



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

TÜMELLER TARTIŞMASINA YENİDEN BAKMAK:
ANSELMUS VE OCKHAMLI WILLIAM'DA
TÜMELLER VE KÖTÜLÜK İLİŞKİSİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Barış UZUN

Mayıs-2017



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

TÜMELLER TARTIŞMASINA YENİDEN BAKMAK:
ANSELMUS VE OCKHAMLI WILLIAM'DA TÜMELLER
VE KÖTÜLÜK İLİŞKİSİ
(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Barış UZUN

Tez Danışmanı:
Yrd.Doç. Dr. Yaylagül CERAN KARATAŞ

Mayıs-2017

ONAY

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Yüksek Lisans öğrencisi olan Barış Uzun'un hazırladığı ve jüri önünde savunduğu "Tümeller Tartışmasına Yeniden Bakmak: Realizm-Nominalizm Geriliminde Kötülük Problemi" başlıklı tez başarılı kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Yrd. Doç. Dr. Yaylagül CERAN KARATAŞ
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Prof. Dr. Mehmet Oktay TAFTALI
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Doç. Dr. Uğur EKREN
İstanbul Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi:

15.05.2017



ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Alıntılanan başkalarına ait tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini kaynak göstererek atıfta bulunduğum gibi, yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

Bariş UZUN



ÖNSÖZ

Eğer bir metne kendi yazarı önsöz yazıyorsa ve konunun sınırları içinde söylenmesi icap edenlerin metin içinde kâfi biçimde bulunduğunu da düşünüyorsa, şu durumda bir önsöz yazmak onun için gereksiz görülebilir. Lakin hayatta her şey düşünce uzayında cereyan etmemektedir ve yazmaya değer şeyler de teorik konularla sınırlı değildir.

Nitekim bu mütevazi çalışmanın vücuda gelebilmiş olması tek kişilik bir gayretin eseri değil. Öncelikle tüm bu süreç boyunca yanımda olan, aksiliklerime sabreden ve biteviye bana yardımcı olmanın yollarını arayan eşim Beyza Egin Uzun'a şükran borçluyum.

Ayrıca başından beri bilhassa yöntemsel eksikliklerimi gidermeme yardım etmiş, beni yönlendirmiş ve zaman yönetimi noktasında yer yer de tahammül etmiş olan tez danışmanım Yrd. Doç. Dr. Yaylagül Ceran Karataş hanımefendiye de sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Barış Uzun

Üsküdar 2017

İÇİNDEKİLER

ONAY	iii
ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI	v
ÖNSÖZ	vii
ÖZET	ix
ABSTRACT	x
GİRİŞ	1
1.TÜMELLER TARTIŞMASINA YENİDEN BAKMAK	5
1.1. Tarihsel Arkaplan.....	6
1.1.1. Kilisenin Yunan Babaları ve Felsefe.....	9
1.1.2. Latin Batı ve Yunan Felsefe Geleneğinden Miras Kalanlar	12
1.1.3. Skolastiğin mâhiyeti.....	15
1.2. Ortaçağ Skolastiğinde Tümeller Tartışması.....	18
1.2.1. Tümeller: Eşyadan Önce mi Sonra mı?.....	19
1.3. Realizm-Nominalizm Gerilimi	23
1.3.1. Anselmus ve Realizm.....	25
1.3.2. Ockhamlı William ve Nominalizm	31
2.TÜMELLER TARTIŞMASI BAĞLAMINDA KÖTÜLÜK PROBLEMİ.....	42
2.1. Tümeller Tartışması ve Kötülük	44
2.1.1. Teodise: Tanrı ve Kötülük.....	45
2.1.2. Yoksunluk Argümanı	49
2.2. Anselmus ve Kötülük Problemi	52
2.2.1. Yoksunluk Argümanının Olgunlaşması: Thomas Aquinas	57
2.3. Ockhamlı William ve Kötülük Problemi	63
3.DEĞERLENDİRME VE SONUÇ.....	70
KAYNAKÇA	79
ÖZGEÇMİŞ	83

ÖZET

Skolastik felsefenin teolojik karakterinin baskın oluşu, onun içeriğini ele alırken bütüncül bir bakış açısını zorunlu kılmaktadır. Bu bakımdan, her ne kadar tümeller tartışması ilk bakışta epistemolojik bir tartışma gibi görünse de, etrafında şekillenmiş olan görüş ayrılıklarının metafizik zeminini ve hatta dini kaygılarını da yansıtmaya özelliğine sahiptir.

Bu bağlamda tezin ilk hedefi, Anselmus ve Ockhamlı William'ın eserlerini merkeze alarak realistlerin ve nominalistlerin tümeller tartışmasında ortaya koydukları görüşlerin metafizik niteliğini tespit etmektir. Bunun için öncelikli olarak birincil kaynaklara müracaat edilmiş ve çağdaş değerlendirmelerle desteklenmiştir. Tezin ikinci ve esas odak noktasını oluşturan hedefi ise iki taraftaki filozofların tümeller tartışmasındaki tutumlarının kötülük problemine dair yaklaşımlarıyla nasıl bir ilişki içinde olduğunu araştırmak ve bu araştırmanın sonuçlarını Batı felsefesinin tarihsel seyri içinde konumlandırmaktır.

Anahtar Kelimeler

Yoksunluk Argümanı, Tanrısal Zihin, Mükemmel Varlık, Mutlak Güç, Buyurulmuş Güç.

ABSTRACT

Because of the dominant theological character of Scholastic Philosophy, it is necessitated to a holistic perspective as dealing with its content. In this regard, although the debate of universals appears at first sight to be an epistemological debate, it also reflects the metaphysical ground of dissidences which were shaped around it and even religious concerns too.

In this context, first goal of the thesis is to determine metaphysical quality of both realists and nominalists' views in the debate of universals by concentrating on the works of Anselm and William of Ockham. For this, primary sources were applied and supported by contemporary assessments. Second and main goal of the thesis is to investigate how kind of relations occur between attitudes in the debate of universals and approaches to the problem of evil; and to locate conclusions of this investigating in the historical process of Western Philosophy.

Keywords

Argument of Absence, Divine Mind, Supreme Being, Absolute Power, Ordained Power.



GİRİŞ

Ortaçağ Avrupa'sının felsefe tarihi açısından hatırı sayılır bir içeriğe sahip olduğunu söylemek beylik bir laf olmayacaktır. Evvel emirde, denilebilir ki, Ortaçağ felsefesini belli bir veçheden, spesifik bir tartışma ve problem (tümeller tartışması ve kötülük problemi) açısından ele alırken doğal olarak onu olduğu yerde, yani bu sürecin özneleri olan tarihsel kişiliklerin ürettikleri metinlere referansla yapmak icap eder. Bunu yaparken de, Ortaçağ felsefesini içinde neşvünema bulduğu toplumsal-kültürel ortamdan soyutlamak ve bu yüzden de tarihsel gerçekliği hırpalamak bir ölçüde kaçınılmaz olacaktır.¹ Gelgelelim, bu çalışmadan murâd edilen dört başı mamûr bir tarihsel inceleme olmadığı için, mezkûr meselenin gözardı edilebilecek bir kusur olduğunu düşünüyorum.

Anakronik bir yanlışa düşmeyip, bu tartışmanın tarafı olan filozofların aynı zamanda Katolik Kilisesinin mensubu olan önemli teologlar olduğu göz önünde bulundurulursa görülecektir ki, tartışmayı (tümeller tartışması) dolayısıyla okumaya çalışacağım kötülük problemi, öncelikle teolojik bir problemdir. Şüphesiz burada bunun 'neden' böyle olduğu sorusu gündeme gelebilir. Denilebilir ki, Hıristiyanlık, temel iddiası itibariyle insanın aczinin sebebini ve çaresini göstererek onu muhatap alan, ona bu acziyet durumundan kurtulmanın yolunu vaadeden bir selamet doktrinidir.² Doğrudan doğruya insanın varoluşsal sorunlarına hitap eden bu doktrin mutlak kurtuluş vaadi aynı zamanda, kurtuluş müjdesinin kaynağı olarak kâdir-i muhtar bir ilahi otoriteye dayanmaktadır. Bu durum, Hıristiyanlığın yayıldığı Akdeniz havzası kültürleri için son derece yeni bir olguya tekabül eder. Çünkü, İbranilerin özgün pozisyonunu hariç tutarsak, Akdeniz havzası kültürleri, kâdir-i muhtar şöyle dursun, zaman ve mekandan münezze, ölümsüz bir Tanrı-tanrılar tasavvuruna dahi sahip değildir; karşımıza çıkan manzara tabiatın döngüleriyle uyumlu bir biçimde periyodik olarak doğan, ölen ve yeniden doğan tanrı mitlerinin yaygın olduğu bir kültürel-dinsel coğrafyadır.³ Bu açıdan, İbrani dinsel geleneğini de

¹ Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007).10.

² A.g.e, s.11.

büyük ölçüde tevarüs eden daha cihanşümül bir din olarak Hıristiyanlık, mezkûr kurtuluş vaadini içermesinin yanısıra, o zamana dek yaygın olanlardan farklı ve yeni bir Tanrı tasavvuruna de tekabül eder. Hıristiyanlığın bu yeni Tanrı tasavvuru, ilk çağlarından itibaren ona karşı yöneltilen itirazların da en büyük hareket noktalarından biri olmuştur. Felsefi açıdan, başta Porphyrios (MS 243-305) gibi pagan filozoflar olmak üzere Hıristiyanlığın bu kâdir-i muhtar Tanrı tasavvuru, ciddi mantıksal tutarsızlıklar içerdiği iddiasıyla sert itirazlara muhatap olmuştur.⁴ Kötülük olgusu da bu noktada, kâdir-i muhtar olan Tanrı ve onun ‘mutlak iyi’ ilahi doğasıyla bağdaşmayan bir problem başlığına dönüşmüştür. Dolayısıyla başta zikrettiğimiz söz konusu kilise filozofları için kötülük problemi, ağırlıklı olarak kötülük olgusu karşısında Tanrı’nın adaletini ve haklılığını savunma (teodise) problemidir. Hıristiyan doktrininin taşıdığı iddialar açısından bu, üstesinden gelinmesi gereken bir güçlüktür. Zira bu doktrine göre Tanrı kötülüğü ve onun bir biçimi olan günahı istemez; ve üstelik, kâdir-i muhtar olan bu Tanrı bir şeyi “istemez” ya da “yaratmaz” ise o şeyin olması da mümkün değildir. Lakin günah da kötülük de vardır. Şu durumda bu öncüllerden hareketle Tanrı’nın istemediği şeyi engellemekten aciz olduğu sonucu çıkabilir. Gelgelelim, bu, akıl yürütmenin seyri açısından mantıken tutarlı bir sonuç gibi görünse de Tanrı kavramının taşıdığı içerik açısından saçmadır (*quod absit*).⁵

Ana hatları itibariyle yukarıdaki şekilde ortaya koyabileceğimiz kötülük olgusundan mülhem bu antinomi, teolojik bir problem olarak zengin bir felsefi sorgulamanın konusu olmuştur. Bu noktada, Skolastik felsefenin içeriğine de bir giriş imkanı doğuyor. Dolayısıyla, bu çalışmanın kapsamı açısından şu iki soruyu sormak zarûri hale geliyor: Kötülüğün ‘ne’liğine ve kökenine dair dercedilen görüşler, tümeller tartışması ekseninde olgunlaşan görüş ayrılığından (realizm-nominalizm) ne derecede etkilenmiştir? Ve tarafların tümeller tartışmasında aldıkları pozisyon ile kötülük problemi etrafında şekillenen sorulara verdikleri -ve veremedikleri- cevaplar arasında -eğer varsa- ne tür bir ilişki söz konusudur? Ben, bu soruların şekillendirdiği

³ Bkz. James George Frazer, *Altın Dal I*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Payel Yayınevi, 2004).

⁴ Bkz. Porphyry, *Porphyry's Against the Christians*, ed. R. Joseph Hoffman (Prometheus Books, 1994).

⁵ Frithjof Schuon, *Kalp Gözü*, çev. Nebi Mehdiyev (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), s.43.

istikamette bir okuma yapmak için, ilk bölümde tarihsel bir arkaplan sunumunun ardından, Skolastik felsefenin tümeller tartışmasına dair içeriğine ve tartışmanın nasıl seyrettiğine göz atarak genel bir çerçeve çizecek; ve aralarında zaman farkı olmasına rağmen iki görüşü (realizm-nominalizm) şahıslarında en olgun biçimde temsil ettiklerinden; kötülüğün 'ne'liğine ve kökenine dair soruları müstakil bir başlık altında ele alan ilk Hıristiyan teolog olan Anselmus'u (1033-1109) realizmi temsilen, en belirgin müdafii olarak Ockhamlı William'ı (1300-1349) da nominalizmi temsilen ele alacağım. İkinci bölümde ise, kötülük problemini –tarihsel arka planından bir parça bağımsız olarak- ne'liğine dair ele alacak, devamında ise tümeller tartışmasındaki söz konusu tarafların bu probleme yaklaşım tarzlarının, tümeller tartışmasındaki felsefi pozisyonları ile nasıl bir ilişki içinde olabileceğini ortaya koymaya çalışacağım.

Bu noktada, seçtiğim konu açısından mutlaka altı çizilmesi gereken, Ortaçağ'ı Ortaçağ yapan hususiyetlerinden birinin, bu dönemde kültürün üretim ve tüketim merkezinin Kilise ve ona bağlı kurumların çevresi olmasıdır. Ancak, -ilk kısırtıları Geç Ortaçağ'da görülmekle birlikte- erken modern dönemde bu olgunun belirgin bir değişme seyri içinde olduğu görülür. Kilise kurumlarının toplumsal ve bilhassa politik sahada ağırlıklarının giderek azalması, kültür üretiminin gittikçe kilise kurumlarının denetiminden çıkarak seküler bir çehreye bürünmesi, dinamikleri bir kalemde tarif edilebilecek düzeyde basit dönüşümler olmamakla birlikte –ki nereden baksanız dört yüzyıllık bir süreç söz konusudur-, onu hazırlayan koşulları şüphesiz Ortaçağ'ın içinde aramak gerekir. Ortaçağ skolastiğinin gündeminde hatırı sayılır bir yer tutmuş olan tümeller tartışması, bu açıdan söz konusu dönüşümleri hazırlayan dinamiklerin olası felsefi öncüllerini de içinde bulabileceğimiz zengin bir literatüre dayanmaktadır. Ben, kötülük problemini tümeller tartışmasındaki gerilim (realizm-nominalizm) ekseninde okumakla, söz konusu tartışmanın kötülüğün ne'liği ve kökenine dair görüşleri ne ölçüde etkilediğini ve etkilendiğini araştırarak kurmaya çalışacağım bu ilişkisellik üzerinden –tartışmaya dair- yeni bir okuma biçimi sunmayı; ve kötülük probleminin özelde Ortaçağ skolastiğindeki, genelde ise sonuçları itibariyle dönemin anlam-değer dünyasındaki mahiyetini bir ölçüde açıklığa kavuşturmayı umuyorum.



1.TÜMELLER TARTIŞMASINA YENİDEN BAKMAK

Giriş

Söz konusu düşünce tarihi –ve özelde felsefenin tarihsel seyri- olduğunda, şu veya bu konuyu, şu veya bu tartışmayı hakkıyla idrak etmek için evvela varolduğu tarihî bağlamı çözümllemek icap eder ki, ilgili tartışma -öncülleri, tarafları, nasıl ve neden ele alındıkları, vb. ile birlikte- artık tarihe malolmuş Ortaçağ Batı dünyasının anlam-değer küresinin içinde ve duyuş-düşünüş-yaşayış biçimlerinin parçası olarak cereyan etmiştir. Elbette, başta da ifade edildiği üzere, bu çalışmadan umulan dört başı mâmur bir tarihsel inceleme olmasa da; tümeller tartışmasının muhtevası, cereyan ettiği tarihî bağlamdaki şartlar, nedenleri, taşıdığı amaç, tartışmanın parçası olan fertlerin kimlikleri, bilginin üretildiği kurumlar ve üretim biçimi; hasılı, bütün bunların içeriğini tayin ettiği düşünsel-kültürel iklim ancak bir bütünlük içinde kavrandığında tartışmaya dair sıhhatli bir resmin oluşması beklenebilir. Bu noktada felsefenin tarihsel seyri, önce gelenin sonra gelene dair bir açıklama imkanı taşıdığı, lakin katı bir nedenselliğe tabi olmayan, olumsuzluk içeren bir süreç olarak kavranmalıdır.⁶ Olası bir deterministik yanılığa karşı bu ‘emniyet önlemi’ni hatırd tutmakta fayda vardır.

⁶ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 - Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 6. baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014).

1.1. Tarihsel Arkaplan

Tartışmanın tarihî bağlamı kısaca ‘Ortaçağ’ olarak tarif edilebilir, lakin bu yeterli gelmeyecektir. Bu noktada, Ortaçağ’ın sınırları, nerede başlayıp nerede bittiğine dair, Jacques Le Goff’un (1924-2014) *Ortaçağda Entelektüeller* kitabının Türkçe çevirisine yazdığı önsözde Mehmet Ali Kılıçbay’a kulak vermekte fayda görüyorum:

“Ortaçağ terimi itibaridir ve yereldir, yani insanlık tarihinin evrensel bir kategorisi olmayıp, çok belirgin bir coğrafyanın, Batı Avrupa’nın bir döneminin ifade etmektedir ve üstelik bu coğrafyanın her parçası için de aynı zamansal süreç ve yoğunlukta ortaya çıkmamıştır.”⁷

Batı Avrupa’nın bu yerel tarihsel tecrübesini karşılayan Ortaçağ terimi, VIII. ile XVI. yy’lar arası bir döneme karşılık gelmekte ve şüphesiz Kılıçbay’ın da ifade ettiği üzere, söz konusu coğrafyanın her parçası için aynı içeriği ve zamansallığı paylaşmamaktadır. Bu, kapsamlı bir tarihsel incelemeyi hak eden ve ona boyut katan bir olgu olmasına rağmen, araştırmamın sınırları çerçevesinde Ortaçağ için zikredilmesi gereken belki de ilk husus, bu söz konusu Ortaçağ Batı dünyasının, Roma İmparatorluğunun yıkıntıları üzerinde kurulmuş olduğudur.

Yaklaşık beş yüzyıl boyunca Cermen saldırılarının tehdidi altında zayıflayan Roma İmparatorluğu, IV. yy’da (MS 364) ikiye bölünmüştür. Devam eden süreçte Batı Roma İmparatorluğu V. yy’da yaşadığı istilalar ile egemenliğini fiilen kaybetmeye başlamış, Tuna ırmağının güneyine inip Roma’ya akınlar düzenleyen Vizigotların 410 yılında şehri zaptetmesi ile birlikte de fiilen yıkılmıştır. İşte söz konusu ettiğimiz Ortaçağ Batı dünyası, bu hercümercin içinde –tabiri caize- mayalanmıştır.⁸ Bu açıdan, uzunca bir tarihsel dönem boyunca Roma İmparatorluğunun egemenliği altında olan Akdeniz havzasındaki toplumsal yapıların, siyasi ve –ona eşlik eder biçimde- güvenlik kaynaklı ciddi bir krizle muhatap olduklarını söyleyebiliriz. Üstelik, Cermen istilalarının basıncında ortaya çıkan bu kriz,- bir bakıma- bir doruk noktasını da temsil etmekteydi. Çünkü Akdeniz havzası bu kriz durumuna yabancı değildir. MÖ 350’de Büyük İskender’in Yunan kent devletlerini ortadan kaldırıp,

⁷ Jacques Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006), s.11.

⁸ Bkz. Jacques Le Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, çev. Hanife Güven ve Uğur Güven (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2015), s. 26- 30.

Akdeniz havzasından Hint altkıtasına doğru uzanan bir fetihler zinciri ile merkezi bir imparatorluk kurmaya girişmesi, ancak yeni bir düzen kurmaya yetecek kadar uzun yaşamayı neticesinde ortaya çıkan parçalanmışlık, Akdeniz havzasında Roma İmparatorluğu dönemine dek uzanan –yani Helenistik Dönem boyunca- siyasi-toplumsal istikrarsızlığın da bir ölçüde fitilini ateşlemiştir. Başka bir deyişle, farklı kültürleri içeren büyük bir coğrafya –Güneydoğu Balkanlardan Anadoluya, oradan Mezopotamya, Mısır ve İran topraklarına de uzanan- tek bir merkezi imparatorluk içinde birleştirilmiş, büyük bir ticaret-ekonomi havzası husule gelmiş, ancak yeni düzen, eskisinin yıkıldığı oranda hızlı kurulamamış ve bunu –İskender’in zamansız ölümü ile- yeni bir siyasi parçalanma takip etmiştir. Birkaç satıra sığdırdığım bu toplumsal bunalım ve kriz sürecinin MÖ IV. yy’dan başlayıp, “*Pax Romana*” (Roma Barışı) olarak adlandırılan (MÖ 27 - MS 180) döneme dek yaklaşık üç yüzyıl boyunca istikrar kazanmış bir durum olduğunu düşünürsek, bir kalemde geçilemeyecek ciddiyette bir olgu olduğu anlaşılacaktır:

“Bütün Akdeniz boyunca yayılan bu sürekli altüst oluşlar eski sınır taşlarını süpürüp attı; hiçbir yerde bundan böyle insanların birbirlerini tanıyıp saydıkları ve yaşamın ayrıntılarının birleşik bir yurttaşlar kitlesinin görüşü tarafından denetlendiği kararlı bir toplum yoktu. Augustus ve İsa’dan önceki üç yüzyıl boyunca geçen zamanın çoğunda uygar dünya her biri kendi başına milyonlarca insanın kendi için savaşımını sürdürdüğü geniş bir kargaşa alanıydı.”⁹

Bu siyasi ve toplumsal bunalım dönemine tekabül eden felsefi düşünce de içinde neşvünema bulduğu dünyanın bunalımlarını, sıkıntılarını kendi bünyesine dahil edecek, -bu sıkıntılar- onda kaçınılmaz olarak yankı bulacaktır:

“Platon ve Aristoteles için felsefi araştırmanın kökeni insan ve evren konusunda daha çok bilmek için bir ilerleme isteği olmuştu. Stoacı Epiktetus için felsefenin kaynağı ‘kişinin kendi zayıflık ve yetersizliğinin bir bilincidir.’; Cicero için ‘felsefe ruhun iyileştirilmesidir’; Plutark için felsefe ‘tinsel hastalıklar için biricik ilaçtır.’ Felsefeci bundan böyle gerçeği içten arayanların önünde giden parlak yıldız değildir; varoluş kavgasının peşinden giderek yaralıları toplayan bir sedye-taşıyıcısı olmuştur. Felsefeci artık ruhun doktorudur.”¹⁰

⁹ Frederick B. Artz, *Orta Çağların Tini*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2010).

Burada zikredilmesi gereken bir başka husus da Helenistik dönem filozofunun, yönetsel mekanizmalarına doğrudan katıldığı ve etkide bulunduğu Antik Yunan kentinin hür yurttaş konumundan, üzerinde hemen hemen hiçbir etkisinin bulunmadığı bir merkezi imparatorluk yönetiminin tebaası konumuna gerilemiş olduğudur ki bu da şüphesiz söz konusu bunalımın filozofun yaşamına yansıyan etkilerinden biridir. Öte yandan, Hıristiyanlığın, Roma İmparatorluğu egemenliğindeki Akdeniz havzasında giderek yayılması ve süreç içinde Ortaçağ Batı dünyasının kurucu unsurlarından biri haline gelmesini, çerçevesini çizdiğimiz bu tarihsel bağlam içinde okuduğumuzda, karşımızdaki resim biraz daha netleşmektedir: Hıristiyanlık, uhrevî kurtuluş vaadiyle bir bakıma tam da bu “dünyevi” bunalımın pençesinde bir çıkış yolu arayan Roma egemenliğindeki halkların, bilhassa alt sınıfların ihtiyaçlarına cevap vermiştir. Elbette, bunu ifade etmek, tek başına tatmin edici bir açıklama olmaz. Tam da burada şu soru bir çeşit itiraz olarak yöneltilebilir: Neden Hıristiyanlık? Helenistik Dönem’de ve Roma İmparatorluğu zamanında insanlara dünyevî sıkıntılardan bir tür ‘kaçış’ imkânı sağlayan, söz gelimi stoacılık gibi bir felsefe ekolü ve kendilerince inisiye edilenlere aşkın içerikli bir mânevi deneyim sunan –Mithra, Attis, İsis ve Eleusis gibi- muhtelif gizem kültürleri mevcutken, Hıristiyanlığın yeni bir dünyanın (Ortaçağ Batı dünyası ve Bizans) kurucu unsuru olarak öne çıkmasında etkili olan neydi? Frederick B. Artz (1894-1983), *Ortaçağların Tini* isimli kitabında şu makûl görünen açıklamayı yapmaktadır:

“Yunan felsefesi ve gizem dinleri bireye hiçbir zaman daha iyi olamayacak karanlık bir dünyada yardım sunuyorlardı. Hıristiyanlık ise, Yahudilik gibi, toplumsal türe (adalet) için ve daha iyi bir toplum için umut ve söz verdi; insanlara uğruna yaşayacakları ve ölecekleri toplumsal bir dava önerdi.”¹¹

Yani, anlaşılmaktadır ki, Hıristiyanlık uhrevî kurtuluş vaadi içeren bir selâmet doktrini, bir din olmasının yanı sıra, bünyesinde yeni bir dünya idealini de içermiş, bu ideal imparatorluk yönetimi altında yaşanan sıkıntıların aktığı bir mecra haline gelmiştir. Üstelik İsa, gizem dinlerinin Mithra’sı ya da Attis’i gibi mitolojik bir figür değildi; dört kanonik incilde sunulduğu biçimiyle, tanrısal bir doğaya sahip olmakla

¹⁰ A.g.e, s.30.

¹¹ A.g.e, s.60

birlikte (bkz. Yuhanna 1:1-14), bir insan hüviyetinde yeryüzünde yürümüş, acı çekmiş, zulme uğramış, diğer insanlarla muhatap olmuştur. Böylelikle denilebilir ki, o diğer gizem dinlerinin ilahlarına nazaran nispeten daha somut bir varlığa sahiptir. Şimdiye kadar zikredilen tüm bu hususlar, Hıristiyanlığın ‘kurucu unsur’ olarak Roma İmparatorluğu sonrası dönemi şekillendirmekteki etkisini daha anlaşılır kılmaktadır.

1.1.1. Kilisenin Yunan Babaları ve Felsefe

Hıristiyanlığın önemi, onun aynı zamanda Roma kültürünü Ortaçağ Batı dünyasına taşıyan başlıca etken olmasından ileri gelmektedir.¹² Mezîkûr kültürün, aynı zamanda Yunan felsefi geleneğini –şüphesiz ona kendi tecrübesini de katarak- bir tür ‘mirasçı’ olarak bünyesinde taşıdığı da göz önünde bulundurulmalıdır. Etienne Gilson (1884-1978), *Ortaçağda Felsefe* kitabının birinci bölümünde, felsefenin “ancak bazı Hıristiyanlar onunla ilgili tavır aldıkları andan itibaren” Hıristiyanlık tarihi içinde belirlediğini ifade eder.¹³ Apolojist (Hıristiyanlık Savunucusu) kilise babaları, MS II. yy’dan itibaren, dinlerinin yasal varolma hakkını imparatorluk yönetimine karşı savunuyorken, bir taraftan da evvelce zikrettiğimiz Porphyrios gibi pagan filozofların yönelttikleri eleştirilere muhatap olmaktadır. Fiziksel ve siyasi baskıların yoğun olduğu bu görece erken dönemlerde felsefe, kimi zaman pagan filozofların şahsında mahkûm edilen, kimi zaman da Hıristiyanlığın savunusu için yol ve yöntemlerinden faydalanılan bir kaynak işlevi görmekteydi.¹⁴ Bu nokta ziyadesiyle önemlidir: Hıristiyan için felsefe, taşıdığı amaç açısından antik felsefe ile aynı değildir. Vahiy yoluna mutlak hakikate sahip olduğundan, o hakikat de Kutsal Kitabın içinde –İncillerde- saklı olduğundan, hakikatin-gerçekliğin araştırılması anlamında, yani kelimeyi Yunanlıların anladığı şekliyle bir felsefe söz konusu değildir artık.¹⁵ Örneğin, ilk kuşak apolojist babalardan Justinus’a (MS 100-165) göre, Hıristiyanların İsa’nın şahsında mutlak hakikate sahip olmalarına karşılık, Yunan filozofları İsa’yı bilmediklerinden hakikatin ancak bir parçasına sahiptirler ve doğal

¹² Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, s.27.

¹³ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, 17.

¹⁴ Bkz.A.g.e, s.17-35.

¹⁵ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi & Felsefe, Metafizik ve Bilim*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2015), s.138.

akıl yürütmeleriyle vardıkları sonuçların birbirleri arasında görüş ayrılıklarına yol açmasının temel sebebi budur.¹⁶ Ayrıca onlar, Tanrı gibi maddenin de ezeli olduğu, Tanrısal inayetin bu dünyayla ilgilenmediği ve yoktan hiçbir şeyin varolmayacağı gibi Hıristiyan öğretisi açısından yanlış bazı görüşler de geliştirmişlerdir. Ancak Justinus'a göre Yunan aklı, Hıristiyanlığa giden yolda bir engel olmaktan ziyade, ona götüren, onu hazırlayan bir tarihsel aşamaya tekabül etmektedir.¹⁷ Justinus'un çağdaşı olan Atinalı Athenagoras (MS 133-190) da benzer bir tutuma sahiptir. Athenagoras da Hıristiyan imanının akıldan önce geldiğini ve ona üstün olduğunu kabul etmekle birlikte, felsefi akıl yürütmenin Hıristiyan vahiyyle benzer bazı sonuçlara varmasının mümkün olduğunu ifade etmiştir.¹⁸ Ancak Athenagoras bununla da kalmayıp, Hıristiyan öğretisinin iki önemli dogmasına (Tanrının tekliği ve ölümlerin dirilişi) dair argümanlar üretmiş, rasyonel-diyalektik kanıtlamalar ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁹

Justinus ve Athenagoras örnekleri dikkate alındığında görülmektedir ki, ilk kuşak Hıristiyan düşünürleri için felsefe, sahip olunan hakikatin –Hıristiyan dogması- akli olarak temellendirilmesi ve savunulması açısından işlevsel bir değer taşımaktadır. Zira denilebilir ki, söz konusu isimler için, içinde yetiştikleri kültürün akli-kavramsal birikimini göz ardı etmeleri, muhatap oldukları, inançlarını savunmaya ve yaymaya çalıştıkları kitlelere yönelik ifade imkanlarını da kısıtlayacaktır. Ancak elbette bu durum ilk dönem Hıristiyanlığının yegâne tutumunu da temsil etmemektedir. Nitekim Justinus ve Athenagoras'ın çağdaşı olan ve aynı zamanda Justinus'un da öğrencisi olan Tatianus'a (MS 120-180) göre Yunan felsefesi, Hıristiyanlığa karşı yöneltilen saldırıların kaynaklarından biri olarak topyekûn reddedilmesi gereken bir unsurdur.²⁰ Öte yandan, Hıristiyan geleneği ile Yunan felsefesi arasındaki antagonizmanın keskinliği -Tatianus gibi figürlere rağmen- bir parça itibarı bir

¹⁶ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 - Plotinos, Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), s.284-285.

¹⁷ A.g.e, s.282.

¹⁸ A.g.e, s.293.

¹⁹ A.g.e, s.293.

²⁰ A.g.e, s.307.

olgudur denilebilir; zira bir görüşe göre Yunan felsefesi de -bir vahyi temel almasa da-, kendi içinde mitsel teolojiden ve resmi devlet tanrılarında arınmış dinsel kaygıları haizdir.²¹ Hatta bu durum, pagan filozofların Hıristiyanlığa geçişlerini de kolaylaştırmaktadır. Gilson bunu şöyle ifade etmiştir:

“Hıristiyanlığa girmek çoğu zaman, dinsel bir zihniyetle hareket eden bir felsefeden, felsefi görüşler sunabilecek bir dine geçmek demektir.”²²

III. yy’da Hıristiyan toplulukların hem yerleşim hem de eğitim açısından –ilk Hıristiyan okullar orada kurulmuştur- önemli bir merkezi olan İskenderiye’de, Hıristiyanlığa Platonculuktan dönme olarak giren bir Yunanlı olan İskenderiyeli Clement (ö. MS 215), bu durumun en olgun örneklerinden birini teşkil eder. Clement, Hıristiyan inancının tam idrâki için eksiksiz bir felsefe öğrenimine vurgu yapmıştır.²³ “Felsefe”, diye yazar, “bir kılavuz olarak hizmet etmekle, İsa tarafından eksiksizliğe çağırılmış olanları hazırlar.”²⁴ Ancak Clement için felsefe öğrenimi çok önemli olmasının yanı sıra bir zarureti de ifade etmektedir. Clement’e göre, Tanrı’nın gücünden pay almayı arzu eden bir insanın felsefe yapması zorunludur, nitekim İsa bile çölde Şeytan tarafından ayartılmak istendiğinde onu söz ve akıl yürütme yardımıyla alt etmiştir.²⁵ Böylelikle Clement için, Hıristiyan imanını ile Yunan felsefesinin temsil ettiği akılcı açıklama geleneği arasında -yani özcesi akıl ile iman arasında- birbirini besleyen bir ilişkinin olması ideal olan ve bu yüzden de arzu edilir bir şeydir.

Bir diğer önemli isim de, Clement’in öğrencisi olan ve aynı zamanda Plotinus’un (MS 205-270) da çağdaşı olan Origenes’tir (ö. MS 254). Origenes, şimdiye dek zikredilen isimlerden daha farklı bir konuma sahiptir. Origenes’e gelene dek mevcut isimlerden hiçbirisi Hıristiyan ilkelerinden hareketle teolojik-felsefi bir dizge

²¹ Bu olguya dair bir okuma biçimi için bkz. Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas (İstanbul: İthaki Yayınları, 2012).

²² Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s.18-19.

²³ Artz, *Orta Çağların Tini*, s.65.

²⁴ A.g.e., s.65.

²⁵ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 - Plotinos, Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, s.304.

geliştirmeye girişmemesine rağmen, ilk olarak Origenes'te böyle bir girişim söz konusudur.²⁶

Toparlamak gerekirse, daha ziyade Origenes'in şahsında temsil olunan bu İskenderiyeli Hıristiyan felsefeci ekolü, başlı başına Doğu Akdeniz merkezli Yunan düşünce-kültür uzayının bir parçası ve uzantısıdır; bu münasebetle de Yunan felsefesinin tarihsel sürekliliği içinde konumlandırılabilir. Öte yandan, Latin dilinin konuşulduğu dünyada ise -ki bu ilerleyen süreçte Ortaçağ Batı dünyası dediğimiz coğrafyaya tekabül eder- Hıristiyanların Yunan felsefe birikimi ile olan rabitası görece daha zayıftır.

1.1.2. Latin Batı ve Yunan Felsefe Geleneğinden Miras Kalanlar

İmparatorluğun Doğu kesimi, Konstantinopolis (İstanbul) merkezli bir imparatorluk (Bizans) çatısı altında, Latin Batı'dan daha yekpare kalabilmiştir. Latin Batı'daki durum daha kaotiktir:

“Kuşkusuz Batı'da her zaman kentler olmuştur, fakat Geç İmparatorluk döneminin Roma kentlerinin 'kadavraları' surlarının içinde yalnızca bir avuç insan barındırmışlardır ve bunlar askeri, yönetsel veya dinsel bir önderin etrafında toplanmış durumdadırlar. Özellikle psikoposluk makamı olan kentlerde laik kesim, kendinden biraz daha kalabalık bir ruhban grubunun çevresinde zayıf bir topluluk oluşturmaktaydı ve ekonomik hayat, gündelik ihtiyaçlara yönelik küçük bir yerel pazardan ibaretti.”²⁷

İlgili tarihsel dönemde siyasi-toplumsal manzarasının hülâsası yukarıda bahsedildiği gibi olan Batı'da düşünce iklimi, ayakta kalan toplumsal kurumların en yaygını diyebileceğimiz Hıristiyan kilisesinin ve onun uzantısı olan manastır yapılanmalarının kaçınılmaz biçimde etkisi altındadır:

“Beşinci yüzyılda Batı İmparatorluğunun çöküşü ve politik, ekonomik ve ekinsel(*kültürel*) yaşamın yavaş yavaş yeniden-kuruluşu Doğuda hiçbir zaman yaşanmamış bir süreçti. Toplumun Doğuda kesintisiz dünyasal ilim ve dünyasal eğitim gelenekleri vardı. Böylece Doğu İmparatorluğunda hiçbir zaman Batı

²⁶ A.g.e, s.308.

²⁷ Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, s. 24-25.

Avrupa'da olduğu gibi manastırın uygarlığın kendisini kurtarmaya koşması gibi bir gereksinim olmadı.”²⁸

Bu ahvâlde, Batı'da Hıristiyan literatürünün başlangıcında Tertullianus (MS 155-240) ve Arnobius (ö. MS 330) gibi apolojist kilise babalarını görüyor olsak da felsefe pratiğine olan –bilhassa Tertullianus'un- mesafeleri onları konumuzun dışında tutmaktadır. Latin Batı'da Hıristiyanların Yunan felsefi düşüncesi ile tanışıklığı Latin diline tercüme edilmiş belli başlı eserler vasıtasıyla olmuştur. Bu tanışıklık, nicel yönden zayıf olsa da nitelik açısından çarpıcı bir boyuttadır. Örneğin, Ortaçağ'ı önceleyen Geç Antik (MS 300-700) dönemde ve Ortaçağ boyunca Batı'da, Platon'un diyaloglarından en zor anlaşılır olan *Timaios*'un Latince çevirisine ulaşılabilmesine rağmen, Platon'un felsefi dizgesinin Yeni-Platoncu etkileri haiz bir biçimi XII. yy'a dek katolik kilisenin teolojik yaklaşımını belirlemiştir.²⁹

Yunan felsefesi, Sokrates (MÖ 469-399) öncesi dönemde sonraki çağlara miras kalacak bir yazınsal birikim taşımadığı için, Ortaçağ'ın Yunan felsefesi ile muhataplığı, arkalarında ciddi bir külliyat bırakmış iki büyük dizgenin sahibi olan filozoflar; yani Platon (MÖ 427-347) ve Aristoteles (MÖ 384-322) dolayısıyla olmuştur denilebilir.

Platonculuğun kilisenin teolojik yaklaşımı üzerindeki etkisi açısından temsil gücü yüksek ilk figür olarak Augustinus (MS 354-430) ile karşılaşırız. Augustinus, *Confessiones (İtiraflar)* adlı otobiyografik özellikleri haiz felsefi eserinde Platoncu felsefenin kendi düşüncesi üzerindeki etkisinden bizzat bahseder.³⁰ Bu açıdan Augustinus, Yunan felsefesi ile Ortaçağ Skolastik felsefesi arasında bir köprü vazifesi görmekle birlikte, *İtiraflar*'dan anlaşıldığı kadarıyla, onun Yunan filozoflarının eserleriyle doğrudan bir tanışıklığı olduğu şüphelidir; zira I. kitapta görüldüğü üzere kendisinin Yunanca ile arası pek iyi değildir. Aristoteles'in *Kategoriler*'ini ve Cicero'nun *Hortensius*'unu okuduğu kesin olmakla birlikte, onun Yunan felsefesinde esas ilgisini çeken okulun Yeni-Platonculuk olduğu aşikârdır. Ve 'Platoncu yazarlar' dediğinde Platon'dan ziyade Yeni-Platoncu okuldan bahsettiği,

²⁸ Artz, *Orta Çağların Tini*, s.92-93.

²⁹ A.g.e, s.26.

³⁰ Bkz.St. Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2014), s.284-285.

arada bir ayırım gözetmediği anlaşılmaktadır.³¹ Denilebilir ki, Platoncu –Yeni-Platoncu dizgenin bilhassa usçu ama aynı zamanda ruhun ölümsüzlüğü gibi deney-ötesi unsurları içeren yapısı Augustinus’un ilgisine mahzâr olmuştur; öte yandan kozmoloji anlayışı (sudûr kuramı), Hıristiyan vahyinin temel iddialarıyla –Tanrı’nın evreni hür iradesiyle ‘ex nihilo’ (hiçlikten) yaratması- çeliştiği için ayıklanmıştır.

Konumuzun istikameti açısından belki de Augustinus’dan daha önemli olan bir diğer tarihsel figür olarak Boethius’u (MS 480-524) saymak gerekir. Boethius antik felsefe geleneğinin ömrü açısından bir milâda tekabül eder; zira onun ölümünden sadece dört yıl sonra Bizans imparatoru Jüstinyen, Atina’daki tüm pagan Yunan felsefe okullarını kapatmıştır.³² Boethius, Yunan felsefi birikiminin, bilhassa Aristoteles’in Hıristiyan Latin alemine ulaşmasında yaptığı tercümelemlerle, şerh ve yorumlarıyla göz ardı edilemeyecek bir katkı yapmıştır ki, tercümelerinin yanısıra yorum ve şerhlerinin Ortaçağ skolastiğini besleyen temel kaynaklardan olduğu rahatlıkla söylenebilir. Onun felsefi girişiminin önemli bir bölümü iki dizge (Platoncu ve Aristotelesçi) arasında uyum sağlamak ve bunu da Latin diline yaptığı tercümelerle temellendirmek olmuştur.³³ Aristoteles’in *Kategoriler*’inin tercümesi ve yorumu, yine Aristoteles’in *Birinci Analitikler*’inin, *İkinci Analitikler*’inin, *Sofistik Argümanlar*’ının ve *Topikler*’in tercümelemleri ilk başta saymamız gerekenlerdir.³⁴ Bunların yanısıra, tümeller tartışmasına da bir ölçüde kaynaklık edecek olan Porphyrios’un *İsagoge* adlı eserinin ondan önce yapılmış bir tercümesinin yorumu ve yeniden tercümesi de zikredilmelidir. Ayrıca, mantıkla ilgili *Introductio ad categoricos syllogismos* (Kategorik Tasımlara Giriş) ve *De Syllogismo Hypothetico* (Varsayımsal Tasım Üzerine) gibi risaleleriyle de Boethius, XIII. yy’da

³¹Bkz. A.g.e, s. 265-271.

³² Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 - Plotinos, Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, s.477.

³³Bu hedefine dair kendi beyanı için bkz. Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2015), s.19-20.

³⁴ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s.139.

Aristoteles'in mantık külliyatı *Organon*'un tamamı Latince'ye çevrilip ulaşılabilir kılınana kadar Ortaçağ'ın başlıca mantık hocası olmuştur.³⁵

Boethius ve diğer çağdaşlarının tercüme çabalarıyla Ortaçağ düşüncesinin ittisal ettiği Aristoteles, ilk başta bir mantıkçıdır. Bu durum XII. yy'a kadar devam etmekle birlikte; XIII. yy'ın Aristoteles'i, yeni bir tercümanlar kuşağının tercümeleri sayesinde, mantıkçı olmasının yanısıra artık aynı zamanda bir etikçi, fizikçi ve metafizikçi olarak tanınmış ve tahsil edilmeye başlanmıştır.³⁶

Buraya kadar zikrettiklerimiz mezkûr tarihsel sürecin tüm boyutlarıyla eksiksiz bir manzarasını sunmak iddiası taşımadığı için, düşünce tarihi açısından önemli olan kimi başlıklar –Karolenj Rönesansı olgusu gibi- konumuzun sınırları gereği değinilmeden geçilmiştir. Anahatlarıyla çizdiğimiz tarihsel çerçeve içinde söylediklerimizi şu şekilde özetleyebiliriz: 1) Ortaçağ Batı dünyası, Geç İmparatorluk döneminden kalan yıkıma uğramış kentlerden oluşan parçalanmış bir coğrafyada şekillenmiştir. 2) Bu parçalanmış coğrafyada ayakta kalmış ve en yaygın toplumsal kurum –ve entelektüel faaliyetin de büyük ölçüde merkezi- kilise örgütlenmesidir. 3) Yunan felsefe geleneği ile kurulan ilişki, Platon ve –bilhassa- Aristoteles'in Latin diline yapılan tercümeleri üzerinden olmuştur. 4) XII. yy'a dek kilisesinin –ki burada söz konusu olan artık Roma Katolik Kilisesi'dir- teolojik yaklaşımında Platoncu dizge, Aristotelesçiliğe nazaran daha etkili olmuştur. 5) XII. yy'a kadar Ortaçağ'ın tanıdığı Aristoteles bir mantıkçıdır; XIII. yy'da ise mantık eserleri dışındaki külliyatının da tercüme edilmesiyle birlikte, etikçi ve metafizikçi yönüyle de bilinir olmuştur. Sayılanlar arasında son iki madde, Skolastik felsefenin mâhiyetine dair söylenecekler için de bir girizgâh niteliği taşır.

1.1.3. Skolastiğin mâhiyeti

Öncelikle, Ortaçağ'da felsefenin içeriğini etkileyen doğrudan ve dolaylı pek çok etkenin varlığından söz edilebilir. Antik felsefe geleneği ile kurulan ilişki, çeviri hareketleri, genel siyasi, askeri ve iktisadi koşullar ve bu bağlamda kilise kurumlarının pozisyonu ve zihniyet yapıları etkenler arasında sayılabilir. Ancak

³⁵ A.g.e, s.139.

³⁶ Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, s.149-152.

muhtemeldir ki söz konusu içeriği belirleyen en başat etken, Hıristiyan dininin öğretileri etkisinde şekillenmiş olan ve tüm bu sayılanları kuşatan anlam-değer küresidir. Tipolojik açıdan bakıldığında, filozof kimliği din alimi kimliğine göre tali konumda olan Hıristiyan filozof, ilgileceği felsefi problemleri seçerken dini yaşantısını sürdürmesini etkileyecek olanlarıyla daha ziyade ilgilenmiştir diyebiliriz.³⁷ Örneğin, insanın eylemlerinin Tanrı tarafından öngörüldüğünü öğretmeyen Aristoteles için bu yalnız bir mantık sorunuysa, Hıristiyanlar için insanın özgürlüğü ve kader ilişkisini içeren teolojik ve metafizik bir sorundur.³⁸ Gilson Hıristiyanların felsefeye dönük bu yaklaşımından daha doğal bir şey olmadığını ifade etmektedir: Değil mi ki Hıristiyan öğretisi hakikatin kurtuluş için olmazsa olmaz olduğunu öğretiyordur, haliyle onun etkileri de felsefe içinde en çok Tanrı'nın varlığı ve doğası ve ruhun kökeni, doğası ve kaderiyle ilgili alanlara doğru uzanmaktadır ve bu konulara dair felsefi üretim daha büyük bir yekûn tutmaktadır.³⁹

Hıristiyan inancının etkisi altında şekillenen söz konusu anlam-değer küresinin ayırımını ortaya koymak için eğitim alanına da ayrıca bakılabilir. Klasik antikitede eğitimin dayandığı bilimler tasnifi *artes liberales* (müstakil sanatlar) olarak adlandırılmakta ve temelde yedi ayrı disiplinden oluşmaktadır. Boethius söz konusu bilimlerin doğanın incelenmesini kapsayan dördünü (Aritmetik, astronomi, geometri ve müzik) *Quadrivium* olarak adlandırmıştı; bunlar hikmete giden ana yolları teşkil etmekteydiler.⁴⁰ Bu dördüne eklenen diğer üç disiplin (Gramer, retorik, mantık) ise *Trivium*'u oluşturmaktadır ve bilginin elde edilmesinden ziyade ifade biçimiyle ilgilidirler.⁴¹ Stephen Mitchell'ın *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi* eserinde ifade ettiği üzere, pagan gelenekler Geç Antikçağın -başta retorik ve gramer tahsiline dayanan- yüksek kültürüyle köklü bir şekilde iç içedir ve eğitim imkanına sahip yüksek zümrelerden insanlar gerek imparatorluğun doğu kesiminde rafine bir Yunanca ile, gerekse de batı kesiminde Latince ile pagan dinsel fikirleriyle bir ölçüde

³⁷ Etienne Gilson, *Spirit of Medieval Philosophy* (New York: Charles Scribner's Sons, 1936), s.37.

³⁸ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s.147.

³⁹ Gilson, *Spirit of Medieval Philosophy*, s.38.

⁴⁰ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s.141.

⁴¹ A.g.e, s.141.

bütünleşmiş olan bu klasik öğrenimin süzgecinden geçmektedirler.⁴² Öyle ki, Roma'nın son pagan imparatoru olarak bilinen Julianus (331/332-363), Hıristiyanların geleneksel müfredatı öğretilmelerini yasaklamaya çalışmıştı, zira ona göre Hıristiyanlar, klasik öğrenimi onun doğasında bulunan pagan öncülleri reddettikleri halde uygulamaya devam ederek riyakârlık yapmaktaydılar.⁴³ Ancak, Hıristiyanlığın tüm kurumlarıyla yerleştiği Ortaçağ Batı dünyasında mevcut anlam-değer küresinde klasik öğrenimin içerdiği bilimlerin dini-ahlâki öncülleri de farklılaşmıştır. Örneğin, XIII. yy'da Roger Bacon'un (1219-1292) Hikmet anlayışına göre, hiyerarşik biçimde sıralanmış bilimlerin tümü, her biri kendi ilkelerini bir üstteki bilimden alırken, hep birlikte ilk ilkelerini de Vahiy'den almaktadırlar.⁴⁴ Benzer şekilde, bu perspektif içinde siyasi yönetim de ilk ilkelerini yine Vahiy'den almaktadır.⁴⁵ Kısaca ifade etmek gerekirse, Ortaçağda dünyevi olan tüm biçimleriyle Hıristiyanlığın etkisinde şekillenen "manevi olan"a göre düzenlenmektedir.⁴⁶ Bu cihetle denilebilir ki, kronolojik olarak hangi zaman kesitinde bulunurlarsa bulunsunlar, gerek erken gerekse de geç dönem skolastik filozofları ve felsefi üretimlerini, Ortaçağ'da felsefenin genel karakteri oluşturan mezkûr anlam-değer küresinden yalıtılarak değerlendirmek, konusuna göre salt epistemoloji ya da salt mantık alanları içinde düşünmek hatalı olacaktır.

G.W.F. Hegel'e (1770-1831) göre Ortaçağ'da felsefenin, yani Skolastik felsefenin ilk kıpırtıları Aristoteles'in mantık eserlerinden tercüme edilmiş seçkiler, ve onlardan –bahusus- *Kategoriler*'e yapılmış şerhler ve Porphyrios'un *Isagoge*'undan mürekkep çok zengin olmayan bir literatür üzerinde yapılan formel karaktere sahip akıl yürütmelerle başlamıştır.⁴⁷ Bir evvelki başlıkta zikredilen maddeler açısından

⁴² Stephen Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi M.S. 284-641*, çev. Turhan Kaçar (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2016), s.329-330.

⁴³ *A.g.e.*, s.330.

⁴⁴ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s.555.

⁴⁵ Bu konuya dair yazınsal açıdan en erken ve en çarpıcı örnek kuşkusuz Augustinus'un *De Civitate Dei* (Tanrı Kenti) isimli eseridir.

⁴⁶ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s.556-557.

bakıldığında bunun böyle olduğuna şüphe yoktur. Burada altı çizilmesi gereken bir başka nokta, herhangi bir dönemeleme içine girmeden, genel olarak Skolastik felsefenin, Platonculuk ya da Skeptisizm gibi sabit bir felsefe dizgesini imlemediğidir.⁴⁸ Bu açıdan Skolastik, Ortaçağ Batı Hıristiyan aleminin felsefi çabalarının bütününe karşılayan geniş bir ölçeye sahiptir.

Öte yandan, mezkûr tarihsel bağlama mündemiç anlam-değer küresi içinde teoloji ile felsefe arasında bir ayırım da söz konusu değildir. Bu ayırımın daha ziyade modern zamana özgü bir okuma biçiminin ürünü olduğu söylenebilir.⁴⁹ Ayrı olmak şöyle dursun, dilin formel yapısı ve mantık üzerine ortaya koyulan mütâlaaların bile bu teolojik içerikten yalıtılmış olduğunu söyleyemeyiz. Bilakis Ortaçağ'daki felsefe pratiğinin beslendiği iki kadim felsefe dizgesinin (Platonculuk ve Aristotelesçilik) kendileri ve o dönemde genel olarak felsefenin karakteri bütüncül-holistik bir yapıya sahiptir. Bu bütüncül-holistik yapıda, teoloji, kozmoloji, ontoloji ve epistemoloji alanları, herhangi birinin içeriğindeki bir değişimin diğer alanları kaçınılmaz olarak etkilediği parametrik bir ilişki içindedir.⁵⁰

Şu durumda, denilebilir ki, Skolastik felsefe esas hüviyeti itibariyle bir teoloji olmakla birlikte, onunla bitmemektedir. Ya da öte bir deyişle, Skolastik felsefe teoloji ile başlamakta ve boyutlanmaktadır. Tümeller tartışması, buraya kadar değindiğimiz olguların, bilhassa mezkûr parametrik ilişkinin vakıa mutabakatını oluşturur. Böylelikle, tümeller tartışmasını ele almakla hem şimdiye anlatılanların somutlaştıracak hem de konumuzun sıklet merkezini oluşturmaya başlamış olacağız.

1.2. Ortaçağ Skolastiğinde Tümeller Tartışması

Şüphesiz tümeller tartışması Skolastik filozofların gündemine öylesine girmedir. Felsefe tarihinin sınırları içinde kalarak geriye doğru takip edebileceğimiz bir evveli olan bu tartışma, denilebilir ki, Aristoteles'in Kategoriler öğretisi ile Platoncu idealar

⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy, Vol. 3: Medieval and Modern Philosophy*, çev. E. S. Haldane ve Frances H. Simson (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995), s.37.

⁴⁸ A.g.e, s.38.

⁴⁹ Nitekim kendisi de bir modern çağ filozofu olan Hegel aynen bunu söylemiştir. Bkz. A.g.e, s.40.

⁵⁰ Bkz. İhsan Fazlıoğlu, *Fuzuli Ne Demek İstedi?*, 4. baskı (İstanbul: Papersense, 2016).

öğretisi arasındaki mütenâkız ilişkisinin bir tür uzantısıdır; yani özcesi, tümeller tartışmasını Skolastik filozoflar icat etmemiş ama onlar geliştirmiştir. Ancak, tümeller tartışmasına yönelik tafsilatlı kökensel bir araştırma da bizi konunun sınırları dışına çıkaracaktır. Skolastik felsefenin ele aldığı şekliyle tümeller tartışmasının başlangıç noktasına dair icmâ edilen, tartışmanın Porphyrios'un *İsagoge*'un giriş kısmındaki ifadelerle dayandığıdır. İlgili pasajda Porphyrios, incelemesinin *türü* (εἶδος) ve *cinsi* (φυλή), bunlarla birlikte ayrımı, özelliği ve ilineği ele alacağını bildirdikten sonra, türün ve cinsin kalıcı tözsel gerçeklikler mi yoksa zihnin kavramları mı olduğunu, tözsel gerçeklikler oldukları durumda cisimli mi yoksa cisimsiz mi olduklarını, duyulur şeylerle birlikte mi yoksa onlardan ayrı mı olduklarını ele almaktan kaçınacağını, bunun çok daha geniş ve başka bir araştırma konusu olduğunu ifade eder.⁵¹ Her ne kadar Porphyrios bu soruları ele almaktan kaçındıysa da, Skolastik filozoflar bu soruları onun metnine de referansla uzun erimli bir tartışmanın parçası kılmıştır. Bu noktada, ilk önce tartışmanın mâhiyetine ve nasıl geliştiğine dair bir çerçeve çizmek gerekmektedir.

1.2.1. Tümeller: Eşyadan Önce mi Sonra mı?

Tümellerin eşya –ya da tikel- ile öncelik-sonralık ve içkinlik-aşkinlik bakımından ilişkisinin bir problem oluşu Skolastik felsefenin iç dinamikleriyle ilişkili ve ona özgü bir durumdur. Ancak tümeller, Skolastik felsefe için kendi başlarına bir problem olmazdan evvel, Yunan felsefesinin düşünce uzayında başka bir problemin çözüm girişimi olarak ortaya çıkmışlardır. Zira antik Yunan felsefesinin noktainazarından tabiatın sürekli bir oluş ve bozuluş sahnesi olması, alelade bir duyum olmaktan ziyade ontolojik bir problemdir. Platon bu problemi *Kratylos* diyalogunda şu şekilde ifade etmiştir:

“Hiçbir zaman aynı durumda olmayan bir şeye nasıl olur da varlık bağlanabilir?
O şey nasıl olur da var olabilir?”⁵²

Açıktır ki insan duyumunun nesnesi olan şeylerin oluş ve bozuluş içinde olması, onların varlıklarının mahiyetini tartışmalı hale getirmektedir. Bundan da önemlisi ve

⁵¹Bkz. *İsagoge*, 1. 10-15.

⁵² *Kratylos*, 439 e

konumuzun kapsamı açısından kritik olan şey, bunun aynı zamanda epistemolojik bir problem olmasıdır:

“Her şey değişir, hiçbir şey olduğu gibi durmazsa bilgiden söz edilemez.”⁵³

Bilgi nesnesi, bilinebilirliğini sağlaması açısından sabit olmalı, belirli ve değişmez olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında bitimsiz bir oluş ve bozuluş içinde olan duyulur alemin bir bilgi nesnesi olması mümkün değildir.⁵⁴ Öte yandan, değişim olgusunun bir niteliğin yitirilip bir başkasının kazanılması olduğu söylenebilecek ise, bunun “yoktan hiçbir şey var olmaz, var olan hiçbir şey de bütünüyle yok olmaz” şeklinde ifade edilebilecek olan antik Yunan felsefesinin en temel önvarsayımlarından biriyle çelişmesi söz konusu olacaktır.⁵⁵ Şu durumda, ya Elea felsefesinin iddiası kabullenilip değişim olgusu sağduyuyu hiçe sayar bir biçimde yadsınacak ya da bu açmaza başka bir çözüm bulunacaktır. Bu çözüm, hem söz konusu değişim olgusunun makul bir açıklamasını vererek ontolojik problemi, hem de buna bağlı olarak değişimin hükmüne tabi olmayan sabit bir bilgi nesnesi belirleyerek epistemolojik problemi çözmelidir. Bu bağlamda, tümeller –ya da Platoncu idealar– öncelikle bu ontolojik ve epistemolojik soruna yönelik bir çözüm girişimi olarak karşımıza çıkar. Platoncu idealar hem bilgi nesnesi, hem bilginin imkanını sağlayan mantıksal ilkeler, hem de ontolojik ve aynı zamanda ereksel entitelerdir:

“Platon felsefesinde idealar üçlü bir anlama sahiptir; ontolojik, teleolojik ve lojik. Ontolojik bakımdan gerçek varlığı, kendinde şeyi temsil ederler. Her bir şey, ancak ideanın ondaki mevcudiyetiyle veya onun ideaya katılmasıyla her ne ise odur. Dolayısıyla idealar birin vafına sahip olmalarıyla çokla karşıtlık içerisindedirler; onlar değişime tabidirler, bir her zaman bir ve aynıdır. İdealar bundan başka teleolojik yahut paradigmatik bir anlama sahiptirler. İnsanın durumu da dahil her türlü oluşun bir varlıkta amacı ve hedefi vardır. Bu amaçlar ancak düşüncenin, şeylerin değişmez, asli kalıplarını tanıdığı şeyde gerçekleşebilirler. Bu huviyetleriyle idealar, sanatçının maddi form kazandırmaya çalıştığı zihnindeki ideal imaja benzerler. Bu kapsamda idealar aynı zamanda dünyanın nesnelere oldukları şey yapan sebepler ve hareket

⁵³ A.g.e, 440 a

⁵⁴ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, 2. baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2008), s.201.

⁵⁵ Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri* (Ankara: Doruk Yayınları, 2011), s.50.

ettirici güçler anlamına da sahiptirler. Mantiki yanlarıyla idealar, tekil şeylerin kaosuna düzen getirebilmemizi, benzerleri tanıyıp, benzer olmayanları ayırabilmemizi ve çokta biri kavrayabilmemizi sağlarlar.”⁵⁶

Öte yandan, Aristoteles’e göre Platon’un idealar kuramı, bütünüyle yanlış olmamakla birlikte ciddi sıkıntılara sahiptir. Kısaca özetlemek gerekirse, ilk olarak denilebilir ki, Aristoteles’e göre Platon’un idealar kuramı, şeyleri nedenleriyle birlikte kavramaya çalışmak açısından “ekonomik” değildir, zira şeyleri kavramaya çalışırken o şeylerle aynı sayıda, hatta daha fazla başka varlıklar ortaya atmaktadır.⁵⁷ İkinci olarak, idealar doğrudan tecrübe ettiğimiz maddi dünyada varolan şeyler hakkında bize bilgi vermemektedir; zira Platon’un kuramına göre gerçekten varolan o şeyler değil, onların pay aldıkları idealardır.⁵⁸ Ve üstelik dördüncü olarak, idealar duysal dünyanın dışında bir yapıya sahipken duysal dünyanın oluş, yani hareket-değişim içindeki tikel varlıklarıyla ilişkili olmak açısından fazlasıyla aşkın ve sabittirler. Beşinci olarak, Platon’un idealar kuramı kendi içinde de yani idealar alemi için de ekonomik işlememektedir, zira kuramın mantığına göre olumsuzlamaların ve bağıntıların da birer ideası olması gerekmektedir, bu ise saçmadır.⁵⁹

Söz konusu itiraz noktaları açısından bakıldığında, Aristoteles’in idealar kuramına yönelik eleştirilerinin ağırlık merkezinin duysal dünyanın açıklanması kaygısı olduğu ve idealar kuramının da bu açıdan yetersiz ve sağduyuya uymayan bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Sağduyumuz bize tikel varlıkların var olduğunu ve bunların birbirleriyle somut ilişkiler içinde olduğunu göstermektedir. Ancak bununla birlikte, tikel varlıklara baktığımızda yine sağduyumuz bize bu tikel varlıkların kendi aralarında onları tasnif etmemizi ve tanımlamamızı sağlayan bazı nitelikleri paylaştığını da göstermektedir.⁶⁰ Örneğin, bütün hayvanlar vardır ve canlıdır. Bazı hayvanlar kanatlı, bazıları etçil, bazıları otçuldur. Ancak var olmayı ve canlılığı, ya da hayvan olmayı-hayvanlığı kendinde şeyler biçiminde bu tikel varlıklardan ayrı

⁵⁶ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.202.

⁵⁷ Bkz.*Metafizik*, 990 a 33.

⁵⁸ 990 b 12.

⁵⁹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 - Aristoteles*, 4. baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014), s.129.

⁶⁰ *A.g.e.*,s.133.

olarak görmemekteyiz: Dış dünyada tümel bir “canlılık” ya da tümel bir “hayvanlık” bulunmamaktadır. Bu noktada Aristoteles, ideaları-tümelleri reddetmemekle birlikte, Platon’un aksine onları tikel varlıklara aşkın değil, içkin olarak görmektedir:

“İlk başta ve asıl anlamıyla varlık-töz, ne bir taşıyıcı için söylenen ne de bir taşıyıcı içinde olan varlıktır; örneğin belli bir insan ya da belli bir at. Türce ilk varlıklar denenler de bu türlerin cinsleri içinde bulunanlara ise ikincil varlıklar denir; söz gelişi belli bir insan tür olarak ‘insan’dadır, türünün cinsi ise ‘canlı’. O halde bunlara, ‘insan’ ve ‘canlı’ya ikincil varlıklar denir.”⁶¹

Aristoteles, Platon’un aksine tikel varlıkları ‘birincil’, tümelleri ise onların dolayısıyla, ‘birincil’ varlıkların yüklemeleri olmaları açısından ‘ikincil’ olarak tanımlamaktadır. Bu bakımdan rahatlıkla söylenebilir ki, *Kategoriler* öğretisi, tümel-tikel ilişkisini sistematik bir şekilde ve dil üzerinden temellendirmeye yönelik bir girişimdir.

Aristoteles’in tümeller ile ilgili yaptığı operasyona dair belirtilmesi icap eden bir diğer önemli husus, *Kategoriler*’de tümellerin niceliksel karmaşasına düzen getirmeye çalışarak sadece “cins” ve “tür”ün tümel olduğunu ifade etmiş olmasıdır. Ortaya koyduğu gerekçelendirmeye göre gerçek varlıklar, birincil varlıklar tikel olduğu için ancak bu tikel varlıkların tanımını ortaya koymadaki işlevsellikleri açısından cins ve tür bu şekilde (ikincil varlık-töz ya da tümel) ifade edilmeye uygundur.⁶² Tikel varlıkların önceliği, Aristoteles’in Platoncu çizgiden ayıran en temel noktalardan biri olmakla birlikte, epistemolojik açıdan tümellerin önceliği olduğunu da belirtmek gerekir. Zira Aristoteles’e göre tikel varlıkların bilinebilirliği, ancak paylaştıkları ortak özellikleri, yani aynı türe mensup olmakla taşıdıkları özdeşlikle mümkündür ve esas bilgi nesnesi olan da budur.⁶³

Dolayısıyla *Kategoriler*, Aristotelesçi dizgede bilginin mantıksal dizaynını sağlamanın temelini oluşturmaktadır; ancak Skolastik felsefe açısından tümeller tartışmasını mantık alanında cereyan eden salt epistemolojik bir münakaşa olarak

⁶¹ *Kategoriler*, 2 a 11-18.

⁶² Bkz. *Age*, 2b 29-36.

⁶³ David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), s.52.

yorumlamak hatalı olacaktır. Bu her şeyden evvel, Kilise kurumunun ve temsil ettiği Katolik Hıristiyan teolojinin ve onun gölgesinde fizilenen muhtelif metafizik anlayışların ilgili bağlamdaki yerini tayin edememek anlamına gelecektir:

“Aslında tümeller sorunu, hasımların bütün silahlarını kuşandıktan sonra kavgaya girdikleri bir savaş alanıdır. Rakip metafizik anlayışlar, bu sorunu kim daha iyi çözecek diye rekabete girmişlerdir, yoksa bu anlayışlar önerdikleri çözümlerden doğmamışlardır.”⁶⁴

Anlaşılmaktadır ki, alıntıda bahsedilen rakip metafizik anlayışların ne olduğunun tümeller tartışmasına önceliği söz konusudur. Bu yüzden öncelikle tarafları tâyin ve tespit ederek çözümlenmek gerekmektedir.

1.3. Realizm-Nominalizm Gerilimi

Tümellerin kabulünün Katolik Hıristiyanlığın dogmalarına felsefi akıl yürütme dolayımıyla belli bir meşruiyet sağlaması açısından neredeyse doğal bir tutum olduğu söylenebilir.⁶⁵ Bu açıdan Nominalizm, ancak XII.yy’da yoğunlaşmaya başlayan mantık çalışmalarından sonra gündeme gelen bir tutum olmuştur. Öte yandan tümellerin objektif varlığının kabulü -yani realizm-, Latin Batı’da Hıristiyan felsefesinin kuruluşuna kadar takip edilebilmektedir. Augustinus bu tutumun Patrikistik dönemdeki en erken temsilcilerinden biridir. Augustinus, tümellerin yalnızca kavrayan zihinden bağımsız olduklarını söylemekle kalmamış, aynı zamanda onların tikel varlıkların arketipleri-ilk örnekleri olan idealar olarak Tanrısal zihinde içerildiğini ifade ederek –Platoncu idealar görüşünden- yeni bir şey söylemiştir.⁶⁶ Augustinus, Platoncu epistemolojinin iddiasını devam ettirerek sürekli bir devinim içindeki, oluş ve bozuluşa tabi olan cismani varlıkların birer bilgi nesnesi olamayacağını ifade etmiş ve esas bilgi nesnesinin, varlığın hakiki kaynağı olan, Tanrısal zihinde içerilmiş olan idealar olduğunu söylemiştir.⁶⁷ Bu açıdan, Platoncu görüşten farklı olarak onun için “idealar alemi”nin Tanrısal zihine tekabül ettiği

⁶⁴ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s.142.

⁶⁵ Bkz.Weber, *Felsefe Tarihi & Felsefe, Metafizik ve Bilim*, s.168.

⁶⁶ A. S. McGrade, ed., *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy* (Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2003), s.196-197.

⁶⁷ *A.g.e*, s.197.

söylenbilir. Tanrısal zihinde içerilen ideaları bilmek ise Platon ve daha ziyade Aristoteles'in epistemolojik tutumundan alışkın olduğumuz sistematik özelliğe sahip değildir. Tanrısal zihinde içerilen ideaların bilgisi Augustinus'un felsefesinin spekülatif mistik yanıyla iç içedir, zira ona göre bu biliş ancak ilahi bir kavrayışla, bahşedilen bir aydınlanma ile mümkündür:

“Zihnimin hakikatten pay alması için ancak dışarıdan gelecek başka bir ışıkla aydınlanması gerektiğini, çünkü zihnin kendisinin hakikatin özü olmadığını bilmiyordum. Öyleyse sen yakacaksın benim kandilimi ya Rab, sen aydınlatacaksın benim karanlıklarımı Tanrım, çünkü hepimizin senin doyunluğundan nasiplendiğimiz bir şeyler var.”⁶⁸

Öte yandan, tümeller sorununda nominalist tutum takınan isimlerin ekseriyeti, Kilise kurumlarında yetişmiş ama onun öğretisi ve politik konumu ile sorunlar yaşamış ve özellikle de mantıkçı kimliği ile öne çıkan isimlerden oluşmaktadır. Kilise kurumu ile yaşanan sorun bir ölçüde anlaşılabilir bir durumdur, zira sadece tikel varlıkların gerçeklik olarak kabulü, aynı zamanda Katolik dogmasının evrensel statüsünü kaybetmesi ve inancın merkezinin tikel varlıklara, yani bireylere kayması anlamına gelecek; böylelikle toplumsal, etik ve teolojik sorunlar doğuracaktır. Tam bu noktada, nominalist öğretinin kurucusu olarak kabul edilen Roscelin (1050-1125) anlamlı bir örnek teşkil etmektedir. Skolastiğin en önemli mantıkçılarından biri olan Peter Abelard'ın (1079-1142) da hocalığını yapmış olan Roscelin, üç Tanrı'nın varlığını tebliğ ettiği için Soissons Konsili tarafından suçlu bulunmuş ve tövbeye zorlanmıştır.⁶⁹ Aslında bu durum onun nominalizminin teolojiye uygulanmasının doğal bir sonucudur. Nitekim ona göre gerçek somut varlıklar tikeller, tümeller de ancak *flatus vocis*, yani yalnızca “ağızdan çıkan söz” olarak fiziksel gerçekliğe sahip oldukları için görüşün iç tutarlılığı açısından başka türlü mümkün değildir:

“Burada asıl niyeti üç Tanrı'nın varlığını savunmak değildi; insanlığın, beşeri bireylerden başka bir şey olduğunu kabul edememesi gibi Teslis'in oluşturucu gerçeğinin onu oluşturan farklı üç şahıs olmamasını da kabul edemezdi. Demek

⁶⁸ St. Augustinus, *İtiraflar*, s.158-159.

⁶⁹ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s.238.

ki onun asıl üzerinde durduğu nokta, yaratılmış türlerde olduğu gibi Tanrı'da da bireylerin gerçek olmasıdır.⁷⁰

Özetlemek gerekirse, Realizm, Kilise kurumunun –bir bakıma- “resmi” diyebileceğimiz felsefi pozisyonu iken, Nominalizm Skolastik felsefenin iç tecrübesinde gelecek çağların “seküler” felsefe yönelimlerinin tohumlarını içinde barındıran bir tür “sapma” olarak okunabilir. Bu çıkarımlarımızı netleştirmek açısından iki görüşü de şahıslarında en olgun biçimde temsil eden iki ismi (Anselmus ve Ockhamlı William) ayrı ayrı ele alacağız.

1.3.1. Anselmus ve Realizm

Aziz Anselmus, XI. yy'ın ilk yarısında Skolastik henüz emekleme aşamasındayken yaşamış ve ürün vermiştir. 1033 tarihinde Aoste'da doğmuş, Normandiya'da bulunan Bec manastırında başvaizlik yapmış, 1063 yılında ise adıyla anılacağı Canterbury başpsikoposu olarak atanmıştır. Onun Augustinus düşüncesinin kendi çağında ve sonraki çağlar için en olgun temsilcisi olduğunu söylemek hatalı olmayacaktır ki yer yer “ikinci Augustinus” olarak anılması da bunun bir göstergesi sayılabilir. Felsefi açıdan en önemli eserleri *Monologium*, *Proslogium* ve *De Veritate*'dir (Hakikat Üzerine). Anselmus'un felsefi tutumunun ayırt edici yanı, onun akıl-iman ilişkisine verdiği önemden ileri gelir; zira verdiği eserler bu ilişkinin ona göre nasıl kurulması gerektiğinin de uygulamalı birer örneğidirler. Akıl-iman ilişkisi Hıristiyan felsefesinin başlangıcından itibaren önemli sorun başlıklarından birini teşkil etmesine rağmen, Anselmus'un felsefi yazınının ortaya çıkmasında bu ikili arasında sağlıklı bir ilişki tesis etme kaygısının olduğu görülmektedir. Anselmus'a göre akıl ve Hıristiyan öğretisi, aynı hakikate şahitlik etmektedir ve imanın ilan ettiği hakikat, inananlarca akıl yoluyla keşfedilmesi, kavranması mümkün bir yapıya sahiptir.⁷¹ Bu münasebetle, Anselmus'un ortaya koyduğu formül, denilebilir ki bir bakıma “Hıristiyanca” felsefe yapmanın sınır şartını ifade etmektedir: “*Neque enim intelligere ut credam, sed credo ut intelligam.*”⁷² Anlamak için inanmak gerekir, Anselmus buradan başlar ve devam eder: İnandığımız şeyi idrak edilebilir hale

⁷⁰ A.g.e, s.239.

⁷¹ Henrik Lagerlund, ed., *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, 2011 edition (Dordrecht ; New York: Springer, 2010), s.78.

⁷²“İnanmak için anlamaya çalışmayız, anlayabilmek için inanırız.”

getirebilmeliyizdir. Böyle bir öncülle başlayan felsefi girişimin, her ne kadar manevi çerçeveyi Hıristiyan öğretisi sağlıyor olsa da bir tür *theologia naturalis* (doğal teoloji)⁷³ olacağı izahtan varestedir. Nitekim *Monologium*, Tanrı'nın varlığı ve doğası hakkında her şeyin Kutsal Metine başvurmaksızın salt akıl yürütme yoluyla kanıtlanabileceği bir tefekkür modeli isteyen Bec keşişlerinin talebi doğrultusunda yazılmıştır.⁷⁴

Anselmus'un realizmi, yukarıda izah edildiği üzere onun akıl-iman uyumunu öngören söz konusu tutumundan soyutlanarak anlaşılabilir. Nitekim tümellerin objektif gerçekliği, aynı zamanda Anselmus'un Tanrı'nın varlığına yönelik ontolojik kanıtının da sağlayıcı zeminidir. Onun ontolojik kanıtında Tanrı'nın varlığına doğru mükemmellik dereceleri ile yükselmesi, ancak tümellerin objektif gerçekliğinin kabulü ile mümkün olabilmektedir:

“İdealar eşya ise, her mükemmellik derecesi, gerçeğin bir basamağıdır ve tasavvuf edilebilecek en mükemmel varlık ideası gerçeğin belli bir düzenine bizi sokmaktadır. İdeadan varlığa geçiş, Aziz Anselmus'u cezbetmiş olmalıdır; çünkü ona göre idealar zaten varlıklardır.”⁷⁵

Şu durumda denilebilir ki, tümeller konusunda aldığı realist tutum, Anselmus'un felsefi girişimi için olmazsa olmaz bir yere sahiptir. Anselmus, *De Grammatico* eserinde Aristotelesçi Kategoriler öğretisi bağlamında değerlendirilebilecek, Latin dilinin kendine has handikaplarını içeren bir yüklem tartışması yürütse de⁷⁶ felsefi yazınında, tümellerin eşyaya içkin mi yoksa aşkın mı olduğuna dair doğrudan bir tartışmaya rastlanmamaktadır. Bu bakımdan onun realizminin en iyi değerlendirilebileceği eserleri, aynı zamanda en verimli ve güçlü olduğu Tanrı'nın varlığına yönelik ispat girişimlerini içeren *Monologium* ve *Monologium*'un bir devamı ve tamamlayıcısı niteliğinde yazılan *Proslogium* isimli eserleridir.

⁷³ Tanrı'nın varlığını ilahi bir vahye dayanmaksızın aklın ilkeleri doğrultusunda kavramaya çalışan teolojik yaklaşım.

⁷⁴ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s.240.

⁷⁵ A.g.e, s.248-249.

⁷⁶ Bu özünde linguistik bir tartışmadır. Latince'de, sıfat ve isim arasında kullanım itibarıyla bir fark yoktur, bu da Aristoteles'in varlık-töz ve nitelik kategorileri açısından bir kafa karışıklığı yaratır.

Anselmus *Monologium*'da tam 79 başlıkta topladığı uzun bir akıl yürütme gerçekleştirerek hem Tanrı'nın varlığına yönelik ispatlar geliştirmiş hem de Tanrı'nın doğası, Tanrı-Evren ilişkisi ve bu bağlamda da yaratılışın nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir görüş ortaya koymuştur. Eser, “mükemmellik” ideasından hareket ederek başlamaktadır. Buna göre, ilk ortaya koyulan şu iki tespittir: 1) Şeyler, mükemmellik açısından eşit değildirlir; 2) şu ya da bu ölçüde mükemmellik sahibi olan her şey, bunu mutlak anlamda mükemmelliğin parçası olmasından dolayı elde eder.⁷⁷ Şüphesiz burada, şekil değiştirmiş bir Platoncu “pay alma” düşüncesinden söz etmek de mümkündür. Anselmus, *Monologium*'un girişinde bunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Varolan tüm şeylerde, mükemmel olan tek bir doğa vardır. O, tek başına ebedi saadeti içinde kendi kendine yetendir, aynı zamanda mutlak iyiliğiyle tüm diğer şeyleri yaratır ve onlara varlıklarını ve kendi iyiliklerini verir.”⁷⁸

Eserin ilerleyen kısımlarında da anlaşılacağı üzere, aslında bu kendinde “mükemmel” olan doğa ya da mükemmeliğin kendisi bizatihi Tanrı'ya tekabüle etmektedir. Anselmus'a göre, birçok farklı iyilik olduğunu hem tecrübe ediyor hem de aklımızla tefrik ediyoruz; ayrıca yine her şeyin bir nedeninin olduğunu, nedensiz hiçbir şeyin olamayacağını da kabul etmekteyiz.⁷⁹ Tüm şeylerin tek tek kendi nedenlerine sahip olması düşünülebilir olmakla birlikte, bu nedenler çokluğu bir nedene irca edilebilir; zira bu nedenler ya birbirlerinin nedenidirler ya da bağlantısız olarak kendiliklerinde vardırırlar ki bu durumda, yani “kendiliğinden” olma özellikleri itibariyle, yine tek bir nedene irca edilebilir yapıdadırlar. Bu bağlamda Anselmus'un ortaya koyduğu şekliyle iyilik kavramını ele alırsak, tüm şeylerin yapılarında az ya da çok olarak bulundurdıkları bu iyilik, nedenlerin tek nedene irca edilebilmesi bakımından, sayesinde iyi oldukları tek bir büyük iyilik olmasını gerektirir. Başkasından dolayı iyi olan, kendiliğinde, kendisinden dolayı iyi olandan üstün

⁷⁷ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s.242.

⁷⁸ St Anselm, *Anselm of Canterbury: The Major Works*, ed. Brian Davies ve G. R. Evans, Reissue edition (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008), s.11.

⁷⁹ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, 242.

olamaz.⁸⁰ Bu yüce iyilik, tüm diğer varolanlardan üstün olan, kendiliğinde varolan varlık, -Anselmus'a göre- bizim Tanrı olarak adlandırdığımız şeydir.

Anselmus'un *Monologium*'da ortaya koyduğu Tanrı ispatı, anahatlarıyla yukarıda izah edildiği şekildedir. Eserin ilerleyen kısımlarında Anselmus, Tanrı'nın doğası ve Tanrı-Evren ilişkisi ve yaratılışın nasıllığı hakkındaki görüşlerini ortaya koymaktadır ve tümellere dair taşıdığı perspektifin içerinden süzulebileceği kısımlar da esasen buralardır.

Anselmus sıra itibariyle ilk olarak yaratılış meselesini ele alarak Hıristiyan öğretisinin “yoktan varolmak-yaratmak” düşüncesini felsefi bakımdan tashih etmektedir. Anselmus bu noktada, Yunan felsefesinin “yoktan hiçbir şey varolmaz” ilkesini kabul etmekte, bunu Tanrı'nın kendisine de tatbik etmekte ve bunun aksinin düşünülemez ve dolayısıyla mantıksız olduğunu ifade etmektedir:

“Şimdi bir şeyin yoktan varlığa gelmesinin mümkün olmadığını doğruluğunu ortaya koyduk. Eğer bu mümkün olsaydı, ya kendi kendine ya da bir şey aracılığıyla olacaktı. Ancak hiçbir şey kendi kendine yoktan varolamaz, çünkü – yoktan ve bir şey aracılığıyla- varolan şey, aracılığıyla varlığa geldiği şeyin ardılı olmak zorunda olacaktır. Gelgelelim, mükemmel varlığın kendisine önsel olan bir şey olmadığından dolayı, kendisiyle yoktan var olan bir şey olmaz.

“Farz edelim ki onun yoktan varlığa gelişi bir başka bir doğa sayesinde oldu. Şu durumda o mükemmel değildir; başka bir şeyden aşağı derecededir, ne de kendi kendine varolmuştur, bilakis, başka bir şey sayesinde varolmuştur.”⁸¹

Mükemmel doğa, ne onu o yapan şey olarak bir yapıcı vasıtasıyla ne herhangi bir maddeden varolmuş ne de destekleyici başka nedenler onun varlığa gelmesini sağlamıştır. O, her ne ise o olduğu için, kendi kendisi olarak kendi kendine varolduğu için yoktan varolamaz.⁸² Onun tarif ettiği şekliyle mükemmel varlığın⁸³

⁸⁰ A.g.e, s. 242-243.

⁸¹ Anselm, *Anselm of Canterbury*, s.17-18.

⁸² A.g.e, s.18.

⁸³ Dikkat edilmesi gereken bir husus, Anselmus'un eserinde *summa essentia* (mükemmel varlık), *summa natura* (mükemmel doğa) ve *summa substantia* (mükemmel töz) kavramlarını, hepsi kendi bağlamlarında Tanrı'yı ifade eder şekilde iç içe, birbirine eşdeğer kullanmış olduğudur.

kendi kendisini yoktan var etmesi imkânsız olmakla birlikte, yine de evreni ve içindeki şeyleri nasıl varlığa getirmiş olduğu ciddi bir sorundur. Anselmus şeylerin mükemmel doğa vasıtasıyla var olduğunu ifade etmektedir. Lakin Anselmus'a göre mükemmel doğa ne şeylerin maddesi ne de yapıcısıdır. Cismani varlıkların hepsine kaynaklık eden töz olarak bir madde varsa bu ya mükemmel doğa vasıtasıyla varolmuştur ya kendi kendine varolmuştur ya da bir üçüncü varlıktan varolmuştur.⁸⁴ Ancak bir üçüncü varlık yoktur, çünkü mükemmel varlıktan başka ona ilave olarak hiçbir varlık düşünülemez ve her ne varsa onun sayesinde vardır. Öte yandan, şeylerin kendi kendilerine varolmaları da mümkün değildir, zira hiçbir şey kendi kendisinden başka bir şey olamaz ve dolayısıyla kendi kendisine ardıl da olamaz.⁸⁵

Anselmus, mükemmel doğa'dan çıkacak bir tür "ilk madde"nin de şeylerin maddesini sağlayabilmesini mümkün görmemektedir. Zira maddi olan daha az iyidir ve daha az iyi olanın mükemmel iyi olandan çıkması demek, onda bir değişikliğin olması, böylelikle artık mükemmel olmaması demekle aynı şeydir, bu da düşünülebilir değildir. Anselmus bu akıl yürütmeyi mantıksal sonuçlarına vardırıarak şu çıkarımı ortaya koymaktadır:

"Böylelikle ne Mükemmel Doğa'nın ne evrenin kendisinin ne de herhangi bir başka şeyin evrenin, onun zatından varolduğu madde olmadığını tespit ettik. Bu yüzden açıktır ki, evrenin kendisinden meydana geldiği bir madde yoktur."⁸⁶

Anselmus devam eden pasajda her ne varolmuş ve var ise Mükemmel Varlık sayesinde var olduğunu ifade etmektedir. Ancak Anselmus'un mükemmel varlığı, kendisi dışında varolan madde aracılığıyla evreni yaratan bir Demiurgos değildir; zira bir şeyin kendisinden yapıldığı şey o şeyin nedenidir, oysa Anselmus'un ortaya koyduğu üzere asıl ve yegâne fail, Mükemmel Varlık'tan başkası değildir ve olamaz. Anselmus'un Yunan felsefesinin "yoktan varolma-yaratma" önvarsayımını yadsımamakla birlikte, Hıristiyan öğretisinin iddiasını tashih ettiği nokta tam olarak burasıdır. Anselmus, "yoktan yaratma"nın asıl anlamının, "yok iken yaratma" olduğunu ifade eder:

⁸⁴ Anselm, *Anselm of Canterbury*, s.19.

⁸⁵ *A.g.e.*, s.19.

⁸⁶ *A.g.e.*, s.20.

“Bu tıpkı konuşmayan bir insanın ne hakkında konuştuğunu sorduğunda verilen ‘hiç’ cevabı gibidir, yani, ‘o konuşmuyor’. Mükemmel Varlık neyden yarattı? Henüz ve hiçbir zaman var değilken, neyden yarattı? Bu sorulara verilecek doğru cevap, “hiç” anlamındadır, yani onlar henüz yaratılmamıştır.”⁸⁷

Bu noktaya kadar ifade edilenler, Anselmus’un realizminin ve tümeller konusunda aldığı tutumun onun eserinin teolojik içeriğinden arındırılmaz yapıda olduğunu da göstermektedir. *Monologium*’un ilerleyen bölümlerinde Anselmus, yoktan yaratmanın ne anlama geldiğini açıkladıktan sonra, eşyânın çokluğu ve çeşitliliğin kaynağının ne olduğuna dair bir açıklama getiriyor ki bu aynı zamanda onun tümellerin objektif varlığına yönelik görüşlerine tekabül etmektedir:

“Eğer bir şeyin yapıcısı onu rasyonel olarak yapmaktaysa, düşüncesinde onun bir tür modeli (ya da muhtemelen ‘biçim’, ‘benzerlik’, ‘kural’ gibi daha isabetli kavramlar) mevcuttur. Sonrası açıktır: tüm şeyler varoldan önce, mükemmel doğa’nın düşüncesinde mevcuttular.”⁸⁸

Esasen Anselmus burada orjinal bir görüş ortaya koymayıp, Augustinus’un daha evvel zikrettiğimiz ilahi idealar öğretisini ileri sürmekte ve kendi mükemmel doğa kavramıyla mezcetmektedir. Eşyâ yaratılmadan önce Mükemmel Doğa’nın düşüncesinde bir tür “ilk örnek” olarak içerilmiştir. Böylelikle bunun da tıpkı evvelce zikredilen “pay alma” nazariyesi gibi şekil değiştirmiş bir Platoncu “idealar öğretisi” olduğu görülebilir. Bu bağlamda tümellerin Anselmus için objektif bir gerçekliğe, ontik nesnelere tekabül ettiğini tespit etmekte bir beis gözükmemektedir. Bilakis bu, Anselmus’un eserinde takip ettiği akıl yürütmenin –eşyânın kökenine açıklama getirmesi bakımından- olmazsa olmaz kısımlarından biridir de.

Kısaca söylemek gerekirse, Anselmus’un geride bıraktığı eserleri eksiksiz bir teoloji ya da felsefe sistemi oluşturmamaktadır, ancak ele aldığı sorunları derinlemesine incelemektedir.⁸⁹ Tümeller tartışması bağlamında ise şunu ifade etmek gerekir: Anselmus tümelleri tek başına mantıksal ya da linguistik bir sorun olarak ele almamıştır; onun realizmini ve tümeller meselesine bakışını içinden süzebileceğimiz

⁸⁷ A.g.e, s. 21.

⁸⁸ A.g.e, s.22-23.

⁸⁹ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s.249.

eserleri, Hıristiyan öğretisinin iddialarını akılsal bir temele dayandırmak için ortaya koyduğu girişimlere karşılık gelir; ve denilebilir ki, bu Katolik Kilisesi'nin de "belli sınırlar dahilinde" meşru gördüğü bir çabadır. Ancak Anselmus'un aksine nominalistlerin konuya yaklaşımı daha ziyade mantıksal-linguistik bir mecra üzerinde şekillenmektedir ve onların görüşleri, Katolik Kilisesinin kurumsal yapısı ve temsilcisi olduğu yerleşik öğretisi ile mütenâkız bir ilişki içindedir. Ockhamlı William bu ifade edilenlerin en olgun örneğini temsil eder.

1.3.2. Ockhamlı William ve Nominalizm

Ockhamlı William, 1287 yılında Londra'nın güneybatısındaki Surrey'in Ockham köyünde dünyaya gelmiş İngiliz Fransisken keşişi, teoloğu ve filozofudur.⁹⁰ Genç yaşında Fransisken tarikatına katılmış ve eğitimine onların Londra'daki manastırında başlamıştır. Temel eğitimini burada aldıktan sonra Oxford'da teoloji alanında çalışmalarını derinleştirdi. Dinsel bir örgüt olan Curie'ye karşı sapkınlık suçlamasına yönelik savunma yapması için Avignon'a çağırılmış, burada dört yıl kadar süren soruşturmanın sonucunda bazı önermeleri sapkın ilan edilmiştir.⁹¹ Ayrıca Ockhamlı William Kilise otoritesine karşı cephe almış ve bir dizi siyasal eser de kaleme almıştır.

Ockhamlı William'ın kişiliği ve eseri üzerine yapılabilecek ilk tespit, onun yeni bir entelektüel tipinin belirlediği XIV. yy filozofu olduğudur.⁹² XIII. yy'da doğal teoloji ve vahyedilmiş teoloji, bilhassa Thomas Aquinas'ın eserinde sistemli bir şekilde birleştirilmeye çalışılmıştır ki bu dönem Skolastik felsefenin en velûd dönemi olarak da değerlendirilebilir. Öte yandan XIV. yy üniversitelerin ağırlığının giderek daha fazla hissedildiği, siyasal açıdan da prenslerin Katolik Kilisesinin hegemonyası ile daha açık bir mücadeleye giriştiği bir dönemdir.⁹³ Gilson, XIII. ve XIV. yy'ların birbirleriyle ilişkisini felsefesinin seyri açısından şöyle ortaya koymaktadır:

⁹⁰ Lagerlund, *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, s.1410.

⁹¹ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s.620.

⁹² Betül Çotuksöken ve Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, 5. baskı (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011), s.264.

⁹³ A.g.e, s.264.

“XIII. yüzyıl, doğal teoloji ile vahyedilmiş teolojiyi sağlam bir sentez dahilinde birleştirmenin mümkün olduğunu düşünmüştür: Doğal teoloji kendi yetki sınırları dahilinde vahyedilmiş teolojiyle uzlaşacak ve kendisinin çözemediği Tanrı’ya ilişkin bütün sorunlarda vahyedilmiş teolojinin otoritesini tanıyacaktı. Böylelikle bu yüzyılın ünlü temsilcileri, akli bilgilerin ve imanın bütün verilerinin tek bir entelektüel sistemin unsurları olarak görülebileceği bir bakış açısı belirlemeye gayret etmişlerdir. XIV. ise kendisini, bu gayretlerin sonuçlarıyla yüz yüze bulmuştur; bu sonuç ona, söz konusu probleme ilişkin bir çözüm değil, İbn Rüşcülüğün problemin çözümsüz olduğu hükmünü saymazsak, iki (Bonaventure, Aziz Thomas) hatta üç (Albertus Magnus) çözüm önerisi sunmaktadır. Bu yüzden XIV. yüzyıl, büyük ölçüde eleştiri yüzyılı olmuştur: Burada teolojinin felsefeyi eleştirmesi veya teolojinin ısrarı üzerine bizzat felsefenin kendisini eleştirmesi söz konusudur.”⁹⁴

Ockhamlı William bu eleştiri çağının özelliklerini eserinde barındırmaktadır ki skolastiği sarsan ve gelecek yeni çağın humanist ve bilimsel araştırmalara meyleden felsefi yönelimin ilk habercilerinden birini temsil ettiği de söylenebilir.⁹⁵ Nitekim onun XIV. yy’daki takipçileri erken modern astronomi ve mekaniğinin temellerini atmışlardır.⁹⁶

Ockhamlı William kendi çağdaşı ve aynı zamanda büyüğü de olan diğer Fransisken keşişi düşünürlerden en çok Duns Scotus’un (1265-1308) yazdıklarıyla meşgul olmuştur. Bu noktada onun Scotus’dan “*hadsî-sezgisel biliş*” ve “*soyutlasal biliş*” ve –Ockhamlı’nın usturası olarak da bilinen- düşünce tasarrufu ilkesi gibi birçok felsefi kavramı ödünç alarak kullandığını ve belli bazı değişiklikler yapmakla birlikte genel olarak onun teolojik tutumunu devam ettirdiğini de ayrıca ifade etmek gerekir.⁹⁷

Ockhamlı’nın felsefi uğraşının önemli bir bölümü mantık alanındaki çalışmalarıdır. *Summa logicae* isimli eseri bütünüyle bu alana dairdir. Doğru düşünmenin kuralları Ockhamlı’ya göre, hangi alana dair olursa olsun bilginin önkoşulunu teşkil

⁹⁴ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s.619.

⁹⁵ Armand Maurer, ed., *The Philosophy of William of Ockham: In the Light of Its Principles* (Toronto Ont.: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999), s.4.

⁹⁶ Artz, *Orta Çağların Tini*, s.208.

⁹⁷ Maurer, *The Philosophy of William of Ockham*, s.4.

etmektedir. Mantığın işleyişi akıl yürütmelerimize dayalı olduğu için, akıl yürütme formlarımızın neler olduğu, hangi kısımlardan oluştuğu ve bu kısımların içeriğinin neler olduğu yapılması gereken işin birinci aşamasını teşkil eder.⁹⁸ Bu bakımdan Ockhamlı, *Summa logicae* eserine terimi tanımlamak ve türlerini tasnif etmekle başlar ve argümanların önermelerden, önermerin ise terimlerden oluştuğunu ifade edip –Aristoteles’in tanımını aynen benimseyerek- terimin önermenin kendisine ayrıştığı, kendisine bir şey yüklenen ile bu yüklemnin kendisinden oluşan şey olduğunu belirtir.⁹⁹ Yani denilebilir ki terim, bir bakıma önermenin en küçük, bölünemez birimidir. Dolayısıyla Ockhamlı’ya göre düşüncenin ve araçlarının analizi de buradan başlamaktadır ve düşüncenin aracı olarak dil (*oratio*) de kaçınılmaz olarak bu analizin bir parçasıdır:

“Boethius’un *De interpretatione*’sinin ilk kitabına göre dil üç kısımdan oluşur: Yazılı, sözlü ve kavramsal. Son adlandırılan yalnızca zihinde mevcuttur. Buna bağlı olarak terim de üç kısımdan oluşur ki bunlar yazılı, sözlü ve kavramsal terimdir.”¹⁰⁰

Bu kısımlandırılmada esas önemli olan kavramsal olandır, zira terimin yazılı ve sözlü olarak varlık kazanabilmesinin önkoşulu, zihinde kavramsal olarak bulunmasıdır. Dolayısıyla dil ve kendisinden oluştuğu terimlerin zihindeki varoluş şekli kavramsal, dış dünyadaki varoluş biçimi ise sözlü ve yazılıdır; ya da öte bir deyişle, dil ve kendisinden oluştuğu terimler asli olarak zihinde kavramsal şekilde bulunur, yazılı ve sözlü olarak ifade –ya da temsil- edilirler. Ockhamlı’ya göre *kavramsal terim* doğal olarak anlamlandırmada ve göndermede bulunma niteliğini haiz bir zihinsel içerik ya da izlenimdir; ve zihindeki önermenin bir parçası olarak ona anlamını veren şeyi imlemektedir.¹⁰¹ Buna ilaveten Ockhamlı, kavramsal terimlerin ve önermelerin, Augustinus’un *De Trinitate*’sinin dördüncü kitabında tanımladığı, yeryüzünde konuşulan hiçbir dile ait olmayan, insan zihninde varolan ve dışsal olarak ifade

⁹⁸ Çotuksöken ve Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, s.265.

⁹⁹ William of Ockham, *Ockham - Philosophical Writings: A Selection*, ed. Stephen F. Brown, çev. Philotheus Boehner O.F.M, Revised edition (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1990), s.51.

¹⁰⁰ A.g.e, s.51.

¹⁰¹ A.g.e, s.51.

edilemeyen *zihinsel sözcüklere* tekabül ettiğini belirtir ve ekler: Yine de bu zihinsel sözcüklerin ikinci dereceden temsili olan sesli sözcükler dışsal olarak ifade edilebilir.¹⁰² Bu bakımdan, zihnin bir şeyi doğrudan kavrayışına ya da izlenimine tekabül eden zihinsel sözcük-kavram, konuşulan-yazılan dillere göre önseldir.

Öte yandan, kavramsal olan ile sesli-sözel olan arasında tarif edilen ilişki aynı zamanda bir başka ilişkiye, insanın bilişsel yapısı ile varlık arasındaki ilişkiye dahildir. Nitekim kavramsal terim şeyleri imlemektedir. Ancak bunun nasıl gerçekleştiği, insanın bilişsel yapısının nasıl işlediği analiz edilerek belirlenebilir. Ockhamlı, insan müdrikesinin iki tür bilgi edindiğini ifade eder: Bileşik bilgi ve bileşik olmayan bilgi. Bileşik olmayan bilgi basit nesne terimlerini içerir, “Sokrates”, “İnsan” ve “Beyaz” gibi. Bileşik bilgi ise nesne terimlerinden kurulan önermeleri içermektedir, örneğin “Sokrates beyaz bir insandır.” gibi.¹⁰³ Ockhamlı bileşik olmayan bilginin aynı nesne üzerinde ve aynı açıdan dahi olsa iki farklı ama birbirini dışlamayan bilgi edinme tarzına dayandığını ifade eder: Bunlardan birisi hadsî-sezgisel, diğeri ise soyutsal biliştir.¹⁰⁴ Ockhamlı’nın bu iki kavramı Duns Scotus’dan uyarlamış olması muhtemeldir, zira Scotus’un icadından önce kullanımda olan kavramlar değildirlir.¹⁰⁵ Ockhamlı bu biliş türlerini izah etmek için empirik alana başvurmaktadır: Biz, Sokrates ve Beyazlık gibi basit nesnelere, Sokrates’in beyaz olup olmadığını bilmeksizin biliriz. Öte yandan, eğer Sokrates beyaz ise bunu da apaçık bir şekilde biliriz. Hadsî-sezgisel biliş, “Sokrates beyazdır.” olumsal önermesini onaylar; o aktüel olanın doğrudan bilişidir, aynı zamanda bileşik olmayan bilgiye tekabül eder. Soyutsal biliş ile hadsî-sezgisel biliş arasındaki fark, hadsî-sezgisel bilişin bize nesnenin varolup varolmadığı bilgisini verirken, soyutsal bilişin bunu vermemesidir. Soyutsal biliş, varolandan ve varolmayandan soyutlama yapar.¹⁰⁶ Müdrikemiz duyulur nesnelere hem hadsî-sezgisel hem de soyutsal olarak bilebilmektedir. Üstelik bu durum sadece duyulur nesnelere için değil, saf düşünce

¹⁰² A.g.e, s. 51-52.

¹⁰³ Maurer, *The Philosophy of William of Ockham*, s.473.

¹⁰⁴ Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*,s. 25-26., s.21.

¹⁰⁵ Maurer, *The Philosophy of William of Ockham*, s.473-474.

¹⁰⁶ Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*,s. 25-26.

nesneleri için de geçerlidir: Bildiğimi ve sevdiğimi hadsî-sezgisel olarak bilebilirim, böylece bu “ben biliyorum” ve “ben seviyorum” önermelerine onay verir.¹⁰⁷ Ancak burada önemli olan husus, Ockhamlı’ya göre soyutsal bilişin, öncelikle hadsî-sezgisel bilişi gerektirmesidir, zira olumsal gerçeklere dair bilimsel bilgi empirik niteliktedir, duyularla başlamaktadır ve hadsî-sezgisel biliş de esas olarak buna dayanmaktadır.¹⁰⁸ Ayrıca açıktır ki, insan müdrikesi hadsî-sezgisel biliş ve soyutsal biliş esnasında kavramsal terimlerle işlemektedir.

Kavramsal terim –ya da Augustinuscu ‘zihinsel sözcük’- bir şeyi doğrudan imlemekte, sesli ve yazılı sözcük ise varolan o şeyi ikincil olarak imlemektedir. Çünkü burada asli olan kavramsal terimdir ve Ockhamlı’ya göre anlamlandırma esas olarak kavramsal düzeyde olmaktadır. Nitekim kavramsal terimler, zihinde oldukları şekliyle değiştirilememekle birlikte sözel ifadeleri, dildeki karşılıkları değişebilmektedir; çünkü konuşulan dil nihai olarak uyuşma dayanan bir yapıdadır. Bu bakımdan, kavramsal terim varolan şeyi doğrudan imlediği için birincil, sözel terim ise uyuşumsal olarak imlediği için ikincildir.¹⁰⁹

Bu noktaya dek ifade edilenler Ockhamlı’nın sistematik terimler analizinin altyapısını oluşturmaktadır. Eserinin devam eden kısımlarında Ockhamlı terimleri dilin üç boyutunda, yazılı, sözlü ve zihinsel düzlemlerde ele almakta ve dilin mantıksal analizini yapmaktadır.

Ockhamlı terimleri ilk olarak *kategorematik* ve *sinkategorematik* terimler olarak ikiye ayırmaktadır. Kategorematik terimler, sınırları belirli, kesin bir imleme gerçekleştirirler, insan kelimesinin tüm insanları, hayvan kelimesinin tüm hayvanları imlemesi gibi. Sinkategorematik terimler ise “her”, “hiç”, “bazı”, “bütün”, “yanısıra”, “sadece” gibi terimlerden oluşur ve bunlar ne sınırları belirli ve kesin bir imleme gerçekleştirirler ne de kategorematik terimlerin imlediği şeylerden başka şeyleri imlerler. Ockhamlı onların vazifesini sayı sisteminde sıfırın üstlendiği vazifeye benzetmektedir: Sıfır tek başına hiçbir şey ifade etmemekle birlikte diğer

¹⁰⁷ Maurer, *The Philosophy of William of Ockham*, s.476.

¹⁰⁸ Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, s.27.

¹⁰⁹ A.g.e, s.52.

doğal sayılara eklendiğinde yeni bir şey ortaya koymaktadır.¹¹⁰ Tıpkı bunun gibi, sinkategorematik terimler de tek başlarına hiçbir şey ifade etmiyorken, ancak diğer terimlere eklendiklerinde bir şey ifade eder hale gelmektedirler. Böylelikle, sinkategorematik bir terim olarak “her” terimi belirli bir şey ifade etmemekle birlikte, “insan” terimine eklendiğinde sayısal olarak tüm insanlar için bir belirlenmişliği ifade etmektedir. Kategorematik ve sinkategorematik terimler hem yazılı hem sözlü hem de zihinsel dilde bulunurlar.¹¹¹

Devam eden bölümde Ockhamlı terimleri bu sefer *mutlak* ve *yan anlamlı* terimler olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Mutlak terimler, bir şey birincil olarak, ona benzer ya da başka bir şeyi ikincil olarak imlemeyen, hepsini birincil olarak imleyen terimlerdir.¹¹² Örneğin, “hayvan” adı, kedileri, balıkları, böcekleri ve kuşları eşit şekilde imlemekte, ya da aynı şekilde “balık” adı köpek balıklarını, vatozları, piranaları eşit şekilde imlemekte, birini diğerinden daha çok ifade etmemektedir. Ockhamlı’ya göre bunların mutlak terimler olmasının sebebi, söz konusu adın anlamını ifade eden tek bir tanımının olmamasından ötürüdür.¹¹³ Bu adların tanımını verme iddiasıyla kurulan cümleler, birbirlerine tekabül eden kısımlarında birbirlerinden farklı şeyleri imleyen terimlerden oluşabilmektedir. Örneğin, “melek” adını birisi “maddesiz olarak varolan töz” olarak tanımlarken, bir diğeri “idrak sahibi ve bozulmayan töz” olarak, bir başkası da “herhangi bir bileşimin parçası olmayan basit töz” şeklinde tanımlayabilir.¹¹⁴ Mutlak olanların aksine yan anlamlı terimler bir şeyi birincil olarak imlerken bir başka şeyi ikincil olarak imlemekte, yani kendi içinde derecelenmektedir. Ockhamlı bunu örneklendirmek için “beyaz” ve “sebepl” terimlerini ele almaktadır. Birisine “beyaz” adının neyi imlediği sorulduğunda olası iki cevap verilebilir: Bu cevaplardan biri “beyazlıkla nitelenen şey”, diğeri de “beyazlığa sahip olan şey” olacaktır. Aynı şekilde, birisine “sebepl” adının neyi imlediği sorulduğunda da iki şekilde cevap verilebilir: “Varlığını bir başka şeyin

¹¹⁰ A.g.e, s.55.

¹¹¹ Maurer, *The Philosophy of William of Ockham*, s.17.

¹¹² Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, s.56.

¹¹³ A.g.e, s.56.

¹¹⁴ A.g.e, s.57.

varlığının takip ettiği şey” ve “başka bir şey üreten bir şey”. Her iki örnekte de birisi adın yalın haline, diğeri ise çekimli haline karşılık gelmektedir.¹¹⁵ Bu bakımdan, bütün göreceli terimler yan anlamlıdır; tanımlarında farklı şeyleri ya da aynı şeyleri farklı yollarla içerirler.¹¹⁶

Şimdiye dek ifade edilenlerin yanı sıra terimlerin tüm fonksiyonlarını ele almış olmak açısından değinilmesi gereken bir diğer başlık Ockhamlı'nın *suppositio* nazariyesidir. Ockhamlı terimlerin gerçek nesnelere cümle içindeki vekili olma görevine *suppositio* adını vermektedir:

“İlk olarak, *suppositio*'nun iki anlama geldiğini bilmemiz icap eder. Geniş anlamıyla *suppositio* adlandırma ile kıyas edilemez, adlandırma daha ziyade onun bir alt sınıfıdır. Dar anlamıyla ise adlandırma ile kıyas edilir. Ancak ben *suppositio*'nun bu anlamından bahsetme niyetinde değilim, kalıp olarak bahsedeceğim. Bu cihetle hem özne hem de yüklem *suppositio* sahibidir. Genel anlamda, bir önermede özne ya da yüklem olabilecek her ne varsa onda *suppositio* vardır.”¹¹⁷

Ockhamlı üç *suppositio* durumundan bahseder. İlk *suppositio* durumunda terim, kendisinden oluştuğu sözcüğün anlamını taşımaktadır; örneğin, “insan bir kelimedir” cümlesinde “insan”, maddeliği içinde yazılan sözcüğün kendisine karşılık gelmektedir.¹¹⁸ Ockhamlı bu duruma *suppositio materialis* (maddi *suppositio*) adını vermektedir. İkinci durumda ise terim dış dünyadaki gerçek birey için kullanılmaktadır; örneğin, “insan yürüyor” ifadesinde yürüyen bir kelime değil, gerçek bir insan bireyidir. Bu durumun adı ise *suppositio personalis*'tir (bireysel *suppositio*). Üçüncü durumda ise terim ortak bir doğayı ifade etmektedir ki söz konusu ortak doğa sadece işaret etmeye yarayan bir zihinsel içeriktir.¹¹⁹ Örneğin, “insan bir türdür” ifadesinde insan, bir bireyi değil, bir topluluğu ifade etmektedir. Bu duruma da *suppositio simplex* (basit *suppositio*) adı verilmektedir. Ockhamlı

¹¹⁵ A.g.e, s.58.

¹¹⁶ Maurer, *The Philosophy of William of Ockham*, s.20.

¹¹⁷ Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, s.69.

¹¹⁸ A.g.e, s.72.

¹¹⁹ A.g.e, s.71

vurgulamaktadır ki her üç durumda da aynı sözcük (insan) söz konusu olsa da üçü de birbirinden farklı nesnelere tekabül etmektedir.¹²⁰

Ockhamlı'nın dilin mantıksal analizi çerçevesinde terimlere dair yaptığı mezkûr saptama ve tarifler konunun tüm tafsilatını içermemekle birlikte, onun tümeller meselesine dair pozisyonunu ele almak için bir perspektif oluşturmaktadır. Şimdiye dek ifade edilenler salt mantık ve dilin mantıksal analizi alanına aitti. Tümellerin metafiziğin konusu olmaları, Ockhamlı açısından yukarıda bahsettiğimiz *suppositio simplex* durumunda terimin ifade ettiği “ortak” şeyin ne olduğunu sormakla başlamaktadır.¹²¹ Evvel emirde, Ockhamlı Aristoteles'in *Kategoriler*'indeki görüşe sadık kalmaktadır: Gerçek olan varlıklar, tekil olanlardır ve düşüncenin dışında gerçek olan her şey bu tekil varlıklardır.¹²² Dolayısıyla Ockhamlı'ya göre tümel biliş, esasen tekil varlığa dairdir; zira tekil varlık, hadsî-sezgisel bilişin nesnesi olan, ilk olarak bilinen varlıktır. Tümeli sağlayan soyutsal biliş ise öncelikle tekil varlığın hadsî-sezgisel biliş tarafından doğrudan bilinmesini koşul olarak gerektirmektedir.¹²³ Ockhamlı bu noktada gerçek varlıkların tekil olduğu görüşünü, tümelleri de içine alacak şekilde genişletmektedir:

“Evvela ‘tekil’in iki anlamda alındığını anlamamız lazım. Bir anlamıyla tekil adı bir olan ve çok olmayan her şeyi imlemektedir. Eğer böyle anlaşılırsa, o halde tümeli zihnin birçok şeye (yalnızca bu birçok şey için, kendi için değil) yükümlenebilir belirli bir niteliği olarak düşünenler, her tümelin tam anlamıyla ve gerçekten tekil olduğunu kabul etmelidir. Tıpkı her sözcük gibi, uylaşımın onu ne kadar genel kıldığı önemli olmaksızın tam anlamıyla ve gerçekten tekildir, sayıca birdir; bu yüzden o bir şeydir, çok şey değildir; keza dışarıdaki birden çok şeyi imleyen zihinsel içerik tam anlamıyla ve gerçekten tekildir. Bu yüzden o dışarıdaki birden çok şeyi imliyor olsa da sayıca birdir, çok değildir.”¹²⁴

¹²⁰ A.g.e, s.72.

¹²¹ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s.624.

¹²² A.g.e, s.625

¹²³ Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, s.30.

¹²⁴ A.g.e, s.36.

Tümel, tekil'in Ockhamlı'nın tarif ettiği birinci anlamına göre tekildir. Bu açıdan denilebilir ki türler ve cinsler, zihnin kavramsal içeriği olarak tekildirler. Tümellerin söz konusu bu tekillikleri içinde, -Ockhamlı'nın terimsel analizi doğrultusunda bakıldığında- kategoremantik ve mutlak terim niteliklerini haiz oldukları görülmektedir. Birleştirerek söylemek gerekirse, Ockhamlı'nın tekil'e verdiği birinci anlam açısından tümeller, kategoremantik ve mutlak terimlere tekabül eden tekilerdir. Öte yandan, ikinci anlam açısından başka bir durum söz konusudur:

“Diğer anlamına göre ‘tekil’ adı, bir olup çok olmayan, birden çok şeyi belirten bir doğaya sahip olmayan bir şey anlamında kullanılmaktadır. Eğer ‘tekil’ adı bu anlamda anlaşılırsa, o halde hiçbir tümel tekil olmayacaktır, zira her tümel, birden çok şeyi işaret eden ve birden çok şeye yüklenilebilir bir doğaya sahiptir.”¹²⁵

Ockhamlı'nın verdiği iki anlamda düşündüğümüzde, tümeller açısından ortada bir çelişki söz konusudur. Şeylere yüklenen tümelleri tasavvur ettiğimizde ya bu tümel birdir ve bu durumda realistlerin varsaydığı anlamda şeylere nasıl dağıldığını ve çoğaldığını anlayamayız; ya da tikel şeylere dağılarak çoğalmıştır ki bu durumda nasıl tekil olarak kaldığını anlayamayız.¹²⁶ Bu duruma göre denilebilir ki, tümellerin töz olarak varlığı mantıksal olarak izah edilebilir değildir ve üstelik töz olarak kabul edilmeleri de -düşünce tasarrufu ilkesi açısından- gerekli olmayan varlıkları çoğaltmak anlamına gelecektir:

“Bu yüzden, her tümelin tekil olduğunu söylememiz lazım gelir. Dolayısıyla, imleme dışında, birden çok şeyin imi olma durumu dışında tümel söz konusu değildir.”¹²⁷

Böylelikle denilebilir ki, Ockhamlı nezdinde tümellerin varlığı terimlere tekabül etmektedir. Tümeller, kavramsal terimler olarak zihinde, sözlü ve yazılı olarak dilde mevcuttur. Tekil varlıklar düşünce tarafından cinsler ve türler olarak sınıflandırılmaya müsaittirler ve zihnin kavramsal içeriği olan tümeller de bunu sağlamaktadır; bundan fazlasını söyleyerek tümellerin Platoncu idealar tarzında bir

¹²⁵ A.g.e, s.36.

¹²⁶ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s.623.

¹²⁷ Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, s.36.

varlığından söz etmek, Ockhamlı'ya göre zorunlu olmayan varlıkları çoğaltmak anlamına gelecektir ki bu da onun sıkı sıkıya bağlı olduğu düşünce tasarrufu ilkesine aykırı olacaktır. Böylelikle, Ockhamlı açısından tümellerin ilk kuşak nominalistleri gibi “flatus vocis”ten ibaret olmadığı da söylenebilir.¹²⁸ Tümeller, “flatus vocis” değil, birbirinden –Ockhamlı'ya göre- sayısal olarak ayrılan tekil varlıkların arasındaki benzeşimi düşüncede kavramamızı sağlayan terimler olarak, -kendisinin de ifade ettiği üzere- Augustinus'un “zihinsel sözcükler”ine benzeyen, konuşulmakta ve yazılmakta olan tüm dillere önsel zihin içerikleridirler. Dolayısıyla onların tekil varlıkların –cins ve tür olarak- düzeniyle mütakabiliyet içeren bir yapıları söz konusudur.¹²⁹ Ancak yine de Ockhamlı için tümeller, mantık alanı hariç düşüncenin nesnesi değildirler.¹³⁰

Anlaşılaacağı üzere, Ockhamlı William'ın tümeller sorununu ele alışında Anselmus'ta görüldüğü gibi teolojik bir veçhe söz konusu değildir. Zira Ockhamlı'ya göre, tümellerin –Anselmus'ta olduğu gibi- tanrısal idealar şeklindeki varlığından söz etmek, ilahi gücün keyfiyetini sınırlamak olacaktır ki böyle bir Tanrı'nın Hıristiyanlığın kadir-i muhtar Tanrısı olamayacağı aşikârdır.¹³¹ Dolayısıyla, Ockhamlı'nın tümeller meselesine dair pozisyonu, sadece mantık çalışmaları ve dilin mantıksal analizi ekseninde şekillenmiştir. Onun eserinde mantık ile linguistiğin alanının iç içe açık bir şekilde görülmektedir. Böylece, Anselmus için XI. yy'da tümeller hem mantığın hem de metafiziğin konusuyken, XIV.yy'da nominalizmin en olgun temsilcisi olan Ockhamlı William için sadece mantığın –ve dolayısıyla dilin mantıksal analizinin- ve bilişsel psikolojinin konusudur.

¹²⁸ C. Delisle Burns, “William of Ockham on Universals”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 14 (1914 1913): 76–99, s.81.

¹²⁹ Bkz.A.g.e, s.94.

¹³⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 2. baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2010), s.372.

¹³¹ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s.632.



2.TÜMELLER TARTIŞMASI BAĞLAMINDA KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Giriş

Geniş bir ölçekte bakıldığında kötülük “tüm kötü şeyler” anlamına gelebilir¹³², böylelikle savaşlar, doğal afetler, fiziksel ve zihinsel ızdıraplar, yoksulluk, açlık, ahlâki zaaflar “kötü” olarak nitelendirilebilir. Ancak konunun sıklet merkezinin tebellür edebilmesi için bu geniş ölçeği belli başlıklar etrafında sadeleştirmek gereği duymaktayım. Kötülük probleminin ne’liğine dair yapılacak -ve elbette olumsal bir değeri olacak olan- bir değerlendirmenin asgarî olarak psikolojik, etik, teolojik ve kozmolojik olmak üzere temelde dört boyuttan müteşekkil olması icap etmektedir.

Psikolojik boyutu itibariyle kötülük, yaşam deneyimimizin gösterdiği üzere temelde insanın hissedilen bir varlık olması bakımından acı deneyiminden ayrılmamaktadır. Kötülük dolaysız bir biçimde zihin tarafından kavranır ve duygularca hissedilir, bu bakımdan soyut değil, dolaysız yaşam deneyiminin içeriği olarak son derece somuttur.¹³³ Genelde insanların şu ya da bu deneyimlerine “kötü” demek için uzun akıl yürütmelere ihtiyaçları yoktur, bu ekseriyetle doğrudan ve derhal olan bir imlemedir. Dolayısıyla gündelik yaşamda bir insan için neyin kötü olduğu bir kafa karışıklığı konusu değildir.

Etik boyutu itibariyle kötülük, yerleşik değerler dizgesinde yeri bulunmayan tutum ve davranışlara dairdir. Toplumsal uyuşma dışlanan, etkileri itibariyle bireylerin kendilerine ve başka bireylere ziyana dokunan tüm tutum ve davranışlar bu bakımdan kötü olarak ifade edilebilirler. Söz konusu bu etik boyut, ahlâk yasası ilahi kaynaklı olarak kabul edildiği takdirde teonomi, dolayısıyla da teoloji ile de münasebet içerebilmektedir.

¹³² Justin P. McBrayer ve Daniel Howard-Snyder, ed., *The Blackwell Companion to The Problem of Evil*, (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013), s.3.

¹³³ Jeffrey Burton Russell, *Şeytan Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük*, çev. Nuri Plümer (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1999).

Teolojik¹³⁴ boyutu itibariyle kötülük, dinlerin geleneksel anlatıları çerçevesinde genellikle tanrısal iyiliğin antagonisti olarak karşımıza çıkan habis bir figür (İslam’da İblis, Hıristiyanlıkta Lucifer, Zerdüştlükte Ehrimen gibi) ile kişileşmiş biçimde sembolize edilen, ilahi düzenin negatif kutbu ya da günahın kökensel kaynağı olan şeydir. İlahi düzenin bir parçası olarak görünmesi dolayısıyla kötülük, Tanrı’nın yaratımı olan evrende etkileri müşahade edilebilir durumdadır; bu bakımdan aynı zamanda kozmolojinin de konusu olmaktadır.

Kozmolojik boyutu itibariyle kötülük, evrenin mevcut nizamında etkileri bozulma ve düzensizlik olarak tezahür eden fenomenlerle alâkalıdır. Bu bağlamda, örneğin modern öncesi geleneksel Aristoteles-İbn Sina (980-1037) çizgisindeki kozmoloji telakkîsi cihetinden, oluş ve bozuluşun nesnesi olması bakımından *ayaltı âlem*, - dolayısıyla dünyamız- bu fenomenlerin sahnesi iken, geleneksel kozmolojinin metafizik önkabullerinden arındırılmış modern kozmoloji açısından bu durumun, ölen yıldızları ve kara delikleri gibi fenomenleriyle bütün evrene tekabül ettiği söylenebilir.

Felsefe tarihi boyunca kötülük problemine dair şimdiye değin yapılmış olan tüm değerlendirmeler birbirlerine nazaran az ya da çok ölçüde temelde bu dört alana dair terimleri içermişlerdir. Bununla birlikte, yine de belirtmekte fayda vardır ki bu tasnif oldukça modern bir tasniftir ve kötülük hakkında tarih boyunca yürütülmüş tartışmaların bütününe kuşatmamaktadır. Nitekim Susan Neiman’ın *Modern Düşüncede Kötülük* eserinde ifade ettiği üzere, modern kötülük tasavvurları, dünyanın mevcut durumundan ötürü Tanrı’yı suçlamaktan vazgeçme ve sorumluluğu insanların üzerine alma girişimiyle geliştirilmiştir.¹³⁵ Bu açıdan bakıldığında, modern kötülük tasavvurlarında teolojik ya da kozmolojik bir içerikten söz etmek güçtür. Buna karşın problemin modern öncesi dönemde diğer iki boyuta dair çıkarımları da içermekle birlikte daha ziyade teolojik ve kozmolojik boyutta tartışılmış olduğu söylemek doğru olacaktır. Bilhassa tek tanrıcı İbrahimî dinler olan Yahudi, Hıristiyan ve İslam geleneklerinde problemin daha keskin bir biçimde ortaya çıktığı

¹³⁴ Burada dikkat edilmesi gereken husus, teolojiden kastın daha ziyade felsefeleşmiş bir disiplin olan doğal teoloji değil, ilahi vahye dayanan geleneksel teoloji olduğudur.

¹³⁵ Susan Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük*, çev. Ayhan Sargüney (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006), s.14-15.

görülmektedir.¹³⁶ Maniheizm ve Zerdüştlük gibi dini gelenekler, sahip oldukları dualist teoloji ile ilahi nizamda kötülüğün varlığını Tanrı'dan ontolojik olarak koparmaktayken, mezkûr üç dinin monist Tanrı tasavvuru için böyle bir çözüm imkân dahilinde değildir. Böylelikle, temel karakteri itibariyle bir teolojik olduğunu gösterdiğimiz Skolastik felsefenin içerdiği dini kaygıların bu problemi çözmeye dönük girişimleri de beraberinde getirdiği söylenebilir. Dolayısıyla kadir-i muhtar bir Tanrı'nın kötülüğe neden izin verdiği, sonsuz kudrete sahip olarak neden kusurlarla dolu bir evren yerine mükemmel bir evren yaratmadığı ve ayrıca mutlak anlamda iyi olduğu için kötülüğün varlığının onun bu doğasıyla mantıksal olarak nasıl bağdaşabileceği gibi sorular ekseninde gelişen tartışmalar Skolastikte esas itibariyle teolojinin kozmolojiyle iç içe geçtiği, mantığın alanına da uzanan bir tarzda cereyan etmiştir. Bu bağlamda, tümeller tartışması bu üç alana (teoloji-kozmoloji-mantık) mündemiç görüşlerin ayırımlarını netleştirmek adına önemli bir noktada durmaktadır.

2.1. Tümeller Tartışması ve Kötülük

Şüphesiz, kötülük problemini tümeller tartışmasının bir parçası kılmaya çalışmak zorlama bir okuma girişimi olacaktır. Bununla birlikte, Neiman'ın da doğru bir şekilde belirttiği üzere, filozofları tek bir büyük soru etrafında gruplandırmak kaba bir gruplandırmadır.¹³⁷ Tam bu noktada skolastik filozofların tümeller tartışmasının önemi, aslen söz konusu filozofların kötülük meselesine yaklaşımının içinde şekillendiği nazari çerçeveyi biçimlendiren teolojik, epistemolojik, lojik(mantıksal) ve ontolojik öncülleri içinde barındırmasından ileri gelmektedir. Zira Etienne Gilson'ın isabetli tespitiyle “tümeller sorunu, hasımların bütün silahlarını kuşandıktan sonra kavgaya girdikleri bir savaş alanıdır.”; rakip metafizik anlayışların rekabetleri, teolojik, epistemolojik, lojik ve ontolojik içerikleriyle bu tartışmada yoğunlaşmış ve belirginleşmiştir.¹³⁸ Bu açıdan bakıldığı takdirde anlaşılacağı üzere, tümeller tartışmasındaki pozisyonları bilmek, söz konusu pozisyonların sahipleri

¹³⁶ Jeffrey Burton Russell, *İblis - Erken Dönem Hıristiyan Geleneği*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2000), s.13.

¹³⁷ Neiman, *Modern Düşünce Kötülük*, s.22.

¹³⁸ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s.142.

bütünlüklü bir felsefi dizge geliştirmemiş olsa da, bize kötülük problemine yönelik ortaya konmuş cevap çeşitlerinin dayandığı öncülleri ve ikisi arasındaki illiyet bağımlı vermesi umulabilir. Nitekim tümeller meselesine dair farklı görüşlere sahip olan tarafların kötülük problemine yönelik yaklaşımları da -ilerleyen bölümlerde görüleceği üzere- bir o kadar farklı olmuştur.

Öte yandan, tartışmanın keskinliği ne derece olursa olsun, gerek nominalistler gerekse de realistler için kötülük problemi, ilk örnekleri geç antik çağ'da Porphyrios gibi Hıristiyanlığa hasım olan yeni-platoncu filozoflarda görüldüğü üzere, Hıristiyan öğretisine ve içerdiği kadir-i muhtar Tanrı tasavvuruna karşı yöneltilen mantıksal hücumların önemli dayanak noktalarından biridir. Ortaçağ'da Hıristiyanlığa yönelik bu tür bir entelektüel hücum pek mevcut olmasa da, problem orta yerde çözülmeyen durduğu için ona cevap üretme ihtiyacı da devam etmiştir. Dolayısıyla bu bağlamda tekrar pahasına söylemek gerekirse, kötülük problemi skolastik filozoflar için öncelikle Tanrı'nın adaletini ve haklılığını savunma problemidir –yani teodisedir- ve teolojik terimlerle ifade edilmektedir.

2.1.1. Teodise: Tanrı ve Kötülük

Teodise kelimesi, Yunanca *theos* (Tanrı) ve *dike* (adalet) kelimelerinin birleşmesinden vücuda gelir. Teodise, kadir-i muhtar, mutlak iyi ve mutlak adil olan tek Tanrı'nın kötülüğün varlığına neden izin verdiğini sistematik bir biçimde açıklama girişimidir.¹³⁹ Öte bir deyişle, denilebilir ki teodise, kötülük probleminin monist bir Tanrı öğretisi bağlamında ele alındığında kazandığı formdur. Evvelce de ifade edildiği üzere, kötülüğün tüm dünya dinlerinin sembolik düzeninde bir karşılığı mevcuttur. Ancak bu durumun, -mevcut bilgilerimiz doğrultusunda bakıldığında- her zaman kötülüğün kökeni ve tanrısal plandaki yeri noktasında Hıristiyan geleneğinde ve genel olarak Batı dini düşüncesinde ortaya çıktığı gibi uzun erimli ve zengin içerikli bir tartışma yaratmış olduğunu söylemek güçtür. Bunun temelinde yatan sebebi, Hıristiyanlığın monist bir Tanrı öğretisi içermesidir:

“Teodise, her zaman, Tanrı'nın kadir-i mutlaklığını ve iyilikseverliğini varsayan her monist teolojinin en güç işi olmuştur: Eğer Tanrı hem hep-iyi hem hep-güçlü ise, niye kötülüğe izin verir? Sorun şöyle özetlenebilir: (1) Madde, enerji ve tin

¹³⁹ McBrayer ve Howard-Snyder, *The Blackwell Companion to The Problem of Evil*, s.177.

de dahil olmak üzere dünya, Tanrı tarafından yokluktan yaratılmıştır; (2) Tanrı her şeyi bilendir; (3) Tanrı kadir-i mutlaktır (mantıksal olarak yaratılan herhangi bir dünya yaratabilir); (4) Tanrı kusursuz ölçüde iyidir (mantıksal olarak yaratılabilir en iyi dünyayı yaratmayı yeğler); 5) Fakat dünya kötülüğü içerir.”¹⁴⁰

Monist bir teolojinin bu ifade edilen mantıksal açmaza yol açan güçlükleri evvel emirde Hıristiyan vahyinin inananlara tanıttığı Şeytan figürü ve onun insanlığın kaderiyle olan trajik ilişkisi, yani vahyedilmiş teoloji çerçevesinde açığa çıkmıştır. Yeni Ahit, Tanrı'nın oğlu ve kelâmı olan İsa ile özdeş tuttuğu tek bir iyi Tanrı varsayar; fakat kötülüğüyle Rab'ın iyiliğine karşı çıkan başka bir tinsel güç söz konusudur. Bu tin, İbranice'deki *satan* (engelleyen) kelimesiyle ifade edilen, Yunanca'da *diabolos*, İngilizce'de ise *devil* olarak ifade edilen varlıktır.¹⁴¹ Eski Ahit'te “satan” kelimesi ile ifade edildiği yerlerde Şeytan, genelde Yehova'nın pek takdir edilmeyen işlerinde insanlara karşı çalışan, Tanrı'ya karşıt olmayan bir varlıktır ve neredeyse hiç tasvir edilmemiştir.¹⁴² Örneğin, Eyüb'e Tanrı'nın buyruğuyla eziyet eden odur (Eyüp 1. 6-12).¹⁴³ Elbette bu noktada Yahudiliğin Tanrı tasavvurunu da ayrıca incelemek gerekmektedir, lakin burada konunun istikameti açısından önemli olan husus, Eski Ahit'teki Şeytan, Yehova'nın mutlak kudretinin emrinde hareket eden figürken, Yeni Ahit Şeytan'ının bundan daha fazlası olmasıdır. Dolayısıyla Hıristiyan öğretisinin Şeytan'ının varoluş biçiminde paradoksal bir durum söz konusudur. Şeytan, Tanrı'ya eşit bir güç değildir, ona bağlıdır ama tıpkı dualist bir teolojide –örneğin Zerdüştlükte- olduğu gibi sürekli ona karşı mücadele içindedir: Tanrı'ya karşı kendi takipçileriyle göksel bir savaş icra etmiş, yenilmiş ve düşmüştür; ancak hâlâ “*bu dünyanın prensi*” olarak düşmanlığına devam etmektedir.¹⁴⁴ Bunun nasıl mümkün olabildiği, Şeytan'ın Tanrı'ya bağımlılığının anlamı ve derecesinin ne olduğu noktasında Yeni Ahit açık değildir; ve bu belirsizlik

¹⁴⁰ Russell, *İblis - Erken Dönem Hıristiyan Geleneği*, s.13.

¹⁴¹ A.g.e, s.25.

¹⁴² Alice K. Turner, *Cehennem Tarihi*, çev. Ayhan Sargüney (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004), s.81.

¹⁴³ *Kutsal Kitap* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009), s.536.

¹⁴⁴ Bkz. Yuhanna 16: 11.

Hıristiyanlığın ilk çağlarından itibaren teolojik bir anlaşmazlık konusu olmuştur.¹⁴⁵ Denilebilir ki, Şeytan figürünün konunun istikameti açısından önemi, Şeytan ve takipçilerinin kimler olduğunu; doğalarının mahiyetinin, insanlarla ilişkilerinin ve ilahi nizamdaki yerlerinin ne olduğunu açıklamaya çalışmakla gelişen Hıristiyan demonolojisi (şeytaniyat) ile teodise arasında doğal bir bağın mevcut olmasındandır. Kötülük problemini inceleyen ve onu çözmeye çalışan kilise teologları, bunu Şeytan ve takipçilerinin fiilerine ve akıbetine değinmeksizin pek az yapmıştır.

II. yüzyılın ortalarından itibaren Hıristiyanlık, karşılaştığı güçlükler sonucunda anlamlı bir değişim geçirmiştir: İlk dönem Apostolik kilise babalarının mitsel ve sezgisel düşünceye dayalı teolojisi, yerini Hıristiyanlığın iddialarını Roma'nın şemsiyesi altındaki pagan filozoflarının hücumlarına ve Gnostisizm gibi heretik hareketlere karşı savunma ihtiyacını yakıcı olarak hisseden apolojist kilise babalarının vahiy üzerinde analitik ve mantıksal düşünmeye dayanan teolojisi almaya başlamıştır.¹⁴⁶ Bu bağlamda Hıristiyan geleneğinde teodiseye en benzer şey ilk olarak apolojist kilise babalarından Irenaeus'un (130-202) yazılarında görülmektedir. Irenaeus'a göre insan en baştan Tanrı tarafından özgür, kendi iradesine, gücüne ve ruhuna sahip bir biçimde, onun buyruklarına zorlama yoluyla değil, gönüllü olarak itaat edebilecek bir tabiatta yaratılmıştır.¹⁴⁷ İnsanın –sonuçlarının ahlâki ve ötedünyasal sorumluluğunu üstlenecek şekilde- iyi ile kötü arasında seçim yapma özgürlüğü vardır. Öte yandan, Tanrı'nın insanı en baştan itibaren kötülüğe hiç meyletmeyecek şekilde mükemmel yaratma gücü olsa da böyle yapmamıştır, çünkü yaratılmış olanlar, onları yaratandan daha aşağı bir dereceye sahip olmak zorundadır. Irenaeus insanı bu bakımdan yeni doğmuş bir bebeğe benzetmektedir: Annesinin ona daha kuvvetli besinler vermeye gücü olsa da, bebeğin o besinleri sindirme kapasitesi yoktur; tıpkı bunun gibi, Tanrı'nın da en başta insanı mükemmel yaratmaya gücü olsa da, insan bu mükemmelliği taşıyacak yetkinlikte –henüz- değildir.¹⁴⁸ Böylece

¹⁴⁵ Russell, *İblis - Erken Dönem Hıristiyan Geleneği*, s.25.

¹⁴⁶ A.g.e, s.54.

¹⁴⁷ James Donaldson ve Reverend Alexander Roberts, ed., *The Writings of Irenaeus: Ante Nicene Christian Library Translations of the Writings of the Fathers Down to AD 325*, c. 2 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1868), s.36.

¹⁴⁸ A.g.e, s.42.

Irenaeus'a göre, Tanrı suretinde yaratılmakla birlikte insanın hayatı Tanrı'ya doğru yükselmek için bir gelişim sürecidir. Tanrı doğal kötülöklere (depremler ve salgın hastalıklar gibi insan hayatını tehdit eden şeyler) izin verir, zira bunlara katlanmak insanın karakterini geliştirmesine yardımcı olmaktadır. Öte yandan, Tanrı ahlâksal kötölöklere de (savaş, cinayetler, tecavüz vs gibi insan eylemleri) izin verir, çünkü insanı özgür iradeye sahip olarak yaratmıştır ve bunlar da iradenin yanlış kullanımının sonucudur.¹⁴⁹ Bu ifade edilenlere rağmen, yazılarının hatırı sayılır kısmı Gnostik teolojiye verilen cevaplardan oluşan Irenaeus'ta tam anlamıyla bir teodiseye rastlandığını söylemek güçtür. Nitekim Irenaeus vahyin içeriğini sistematik felsefi bir çabayla ele almış değildir. Bu anlamda, sistematik bir içeriği haiz olmasa da ilk teodisenin Augustinus'un eserinde bulunduğu söylenebilir. Ancak bu noktada Augustinus'un problemi nasıl bir argüman vasıtasıyla çözmeye çalıştığı da önem kazanmaktadır; zira Augustinus eserinin bütününde Hıristiyan bir ruhla yazmış olmakla birlikte, felsefi yönde kullandığı birçok argüman açısından aynı zamanda Yeni-Platoncu filozofların öğrencisi ve takipçisi durumundadır:

“Augustinus'un Platon'un kendisinin herhangi bir eserini okuduğu, hatta bildiği şüphelidir. Ama Plotinos ve diğer Yeni-Platoncuların kitapları, bu kitaplarda karşılaştığı tezler, gerek Tanrı'nın kendisi gerekse evrende kötünün varlığının açıklanması konusunda ona yeni bir bakış açısı kazandırmıştır.”¹⁵⁰

Bir sonraki başlıkta örnekleriyle görüleceği üzere, Augustinus'un Yeni-Platoncuların yoksunluk argümanını takip ettiği aşikârdır. Augustinus'tan sonra Boethius da aynı argümanı kullanmıştır.¹⁵¹ Bununla birlikte bu argümanın önemi, Augustinus ve Boethius ile sınırlı kalmayıp, devam eden süreçte Ortaçağ realizminin kötölük problemine karşı geleneksel argümanı haline gelmiş olmasından ileri gelmektedir. Bu açıdan, kronolojik sırayı izleyerek argümanı ilk olarak Augustinus'un eserinde, daha sonra ise esas olarak Anselmus'ta ele alacak ve argümanın en gelişmiş biçimini temsil ettiğinden Aquinas'ın eserine de göz atacağız.

¹⁴⁹ McBrayer ve Howard-Snyder, *The Blackwell Companion to The Problem of Evil*, s.178.

¹⁵⁰ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 - Plotinos, Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, s.353.

¹⁵¹ Bkz.Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, s.168-169.

2.1.2. Yoksunluk Argümanı

Kötülük problemi, Augustinus'un *İtirafı*'nda uzun bir izlek oluşturur. Nitekim bu konunun Augustinus'un yaşam öyküsünde özel bir yeri vardır: Augustinus, Hıristiyan olmadan evvel keskin dualist bir teolojiye sahip olan Mani inancının takipçilerinden biridir. Mani inancına göre, yaratıcı Tanrı, maddeyi ve maddi alemini yaratan Tanrıdır; Gnostisizm'de olduğu gibi, Mani inancında da maddi alem, doğası itibariyle kötüdür ve bu kötü alemini yaratan bir Tanrı da yine doğası gereği kötü bir Tanrı'dır. Buna karşılık kurtarıcı iyi Tanrı ise, gayr-ı maddi olan ruhu maddenin boyunduruğundan azat edendir.¹⁵² Augustinus *İtirafı*'nda bir zaman takipçisi olduğu bu öğretinin eleştirisini yapmaktadır. Madde, ruha göre daha düşük bir dereceye sahip olsa, Augustinus maddi alemin kötü bir yaratıcının eseri olduğu düşüncesini reddeder. Dünyanın hem yaratıcısı hem de kurtarıcısı olan ancak tek bir Tanrı vardır. Lakin maniciliğin maddi dünyanın kötülüğü haiz olduğu iddiası orta yerde durmaktadır, şu durumda her şeye gücü yeten merhametli bir Tanrı'nın dünyanın yaratıcısı olduğunun kabulü, aynı zamanda bu dünya kötülüğü içerdiği için o Tanrı'nın kötülüğü de yaratmış olduğu sonucunu doğurmaktadır.

Augustinus bu argümanı reddetmektedir: Varlık, olumsal ve zorunlu olmak üzere ikiye ayrılmaktadır ve Tanrı dışındaki tüm varolanlar olumsaldır. Eğer zorunlu olarak var değillerse, varlıkları değişime ve bozulmaya açıktır. Olumsal olan ise, varlığını zorunlu olarak var olana, var olmaması düşünülemeyecek olana borçludur. Böylelikle denilebilir ki, zorunlu olmayan varlık ne tam anlamıyla vardır ne de tam anlamıyla yoktur:

“Bunun üzerine senin altındaki varlıkları düşünmeye başladım ve onların mutlak anlamda yokluğundan söz edilemeyeceğini anladım. Çünkü gerçekte onlar senden varlık buluyorlardı, ama öte yandan onlar sen değildi. Çünkü gerçekten varolan hiç değişmeden kalandı.”¹⁵³

Augustinus'a göre bizim kötülük dediğimiz şey varlıkların olumsallığından ileri gelmektedir:

¹⁵² McBrayer ve Howard-Snyder, *The Blackwell Companion to The Problem of Evil*, s.179.

¹⁵³ St. Augustinus, *İtirafı*, s.272.

“O zaman anladım ki bozulmaya yazgılı varlıklar iyidir. Üstün iyi olmuş olsalardı ya da içlerinde hiç iyilik olmamış olsaydı bozulmaları da mümkün olmazdı. Çünkü üstün iyi olmuş olsalardı zaten bozulmaları da söz konusu olmazdı; içlerinde hiç iyilik olmamış olsaydı onlarda bozulabilecek bir şey de olmazdı. Bozulma zarar verir, iyiyi eksiltmedikçe zarar diye de bir şey olmazdı. Öyleyse ya bozulma zarar vermez, ama böyle bir şey mümkün değildir; ya da hiç şüphe yok ki, bozulabilen her şey iyilik bakımından noksandır. Ama tamamen iyilikten yoksun olmuş olsalardı hiçbir şekilde varolamazlardı. Varolmuş olsalardı ve bozulmaları mümkün olmamış olsaydı daha iyi olurlardı, çünkü hiç bozulmadan kalıcı olurlardı. İyiliği bütünüyle kaybederek varlıkların daha iyi olduğunu söylemek kadar mantıksız bir şey olabilir mi? Öyleyse varlıklar iyiliklerini bütünüyle kaybetmiş olsalardı bütünüyle hiçlik olurlardı. İşte bu yüzden varoldukları sürece varlıklar iyidir. Öyleyse varolan ne varsa iyidir ve şu kökenini araştırmaya çalıştığım kötülük bir töz değildir, çünkü bir töz olmuş olsaydı iyi olacaktı.”¹⁵⁴

Görüleceği üzere, maddi alemin oluş ve bozuluş sahnesi olması Yunan felsefesinden Augustinus’a uzanan bir izlek oluşturmuştur ki, Yunan felsefesi için ontolojik mahiyete sahip olan bu problem, Augustinus’un metninde doğrudan Hıristiyan vahyini ilgilendiren teolojik bir boyut da kazanmıştır. Böylelikle Augustinus, kötülüğün ne olmadığını söylemektedir: Varlıklar, Tanrı’nın üstün iyiliğinden pay aldıklarından ötürü iyidirler, kötülük ise töz -dolayısıyla varlık- değildir. Kısacası, Tanrı’nın tezahüründen ibaret olan bir evren bütünüyle iyidir. Augustinus kötülük ile ilgili ifadelerine şöyle devam etmektedir:

“Senin için kötülük diye bir şey yok, sadece senin için değil tabii, şu yarattığın evrende de kötülük diye bir şey yok. Çünkü senin dışında hiçbir şey yok ki, senin kurduğun bu düzene saldırıp onu bozsun. İşin aslı, evreni oluşturan parçalardaki bazı öğeler diğerleriyle uyumlu olmadığından biz onlara kötü diyoruz. Ama bu aynı öğeler başka şeylerle uyum sağlıyorlar ve iyi oluyorlar, aslında kendi başlarına iyiler.”¹⁵⁵

Augustinus burada Leibniz’in (1649-1716) XVII. yüzyılda geliştirerek kullanacağı bir argüman ortaya koymaktadır. Yaratılmış evren, bütün olarak ve tek tek kısımları kendi içinde iyidir. Kötülük bu kısımlardaki öğelerin birbirleriyle ilişkisinde ortaya

¹⁵⁴ A.g.e, s.272-273.

¹⁵⁵ A.g.e, s.274.

çıkılmaktadır, yani nispidir. Plotinos da III. Ennead'ının II. Kitabında tam olarak aynı görüşü ifade savunmaktadır:

“Parçaların liyakatsizliğinden ötürü bütünü suçlamak kabil değildir, bunun yerine parçaların bütüne uyum içinde katılıp katılmadığına bakmak gerekir; ana tefekkür azaları görmezden gelir ve böylelikle onların önemi son bulur. Parçalarla oyalanmak kozmosu mahkûm etmeyi gerektirmez, onlar sadece onun ikincil uzantılarıdır.”¹⁵⁶

Bu görüşe göre, evrensel bütünü oluşturan kısımlar, bütüne nispetle ikincil önemdedirler ve kötülüğe dair nihai görüşün oluşturulması açısından belirleyici olamazlar. Gilson bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Söz konusu olan doğal kötülükse şunu hatırlamak gerekir ki her şey kendi içinde ele alındığında mümkün olduğu ölçüde iyidir. Kuşkusuz her mahluk sonunda ölecektir, fakat evren açısından değerlendirdiğimizde bir şeyin yok oluşu başka bir şeyin meydana gelişiyle telafi edilmektedir ve bir şiiiri oluşturan heceler gibi bunların art arda gelişi evrenin güzelliğini oluşturmaktadır.”¹⁵⁷

Ancak Augustinus, doğal kötülüğün bu nispi olma durumunu, aslında olmamakla eş tutar. Nitekim ona göre bu durum kötülüğün aynı zamanda bir varlık olmayan olduğunu, yani aslında olmadığını da ortaya koymaktadır: Aslanın insanı yemesi, insanın yaşamını kaybetmesi demektir. İnsanın yaşamını kaybetmesinin kötü oluşu, yani yaşamın olmayışı durumuna kötü denilmesi, kötülüğün aslında bir varlık olmayan olduğunu göstermektedir.

Görüldüğü üzere, Augustinus probleme dair yeni bir şey söylemekten ziyade Yeni-Platoncu dizgenin kötülüğün yoksunluk olduğu yönündeki argümanına başvurmaktadır. Ancak yine de bir farklılık söz konusudur; zira Yeni-Platoncu dizgede iki tür yoksunluk birbirinden ayırt edilmektedir: Birisi, hiçlik anlamında kesin bir durumdur, diğeri ise bir durumun karşıtı olmak anlamındadır.¹⁵⁸ Kötülük, ikinci anlamda bir yoksunluktur; yani kötülük ya da kötü, iyi olmayandır. Bu şekilde

¹⁵⁶ Plotinus, *The Enneads*, çev. Stephen Mackenna, Second Edition (Faber and Faber, 1956), s.163.

¹⁵⁷ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s.134.

¹⁵⁸ John Phillips, *Order From Disorder Proclus' Doctrine of Evil and Its Roots in Ancient Platonism* (Leiden ; Boston: BRILL, 2007), s.68.

anlaşılacağı üzere, Yeni-Platoncu dizgede kötülüğün yoksunluk oluşu ne kötülüğün olmadığı anlamına ne de kötülüğün bir yanılsama olduğu anlamına gelmektedir. Yoksunluk argümanı kötülüğün varlığı ile ilgili değil, doğasıyla ilgilidir.¹⁵⁹ Yeni-Platoncu filozofların, Augustinus'un ortaya koyduğuna benzer bir biçimde kötülüğün hiçlik olduğunu söylediklerini iddia etmek güçtür. Ancak gerek Augustinus, gerekse de Ortaçağ boyunca onun gibi bu argümanı kullanan isimler –örneğin Anselmus-yoksunluk argümanını, Yeni-Platoncu dizgede yoksunluğun tarif edildiği birinci anlamda, yani hiçlik olduğu anlamında kullanmıştır.

Augustinus, ortaya koyduğu teodise ile bir bakıma Anselmus'un da habercisidir. Anselmus, Augustinus'un hiçlik-yoksunluk argümanını tekrar etmekle birlikte, konuyu farklı bir yol izleyerek Şeytan ve takipçilerinin düşüşünün nedenlerini araştırmaya çalışırken ele almıştır.

2.2. Anselmus ve Kötülük Problemi

Anselmus, 1080 yılında bir seri inceleme kaleme almıştır. Bunlar *De Veritate (Gerçek Üzerine)*, *De Libertate Arbitrii (Seçme Özgürlüğü Üzerine)* ve *De Casu Diaboli*'den (*Şeytanın Düşüşü Üzerine*) oluşmaktadır. Anselmus kötülük meselesine *De Casu Diaboli* adlı incelemesinde değinir; bu inceleme, -diğer ikisi gibi- diyalog formundadır ve Sokratik bir tarza sahiptir. İnceleme, bir üstad ile bir talebenin İncil metnindeki yanlış anlaşılmaya müsait bazı cümleler üzerine soru-cevap şeklinde ilerleyen diyaloguyla başlamaktadır. Diyalogun ana eksenini Şeytan ve onu takip eden meleklerin neden günah işlemeye yönelerek düştüklerinin ve Tanrı'nın bunda sorumluluğunun olup olmadığının Hıristiyan vahyi açısından tevlini ve mantıksal izahını yapmak yönündedir. Bu doğrultuda Anselmus diyalog boyunca kendisine itirazları da haiz olan sorular yönelten talebesine cevap veren üstadın dilinden genel olarak özgür iradenin mahiyetini ve buna bağlı olarak günahın kaynağını ve kötülüğün doğasını açıklamaya çalışmaktadır.

Anselmus nazarında irade ve akıl sahibi tüm varlıklar seçme özgürlüğüne sahiptir ve irade ile akla sahip olmaları bakımından bu varlıklar Tanrı, melekler ve

¹⁵⁹ McBrayer ve Howard-Snyder, *The Blackwell Companion to The Problem of Evil*, s.179.

insanoğlundan oluşmaktadır.¹⁶⁰ Bu bakımdan, Anselmus'a göre Şeytan ve diğer düşen meleklerin tanrısal inayetten uzaklaşıp günah işleminin ilkesi de onların seçme hürriyetine sahip varlıklar olmasıyla alakalıdır. Tanrı onlara kendileri için doğru ve adil olanı kabul edebilme yeteneğini ve iradeyi vermiş olmakla birlikte onlar iradelerini tercihlerini bu yönde yapmamak üzere kullanmışlardır.¹⁶¹ Bu noktada Anselmus henüz Hıristiyan vahyinin –ona göre- yanlış anlaşılmaya müsait bir kısmını tevil etmeye çalışmaktadır. İncil'deki ifadeye göre Şeytan gerçeğe bağlı kalmamıştır, çünkü o gerçeğe sahip değildir.¹⁶² Kadir-i muhtar olan Tanrı ona ve yandaşlarına gerçeği vermediyse, onların buna nasıl sahip olabilecekleri ve gerçeğe sahip olmayan varlıklar olarak düşmüş olmalarından ne kadar sorumlu tutulabilecekleri cevaplanması gereken bir soru olarak gündeme gelmektedir. Anselmus buna iyi meleklerin gerçeğe bağlı kaldıklarını çünkü Tanrı'nın onlara gerçeği verdiğini, kötü olanın (Şeytan) ve onun şahsında diğerlerinin ise gerçeğe Tanrı onlara gerçeği bahşetmediği için değil, onlar gerçeği istemedikleri, iradelerini aksi yönde kullandıkları için sahip olmadıkları şeklinde cevap vermektedir.¹⁶³

Dolayısıyla Anselmus'a göre Şeytan, iradesini Tanrı'ya eşit olmayı istemekle, yani Tanrı'nın onun için istemediğini istemekle, kendi iradesini Tanrı'nın iradesinin üstüne koymakla kötüye yönelmiştir. Ancak bu noktada ikinci bir netâmeli mesele ortaya çıkmaktadır: İrade sahibi bir varlık olarak Şeytan'ın seçme özgürlüğünü kullanması neden kötülüğe yol açmaktadır? İyi kadar kötüye de eğilim göstermek iradenin bir özelliğidir. Hal böyleyken, iradeyi ve dolayısıyla seçme özgürlüğünü bahşeden Tanrı olduğu için nihai olarak bu kötülüğün esas sebebi Tanrı olmamakta mıdır? Bu soru Anselmus'u diyalogun önemli bir kısmında vahyin tevilinden uzaklaştırıp kötülüğün ve iyiliğin doğalarının ne olduğu yönünde mantıksal bir izah geliştirmeye yöneltmiştir.

Anselmus mezkûr sorulara karşı verdiği cevapta, iradenin ve onun yönelimlerinin kötülüğün kaynağı olmadığını ifade etmiştir. Açıkçası Anselmus'un bu görüşü ortaya

¹⁶⁰ Lagerlund, *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, s.80.

¹⁶¹ Anselm, *Anselm of Canterbury*, s.198-201.

¹⁶² Bkz. Yuhanna 8: 44.

¹⁶³ Anselm, *Anselm of Canterbury*, s.203.

koyarken çok net bir argüman geliştirdiğini söylemek güçtür. Anselmus istencin ve onun yönelimlerinin gerçek şeyler olmadıklarını, zira onların bir tözleri olmadığını, bu bakımdan ne iyi ne de kötü istencin birbirine kıyasla gerçek sayılabileceğini ifade etmiştir. Böylelikle ne istencin yozlaşmış hali insanları ve melekleri kötü yapan şeydir ne de iyi istenç onları iyi yapan şeydir.¹⁶⁴ Şu durumda, kötülükleri kötü yapan kötülük ve iyileri iyi yapan iyilik nedir? Anselmus'un açıklaması şu şekildedir:

“Adaletin, hem insanların hem de meleklerin onunla iyi ve adil oldukları ve onunla iradenin kendisine iyi ve adil denilen iyilik olduğunu kavramamız gerek: ve adaletsizlik ancak iyinin bir yokluğudur ve insanlarla melekleri ve onların iradelerini kötü yapan şeydir. Dolayısıyla adaletsizliğin adaletin yokluğundan başka bir şey olmadığını söylememiz gerekir. Madem ki rasyonel doğaya bağlı olan irade aynı zamanda Tanrı'nın verdiği aynı davranışla kendi doğruluğuna yöneltilmiştir, böylece o yalnızca doğruluğa eğilimli hale getirilmemiş, doğru yaratılmıştır, yani o yapması gerekene yönelik yapıdadır. Diyorum ki, irade doğrulukta kaldığı sürece biz gerçekten ya da adaletten bahsederiz. Lakin o kendini yapması gerekenden uzaklaştığında ve ona karşı çıktığında, yaratıldığı asli doğruluğunda kalmamıştır. Ve onu terk ettiğinde, büyük bir şey kaybetti ve karşılığında sadece adaletin yokluğu demek olan ve bizim adaletsizlik olarak adlandırdığımız pozitif varoluşa sahip olmayan bir şeyi elde etmiş oldu.”¹⁶⁵

Anselmus, bu söylev niteliğindeki pasajda özgür iradenin asli olarak kendi doğruluğuna yönelik bir tabiatta yaratıldığını, bu tabiata uygun olarak fiilde bulunduğu sürece bunun adalet, yani iyilik olduğunu, kendi için doğru ve uygun olmayı murad ederek asli tabiatından uzaklaştığında ortaya çıkan adaletsizlik, yani kötülük olduğunu söylemek istemektedir. Dolayısıyla Anselmus'a göre Şeytan'ın günah işleyip tanrısal inayetten uzaklaşması için hiçbir dışsal neden söz konusu değildir; Tanrı onun böyle davranmasını murad etmiş değildir, bilakis onun bunu yapmayı istemesi dışında hiçbir neden yoktur ve bu açıdan kendi kendisinin nedenidir. Anselmus diğer bir incelemesi olan *Cur Deus Homo (Tanrı Neden İnsanlaştı)* eserinde de bu görüşü ortaya koyarak günahın, Tanrı'nın evrendeki modelinden gönüllü kaçış olduğunu ve özgür irade sahibi varlığın Tanrı'ya hakkıyla

¹⁶⁴ A.g.e, s.206.

¹⁶⁵ A.g.e, s.206.

karşılık vermemeyi tercih etmesi olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁶ Anselmus'a göre Tanrı'nın ilahi özü ile ilgili bir şeyi ondan alamayız, fakat günahkâr olarak onun bizim için arzuladığı uyumlu varoluşu ondan alabiliriz.¹⁶⁷ Lakin bu cevap aslen Tanrı'yı ilk günahın sorumluluğundan kurtarmasına rağmen, kötülük probleminin cevabı değildir. Öte yandan yukarıda *De Casu Diaboli* incelemesinden alıntıladığımız pasajdan anlaşılan, Anselmus'un kötülüğün tanımını "iyiliğin yokluğu" şeklinde yapmakta, buradan da onun ontolojik bir içeriğe sahip olmadığı, yani bir şey olmayıp, hiçbir şey olduğu, gerçek olmadığı sonucuna varmakta olduğudur. Ancak henüz bunu tam olarak açmamıştır ve bu tanıma mevcut haliyle yapılabilecek çeşitli itirazlar vardır: İlk olarak, kötülük "iyiliğin yokluğu" olarak anlaşılabilirse, iyiliğin de "kötülüğün yokluğu" olarak anlaşılmasına ne engel olabilir?¹⁶⁸ Böylece iyiliğin de tıpkı kötülük gibi gerçek bir şey olmadığı söylenebilir ki görünüşe göre argümanın bu yalın biçimi böyle bir çıkarıma da kapı aralayabilmektedir. Ayrıca diyalogta Anselmus'un talebenin dilinden ortaya koyduğu bir diğer itiraz kötülük sözcüğünün bir isim olduğu ve dolayısıyla belirtici olduğu yönündedir. Belirtici, "bir şey"i belirten demektir. Eğer kötülük sözcüğü "bir şey"i belirtiyorsa, kötülük nasıl "bir şey" değil de hiçbir şey olabilmektedir?¹⁶⁹ Ortada bir çelişki var gibi gözükmektedir. Anselmus ilk itiraz biçimine doğrudan cevap vermemekle birlikte ikinci itiraza yönelik bir cevap geliştirmektedir:

"'Hiçbir şey' sözcüğünün anlamca 'bir şey olmayan'dan hiçbir farkının bulunmadığı açıktır. Dahası, "bir şey olmayan"ın herhangi bir gerçekliği ifade eden her şeyi gösterdiği apaçıktır; aklın dışında tutulmalı, her ne olursa olsun anlamı dahi korunmamalıdır. Ancak bir şeyin olumsuzlanması içinde olumsuzlanan şeyin anlamını gerektirdiğinden, hiç kimse "hiç insan" ile ifade edilenin anlamını insan terimi ile ifade edilen anlamın ne olduğunu bilmedikçe bilemez; bu "bir şey olmayan" terimi, olumsuzladığı şey vasıtasıyla bir şey anlamına gelmektedir."¹⁷⁰

¹⁶⁶ A.g.e, s.283.

¹⁶⁷ Bkz. A.g.e, s.308-309.

¹⁶⁸ Anselmus da diyalogta talebenin dilinden aynı itirazları ortaya koymaktadır. Bkz. A.g.e, s.206-207.

¹⁶⁹ A.g.e, s.207.

Dolayısıyla hiçbir şey, ancak olumsuzladığı şey bakımından “bir şey”i ifade etmekte, kendi başına bir varlığa ve gerçekliğe tekabül etmemektedir. Anselmus’a göre kötülük kavramının durumu da buna benzerdir:

“Bu yolla, ‘kötülük’ ve ‘hiçbir şey’ sözcükleri şeyleri ifade ederler, yani, ifade ettikleri şeyler gerçeklikte olan şeyler değil, yalnızca gramatik formda mevcut olan şeylerdir. ‘Hiçbir şey’ sadece varlık olmayı ya da gerçek olan şeylerin yokluğunu ifade eder. Ve kötülük de yalnız iyi olmayı ya da bulunması gereken yerde bulunmayan iyiyi ifade eder.”¹⁷¹

Öte bir deyişle ifade etmek gerekirse, Anselmus’un temel iddiası, kötü sözcüğünün yalnızca olumsuzladığı iyiye işaret ettiği, bu bakımdan kendinde bir şey olarak tahayyül edildiği takdirde salt kötülüğün –tikelerde yoksunluk olarak tezahür ettiğinden- toplamda hiçbir şey olmadığı, hiçliğe tekabül ettiğidir. Daha sonra Anselmus tefekkürünü devam ettirerek metnin ilerleyen kısmında iki tür kötü ve iyinin ayrımını yapmaktadır: Birinci tür iyilik, “adalet” dediğimiz ahlâki iyiliktir, karşıtı “adaletsizlik”tir. İkinci tür iyilik “faydalı” dediğimiz iyiliktir, karşıtı “zararlı” dediğimiz şeydir.¹⁷² Anselmus’un terminolojisinde ilkinin ahlâksal iyilik ve kötülüğe, ikincisinin ontolojik ya da fiziksel düzlemde iyilik ve kötülüğe tekabül ettiğini belirtmek gerekir. Ancak, Anselmus seleflerine nazaran ontolojik ve ahlâksal kötülük kategorilerini birbirine karıştırmayıp tasnif etmesine rağmen, yine de kötülüğün varlığına yönelik kullandığı yoksunluk argümanını yeteri kadar geliştirmişe benzememektedir. Nitekim kaleme aldığı diyalogta talebenin dilinden kendisinin ortaya koyduğu itiraza bir cevap vermemiştir: Kötülük, iyiliğin yokluğu biçiminde anlaşılabilirse, neden iyilik de kötülüğün yokluğu biçiminde anlaşılammaktadır? Öte yandan, bir şeyin yoksunluğu durumu nasıl onun karşıtı olarak kabul edilebilmektedir? Kötülük, Anselmus’un ifade ettiği şekilde bir şeyin-varlığın olması gereken bir niteliğe sahip olmaması bakımından yoksunluk olarak tanımlandığı durumda, Tanrı bu yoksunlukları-eksiklikleri olan bir evren yaratmış olmamakta mıdır? Aynı şekilde, eğer kötülük sözcüğü ile ifade edilen gerçeklikte mevcut olmayan, sadece gramatik formda mevcut olan bir şeyse, iyiliği de –kötülükte olduğu

¹⁷⁰ A.g.e, s.208.

¹⁷¹ A.g.e, s.210.

¹⁷² A.g.e, s.213.

gibi- kötülüğün yokluğu olarak anladığımız takdirde, iyiliğin gerçeklikte varolmadığı, onun da bu bakımdan bir yokluğa tekabül ettiği ileri sürülemez mi? Anselmus incelemesinde bu ve benzeri soru işaretlerini tam anlamıyla gidermemiştir.

Denilebilir ki, Anselmus'un konuya yaklaşım tarzı bu olası itirazları ayrıca tek tek ve ayrıntılı biçimde ele alacak derecede analitik bir forma sahip değildir. Anselmus *Monologium*'daki ontolojik ispatında salt bir akıl yürütme gerçekleştirmiş ve İncil metnine başvurmayarak bir doğal teoloji örneği ortaya koymuştur; ancak *De Casu Diaboli* metninde durum bundan farklıdır: Metnin oluşmasına önyak olan soru tüm biçimleriyle kötülüğün varlığının Tanrı'nın kadir-i muhtar ve mutlak iyi doğasıyla mantıksal olarak nasıl bağdaşabileceği değil, netâmeli bir İncil ifadesinden Şeytan'ın düşüşüne dair çıkabilecek anlamların nasıl doğru anlaşılması gerektiğidir. Kötülüğün varlığı ve doğası ve linguistik açıdan terimin mefhumu, bu sorunun gelişim istikametinde açılmış bir fasıldır. Dolayısıyla Anselmus'un bu metinde öncelikli olarak felsefi değil, öğretisel bir amaç güttüğü söylenebilir. Ancak aynı zamanda denilebilir ki, her ne kadar öğretiye dair ya da mitsel içerikten soyutlanmamış olsa da, Anselmus Şeytan'ın nasıl düştüğünü araştırırken, bir Hıristiyan olarak, aslında kötülüğün evrene ilk olarak nasıl girdiğini araştırmış bulunmaktadır.¹⁷³ Bu bakımdan, Gilson'ın isabetli bir şekilde ifade ettiği gibi, Anselmus'un eseri eksiksiz bir felsefeye tekabül etmemekte, temel karakteristiği itibarıyla daha ziyade mantık ile Hıristiyan vahyi arasında kurulan bir diyalog olmaktadır.¹⁷⁴ Hasılı, Anselmus kötülüğü ele alırken düşünsel açıdan selefi olan Augustinus'un çizgisini devam ettirek onun aslında bir varolan olmadığı yönündeki Yeni-Platonculuk kökenli argümanına başvurmuş, ancak bunu olası itiraz biçimlerini de cevaplayacak biçimde genişletme ihtiyacı duymamıştır. Bu bakımdan argümanın en olgun biçimi Thomas Aquinas'ın (1225-1274) eserinde bulunmaktadır.

2.2.1. Yoksunluk Argümanının Olgunlaşması: Thomas Aquinas

Hıristiyan Batı'nın ilk büyük dizge kurucu filozofu olan Aquinas'ta kötülük meselesinin ele alınışı, onun eserinin analitik gücü dolayısıyla kendisinden önceki

¹⁷³ Jeffrey Burton Russell, *Lucifer : Ortaçağda Şeytan*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001), s.209.

¹⁷⁴ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s.249.

örneklere göre daha açılıcı bir yapıdadır. Bu açıdan denilebilir ki, Aquinas handiyse bu konuya dair cevaplanmamış bir soru bırakmamaya çalışmıştır. Anselmus'un ortaya koyduğu şekliyle tamamlanmamış gözükten yoksunluk argümanı, Aquinas'ın on altı temel soru ve onların alt sorularından oluşan hacimli *De Malo* isimli eserinde karşıt argümanları da titizlikle ele alarak işlenmiş; tabiri caizse olgunlaşmış ve felsefi açıdan daha tatmin edici bir hal almıştır.

Her ne kadar Aquinas için ayrı bir başlık açmak bu çalışmanın sınırları dahilinde değilse de, onun eserinin sistemli, analitik ve her şeyden önemlisi de holistik-bütünsel yapısı, yoksunluk argümanını nasıl kullandığına geçmeden evvel birkaç değini yapmayı elzem kılmaktadır. Öncelikle söylenmesi gereken, Aquinas'ın kötülüğün varlığının Tanrı'nın mutlak iyiliği ve kadir-i muhtarlığı ile nasıl uyşabileceği gibi bir soruya cevap üretmek üzere düşünmediğidir; zira onun için ortada aksinin ispatlaması gereken bir uyşmazlık söz konusu değildir. Böylece, Brian Davies'in de *De Malo*'nun İngilizce çevirisine yazdığı giriş kısmında ifade ettiği üzere, Aquinas, Tanrı'nın kötülüğe ne ahlâki bir amaçtan ötürü izin verdiği gibi bir açıklamaya başvurmuş ne de aksi olarak, kötülüğe yol açan nedenler üzerinde Tanrı'nın bir etkisinin olmadığını ifade etmiştir.¹⁷⁵ Bilakis, Aquinas'a göre Tanrı zaten tüm var olanların ve tüm nedenlerin nedenidir; ancak bu onun yaratılmışların seçimlerine bir tür izin veren türden bir ahlâki fail olduğu anlamına da gelmemektedir. Tanrı, ahlâkidir, ancak onun ahlâkiliği ve dolayısıyla iyiliği yaratılmışların fiillerinde idrak ettiğimiz türden değildir. Tanrı iyidir, çünkü Tanrı tüm yaratılmış iyiliklerin nedeni –ve tüm nedenlerin de nedeni olan- olan sonsuz ve mutlak iyiliktir:

“İyilik her şeyden üstün olarak Tanrı'ya aittir. Bir şeyin iyiliği onun istenilmesi yönündendir. Tüm şeyler kendi kemâlini isterler; ve bir sonucun kemâli ve biçimi onun nedenini andırmasına dayanır, çünkü –neden olmak bakımından- bir şeyin aksettirdiği de kendi olduğu şeydir. Bu yüzden nedenin kendisi istenilen ve ‘iyi’ denilebilen şeydir ve ona en uygun düşen –ona- benzeyeninde pay sahibi

¹⁷⁵ Thomas Aquinas, *On Evil*, ed. Brian Davies, çev. Richard Regan, 1 edition (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2003), s.50.

olmasıdır. Bu nedenle açıktır ki, tüm şeylerin fiili nedeni Tanrı olduğundan, iyilik ve istenilme ona aittir.”¹⁷⁶

Dolayısıyla Aquinas’a göre yaratılmış tüm şeyler Tanrı’nın onlardan murad ettiği şekilde kendi iyiliklerinin peşindedir. Ve üstelik, yaratılmış tüm şeyler, menşeleri olan ve tüm iyiliklerin de ereği olan ilahi iyilikten ötürü iyidirler. Kısaca söylemek gerekirse, yaratılmış Varlık –ki esasen tüm evrene karşılık gelir- iyidir. Bu noktada Aquinas, Yeni-Platonculuktan Augustinus’a, ondan Anselmus’a doğru uzanan bir görüşü (Varlık iyidir.) kendi terminolojisi içinde tasdik etmiş bulunmaktadır. Aquinas bu görüşü *Summa Theologica*’da şu şekilde temellendirmektedir:

“İyilik ve Varlık gerçekte aynı şeydir, sadece düşüncede birbirinden ayrılır; takip eden argümanda bu ortaya koyulmuştur: İyiliğin özü, onun bir şekilde istenilen olmasından ibarettir. Bu yüzden filozof şöyle söyler (Etik. i.): *İyilik tüm istenilendir*. Şu takdirde açıktır ki, bir şey ancak mükemmel olduğu ölçüde istenilendir; tüm istemeler kendi kemâllerine yöneliktir. Gelgelelim, her şey fiili olduğu kadar mükemmeldir. Binaenaleyh, bir şeyin varolduğu ölçüde mükemmel olduğu; varoluşuyla tüm şeyleri fiili yaptığı, evvelce belirtildiği üzere aşikârdır (Q. III., A. 4; Q. IV., A. i). Dolayısıyla, gerçekte Varlık ve İyiliğin aynı şey olduğu besbellidir. Ne var ki İyilik, şu an mevcut olmayan istenilen olması bakımından mevcuttur.”¹⁷⁷

Bu açıdan Aquinas’a göre, Tanrı, mutlak iyilik, mutlak fail ve yaratılmışların kendisine yönelmiş olduğu mutlak istenilen olması bakımından, evreni nispi bir mükemmellik ile yaratmıştır. Dolayısıyla, Aristotlesçi terminoloji ile ifade etmek gerekirse, Tanrı evrenin hem fail hem de ereksel nedenidir. Yaratılış, başlangıcından itibaren Tanrı ile yaratılmışlar arasında sonsuz bir uzaklaşmayı içerir; bütün mükemmellikler, Tanrı’dan mahlûka bir çeşit iniş ve eksilmeyle geçer ve bu bakımdan evren dereceli bir yapıdadır ve bütün varlıklar hiyerarşik bir mükemmellik düzenine göre evrende yer tutarlar.¹⁷⁸ Böylesi bir evrende kötülük ise bir varlıktan çok varlık-olmayandır ve her yaratılmışın sınırlı bir yapıya sahip olmasından ileri

¹⁷⁶ Thomas Aquinas, *The Summa Theologica of Thomas Aquinas*, çev. Fathers of the English Dominican Province, Second and Revised Edition, vol. 1 (London: BURNS GATES & WASHBOURNE LTD., 1912), s.65-66.

¹⁷⁷ A.g.e, s.53.

¹⁷⁸ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s.522.

gelir. Bu nedenle, Aquinas'a göre Tanrı evrenle birlikte onun içindeki kötülüğü de yarattı demek, Tanrı hiçliği yarattı demekle eşdeğerdir ve anlamsızdır.¹⁷⁹ Aquinas tam bu noktada yoksunluk argümanını yeniden ele almış ve ilk olarak kötülüğün ne tür bir yoksunluk olduğunu açıklamaya çalışmıştır:

“Biz bir şeye iki bakımdan kötü deriz: ilki, mutlak olarak, ikincisi, belirli açıdan. Mutlak olarak kötülüğün, bir varlığın kendi kemâli için gereksindiği belirli bir iyiden yoksun olması olduğunu söyleriz. Örneğin, hastalık hayvan için kötüdür, çünkü o, hayvanın varlığının kemâli için gereksindiği sıvı dengesinden yoksunluktur. Ve belirli açıdan kötülüğün ise aslında kötülük olmadığını söyleriz; daha doğrusu, belirli bir açıdan kötülüğün, başka bir şeyin kendi kemâli için gereksindiği iyiden yoksunluk olduğu, şeyin kendi kemâli için ise öyle olmadığını söyleriz. Örneğin, ateş, suyun kemâli için gereksindiği su formundan yoksundur; bu ise ateşin kemâli için gereksindiği bir form değildir. Ve bu yüzden, ateş, su için kötüdür, gerçekte ise değildir. Ve adaletin buyruğu da aynı şekilde, günah işleyen kimse için belirli bir iyinin yoksunluğudur, zira adaletin buyruğu, günah işleyen kişinin bir iyiden yoksunluğunu gereksinir. Dolayısıyla, cezalandırılan kişi için kötü olmakla birlikte, cezalandırmanın kendisi tam anlamıyla iyidir.”¹⁸⁰

Aquinas'ın mutlak olarak kötülüğe verdiği tanım, Anselmus'un ortaya koyduğu biçimden hemen hemen hiç farklı değildir. Öta yandan Aristotelesçi terimlerle açıkladığı belirli anlamda kötülüğün, bu varlıkların birbirleri arasında kendi kemâlleri açısından bir tür nispet ilişkisi içinde olmalarıyla ilgili olduğu görülmektedir. Yeri gelmişken ayrıca belirtmek gerekir ki, Aquinas'ın ilgili her pasajı, daha önceden kendisinin özetleyerek sunduğu karşıt fikirlere verilmiş cevaplardır. Cevpladığı tüm itirazların eşit öneme sahip olduğu söylenemez; nitekim Aquinas boşluk bırakmamacasına en cılız itirazlara bile atlamamış olduğu görülmektedir. Ancak bu itirazlardan önemli olan birisi, kötünün iyiliğe karşıt olmasının nasıl açıklanabileceğine yöneliktir. Zira kötünün iyinin karşıtı olarak kabul edilmesine rağmen yokluk olarak tanımlanması, çelişkili bir durum yaratmaktadır. Aquinas'ın da vurguladığı üzere, Aristoteles'in kategoriler öğretisi dikkate alındığı takdirde, aynı cinsten olmayan, yani ortak bir doğayı paylaşmayan şeylerin

¹⁷⁹ A.g.e, s.522.

¹⁸⁰ Aquinas, *On Evil*, s.59.

birbirlerine karşıt kabul edilmesi mümkün değildir.¹⁸¹ Şu durumda, iyi ile kötünün paylaştığı ortak bir doğa mı vardır? Aquinas buna bir açıklama getirir: Biz kötünün, iyinin karşıtı olduğunu doğadaki şeylere ilişkin değil, ahlâki boyutu itibariyle söyleriz; ahlâki meseleler ise iradeye bağlıdır, iradenin gayesi de iyi ya da kötü olabilmektedir.¹⁸² Dolayısıyla Aquinas'a göre bu karşıtlık, esasen gerçek değil, kavramsal bir karşıtlıktır.

Aquinas ayrıca, Anselmus'un cevaplamadığı bir itiraza da cevap verir gibi görünmektedir: Kötülük, iyiliğin yokluğu olarak tanımlanabiliyorsa, iyilik neden kötünün yokluğu olarak tanımlanamamaktadır? Çünkü iyilik bir varlık olmasaydı, hiçbir şeyin iyi olduğunu söyleyemeyecektik, aynı şekilde eğer kötülük bir varlık olmasaydı, kötü şeylerin varlığından da bahsedemeyecektik.¹⁸³ Şu durumda iyilik de kötülük kadar bir "varlık olmayan" olmamakta mıdır? İyilik varlıksa, kötülük de bir varlık olmamakta mıdır? Aquinas bu itiraza şu şekilde cevap vermektedir:

"Biz varlıktan iki şekilde bahsetmekteyiz. İlk şekilde varlıktan on kategorinin doğalarını ifade eder şekilde bahsederiz ve ne kötülük ne de yokluk birer varlıktır. İkinci şekilde ise varlıktan 'kötülük var mı?' sorusunun cevabı olarak bahsederiz ve o durumda kötülük, tıpkı körlük gibi vardır. Bununla beraber, kötülük bir varlık değildir; çünkü varolan bir şey olarak varlık hem 'o var mı?' sorusunun hem de 'o nedir?' sorusuna verilen cevabı ifade eder."¹⁸⁴

Ayrıca kötü, her bakımdan iyiye bağlıdır ve iyidedir. Aquinas'a göre kötü, iyinin içinde kuvve olarak vardır; zira kötü, yokluk olması bakımından iyinin bozulmasıdır. Örneğin körlük, görüşün bozulması, dolayısıyla da görmenin yokluğudur.¹⁸⁵ Bu bakımdan, doğal kötülüğün nedeninin son kertede Tanrı olduğu -zımmen- söylenebilir, zira Tanrı bozulmanın cari olduğu bir evren yaratmıştır. Lakin Tanrı, kendi içinde hiçbir eksiklik bulunmayan olduğundan, hiçbir eksikliğin doğrudan nedeni de olamaz. Üstelik evvelce de ifade edildiği üzere, Tanrı'nın kötülüğü

¹⁸¹ A.g.e, s.59.

¹⁸² A.g.e, s.60.

¹⁸³ A.g.e, s.57.

¹⁸⁴ A.g.e, s.62.

¹⁸⁵ A.g.e, s.66.

yarattığını söylemek, onun hiçliği yarattığını söylemek anlamına geleceğinden, muhal ve anlamsız bir şey olacaktır. Kötülük ancak iyinin bozulması-yoksunluğu olarak vardır: Kendi başına iyi olan aslanlar, ceylanlarla karşılaşmalarına bağlı olarak, ceylanlar için kötüdür, çünkü onların ölmesine, yani yaşamdan yoksun kalmalarına sebep olmaktadır. Aynı şekilde, kendi başına iyi olan kanser hücreleri, organizmadaki dengeyi bozmaları açısından kötüdürler. Aslan, ceylanı yemeden yaşayamazdı, kanser hücreleri de ölçsüz çoğalmaları olmasaydı zaten varolamazlardı. Bu bakımdan denilebilir ki, Aquinas'a göre yaratıcısını yansıtacak ölçüde çeşitlilik barındıran bir evrende, yaşam ve hareketin varlığı, varlıkların birbirine ziyarı dokunmasını, bozulma ve yozlaşmayı da gerektirmektedir.¹⁸⁶ Dolayısıyla Aquinas'a göre Tanrı kötülüğün ne yapılmasını ne de yapılmamasını ister, ancak yapılmalarına izin verir, çünkü nihai olarak bu iyidir.¹⁸⁷

Şimdiye kadar ifade edilenlerin yanı sıra dikkat edilmesi gereken bir başka husus, Aquinas'ın kötülük meselesi bağlamında da Aristotelesçi terimleri kullanmaktan geri durmadığıdır. Böylelikle kötülüğün mutlak olarak hiçlik olması itibariyle formel ve ereksel bir nedenden yoksun olduğunu, ancak bir maddi nedeni -içinde bozulma olarak ortaya çıktığı iyi- ve bir fail nedeni -eksikliği açığa çıkaran- olduğunu da ayrıca ifade etmektedir.¹⁸⁸

Kısacası, Aquinas'a göre kötülük şeylerde varlık olarak değil, eksiklik olarak bulunmakta; zihinde ise kavramsal olarak bulunmaktadır.¹⁸⁹ Bu bakımdan Aquinas kötülüğün gerçek bir varlık olmadığını, ancak kavramsal bir varlık olduğunu ifade etmektedir. Aquinas realist görüşteki kilise teologlarında ortaya çıkan inancı akılsal kılma eğiliminin kötülük problemi bağlamında bir yan ürünü olan yoksunluk argümanını olgunlaştırmış, menşe itibariyle Yeni-Platoncu olan bu argümanı Aristotelesçi terminolojisiyle yeniden işlemiştir. Ancak bu argümanın ortaya koyduğu biçimde kötülük her ne kadar gerçek bir varolana tekabül etmese de sonuçları bakımından gerçek olduğu aşikârdır. Böylece denilebilir ki, yoksunluk

¹⁸⁶ Russell, *Lucifer*, s.260.

¹⁸⁷ Aquinas, *The Summa Theologica of Thomas Aquinas*, s.280.

¹⁸⁸ Russell, *Lucifer*, s.259.

¹⁸⁹ Aquinas, *On Evil*, s.62.

argümanı, mutlak kudret sahibi olması bakımından Tanrının, kötülüğün ve neden olduğu ıstırabın daha sınırlı olduğu bir evreni neden tasarlamadığı sorusuna yönelik bir cevabı içermemektedir.

2.3. Ockhamlı William ve Kötülük Problemi

Ockhamlı William'ın eserinde kötülük meselesine dair açılmış müstakil bir başlık söz konusu değildir. Onun böyle bir gündemi olmamıştır, zira Ockhamlı'nın düşünce tasarrufu ilkesine sıkı sıkıya sadık kalarak XIII. yy düşüncesinin teolojik dizgelerini - tabiri caizse- fazlalıklarından arındırmayla ilgilenmiş olduğu görülmektedir: Doğrudan deneyimin içinde olan hadsî-sezgisel biliş neticesinde edinilmiş bileşik olmayan bilgilerin güvenilirliği dışında, empirik içeriği olmayan soyutlamaların ve bu soyutlamalara dayanan dizgelerin bilgisel değerini şüpheli bulmuş ve eleştiriler yöneltmiştir. Bu bakımdan, yapısı itibariyle doğal teolojinin bir uzantısı olarak değerlendirilebilecek olan teosidenin onun eserinde yerinin olmaması anlaşılabilir bir durumdur. Ancak denilebilir ki, kötülük meselesini müstakil bir başlık altında ele almamış olsa da onun terminist mantığı üzerinde geliştirdiği nominalist öğretisinin teolojiye dair doğrudan sonuçları mevcuttur ve bu sonuçlar kötülük meselesine dair belli bir takım verileri de içermektedir.

İlk olarak, Ockhamlı nezdinde doğal teolojinin bizi Tanrı'nın bilgisine götürmesi muhaldir. Tanrı hakkında söylediğimiz her şey, önermeleri kurarken kullandığımız terimlerin yapısı itibariyle bize Tanrı'nın hakiki doğasını veremeyecektir.¹⁹⁰ Zira her şeyden önce, söz konusu önermeleri kurarken başvuracağımız terimler -ilk bölümde ele aldığımız üzere- yan anlamlıdır: Örneğin varlık terimi, insana ve Tanrı'ya uygulandığında aynı anlamda olmayacaktır; ikisinin varlık durumu, birbirinden kökten farklıdır; Tanrı, insanın olduğu anlamda var değildir. Aynı şekilde, mastar halinde “görmek” terimi de Tanrı'ya ve insana uygulandığında aynı anlamı muhafaza etmeyecektir. Bu yüzden Ockhamlı'ya göre varlık terimi metafizik açıdan ancak zihindeki varlık kavramını ifade etmektedir, gerçeklikteki bir tözü ya da arazı değil.¹⁹¹ Örnekler çoğaltılabilir, lakin burada vurgulanması gereken husus,

¹⁹⁰ Russell, *Lucifer*, s.370.

¹⁹¹ Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, s.125.

Ockhamlı'ya göre Tanrı'nın doğasını anlamaya çalışmak için gidimli akla dayanan rasyonel bir süreç inşa etmeye çalıştığımız andan itibaren kaçınılmaz olarak bu yan anlamlı terimleri kullanmaya başlayacağımızdır; dolayısıyla yaptığımız nihai olarak onun doğasına dair bilgiye ulaşmak değil, ona dair kendi insan kavrayışımızın içinde kalmaktır. Nitekim soyutsal biliş yalnızca fikir ilişkileri hakkındadır ve gerçek şeylerin fikirlerin düzenine uyduğunun bir güvencesi yoktur.¹⁹² Öte yandan, Ockhamlı'ya göre yine de Tanrı'yı bilmemiz mümkündür, ancak bu duyuşal şeylere dair doğrudan hadsî-sezgisel bilişimiz gibi apaçık değildir. Bu yaşamda Tanrı'ya dair doğrudan hadsî-sezgisel bir bilişimiz olamaz, ancak Ockhamlı Tanrı'nın kutsadığı kuluna kendisine uygun ve basit bir kavram içinde soyutsal biliş verebileceğine inanmaktadır.¹⁹³ Bu bilişin yegâne niteliği sadece kavramsal uygunluktur:

“Tanrı hakkında düşündüğüm zaman, yaratılmış tekil bir şey zihnimin hareketinin terimidir ve bu yüzden ben Tanrı'yı hakkında hiçbir şey bilmediğim herhangi bir şeyden daha çok biliyor olmuyorum, dolayısıyla yalnızca bilişsel yetimin terimi olan tekil şeyi bilirim. Bu cihetle şunu ifade etmek gerekir: Ben bu yaşamda Tanrı'yı bilirken, onu diğer şeylerle müşterek olan bir kavramın içinde bilirim ki bilme fiilinin terimi çok değil bir tek şeydir ve pek çok şey için ortaktır.¹⁹⁴

Evvelce de vurgulandığı üzere, Ockhamlı'nın düşünce tasarrufu ilkesine göre mecbur kalmadıkça bir şeyin var olduğunu asla söylememek gerekmektedir, zira o şeyin var olduğuna dair tek güvence onun varlığının doğrudan deneyime dayanarak temellendirilebilmesidir. Bu bakımdan Ockhamlı sadece Tanrı'nın varlığına dair ondan önce ortaya konulmuş kanıtlara yönelik güvensiz bir tutum takınmamış, Tanrı ile evren arasında kurulmaya çalışılan rasyonel ilişkiye karşı da bu tutumunu sürdürmüştür. Örneğin, Armand Maurer'in (1915-2008) tespitine göre Ockhamlı için bu konuya dair kendi zamanında cari olan felsefi görüşler içinde İbn Sinacı -ve Aquinas'ın da savunduğu- fail neden ile İbn Rüşdçü ereksel neden açıklaması

¹⁹² Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s.621.

¹⁹³ Maurer, *The Philosophy of William of Ockham*, s.266.

¹⁹⁴ Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, s.122-123.

arasında kanıtlanabilir olmak açısından bir fark yoktur.¹⁹⁵ Biz gidimli aklımızla ne Tanrı'nın tüm şeylerin fail nedeni olduğuna ne ereksel nedeni olduğuna ne de hatta Tanrı'nın herhangi bir şeyin nedeni olduğuna dair yeterli bir kanıt bulabiliriz.¹⁹⁶ Tanrı'nın varlığı ve birliği ise aksi yöndeki sonuca göre daha olası olabilir, ancak Ockhamlı'ya göre bir inanç nesnesi, apaçık bir şekilde ispatlanamaz.¹⁹⁷ Üstelik, biz tanım itibariyle Tanrı'ya “kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen şey” dediğimizde, kullandığımız terimlerin yan anlamlı olmalarının yan sıra, mevcut tüm anlamların aynı zamanda uyuşumsuz olduğunu ve terimlere söz konusu anlamlarını yüklememizi zorunlu kılacak hiçbir şeyin olmadığını unutturuz.¹⁹⁸ Netice itibariyle Ockhamlı'ya göre Tanrı'nın varolduğunu söylememizin tek nedeni, doğrudan ilahi vahyin kendisidir; ona dair elimizde apaçık bir kanıt yoktur, sadece inancımız vardır.¹⁹⁹ Öte bir deyişle, Tanrı'nın doğasına, tüm şeylerin nedeni olup olmadığına, her şeyi bildiğine, kadir-i muhtar ve mutlak kudret sahibi olduğuna dair bir bilgiye sahip değilizdir; bütün bunlar iman açısından kesindir, akıl da tersini söylememektedir, lakin akıl bunların lehine ispatlar değil, en fazla olasılıklar sunabilmektedir.²⁰⁰

Ockhamlı'nın ortaya koyduğu çıkmazlar açısından akla dayanan doğal teoloji mümkün olmasa bile, yine Ockhamlı'ya göre bu durum vahye dayanan teolojinin de imkânsız olduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis, tam da doğal teolojinin imkansızlığına dair ortaya koyduğu gerekçeler, Ockhamlı'nın iman ve aklın birbirlerinden yapısal olarak ayrı olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Nitekim akıl doğal teoloji yaparken takip ettiği mantıksal ilkeleri, Hıristiyan dogmasının çelişkilerini ortaya koymak için de kullanabilir. Ockhamlı bunu görmüş ve bu

¹⁹⁵ Armand A. Maurer, *Being and Knowing: Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*, First edition (Toronto, Ont., Canada: PIMS, 1990), s.387.

¹⁹⁶ A.g.e, s.387.

¹⁹⁷ Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, s.139.

¹⁹⁸ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s.630.

¹⁹⁹ Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, s.140.

²⁰⁰ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s.630.

bakımdan aslında Duns Scotus'un teoloji ile felsefeyi birbirinden ayırma, doğal teolojinin kapsamını daraltma eğilimini devam ettirmiştir.²⁰¹

Bu bakımdan denilebilir ki, Ockhamlı'nın epistemolojisi radikal bir empirizme dayanan nominalist öğretisi mucibince gelişen teolojik tutumu da fideist bir yönelime sahiptir. Tanrı, doğası akıl ile idrak edilmesi imkânsız ve üstelik mutlak kudret sahibi varlık olarak, aklın varsaydığı zorunluluklara uymak mecburiyetinde değildir. Bu sadece realist öğretinin doğal teoloji girişimlerine değil, XIV.yy için düşünüldüğünde etkisi Hıristiyan alemine dek uzanan meşşai metafiziğine yönelik de bir reddiye anlamına gelmektedir.²⁰² Bu doğrultuda Ockhamlı nominalizmini teolojik alanda da nihai sonuçlarına vardırıarak, Augustinusçu ilahi idealar öğretisini yadsımıştır. Ockhamlı için eşyada tümel olmadığı gibi, Tanrı'da da idea yoktur. Evrenin mevcut halinin yegâne nedeni Tanrı'nın ihtiyarıdır; o böyle olmasını istediği için böyledir, başka türlü olmamış olması, olamayacağı anlamına gelmemektedir. Ockhamlı'nın fideist tutumu için Tanrı'nın mutlak kudretini sınırlayan hiçbir şey söz konusu değildir ve bu da esasen Hıristiyan vahyinin sunduğu kadir-i muhtar ve mutlak kudret sahibi Tanrı tasavvurunun ta kendisidir. Gilson, Ockhamlı'nın tutumunun metafizik açıdan sonuçlarını şu şekilde ifade etmiştir:

“Tanrı'da bile özülle eserleri arasında hiçbir akledilir zorunluluğun araya girmedeği bir evren hem varoluşunda hem de idrak edilebilirliğinde radikal biçimde olumsaldır. Orada şeyler, düzenli ve alışıldık bir biçimde belli bir tarzda gerçekleşmektedir, fakat bu sadece bir durumdur. Olanların içinde, Tanrı başka türlü olmasını isteseydi o şekilde olamayacak hiçbir şey yoktur. Ockham'ın Yunan-Arap zorunlulukçuluğuna karşıtlığı, sorunları Tanrı'nın gücü açısından ele alan radikal bir olumsuzlukçulukta ifadesini bulmaktadır.”²⁰³

Şüphesiz doğal teolojinin imkânının reddedilmesi sadece Tanrı'nın doğasına ve evrenle ilişkisine dair aklî bir açıklamanın olabirliğinin olumsuzlanması değil, doğal teolojiye içkin bir girişim olarak bir teodise oluşturmanın da güçleşmesi ya da söz konusu bakış açısından gözardı edilebilir hale gelmesi anlamına gelecektir.

²⁰¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.368.

²⁰² Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s.633.

²⁰³ A.g.e, s.633.

Dolayısıyla Ockhamlı'nın kötülük meselesini müstakil bir başlık altında incelememiş olması anlaşılır bir durumdur. Ancak yine de XIV.yy'da kötülük meselesiyle alakalı tartışmaların yürütüldüğü vâkidir. Dönemine göre bu tartışmanın meta-etik düzlemde yoğunlaşmış olduğu görülmektedir.²⁰⁴ Tartışmanın bir biçimi, Tanrı'nın iradesi ile ahlâki normlar arasındaki ilişkiye dair sorulara dayanmaktadır: Bir fiilin iyi ya da kötü olarak kabul edilmesinin yegâne sebebi Tanrı öyle olmasını dilediği için midir? Tanrı dileseydi kötü kabul edileni iyi, iyi kabul edileni de kötü kılamaz mıydı? Tanrı'nın böyle dilemesinin önsel bir sebebi var mıdır? Diğer bir tür tartışma da yaratılmışların fiilerinin arkasındaki ahlâki psikolojinin niteliği ilgili sorulara dayanmaktadır.²⁰⁵

Konumuzun istikameti mucibince burada önemli olan birinci tür tartışmadır. Söz konusu tartışma kapsamında, Ockhamlı'da ve genel olarak nominalist gelenekte konuya dair yaklaşımın başlangıç noktası kabul edilebilecek bir kavramsal ayırım söz konusudur. Bu ayırım *potentia absoluta* ve *potentia ordinata*²⁰⁶ kavramları arasındadır ve bu iki kavram nominalist geleneğin teolojideki metodunu ve fideist tutumunu anlamak açısından anahtar niteliktedir.²⁰⁷ *Potentia ordinata*, Tanrı'nın şeyleri kendisinin özgürce belirlediği yasalara göre olmasını takdir etmesi gücü iken, *potentia absoluta*, Tanrı'nın, *potentia ordinata* ile neyi karar kıldığının önemi olmaksızın her şeyi yapabileceği anlamına gelen mutlak gücüdür. Ancak burada vurgulanması gereken husus bu iki gücün birbirleri için bir tezat teşkil etmedikleri ve nominalist bakış açısından özsel değil sadece kavramsal bir ayırımın söz konusu olduğudur. Zira Tanrı, radikal biçimde basittir ve bizim ona yüklediğimiz irade, güç, sonsuzluk, iyilik gibi sıfatlar onun ilahi özünden ayrılabilen nitelikler değil, sadece bizim Tanrı'ya atfettiğimiz “yüklemler”dir (*nomina attributalia*).²⁰⁸ Bu açıdan

²⁰⁴ Bonnie Kent, “Evil in Later Medieval Philosophy”, *Journal of the History of Philosophy* vol.45, number 2 (Nisan 2007): s.190.

²⁰⁵ A.g.e, s.190.

²⁰⁶ Türkçe karşılıkları itibariyle *potentia absoluta*, “mutlak güç”; *potentia ordinata* ise “buyurulmuş güç” anlamına gelmektedir.

²⁰⁷ John S. Feinberg, *The Many Faces of Evil (Revised and Expanded Edition): Theological Systems and the Problems of Evil*, (Wheaton, Ill: Crossway, 2004), s.37.

²⁰⁸ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s.631.

denilebilir ki, mezkûr yüklemli adların ancak bizim Tanrı'yı anlamlandırmamız cihetinden bir değeri söz konusudur.

Öte yandan, *potentia absoluta*, Tanrı'nın öyle olmasını takdir ettiği yasaları keyfi bir şekilde ihlal ettiği anlamına gelmemektedir. Bu daha ziyade onun bu yasaları takdir etmeden önce onları özgürce seçtiği, onlara uyumlu olarak fiilde bulunduğu, lakin isterse onları geçersiz kılıp bambaşka, hatta tam tersi yasaları da geçerli kılabilmeye muktedir olduğu anlamına gelmektedir; zira o tüm zorunlulukların üzerindedir ve mutlak anlamda özgürdür.²⁰⁹ Dolayısıyla bu perspektife göre, kötü, Tanrı öyle takdir etmeden önce şeylerin sahip olduğu asli bir nitelikten ötürü değil, Tanrı onu kötü ilan ettiği için kötüdür. Örneğin, Tanrı belirli bir zaman için kendisinin sevilmemesini buyurabilir, onun için bu mümkündür ve bu durumda ilahi buyruğa karşı gelerek onu sevmeye devam etmek, -ilahi buyruğuna karşı olduğu için- erdemli bir davranış olmayacaktır.²¹⁰ Bu bakımdan Ockhamlı'ya göre Tanrı'yı sevmemizin erdemli bir fiil olmasının tek nedeni de onun bunu dilemesinden ibarettir:

“Zira Tanrı'yı sevmenin her şeyden önemli olması, Tanrı her neyin sevilmesini dilerse onu sevmek anlamına gelir.”²¹¹

Dolayısıyla anlaşılmaktadır ki, Ockhamlı'nın nominalist öğretisi açısından iyi ve kötü tanımlarının, sahip olduğumuz ahlâki yargıların özsel bir niteliği yoktur; ahlâkın dayandığı tek değişmez temel, tek gerekçelendirilme zemini Tanrı'nın öyle olmasını dilemesidir. İlk elden bakıldığında bu düşünce ürkütücü çıkarımlara kapı aralayabilmektedir, örneğin, suçsuz bir insanı öldürmenin ya da bir bebeğe işkence yapmanın kötü olarak adlandırılmasının nedeni kendi içinde değildir. Tanrı dileseydi tecevüzü iyi, iffetli olmayı kötü yapabilirdi. Nominalizmin söz konusu meta-etik bakışına göre bir fiil kötüdür, çünkü Tanrı onun kötü olduğunu bildirmiş ve yasaklamıştır; üstelik Tanrı'nın böyle yapması için onu zorlayan hiçbir içsel ya da dışsal neden söz konusu değildir. Böylece denilebilir ki, Ockhamlı için ahlâki davranışın temel niteliği, Tanrı her ne dilerse dilesin onun buyruğuna boyun

²⁰⁹ Feinberg, *The Many Faces of Evil (Revised and Expanded Edition)*, s.37-38.

²¹⁰ Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, s.162-163.

²¹¹ *A.g.e.*, s.163.

eğmehtir. Tanrı'nın buyruğuna uymak yegâne ilke olduğundan, davranışın kendisi ahlâki olarak nötrdür.²¹²

Meselenin bir diğer boyutu insanın Tanrı karşısındaki ontolojik konumu ile ilgilidir. İnsan, Tanrı'nın buyruğuna uygun davransa bile Ockhamlı'ya göre bu ancak belli bir bakımdan iyi olabilecektir. Ockhamlı basit bir nedenden ötürü böyle düşünmektedir: Hiçbir insan fiili zorunlu olarak iyi olamaz, çünkü zorunlu varlık yalnızca Tanrı'dır ve onun dışında kalan tüm şeyler, onun iradesiyle varlığa gelmiş olarak olumsuzdur. Bu nedenle, insan fiilleri de ancak olumsuz olarak iyi ve erdemli sayılabilirler.²¹³

Ockhamlı'nın Tanrı'ya dair iyi ve kötü bağlamında ifade etmeye çalıştığıının hülasası, aslında Tanrı'nın iyi ve kötünün ötesinde olduğu, ahlâki kuralların ona hiçbir şekilde uygulanamayacağıdır; o her ne dilerse onu yapar ve onun iradesi ahlâka önseldir.²¹⁴ Ockhamlı, Tanrı'nın bizim anladığımız anlamda hiçbir aklî kritere riayet etmek zorunda olmadığını ifade etmekle hem Hıristiyanlığın kadir-i muhtar Tanrı tasavvurunu tevil getirme ihtiyacı duymaksızın sahipleniyor hem de böylelikle olası herhangi bir teodisenin yapılabilmesi imkânını -en azından nominalist öğreti çerçevesinde- ortadan kaldırıyor. Bu bağlamda asgâri olarak söylenebilecek olan şey, Tanrı'nın evrendeki kötülüğün nedeni olduğu değil, olabileceğidir. Zira evvelce de ifade edildiği üzere, Ockhamlı'ya göre Tanrı'nın kendisine ve fiillerine dair apaçık bir bilgimizin olması mümkün değildir. Bu bakımdan bizim kötü terimi ile ifade edip anlamlandırdığımız şeyin nominalist çerçevede en nihayetinde bir yüklemli ad, yani bilişsel bir içerik olması, kötülük dediğimiz şeyin Tanrı için öyle olmayabileceğini de hesaba katmayı gerektirmektedir.

²¹² Maurer, *The Philosophy of William of Ockham*, s.522.

²¹³ A.g.e, s.526.

²¹⁴ Feinberg, *The Many Faces of Evil (Revised and Expanded Edition)*, s.41.

3.DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Tümeller tartışması bir açıdan Aristoteles'in *Kategoriler* nazariyesi etrafında oluşan kafa karşılıklıkları ekseninde şekillenmiş mantıksal bir tartışma gibi görünse de, Hıristiyan felsefesine nüfuz edişi, temelde Platoncu idealar öğretisinin Yeni-Platonculuk ve daha sonra da Augustinus vasıtasıyla dinsel bir form kazanmasına dayanan realizm kanalıyla olmuştur. Öte yandan, her ne kadar *Kategoriler*'de ortaya konulan tümel anlayışı ile Platoncu idealar aralarında tarihsel bir bağ olmasına rağmen özdeş sayılamayacak olsa da Ortaçağ'ın ilk evrelerinde henüz sadece Boethius'un *İsagoge* ve *Kategoriler* çevirileri ve onlar üzerine yaptığı yorumların dolaşımında olması nedeniyle böyle bir ayırımı yapmak güçtür. Üstelik Boethius'un Aristoteles'in mantığını Platoncu felsefeye göre yorumlamak yönünde belirgin bir isteği de söz konusudur.²¹⁵ Bütün bunlar dikkate alındığı takdirde, Platoncu idealar ile Aristotelesçi tümeller arasındaki ayırımın Hıristiyan filozoflar için silikleşmiş olması anlaşılabilir bir durumdur. Bu bakımdan tümeller, henüz Nominalizmin itirazı yükselmemişken ilk aşamada -realist görüş için- hem mantığın hem de teolojinin alanına girmekteydiler. Böylece, denilebilir ki, Augustinus'un geliştirdiği ve Anselmus'un da başvurduğu ilahi idealar öğretisi, Platoncu idealar öğretisinin Hıristiyanca bir yorumu, teoloji alanına tercüme edilmiş şeklidir. Bu açıdan, Platoncu idealar alemi de, realist görüşte ilahi ideaların içerildiği Tanrısal zihine karşılık gelmektedir. Dolayısıyla realistler için tümeller, Tanrı'nın doğasını ve yaratımını anlama sürecinin önemli bir bileşenidir. Böylelikle, anlaşılmaktadır ki realizm, aynı zamanda Hıristiyan dinsel kaygılarının felsefe dilinde ifade edilişi ve kendine rasyonel bir zemin arama çabasına da tekabül etmektedir.

Kendisine ayrılan bölümde açıklandığı şekliyle, Anselmus için tümeller, şeylerin çokluğunu ve çeşitliliğini açıklamanın imkanını teşkil etmektedirler. Anselmus'un realizmi, aynı zamanda onun ontolojik kanıtını mümkün kılan zemini de sağlamaktadır. Nitekim bu kanıtında Anselmus, kavramın kendisinden objektif

²¹⁵ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*.

gerçekliğe geçiş yapmaktadır ve tümellerin eşyadan önce geldiğini ve onlardan ayrı varlıklar olduğunu savlayan bir düşünce için bu son derece tutarlı bir durumdur:

“İdealar eşya ise, her mükemmellik derecesi, gerçeğin bir basamağıdır ve tasavvur edilebilecek en mükemmel varlık ideası gerçeğin belli bir düzenine bizi sokmaktadır. İdeadan varlığa geçiş, Aziz Anselmus’u cezbetmiş olmalıdır; çünkü ona göre idealar zaten varlıklardır.”²¹⁶

Dikkatli tetkik edildiği takdirde görülecektir ki, Anselmus’un ontolojik kanıtı aslında realist görüşün özünü bize vermektedir: Gilson’un isabetli tespitiyle, bu kanıtı kabul edip paylaşılanların ortak özelliği, gerçek varoluşun düşünce tarafından tasavvur edilen idrak edilebilir varlıkla özdeş olmasıdır.²¹⁷ Aynı şekilde, buna itiraz edenlerin ortak noktasıysa, empirik olarak var olan bir veri dışında hiçbir varoluş sorununun gündemlerinde olmayışıdır.²¹⁸

Nominalist görüş ontolojik kanıtı itiraz edenlerin mezkûr ortak noktasını paylaşmaktadır ki bu aynı zamanda tümeller meselesine dair geliştirilen pespektifin de dayanak noktalarından biridir. XIV.yy’da Ockhamlı William’ın terimler analizi merkezli mantığına dayanan gelişmiş nominalizmi, ontolojik ve epistemolojik açıdan empirik olanı birinci sıraya yerleştirmektedir. Ockhamlı, bilginin oluşum sürecinde terimlerle ifade olunanların zeminini en nihayetinde empirik alanın teşkil ettiğini vurgulamaktadır. Bilmek, nedenleri bilmekse, Ockhamlı’nın eserinin her alanında katı bir şekilde uyguladığı düşünce tasarrufu ilkesi gereğince bunun yegâne şartı tecrübeden geçmektedir. Bir şeyin birden fazla nedeni olabilir, hepsi de çeşitli şekillerde gerekçelendirilebilir; bu yüzden Ockhamlı için bir nedenin apaçık olarak ileri sürülebilmesi, onun bizim tecrübe sahamızın içinde olmasıyla mümkün olabilmektedir.²¹⁹ Ockhamlı’nın bu tututumun epistemolojik açıdan önemli bir neticesi vardır. Realizmin epistemolojik zaviyesinden bilimin konusu tümeldir ve öncülleri tümelin gerçekliğinin çeşitli şekillerle gerekçelendirilmesine dayanır.

²¹⁶ A.g.e, s.249.

²¹⁷ A.g.e, s.246.

²¹⁸ A.g.e, s.246.

²¹⁹ A.g.e, s.622.

Ancak Ockhamlı için ulaşılmaması gereken şey tümelin bilgisi değil -ki tümel onun kavramsal terim dediği, bilişsel bir içerik olmak dışında varlığı bulunmayan şeydir-, empirik alanda bulunan tikelin apaçıklığıdır.²²⁰

Ockhamlı, hem Tanrı'yı anlamak ve tanımlamak için kullandığımız terimlerin çift anlamlı yapısından dolayı hem de -daha önemlisi- Tanrı'nın bizim tecrübe alanımızın içinde olmadığından, yani ona dair hiçbir doğrudan deneyimimiz olamayacağı için Tanrı'ya dair akıl yürütme vasıtasıyla bilgi edinilebileceği iddiasına dayanan doğal teolojii yadsımış ve fideist bir tutuma yönelmiştir. Bu açıdan, felsefe ile teoloji arasında bir ayırım çizgisi çekilmiş olmaktadır ve Ockhamlı'nın söz konusu tutumunun aynı zamanda sonraki yüzyıllarda gelişecek olan Batı modernitesinin dini-seküler ayırımının münâdîsi olduğunu düşünen araştırmacılar da mevcuttur.²²¹

Bu ifade edilenler ışığında denilebilir ki, Ockhamlı'nın bir empirist olduğunu söylemek aşırı bir yorum olacak olmakla birlikte, onun nominalizmini kronolojik olarak önceleyen, aslen Platonculuktan neşet eden Realizm'de ve metodik ilkelerini Aristotelesçilikten alan Thomasçı dizgede olmadığı ölçüde empirik olanı öncelediği açıktır. Maurer'in ifade ettiğine göre, her ne kadar bu tarifler -tarihçilerin vurguladığı üzere- ondan bir yüzyıl sonra ortaya çıkmış olsa da, Ockhamlı, geleneksel realist mantığa ve Aristoteles ile İbn Rüşd'ün yorumlamalarına dayanan *via antiqua* karşısında, nominalizme ve terminist mantığa dayanan yeni bir teoloji ve felsefe yapma biçimi olan *via moderna*'yı temsil eder görünmektedir.²²² Kısacası, Ockhamlı'da Geç Ortaçağ'da takip edilen hakim felsefe ve teoloji yapma usûllerine kıyasla yeni bir şey vardır. Bu bağlamda, sadece duyumun konusu olan tikel varlıkların tam kesinlikte bir bilgiye konu olabileceğinin kabulü Ockhamlı'yı empirist bir yaklaşıma yöneltmiştir ve bu durumun onun dikkatini, terimler analizine dayanan mantığı ve teoloji çalışmaları haricinde başka konulara yöneltmesine ön ayak olduğu söylenebilir. Nitekim Ockhamlı'nın hareket problemleriyle ilgilendiğini

²²⁰ A.g.e, s.623.

²²¹ Bkz. Graham Oppy ve N. N. Trakakis, *Medieval Philosophy of Religion: The History of Western Philosophy of Religion, Volume 2*, Reprint edition (Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2014), s.208.

²²² Maurer, *The Philosophy of William of Ockham*, s.4-5.

ve düşünce tasarrufu ilkesini tatbik ederek bu konudaki hem Aristotelesçi açıklamayı hem de John Philoponus'un (490-570) *impetus* nazariyesini redderek yeni izahatlar geliştirmeye çalıştığı bilinmektedir.²²³

Ockhamlı'nın bilgi konusundaki empirist, teolojik olarak ise fideist tutumu onun kötülük probleminde dair söylediklerinden ziyade söylemediklerini belirlemiştir denilirse bu gerçekten çok da uzak olmayacaktır. Temelde bilişsel sınırlarımız ve kavramlarımızın uyuşumsuz ve çift anlamlı yapısından dolayı Tanrı'nın evren ile münasebetine dair apaçık kesinlikte şeylerin söylenemeyecek oluşu açıktır ki Tanrı'nın kötülüğün olduğu bir evreni neden yarattığı ve bunun onun doğasıyla nasıl çelişmediği gibi soruları cevapsız bırakmaktadır. Ockhamlı'ya göre iyi ve kötüye dair ahlâki yargılarımızın ve kötüye kötü dememizin yegâne sebebi, Tanrı'nın öyle dilemiş olmasıdır ve neden bu şekilde dilediğine dair içsel ya da dışsal bir sebep tayin etmek mümkün değildir. Elbette bu tutum, aynı zamanda özgür irade ve mukadderat arasında nasıl bir yol izleneceğine dair kimi sonuçları beraberinde getirmiştir. Tanrı'nın takdirinin akılca idrak edilemez yapısı, özgür irade ve determinizm ile ilgili iki farklı görüşe yol açmıştır:

“Bir yandan Tanrı'nın mutlak özgürlüğü ve anlaşılmazlığı, bazı nominalistleri determinizmi vurgulamaya yöneltti. Tanrı hangi ilkeyi seçerse ona göre ya da hiçbir ilkeye göre bağlı olmaksızın kurtarabilir ya da lanetleyebilir. Yapabileceğimiz tek şey, Tanrı'nın açıklanamaz istencine ve umuda teslim olmaktır. Thomas Bradwardine gibi bazı nominalistlere göre, Tanrı kurtarmak istediklerini seçer ve onlara karşı koyamayacakları bir lütf verir. Bir insan, iyiliğinden ya da kötülüğünden Tanrı'nın sorumlu olduğu Tanrı'nın bir aleti haline gelir. Bununla birlikte nominalistlerin çoğunluğu Tanrı'nın “buyurulmuş güce” ve yarattığı düzene, yani özgür istenç ve özgürce sunulan fakat dayatılmayan bir lütf içeren düzene bağlılığını vurguladı.”²²⁴

Özgür irade ve mukadderatçılık arasındaki gerilimde Ockhamlı ve takipçilerinin vurgusu özgür iradeye dönük olmuştur. Bu noktada Ockhamlı'nın ortaya koyduğu kavramsal ayrımı yeniden hatırlamak gerekir: Tanrı'nın *potentia ordinata*'sı,

²²³ Bkz. John Freely, *Galileo'dan Önce- Ortaçağ Avrupa'sında Modern Bilimin Doğuşu*, çev. Muhtesim Güvenç (İstanbul: Kolektif Kitap, 2014), s.148-149.

²²⁴ Russell, *Lucifer*, s.371-372.

evrenin mevcut haliyle ve yasalarıyla olmasını buyurduğu kadar insanın özgür irade sahibi olduğunu da buyurmuştur ve Tanrı'nın bunu böyle takdir etmiş olması, onun *potentia absoluta* ile çelişmemektedir.

Şimdiye dek ifade ettiklerimiz çerçevesinde, Ockhamlı'da konumuz açısından önemli olan unsurları şu üç maddede özetleyebiliriz: 1) Ockhamlı gerçek-tikel varlıkların bilimiyle mantıksal-kavramsal varlıkların bilimini birbirinden ayırmaktadır. 2) Ockhamlı yalnızca şeylerin deneyimlenmesi yoluyla oluşan hadsî-sezgisel bilişin gerçekliğe dair apaçık bilgi sunabileceğini söylemektedir. 3) Ockhamlı, düşünce tasarrufu ilkesi gereğince, az varsayımla açıklanabilecek bir durumun daha fazla varsayımlar ve soyutlamalar üreterek açıklanmaya çalışılmasını gereksiz bulmaktadır.

Bu noktaya kadar ifade edilenler, realist ve nominalist görüşler arasında kötülük meselesine yaklaşımda ortaya çıkan ayırımın temellendirilebilme imkanını genişletmektedir. Anselmus'da ve sonrasında Aquinas'ta görüldüğü üzere tümeller meselesinde gerek Platoncu anlamda mutlak gerekse de tashih edilmiş daha ılımlı bir realizmi savunan kilise filozofları entelektüel faaliyetlerini ağırlıklı olarak doğal teoloji alanında yoğunlaştırmışlardır. Bu anlaşılabilir bir durumdur, zira realist görüşün temelini teşkil eden idealist iddia, doğal teolojinin de itici gücünü temsil etmektedir. Bu iddia, Antik Yunan Platonculuğunda da, Geç Antik Çağ Yeni-Platonculuğunda da, Grek aleminde öncülüğünü Origenes'in, Latin aleminde ise Augustinus'un yaptığı Hıristiyan Platonculuğunda da bazı nüanslar olmakla birlikte temelde aynıdır: Gerçek varoluşun, akılsal düzene sahip ve bu yüzden de idrak edilebilir olan gayr-ı maddi bir yapıda oluşu. Tanrı azami düzeyde akısal ve gayr-ı maddi varlık olması bakımından denilebilir ki, gerek Augustinus'un gerekse de Anselmus'un doğal teolojilerinin esas öncüllerinden biri bu söz konusu ettiğimiz idealist iddiadır.

Takip edebildiğimiz bir diğer süreklilik, bu çalışmada izah ettiğimiz gibi menşei Yeni-Platonculuğa dayanan yoksunluk argümanının realist görüşteki skolastik filozoflarca da geliştirilerek kullanılmaya devam edilmesidir. Tümellere dair Anselmus'da olduğu gibi tavizsiz ya da Aquinas'ta olduğu gibi tadil edilmiş bir realist görüşü savunan filozofların kötülük problemine dair yegâne açıklamaları bu

argüman üzerinden olmuştur. Ancak görüldüğü üzere, kötülüğün hiçlik olduğuna, bir varlık-olmayan olduğuna yönelik geliştirilen argümantasyonların zayıf bir tarafı söz konusudur. Her şeyden önce yoksunluk argümanı, kötülüğün kendisini bir varlık-olmayan olarak ontolojik bir içerikten yoksun bıraksa da onun sonuçları itibariyle gerçek olduğuna yönelik bir şey söylememektedir. Yaşayan varlıkların çektiği ıstırap gerçektir ve ıstırapı bu evrenden daha az içeren bir evren tasarlamak mümkündür. Bunun mümkün olmayışı Tanrı'nın mutlak kudreti açısından söz konusu olamaz. Öte yandan, kendisine ayrılan bölümde değindiğimiz üzere, Aquinas'a göre Tanrı kötülüğe daha yüksek bir iyi için müsaade ediyor ve bu düzeyde çeşitlilik içeren bir evrende varlıkların birbiriyle münasebeti bunu gerektiyorsa, Brian Davies'in sorusu dikkate alınmayı gerektirmektedir: "Kötülüğü iyiliğe yol açabilecek şekilde düzenleyen biri (Tanrı) hakkında ne düşünmeliyiz?"²²⁵ Elbette bu soruyu sormak, doğal kötülüğün varlığının bizim ahlâki gelişimimiz üzerinde etkili olabileceğini reddetmek anlamına da gelmemektedir.²²⁶ Lakin yine de Tanrı'nın neden kötülüğün kaçınılmaz olduğu bir evren yarattığı sorulabilir ve bu haklı bir soru olacaktır. Bu açıdan, Leibniz'in ortaya koyduğu şekliyle mümkün dünyaların en iyisinde yaşadığımız yönünde bir açıklama da nispi bir değer taşıyacaktır, zira Terry Eagleton'ın *Kötülük Üzerine bir Deneme* adlı kısa eserinde isabetli bir şekilde söylediği gibi, nasıl bir dünyada yaşıyor olursak olalım, her zaman daha iyisini tahayyül edebiliriz.²²⁷ Bizim tahayyül etmemizin mümkün olduğu daha iyi bir dünyanın varolabilmesinin ise Tanrı'nın mutlak kudreti açısından daha ziyade mümkün olduğu pekâlâ söylenebilecektir. Dolayısıyla, yoksunluk argümanının kötülük problemine dair cevaplayabileceği soruların önemli ölçüde sınırlı olduğunu görüyoruz.

Nominalistler ise doğal kötülüğe yönelik bir açıklama çabası içine girmemekle birlikte, özgür irade ve mukadderat bağlamında kötülüğe ilişkin ahlâki yargılarımızın niteliğini olumsal kılmaktadırlar. Gilson'ın da vurguladığı üzere, özleri ve tümel

²²⁵ Brian Davies, *The Reality of God and the Problem of Evil*, 1 edition (London ; New York: Bloomsbury Academic, 2006), s.131.

²²⁶ A.g.e, s.131.

²²⁷ Terry Eagleton, *Kötülük Üzerine Bir Deneme*, çev. Şenol Bezci (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), s.123.

arketipleri ortadan kaldırdığımız bir evrende ilahi gücün keyfiyetini sınırlayabilecek hiçbir engel kalmamaktadır.²²⁸ Dolayısıyla varılan sonuç öncülleriyle tutarlıdır: İyinin iyi, kötünün kötü olmasının Tanrı'nın öyle buyurmuş olması dışında hiçbir sebebi söz konusu değildir.

Gerek realistlerin yoksunluk argümanına dayanan açıklamaları gerekse de nominalistlerin Tanrı'yı tüm ahlâki belirlenimlerin üzerine yerleştiren fideist tutumu kötülük meselesini tatmin edici bir şekilde kuşatmamaktadır. Bu nedenle söz konusu yaklaşımlar kötülüğü Tanrı'nın varlığına karşı bir sav olarak gelişmesini ve sonraki yüzyıllarda tekrar tekrar gündeme gelmesini engelleyici bir niteliğe sahip olmamışlardır. Ancak burada kritik olan nokta, kötülüğün Tanrı'nın varlığına karşı bir sav olmasından ibaret değildir; zira Tanrı'yı denklemden çıkarmak kötülük problemini ortadan kaldırmamaktadır. Jeffrey Burton Russell'ın ifade ettiği üzere, aslında kötülüğe dayanan sav, rasyonel, amaçlı ve düzenli bir evren düşüncesine de saldırmak anlamına gelmektedir:

“Kötülüğün yola çıkan sav, eğer geçerliyse, yalnızca bizim Tanrı dediğimiz ilkeyi değil, bütün kozmik ilkeler fikrini yok eder. Tüm düzeni ve ilkeyi yok etmekle, bütün değer yargılarını tamamen öznel hale getirir. Bir toplama kampını ya da siyahları döven bir şerifi lanetlememiz için bize hiçbir neden bırakmaz. Böylece tuhaf bir şey olur: ilk sav bir paradoksla yok edilir. Eğer hiçbir düzen ya da amaç yoksa, bütün insani değerler ve özlemler saçmadır ve iyi ile kötü, yalnızca insan zihninin öznel kurguları olarak vardır.”²²⁹

Ortaçağ'ın Hıristiyan inancının kurucu unsurunu oluşturduğu anlam-değer küresi, bizim bu noktaya dek aktardığımız tartışmaların etkisinin somut sonuçlarıyla birkaç yüzyıl içinde yüzleşecektir. İncelediğimiz konu genel olarak Batı'da felsefenin teolojiye yaklaşımına dair Skolastik dönem sonrasına uzanan kimi ipuçları vermektedir. Kötülük probleminin çözümüne yönelik Skolastik dönemde yapılmış olan tekliflerin tatmin edici bir niteliğe sahip olmaması, sonraki yüzyıllarda Hıristiyanlığın ilk çağlarında pagan filozofların, kadir-i muhtar Tanrı tasavvuruna saldırmasına benzer biçimde ama ondan daha ciddi reaksiyonların gelişmesine ön

²²⁸ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s.632.

²²⁹ Russell, *Lucifer*, s.260-261.

ayak olmuştur. Russell'ın da ifade ettiği üzere, kötülüğün Tanrı'nın varlığına karşı geçerli bir sav olması, aslında bizim değer yargılarımızın ve bütün olarak ahlâkımızın objektif bir referans noktasından yoksun kalması, nihai olarak bunların öznel birer kuruntuya indirgenmesi anlamına gelecektir. Bu doğrultuda 1755 Lizbon depremi önemli ve temsil değeri yüksek bir eşiği temsil eder. Lizbon depreminde yaşanan doğal ve topyekûn yokoluşun yarattığı travmanın etkisiyle kötülük meselesi yeniden yoğun bir şekilde, edebiyat ile felsefesinin kesiştiği bir alanda işlenmeye başlamıştır.

Bu bağlamda, Marquis de Sade (1740-1814) örneğinde problemin en aşırı ve radikal karşılığını bulduğu söylenebilir. Sade'in görüşüne göre, özünde hiçbir ilke barındırmayan bir dünyada en doğru davranış kişinin hazlarının peşinden gitmesidir. Bu görüşte iyilik ve kötülük tanımları objektif referanslardan yoksundur. Sade bunu *Yatak Odasında Felsefe* eserinin karakterlerinden Eugenie'nin ağzından açıkça ifade etmektedir:

“...yeryüzünde iyilik yapmak da kötülük yapmak da farksızdır; zevklerimiz, mizacımız değil midir tek uyulması gereken?”²³⁰

İyilik ve kötülük arasında bir farkın olmaması, daha doğrusu bu ayrımı sağlayacak objektif bir referans noktasının -Tanrı ya da başka bir akılcı kozmik ilke-bulunmaması, insan davranışları için ahlâki bir sınırın olmadığı anlamına gelecektir ve Sade da bunun insanı son derece rahatsız edebilecek sonuçlarından çekiniyor gibi görünmemektedir:

“...cinayet işleyen kişi biçimleri değiştirmekten başka bir şey yapmaz; elementleri doğaya geri vermektedir o, bu maharetli doğanın eli de başka varlıkları ödüllendirmek için anında bu elementlerden yararlanır; imdi, yaratı yaratan için yalnızca bir zevkse, canı de doğa için bir yaratı hazırlayandır; o, doğanın hemen kullandığı malzemeleri hazırlar ve sersemlerin delice kınayacağı eylem, bu evrensel failin gözünde bir değerdir yalnızca. Cinayeti suç haline getirmeye çalışan şey, bizim kibrimizdir.”²³¹

²³⁰ Marquis de Sade, *Yatak Odasında Felsefe*, çev. Kerim Sadî, 6. baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), s.43

Görülmektedir ki Marquis de Sade, Tanrı'nın varlığını reddetmekle iyilik ve kötülü tanımlarının objektif bir referans noktasından yoksun bırakılmasını mümkün olan son sonuçlarına dek vardırırmaktan çekinmemiştir.

Sade şüphesiz hem çağının kabulleri için hem de bugünden bakınca ilgili dönemi anlamak için uç bir örneği teşkil etmektedir. Ada felsefesi Skolastik dönemde Oxford'da temelleri atılan empirizmi sürdürüp XVI. yy'ın başları itibariyle buradan bilimsel bir program çıkarırken, Ockhamlı ve takipçilerinin fideist tutumunu da ana hatlarına devam ettirmiştir. Öte yandan kıta Avrupası'nda coğrafi olarak Fransa'da merkezileşen Aydınlanma felsefesinin, Batı kültürünün temellerini teşkil eden Hıristiyan inancının ve kurumsal olarak Katolik kilisesinin gerilemesini doğrudan temsil ettiği söylenebilir. Söz gelimi Voltaire (1694-1778) ateist ansiklopedistlere nazaran daha ılımlı bir tutuma sahip deist bir filozof olmasına rağmen, teodise söz konusu olduğunda aynı eleştirel tavrı takınmıştır. Örneğin, en tanınmış eserlerinden biri olan *Felsefe Sözlüğü*'ünde, Augustinus'a dek uzanan ve Thomasçı teolojinin de temel iddialarından biri olan "Varlık iyidir" iddiasını yarı alaycı bir tavırla eleştirmektedir:

"Bu *Her Şey İyidir* sistemi bütün doğanın yaratıcısını ancak güçlü, kötülük etmekten hoşlanan, amacına ermek için dört yüz, beş yüz bin insanın hayatına mal olmuş, üst tarafı da ömrünü kıtlık, gözyaşı içinde geçirmiş, umrunda bile olmayan bir hükümdar gibi gösteriyor."²³²

Kısaca ifade etmek gerekirse, kötülüğün varlığına karşı Tanrı'yı haklı çıkarmaya yönelik Skolastik dönem içinde geliştirilmiş argümanlar, ilerleyen birkaç yüzyılda ağırlıklarını yitirmiş ve yerini eskisinden daha yoğun itirazlara bırakmıştır. Ancak denilebilir ki, Aydınlanma döneminde felsefesinin din dışı bir kimlikte gelişme eğilimi ve Tanrı'nın zamanla denklem dışında kalması, kötülük problemini gündemden düşürmemiş, bilakis, onu yeni bir bağlama taşımıştır.

²³¹ A.g.e, s.63.

²³² Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Lütfi Ay (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2014), s.64.

KAYNAKÇA

- Augustinus. *İtiraflar*. Çeviren Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2014.
- Anselm, St. *Anselm of Canterbury: The Major Works*. Editor Brian Davies and G. R. Evans. Reissue edition. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008.
- Aquinas, Thomas. *On Evil*. Ed. Brian Davies. Translator Richard Regan. 1 edition. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2003.
- . *The Summa Theologica of Thomas Aquinas*. Translator Fathers of the English Dominican Province. Second and Revised Edition. C. 1. London: BURNS GATES & WASHBOURNE LTD., 1912.
- Aristoteles. *Kategoriler*. 3. Baskı. Çeviren Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2014.
- . *Metafizik*. 2. Baskı. Çeviren Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 - Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. 6. baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- . *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 - Aristoteles*. 4. baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- . *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 - Plotinos, Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Artz, Frederick B. *Orta Çağların Tini*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2010.
- Boethius. *Felsefenin Tesellisi*. Çeviren Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2015.
- Burns, C. Delisle. “William of Ockham on Universals”. *Proceedings of the Aristotelian Society* 14 (1914 1913): 76–99.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. 2. baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

- Çotuksöken, Betül, ve Saffet Babür. *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*. 5. baskı. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011.
- Davies, Brian. *The Reality of God and the Problem of Evil*. 1 edition. London ; New York: Bloomsbury Academic, 2006.
- Denkel, Arda. *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*. Ankara: Doruk Yayınları, 2011.
- Donaldson, James, ve Reverend Alexander Roberts, ed. *The Writings of Irenaeus: Ante Nicene Christian Library Translations of the Writings of the Fathers Down to AD 325*. C. 2. Edinburgh: T. & T. Clark, 1868.
- Eagleton, Terry. *Kötülük Üzerine Bir Deneme*. Çeviren Şenol Bezci. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Fazlıoğlu, İhsan. *Fuzuli Ne Demek İstedi?* 4. baskı. İstanbul: Papersense, 2016.
- Feinberg, John S. *The Many Faces of Evil (Revised and Expanded Edition): Theological Systems and the Problems of Evil*. Rev Exp edition. Wheaton, Ill: Crossway, 2004.
- Frazer, James George. *Altın Dal I*. Çeviren Mehmet H. Doğan. İstanbul: Payel Yayınevi, 2004.
- Freely, John. *Galileo'dan Önce- Ortaçağ Avrupa'sında Modern Bilimin Doğuşu*. Çeviren Muhtesim Güvenç. İstanbul: Kolektif Kitap, 2014.
- Gilson, Etienne. *Ortaçağda Felsefe*. Çeviren Ayşe Meral. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- . *Spirit of Medieval Philosophy*. New York: Charles Scribner's Sons, 1936.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the History of Philosophy, Volume 3: Medieval and Modern Philosophy*. Translator E. S. Haldane and Frances H. Simson. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.
- Jaeger, Werner. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. Çeviren Güneş Ayas. İstanbul: İthaki Yayınları, 2012.
- Kent, Bonnie. "Evil in Later Medieval Philosophy". *Journal of the History of Philosophy* 45, sayı 2 (Nisan 2007): 177–205.
- Kutsal Kitap*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Lagerlund, Henrik, ed. *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*. 2011 edition. Dordrecht ; New York: Springer, 2010.

- Le Goff, Jacques. *Ortaçağda Entelektüeller*. Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.
- . *Ortaçağ Batı Uygarlığı*. Çeviren Hanife Güven ve Uğur Güven. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- Maurer, Armand, ed. *The Philosophy of William of Ockham: In the Light of Its Principles*. Toronto Ont.: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999.
- Maurer, Armand A. *Being and Knowing: Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*. First edition. Toronto, Ont., Canada: PIMS, 1990.
- McBrayer, Justin P., ve Daniel Howard-Snyder, ed. *The Blackwell Companion to The Problem of Evil*. 1 edition. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013.
- McGrade, A. S., ed. *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2003.
- Mitchell, Stephen. *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi M.S. 284-641*. Çev. Turhan Kaçar. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2016.
- Neiman, Susan. *Modern Düşünce Kötülük*. Çeviren Ayhan Sargüney. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.
- Ockham, William of. *Ockham - Philosophical Writings: A Selection*. Editor Stephen F. Brown. Trans. Philotheus Boehner O.F.M. Revised edition. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1990.
- Oppy, Graham, ve N. N. Trakakis. *Medieval Philosophy of Religion: The History of Western Philosophy of Religion, Volume 2*. Reprint edition. Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2014.
- Phillips, John. *Order From Disorder Proclus' Doctrine of Evil and Its Roots in Ancient Platonism*. Leiden ; Boston: BRILL, 2007.
- Platon. *Kratylos*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Plotinus. *The Enneads*. Translator Stephen Mackenna. Second Edition. Faber and Faber, 1956.
- Porphyry. *Porphyry's Against the Christians*. Ed. R. Joseph Hoffman. Prometheus Books, 1994.
- Ross, David. *Aristoteles*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Russell, Jeffrey Burton. *İblis - Erken Dönem Hıristiyan Geleneği*. Çeviren Ahmet Fethi. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000.

- . *Lucifer : Ortaçağda Şeytan*. Çeviren Ahmet Fethi. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.
- . *Şeytan Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük*. Çeviren Nuri Plümer. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999.
- Sade, Marquis de. *Yatak Odasında Felsefe*. Çeviren Kerim Sadî. 6. baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Schuon, Frithjof. *Kalp Gözü*. Çeviren Nebi Mehdiyev. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Turner, Alice K. *Cehennem Tarihi*. Çeviren Ayhan Sargüney. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
- Voltaire. *Felsefe Sözlüğü*. Çeviren Lütfi Ay. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2014.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi & Felsefe, Metafizik ve Bilim*. Çeviren H. Vehbi Eralp. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2015.
- Zeller, Eduard. *Grekl Felsefesi Tarihi*. Çeviren Ahmet Aydoğan. 2. baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Barış UZUN
Uyruğu : T.C.
Doğum Tarihi ve Yeri : 23 Temmuz 1988, İstanbul
Elektronik Posta : p.b.uzun@gmail.com

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	İstanbul Bilgi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü	2012
Yüksek Lisans	İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı	

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2014	Karşı Gazetesi	Köşe Yazarlığı

YABANCI DİLLER

	Seviye
İngilizce	İyi
Latince	Orta