



bilimname XXXI, 2016/2, 205-223
Geliş Tarihi: 20.10.2016, Yayın Tarihi: 12.12.2016
doi: <http://dx.doi.org/10.21646/bilimname.2016.7>

MODERN DÜŞÜNCEYİ JOHN DUNS SCOTUS MU BAŞLATTI?

-Scotus'un Tanrı Anlayışı Bağlamında Bir Değerlendirme-

Fatih TOPALOĞLU^a

Öz

Modern düşüncenin ortaya çıkışında hangi unsurların etkin olduğu meselesi, felsefe tarihindeki önemli tartışma konularından birisidir. Bununla ilgili olarak felsefi, siyasi, sosyal, ekonomik vb. nedenler üzerinde durulmuştur. Her ne kadar modern düşünce, ortaya koyduğu epistemolojik iddialar itibarıyla genel olarak kendinden öncesini yok sayan bir yaklaşım içerisinde olsa da, belirtmek gerekir ki, netice itibarıyla “modern”, Ortaçağ'ın bir sonucudur ve bahsedilen bütün etkenler, bu dönemde yaşanmış bir takım gelişmelerden kaynaklanmıştır. Bu durumun temel teolojik iddialar bağlamında Tanrı anlayışı özellikle de Tanrı'nın varlığı ve bilinebilirliği konusunda belirginleştiği söylenebilir.

Bu çalışma, felsefe tarihinde birbirinden oldukça farklı bu iki dönem arasında ard ardalık ilişkisini aşan bir kaynaklık ilişkisinin bulunup bulunmadığı tartışmasını gündeme getirmeyi amaçlamaktadır. Burada bu tartışmayı, Skolastik dönemin en etkili filozoflarından birisi olan Duns Scotus'un felsefi ve teolojik düşünceleriyle Modern düşünceyi başlatmış olduğu iddiası üzerinden, onun teolojik görüşlerinin merkezinde bulunan Tanrı anlayışı bağlamında değerlendirmeye çalıştık.

Anahtar kelimeler: Tanrı, metafizik, nedensellik, varlık ve modern düşünce



Giriş

Ortaçağ'da Hıristiyan Batı dünyasının Klasik Antik Yunan metinleriyle karşılaşması sonucu verdiği ilk tepkinin genel anlamda olumsuz olduğu söylenebilir. Özellikle Aristoteles felsefesine karşı gösterilen aşırı ihtiyatlı tutum, Hıristiyan inancını bu felsefenin dinî inançlar açısından görece bozucu etkisine karşı bir tür savunma amacı taşıyordu. Bu savunmacı tutum,

^a Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üni. İlahiyat Fakültesi, topaloglu37@hotmail.com

Patristik dönemin önemli bir kısmında varlığını devam ettirmiş; ancak daha sonra bir Hıristiyan metafiziği inşa etme ve böylece Hıristiyanlığın âlem, insan vb. görüşünü bu metafizik içerisinde yeniden formüle ederek, karşıt ya da rakip dünya görüşlerine karşı daha sistematik bir yapı oluşturma çabası yeni bir teoloji üretme ihtiyacını doğurmuştur.² İşte Thomizm'in bu ihtiyacın bir sonucu olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Skolastik felsefeyle birlikte egemen olan Thomist geleneğin resmi doktrin olması, uzun bir süre Hıristiyan düşüncesini derinden etkilemiş ancak, beraberinde bazı eleştirilere de yol açmıştır. Bu düşünce geleneğinin Hıristiyan inancını, aşırı kuramsal ya da anlaşılmaz kıldığı ve Hıristiyan inancının özünde var olan kişisel dindarlık, mütevazı yaşam gibi birtakım prensiplerin önemini ortadan kaldırdığı şeklinde bazı eleştiriler yapılmıştır. Thomist felsefeye karşı yeni bir takım argümanlarla yola çıkarak eleştirilerde bulunanlar içerisinde Fransisken okulları³ mensupları da bulunmaktadır. Platon'un ve St. Augustin'in felsefelerini yeniden gündeme getirerek, pratik, duygusal, mistik, kişisel ve ibadete dayalı bir din anlayışını öne çıkarmış olan Fransiskenlere göre irade akıldan; Hıristiyanlığın etik ve dinî içeriği ise İsa'nın teorik öğretilerinden çok daha önemlidir.⁴ İşte Duns Scotus, Skolastik dönemde Fransiskenliğin önde gelen temsilcilerinden birisi olarak, kilisenin merkezi doktrinini oluşturan Thomizm'e getirdiği eleştirilerle kilise içi muhalefetin öncülüğünü yapmış⁵ ve Hıristiyan inancının Aristotelesçilikle birlikte bulunmasına itiraz ederek Skolastik felsefeye başkaldırmıştır.

Scotus'un hayatı ve mesleki kariyeri hakkında elimizdeki bilgilerin, onun çağdaşı diğer birçok Skolastik düşünürle ilişkin olanlara nazaran kısıtlı olduğu söylenebilir.⁶ 1266 yılında İskoçya'da doğduğu yaygın olarak kabul edilen Scotus, 1288 yılında Oxford'da teoloji eğitimine başlamış, 1291 yılında ise papazlığa atanmıştır. 1308 tarihinde ölen Scotus, kısa denebilecek ömrüne Hıristiyan düşüncesi için oldukça önemli sayılabilecek eserler sığdırmayı başarmıştır.

² Ahmet Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, Paradigma Yay., İstanbul, 2001, s. 64.

³ Katolik Fransisken tarikatı, 1209'da Assisili Francis tarafından kurulmuştur. Fakirliği ve inziva hayatını benimseyen, manastırlar çevresinde örgütlenen Fransisken tarikatı mensupları, pratik, duygusal, mistik ve kişisel ibadete dayalı bir din anlayışını savunmuştur. Konuyla ilgili olarak bkz. Cengiz Batuk, *Assisli Francis ve Hıristiyan Mistisizmi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

⁴ Frank Thilly, *A History of Philosophy*, New York, 1914, s. 207. Ayrıca bkz. Dominic V. Monti, "Franciscans", *Encyclopedia of Religion*, (ed. Lindsay Jones), Macmillan Pub., 2005, s. 3182 vd.

⁵ Ramazan Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, Yarı Yay., İstanbul, 2012, s. 21.

⁶ Stephen Dumont, "Henry of Ghent and Duns Scotus", *Medieval Philosophy* içinde, (ed. John Marenbon), Routledge, London, 2004, s. 293.

A. Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları

Skolastik felsefenin akıl ile iman arasında kurmaya çalıştığı olumlu ilişkiye yönelik eleştirilerini teolojik anlayışının merkezine oturtan Scotus, Tanrı'nın varlığının, ontolojik kanıtla ortaya konulamayacağını, yani Tanrı fikrinin insan zihninde a priori olarak bulunmadığını düşünmektedir. Bu anlayışa göre, Tanrı'nın varlığı meselesi, öncelikli olarak yaratılanlardan başlayan bir ispat yöntemi ve Tanrı'nın yaratılanlarla kurduğu ilişki üzerinden yapılacak bir değerlendirmeye bağlıdır.

Bu durum öncelikli olarak, Scotus'un Tanrı'nın sıfatları hakkındaki görüşlerini ve bu bağlamda ortaya koyduğu "varlık" görüşünü değerlendirmeyi gerektirmektedir. Scotus, sıfatlar meselesini, Hıristiyan Tanrı'sının en öncelikli karakteristik niteliklerinden birisi olan⁷ sonsuzluk konusundaki anlayışına dayandırmakta, bu anlamda öncelikle "varlık alanına dâhil olan bir şeyin sonsuz olmasının, diğerlerinin sonlu olma ihtimalini ortadan kaldırdığı" iddiasını tartışmaktadır. Bu iddiaya göre, iki zıttan birisi sonsuz ise, onun sonsuzluğu diğerini de kapsayacağından dolayı, diğerinin sonsuz olmaması düşünülemez. Bunun doğal sonucu ise, iyi olanın sonsuz olması durumunda âlemde var olan hiçbir şeyin kötü olamayacağıdır. Burada ifade edilen zıtlığın asli mi yoksa arızı mi olduğu önemli değildir. Sözelimi güneş eğer sonsuz bir şekilde sıcak ise, âlemde soğuk hiçbir şeyin bulunmaması gerekir.

Scotus, Tanrı'nın sonsuzluğu meselesini, bu konuda ileri sürülen bazı itirazları gündeme getirerek açıklamaya çalışmaktadır. Bu itirazlardan birisi, ebedi varlığın kendisi dışında başka bir varlığa izin vermeyeceği iddiasıdır. Buna göre, sonsuz olan dışında bir varlık eğer var olabiliyorsa, bu, ebedi olana bir varlığın eklenerek artması anlamına gelir ki, bu da Tanrı açısından muhaldir. Tanrı'nın sonsuzluğuna yöneltilen diğer bir itiraz, O'nun zaman ve mekânla kurduğu ilişki konusunda ortaya çıkmaktadır. Belli bir zamanda var olan bir şey, muvakkat bir zamanlılıkla mukayyettir. Bu durum, bütün tekil kategoriler için de geçerlidir. Tanrı da bütün varlıkların üzerinde olandır. Dolayısıyla o, sonsuz değil, 'varlık' olmakla sınırlıdır. Scotus'un gündeme getirdiği son itiraz ise, ebedi bir gücün varlığının derhal bir hareketi ya da aksiyonu gerektirdiği şeklindedir. Ancak hiçbir güç eşyayı bu şekilde hareket

⁷ Étienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, (Çev. Şamil Öçal), Açılım Kitap, İstanbul, 2005, s. 85.

ettiremez. Ettirebilseydi, hareketin bir anda meydana gelmesi gerekirdi. Sonuç olarak hiçbir şey ebedi değildir.⁸

Scotus, bu itirazlara karşılık olarak Tanrı'ya atfedilen nitelikleri mutlak ve izafi nitelikler olarak ikiye ayırmakta, önceliği izafi niteliklere vermekte, onların varlığını göstermek suretiyle sonsuz varlığın varlığının gösterilebileceğini iddia etmektedir.⁹ Öyle görünüyor ki, Scotus'a göre, bu izafi niteliklerin varlığı, Tanrı'nın varlığına aykırı değildir ve sonsuz varlığa atfettiğimiz bu izafi nitelikler onun tabiatını anlamamız konusunda çok daha açıklayıcı ve anlaşılabilir.

Scotus, sıfatların Tanrı'ya izafeti konusunda bir hususu önemle belirtmektedir. Bu nokta, varlıklar alanında fiilî olarak aslen var olan bir şeyin, hiçbir eksiği bulunmayan diğer şeylere olan üstünlüğüdür. Diğer yandan o, zaman bakımından önce olsa bile, bütünden daha az mükemmeldir. Zira eksik bütünün bir parçasıdır ve asla onun kendisi değildir. Scotus, aslında bu yaklaşımını Aristoteles'in nedensellik görüşüne dayandırmakta, böylece dört neden içerisinde formel nedeni etkin nedenin bir türü olarak değerlendirmekte ve üstünlük sıralamasını, etkin neden, formel neden ve ereksel neden olarak belirlemektedir. Ancak belirtmek gerekir ki, buradaki üstünlük nedensel bir önceliği ifade etmemektedir. Çünkü bir şeyin başka bir şeyden daha mükemmel olması, onun nedeni olması anlamına gelmez. Zira belli bir alandaki mükemmellik yalnızca o alanda bir öncelik ve üstünlüğü ifade eder. Ancak Scotus'a göre, Tanrı'ya atfettiğimiz bu niteliklerden hiçbirisi bir eksiklik içermez. O, Tanrı'nın gerek etkin neden olması açısından gerekse de amaçsal düzen açısından öncelikle "ilk varlık" olduğunu göstermeye daha sonra da, Tanrı açısından bu mükemmelliğin sınırlı olmadığını ortaya koymaya çalışır.¹⁰

Scotus, bu nedensel düzen içerisinde ilk olanın sonradan meydana gelmiş olamayacağından hareketle, sonrakiler için bir neden olduğunu ifade etmektedir. Zira o, ne etkin bir neden tarafından ortaya çıkarılabilir ne de kendinden başka bir etkin neden bulunabilir. Scotus bu noktada şöyle bir akıl yürütmeye başvurmaktadır: Bazı varlıklar sonradan meydana gelmiş olabilir. Bu, ya bizzat kendi tarafından ya yoktan ya da kendi dışında bir nedenden dolayı olabilir. Bu ihtimaller içerisinde yoktan meydana gelmiş

⁸ John Duns Scotus, *Philosophical Writings*, (trans. Allan Wolter), Bobbs-Merill Publishing, Indianapolis, 1978, s. 19.

⁹ Paul Tillich, *A History of Christian Thought -From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism-*, (ed. Carl E. Braaten), A Touchstone Book, New York, 1967, s. 139.

¹⁰ John Duns Scotus, *Philosophical Writings*, s. 33.

olma ihtimali muhaldir. Zira hiçten ancak hiç çıkar. Kendi kendisini de meydana getirmiş olamaz. Bu durumda o, yalnızca başkası tarafından meydana getirilmiştir. Bu 'başkası'nı 'A' diye adlandırdığımızda, A'nın ilk olması durumunda bazı sonradan gelen failer bulunacaktır. İlk olmayan bu varlığı da 'B' diye adlandıran Scotus, burada A ile B arasındaki ilişkinin sonsuza kadar gidebileceğini belirtmekte ve her şeyin kendisinden öncekine göre sıralamada ikinci olabileceğini ifade etmektedir. Bunun dışındaki bir ihtimal ise, kendisinden önce hiçbir varlığın bulunmadığı ezeli bir varlığa ulaşmaktır. Zira böyle bir düzende sonsuza kadar gitmek imkânsızdır. Bundan dolayı, bir nedenler döngüsü kabul edilemez.

Scotus, bu çıkarıma karşı şöyle bir itirazın gelebileceğini belirtmektedir:

1. Nedenler zincirinde bir son varsayılarak akıl yürütme yapılmaktadır.

2. Öncüller zorunlu değil mümkün olduğundan dolayı, bu ispat geçersizdir. Yani öncüller tezi doğrulamak adına sonradan meydana gelmiş bir şeyin varlığını baştan var saymaktadır.¹¹

Scotus'a göre bu itiraz sonsuza doğru gitmenin felsefi olarak ortaya konulması ile güçlendirilebilir. Ancak filozoflar böyle bir ihtimalin imkânını yok saymaktadırlar. Ona göre, bu konunun daha iyi anlaşılabilmesi için zorunlu nedenlerle arızı nedenler arasındaki ilişkinin iyi anlaşılması gerekmektedir. Burada zorunlu nedenden kasıt, bir nedenin kendi tabiatından kaynaklanan bir yolla bir şeyi meydana getirmesidir. Örneğin bir süje kendine uygun sıfatların zorunlu nedenidir.¹²

Scotus'a göre, zorunlu nedenler arızı nedenlerden bazı konularda ayrılmaktadırlar. Her ne kadar arızı nedenler zorunlu nedenlere bağlı iseler de bu, onların gerçek anlamda zorunluluklarına işaret etmez. Örneğin bir çocuğun varlığı, her ne kadar babanın varlığına bağlı olsa da, bu, çocuğun bizzat kendi nedenselliğini gerçekleştirmek için gerekli bir durum değildir. Netice itibariyle babanın sağ ya da ölü olması çocuğun fiili varlık durumunu etkilemez. Daha açık bir ifadeyle çocuğun varlığının devamı, babaya bağlı değildir. Zorunlu nedensellikte sebeple sonuç arasında simültane bir ilişki olması gerekirken; arızı nedensellikte böyle bir durum söz konusu değildir.¹³

¹¹ John Duns Scotus, *A Treatise on God as First Principle*, s. 8.

¹² Aynı yer.

¹³ John Duns Scotus, *Philosophical Writings*, s. 44.

Scotus, bütün bunlardan hareketle bazı genel sonuçlara ulaşmaktadır. Öncelikle, ona göre, zorunlu olarak düzenlenen nedenler arasında sonsuzluk imkânsızdır. Aslında bu iddianın karşısında yer alanlar açısından, onların üzerinde durduğu sonsuzluk, bir varsayıma dayanmaktadır.¹⁴ Eğer bu nedensellikte tekil nedenler kendisinden önce gelenden bağımsız bir şekilde sonsuz ise, bunun anlamı bütün nedensel zincirin önceki nedenlerden bağımsız olacağıdır. Sonucusu ise zincirin bir parçası olamaz, çünkü o kendi kendinin nedenidir. Dolayısıyla Scotus burada zorunlu nedeni nedensellik zincirinden ayırmakta ve bu zinciri sonradan meydana gelenlerle alakalı bir durum olarak ortaya koymaktadır. Eğer sonradan meydana gelen varlıklar grubuna ait zincir sonsuz olsaydı da, bu grup kendi dışında bir varlığa bağlı olmayı sürdürecekti.¹⁵

Diğer yandan nedensellik zincirinde daha üstte bulunan, öncekine göre daha mükemmeldir. Dolayısıyla mükemmel olan hiçbir şey bir başkası tarafından meydana getirilmemiştir. Zira o, sebep-sonuç zincirine bağlı olduğundan nedensellik açısından eksiktir. Zorunlu nedenlerin sonsuza kadar gittiğine inanmadığımız sürece arızî nedenlerin sonsuz oluşu imkânsız hale gelecektir. Birbiri ardı sıra düzenlenmiş arızı nedenlerin varoluşu eş zamanlı değil, sıra iledir. Örneğin hayatta olsa da olmasa da bir çocuğun bir babası vardır ve onun varlığı babasının bu durumuna bağlı değildir. Ancak burada nedensellik zinciri, bu zincirin bir parçası olmayan, değişime tabi olmayan ve farklı formdaki bir varlığa bağlıdır. Bu anlamda Scotus'a göre, zorunlu nedenselliğin reddi, aynı zamanda arızı nedenselliğin de reddi anlamına gelecektir. Zira arızı olanlar zorunlu olanlarla düzenini devam ettirir.¹⁶ Scotus, bu şekilde yaratıcı ile yaratılanların arasını ayıran epistemik boşluğu göz ardı etmeksizin, teolojik söylemin hakikatini sağlayan bir açıklamanın gerekliliğini ortaya koymaktadır.¹⁷ Aslında Aquinas da bu konuda benzer bir yaklaşım ortaya koymakta, Tanrı hakkında ancak analogik bir dilin kullanılabileceğini, yalnızca böyle bir söylemin hakikate yaklaştıracığını ifade etmektedir.¹⁸

¹⁴ John Duns Scotus, *Philosophical Writings*, s. 45.

¹⁵ John Duns Scotus, *A Treatise on God as First Principle*, s. 8.

¹⁶ John Duns Scotus, *Philosophical Writings*, s. 47. Ayrıca bkz. Richard Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 2004, s. 90.

¹⁷ Alexander W., Hall, *Thomas Aquinas and John Duns Scotus: Natural Theology in the High Middle Ages*, Continuum Studies in Philosophy, New York, 2007, s. 101.

¹⁸ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.pdf>, s. 85-86.

Scotus, Tanrı'nın hangi yollarla bilinebileceği problemini sadece teolojinin değil, aynı zamanda felsefenin de temel problemi olarak görmektedir. Çünkü ona göre insan, dünyadaki mevcut varlık şartları açısından yalnızca duyuşsal algı temelinde bilebilir. Yani insan zihnine uygun olan obje, duyular yoluyla algılanabilir olan, yani cismani olandır. Oysa Tanrı cismani olmadığından salt ruhani varlıklar ne insan anlayışının ilk konusu olabilirler ne de bu dünyada mümkün olan bir metafiziğin konusu olabilirler. Dolayısıyla insan, Tanrı'nın cismani olmayan varlığını belli bir soyutlama sürecinin sonunda anlayabilir.¹⁹ Scotus, Tanrı'nın varlığını birbirinden farklı dört perspektifle ortaya koymaya çalışır.²⁰ Bunlardan ikisi etkin nedensellik, birisi ereksel nedensellik, sonuncusu ise südurla ilgilidir.

Scotus, meseleyi 'sonsuzluk' ve 'varlık' kavramlarını temele aldığı iki öncülle ortaya koymaya çalışmaktadır. Buna göre;

1. öncül: En mükemmel varlıktan daha mükemmelinin olması çelişkilidir.

2. öncül: Sonlu olan için kendinden daha mükemmelinin bulunmasında herhangi bir çelişki yoktur.

Bu iki öncülün doğruluğu zorunlu olarak gösterilebilirse, sonuç zaten zorunlu olarak doğru olacaktır. Scotus'a göre, 1. öncülün doğruluğu açıktır. 2. öncülle ilgili olarak ise, Scotus sonsuzluk ve varlık kavramları arasında bir çelişki görmemektedir. Sonsuz olan sonlu olandan daha mükemmel ise mükemmel varlığın sonsuz olmasında bir çelişki yoktur. Bu anlamda "varlık"la birlikte kullanılmayacak kavramlar, varlığın birincil ve değiştirilebilir niteliklerini gösteren "bir" ve "iyi" olma gibi onunla aynı kavramsal düzeye sahip ifadelerdir. Hâlbuki sonlu ya da sonsuz olma, varlıkla aynı kavramsal düzeyde bulunmayan niteliklerdir ve varlıkla birlikte bir işleve sahip olurlar. Belirtmek gerekir ki, Scotus burada St. Anselm'in Tanrı'nın varlığıyla ilgili ortaya koymuş olduğu meşhur ontolojik kanıtı yeniden ele alarak geliştirme çabası içerisine girmiştir. Bilindiği gibi Anselm, "kendisinden daha büyük olanın düşünülemediği" varlığın, fiili olarak var olabileceğini kanıtlamaya çalışır. Scotus'a göre ise, eğer bu varlık yalnızca zihinde bulunabiliyorsa, onun fiili olarak da bulunabileceğini düşünmek bir çelişkidir. Bu kanıtın geliştirilerek tashih edilmesi gerektiğini düşünen

¹⁹ John Duns Scotus, *Philosophical Writings*, s. 22.

²⁰ Bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz. Nejdet Durak, Bilgehan Bengü Tortuk, "İbn Rüşd ve Duns Scotus'da Tanrı'nın Varlığını Kanıtlama Sorunu", *13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 2013.

Scotus, Anselm'in ortaya koymuş olduğu kanıtlamanın bazı itirazlara açık olduğunu belirtmektedir. Bu itirazların başında onun hakiki bir fail olarak Tanrı'nın varlığına herhangi bir şey eklememesinin geldiğini ifade etmektedir.²¹ Diğer yandan kanıtta geçen "çelişkiye düşmeksizin düşünülebilen" ifadesi, bir diğerini determine eden iki farklı düşünce objesini birleştirmektedir. Scotus, çelişkiye düşmeksizin fiili olarak var olabilen bu varlığı iki yolla kanıtlamaya çalışır. Birincisi, kavramsal açıdan elde edilebilecek ilk şeyin varlık olmasından dolayı, aklın nihai faaliyetinin, düşünülebilecek en üstün varlığı düşünmek olduğu ve bunun ötesinde herhangi bir şey bilemeyeceği kabul edilmelidir ki, bundan ortaya çıkan şey, doğal olarak bu varlığın zihinden bağımsız, fiili olarak var olduğudur.²²

Scotus, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışırken insanın bilme yetisi üzerinden hareket etmektedir. Ona göre insan, varlığı belli bir soyutlama süreci ile ilişkilendirerek duyuşsal algı temelinde bilebilir. "Aşkın varlık", "bir olma", "iyi olma" gibi birçok kavram, soyutlama yoluyla belli bir çelişki içermediği sürece hem duyuşsal olarak algılanabilir hem de tek anlamlı olarak ifade edilebilir. Bu şekilde Tanrı, varlık kavramı yoluyla bilinebilir. Ancak burada Tanrı'nın diğer varlıklardan farklı bir yolla bilinebileceği bir kavram bulmak gerekir. Örneğin, "sonsuz varlık" böyle bir kavramdır. Ona göre, "sonsuz" kavramı "varlık" kavramına herhangi bir şey eklemeyiz. O, yalnızca bu varlığın yoğunluk seviyesini belirler.

Scotus bu noktada böyle bir varlığın var olup olamayacağı problemine yönelmektedir. "Sonsuz bir varlık vardır" önermesi, kendinde açık olamamasına rağmen, onun doğruluğuyla ilgili kavramlar yoluyla tecrübeye başvurmadan a priori olarak gösterilebilir. Buna rağmen insan zihni için bu şekilde mevcut durumu açıklamak mümkün değildir. Bizler bu önermenin doğruluğunu yalnızca var olan şeylerle ilgili tecrübelerimiz temelinde yaratılmış dünyadan yola çıkarak gösterebiliriz. Buna karşın böyle bir a posteriori kanıtın zorlayıcı olması için, onun açık ve zorunlu olduğunun kabul edilmesi gerekir. Scotus'un kanıtı burada neden-sonuç arasında zorunlu bir ilişki bulunduğunu varsaymakta ve nedenden etkin nedene doğru yol almaktadır. Bu şekilde o, sonsuz varlığın varoluşunu, onunla ilgili nitelikler temelinde göstermektedir. Nitekim bu nitelikler sonsuz varlığa aittir.

²¹ Ontolojik delile yönelik benzer bir itiraz, Kant tarafında ifade edilmiştir. Kant, bu bağlamda zihindeki on kalemin gerçekteki on kaleminden farklı olmadığını belirtmektedir.
²² John Duns Scotus, *Philosophical Writings*, s. 52.

Scotus'un kanıtına göre, sonsuz varlığın nitelikleri nedensellik ve südür diye ikiye ayrılmaktadır.²³ Nedensellik ise etkin ve ereksel nedensellik diye iki alt kısma ayrılmaktadır. Burada kanıt üç adımdan oluşmaktadır. Birinci adım, varlıklar arasında, etkin nedensellik, ereksel nedensellik ve südür açısından *birinci olan* vardır, demektir. İkinci adım, etkin nedensellik düzeyinde *birinci olanın*, ereksel nedensellik ve südürda da *birinci olduğunu* göstermektedir. Üçüncü adım ise, üç alt adımdan oluşmaktadır. Bunlar, kendisi üzerinde düşünülebilecek birinci varlığın bulunduğu, bu varlığın sonradan meydana gelmediği ve onun gerçek olduğudur. Birinci adım etkin nedensellikten meydana gelen kanıt, sonradan yaratılmış varlıkların olabileceği ve nedensel sürecin bir sonunun bulunabileceğini ortaya çıkarmaktadır. Böyle bir nedensel süreç önümüze üç ihtimal çıkarmaktadır:

1. Yoktan meydana gelme,
2. Kendisi tarafından yaratılma,
3. Başkası tarafından yaratılma

İlk iki ihtimal Scotus tarafından konunun otoritelerinden elde ettiği görüşlere dayandırılarak reddedilmiştir. Aristoteles, hiçbir şeyin hiçten meydana gelemeceğini ifade etmektedir. St. Augustin'e göreyse hiçbir şey kendisi tarafından meydana getirilemez. Bu durumda geriye üçüncü ihtimal kalmaktadır ki, o, etkin nedenin başkası tarafından meydana getirilmiş olduğudur. Scotus'a göre burada neden ile sonuç arasındaki ilişki mümkün değil zorunlu olarak anlaşılmalıdır. Eğer bu etkin neden, ilk varlık ise, yani sonradan ve başka bir etkin neden tarafından yaratılmamış ise, kanıt hedefine ulaşmış demektir. Eğer değilse Scotus, Aristoteles'le birlikte sonuçtan nedene ilerleyen kanıtı reddettiğinden dolayı, bu neden-sonuç zincirinin bir son halkası bulunmalıdır.

İkinci adım, bu nedensel gücün sonradan meydana gelmediğidir. Bilindiği gibi, Aristoteles'in nedensellik anlayışına göre (ki Scotus bu konuda Aristoteles'i takip etmiştir) sonradan meydana gelmiş olayların dört türlü nedeni bulunmaktadır. Bunlar maddi, formel, etkin ve ereksel nedendir. Örneğin bir evin yapıldığı madde maddi neden, yapıldığı plan formel neden, onu yapan kimse fail neden ve onun yapılış amacı ise ereksel nedendir. Bu kanıt sonucu varlığı kanıtlanması beklenen ilk neden, bu dört nedenin

²³ John Duns Scotus, *A Treatise on God as First Principle*, s. 20.

herhangi birisine geri götürülemez. İlk varlık, ereksel, formel ve maddi nedensellik açısından belirlenmemiş olmalıdır.²⁴

W. T. Jones varlığın tek anlamlılığının vurgulanması ve doğal bir Tanrı bilgisinin imkânında ısrarla diretilmesini paradoksal görmektedir. Ona göre Scotus, bir yandan insanın Tanrı'yı bilmedeki doğal yeterliliğini ısrarla savunmakla birlikte, "ilk günah"tan ötürü bu yeterlilikten yoksun olduğunu iddia etmektedir. Hâlbuki insanın Tanrı'yı tam uygun bir şekilde bilme kabiliyetinde olması gizemciliğe, tersi ise aşırı bir şüpheciliğe varabilecek türdendir.²⁵

Scotus, Aristotelesçi bilgi teorisinde bulunan, tikellerin duyumsanması ve soyutlanması sonrası tümele ulaşma düşüncesini kabul etmekle birlikte, insan zihninin Thomist anlayıştaki gibi duyusal deneyimle sınırlı olduğu görüşünü reddeder. Ona göre, insan zihni duyu deneyiminden geçmiş bilgiyi doğal olarak alma kabiliyetine sahip olmasına karşın, bu konudaki sınırlılığın nedeni ancak "düşüş teorisi"yle açıklanabilir. W. T. Jones, Scotus'un bu görüşünün metafiziği imkânsız kılmakla eşdeğer olduğunu ifade etmekte ve onun aslında Tanrı'yla ilgili akli bilginin imkânını da ortadan kaldırma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığını belirtmektedir. Scotus kendisini bu tehlikeden, kendine ait en orijinal görüşlerinden birisi olan eşseslilik (*equivocal*)- tek anlamlılık (*univocal*) ayrımını gündeme getirerek kurtarmaya çalışmıştır. Buna göre, örneğin 'ay' sözcüğü ilk anlamıyla bir hayvan türünü karşılamak üzere kullanılabilirdiği gibi, bir balık türünü (ay balığı) ya da bir takımyıldızını ifade etmek için de kullanılabilir. Buna karşın aynı sözcük, birbirinden farklı ay türlerinin de ortak adı olabilmekte ve onları kapsayabilmektedir. Kullanılan dilin inceliklerine hâkim olmayan birisi için durum oldukça problemlidir ve bu anlamda bu kavramla neyin kastedildiği ve kastedilen varlığın davranışıyla ilgili karar verme noktasında bir kafa karışıklığı ortaya çıkabilmektedir. Scotus'a göre, Hristiyan teolojisinde de benzer bir yanıma ihtimali ortaya çıkabilir ve 'iyi olma', 'var olma' gibi sıfatlar Tanrı'ya atfedilirken bu sıfatların insana da ait olduğu gerçeğinden hareketle aradaki farkı belirtmek üzere mutlak ya da sonsuz gibi ifadeler kullanılmaktadır. Sözelimi "varlık" kavramı hem insan hem de Tanrı için kullanılabilir. Peki, "varlık" kavramının eş-sesli olduğunu ileri sürerek insanın varlığından hareketle Tanrı'nın varlığı hakkında bir fikre ulaşabilir miyiz? Scotus, bunun mümkün

²⁴ John Duns Scotus, *Philosophical Writings*, s. 52-74.

²⁵ W. T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi –Ortaçağ Düşüncesi-*, (Çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 488.

olmadığını ifade etmekte ancak varlık bilgisinin insan zihninin doğasında bulunduğunu belirterek Tanrısal bilgiyi insan için mümkün kıldığına inanmaktadır. Ancak belirtmek gerekir ki, problem bu kadarla kalmamaktadır. Bu yolla Tanrı'nın akli bilgisine ulaşmış olsak dahi, varlık kategorileri arasındaki ayrımın nasıl yapılabileceği problemi hâlâ varlığını sürdürmektedir. Aslında her iki varlık türü de "yok olmamak" anlamında "var"dır. Ancak Scotus bu ortak noktayı yeterli görmemekte ve burada varlık ve mahiyet arasındaki ilişkiyi gündeme getirerek bu açıdan bir farklılık bulunduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Scotus'a göre, Tanrı ile insan arasında varlık ve mahiyetin birlikteliği açısından bir farklılık olmasa da aradaki ontolojik farklılığa işaret edilmelidir. Scotus bu farklılığı, geliştirdiği biçimsel farklılık teorisiyle aşmaya çalışmakta, sonlu varlıklarda varlık ve mahiyet açısından biçimsel bir farklılık varken Tanrı'da bunun bulunmadığını ifade etmektedir.²⁶

Scotus, *de Primo*'ya başlarken Tanrı'ya,

"Ey Rabbim! Sâdık bir bilgin olarak Hazreti Musa, "Seni hangi isimle İsrailoğullarına tanıyayım?" diye sorduğunda, sen ölümlü bir aklın seni ne dereceye kadar anlayacağını bildiğin halde, kendi mübarek isminin üzerindeki perdeyi kaldırarak ona şöyle cevap verdin: "Ben Varolanım." O halde sen gerçek varlıksın. Sen 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 kıldığı gerçek varlığın bilgisini araştırmamda bana, yardım et."²⁷

diye yalvarmaktadır. Etienne Gilson Hıristiyan Felsefesinin doğru metodunu gösterdiği gerekçesiyle bu ifadeleri takdir etmektedir. Ona göre bu ifade de aslında Scotus, St. Augustin ve St. Anselm'in benimsediği "iman ettiğim için anlayabiliyorum" prensibine gönderme yapmakta daha metafiziğinin başlangıç safhasında, ilahi kelâmın hakikati içerisinde bir iman akdi yapmaktadır. Nitekim iman aracılığıyla Tanrı'nın varlık olduğuna inanan bir kimse, onun tamamen varlık olduğunu ve gerçek varlıktan ibaret olduğunu görecektir.²⁸ Denilebilir ki, bu ifadeyle Scotus, Tanrısal sıfatların temelinde 'varlık'ın bulunduğunu ayrıca Tanrı'nın bilgisine sahip olmada doğal akla referans verilmesi gerektiğini belirtmektedir.

²⁶ W. T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi –Ortaçağ Düşüncesi-*, s. 468.

²⁷ John Duns Scotus, *A Treatise on God as First Principle*, s. 1.

²⁸ Étienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s. 79.

B. Tanrı'yı Bilebilmenin İmkânı

Scotus, *Aristoteles Metafiziği Üzerine Sorular*'da, Tanrı'yı bilebilmenin imkânı konusundaki görüşlerini açıklarken, Tanrı'nın hangi tür bilimin/bilginin konusu olduğu problemi üzerinde durmaktadır.²⁹ Burada tanımlanan bilim kavramı, hem sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ortaya çıkan çıkarımsal sonuçların bilgisini (*scientia propter quid*) hem de olay/olgu merkezli bir akıl yürütmede belirlenen indirgemeci sonuçları (*propter quid*) ifade etmektedir.³⁰ Scotus bu noktada Tanrı'nın *propter quid*'in konusu olduğu düşüncesini bazı argümanlarla ortaya koymaya çalışmakta ve bu bağlamda Tanrı'nın basitlik, değişmezlik ve ilk muharrik olma gibi bazı sıfatlarına atıfta bulunmaktadır. Ona göre, Tanrı'nın mükemmelliğini ifade eden bu sıfatlar, kutsal tabiata bağlı bulunduğundan dolayı basittir ve onunla arasında bir ayniyet söz konusudur. Çünkü bu tür sıfatlar Tanrı söz konusu olduğunda başlı başına kayıtsız şartsız olarak düşünülür ve herhangi bir sınır ve eksiklik içermez.³¹ Diğer yandan bu nitelikler hem kavramsal hem de formel olarak farklı oldukları Tanrı'dan ayırt edilebilir. Hâlbuki zât ve sıfat arasında Tanrısal tabiat açısından var olan bu ayniyet, yaratılanlar için geçerli değildir ve onlardaki bu sıfatlar mükemmel değildir. Ingham ve Dreyer'a göre, Tanrı'nın basitliği ve bu sıfatların niteliksel farklılığı, Scotus tarafından, netice itibarıyla Tanrı'nın, metafiziğin konusu olduğu iddiasına karşı bir itiraz olarak ortaya konulmaktadır.³² Zira ancak bu sıfatları haiz bir varlık, *scientia propter quid*'in konusu olabilir ve şayet Tanrı, bu türden sıfatlara sahip olmasaydı ya da bu kutsal nitelikler en azından kavramsal olarak Tanrı'nın özünden ayrı olmasalardı, Tanrı böyle bir bilimin konusu olamazdı.

Scotus, metafiziğin ilk konusunun Tanrı olup olmadığı konusunda İbn Sina ve İbn Rüşd arasındaki ihtilafta İbn Sina'yı haklı bulmaktadır. Ona göre, bu tartışmada İbn Sina, Tanrı'nın metafiziğin konusu olmadığını, çünkü hiçbir bilimin kendi konusunu ispatlayamayacağını iddia etmektedir.³³

²⁹ John Duns Scotus, *Questions on the Metaphysics of Aristotle*, s. 21.

³⁰ Mary Beth Ingham, Mechthild Dreyer, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus*, The Catholic University of America Press, Washington DC, 2004, s. 62.

³¹ Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri, ths., s. 81.

³² Mary Bath Ingham, Mechthild Dreyer, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus*, s. 63.

³³ İbn Sinâ, *Kitabü's-Şifâ*'nın İlahiyât bölümünün giriş kısmında, metafiziğin konusuna ilişkin görüşlerine yer vermektedir. Bu çerçevede o, metafiziğin konusu (mevzû) ve problemleri (metâlib) arasında oldukça orijinal bir ayırıma gitmektedir. Ona göre, Tanrı ve sebeplerin varlığı, metafiziğin konusu değildir. Çünkü Tanrı, metafizikte postülat olarak kabul edilmeyip, sadece ispat edilmektedir. Oysa herhangi bir bilimin konusu, postülat olarak kabul edilmelidir. Dolayısıyla Tanrı ve sebeplerin varlığı, metafiziğin

Hâlbuki ona göre, İbn Rüşd bu görüşe, (a) Tanrı ve ruhun metafiziğin konusu olduğu, (b) Tanrı'nın varlığının metafizik tarafından kanıtlandığını iddia etmek suretiyle karşı çıkmıştır.³⁴ Scotus, İbn Rüşd'e ontolojik ve kozmolojik deliller arasındaki farklılıktan yola çıkarak itiraz etmektedir. Bu itirazın temeli, böyle bir yaklaşımın Tanrı'yı bir tür zorunluluk altında bırakacağıdır. Hâlbuki Scotus'a göre, bizzat Tanrı kavramının kendisinden, Tanrı'ya atfedilen sonsuz, akıl ve kudret sahibi ve alim olma gibi sıfatlar çıkarsanabilir. Kaldı ki, aslen Tanrı'ya özdeş olan şey, ondan önce olamaz ve Tanrı kendinden önce var olan bir nedenle bilinemez.

Scotus'a göre, eğer bir tabiat filozofu, Tanrı'nın varlığını kanıtlayabiliyorsa, Tanrı'nın varlığı tabiat felsefesinden elde edilen bir kanıtlamanın bir sonucudur. Metafizik bu şekilde Tanrı'nın varlığını kanıtlayamıyorsa, bu metafiziksel bir prensip olarak kabul edilebilir. Sonuçta tabiat felsefesinin sonucu, metafiziğin temel prensibidir. Dolayısıyla tabiat felsefesi metafizikten önce gelir. Scotus, böylece İbn Sina'nın, Tanrı'nın metafiziğin konusu olmadığı şeklindeki görüşüne katıldığını ifade etmektedir.³⁵

Scotus'a göre, bilgi sahibi olma etkinliği, bilginin objesine göre değişir. En iyi bilinen şey, en genel olandır. Genel olan bilinmeden tikel olanı bilmek mümkün değildir. Dolayısıyla bu genel şeylerle uğraşan bir bilimin olması zorunludur ki o, metafiziktir. Diğer yandan bir şey ya bizzat kendisi yoluyla ya da kendisine ilişmiş arazi bir nitelik yoluyla bilinebilir. Tanrı, bu ikinci yolla bilinemez, çünkü onun hakkında bilinen bütün arazi nitelikler zaten Tanrı'nın kendisidir. Scotus, bu noktada Damascus'a dayandığı şu sözü nakletmektedir: "Tanrı'nın tabiatı hakkında konuşma. Tabiatta bulunan bir şey hakkında konuş."³⁶

Scotus'un bu metafizik görüşüne karşı bir takım eleştiriler yapılmıştır. Bu eleştiri sahiplerinden birisi olan Mary Beth Ingham, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus* adlı eserinde, "metafizik ve onun tarihine aşına olanlar açısından Scotus'un *Aristoteles Metafiziği Üzerine Sorular*'da ifade ettiği görüşlerin son derece yetersiz olduğunu"³⁷ ifade etmektedir. Ona göre

konusu değil, araştırma alanına giren sorunlardandır. Bkz. Ömer Mahir Alper, "İslam Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir Değerlendirme", *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*, Elis Yay., Ankara, 2009, s. 66.

³⁴ Duns John Scotus, *A Treatise on God as First Principle*, s. 70.

³⁵ Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality*, The Catholic University of American Press, Washington DC, 1997, s. 7.

³⁶ John Duns Scotus, *Philosophical Writings*, s. 20.

³⁷ Mary Beth Ingham, Mechthild Dreyer, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus*, s. 59.

Scotus, metafiziksel bilgiyi iki açıdan yüksek bir oranda bilinebilir bir bilim olarak görmekle birlikte, son tahlilde onun konusu ya da mahiyetini oluşturan şey hakkında konuşmaktan kaçınmaktadır. Bu durumda Tanrı'nın diğer varlıklarla ilişkisi problemi varlığını devam ettirmektedir. Burada hatırlatmak gerekir ki Arisoteles de, metafiziği duyusal alanı aşan bir bilim olarak görmekte ancak metafiziğin konusunu, bir yandan ontolojik olarak bağımsız ve varlıklar âleminin temel prensibi olan Tanrı diye değerlendirirken (özel metafizik)³⁸, diğer yandan belli bir varlıkla sınırlandırmayıp varlık olması bakımından varlığı (genel metafizik)³⁹ inceleyen bir bilim olarak nitelendirmiştir. Dolayısıyla Scotus benzer bir yaklaşım ortaya koymuş, Tanrı'nın yalnızca *propter quid*'in konusu olabileceğini ifade etmiştir.⁴⁰ Scotus'un bu metafizik anlayışı, Batı düşüncesinde ontoloji ile teoloji arasında bir ayrıma gidilmesine neden olmuş, varlığı konu edinen metafizik, genel metafizik; duyusal nesnelere bağımsız şeyleri konu edinen metafizik ise özel metafizik olarak ayrılmıştır. Scotus'la birlikte başlayan bu ayırım, ontoloji ile teoloji arasındaki sınırı daha belirgin bir hale getirmiş, modern felsefede ise teoloji giderek marjinalleşmiştir.⁴¹

Sonuç

Thomist gelenekte akıl, Tanrı ve insanın temel karakteristiğidir. St. Thomas'a göre insan, hayvandan yalnızca akla sahip olması yönüyle ayrılmaktadır. Bu yönüyle akıl, doğru ve iyi olanı görme gücüdür. Bu anlamda St. Thomas, Tanrı'nın yasasını yaratılan her şeyin nesnel akılcılığıyla özdeşleştirmektedir.⁴² Bu anlayışın tam karşısında bulunan Scotus ise, akıl ve vahiy arasındaki ilişkiyi irade bağlamında açıklamaktadır. Ona göre yasa, Tanrı'nın tüm düzenlerden ve zorunluluklardan tamamıyla bağımsız iradesinin meyvesidir.⁴³ Tanrı'nın kendisi bizatihi iradedir ve irade her şeyi yaratandır. Kutsal irade her şeyi kuşatıcıdır ve onu belirleyen ya da sınırlayan hiçbir şey yoktur. Buna göre, sözgelimi 'iyi', Tanrı öyle istediği için iyidir. Ya da Tanrı'nın dünyayı belli bir kalıba sokacağı ve öyle olmasını

³⁸ Aristoteles, *Metafizik*, (Çev: Ahmet Arslan), Sosyal Yay., İstanbul, 1996, s. 85.

³⁹ Aristoteles, *Metafizik*, s. 187.

⁴⁰ John Duns Scotus, *A Treatise on God as First Principle*, s. 42.

⁴¹ Engin Erdem, "13. Yüzyılda İbn Sînâci Bir Hıristiyan Filozof: John Duns Scotus (Tanrı Niçin Metafiziğin Konusu Değildir?)", *13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 2013.

⁴² Umberto Eco, *Ortaçağ Katedraller-Şövalyeler-Şehirler*, (Çev: Leyla Tonguç Basmacı), Alfa Yay., İstanbul, 2014, s. 323.

⁴³ Aynı yer.

isteyeceği akli bir zorunluluk yoktur ki, kurtuluş ona göre olsun. Öyle olmasını engellemediği sürece Tanrı için her şey mümkündür.⁴⁴ Scotus'a göre, Tanrı mutlak bir güce sahiptir ve belli bir düzenin var olduğu bir dünyayı yaratmak için bu gücünü kullanır. Dünya'nın varlığı zorunlu değildir. O, Tanrı'nın yaratıcı ve düzenleyici gücünden dolayı vardır. Dolayısıyla âlemde Tanrı-İsa ile insan arasında zorunlu olarak cereyan eden bir kurtuluş doktrininden değil, Tanrı'nın aklen bilinemezliğinden ve yalnızca Tanrısal düzene dayalı bir yapıdan bahsedebiliriz. Bu bağlamda Scotus felsefesinde, akıl ve vahiy ilişkisinde epistemolojik bir boşluk ortaya çıkmakta, Scotus bu problemi Tanrısal irade ile aşmaya çalışmaktadır.

Tanrısal özgürlüğün bu derece teolojinin merkezine oturtulması, onun artık aynı zamanda akıl tarafından ulaşılamayacak bir konuma çıkarılması anlamına gelmiş olacaktır. Bu ise felsefi düşünüş sürecinde özellikle Tanrı-insan ilişkisinde pratik bilgi ile teorik bilgi arasındaki kopuşu hızlandıracak⁴⁵, insan zihnine uygun olan objenin yalnızca duyuşsal algı temelinde bilinebilir olabileceği sonucunu doğuracaktır. Nitekim Paul Tillich Scotus'un bu yaklaşımında pozitivizme kaynaklık edebilecek düşüncelerin bulunabileceğini, bilimde, psikolojide ve dinde Tanrı'nın mutlak irade sahibi olmasının dünyayı ölçülemez, belirsiz ve güvenilmez kılacağını ifade etmektedir.⁴⁶ Tillich'e göre, genel felsefi yaklaşımına bakıldığında radikal görüşleri ağır basan bir filozof olan Scotus⁴⁷, ayrıştırıcı bir tavırla ele aldığı metafizik görüşlerinde St. Thomas ve skolastik geleneğin aksine akıl ve vahiy arasındaki arabuluculuk girişimlerine karşı çıkmış, sonlu ile sonsuz arasındaki derin boşluğu aklın doldurma imkânının bulunmadığını dolayısıyla Tanrı'ya kognitif olarak ulaşılamayacağını ifade etmiştir. Scotus'a göre, 'varlık' kavramı sonlu ve sonsuz bütün var olanları kapsamaz. Bundan dolayı Tanrı'yı anlamının bir yolu vardır. O da kilisenin otoritesine boyun

⁴⁴ Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Fatih Özkan, *Duns Scotus'da İradecilik* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008.

⁴⁵ Jacques Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, (çev: Mehmet Ali Kılıçbay), Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006, s. 181.

⁴⁶ Paul Tillich, *A History of Christian Thought -From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism-*, s. 188.

⁴⁷ Hâlbuki Alfred Weber, Scotus'un akıl-vahiy ilişkisi konusunda orta yolcu bir filozof olduğunu ifade etmektedir. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (Çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yay., İstanbul, 1998, s. 172-173. Aslında Scotus'un ifadeleri bu her iki yoruma da imkân verecek türdendir. Nitekim bu yorum farklılıkları, onun kimilerince modern düşüncenin başlatıcısı olarak görülmesine, diğer yandan özellikle kimi reformist ve hümanist düşünürler tarafından ise ismindeki "Duns" kelimesi yerine İngilizce'de "ahmak, kalın kafalı" anlamına gelen "dunce" kelimesi ile nitelendirilmesine neden olmuştur. Şafak Ural, *Bilim Tarihi*, Çantay Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 197.

eğmek anlamına gelen kutsal vahiy yoludur. Tillich'e göre, bu anlayış iki yönden pozitivistik kabulleri çağrıştırmaktadır. Bunlardan birincisi, Tanrı'ya kognitif olarak ulaşılamayacağı iddiasının bir sonucu olarak kilise tarafından verilmiş bilgilerin kabulü anlamındaki 'dini pozitivism'. İkinci olarak da, tabiatta var olan şeylerin tümevarım ve soyutlama metotlarının kullanılarak keşfedilebileceği iddiasının doğal bir sonucu olarak, deneysel pozitivism.⁴⁸ Görüldüğü üzere Scotus, âlemde fizik ve metafizik alanları varlık kavramı üzerinden birbirinden ayırmış ve bu alanların birincisinin aklın imkânlarıyla bilinemeyeceğini, ikincisininse deneysel yöntemlerin kullanılarak keşfedilebileceğini iddia ederek gerçekten de Tillich'in iddialarını haklı çıkaracak bir yaklaşımda bulunmuştur. Belirtmek gerekir ki, insanın epistemolojik açıdan birçok sınırlılıklarının bulunduğu bundan dolayı sonsuz varlığı anlama kapasitesinin sınırlı olduğu kabul edilebilirse de, insan bilgisi ile Tanrısal gerçeklik arasında bir örtüşüm olmadığı takdirde, teolojik yargıların bilişsel boyutundan bahsedilemeyeceği, daha önemlisi bunların bir şey ifade edip etmediği ciddi bir sorun olarak karşımıza çıkacaktır.⁴⁹ Tillich'e göre, bu farklı varlık kategorileri arasındaki boşluk nominalizmin kurucusu sayılan Ocham'da biraz daha büyümüş, böylece artık Tanrı'ya 'otonom' bir bilgiyle ulaşılamayacağı kabul edilmiştir. Böylece bilimsel bilgi alanı ile aşkın ya da dini bilgi alanı birbirinden ayrılmış olmaktadır.⁵⁰

Özellikle son yıllarda Scotus felsefesi üzerine yapılan çalışmaların arttığı, basit bir literatür araştırmasıyla görülebilir. Bu ilginin artmasında Scotus'un modern düşüncenin yönünü belirleyen filozoflardan birisi olduğu iddiası da yer almaktadır. Ancak belirtmek gerekir ki, Scotus felsefesinin Tillich'in iddiasını doğruladığını ve onun modern felsefenin kurucusu olduğunu söylemek oldukça iddialı bir yaklaşım gibi görünmektedir.⁵¹ Akıl-vahiy ilişkisi konusunda teolojiyi rasyonel alanın dışına çıkaran Scotus, tabii akılla kazanılan bilgileri içeren felsefenin alanını genişletmiş, bu anlamda modern düşünceye çıkan yolun ilk taşlarını döşemiştir.⁵² Scotus, her ne kadar Hıristiyanlığın Aristoculuk'la bir arada olması fikrine karşı çıkarak imanın kanıtlanma imkânının olmadığını ileri sürmek suretiyle Skolastik sisteme karşı çıkmış; kesin ve salt doğruluğun, yaratılmamış nurun özel

⁴⁸ Paul Tillich, *A History of Christian Thought -From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism-*, s. 188.

⁴⁹ Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitâbiyât, Ankara, 2004, s. 64.

⁵⁰ Aynı yer.

⁵¹ Catherine Pickstock, "Duns Scotus: His Historical and Contemporary Significance", *Modern Theology*, c. 21:4, Blackwell Publishing, Oxford, 2005, s. 543.

⁵² Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yay., Bursa, 1999, s. 250.

aydınlığı olmaksızın doğal olarak bilinemeyeceğini iddia etmiş olsa da⁵³, aklın otoritesini kabul etmiş ve Kutsal kitabın akla uygun olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴ Nitekim Scotus'a göre, inanca dair konuları araştırma ya da onları anlamaya çalışma, müminler açısından imanlarının faziletlerinin yitirilmesi anlamına gelmemektedir. Bundan dolayı teologların inançları konusunda aşırı savunmacı bir tutumdan ziyade daha eleştirel bir tavır takınmaları gerekir.⁵⁵

Şüphesiz modern düşüncenin Ortaçağ Felsefesi'nin bir sonucu ve ürünü olduğu söylenebilir. Ancak bu sonucun ortaya çıkmasında Scotus'la birlikte İbn Sina, İbn Rüşd gibi İslam filozoflarının ve Roger Bacon, Bonaventure, Ockhamlı William, Ghentli Henry gibi Batılı filozofların etkisi yadsınamaz.



KAYNAKÇA

- ALPER, Ömer Mahir, "İslam Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir Değerlendirme", *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*, Elis Yay., Ankara, 2009, (ss. 47-86).
- AQUINAS, St. Thomas, *Summa Theologica*, <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.pdf>
- ARISTOTELES, *Metafizik*, (Çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yay., İstanbul, 1996.
- BATUK, Cengiz, *Assisli Francis ve Hıristiyan Mistisizmi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Metafiziğe Giriş*, Paradigma Yay., İstanbul, 2001.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yay., Bursa, 1999.
- DUMONT, Stephen, "Henry of Ghent and Duns Scotus", *Medieval Philosophy* içinde, (ed. John Marenbon), Routledge, London, 2004, (pp. 291-328).
- DURAK Nejdet, TORTUK Bilgehan Bengü, "İbn Rüşd ve Duns Scotus'da Tanrı'nın Varlığını Kanıtlama Sorunu", *13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 2013.
- ECO, Umberto, *Ortaçağ Katedraller-Şövalyeler-Şehirler*, (Çev: Leyla Tonguç Basmacı), Alfa Yay., İstanbul, 2014.

⁵³ Thilly, *A History of Philosophy*, s. 207.

⁵⁴ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, (Çev. Muammer Sencer), C. 2, Bilgi Yay., Ankara, 1972, s. 249.

⁵⁵ Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality*, s. 6.

- ERDEM, Engin, "13. Yüzyılda İbn Sınâcı Bir Hıristiyan Filozof: John Duns Scotus (Tanrı Niçin Metafiziğın Konusu Değildir?)", *13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 2013.
- ERTÜRK, Ramazan, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, Yarın Yay., İstanbul, 2012.
- GİLSON, Étienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, (Çev. Şamil Öçal), Açılım Kitap, İstanbul, 2005.
- GOFF, Jacques Le, *Ortaçağda Entelektüeller*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006.
- HALL, Alexander W., *Thomas Aquinas and John Duns Scotus: Natural Theology in the High Middle Ages*, Continuum Studies in Philosophy, New York, 2007.
- INGHAM, Mary Beth, DREYER, Mechthild, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus*, The Catholic University of America Press, Washington DC, 2004.
- JONES, W. T., *Batı Felsefesi Tarihi –Ortaçağ Düşüncesi-*, (Çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- KOÇ, Turan, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri, ths.
- MONTI, Dominic V., "Franciscans", *Encyclopedia of Religion*, (ed. Lindsay Jones), Macmillan Pub., 2005, (pp. 3182-3184).
- PICKSTOCK Catherine, "Duns Scotus: His Historical and Contemporary Significance", *Modern Theology*, c. 21:4, Blackwell Publishing, Oxford, 2005, (pp. 543-574).
- REÇBER Mehmet Sait, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitâbiyât, Ankara, 2004.
- RUSSELL, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, (Çev. Muammer Sencer), C. 2, Bilgi Yay., Ankara, 1972.
- SCOTUS, Duns John, *Philosophical Writings*, (trans. Allan Wolter), Bobbs-Merill Publishing, Indianapolis, 1978.
- SCOTUS, Duns John, *Questions on the Metaphysics of Aristotle*, c. 1, (trans. G. Etzkorn and A. B. Wolter), St. Bonaventure: Franciscan Institute, New York, 1998.
- SCOTUS, Duns John, *A Treatise on God as First Principle*, Kessinger Publishing, (trans. Allan Wolter), MT United States, 2004.
- SWINBURNE, Richard, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 2004.
- THILLY, Frank, *A History of Philosophy*, New York, 1914.
-

TILLICH, Paul, *A History of Christian Thought –From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism-*, (ed. Carl E. Braaten), A Touchstone Book, New York, 1967.

URAL Şafak, *Bilim Tarihi*, Çantay Kitabevi, İstanbul, 2000.

WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (Çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yay., İstanbul, 1998.

WOLTER, B. Allan, *Duns Scotus on the Will and Morality*, The Catholic University of American Press, Washington DC, 1997.

WOLTER, B. Allan, “Duns Scotus, John” mad. *Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Donald M. Borchert), Macmillan, New York, 2005, (pp. 133-139).





bilimname XXXI, 2016/2, 224-226
Arrival Date: 20.10.2016, Publishing Date: 12.12.2016
doi: <http://dx.doi.org/10.21646/bilimname.2016.7>

DID JOHN DUNS SCOTUS START THE MODERN THINKING?

-An Evaluation in the Context of Scotus' Perception of God-

Fatih TOPALOGLU^a

Extended Abstract

The problem of which factors played an effective role in the emergence of modern thinking has been a significant debate in the history of philosophy. In this regard, it has been focused on philosophical, political, economic and similar causes. Although modern thinking usually tends to deny what preceded it through its epistemological claims it has put forward, it must be noted that "the modern" is consequently an outcome of Medieval Age, and all these factors stem from some developments that took place during this time period. It can be argued that this became more salient regarding perception of God, and particularly the existence and knowledge of God in the context of basic theological claims.

It can be said that the first reaction of medieval Christian West upon coming into contact with the Classical Ancient Greek texts was negative overall. Particularly, the extremely cautious attitude towards Aristotle's philosophy was geared towards protecting the Christian faith against the relatively destructive effect of this philosophy in terms of religious beliefs. This attitude continued to exist during a significant part of the Patristic period, yet the subsequent struggle to create a systematic structure against opposing or rival worldviews through building a Christian metaphysics and thus reformulating Christian opinion on issues such as universe and humanity gave birth to the need of producing a new theology. It can be argued that Thomism came as a result of such a struggle. The adoption of Thomistic tradition as official doctrine when it prevailed along with Scholastic philosophy deeply affected Christian thought for a long time, but also resulted in some criticism. Some of it was that this thought tradition

^a Asst. Prof., Karadeniz Technical University, topaloglu37@hotmail.com

rendered Christian faith too theoretic or incomprehensible and that it removed the importance of some underlying Christian principles such as personal piety and humble lifestyle. Members of Franciscan school are among the ones who leveled criticism coming up with some new arguments against Thomistic philosophy. According to the Franciscans who emphasized a religious understanding based on practicality, emotions, mysticism, personality and worship by bringing Plato's and St. Augustine's philosophy to the attention again, the will is more important than reason, and the ethical and religious contents of Christianity are more important than the theoretical teachings of Jesus. Thus, Duns Scotus, as a leading figure of Scholastic period Franciscanism, spearheaded the opposition within the church with his criticism against Thomism which was then the central doctrine of the church, and rebelled against the Scholastic philosophy by opposing to coexistence of Christian faith with Aristotelianism.

Scotus explains the relationship between reason and revelation in the context of will. He argues that the law is the fruit of God's will, totally independent from all orders and obligations. God Himself is the will and the will is the creator of everything. The holy will encompasses everything, and there is nothing that determines or restricts it. According to Scotus, God has absolute power and uses His power to create this world where a certain order exists. The existence of the world is not a necessity. It exists due to God's creative and regulative power. Thus, we can point out a structure based on the incomprehensibility of God and sole godly order in the universe rather than a salvation doctrine necessarily existing between God-Jesus and humans. In this sense, an epistemological gap occurs in Scotus philosophy in the relationship between the reason and revelation, and Scotus tries to overcome this problem through godly will. Placing godly freedom in the center of theology to such an extent would mean that it is now in a station which could not be reached through reason. This would accelerate the break between practical knowledge and theoretical knowledge particularly in God-human relationship in philosophical thought process, and lead to the conclusion that the object suitable for human mind can only be known on the basis of sensory perception. It is clear that Scotus separated the physical and metaphysical dominions in the universe through the concept of existence, and argued that the former cannot be known through the means of reason, while the latter can be explored through experimental methods, and thus brought about ideas which are reminiscent of the epistemological view dominant in the modern thought. Having moved theology out of rational domain in the matter of reason-revelation relationship, Scotus expanded the

field of the philosophy which contained the knowledge gained by natural reason, and paved the way for the modern thought in this sense. Although Scotus protested the coexistence of Christianity with Aristotelianism and opposed to the Scholastic system by asserting that belief is improvable and argued that definite and absolute truth cannot be naturally known without a special illumination of the uncreated light, he accepted the authority of reason and expressed that the Holy Scripture complies with the reason. Indeed, Scotus believed that searching or trying to understand the matters of faith did not amount to loss of belief virtues with regard to the faithful. Thus, the theologians need to adopt a critical approach rather than an overprotective attitude towards their belief.

Nevertheless, arguing that Scotus' philosophy is the founder of modern philosophy appears to be quite an assertive approach. Undoubtedly, it can be said that modern thought is an outcome and product of medieval philosophy. Yet, besides Scotus, the effect of Islamic scholars such as Avicenna, Averroes and Western philosophers such as Roger Bacon, Bonaventure, William of Ockham and Henry of Ghent cannot be ignored.

The present study attempts to bring into question the discussion whether there is a source relationship between these two quite different ages (Medieval-Modern) in the history of philosophy, going beyond the relationship of successiveness. We tried to evaluate this discussion through the claim that Duns Scotus, one of the most influential philosophers of the Scholastic age, started the Modern thinking by his philosophical and theological views, focusing on his perception of God which lies at the heart of his theological views.

Keywords: God, Metaphysics, Causality, Existence, and Modern Thinking

