun nedeni Tanrı'nın iradesidir.³⁸¹ Olayların bu şekilde gerçekleşmesi veya başka türlü gerçekleşmemesi Tanrı'nın özgür iradesi nedeniyledir.

Scotus'a göre mümkün şeyler zorunlu kanıtlamalardan çıkarılamaz. Çünkü bir şeyin zorunlu olması, mümkün olmaması demektir. Nasıl ki sıcak niçin sıcaktır, sorusunun tek cevabı sıcak olduğu için ise Tanrı'nın mümkün bir şeyi niçin irade ettiğinin tek cevabı ise onu irade ettiği içindir. Scotus Tanrı'nın kendinde bir gayeye dönük olarak eylemde bulunduğunu onun en yüksek rasyonellikte irade etmesi nedeniyle inkâr etmez. Ancak zorunlu olmayan bir şey için zorunlu bir neden aramanın saçmalığını açıkça göstermek ister. Zorunlu bir ilke mümkün bir şeyi takip etmez. Tanrı'nın özgür seçimi mümkün şeylerin nihai nedenidir³⁸²

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

Başından itibaren özgürlük ve zorunluluk birbirine karşıt olarak konumlandırılmıştır. Scotus Augustinus'a ait şu ifadelere yer verir: "Kanaatimize göre akıl yalnızca irade tarafından arzulanan günahların bir kölesidir." Bunun akabinde Augustinus şunları dile getirir: "Şayet bu eylem kusur addedilecekse bu takdirde tabii değil, iradidir. Bu taşın aşağı yönde hareketini andırmaktadır. Bu nedenle hareket bir yönüyle bir kişiye aitken diğer yönüyle de taş aittir. Ancak taşın aşağıya düşerken kendini kontrol etme gücü bulunmamaktadır. Bu nedenle taşın hareketi tabiatı tarafından belirlenirken kişinin hareketi ise iradesli tarafından tayin

³⁸¹ A. g. e., s. 140.

edilir.” Augustinus savını öğrencileri tarafından ortaya atılan ve kendisinin de onayladığı şu görüşlerle sürdürür. İradî hareket farklı yönlere doğru çevrilebilecekse bu takdirde iradi sayılamaz ve bundan dolayı bir insan övülemez, yerilemez veyahutta uyarılamaz. Bir insan birinin ikaz ve uyarılardan anlamıyorsa onun insanlık ailesinde uzaklaştırılması gerektiğini düşünülebilir. Buradan anlıyoruz ki aynı nesneye dönük aynı hareket hem özgür hem de doğal olamaz.³⁸³

Önceki görüşe karşı şöyle bir delil ileri sürülmüştür: Augustinus “Tanrı Devleti”nde şöyle der: “Şayet zorunlulukla kastettiğimiz şey gücümüzün ötesi ise ve bu, ölümün zorunluluğu gibi irademizin aksini ifade ediyorsa bizim iyilik veya hastalığa ilişkin kanaatlerimiz bu tarz bir zorunluluğun konusu değildir. (...) Öte yandan zorunluluğu şu şöyledir, bu böyledir tarzında ele alacak olursak bu tarz bir zorunluluk, irade özgürlüğümüzü elimizden alır diye korkmamıza gerek yoktur. Herhangi bir zorunlulukla Tanrı’nın ebedi bir hayatta yaşadığını ve her şeyi bildiğini söylediğimde Tanrı’nın hayatını ve herşeye ilişkin ön bilgisini tayin etmiş olmuyoruz.” Scotus kanaatini şöyle sürdürür: “Seçtiğimiz her şeyde özgür olarak seçimde bulunmamız gerektiği doğrudur. Bu durumda özgür seçimle özgürlüğümüzü ortadan kaldıran bir zorunluluktan bahsetmiyoruz.”³⁸⁴

Scotus Augustinus’un sözlerinden hareketle üç hususu dikkat çeker: 1. İradenin herhangi bir aktında zorunluluk var mıdır? 2. İradede ilave bir özgürlük var mıdır? 3. Doğal zorunluluk zaman zaman özgürlükle birlikte bulunabilir mi?³⁸⁵

Scotus’a göre herhangi bir irade aktında zorunluluk vardır. Tanrısal iradenin kendi kendini sevmesi ve kutsal ruha can vermesi aktları yalın anlamıyla zorunludur.

382 Copleston, a. g. e., II, ss. 531-532.

383 Scotus, God and Creatures, s. 369.

384 A. g. e., s. 370.

Yine açıktır ki Tanrı zorunlu olarak mutludur. Bu nedenle güzel nesneleri zorunlu olarak farkederek ve sever. Aynı şekilde Kutsal Ruh da Tanrı'dır ve bu nedenle Tanrı mükemmel ve zorunludur. O varlığını Tanrı ve Oğlu'ndan aldığı için onlardan kaynaklanan aktların da zorunluluğunu en üst derecede haizdir.³⁸⁶

Sınırsız irade, mümkün olan en mükemmel nesne ile ilintilidir. Tanrısal irade sınırsızdır. Bu nedenle iradenin kendisiyle ilintili olabileceği en büyük mükemmellik, mükemmel derecede sevilen obje ile ilgilidir. Fakat bu, ilahi irade bu objeyi zorunlu ve yeterli ölçüde sevmedikçe ve bu objeye yeteri kadar sevgi vermedikçe mümkün olmaz. Bu koşullardan biri oluşmamışsa bazen irade daha mükemmel durumdaki bir nesneyle ilgili olduğunda bir karşıtlığın bulunmadığı düşünülebilir. Sınırsız irade, sınırsız bir akte sahip olduğunda kendisiyle çatışmaz. Bu nedenle zorunlu akt, zorunlu olarak zorunlu nesne ile ilgili bir şekilde ortaya çıkar. Bundan yoksun olduğunda en büyük mükemmel olunamaz.³⁸⁷

Aynı şekilde Sevgi, bir nesnenin canlanmasına kifayet eder. Bu, temelde Tanrısal iradeye müteallik bir durumdur.³⁸⁸ Bu sonucun her bir iradeye uygulanabilmesi için bazı kanıtlar ileri sürülmüştür:

Birincisi irade, bütün iyilikleri içine alacak şekilde irade eder. Onu bir nesneyi sevmekte yanılığa düşürecek bir günah ya da iyilik noksanlığı yoktur.

İkincisi ise Aristoteles'in Fizik'teki şu ifadelere dayanır: "Pratik bilimlerdeki erek, teorik bilimlerdeki ilkelerle aynı işlevi icra eder." Yine Etik'te "Matematikteki postulalar davranış biçimlerine de teşmil edilebilir." Bu durumda teorik bilimlerdeki akıl zorunlu olarak pratik bilimleri de doğrular. Bu nedenle irade

385 A. g. e., s. 370.

386 A. g. e., s. 370.

387 A. g. e., ss. 370-371.

de zorunlu olarak davranış biçimlerindeki nihai ereği tasdik eder. Diğer şeyler de iradenin sevdiği ve zorunlu olarak irade ettiği duruma ortak olur. Nihai erek bu nedenle zorunlu olarak irade edilir.

Herbir değişken, değişmeyen birşeye irca olunur. Aktların değişkenliği, değişmeyen bir aktın varsayıldığı nihai ereğe kadar ulaşan düzenle ilgilidir. İradenin iştirak ettiği bütün diğer objeler bakımından böyle bir akt özellikle varsayılır. Scotus, Augustinus'un *Trinity*'sindeki şu kanıtlamaya dikkat çeker: “‘bundan’ veya ‘şundan’ soyutlamak suretiyle bu iyiliği veya şu iyiliği alalım ve yapabilirsek Tanrı’nın zatına bakalım. Orada bütün iyilerin iyisi olan Tanrı’dan başka bir şey göremeyeceğiz.”³⁸⁹

Scotus övgü ve yerginin kaynağı açısından iradenin belirleme gücüne dikkat çeker. Ona göre “övgüye değer” ve “yergiye değer” veya daha genel anlamda “ödüllendirilebilir” veya “cezalandırılabilir” ifadeleri “yüklenbilme” (imputable) anlamındadır. Bütün bunlar, öznenin özgür gücüne işaret eder. Bu güç akıl ve irade kapsamı içerisinde olmasına rağmen yalnızca irade bir eylemin belirlenimli ve farklı olarak meydana gelmesini sağlayabilir.

Diğer bütün aktif güçler doğal olarak akteder. Bu nedenle iki zıttan birine yönelik bir etkiyi kendi içinde belirler. Onun etkisi hususi bir etkiyi veyahut onun zıddını düşündüğümüzde güneşin yerküre üzerinde farklı etkiler uyandırması gibi farklı etkiler doğurmaktaysa, bu durumda nedenin belirlenmiş olduğunu görürüz. Bu nedenle güneşin diğer etkilerle aynı şekilde otların büyümesine ve sıcaklığın sağlanmasına neden olması sağlanır.³⁹⁰

Zıt etkilere göre irade yalnız başına belirlenimsizdir. O iki şeyden biri

388 A. g. e., s. 371.

389 A. g. e., s. 371.

390 A. g. e., s. 406.

konusunda kendi kendini belirler. Aksi halde aynı zamanda zıt etkilere neden olur. İrade kendi gücündeki aktına belirlenimsiz olarak sahip olması nedeniyle yalnızca bilgi aktı temelde iradeye yüklenebilir. Bu nedenle Augustinus şöyle der: “Açıktır ki bu hareket kusurlu addedilirse bu doğal değil, iradidir.” Öğrencilerinin yorumlarına da buna göre devam eder. İradî bir hareket farklı yönlere yöneliyorsa iradî ve kontrolümüz dâhilinde değilse bu takdirde ödül ve cezayı hak etmez.³⁹¹

Bu nedenle “yüklenbilme” çift yönlü bir ilişkiyi ifade eder. Bunların birincisi failin gücünü ve hâkimiyetini; ikincisi ise akta ve faile uygunluğu konu alır. İlk ilişki iyi olsun kötü olsun değişmeksizin devam eder. Hâlbuki ikincisi değişir. Gerçekte değişme şekilsel anlamda iyiden kötüye doğru değildir. İyilik ödül ve takdire yüklenirken kötülük ise suç ve cezaya yüklenir.³⁹²

Tanrısal irade her şeyin ilk nedenidir. İyilik, doğruluk ve ahlâkîlik ancak Tanrı tarafından istenilmiş olmak itibarıyla mutlaklardır. Eğer tanrısal iradede bağımsız olarak mutlak olsa idiler Tanrı, kudretinde kendine tâbi olmıyan bir kanun tarafından sınırlanmış bulunacaktı.³⁹³

Tanrı iradesi sonsuz olduğu için kendisini mutlak olarak ister. Kendisi için olanaklı olan her şeyi tek bir edimde isteyebilir ve isteyip istememede mutlak olarak özgürdür. Tanrı dünyayı sonsuz olarak istemiş olmalıdır yoksa dünyayı istememiş olduğu bir zaman olurdu ki bu Tanrı’da değişim ve eksiklik olduğu anlamına gelirdi.³⁹⁴

Tanrı’nın iradesi mutlak olarak özgür olduğu için kavranılamazdır. Seçimleri için hiçbir olanaklı neden bulunamaz. Mantık, Tanrı’nın eylemleri için bir neden

391 A. g. e., ss. 406-407.

392 A. g. e., s. 407.

393 Weber, a. g. e., s. 174.

saptayamaz. İnsanın yapabileceğinin tümü evrendeki olguları deneyimsel olarak kendisine görüldüğü gibi bilmektir. Çünkü Tanrı isteseydi başka türlü bir evren de yaratabilirdi. Böylece Scotus Tanrı için dünyayı bir biçimde yaratmanın zorunlu olmadığını anlatan mümkün³⁹⁵ bir yaratılış teorisi geliştirmiştir.³⁹⁶

Çağdaş Fransız Düşünürü Verneaux, Duns Scotus'un irade ve özgürlükle ilgili düşüncelerinin iz düşümü olabilecek bir hususa dikkat çeker. Ona göre Hristiyan teolojisiinde iki temel esas vardır: İlahî öngörü ile özgürlüğün ve ilahî müdahaleler (concoours) ile özgürlüğün uzlaştırılması.

1- Özgürlük ve Öngörü (prescience).

Tanrı'nın bizim fiillerimizi önceden gördüğü doğru bir ifadelendirme değildir. Zira onun ezeliliği ve ebediliği, zamanın bütün anlarının onun önünde eşit olarak bir şimdi olmasından ibarettir. O halde doğrusunu söylemek gerekirse Tanrı fiillerimizi önceden görmüyor. Her şey onun önünde cereyan etmiştir. Onun kararlarımızı bilmesi kararları özgür olarak almamıza hiçbir şekilde engel olmaz.

2- Özgürlük ve Müdahaleler

Tanrı yaratıklara var oluşu verdiği gibi aynı şekilde onların eylemlerine de var oluşu veriyor. Tanrı'nın müdahaleleri özgürlüğü yok etmekten ziyade temellendirir, yani ona varlık kazandırır. Aziz Paul'un ifade ettiği gibi, “Bizim yeterliliğimiz Tanrı'dan gelir.” Özgürlük, zekâ ve irade ile donatılmış insanın yapısına hastır. Tanrı'nın buna ihanet etmesi çelişki doğuracaktır.³⁹⁷

Gilson, her şeyin ilk nedeni olarak zorunlu bir varlığı ileri sürmesi

394 Thilly, a. g. e., s. 209.

395 Örneğin Spinoza, yaratmaya ilişkin olarak, zorunluluğu konu eder. Bu anlamda Spinoza, deterministtir. Tabiatta olup biten her şeyin Tanrı tarafından tayin edildiği ve onların da zorunlu olduğunu ileri sürer. Onun için olumsal (contingent) veya mümkün (possible) yoktur. Bkz. Weber, a. g. e., ss. 236-237.

396 Sahakian, a. g. e., ss. 114-115.

bakımından Scotus’u İbn Sînâ ile aynı başlangıç noktasında bulur. Ancak sonlu varlıkların sonsuz varlıkla ilişkilerinin izahı sözkonusu filozofların görüş ayrılığını ortaya çıkarır. Zira İbn Sînâ’ya göre mümkün olan Zorunlu’dan zorunlu olarak sudur eder. Scotus içinse mümkün olan Zorunlu’dan özgür olarak gelir ki bu konuda Scotus’un duruşu İbn Sînâ karşıtı bir noktadadır. Scotus’a göre sonlu ve sonsuz varlıklar arasındaki bütün ontolojik ilişkiler temelde mümkün statüsündedir.³⁹⁸

Scotus’un sistemine yöneltilen “Tanrısal irade aktlarının keyfi bir tarzda işlediği” yönündeki iddialar yersizdir. Zira Tanrı’nın ebedi olarak irade ettiği şeyin zorunlu olarak var olması gerekmez. İrade fiili sonsuzdadır; var oluşun meydana gelmesi ise zamandadır. Mantıksal olarak bilme, irade etmeden önce gelse bile Tanrı en yüksek rasyonellikte irade eder.³⁹⁹

Tanrısal irade irade ettiği için irade eder ve bunun için bir nedene gereksinim duymaz. Tanrı’daki insan tabiatı idesi zorunludur. Ancak Tanrı’nın insan tabiatını niçin bu şekilde tasarladığı, ferdi olarak burada ve bu zamanda oluşu Scotus için cevabı verilemeyecek olan sorulardandır.⁴⁰⁰

Gilson, Scotusçu ve İbn Sinacı imkan teorileri arasında şu tarz bir paralellik görür: Scotusçulukta sonsuz varlığın zorunlu var oluşu ile sonlu varlığın mümkün var oluşu arasındaki köprüde Tanrı’nın iradesinin araya girdiği ontolojik bir boşluk vardır. İbn Sînâ’nın evren anlayışında ise ilk varlığın zorunlu olması nedeniyle geriye kalanların tümü şartlı zorunludur. Duns Scotus’un evreninde ise ilk varlığın zorunlu olması nedeniyle geriye kalanların

397 Roger Verneaux, İnsan Felsefesi, (Baskı Aşamasında), Çev.: Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, s. 89.

398 Gilson, 1978, s. 460.

399 Copleston, a. g. e., II, ss. 530-531.

tümü mümkün statüsündedir. Her ikisi için de zorunlu ve mümkün arasında akla gelen tek bağlantı bir iradenin varlığıdır.⁴⁰¹

Scotus'da Tanrı'nın iradesi konusuna dikkat çektikten sonra Tanrı'nın iradesinin fiileriyle olan ilişkisine temas etmekte fayda var. Zira irade her gerçek failde bulunan bir vasıftır. Tanrı'nın ezeldeki iradesi "seçme" anlamını ifade eder. Genel olarak fiildeki seçimlere baktığımız zaman seçim sahibinin aynı zamanda irade sahibi olduğunu görürüz. Scotus'a göre irade fiille tahakkuk eder. O halde Tanrısal irade, fiilleriyle birlikte düşünülmelidir.⁴⁰²

Scotus, Tanrı'nın fiilleri konusunu da olumsuzluk teorisi bağlamında inceler. "Opus Oxoniense"de irade ve eylem ilişkisine şu ifadelerle açıklık getirir: "İrademiz doğal olarak eylemden önce olduğu için bir şekilde olan bir şey aynı zamanda zıt bir şekilde de ortaya çıkabilir. Bu nedenle Tanrısal iradenin doğal olarak önceliği ve böyle bir eğilimde olması mümkündür. Örneğin sonsuzluğun şu anında zıt bir nesneye de eğilim gösterebilir."⁴⁰³

Scotus, Tanrı'da eylemde bulunma gücü ile özgürlüğü özdeşleştirir. O bir eylemin gerçekleşmesiyle veya bir eylemden geri durmakla özgürlük arasında açık bir bağlantı kurar.⁴⁰⁴ Langston, Scotus'un özgürlük tanımının özgürlükçü bir tanım olmadığını savunur. O, Scotus'un dilinden konuyu şöyle özetler: "İrade ederken, irade etmek iradenin bizatihi nedenini oluşturur. Fakat irade, irade aktını gerçekleştirirken kendisini özgür olarak belirler. Bunu şöyle ıspatlayabilirim: Varsayalım ki bir şey, meydana gelişi kesintiye uğrayabileceği veya önlenilebileceği

400 A. g. e., s. 531.

401 Gilson, 1978, s. 460.

402 Scotus, Will and Morality, s. 208.

403 Langston, Gods Willing Knowledge, s. 31. Bkz. Vatican Ed., Vol. 6, p. 427.

404 A. g. e., s. 31-32.

için mümkün olarak meydana gelir. Bu durumda mümkün olarak meydana gelişinin nedeni sorulduğunda çelişik iki yönden biri tarafından belirlenmiş bir neden de olabilir, diğeri tarafından belirlenmemiş bir neden de olabilir. Şayet meydana geliş kendisi tarafından belirlenmiş birinci durumda olduğu gibi bir neden olursa bu durumda mümkün, belirlenmemiş ve önlenebilir bir tarzda meydana gelmez. Bu nedenle ikinci kısımda kendisinden bir nedenle ortaya çıkışı belirlenmemiştir. Böyle bir nedenin meydana gelişinin belirlenmesi zorunlu olduğundan kendisi veya bir başkası tarafından belirlenir. Başkası tarafından belirlenirse kaçınılmaz olarak meydana gelir. Şayet başkası tarafından mümkün olarak belirlenirse başkası bu durumda belirleme veya belirlememe gücüne sahip olur. Bu doğal bir neden değildir; iradîdir. Ancak kendisi tarafından zorunlu olarak belirlenirse zıtlardan biri meydana gelir. Şayet kendisini mümkün olarak belirler ise bu nedenin iradeden başka bir şey olmaması bütün diğeri nedenlerin doğal olarak belirlenmesi nedeniyledir.”⁴⁰⁵

Scotus’a göre özgür ve mümkün fiiller varsa özgür ve mümkün nedenler de olmalıdır. Yani bir neden bir fiille ya da onun zıddıyla belirlenir. Scotus mümkün ve özgür nedeni irade ile özdeşleştirir ve bununla iradenin kendisini belirlediğini iddia eder. Burada vurgulanan husus, bir fiili sürdürmenin veya ondan yüz çevirmenin irade edilme olanağının bulunmasıdır. Bir nedenle zorunlu veya mümkün olarak bir failin belirlenmesine imkân tanınmaktadır. Farklı biçimlerde olmak üzere faillerin her ikisi de belirlenmiştir. Fail zorunlu olarak belirlenmişse failin aktları da zorunlu olarak belirlenmiştir. Scotus’a göre fail, eylemde bulunma veya bulunmama gücünü haizdir. Bu nedenle insan iradesi bir eylemde bulunma veya bulunmama ya da bir fail tarafından

405 A. g. e., s. 36.

mümkün olarak belirlendiği sürece başka bir fail tarafından belirlenebilir.⁴⁰⁶

Tanrısai iradenin iyilikle hükmetme zorunluluğu da yoktur. Seçim, iyiliğin aksine Tanrı'nın iradesiyle ilgili bir konudur. Tanrı bir şeyi irade ederse bu şey iyidir. Tanrı irade etmiş olduğundan başka ahlâkî yasalar irade etmiş olsaydı, bu diğer yasalar geçerli olurdu. Çünkü erdemlilik onun iradesindedir. Tanrı'nın irade ettiği kadarının dışında erdemlilik taşıyan bir yasa yoktur. Zira bir kimse kartezyenizmde, nihai olanı düşünmedikçe daha ileri gidemez. Fakat daha ileri gitmek için de ilk olarak Tanrı'nın aklı ve iradesi arasındanki formel ayrım esasına dayanan Scotuşçuluk'un temelini reddetmelidir.⁴⁰⁷

406 A. g. e., s. 37.

407 Gilson, a. g. e., s. 461.

5. Tanrı ve Ahlâk Yasası

Scotus'un sistematik düşüncesi, zorunluluk teolojisi ve olumsallık teolojisi arasındaki ana yöntemsel ayrıma dayalı olarak bina edilir. Scotus'a göre, "zorunlu önermelerin yanısıra olumsal önermelerin bilgisi de bu doktrine bağlıdır. Gerçekte olumsal önermeler teolojinin en büyük kısmını oluşturur."⁴⁰⁸

Mantık ve onlotojideki Scotus'cu dönüm noktası *possibile logicum* ideasidir. Eşzamanlı olumsallık ve zorunlu teoloji kavramları aynı temele dayanır. Duns'un eşzamanlı olumsallık teolojisi, onun bütün düşüncesine yayılmaktadır. Bir kimse onun etik'ini konu ettiğinde zorunlu ve olumsal teolojisinin ana hatlarını hemen kavrar: "Bu nedenle iddia etmekteyim ki olumsal bir şeyle ilgili zorunlu önermeler vardır. Çünkü *Bir taş aşağıya düşüyor*, önermesi olumsaldır ve düşmeyle ilgili zorunlu doğrular içerir. Örneğin bu taş merkeze doğru ve düz bir çizgi halinde yol alır. Aynı şekilde *Tanrı'yı severim*, önermesi olumsaldır ve onunla ilgili zorunlu bir doğru da olabilir. Örneğin *Tanrı'yı her şeyden çok sevmeliyim*, önermesiyle ifade edilen tez şöyle kanıtlanabilir: "*Tanrı, düşünebileceğimizin en büyüğüdür.*" Bu nedenle Tanrı, her şeyden dah çok sevilir ve ben onu en yüksek düzeyde sevmeliyim. Böylelikle olumsal önermelerin bilgisine sahip olabilirim. Bu bilgi olumsal önermelerden çıkarılabilen zorunlu doğrularla ilgilidir."⁴⁰⁹

Zorunlu ve olumsal teoloji arasındaki bu temel ayrım bakımından Duns'a göre etik'in iki türü olduğunu ileri sürebiliriz: Zorunlu etik ve olumsal etik. Buna göre zorunlu etik zorunluluk teolojisinin, olumsal etik de olumsal teolojinin bir parçasıdır. Duns'un yeni ontolojisi olumsallık teorisinin detaylandırılması anlamı

⁴⁰⁸ Scotus, *Lectura*, Prologus, s. 111.

taşır. Ona göre etik yalnızca ahlaki iyilik temeline dayanır. Böyle bir etik iyilik, ontolojik olumsuzluk çerçevesinde bir başkasına odaklanır.⁴¹⁰

Burada benmerkezcilikten başkasına; komşuya ve doğal eğilimden açık uçluluğa doğru çift yönlü bir yönelme vardır. Bu ana çizgiler boyunca *özgür olmak* Scotus'un etik ve ontoloji bilgisinin merkezini oluştururlar. Bu anlamda özgürlük günahın zıddından daha öte bir şey olmanın ötesinde *günah işleme* insanoğlu için özgürlük ve özgür olma temeldir. Özgür olmak elbette Tanrı'ya atfedilecek temel bir esastır, fakat o kusurlardan arîdir.⁴¹¹

Scotus, Lectura III'te doğal yasayı kesin olarak tanımlamaya girişir. Ona göre doğal yasaya tabi olan şey zorunlu olarak etikteki temel aksiyomları takip eder. Bu tarzda çıkarsanan önermeler zorunlu olarak doğrudur. Çünkü onlar zorunlu önermelerden tümdengelim yoluyla çıkarsanmaktadır. Etik anlamda zorunlu ilkeler aynı zamanda doğal ilkenin bizatihi parçalarıdır.⁴¹²

Scotuscu anlayışın karakteristiği açısından zorunlu doğru ve irade birbiriyle irtibatlıdır. Zorunlu olarak doğru olan şey zihni ve iradi olmasa bile doğrudur. İradî bir iyilik veya bir irade aktı doğal yasanın iyiliğine tabi değildir. Çünkü doğal yasanın doğruluğu herhangi bir irade aktından öncedir. Onun doğruluğu doğal olarak bilinir. Bu tarz önermelerin zorunluluğu geniş anlamıyla analitiktir.⁴¹³ “İrade aktını tamamen dışta tuttuğumuzda ve Tanrısal akılla bu ilkeler kavrandığında, bu takdirde güç ve bu ilkelere uygunluk irade aktından önce kavranır.”⁴¹⁴

Doğru, temelde doğal olarak doğrudur. Doğal doğrular (natural truths)

409 A. g. e., s. 172.

410 Bkz. Scotus, Ordinatio III 37; IV 17.

411 Antonie Vos, Scotus on Freedom and the Foundation of Ethics, Vivarium, 38, 2, Leiden 2000, s. 202.

412 A. g. e., ss. 212-213.

413 A. g. e., s. 213.

bizatihi yani tabiatları gereği doğrudur. Scotus, etiğinde doğruyu tanımlarken doğası gereği doğruyu konu almaktadır.⁴¹⁵ Scotus'un bu yaklaşımı Antik felsefenin mutlak akıl ve mutlak yasa bilgilerini bertaraf etmektedir.

Scotus etiğinin temelinde irade ile özgürlük arasında görülen olumsuzluk paradoksu ve iradenin akıl üzerindeki önceliği yer alır. Buna göre yaratma aktının önceliği, iyi olan şeyin tesisinde özgürlükle paralel bir rol oynar. Ahlaki doğruyu irade tesis eder. “Şeyler Tanrı’nın onları irade etmesi nedeniyle iyidir. Bu nedenle ahlaki doğruya doğal akılla nüfuz edilmez.”⁴¹⁶

Scotus’a göre irade ile akıl arasında bir çelişki (antinomy) yoktur. Ancak zorunlu ve olumsal önermeler arasında ve bilgi ile iradenin birbiriyle ilişkisinde olmazsa olmaz bir ayrım vardır. İrade, zorunlu olmayan unsurlarla kurulmuş ve olumsal bir alanda yer tutmuştur.⁴¹⁷

Problemin çözümü olumsal etik ve zorunlu etik gibi temel kavramlarda olduğu gibi, eşzamanlı olumsuzluk (synchronic contingency) ile eşzamanlı zorunluluk (synchronic necessity) arasındaki temel ayrıma dayanmaktadır. Zorunlu etik bakımından iyilik iradeye dayalı olamaz. “A Tanrı’yı sever.” önermesinde olduğu gibi olumsal etik önermeler dahi “Tanrı sevilir.” önermesinde olduğu gibi zorunlu önermelerin ve “A vardır; Tanrı’yı bilir.” gibi zorunlu doğruların birlikteliğine dayanır. Zorunlu önermeler bizatihi iradeye dayalı değildirler.⁴¹⁸

Duns Scotus ve St. Thomas arasındaki temel ayrım, felsefedeki idealizm ve realizm arasındaki süregelen ihtilafa dayanır. İdealizm açısından realizmin zafiyeti

414 Scotus, *Lectura*, III 37.

415 Vos, a. g. e., s. 213.

416 Anthony Quinton, “John Duns Scotus” in *Encyclopedia of Philosophy*, 1967, ss. 369-396.

417 Vos, a. g. e., s. 217.

418 A. g. e., s. 218.

eşyanın tabiatını reel olarak kavrama iddiasına dayanır. Bu yaklaşım kuşkucu bir kriticizme doğurur. Burada Scotus'un teolojik voluntarizmi öne geçer. Scotus özgürlüğü teolojik önermelerde aramaktadır. Fakat böyle bir felsefi başlangıç noktasının seçimine felsefi bir yolla karar verilemez. Duns Scotus ile St. Thomas arasındaki bu derin teorik ayrıma rağmen bunların pratik izdüşümleri arasında çok sınırlı bir düzeyde ayrım görülmektedir.⁴¹⁹

Scotus felsefesinde doğrular ister zorunlu isterse olumsal olsun olumsal bir yolla keşfedilirler. Eşzamanlı olumsallık teorisi Scotus teolojisinin ve felsefesinin sistematik yapısını biçimlendirmiştir. Bu nitelikler onun karakteristik terimlerinin ayırt edici anlamlarını oluşturmaktadır. Bu nedenle pek çok geleneksel terim yeni anlamlar kazanmaktadır.⁴²⁰

Scotus, Peter Lombard'ın "Tanrı yarattığı şeylerin daha iyisini yaratabilir miydi?" sorusu yerine "Tanrı yarattığı şeyleri olduğundan başka türlü yaratabilir miydi?" sorusunu koyarsak daha tatminkâr bir cevap alacağımızı savunur.⁴²¹ Ona göre "*Tanrı, şeyleri düzensiz olarak yarattı.*" önermesinin öncülü yanlış olduğu için sonuçları da yanlış olmaktadır. Öte yandan şeylerin başka türlü yaratılması, kendisiyle çelişen bir şey olmadığı gibi dünyanın da bu şekilde yaratılması zorunlu değildir.⁴²²

Scotus sorusunun cevabı bağlamında şunları söyler: Akıllı ve iradî olan her bir eyleyen aktı böyle yapmak zorunda olmamakla birlikte doğru ve yasal olanla uyum içinde olabilir. Bir kimse, Tanrı'nın mutlak gücü ile emredici gücü arasında ayrım yapabilir. Onun yasal olan şeyin dışında veya karşısında eylemesi durumunda

419 A. g. e., s. 219.

420 A. g. e., s. 220.

421 Scotus, Will and Morality, s. 255.

mutlak gücü bazı doğru ve yasal olan şeylerle uyum içindeki emredici gücünün ötesine geçer. Bu nedenle Tanrı'nın yanısıra bütün özgür eyleyenler ya adil bir yasanın zorlamalarıyla uyumlu olarak aktederler ya da bu yasanın dışında veya karşısında olurlar. Mutlak ve emredici gücün birbirinden ayrılmasıyla kanun yapıcılar bir kimsenin mutlak gücü ile fiilen (de facto); emredici yasal gücü ile nazari olarak (de jure) akttebileceğini ileri sürerler.⁴²³

Ancak gerçek yasanın mutlak gücü emredici gücünün ötesine geçemez.⁴²⁴ Her ne zaman yasa ve onun doğruluğu eyleyenin gücü dâhilinde ise fail, şeyleri, bu doğru yasanın zorladığından başka türlü de düzenleyebilir ve düzenli olarak sürdürebilir. Çünkü başka bir doğru veya düzenli olarak edimde bulunmasına uygun adil bir yasa tesis edebilir. Böyle bir durumda onun mutlak gücünün emredici gücünü aşması salt zorlama ile olmaz. Çünkü onun aktı öncesinde olduğu gibi diğer bir yasaya göre düzenlenebilir.⁴²⁵

Scotus şeylerin doğru olarak düzenlendiği bazı genel yasaların Tanrısal akılla değil de Tanrısal iradeyle önceden kurulduğunu savunur. Ancak akıl, Tanrısal iradeye örneğin “Şeref sahibi bir insan öncelikle kibar olmalıdır.” tarzında bir yasa sunduğunda bunu özgür iradesi ile arzu ederse bu da diğer yasalar gibi doğru ve mutlak bir yasa olur.⁴²⁶

Bu nedenle Tanrı doğru yasalara uygun olmayan pek çok şey yapabildiği sürece önceden vaz edilen yasaların dışına çıkmış olur. Bu durumda Tanrı, mutlak gücüne uygun olarak edimde bulunur, denilir. Tanrı'nın meydana getirdiği şeyler

422 A. g. e., s. 255.

423 A. g. e., s. 255.

424 A. g. e., s. 255.

425 A. g. e., s. 257.

426 A. g. e., s. 257

kendi kendisiyle çelişmediği için veya gerçekleştirdiği edimler bir zıtlık içermediğinden mutlak gücü ile uyumlu olarak edimde bulunduğu söylenebilir.⁴²⁷

Scotus'a göre tesis edilmesi Tanrısal iradenin kabulünün dışında olan başka bir meşru yasa yoktur.⁴²⁸ Bu nedenle Tanrı yalnız tikel değil, bunun yanı sıra tümel bir emirle ya da hukuki bir yasa ile emrettiğinden başka türlü aktedebilir. Bu durumda da halen düzenli olarak aktetmiş olur. Çünkü mevcut düzenin ötesinde olan Tanrı'nın mutlak gücü, yapabildiği şeyleri ancak düzenli olarak yapabilir.⁴²⁹

Tanrı'nın emredici gücü derken tümel bir yasa tarafından kurulan bir düzen kastedilmektedir. Tanrı için örneğin kefareti ödemediği takdirde lanetli olarak ölecek olan bir günahkârın gerçekte bağışlanmadığı ama bağışlanmasının mümkün olduğu açık bir olgudur. Ancak kuşkusuz Tanrı çoktan lanetlenmiş olan Yahuda'yı bağışlamayacaktır. (Fakat Tanrı'nın mutlak gücü açısından bu imkânsız değildir. Bu durum kendi içinde bir çelişki içermez.) Bu nedenle başka bir günahkârın bağışlanması mümkün iken Yahuda'nın bağışlanması mümkün değildir. Yahuda yalnızca Tanrı'nın mutlak gücü ile bağışlanabilir. Fakat Yahuda'nın kurtuluşu, onun tesis edebileceği başka bir düzende Tanrı'nın emredici gücü sayesinde sağlanabilir.⁴³⁰

Scotus'a yöneltilen ahlak yasasının bütünüyle keyfi bir karakter arzettiğine ilişkin ithamlar yersizdir.⁴³¹ Ona göre Tanrı, akli selimin ve ortak bilincin gösterdiğinin aksine bir akt gerçekleştirmez. Çünkü Tanrı daima hakkaniyetli bir

427 A. g. e., s. 257.

428 A. g. e., s. 257.

429 A. g. e., s. 259.

430 A. g. e., ss. 259-261.

431 A. g. e., s. 7.

irade (ordinatissime volens) sergiler.⁴³²

Scotus Ordinatio’da “Moral iyilik Tanrı’nın iradesiyle uyumlu mudur?” sorusuna cevap arar. Peter Lombard ise Sentences’ın ilk kitabında irademizin Tanrı’nın iradesiyle uyumlu olduğunu ileri sürer. Scotus, Lombard’ın temel argümanının zıddını savunur: “Yahudiler, İsa’ya eziyet etmeyi ve onu öldürmeyi irade etmişlerdir. Bunu aynı şekilde İsa da irade etmiştir ancak Yahudiler yine de günahkardır.” (Zira İsa’nın duası şöyledir: Baba onları affet! Çünkü onlar ne yaptıklarını bilmiyorlar.)⁴³³ Scotus’a göre “iyilik yalnızca objeye bağlı değildir. Başta gaye olmak üzere bütün diğer koşullar da gözetilmelidir.”⁴³⁴

İnsan iradesi, daha genel anlamda yaratılmış irade, yaratılmayan iradeyle uyumlu olduğu sürece moral bakımdan iyidir. Yaratılmış irade, yaratılmamış iradede olduğu gibi her durumda iyiyi irade etmek zorunda değildir. Çünkü faillerin bulunduğu yer temelde farklıdır. Yaratılmış irade, yaratılmamış irade ölçüsünde bir iyiyi sevmeye uyumlu değildir. Aktların yoğunluğunda gerçekte büyük farklar vardır. Yaratılmış ve yaratılmamış irade arasında en azından aktın ve objenin iyiliği açısından her bakımdan bir uygunluk olsa dahi irade atkının iyiliğinin gerektirdiği diğer durumlarda bir orantısızlık olmaya devam edecektir.⁴³⁵

Scotus kötülerin cezalandırılması hususunda Tanrı’nın adaletiyle ve rahmetiyle nasıl muamelede bulunacağına ilişkin olarak dört hususu gündeme getirir: Birincisi Tanrı’nın katında adaletin olup olmadığı; ikincisi Tanrı’nın katında rahmetin olup olmadığı; üçüncüsü Tanrı’nın katında adaletin rahmetten ayrılıp ayrılmayacağı; dördüncüsü kötülerin cezalandırılmasında Tanrı’da adalet ve rahmetin mutabık olup

432 A. g. e., s. 8-9.

433 A. g. e., ss. 54.

434 A. g. e., s. 54.

olmayacağı.

Adalet temelde Tanrı'nın yaratılanlara karşı mükafat ve ceza ile muamelede bulunmasına atfedilir. Kısacası Tanrı, yarattığı kullarına müstahak oldukları şeyleri verir. Scotus, Anselm'den şöyle bir tanım aktarır: “Adalet, iradenin doğruyu – bizatihi doğru olduğu için- gözetmesi (observed), koruması (preserved) ve yerine getirmesi (served)’dir.”⁴³⁶ Latincedeki “servetus” tanımında geçen üç anlamın hepsini de çağrıştıran bir sözcüktür.

Adalet iki hakkı tesis eder. Birincisi diğerlerine de teşmil edilebilmesi bakımından evrenseldir. Yasanın genel ve belirli düzenlemeleri yasa koyucu tarafından tayin edilir. Scotus bunu pek çokları gibi “meşru hak” (legal justice) olarak adlandırır. İkincisi ise özel (particular) hak’tır. Yasaya ait bazı özel yönlerin doğruluğunu içerir.⁴³⁷

Bunlardan ilki yani meşru hak Tanrı tarafından postula edilir. Ancak meşru ve özel olmak üzere saydığımız iki hak Tanrı’da aynı şeyi ifade eder. Zira Tanrısal iradenin doğruluğuyla iyiliği birbirine özdeştir.⁴³⁸

Scotus, Proslogion adlı eserinde Anselm’in bir sözünü aktarır: “Yalnızca irade ettiğin şey adildir ve yalnızca irade etmediğin şey adil değildir.”⁴³⁹ Zihin determine olarak ikincil objelerden birine eğilimlidir. Fakat iradede durum böyle değildir. Ancak bir kimse bu tek hakkın ilahi iradenin birincil aktına eğilimlidir. İrade ikincil objelerin her birinden önce evvela kendini determine eder.

Bazı mümkün fiilleri zihin, irade onları irade etmeden önce kavrar. Ancak bu

435 A. g. e., s. 237.

436 A. g. e., s. 55.

437 A. g. e., s. 241.

438 A. g. e., ss. 241-243.

439 A. g. e., s. 247.

kavrayış, belli bir şeyin olması gerektiği tarzında değildir. Yani bu kavrama (to apprehend) dikte etme anlamı taşımaz. Bu kavrayış gerçekte iradeye nötr olarak yöneltilmiş bir tekliften ibarettir. Bunun gerçekleşmesi yönünde irade kesin kararı verdikten sonra ortaya çıkabilecek olumsuzlarla ilgili olarak zihin, gerçekleşmesi isabetli olan şeyi kavrar.⁴⁴⁰

İrade bir şeyi irade etmeden önce zihin o şeyin olması gerektiğini kavrar. Örneğin “Tanrı sevilmelidir.” önermesi. İrade bununla uyumsuzluk edemez. İrade bunu doğrudan takip etmemekle birlikte doğal olarak onu irade etmeye zorlanır. Özetleyecek olursak bir şeyin gerçekleşmesine yönelik eğilim zihin açısından doğaldır (naturally); oysa irade açısından özgürce (freely). Bu güçler daima uyum içindedirler. Ancak aynı objeye farklı cihetlerden yönelirler. Tıpkı muhayyile (imagination) ve zihnin (intellect) bir objeye öncekinin tekil, sonrakinin ise tümel olarak eğilim göstermeleri gibi aralarında bir ayrışma ortaya çıkar.⁴⁴¹

Scotus teolojisindeki irade ve ahlak ilişkisini saptamamızı kolaylaştıran bir diğer soru da şudur: “Tanrı, evreni yarattığından başka suretle de yaratabilir miydi?” Bu soruyu pek çok düşünür tartışma konusu yapmışlardır. Abelard şöyle der: “Tanrı evreni olabilecek en iyi zamanda ve en iyi şekilde yaratmıştır.”⁴⁴² Bu yaklaşıma göre mantıksal olarak yaratmanın mevcut haliyle zorunlu olduğu dolayısıyla olumsal olmadığı vurgulanmaktadır.⁴⁴³

Scotus da pek çok düşünür gibi “potentia absoluta”daki gücü herhangi bir kısıtlama veya kayıtlama olmaksızın basit ve mutlak anlamda ele alır. Ona göre

440 A. g. e., s. 251.

441 A. g. e., s. 251.

442 Bu zorunlulukçuluğu dile getiren Abelard, Kilisenin baskıları nedeniyle buna ilişkin sözlerini geri almıştır (retract). Ancak 13. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Paris Üniversitesinde yaygınlık kazanan İbn Rüşçülüğün etkisiyle bu yaklaşım tekrar aktüel hale gelmiştir.

Tanrı, bir şeyi kendisiyle çelişkiye düşmeksizin yapar. “Şeylerin başka türlü olabilmesi ne Tanrı’nın kendisiyle çatışması (self-contradictory) ne de dünyada zorunluluğun hakim olduğu anlamını taşır.” Scotus’a göre “Potentia ordinata” (takdir edici güç) daima tek bir tazda tanımlanamaz. Bu nedenle “ordinata” farklı biçimlerde tercüme edilebilir. Yaygın olarak kabul edilen anlam Tanrı’nın fiilen (de facto) takdir edici olmasıdır. Scotus, “ordinate” ve “ordinatissime” kavramlarını “düzenli” ve “metodik” olarak aktetme anlamlarında alır ve bu terimleri “ordinatissime volens” (metodik olarak irade eden) tarzında Tanrı’ya atfeder.⁴⁴⁴

Tanrı mutlak güç sahibi olarak teoride (de jure) her şeye güç yetirendir. Ancak o iyiliklerinde adaletlidir. Bu nedenle Tanrı başka türlü yaratmakta özgür olmasına rağmen iyiliğini ihlal etmekte özgür değildir. O kendisinin doğal özgürlüğe (innate liberty) sahip iradesinin tam yetkinliğinin bir gereği olarak adalet eğilim veya yöneliminin de dışına taşmaz. Şimdi “Tanrı evreni yarattığından başka suretle de yaratabilir miydi?” sorusunu tekrar gündemimize alacak olursak soru Scotus’un genel irade anlayışı çerçevesinde şöyle yanıt bulur: “Şeyler, Tanrı onları irade ettiği için iyidir. Zira aksi geçerli değildir. Dolayısıyla ahlaki doğrulara da doğal nedenlerle erişilemez.”⁴⁴⁵

Scotus “Tanrı’nın mutlak (absolute) gücü takdir edici (ordained) gücünü aşar mı?” sorusunu ise Tanrı’nın yanı sıra bütün irade sahiplerine teşmil eder ve şöyle bir hukuki yargıya varır: Bir kimse mutlak gücüne göre fiilen akteder; takdir edici gücüne göre ise teorik (de jure) olarak akteder.⁴⁴⁶ Bir fail (agent) olarak Tanrı bulunduğu farklı bir akta da bulunabilir. Bu durumda başka bir doğruluk yasası

443 Scotus, *Will and Morality*, s. 56.

444 A. g. e., s. 57.

445 A. g. e., s. 57.

kuracağı için onun tarafından konulan yasa doğru olacaktır. Çünkü ortaya çıkışı ilahi iradenin kabulüyle olmayan hiçbir yasa doğru değildir.⁴⁴⁷

Scotus on emir'in ikinci tablosuna ilişkin olarak da iki hususa dikkat çeker. Birincisi Tanrı'nın varlığı bizatihi bilinen ilkelere doğrudan çıkarılabilirse de zihinsel konularda yeteneği olmayan bilgisiz insanlar için bu bilgi yalnızca vahyedilmiş yasa (revealed law) yoluyla bilinir. Aynı sonuç yalnızca bir miktar akıl yürütmeden sonra bilinebilen moral doğru (moral truths)'lara da uygulanabilir. İkincisi günahkar itiyatlar zihni kör eder. Bu nedenle ahlaksız insan doğrudan yasaya karşı içine düştüğü sapkınlığın farkına varmayabilir. Bu nedenle bu hususlar zorunlu olarak açıklanır. İşte örneğin şehvet düşkünlüğünün günah oluşu ikinci tabloda yasaklanmıştır. Dolayısıyla bir kimsenin bu tür hususların kendiliğinden (per se) bilemeyeceği kabul edilebilir.⁴⁴⁸

Scotus On Emir'deki⁴⁴⁹ bütün ilkelerin doğrudan yasasına ait olup olmadığı hususunu tartışma konusu yapar. Ona göre On Emir'deki ilkeler iki kısma ayrılır.

446 A. g. e., s. 255.

447 A. g. e., s. 257.

448 A. g. e., s. 58.

449 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 ağıza almayacaksın.
4. Sebt gününü takdis etmek için onu hatırında tutacaksın. Altı gün işleyeceksin ve bütün işini yapacaksın, fakat yedinci gün Allah'ın Rab'e Sebtir. Sen ve oğlun ve kızın, kölen ve cariye ve hayvanların ve kapılarında olan garibin hiçbir iş yapmayacaksınız. Çünkü Rab gökleri, yeri ve denizi ve onlarda olan bütün şeyleri altı günde yarattı.
5. Babana ve anana hürmet edeceksin.
6. Katletmeyeceksin.
7. Zina etmeyeceksin.
8. Çalmayacaksın.
9. Komşuna karşı yalan şahadet etmeyeceksin.
10. Komşunun evine tama etmeyeceksin, komşunun karısına, yahut kölesine, yahut cariyesine, yahut öküzüne, yahut eşeğine, yahut komşunun hiçbir şeyine tamah etmeyeceksin. http://tr.wikipedia.org/wiki/On_Emir

Birincisi tam veya hususi (strict or proper) anlamda doğal yasaya ait olan yani sözlerinin (terms) ve hükümlerinin (conclusions) bunu zorunlu olarak gerekli kıldığı pratik ilkelerdir. İkincisi sözlerin ikincil veya genel (secondary or broder) anlamı yani sözlerin anlamı zorunlu olarak ilk ilkelerden çıkmasa da sıradan bir zihin tarafından zorunlu olarak anlaşılabilen ilkelerdir.⁴⁵⁰

Fiillerin moral bakımdan iyiliği veya kötülüğü ve bunların emredilmesi veya yasaklanması yalnızca Tanrı'nın onları irade etmesi nedeniyle değildir. Bu fiiller moral açıdan iyi veya kötü oldukları için Tanrı tarafından her biri ayrı olarak emredilmiştir veya yasaklanmıştır.⁴⁵¹

On Emrin ne kadarı dar (strict) ne kadarı geniş (extended) anlamda doğal yasaya ait olduğu konusu da Scotus tarafından ayrıca tartışma konusu yapılmıştır. “Scotus konuya ilişkin düşüncesini şöyle özetler: “İlkin biz ikinci tabloya (second table, On Emrin son yedi ilkesi) ait ilkelerin hepsinin mutlak anlamda doğal yasalara ait olduğunu kabul etmiyoruz. İkincileyin ilk iki ilkenin mutlak anlamda doğal yasalara ait olduğunu kabul ediyoruz. Üçüncüleyin İlk tablonun (first table, On Emrin ilk üç ilkesi) üçüncü ilkesinin konumu hususunda bazı kuşkular vardır. Dördüncüleyin, geniş (broadly) anlamda ilkelerin bütünüünün doğal yasaya ait olduğunu kabul ediyoruz.”⁴⁵²

Scotus On Emir'deki ilkelerin doğal yasalara aidiyeti hususundaki genel yaklaşımını şöyle özetler: Doğal yasalara ait olan bu ilkeleri Tanrı'nın askıya alması düşünülemez. Ancak Tanrı bazı hususlarda bu ilkelerin aksini gerçekleştirebilmiştir. Buna göre genel olarak doğal yasaya ait olan şey ya terimleri itibariyle doğrudan

⁴⁵⁰ Scotus, Will and Morality, s. 61.

⁴⁵¹ A. g. e., s. 62.

⁴⁵² A. g. e., s. 63.

bilinen pratik ilkelerdir ya da bu ilkeleri takip eden zorunlu hükümlerdir. Bu nedenle Tanrı onları yanlışlayamaz. Yani meşru olmayan bir şeyi meşru yapamaz. Hususi olarak ise cinayet işlemek, hırsızlık yapmak ve zina etmek On Emir prensiplerine terstir ve Çıkış babında (Exodus, 20:13) açıkça ifade edilmiştir: ‘Öldürmemelisin’⁴⁵³ gibi. Ancak zaman zaman Tanrı’nın bunları askıya aldığı görülmüştür. İbrahim’in oğlunu kurban etme bahsi Yaradılış babında (Genesis: 22) açıklıkla yer alır. Yine Çıkış babında (Exodus, 11:2, 12:35) İsrailoğullarına yönelik olarak Mısırlıların (Egyptians) mallarını çalma emri yer alır. Bunların yanı sıra Hosea⁴⁵⁴ I’de “Zina çocukları yap!”⁴⁵⁵ emri yer almaktadır.⁴⁵⁶

Scotus konuya ilişkin olarak Aziz John’un Kitab-ı Mukaddes’te (ch. 2, vv. 3-7.) yer alan mektubuna dikkat çeker: “Tanrı’ya ait bilgimizden emin olmanın yolu, onun emirlerini yerine getirmekten geçer. Çünkü onun sözünü tutan (keep his word) kimse gerçekte Tanrı’nın sevgisini kazanmıştır ve bu sevgi onu yetkinleştirir. ‘Tanrı’ya dair bilgim var.’ iddiasında bulunan insan onun emirlerini yerine getirmiyorsa yalancıdır. Bununla size yeni bir emir yazıyor değilim. Zira bu öteden beri (from the start) sahibi olduğunuz kadim bir emirdir.”⁴⁵⁷

Scotus’a göre konuyla ilgili bu örnekleri göz önüne alan kimse On Emrin doğal yasaya ait olduğunu düşünebilir. Ona göre yukarıda geçen ifadelerden özetle şöyle bir yargıya varılabilir: “Emredilen şeyler yalnızca emredildiği için iyi değildirler; bilakis onlar bizatihi iyi oldukları için emredilmişlerdir. Bunun gibi

453 “You shall not kill.”

454 Efraim diye bilinen İsrail’in kuzey Krallığının başkenti Samiriye İ.Ö 722 yılında Asurlular tarafından ele geçirildi. Peygamber Hoşea bu olaydan önceki sıkıntılı günlerde ortaya çıktı. Özellikle putperestlik ve sadakatsizlik konusuna değindi. İsrail halkının Tanrı’ya sırt çevirip başka ilahlara yönelmesi zinayla özdeşleştirildi. Nitekim Hoşea Tanrı’yla İsrail halkı arasındaki ilişkileri sergilemek için Tanrı tarafından zina eden bir kadınla evlendirilmeye yönlendirildi.

455 “Make children of fornications”

456 Scotus, Will and Morality, s. 271.

yasaklanan şeyler de yasaklandığı için kötü değil; aksine bizatihi kötü oldukları için yasaklanmıştır.”⁴⁵⁸

Scotus doğal yasa ile ilgili Gratian Kararları’nın temel kriterini kabul eder. Gratian Kararlarında buna ilişkin olarak şöyle denilmektedir: “Doğal Yasa rasyonel varlıkların başlangıcından itibaren yürürlükte dir. Zaman içinde değişmeyen bir sabitlik içindedir.”⁴⁵⁹ Ancak Scotus bu kriteri On Emrin ikinci tablosundaki ilkelere teşmil etmez. Oysa ona göre birinci tablonun ilkeleri için durum farklıdır. Çünkü bunlarda bir obje olarak doğrudan Tanrı dikkate alınır. “Tanrı’dan başka ilah tanımayacaksın!”, “Tanrı’nın ismini boş yere ağzına almayacaksın!”, “Tanrı’ya saygısızlıkta bulunmayacaksın!” ilkeleri zorunlu olarak itibar edilmeyi gerektirdiği için doğal yasaya aittir. Sonuç olarak Tanrı, hiç kimseye bu ilkelere emredilen ve nehyedilen hususlara zıt davranma muafiyeti veremez.⁴⁶⁰ Zira “Tanrı sevilmelidir.” önermesi “Tanrı’dan nefret edilmemelidir.” önermesini zorunlu olarak takip eder. Dolayısıyla bu ilkeler On Emrin birinci kısmına yani tam veya hususi (strict or proper) anlamda doğal yasaya ait olan ve söz ve hükümlerin zorunluluk taşıdığı pratik ilkelere dir.

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

1. İkinci tablodaki ilkeler dar anlamda doğal yasaya ait değildirler.
2. Tanrı’nın varlığı doğuştan gelen ilkelere den olması münasebetiyle doğal

457 A. g. e., s. 271.

458 A. g. e., s. 273.

459 A. g. e., s. 277.

akılla bilinebilir. Ancak zihinsel konularda yeteneksiz olan kimseler bu bilgiye yalnızca vahiy yoluyla ulaşırlar. Kitab-ı Mukaddes'te Havarilerden biri Yahudilere şöyle seslenir: “Kendisine Tanrı'nın bilgisi ulaşan kimse onun varlığına inanmak zorundadır.”⁴⁶¹

3. Tanrı'nın, İsrailoğullarının Mısırlıların mallarını yağmalamasına salık vermesi başkasına ait olan bir şeyle ilgili olarak “çalma!” ilkesini askıya almaz. Çünkü Tanrı bu malların asıl sahibidir. Bu malların yasal sahipleri bunu irade etmeseler bile Tanrı o malları onlardan alıp başkasına verebilir. Diğer bir açıklama şöyledir: İsrailoğulları, Mısırlıların emrinde çalıştırılıyorlar ve Mısırlılar onlara ücret takdir etmiyorlardı. Bu nedenle İsrailoğulları onlardan aldıkları şeyleri zaten çalışma ücreti olarak hak etmişlerdi. Bu durumda yüce yargı Mısırlıları buna zorladı. Yahudiler de yüce yargının izniyle bu şeyleri kabul ettiler. Onlar bu şeylere adil ve meşru olarak el koydular.⁴⁶²

Duns Scotus'a göre Tanrı'nın her zaman en iyiyi seçmesi Tanrı'nın mutlak bir zorunlulukla hareket etmesini gerektirmez. Tanrı'nın iyi olanı seçmesinde bir zorunluluk söz konusu ise de bu, mantıksal bir zorunluluk değil, Tanrı'nın iyilik ve adalet sıfatlarının gereği olan ahlâkî bir zorunluluktur.⁴⁶³ Ona göre Tanrı'nın iyiyi seçmesinin bir bakıma zorunlu olduğu söylenebilir. Fakat bu zorunluluk imkâna zıt bir zorunluluk değildir.⁴⁶⁴

Öyle görülüyor ki Scotus, iradeciliği metafiziğin yanısıra ahlâkî alana da

460 A. g. e., s. 277.

461 Bkz. Hebrews II; Scotus, Will and Morality, s. 285.

461 Mary E. Ingham, “Practical Wisdom: Scotus's Presentation of Prudence” in John Duns Scotus, s. 171.

462 Scotus, Will and Morality, s. 285-287.

463 Copleston, a. g. e., s. 531.

taşımıştır. Buna göre her şeyin ilk nedeni olan tanrısal irade aynı zamanda yaratılmış bütün zihinlerin de en yüksek yasası olmak durumundadır. İyi ve doğru sadece Tanrı tarafından irade edilmiş olmak bakımından mutlakır.⁴⁶⁵ Buna göre Tanrı insanlara ilettiği ahlâk yasasının yerine başka bir yasa da gönderebilirdi. Hatta insanları bu yasalardan muaf da tutabilirdi.⁴⁶⁶ Yine kötülüğe meyledebileceklerini önceden görmesine rağmen Tanrı'nın, yaratıklarından bazılarına özgürlüklerini kullanma fırsatı bahşetmesi genel nizam ve iyilikle uygunluk içindedir.⁴⁶⁷

Tanrı'nın hususi fiilleri en iyi şekilde kutsal metinlerde ve o inançların kendilerine ait teolojilerinde ele alınabilir. İlâhî fiilin aşkın kökeni Tanrı'nın şahsiyet olarak tasavvur edilmesiyle açığa çıkar. Şahsiyet olmayan panteist bir Tanrı, meydana gelen her şeyin ardındaki güç olabilir fakat hususi fail olamaz. Dünyada fiilde bulunması için Tanrı'nın muayyen hadiselerden ve şartlardan haberdar olması zorunludur. Dahası Tanrı'nın hadiselerin akışını etkileyecek veya onlara tesir edecek kudrette olması gerekir: Tanrı fiili, bir hadisede Tanrı'nın hususi olarak müdâhil olmasıyla ortaya çıkar.⁴⁶⁸

İlâhî yasa kapsamına giren önemli bir konu da duadır. Ancak dua pek çok soruyu gündeme getirir. Eğer Tanrı bizim ona söylememiz mümkün olan her şeyi zaten biliyorsa bu takdirde dua etmenin anlamı nedir? Dualarımızın Tanrı'yı aksi takdirde yapmayacak olduğu bir şeyi yapmaya sevkettiğini farz etmemiz mümkün müdür? Biz Tanrı'ya dua ettiğimizde gerçekten ne olup bitmektedir?⁴⁶⁹

“Tanrı'nın belli bir olaya sebep olduğunu söylemek tam olarak ne anlama gelmektedir?” Birçok teist pek çok olayın geniş anlamı itibariyle Tanrı'nın fiili

464 A. g. e., s. 533.

465 Cevizci, a. g. e., s. 259.

466 A. g. e., s. 260.

467 Copleston, a. g. e., s. 534.

468 Peterson (ed.), a. g. e., s. 216.

olduğunu kabul eder. Nitekim evreni yaratan, evrendeki neden sonuç ilişkisinin dayandığı “kanunları” koyan ve ilâhî kudretiyle bu ilişkinin ayakta kalmasını sağlayan Tanrı’dır.”⁴⁷⁰

Scotus iradenin iki eğilimini birbirinden ayırt eder: doğal eğilim ve özgür eğilim. Doğal eğilim, özgür bir güç değildir. Ona göre doğal eğilim, zorunlu olarak güzelliği araştırır. Diğer taraftan özgür eğilim ise güzellik arayışıyla belirlenmez. İsmine de çağrıştırdığı gibi o özgür bir güçtür.⁴⁷¹ Scotus, özgürlüğü, bir eylemi yerine getirebilme veya ondan müstağni kalabilme gücüyle özdeşleştirir.⁴⁷²

Scotus, *God and Creatures* kitabında Tanrı’nın iradesi ve insanın özgür iradesi arasındaki ilişkiyi doğrudan ve derin bir tartışmaya tabi tutar. “Aynı fiil ve nesneyle ilgili iradenin özgürlüğü ve doğal zorunluluk nasıl bağdaşır?”ın yer aldığı 16. soru tamamen bu konuya hasredilmiştir. Augustinus’un yazıları bu sorunun tartışılmasında anahtar rolü oynar. Scotus, Augustinus’tan iki alıntı ile bu bahse girer. İlk olarak doğal zorunlulukla irade özgürlüğünün bağdaşmazlığını göstermek üzere suçlulukla iradilik arasındaki bağlantılara değinir.⁴⁷³ İkinci olarak ise mutlak bilgiye sahip olsa bile Tanrı’nın özgür oluşuna ve irade ederken, doğal zorunluluğun özgürlükle karşıt bir konumda bulunmadığına dikkat çeker.⁴⁷⁴

Scotus iradenin herhangi bir aktında zorunluluk bulunup bulunmadığını tartıştıktan sonra önemli bir ayrım yapar. O değişmezliğin zorunluluğu ile kaçınılmazlığın zorunluluğunu birbirinden ayırır. Değişmezliğin zorunluluğu “iradede aynı andaki bir

469 A. g. e., s. 217.

470 A. g. e., s. 244. Ortaçağ filozofları Tanrı’nın “birinci dereceden neden” olmasını, ilâhî kudretin varlıkta tuttuğu mahlukata ait, “ikinci dereceden neden” olmadan ayırmışlardır. Peterson, a. g. e., s. 270.

471 Langston, a. g. e., s. 27.

472 A. g. e., s. 27.

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

474 A. g. e., s. 370.

değişimi dışta tutar. Tanrısal irade bir sonraki anda şimdikinden farklı bir biçimde irade edebilir.”⁴⁷⁵ Bunun anlamı, Tanrısal irade bir şeyi bir kez irade ettiğinde bundan geri durması mümkün değildir. Kaçınılmazlığın zorunluluğu ise değişikliği ve ardışıklığı dışta tutmakla kalmayıp Tanrısal iradenin irade ettiğinden başkasını devre dışı bırakmasıdır.”⁴⁷⁶ Tanrısal irade her neyi irade etmişse onu irade etmek zorundadır. Aksini irade edemez. Açıktır ki kaçınılmazlığın zorunluluğu değişmezliğin zorunluluğundan daha kavidir. Scotus Tanrı’nın iradesiyle ilişkilendirildiğinde iki zorunluluk arasından ayırım yaparken açıktır ki bu ayrımı insan iradesine de uygulamayı düşünmüştür.

475 A. g. e., ss. 376-77.

476 A. g. e., s. 377.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DUNS SCOTUS'A GÖRE İNSANIN İRADESİ

1. Özgürlük ve Zorunluluk Bağlamında İnsanın İradesi

Özgürlük ve zorunluluk kavramları tecrübeyle elde edilen kavramlar değildirler; her ikisi de apriori kavramlardır. Fakat aralarında şöyle bir fark vardır: Özgürlük aklın bir idesidir ve onun objektif realitesi ise tartışmalı bir konudur. Çünkü her ide gibi özgürlük de tecrübenin ve görünüş dünyasının dışında kalır. Hâlbuki zorunluluk tecrübe dünyasına ait olduğu için objektif realitesi tecrübe ile doğrulanabilir. Özgürlük kavramının objektif realitesi gösterilemez. Ancak varlığı da asla inkâr edilemez.⁴⁷⁷

İnsan özgürlüğü bir isteme özgürlüğüdür. Çünkü isteme, akıl sahibi olan canlı varlıkların bir çeşit kozalitesidir. Özgürlük değişmeyen kanunlara dayanan bir kozalite olmalıdır. Çünkü aksi halde özgür bir isteme, bir anlam taşımaz.⁴⁷⁸

Kant (1724-1804)'a göre iki tür özgürlük vardır. Birincisi negative, ikincisi ise pozitif manada özgürlük. Negatif özgürlük duyular dünyasının determine sebeplerine tabi olmamaktır. Pozitif özgürlük ise istemenin kendisi için kendi koyduğu kanundan başka bir şeye tabi olmamasıdır. Bundan dolayı özgür bir isteme ile kendi kanunlarına, ahlâkî kanunlara tabi olan bir isteme aynı şeyi ifade eder ve asıl özgürlük de budur.⁴⁷⁹

Özgürlük kavramı aynı zamanda isteme otonomisinin izahı için bir anahtar vazifesi görür. Çünkü “iradenin özgürlüğü otonomiden yani iradenin kendi kendine

477 Takiyettin Mengüşoğlu, Kant ve Scheler'de İnsan Problemi, İstanbul 1969, s. 44.

478 A. g. e., s. 44.

479 Kant, 1996, ss. 110-111.

kanun koymasından başka bir şey değildir.” Zaten “özgürlük ve iradenin kendi kendisine kanun koyması otonomi demektir.” “Otonomi ise insani ve her akıl sahibi varlığın temelidir.” Çünkü ancak, “otonomi sayesinde irade, genel kanunu ortaya koyar ve aynı zamanda ona bağlanır. İradenin bu kabiliyeti insanın mutlak değerinin de temelidir.”⁴⁸⁰

Zorunluluk ise özgürlüğün zıddıdır. İradenin kendisi tarafından değil de başka bir şey örneğin bir eğilim tarafından determine edilmesidir. Bu durumda obje isteme ile olan ilişkisi bakımından iradeyi determine eder. Bütün tabii varlık alanı (insanın tabii yanı da dahil olmak üzere) determine bir alandır.⁴⁸¹

Scotus insan iradesi konusunda önemli bir noktaya değinir. Ona göre insan iradesi olumsuzluğun nasıl açıklanabileceğini bize öğretir. Bu bakımdan Scotus dolaylı olarak insan iradesinin olumsal olguların kaynağı olarak ileri sürülebileceğine vurgu yapar.⁴⁸²

Tanrısal iradenin nasıl olumsuzluğun nedeni olduğuna bakmak için ilk olarak irademizin nasıl bazı olumsal şeylerin nedeni olduğu üzerinde düşünmemiz gerekir. Scotus konunun izahına özgürlüğün üç biçimine ilişkin açıklamalarıyla başlar. Ona göre özgürlüğün ilk biçimi zıt aktlar, ikinci biçimi zıt nesneler, üçüncü biçimi de irade aktlarının zıt etkileridir.⁴⁸³

İradenin belli bir aktı, bir nesneyi irade edebilmeyi gerektirir. Buna göre zıt bir nesnenin seçimi iradenin zıt bir aktını gerekli kılar. Konuya Scotus’un ‘sevmek ve nefret etmek’ örneğinin yardımıyla açıklık getirebiliriz. Bir nesne ile ilgili bu örnek iki biçimde ele alınabilir: İlki irade aktının nesnesi olduğu gibi bırakılabilir; ‘aynı

480 Mengüşoğlu, a. g. e., s. 45.

481 A. g. e., s. 46.

482 Scotus, Will and Morality, s. 107.

insanı sevmek veya nefret etmek.’ İkincisinde ise nesne değişebilir; ‘bir kimseyi ya da başka birini sevmek veya nefret etmek.’ İradenin ilk biçiminde vurgu, irade aktının kendisinin zıddı olabileceğine yapılmıştır. İkinci biçiminde ise irade aktının değişmeden aynı şekilde sürebileceği zıt objelere yapılmıştır; “bu kimseyi ya da şu kimseyi sevmek.”⁴⁸⁴

Scotus özgürlüğün birinci biçimini açıklarken iradenin değişkenliğine işaret eder. Ona göre ‘olgusal olarak aynı insanı sevmek ya da nefret etmek’ ardışık olarak mümkün olabilir, fakat aynı anda olamaz. Ona göre özgürlükte ise birbirinin zıddı aktlar bakımından değişkenliğe işaret etmeye gerek yoktur. Yani bir akt olgusal iken diğer birisi ise eşzamanlı olarak mümkün olabilir.⁴⁸⁵

Özgürlüğün üçüncü biçimi olan irade aktının zıt etkileri açısından bir öncelik bulunmaz. Yani bu zıt etkiler ardışıktır ve iradenin özgür aktını gerçekleştirir.

Scotus’a göre olumsallık iradenin değişkenliğini takip eden özgürlükle ilgilidir. Bu noktada o, olumsallığın iradenin özgürlüğünden nasıl ortaya çıktığını tartışma konusu yapar. Ona göre gerçek güç⁴⁸⁶ (real potency) mantıksal imkan (logical possibility)’la uyum içindedir. Scotus gerçek gücü nedensel (causal) kavramların yardımıyla açıklar ve bu konuda önceden olduğu gibi olumsallık (contingency) kavramını kullanır. Gerçek varlıktaki irade etme gücü mantıksal güç olarak gerçekleşebilir. İrade etme gücü imkan düzleminde gerçekleşen bir nedendir. Scotus’un irade etme gücünü bir ‘gerçek güç’ olarak adlandırmasının nedeni budur.⁴⁸⁷ Yani gerçekliğinde bilfiil gerçekleşme gücü vardır.⁴⁸⁸

483 A. g. e., s. 109.

484 A. g. e., s. 111.

485 A. g. e., s. 111.

486 Scotus, güç (potency) kavramını pek çok yerde imkan (possibility) anlamında kullanmaktadır.

487 Scotus, Will and Morality, s. 111.

Mutlak varlığın insanın özgürlük alanına müdahale imkânı insanın özgürlükten mahrum olduğu izlenimini vermektedir. Bu nedenle Tanrı'nın müdahalesinin keyfiyeti titizlikle yorumlanmalıdır. Yani Tanrı'nın müdahalesini insanın özgürlüğünü ortadan kaldırmadan anlamak gerekir.

Scotus'a göre insanın özgürlük alanı mutlak bir özgürlük alanı ile çevrelidir. İnsanın özgürlük alanı Tanrı'nın özgürlük alanı içerisinde. İnsan farklı seçenekler karşısında tercih hakkını kullanma gücüne sahiptir. Seçmeden sonra amaca ulaşmak için özgür olarak eylemde bulunur. Onun sorumluluğu bu eylemden ötürüdür. Yalnız amacın gerçekleşmesi bazı şartlara bağlıdır. Zira sonucu etkileyen şartların oluşması eylemi yapana bağlı değildir.⁴⁸⁹

Kant'a göre Âlemde her hadisenin zorunlu sebeplere bağlı olarak meydana geldiği görüşünü ıspat eden olaylar kadar onun aksini de aynı açıklık ve kesinlikle gösteren olaylar vardır. Yani "her şey zorunlu bağlıdır, özgürlük ancak vehimden ibarettir." görüşünü gösteren zorunlu olaylar yanında özgür sebeplerin varlığını gösteren özgür olaylar da vardır. Buna göre insan özgürlüğü ne demektir? İnsan özgürlüğü ancak irade özgürlüğü olarak ahlâkî bakımdan ele alınmalıdır. İrade aklın düştüğü antinomilerden kurtulmuştur.⁴⁹⁰

İnsana ilişkin olarak Scotus, hakkında ancak bizim bilgi sahibi olduğumuz şeyi isteyebileceğimizi ve bu anlamda iradenin akla bağımlı olduğunu kabul etmek durumundaydı. Fakat iradenin akli harekete geçirmesi (sözelimi şunu düşünmeyi seçmemiz) onu daha fazla etkilemişti. O bu ayrımı aşağıdaki çerçevede tanımladı. Nesneyi bilmek onu istememizin yalnızca ilenksel nedenidir. Öte yandan irade ise

488 A. g. e., s. 119.

489 C. R. S. Harris, Duns Scotus, II, Bristol 1994, s. 86.

490 Kant, 1996, s. 66.

bilmenin gerçek nedenidir. Akıl kendinden başka nedenlere sahiptir. Fakat irade kendinden başka hiç bir nedene sahip değildir. Tanrı'nın iradesi gibi bizim iradelerimiz de seçim yaparken tamamen özgürdür.⁴⁹¹

“Tanrı'nın insanı yaratırken onu özgürlükle ya da zgr iradeyle donatmıştır.” önermesinin anlaşılabileceği birbirlerinden önemli ölçüde farklılık arz eden yollar vardır. Buna göre bir insan fiili şu hususları haizse özgürdür: (1)Fiilin yakın nedeni, öznenin zatına dâhil olan arzu, istek veya niyet olmalıdır. (2)Fiilin yapılmasını mecbur kılan harici bir hadise veya şartlar olmamalıdır. (3)znenin farklı bir şey yapmış olmayı seçmiş olması durumunda öyle yapabilir olmuş olması gerekir. Eğer bu ölçütler yerine getirilirse fiil, deyim yerindeyse, "içeriden" gelir ve haklı olarak öznenin bu fiili yapmaya zorlandığı söylenemez. Burada verilen üç şart yerine getirildiği sürece zgr iradenin determinist nedensellikte bağdaşır olduğu kabul edilebilir.⁴⁹²

491 Jones, a. g. e., II, s. 485.

492 Peterson (ed.), a. g. e., s. 220.

2. Mutlak Varlık Karşısında İnsanın İradesinin Anlamı

Bütün bir Ortaçağ düşüncesi özgür irade uygulamaları anlamında bir inanç akdi olarak “evet” demek suretiyle inancın kabulünü (assent of faith) esas alır. İnancın kabulüne ilişkin açıklamanın muhtevası ise önemlidir.

Scotus iki şeye dikkat çeker. Birincisi deneyimlerimizden hareketle özgür irade sahibi olduğumuzu bilebiliriz. İkincisi ise birinciyle aynı katiyet içinde yaşadığımız dünyada olumsuzluğun varlığını da bilebiliriz. O ikincinin kanıtlayıcı gerektirmeyen apriori bir doğru (primary truth not demonstrable a priori) olduğunu ileri sürer. Aristoteles’ten mülhem olarak Scotus bu tür hususların reddedilmesinin kanıtlayıcı ile değil; cezalandırma veya anlayışla karşılama (need punishment or senses) tarzında olduğunu ileri sürer.⁴⁹³

İradeyi nasıl Allah’a attettiğimizi anlamak için öncelikle özgür irademize dahil olan şeylerin analizini yapmak zorundayız. Bunun üç yönü vardır. Birincisi birbirine zıt aktları benimseyebilmekte özgürüz. Yani bizim irademiz aktif bir güçtür. Karşıt ve zıt durumlarda kendi kendini belirleyebilir. İkincisi iradenin bu gibi zıt aktlarının kök nedenini sorgulayacak olursak onun zıt objelere yönelebilmekte olduğunu görürüz. Üçüncüsü zıt objelere yönelim ise birbirine zıt etkileri ortaya çıkarır. Bizde bulunan biçimiyle özgürlüğün ilk şekli belli bir yetkinsizliği bünyesinde barındırır. Çünkü idrademizin tek bir nedeni yoktur. Bu içkin nedenlerin etkisiyle biz iradi olmayandan iradi bir duruma geçebilmekteyiz. Bu durumda edilgenlikte ve değişkenlikte ortaya çıkan yetkinsizlik özgürlüğün bu ilk anlamıyla ilgilidir. Daha ileri bir çözümleme yapmak gerekirse Scotus tam yetkinlik konumunda olan şeyin

⁴⁹³ Duns Scotus, Will and Morality, s. 9-10.

yani sadece Tanrı’da bulunabilen şeyin pozitif yetkinlik, edilgenlik ve değişkenliğin karışımından ortaya çıktığını ileri sürer.⁴⁹⁴

Aktif güç ister ardışık bir düzendeki zıtlıklarla ilgili olsun ister aynı andaki zıtlıklarla ilgili olsun isterse de bu güçlerden biri, diğeri olmaksızın bulunsun irademizin özgürlüğüyle ilgilidir.⁴⁹⁵

Biz özgürce karar verir ve bir alternatifini seçeriz. Yani Tanrı’da olduğu gibi bir an içerisinde zıtlara ilişkin reel ve mantıksal güçlere sahibizdir. Özgür iradenin temel yetkinliği bunu ifade eder. Ancak zıtlar karşısındaki konumumuz hasebiyle bizde edilgenlik ve değişkenlikle ilintili bir yetkinsizlik bulunurken Tanrı’nın kararlarında bir değişkenlik olmaz. O yaratacağı, koruyacağı ve eşlik edeceği şeye özgür olarak karar verir. Onun yaratmasındaki özgür eylemler olumsal bir tarzda gerçekleşir. Onun özgür iradesi sabit olmasına rağmen fiili nedenlerin zıddına olabilecek nedenlere de potansiyel anlamda sahiptir.⁴⁹⁶

“Günah işleme gücü Allah’tan mı gelir?” sorusu uzanca bir süre Skolastik düşünürleri meşgul etmiştir. Ortaçağ düşüncesi “günah işleme gücü” (power to sin)’nün hangi temele dayandığı hususunda farklı görüşlere sahne olmuştur. Scotus konuya ilişkin olarak St. Anselm’in bakışını geçerli saymıştır. Buna göre özgürlük temelde günah işleme gücüne sahip olmaktan çok bizatihi adaleti koruma gücüne sahip olmayı gerektirir. Buradan alarak şöyle denilebilir: “Günah işleyebilmenin özgürlükle veya özgürlüğün bir yönüyle ilgisi yoktur.”⁴⁹⁷ Bu nedenle de özgür seçim Tanrı’dandır. Günah işleme gücü kesinlikle ondan değildir.

Scotus buna ilişkin delillendirmesini yine Anselm’in salt yetkinlik (pure

494 A. g. e., s. 10.

495 A. g. e., s. 11.

496 A. g. e., s. 11.

perfection) kavramına getirdiği yorumlama biçimiyle paralel tarzda yapmaktadır. Scotus, Anselm'e göre salt yetkinliği şöyle anlatır: Salt yetkinlik yaratılanların ayırt edici bir niteliğidir. Bu yaklaşıma yaratılanların pekala yetkinsizlikle de ilişkilendirilebileceği tarzında bir itiraz gelebilir. Buna rağmen yaratılanların formel bilgisi bir yetkinsizlik içermez. Çünkü bu bilgi yetkinliğin yoğunluğu ve derecelerinden ayrı düşünölmelidir.⁴⁹⁸

Scotus'un ve pek çok çağdaşının kötölüğe ilişkin fikirleri Augustinus'un kötölüğün yetkin olamayıştan kaynaklandığı yönündeki düşüncesine dayanır. Augustinus'un analizinde kötü bir yoksunluğu (privation), günah ise bir bozulmayı (deformity) ifade eder.⁴⁹⁹

Ancak konuya ilişkin olarak Scotus'un yaklaşımı ve çözümlemesi çağdaşlarına göre belirgin farklılıklar içerir. Scotus'a göre günah işleme gücü (1) ya doğrudan günah aktının imkanını (2) ya da denildiği gibi böyle bir günahı işleyebilecek kişi açısından böyle bir imkanın kaynağını ifade eder. Scotus bunlardan ilkinin iki şekilde yorumlar: a) Günaha temel teşkil eden akt. b) Akttaki bozulma durumu.⁵⁰⁰

“Şayet ilki kastediliyorsa (günaha temel teşkil eden akt) bu emir Tanrı'dandır. Çünkü Tanrı'nın sahip olduğu güç, günahın temelini oluşturan aktı da kuşatır. İlk görüşe göre bunu doğrudan yaratılmış irade ile ilişkilendirmek doğru olmaz. İkincisi kastediliyorsa bu durumda günaha ilişkin bir düzenleme yoktur. Terim olarak bozulma veya iyiliğin noksanlığı, aktın Tanrı'dan kaynaklandığını ifade etmez.”⁵⁰¹

497 “to be able to sin is not liberty or any part of liberty”, Scotus, Will and Morality, s. 459.

498 A. g. e., s. 98.

499 A. g. e., s. 98.

500 A. g. e., s.459.

501 A. g. e., s. 459.

Scotus özgürlük konusunu büyük oranda Anselm'in konuya ilişkin görüşleri üzerinden tartışır. Anselm'e göre özgürlük salt yetkinliktir. Bu nedenle o Tanrı'da bulunur. Bizdeki özgürlük sınırlıdır. Çünkü ona göre özgürlük, biçimsel tabiatı itibariyle sınırlanamaz. Sınırlı yetkinlik olamayacağı için yetkinlik ancak salt yetkinliktir. Örneğin bilgelik mutlak anlamda tabiatı itibariyle tam yetkinliktir. Aynı şekilde bizde de bulunur. Ancak bizde bazı sınırlılıklar içerir. Bizdeki hikmet iki yöne şamildir. Birincisi salt yetkinlik, diğeri ise sınırlı yetkinliktir. Günah işleyebilme gücü salt yetkinliğe ait olmadığından gerçekte yetkinsizliğe (deficient) daha yakındır. Bu nedenle daha çok ikinciye yani sınırlı yetkinlik alanına girer.⁵⁰²

Buna göre Anselm'in yaklaşımında iki durum ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki salt yetkinlik ifade eden özgürlüğe ait değildir. İkincisi ise bu güç salt yetkinliğe sahip olan Tanrı'da yer almaz. Scotus'a göre, “şayet yaratılmış özgürlük ve onun seçme gücü kötüdür dersek bu durumda özgürlük, bir yönüyle iradenin yetkinliğine bağlı olacaktır. Halbuki seçmenin bizatihi temelleri (yani farklı yollarla akt etme özgürlüğü) salt anlamda yetkinliğin konusudur. Bu güç de olumlu bir gerçeklik taşır, kaynağı Tanrı'dadır ve Tanrı'dandır (from whom), baştan ayağa her şeyin temelde onda olması gibi her şeyin onda olması gibi. Şan ve şeref onun üzerine olsun. Amin”⁵⁰³

Scotus'a göre Tanrı aktif bir güç olarak insan iradesini yaratıp korumakla kalmaz, aynı zamanda her ne şekilde olursa olsun onun aktının gerçekleşmesi hususunda onunla işbirliği yapar. Tanrı'nın bütün varlıkların ilk nedeni olarak düşünülmesinden hareketle aktların vücuda gelmesinde onun yaratıcı bir ele sahip olduğu düşünülebilir. Ancak Scotus'a göre Tanrı, yarattıklarının aktlarının

502 A. g. e., s. 461.

gerçekleşmesinde onlarla işbirliği yapar. Kendi aktları yarattıklarının aktlarıyla mutabıktır. Tanrı, aktif güçleriyle (active potencies) yaratılanların mahiyetini ve doğasını korur. Böylelikle yaratılanlar kendilerine sunulan uygun harici koşullar içinde kendi aktlarını gerçekleştirebilirler. Bu anlamda Tanrı, yaratılana nispetle biçimsel olarak birincil bir hareket ettirici neden olma fonksiyonu üstlenmez. Yaratılana göre o, aktın gerçekleşmesinde ikincil bir nedendir (secondary cause).⁵⁰⁴

Öte yandan akttaki bozulma durumu ele alındığında bunun tam bir varlık içermemesinden dolayı aktın Tanrı'ya bakan kısmında nedensellik bulunmaz. Burada ikinci durum geçerlidir, yani imkanın kaynağına bakılmalıdır. "Mutlak bir varlık olan irade, doğruluk olsun günah olsun her ikisinin de gerçekleştiği aktlar için bünyesinde gerçek bir güç (proper power) barındırır. Yani bu güç, aktlar doğrulukla ilgili olduğunda etkin (effective); günahla ilgili olduğunda da kusurlu (defective)'dur. Bu anlamda günah işleme gücü de Tanrı'dandır."⁵⁰⁵

O halde irade yine iki seçenekle karşı karşıyadır. Ya akl-ı selim (right reason)'in dikte ettiğini ve adalete yönelme eğilimini takip edecek ya da bunun karşısında yer alan fayda yönelimini takip edecektir.

İradenin değişik aktlarının ortaya çıkış keyfiyeti, akl-i selime göre düzenlenen hiyerarşik ilişkiler zinciri olarak ifade edilebilir.

Scotus, iradeden çıkan aktın daima özgür olduğunu düşünür. Çünkü her akt iki eğilimden birine göre ortaya çıkar. İrade ya bizatihi gerçek bir değer olarak iyiyi irade eder ya da bizatihi ya da doğası gereği faydalı bir şey olarak iyiyi araştırır. Scotus'a göre irade, güzel bir vizyonla karşılaştığında hususi gayesi nedeniyle onunla

503 A. g. e., ss. 461-463.

504 A. g. e., s. 99.

505 A. g. e., ss. 99-100.

ilgili eylemde bulunma zorunluluğu yoktur. Yani bir aktı gerçekleştirirken iyiyi sevmekte veya sevmekten geri durmakta özgürdür. Benzer bir şekilde kötülükle karşılaştığında ondan nefret etmekte veya yüz çevirmekte özgürdür. Ancak onu sevmekte özgür değildir.⁵⁰⁶ Scotus kötü bir şeyin bizatihi öyle olduğu için irade edilip edilemeyeceğini taşıma konusunu yapmakla mevzuyu derinleştirmektedir. O bu konuyu şu soru bağlamında tartışır: “Arzulanan her şey mutluluk saikiyle mi arzulanır?”

Bir irade aktı tek yönlü gerçekleşmez. Bir irade aktı ve onun objesi bir irade ile (Tanrısal İrade) tastamam uyumlu olabildiği halde diğer bir iradeyle (yaratılmış irade, created will) uyumlu olmayabilir.⁵⁰⁷

Bir kimse bazı iyilikleri bizatihi irade aktı nedeniyle tayin edebiliyorsa bu aktın öncesinde objede gerçekleşen bir şey değildir. Aksine irade aktının sonucunda olan bir şeydir. Bir kimse açık bir kötülüğü irade edemiyorsa eğer ya onu basitçe irade edemiyordur ya da akıl gözü körelmiştir.⁵⁰⁸ Zira “İrade aktetmekte zihinsel bir bilgiye ihtiyaç duyar. Şayet akıl zarara uğrarsa irade aktı doğru olarak gerçekleşmez.”⁵⁰⁹

Descartes mutlak ve yaratıcı bir cevher olarak kabul ettiği Tanrı karşısında insanın yapıp etmelerinde özgür olduğu kanaatindedir. Ona göre insanın özgür oluşu irade sahibi olmasından kaynaklanır. Tanrı’nın insana verdiği yetilerin en geniş iradedir. Descartes insan iradesine ilişkin olarak şöyle der: “Bende mevcut olan yetiler karşısında kendisinden daha geniş ve daha yaygın bir yeti fikrini tasavvur edemeyeceğim derecede büyük olan yegâne meleke irade yahut cüz’i irade özgürlüğü

506 A. g. e., s. 105.

507 A. g. e., s. 479.

508 A. g. e., s. 479.

olduğunu tecrübeyle biliyorum. Böylece başlıca bu melekedendir ki bana Tanrı'nın imaj ve benzerliğini taşıdığımı bildiriyor. Zira her ne kadar irade gerek onu daha sağlam ve daha tesirli kılan bilgi ve güçten ötürü gerekse sonsuz olarak daha çok şeylere yönelen ve yayılan konusu itibariyle Tanrı'da bende olduğundan ölçülmez derecede daha büyük olsa da onu tam ve formel olarak gözden geçirdiğimde bana daha büyük görünmüyor.”⁵¹⁰

Fiillerin Tanrı tarafından yaratılıp yaratılmadığı meselesine gelince, insanın fiilini tamamen kendisi yaptığı takdirde ilâhî kudretin zarar göreceği endişesi yersiz görülmektedir. Çünkü insan kendisinde olan bir kudretle fiilini yapmaktadır. O bu kudreti yoktan var eden değildir. Kudret, yaratılışın doğasında var olan bir etkidir. Yani ontolojik anlamda insan kudretli bir varlıktır.⁵¹¹ Aslında Tanrı sürekli bir yaratmaya gerek kalmadan da eşyanın varlığını devam ettirmesini dileyebilir ve eşyada ilâhî ilim ve hikmetin bir gereği olarak belirli kanunların dilediği sürece devam etmesini dileyebilir.⁵¹²

“Mutlak güç” (Potentia Dei absoluta) ile “Emredici güç” (Potentia Dei ordinata) ayrımı Scotuscu kavramsal araçların merkezi unsurlarındandır. XIV. Asırda kuvveye dair iki görüş karşı karşıyaydı: Ockham'ın görüşü ve Scotus'un görüşü. İki görüş arasındaki anlaşmazlık şu noktalarla ilgiliydi:

“1. İç dinamik: Scotus'a göre *potentia absoluta* kuvve bakımından *potentia ordinata*'yı aşarken Ockham'a göre biri diğerinden “önce gelir”. 2. Özne: Scotus'a göre her etken *Per voluntatem et intellectum* olarak mutlak ve düzenli bir kuvveye sahiptir. Ockham'a göre ise ayırım yalnızca Tanrı'nın Mutlak Gücü ile ilgilidir. 3.

509 A. g. e., s. 479.

510 Rene Descartes, Metafizik Düşünceler, Çev.: M. Karasan, Ankara 1994, s. 89.

511 Metin Özdemir, Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım, Atatürk Ü.İ.F.D., Sivas 2000, s. 225.

Tezahürler: Scotus’a göre mutlak kuvve *de facto* şeylerden irade ve akıl sahibi faillere kadar bütün mümkün şeyleri kuşatır. Ockham’a göre ise *de jure* olarak Tanrı kendi mutlak gücünü muhafaza eder, *de facto* olarak eyler, son olarak *de potentia ordinata* olarak eyler ve eyleyecektir.’ 4. Yan anlamlar: Scotus’a göre ayırım ‘kelime dağarcığına ve etik-hukuki kavramlara’ bağlıyken Ockham’a göre ise ‘mantık-felsefe incelemesine’ bağlıdır.’⁵¹³

Scotus’a göre kaplamsal olmayan bir açıdan baktığımızda “şu anda x ayaktadır” ve “şu anda ilâhî Kadir-i Mutlaklıktan dolayı şimdi oturuyor olması mümkündür” ya da x’in şimdi ayakta olduğu ‘alternatif bir kader programı’ ya da ‘mümkün bir dünya’ vardır. Bu ayırımın bireysel düzeye kadar yankıları olmuştur. Kaplam açısından bir birey, bilfiil tarihinde ve bu tarih aracılığıyla bireyselleşir. Scotus’un niyet teorisinde ise alternatif anlatımlar içinde kabul edildiği için aynı kişi mümkün şeylerin durumuna göre olduğu gibi fiili şeylerin hallerine göre de bireyselleşir.’⁵¹⁴

512 A. g. e., s. 247.

513 Libera, a. g. e., ss. 380-381.

514 A. g. e., ss. 381-382.

3. *İnsanda İrade Eylem İlişkisi*

Scotus ahlâk yasasını bir anlamda iradeye bağlamaktadır. Ona göre Tanrısal akıl Tanrısal iradenin bir atkından önce gelmekle birlikte insan iradesinin mutlakiyetini zaafa uğratmaz. Scotus felsefesiyle ilgili olarak Tanrısal iradeden dolayı ahlâk yasasının içerikten yoksun olduğu söylenebilir. Hâlbuki onun için ahlâk yasasının zorlayıcılığı ahlâkîdir. Akıl birini bir biçimde eylemde bulunmaya zorlamaksızın bir şeyin doğru veya yanlış olduğuna hükmederken yalnızca irade kişiyi sevk ve idare yetkisini elinde bulundurur.

Scotus’a göre ahlâkî olarak iyi olan bir fiil sağduyuya uygun olmalıdır. Ona göre fiillerimizin ahlâkîliğinin standardı şudur: “Tanrısal irade, iyiliğin nedenidir ve bu nedenle irade ettiği şey iyidir.”⁵¹⁵ Bu ifadeden doğal olarak ahlâk yasasının Tanrı’nın keyfî iradesine bağlı olduğu ortaya çıkmaktadır. Fakat Scotus’a göre durum tam da böyle değildir. O genel olarak Tanrı’nın irade ettiği şeyin iyi olduğunu düşünmektedir. Çünkü Tanrı doğal olarak iyi olanın dışında bir şeyi irade etmez.⁵¹⁶

Scotus zorunluluğun kaynağının ilâhî irade olduğunu söyler. Tanrı’nın ahlak yasasını zorla empoze etmeyi seçmemiş olması göstermektedir ki ahlâk, kendini mükemmelleştirmenin bir konusudur. Bu anlamda aklın algılaması ve hüküm vermesi fiilin insan doğasına, akla ve sağduyuya uygun olmasıdır. Bir kimse Aristotelesçi anlamda bir ahlâk felsefesi yapabilir. Ancak gerçekte Tanrı, fiilin yönünü irade eder ve bu irade ahlâkî zorunluluğu yansıtır. Bu nedenle yasayı çiğnemek basit bir irrasyonallite olmanın ötesinde kelimenin teolojik anlamıyla

⁵¹⁵ Duns Scotus, *God and Creatures*, s. 377.

⁵¹⁶ A. g. e., s. 377.

günahtır.⁵¹⁷

Scotus, ahlâk yasasının, esasında Tanrı'nın keyfî seçiminden ibaret olmadığını sık sık açıklama gereği duymuştur. O Âdem'in ilk günahını şöyle anlatır: "Bir günahın yalnızca yasaklandığı için günah olması biçimsel olarak - yasaklanmış olduğu için değil de- bizatihi kötü olmasından daha hafif bir şeydir. Bu durumda o ağaçtan yemek, fiilin gerçekleşmesi itibariyle başka bir ağaçtan yemekten -yasaklanmış olmanın dışında- daha büyük bir günah değildir. Ancak bütün günahların on emirle ilgili olması biçimsel olarak yalnızca yasaklanmış olması nedeniyle kötü değil; onların bizatihi de kötü olmasıyladır. Doğal yasa gereği bir emrin mukabilinin kötü olması ve doğal akılla da bir kimsenin bu kuralların her birine tanıklık etmesi nedeniyle bunlar yasaklanmıştır."⁵¹⁸

Scotus on emrin kabaca keyfî kurallar olmadığını açıkça ifade eder. Aklın doğası gereği bir insan bunu fark edebilir. Her bir hüküm Tanrı onların öznesi olmadığı için Tanrı'nın değiştirmedığı bir sonuca dayanır. Şayet Tanrı onların öznesi olsaydı, onlar nihai olarak onun doğasında bulunurlardı.⁵¹⁹

Tanrı'nın vaz ettiği on emirdeki ikincil emirlerin bazılarında, örneğin Tanrı'nın İsrailoğullarının Mısırlıların mallarını yağmalamalarını ve İbrahim'den oğlu İshak'ı kurban etmesini istemesi gibi güçlükler ortaya çıkmıştır. Scotus bu konuda ilk olarak on emrin tamamının doğal yasaya ait olup olmadığını sorusunu tartışmış ve bir ayrım önermiştir. Bu ahlâk yasaları en yalın anlamıyla apaçık olan ameli kuralları zorunlu olarak takip eden doğal yasaya bağlıdırlar. Örneğin Tanrı insanın kendinden başka Tanrı'lar edinmesine ve boş yere ismini anmasına izin vermez. Bu tür fiiller insanın

517 A. g. e., s. 379.

518 A. g. e., s. 380.

519 A. g. e., s. 383.

var oluş gayesine aykırıdır. Tanrı'yı Tanrı olarak sevmek, zorunlu olarak ona ibadet ve tazimi gerektirir. Diğer taraftan apaçık olan ilkeleri takip etmeksizin de ahlâk yasası öncel ve zorunlu olan doğal yasaya tâbi olabilir.⁵²⁰

Scotus komşu sevgisinin kesin olarak doğal yasaya ait olduğunu ve komşumun Tanrı'yı sevmesinin benim irademi zorunlu olarak sınırladığını bir kanıt olarak ileri sürer. Bu durum göstermektedir ki on emrin hükümlerinin her bir ifadesinin bağlayıcılığı, yazılı yasa gelmeden önce de bütün insanların bunları yerine getirmeleri gerektiği anlamını taşımaz. Çünkü bunlar manevi olarak kalpte yazılıdır ya da harici olarak Tanrı tarafından ulaştırılan bilgiler aileler tarafından çocuklarına intikal ettirilir. Üstelik Scotus'a göre İsrailoğullarının Mısırlıların mallarını yağmaları için Tanrı'nın bir takdirde bulunmasına ihtiyaçları yoktur. Yüce hükümdar olarak Tanrı, sahip olmaları gereken şeylere sahip olamamalarından dolayı Mısırlıların mallarının İsrailoğullarına aktarılmasını istemiştir.⁵²¹

Scotus'un genel tavrı on emirden yalnız ikisinin kesin olarak doğal yasaya uyduğu yönündedir. O, üçüncü emir hakkında, sebt gününe ilişkin olarak yerine getirilmesi gerekenler hususunda kuşkularını dile getirir. İkinci tabloya ait hükümler geniş anlamda doğal yasaya bağlı olsalar bile dar anlamda değildir. Bu nedenle Tanrı katiyetle doğal yasaya bağlı emirlerin durumunda bir ayrıma gitmemesine rağmen ikinci tabloda yer alan emirlerle ilgili bir ayrım yapılabilir.⁵²²

Scotus'un bazı emirlere ilişkin ayrımı olanaklı görmesi ve ahlâk ilkelerinin kesin olarak doğal yasaya bağlı kabul edilmesini reddetmesi açıkça ahlâk yasalarının bütünüyle Tanrı'nın keyfi kararlarından ibaret olmadığını gösterir. Ona göre özel

520 A. g. e., ss. 384-385.

521 A. g. e., s. 385.

522 A. g. e., s. 389.

mülkiyetin dokunulmazlığının ve zaruret hâsıl olsa bile hırsızlığın olumsuz sonuçlarının -meşruiyetini istisnaların bulunmayışından alan- doğal yasayla doğrudan ilgili olmadığı düşünülebilir. Scotus'a göre şayet bir ahlâk ilkesi tam olarak doğal yasaya bağlı ise artık onun değiştirilmesi düşünülemez.⁵²³

Scotus Tanrı'nın iradesini doğruluğun ilk şartı olarak görür. Bünyesinde çelişğini barındırmayan hiçbir şey mutlak anlamda Tanrısal iradeye ters düşmez. Tanrı her neyi irade etmişse o doğru ve adildir. Ancak Scotus çelişkiye düşmeksizin apaçık ve zorunlu ameli ilkelere aykırı düşen fiillere Tanrı'nın izin verebileceğini kabul etmez. Bir kimsenin Scotus'un öğretisi ile ahlâkî zorunluluk ve on emrin ikincil hükümleri arasında sıkı bir ilişki olduğunu düşünmesi olasıdır. Birincil hükümler apaçıktır ve bunların zorlayıcı karakterinin apaçık ilkelerle yakın ilgisi vardır. Ancak ikinciller tablosundaki hükümler birincil ameli ilkelerle ve onların doğrudan türevleriyle uyumlu bile olsalar bu apaçık ilkelerden doğrudan çıkarılamaz. Onların zorlayıcı karakteri bu nedenle apaçık ve zorunlu olmayıp Tanrı'nın iradesine bağlıdır. Onların içeriği bütünüyle keyfi değildir. Onların zorunlu ilkelerle uyum ve ahengi açıktır. Ancak bu bağlantı Tanrı'nın istisnalar oluşturamayacağı kadar sıkı değildir. Şayet onun iradesi ikincil hükümlerin zorunlu ilkelere doğal uyumu sayesinde takviye edilirse konuya ilişkin güçlüklerin üstesinden gelinebilir.⁵²⁴

Bir kimse ahlak metafiziği açısından St. Thomas ve Ockham arasında bir konumlama yapsa Scotus düşüncesinin ortalarda bir yerde bulunduğunu söyleyebiliriz ürünleri orta noktada yer alır. O, değiştirilemez ahlâkî ilkelerin varlığını kabul etmesi ve ahlâk yasasının Tanrı'nın keyfi kararlarına bağlanmasını salık vermemesi bakımından birinciyle uyumludur. Öte yandan Ockham felsefesinde

523 A. g. e., ss. 389-390.

olduğu gibi ahlâk düzeninin belirleniminde Tanrısal iradeye St. Thomas'ın yaptığından çok daha büyük önem atfetmiştir ve en azından bazı emirleri zorunlu olarak Tanrı'nın aklından çok iradesine bağlamayı gerekli görmüştür. Scotus felsefesine baktığımızda onun ahlâk öğretisinin Tanrı'nın keyfi otoriteryanizmine dayanmadığını görürüz. O on emrin bütününe içine alan ahlâk yasasını Tanrısal iradenin ihtiyari bir yaratması olarak görür.⁵²⁵

524 A. g. e., s. 394.

525 Copleston, a. g. e., II, s. 550.

4. İnsan fiillerinin ahlâkiliğinin Belirlenmesinde İradenin Rolü

İnsan doğasının ne olduğu yani insanın neliği sorusu farklı antropolojik kavrayışları gündeme getirir. İnsan doğasının özneliliği konusunda temelde iki seçenek ileri sürülür. “İnsanın özneliliği akılda mı iradede mi; *ratio*’da mı *voluntas*’da mıdır? İnsanı insan yapan göstergeyi akılda bulan rasyonalist tutum, insan doğasının değişmez zamana bağlı olmayan ideal bir akılsal düzen içinde olduğu yönündeki tasarımı esas alır. Buna karşılık iradeci (voluntarist) tutum var oluşunu ancak ve öncelikle bir irade koyma edimi sayesinde bulan ve sonradan konulmuş olan şeyin zorunluluğunun da ancak yine bu iradeye bağlı olarak her türlü değişmeye açık olduğunu savunan bir doğal yasa geliştirir.⁵²⁶

Doğal yasa en saf ve yetkin anlamını Aquinolu Thomas’ın Aristoteles’e dayalı öğretisinde akla tanıdığı üstünlükte bulur. Doğal yasa, tanrısal evren yönetiminin sonsuz yasasına yani *lex aeterna*’ya tüm var olanların akla uygun düzeninde tanrısal bilgelik içinde kararlaştırılmış olan hakikatlerin (ideler) belirlediği işte bu sonsuz yasaya bağıntılanır. Her varlığa *lex aeterna* aracılığıyla kendi özlerine uygun bir yetkinlik, iyiye doğru taşıyan bir doğal iç düzen verilmiştir. Her şey tanrısal iyiden pay alır ve yasa Tanrısal akıldan gelir. İnsan akıllı yasayı yaratmaz; akıl bize sadece yasayı keşfettiren bir araçtır. Ama akıl yoluyla keşfettiğimiz bu yasaya uymak zorundayız. Böylece en yüksek doğal hukuk buyruğu, ‘akla uygun eylemde bulunmak’ gibi formel bir kalıp içinde karşımıza çıkar.⁵²⁷

Kuşkusuz bir “ideal doğal yasa” tasarımı karakteristik güçlükler taşır. Örneğin doğal yasanın buyrukları değişmez varlık düzeninden çıkıyorlarsa ve var

⁵²⁶ Alwin Diemer (Ed.), *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, çev.: Doğan Özlem, İstanbul 1990, s. 400.

oluşlarını ihlâl edilmez bir yasadan alıyorlarsa pratikte buyruklara uygun düşmeyen istisnalar hep varsa bu istisnaların da doğruluğunun bulunması zorunludur. Örneğin İncil’de on emirle bağdaşmayan durumlar vardır.⁵²⁸

Orta Çağ’da Duns Scotus öncülüğünde Thomizme karşı iradeci bir yaklaşım bütün sonuçlarıyla belirmiştir. Scotus’a göre Tanrı, evreni özgürce ve kendi sevgisinden yaratmıştır ve yasalarını koymuştur. Scotus’a göre Tanrıdan gelen her şey iyidir, çünkü onu tanrı *istemiştir*. Ama tersine o iyi olduğu için tanrı onu istemiş değildir. Böylece her şeyin değeri, Tanrı’nın değerinden gelir yani *her şey iyidir (summum bonum)*, her şey Tanrı’nın iradesine dayanır. Bu durum tüm var olanlara yaratılmış düzen içindeki yerlerini gösterir ve *summum bonum*’dan aldıkları payın derecesini, kendilerine uygun düşen değeri belirler. Ancak onun en yüksek noktasında yani en yüksek iyi’de değer düzeni zorunlu ve değişmezdir. Bunun sonucu olarak doğal hukuk da kesin bir anlam içinde insanın *summum bonum* ile ilişkisiyle sınırlanmış olmak zorundadır. Doğal hukuk ancak *summum bonum*’a dayalı Tanrı yasağını Tanrı sevgisinin buyruğunu içerecektir.⁵²⁹

Peter Lombard *Sentences*’ın pek çok yerinde vicdanı (conscience), “insan tabiatını iyiye sevkeden”⁵³⁰ şey olarak tanımlar. St. Boneventura da onu “pratik aklın bir itiyadı” olarak tanımlar. Ancak ifadeyi, kökeni Grekçe olan “synderesis” kavramıyla karşılar. Ona göre bu sayede insan, ahlak doğrularının genel ilkelerini ve hususi eylemlerinin iyilik ve kötülüklerini bilir.⁵³¹ Öyle görünmektedir ki bu vicdani fonksiyon Scotus’un “adalete yönelim” (affection for justice) tanımlamasına karşılık

527 A. g. e., ss. 400-401.

528 A. g. e., s. 401.

529 A. g. e., s. 402.

530 “weighs human nature towards good.” Scotus, Will and Morality, s. 45.

531 Scotus, Will and Morality, s. 45.

gelmektedir. Ancak Scotus'a göre bu yönelim bir aksiyonu veya herhangi bir yetiden neş'et eden bir aktı ifade etmez.

Scotus *synderesis*'i pratik aklın bir işlevi olarak görür. Buna göre onun yargıları genel ahlak prensiplerine dayanır. Hâlbuki *conscience* hususen somut eylemleri ifade eder. *Synderesis*'in iradede olduğu gibi adalet yönelimi nedeniyle akl-ı selim (right reason) hükümlerini takip etme eğiliminde olduğu söylenebilir.⁵³²

Scotus'a göre zihin ve onun bilgi fonksiyonu iradenin kısmi bir nedenidir. Zira zihnin pratik ahlak bilgisi, ahlaki anlamda iyi aktının ortaya çıkarılmasında iradeyi cezbeden bir hususiyet kazanmıştır. Fakat burada akıl ve onun bilgisi temel değildir. Çünkü iradenin nedeninden ve iradenin ortaya çıkardığı aktın özgürlüğünden daha çok önem taşımaz. Dahası irade, vicdanın bu eğilimini takip etmek zorunda değildir. Gerçek özgürlüğe sahip olduğu için adalete yönelim ve faydaya yönelim bakımından kendi kendini determine edebilir.

Şayet *sindereis* zorunlu olarak ve her zaman doğruca aktetmenin ve kötülükten sakınmanın neticesinde ortaya çıkan bir şeye bu durumda iradenin sahasına girmez. Onu burada varsayamayız. Bu durumda *sindereis* zihnin sahasına girer ve onunla ilgili olarak daima doğru olan ilkelerin itiyadî bilgisinden başka bir şey varsayılmaz. Sahip olduğu doğal ışık vasıtasıyla akıl, bu prensipleri kendi terimleri üzerinden doğrudan onaylar. Bu nedenle ve bir yönüyle zihne bağlı oldukları için özgür irade bu prensiplerle uyumlu olan seçmeleri tabiatı gereği onaylar.⁵³³

Scotus, ahlakı derecelendirir ve ahlaki iyiyi doğal iyiden ayırır. Ona göre ahlaki iyyinin başlıca dereceleri şunlardır: Birincisi türe ait iyilik. İkincisi koşullara

⁵³² A. g. e., s. 46.

bağlı iyilik. Üçüncüsü de liyakat ve derece bakımından veyahutta Tanrı'nın onayı vasıtasıyla bir mükâfatın kazanılması bakımından iyilik.⁵³⁴

Scotus, bir aktı motive eden gayenin yalnız başına onu ahlaki bakımdan iyi kılıp kılamayacağını tartışma konusu yapar. “Her akt gayesi nedeniyle iyi midir?” sorusuna cevap arar. Zira bu konuda pek çok otorite, gayenin bunu tek başına gerçekleştirebileceğini ileri sürer.

Scotus doğal iyiliği iki biçimde değerlendirir. Bunlardan ilkinin “varlıkla bitişik” (coextensive with being) anlamında “ontolojik” olarak isimlendirir ki bunun doğal iyi ile özdeş olduğunu söyleyebiliriz. “Doğal iyilik”in (natural goodness) diğer anlamı ise “kötünün karşıtı olması”dır. Scotus bunu “birincil” veya “temel iyilik” yerine “ikincil iyilik” kavramıyla karşılamaktadır. İkincil veya arizi iyilik, bir fiziki yapıyı olduğu kadar bir aksiyonu da ifade edebilmektedir.⁵³⁵

Scotus doğal iyilik ile ahlaki iyilik arasında bir ayrım yapar. Buna göre doğal iyilik, bir fiziki yapının güzelliğinin yanı sıra kendi içinde uyumlu bir bütün olmasından kaynaklanır. Bu uyum fiziki yapının boyutlarında, renginde ve şeklinde kendini gösterir. Augustinus’un dile getirdiği gibi “bir insanın yüzündeki iyilik, muntazam yüz hatları, neşeli bir yüz ifadesi ve parlak bir çehreden mürekkeptir.”⁵³⁶ Bu doğal iyilikler varlığa bitişik değildir. Bunlar kötünün zıddı ve bir şeyin ikincil yetkinlikleridir. Yine Dionysius’un da ifadesine göre bütün bu niteliklerin bir araya gelmesinden yetkin bir iyilik ortaya çıkmaktadır. “İyi tam ve yetkin bir nedenden ortaya çıkmaktadır.”⁵³⁷

533 A. g. e., s. 201.

534 A. g. e., s. 221.

535 A. g. e., s. 53.

536 A. g. e., s. 225.

537 A. g. e., s. 227.

Bir fiziki yapıda tabiatı itibariyle bütün bu nitelikler ortadan kalktığında bütünüyle kötü ortaya çıkar. Bütünden belli nitelikler eksildiğinde ise ortaya çıkan şeye bütünüyle kötü denilemez. Şöyleki bir beden güzel ve çirkin nitelikleri bünyesinde barındırabilir. Buna göre bir aksiyon, objesi, gayesi ve formu açısından etkin nedeniyle tabaati gereği uyumludur.

Ahlaki iyilik ise bütün kombinasyonlarıyla moral aktın bir iyiliğidir. Buna göre bir şeye moral olarak iyi veya moral olarak kötü bir aktın sahip olması salt anlamda eşit derecede gerçekleşir. Her ne kadar gaye bir aktaki iyiliğin temel koşulu olsa da mutlak anlamda bunun için yeterli neden oluşturmaz. Bütünüyle moral iyilikte toplanan övgüye değer iyilik de gayeden çıkar. Sonuçta hareket ettirici nedenin (*moving cause*, yani iradenin) ana kısmının bir yerinde ortaya çıkan doğruluk, bütün bir aksiyonu doğru yapar. Ancak buradaki gaye yalnızca niyet olarak anlaşılmamalıdır.⁵³⁸

Scotus “Bizim bazı aktlarımız kayıtsız mıdır?” sorusunun cevabı için Metafizik’in IV. Bölümünü referans gösterir. Zira Aristoteles’e göre sahiplik ve yoksunluk arasında orta bir yer yoktur. İyi ve kötü bünyelerinde birbirlerini mahrum bırakıcı bir zıtlık barındırırlar.⁵³⁹

Scotus “Moral değerler konuları itibariyle iradede mi yer alır?” sorusunu ortaya atar. Konuya ilişkin olarak *Will and Morality*’de Aristoteles’in görüşlerine yer verir. Aristoteles Etik’in I. Bölümünde moral değerleri ruhun irrasyonel alanına yerleştirir. Ancak bunun yanı sıra Aristoteles II. Bölümde moral değerlerin seçim itiyatları olduğunu ve seçimin de bir irade aktı olduğunu savunur. Yine IV. Bölümde seçimin bilinçli bir istem (a deliberative appetite) olduğunu vurgular. Ona göre

⁵³⁸ A. g. e., ss. 227-229.

bilinçli istem, işleyişinde rasyonel bilgi öngörülen iradeye aittir.⁵⁴⁰

Tüm ahlâk fenomenlerinin temelinde bir inanç yatar. Bu nedenle de ahlâksal eylemlerin aslında eylemde bulunan kişinin özgür kararına bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Bu doğruysa eylemde bulunan kişinin isterse başka biçimde eyleyebileceği sonucuna varılabilir, işte irade özgürlüğü başlığı altında ifade edilen şey bu inançtır.⁵⁴¹

İrade özgürlüğünün karşısında belirlenimcilik yer alır. Doğal olguları ayrıcalıksız belirleyen ve aynı nedenlerin hep aynı sonuçları doğurduğunu söyleyen nedensellik yasasının etkisiyle insanın bedensel varlığı da bu yasaya bağlı olacağından onun verdiği tüm kararların da aslında bu yasaya bağlı olacağı için yani onun ahlâksal yaşamının da belirlenmiş olduğu söylenir. Bu anlayışa göre insanın tüm eylemleri tam olarak belirlenmiştir. İnsanın psikolojik tepkileri gibi ahlâksal niyet ve tasarımları da belirlenmiştir. *Ahlakî belirlenimcilik* olarak adlandırılabilen bu görüş insanın belli durumlar karşısında özgürce kararlar alabileceğini ve bu kararlarının sorumluluğunu yüklenebileceğini kabul etmez.⁵⁴²

Buna karşılık Scotus'un da tam bir yetkinlikle ileri sürdüğü gibi irade özgürlüğünden yola çıkan çok sayıda kuram vardır. Bu kuramlar belirlenimciliğe karşı pek çok kanıt geliştirmişlerdir. Örneğin bu kuramlarda insan eylemlerinde *motivasyon* ile *belirlenim* (determinasyon) arasına bir fark konulur. Bir eylemi sadece yararına ve ahlâksal değerine inandığımız bir tasarım motive edebilir. Ama bu motif, doğa yasalarının zorunlu belirleyiciliğine sahip değildir. Çünkü burada bir "karar verme" söz konusudur ve bu karar verme olgusu, eylemde bulunan kişinin

539 A. g. e., s. 315.

540 A. g. e., ss. 319-321.

541 Diemer (Ed.), a. g. e., s. 317.

özgürlüğünün işaretidir. Ama diğer taraftan bu özgürlük başka türden bir belirlenimi de hazırlar. İnsan doğa yasalarının belirleyiciliği dışında eylemlerini kendi kararlarıyla tutarlı olacak şekilde düzenlemeye başlar ki burada bu özgürce alınmış kararlar artık kendi eylemlerini belirleyen motifler haline gelir ve insan, yaşamını artık kendi kararlarının belirleyiciliği altında kurar.⁵⁴³

Nitekim Kant da özgürlük problemine ilişkin olarak insanı hem özgür tutum takınan, hem de nedensel olarak belirlenmiş bir varlık olarak görür. Öyle ki insan, algıları aracılığıyla kavradığı ve kendisine nedensel yasalar tarafından belirlenmiş olarak görünen bir evrende yaşar. Kant, *fenomen* ve *numen* arasında yaptığı bu ayırımdan kalkarak insanın sadece kendisine ait bir başka numen dünyâsını kurabileceğini, bunu da kendi özgür iradesinden yola çıkarak başarabileceğini ekler. Bir başka deyişle irade özgürlüğü, insanın bir akıl varlığı (pratik akıl sahibi) olarak düşünülür düzlemde kendisine ait bir *Ding an sich* kurmasına olanak sağlar ki kurulan bu şey nedensellik yasasına uymaz.⁵⁴⁴

542 A. g. e., s. 317.

543 A. g. e., s. 317-318.

544 Immanuel Kant, Pratik Usun Eleştirisi, Çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul 1997, ss. 382-383; İ. Kant, 1996, ss. 81-82.

SONUÇ

Duns Scotus Orta Çağ'ın çığır açıcı filozoflarından biridir. O sadece Orta Çağ Hristiyan düşüncesine çeşitli açılımlar sağlamakla kalmamış, modern düşüncenin doğuşuna öncülük eden filozoflardan biri olmuştur.

Scotus'un düşünce tarihindeki şöhreti, kurucu yeteneğinden çok diyalektik kavrayışına ve tenkit becerisine dayanmaktadır. Roger Bacon'dan çok etkilenmiştir. St. Augustinus ve St. Anselmus'u en büyük üstadlar olarak görmüştür. Fransisken'ler onu düşünce sistemlerinin doktoru (Doctor Subtle) olarak görmüşlerdir. Scotus, Fransisken gelenek içinde bir taraftan Bonaventura'nın düşüncelerinin bir bakıma mirasçısı, diğer taraftan da Ockham'ın hazırlayıcısı olarak görülmüştür.

Duns Scotus'un felsefesinde irade önemli bir yer tutar. Nitekim "Scotus'un iradeciliği" ya da "Scotist iradecilik" oldukça yaygınlık kazanmış bir ifadedir. Scotus'ta iradenin başat kavram oluşu, onun başkasına göre değil, bizatihi kendinde bir üstünlük ve öncelik taşımasındandır.

Scotus'a göre irade, düşünceyi üç şekilde kontrol eder:

İlki, akılda her biri mükemmel ve belirgin olan akletmelerin yanı sıra belli belirsiz ve mükemmel olmayan pek çok akletme vardır. Örneğin konik bir piramitin zemininden bakıldığında tek bir nokta belirgin bir şekilde görülürken aynı zeminden pek çok diğer şey eksik ve belli belirsiz görülür. Yani söz konusu birkaç 'görüş'ten sadece bir tanesi yani piramitin ekseninin düştüğü zaviye bize mükemmel bir görüş sağlar. Örneğimizde yer alan bu durum, görme duyumuz için nasıl mümkünse bundan daha fazlasının akılda gerçekleşmesi de mümkündür. Akılla verilen hükümlerde irade karar noktasını oluşturur.

İkincisi, irade bazı akletmeler aracılığıyla isteyebilir ve hoşnut olabilir ya da bu akletmenin objesinden veya kendisinden zevk almayabilir. Aksi halde irade, akla ve onun sağladığı bilgiye doğrudan katılmaz.

Üçüncüsü, irade akletmekten hoşnutluk duyarak onu kararlı olmaya yönlendirir. Bunun yanında irade edilmeyen (nilled) ya da aklın hiçbir şekilde hoşnut olmadığı akletme (intellection) zayıflar ve devre dışı kalır. Pek çok farklı işlemi ve faaliyeti olan bir fail (agent) eğer tek bir objeye göre hareket ederse aynı zamanda pek çok şeyle meşgul olmasına kıyasla daha gayretle ve eksiksiz bir şekilde hareket eder. Bu nedenle eğer ruh bütün gücüyle aynı şey üzerinde yoğunlaşırsa çeşitli güçlerinin farklı şeylerle ilgilenmesi halinden daha etkili ve eksiksiz hareket eder. Bu nedenden ötürü eğer irade akıl ile aynı şeye yönelirse akli eylemlerinde doğrular.

Scotus özgür iradeyi tecrübenin çıkış noktası kabul etmiştir. Ona göre düşünce, ruh ile eşyanın birleşen faaliyetiyle meydana gelir. İşte bu ilk akletme kapalıdır. Onun açıklık kazanması ancak iradenin bu kapalı düşünceler üzerine dikkatini yöneltmesi ve onlara kesinlik kazandırmasıyla olur. Aksi halde tasavvur zayıflar ve sonunda kaybolur. Düşünce faaliyeti iradenin yardımcısıdır. Karar vermek iradeye düşer. Bu durumda Scotus, iradeyi varlıklar âleminin meydana gelişinde belirli bir şeyi benzerinde ayıran bir sıfat olarak görmektedir.

Scotus'a göre meydana gelen her olayın kaynağında ya doğa ya da irade vardır. O bunlar arasında bir ayrım yapar. Birçok Hristiyan düşünür gibi Scotus da Tanrı'nın bir dünya yaratırken zorunluluk altında olmadığını savunur. Tanrı'nın kendisi dışındaki her şeyin varlığı mümkündür ve onun iradesine bağlıdır. Tanrı, ilk olarak kendi muhafazasında olan mevcut sistemi işler kılmak üzere doğayı yaratmıştır. Bazı olaylar (güneşin sabah doğuşu gibi) Tanrı'nın icra ettiği eylem varsayımına göre

koşullu zorunludur. Fakat insan seçimleri olumsaldır. Herhangi bir seçimde bulunurken evet veya hayır demek bütünüyle bize bağlıdır.

Scotus, seçimlerimizin doğal olaylar gibi bizim dışımızdaki sebebler zinciriyle belirlenmesi anlamında determinizm diye tanımlanan doktrine karşı çıkar. Ona göre bir insan seçimi, kendisini takip eden etkiler zincirinin salt bir başlangıcıdır.

Scotus, teolojisindeki bütün sorunların nihai cevabını ilâhî varlığın sonsuzluğunda bulmaya çalışır. Ona göre filozoflar sonsuz varlığın bulunduğunu bilebilirler. Ancak yalnızca teologlar vahye dayanarak spekülasyonlarına bir başlangıç noktası tayin ederler ve Tanrı'nın zatına ilişkin olarak söz söyleyebilirler. Teologlar, mutlak olarak Tanrı'nın her şeye güç yetiren olduğunu bilir ve bütün sonlu varlıkları sonsuz varlığın ışığında düşünürler. Tanrı sonlu varlıkları yaratıp yaratmayacağına, onları yaratırken ikincil nedenler tayin edip etmeyeceğine özgür iradesiyle karar verir. Tanrı her zaman ve her yerdedir; çevresiyle olan münasebetlerinde insan davranışlarını düzenleyici ilkeler koymakta özgürdür. Mutlak olarak özgür Tanrı'nın özgür kararlarına bağlı olan hiçbir şey felsefi olarak çıkarsanabilir değildir. Sonuçta bu tarz bir felsefi kanıtlamanın objesi yoktur. Felsefi nedenler açısından bu mümkün görünse de bu zorunlu bir çıkarım olarak kanıtlanamaz.

Scotus Tanrısal iradenin yaratıcı neden oluşunu açıkça dile getirir. Tanrısal iradeyle yaratma ontolojik açıdan olmasa bile anlaşılacak için birbiriyle bağlantılıdır. Tanrısal irade tektir; ezelî ve değişmez bir iradedir. Tanrı'da yaratmadan önce ve sonra değişen iki ayrı irade yoktur. Tanrı'nın iradesi nedeni olmayan bir nedendir. Eğer onun nedeni olsaydı, bu onu aşan bir şeyin olduğu anlamına gelirdi.

Scotus teolojide ikili bir yaklaşımı benimser. Bunlardan biri insanın sınırlı

aklıyla tasarlayabileceği Tanrı'ya ve onun niteliklerine ilişkin olan doğal teoloji -ki bu metafiziğin bir dalıdır-; diğeri ise insan aklının sınırlarını aşan varlık ve onun zihni ile ilgili olan doğaüstü ideal teolojidir. Scotus'a göre teoloji spekülatif bilimler arasında sayılamaz; o pratik bir bilimdir. Çünkü insanın amacı Tanrı'yı sadece bilmek değil, sevmektir de. İnsana akıl yönünden bir bakıma sınır getiren Scotus, bu sınırlılığı insan ve Tanrı iradesine verdiği sınırsızlıkla gidermeye çalışmaktadır. Ona göre iradenin hem insan için hem de Tanrı için önceliği vardır. Hatta irade Duns Scotus'un evrenbiliminin de en nihai ilkesidir.

Scotus iradeye ilişkin görüşlerini ahlâk alanına da teşmil eder. Tanrısal irade her şeyin ilk nedenidir. İyilik, doğruluk ve ahlâkîlik ancak Tanrı tarafından istenilmiş olmak itibarıyla mutlaklardır. Eğer tanrısal iradeden bağımsız olarak mutlak olsa idiler Tanrı, kudretinde kendine tâbi olmayan bir kanun tarafından sınırlanmış bulunacaktı.

Tanrı kendisini mutlak olarak ister, iradesi sonsuzdur. Kendisi için olanaklı olan her şeyi tek bir edimde isteyebilir ve isteyip istememede mutlak olarak özgürdür. Bu insan aklının fevkinde kelamî bir tasarımdır. Tanrı dünyayı sonsuz olarak istemiş olmalıdır yoksa dünyayı istememiş olduğu bir zaman olurdu ki bu Tanrı'da değişim ve eksiklik olduğu anlamına gelirdi.

Scotus bazen Tanrısal iradenin irade ettiği için irade ettiğini ve bunun için bir nedene gereksinim duymadığını aksine nedenini kendi içinde taşıdığını ileri sürer. Scotus her şey için kanıtlayıcı bir neden aramanın cahil insan olmanın bir işareti olduğuna değinir. Ona göre nihai ilkeler kanıtlanamaz olmanın yanı sıra mümkün şeylerdir. Çünkü mümkün şeyler zorunlu ilkeleri takip etmezler. Tanrı'daki insan tabiatı idesi zorunludur. Ancak Tanrı'nın insan tabiatını niçin bu

şekilde tasarladığı, ferdi olarak burada ve bu zamanda oluşu, cevabı verilemeyen sorulardandır. Çünkü böylesinin iyi olacağı için böyle olmasını irade etmiştir.

Tanrı'nın iradesi mutlak olarak özgür olduğu ölçüde kavranılamazdır. Seçimleri için hiçbir olanaklı neden bulunamaz. Bu nedenle mantık Tanrı'nın eylemleri için bir neden saptamayamaz. İnsanın yapabileceğinin tümü evrendeki olguları deneyimsel olarak kendisine görüldüğü gibi bilmektir. Çünkü Tanrı isteseydi başka türlü bir evren de yaratabilirdi. Böylece Scotus Tanrı için dünyayı bir biçimde yaratmanın zorunlu olmadığı fikrine dayanan bir yaratılış teorisi geliştirmiştir.

Scotus Tanrı'nın en çok irade sıfatına önem verir. Ona göre Tanrı'nın kendi fiillerinin mürididir. İradesinden sadır olacak her fiilin yine iradesinden başka dayanağı ve kaynağı yoktur. Her şey onunla başlayıp onunla biter. O isteği her şeyi hakkıyla yapar.

İrade her gerçek failde bulunan bir vasıftır. Tanrı'nın ezeldeki iradesi *seçme* anlamını ifade eder. Genel olarak fiildeki seçimlere baktığımız zaman seçim sahibinin aynı zamanda irade sahibi olduğunu görürüz. Scotus'a göre irade fiille tahakkuk eder. Tanrısal irade kendi fiilleriyle mütalaa edilmelidir. Tanrı'nın fiilleri aslında onun seçimleridir. O halde irade ve seçim birbirini tamamlayan kavramlardır.

Tanrı âlemi yaratmada, muhafaza etmede ve yönetmede özgürlüğe sahiptir. Tanrı özgürdür, demek Tanrı kendisinin dışında hiçbir şey tarafından zorlanamaz, mecbur edilemez veya kontrol edilemez demektir. Tanrı nasıl bir dünya yaratacağını ve onu nasıl düzenleyeceğini seçme özgürlüğüne de sahiptir. Elbette ki Tanrı'nın zatî iyiliği göz önüne alındığında Tanrı'nın o iyilikle çatışan herhangi bir şeyi seçmesi imkânsızdır. Hakikaten genellikle Tanrı'nın bir dünya yaratma veya yaratmaktan

kaçınma hususunda tamamıyla özgür olduğu, yaratmanın öncesinde “var olma hakkı”na sahip olan hiçbir varlığın bulunmadığı, yarattıklarının iyiliğinin Tanrı’nın yüceliğine ve iyiliğine yaratmayı zorunlu ve kaçınılmaz kılacak hiçbir şey “katmayacağı” savunulmuştur. Bu sebeple yaratma kararı, Tanrı katında özgür ve cömertçe bir seçimdir.

Tanrı’nın mutlak kudretini anlamanın tabîî yolu, kısaca “Tanrı ne olursa olsun her şeyi yapabilir” demektir. Tanrı mantıksal olarak mümkün olan ve Tanrı’nın kâmil mahiyetiyle tutarlı olan her şeyi yapabilir. Bu kadar kapsamlı bir kudret, insanlık tarihinde arzulanan bir sonucu meydana getirmek için Tanrı’nın fiilde bulunabileceği pek çok yola izin verir. Tanrı’nın dünyayı başlangıçtaki yaratması, daha sonra meydana getirmeyi dilediği eşyaya ait çok ve çeşitli imkânları düzenlemek için önemlidir.

Tanrısal iradenin iyilikle hükmetme zorunluluğu da yoktur. Seçim, iyiliğin aksine Tanrı’nın iradesiyle ilgili bir konudur. Tanrı bir şeyi irade ederse bu şey iyidir. Tanrı irade etmiş olduğundan başka ahlâkî yasalar irade etmiş olsaydı bu diğer yasalar geçerli olurdu. Çünkü erdemlilik onun iradesindedir. Tanrı’nın irade ettiği kadarının dışında erdemlilik taşıyan bir yasa yoktur. Bir kimse kartezyenizmde nihai olanı düşünmedikçe daha ileri gidemez. Fakat daha ileri gitmek için de ilk olarak Scotus’un ileri sürdüğü Tanrı’nın akli ve iradesi arasındaki formel ayrımı reddetmelidir.

Scotus’a göre özgür ve mümkün fiiller varsa özgür ve mümkün nedenler de olmalıdır. Yani bir neden bir fiille ya da onun zıddıyla belirlenir. Scotus mümkün ve özgür nedeni irade ile özdeşleştirir ve bununla iradenin kendisini belirlediğini iddia eder. Burada vurgulanan husus, bir fiili sürdürmenin veya ondan yüz çevirmenin irade

edilme olanağının bulunmasıdır. Scotus'a göre fail eylemde bulunma veya bulunmama gücünü haizdir. Bu nedenle insan iradesi bir eylemde bulunma veya bulunmama ya da bir fail tarafından mümkün olarak belirlenmediği sürece başka bir fail tarafından belirlenme gücüne sahiptir.

Tanrı'nın iyi olanı seçmesinde bir zorunluluk söz konusu ise de bu mantıksal bir zorunluluk değil, Tanrı'nın iyilik ve adalet sıfatlarının gereği olan ahlâkî bir zorunluluktur. Ona göre Tanrı'nın iyiyi seçmesinin bir bakıma zorunlu olduğu söylenebilir. Fakat bu zorunluluk imkâna zıt bir zorunluluk değildir. Ancak Tanrı ahlâkî açıdan iyi olanı yaratmak zorundadır.

Scotus'a göre Tanrı'nın buyurduğu davranış kuralları, akıl için kendiliğinden açık ya da zorunlu buyruklar değildir. Kurallar Tanrı onları koyduğu için zorunludurlar. Tanrı, hilenin, gaspın ve rüşvetin yanlış olmayacağı bir toplum da yaratmış olabilirdi. Bununla birlikte o on emrin kesin yasalarından ilk üç buyruğu zorunlu olarak görür. Tanrı'nın mutlak özgürlüğüne hâlel getirebilecek bu istisnaları Scotus şöyle savunur. İnsanın Tanrı'dan başka tanrıları olamayacağı, onun Tanrı adını boşuna ağzına almaması gerektiği, insanın ona tapınması gerektiği kendiliğinden açık yasalardır; Tanrı'nın kendini sevmesinden çıkarlar.

Scotus'a göre Tanrı, Musa kanunu yerine İncil'i koyduğu gibi bizi bugün yöneten ahlâkî kanun yerine yeni bir kanun koyabilirdi. Âlemin idaresinde olduğu gibi yaratılmasında da o özgürlüğünden başka kural tanımaz. Bütün şeylerde olduğu gibi bu noktada da Tanrı eğer en yüksek özgürlük değilse Thomas'm ileri sürdüğü gibi iradesi yüksek hikmeti tarafından mutlak olarak belirlenen varlıksa kendisinin ve yetki verdiği kilisenin bağışlama hakkı izah edilemez.

Scotus ahlâk yasasını bir anlamda iradeye bağlamaktadır. Tanrısal iradenin bir

ediminden önce geldiği düşünöldüğü için Tanrısal akıl, insan doğasına uygun olan sonsuz ve değışmez ahlâk yasasının inşa edildiğı edimleri algılar. Fakat Tanrısal akıl Tanrı'nın iradesini zaafa uğratmaksızın zorunlu bir güç kazanır. Bu durumda bir kişi Tanrısal iradeden dolayı ahlâk yasasının içerikten yoksun olduğunu söyleyebilir. Fakat ahlâk yasasının zorlayıcılığı onu ahlâkî olarak buna zorlar. Akıl belirli bir eylem türüne eğilim gösterirken birini bir biçimde eylemde bulunmaya zorlamaksızın bu şeyin doğru veya yanlış olduğunu söyler. Sevk ve idare ise yalnızca istem ve iradeye aittir.

Scotus'a göre ahlâkî olarak iyi olan bir fiil sağduyuya uygun olmalıdır. Tanrısal irade iyiliğın nedenidir ve bu nedenle irade ettiğı şey iyidir. Ona göre iyi, bizatihi gerçeklikten yoksundur. Bundan dolayı ona göre Augustinus felsefesi, Anselmus'tan ve Aristoteles'dan yüksektir. İlâhiyat her şeyden önce pratik bir bilgidir. İyi iyidir, çünkü Allah onu emretmiştir; hâlbuki Thomas'a göre Allah iyiyi iyi olduğu için (Perseitas boni) emreder. Dolayısıyla insanın en yüksek hedefi ve en yüksek olgunluğu mistik temaşada değil bütünüyle Allah'a yönelen irade ve sevgidedir.

İyi ve doğru sadece Tanrı tarafından irade edilmiş olmak bakımından mutlaktır. Onlar Tanrısal iradeden bağımsız olarak mutlak olsalardı bu takdirde Tanrı'nın kudreti kendisine tâbi olmayan bir yasa tarafından sınırlanmış olacağından ne Tanrı'nın mutlak özgürlüğünden ne de mutlak güç sahibi oluşundan söz edebilirdik.

Scotus'a göre Tanrı özgür insanlar yerine günah işleme imkânı olmayan varlıklar yaratabilirdi. Ancak bunu sadece onları özgür iradelerinden mahrum etmek suretiyle yapabilirdi. Çünkü irade kaçınılmaz olarak günah işleme imkânını gerektirmektedir. Bunun ne kadar Tanrı'nın iradesini sınırladığı düşünölse de en azından mantıksal bir

zorunluluk olduğu gör÷lmektedir. Her Şeyden önce Mutlak İyi'nin kendisiyle eşit derecede mutlak bir iyi yaratması imkânsızdır.

Scotus Tanrı'nın iradesine gerekçe aramanın insanın kavrayış sınırlarını aşacağını ileri sürer. Konunun esas Tanrı, ontolojik anlamda daha iyisini yaratabileceğı halde niçin bunu yapmamıştır? sorusunun onun zat ve sıfatlarına zarar vermeden yanıtlanmasıdır. Ontolojik olarak bakıldığında Tanrı'nın bu dünyadan daha iyisini yaratması mümkündür. Öyleyse sorumuzun yanıtını ontolojik bakış açısında değil ahlâkî bakış açısında aramamız gerekmektedir.

Scotus'a göre insanın özgürlük alanı mutlak bir özgürlük alanı ile çevrelidir. İnsan farklı seçenekler karşısında tercih hakkını kullanma gücüne sahiptir. Seçmeden sonra amacına ulaşmak için özgür olarak eylemde bulunur. Onun sorumluluğı bu eylemden ötürüdür. Ancak amacın gerçekleşmesi bazı şartlara bağlıdır. Sonucu etkileyen şartların oluşması eylemi yapana bağlı değildir. Burada Tanrı'nın iradesi devreye girmektedir.

Scotus iman-akıl ilişkisi bağlamında da iradeyi akıldan bağımsız ve ondan mutlak derecede üstün görmüştür. Bu yaklaşım Orta Çağ felsefesinin bir karakteristiğı olan akıl-vahiy uygunluğına dayanan dengeyi bozmuştur. Scotus'a göre irade akıl ilişkisi bağlamında iradenin sağladığı özgürlük akılla kazanılan bilgidenden daha üstündür. Onu bu yargıya vardırان etken, teolojiyi teolojinin alanını daraltma pahasına rasyonel bir araştırmaya konu olan düzlemde kurtarma kaygısı olduğunu düşünmekteyiz.

Zira Scotus'un ele aldığı konuların hepsinin merkezinde iman ve akıl arasındaki ilişkinin tespiti yer alır. İkisinin de baştan sona uyum içinde olduğı

gösterilemedikçe Orta Çağ dünya görüşü istikrara kavuşamamıştır. Görünen o ki Scotus'la birlikte bu istikrarsızlık derinleştirilmiştir.

Sonuç olarak Scotus, Orta Çağ düşüncesinin gelişiminde önemli bir merhaleyi teşkil eder. Scotus düşüncesi 14. yüzyılın eleştirel hareketlerinin canlanmasına fiilen katkı sağlamıştır. Bununla birlikte Scotus'un eleştirmeciliği, daha keskin bir eleştirmecilik yolunu tutan Ockham'ın çıkışına zemin hazırlamıştır.

KAYNAKÇA

Birincil Kaynaklar; Duns Scotus'un Eserleri

Scotus, Duns, God and Creatures – The Quodlibetal Questions, ed. Felix Alluntis – Allan B. Wolter, Princeton University Press, London 1975.

Scotus, Duns, Philosophical Writings (A Selection), ed. Allen B. Wolter, The Bobbs-Merrill Company, Indiana 1962.

Scotus, Duns, Quodlibetal Questions as God and Creatures: The Quodlibetal Questions, Tras.: Allan B. Wolter – Felix Alluntis, Princeton University Press, 1975.

Scotus, Duns, Will and Morality, ed. Allen B. Wolter, Catholic University of America Press, Washington 1986.

Scotus, Duns, Contingency and Freedom, (Lectura I 39), Kluwer Academic Publishers, Netherlands 1994.

Scotus, Duns, Duns Scotus' Early Oxford Lecture on Individuation, ed. Allen B. Wolter, Old Mission Santa Barbara, USA 1992.

Scotus, Duns, "Duns Scotus' Parisian Proof For The Existence of God," in Franciscan Studies, ed. Allen B. Wolter – Marilyn M. Adams, V. 42, Annual XX, 1982.

Scotus, Duns, A Treatise On God As First Principle, Eternal Word Television Network, www.ewtn.com, 02.06.2003.

İkincil Kaynaklar

- Açıköz, H. Mustafa, Sağduyu Eylem Felsefesi, Birey Yay., İstanbul 1997.
- Akarsu, Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Savaş Yay., Ankara 1984.
- Aquinas, Thomas, Some Selected Writing of T. Aquinas, Trans. T. Mcdermott, Oxford University Pres, New York 1993.
- Arıcan, M. Kazım, Spinoza'nın Özgürlük Anlayışı, C. Ü. İ. F. Dergisi, Sayı: 4, Sivas 2000.
- Aristoteles, Metafizik, Çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.
- Augustinus, Aurelius, İtirafı, Çev.: Dominik Pamir, Kaknüs Yay., İstanbul 1999.
- Aydın, Mehmet S., Din Felsefesi, Selçuk Yayınları, Ankara 1994.
- Bolay, S. Hayri, Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1976.
- Boss, E. P. (ed.), John Duns Scotus Renewal of Philosophy, Rodopi, Amsterdam 1998.
- Büyük Larousse, İstanbul 1986.
- Cevizci, Ahmet, Orta Çağ Felsefesi Tarihi, Asa Yay., Bursa 1999.
- Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Ekin Yay., İstanbul 2001.
- Cevziyye, İbn Kayyım, Şifau'l-Alîl, Beyrut 1995.
- Copleston, Frederick, A History of Philosophy, An Image Book, London 1954.
- Çankı, M. Namık, Büyük Felsefe Lügati, I-III, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1954.
- Çotuksöken, Betül – Babür, Saffet, Orta Çağda Felsefe, Kabalcı Yay., İstanbul

2000.

Davies, Brian, An Introduction to the Philosophy of Religion, Oxford 1981.

Descartes, Rene, Felsefenin İlkeleri, Çev. M. Karasan, Meb. Yay., Ankara 1989.

Descartes, Rene, Metafizik Düşünceler, Çev. M. Karasan, Meb. Yay., Ankara 1994.

Descartes, Ruhun İhtirasları, Çev. M. Karasan, Meb. Yay., Ankara 1991.

Dönmez, Süleyman, Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi, İstanbul 2004.

Elkâtip, H. Şule, Being and Individuation according to John Duns Scotus, A Ph. d. Thesis in METU (Unpublished), Ankara 1992.

Ertuğrul, İ. Fennî, Lügatçe-i Felsefe, Matbaa-i Amire, İstanbul 1927.

Etienne Gilson, Orta Çağ Felsefesinin Ruhu, Çeviren: Şamil Öçal, İstanbul

2003.

Gazzâlî, Felsefenin Temel İlkeleri, Çev.: Cemaleddin Erdemci, Vadi Yay., İstanbul 2001.

Gazzâlî, İhya u Ulumi'd-Din, Daru'l-Hadis, Kahire 1994.

Gilson, Etienne, History of Christian Philology in the Middle Ages, Random House, New York 1978.

Gilson, Etienne, Orta Çağ Felsefesinin Ruhu, Çeviren: Şamil Öçal, İstanbul

2003.

Gilson, Etienne, Tanrı ve Felsefe, Çev.: Mehmet S. Aydın, Birleşik Yay., İstanbul 1999.

Gilson, Etienne, Orta Çağda Felsefe, Çev.: Ayşe Meral, Kabalcı Yay., İstanbul

2007.

Harris, C. R. S., Duns Scotus, Theommes Press, Bristol 1994.

Honnefelder, L.; Wood, R.; Dreyer, M. (ed.), John Duns Scotus, E. J. Brill, Leiden 1996.

Hume, David, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, Çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1997,

Hume, David, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma, Çev.: Oruç Aruoba, Ankara 1976.

İbn Hazm, el-Fasl, Dâru'l-Cîl, Beyrut tarihsiz.

İbn Manzur, Lisânü'l-Arabi'l-Muhît, Mütercim Asım Efendi, Kamûs-ı Okyânûs, Beyrut Tarihsiz.

İbn Rüşd, Felsefe Din İlişkileri, Çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1985.

İbn Sînâ, Kitâbü'ş-Şifâ; Metafizik, Çev.: E. Demirli – Ö. Türker, Litera Yay., İstanbul 2005,

Inwagen, Van, An Essay on Free Will, Oxford 1983.

İsfehani, Rağıb, Müfredât Elfazai'l-Kur'an, Çev.: Yusuf Türker, Pınar Yay., İstanbul 2008.

Janet, Paul; Seailles, Gabriel, Metalib ve Mezahib, Çev.: M. Hamdi Yazır, İstanbul 1978.

Jasper, Karl, Felsefe Nedir?, Çev.: İ. Zeki Eyuboğlu, Say yay., İstanbul 1995.

Jeaneau, Edouard, Orta Çağ Felsefesi, Çev.: Betül Çotuksöken, İstanbul 1988.

Jones, W. T., “Ortaçağ Düşüncesi, Batı Felsefesi Tarihi, Paradigma Yay., İstanbul 2006.

Kant, Immanuel, Arı Usun Eleştirisi, Çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 2001.

Kant, İmmanuel, Pratik Usun Eleştirisi, Çev.: İ. Zeki Eyuboğlu, Say Yay.,

İstanbul 1996.

Kindî, Risale fi Hudûdi'l-Eşya, Mısır 1950.

Kolakowski, Leszek, Religion, Fontanal pres, 1993.

Langston, Douglas C., Gods Willing Knowledge, Pennsylvania 1986.

Lehler, Keith, Thomas Reid, London 1989.

Leibniz, G. W., Metafizik Üzerine Konuşma, Çev.: Nusret Hızır, MEB. Yay.,
İstanbul 1949.

Leibniz, G. W., Monadoloji, Çev.: S. Kemal Yetkin, MEB. Yay., İstanbul 1988.

Leibniz, G. W., Theodicee Denemeleri: İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine
Konuşma, Çev.: Hüseyin Batu, MEB. Yay., İstanbul 1986.

Libera, Alain de, Orta Çağ Felsefesi, çev.: Ayşe Meral, Litera Yayıncılık,
İstanbul 2005.

Maturîdî, Ebu Mansûr, Tevhid Risalesi, Çev.: Y. Z. Yörükân, İstanbul 1953.

Mengüşoğlu, Takiyettin, Kant ve Scheler'de İnsan Problemi, İ. Ü. Edebiyat
Fakt. Yay., İstanbul 1969.

Münevver, Muhammed, İkbâl ve Kur'anî Hikmet, Çev.: M. Ali Özkan, İstanbul
1995.

Öner, Necati, İnsan Hürriyeti, Vadi Yay., Ankara 1995.

Osborne, Kenan B. (ed.), The History of Franciscan Theology, The Franciscan
Institute, New York 1994.

Özcan, Zeki, Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma, Basılmamış Doktora Tezi, Bursa
1992.

Pike, Nelson, God and Evil, Prentice-Hall, New Jersey 1964.

Pini, Giorgio, Signification of Names in Duns Scotus and Some of His

Contemporaries, E. J. Brill, Leiden 2001.

Randall, J. Herman –Buchler, Justus, Felsefeye Giriş, Çev.: Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yay., İzmir 1982.

Razi, Fahreddin, el-Muhassal, Çev.: Hüseyin Atay, Ankara 1978.

Reichenbach, Hans, Tabiat Kanunu Meselesi, Üniversite Konferansları, İstanbul 1938.

Reid, Thomas, Essays on the Active Powers of Human Mind, int. by B. Brody, M. I. T. 1969.

Reid, Thomas, Philosophical Works, ed. William Hamilton, Hildesheim 1967.

Ross, David, Aristoteles, Çev.: Ahmet Arslan, İzmir 1993.

Russell, Bertrand, Batı Felsefesi, Çev.: Muammer Sencer, İstanbul 1983.

Russell, Bertrand, History of Western Philosophy, London 1948.

Sahakian, William, Felsefe Tarihi, Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul 1990.

Searle, John, Minds, Brains and Science, 1984.

Spinoza, Baruch, Etika, Çev., Hilmi Ziya Ülken, Ülken Yay., İstanbul 1984.

Thilly, Frank, Bir Felsefe Tarihi, Çev.: Nur Küçük-Yasemin Çevik, İdea Yay., Eskişehir 2000.

Tunç, Aynur İlhan, Thomas Reid'in Ahlâk Anlayışı (Basılmamış doktora tezi), Ankara 2003.

Verneaux, Roger, İnsan Felsefesi (Baskı aşamasında), Çev.: Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi.

Vorlander, Karl, Felsefe Tarihi, Çev.: Mehmet İzzet - Orhan Saadeddin, Kitabevi Yay., İstanbul 2004.

Vos, Antonie, Scotus on Freedom and the Foundation of Ethics, Koninklijke

Brill NV, Leiden 2000.

Vural, Mehmet, İslam Felsefesi Sözlüğü, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 224.

Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, Çev.: H. Vehbi Eralp, İstanbul 1998.

William, Thomas (ed.), Duns Scotus, Cambridge University Press, Edinburgh 2003.

Yeprem, M. Saim, İrade Özgürlüğü ve İmam Mâturîdi, İstanbul 1984.

Dergilerdeki Makaleler ve Ansiklopedi Maddeleri

Bonansea, Bernardine M., “Scotusçuluk”; The Encyclopedia of Philosophy, ed.: Paul Edward, London 1967.

Ertürk, Ramazan, Aquinos’lu Thomas’nın Din Felsefesinde “Zamanın Başlangıcı ve Yaratma” Sorunu, Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 35, Ankara 2002.

Gökalp, Nurten, Thomas Aquinas ve İrade, Felsefe Dünyası, Sayı 34, Ankara 2002,

Günday, Şeref, Hürriyet Problemi, Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 7, Ankara 1993.

Hamlyn, D. W., “Contingent and Necessary Statements”; The Encyclopedia of Philosophy, ed.: Paul Edward, London 1967.

Hepburn, Ronald, “Naturalism”; The Encyclopedia of Philosophy, ed.: Paul Edward, London 1967.

Özdemir, Metin, Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım, Atatürk Üniversitesi İ. F. Dergisi, Sivas 2000.

Partridge, P. H., “Freedom”; The Encyclopedia of Philosophy, ed.: Paul Edward, London 1967.

Taylor, Reachard, “Determinism”; The Encyclopedia of Philosophy, ed.: Paul Edward, London 1967.

Taylor, Reachard, “Voluntarism”; The Encyclopedia of Philosophy, ed.: Paul Edward, London 1967.

Wolter, Allan B., “Duns Scotus, John”; The Encyclopedia of Philosophy, ed.: Paul Edward, London 1967.

Woozley, A. D., “Universals”; The Encyclopedia of Philosophy, ed.: Paul
Edward, London 1967.

İnternet Kaynakları

<http://www.humanities.mq.edu.au/Ockham/z3607.html>; Kilcullen, R. J., Scotus
and Ockham on Free Will, Copyright 1999,

http://ewtn.com/New_library/index.htm