



T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

OCKHAMLI WILLIAM'IN DİN FELSEFESİ

Doktora Tezi

Ahmet BAYINDIR

BURSA 2014



T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

OCKHAMLI WILLIAM'IN DİN FELSEFESİ

Doktora Tezi

Ahmet BAYINDIR

Danışman

Prof. Dr. Zeki ÖZCAN

BURSA 2014

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, .Din Felsefesi Bilim Dalı'nda 710921001 numaralı Ahmet BAYINDIR'ın hazırladığı "Ockhamlı William'ın Din Felsefesi" Doktora Tezi ile ilgili tez savunma sınavı,/...../ 20.... günü -saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin (başarılı/başarısız) olduğuna (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Zeki ÖZCAN
Uludağ Üniversitesi

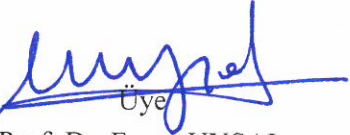


Üye

Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ
Uludağ Üniversitesi

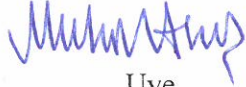
Üye

Prof. Dr. İsmail ÇETİN
Uludağ Üniversitesi



Üye

Prof. Dr. Enver UYSAL
Uludağ Üniversitesi



Üye

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ
İzmir Kâtip ÇELEBİ Üniversitesi

...../...../ 20.....

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Ahmet BAYINDIR
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : Din Felsefesi
Tezin Niteliği : Doktora Tezi
Sayfa Sayısı : viii + 163
Mezuniyet Tarihi : / / 20.....
Tez Danışman(lar)ı : Prof. Dr. Zeki ÖZCAN

OCKHAMLI WILLIAM'IN DİN FELSEFESİ

Ockhamlı William, teoloji ile doğa bilimlerinin birbirinden ayrı hakikat alanları olduğunu savundu. Bundan dolayı, din felsefesi ile ilgili görüşlerinin merkezine akli değil, vahyi koyuştur. Aslında teizmin kabullerini benimsemesine rağmen, rasyonel bir teolojiye imkân vermez. Çünkü ona göre teoloji bir bilim değildir. Bilim, “kesinlik” içermeyen ihtimali hesaplar peşindedir. Nesnesi ‘şimdi ve şurada’ bulunan şeylerdir. Tanrı, ancak ahirette mü’mine görünür. O’nu açıkça ispat edemeyiz. Nesnelere ait kavramlar bu âlemde soyut ve sezgisel bilgisine sahip olduğumuz “duyum” lardan türeyen şeylerdir. Bu şeylere ait tümel-ler, töz değildirler. İnsan zihni, eşyaya ait kavramları, birbirine benzerliklerinden dolayı, “ortak isimler” altında toplar. Tanrıya dair söyleyeceğimiz sözler, sadece vahiyden alınabilir. Ahlakın ve inancın kaynağı vahyin kendisidir. Bu anlamda “tabi hukuk’a yer yoktur. Tanrı her şeye gücü yeten “kadiri-i mutlak” ve “âlim-i mutlak” tır. O’nun bu kudreti, özgür iradenin gerçekleşmesine mani değildir. O, dilediğini ödüllendirir dünyada iken suçlu da olsa; dilediğini de cezalandırır, dünyadayken suçsuz da olsa. Bu o kadar böyledir ki, Tanrı, İsa’nın bedeninde değil de bir köpeğin bedeninde de gelebilirdi. Akıl, bu sırları anlayamaz.

Anahtar Sözcükler:

Ochamlı William

Din Felsefesi

Tanrı

Tümel

Nominalizm

Fideizm

Özgür İrade

Kadir-i Mutlak

ABSTRACT

Name and Surname : Ahmet BAYINDIR
University : Uludağ University
Institution : Institute of Social Sciences
Field : Study of Religion and Philosophy
Branch : Philosophy of Religion
Degree Awarded : PhD
Page Number : viii+163
Degree Date : / / 20.....
Supervisor (s) : Prof. Dr. Zeki ÖZCAN

THE PHILOSOPHY OF RELIGION OF WILLIAM OF OCKHAM

William of Ockham advocated that theology and natural sciences are separate fields of truth. Therefore he placed revelation, not reason, at the center of his thoughts in the philosophy of religion. Despite the fact that he adopted the assumptions of theism, he did not accept the possibility of a rational theology, for he did not see theology as a science. Science, as for him, is in pursuit of probability estimation that is not certain. Its objects are things which are “here and now”. On the other hand God could be seen by faithful in the Hereafter. Concepts of objects are derived from “senses” that we have abstract and intuitive knowledge in this world. The universals belong to them are not substance. Human mind classifies the concepts because of their similarities under “common names”. Whatever we say about God depends on revelation. The source of morality and faith is revelation itself. In this sense, “natural law” has no place. God is Omnipotent and Omniscient. But his might is no obstacle to the realization of free will. He rewards whoever he wishes even though he/she is guilty, and also punishes even though he/she is innocent. This is so that, God could come in the body of a dog, not in the body of Christ. Mind cannot understand these secrets.

Key Words:

William of Ockham	Philosophy of Religion	God	Universal
Nominalism	Fideism	Free Will	Omnipotent

ÖNSÖZ

Ortaçağ Felsefesi'nin son döneminin en önemli düşünürlerinden birisi, hiç kuşkusuz Ockhamlı William'dır. Onun yaşadığı dönemde metafiziksel realizmin hâkimiyeti devam etmekteydi. Ockhamlı, tümeller üzerinden bu paradigmaya karşı nominalist (adcı) görüşler geliştirdi. Bu karşı çıkış, felsefe/teoloji veya akıl/vahiy ilişkisini tamamen etkilemiştir. Ortaçağın son döneminde, Ockhamlı ile başlayan bu akımın, bu çağın da sonunu hazırladığı konusunda ortak bir kanaat vardır. Bu çalışmamızın birinci bölümünde Ockhamlı'nın epistemolojisini ele almaya çalıştık. Kaçınılmaz olarak tümeller sorununa ve Ockhamlı'ya göre "bilgi" problemine girdik. İkinci bölümde ise Ockhamlı'nın Tanrı hakkındaki görüşlerini ve Tanrı kanıtlarına getirdiği eleştirileri ele aldık.

Bu çalışmamız esnasında bir zorluk ve bir kolaylığı bir arada yaşadık. Zorluk, Ockhamlı'nın bazı eserlerinin Latince 'den başka bir dile çevrilmemiş olmasıydı. İngilizceye çevrilen eserlerine sıklıkla başvurma imkânı bulduk. Ancak Latince olanlarına doğrudan kaynak gösterme imkânından yoksun kaldık. Kolaylık ise şuydu; özellikle Batı dünyasında Ockhamlı William ile ilgili çok geniş bir literatür ve kaynak bolluğu ve tartışma zeminleri bulunmaktadır. Tezimizin yazım aşamasında bir süreliğine yurt dışında bulunmuş olmak da bize bu kaynaklara ulaşma ve bu tartışma zeminlerinden haberdar olma imkânını verdi. Kullandığımız metot, Ockhamlı'nın bizzat yazdığı eserlerden ve ilgili yorum ve düşüncelerden aldığımız referanslarla, hem aktarma yapmak ve hem de eleştirel süzgeçten geçirerek "bize göre Ockhamlı"yı analiz etmek olmuştur.

Son olarak, bana, bu tez konusunu çalışmamı öneren ve değerli yardımlarını esirgemeyen saygıdeğer danışman hocam, Prof. Dr. Zeki ÖZCAN'a teşekkürlerimi belirtmek istiyorum. Ayrıca tez ile ilgili kaynaklara ulaşabilmem noktasında, yurt dışına gitmem hususunda yardımları dokunan Doç. Dr. Muhammed TARAKÇI'ya ve son olarak, benden hiçbir yardımı esirgemeyen Yrd. Doç. Dr. İlhami ORUÇOĞLU'na sonsuz teşekkürler ediyorum.

Ahmet BAYINDIR

BURSA/2014

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR.....	viii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

OCKHAMLI'YA GÖRE BİLGİ VE İMKÂNI

A. MANTIK	17
1. TÜMELLER SORUNU	17
1.1. Tümellerin Mantıksal Statüsü.....	17
1.2. Ockhamlı William'ın Tümeller Hakkındaki Görüşü.....	41
1.3. Realist Bakış	52
1.4. Nominalist Bakış	57
1.5. Konseptualist Bakış	64
B. OCKHAMLI WILLIAM'IN EPİSTEMOLOJİSİ.....	66
1. Ockhamlı William'da Bilgi Nedir?	73
2. Bilgi Türleri	74
2.1. Duyusal Bilgi.....	74

2.2. Soyut Bilgi.....	77
2.3. Sezgisel Bilgi.....	78
3. Ockhamlı Usturası	84

İKİNCİ BÖLÜM

OCKHAMLI WILLIAM'IN DİN FELSEFESİ

A. TEOLOJİ BİR BİLİM DEĞİLDİR	91
1. Doğal Teoloji Neden İmkânsızdır?	102
2. Tekanlamlılık (<i>Univocity</i>) ve Benzerlik (<i>Analogy</i>) Açısından Tanrı	105
B. TANRI	110
1. Tanrı'nın Nitelikleri.....	110
1.1. Tanrı'nın Mutlak Güç Olması	113
1.2. Tanrı'nın Ahlakın Kaynağı Olması	119
1.3. Tanrı'nın Ön Bilgisi ve Özgür İrade	122
1.4. Gelecek Mümkün Olaylara Dair Tanrı'nın Ön Bilgisi.....	129
2. Tanrı'nın Kanıtlanması.....	131
2.1. "İlk Neden" Düşüncesi ve Ockhamlı'nın Eleştirisi	135
2.2. Tanrı'nın kanıtlanması ve Nedensellik İlkesi	138
2.3. Tanrı Kanıtlamalarının Epistemolojik Değeri	152
SONUÇ	156
KAYNAKLAR.....	158

KISALTMALAR

a.e.	: Aynı eser
a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.y.	: Aynı Yer
a.g.m.	: Adı geçen Makale
a.mlf.	: Aynı Müellif
a.g.md.	: Adı Geçen Madde
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Hzl.	: Hazırlayan
Nu.	: Numara
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
trc.	: Tercüme eden
U.Ü.İ.F	: Uludağ Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi
YY	: Yüzyıl

GİRİŞ

Bu doktora çalışmasının tartışma konularının başında, Ockhamlı William'a göre epistemolojik ve teolojik açıdan akıl-inanç uzlaşmasının imkânı yer alacaktır. Çalışma; Tanrı, âlem ve insan bağlamında ortaya çıkan epistemolojik, teolojik, metafizik problemlerden oluşmaktadır. Bu bakımdan Ockhamlı William'ın görüşlerinden hareketle, teolojik problemlere onun getirdiği çözümler ve/veya itirazları ele alınacaktır. Bu konuların ontolojik arka planının olduğunu belirtmekte fayda var. Biliyoruz ki, felsefi doktrinleri bir bütünlük içerisinde ele almak, filozofu daha iyi anlamaya yaklaşmak demektir. Ancak bunu yaparken de asıl konumuz olan Ockhamlı William'ın din görüşlerini, yani din felsefesini merkeze alacağız.

Ockhamlı, yaygın din anlayışlarına karşı çıkmış, özgün düşünceleriyle yaşadığı döneme damgasını vurmuş bir Ortaçağ filozofudur. Ortaçağın skolâstik döneminin zirvesinde, en dikkat çekici özelliklerinin başında, akıl-iman sentezi geliyordu. Aquinaslı Thomas'ın ortaya koyduğu bu anlayış, tümeller tartışmasında ortaya çıkan tarafların görüşlerini itidal potasında eritmekteydi. Ancak bu uzlaştırıcı düşünce, ilahi alanın hakikatleriyle dünyevi alanın bir ve aynı olmayacağı düşüncesine doğru evirildi. Buna göre tanrısal hakikatlerin lehine olduğu iddiasıyla ortaya çıkan bu yeni görüş, Ockhamlı William'ın başını çektiği nominalist (adıcı) epistemoloji, bireyci ontoloji ve fideist (imancı) teoloji idi. Bu yeni düşünce hareketinin gerçekten de dinin lehine bir duruş olup olmadığına belki tezimizin sonunda ulaşma imkânı buluruz.

Tümeller konusunda ılımlı bir yol izleyen Aquinaslı Thomas, son tahlilde bir kavram realisti idi. Ona göre, tümel kavramlar üzerinde düşünmek suretiyle, Tanrı hakkında bir kavrayış sağlayabilirdik. Ockhamlı'ya göre ise bilincimizin dışındaki nesnelere sadece

algılayabiliriz. Kavramlar, zihnimizde sadece belirli fenomenler olarak bulunabilirlerdi. Ona göre algılanabilir ve zihin işlemleri bağlamında muhakeme edilebilir bir alan vardır. Dolayısıyla Ockhamlı açısından, tümeler üzerinden bir teolojik spekülasyona imkân yoktur. İlahiyat (teoloji) ve Tanrı ile aramızdaki ilişki, aslında İncil’de yazılanlara dayanmaktadır.¹

Ockhamlı’nın siyasal duruşu da teolojik yönelişlerine paralel idi. O, papalığın, Avrupa’daki diğer devletlerin dünya işlerine karışmasını doğru bulmuyordu. Ockhamlı, papalığın yetki ve nüfuz alanını Kiliseyle sınırlı tutma taraftarıydı. Kilise, inancı; devlet ise dünyayı temsil etmektedir. Ockhamlı, bu iki güç arasındaki birliğe karşıydı. Ockhamlı’nın nominalist çıkışı ve siyasal yönelişleri, Kiliseyi dünyaya bağlayan on yüzyıllık bağı koparmak anlamına geliyordu. Bu, aynı zamanda skolâstiğin de sonu demektir. Kısaca, nominalizmin ortaya çıkışı ile papalığın kudretinin çöküşü, aynı dönemlere rastlamaktadır. Ockhamlı’nın doktrinleri, 14. ve 15. yüzyıllarda üniversiteleri gerçek bir savaş meydanına çeviren ve ancak Rönesans ve Reform hareketleriyle durulacak olan realistlerle nominalistlerin kavgalarının başlangıcı oldu. Realistlerin direnişleri karşısında Ockhamlı’nın doktrinleri, giderek birçok taraftar kazanmaya başladı ve Jean Buridan tarafından ustalıkla okutulduğu ve Fransa Kralı Pierre d’Ailly tarafından bazı değişikliklerle Sorbone’da kabul edildi.²

Ockhamlı’nın Papalığın mutlak otoritesine karşı oluşu, vahiyden daha üstün bir güç kabul etmemesinden kaynaklanıyordu. Papa, din konularında son sözü söylemeye, dinde son noktayı koymaya yetkili olmamalıydı. Papalığın yetkileri sınırlandırılıp konseylere (danışma kurullarına) yetki verilmeliydi. Bu temsilci kurulların aydınlatıcı eleştirileri sayesinde hakikate ulaşılabilecekti.³

Ortaçağda etkili olan iki dini tarikat mevcuttu. Bunlar *Dominikenler* ve *Fransiskanerler* idi. Dominikenler, Skolâstiğin resmi görüşünü yansıtıyorlardı ve 12. ve 13. yüzyılda kültürel ve siyasal anlamda etkili olmuşlardı. Ancak 14. yüzyılda önemli bazı filozofların

¹ Gunnar Skibekk, Nils Gilje, **Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul, 2006, s. 188.

² Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, Sosyal Yayınları, çev. H. Vehbi Eralp, 4.Baskı, İstanbul, 1991, s. 178.

³ Skibekk-Gilje, a.y.

Fransiskan tarikatına mensup olmaları Dominikenleri geriletmeye başlamıştır. Tıpkı Roger Bacon (öl. 1294), Duns Scotus (öl. 1308) gibi Ockhamlı William da bir Fransiskan idi. Bu tarikatın temel görüşleri arasında skolâstik karşıtlığı ve nominalizm savunuculuğu vardı. Teoloji, felsefe ve doğa bilimlerinin birbirlerinden ayrılmaları gerektiğini savunuyorlardı. Yani inanç dünyasının, gerçek dünyadan ayrı tutulmasını savunuyorlardı.⁴

Nominalizmin yükselişi, skolâstikliği meydana getiren unsurlar arasındaki birliği de çaresiz bir tehlikeye atmıştı. Hıristiyanlığın temelleri olan; “ilahi takdir”, “düşüş”, “kurtarma”, “dirilme” ve “son hüküm” hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimizi ve ancak bu doktrinlere inanmakla yetinilmesi gerektiğini söyleyerek bunları şüpheli hale sokmuşlardı. Nominalistlerin zihninde inanç, tamamen akıldan ayrılmıştı. Giderek de akıl, inançtan vazgeçme noktasına gelmişti.⁵

Çalışmamızda Ockhamlı William’ı din felsefesi açısından ele almaya tümeller meselesini ele alarak başlayacağız. Tümeller meselesi, felsefe tarihçilerinin ittifakla söyledikleri gibi ilk defa Porphyrios’un İsağojisi’nde dile getirilmiştir. Ardından da bütün Ortaçağı meşgul etmiştir. Porphyrios, tümeller meselesini şu soruları ortaya atarak başlatmıştır: Tümeller, doğada var olan hakiki varlıklar mıdır? Yoksa zihnimizin ürettiği şeylerden mi ibaretler. Eğer objektif hakikatleri varsa, bu tümeller ya maddi şeylerdir ya da cisimsiz şeylerdir. Sonuç olarak: Tümeller, ya duyu verilerinin nesnelere bağımsız olarak, ayrı biçimde var olmalıdırlar ya da tümelleri, nesnelere içinde var kabul ederiz. Bu soruların ortaya çıkardığı en mühim mesele, tümellerin statüsü meselesidir. Gerçekten de tümeller, bağımsız bir alanda meydana gelmiş, (bağımsız bir ontolojileri olan) hakikatler midir yoksa sözde gerçekliği olan, dile ait uzlaşımlar mıdır? Erken Skolâstik Dönem içerisinde bu tartışmanın saf ve geliştirilmemiş haline tanık olmaktayız. Bir taraf bu tartışmanın ontolojik yönüne dikkat çekmişler, diğer taraf ise tümellerin kurgusal ya da sözde hakikatler olduğunu söylemiştir.⁶

⁴ Engin Akyürek, **Ortaçağ’dan Yeniçağa Felsefe ve Sanat**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994. s. 92.

⁵ a.g.e., s. 179.

⁶ Maurice De Wulf, **Scholastic Philosophy Medieval&Modern**, Translated by P. Coffey, New York, 1956, s. 91.

Tümeller tartışmasının, Ortaçağ'da teolojik ve her tür metafizik düşüncenin hareket noktası olduğu konusunda hiçbir şüphe yoktur. Birçok metafizik doktrin, tümel kavramlara "tümel" gerçeklik gözüyle bakmışlardır. Ağırlıklı görüş, tümellerin hakikat oluşu noktasında odaklanmaktadır. İstisnalar hariç tutulacak olursa tümellerin hakikat alanının tartışma dışı tutulduğu görülür. Kavram realizminin dayandığı merkezi kavram olan tümel düşüncesi ve bu düşünce üzerine kurulan paradigmaya karşı da en güçlü kanıtları, yine Ockhamlı'nın ortaya koyduğu görülmektedir. O, epistemolojisinde takındığı tutum gereği tümellerin zihinsel kavramlar olduğunu düşünüyordu. Tümeller probleminin yerleşik ontolojik statüsünü kabul etmiyor, hatta konunun bir metafizik problem olmadığını, aksine epistemolojik bir zihin problemi olduğunu söylüyordu.

Bu açıdan Ockhamlı William'ın bilginin kaynağı konusundaki düşünceleri, onun tümeller hususundaki tavrı ile birebir paralellik arz etmektedir. Ockhamlı'ya göre bilginin kaynağı duyu tecrübelerinde bulunduğunu için *a priori* (doğuştan) bilgilerimiz yoktur. Bu temel tartışmada ona göre tecrübeye önem verenlerin düşünce ve örnekleri, mantıklı görünmektedir. Doğuştan kör olan ve hiç bir rengi tanımayan bir insana mavi rengi veya yeşili anlatamayız. Tecrübe bu anlamda insan için temel bir bilgi kaynağıdır. Eğer bilgi doğuştan getirilmiş olsaydı, gözleri görmeyen bir insanla da renkler hususunda konuşabilmemiz gerekirdi ki ancak bu imkânsızdır.

Öte yandan tümel kavramların düşünce dünyamızda etkili olduğunu söylemek abartı olmaz. Örneğin birisi "insanlıktan nasibini almamış" diye bir cümle kurduğunda biz bu "insanlık" kavramına ontolojik bir anlam yüklemesek de ortak bir kavrama gönderme yapmaktayız. "Ortada bir ahlak sorunu var" cümlesinde Ali'nin veya Mehmet'in ahlaklı oluşunu değil de genel ahlak ilkesine uymayan bir durumdan bahsedildiğini biliriz. Geometrik kavramaları ele alacak olursak; düşüncelerimize gizlenmiş bu genel kavramalar, biz farkına varmasak da düşüncelerimize yön vermektedir. Geçmişte bu tümel kavramlar bugün olduğu gibi hayatın içindeydiler, ancak kendilerine yüklenen statü bakımından farklıydılar. Bugün geçerli olan görüş; ontolojik anlamlarından arındırılmış bir tümel anlayışıdır. Yani bir "at" tümelinin gerisinde var olan bizatihi bir "at" idesi düşünülmemektedir. Bütün atları var kılan ezeli ebedi bir at cevheri düşünmek, pek akla yatkın görünmüyor.

Kavram realizminin bu temel düşüncesini yıkan ve yerine adcı epistemolojiyi kuranların başında Ockhamlı William gelmektedir.

Bu tezde önce şu sorulara cevap arayacağız: Kavramlar ya da tümeller nasıl ortaya çıkmaktadır? Tümeller, ezeli ebedi var olan ideal dünyanın bir yansıması veya kopyası değilse düşünce dünyamızı kuşatan bu kavramlar nasıl oluşmaktadır? Kavramlar üzerinde nasıl uzlaşmaktayız? Mavi renge dünyanın her yerinde ve dilinde ortak “mavilik” ismi verilmektedir. Dillerin farklı adlandırması olsa da “mavi”, her yerde mavi olarak anılmakta ve algılanmaktadır. Bu ortak duyguyu sağlayan anlam birliği nereden gelmektedir? Ardından bu sorulara bağlı olarak teolojik mülahazalara ve ortaya çıkacak olan problemlere cevap arayacağız. Bunlar; Tanrı’nın nitelikleri, insan özgürlüğü, nedensellik prensibi gibi konulardır.

Tümellerin teolojik olarak sorun teşkil etmesi, tümeller problemini de canlı tutan sebeplerden biriydi. Çünkü tümel, kısmen geleneksel bir tartışma konusu olmasının yanında, Hıristiyanlığın üçleme (teslis) dogmasından da kaynaklanmaktaydı. Yani Tanrı’da üç kişi bulunmakla birlikte, doğası tek bir birlikti. Bu probleme kavram realistleri açısından bakıldığı zaman, hiçbir sorun yoktu. Şöyle ki; Tanrı tümel bir kavram olarak meydana geldiği bütün fertleri bünyesinde toplayan bir birlik olmaktadır. Tek tek fertlerin toplandığı tümel birlik ya da mutlak hakikattir. Oysa adcı (nominalist) yaklaşımdan bakıldığında, eğer tümel kavramlar sadece birer sözcük iseler, Tanrı’da bütünleşen diğer kişiler, birer sözcük olmaktan başka bir şey olmamaktadır. Tanrı’nın bu üçlü birleşimi bir sözde kavram olmaktan başka bir şey olmamaktadır. Üç ayrı Tanrısal kişilik bireysel varlıklar olarak ayrı ayrı var olacaklardır. Bu nominalist bakış, Hıristiyanlık açısından “Tanrı” kavramının içini boşaltmaktaydı ve inanca zarar vermekteydi. Çünkü teslisin esrarı, bir kelime oyunuyla ortadan kalkmış olmaktadır.⁷

Tümeller konusunun, felsefi gündemi bu kadar belirlemesinin çok daha etkin nedeni olarak Boethius ön plana çıkmaktadır. Boethius, Porphyrius’un İsağoge (İsağoji) adlı eserini Latinceye çevirmiş ve Latin Hıristiyan dünyasında tanınmasını sağlamıştır. Tümeller meselesi, ilk kez İsağoji’de gündeme getirilmiştir. Tümeller meselesinin burada ortaya

⁷ Sara Çelik, **Bilgi Felsefesi İlk Çağ’dan Yeniçağa**, Doruk Yayınları, İstanbul, 2010, s. 176.

konuluş biçimini tekrar edecek olursak üç önemli soru sorulduğunu görürüz: **a)** Cins ve türler doğada gerçekten var mıdır, yoksa bunlar sadece zihnin yapılaştırdığı şeyler midir? **b)** Eğer onlar gerçek iseler, gerçeklikleri maddi midir yoksa maddi olmayan şeyler midir? **c)** Onlar duyu algımıza konu olacak şeylerden mi yoksa onların içinde mi var olurlar?⁸

Boethius, insan zihnindeki bazı kavramların dış dünyada herhangi bir karşılığı olup olmadığı üzerine eğilmiştir. Örneğin bir denizkızı düşünebiliriz ama bir balığın ve bir kızın kombinasyonu şeklinde, dış dünyada gerçek anlamda bu yoktur. Başka bir örnekte, geometricinin ele aldığı tarzda bir çizgiyi düşünebiliriz. Burada dış dünyada çizgiye rastladığımız için geometricinin çizgisini gerçek, denizkızının ise evrende rastlanmadığı için gerçek dışı olduğunu söyleriz. Sonuç olarak, birincisi tümüyle imgesel bir kavramdır. İkincisi ise, dünyadaki bir takım somut örneklerle ait kavramlar olarak görülmektedir. Bu kavramlar da olgusal tekil varlıklardan soyutlanarak oluşturulmaktadır.⁹

Tümellerin tartışmaya konu olmasıyla birlikte, somut şeylerin ve bireyin önemi artmış ve fiziksel dünyaya ilgi de artmıştır. Ontolojik olarak varlık tabakasının en altında yer alan nesnelere dünyasına ve genel olarak doğaya ilgi artmıştır. Böylece deney ve gözleme duyulan ilgiyle birlikte dinden bağımsız bilimsel faaliyetler çoğalmıştır.¹⁰

Yeri gelmişken kavram realizmi tabiriyle ne kastetmek istediğimizi ortaya koyalım: Kavram realizmi demek, metafiziksel olarak tümellerin insan zihninden ve insanın bilgisinden bağımsız bir biçimde gerçek olduğunu, tümellerin, onların bilincine varacak, bilgisine sahip olacak zihinlerin hiç var olmaması durumlarında bile, var olacağını savunan görüşe verilen addır. Bu görüşün en büyük temsilcisi yunan filozof, Platon'dur. Platon'a göre tümeller, insan zihninden ayrı bir varoluşa sahiptir. Bu tümeller ya da idealar, yalnızca birer bağımsız cevher değildirler aynı zamanda yetkin ideal modeller ve ilk örneklerdir.¹¹

Kavram realizmi, Platoncu ve Yeni Platoncu idealizmin derin etkilerini taşır. Buradan anlıyoruz ki epistemolojik realizm ile kavramsal ya da metafiziksel realizm, tamamen

⁸ a.g.e., s. 164.

⁹ a.y.

¹⁰ Akyürek, a.g.e., s. 93.

¹¹ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Ekin Yayınları, 1997, Ankara, s. 403.

farklı şeylerdir. Örneğin Aristoteles ile Platon'un bu konuda birbirleriyle uyuşmadıkları zaten bilinmektedir. Aristoteles'in realizmi zihnimizdeki kavramların dış dünyada da gerçekliğe tekabül ettiğini kabul etmesidir. Oysa Platon realizminde durum tamamen farklıdır. Kavram realizmi, metafiziksel olarak realizmi benimsemektir ve epistemolojik realizminden farklıdır. Aristoteles'in epistemolojik realizmi, onun bilgi anlayışının adlandırılmasıdır. Platonun ya da Yeni Plâtonculuğun metafizikleri ise kavram realizmini ifade eder.

Anselmus'un de içinde bulunduğu skolâstik dönemin başlangıç aşamasında, tümellerin hakiki varlıklar oluşu tartışmasız kabul görmekteydi. Hakikat oluşundan kastedilen şey, tümellerin sadece zihnin kavramları olmadıkları, aynı zamanda zihnimizin dışında bir yerde, göksel hakikatler alanında, ontolojik hakikatlerinin olduğu idi. Aziz Anselm ve bu delile itibar edenlerin düşünce dünyalarında tümellerin gerçek varlıklar olduğu düşüncesi mündemiç olduğundan bu delilin kolayca kabul edilmesi kaçınılmazdı. Çünkü "kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyen varlık", sadece zihnimde değil, esasen zihnimin dışında da gerçek bir varlığa tekabül etmelidir. Zihnimdeki tasavvur ettiğim bu varlık, hakikatte olduğunu varsaydıgımdan daha az mükemmeldir. Mükemmel olan, benim varlık alanıma aşkın olan bir yerde bulunur. O hakikatin var olduğu dünya, fani olan bu dünya değil öteki âlemdir.

Görülüyor ki, düalist âlem tasavvurunun bir sonucu olarak ontolojik delil, zihni ön kabullere kolayca yaslanmaktadır. Tümeller konusundaki bu anlayış, ontolojik delilin geçerliliğine zemin hazırlamaktadır. Kısaca idealist düşünce, tümellerin varlık alanını yücelterek bilginin nesnesini de ilahi olana kaydırmaktadır. Daha da ileri gidilerek denilmek istenmektedir ki, bilgi yalnızca ilahi olanın bilgisidir. Görüngülerin gerçekliği yoktur, gerçek olan görüngülerin ötesindedir. Ancak bizler gerçek dünyadan bu tarafa sızmayı başarmış nesnelere algılarız. Bu algı bizi ancak o nesnelere ait olduğu gerçekliğe taşır.

Bu çalışmada tümeller meselesini konu edinmemizdeki amaç, tümeller tartışmasının yol açtığı teolojik problemleri anlamak ve günümüz din felsefesi tartışmalarına sağlayacağı katkıları ortaya koyabilmektir. Yoksa amacımız tümeller meselesini Ortaçağ'daki tartışma biçimiyle yeniden tartışmak değildir. Çünkü düşünceye yön veren kavramların kelimelerin bir tarihi ve yaslandıkları bir temelleri vardır. Bu temel, neye göre belirlenmektedir? Kanaatimizce mesele, bu bakımdan önem kazanmaktadır. Metafizik düşüncenin

hâkim düşünce biçimi olduğu çağlarda, kavram üzerinde yoğunlaşarak ve soyutlama yoluyla tartışma yapmak mümkündü. Ontolojik delilin varlığı bunu ispatlamaktadır. Ancak duyu algısının tek hakikat olarak kabul edildiği düşünülen zamanlarda, ontolojik delilin gözden düşmesi son derece doğal görünüyor. Somut veri ve maddi nedensel zincirin sağladığı açıklama biçimi, geçerli bir düşünme yöntemi olarak ön plana çıkmaktadır.

Ontolojik delile daha sonra getirilen eleştiriler, delilin kavramın dışına çıkamadığı ve bir ispat niteliği taşımadığı şeklindeydi. Bunu öne sürenlerin bazıları, doğal olarak kozmolojik delillere yöneldiler; Aquinas Thomas örneğinde olduğu gibi. Bu yöntem, kavramın “şimdi ve şuradaki” gerçekliğinden hareket eden bir kanıtlama biçimi öngörüyordu. Bu kanıtlama biçimlerinde, tümellerin “kendinde varlık” olmadığı, ancak düşüncenin olmazsa olmaz ilkeleri olduğu noktasından hareket edildiğini görüyoruz. Burada tümel kavramlar yok sayılmıyor ve fakat tikel kavramların içinde mütalaa ediliyordu.

Tecrübe yoluyla, *a posteriori* olarak, Tanrı kanıtlamalarının imkân dâhilinde olduğunu öne süren bu görüşe göre; eğer bir ispat olacaksa bu, sonuçlardan hareketle neden kavramına götüren bir düşünce silsilesi çerçevesinde olabilirdi. Nedensellik ilkesi de dediğimiz bu düşünce ilkesi, insan zihninin terk edemeyeceği bir durumdur. Akıl ister tecrübe isterse rasyonel bir zorunluluk olarak bu ilkeyi işletsin, sonuçta bir noktada düğüm atmalıdır. Nedenler zincirini sonsuza kadar geriye götüremeyeceğimize göre, bir noktada bu zincirin halkalarının başlangıcının olması, aklın zorunlu bir ilkesi olarak ortaya konulmuştu. Yani zihin gerisini kuşatmış tümel hakikatlerden müteşekkil kavramlar dünyasını hareket noktası kabul edip, buradan Tanrı kavramına varmak yerine, nedensellik ilkesine dayanarak bir kavrama ulaşmak biçiminde bir yol izlenmiştir. Yani Tanrı’ya, Tanrı’dan kalkarak değil; âlemden Tanrı’ya doğru çıkarak varmak olarak özetleyebiliriz. Bu düşünme tarzı, kozmolojik delillerin oluşum aşamasının da genel zihniyetini oluşturduğunu görüyoruz. Yani tecrübelerimiz yoluyla elde ettiğimiz bilgileri bir nedensellik zinciri içerisinde geriye doğru işleterek “ilk neden” e ulaşmış oluyoruz.

Platoncu idealizmin ve ardından da Yeni Platonculuğun hayli etkili olduğu dönemlerde tümellerden hareketle metafizik ve teolojik doktrin ortaya koymak yaygındı. Özellikle skolâstik ilk dönemi böyleydi. Örnekleri çoğaltarak konuya derinlik kazandırmak amacıyla, çok bilinen bir örnek üzerinde durabiliriz. Buna göre tümellerin hakiki varlık-

lar olduğunu iddia edenler şöyle düşünüyorlardı: Yazı tahtasına çizdiğim bir üçgenden bağımsız olarak bizatihi var olan bir üçgen tümeli vardır ve bu tümel, tahtaya çizdiğim üçgene nazaran daha mükemmeldir. Tahtaya çizdiğim üçgen ise ancak ideal olan üçgenden pay alabildiği ölçüde gerçeğe yakın olabilir. Ama asla mutlak ve mükemmel üçgen düzeyine erişemez. Çünkü tümeler, mükemmel varlıklardır ve mükemmel olanın varlık alanı bu dünya değil, ilahi ve aşkın olanın dünyasıdır.

Böylelikle inancın kutsallığı ve unsurlarına temel teşkil edebilecek bir zemin kurulmuş olmaktadır ki artık bu zemin üzerinde, bu dünyanın gelip geçici oluşu, Ahiret yurdunun hakikati, ilk günah meselesi, teslisin unsurları gibi konuların izahı ve kabulü son derece kolay olacaktır. Buna göre, evrende hiyerarşik olarak varlık düzeni, Tanrı'dan aşağıya doğru bir biçimde olmak üzere, ontolojik manada her canlı ve cansız yaratık için bir statü getirilmiş olmaktadır. Tanrı, tümeler tümelidir ve O'ndan aşağıya doğru varlık alanlarının da (alt tümelerin) yaratıcısıdır. Bir üst tümel kendi altındaki tümeli var kılan bir ontolojik hakikate sahiptir. Bu varlık kademelerinin bilgisi de kendinden üstte yer alan tümelin belirlediği bir hiyerarşi içerisinde var olmuş olmaktadır.

Böylece bilginin kaynağı göklere atfedilerek, bilgide duyu verilerine yer tanınmamış olmaktadır ki bu konu tümeler meselesinin de en önemli yönünü teşkil etmektedir. Bu dünya üzerindeki varlıklar hakkında düşünmeye gerek olmadığı, ilahi bilginin tek bilgi olarak insanlara yeterli olduğu görüşü aşılanmış olmaktadır. Gözlerimizle gördüğümüz şeyler hakikatin “soluk yüzü” ve “silik bir kopyası” veya “yansımasıdır”. O halde bilim adı altında bu dünyayı incelemeye gerek yoktur. Hakikat, vahyolunmuş ilahi bilgiden ibarettir. Bilgi için tanrısal aydınlanma beklenmek durumundadır.

Bu konuların en gerisinde “hakikat” kavramına yüklenen anlam yatmaktadır. Hatta felsefenin bizzat tanımı, tümeler probleminin dayandığı noktayı diyebiliriz. Felsefe (*philosophia*) hikmet, hakikat bilgisi anlamında kullanılan bir tanımlamayla başlamaktadır. Bu; evren, insan, toplum ve tarih hakkında tümel, ezeli, ebedi bilgi ve hakikatin değişmeden var olabileceği anlamına gelmektedir. Artık bu tanımlama felsefede tümeler meselesinin çözüme kavuşmasıyla birlikte terk edilmek durumundadır. Günümüzde bu şekilde yapılan bir tanımlamaya yüksel sesle itiraz yükselmektedir. Kimilerine göre tümel, evrensel hakikatlere ulaşma meselesi Greklerin insanlık tarihine bilmeden attıkları bir “kazık” gibi dur-

maktadır. Bunun yerine insanların yaşamlarını, kendi yaşadıkları dönemle, tarihle sınırlı bir arayış almaktadır. Her çağın kendisine has hakikat anlayışı olması gerektiğinden hareketle bir tanım yapmak gerekiyor. Tarihselciliğe de açılan bu kapı ezeli ebedi hakikatlere ulaşma adına kaybedilen zamanı da kurtarma iddiasında bulunmaktadır.¹²

Bu anlayışa göre, hakikat tek değildir. Tarihseldir. Yani geçici ve çöğuldür. Her kültür kendi özgül hakikat anlayışını, kavrayışını geliştirir. Tümelci, küresel, evrenselci hakikat anlayışı diğer kültür ve bireylerin kendilerine has olan unsurlarını ortadan kaldırır. Greklerden kalan bu hakikat anlayışı, İslam felsefesi yoluyla bizim kültür ve düşünce dünyamıza girmiş ve Hıristiyanlığa geçerek de Batı Felsefesi'nin de bu anlayışa saplanmasını sağlamıştır. Greklere göre "felsefe", temel bir öncülden hareketle her şeyi en aşağıya kadar bir dedüksiyon içerisinde, rasyonel olarak açıklama işidir. Burada değişmez, ezeli ve ebedi hakikatlere ulaşma arzusu donuk bir tarih anlayışını da doğurmaktadır. Hâlbuki her çağ, her dönem, kendi felsefesini kurar ve başka kültürlerle aktarır. Yeni kültürler o inanç ve değerleri alır, çeşitli değişimler sonucu yeni kültürün malı olur. Sonuçta her dönem, her tarihsel çağ, kendi kültürünü kurar ve yaşar. Bu bakımdan tarihte bir kalıcılıktan bahsedilemez. Tek veya birkaç ilkedan hareketle her şeyi açıklamak, yüzyıllardır metafiziklerin ve dinlerin meşgalesi olmuştur. Dinler bu ilkelere imana çağırarak, metafizikler de bu tür ilkelere idealize etmek suretiyle gerçekleştirmişlerdir. Tümelcin hakikat oluşunun eleştirilmesi ve nihayet bu düşüncenin yıkılışı, Grek düşüncesinin de bu bakımdan varlığını tartışmaya açmıştır. Bu gün artık Ockhamlı'nın da karşı çıktığı ve globalci, tümelci düşüncelerin yerini bireyci ve tarihselci düşünceler almıştır. Çünkü her çağın hakikati o çağa özgü ve mutlak değişime tabidir.¹³

Çünkü insan, tarihi yaratır ve o tarih de insanı yaratır. Her çağda geçerli mutlak hakikat olmaz. Din kaynaklı dogmalar ise dinlerin iman konuları arasındadır. Ancak tarihsel olan hakikatler vardır. Kültür değiştikçe hakikat de değişir. Çünkü kendisi sonlu ve değişen akıl, sonsuz, ezeli ve ebedi ve mutlak olarak tanımlanan bir hakikate ulaşamaz.¹⁴

¹² M. Cüneyt Kaya, **Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar**, Küre Yayınları, İstanbul, 2009, s. 88.

¹³ a.g.e., s. 89.

¹⁴ a.g.e., s. 107.

Tümeller meselesi, Ortaçağın kilise otoritesinin ve din adamlarının baskıcı tutumlarına kaynaklık etmiştir. Hakikatin alanı öbür dünyadır ve oradan bize hakikat huzmeleri ilahi kanalla verilir. İlahi olanla irtibatı sağlayan aracı kurum, Kilise ve Papalıktır. Kilise ve Papalık da dini kurumlar olduğuna göre, bilgi; Kilisenin tekelinde bulunur. Böylece bilgi ve kaynağı konusu, gizemli bir alana taşınarak bu dünyanın gerçekliğinin üstü örtülmüş olmaktadır. Bu konu, dini bir kisveyle baskı aracı olmuş olmaktadır.

Esasen skolâstik felsefe, Tanrı ile doğa arasındaki bağları aramayı kendisine vazife edinmişti. Bunu da tümeller dizgesi üzerinden yapmak arzusundaydı. Skolastiğin yıkımına sebep olan şey, tümeller dizgesini dağıtan “deneycilik” tir. Roger Bacon, Opus Magnus’ta bunu şöyle anlatmaktadır:

“Deney olmadan hiçbir şeyi yeterince bilmek mümkün olmaz... Eğer hiç ateş görmemiş biri, akıl yürütme yoluyla ateşin yaktığını kanıtlarsa, nesnelere bozar ve tahrif eder, dinleyicinin zihni bundan tatmin olmayacaktır. Akıl yürüterek öğretilen şeyi deneyle kanıtlamak için, ateşin üzerine elini ve yanıcı bir şeyi koymaktan kaçınmayacaktır. Fakat zihin yanma deneyini bir kez yaptıktan sonra artık güvenli hale gelir ve hakikat ışığı içinde yer alır. Demek ki akıl yürütme yetmez. Deney de gerekir.”¹⁵

Soyut ve ebedi gerçeklere bağlı olan skolâstik, tarihle, olumsuzla, hareket edenle ve evirilenle bağını kopartma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Aziz Thomas, “Felsefe tamamen insanların neler düşünmüş olduğunu değil, nesnelere ne olduğunu bilmektir” dediğinde aslında filozofların düşüncelerinin tarihinden ibaret olan bir felsefeyi reddetmiş olmaktadır. Ama böyle yaparak düşüncüyü bir boyutundan mahrum bırakmış değil miydi? Skolâstik entelektüelleri bekleyen en büyük tehlikelerden biri, entelektüel bir teknokrazi oluşturmıştı¹⁶

Skolâstiğin ilk döneminin ardından Aristotelesçiliğin yavaş yavaş hâkim olmasıyla birlikte bir orta yola girildiğini görüyoruz. Bu orta yol, tümellerin varlığını kabul etmekle beraber, onu tikelin varlığına bağlamaktaydı. Buna göre, mesela yazı tahtasına çizdiğim üçgenden başka bir üçgen tümeli vardır. Fakat bu benim tahtaya çizdiğim üçgen var olduk-

¹⁵ Jacques Le Goff, **Ortaçağ’da Entelektüeller**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994, s. 151.

¹⁶ a.g.e., s. 154.

ça üçgen tümeli de var olabilir. Tahtaya çizdiğim üçgenden bağımsız ve ideal manada ontolojik bir statüsü olan, bizatihi “üçgen” söz konusu değildir. Yani tümel bir kavram, tikelin varlığına bağlıdır. Tikelin hakikatini yok sayarak, tümelin varlığını kabul edemem. İşte “orta yol” diye ifade ettiğimiz şey, yani Aristotelesçi yaklaşım, aynı zamanda bir değerler dizisi değişimini de beraber getirmiştir: Tümellerin zihnimizden bağımsız, ayrı bir ontolojik düzenin esasları olmadığı ve fakat tümelin hakikat oluşu tikelin varlığına bağlanmıştı.

Buna göre de bilgi anlayışı “şimdi ve şurada” olana yönelmiş bulunmaktadır. Bu ise, kavramcı realizme karşı yeni bir düşünce ufku anlamına gelmektedir. İlahi bilginin yanında bir de duyu bilgilerinin hakikat oluşu kabul edilmiş olmaktadır. İlmi tecessüs, dikkatleri sadece ilahi bilgi formuna değil, tek tek nesnelere üzerine yoğunlaştırmaya başlamıştır. Rafael’in Atina Okulu’nu tasvir ettiği tabloda resmettiği gibidir. Buna göre hakikati arama macerası; Platon’un, bilginin adresi olarak gökleri işaret ettiği yerde, Aristoteles yeri işaret etmektedir. Yani bu dünyayı işaret etmesiyle ortaya çıkan ikileme, Aristoteles ve onu takip edenler için bilgi, göklerden aşağıya inmeye başlamış olmaktadır. Ezeli, ebedi, sonsuz hakikat şimdi ve şurada duran şeyler olmuştur. Yani bilginin duyu verilerinden bağımsız olarak, toptan inen bir hakikat (tümel) değil, tek tek nesnelere bağlantısı kurulabilen tikel hakikatler olduğu şekline dönüşmeye başladığı anlamına gelmektedir.

Bu noktada Wilhelm Dilthey’in tümeller konusuna bakışı, konuyu tarihteki yerine oturtmak bakımından son derece önemli bir tespit olarak karşımıza çıkmaktadır:

“Tümeller tartışmasında orta yol izleyen Aquinaslı Thomas, sorunu çözmüş gibidir: Ona göre tümeller, tikel nesnelere önce, onların içinde ve onlardan sonra var olur. Tümeller, önce Tanrı’dadır (ilk örnekler anlamında). Sonra onların genel varoluşlarını meydana getiren içeriklerin bir parçası olarak, nesnelere ortaya çıkarlar. Sonra da soyut anlam yoluyla bir kavram olarak var olurlar. Bu formül, kolay bir biçimde modern bilimin yer etmesine yardımcı olmuştur. Ortaçağlar, bunun için bir yol hazırladılar. Tanrı’da sadece tümel kavramlar var olmazlar, aynı zamanda tümel hakikatler ve âlemdeki değişimin hukuku da var olur”.¹⁷

¹⁷ Wilhelm Dilthey, **Introduction to the Human Sciences**, Wayne State University Press, Detroit, 1988, s. 259.

Yine Dilthey'e göre, tümeller probleminin ve buna bağlı ortaya çıkmış problemlerin çözümü bizi aşkınlık alanına itmektedir. Çünkü tümeller problemi; akıl, Tanrı ve âlem üçlüsü ile ilişkilidir. Yani Tanrı, sadece âlemin yeter nedeni (*sufficient reason*) veya nihai nedeni (*final reason*) değildir aynı zamanda da örnek nedenidir.¹⁸

Ne var ki Aquinaslı Thomas'ın ortaya koyduğu uzlaşmacı çözüm, nominalizmin yükselişini durduramamıştır. Duyu verilerinin gerçekliğinin kabul görmesi, Tanrı-âlem-insan ilişkilerinde köklü değişikliklere yol açmıştır. Doğa bilimlerine ilgi artmış ve giderek teoloji ile bilimin arası açılmaya başlamıştır. Bu çerçevede Tanrı hakkındaki kanıtlamalar da, Aquinaslı Thomas'ta olduğu gibi, bu dünyanın verilerinden hareketle oluşturulmaya başlanmıştır. Kozmolojik deliller dediğimiz bu kanıtlama biçimlerinin dayandığı değerler dizisi, Aristotelesçi düşünce geleneğinin tesiriyle ortaya çıkan yeni bir durumdur. Nitekim Aquinaslı Thomas ontolojik delile karşı çıkarken tümeller meselesindeki duruşuyla paralel bir eleştiri getirmiş olmaktadır.

Ockhamlı'nın bu çerçevede takındığı tavır, oldukça önem arz etmektedir. Bu bakımdan teolojiyle bilimin iki ayrı saha oluşunu ileri sürecektir olan Ockhamlı William, doğal olarak Tanrı hakkındaki ontolojik ve kozmolojik kanıtı kabul etmeyecektir. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığıyla ilgili ispatlama girişimlerine Ockhamlı'nın getirdiği eleştirileri ve bu eleştirilere zemin teşkil eden bakış noktaları da tezimizin konuları arasındadır. Düşüncelerinde birbiriyle uyum ve bütünlük içerisinde olan Ockhamlı, gerçek anlamda düalisttir. Onun düalizmi, iki ayrı alanın hakikatleri olarak gördüğü din ve dünya ya da Tanrı ve evren, teoloji ve felsefe düalizmleridir. Düalizmlerin bu öğeleri birbirlerinden kesinlikle ayrıdır. Burada tabii ki bazı problemler doğmaktadır: Örneğin Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi nasıl kuracağız? O zaman insanla Tanrı arasındaki iletişimi kuracak olan "vahiy" tek başına yeterli olacak mı? Tanrı'ya giden yollar yok mudur? İki ayrı alan düşüncesi birbirinden bağımsız iki ada gibi düşünülebilir mi? Düşünülebilirse bile, insan tecrübesine sınırlama koyabilir miyiz?

Ağırlıklı olarak bir epistemoloji çalışması olmakla birlikte, tezimizin konusu gereği sadece epistemoloji meselelerini ele almamız söz konusu değildir. Epistemoloji konusu

¹⁸ a.g.e, s. 259.

olan birçok meselenin metafizik ve teolojik arka planları olduğu da unutulmamalıdır. Örneğin tümeller (universales) meselesi metafiziksel olarak ontolojinin ve teolojinin temel meselesi iken Ockhamlı bunu bir epistemolojik mesele olarak ele almış ve metafizik bağlamından kopartmak istemiştir. Tarihi olarak da görüyoruz ki, Ockhamlı, bu konuda haklı çıkmış ve modern döneme geçişte tümeller konusu önceki şekliyle tartışma konusu olmamıştır.

Bu tartışmaların izlediği seyir, aynı zamanda teolojik tartışmalara ve bilgi problemine yeni bir boyut kazandırmıştır. Ockhamlı'ya göre, teoloji bir bilim değildir. Dolayısıyla Tanrı da bilgi nesnesi değildir. Tanrı ancak bir iman konusudur. Akla düşen şey, imanın içeriklerini anlamak değil, ona bağlanmaktır. Çünkü bilginin bir objesi olarak iman alanı, bilgiye konu olacak objelerin dışında tutulunca, iman konuları bilinebilir olmaktan çıkmaktadır. Sadece “iman edilen” konusuna indirgenmektedir. Ockhamlı'nın temel görüşü: Tecrübemize konu olmayan meselelerde bilgi sahibi olmamız imkânsızdır. Ona göre açıkça görüp tecrübe edemediğimiz şeyle ilgili bilgi teorisi de oluşturulamaz. Eğer sadece aklın kılavuzluğunda gidecek olursak, o zaman aklın, iman konularını izah etmek şöyle dursun, imanın çelişkilerini ortaya çıkardığı bile söylenebilir.

Diğer taraftan Ockhamlı, nedensellik prensibi gereği Tanrı'yı ispat etme girişimlerine de hoş bakmamaktadır. Çünkü Ockhamlı, Tanrı'yı açıkça görmediğimiz müddetçe yaptığımız ispatın bir kesinliği ve geçerliliği olmadığını söylemektedir. Bu bakımdan Tanrı'yı, ancak Ahirete gidip O'nun Cennetine girebilen bir kişi, onu ispat ettiğini söyleyebilir. Bu ise, bu dünyada iken gerçekleşebilecek bir durum değildir. Bu da bir ikilem doğurmaktadır.

Bu ikilem, hep aynı noktadan neşet etmektedir: Tanrı'nın aşkın varlığı. Soruları şu şekilde sorabiliriz: Tanrı, yalnızca inanılan aşkın bir varlık mıdır? Tanrı akılla açıklanabilen bir varlık olarak, bilgi konusu mudur? Felsefeyi ve özellikle de din felsefesini yakından ilgilendiren bu meselede Ockhamlı William, dünyevi/ilahi birlik yerine, ilahi alan ile dünyevi alanın bağımsızlığını savunmaktadır. Ockhamlı William'ı din felsefesi açısından önemli kılan hususları şu başlıklar altında mütalaa etmek mümkündür:

1. Tümelere karşı radikal nominalizm (adcı), ya da kavramcı (konseptualist) görüşler geliştirmiştir.

2. Teolojinin bir bilim olmadığını iddia ederek dini, imanı, epistemoloji dışına çıkarmıştır.

3. Tanrıyla ilgili olarak ontolojik ve kozmolojik kanıtlarla ilgili olarak, bu kanıtlanma çabalarının bir ispat niteliği taşımadığı gerekçesiyle eleştiriler getirmiştir.

4. Nedensellik prensibi çerçevesinde “ilk ve yetkin neden” e ulaşamayacağımızı savunmuştur.

5. Din alanının akılla kavranamayan bir alana ait hakikat olduğunu söylemiştir ve buna bağlı olarak bir çeşit imancı (fideist) görüşler geliştirmiştir.

6. Çağının mutlaklaştırılan kavram ve kurumlarına karşı bireyin önemine işaret etmiştir. Mutlak olana karşı, bireyin gerçek olduğunu savunmuştur. Örneğin tümele karşılık tikelin ya da Kilisenin karşısında bireyin gerçek oluşunu savunmuştur.

7. Yaratılanlar hakkında kullandığımız müşahhas sıfatları, doğrudan Tanrı hakkında da kullanamayacağımızı ve fakat onları vahiyle birlikte ancak anlayabileceğimizi savunmuştur.

8. İnsan iradesi ile Tanrı'nın ön bilgisinin mutlak zorunlu olmasına bağlı olarak, ortaya çıkan zorluğu, mümkün (*contingent*) kavramı ile aşmayı denemiş ve bize göre son derece başarılı bir şekilde bu ikilemi izah etmiştir.

9. Ahlakın kaynağında akıl değil vahiy vardır. Bu bağlamda bir şeyin iyi ya da kötü oluşu vahiyle bilinir. Doğal hukuka yer yoktur.

10. Tanrı her şeyi dileme yetkisine sahip olduğu gibi, her şeyi yapmaya da muktedirdir. Bu kudret akılla sınırlandırılmaz.

Bu saydığımız hususların birbiriyle bağlantısı noktasından ele aldığımızda görmekteyiz ki Ockhamlı, kendi içinde tutarlıdır. Tümelere karşısında kavramcı veya nominalist (adcı) olduğu için, bu meseleyi bir metafizik konusu olarak kabul etmemiştir. Aksine ona

göre tümeller, bir epistemoloji meselesi olup, bağlamı dışına çıkmaktan kaynaklanan tarihi bir hatadır. Ya da Ockhamlı'nın ifadesiyle "felsefenin en büyük yanlısıdır".

Ockhamlı William'ı yukarıda anlattıklarımız bakımından değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda, din felsefesi açısından son derece önemli bir düşünür olduğunu görürüz. Bizim burada yaptığımız şey, din felsefesi açısından Ockhamlı'nın düşüncelerinin değerini ortaya koyabilme çabasıdır.

Ortaçağ Felsefesi uzmanı olarak tanınan ve bir Thomist olan Etienne Gilson'un Ockham hakkındaki genel kanaatini yansıtan şu cümleleri ile giriş bölümüne burada nokta koyalım:

"Ockhamlı William'ın incelenmesi, temel öneme sahip ve genelde pek bilinmeyen tarihsel bir olguyu saptamamızı sağlamaktadır; bu da biraz muğlak bir terimle, skolâstik felsefe olarak adlandırdığımız şeyin kendi içinde yürüttüğü özeleştirisinin, modern felsefe henüz oluşmadan önce, kendi yıkımına yol açtığıdır."¹⁹

¹⁹ Etienne Gilson, **Ortaçağda Felsefe Patristik Başlangıçtan XVI. Yüzyılın Sonlarına Kadar**, Kabalıcı Yayınları, çev. Ayşe Meral, İstanbul, 2007, s. 621.

BİRİNCİ BÖLÜM

OCKHAMLI'YA GÖRE BİLGİ VE İMKÂNI

A. MANTIK

1. TÜMELLER SORUNU

1.1. Tümellerin Mantıksal Statüsü

Tümeller, tezimizin ekseni olacak derecede önemli bir konudur. Tümeller, bir mantık problemi olmakla birlikte, teolojik tartışmaları da derinden etkilemiştir. Bu satırlarda, öncelikle tümellerle ilgili tartışmaları, sonra da bu tartışmalardan hareket eden teolojik çıkarımları ele alacağız.

Tümel (universal), mantıkta “belli bir sınıfa bağlı bireylerin tümünü içine alan” anlamına gelir. Bütün kapsamıyla alınmış olan (önerme). Bir önermenin tümelliği, “bütün” ya da “her” sözcüğüyle gösterilir. Tümel kavram, kapsamına aldığı bütün nesnelere gösteren kavramdır (bütün insanlar, bütün aslanlar gibi). Karşıtı ise tikel kavramlardır.²⁰ Ahmet Cevizci'nin sözlüğünde “tümel” şu şekilde tarif ediliyor:

“Tümel, istisna kabul etmeme, bir sınıfın tüm üyeleri için geçerli olma durumu. Buna göre bir yargı, yüklemi öznesinin bütün bir kaplamı için tasdik ya da inkâr edildiği zaman tümeldir. Birçok nesne için kullanılan ya da bir dizi şeye ortak olan genel bir kavram. Genel olan. Nesnelere, bireysel varlıkların başka nesnelere paylaştığı ortak özellik, nitelik. Birçok bireysel şeye yüklenebilir olan ve kendisi sayesinde bu şeylerin bir sınıf içerisinde toplandığı sıfat. Tümel, buna göre tikel nesnelere ortak olan genel

²⁰ Bedia Akarsu, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1994, s. 181.

özellik, nitelik, tür ve ilişki gibi genellikleri, bir genel kavramın kaplamıyla ortak özelliklerinin tam ve eksiksiz olması durumunu gösterir.”²¹

Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy’de ise tümeller ile ilgili bilgi şu şekilde bilgi verilmiş: “Tümeller terimi, metafiziklerde iki tür hakkındaki şeyler için kullanılır.” Birincisi, “kırmızılık”, “yuvarlaklık” gibi nitelikler için, ikincisi ise ‘kız kardeşlik’ gibi nedensel ilişkiler içeren konular için ve yahut da uzay ve zamansal ilişkiler için kullanılır. Tümeller, bizim akli olarak değişen tecrübelerimiz içerisinde, değişmeyen sabiteleri kavramak için düşünülmüş şeylerdir. Antik mitolojik tanrılardan bazıları, pek çok önemli tümellere kabaca karşılık gelmektedir. Örneğin sosyal ilişkiler açısından Hera, Evlilik Tanrıçası sayılır. Ya da Savaşın Tanrısı denilebilir. Doğuda ve batıda birçok gelenek, tümeller teorisi ile ilgili birçok problemle uğraşmıştır. Bununla birlikte tümeller terimi, daha çok batı geleneğine bağlıdır. Tümeller problematiğini belirleyen ise Platon ve Aristoteles’in eserleridir. Tümeller, sık sık Platon’un düşüncelerden çok idealleri ifade eden idealarla ilişkilendirilir. Ancak tümel terimi, Platon’dan daha ziyade Aristoteles’te temeldir. Diğer başka terimler, sadece özellikler ve ilişkiler bakımından değil fakat aynı zamanda nitelikler ve sıfatlar, karakteristikler ve öz ve ilineklemlerle de akrabalıkları vardır. Hatta bunlara türler ve cinsler ve doğal ayrımlar da dâhil edilebilir.²²

Wikipedia sözlüğü ise tümeller için şu bilgileri vermektedir:

“Metafizikte bir tümel, tikel şeylerin ortak olarak sahip oldukları şeydir, yani özellikler ve niteliklerdir. Başka bir deyişle, tümeller, birçok tikel nesnelere tarafından örneği bulunabilen tekrarlanabilir özelliklerdir. Örneğin bir odada iki sandalye farz edelim ve her ikisi de yeşil olsun. Bu iki sandalye, sandalye olma özelliklerini taşıma yanında “yeşil olma” özelliğini de taşımaktadır. Metafizikçiler, bu ortak özelliğe “tümel” ismini verirler. Özellikler ve niteliklerin üç temel çeşidi vardır: Cinsler, türler (memeliler gibi), özellikler (kısa, güçlü gibi) ve ilişkiler (baba ve diğerleri gibi). Bunlar tümellerin farklı türleridir.”²³

²¹ Cevizci, a.g.e., s. 678.

²² Claude Panaccio, “William of Ockham”, **Concise Routledge Encyclopedia Of Philosophy**, London, 2000, s. 908.

²³ en.wikipedia.org, **universals**maddesi (28.01.2012).

Tümel ismi tikele karşıttır, tıpkı tümel sıfatının tikele karşıt olması gibi. Paradigmatik olarak, tikeller somuttur (Sokrates bir insandır); oysa tümeller soyuttur (insanlık) gibi. Bunun yanında tümellerin soyut olma zorunluluğu olmadığı gibi tikellerin de soyut olma zorunluluğu yoktur. “Tümeller meselesi” tümel kavramların gerçekten var olup olmadıkları ile ilgili olarak ortaya çıkmış, metafiziğin çok eski bir meselesidir. Bu mesele, nesnelere kendi aralarındaki benzerliklerin ve niteliklerin uzlaşımını sağlayan fenomenin açıklanması girişimleridir. Örneğin; bir tutam çimen ve Granny Smith (bir çeşit yeşil elma) elmaları benzerdir veya “yeşillik” niteliğine sahiptirler. Buradaki mesele bu iki şey arasında ne tür bir uzlaşım olduğunu açıklama meselesidir. İleride detaylıca ele alınacak olsa da bilmek gerekir ki, bu hususta iki temel yaklaşım vardır: “Realist bakış” ve “nominalist bakış”. Realist bakış, tümellerin kendi başlarına, bizzat varlıklarını kabul ederler ve soyut tümelleri bu nitelikleri açıklamak için kullanırlar ve uzlaşım yeri olarak, bu soyut tümelleri varsayarlar. Yine ileride detaylıca ele alınacağı gibi nominalistler (adçılar) ise, tümellerin bu şekilde kabul edilen varlığını inkâr ederler. Onlar, ortak niteliği izah etmek için tümellerin varlığı zorunlu değildir. Üçüncü bir bakış olan konseptualistler (kavramcılar) ise, tümellerin sadece zihinde var olabileceklerini ileri sürerler ve tümellerin bağımsız varlığını inkâr ederek onları ancak kavramsallaştırıldığı takdirde kabul ederler. Zaten tümeller meselesinin kritik noktası da burasıdır: Dilin kullanımına ve ontoloji diline ile ilişkin olarak ortaya çıkan karmaşık durum.²⁴

Tümellerle ilgili değişik tariflerden faydalanarak derinlemesine bir tanımlamaya gidebilmek için tümel teriminin zıddından hareket edebiliriz. Yani “tikel” teriminin ne olduğunu ortaya koyarak tümelin bir başka yönünü açıklığa kavuşturabiliriz. Tikel (*particular*), mantıkta bir türün bütün bireylerine değil de bir ya da birkaç bireyine ilişkin olandır.²⁵

Cevizci ise, sözlüğünde, tikel için şu tanımlamayı getiriyor: “Tikel, birinci anlamı ya da sıfat anlamı içinde ‘tüm ’den farklı olarak ‘bazı’ yı ifade eden, yani bir iddianın, bir sınıfın tüm üyeleri için değil de belirsiz bir bölümü için geçerli olması durumunu ortaya koyan terim. Sıfattan türetilen isim olarak, metafizikte, var olan bağımsız bir varlığa, bireysel bir gerçekliğe, bir sınıfın üyelerini belirleyen özelliklere karşıt olarak, o sınıfın bi-

²⁴ en.wikipedia.org, **universals** maddesi (28.01.2012)

²⁵ Akarsu, s. 175.

reysel bir üyesine işaret eden isim.”²⁶ Karşılaştırmalı olarak tümel-tikel ilişkisini ortaya koymak bakımından şunu söyleyebiliriz: “Tikelin, bir şeyin bireyliğini, tekliğini, biricikliğini, bireyselliğini ve başka şeylerden olan farklılığını gösterdiği yerde, tümel; şeylerin belli bir bakımdan olan benzerliğini aynılığını, ortaklığını vurgular”.²⁷

İşte tam da burada tümel ile tikelin karşılaştıkları noktada hangisinin bilgi veren pozisyonunda olduğu sorusu can alıcı noktadır veya bilgi nesnesi olarak tümel mi esas alınacak yoksa tikel mi sorusudur? İkilemin doğduğu kritik soru tam da budur: Bilgi veren tümel midir tikel midir? Bu noktada tümelin bilgi değerine işaret eden görüşleri ve karşısında yer alan, tikelin bilgi değeri taşıdığını söyleyen görüşleri ayrı ayrı ele alarak tümeller meselesine girmiş olacağız.

Ockhamlı'nın yaşadığı çağa kadar geçerliliğini sürdüren yerleşik görüşe göre, ancak gerçek şeyler bize kesin bilgiyi verebilirler. Bunlar da tümellerdir. Tikel olan şeylerin bu bilgiyi vermeleri beklenemez. Onlar ancak kendilerinin bilgisini verebilirler. Bundan dolayı da gerçek bilgi evrensel olanın, tümelin bilgisidir. Evrensel (tümel) terimler, mesela insan gibi, diğer tikel bireylerin ancak kendileriyle ilgili olan bilgiyi verdikleri yerde insan terimiyle ilgili mutlak bilgiyi verir. Bundan dolayı da zihnimizde tikel bir bireyi tanımadan önce “insan” tümelini bilebiliriz. Benzer bir şekilde sadece tümel, nesne veya şeylerin, duyuların ve zihnin, bilgiye nesne olabileceği en uygun yerdir.²⁸

Aristoteles'in bunlara yakın görüşler taşıdığını görüyoruz. Ona göre:

“Tümel olmaksızın bilime ulaşmak imkânsızdır. Ancak tümelin bireysel olanından ayırt edilebilmesi, idealar öğretisinin doğurduğu bütün güçlüklerin kaynağıdır. Fakat Sokrates'i izleyenler, sürekli akış içinde bulunan duyusal tözlerin dışında gerçekten diğer tözler varsa, onların ayrı olması gerektiği görüşünde oldukları için, bu tümel olarak alınmış tözleri ayrı gerçeklikler olarak vaz ettiler. Bunun sonucu ise, onların sisteminde tümel tözlerle bireysel varlıklar arasında hemen hemen bir doğa özdeşliğinin var olmasıdır.”²⁹

Tümel kavram, kendisini meydana getiren fertlerin ortak özelliklerini veya benzerliklerini bir ortak paydada toplamaktadır. Ancak ferdin kendi şahsına münhasır özellikleri

²⁶ Cevizci, s.6 64.

²⁷ a.g.e., s. 678.

²⁸ Gordon Leff, **William Of Ockham, The Metamorphosis of Scholastic Discourse**, Manchester University Press, Manchester, 1975, s. 105.

²⁹ Aristoteles, **Metafizik**, Cilt II, Ege Üniversitesi Basımevi, çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1993, s. 259.

ise bu sayede törpülenmekte ve mahiyeti daraltılmaktadır. Bilim yapmak için veya bir gerçekliği kavrayabilmek ve iş gören bir eylemde bulunabilmek için tümelin birleştiriciliğinin mahsurları görmezden gelinbilir mi? Örneğin “mavi” kavramını ele alalım. Mavi bir renk çeşidi olarak ortak bir nitelik üzerinde uzlaşım olarak, kabul görmüş bir isim ve sıfattır. “Mavilik” özelliği taşıyan her şeye mavi deriz ve onu mavi diye niteleriz. Sadece mavi tümeli, geçerli kabul edilince örneğin “çivit mavisi” ya da “gök mavisi” veya “parlament mavi”sinin kendine has özellikleri atlanmaktadır. Böylece kapsamın daraltıldığı ortadadır. Birey, ait olduğu tümel içerisinde eritildiğinde, tek tek nesnelere artık bilgi vermezler. Bu durum bize bir kolaylık sağlamaktadır. Örneğin, maviliğin detaylarında boğulmadan maviliğin ne olduğu konusunda ortak bir “kanı” oluşturabiliriz. Tümeller, pratik bir faydaya yönelik bir uzlaşımın aracı, hatta amacı olur. Mavi sandalye dediğimiz zaman kimse itiraz etmiyor ve bir uzlaşma sağlanıyorsa o sandalyenin maviliği üzerinden bir bilgi temellen-dirmesi inşa edilebilir.

Felsefenin Temel İlkeleri adlı eserinde Gazali, tümellerin ilimdeki oynadığı role dikkat çekmiş ve şöyle söylemiştir:

“Bu insan canlıdır veya beyazdır dediğimizde beyazlığın ve canlılığın insana nispetinin farklı olduğunu kavrarız. Evrende dört sayısı var mıdır yok mudur diye şüphe edilse yine de zihninizde dört sayısı zedelenmez. Aynı şekilde insanın mahiyetini yani insanın beyaz olup olmadığını veya var olup olmadığını anlamaya ihtiyaç duymadan zihinle kavrayabilirsiniz. Fakat hayvan olduğunu anlamadan insanı anlamamız mümkün değildir. Zihniniz bu örneği anlamıyorsa bunu timsah veya dilediğiniz bir hayvanla değiştirin. Böylece varlığın bütün mahiyetler için ilintili olduğu ortaya çıkacaktır. Hayvanı anlamadan insanı, sayıyı anlamadan dört sayısını anlamak imkânsızdır.”³⁰

Yine Gazali’ye göre:

“İster insan zihninde olsun ister dış dünyada, tümelin altındaki tikelin var olabilmesi için tümelin kendisi var olmalıdır. İnsan veya atın var olabilmesi için önce hayvanlığın var olması gerektiğini biliyorsunuz. Aynı şekilde daha önce sayı bulunmalıdır ki, sonradan dört beş gibi sayılar var olsun. İnsan olmak için, önce gülen olmak gerekir demeniz mümkün değildir. Aksine gülen olmak için, önce insan olmak gerekir denilebi-

³⁰ Ebu Hamit El-Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. Cemalettin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 50.

lır. İnsanın (gülen) olması yapısıyla alakalı bir durumdur ve insanın ilintisel bir nitelidir. Bu nitelik, insanın varoluşuna tabidir.”³¹

Gazali’ye göre, insanı canlı, siyahı renk, dördü sayı kılan nedir diye sorulması mümkün değildir. İnsan, özü gereği hayvandır. Herhangi bir kişi insanı hayvan kılmış değildir. Çünkü biri onu hayvan kılmış olsaydı, zihinde insan kılıp, gülen kılmaması mümkün olduğu gibi, hayvan (canlı) kılmadan insan kılması da mümkün olurdu. Kısaca yüklem konudan farklı olmadığı ve bütünüyle ondan çıkmadığı sürece kendisi için bir nedenin aranması mümkün değildir. Mümkün niçin mümkün, zorunlu niçin zorunlu gibi sorular sorulamaz. Fakat mümkün niçin mevcuttur diye sorulabilir.³²

Ancak bu durumun sürekli, tartışmasız bir yol ve yöntem olmasına karşı çıkıldığı da malumdur. Yani mutlak genelleştirmenin, toptancılığın tehlikeli bir durum olduğunu söyleyenler de az değildir. *Epistemik Cemaat* adlı doktora teziyle tanınan Hüsamettin Arslan’a göre de durum böyledir:

“Tümelciliği (universalism), mutlakçılık olarak da isimlendirebiliriz. Buna göre evrenselcilik, benzerliklere vurgu yapar. Bunun zıddında ise rölativizm mevcuttur. Buna göre bireyin hakikatini geçiştiren evrenselcilik, tümelcilik veya universalizm (mutlakçılık), güçlünün tercih edebileceği bir stratejidir. Düşünsel tekeli elinde bulundurma stratejisinin bir gereği olarak varlık bulmaktadır. Böylece bilgi, meşrulaştırılmış bir güç fonksiyonu icra etmektedir.”³³

Bir başka örnek bize tümelin pratik bir faydayı yerine getirmek üzere oluşturulduğunu ispatlamaktadır. Örneğin engelli sporcuların katıldıkları bir koşu yarışını ele alalım. Değişik seviyelerde engelli sporcular aynı kategoride yarışa sokulmaktadır. Bazılarının iki ayağı da engelli iken, bazılarının ise tek ayağının engelli olduğunu görüyoruz. Bazılarının diz kapağına kadar olan organından yoksun iken bazısı sadece ayak bileğinden yoksun. Ancak bağlı buldukları federasyon bunları aynı kategoride mütalaa ederek tek başlık altında toplamaktadır: “Paralimpik müsabakaları”. Eğer federasyon aynı seviyede fertleri aramaya kalkarsa bu durumda müsabakaların yapılması imkânsız hale gelecektir. Çünkü

³¹ a.g.e., s. 51.

³² a.g.e., s. 52.

³³ Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2007, s. 31.

yaşları, kiloları ve engelli oluşları aynı olan insanları bir araya getirmeleri imkânsız olacaktır. Başka bir örneği futboldan verebiliriz. Diyelim ki, birinci ligde top koşturan takımların oyuncularının maddi değeri, birbirinden farklı seviyelerde olsunlar. Bazılarının bir oyuncusu, diğer bazı takımların tüm oyuncularının -maddi değer bakımından- toplamından daha fazla olsun. Takımlar arasında güç bakımından bir eşitlik yok ancak yine de bu takımlar aynı ligde yer almaktadırlar. Bu durumu baştan kabul ederler. Çünkü öteki türlü işin içinden çıkılmaz. Başka türlü düşünerek ayrıntıya girilirse futbol oynanmaz. Herkes bu duruma razı olur ve iş yürür. Bize göre de tümeller hususunda olan şey budur. Ortak paydada bir araya gelen fertlerin toplamından bir bütün oluşmaktadır. Ancak fertlerin kendilerine has özellikleri “bütün” içerisinde kaybolmaktadır. Peki, mesele sadece bu kadar basit bir toplama işi midir?

Bu konuda kendine has görüşleri olan Henry Bergson ise meselenin faydacılık yönüne işaretlerle şu görüşleri öne sürmektedir. Ona göre tümellerin çoğunun, toplum hayatında karşılıklı konuşabilme imkânı sunması bakımından birer “soyutlamadır”. O, *Madde ve Hafıza* adlı eserinde hem nominalizmi hem de kavramcılığı döngüsel kaldıkları gerekçesiyle eleştirmiştir. Bu iki yaklaşım da genele varmak üzere tekil nesnelere algısından hareket ettiğimizi varsayar. Dolayısıyla genel olana, birbirine benzer şeylerin benzemeyen yanlarını dışarıda bırakarak, yani soyutlama yaparak, vardır.³⁴

Yine Henry Bergson’a göre kelimeler sadece bir şeyden ötekine yol almayı sağlamakla kalmaz, ayrıca algılanmış olan şeyden, onun hatırasına, temsiline (representation), ideasına geçmeye imkân tanır.³⁵

Soyutlamaya vurgu yapan Bergson, kolektif yaşam için bunun gerekliliğine işaret eder. Buna göre idealar, bir grubun bütün üyelerinde ortaktır. Bu ortaklık sayesinde, kolektif faaliyete imkân tanır. Bunun karşısında somut ve bireysel sezgiler, bizi tecrit edilmişliğe ve güçsüzlüğe mahkûm eder. Sosyal hayat somut bireyseli bastırır. Soyut tümeli teşvik eder.³⁶

Farklı şeyleri neden bir araya topladığımızı, yani tümel kavramları neden kurduğumuzu pratik faydaya yönelik olduğunu söylerken Bergson, bunu dilin bir icabı oluşuna bağlamaktadır. Ona göre tek tek her şeye ayrı, özel ad vermeye kalkışılacak bir dil, aslında

³⁴ Henry Bergson, **Metafizik Giriş**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2011, s. 29.

³⁵ a.g.e., s. 27.

³⁶ a.g.e., s. 29.

konusulmayacaktır ve bu itibarla da artık dil olmayacaktır. Her bireyin ayrı bir kelimeyle adlandırılacağı böyle bir dilde kavramsal düşünce de konuşma da imkânsızlaşır. Dolayısıyla tümel düşünme biçimi (genellik), kavramsallaştırmanın ve dilin tabiatında vardır. Sonuç olarak, dil bu genelleştirmeyi ve soyutlamaları yaparken realiteyi de sabitler ve onun özündeki hareketi ve değişimi de görmemizi engeller. Kavramsallaştırma, diskursif düşünceye imkân vermekle birlikte, soyutlarken aynı zamanda genelleştirir, tek bir özelliği ancak sonsuz sayıdaki şey ile ortak kılarak simgeleyebilir. Sonuç olarak, kavramlar şeylerin özel yanlarını dışarıda bırakmakla onların aslını da tahrif etmektedir.³⁷

İleride detaylıca ele alınacağı gibi Ockhamlı, kelimeleri birer boş kap olarak görmektedir. Bergson ise bu yaklaşımı sığ görmektedir. Kelimeleri sadece düşünceyi taşıyan birer araç konumuna indirgemenin yanlışlığından bahsetmektedir. Tümeller konusunu metafiziğin en merkezi konusu olarak gören filozofların sayısı hiç de az değildir. Tümel kelimesi, dilimizde kullandığımız sıradan kelimelerden değildir. Problemin ne olduğu hususunu bir kavrama indirgemek oldukça zordur. Bu nedenle çeşitli şekillerde ele alınmalıdır.

Örneğin, “burada bir sürü mavi şeyler var”: Şort, sandalye, okyanus, gökyüzü. Hepsi de farklı şekillerde bulunurlar fakat ortak yönleri mavi olmalarıdır. Şu halde bu mavi şeyler tikel şeylerdir ve tikeller evrende zaman ve yer kaplarlar. Fakat “mavilik” niteliği ise, hepsinin paylaştığı bir tümeldir. Yani “mavi şeyler” tikel, fakat “mavilik” tümeldir. Mavi şort, okyanus, sandalye uzayda yer kaplar, fakat mavilik zaman dışındadır. Mavi nesnelere, maviliğe ait bütün niteliklerin birçok örnekleridir. Bir tümel ise hiçbir şeyin kendisine sahip olmadığı bir şeydir.

İkinci olarak, farklı tikel nesnelere ortak nitelik taşımaktadırlar. Eğer bunlar ortak nitelikler ise sadece tikellerin niteliklerine ait durumlar değil, niteliğin kendisi olan bir ortak nitelik olmalıdır. Böylece biz bu âlemden varlığa ait iki türle karşı karşıya oluyuz. Biri keyfiyeti olan tikel şeyler, diğeri ise nesnesi olan nitelikler. Nitelikler, bir şeye ait olmaları gerektiği için tek tek nesnelere, tikel şeylere ihtiyaç vardır. Aynı şekilde nitelikler olmaksızın da yapamayız. Çünkü tikellerin, tek tek nesnelere sahip oldukları bir şey olmalı. Yani biri olmaksızın diğeri izah etmenin anlamsızlığı ortadadır. Mavilik olmadan mavi şeyi, mavi şey olmadan maviliği anlayamıyoruz.

³⁷ a.g.e., s. 31.

Üçüncü olarak da belli isimler tekil bir şeye işaret eder “George Washington” tekil bir insandır. “Washington” tekil bir şehirdir. “Pasifik” de tekil bir okyanustur. Ancak tümel kelimeleri, tıpkı “mavi”, “insan” gibi bir gösterge anlamında bir şeye işaret eden bir isim olarak kullanırız. Bu kelimeler tekil nesnelere isimleri değildir. Aksine genel niteliklere ait isimlerdir. Bu sebeple de tümeller nesnelere ait oldukları gibi olmak zorundadırlar.³⁸

Tümel kavramlarla ilgili olarak açıklamalarımıza renkler üzerinde örneklere devam ettiğimizde görüyoruz ki, insan zihninin kavrayışı ve yaratıcı özellikleri bir taraftan keyifli bir zihin analizi, diğer taraftan dilin kullanımının getirdiği imkânlarla hareket etmektedir. Mavi ve kırmızı renkleri üzerinden bu tartışmaya örnek teşkil edecek yönleri ortaya koyabiliriz: “Mavi’yi”, “bir mavi”, “bu mavi”, “şu mavi” gibi birçok şekilde kullanıyoruz. Mavi gökyüzü, lacivert, gök mavisi gibi mavinin pek çok tonunu içeren şeylerden bahsedebiliriz. Gerçekten çok farklı tonlarda birçok örneğini verebileceğimiz bu şeylerin hepsini mavi kılan şey nedir? Koyu ya da hafif tarzda mavilik özelliğini barındıran şeyleri, mavilik ismi veya sıfatı altında toplayan şeye mavilikten aldıkları pay veya oran (proportion) olarak karar kılabiliriz.

Bu (renk) mavidir.

Bu (kitap) mavidir.

Bu (gölge) mavidir.

Buradaki “dır”ın farklı bir anlamı yoktur.

Bu (renk) renk olarak mavi ile tamamen aynıdır.

Bu (kitap) mavi ile renklendirilmiştir.

Bu (gölge) mavinin gölgesidir.

Bu renk, renk olarak aynı renktir; fakat bunların tamamı ton açısından aynı değildir.³⁹

³⁸ John Hospers, **An Introduction to Philosophical Analysis**, University of California, Los Angeles, 1953, s. 354.

³⁹ Jonathan Westphal, **Universals and Creativity**, The Journal of the Royal Institute of Philosophy, Volume 65, 1990, s. 255.

Kırmızı renk örneğiyle de benzer bir durumu ifade etmemiz mümkündür. Koyu kırmızı ya da açık kırmızı olabilir. Bu ikisinin ortak noktası “kırmızılıktan” aldıkları pay ya da miktar veya orandır (*proportion*). Çünkü değişik tonlarda kırmızılığı barındırmalarına rağmen, biz onları kırmızı renk ailesi içinde mütalaa ederiz. Ton farklılığı, o özelliği taşımasına müsaade etmektedir. Ortak özellik kırmızılıktan alınan paydır. “Kırmızı” başka renklerle de hayatiyetini sürdürür. Ancak saf kırmızı ise böyle değildir. Saf olmayan kırmızının tonları içlerinde kırmızıyı barındırır. Onlar kırmızının tonlarıdır. Fakat onların kırmızı oluşu, saf kırmızılık anlamına gelmez.⁴⁰

Ockhamlı William’a göre evrensel, tümel şeyler zihnimizin özelliklerinden kaynaklanır. Tümel birçok şeyi temsil etmek manasında da bazen bir sembol veya gösterge olarak iş görür. İşte bu noktada Ockhamlı’nın, tümel, evrensel kavramlara biçmiş olduğu rolü ve tanımını tekrarlayacak olursak; Tümel kavramlar, sadece ve sadece zihinde yer alan tekil şeylere ait benzerliklere verdiğimiz ortak isimlerdir. Tabi ki bu benzerlik bir nesnenin fotoğrafik olarak temsili manasına gelmez. Ancak dış dünyadaki bütün tekil şeylerden ayırt etmeye yarayan bir örnek, model manasına gelir. Kavram ile nesne arasındaki benzerlik dolayısıyla kesin bir mütekabiliyet ve doğal bir temsil imkânı verir. Dışımızdaki benzerlikler gerçekten de evrensel ideallerdir. Bu evrenseller, tümeler, zihin dışında var olmuş gerçeklikler değildir. Kavramın içeriği gerçeğe tekabül eder, farklı bir şeye değil. Fakat kavramın evrenselliği, zihin dışındaki bazı başka tümelerin karşılığı demek değildir.⁴¹

Şimdi tümeler meselesinin felsefeye nasıl ve nereden girdiği konusuna bir göz atalım. Girişte söylediğimiz gibi, tümeler meselesi hem Aristoteles’e hem de Platon’a dayandırılmaktadır. Buna göre tümelerin bir felsefe problemi olarak ortaya çıkışı bu iki filozofun bu konudaki birbirine zıt kutuplarda duruşlarıyla alakalıdır. Yani bize göre de tümelerin Platona dayandığını söylemek de Aristoteles’e dayandığını söylemek de doğrudur. Aristoteles ve Platona dayandığı hususunda ortak bir görüş olan tümeler meselesi, esasında “öz” ve “varlık” arasındaki öncelik problemidir. Platon idealar kuramıyla her zaman özün varlıktan önce geldiğini kanıtlamaya çalışırken, Aristo için tikel nesnelere gerçekliği

⁴⁰ a.g.e., s. 258.

⁴¹ Menges Matthew C, **The Concept of Univocity, Regarding the Predication Of God And Creature According to William Of Ockham**, Louvain, Belgium, s. 22.

söz konusudur. Tek tek nesnelere hareketle tümelin bilgisine ulaşılacağını ifade etmesi, bireysel edimleri ön plana çıkarıp bireyin tercihlerinin ve eylemlerinin belirleyicisi olmasının yolunu açar.⁴²

Tümellerin köken itibarıyla Platon ve Aristo'ya dayandığı hususunda görüş birliği vardır demiştik. Ancak bunun sistemli bir şekilde felsefi problem haline gelmesi ise Yeni Platoncu Porphyrios'un, Aristo'ya ait "Kategoriler" adlı eserine yazdığı giriş bölümünde bu konuyu ele almasıyla ortaya çıkmıştır. Burada Porphyrios, tümellerin zihinden bağımsız realiteler mi yoksa zihnimizin ürettiği kavramlar mı olduğunu tartışma konusu etmiştir. Eğer tümeller, insan zihninden bağımsız iseler, cismani varlıkları vardır veya cisimsizdirler. Yine eğer bu tümeller cisimsiz varlıklar iseler akla uygun şeylerden ayrı olarak var olurlar veya eşyanın kendisinde mevcuttur.⁴³

Tümellerin kaynağına bir başka açıdan bakan Felsefe Tarihçisi W.T.Jones ise şöyle söylüyor: İnsanların vahiyden ayrı olarak sadece iki bilme tarzına (bunlar da akıl ve algı) sahip oldukları konusunda filozoflar arasında genel bir görüş birliği vardır. Ayrıca algının bildiği şey, tikelin bilgisidir. Yani uzay ve zaman kategorileri çerçevesinde ortaya çıkan, tek tek nesnelere ait bilgiden bahsediyoruz. Tümeller tartışması üzerinden yürüttüğümüz bilgi ve algıya dair tartışmanın bu noktasında aklın bilebileceği şeylerin neler olduğu hususunda düğümlenen tartışmalar, inanç söz konusu olunca ayrışma, kaçınılmaz olmaktadır. Çünkü akıl, tümel hakikatleri bilir. Mesela "bir üçgenin iç açılarının toplamı iki dik açıya eşittir", "tüm insanlar ölümlüdür" gibi. Ancak Ortaçağ'da filozoflar, algı ve algıya nesne olan şeylerle pek ilgili değillerdi. Çünkü duyu algısı, Hıristiyan dinine dair hakikatler ve Tanrı hususunda bir bilgi veremez. Bu yüzden de dini hakikatleri eğer insanlar bilebileceklerse bunun akıl aracılığıyla olması zorunludur. İşte bu yüzden Ortaçağ filozoflarının dikkati, aklın doğasında ve akıl nesnelere verilen adla yani "tümellerin statüsüne odaklanmıştır."⁴⁴

⁴² Elif-Akgün-Hasan Aslan, **Üç Özgürlük Paradigması**, I. Uluslararası Felsefe Kongresi, 14-16 Ekim 2010, Bursa, s. 115.

⁴³ Gracia J.E. Jorge-Timothy B.Noone, **A Companion to Philosophy in the Middle Ages**, Blackwell Publishing, 2002, s. 698.

⁴⁴ W. T. Jones, **Ortaçağ Düşüncesi Batı Felsefesi Tarihi**, çev: Hakkı Hünler, II. Cilt, Paradigma Yayınları, 2006, İstanbul, s. 293.

Ortaçağ felsefesinin genel özellikleri içerisinde görülüyor ki, realist çizgi hâkimdir. Ancak, Ockhamlı William'ı istisnalardan sayarak diyebiliriz ki, realizm Ortaçağ Felsefesinin merkezi düşünce ve atmosferidir. Bu da tabii ki tümeller konusundaki tutumla kendisini ortaya çıkarmaktadır. Genel olarak fenomenler âleminde bağımsız bir gerçeklik alanının var olduğundan hiç şüphe duyulmamıştır. Gerçekliği, insan zihninin kapsamı dışında, beşeriyetin üstünde ve ötelede bir yerde kabul ettikten sonra, dışımızdaki bu âlemin mutlak manada var olan ezeli, ebedi ve değişmez Tanrı manasında tinsel bir yapıda görmüşlerdir. Bu da tümellerin insan zihninden bağımsız, hakikatin yegâne alanı olarak algılandığını göstermektedir.⁴⁵

Tümel tam olarak nedir? Ortaçağı tümüyle meşgul eden bu meseleye düşünürler, isimlerin işaretlediği şeyleri inceleme yoluyla anlam verme cihetine gittiler. Örneğin “Sokrates” ve “Platon” gibi kelimeler, duyu algısında tecrübe edilen tek tek tekil adlardır. İşte “insan” dediğimizde neyi adlandırmaktayız? Ortaçağ, akıl yoluyla bilebileceğimiz tümeller olduğunu söylemektedir. *Aristoteles'in Kategorilerine Giriş* adlı eserinde Porphyrios'un dile getirdiği alternatifler, bilgi konusunda, dolayısıyla tümeller hususunda belirleyici idiler. Jones bu konudaki görüşlerini şöyle bağlamaktadır:

“Şimdilik cinsleri ve türleri ilgilendiren şeylerde, bunların kalıcı gerçeklikler olup olmadığını ya da zihnin yalın kavramları olup olmadığını, tözel gerçeklikler olduğu kabul edildiğinde, cisimli mi yoksa cisimsiz mi olduğunu, son olarak da onların ayrı ya da duyulur şeylerde ve onlara göre varolup olmadığını bilme konusunda söz söylemekten kaçınacağım. Bu tür sorular, en yüksek uğraşlardır ve çok büyük araştırma azmi gerektirir.”⁴⁶

Geçekten tümeller meselenin çok çetrefil bir geçmişi ve eski bir yönü de var. Sadece dilin bir gereği veya soyutlama ihtiyacının ya da kavramsallaştırmanın bir gereği olarak “tümel” in varlığı kabul edileceği gibi, Platonun idealar düşüncesine dayandığı görüşü de geçerlidir. Tümellerin varlığını gerçek kabul eden görüşe “realizm” ya da “kavramsal realizm” diyorduk. Bu, metafiziksel anlamda realizm demektir. Yani genel, evrensel, tümel kavramlar şimdi ve şurada gördüğümüz gerçekliklerinden bağımsız, ayrı bir âlemde varlığı

⁴⁵ Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, 1999, Bursa, s. 20.

⁴⁶ Jones, a.g.e., s. 294.

olan şeylerdir. Mesela bir kediyi ele alalım. Orada bir kedi var ve aynı zamanda bu kedinin örneği olan bir “kedi olma” (*being a cat*) veya kedilik (*cathood*) var. Sık sık tümeller için “lık”, “lık” eki getirilerek oluşturulan doğal ya da idiyomatik sesler vardır: “İnsanlık”, “mavilik”, “doğruluk” vs. Fakat Platonun ana ilgisi tümellerle ilgili olarak ahlaki (*moral*) keyfiyetler ve matematiksel varlıklardı. “Mükemmel meziyet”, “mükemmel iyilik”, “mükemmel adalet” bu dünyada var olamaz. Yani hiçbir iyilik bu dünyada mükemmel örnekler değildir. Aynı şekilde bu dünyada “mükemmel bir doğru çizgi” veya “mükemmel bir daire” bulunamaz. Şimdiye kadar bizim yaptığımız daire, doğruluk ya da iyilikler mükemmel ait idealardı. Bizim bunun mükemmel bir idea olmadığını söylediğimizde, bizim mükemmel bir daire fikrine sahip olmamız gerekiyordu. O halde biz mükemmel dairenin ne olduğunu bilmiyoruz idiysek daire hakkında nasıl bir tahminde bulunuyoruz o zaman? Bir yerde bir şekilde mükemmel bir daire olmalı ki biz bunun yetersiz, mükemmel olmayan bir daire olduğuna karar veriyoruz. Platon, bu kavram ve düşüncelerimizin önceki varoluşumuzdan kaynaklandığına inandı ve biz bu dünyaya gelmeden önce bunun doğrudan bilgisine muttali olduk. Bu yüzden de Platon, tecrübelerimize konu olan şeylerin ilk örneklerine, mükemmel olan asıl örneklerine ilgi duydu.⁴⁷

İlk Örnek: Platonun ilk diyaloglarının tümüne yayılmış olan bu bakışa göre bu ilişki orijinal ile kopya veya sahtesi arasındaki ilişki gibi anlatılmıştır. Modelden kopya edilerek ya da bakarak çizilen bir model gibi algılanmıştır. Hakikatte mükemmel bir at vardır, fakat bu dünyadaki bütün atlar mükemmel değildir. Bir yerde mükemmel bir daire vardır, mükemmel bir iyilik vs. Çizilen bir nehir yatağı resmi, mükemmel olanın bir kopyası veya sahtesidir. Hospers’e göre bu iki dünya algısı tümellerin açıklanması için yeterli görünmüyor. Çünkü diyor Hospers, bir kopyanın diğer kopya ile olan ilişkisi iki tekil arasındaki ilişki olarak kalır. İki şey arasındaki ilişki mükemmel olmayabilir ve bir kimse bu eksik ve yetersiz şeyler hakkında konuşabilir. Ancak mükemmel olan örneklerin yeterli veya yetersiz, az mükemmel ya da çok mükemmel olduğunu nasıl söyleriz? Ya da mesela bu rengin maviliğin bir tonu olup olmadığını nasıl söyleyeceğiz? Birçok kişi Platon’un bu iki dünya teorisini biraz şiirsel ve yüceltilmiş buldu. Uzun ve zaman içerisinde yer alan bu dünya ve

⁴⁷ Hospers, a.g.e., s. 355.

onun ötesinde yer alan diğer dünya inancı, ona bir ilham kaynağı oldu. Hospers'e göre tümeler teorisi olarak Platon'un model-kopya kavramı, sadece bir mecazdan ibarettir.⁴⁸

Katılma: Platon, bu bağlamda başka bir mecaz daha kullanmıştır. Bu mecaz “katılma” mecazıdır. Tekil nesnelere, tümel olana, onun içine dâhil olurlar. Fakat burada “katılma” kelimesi önceki tanımına göre zorla bağdaştırılmıştır. Yani kelimenin içine zorla sokulmuş görünüyor. Burada asıl olan şey, tek tek bireylerin bir tümel atında toplanması meselesidir. Bir akşam yemeğine yeterince yemek olmadığı halde daha fazla insanı oraya sığdırmaya çalışma. Birçok tekil maviyi eğer herhangi bir tehlike varsa ona katmanın maviğe sağlayacağı nedir? Kısaca daha açık bir örnekle Platon aynı gemiye sığınmış farklı insanlar örneğini verir, fakat kesinlikle içine sığınan insanların tümünü koruyacak kadar büyük olmayabilir bu gemi. Bu ikinci teori de Hospers'e göre yetersizdir. Platon bu örnekleri benzetme maksadıyla vermiş görünüyor yoksa tikel ile tümelin ilişkisini izah için yeterli görünmüyor.⁴⁹

Platon, tümelerle tikel ilişkisini ima eden bu tarz benzerlikleri ortaya koyan ifadeler serdetmiştir. Fakat doğrudan bu ilişkiyi ifade eden şeyler söylememiştir. Ancak tümeler ile tek tek nesnelere arasındaki ilişkinin diğer şeylerin birbiriyle olan ilişkisi gibi olmadığını belirtmek maksadıyla örnek ve kopyası ilişkisini veya örneğini vermiştir diyebiliriz. Bir mavi nesnenin “mavilik” örneği ile veya üçgen örneğinin, “üçgen olma” ile arasındaki ilişkiyi bu şekilde izah etmiştir. Bir zorluk da şu şekilde ortaya çıkmaktadır. Yani şu “üçgen olma” ile “üçgen” örneği ve mavi gökyüzünün “mavilik” örneği ile açıklanmasında şöyle bir zorluk ortaya çıkmaktadır: A, B'nin kuzeyi olsa, o zaman “kuzey olmanın örneği mi olmuş olmaktadır? Bu imkânsız bir durumdur. Hâlbuki nesnelere büyüklükleri ve küçüklükleri diğer nesnelere nispetle olur. Bir fil bir fareye göre büyüktür fakat bir eve nispetle küçüktür. Tekil nesnenin kendisi bir keyfiyete sahip değildir fakat sadece diğer şeyler, diğer nesnelere ilişki içindedir. Hospers'e kulak verelim:

“Büyük, basit bir özellik değildir, fakat bir ilişkidir ya da ancak “ilişkiye” ait bir özelliktir. Bir şeyin başka şeyle ilişkisi, kendi içindedir. Montreal'in New York'la ilişkisi veya Edinburgh'un Londra'yla ilişkisi de kendi içinde meydana gelen bir ilişkidir. Gerçekte bu noktada üç tip hakikatten bahsedebiliriz: Tikeller, tümeler ve nitelikler.

⁴⁸ a.g.e., s. 356.

⁴⁹ a.y.

İlişkileri, zihinde bir aşağı kategoriye koyuyor değiliz. Nesnelere dışarıda bir yerde var iken biz, zihin tarafından şeyler arasındaki ilişkilerin zihne bir katkı yaptığını söyleyemeyiz. Platon bunun farkında idi. Burası Atina'dır ve Sparta oradadır ve bu ikisi arasındaki ilişki, işte mesela "Atina, Sparta'nın Kuzeyinde" veya "Atina, Sparta'dan daha büyüktür".⁵⁰

Platon için tümeller, kendilerinin örnekleri olan varlıklardır. Eğer diyor Hospers, ben Atina ile ilgili olarak düşünceye dalarsam bu tekil bir şeyle ilgili yaptığım düşüncedir. Hem de fiziksel anlamda değil, zihinsel anlamda bir düşünce olmuş olur. Düşünceler, hayaller, halüsinasyonlar ve diğer zihinsel fenomenler her ne kadar fiziki varlıklar hakkında olsalar bile, zihinsel oldukları için tekil varlık olarak kabul edilirler. Platon matematiksel varlıkların sadece zihinde olduklarına karşı çıkar. Mesela bir kimse bir matematik teoremini keşfetse o kimse yeni bir şey icat etmiş değildir. O, olan bir şeyi açığa çıkartmıştır, keşfetmiştir o kadar. Onun keşfettiği şey, Cebelitarık Boğazındaki bir kaya gibi gerçektir. Bir teorem bir şeydir, fakat bir başka kimsenin kafasındaki şey, başka bir şey olarak kalır. Dolayısıyla düşünceler, tekil hadiselerdir, tümel şeyler değildir.⁵¹

Cevizci, tümeller konusunda Boethius'un görüşlerini de şu şekilde aktarmaktadır: "Porpyrhos'un İsağoji'sini Latinceye çeviren Boethius'un da tümeller konusuna el atması düşünülemezdi. Onun bu konuda yaptığı tanımlama ilk tanım olmamakla birlikte, Aristoteles'in "tümele çokluğa yüklenmeye uygun olanı" anlamak istediği yerde, Boethius, tümele birçok şey tarafından; **a)** mesela bir tepsi böreğin, ondan bir dilim alan herkes tarafından paylaşılmasında olduğu gibi, parça parça değil de bir bütün olarak, **b)** kelepir bir evin birçok el değiştirmesinde olduğu gibi, art arda değil de aynı anda ve **c)** çok sayıda insanın halka açık bir toplantı ya da törene katılmasında olduğu gibi dışsal ya da arazi bir biçimde değil de ondan pay alan şeylerin metafiziksel oluşumuna katkıda bulunacak şekilde, paylaşılan ya da pay alınan bir şeyi, genel bir yapıyı anlatmak istemiştir. Söz konusu tümel tanımından, ilk bakışta, Boethius'un realist bir tümel görüşüne sahip olduğu çıkarılabilmekle birlikte, onun başkaca açıklamalarından kendisinin daha çok kavramcılıkla nominalizmin bir sentezini yaptığı anlaşılmaktadır. Buna göre Boethius, tümellerin gerçek olduğunu kabul etmez, fakat bir yandan da dünyaya ilişkin genel bilgimiz için bir tehlike

⁵⁰ Hospers, a.g.e., s. 357.

⁵¹ a.g.e., s. 358.

meydana getirmediğini öne sürer. Ona göre tümeller, dış gerçeklikte bir takım genel varlıklara karşılık gelseler bile, gerçeklikte temellenir, dış gerçekliğe dayanır.⁵²

Daha önce de söylediğimiz gibi tümeller meselesi, Plotinus'un öğrencisi olan Porphyrios'un Boethius'un Latinceye tercüme etmiş olduğu *İsagoji* adlı eserinde ortaya konmuştur. Bu kitapta şu beş tümel tartışılmaktaydı: Cins, tür, ayırım, türsel ayırım ve ilinek. Porphyrios, bu kavramları sistematik olarak incelemiştir. Boethius'tan itibaren tümel tartışmalarında üç temel tavır geliştirilmiştir: *Birincisi*, Platon'dan gelen ve Patristik Felsefeye damgasını vuran realist görüş, ya da kavram realizmi. Bu anlayışa göre, türlerin ve cinslerin hem insan zihninden ve hem de duyuşsal varlıkların meydana getirdiği fenomenler dünyasından ayrı bir varoluşları vardır. Salt bir görünüşten ibaret olan bireylerden meydana gelen fenomenler dünyasından ve insan zihninden bağımsız bir varoluşları vardır. Böylece gerçeklikten uzak olan bireylerden meydana gelen duyuşsal dünyayı, felsefi bilginin konusu olmaktan çıkarmış ve rasyonalist veya *a priorist* bilgi teorisiyle sonuçlandırmış olmaktadır. Tümeller, Tanrı'nın zihnine veya ayrı bir tinsel dünyaya atfedilmektedir. Bu durumun sonuçları, din ve teoloji açısından büyük bir önemi olmakla birlikte, en büyük güçlük, dikkatleri duyuşsal dünyadan uzaklaştırıp, deneysel bilimin gelişmesini nerdeyse imkânsız hale getirmesidir. *İkincisi*, kavram realizminin tam da karşısında yer alan görüştür. Nominalizm dediğimiz bu anlayışın radikal kanadına göre; aynı adla adlandırılan bireysel şeyler sınıfına, ortak bir isim altında toplanmak dışında, ortak hiçbir şey yoktur. Bu görüşün handikabı, bu şeylerin ortak isim altında toplanmasını sağlayan şey nedir? Örneğin "kitap"lara bu ortak ismi sağlayan nedeni nasıl izah edeceğiz? Radikal nominalizm, bu ortak isim altında toplanan şeylerin nedenini açıklamakta zorlanmaktadır.⁵³

Radikal ve ılımlı diyebileceğimiz nominalistik tavırlardan ılımlı olanı ise, tümellerin yalnızca ağızdan çıkan sesler, sözcükler olduğu görüşünü korumakla birlikte, sözcüklerin kullanımını, bireysel şeyler arasındaki benzerliklere dayandırmak suretiyle açıklar. Ockhamlı William'ın da temsil ettiği bu anlayışa göre; ontolojik tasarruf sağlayıp, var olanların sayılarını çoğaltmaması ve dikkatleri bu dünyaya çevirmek suretiyle, deneysel bilimin gerçekleşmesine zemin hazırlanmıştır. Bu şekildeki bir nominalist anlayış Batı'nın

⁵² Cevizci, a.g.e., s. 70.

⁵³ a.g.e., s. 68.

modernlik ölçütü açısından diyor Cevizci, eskinin kavram realizmiyle *via antiqua* karşılaştırıldığında, *via modernayı*, yani modern görüşü temsil eder. *Üçüncüsü*, kavram realizmi veya radikal realizmin bir sentezini yapan ve tümellerin, genel kavramların tikel şeylerde onların özleri olduğunu, asla onlardan ayrı olmadığını, fakat zihnin özleri, tümelleri tikel şeylerden soyutladığını, onlar için isimler ve semboller yarattığını savunan görüş, yani kavramcılıktır. Var olan her şeyin bireysel olduğunu iddia eden kavramcılık, genelliğin hem deneyimin ve hem de dilin çok temel bir özelliği olduğunu vurgulayarak, kavramların zihin tarafından nasıl oluşturulduğu ve deneyimin tikel verilerinden hareketle oluşturulan kavramların nasıl olup da genel olabildiği sorusunu yanıtlamaya çalışmıştır. Böylece tümeller, tikeller, bireysel nesnelere ilişkin duyu deneyi sonucunda, bireysel varlıklar tarafından soyutlama yapmak suretiyle oluşturulan kavramlar, idelerdir. Tümeller, bir dilde, bireysel nesnelere ilişkin duyu deneyinden sonra sahip olunur, kavramsallaştırılan deneyimden önce sahip olunmaz.⁵⁴

Ockhamlı William'ın tümeller konusundaki görüşlerine geçmeden önce belli başlı filozofların tümeller hususundaki düşüncelerinin ne olduğunu ortaya koyabilirsek o zaman Ockhamlı'yı da bu resimde bir yere oturtma imkânı bulabiliriz. Öncelikle Platon'un "idealar öğretisi" tümeller konusuna hem bir çözüm hem de temel teşkil eder. Platon'a göre, mesela "adalet" gibi bir düşünceyi ele alalım. Ona göre adalet ideası adaletli olan hiçbir şeyle özdeş değildir. Zihin bu ideaları anlayabilir. Ancak bunlar, zihinde bulunuyor değildir. Bir ortak doğa vardır ve bu tikel şeyler, bu ortak doğadan pay alarak o şeyin kendinde ortaya çıkmasını sağlamaktadırlar. "Beyazlık" kavramını ele alalım. Beyazlık da tıpkı böyledir. Bu sözcüğü birçok şeye uygulayabiliriz. O şeylerin hepsi ortak bir doğadan pay alırlar. "Beyaz at", "beyaz kuş", "beyaz top" bunların hepsi beyazlık ortak doğasından pay alarak bu şekilde isimlendirilirler. Bu ortak doğa, tikel nesnelere gibi ortadan kaybolmaz, yok olmazlar. Her zaman kendi kendisi olarak kalırlar ve değişime uğramazlar. Bu düşüncelerle Platon, duyuyu üstü âleme geçerek gerçek âlemin orası olduğuna işaret etti. İdealar dünyası denilen bu âlem, gerçek âlemin ta kendisi olarak Platon'un görüşlerinde yer etmiş-

⁵⁴ a.g.e., s. 69.

tir. Duyu dünyası ise gerçek âlemin bir yansıması olarak kaldı. Duyular dünyasında var olan şeyler, bu idealardan aldıkları pay sayesinde var oldular.⁵⁵

Aquinaslı Thomas, tümellerin, tikeller içinde var olduğunu dile getirmekle, tümellerin gerçekliklerinin sorgulanmasının önünü açmıştır. Aklın alanıyla imanın alanının ayrı olduğu düşünölmeye başlanmıştır. Bunun devamında Ockhamlı William, Tanrı'nın var oluşunu, sonsuzluğu, birliği, evreni yaratması gibi imanla ilgili bilgilerin kanıtlanamayacağı ve akılla bunların açıklanamayacağını düşünmüştür. Çünkü aklın bilgisi ile imanın bilgisi birbirinden farklıdır.⁵⁶

Ockhamlı bilginin ilerleyememesinin nedeni olarak da iman ve akıl alanının birbirine karıştırılmasında arar. Yani tümeller konusundaki realist görüş, duyular dünyasının görünüşten ibaret olduğunu kabul edip, dikkatleri aşkın bir varlık alanına yöneltir. Bu şekilde, duyular dünyasının bilgisinin görünüşten ibaret olduğunun söylenmesi, akla ve deneye dayanan bilimsel bilginin imkânını ortadan kaldırır. Bunun sonucu olarak da mutlak hakikate, duyu dünyasının bilgisiyle değil, aşkınsal ve ilahi bilgi ile erişilebileceğini kabul eder.⁵⁷ Ockhamlı'nın bu görüşüne ilerde tekrar döneceğiz. Şimdi belli başlı diğer filozofların tümel hakkındaki görüşlerine devam edelim:

John Scotus Erigena'nın tümel anlayışı ise şöyledir. O da diğer birçok skolâstik gibi radikal bir kavram realizmi benimsemiştir. Yaratılmış doğa ve yaratan doğayı, yani Tanrı'nın zihnindeki ideaları, ilk örnek ya da modelleri, varlığı en gerçek varlık olan Tanrı'nın ardından gelen ikinci bölmesi olarak öne sürmesinden bellidir. Kısaca tek tek bireylerin "insan" tümelinden daha az gerçek olduğu sonucuna götürmüştür. Bireyler, varlıklarını tümele, tümelden pay almaya borçludurlar. Dolayısıyla tümeller, tikeller için örnek neden olmak durumundadırlar. Böylece duyularımızın nesnelere ve bireysel varlıklar, örneğin bir taş, ezeli ebedi örneğinin bir kopyasıdır. Buna göre bir tümel, kategorik bir ayırıma tabi tutulur.

Tanrı zihninde, tikellerden bağımsız bir biçimde ve gerçek manada var olan tümel,

⁵⁵ Bertrant Russell, **Felsefe Sorunları**, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994, s. 76.

⁵⁶ Akgün-Aslan, a.g.e., s. 117.

⁵⁷ a.y.

Duyusal nesne ya da tikel ve nihayet,
Zihinlerimizdeki belleğimizde yer alan imge ve birçok imgeye dayanarak oluşturulan genel kavram.⁵⁸

Bir başka önemli filozof olan Abelardus açısından tümeller, ontolojik bir problem değildir, epistemolojik bir anlam taşır. Bu da ona modern düşünceye giden yolu açma fırsatı vermektedir. Abelardus şöyle demektedir:

“Şimdi, cins ve türlerle ilgili olarak onlardan kendinden kaim olup olmadıklarını, kendinden kaim iseler eğer, cisimsel mi yoksa gayri cisimsel mi olduklarını, onların gayri cisimsel oldukları söylendiğinde onların duyusallardan ayrılmaları mı gerektiği yoksa duyusalların mı var olduklarını söylemeyeceğim... Şöyle de denebilir: Hiçbir şeyin kavramına bağlı olmayan tümel terimler nasıl anlaşılabilir ve hiçbir gerçek anlamı olmayan sözcüklere nasıl uygulanabilirler”?

Bunlara bir dördüncü soruyu, yani cins ve türler oldukları sürece, gerçek tözlerin varlığı ile ilişkili olup olmadıkları, cins ve türlerin adlandırıldıkları tözün yok olup gitmesi durumunda, tümelin hala bir anlama sahip olup olmadığı sorusunu ekleyebiliriz. Örneğin, gül isminin kendilerine ortak olduğu güllerden hiçbiri olmasa dahi gül sözcüğünün gerçek bir anlamı olabilir mi? Bu soruya şöyle cevap verilebilir: Cins ve türlerin tümeller oldukları bilindiklerinden, bütün tümellerin ortak doğasını ve aynı zamanda onların sadece sözcükler mi yoksa ayrı şeyler için de kullanılıp kullanılmadığına bakılabilir. Sonuç olarak; Abelardus, Roselinus’un nominalizmine karşı çıkar. İkinci olarak; Abelardus kavram realizmine de karşı çıkar. Buradaki güçlük, Abelardus’a göre insan zihninin soyutlama yapma gücünün olduğunu kabul etmekle sorunun çözüleceğini söylemesidir. Yani insan zihni, yalnızca bireylerin, örneğin Sokrates’in Platon’un kavramlarına sahip olmakla kalmaz, fakat bu bireylerin çeşitli yönlerine ilişkin genel fikir ve kavramlarına da ulaşır. Çok sayıda birey benzer parça ve yönlere sahip olduğundan, bu yönler ve benzer parçalar, içi boş olmayan, anlamlı bir genel kavram için sağlam bir temel meydana getirir. Böylece Platon ve Sokrates kavramına ek olarak, genel insan kavramına ulaşırız.⁵⁹

⁵⁸ Cevizci, a.g.e., s. 69.

⁵⁹ a.g.e., s. 201-203.

J. Scotus Erigena da tümellerin kendi başına gerçeklikler olduğunu kabul etmekle tek tek her tikel varlığın öncesiz sonsuz ve örneğin yansımaları olduğunu dile getirerek, Hıristiyanlığın öte dünya inancını temellendirir. Boethius ise felsefeyi tümellerin içinde toplandığı Tanrı seyrine dalmak olarak tanımlar ve tümel kavramların, tikel kavramların içinden soyutlamayla elde edildiğini söyler. İnsan da düştüğü bu bedenden ancak Tanrı'nın seyrine dalmak suretiyle kurtulur ve ruhu özgürlüğe kavuşur. Anselmus da tümellerin, tikel kellerden önce var olduğunu, Tanrı'nın evreni nesnelere yaratmadan önce özlerini yarattığını belirtir. Tümellerin gerçekliğini kabul etmekle, inanç ve akli uzlaştırmaya ve Tanrı'nın varlığını bu şekilde kanıtlamaya çalışır. Ortaçağ nominalizminin kurucusu sayılan Roselinus ise gerçek olanın sadece bireyler olduğunu kabul eder, tümel kavramların gerçek oluşunu reddeder. Tümellerin bizim ağzımızdan çıkan sestem başka bir şey olmadıklarını düşünür. Teslis dogmasını bu şekilde ele alarak, Tanrı'nın aynı anda hem bir hem de üç olmayacağını söyler (Baba, Oğul, Kutsal Ruh). Nasıl ki insanlık bireylerden ayrı bağımsız düşünülemezse, Tanrı'nın da üç şahıstan oluştuğu söylenemez. Yaratılmış türlerde olduğu gibi, Tanrı'da da bireylerin geçek olması gerekmektedir. Babanın Oğul olması, Oğulun Baba olması şahısları birbirine karıştırmaktır. Oysa bu üç ayrı tözden oluşmuş birbirinden ayrı farklılıklardır.⁶⁰

Agustinus'a gelince onun da Platon felsefesinin etkisiyle tümel varlıkların, gerçekten var olduklarını kabul eder ve Âdemin işlediği günahın bütün insanlığı etkilediğini söyleyerek bütün insanların bozuk iradeye sahip olduklarını düşünür.⁶¹

Saliburyli John'un tümel görüşü ise şöyle; onun görüşü duyusal şeylerden bağımsız bir şekilde cinsleri, türleri arayanların boşu boşuna zaman kaybettiklerini söylerken radikal realizmin tam da karşısında yer almıştır. Abelardus'un tümel görüşüne benzer bir tümel görüşü geliştiren Saliburyli John, cins ve türler soyut ya da teorik açıdan değerlendirildiklerinde, zihnin dışında, zihin dışı gerçeklikte tümeller olarak var olmadıkları için, zihinsel şeyler olarak görülmelidirler. Fakat bu zihin ürünleri olan şeyler, soyutlamalar, var olan

⁶⁰ Akgün-Aslan, a.g.e., s. 116.

⁶¹ a.g.e., s. 115.

bireylerin karşılaştırılmaları sonucunda gerçekleştirilen soyutlamalar oldukları için, nesnel bir temel ya da referanstan yoksun oldukları da iddia edilebilir.⁶²

Şimdi tümeller hususunda İslam felsefecilerinin neler düşündüklerine dair birkaç cümle de Farabi ve İbn-i Sina'nın düşüncelerinden bahsetmek yerinde olacaktır diye düşünüyoruz. Farabi'ye göre tümeller, realizmin ve kavramcılığın veya radikal realizm ile ılımlı realizmin sentezini yaptığı ve idea veya formların veyahut da özlerin üç ayrı varoluş tarzına sahip olmasıdır. Buna göre tümeller,

- a) Her şeyden önce, tikellerden ve şeylerden önce Tanrı'da
- b) Eşya 'da ve
- c) Soyutlanmış olarak insan zihninde var olur.⁶³

İbn-i Sina'nın tümeller görüşü de özetle şu şekildedir; tümeller, Platoncu felsefeyle, Aristotelesçi felsefenin sentezini tümeller hususunda da yaptığı görülmektedir. Platon'un radikal realizmiyle Aristoteles'in ılımlı realizmini sentezleyen filozofa göre tümeller, her şeyden önce insan zihninden bağımsız bir varoluşa sahiptirler. Onlar öncelikle ay üstü evrenin göksel akıllarıyla bütün bir varlık alanına aşkın olan zorunlu varlıkta var olurlar. Tümeller ikinci olarak bireysel şeylerde onları, hep ne iseler o yapan öz ya da formlar ve nihayet şeylerden yapılan soyutlamanın ardından genel kavramlar olarak insan zihninde bulunurlar.⁶⁴

Ontolojik delilin temelinin tümellerle ilişkili olduğunu daha önce saptamıştık. Çünkü bu normal bir durumdu. Çünkü tümellerin hakikat oluşunu kabul ettiğimiz andan itibaren bilginin atmosferi, ilahi bir şekle bürünmektedir. Bilgi hususunda temel teşkil eden tümeller, hakikatin de verili kaynağı olmaktadır. Bilginin kaynağını akılda gören hemen bütün düşünürlerde Tanrı'nın *a priori* kanıtları önem kazanmıştır. Bu şu anlama gelmektedir: Bilgi, tikel bir varlığın kendinden menkul bir tasarrufu değildir. Tikel bir şey ancak ilahi olanın mutlak bilgisinden pay alır. Bir insan teki, Tanrı bilgisini, evrenselin bilgisini doğuştan getirmek suretiyle bunu gerçekleştirir. Çünkü doğuştan gelen bu bilgi hiyerarşisi-

⁶² Cevizci, a.g.e., s. 207.

⁶³ a.g.e., s. 110.

⁶⁴ a.g.e., s. 128.

nin en yükseğinde, Tanrı bilgisi yer alır. Akletme süreci sonunda bu yüce bilginin en yükseğinde yer alan Tanrı bilgisine mutlaka ulaşmak durumundadır. Zira Tanrı'nın kendisini bu hiyerarşiden çıkardığımız zaman tümel bilgi, *a priori* veya evrensel özlerin hakikat olduğu teorisi yıkılmak durumunda kalır. Ruhsal dünyamızın bir içsel yolculuğu gibi gördüğümüz bu bilgi sürecinde Tanrı olmazsa olmaz bir öğedir. Tanrı'nın bu sistemdeki konumu tartışma dışı olmak durumundadır. Sadece böyle bir kabulle sınırlı tutulamaz ancak bütün yetkinliklerin hem kaynağı ve hem de bu yetkinliklerin zatının bir gereği olarak var olması kaçınılmazdır. Ontolojik delilin temelinde yatan şeyin, tümel bilginin hakikat oluşunun kabulü sayesinde anlam kazandığını ifade ettikten sonra delili, sistematik bir delil şekline bürüyen Anselmus'un tümelerle ilgili düşüncesine de göz atmak gerekir: Anselmus, nominalizmi şiddetle eleştirir ve tümelerin zihinden bağımsız bir varoluşa sahip olması gerektiğini kabul eder. Böylece Anselmus, kutsal üçleme öğretisini, felsefi bir temel üzerine oturtma imkânı bulmuştur. Ona göre; kutsal üçlemedeki her bir yetkin Tanrı olan üç kişinin bir Tanrı olması gibi, türdeki birçok insan da, bir, yani birlikli insandır.⁶⁵

Tümellerin var oluşu hakkında, kökü Antik Yunan felsefesine uzanan tartışma, modern felsefede başka bir biçim altında ortaya çıkar. Problemin çağdaş biçimi, matematik gibi *a priori* disiplinlerin bütünüyle gerçek, ancak bize duyu deneyinde verilen dünyadan oldukça farklı olan bir dünyayı, zihinlerimizden bağımsız olarak var olan sayılar, matematiksel fonksiyonlar gibi ideal bir dünyanın hiçbir şekilde var olmadığı sorusuyla ilgilidir. Bazılarına göre, (fenomonolojistler) aksiyomlar, bizden bağımsız olarak var olan ve özlere ilişkin sezgi yoluyla kazanılan bilgi sayesinde kendisine nüfuz edilebilir olan bir dünyaya ilişkin bilginin ifadesidirler. Diğerlerine göre, matematiksel aksiyomlar bizden bağımsız olarak var olan belirli varlıklara ya da entitelere ilişkin bilginin ifadesi olmayıp, yalnızca onlarda bulunan bazı terimlerin bir tür tanımlarıdır. Bir başka okul, zihinlerimizden bağımsız olarak var olan ve kendisinin bilgisine ulaşmanın matematiğe dönüştüğü herhangi bir varlıklar dünyasını tanımaz. Bu okula göre yalnızca deneye dayalı bilgi için uygun bir yapıda olan gerçek varlıklar dünyası var olur ve matematik, yalnızca bu dünyanın bilişsel açıdan anlatılması adına gereken kavramsal donanımı ve araçları sağlar.⁶⁶

⁶⁵ a.g.e., s. 197.

⁶⁶ K. Ajdukiewicz, **Temel Kavramlar ve Kurumlar**, çev. Ahmet Cevizci, www.felsefekibi.com, (16.01.2011)

Tümeller meselesinin hem Platon ve hem de Aristo'nun düşüncelerinden neşet ettiğini söylemiştik. Platon'un bu âlemin ötesinde var olan ve gerçek olanın da orası olduğu görüşleri sayesinde Platon'u bu karşılaşmada kavram realistlerinin safına dâhil etmiştik. Kaldı ki, kavram realistlerinin yani tümelleri gerçek birer hakiki şeyler olarak gören anlayışların da referans noktası idi. Hakikati bu fenomenler âleminin ötesinde gören anlayışa da temel teşkil eden düşüncelere ilham veren bir filozof idi. Ancak Aristoteles'in tutumu da bu konuda son derece önemlidir. Aristoteles'e göre tümel olmaksızın bilime ulaşmak imkânsızdır.⁶⁷

Aristoteles'in tümellere bakışı Platon'un idealarla ilişkili kıldığı denklemden çok başkadır. Aristoteles'i dinleyelim:

“Şimdi gerek idealar kuramını kabul edenler, gerekse onu reddedenler için belli bir zorluk gösteren noktayı ele alalım. Eğer tözlerin ayrı başlarına varlığını reddedersek ve bunu bireysel varlıkların ayrı başlarına var olduklarını söylediğimiz anlamda yaparsak o zaman tözden anladığımız anlamda her türlü tözü ortadan kaldırmış olacağız. Buna karşılık eğer, tözleri ayrı varlıklar olarak vaz edersek, onların öğeleri ve ilkelerini nasıl tasarlayacağız? Eğer bu öğeler ve ilkeler tümel değil bireysel tözler iseler, öğelerden türemiş varlıklar, bu öğelerle aynı sayıda olacaktır, bundan başka öğeler bilinebilir olmayacaktır. Mesela farz edelim ki kelimenin heceleri tözlerdir ve onların harfleri, tözlerin öğeleridir. O zaman “BA” hecesinin tek olması ve hecelerin her birinin biricik olması gerekecektir. Çünkü onlar tümeller değildir. Ve tür bakımından özdeş değildirler. Tersine onların her biri sayı bakımından birdir, aynı adı taşıyan bir varlıklar sınıfını değil, belli bir tözü teşkil eder. Eğer heceler biricikseler, hecelerin kendilerinden oluştukları harfler de biricik olacaktır ki bu durumda tek bir A'dan fazlası olmayacaktır. Sonuç olarak öğelerin dışında diğer varlıklar, var olmayacakla ancak öğeler var olacaklardır. Sonra, öğeler bilimin nesnelere olmayacaklardır. Çünkü onlar tümeller değildirler ve kanıtlamalar ve tanımlar hakkında bilinen şeylerin açıkça gösterdiği gibi ancak tümelin bilimi vardır. Çünkü her üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açığa eşit olduğu gösterilmedikçe şu bireysel, üçgenin açılarının iki dik açığa eşit olduğunu mantıksal olarak kanıt-

⁶⁷ Aristoteles, **Metafizik**, s. 259.

layamayacağımız gibi, genel olarak her insanın hayvan (canlı) olduğu tanımlanmadıkça şu insan bir hayvan olarak tanımlanamaz.”⁶⁸

Aristoteles şöyle devam ediyor:

“Fakat eğer ilkeler, tümeller iseler ya onlardan meydana gelen tözler de tümeller olacaklar veya töz olmayan töz olandan önce gelecektir. Çünkü tümel bir töz değildir ama ilke ve öge tümeldir ve ilke ve öge, ilke ve ögesi oldukları şeyden önce gelirler.”⁶⁹

Açık ki Aristoteles, tümellerin bir töz olarak kabul edilmesine karşı ancak tümellerin şimdi ve şurada duran bireysel nesnelere varlığından kopararak kurulan bir tümel zihniyetini de kabul etmemektedir. Yani bir üçgen tümeli “şimdi ve şurada” duran bireysel üçgenden bağımsız değildir. Şuradaki üçgenin varlığını atlayarak üçgeni anlamaya çalışmam demek istiyor. Ve yine şuradaki bireysel üçgenin bilgisine onu rafa kaldırarak varmam. Ancak ondan yola çıkarak üçgen hakkında tümel bir bilgiye ulaşabilirim. Bu yüzden de Aristoteles tümeller hususundaki bu duruşu nedeniyle kavramcı (konseptualist) olarak kabul edilmiştir. Hatta kavramcılığın ilk ve en önemli temsilcisi olarak görülmüştür.

Bu konuda Cevizci'nin sözlüğünde Aristoteles'in tümellerle ilgili görüşü şu şekilde ifade edilmiş:

“Realist bir bakış açısına sahip olmakla birlikte Platon'u, tümelleri hem bireysel tözler ve hem de özellikler olarak gördüğü için eleştiren Aristoteles'e göre, tümeller insan zihninden ayrı bir varoluşa sahiptir. Bu realist bakış açısından, tümeller, onları bilecek insan zihninin var olmaması durumunda da var olur. Bununla birlikte tümeller, geneller dış dünyadaki şeylerden, bireysel ve somut nesnelere ayrı olarak var olmaz. Yani tümeller, tikellerden ayrı olarak var olan tözler değildir. Tümeller, bireysel nesnelere, tikellerde var olur. Bu durumun istisnaları, madde, Tanrı ve insanın en Tanrısal parçası olan akıldır. Bir tümel, somut ve bireysel tözün, bir tikelin, diğer bireysel tözlerle, tikellerle paylaştığı yönü ya da özelliğidir. T tümeli, tüm t'lere ortak olan özelliktir. Zihnin tümellerin bilgisine, Aristoteles'e göre somut ve bireysel tözlerdeki ortak özelliğin kavramını, deney ya da tecrübedeki nesne ya da şeylerden soyutlamak sure-

⁶⁸ a.g.e., s. 260.

⁶⁹ Aristoteles, a.g.e., s. 261.

tiyle elde eder. İşte Aristoteles bu soyutlama sürecine, sezgisel tümevarım adını vermiştir.”⁷⁰

14. yüzyılın her iki ılımlı ve realist ve nominalist tutumu, tümeller üzerine yapılan tartışmalar sayesinde 13. yüzyıla nazaran daha geliştirilmiş oldu. Nominalistler ılımlı realizmin bütün versiyonlarının çelişkili olduğunu göstermeyi isterken, realistler ise genellikle nominalistlerin hesaba katmadıkları tutarlılık adına birçok kaynağa sahip olduklarını iddia etmekteydiler.⁷¹

1.2. Ockhamlı William’ın Tümeller Hakkındaki Görüşü

Ockhamlı William’ın tümeller konusundaki görüşlerini nominalist tavır başlığı altında ele alacağız. Ancak konuya genel bir projeksiyon tutabilme adına Ockhamlı’nın tümellerle ilgili görüşlerine burada bir girizgah yapmak gereği duyduk. Bu durumda Ockhamlı, kavramcılığa (konseptualizm) bazı noktalarda daha yakın, belli açılardan nominalistik görüşleri olan düşünürümüzün kavramcı çözümlerine rastlayınca onun konseptualist (kavramcı) çerçevede ele alınabileceğini düşünmeye başladık. Hatta nominalizmin bir çeşidi olarak kavramcılığı ele alırsak o zaman Ockhamlı, tam bir kavramcıdır. Çünkü kavramcılık da tıpkı nominalizm gibi tümellerin kendi başlarına hakikat olmayışından hareket etmektedir. Nominalizm bunların yalnızca birer isimden ibaret olduğunu söylerken, kavramcılık bunların birer kavram olduğunu söylemektedir. Bu sebepten dolayı Ockhamlı için kavramcı denildiğinde yanlış bir şey söylenmiş olmaz. Dolayısıyla da Ockham’lıyı kavramcı nominalist olarak veya kavramsal nominalist olarak isimlendirmemizde bir sakınca yoktur.

Hangi kutupta yer alırsa alsın Ockhamlı William’ın kavram realistlerinin karşısında olduğu hususu şüphe götürmez. Dolayısıyla tümellere karşı duruşu sayesinde orijinal bir düşünce geliştirdiğini ve modern (*via moderna*) bir yol takip ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Şimdi sözü Ockhamlı’ya ve onunla ilgili yapılan çalışmalardan yaptığımız alıntılara bırakıyoruz.

⁷⁰ Cevizci, a.g.e., s. 402.

⁷¹ Norman Kretzmann-Anthony Keny, **The Chambridge History of Later Medieval Philosophy**, Associate Editor Eleonore Stumph, Cambridge University Press, Newyork, 1982 s. 411.

Ockhamlı William ile ilgili yaptığı çalışmalarıyla tanınan Norman Kretzmann ve Antony Keny'ye göre Ockhamlı'nın tümellerle ilgili görüşü şudur

“ Var olan her şey, esasen bireysel olarak var olur. Mantık olarak da tekil bir şey, aynı anda o şeyin bileşenleri olarak var olamaz. Bu açıdan tümellerin birçok şeyi aynı anda bünyesinde barındırması Ockham'lı için mümkün olamaz. Böylece Ockhamlı, tümellerin isim olmaktan başka bir şey olmadıklarını öne sürer. Buradaki “tümellik”, ancak bir zihnin işlemi seviyesindedir. Doğal olarak da ilk elden önemli olan genel kavramlar ve onlara karşılık gelen ikinci geleneksel kavram ya da fikirler olduğunu öne sürer. Bu yüzden Ockhamlı'nın nominalizmi, kavramcılığın bir formu diye yanlış sınıflandırılmıştır.”⁷²

Philosophical Writtings adlı eserinde tümellerin ne anlama geldiğini Ockhamlı'nın kendisinden dinleyelim:

“İlk önce “tekil” in iki anlama geldiğini anlamalıyız. Birincisi, tekili, birkaç değil, sadece bir tek şeyi anlatmak için kullanırız. Eğer tekil, bu şekilde anlaşılıyorsa, o zaman birçok şey hakkında zihnin önceden tahmin ettiği belli özellikleri tümele hamledebiliriz. Fakat bu şeyler sadece kendisini değil, birçok şeyi temsil eder. Bu anlamda her tümel, gerçekten de bir tekildir. Kullanımda ne kadar tümel olursa olsun gerçekte o tekildir. Tıpkı zihinsel konular veya içerikler de böyledir. Ne kadar da birçok şeyden bahsetse o, tekildir. Sayısal olarak da tekildir. İkincisi, tekil isim, birkaç değil, bir tek şey için söylendiği zannedilir. Eğer tekil, bu anlamda anlaşılıyorsa o zaman hiçbir tümel tekil değildir. Çünkü her tümel bir şeyi işaret etmektedir. O, birkaç şeye birden yüklenebilir bir tabiata sahiptir. Bundan dolayı da eğer bir tümel, sayısal olarak bir, tek değilse, o zaman derim ki, hiçbir şey tümel değildir. Ancak bu çocukça bir şey olurdu. Bu nedenle de her tümelin tekil bir şey olduğunu söyleyebilirim. Bundan dolayı da birçok şeye işaret etmedikçe hiçbir şey, tümel değildir.”⁷³

Ockhamlı, konuyla ilgili olarak İbn-i Sina'nın “Metafizik'in” beşinci kitabına atfen, tümelin “insan zihninde bulunan bir form”, “çoğunluğa işaret eden bir işaret” olduğunu söyler. Çünkü tümel, ele aldığımız herhangi bir şeyle eşit ölçüde ilgili bir içeriktir, bir

⁷² a.g.e., s. 443.

⁷³ William of Ockham, **Philosophical Writtings**, Translated with introduction and Notes, Philotheus Boehner Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1990, s. 39.

formdur. Bu form, tekillere işaret eden bir tümel olsa da aynı zamanda bir tekile de işaret eder. Bundan dolayı da tümel, zihnimizdeki formlardan biridir.⁷⁴

Ockhamlı, bir tümelin zihnimizin dışında bir cevher olma niteliği taşımadığını şu şekilde kanıtlamaktadır:

“Hiçbir tümel, tek ve sayı yönünden bir olan bir cevher değildir. Çünkü tekil bir cevherin başka herhangi bir cevhere göre tümel olmasını gerektiren daha kuvvetli hiçbir sebep bulunmadığından Sokrates’in de bir tümel olması gerekecekti; o halde hiçbir tekil cevher olmayıp, her cevher sayı yönünden bir ve tektir. Çünkü her şey ya tek bir şeydir, çokluk değildir ya da birçok şeydir. Eğer bu şey, bir ise ve çokluk değilse, sayı yönünden birdir. Bununla birlikte, bir cevher birçok şey ise, ya tek tek birçok şeyden ya da birçok tümel şeyden meydana gelmiştir. İlk varsayıma göre; ilk cevher, tek tek birçok şeyden meydana gelecektir; aynı sebepten dolayı da herhangi bir cevher birçok insan olacaktır; bu durumda bir tümel belli bir tek şeyden ayrılmakla beraber, tek tek şeylerden ayrılmayacaktır. Yine de bir cevher, tümel birçok şeyse, bu tümel şeylerden birisini alır ve onun ‘tek bir şey mi, yoksa birçok şey mi?’ olduğunu sorarız. Eğer ilk seçenek kabul edilirse, onun tek bir şey olduğu sonucu çıkacaktır; eğer ikincisi kabul edilirse, tekrar onun tek bir şey olduğu sonucu çıkacaktır; eğer ikincisi kabul edilirse, tekrar ‘onun tek tek birçok şeyden mi, yoksa birçok tümel şeyden mi?’ olduğunu sormamız gerekir. Bu durum ise ya sonsuza kadar gidecek, ya da tümelin cevher olmadığını, böylece de cevherin bir nesne olmadığını kabul etmemiz gerekecektir. Bu durumda geriye kalan seçeneğe göre, tümel cevher değildir.”⁷⁵

Yani Ockhamlı, tümelin dış dünyada bir varlığı olmadığından hareketle yani salt zihinde olduğunu varsayarak, mantık açısından da bunu varlığını kabul etmez.

Daha önce söylediğimiz gibi, Ockhamlı, tümelerin görünen şeylerden başka olduğu görüşünü “felsefenin en büyük yanılgısı” olarak gördü. Aristoteles 13. ve 14. yüzyıldaki felsefecileri Platonculuğun mantıksızlığı hususunda ikna etmişti. Mantıklı hiç kimse için idealizmin, tek tek şeylerin doğasının bilgisini elinde tutması mümkün değildi. Bu yüzden Ockhamlı’nın realizmin ateşini düşürmeye yoğunlaştığını görüyoruz.⁷⁶

⁷⁴ a.g.e., s. 34

⁷⁵ a.g.e., s. 35.

⁷⁶ Marlyn Mc Cord Adams, **William Ockham**, Volume 1, University Of Notre Dome Press, Notre Dome, Indiana, 1987, s. 13.

Ockhamlı'nın tümellere bakışı, formların ve ideaların kavranamayan ve görünmeyen dünyasına çok fazla güvenmez. Temelde tümeller, somut gerçekliğe katabileceğimiz bir dışsal realite olarak bile var değildirler. Tümeller, çevremizde gördüğümüz ve hissettiğimiz dünyayı sınıflandırmaya yarayan kullanışlı basit terimlerdir. Bu yüzden de türler ve ilk örnekler arketipler, dış dünyada var olmuş değildirler; ancak nesnelere dayanarak yaptığımız tarif ve vasıflandırmalardır. Platon, benzer şeyler arasında ortak öze ait bir doğa olduğunu savundu. Örneğin bir çiçeğin varlığına ait özellikler; gülde, sardunyada ve papatyada da vardır. Çiçeğin bu tabiatı bizzat çiçeğin dışında da var olur. Ockhamlı ise ısrarla bunun geçersiz oluşunu savunurken “ortak doğa” diye bir şeyin olmadığını söyler. Böylece tümellerin ontolojik problemine verdiği cevapta şeylerden hariç, bir ortak doğa anlayışına ve şeylerin kendisinden bağımsız olarak var olan bir tümele geçit vermez. Ona göre tümele, evrensel kavramlara, bireysel tecrübelerimiz kanalıyla ulaşırız ve yavaş yavaş tecrübî bilgi sayesinde aralarında kurduğumuz benzerliklerden yola çıkarız. Plâtoncu ve hatta Aristocu düşünürler bile dış dünyada ve zamanda tek tek nesnelere (*particular*) içinde gördüğümüz ve tanıdığımız hakikatlerin zamandan muaf ve değişime uğramayan hakikatler olduklarını iddia ettiler. Ockhamlı buna şöyle itiraz eder: Nesnelere (eşya) ve zamanın, bizim duyularımızın, bağımsız varlıkları yoktur. Başlangıçta tümeller, sadece zihinsel obje veya kurgusal veyahut da hayali olarak zihnimizin mantıksal olandan başka bir hakikatinin olmadığını sandığı, zihinsel süreçler tarafından belirlendi. Daha sonra Ockhamlı, bu kavramın bilme eylemi ile özdeş olan ruhsal bir varlık olduğunu ve soyut bilginin konusu olduğunu iddia etti.⁷⁷

Benzer bir saptamayı N. Kretzmann yapmaktadır:

“Erken 14. yüzyılın tümellerle ilgili hararetli tartışmaları Platonculuğun reddedilmesine dayanmakta idi. Bu teoriye göre evrensel, doğal varlıklar, bütün zihinlerde bağımsız bir şekilde bulunan ve kendi partiküllerinden bağımsız var olmaktadır. 14. Yüzyılın ılımlı realistleri hakikatte tikel nesnelere öyle ya da böyle genel ya da evrensel nesnelere içinde bulunması gerektiği konusunda hem fikirdiler. Fakat Aristoteles, farz edildiği gibi zihnin, Plâtoncu formlardaki gibi bu şeylerin doğasını ayrı bir varlık olarak, onun bilgisine doğrudan sahip olamayacağına, onları ikna etmek istedi. Ancak onlar bu

⁷⁷ Magi Neal, **William Of Ockham and Death of Universals**, <http://www.evans-experientialism.com>, (16.04.2011.)

evrensellerin bileşenlerini metafiziksel olarak zihnin sahip olabileceğinde ısrarcı olduklar.⁷⁸

Ockhamlı'nın kendisine dikkatlerimizi çevirecek olursak o da, şöyle diyor:

“Tümel, aklın ilk ve en uygun nesnesidir. Bundan dolayı da tümel, sıralama bakımından yaratılan şeylerin ilki diye bilinir. Burada sayısal olarak her şeyin tekil olduğu anlamı yoktur. Bu anlamda yazılan bir ifade, bir kavram (konsept), önemli bir konuşmanın sözleri, tekil değildir. Her tümel, bir biliş (cognition) bir tekilin bilinmesidir. Çünkü böyle bir biliş, içerisinde hiçbir kavram bilinemez. Ancak ve ancak tekil olmaları gerekir. Genele ait bilgiler olmuş olsa bile bu böyledir.”⁷⁹

Ockhamlı'nın tümeler konusundaki tutumunu irdeleme babında incelemelerimiz göstermektedir ki Ockhamlı, bu tümeler meselesini bir zihin işlemi konusu olarak ele almak istemiştir. Daha önce de dile getirmeye çalıştığımız gibi ona göre tümeler meselesi bir epistemoloji meselesidir, ontoloji meselesi değildir. Quodlibeta'sında şöyle diyor:

“Tümel, ruhun dışında olan bir şey değildir. Açıktır ki tümel hiçbir şey değildir de denemez. Bu nedenle o, ruhta olan bir şeydir fakat bir obje olarak değil onun üzerinde kanıtlanmış olarak var olur. Bundan dolayı da bu ruhta tekil bir şey olarak var olur ve sonuçta zihinsel bir özellik taşımaktadır.”⁸⁰

Ortaya çıkışı bakımından tikelleri aklın bilebilir olmasını mesele edinen Ockhamlı, Quodlibeta'sının 13. sorusunda bu konuyu tartışır. “Tümeler, aklın kendine mahsus nesnelidir. Bu nedendir ki tümelin oluşum bakımından bir öncelik taşıdığı bilinmektedir.”⁸¹

Ockhamlı, yeterlilik düzeninden hareketle üretme (*generation*) ve yapma (*production*) bakımından kavramları ayırır. Ockhamlı, tekil kavramların ilk önce üretilip meydana getirildiğini öne sürer. Çünkü onlar tümel kavramların şekil aldığı süreç sayesinde önceden tahmin edilebilen bir varlığa sahiptirler. Bu nedenle tümel, yeterli olmak bakımından ilktir.

⁷⁸ Kretzmann-Kenny, a.g.e., s. 411.

⁷⁹ William of Ockham, **Quodlibetal Questions**, Volume 1 and 2, Translated by Alfred J. Fredesso and Fransis E. Kelley, Yale University Press, New Haven, London, 1991, s. 64.

⁸⁰ a.g.e., s. 444.

⁸¹ a.g.e., s. 63.

Çünkü düşünen ruh kapasitemiz, genel algı açısından sadece tümelin ayırt ediciliğinin söz konusu olduğunu bilir.⁸²

Ockhamlı'ya göre tümeler, bilimsel bilginin nesnelere değildir. Sadece tikeller hakkında düşünmemizi sağlayan araçlardır. Çünkü bilimsel bilgi, duyu algısının tikel nesnelere ile ilgilidir. Tümeler, sadece düşüncenin nesnelere ve zihinden bağımsız olarak ayrı bir gerçeklikleri yoktur. Tümel yalnızca bir terim ve uzlaşmayı sağlayan bir araçtır. O ağızdan çıkan sestene başka bir şey değildir. Ockhamlı'yı tümeler konusunda karşı uca iten sebep de işte tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bilimsel bilginin ilerleyememesinin nedeni, iman ve akıl alanının birbirine karıştırılmasında aranmaktadır. Yani tümeler konusundaki realist görüş, duyu dünyasının görünüşten ibaret olduğunu kabul edip, dikkatleri aşkın bir varlık alanına yöneltir. Bu şekilde duyu dünyasının bilgisinin, görünüşten ibaret olduğunun söylenmesi, akla ve deneye dayanan bilimsel bilginin imkânını da ortadan kaldırır. Bunun sonucu olarak da mutlak hakikate duyu dünyasının bilgisiyle değil aşkın ve ilahi bilgi ile erişilebileceğini kabul eder. Buradan hareketle din temelli evren anlayışı, yerini deney ve gözleme, evrenin açıklanmaya çalışıldığı ve aklın imanın belirleniminden kurtulduğu özgür düşünceye bırakmıştır.⁸³

Ockhamlı'nın tümeler tartışmasında işgal ettiği yeri tespitte devam ettiğimizde kimilerine göre Ockhamlı, tam da kavramcılık (konseptualizm) noktasında durur. Ona göre tümeler (evrenseller), ilk önce kavramlar olarak var olurlar, daha sonra konuşulan, yazılan kelimelerde ortaya çıkarlar.⁸⁴ Öncelikle tümel önermeler, Ockhamlı William'a göre iki çeşit önermelerdir. Birincisi "kategorematik önermeler" diğeri ise "sinkategorematik önermeler"dir. Sinkategorematik önermeler, bizzat kendisi bir şey anlatmayan ve herhangi bir şeyi zorunlu olarak belirtmeyen önermelerdir. Dahası bütün ifade edilmek istenen şeyin tümünü konu edinen, genellik arz eden önermelerdir. Kategorematik önermeler ise diğerrinden tamamen farklıdır. Örnek üzerinde konuşacak olursak;

"Her insan hayvandır."

⁸² a.y.

⁸³ Akgün-Aslan, a.g.e, s. 116.

⁸⁴ Gracia,-Timothy, a.g.e., s. 697.

“Sokrates, insanlara benzemektedir.”

Bundan dolayı da “her” ve “hiç” edatları aynı durumu paylaşan farklı durumlar için kullanılabilir. Ya da mesela “her insan koşar” dediğimizde onlardan herhangi biri ya da her biri koşar demektir.⁸⁵

Zihnin ya da ruhun kavramlarına özgü olan tümellik ile sözlere, sözcüklere özgü olan tümellik farklı şeydir. Çünkü ruhun kavramlarına özgü olan tümellik, doğal bir tümelliktir. Sözcüklere, sözlere ilişkin tümellik ise uyuşumsaldır. Örneğin “masa” kavramı, tümel ve dolayısıyla doğal bir tümeldir. Masa sözcüğü de tümeldir fakat bu uyuşumsal bir tümeldir. Dolayısıyla tümel töz değildir. Ockhamlı’nın deyişiyle hiçbir tümel sayıca bir, tekil bir töz değildir.⁸⁶

Bir zihin kavramı doğrudan bir şeye işaret eder. Konuşulan bir sözcük, yazılan bir sözcük de aynı konumdadır ve ikincil olarak ona işaret eder. Fakat Ockhamlı’ya göre asıl anlamlandırma (*signification*), kavramsal boyutta gerçekleşir. Zihin kavramlarının anlamı değiştirilemez ama konuşulan veya yazıya dökülenlerin anlamı değiştirilebilir. Sonuç olarak bir kavramın izlenimini ruhumuzda ortak kavram olarak taşıırken, biz o kavramı sözcüklerde tahrifata uğratabilmekteyiz. Ancak bu, kelimenin zihnimizdeki izleniminde herhangi bir etki yapmamaktadır. Çünkü o kavram Ockhamlı’ya göre tecrübe ve zaman süzgecinden süzülerek gelmektedir. Betül Çotuksöken ve Saffet Babür’ün hazırladıkları Ortaçağda Felsefe adlı kitapta bu durum şu şekilde ifade edilmektedir:

“Konuşulan sözcükler, ruhun izlenimlerinin işaretleridir. Öyleyse konuşulan sözcükler şeyleri ancak ikinci derecede imler. Birinci derecede imleme ruh kavramlarına ilişkindir. Öyleyse ruh izlenimi ya da kavram, bir şeyi doğal olarak imler, yazılı ya da sözlü terim ise uyuşumsal olarak imler. Dil ile kavram ve varlık arasındaki ilişki Ockham’a göre böyle kurulmaktadır. Ockham’a göre söylem; yazılı, sözlü ve kavramsaldir. Asıl olan da kavramsal boyuttur. Yazılı ve sözlü olabilme niteliği ile daha çok söylem (dilde) varlık kazanan terim, kavramsal terim olarak, doğal herhangi bir şeyi gösteren bir ruh izlenimi ya da kavramdır. Sonuçta: Ruhsal kavram-

⁸⁵ Alfred J. Fredosso- Henry Schuurman, **Ockham’s Teory of Proposition**, Part II of The Summa Logicae, University of Notre Dame Press, London, s. 96.

⁸⁶ Betül Çotuksöken-Saffet Babür, **Ortaçağda Felsefe**, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 288.

lar, izlenimler doğrudan doğruya şeye bağlıdır, ama sözlü ya da yazılı dil, şeyin kendisine değil, ruhsal kavramlara bağlıdır. Birinciler doğal, ikinciler ise uyuşumsaldır. Birkaç kişi uyuşup masaya masa demekten vazgeçebilirler ama her biri zihninde (ruhunda) oluşmuş olan masa kavramından, masaya ilişkin kavramdan vazgeçemez.”⁸⁷

Dolayısıyla, Ockhamlı’ya göre tümel bir gerçeklik değildir. Öyleyse nedir? Ona göre bir işaretten başka bir şey değildir, tekil şeylerin birçokluğunun işaretinden başka bir şey değildir. Ockhamlı bu hususta gayet açık ve nettir. “Bir yandan bireyler öte yandan onları imleyen terimler. Sadece birinciler şeylerdir, bunun dışında bir şey yok”.⁸⁸ Çünkü diyor anlama gücümüz “kurtuluş için zorunlu olan hakikatlere ancak yeter... İnsan bu dünyada, hele de ayrıntılı olarak başkalarını düşünmemelidir” der. Bu durumun Ockhamlı için yadırganacak bir yanı yoktur. Zira Ockhamlı, tümele karşı tekil hakikatleri savunurken aynı zamanda da bireyin haklarını da mutlak kavram ve kurumlar karşısında öncelemektedir.⁸⁹

Yine ona göre uzlaşım yoluyla tikeller için ortak çokluğa işaret etse bile, tümeli tekil saymak durumundayız. Birçok şeye ortak göndermede bulunsa bile, bir tümel daima tekil bir sözcüktür. Tümelin kullanımında çok olan şeyden bahsediliyor gibi olsa da tekil bir şey bahis konusudur. Tümelin anlamı sayıca çok olana işaret ediyor gibi olsa da tümel bir olana, tekil olana işaret eder. Ockhamlı, iki tür tümele işaret eder. Bazı şeyler doğası gereği tümeldirler. Bu da tıpkı ağlamanın bir acıya işaret etmesi veya dumanın doğal olarak ateşin varlığına işaret etmesi gibi birçok şeye birden hamledilmelerinden dolayı bu şeyler, tümel vasfını haizdirler. Öte yandan ruhun yönelimi de tümel olana müteveccihdir. Diğer şeyler ise uyuşım veya uyuşım yoluyla tümel olma vasfı kazanırlar. Yani birçok şeyi ortak bir göstergede topladığı için uyuşım yoluyla tümel olmuş olur. Ancak bu tümel doğası gereği tümel değil, uyuşım sonucunda ortaya çıkmış bir ortak işaret anlamında tümeldir.⁹⁰

⁸⁷ a.g.e., s. 287.

⁸⁸ Edouard Jeuneau, **Ortaçağ Felsefesi**, çev. Betül Çotuksöken, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 127.

⁸⁹ a.g.e., s. 128.

⁹⁰ OCKHAM William Of, “De Terminis”, **Ortaçağda Felsefe**, çev. Betül Çotuksöken-Saffet Babür, Kambalçı, İstanbul, 2000, s. 300.

Daha önce de zikrettiğimiz gibi Ockhamlı, hiçbir tümeli töz olarak görmez ve töz olmadığından hareketle tümelleri anlamaya çalışır. Esas olarak Ockhamlı, tümelin bir zihin edimi olduğu, zihin işlemlerinin dışında bir hakikati olmadığı temel fikrinden hareket etmektedir. Dolayısıyla da daha önce de zikrettiğimiz gibi tümeller meselesi ona göre bir epistemoloji meselesidir. Aksi halde insan için verili hakikatlerden ötede bilgi konusu olacak bir obje aramak felsefenin en büyük hatasıdır. Burada Ockhamlı, gerçekten büyük bir sorun dile getirmiştir ve bu sorunu doğru teşhis etmiştir diyebiliriz. Zaten kendisinden sonra gelişen hadiseler tümeller hususunu sona erdirecek gelişmeler olmuştur. Metafiziğin spekülasyon yükü felsefenin sırtından atılmaya başlanmıştır. Sonuçta, özet olarak söyleyecek olursak, bu dönemin ardından modern dönemle birlikte ontoloji ve metafiziğin ağırlığı, yerini büyük felsefe sistemlerine ardından da dil ile ilgili olarak analitik felsefelerine bırakmıştır. Bu gelişen hadiselerde Ockhamlı'nın payı son derece önemlidir. O, epistemolojinin önünü açarak durağan orta çağlardan, gelişen modern dönemin öncülerinden sayılmaktadır. Tümeller hususundaki çağının kabullerini alt üst eden görüşlerine tümelin bir töz olmadığından hareketle başlamıştır.

Ona göre eğer tümel, bir töz olsaydı Sokrates'in de bir tümel olması gerekecekti. Töz, manası gereği bir başka tözle hiyerarşi içerisinde olamaz. Töz, tek bir şey olabilir çok şey olamaz. Tözün olmazsa olmazlığı nedeniyle hiçbir töz sayıca birden fazla değildir. Dolayısıyla hiçbir töz, tümel değildir. Bir diğer husus, tekil tözlerde var olup ve sonra da onlardan ayrı olarak var olmuş olsaydı, tekil tözlerden ayrıca var olmuş olacaktı. Eğer tümel, bir töz olmuş olsaydı hiçbir şey yaratılamazdı ve Tanrı tarafından da yok edilemezdi. Bir şey, bir hiçten var olamayacağına göre, onun içindeki tümel daha önce başka bir şeyin içinde bulunmadan bunu yapamayacağına göre yaratma da olmamış olmaktadır. Aynı nedenden dolayı da Tanrı bir şeyi yok etmeye kalkışmamaktadır. Çünkü aynı türden diğer bireyleri tümünden yok etmeden ferdi cevheri ortadan kaldırması imkânsız olmaktadır. Tanrı; bir ferdi, bireyi ortadan kaldırmak istediğinde aynı türün diğer üyelerini ortadan kaldırmadan bunu başaramazdı. Çünkü tanımı gereği töz olan insan tümeli, ortak öze sahip bireylerden mürekkep olmaktadır ki bu da Tanrı'ya tek bir bireyi dahi ortadan kaldırma imkânı vermemektedir. Tek bir bireyi ortadan kaldırmak için bütün insan tümelini yok etmesi ge-

rekmedir. Çünkü tek tek bireyler, kendilerini meydana getiren tümel olmadan bir çatı altında duramazlar yıkılırlardı.⁹¹

Ockhamlı'nın burada yaptığı şey, üstünü açıp baktığı şeyin içinde aslında böyle bir şeyin olmadığını söylemektir, yani o, fertleri birada tutan üst çatının özsel değil, dilsel olduğu gerçeğini söylemektir. Bu dilsel yapı zihinsel bir işlem sonucunda var olur. Uylaşım-sal olarak, tümeler vardır. Bu, zihnimizin bir edimi olarak eşyayı anlamamızı sağlayacak göstergelerden ibarettir. Zihin bir tasnife girer ve sonunda birbirine benzeyen, ortak özellikteki şeyleri bir tümel altında toplar, bunu yaparken de fertler arasındaki ince ayrımları da kimi zaman atlayarak ortak bir çatı altında toplar. Şimdi burada daha önce verdiğimiz örnekleri tekrarlamadan rahatlıkla şu sonucu tekrar edebiliriz: Zihnimiz tümel kavramlar çerçevesinde düşünmeye yatkındır. Bu, tümelerin bir ortak özden meydana gelen tözler olduğundan değil, zihnimizin pratik olarak kolaylaştırma adına, yani çıkarıcı kaygılarla bir araya getirmesidir. Kendiliğinden tümel olan kavramlar olduğu gibi, uylaşım-sal olarak tümel olan kavramlar da vardır. Her iki durumda tümel gereklidir. Zihnin işleyiş biçimi, tümel kavramlar çerçevesinde kolayca işler. Bu işlemler zihnin hareket kabiliyetini kolaylaştırır.

Kısaca bilim yapabilmemiz için tümelere ihtiyacımız vardır. Ockhamlı'ya göre tümel bir araçtır, amaç değildir. Eskilerle arasındaki fark da budur. Ockhamlı'nın karşı geldiği zihniyet; tümelerin bilgi objesi olmakla sınırlı olmayıp, bilginin toptancılığını yapan “tümel” anlayışıdır. Bizi özellikle burada ilgilendiren husus, tümelerin eski biçimde algılanmasından kaynaklanan ve yanlış teolojik sonuçlar doğuran, özellikle de Hıristiyanlık açısından, yönüdür. Yukarıda ayrıntılı olarak bahsettiğimiz konulardan en önemlilerinden birisi, tümelerin töz kabul edilmesiyle Tanrı'nın yaratması ve eşyayı ortadan kaldırmaya kalkması imkânı ortadan kalkıyordu. Hatta tümelerin yegâne hakikat olduğu görüşünde radikal tutum izleyenlere göre silsile şuradaki insandan hareketle Tanrı'ya kadar çıkıyor ve tümel insanın, Tanrı olduğu görüşüyle noktalanıyordu. Bu da bir tür panteizm olmaktadır. Bazı realistler bunun farkına vararak tümeler hususunda fazla ileri gitmekten çekinmişlerdi. Yine tümelerin hakikat oluşunun Hıristiyanlık açısından kolaylaştırıcı yönleri de vardı. Örneğin, “İlk günah” (*first sin*) meselesinin bütün insanlara sirayet edişini izah etmede işe

⁹¹ a.g.e., s. 301.

yaradığı söylenebilir. Çünkü ortak insan tümeli doğan her yeni bireyi de kapsayan bir buluşucu durumu da bünyesinde barındırıyordu.

Ockhamlı, *De Terminis*'te Aristoteles'e dayandırarak tümelin bir töz olamayacağını çeşitli şekillerde vurgulamaktadır. “İlkin, Metafizik'in yedinci kitabında Aristoteles, tümelin bir töz olmadığını gösteriyor. Orada diyor ki, ‘Töz, tümel olarak yüklenebilen bir şey olamaz.’ Yine Metafizik'in onuncu kitabında şöyle diyor Aristoteles, böylece töz ve varlık üzerine tartışmalarda ileri sürdüğümüz gibi eğer hiçbir tümel töz olamıyorsa, bu tekilin çoğulun üstünde ve karşısında anlamına gelmek üzere, bir tümelin töz olması imkânsızdır.”⁹²

Ockhamlı, somut örnek üzerinden hareket ederek, tümelerin bir töz olamayacağı konusunu izah etmektedir. “Köpek bir hayvandır” önermesindeki “köpek” terimi, havlayan bir hayvan yerine geçmek üzere kullanılmışsa, önerme doğrudur; fakat eğer köpek adıyla anılan göksel bir cisim yerine kullanılmışsa önerme yanlıştır.⁹³

Yine Ockhamlı tümelerle ilgili olarak sözlerine şu şekilde devam etmektedir:

“Tümel, çokluğa yüklenen bir ruh yönelimidir (kavramıdır). Bu iddia doğrulanabilir. Çünkü herkes, bir tümelin çokluğa yüklenebilen herhangi bir şey olduğunu kabul edebilir; ama yüklenen sadece bir ruh yönelimi (kavramı) ya da uyuşimsal bir imdir (işaret). Hiçbir töz, hiçbir zaman herhangi bir şeye yüklenemez. Öyleyse, sadece ruhun yönelimi (kavramı) ya da uzlaşimsal bir im, bir tümel olur. Ama burada ‘tümel’ terimini uyuşimsal imler için değil, fakat yalnızca özelliği gereği tümel olan imler yerine kullanıyorum. Tözün bir yüklem olarak kullanılmayacağı açıktır; çünkü eğer böyle olsaydı, buradan bir önermenin tekil tözlerden oluştuğu sonucu çıkardı ve dolayısıyla bir önermenin öznesinin Roma'da, yüklemine İngiltere'de bulunması saçmadır. Dahası önermeler, sadece zihinde, konuşmada ya da yazıda vardır; öyleyse onların bölümleri sadece zihinde, konuşmada ve yazıda var olur. Buna karşılık tekil tözler, tek başına zihinde, konuşmada ya da yazıda olamazlar. Bundan dolayı, hiçbir önerme tekil tözler-

⁹² Ockham, a.g.e., s. 302.

⁹³ a.g.e., s. 303.

den oluşamaz. Önergeler aslında tümellerden oluşmuştur; öyleyse tümeller hiçbir şekilde töz olarak tasarlanamazlar.”⁹⁴

1.3. Realist Bakış

Artık biliyoruz ki Ortaçağ’da bilgi hususunda karşısına çıkan alternatifler arasında Porphyrius’un tümeller problemine getirdiği çözümlere odaklı bir yöneliş söz konusu idi. Hatırlayacak olursak Porphyrius’un birinci vardığı sonuç, tümellerin, duyu tikellerinden ayrı ve cisimsiz (*incorporeal*) kalıcı tözsel gerçeklik olarak, var olan gerçek varlıklar olduğu düşüncesiydi. Buradan hareketle gerçekçi görüş, Sokrates veya Platon’un tümel insana göre daha az gerçek oldukları sonucuna ulaşıyordu. Çünkü tümeller kendi başlarına bir hakikat olunca, onların dışındakiler bir yansıma, bir kopya derecesinde kalmaktaydı.⁹⁵

Kavram realizmi de dediğimiz bu realist bakış, tümellerin, evrensel kavramların insan zihninden ve insan bilgisinden bağımsız bir biçimde var olduğunu iddia eder. Bu görüşün en büyük temsilcisi Yunan filozofu Platon’dur. Platon’a göre, tümeller insan zihninden bağımsız bir varoluşa sahiptirler. Her türden mükemmellik yani ezeli-ebedi oluş, ideal olma özelliği olan tümeller, somut bireysel âlemden farklı olarak var olurlar. Çünkü onlar idealardır. Bunlar sadece bağımsız, ayrı tözler olmayıp aynı zamanda mükemmel model ve örneklerdir. O halde şu fenomenler dünyasının somut ve bireysel nesnelere tarafından kopya ve tam olarak taklit edilemezler. Çünkü ideal olanın özelliği taklit edilemesidir. Fenomenlerin, kendilerinin ilk örneklerini temsil etmeleri veya taklit etmeleri mümkün değildir. Kısaca Platon’a göre, geçekten var olan tümellerle kıyaslandığında tikeller, ancak tümellerden pay aldığı ölçüde varlık kazanabilirler.⁹⁶

Temel hareket noktası tümellerin hakiki, bağımsız varlıklar, tözler olarak kabul edilmesinin arkasında sonlu ve sonsuz âlem tasavvurunun yattığı söylenebilir. Sonlu âlem olarak bu dünyanın bütün yaratıkları da sonlu kabul edilmektedir. Sonluyu belirleyen, sonsuzun varlığıdır. Peki, şu soruyu soralım: İnsan kendini bu şekilde düşünmeden edebilir mi? Yani eşyayı sonlu onun ötesindeki âlemi de sonsuz olarak görmekten kaçabilir mi?

⁹⁴ a.g.e s. 304.

⁹⁵ Jones, a.g.e., s. 294.

⁹⁶ Cevizci, a.g.e., s. 403.

Kanaatimizce bu soruya verilecek yanıt “hayır” olacaktır. Çünkü ilahi dinlerin inanç olarak ortaya koyduğu konular, öbür âleme aittir. Görünen ve görünmeyen âlem ayırımı imanın değerini ortaya koymak bakımından da zorunludur. Buradaki kritik nokta şudur: Gözlerimizle gördüğümüz şu fenomenler âlemi, sahte kabul edilerek (çünkü realist tavır içinde olanlar böyle söylüyor) insan tecessüsünü, bu dünyadan el çektirip öteki âleme yönlendirme girişimi olarak görünüyor. Ortaçağ, bu noktayı kendilerine temel alan zihniyetin neredeyse ortak adıdır. Bu noktadaki aşırı duruş yani realizmin ya da diğer bir ifadeyle kavram realizminin çok etkili oluşu nominalist görüşlerin yani tümellerin hakikat oluşunu inkâr edenlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Sanki klasik tez-antitez kuralı gereği biri diğerinin varlığına sebep teşkil etmiştir. Ancak bu etkileşimin tamamlanması sentezin de varlığını ortaya koymasıyla tamamlanabilirdi ki bu da ılımlı realistler ya da kavramcı (konseptualistler) olarak değerlendirilebilir. Tam karşıda da nominalistler yer alacaklardır ki onlar da bu tartışmaları yersiz bulup, mutlak kavramların dile ait sözde hakikatler olduklarını iddia edecekler. Ancak mesele o kadar da basit görünmüyor.

Realist görüşün ayrıntılarına baktığımızda görüyoruz ki mesela geometrik cisimler, örneğin ister duyulur bir madde içinde vücut bulsunlar isterse belleğin hayalleri içinde mevcut olsunlar, kendilerinde hiç hayal ve madde olmayan bedensel varlıklar tarafından algılanan veya bellekte her şeyin üstünde bulunan, kendi akılsal ideaları arasında sonsuz tözsel (cevheri) bir varlığa sahiptirler.⁹⁷ Bu cümlelerden anlıyoruz ki, tümellerin hakikat alanına, sonlu varlıklar asla erişemez. Geometrik veya matematik kavramlar ve sayıların ideal dünyasında da yürürlükteki kural aynıdır: Sonlu varlıklar bu ideal kavramları tam olarak bilemezler. Çünkü onlara görünen ve görünecek olan eşyanın hep kopya ve yansımalarıdır.

Denebilir ki, realizmin savunduğu görüşlerin kendi içinde haklı tarafları var. Burada biz bir haklı haksız ayırımı yapmak konumunda değiliz ancak realist görüşün aşırı bir şekli olan radikal kanadının görüşlerinin ortaya çıkardığı problemlere de eğilmeliyiz. Bunların en başta geleni panteizm tehlikesidir. Yani tümellerin gerçek, altında yer alanların daha az gerçek olduğu şeklindeki kabul, gerçeklik merdiveni yukarı doğru tırmandıkça, yeni yaratıcılık düzeylerine varıldığı düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Bu da ardı ardına daha

⁹⁷ Jones, a.g.e., s. 295.

genel ve daha yaratıcı tümellerin, insan, akıllı hayvan, canlı varlık, kendi sıfatıyla varlık şeklinde bir hiyerarşik düzenin varlığına yol açmaktadır. Çünkü yukarıda yer alan tümel, kendisinden türeyen (kendisine bağımlı olan) daha aşağıdaki tümelleri içerir. Doğal olarak en yüksekte yer alacak olan tümel, Tanrı olacağı için, bütün âlemi ve varlığı içermesi gerekir. İşte panteizm tehlikesi dediğimiz nokta burasıdır. İlk günah meselesi gibi konularda Hıristiyan teolojisini kolaylaştıran gerçekçilik (realizm), tamamen işletilmek istendiğinde panteizm gibi tehlikeleri barındırdığını görüyoruz.⁹⁸

Aslında realist görüş ile Hıristiyan öğretileri arasında bir bağ var. Çünkü Hıristiyanlıkta ahiret inancı olduğu için bu dünyanın yerilmesi ve ahiret yurdunun yüceltilmesi normal görünüyor. Çünkü Hıristiyanlıkta ahiret inancının var olduğunu biliyoruz. Ancak her şeyi Tanrısal varlığın veya Tanrı tümelinin bir parçası olmaya götüren radikal realist görüş, panteizm içine de düşmüş görünmektedir. Buna göre yegâne hakikat Tanrı olduğuna göre O'nun altındaki her şey, yukarıdan aşağıya doğru hiyerarşik bir sıralama içerisinde varlık kazanmaktadır. Yani aslında Tanrısal varlık içerisinde yer almaktadır. İnsan varlığı, Tanrı'da bulunmaktadır. Kilise ve din adamlarının bu hiyerarşideki makam ve sıraları normal sıradan insanlara göre daha üstte yer alması kaçınılmaz olarak ortaya çıkmaktadır. Bilgi tartışmaları da bu çerçevede kilise ve din adamlarının tekelinde olmaktadır. Tanrı'ya daha yakın olanın bilgiye de yakın olması kaçınılmaz olmaktadır. Öyleyse bilgi hususunda kilisenin onayından geçmeyen konular geçerliliğini de kazanamamış olmaktadır. Tümellerin realist görüşü bilgi anlayışını bu şekilde bir çıkmaza sokmuştur. Bu durumun böyle olduğunu ve Ortaçağ boyunca yapılan bilimsel çalışmaların kilise engeline takıldığını bilmeyen yoktur. Bu da tümeller meselesinin önemini ortaya koymaktadır.

Varlık tabakasının katmanlarını hatırlarsak, cansız varlıklar en alt sırada, onun üstünde bitkiler, onun üstünde hayvanlar, onların üstünde insan ve insanın üstünde de görünmeyen ruhani varlıklar ve bu parçaları bütünleyen ve en üstte yer alan Tanrı. Mutlak hakikat Tanrı katında telakki edilir. Aşağıya doğru indikçe, hiyerarşi gereği, oluş ve bozuluşun yer aldığı ay altı âleme doğru inilir. Bu düzenekte bireyselin varlığı hiçe sayılmaktadır. Tümel insan (Tanrı) yegâne hakikat, diğer her şey o hakikatin altında, işgal ettiği konuma göre varlık kazanan bir durum. Bir çeşit panteizm olarak gördüğümüz bu durum in-

⁹⁸ a.g.e., s. 296.

sanın Tanrı'ya karşı kişisel sorumluluğunu örten ve bütün içerisinde bireyi eriten bir denklem gibi de görünmektedir. Bu durumun teolojik açıdan bazı kolaylıklar sağladığını da söyleyebiliriz. Örneğin “ilk günah” meselesi bu tümel hiyerarşisinde neden her doğan Hıristiyan'ın, Âdem'in günahına ortak olduğunu açıklamada bir temel teşkil edebilmektedir. Eğer her bir birey ayrı bir geçeklik ise o zaman Âdem'in günahını neden paylaşsın. Realist tavrı içerisinde ilk günah meselesi çok rahat bir şekilde açıklanabilmektedir: Her birey, insan tümelinin aşağıdan yukarıya doğru katmanlarında yer alır. Yukarıda yer alan tümelin yaptıklarının sonuçlarından aşağıdaki fert de sorumlu olur. Ama bu tümelin Tanrı'da tamamlandığını hesaba katınca bu durumda aslında suçu işleyen Âdem değil Tanrı'nın kendisi olmaktadır. İşte realizmin çıkmazlarından birisi budur.

Ockhamlı William'ın tümelleri bir zihin işlemi, bir epistemoloji konusu olarak gördüğü yerde realistlerin elinde tümellerin, ontolojik ve teolojik açılardan faydalı birer araç olduklarını gördük. Ancak bu faydalı araçların rasyonalitesi gereği çıkmazlara da girdiğini tespit ettik. Bunlardan birini de Ockhamlı, tümelin bir töz olmadığından hareketle tespit etmektedir. Tümeli töz olarak kabul ettiğimizde şu şekil mantıksızlıklar doğmaktadır: Ancak “tümel insan”, gerçek insan ise o zaman tümele arız olan herhangi bir şey, tümelin altına giren tikellerin tümünü de etkiler. Nasıl ki “Düldül” bir at olmakla, zorunlu olarak bir yeleye, bir kuyruğa ve toynaklara sahip ise aynı şekilde sizler de bizler de, insanlar olmakla zorunlu olarak bozuk iradelere sahip oluruz. “At” tümelini ele alalım. Biz şurada duran atın (Düldül) nerede olduğunu ve ne tür bir varoluşa sahip olduğunu biliriz. Fakat Düldül'den, Küheylandan ve öteki tikel atların tamamından ayrı olarak “at” acaba hangi tür varoluşa sahip olabilir. Örneğin Düldül'ün hakikaten gerçek vasfı onun “at” lığı ise ve Küheylanın gerçek vasfı da at oluşu ise buradan Düldül'ün ve Küheylanın özdeş olduğu sonucu çıkmaz mı?⁹⁹ Dahası Ockhamlı'nın tespiti gereği Tanrı, bir atın canını almak istediğinde bütün “at” tümelini ortadan kaldırmadan o atın canını alamaz. Mademki tümel düşünce gerçek varlığa tekabül ediyor o zaman tümele dâhil olan elemanlar da o tümelin ayrılmaz parçaları olmaktadır.

Realist tavrın ya da görüşün izah etmekte zorlandığı konuların en çetin olanı, birçok nesnenin nasıl bir tek öz tarafından belirlendiğini izah edememesiydi. Bu da açık bir çeliş-

⁹⁹ a.g.e, s. 296-297.

kiyi bünyesinde barındırmaktadır. Ockhamlı'ya göre evrensel özlerin (tümeller) hiçbir şekilde varlığının kabul edilmesi söz konusu değildir. Ockhamlı şöyle söylüyor:

“Tek tek nesnelere veya şeylerin özünde, zihnimizin dışında bir evrensel, tümel yoktur... Sayısal olarak ve son tahlilde sadece bazı şeyler değil, her şey tekildir ve bize bunun böyle olduğunu akıl gerektirir. Ockhamlı tümellerin, evrensel özlerin olmadığını ispat noktasında bir düşünce deneyi ortaya koyar: Tanrı bir tekil cismi, aynı türe ait bütün cisimleri yok etmeden tek bir cismi ortadan kaldıramaz.”¹⁰⁰

Platon ve Agustinus gibi birçok filozof bize Herakleitos'un “her şey akar” derken yanlış bir sonuca vardığına dikkat çekmişlerdir. Bazı şeylerin değişimden uzak kaldığını ve bu şeylerin altında bu değişim süreçlerinden etkilenmeyen evrensel, tümel nesnelere olduğunu iddia etmişlerdir. Örneğin insan varlığı sürekli değiştikçe değişmeyen ve sonsuza dek kalacak olan “insanlık” kavramı vardır. Ağaç, kedi, köpek ve hatta nitelik ve sıfatlar da böyledir. Sıcaklığın, maviliğin ve sevginin evrensel, tümel bir varlığı olmalıdır. Ancak tümel varlıklar fiziksel varlıklar değildir. Eğer bir insanı parçalara ayırırsak o zaman insanlığın onun neresinde olduğunu, tıpkı böbrek ve ciğerlerin bulunduğu bir yer gibi onu içeride bir yerde bulamayız. Kısaca evrensel, tümel hakikatler metafizik hakikatlerdir. Bu şeyler eşyanın görünmeyen unsurlarıdır. Fiziksel olarak biz tümel, evrensel bu realiteleri görmesek de bunlar metafiziksel gerçekler olarak kabul edilmelidir. Metafiziksel realizmin birkaç değişik biçimi vardır. Ancak bunların tümü bilgi için bir temel bulma gayretleridir. Bu noktada önümüze iki yol çıkmaktadır: Ya metafiziksel realizmi kabul edeceğiz ya da şüpheciliğe yöneleceğiz.¹⁰¹

Realist bakış açısı bize bir çocuğun “insanlık” kavramına mana verme sürecini şu şekilde izah etmek isteyecektir: Buna göre çocuk, tek tek nesnelere görünmeyen evrensel parçalarıyla veya yönleriyle iletişim içinde olduğu halde bu evrenseller o çocukta birden ortaya çıkar. Hâlbuki bir çocuğun “insanlık” kavramıyla tanışması süreci şu şekilde olmalıdır: Çocuk zaman içerisinde değişik insanlarla iletişime geçtiği zaman, tecrübî yollarla

¹⁰⁰ Sharon Kaye, **William of Ockham**, www.iep.utm.edu, (16.06.2010), s. 13.

¹⁰¹ a.g.e., s. 4.

“insanlık” kavramına şekil vermeye başlar. Realist bakış ise işi evrensel özlerin dolayımından geçirerek sonuca gitmek istemektedir.¹⁰²

İşte Ockhamlı'nın karşı çıktığı husus tam da bu noktadır. Bu aracı varlıkların çoğaltılmasına karşı çıkararak “tasarruf ilkesini” geliştirmiştir. “Ockhamlı Usturası” olarak adlandırılan bu prensip, bu çoğaltılan ve eşyayı anlamamızı zorlaştıran aracı varlıkları bertaraf eden bir işlev görecektir. Şimdi ve şurada duran varlığı anlamak için onu algımıza konu olan yönüyle değil de tümel dolayımından anlamaya çalışmanın mahsurlarını gören Ockhamlı, meşhur Ockhamlı Usturası tabiriyle ifade edilen prensip çerçevesinde bu sorunu çözmüş görünüyor. Bu konuyu ileride ayrı bir başlık altında ele alacağız.

Tabii ki radikal realist kanadın yanında bir de ılımlı realist kanattan bahis açmak gerekir. İlimli realist anlayışa göre tümel hakikatler; cinsler ve türler ve tek tek bireylerin metafiziksel bileşenleri veya öğeleridirler. Yine onlara göre tek tek bireyler sayısal olarak bir birinden farklılık gösterir. Mesela, eğer insan doğası, herhangi özel bir kişinin metafiziksel olarak bileşenlerinden oluşuyor idiyse, öyleyse bu insanın bir insandan daha fazla bir şey olmadığını söyleyebiliriz. Yok, eğer insan doğası, Sokrates ve Platon'un her birinde bulunan bir öğe veya bileşen ise daha da ileri giderek genel içerisinde oluşmuş bir öğe ise o zaman sayısal olarak diğer insanlardan ayrılır. Yoksa da onların her birisi diğerlerine göre genel içerisinde mütalaa edilmeli ve bu da onu diğerlerinden ayıran bir durumdur. İlimli realizmi savunan birçoklarına göre tek tek bireyler, sayısal olarak ayrı parçalardan oluşan genel içinde bir doğa kompozisyonudur ve bireysel varlıklarını kazanma süreçleri de diğer ayrı partiküllerden sayısal olarak farklılık arz eder.¹⁰³

1.4. Nominalist Bakış

Nominalizm kavramı Latince “nomina”dan gelmekte olup “isim” manasına gelir. Fransız filozof Roscelinus'in (1050-1125) gerçekte hiçbir temeli olmayan yalnız isimlerden meydana geldiğini söylediği bu genel evrensel varlıkları (tümeler) Ockhamlı, sofistike bir şekilde sokarak açıklamıştır. Ona göre bu evrensel varlıklar, bu âlemdeki eşyanın birbirine olan benzerliklerinden hareketle oluşturduğumuz isimlerdir. Örneğin bir çocuk, zaman

¹⁰² a.g.e., s.5.

¹⁰³ Adams, a.g.e., s. 13.

içinde değişik insanlarla iletişime geçtiği zaman “insanlık” kavramına şekil vermeye başlayacaktır. Tek tek insanlarla yaşadığı tecrübelerin sonunda, bu kavramın içeriğini dolduracak ve herkesle paylaşabileceği kullanışlı bir kavrama ulaşacaktır.¹⁰⁴

Nominalistik bakış veya düşünce, tahmin edileceği gibi realist bakış açısının tam da karşısında yer alan görüştür. Hatırlayacak olursak Ockhamlı William’ın tümeller hususundaki çözümünü özetle şöyle idi: Tümellerin zihnimizin dışında bir hakikatleri yoktur. Onları ancak zihin içerisinde varlık kazanan ve fakat daha fazla bir ontolojik, cevheri mana taşımayan salt zihin kavramlarıdır. Zihin dışı olan her nesne tekildir. *Ordinatio* adlı eserinin ilk versiyonunda Ockhamlı, bunu şöyle tartışır ve burada realist karşıtı bir pozisyon alır. Buna göre; tümeller, zihnin bir özelliği olarak tekil ve sayısal manada birdirler. İkinci olarak, dış dünyadaki bu şeylerle ilgili olarak zihinde bulunan bu şeyler; tümel, genel ve diğer bireylerin ayırıcı özelliklerini ortaya koymaktadırlar. Son olarak da tümeller, doğal benzerliklerin sonucunda meydana gelen isimlerdir.¹⁰⁵

Ockhamlı’nın *Ordinatio* adlı eserinin ilk versiyonu ve önceki yazılarından anlaşıldığına göre tümeller konusunu iki ana başlık altında ele aldığını görüyoruz. Birincisi, Fictum Teori (Kurmaca Teori), diğeri ise Intellectio Teori.

a) Kurmaca Teori (*Fictum Teori*): Buna göre Ockhamlı tümelleri birer “ficta” (kurmaca) olarak görür. Gerçek olsun hayali olsun tümelleri, nesnelere temsil eden şeyler olarak farzeder. Daha iyi anlamak için İngilizcedeki “model” kavramına başvurabiliriz. Burada tümel, bir özne ya da zati bir varlık olarak farz edilmemektedir. Aksine o, öznenin sahip olduğu bir özellik olarak düşünülmektedir. Bu manada olmak, biliniyor olmaktan daha fazla bir şey değildir (*eorum esse est cognosci*). Fakat tümeller, zihinde objektif varlığa sahiptirler. Soyut cümlelerden kurtulup, somut bir örnek üzerinde konuyu anlatmak gerekirse, Ockhamlı’nın şu sanatsal analogisinden faydalanabiliriz: Bir inşaat ustası ilk önce bir ev görür ve ona bakar. Sonra o ev, onun zihninde bir yer edinir. Ustanın zihninde yer edinen bu ev, bu usta için o kadar önemlidir ki ve ilk olması nedeniyle de daha sonra

¹⁰⁴ Kaye, a.g.e., s. 5.

¹⁰⁵ Gracia-Timothy, a.g.e, s. 704.

yapacağı evleri bu ilk örneğe göre yapar. Bu ilk örnek, onun ilk gördüğü eve göre şekillenir.¹⁰⁶

Şimdi Ockhamlı'nın verdiği bu örnekten hareketle şu yorumu yapabiliriz: Ockham bu örnekte ustanın zihninde oluşan ilk örnek ev modelinden hareketle oluşturduğu diğer evleri şekillendirmesinde Platon'cu anlamda bir kalkış noktasından değil, fakat Aristotelesçi bakışla bu örneği vermektedir. Bu da Ockhamlı'nın bu yönü itibarıyla kavramcı (konseptualist) yönünü ortaya koymaktadır. Çünkü Platon bu ilk örneklerin doğuştan geldiğini savunuyordu. Aristo ise bu ilk örneklerle bu dünyanın tecrübesinden bağımsız elde edemeyeceğimizi söylemektedir. Ockhamlı'nın bu örneği onun Aristotelesçi yönünü de ortaya koymaktadır.

Ustanın zihnindeki oluşan örneğin diğer şeylerin şekillenmesinde model rol oynadığını söyleyen Ockhamlı, benzer şekilde tümellerin soyutlama yoluyla elde edilen örnekler olduğunu da söyler. Bu soyutlama süreci, biz bir şeyi yapmaya başladığımızda devreye girer. Zihnimizin dışında çok farklı görünen bu nesnelere, objektif varlık bakımından onlara işaret eder, referans olur. Tümeller, bireysel olanda bulunup da son derece benzerliği olan bu şeylerin tümünü temsil eder.¹⁰⁷

Ockhamlı'nın bu "model konsept" de diyebileceğimiz kavramcılığına göre bu kavramlarla zihin belli önyargıları taşıma görevi yapar. Sezgisel idrak sayesinde o şeyle ilgili olarak kavramın mantıksal bir oluşum sürecine gireriz. Sonra bu süreçle birlikte bir model oluşur. Örneğin "insan bir türdür" dediğimizde "tür" kavramı bize bu önceden elde ettiğimiz bilgi sürecinin kazandırdığı bir şeydi. İnsan için uygulayınca bu bilgiyi zihin önceki model kavramdan anında bu tarafa taşıdı. Dahası, bu model kavram, tümelin tanımını doğrulamak adına birçok tahmine konu olan şeyleri bire indirgedi. Diğer taraftan *fictum teorisi* gereği zihindeki bu örnek, model kavram benzerlikleri son derece birbirine yakın olan şeylerin farkına varmayı da sağlayan ön bilgidir. Böylece sonuç olarak bu model, bir türe ait kavramların sayısız örnekleri için bir mahal teşkil etmektedir. Zihin, benzerlikten yola çı-

¹⁰⁶ a.y.

¹⁰⁷ Gracia-Timothy, a.g.e, s. 705.

karak bu işlemi otomatik olarak sürdürerek ilk modele uydurmak suretiyle nesnelere tanım ve tavsifini bu şekilde gerçekleştirmektedir.¹⁰⁸

2) Akıl Teorisi: Buna göre biz isim ve kavramları, eşyanın az ya da çok genellenebilir terimler içinde, o şeylerin birbirinden farklı yönlerini ayırt etmek suretiyle, basit bir anlama eyleminde bulunarak gerçekleştirdiğimiz bir teoridir. Buna göre bütün tümeller, istisnasız bir şekilde zihnin bir özelliği olarak gerçekleşir. Fakat bu, sadece doğal işaretlerdir.¹⁰⁹

Bu fictum teorisinin, ilk örneğe bu kadar fonksiyon yüklemesiyle algının pasifliği noktasında bir zorluk hissedilmektedir. Çünkü algının bizzat o anda hiçbir veri değeri yokmuş gibi bütün olan biten, geçmişte oluşturduğumuz ilk örneğin benzerliğinden hareketle yeni olanı ona uydurma işlemi ile sınırlı kalmaktadır. Aslında bu teorinin aksaklığı süje ile obje arasına giren bir tür olarak araçlık rolüne soyunmuş, model düşüncenin fonksiyonunun nasıl olduğu meselesidir. Yani yeni bir algıda süjenin hiçbir katkısı yok ve ilk örnekten yola çıkarak bir analogik sürece tabi tuttuğum bilgi edinme yolu, kısır bir noktaya indirgenmiş gibi görünüyor.

Nominalistik bakış açısının ne olduğu hususu temelde niteliklerin bağımsız mı yoksa şeylere ait bağımlı bir varlık olup olmadıkları meselesidir. Evrende tikellerden başka bir şey yoktur, algımıza konu olan şeyler, tekil nesnelere başka bir şey değildir ve şeyler her yerdedir. Şu da doğrudur: Nesnelere belli özelliklere sahiptirler ancak bu özellikler nesnelere bir parçasıdır. Nesnelere bağımsız bir varlıkları yoktur. İşte bu bakış nominalist-bakışı yansıtır. Buna göre “yeşil ağaç” vardır fakat “yeşillik” olarak isimlendirilecek bir şeye ait özel bir tür yoktur.¹¹⁰

Nominalizmin de kendi içinde radikal veya aşırı kanadı bulunmaktadır. Buna göre sadece tek tek nesnelere, tikeller gerçektir, şeylerin bütün sınıflandırmaları (örneğin mavi şeyler, kedi diye isimlendirdiğimiz hayvan) onlara bizim taktığımız ortak isimlerden iba-

¹⁰⁸ a.y.

¹⁰⁹ a.g.e., s. 706.

¹¹⁰ Hospers, a.g.e, s. 361.

rettir. Dolayısıyla bir tümel, sadece sözde bir isimden ibarettir, isimlendirdiğimiz şey, sadece tekil, bireysel bir şeydir veya tek tek nesnelere toplamıdır.¹¹¹

Tümeller meselesiyle nominalist tavrın ilişkisini kurmak bakımından en can alıcı nokta burasıdır. Ortada şeyler var ve onlara ait özellikler var ve bu özellikler de bu şeylerin birçoğunda ortak. Bu ortak özellikler, çok farklı uçlarda ve tonlarda olmasına rağmen aynı zamanda o şeyin ne olduğunu belirleyen özelliktir. Birçok farklılıklarına rağmen, aynı sınıf içinde kabul ettiğimiz birçok şey var. Mesela bir köpeği ele alalım; yüzlerce ve binlerce çeşit köpek var ve biz, hepsini “köpeklik” sınıfına dâhil ederiz. İşte bu sınıflandırma nominalist görüşe göre sadece bir isimden ibarettir. Bir sınıfa ait ortak özellikler belirsizlik noktasına doğru çekilmiş olsa dahi, bazı tutamak noktaları o şeyi olması gereken sınıfa dâhil etmektedir. Nominalist tavır, sadece tekil nesnelere varlığını kabul etmekte ve zihnimize onlara ait imajları vardır ve onlara ait “kavramları” yoktur. Bir üçgeni tasavvur ettiğim zaman diyor Berkeley, tekil bazı üçgenlere ait zihnimde imajlara sahibimdir. Şu halde üçgen kavramı, üçgene ait özelliklerden, ikizkenar üçgenin veya eşkenar üçgenin de özelliklerine sahip olması gerekir. Bütün bunlar zihnimize bir üçgen imajı olarak vardır ve bu imaj, tekil bir üçgene ait olmalıdır. Fakat o üçgenin özellikleri içerisinde “eşkenar”, “ikizkenar” ve hatta “yamuk” üçgenin özellikleri de bulunmalıdır. Bu üçgen çeşitlerini hesaba katmadan bir üçgen imajı oluşturulamaz. Ancak biz üçgen ile ilgili konuştuğumuzda, zihnimize bütün üçgenleri kapsayan bir üçgen imajı vardır. Bu, kiminde ikizkenar kiminde de eşkenar üçgen olarak bulunur. Biz bu imajı herhangi bir üçgenin yerine kullanabiliriz ama bu ikizkenar üçgen değildir. Berkeley’in burada şöyle bir çıkışı vardır: “Aynı tür derken ne demek istiyoruz? Aynı figürün bütün çeşitlerini temsil etmek ne manaya gelmektedir. ‘Aynı tür’ den neyi kastediyoruz? Bu soruya verilecek cevap şudur: Zihnimize eşyaya ait imajlar vardır. Hâlbuki biz şuna şahit oluyoruz ki zihnimize imajlardan öte ve onların üzerinde kavramlar bulunmaktadır.”¹¹²

Biz bir elmayı elma olarak algılarız çünkü düşünceye konu olacak bir tür içine taşıyarak “elma olmanın” tümel oluşunu bildiğimiz için, bu böyledir. Hâlbuki realistler diyorlardı ki, akıl edilebilir türler için tümel düşüncelerin bir temel oluşturduğunda ve nesnelere

¹¹¹ a.y.

¹¹² Hospers, a.g.e., s. 363.

bakışımız hususunda bir üstünlük sağladığı görüşünde ısrar ediyorlardı. Akıl edilebilir bu türler, algılarımıza konu olan şeyler açısından son derece önemli idi. Birçok farklı bireylerin arasından bir elmayı elma olarak tanımamızı sağlayan şey de bu türe ait tümel bilgiydi. Ockhamlı ise, bir nesneyi bilebilmem için bu tümel bilgiye ihtiyaç duymadan algımıza yansıyan şeyi o şeyi yeterli görür. Ona verdiğimiz isim onu diğerlerinden ayırmaya yarayan bir isimdir. Daha fazla bir şey değildir. Eğer tümeli töz sayacaksak o zaman Ockhamlı'nın yukarıda saydığımız mahsurlarını da bertaraf etmemiz lazım. Ona göre evrende var olan her şey, mutlak bir bireysellik içindedir. Ve biz onu baştan nasıl algılamışsak öyledir. Tıpkı yeni doğmuş bir bebeği renklerin ve seslerin karışımından mürekkep bir uğultu ve vızıltı bombardımanına uğrattığımız gibi. Fakat bizim zihnimiz eşyayı sınıflandırma yeteneğine sahiptir. Algılarımızı zamanla hatırlar ve onları gruplara ve sınıflara ayırırız. Bu organizasyon süreci bize dış dünyayı anlamamanın mantığını sağlar.¹¹³

Metafiziğin temel sorularından biri “aralarındaki farklılığa rağmen şeyler nasıl oluyor da aynı kalmaktadır” sorusudur? Bir nehre iki defa giremeyeceğimizi söyleyen Herakleitos (İ.Ö 540-480)'a göre ikinci girdiğimiz nehir asla ilk nehir olamaz. Her an her şey değişim içindedir.” Hiçbir şey aynı kalmaz. Her şey akar”. Bu görüş, hayata bir bakış tarzı olarak görüldüğünde veya bilimsel bir ilke olarak değerlendirildiğinde radikal bir şüphecilikle sonuçlanmaktadır. Eğer bir zaman diliminden diğerine veya bir mekândan diğerine sürekli aynı kalabilen hiçbir şey yoksa hiçbir şey hakkında kesin bilgi elde edemeyiz. Böylece hiçbir şeyin bilgisine ulaşamayız. Ne yaşadığımız yer, ne dostlarımız, ne de kendimizi bilebiliriz. Üstelik Herakleitos haklı ise, bilim de imkânsız gibi görünmektedir. Her şeyden mutlak manada şüpheye kalkışmak ve bunu bir tutum haline getirmek bazı mahzurları da barındırmaktadır. Aksi halde bilim yapma imkânı ortadan kalkmaktadır. Hâlbuki biz, dünyamızla ilgili belli sabit birçok şeyin bilgisine sahibiz. Değişimiz gerçek oluşu sabit doğrulara ulaşmamıza engel değildir. Bilim tarihi bize herkesin üzerinde ortaklaşa mutabık kaldığı birçok tabii doğruların varlığını ortaya koymuştur.¹¹⁴

Metafiziksel realizmin, tümellerin hakikat oluşundan yola çıkarak bilgide kurduğu tekeli hakikat anlayışı Herakleitos gibi düşününlerin varacağı nokta, bilginin imkânını

¹¹³ Kaye, a.g.e., s. 8.

¹¹⁴ a.g.e., s. 5.

ortadan kaldıran bir özellik taşımaktaydı. Çünkü elde bulunan hiçbir şey, sabit bir kurala bağlanamıyor ve nesnel bir temelden yoksun kalıyordu. Şüpheyeye konu olmayan hiçbir şey kalmayınca şüphe sarmalında bilgiye yer yoktu.

Ockhamlı, realizmi yakından inceledikten sonra realist durumun evrensel özlerin varlığıyla ilgili bu ön kabulün, bilimin yapılabilmesi için bir gereklilik olduğu görüşünün şüphecilikten uzak durmak için varsayıldığına ikna olmaz. Ockhamlı, şüphecilikten sakınmaya gayret etti fakat realizmin bu bakışı onu fikrinden dönmeye için ikna edecek düzeyde değildi. Hâlbuki Ockhamlı'nın realizm ile ilgili çok daha derin bir endişesi vardı. Realizmin tutarsızlığına inanıyordu. Tutarsızlık, asla doğruyu içermezdi. Şu meşhur eleştirisini burada bir kere daha hatırlayalım: Nasıl oluyor da aynı anda bir evrensel öz, o şeye ait bütün fertleri ve şeyleri elinde tutabiliyor? Bütün bu iş, görünmeyen bir öz sayesinde belirleniyor? Realistlerin görüşlerine göre, Tanrı bir şeyi ortadan kaldırmak istediğinde o şeyin ait olduğu bütün diğer her şeyi de ortadan kaldırması gerekir. Çünkü tekil bir nesnenin ait olduğu tümeli ortadan kaldırdığında diğer bütün elemanları da ortadan kalkmış olacaktır. Böyle olunca da o öze ait diğer şeyler ortada kalmayacak, çünkü onların parçalarından mürekkep olan tümelin olmamasıyla onlar da var olmayı sürdüremeyeceklerdir.¹¹⁵

Ockhamlı bu düşüncelerinin devamında Kadir-i Mutlak Tanrı kavramına ulaşacaktır. Ockhamlı, Tanrı'nın, bir ferdi ortadan kaldırmak için, o ferdin ait olduğu tümeli de ortadan kaldırmak zorunluluğundan kurtarır. Böylesi bir duruma düşmesine müsaade etmeyen bu anlayışının temeli nominalist düşüncelerinin bir sonucudur. Ona göre Tanrı, Kadir-i Mutlaktır ve bir insanın varlığını ortadan kaldırmaya her durumda gücü yeter. Böylece bir insanı ortadan kaldırmak için bütün "insanlığı" da ortadan kaldırmak zorunda kalmaz.

Nominalist tavrın modern bir yol tuttuğu hususunda şüphe yok. Nominalistlere göre eşyanın "şimdi ve şurada" olanın dışında bir hakikati yoktur. Diğer bir deyişle eşyada bize görünen şeyin haricinde görünmeyen hiçbir tarafı ve hakikati yok. Onların ortak sloganı şudur: "Biz soyut varlıklara inanmıyoruz" (*We dont believe in abstract entities*).¹¹⁶

¹¹⁵ a.y.

¹¹⁶ Charles Parsons, "Quine's Nominalism", *American Philosophical Quarterly*, Volume 48, Number 3, July 2011, s. 213.

Realist ve nominalist bakışları karşılaştırdığımızda görüyoruz ki nominalist bakış, kavramların zihnimizin bir ürünü olduğu konusunda ısrar ederken, realist bakış bu kavramı metafiziksel bir düzlemde mütalaa etmektedir. Bu da göstermektedir ki kavramlarımıza temel arama noktasında dil ve varlık arasında kurulan ilişkinin nasıl olduğu hususu öne çıkmaktadır. Nominalist tavır, bir çocuğun “insanlık” kavramına diğer insanlarla iletişime geçerek ulaştığını söylerken, realist tavır ise bu bireyselliklerin görünmeyen genel, tümel parçalarda ancak bulunabileceğini söylemektedir. Temel farklılık, burada ortaya çıkmaktadır.¹¹⁷

Nominalizmin din felsefesi açısından da doğurduğu en önemli sonuç, akıl ile iman arasını açmak olmuştur. Bu da metafizik ve spekülatif teolojinin dışlanması anlamına gelmektedir. Yine bu durum entelektüel faaliyetin felsefeden uzaklaşıp, deneysel faaliyete doğru evrildiği anlamına gelmektedir.¹¹⁸

1.5. Konseptualist Bakış

Kavramcılık, (konseptüalizm) felsefe sözlüğünde şu şekilde tarif edilmektedir:

“Tümelin, genel soyut kavramların, tikel şeylerde onların özleri olarak var olduğunu, asla onlardan ayrı olarak var olmadığını, fakat zihnin özleri, tümeleri tikel şeylerden soyutladığını, onlar için isimler ve semboller yarattığını savunma. Buna göre tümeler, tikellere, bireysel nesnelere ilişkin duyu deneyi sonucunda, bireysel varlıklar tarafından paylaşılan ortak niteliğin zihin tarafından soyutlanması suretiyle oluşturulan, kavramlar, idelerdir. Tümelin bilgisine, kavramsallaştırılan bir deneyden önce, asla sahip olunamaz. Felsefe tarihinde ilk kavramcı olarak bilinen filozof, Aristoteles’tir. Kısaca bu görüşün özetle ifadesi şudur: Tümel, tikellerden ayrı olarak var olan tözler değildir. Tümel, bireysel nesnelere, tikellerde var olurlar.”¹¹⁹

Bedia Akarsu ise sözlüğünde kavramcılığı şu şekilde tarif etmektedir:

¹¹⁷ Kaye, a.g.e., s. 5.

¹¹⁸ Skibekk-Gilje, a.g.e., s. 188.

¹¹⁹ Cevizci, a.g.e., s.145.

“Ortaçağın son dönemindeki adcılık çığırı, tümellerin kendi başına varlıkları olmadığını, bunların düşüncel varlıklar olarak yalnızca bilinç tasarımları olduğunu öne süren öğretisi.”¹²⁰

Kavramcılığa göre tümeller, ne sadece bir isimdir, ne de bir imajdır, o ancak bir kavramdır, tıpkı nominalistlerde olduğu gibi sadece gerçek olan varlıklar tekil varlıklardır. Ancak bu tekil şeyler, bizim zihnimizde bir “imaj” olarak değil, “kavram” olarak vardır. Belli isimler dışarıda tutulacak olunursa, genel, tümel kelimeler, kavramlara ait isimlerdir. Fakat bu oluşum bizim zihnimizdedir. Tabiatta veya dış dünyada değildir. Doğada kavram olmaz fakat orada tekil şeyler mevcuttur. Zihnimizde ise yer edinmiş kavramlar vardır. Peki, bu kavramlara ait bir kavram var mıdır? Diye sorduğumuzda genel, tümel niteliklere ait bir sorun ortaya çıkmaktadır. Bu nitelikler bir kavramın altında sınıflandırılan bir şey olmak zorundadırlar. Eğer tümel nitelikler veya keyfiyetler mevcut değilse bu kavramlara nasıl sahip olmaktadır? Genel nitelikler (köpeklik, mavilik, doğruluk gibi) olmaksızın onlara ait de kavramlar da olmaz. Tümel bir kelime veya kavramı kullandığımızda, tümel içerisindeki tekil şeyin sahip olduğu belirli niteliklere ait temeller üzerine bu sınıflandırmaları yapıyoruz.¹²¹

Şimdi kavramcılık ile Ockhamlı arasındaki bağlantıyı kurmaya çalışalım. Kavramcı görüş, tıpkı nominalist görüş gibi tekil olanın gerçekliğini savunuyordu. O halde tümel ne işe yaramaktadır? Gerçek bir varlığa tekabül etmeyen bu kavram, sadece bir gösterge vazifesi görür. Bu göstereyi (tümeli), tanıyan insanı, kendi dışındaki gerçekliklerle ilişkilendirir. Ockhamlı, tümelin gerçek bir varlığa tekabül etmeyen ve fakat bir insanın zihninde sadece uzlaşım sal olarak vazife gören bu anlayıştan yanadır. *Zorunluluk ve gerçeklik*, nesnelere ait bir nitelikler değildir, bunlar ancak önermelerde geçerli olurlar. Dolayısıyla hakikatin göstergeleri kavramlar, gerçekliğin yerine geçen göstergelerdir. Ockhamlı, adcılığın (nominalizmin) bir çeşidi olan kavramcılığı savunmaktadır¹²²

¹²⁰ Akarsu, a.g.e., s. 114.

¹²¹ Hospers, a.g.e., s. 363.

¹²² Otfried Höffe, **Felsefenin Kısa Tarihi**, çev: Okşan N. Aytolu, İnkılap Yayınları. İstanbul, 2008, s. 145.

B. OCKHAMLI WILLIAM'IN EPİSTEMOLOJİSİ

İnsan zihninin dış dünya ile olan ilişkisinin nasıl olduğuyla alakalı olarak; ontolojik, epistemolojik ve dolayısıyla teolojik açılardan oldukça yoğun tartışmalar olmuştur. Bu tartışmalar zaman içinde radikal değişimlere uğramıştır. Bu değişimin en meşhuru Ortaçağdaki değişimdir. Epistemolojik tartışmalarda ortaya çıkan bu görüşler, teolojik birçok tartışmaya kapı aralamıştır. Örneğin transubstantiation (ekmek ve şarabın İsa'nın bedeni ve kanına dönüşmesi, bir şeyken başka bir şeye dönüşmesi) süreci bunlardan biridir.

Ontolojik olarak Ockhamlı'nın sadece cevher (*substance*) ve niteliği (*quality*) kabul ettiğini biliyoruz. Zihin, doğrudan ve sadece gerçekten var olan şeylere atıfta bulunabilir. Ancak önermeler söz konusu olunca resim biraz değişmektedir. Çünkü bir önerme dünyadaki bir şeye doğrudan atfedilemez. Bir önerme veya Ockhamlı'nın dediği manada karmaşık söz, gerçekte var olan şeyler gibi zihinde resmedilemez. Ancak bu yolla da insan bu şeyler hakkında doğrudan bir yargıya gitmeye de gayret edebilir. Fakat o zaman da bir şeyle ilgili verilen bir yargı veya varılan sonucun doğruluğunu nasıl tam olarak anlayacağız?¹²³

Ockhamlı, bu soruları sormuş ve kilise tarafından kınanmayı ve takip edilmeyi göze almış ve bugünümüzü etkileyen modern görüşlerinin temellerini atmıştır. Yani hâkim anlayış; hakikatin dışımızda bir yerlerde arandığı (*out there*), bilgi denilen şeyin tümeller (külli, evrensel) meselesi içerisinde kabul edildiği, kısaca mutlakçı zihniyetin hâkim olduğu bir dünya idi. Kuşkusuz Ockhamlı; dini, metafiziğin mahsurlarından koruma adına yeni bir düşünce atmosferi inşa etme yoluna gitmiştir.

Vesoli Cesar'a göre, Ockhamlı'nın felsefesi; kendi çağının çığır açıcı eğilimlerinin bütün teorik temellerinin yeni ve orijinal, tutarlı doktrinleri içinde güçlü ve pozitif bir felsefedir. Hatta ona göre Ockhamlı William, modern felsefenin babası olarak görülmektedir ve o din, bilim, ahlak ve siyasette modern düşüncelerin kâhince bir yorumcusudur. Buna göre Vesoli Cesar şu tespitlerde bulunmaktadır: Ockhamlı William, skolâstik realizmi ve hakikatin hiyerarşik düzen içerisinde bulunan rasyonel ve skolâstik çerçevesini ortadan

¹²³ Sonja Schierbaum, "Two Kinds Of Assent According to Ockham", **Logical Analysis and History Of Philosophy**, Mentis, Paderborn, 2009, s. 269.

kaldırdı. Onun temel tezlerinden birkaçı, bireyci ontoloji ve deneyci bilgi teorisi. Buna göre sadece bağımsız gerçeğin nesnelerin kendisinde olduğu ve dış dünyaya ait bütün insan bilgisinin, bireyin sezgisinden doğan dışsal, dış dünyaya ait bilgi olduğunu ortaya koydu. Bu görüşler ve prensipler, nedensellik prensibinin inkârını doğurmaktadır. Ya da en azından bunun etkileri sayesinde olan nedenlerin geçerli bilgi oluşunun ihtimalinin reddedilmesi anlamına gelir.¹²⁴

Yine, Vesoli Cesar'a göre, Ockhamlı'nın epistemolojisinden geriye saf deneycilik kalmıştır. Bizim kendi idrakimiz ile ilgili eylemlerimiz içerisinde olan tecrübelerimiz, gerçekte analiz edilemez. Duyu verileri sayesinde, "izlenimler" olarak ancak tek tek nesneler hakkında anlaşılabilir. Bir diğer mesele Ockhamlı'nın dini düşüncelerinin, bireyin varoluşsal olarak bağımsız olması konusundaki temel görüşüyle ve gerçekliğe ait mümkün oluşla uyum içindedir. Onun teoloji anlayışı, saf inanç üzerine yaslandığı için, felsefi deneyciliği ile Hıristiyanlığın "İlahi Özgürlük" doktrininin, Kadir-i Mutlak Tanrı anlayışının ve yaratmanın kendine özgü karakteristiği müthiş bir harmoni olma özelliği taşır.¹²⁵

Ockhamlı William, Yeni Platoncu özellikleri ve buna ait fikirleri ve Aristotelesçiliğin Arap versiyonunu elemiştir. Öyle ki, varlığın hiyerarşik yapısını ve sınırlı dünyanın sürekli oluşunun Tanrı'nın yaratma eylemine aracı olduğu ilahi fikirlerin bir içsel ve mantıksal yapı sayesinde belirlendiği düşüncesini de ortadan kaldırmıştır. Ockhamlı'ya göre, ilahi akıl ile tek tek nesnelerin ilişkilerinin tikel bilgisi arasındaki ilişki, bir sezgisel idrak meselesidir. Felsefede olduğu gibi teolojide de evrenseller (tümeller) elenmiştir. Tanrı ve insan özgürlüğü tek tek şeyler arasındaki bütün ilişkilerin ihtimal içermesi bireyin üstünlüğü üzerine kurulmuştur.¹²⁶

Öte yandan doğal bilim, hiç değilse prensipte "tümel" vasfını kazanmış yargıları ifade eder. Buradan hareketle bilimsel metot demek değişmezlik (*uniformity*), ve ifade edebilirlik (*communicability*) prensipleri çerçevesinde bir fenomenin yorumlanmasıdır. Ancak devamında itirazlar şu şekilde sıralanmaktadır. Mantık ve saf matematiği bu kon-

¹²⁴ Ernest A. Moody, "Guglielmo D'Occam", **The Philosophical Review**, Volume LXIV, Number 1, January 1955, Cornell University Press, Ithaca, New York, s. 322.

¹²⁵ a.y.

¹²⁶ a.g.e., s. 323.

septe yerleştireceğimiz şüphelidir. Fizik gerçeklere, somut gözle, matematik hakikatlere de soyut gözle bakılabilir. Bilim kavramını ister geniş tutalım ister dar manada ele alalım bazı değişmezlik (*uniformity*) özelliklerini barındırdığı görülmektedir. Ancak burada yere batmayan çatal kazık şudur ki; değişmezlik durumu tabiatın özünde mi var yoksa zihin tarafından mı dayatılmaktadır?¹²⁷

Bu düşüncelerden şuraya varıyoruz ki, tümel kavram, Ockhamlı'ya göre basit ve bileşik olabilir. Eğer kavram basitse bu, aklın birden çok değil de bir eylemi olarak düşünülebilir. Mesela “insan” kavramı basit bir kavramdır. Ancak “akıllı” ve “hayvan” düşüncesi içinde ele alınabilir. Bileşik kavram ise basit olmadığı için birçok kavramı içerebilir. Hatta birçok bileşik kavramın kendisi aklın birkaç eylemi içerisinde düşünülebilir. Bir nesne bileşik bir durumda ise, ona mozaik bilgi ismi de verilebilir. Örnek verecek olursak, bir sineğin görme yeteneği buna güzel bir örnek teşkil edebilir. Sinek, birçok özelliği birden barındıran gözleri sayesinde bir nesneyi defalarca bütün olarak görebilir. Dolayısıyla bileşik kavramlar nesnelere tüm özelliklerini ifade eder. Biz Sokrates, “akıllı” , “hayvan” vs. yanında “filozof”, “Grek” vs. eklediğimiz zaman artık bu Sokrates’le ilgili bileşik, mozaik bir bilgi halini alır.¹²⁸

Kavram, Ockhamlı'ya göre doğal bir işarettir. Zihnin üzerinde ona ilaveten eklenmiş bir şey değildir. Bir balmumu tableti örneği ile durumu izah edebiliriz. Bir balmumu tabletinin üzerine madeni parayı bastırırsak, bu balmumu madeni paranın bir yüzünün bütün özelliklerini temsil edebilir. Hatta bu tableti kullanarak doğru bir biçimde o madeni paranın aynısından yeni paralar elde edebiliriz. Madeni paranın diğer yüzünü de bastırdığımız zaman artık balmumu tableti tamamen o madeni paranın bütün özelliklerini temsil eder. Balmumu örneği, Ockhamlı'nın bilgi teorisini mükemmel bir şekilde ifade etmektedir. Çünkü Ockhamlı, zihnimizin haricinde bir gerçekliğin varlığını kabul etmemektedir. Zihnimizin durumu da dış dünyanın belirlediği bir sahadır. Madeni para dış dünya, zihnimiz ise balmumudur. Madeni paranın üzerindeki kabartmalar, sayı ve rakamlar balmumuna

¹²⁷ G.J Whitrow, *The Journal of The British Enstitute of Philosophy*, Vol, XXI, 1946, London, s. 5.

¹²⁸ a.g.e., s. 25.

birebir yansımak durumundadırlar. Dolayısıyla zihnimize ilave bir şey sokulamamaktadır.¹²⁹

Dış dünyada gördüğümüz şeylerin zihnimizde doğrudan, olduğu gibi algılanması meselesi veya tersinden söyleyecek olursak; zihnimizde olan şeyler ile dış dünyadan elde ettiklerimizle birebir uyum içindedir/değildir şeklinde ortaya koyduğumuz bu mesele epistemolojinin temel meselesidir. Bilinen şey; Aristoteles'in zihnimizdeki kavramlarla dış dünyadaki gerçekliğin birebir uyuştuğunu düşünmesi onu epistemolojik anlamda realist kılıyordu.

14. Yüzyılda bu mesele şu şekilde ele alınmaktaydı: Bilgi hakkında son tahlilde varılan tasdik bakımından obje nedir? Problemin ortaya konuluş biçimi bu şekildeydi. Ockhamlı, yalnızca epistemolojik anlamda bilinen şeyin doğru olduğunu ve sadece bir önerme daha doğrusu karmaşık bir önerme doğru olabilirdi. Fakat burada da iki tür *onay* kavramı meseleyi güçleştirmektedir. Yani genel olarak söyleyecek olursak, iki tür kabul ayırımı *obje* ve *bilgi* arasında var olan bir hiyerarşiyi ima etmektedir. Ockhamlı'nın bizzat kendisi bu ayırımı işaret etmektedir. Karmaşık (Complexium) önerme ikincinin objesi olarak tanımlandığında, zihin dışı (extramental) şeyler de ilk türden şeyler olarak kabul edilmiş olmaktadır. Ockhamlı'ya göre: "Olan şeyler bilinir, olmayan şeyler bilinemez."¹³⁰

Yine Ockhamlı'ya göre üç tür terimden söz edilebilir. Bunlar: Yazılı, sözlü ve zihinsel terimlerdir. Bunların da yerini tutan ya da yerine geçen üç tür önermeden bahsedebiliriz: Yazılı, sözlü ve zihin önermeleri.¹³¹

Burada üzerinde durulması gereken nokta, zihinsel önermeler meselesidir. Bu zihinsel önermeler, bir anlama edimi (*actus intelligendi*) olmaları idi. Ockhamlı bu zihinsel edimlere aynı zamanda sözdizimsel (*syntactical*) yapılar atfetmekteydi. Böylece bir zihinsel önerme, zihinsel eylemin sözdizimsel yapısı içinde tanımlanabiliyordu ki bu yapı özne şemasına ait olan (*S, P değildir*) gibi genel kabule dayanan bir yapıyı ifade eder. Ockhamlı,

¹²⁹ a.y.

¹³⁰ Schierbaum, a.g.e., s. 269.

¹³¹ a.g.e, s. 271.

bu zihinsel önermelerin gerçekte semantik ve sözdizimsel özelliklere sahip, tıpkı anlam ve faraziye (*supposition*) deki gibi bileşenlerden mürekkep oldukları bakışına da sahiptir.¹³²

Zihinsel önermelerin ne olduklarına dair derinlemesine incelemeye ihtiyaç olduğu görülmektedir. Zihin önermeleri veya zihinsel önermeler, o önermeye ait bileşenler (*components*) ve söz dizim (syntax) öğelerinden meydana gelmektedir. Yukarıdaki saptamayı tekrar edecek olursak, Ockhamlı'ya göre konuşmanın, söz 'ün üç tür seviyesi vardı. Bunlar: yazılı, sözlü ve zihinsel. Ockhamlı, çoğunlukla Aristoteles'in, *De Interpretatione* (Yorum üzerine) adlı eserine referansta bulunarak bu konudaki fikirlerini ortaya koymuştur. Buna göre bu üç türdeki (yazılı, sözlü, zihinsel) öğelerin hepsine "terim" adı verilir. Ancak bunlar arasında bazı farklılıklar vardır. Bunlar arasındaki farkların neler olduğunu Ockhamlı şu şekilde izah etmektedir: *Summa Logicae* adlı mantık konularını ele aldığı eserinde şu şekilde bir izaha rastlıyoruz:

"Tasavvur ettiğimiz bir terim, ruhun bir yönelimi (*intention*) veya arzusudur (*passion*), veyahut da tek başına her ikisini (yönelim ve arzu) temsil eden terimdir ki zihinsel önermenin bir parçası da olabilir veya ifade ettiği şeye ait bir önerme de olabilir."¹³³

Burada şunu da belirtmekte fayda var: Ruhun arzusu (*passion of the soul*) Aristoteles'in "pathema" teriminin sadece bir tercümesidir. Ancak Ockhamlı, *Summa Logicae* (Mantığın Özeti) adlı eserinde bu kavramı Aristo'nun *De Interpretatione* (*Yorum Üzerine*) adlı eserinde kullandığından oldukça farklı kullandığını görüyoruz.¹³⁴

Zihindışı (*extramental*) şeylerin anlamlandırılması bakımından "ruhun arzusu" (*passion of the Soul*) kavramına Ockham'ın merkezi bir anlam yüklediğini görüyoruz. Fakat Ockhamlı, yine de ruhun yönelimi (*intention of the soul*) ile ruhun arzusu (*passion of the soul*) kavramları arasına sözlü ve yazılı olan kelimeleri anlama bakımından bir ayırma gittiğini görüyoruz. Çünkü niyet veya yönelim, doğal olarak sözlü ya da yazılı bir eyleme dayandığı için bir mana ifade eder. Ockhamlı, zihinsel ve sözlü terimler arasındaki ilişkiyi

¹³² a.y.

¹³³ a.g.e., s. 272.

¹³⁴ a.y.

ikinci derecede önemli (*subordination*) terimlerden sayar. Sözlü bir kelime ikinci derecede bir mana ifade eder.¹³⁵

Buraya kadar anlattığımız terimlerle alakalı olan düşüncelerden şuraya geliyoruz. Ockhamlı'ya göre yönelimin, semantik anlamda üstünlüğü vardır. Sözlü bir ses (ifade), eğer ruhun bir yönelimi varsa orada o *ses*'e bir mana yüklenebilir. Bu şekil, belirli şeyleri ifade eden kategoremantik terimler hususunda iş görür. Bir kategoremantik terimin anlamı mesela “insan”, “kedi” atıf yoluyla (*reference*) ya da uygulama yapmak (*application*) suretiyle ancak açıklanabilir. Konuyla ilgili *Summa Logicae* (Mantığın Özeti) adlı eserinin son bölümünde bu konudan bahsetmektedir: “Bir işaretin bir şey ifade ettiği söylenebilir ki bu varsayılıyordur veya o mana varsayılmak zorunda olabilir, öyle ki ya işaret zamiri veya da bu eylemin kendi yardımıyla anlamı önceden tahmin edilebilir. ”Burada Ockhamlı'nın anlamın bazı pratik testlerinin hakkını teslim ettiğini görüyoruz. Eğer ben, örneğin “kedi” teriminin anlamı ile ilgili bilgiyi test etmek istersem bunu yapmak için pratik yollar bulabilirim. Fakat şeylerle köpekle kediyi karşılaştırarak “bu kedidir” dediğimde işaret ettiğim şeyin ne olduğunu da ispat etmiş olurum. Bu şekilde atıf yoluyla kurulan ilişki doğrudan tasvir edilebilir. Kediye veya herhangi başka bir nesneye ait özellikler, doğrudan sıralanabilir. Neye benzediği, büyüklüğü, rengi, karakteristiği, vs. doğrudan referans göstermenin imkânı, kategoremantik terimlerle sınırlandırılmış olmaktadır. Nicelik ve bağlayıcılık bakımından sinkategoremantik terimler hakkında Ockhamlı, *Summa*'nın ilk bölümünde şöyle yazmaktadır:

“Bilgi vermek bakımından bir şeyle ilgili bir işaret, bir anlam ya da o şey için bir yüklem ifade etmiş olur. Veya sinkategoremantik ifadeler, fiiller ve söze, konuşmaya (*speech*) ait diğer hususlarla ilgili önermelerdeki bu tür işaretlere (insan, kedi, vs.) ekleme yapılabilir. Veyahut bu işaretle bir önermenin diğer bir çeşidine ait işaretler oluşturulabilir. Sözlü ifadelerdeki bu işaret terimi herhangi bir şeyin doğal bir işareti değildir.”¹³⁶

Bu anlattığımız teorik saptamaları şu şekilde somutlaştırabiliriz:

“a) X, ikinci anlamda bir işarettir, eğer X, biliş (*cognition*) noktasında bir bilgi kazandırıyor, yeni bir bilgi veriyorsa,

¹³⁵ a.g.e., s. 273.

¹³⁶ a.y.

Ve

b) Eğer X o şeyi varsayıyorsa,

Veya

c) Eğer X, bir şey için farz edilebilen bazı şeylere eklenebilirse (mesela, sinkategorematik ifadeler, fiiller, belirli anlamlara ihtiyaç hisseden ifadelerin diğer parçaları),

Veya

Eğer X (b) veya (b) ve (c)'ye ait işaretlerden oluşuyorsa,

O zaman her işaretin ilk ve genel fonksiyonu epistemolojiktir. Çünkü işaret, bir şeyle ilgili olan bir anlamın oluşumu içinde yer alır. (b) ve (d), semantik ve söz dizim ifade eder. Eğer X sadece (b)'ye ait işaretler olsaydı, *dua*, o zaman sonuç olarak kompleks olacaktı. Başka bir örnekte ise durum şudur: 'Yaşlı Sokrates' gibi önermesel olmayan ifadeler de aynı durumda kompleks olmuş olacaktı. Eğer X (b) ve (c)'ye ait işaretlerden oluşmuş olsaydı o zaman *dua*, önermesel olmuş olabilecekti. Açık ki, kategorematik terimlerin (b)'ye ait oldukları yerde sinkategorematik terimler (c)'ye ait olmuş olmaktadır. Sonuç: Zihinsel önermeler (b) ve (c)'ye ait önermeler olarak kabul edilirler.”¹³⁷

Kategorematik ve sinkategorematik terimlerin tanımlarına da burada yer vermek gerekir. Ockhamlı'ya göre terimler, kategorematik ve sinkategorematik terimler olmak üzere iki çeşittir.

a) Kategorematik Terimler: Kategorematik terimler, tikel ve tümel olmak üzere ikiye ayrılırlar. Tikel, bir olanı, tekili kapsar. Tümel de bir sözcük olduğu için ve zihnimizde bir kavrama işaret eden bir sözcük olduğundan dolayı o da tekil sayılır. Bu tür terimler, önermeler içinde bir anlam taşımalarının yanında kendi başlarına da bir anlama sahiptirler. “Kategorematik terimlerin kesin ve belirleyici bir anlamı vardır.”¹³⁸

Örneğin “insan”, “kedi”, “fil”, “aslan”, “beyazlık”, “kardeşlik”, birer kategorematik terimdir. Bir önerme içerisinde manaya katıldığı gibi yalnız başına da bir anlamı vardır.

b) Sinkategorematik Terimler: Bunu şu şekilde açıklayabiliriz: “Her”, “hiç”, “değil”, “dışında”, “tüm”, “dır”, “çok” gibi bir başlarına anlamı olmayan, kesinlik ve belirle-

¹³⁷ a.g.e., s. 273.

¹³⁸ Ockham, “De Terminis”, **Ortaçağda Felsefe** s. 297.

yiciliği olmayan anlamları içeren terimlerdir. Kategoremantik terimler, kendi başlarına anlamı olan terimler iken, sinkategoremantik terimler ise, ancak kategoremantik terimlerin işareti ettiği anlamla kayıtlı kalırlar. Sayılar da böyle kabul edilmiştir. “0” sayısı kendi başına bir anlam taşımaz. Ancak başka sayılarla ilişkilendirildiğinde artık yeni bir anlam kazanır. Sinkategoremantik terim, kategoremantik terimlerle birlikte kullanıldığında artık onun sayesinde bir anlam kazanır. Örneğin “hiç” sinkategoremantik terimini “insan” veya “taş” kategoremantik terimiyle önerme düzleminde kullandığımız andan itibaren anlamı tamamlayan vazgeçilmez unsur, sinkategoremantik terimdir. Ancak bu kadar önemli işlev gören bu terimler, kendi başlarına kaldığında manadan yoksundurlar. Bu terimlerin istisnası zamirlerdir.¹³⁹

Hatta diyebiliriz ki, sinkategoremantik terimler hiçbir mana ifade etmezler ancak kategoremantik terimlerle bir arada olduklarında anlam kazanırlar. Ya da kategoremantik bir terimle uygun bir bağ kurulduğunda bir anlamı olabilen terimlerdir. Mesela “her” terimini ele alalım. Bu terimin bizzat kendisi bir anlam ifade etmez. Fakat “insan” terimiyle beraber kullandığımız zaman bütün insanları ilgilendiren bir mana ifade eder. “Her” terimini insan yerine “taş” terimiyle kullandığımızda ise bütün taşları ifade etmiş oluruz.¹⁴⁰

Bu durum bize sinkategoremantik terimlerin kendi başlarına anlamsız olduğunu ve fakat kategoremantik terimlerle beraber kullanıldığında o terimin içine giren bütün üyeleri ilgilendiren bir manaya büründüğünü göstermektedir. Bu fonksiyonu sağlayan şey, sinkategoremantik terimler olmuş olmaktadır.

1. Ockhamlı William’da Bilgi Nedir?

Epistemolojinin bir bilgi çalışması olduğunu biliriz. Bilgi nedir? Nasıl elde edilir? Bilginin sınırları nelerdir? Bu gibi sorular epistemoloji çalışmalarının temel soruları ve problemleridir. Ancak bu konular ele alınınca, genel birkaç tane temel eğilimin tebarüz ettiğini görüyoruz. Bunlardan birincisi, duyusal bilgidir. Duyusal bilgiyi esas alan görüş, tecrübe içerisinde biriken kesin ve belli algılar içinde bilginin var olabileceğini iddia et-

¹³⁹ a.g.e, s. 298.

¹⁴⁰ Ockham, **Ockham’s Teory Of Terms, Part I Of The Summa Logicae**, Translated and introduced by Michael J. Loux. University Of Notre Dame, Press, London, 1974, s. 55.

mektedir. Ortaçağın zirve aşamasında tecrübecilik egemen olmuştur. 13. Yüzyılda Latince'ye tercüme edilen metinler tecrübeciliği yüceltiyorlardı ve genellikle de bu durum Aristoteles'in tecrübeci oluşundan kaynaklanıyordu. Diğer eğilim rasyonel bilgidir. Buna göre bizler, *a priori* kesin bilgilere sahibiz. Bilgilerimizin kaynağı zihnimizde yer alır ve biz onu keşfederek ortaya çıkarırız. Erken dönem filozoflardan Augustinus ve Anselmus birer rasyonalist idiler. Bilginin doğuştan geldiğine inananlardan idiler.¹⁴¹ Üçüncü eğilim ise sezgisel bilgidir. Sezgisel bilgi duyu verilerinin varlığı üzerine kurulan bir bilgi çeşididir. Ancak biz o duyu verileri ortada yokken onun sezgisi ile o şey hakkında konuşma imkânı buluruz. Şimdilik Ockhamlı için sezgisel bilginin önemli bir nokta olduğunu söylemekle yetinelim.

Aristoteles'i takip eden Ockhamlı William, insanoğlunun zihninde doğuştan getirdiği kesin bilgilerin olmadığını iddia etti. Ona göre dış dünya ile onu algılayan kişi arasında herhangi bir aracı söz konusu değildir. İşte bu bakımdan Ockhamlı, tecrübeciliğe inanmıştır.¹⁴² Ockhamlı'yı bir kategoriye dâhil etmek gerekirse ilk çağlardan beri gelen felsefe-bilim geleneği içerisinde değerlendirmek gerekir. Eğer her dönemde felsefe-bilim alanında öncü kişilik aranacaksa Ortaçağ'ın felsefe-bilim öncüsü Ockhamlı William olmalıdır.¹⁴³

2. Bilgi Türleri

2.1. Duyusal Bilgi

Duyusal bilgi konusunda Ockhamlı'nın görüşlerini şöyle ortaya koyabiliriz: Öncelikle baştan beri tekrar edegeldiğimiz şeyden başlayabiliriz. Ockhamlı William'ın, skolastik realizme ve hakikatin hiyerarşik düzen içerisinde bulunan rasyonel ve çerçevesine olan itiraz etmişti. Bu itiraz, beraberinde bireyci ontoloji ve deneyci bilgi teorisini getirdi. Buna göre sadece bağımsız gerçeğin, nesnelere kendisinde olduğu ve dış dünyaya ait bütün insan bilgisinin, bireyin sezgisinden doğan dışsal, dış dünyaya ait bilgi olduğunu ortaya koydu. Bu görüşler ve prensipler, nedensellik prensibinin inkârını da doğurmaktadır. Ya da en

¹⁴¹ Kaye, a.g.e., s. 7.

¹⁴² a.y.

¹⁴³ Şaban Teoman Duralı, **Felsefe-Bilim Nedir?** Dergâh Yayınları, I. Baskı, İstanbul, 2006. s. 80.

azından bunun etkileri sayesinde olan nedenlerin geçerli bilgi oluşunun ihtimalinin reddedilmesi anlamına gelir.¹⁴⁴

Bu nedenle Ockhamlı'ya göre bilginin kaynağını duyu algısı oluşturur. Öncelikle Ockhamlı, bilindiği gibi bilgi problemine evrensel ve tümel kavramlarla, tikel, bireysel kavramların konumlarını ele alarak başlamıştı. Tümelin bir töz olmadığından hareketle yalnız tikel olanın gerçekliğini öne sürmüştü. Ona göre hiçbir tümel, töz değildir. Bundan dolayı da bilginin nesnesi tikel olmuş olmaktadır. Tekilin somut gerçekliği böylece önem kazanmış olmaktadır. Öyleyse karşımızda duran nesne, bize duyu verileri kanalıyla bilgiye ulaşmamıza imkân verecektir. Duyu algısı bilginin dayandığı ilk temeldir.

Bilgiyi elde etmede ilk adımın “duyu algısı” olması, kesin bilgiye ulaşmamızı sağlamaz. Kanıtlama için gerekli şey, o şeyle ilgili olarak soyutlama yapmak ve nihayet o şeyin sezgisine sahip olmaktır. Bu akli sezgi bazen, “*cognitio in re*” (duyu/eylem bilgisi), ya da bazen “*cognitio in conceptu*” (kavram bilgisi) olarak kullanılır. Sezgi, yakın (*immediate*) bilgidir ve zihin ile obje arasında aracı türler yoktur. Zihnin kendisinin eşyaya ait dış dünyadan aldığı akli sezginin muhtevası, duyu bilgisinin muhtevasıyla aynı şeyi ifade eder.¹⁴⁵

Duyularımıza konu olan nesnelerin kendilerine has duyu nesnelere olduğu gibi ortak duyu nesnelere de vardır. Bu ortak duyu nesnelere dediğimiz şeyler; hareket, dinginlik, sayı, biçim (figüre), büyüklüktür. Çünkü bu tür duyular, hiçbir duyuya özel olmayıp ortak duyu özellikleridir. Belirli bir hareketin, görme kadar dokunma için de duyulur olması böyledir.¹⁴⁶

Ockhamlı'nın bilgiye ulaşmada uyguladığı sıralamayı şu şekilde de ifade edebiliriz: Bir şey hakkında, o şeyin tümel bilgisinden veya “ortak doğa” dediğimiz şeyden aşağıya doğru, nihayet tümelden tikele doğru bir hiyerarşi takip etmez, aksine tekil nesnenin bize görünen algısından hareketle, o nesnenin tümel bilgisine doğru çıkar. Ockhamlı, bu bakımdan kendi zamanının yaygın bilgi hiyerarşisini ters yüz etmiştir. Dolayısıyla Ortaçağların

¹⁴⁴ Moody, “Guglielmo D’Occam”, *The Philosophical Review*, Volume LXIV, 1 January 1955, s. 322.

¹⁴⁵ Menges, a.g.e., s. 17.

¹⁴⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Alfa Yayınları, çev. Zeki Özcan, İstanbul, 2000, s. 101.

hâkim görüşü olan, tümel, evrensel bilginin gerekli oluşunu yadsıyarak, tümelden bağımsız olarak, ayrı idrak ve kavramayı bilgi olarak kabul etmektedir. Tümelin bilgisi tikel bir şey için zorunlu ve öncelikli değildir. Bizzat tekil bir nesneye bilgi amaçlı yönelmek suretiyle, o nesnenin duyu algısının verilerinden hareketle, onun bilgisine ulaşabiliriz. Gerçek, tam bilgi de budur. Bunun yanında Ockhamlı, nesneye ait tümel bilgiyi inkâr etmez. Onun tümel bilgisi ise zihnimizde akli sezgisi oluşunca ancak o zaman tümel bilgiyi elde etmiş olabiliriz. Böylece bir nesneye ait “tanıma” ihtiyaç duymadan onun tam bilgisine, o tekil şey sayesinde ulaşmış oluruz.¹⁴⁷

Ockhamlı’yı tecrübeci filozoflardan kabul etmemizin nedeni duyu verilerine ve tikelin somut varlığına gösterdiği önemdir. Bunu ortaya koymak bakımından şu izahlar yapılabilir. *Birincisi*: Bu dünya hakkındaki mevcut bilgilerimizi duyu bilgisine dayandırmasıdır. Örneğin Ockhamlı’ya göre, *a priori* olarak şunu diyemeyiz; A, B’ nin nedenidir veya D, C’nin nedenidir. İkinci olarak, mevcut realitenin analizini yaparken veya eşyanın hakikatini dile getirirken, iktisat prensibini kullanır. Örneğin “hareket”i açıklarken, eğer iki prensip yeterli geliyorsa üçüncüsüne ihtiyaç yoktur. Üçüncü olarak da Ockhamlı, gereğinden fazla ve görünmez varlıklar ispatsız biçimde ortaya sürüldüklerinde bilinmelidir ki burada dilden kaynaklanan bir yanılgı vardır. Bunu biraz açalım: Fiillerden türettiğimiz isimler ve yine buna benzer şekilde zarflardan, bağlaç ve edatlardan elde ettiğimiz isimler ve nihayet sinkategorematik terimlerden oluşan genel formlar, konuşmanın kısalığı veya özlü oluşunun hatırına ele alınmalıdır. Yoksa onların önemi, önermenin kurulmasına ve ne manaya getirmek istediğimiz şeye hizmet eder. Bunlara örnek şunlardır: Olumsuzlama, yokluk bildiren önermeler, şart koşma, olasılık, genellik, aksiyon (eylem), tutku, değişim ve hareket. Kısacası bu tür isimler uzlaşım yoluyla elde ettiğimiz kategoriye aittirler. Yani yazılı olmayan sözlü ifadelerdir (*Verbal Nouns*).¹⁴⁸

İkinci olarak, Ockhamlı William’ın önermelerin ispatı hususundaki görüşlerine bakmak gerekmektedir. Ona göre bir önermeyi ispat etmek demek, bunu ya doğrudan apaçık ortada olduğunu ya da doğrudan apaçık ortada olan bir önermeden sonuç olarak çıktı-

¹⁴⁷ a.g.e., s. 19.

¹⁴⁸ Frederick Copleston , **A History of Philosophy, Ockham to Suarez**, Volume III, Search Press Limited, London, 1953, s. 76.

ğını göstermektir. Bu ispat yöntemi, daha önce başkaları da dile getirmişti ancak tavizsiz şekilde bunu uygulayan Ockhamlı olmuştur. Bu katı ispatlama görüşüne kökten deneyiciliklerde ifadesini bulan somut olguya ve tikele duyulan iştiyakı da eklersek, onun bütün felsefesini anlamamıza yarayacak iki temel veriyi elde etmiş olacağız: Somut algı ve tikel nesne.¹⁴⁹

Kısaca Ockhamlı'ya göre bilgi, duyu verilerine dayanan soyutlayıcı ve sezgisel bilgidir. Ruhun bir yönelimi olarak sezgisel bilgiye temel teşkil eden şey, duyu bilgisidir. Bardağın içindeki kaşığın kırık gözükmemesinin fiziksel bir yanılsama oluşunu, duyu verisi üzerine kurulan sezgisel bilgi ile anlarız. O yüzden son tahlilde bilginin kavramlaşması haline sezgisel bilgi denmektedir. Ancak bu sezgisel bilgi duyu bilgisi temeline yaslanır. Biz bir şey hakkında konuştuğumuz zaman o şeyin duyu bilgisi veya tecrübe verilerinin dışına çıkıyor değiliz. Aksine geçmişte duyu deneyine konu olmuş bir şeyle ilgili olarak konuşmaktayız.

2.2. Soyut Bilgi

Tekil nesnenin ilk bilgisine ilk soyutlama adını veren Ockhamlı, ilk sezgi aktı, o eyleme konu olan tekil nesnenin varlığı veya yokluğu ile ilgili edindiğimiz soyutlamadır. Aklın yaptığı ilk iş; ilk soyutlama işidir. Bu soyutlama tekil nesne üzerinden gerçekleşmiş olup, sonuçta o şeyin sezgisel bilgisine geçilmiş demektir. Bu soyutlama, bir şeyin mümkün varlığı hakkında, var olan ya da olmayan o şeyin önceden kestirilebilen konumu ve durumuyla ilgili bir soyutlama işidir. Sonuç olarak akıl, önce tekilin soyut bilgisini elde ettikten sonra ancak ikinci bir soyutlamaya, yani o şeyin tümel bilgisine ulaşmak için, ikinci bir soyutlamaya geçer. Ulaşılan kavram, onun tümel kavramı olmuş olur. Bu tümel idrak veya kavrama, öncelikle tekil soyutlamanın ardından gerçekleşmektedir. Buna da ikinci soyutlama denir. Fakat bu durum, tümelin, tikelde zaten var olduğu, onda mündemiç olduğu anlamına gelmez. Bir tümel kavramın oluşumu, o kavramın tekil benzerlerinin algısı sayesinde tekil bireyselliği içerisinde oluşur. Bundan dolayı da tekil şey, tam bir bilgi ifade eder.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Gilson, **Ortaçağda Felsefe**, s. 621.

¹⁵⁰ Copleston, s. 20.

Soyut bilgi ile sezgisel bilginin birbiriyle olan ilişkisinin nasıl olduğunu anlatan Ockhamlı, olumsuz ve karşıt yönlerden konuyu ele almaktadır. Olumsuz bakış olarak şöyle demektedir:

“Çoğunluk, zorunluluk olmaksızın farz edilmemeli. Fakat özde aynı olan bir bilgi (*cognition*), bu şey mevcut olduğu zaman, sezgisel diye ifade ederiz. Çünkü “sezgisel” bir şeyin varlığını ifade eder. ‘Soyut’ ise, o şey ortada olmadığına onun yerine geçer. Zıt bakışa gelince ‘Bu beyazlık vardır’ gibi bir mümkün (*contingent*) önerme, akıl tarafından açıklıkla bilinir. Bu ise soyut bilgi sayesinde bilinemez. Çünkü soyut bilgi, varoluştan soyutlanmış bir bilgidir. Bundan dolayı da ancak sezgisel bilgi sayesinde bilinebilir. Böylece soyut ve sezgisel bilgi bir birinden ayrılmış olurlar.¹⁵¹

Soyut bilgiyi sezgisel bilgiyle kıyaslayan Ockhamlı, E. Gilson’a göre, bilgiyi ya soyut ya da sezgisel olarak görmektedir. Soyut bilgi yalnızca fikirlerle ilgilidir. Kavramsal düzeyde kalmak durumundadır. Gerçeğe olan mütekabiliyeti her zaman geçerli olmayabilir. Bu aynı zamanda şu demektir: Dilde doğru olan önerme gerçekte ispat gerektiğinde kavram ile gerçeklik arasında uyum ortadan kalkabilmektedir. Bu yüzden de var olan bir şeyin var olduğunu ve var olmayan şeyin de var olmadığını bize garanti etmez. Bize bu garantiyi verecek olan bilgi çeşidi sezgisel bilgi olacaktır. Çünkü sezgisel bilgi duyu verisine ve tekilin somut algısına yaslanacağı için her durumda kavramla gerçeklik arasındaki uyumu sağlayabilecektir.¹⁵²

Ockhamlı hemen bütün vurgulamalarında sezgisel bilgi ve soyut bilgi ayırımına vurgu yapmıştır. Sezgisel bilgi hakkında tecrübe ile elde ettiğimiz ve akıl sayesinde hakkında elde ve açıkça bildiğimiz şeylerdir. Soyut bilgi ise sezgisel bilgiyle ilintili olan fakat tecrübeye doğrudan konu dayanmayan bilgilere verilen addır.¹⁵³

2.3. Sezgisel Bilgi

Birçok çağdaşı gibi Ockhamlı da sezgisel bilginin bir tanımını yapmıştır. Buna göre sezgisel bilgi, nesnelere ait tecrübelerimizle elde ettiğimiz, ancak, ilk bilgi sayesinde elde ettiğimiz bir bilgidir. Ortada olmayan bir şeyle ilgili olarak, biz o şeyin sezgisel bilgisi sa-

¹⁵¹ Ockham, **Ouodlibetal Questions**, s. 413.

¹⁵² Gilson, **Ortaçağda Felsefe**, a.y.

¹⁵³ Ockham, a.y.

yesinde, o şey hakkında bir yargıya varırız. Yani hakkında yargıya vardığımız bu şeyin bilgisine, sezgisel bilgisi sayesinde ulaşırız. Sezgisel bilgi, Ockhamlı'nın bilgi anlayışında ve din ile ilgili görüşlerinde çok önemli bir noktadır. Zira Ockhamlı, sezgisel bilgi ile dini inanç arasında bir bağ kuracaktır.¹⁵⁴

Ockhamlı'ya göre “yanlış bilgi” tarifi, kendi içinde çelişki taşımaktadır. Yani bir kimsenin hâlihazırda olmayan bir şeyin bilgisine ulaşamayacağını söylemesi, çelişkinin ta kendisidir. Mesela “sen oturuyorsun” veya “yaşıyor ve anlıyorum” gibi muhtemel gerçeklerle ilgili yargıda bulunmak apaçık doğrulardır. Bir önermenin, bu önerme “bir şey vardır” “buradadır” gibi bir önerme olsun, bu önerme hem var olmak hem de olmamak gibi bir çelişki içermez. Dolayısıyla sezgisel bilgi bize orada, o anda olmayan bir nesnenin bilgisini verir. Ockhamlı bize bu noktada yine bardağın içindeki bir çubuğun kırık görünmesine rağmen gerçekte bir “fiziksel yanılısama” olduğunu ve bize kırılmış gibi gözüktüğünü, ancak zihnimizin bu yanılıya meydan vermeden onun suda öyle gözüktüğünü düşündüğünü söyler. Bu noktada o kimse, Tanrı'nın bizi aldatmayacağı bakış açısına bağlanmaz. Çünkü Tanrı, bizi kesinlikle inandıracak yanlış eylemlere sahip olabilir ve yine Tanrı, o şeyin yokluğunda bize o şeyin varlığıyla ilgili bir inanç verebilir.¹⁵⁵

Aşağıda detaylı bir şekilde irdeleneceğimiz gibi Ockhamlı için sezgisel bilgi kesin bir bilgi anlamına gelir. Bunun nedeni ise dış dünyadan elde ettiğimiz veriler (duyu verileri) doğru bilgiye ulaşmayı sağlamada bizi aldatmazlar. Yani zihnimizdeki, dış dünyadan topladığımız verilerle onlara tekabül eden gerçeklik arasında uyumsuzluk yoktur. Elde ettiğimiz tecrübî bilginin üzerine kurulan sezgisel altyapı da bu tecrübî bilginin hakikat oluşuna dayanır. Daha önce tecrübe ettiğimiz bir olgu ya da fenomen, daha sonraki sezgilerimizin de doğru malzemesi olmaktadır. Dolayısıyla Ockhamlı, bu âlemde mevcut bulunan mümkün varlıklara ait hakikatlerin kesin bilgisine sahip olacağımıza emindir.

Sezgisel bilgi, Ockhamlı'a göre *a priori* olarak elde ettiğimiz veya doğuştan getirdiğimiz akli bilgiyle ilişkili prensipler veya idealler değildir. Aksine, sezgisel olarak bilme, ilk ve temel bir bilgilenme sürecidir. Buna örnek olarak bütünün parçadan büyük olduğunu

¹⁵⁴ Huson Anne-Wilks Micheal, **From Ockham to Wyflic**, Basil, 1987, s. 55.

¹⁵⁵ a.g.e., s. 56.

düşündüğümüzde; aklın bu önermenin ihtiva ettiği manayı onaylaması süreci verilebilir. Ancak bu doğuştan getirilen bir prensip değildir. Bir önerme tecrübe edilmeden açık ve seçik olarak telaffuz edilemez. Aynı zamanda o terimlerin manalarını anlama imkânı da yoktur. Mesela bir insanın özelliklerini göstermek, insanlarla ilgili sezgisel idrake sahip olmayı önceden şart koşar. Ockhamlı'ya göre hiçbir şey, sezgisel önbilgisi olmadan bilinemez. İşte bu noktadan hareketle Ockhamlı, hiçbir şekilde bizim ilahi varlığın doğal bilgisine varamayacağımızı da savunmaktadır. Çünkü Ockhamlı şöyle diyor: “Biz Tanrı'nın doğal sezgisine sahip değiliz, çünkü bütün bilgilerimiz tecrübeye dayanmaktadır”.¹⁵⁶

O halde sezgisel biliş nedir? Sezgisel biliş, bir şeyin o şey olup olmadığının bilinmesidir. Aklın o şeyle ilgili olarak, bir yargıya varıp onun varlığına tekabül ettiğini kabul etmesidir. Dolayısıyla bu sezgisel bilişin işleyiş biçimi, bilgiye nesne olan şeyin mümkün bir önerme formu içerisinde kesin bir algı yolu manasına gelir. Mesela, Sokrates beyazdır ve Sokrates'le ilgili algılarıma dayanarak, yani Sokrates'in gerçekten açık biçimde beyaz oluşu nedeniyle ona beyazdır derim. İşte bu sezgisel bilgiye bir örnektir.¹⁵⁷

Böylece bir terimin veya terimlerle ilgili basit algının ancak mümkün gerçekler vasıtasıyla bilinebilirler. Sezgisel bilgi var olan şeylerin kesin algılarının oluşmasına neden olur. Bir tekil şeyin kavramı, o şeyle ilgili olarak algı veya anlamanın zihindeki ifadesidir. Sezgisel biliş, o zaman bu kavramla bilme eylemi arasında aracı bir vazife veya işlev görmektedir diyemeyiz. Aksine şunu demeliyiz ki, o şeyin kendisi zikredildiğinde o şeyle ilgili olan, ortaya çıkan şeye sezgisel bilgi demektediriz. Zihin, bu nesneyle ilgili olarak bir yargıya gider ve yargılama sürecinin sonundaki bilginin doğru olup olmadığının garantisi basit bir delildir. Sezginin doğal karakteriyle açığa çıkan hakikattir.¹⁵⁸

Sezgisel bilgiyle ilgili olarak dedik ki aracısız bir biçimde zihinde ortaya çıkan şey, o şeyin sezgisel bilgisidir. O şeyle ilgili olarak hemencecik beliriveren hüküm, bizim için sezgisel bilgiyi ifade etmektedir. İşte Ockhamlı burada, tikelin bilgisinin bu sezgisel bilgi olduğunu söylemektedir.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Copleston, s. 62.

¹⁵⁷ a.g.e. s. 63.

¹⁵⁸ a.y.

¹⁵⁹ a.y

Routledge Encyclopedia of Philosophy'de sezgisel bilgiyle ilgili olarak denilmektedir ki, Ockhamlı'nın kurduğu epistemolojik süreç içerisinde, daima tekil bireylerle karşılaşırız. Ockhamlı'ya göre bilen akıl, bir masa yahut atın algılanabilir, bireysel, tekil varlığı içerisindeki hem duyu ve hem de akli olarak sağlam, güvenilir formlarına sahiptir. Yani ilk önce zihnin duyarlı bir noktasında sezgisi yahut idraki gerçekleşir. Ardından nesnenin kendisiyle birlikte akli bölmede akli sezgiler de diyebileceğimiz belli ifadeler bulunur. Bunlar aklın, âlem hakkındaki mümkün doğrular ve inançlar olarak doğal bir yolla elde ettiği gerçekliklerdir. Özellikle var olan ve varlığı o anda mevcut olmayan şeylerle ilgili yargılarımız böyledir. Diğer taraftan, ele aldığımız nesnelere tekil olsalar bile, onların genel kavramları da tıpkı “beyazlık”, “varlık” gibi zihinde mevcut olur. Bu mevcudiyet o nesneyle veya o şeyle ilgili olarak tecrübe yoluyla oluşmuş sezgisel bilgidir.¹⁶⁰

Ockhamlı William'a göre tümel kavramlar, “beyazlık”, “at”, “fil” vs. daima nedensellik prensibi çevresinde türemiş kavramlardır. Bir şeyin doğal olarak soyut bilgisini gerektiren durum, aynı şeyle ilgili olarak sezgisel bilgisini de önceden varsayar.¹⁶¹

Bir kavramla ilgili olarak zihinde soyut bir belirti oluştuğundan sonra onun bireysel, tekil kavramı zihinde yer eder ve kalır. At kavramı zihinde bir kavram olarak kalır. Bundan daha fazla bir şey söz konusu değildir. Böyle olunca da meydana gelen bir kavramın ortadan kalkmasıyla da onun izleri zihinden kaybolur. Zihinde nedensellik ilkesi çerçevesinde oluşan bu kavram diğer karşılaştırmaları yaparak benzerlikleri ayırt eder. Böylece gelecekte bu kavramı kullanmak için zihinde onun genel kavramına ait bir parça izlenimleri kalır. “Sokrates” ya da “at” kavramları onlarla ilgili olarak oluşan soyut kavramlar olarak kalırlar. İşte bu soyut kavramların sezgisel bilgisi, gerçekte olandan türetilmiş kavramlardır. Zihnin gerçekte olandan bağımsız olarak türettiği kavramlar değildir.¹⁶²

Ockhamlı William, akli sezgileri ve soyut kavramları âlemde bir ya da birden çok varlığı temsil eden basit işaretler veya terimler olarak görmektedir. Bu terimler üretildikten sonra, tıpkı zihnimizin ürettiği önermelerdeki gibi bu terimi kullananlar tarafından doğal bir nedensel süreç içerisinde bazı karmaşık bilgi içerikleri eklenerek yeni şekiller alabilir.

¹⁶⁰ Craig, a.g.e.,s. 736.

¹⁶¹ a.y.

¹⁶² a.g.e., s. 737.

Mesela bir zihni önerme, yanlış ya da doğru, bir dizi zihin süreçlerinden geçerek oluşur. Ancak onun tekil varlığı ile de ilgisi kopmaz. Daima o terimlerin işaret ettiği bireysel gerçekliği vardır. Kısaca teorik olsun pratik olsun zihin önermeleri sonuçta bir akli süreçten geçerek, birbirleriyle nedensellik zincirine tabidirler.¹⁶³

Sezgisel bilginin ne olduğu konusuna şunları da eklemek gerekir. Sezgisel bilgi öyle bir şeydir ki, başkasının doğasında mevcut olan bir şeyi biz idrak ettiğimizde ortaya çıkar. Veya diğerine göre fersah fersah uzaklarda olan şeyler, önermesel olmayan bir meziyetle anında kurulan ilişki sayesinde ortaya çıkar. Tıpkı bazı engeller yoksa ve bilgi sakatlanmamışsa bazı şartlı önermeler de böyledir. Doğasında bunun olup olmadığı sezilmekte ve bilinmektedir. Örneğin bir at, karşısında duran bir elmayı işaret ederek “bu bir elmadır” diyemez. Çünkü onun zihni algıladığı şeyin gerçek oluşunu kaydedecek yeterli kapasiteye sahip değildir. Ne de onu isimlendirecek yeterli zihni hafızası yoktur. Halbuki insan zihni, şeyler hakkında “ne” dir ve “nasıl” dır sorularını sorma ve hafızası da kaydetme kabiliyetine sahiptir. Bir kimse bir elmanın sezgisel bilgisine sahip olduğu zaman bu elmayı içinde telakki ediyordur. Normal bir insanın algısı o elmayı diğer şeylerden, yukarıda saydığımız dört adımı hızlı bir şekilde kat ederek, diğer elmalardan onu ayırmak suretiyle gerçekleştirir. Yeni yürümeye başlayan bir çocuğun algısının nasıl olduğunu şöyle bir düşünelim: Önce etrafına bakar ve mesela kırmızı bir şey görür. Ve o şeye işaret ederek “bu” der. İşte süreç içinde bu, sezgisel bilginin ilk haliyle dışa vurumudur.¹⁶⁴

Sezgisel bilgi, insan zihniyle dış dünya arasında nedensel bir bağ kurma imkânı verir. Ockhamlı William’a göre insan zihni, sezgisel bilginin elde edilmesi sürecinde tamamen pasiftir. Çevredeki nesnelere bize o şeylerin varlığı hakkında bir farkındalık hissi verir ve onunla ilgili olan inancımızı haklı çıkarır ve doğrular. Ancak insan zihni ile dış dünya arasında gerçekleşen bu nedensel alışveriş bazen da yanlış yargılara varmaya da götürür. Örneğin bir bardaktaki bir çubuğun yarısını kırık gördüğümüzde onun kırık olduğunu sanırız. Ama aslında kırık olmadığını da biliriz. Bunun nedeni, suyla ilgili sezgisel bilgimizin, eğişik algımızla aynı anda gerçekleşmesi sayesinde çubuğun bize öyle gözüktüğü bilgisinden

¹⁶³ a.g.e., s. 63.

¹⁶⁴ a.y.

kaynaklanır. Dolayısıyla sezgisel bilgi bize zihnimiz ile dış dünya arasında nedensel bir bağ kurmanın güven sağlayıcı bir unsurudur.¹⁶⁵

Bir kimse Ockhamlı William için, felsefi olarak şüpheli olduğunu söylediğinde genellikle Ockhamlı'nın dış dünyadan gelen bilgiyi inkâr ettiğini iddia edecektir ki, o dünya kesin bir algıya dayanmaktadır. Hâlbuki Ockhamlı'ya göre sezgisel bilgi veya biliş konusu, varlığın hakikatleri hakkındaki sezgisel bir kavrayış sayesinde elde edilen dış dünyaya ve bizim iç dünyamıza aittir.¹⁶⁶

Felsefe tarihçisi Etienne Gilson, Ockhamlı'nın sezgisel bilgiye yüklediği manayı şu şekilde anlamaktadır: Sezgisel bilgi, varoluşlar hakkında olan ve olgulara ulaşmamızı sağlayan tek bilgidir. Sezgisel bilgi, bir şeyin var olduğunda var olduğunu var olmadığına ise var olmadığını bilmemizi sağlayan bilgidir. Örneğin beyaz bir cisim gördüğümde, tek başına bu sezgi, bu iki terim arasındaki apaçık ilişkiyi doğrudan kurmamı ve bu cisim beyazdır dememi sağlar. Demek ki bu tanımladığımız şekliyle sezgisel bilgi, deneysel bilginin de başlangıç noktası olmaktadır. Hatta daha da ileri giderek diyebiliriz ki sezgisel bilgi deneysel bilginin ta kendisidir. Evrensel (tümel) önermelerin de ifade edilmesini sağlayan da odur.¹⁶⁷

Devamında Gilson, Ortaçağda Felsefe adlı eserinde, Ockhamlı'nın bilgi anlayışını özetleyen şu cümlelere, yer vermiştir:

“Gerçekten de bilgi ya soyuttur ya da sezgisel olabilir; bilgi soyut türdeyse yalnızca fikir ilişkileri hakkındadır, hatta fikirler hakkında zorunlu ilişkiler oluşturduğunda bile gerçek şeylerin güvencesini sağlayacak bir önerme istersek, bu durumda bize sadece soyut veya sezgisel kanıt değil, doğrudan bir kanıt gerekir. Ockhamlı William'ın usanmadan tekrarladığı şey de budur. Sezgisel bilgi, varoluşlar hakkında olan ve olgulara ulaşmamızı sağlayan tek bilgidir.”¹⁶⁸

Sezgisel bilgiyle alakalı olarak, Ockhamlı ile Kant arasında bir benzerlik de görmek mümkündür. Kant; kavramdan varlığa geçmek için bir sezgi gerektiğini, ancak tecrübe

¹⁶⁵ a.g.e, s. 8.

¹⁶⁶ Huson-Micheal, a.g.e, s. 56.

¹⁶⁷ Gilson, a.g.e., s. 621.

¹⁶⁸ a.g.e., s. 621.

alanımız dışında bir varlıktan söz ettiğimiz için, biz de böyle bir sezginin varlığının olmadığını savunur. Kant, Tanrıyla ilgili olarak ontolojik ve kozmolojik delilleri eleştirdikten sonra kendi ahlak delilini öne sürmekteydi. Ockhamlı ise eleştirilerinin ardından alternatif bir kanıt sunmaz. Ve katı bir biçimde tecrübe alanımıza girmeyen bir konuda argümanla uğraşmayı gerekli görmez. Çünkü Tanrı'yı göremediğimiz için O'nun sezgisel bilgisine de sahip olamıyoruzdur. Yani sezgisel bilgisine sahip olduğumuz şey nesnelere olmuş olmaktadır. Biz bir nesnenin sezgisel bilgisinden bahsedebiliriz. Böylece somut nesnelere dışında kalan melekeli varlıklar ve mitolojik, metafizik unsurlar sezgisel bilginin kapsamının dışına çıkmaktadır.¹⁶⁹

Özetle, Ockham'a göre sezgisel bilgi, tekil nesnenin bilgisidir. Ockhamlı'nın bilgi anlayışının, temelde seleflerinden ayrıldığı nokta burasıdır. Aklın sezgisel bilgisi, eşyanın tümel kavramına ait değil, "şimdi ve şurada" olan tekil, bireysel nesneye ait olan bilgisidir.¹⁷⁰

3. Ockhamlı Usturası

"Ockhamlı usturası" şeklinde bilinen bu bilimsel prensip, temelde basitlik ilkesi diye de bilinir. Bu ilke, ilk çağlarda, orta çağlarda ve modern dönemde benzer işlevler görmüştür. İlk çağlarda evrenin ve oluşun açıklanmasında, şeylerin gerisinde duran temel ilke (*arche*) araştırılmak istenmişti. Nesnelere meydana gelişlerindeki çokluğu bir tek ilkeyle açıklama arzusu ve çabası da "basitlik" ilkesinin varlık sebebi sayılabilir. Dolayısıyla ilk çağlardaki bu çaba, basitlik ilkesi evresinde gelişerek Ortaçağda "Ockhamlı usturası" şeklini alacaktır.¹⁷¹

Modern bilime önemli bir katkı sağlayan ve bir şeyi ifade etme konusunda metafizik bağlantılarından o şeyi kurtararak, kavramın veya o şeyin bizzat kendisinden, yani "şimdi ve şurada" olan varlığından hareket ederek bir tanımlama veya açıklama yapmaya "ockhamlı usturası" denmektedir. Bu ilkeye verilen başka isimlendirmeler de vardır: "Düşünce ekonomisi", "basitlik ilkesi", "cimrilik ilkesi", "tutumluluk ilkesi" gibi. Bu ilkelere

¹⁶⁹ Necip Taylan, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, Şehir Yayınları, İstanbul, 2000, s. 42.

¹⁷⁰ Menges, a.g.e., s. 17.

¹⁷¹ Şafak Ural, **Basitlik İlkesi**, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 22.

günümüzde yol gösterici ilkeler nazarıyla bakılmaktadır. Yine günümüzde “fazlalıkları atma çabası”, “az şeye başvurmak”, “dolaşık olmamak” “sade anlatımı tercih etmek” veya “çokluktan sakınmak” şeklinde bir yöntem ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁷²

Kaye Sharon, şöhret kazanan deyişle “*Ockhamlı usturası*”nı şu şekilde tanımlamaktadır:

“Hangi teorinin daha basit olduğuyla ilgili olan bir tasarruf ya da basitlik ilkesidir. Ockhamlı’nın normalde böyle bir isimlendirmesi yoktur. Fakat bu ifadeyi 1854 yılında İngiliz matematikçi William Rowan Hamilton’un eserlerinde ilk defa kullanıldığı ileri sürülmektedir. Bu prensip, geçerliliği açısından bir kanıt olarak algılanmasa bile, Ockhamlı, bu prensibi etkili bir şekilde kullanmıştır. Bazıları için basitlik ilkesi, bu dünyanın oluşunu ifade eder. Örneğin Thomas Aquinas, bir enstrümanın yeterli olduğu yerde ikinci enstrümanı kullanmaya ihtiyacın olmadığı bir doğayı savunur. Bunu da şu sözle ifade eder: ‘Varlıklar gereğinden fazla çoğaltılmamalı’. Fakat açık ki bu söz problemlidir. Çünkü kullanıldığı alan açısından farklılık göstermektedir. Ockhamlı William, bu tasarruf ilkesini ontolojik değil epistemolojik bir ilke olarak kullanmıştır.”¹⁷³

Başka bir görüşe göre Ockham’lı usturası tabirini ilk kullanan kişinin, 17. Yüzyılda yaşamış ve Duns Scotus’un izleyicilerinden olan John Ponce of Cork’un kullandığı iddia edilmektedir. Bize göre bu tabirin zaman açısından önce geldiği için John Ponce of Cork’a ait olması muhtemeldir. Bu tabiri ilk kullananın kime ait olduğundan daha çok, nasıl bir işlev gördüğü daha önemli diye düşünmekteyiz. Bu açıdan, Ockhamlı’nın *Philosophical Writtings* adlı eserini Latince’den İngilizce’ye çeviren Boehner, bu çeviriye yazdığı önsözde bu ilkenin kesinlikle ontolojik olmadığını, epistemolojik ve yöntemsel olduğunu söylemektedir. Fakat bu ilkenin ontolojik olabileceğini düşünenler de vardır. Örneğin K. Megner, bu ilkenin daha çok ontolojik olduğunu, ayrıca semantik bir özdeyiş olarak da kullanılabileceğini söylemiştir.¹⁷⁴

Ockhamlı’nın kendisine sözü verecek olursak; Boehner’in Ockham’dan İngilizce’ye çevirdiği “Felsefi Yazılar” (*Philosophical Writtings*) adlı eserinde konuyu şu şekilde ifade etmektedir: “Çokluk, zorunluluk olmadıkça gerçek olarak kabul edilmemelidir.” (*Plurali-*

¹⁷² a.g.e., s. 23.

¹⁷³ Kaye, a.g.e., s. 6.

¹⁷⁴ Ural, a.g.e., s. 24.

tas non est ponenda sine necessitate). Fakat nadiren de olsa az birkaç şeyin var sayılmasıyla yapılabilecek açıklamalar yerine, daha çok şeyin varsayılmasıyla açıklama yapmak gereksizdir.¹⁷⁵

Ockhamlı'nın buna benzer ifadelerine aynı eserinde rastlamaktayız. Doğal teolojinin olabilirliği konusu ile ilgili bölümde bu konuyu şu şekilde ifade etmektedir: “Gerçek, teoloji ve doğal bilgi içinde, özellik ve sayı bakımından aynı kalacak şekilde kanıtlanabilir mi?” sorusuna cevap verirken bu iktisat ilkesini kullanmaktadır. “...nasıl zorunluluk olmadıkça çokluğa yer verilmemesi gerekirse...” ifadesi açık açık geçmektedir.¹⁷⁶

Ockhamlı, bu anlayışını yer yer yazılarında hissettirir. Hatta bunu öyle açık açık olmasa bile kanıksamış bir yöntem olarak, üstü örtülü biçimde kullanır. Bir şeyin açıklanmasında birkaç varsayımla yapılacak bir açıklamayı, birçok şey kullanılarak yapılan açıklamaya tercih eder. Şu cümlesi de buna örneklik teşkil edebilir: “Gerçek bir bilim, şeyler hakkında değil, fakat şeylerin yerini tutan zihin içerikleri hakkındadır. Çünkü bilimsel olarak bilinen önermelerin terimleri, şeylerin yerini tutarlar.”¹⁷⁷

Ockhamlı, bahse konu ettiğimiz bu “basitlik” ya da “tasarruf ilkesi” şeklinde adlandırdığımız ilkeyi kullanır. Yani “şeyler” ve “zihin içerikleri” arasındaki tercih hakkını kullanma arzusu, işin içine “tümeller” meselesini de katarak kullandığını görüyoruz. Ona göre tümellerin tek nesnelere (*singular things*) bakımından karşılıkları olmadığı için gerçeklikleri de yoktur. Ockhamlı tümelin varlığını fazladan bir kabul olarak görmektedir. Tutumluluk, iktisat gibi ilkelerin başka bir açıdan önemi de şudur: Bu tür kılavuz değeri taşıyan ilkeler ve mantık, Ockhamlı William'ın zamanında teolojiden epistemolojiye kadar uzanan bir alanda yol gösterici bir fonksiyon icra etmiştir.¹⁷⁸

Ustura prensibini sağduyu (*common sense*) olarak da ifade edebiliriz. Örneğin, farz edelim ki, siz arabayla giderken araba aniden durdu ve gaz ibresine baktınız ki gösterge gaz tankının boş olduğunu göstermektedir. Sizin arabanızın durmasına sebep olarak hem gaz ve hem de benzinin bittiğini var saymak anlamsızdır. Burada size gerekli olan varsa-

¹⁷⁵ Ockham, *Philosophical Writtings*, s. xxi.

¹⁷⁶ a.g.e., s. 97.

¹⁷⁷ a.g.e., s. 12.

¹⁷⁸ Ural, a.g.e., s. 26.

yım, bunlardan sadece birisidir. İkincisi fazlalıktır. Basitlik ilkesi veya tasarruf ilkesi diye izah etmeye çalıştığımız bu prensibin doğruyu garanti etmediği noktasından hareketle itirazda bulunabilir. Denilebilir ki: belki gaz ibresi bozulduğu için bizi yanıltıyordur. Dolayısıyla arabanın durmasına sebep olan şey, belki de başka bir arızadır. Mesela, motor arızası olabilir diye itiraz edebilir. Burada basitlik ilkesi hangi teori doğrudur diye uğraşmaz. Burada hangi ihtimalin geçerli olduğuyula ilgilenir. Ustura prensibi, gündelik olaylarda sağduyuya benzese de, bilimde kullanıldığı zamanda şaşırtıcı ve güçlü bir etki uyandırmaktadır.¹⁷⁹

Analitik Felsefe adlı eserinde Jean-Gérard Rossi, Ockhamlı'nın usturasına referans yaparak şu ifadelerle yer vermektedir:

“Mantıksal analiz, karmaşık önermelerin atomal öğelerini gün ışığına çıkarma, düşünceleri aydınlık kılma ve lüzumsuz sayıdaki varlıkların (entite) elenmesi gayreti olarak takdim eder. Bu gayretlerin bileşimi, analitik felsefeye, ortaya çıktığı esnada, uzun bir dönem silinmeyecek mührünü basacak ve “ilk kuşak” mantıkçı filozofların analiz yöntemini olduğu kadar örneğin Quine gibi ontolojik ayıklama çalışmalarına belirgin bir ilgi gösteren tüm filozofların analiz yöntemlerini şu ya da bu oranda karakterize edecektir.”¹⁸⁰

Öte yandan ustura prensibini kabul etmeyenler de mevcuttur. Ockhamlı'nın da çağdaşı ve bir Fransisken olan Walter Chatton, “*anti ustura*” yöntemiyle Ockhamlı'ya muhalefet etmiştir. Şöyle diyordu: Bir şeyle ilgili olumlu önermeyi doğrulayacak üç şey bulamamışsak dördüncüsü eklenmeli. O da yeterli olmuyorsa beşincisi, o da yetmiyorsa altıncısı vd. Bazıları da Ockhamlı'nın bu prensibinin kötü sonuçlarından olarak, yaratıcılığı ve imgeyi katlettiğini, ortadan kaldırdığını dile getirmiştir. *Yaratıcılık* ve *imge* üzerinde biraz duracak olursak, ustura prensibinin sadece bir ontolojik veya epistemolojik prensip olmadığını, başka bazı bakımlardan edebi ve şiirsellik açısından da önemli olduğunu görmemiz gerekir. Şöyle ki; yaratıcılık ve imge, ancak “*hayal*” kategorisine girer. Hayalimizde canlandırmadan, yani soyut dünyamıza sokmadan bir şeyi üretemeyiz. Bunları yaparken metafiziksel olarak realist olmak, insana çok geniş bir tahayyül alanı açmaktadır. Çünkü eşya-

¹⁷⁹ a.g.e., s. 4.

¹⁸⁰ Jean-Gérard Rossi, **Analitik Felsefe**, çev: Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2013, s. 29.

nın görünen yüzünün ötelinde gerçek bir âlemin varlığına inanan kimsenin hayal dünyası ile yalnızca bu âlemin hakiki olduğunu ve başka bir âlemin gerçekliğini kabul etmeyen kişinin hayal dünyası bir ve eşit olamaz. Birincisi, görüngüler dünyasında kalan kimsenin şiir ve yaratıcılığı görüngüler âlemiyle sınırlı olur. Hâlbuki ikinciler yani realistlerin dünyasında görüngülerin ötesine uzanma imkânı vardır. Kısaca *hayal* âlemine dalma ve oradan bu âleme değişik ve yeni şeyler taşıma imkânı vardır. Bu bakımdan bu tasarruf ilkesi, mantık ve epistemoloji açısından iktisat sağlıyorken, şiir ve edebiyat açısından da yaratıcılığı da daraltmaktadır. Çünkü varlığa sınırlama getirerek hayal dünyamıza da sınır çekmektedir.

Bir başka görüşe göre; Ockhamlı yanlış yapma riskini ortadan kaldırmak için bu basitlik ilkesini savunmaktaydı. Çünkü her teori, içinde yanlış barındırma riskini taşır. Ne kadar çok varsayım kabul edilirse, o kadar çok yanlış yapma riski artar. Ockhamlı, geleneksel kabulleri yok sayma pahasına hata yapmaktan kaçınmak için bu basitlik ilkesini ortaya atmıştır. Ockhamlı'nın bu yaklaşımı ona akıl ve inanca dair sentezi ortadan kaldıran adam unvanını vermiştir.¹⁸¹

Şimdi bu ilkeyi tarif eden başka kaynakların izahlarına bakalım. Bunlardan birine göre bu ilke: “Her şeyin birbirine eşit olduğu bir durumda en basit açıklama, doğruya en yakın açıklamadır” anlayışı üzerine kurulmuştur. Latincesi; “*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*” olarak ifade edilir. Tam anlamı şudur: Gerekli olmadıkça varlıkları çoğaltmamak gerekir. Bir olayı, bir fenomeni açıklamak için kullanılacak olan iki açıklamadan daha basit olanı yani daha az varsayımda bulunan teori tercih edilmelidir. Söz gelimi dünyanın uzaydaki hareketini açıklamak için daha önce geliştirilmiş olan genel cisim hareket yasalarını kullanmak, bu duruma özgü yepyeni varsayımlar geliştirmeye kıyasla daha makbul sayılmalıdır.¹⁸²

“Modern bilime önemli bir katkı sağlayan ve bir şeyi ifade etme konusunda tasarruf ilkesi içerisinde, modern entelektüel kültüre bir değer aşıl原因 bu ilkeye *Ockhamlı Usturası* denir.” Bu özdeyiş Bernard Russell'a aittir. Russell'a göre varsayımsal olarak düşünülen

¹⁸¹ a.y.

¹⁸² Vikipedi, **Ockham'ın Usturası** www.tr.wikipedia.org, (25.06.2011).

veya farazi varlıklar olmaksızın, bir kimse daima sayısız sebep, faktör ve değişkenlere sahiptir veya en azından bunları anlatmaya kadir. Ontolojik tasarruf anlamında da bir sorun ortaya çıkmaktadır. O da şudur: Bu prensibe göre kimse varlıkları gereğinden fazla türetip çoğaltamaz. Russell'e göre bu ilke, çok bilinmesine rağmen, Ockhamlı'nın eserlerinde rastlanmamıştır. Ancak Ockhamlı'nın bu sözü şöyle formüle ettiğini söyleyebiliriz: Kendisi apaçık olduğu sürece, belirli bir neden olmadan veya tecrübe edilmeden ortaya konulmamalı veya en azından kutsal kitapta otorite tarafından kanıtlanmış olmalıdır. Ockhamlı'ya göre sadece ve sadece mutlak kesinlik içinde gerekli bir varlık vardır. O da Tanrı'dır. Diğer her şey mümkün kategorisi içindedir. O *varoluş* ve *öz* arasındaki ayırımı reddeder. Onun şüpheciliği, "Ockhamlı usturası" diye tarif ettiğimiz *tasarruf ilkesine* dayanır.¹⁸³

Başka bir bakış açısıyla, Hans Hahn'a ait bir makalede¹⁸⁴ Ockhamlı'nın bu prensibi tıpkı "bir çiftçinin yabancı otları kökünden koparması gibi, dünya dışı metafizik entitelerin kökünü kazır" şeklinde dile getirilmiş. Ockhamlı'ya atfen, "kesinlikle gerekli olandan daha çok entite kabul etmemelidir" dediğini alıntılanmaktadır.¹⁸⁵ Ockhamlı'nın kendi eserlerinde rastlanmadığı yönündeki genel kabulü esas alırsak bu isimlendirmenin kimin tarafından yapıldığı tam olarak ortaya konamamaktadır. Ancak Ockhamlı da dâhil birçok düşünür tarafından benimsenmiş bu ilke, modern zamanların bilimsel anlayışını ifade etmek bakımından son derece önemli görünmektedir. Çünkü Ockhamlı'nın da temsil ettiği bilimsel zihniyet gereği, bir problem çözme aracı olarak ortaya çıktığını düşündüğümüz bu ilke, pratik sonuçlar elde etmek bakımından da faydalı görülmektedir.

Bu ilkenin Ockhamlı için bilginin değerini saptama bakımından son derece önemli olduğu ortadadır. Belki de bu ilkeye isim verenlerin Ockhamlı'ya nispet etmelerindeki esprisi de burada yatmaktadır. Çünkü Ockhamlı bu ilkeyi katı bir biçimde uygulamıştır. Somut algı ve tikel olanın önemi, baştan beri vurguladığımız gibi Ockhamlı için vazgeçilmez öneme sahiptir. O, deneysel bilgiye verdiği üstünlüğü bu ilke sayesinde gerçekleştirmiştir. Mecbur kalmadıkça bir şeyin var olduğunu söylememek gerekiyorsa, bu ancak o şeyin

¹⁸³ Wikipedi, www.en.wikipedia.org, "*universals*"maddesi (25.01.2012).

¹⁸⁴ Hans Hahn, "Gereksiz Entiteler", *Viyana Çevresi Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Dağıtım, Ankara, 2012, s. 156.

¹⁸⁵ a.y.

tecrübe edilmesi ile varlığının garanti edilebileceğindendir. Bundan dolayı Ockhamlı, mümkün olduğunca en basit açıklamayı en geçerli açıklama olarak benimsemiştir. Felsefenin sahasını dolduran hayali özlerden ve nedenlerden temizlemek istemiştir. Eğer bir nedeni veya olayı kesin olarak ortaya sürüyorsak, o şeyin tecrübesini de ortaya sürmemiz yeterlidir. Eğer bir olayın birçok nedeni varsa, o zaman da yine mecbur kalmadıkça ona herhangi bir neden isnat edilmemelidir.¹⁸⁶

¹⁸⁶ Gilson, **Ortaçağda Felsefe**, s. 622.

İKİNCİ BÖLÜM

OCKHAMLI WILLIAM'IN DİN FELSEFESİ

A. TEOLOJİ BİR BİLİM DEĞİLDİR

Teolojik hakikatlerle doğal bilim arasındaki ilişki ile ilgili olarak, Ockhamlı William, görüşlerini şu soruyla ortaya koymaktadır: Teolojik hakikatleri veya imana dair konuları, hem doğal bilim ve hem de teoloji ile kanıtlayabilir miyiz? Ockhamlı'nın bu soruya cevabı olumsuzdur. Ona göre, aynı sonuç, farklı iki bilim tarafından bilinemez. Bundan dolayı da zorunlu olarak bu sonuçlar farklı türlere aittir. Aynı hakikatin, doğal bilimde ve teolojide ispatlanacağı meselesi doğru değilse, o zaman felsefe (bilim), teolojiye yardım edemez.¹⁸⁷ Ockhamlı, önce doğal bilim ve teolojiyle ilgili ayrımlara işaret ettikten sonra ortaya çıkan soruya açıklık getirmektedir.

Ockhamlı'ya göre burada iki mesele ortaya çıkmaktadır:

“Birinci mesele: Ben iddia ediyorum ki, ‘doğal bilim’ ve ‘teoloji’ iki şekilde ele alınabilir. Birinci şekilde göre ortaya çıkan sonuca (teoloji ve bilimin ortaklaşa buldukları sonuca göre), sadece saygıyla karışık bir alışkanlık olarak; ikinci şekilde ise bir sonuca göre belirlenen bütün bu alışkanlıkların toplamı bileşik (*complex*) işaretleri mi yoksa bileşik olmayan (*noncomplex*) işaretleri mi ilgilendirdikleri meselesidir.

İkinci mesele: “Eğer biz kurtuluş (*salvation*) için gerekli olan her hakikati, teolojik hakikat olarak farz edecek olursak, o zaman ben belirli bir biçimde aynı teolojik sonuçların, hem teoloji içerisinde hem de doğal bilim içerisinde kalarak ispat-

¹⁸⁷ William Of Ockham, , **Quodlibetal Questions**, Volume 1 and 2, Translated by Alfred J. Fredesso and Francis E. Kelley, Yale University Press, New Haven, London, 1991, s. 397.

lanamayacağını iddia ederim. Bunun nedeni, birçok sonucun geçerli kabul edilmesi gibi, birçok da bilim vardır. Bundan başka biz eğer ikinci şekilde teolojii ve bilimi ele alırsak o zaman sadece belirli bir şekilde aynı değil; fakat teolojide ve doğa biliminde aynı sonuçların ispat edileceği sonucuna varmış oluruz ki bu iki bilim aynı akılda var olmasıyla mümkün olabilir. Örneğin ‘Tanrı bilgedir’ veya ‘Tanrı iyidir’ gibi. Özetle, aynı sonuçların farklı türlere ait iki bilim tarafından bilinmeyeceğini iddia ediyorum.”¹⁸⁸

Ockhamlı’nın konuya dair bir başka örneği de şudur:

“ ‘Tanrı üçtür ve birdir’ önermesine hem bu dünyadaki yolcu, (wayfarer), hem de Ahirette Tanrı’sına kavuşmuş (ilahi zafere ermiş, Cenneti kazanmış) kişi eşit seviyede inanır. Açıkça hem kanıtlama bakımından hem de tecrübe sayesinde aynı sonucun bilinmesini sağlayan şey nedir? şeklindeki soruya şöyle cevap veririm: Bir şeyin mümkün açık bilgisi, gerçekte zorunlu bir şeye göre, kısmi olarak, açık bir bilgi ifade eden yeter sebep ilkesi olabilir.”¹⁸⁹

Bu dünyada iken Tanrı’yı görmeyen yolcu (*viator*) ve Ahirette Cenneti kazanmış mümin kişi arasındaki konumu kıyaslayarak teolojinin konusunun inanç, bilimin konusunun ise doğa olduğunu söylemektedir. Böylece Ockhamlı’nın teoloji ile bilim arasında bir katı sınır getirdiğini görüyoruz. Ockhamlı, yolcu ve Ahirette Rabbine kavuşmuş mümin arasında, hakikate muttali olmak bakımından farklılıkların olup olmadığını tartışır. Bu bakımdan problemi şu şekilde ortaya koyar:

“Aynı gerçeklik, hem açık hem de değildir. Ancak yolcunun, formüle ettiği önerme apaçık (*evidently*) değilken, ahirette Tanrı’yı görmüş muzaffer kişi için bu durum açıktır. Dolayısıyla bu ikisi aynı önerme anlamına gelmez.”¹⁹⁰

“Cennette Rabbine kavuşmuş mutlu insan, iki önerme formüle etsin. Bunlardan birincisi, bileşik kavramlardan oluşan açık bir bilgiye neden olmayan bu önerme, henüz bu dünyada yaşayan yolcunun kurduğu önermeyle aynı önerme olsun, diğer

¹⁸⁸ a.g.e., s. 401.

¹⁸⁹ a.g.e., s. 406.

¹⁹⁰ a.y.

önerme ise açık bir biçimde onaylanabilecek basit bir önermeden meydana gelsin, bu durumda bu önerme bir birinden farklı önermeler anlamına gelir.”¹⁹¹

Ockhamlı bu konuda aynı örnek üzerinde teolojik ve doğal hakikatleri birbirinden ayırt etmekte kararlıdır.

“Bir ve aynı hakikat, gerçekten de bu iki kişiye aynı derecede açık değildir. Çünkü bu durumda aynı hakikat birine açık (evident), diğerine açık olmayandır (nonevident). Çünkü inanca dair önermeler bu dünyadaki yolcuya açık değildir ve ancak Cennette Rabbine kavuşmuş mutlu kişiye açıktır. Aynı şekilde bir dini hakikat aynı kişiye önce açık değilken, daha sonra ona açık hale gelir. Bu da Cennete gidip rabbine kavuşması ile gerçekleşir.”¹⁹²

Burada ortaya çıkan fideizm ile ilgili olarak şunlar sorulabilir: Bir yolcu, inancın nesnesine dair açık bir bilgiye, Tanrı’yı görmeksizin sahip olabilir mi? Tanrı’nın kendisi böyle bir bilgiyi daha dünyadayken yolcuya vermek isteyebilir mi? Bu yolla teoloji konuları açık bilgi haline gelebilir mi? Ockhamlı’ya göre “inanca dair mümkün objelerin açık bilgisi bir sezgisel bilgi olmaksızın meydana gelmez. Eğer inanca ait bir objenin açık bilgisi için Tanrı’nın görülmesi gerekseydi, o zaman bu yeter sebep sınıfının bir üyesi olurdu. Ancak Tanrı bir yeter sebep değildir, tersine yeter sebepliliği yaratandır.”¹⁹³

Tanrı’ya dair bir hakikat, tasdik içeren bir önerme halinde ifade edilebilir. Tanrı’nın soyut bilgisi bu tasdike sebep değildir. Tanrı’nın görülmesi, neden olması açısından gereklidir. Ancak Tanrı’yla ilgili açık bir tasdik, hem gerekli hem de mümkündür. Tanrı sayesinde, Tanrı’nın görülmesine gerek kalmaz. Hatta Tanrı’nın soyut olmayan bilgisinin yokluğunda bile O’na ait bu hakikat gerçekleşir.¹⁹⁴

Teoloji, Ockhamlı William’a göre bir bilim değildir. Onun epistemolojiye dair görüşleriyle teolojinin bir bilim olmadığına dair görüşleri arasında bir paralellik vardır. Hatta doğrudan zorunlu ilişkinin varlığından bile bahsedebiliriz. Çünkü ona göre bi-

¹⁹¹ a.g.e., s. 409.

¹⁹² a.y.

¹⁹³ a.g.e., s. 410.

¹⁹⁴ a.g.e., s. 413.

lim, doğal nedenlere dayalıdır, oysa teolojide doğal neden yoktur. Ona göre bilim, açıkça bilişsel (*cognitive*) bir tutum gerektirir. Ockhamlı, teolojinin bilim olmayı gerektiren hususiyetlere sahip olmadığını öne sürmektedir. Bilimin şartları teoloji'nin doğasında mevcut değildir. Ona göre bilim vasfı kazanmanın şartları şunlardır: Bilimin;

a) Sonuçları şüphelidir,

b) Apaçık önermeleri, kıyas yoluyla ve rasyonel tutarlılığı dikkate alarak ortaya koyar.

c) Veya şartlara uygun, deneyin bir ürünü olan, genel sonuçlar içerir.

Şüpheye açık olmak, modern çağda Descartes'in "*cogito*"sunu çağrıştırmaktadır. Ockhamlı için bilimsel olmak, şüpheye açık sonuçları ihtiva etmek demektir. Teolojinin ise büyük oranda konusu vahye ve inanca dayanır ve tabii sebeplerle ifade edilmeye müsait yönleri ise çoğu zaman mesnetsiz kalmaktadır.¹⁹⁵

Teolojinin bir bilim olmaması, Ockhamlı'nın epistemolojisinden zorunlu bir sonuç olarak çıkar. Genel olarak teoloji, şüpheye açık olduğunda, rasyonel tutarlılık, deneye uygunluk gibi özellikler taşımaz. Öte yandan, teolojinin bir bilim olmadığını söylerken Ockham'lı William'ın temel dayanağı, yukarıda dediğimiz gibi bu dünyadayken insanoğlunun teolojinin temel konusu olan "Tanrı" ya ait ne bir örnek ve ne de bir kavrama sahip olmamasıdır. Bunun sonucu olarak da Tanrı'ya ait doğrudan bir sezgisel bilgi ve bu sezgisel bilginin 'soyut kavramı' yoktur. Hâlbuki bir şeyin sezgisel olarak bilinebilmesi ve kavranması o şeyin basit ve uygun bir somut kavramının olmasını şart koşar. Tanrı'yla ilgili olarak bizler bu dünya hayatında böyle bir kavramaya sahip değiliz. Bunun da mümkün olmadığı ortadadır. Bize göre burada dikkat çeken şey, Ockhamlı'nın bilim vasfı kazanmanın asgari şartlarının bugün bizim için tanıdık gelmesidir. Çünkü Ockhamlı'nın yaşadığı çağın genel karakteristiğine bakıldığında, oldukça çağının ilerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Günümüzde bilim olma ölçütlerini ele aldığımızda da Ockhamlı'nın ortaya koyduğu ölçülere yakın olduğunu görmekteyiz.

¹⁹⁵ Craig, s. 639-641.

Çağının düşünce adamları arasında önemli bir yeri olduğunu düşündüğümüz Ockhamlı gibi başka düşünürlerin de teolojiiyi bilim olarak görmediklerini görmekteyiz. Teolojiiyi bilim olarak kabul etmeyenlerden biri Duns Scotus'tur. Hatta Duns Scotus, zaman bakımından Ockhamlı William'dan önce gelmektedir. Ancak Ockhamlı, bu alanı sınırlamada konuyu uç noktalara taşımıştır.¹⁹⁶

Ockhamlı, sıkı bir deneyci olduğu için, bilginin elde edilmesinde bir yöntem olarak inanca bir rol biçmemektedir. Aksine birçok filozof, teolojinin bir bilim olacağına inanmışlardır. Ockhamlı, Tanrı'nın tecrübesine sahip olamadığımız için bu inancın da bilim değerinin olmadığını öne sürmektedir. O, bu konuda şöyle söylemektedir:

“Tanrı hakkında öne sürdüğümüz inanç ifadeleri göstermektedir ki, merkezi kavram Tanrı'nın doğasına ait, basit bir bilgi (*cognition*) ihtiyacıdır. Peki, Tanrı'yı gören var mı? Öyleyse hali hazırdaki sözlerimiz içinde Tanrı'yla ilgili olan böyle bir bilgi (*cognition*) göremiyoruz.”¹⁹⁷

Burada Ockhamlı, “hâlihazırdaki ifadelerimiz” derken insanoğlunun bu dünyadaki yaşamını kastetmektedir. Yani tıpkı tekil özlere ait sezgisel idrakine sahip olduğumuz başka şeylerin bilgisi, Tanrı'nın kendisi için söz konusu olmadığı gibi. Ockhamlı'nın görüşüne göre Cennete gidip, Tanrı'yı görüp de gelip bize anlatan biri olmadıkça, bu bilgi, bilim hüviyeti kazanmaya müsait değildir. Çünkü Tanrı'yı görüp, onu bilgi nesnesine dönüştürmemiz söz konusu değildir.¹⁹⁸

Ockhamlı için teolojinin bir bilim olmadığını söylemesi çeşitli gerekçelerle öne sürülmesinin yanında doğal olarak fideizme götüren bir bakış ortaya koymaktadır. Onun fideizmi de tıpkı diğer fideistik anlayışların gerekçeleriyle ortak gibi gözükmektedir. Örneğin “Teslis”, bir mantıksal çelişkiyi bünyesinde barındırmaktadır. Bilindiği gibi Teslis, Hıristiyanlığın Tanrı anlayışının temelidir. Buna göre Teslis, üç unsurun bir zatta toplanması meselesidir. Ancak Hıristiyanların çoğu, bu meseleyi bir “sır”

¹⁹⁶ Jones, a.g.e., s. 494.

¹⁹⁷ Kaye, a.g.e., s. 11.

¹⁹⁸ a.y.

olarak telakki ederler. Bir sır içerisinde görülen Teslis, bu sır kategorisinde tartışmadan muaf tutulur.¹⁹⁹

Oysa Ockhamlı'ya göre, madem teoloji bir bilim ise o zaman “Teslis” in de konusu mantık ilkelerine uyması gerekir. Oysa mantıksal açıdan Teslis, çok açık bir çelişki içerir. Ockhamlı, bunu şöyle ifade eder:

Tanrı Baba'dır

İsa Tanrı'dır (Teslis inancı gereği)

O halde İsa Baba'dır

Teslis inancına göre İsa Baba değildir

Böylece İsa hem Tanrı, hem de Baba değildir.

Ockhamlı, bu örneğin çelişkisini ortaya koyarken aslında teolojinin mantıksal olmadığını ve asla felsefeyle karıştırılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü örnekteki kıyaslama bir doğru sonuca veya inancı sağlam temellere dayandıracak bir rasyonel çıkarıma götürmüyor, aksine çelişkinin varlığını ortaya çıkarmaya yarıyor.²⁰⁰

Teoloji ve diğer bilimler arasındaki farklılık, sadece teolojinin konusu bakımından değil; aynı zamanda teolojinin statüsü açısından da farklılıklar arz eder. Yani teoloji, diğer bilimler gibi midir? Değil midir? Soruları tartışmasının odak noktasıdır. Bu konu aynı zamanda bilgi ve teolojinin doğası ile de ilgilidir. Ockhamlı, “Sözler Üzerine Yorumlar” (Commentary On The Sentences) adlı eserinin girişinde bu konuya değinmiştir. Burada yazdığı önsözünde problemi şu şekilde ortaya koymuş bulunmaktadır:

“Bir kimsenin bu dünyada yolcu olarak (*viator*), teolojik hakikatlerin apaçık (*evident*) bilgisine sahip olup olamayacağı ve neredeyse bir defada açık sezgisel ve soyut bilgisini elde edemeyeceği tecrübeye ait bir durumdur.”²⁰¹

¹⁹⁹ a.y.

²⁰⁰ a.g.e., s. 12.

²⁰¹ Gordon Leff, **William Of Ockham, The Metamorphosis of Scholastic Discourse**, Manchester University Press, , Manchester, 1975. s. 335.

Ockhamlı, teolojik hakikatlerin insanın kurtuluşu açısından gerekli olduğunu kabul etmektedir. Bu nedenle de bazı insanlar Tanrı'yı doğal olarak "hikmet sahibi", "iyi", vb. bilir. Diğer bazıları sadece doğüstü olarak ilahi yönü itibarıyla bilir ve tanır. Diğer bazıları da tecessüt etmiş veya yaratılmışlar arasında doğal herhangi bir göstergesi olmayan şeylere benzetmişlerdir. Sadece doğüstü gerçekler, bilinebilir gerçeklerdir denemez. Fakat bu, bilimsel bilginin oluşumu ihtimalini önlüyor ise o zaman bu durum açık değildir. Çünkü açık bir önerme, doğrudan ya da dolaylı olarak bu önermelerin terimlerine ait, basit bilgiler sayesinde bilinir. Çünkü açık bir önerme kendiliğinden (*self evident*) açık olmalıdır. Yani ispatlama yoluyla ya da sezgisel bilgisi sayesinde elde edilen tecrübe yoluyla olmalıdır. Teolojik hakikatler için bu ölçütlerin hiçbiri geçerli değildir. Çünkü teolojik hakikatler inanca ait unsurlardır. İşte teolojiiyi diğer bilimlerden ayıran şey budur.²⁰²

Bu görüşlerden de anlıyoruz ki, Tanrı'nın bireylere çeşitli şekillerde görülmesi ve Tanrı tasavvurlarının çok çeşitli oluşu da teolojinin bir bilim olmasına engel olmaktadır. Tanrı, bilgi nesnesi olması için Ockhamlı; sabit, değişmez ve somut tecrübeye konu olabilecek özellikler taşıması gerektiğini söylemektedir. Ona göre bireylerde farklı olarak oluşan Tanrı, bilim nesnesi olamaz.

Tecrübe içerisinde gerçekleşen ve gerektiğinde ispat edilmesi mümkün olan bilgidir. İnançın unsurları ise ancak iman şartıyla gerekçelendirilebilir. Ockhamlı, dogmalara inanmayan açısından meseleye dikkat çekmek istemektedir. İnanmayanların inanan kimselere göre teolojik hakikatlere eşit derecede ulaşma imkânını engelleyen şey; teolojik hakikatlerin sadece inanç konusu olmasındandır. Yani inanmayan kimseler, aynı teolojik hakikatlere inananlar kadar ulaşma şansı bulamamaktadır. Bu da teolojik hakikatlerin bilimsel bilgiye dair hakikatlerden ayrı olduklarını söylemeye yetmektedir.²⁰³

OckhamlıWilliam'ın Teoloji'yi bilim olarak kabul etmemesi, tümeller hakkındaki görüşlerinin doğal bir sonucu olarak görülmelidir. Tümeller hususunda adıcı görü-

²⁰² a.g.e., s. 336.

²⁰³ a.y.

şu temsil eden bir düşünürün rasyonel bir teolojiyi benimsemesi düşünülemezdi. Akıl yerine iman eylemini önemseyen Ockhamlı'nın bu düşüncesini destekleyen Russell L. Friedman'ın şu örneğine bir göz atmamız faydalı olacaktır. Ockhamlı'ya göre biz "Oğul"u tam olarak "kelime" diye isimlendirdiğimiz haliyle sadece ve sadece inanç yoluyla bilebiliriz.²⁰⁴

Burada geçen inanç yoluyla bilme konusu, son derece önemlidir. Zira Ockhamlı, bilmenin konusunu "şimdi ve şurada" olanın bilgisi diye tanımlarken tecrübeyle bilinen ve inanç yoluyla bilinen şey arasını ayırmak istemiştir. İnanca dair olan şey, doğal şeylerin bilinmesi gibi değil ve fakat inanca dair bir bilgidir. İnanmayan, bu bilgiden mahrumdur.

Bu anlamda Ockhamlı'nın bilgi anlayışını benzer örneklerle destekleyen F. L. Cross şöyle söylemektedir: Ockhamlı'ya göre bilim şeylerin bilgisi ile uğraşmaz. Zaten eşyanın "şimdi ve şurada" olmak dışında bir hareketi yoktur. Bu nedenle bilim, kavramlarla ve bu kavramların taşıyıcısı kelimelerle yapılmalıdır. Sadece tek, bireysel şeyler vardır. Bu tekil şeylerin bilgisi de soyut değil, sezgiseldir.²⁰⁵

Ockhamlı'nın bilgi sınırlarını özellikle apaçık (*self evident*), ispatlanabilir (*demonstratively*) ve tecrübe (*experience*) kriterleri çerçevesinde ele aldığını görmekteyiz. Anlaşılan o ki, ona göre biz, iman konularını, ya da inanca dair bütün hakikatleri bu kriterler çerçevesine sokamadığımızı göre, bunları bilimsel bilginin dışında tutmamız gerekmektedir. Burada teolojik hakikatlere karşı bir inkâr görünmüyor. Bize göre de bilimsellik ölçütlerine uymayan bir yöne işaret edilmekte. Daha da doğrusu inanca bir statü belirleme çabası olarak değerlendirilebilir. Bu durum genel olarak Ockhamlı'nın görüşlerinin dinin lehine olması çabasıyla da ilintilidir. Ockhamlı üzerine otorite sayılan Gordon Leff, bu konuda şöyle söylemektedir: Teoloji diğer bilimlerden farklıdır ki, kendisi bilmenin bir türüdür. Ancak bu bilme, inana dayalı bir bilmedir. Böylece inanç, inanılan şey ile açık olarak (*evidently*) veya ispatlanabilirlik açısından (*de-*

²⁰⁴ Friedman Russell L., "Medieval Trinitarian Thought From Aquinas to Ockham", **Journal of The Philosophy**, 2010, s. 375.

²⁰⁵ Cross, F.L, **The Oxford Dictionary of The Christian Church**, London University Press, Newyork-Toronto, s. 1462.

monstrative) bilinen şey arasında bir bariyerdir. Ancak bunun ardından Ockhamlı, bilimler arasında da teolojinin üstünlüğünü şu şekilde dile getirmektedir: Yukarıdaki saydığımız gerekçeler neticesinde, bir bilim olmadığı için teoloji ne başta ne ortada ne de sonda yer almaz²⁰⁶

Başka bir deyişle, farklı gelenek ve alışkanlık (*habitus*), farklı eylemlere sebebiyet verirler. Dolayısıyla biri diğerini gerektiren bir durum yoktur. Hatta öyle olsa bile bu şey, inancın içini dolduramaz. Çünkü inancın gereği olarak, inanca ait aynı objeye bu ikisi yönelmez bile. Daha spesifik olarak yaklaştığımızda görmekteyiz ki, herhangi bir bilime ait prensiplerin sonuçları sadece bilinmemeli; fakat prensipler sonuçlara nazaran daha iyi bilinmelidir. Dahası bir sonucu bilen bir kimse açıkça ve zorunlu bir biçimde o sonucun öncüllerini de bilmelidir. Buna göre, Ockhamlı'nın teolojik düşüncelerin tabiatına dair ortaya çıkan problemle ilgili çözümü, iki şekildedir. Negatif olarak inancı dışlayan bir tutum olamaz ve bir inananı da dışlamaz, çünkü inancın tabiatı, bilinen şeyden türer ya da Kutsal Kitabın otoritesinden ileri gelir. Bunlardan birincisi inançsız tarafından da bilinendir. İkincisi ise sadece inanca ve imana ait bir meseledir.²⁰⁷

Görüldüğü üzere Ockhamlı, ortaya çıkan iman-bilgi eksenindeki problematiği imancı (fideist) çözüme getirip dayanmış bulunmaktadır. Ockhamlı'ya göre çözüm imancı tutumla aşılabilir. Yoksa problem, teolojiye bir bilim vasfı kazandırmak suretiyle sonuçlarını bir bilimsel sonuçlara ait zorunluluk gibi veya şüpheye açık tutum içerisinde çözümlenemez. Buradaki ikilemin ilki inançsız tarafından da bilinendir. İkincisi ise sadece inanca ve imana ait bir meseledir.

Bundan sonra Ockhamlı, içine doğan (ilham yoluyla) iman ile sonradan çaba ile elde edilen iman arasındaki farkı, bütüne ait parçaları dolaylı yolla kabul etme tutumu arasındaki farka benzetmektedir. Bu da ancak vahyin hakikat oluşuna kesin bir kabul neticesinde olur. Bu noktada sadece önermeler, terimler ve zıtları ancak doğru veya yanlış olabilirler. Sadece iman ile elde edilen, sonradan kazanılan bir bilgi değil-

²⁰⁶ Leff, a.g.e., s. 336.

²⁰⁷ a.g.e., s. 339.

dir. Burada Ockhamlı, neden imancı çözümlenmeden yana olduğunu şu şekilde izah etmektedir: İmana dair her şey, açık olmayan tanımlamalar içerir. İşte bundan dolayı da ilk hareket ettireni bilmek ve teslise inanmak aynı şey değildir. Çünkü teslise inanmak ne apaçık bir biçimde kendisinin delili olabilir ne de parçadan bütüne doğru gitmek suretiyle (*deducible*) bir sonuca varılabilir. Bu nedenle de inanç söz konusu olduğu zaman doğal nedenleri kabul etmek, terimlerin yanlış kullanımı yoluyla ifadelerde bir yanılgıya yol açmaktadır. Örneğin:

- Tanrı üç şahıstır
- Tanrı Babadır
- (Dolayısıyla) Baba üçlemedir (teslis).

Bu durumda biz, Tanrı'yı düşündüğümüz zaman (tabii ki bu Tanrı Hıristiyanların Tanrısı için geçerlidir) karmaşık ve olumsuz (negatif) kavram içerisinde bilebiliriz. Ancak bu, Tanrı hakkında bize apaçık, delile ihtiyaç duymayan bir bilgi vermez. Bu nedenle bizler bu dünyada bir yolcu misali sadece Kutsal kitapta bildirilen Tanrı'ya inanmalıyız.²⁰⁸

Fakat Ockhamlı, doğal terimlerin arasındaki nedensel bağın, Tanrı'yla ilgili konular söz konusu olunca yürürlüğe konmaması gerektiğini söylemekle birlikte, inanan bir kimsenin, aklın anlayabildiği kavramları kullanamayacağı anlamına gelmediğini de ifade eder. Hatta ona göre bu kavramların belli bir bilgi değeri de olabilir.

“Pagan (putperest) ile kutsal ilişkisinde de inancın hakikatini kavramak bakımından ortaya çıkan fark da inanan kimsenin bilgiden yoksun olmadığını göstermektedir. Putperest ve inanan kimse sadece Tanrı'nın ‘birde üç’ (trinity) oluşu noktasında çelişebilirler, çünkü her ikisi de ‘Tanrı’dan kastedilenin ne olduğunu bilirler. Yani Tanrı teriminin hem ‘üç’, hem de ‘bir’ oluşunun aynı şey olduğu hususunda. İnanan kimse için bu, bilgi değeri taşır.”²⁰⁹

Görülüyor ki, Ockhamlı imanda bilgiyi tamamen inkâr etmiyor. Ancak bir bilimsel akıl yürütme (reasoning) yoluyla kurulan teolojinin bilimsellik iddialarını kabul

²⁰⁸ a.g.e., s. 346.

²⁰⁹ a.y.

etmiyor. Ona göre bilimciliğin ölçütü apaçık tecrübeye doğrudan konu olmak ve her ortamda kanıtlanabilmek, şüpheye açık olmak, rasyonel tutarlılık taşımaktır. Oysa bu ölçütler teolojide yoktur. Bu nedenle bilim değildir. Ancak inançsız ile mümin arasındaki farkın nedeni de inanan kimsenin bilgi değeri taşıyan şeye yani imana sahip olmasıdır. Bu, Ockhamlı'nın imana bilgi değeri atfetme girişimi sayılabilir.

Karl Vorlander ise *Felsefe Tarihinde* Ockhamlı'nın, teolojinin bilim sayılması gerektiği görüşünü şu şekilde ifade etmektedir:

“Tanrı'nın varlığı ve sıfatları akıl tarafından ispatlanamaz. En fazla kıyas yoluyla bu imkânı yakalayabiliriz. Ama yine de ne azizler ne de doğa bilimcileri bunu başaramazlar. Bu yetersizliğimiz yüzündendir ki, vahiy gönderilmektedir. Bu doğal yetersizlik sonucu Tanrı vahiy göndermek durumundadır. Önemli sorulardaki yetersizliğimizi, vahiy yoluyla telafi etmekteyiz. İspat edilemeyen şeye inanmak bu yüzden övülmesi gereken iradi bir fiildir. Bu yüzden de Teoloji bir bilim değildir.”²¹⁰

Tecrübeci filozof olan Ockhamlı'nın da teolojiiyi bir bilim olarak saymayışının nedenleri arasında; bilimin nesnesinin görünen, bizzat somut hakikati olan şeyler üzerinden gerçekleşebileceğini düşünmesidir. Fakat din alanının hakikat oluşunu bilimsel düzlemde değil, iman düzleminde ele almaktadır. Ockhamlı'nın bir din adamı, bir papaz olduğunu da hesaba katarsak, görüşlerinde Hıristiyanlık için lehte bir çaba olduğunu da söylemeliyiz. Yoksa onun teolojiiyi bir bilim saymamasından doğan ne bir ateizm ne de bir inançsızlığa açılan kapı mevcuttur. Sadece imanla kazanılan bir değer olarak inancın rasyonelliğini inkâr etmiştir. Bizim için de önemli olan yönü burasıdır. Dinin rasyonel olamayacağını çeşitli şekillerde dile getiren filozoflar içerisinde o da yerini almaktadır. Ockhamlı'nın, teolojinin bir bilim olmadığı düşüncesi; onun doğal teolojiye bakışından, ahlakın kaynağı hususuna, yine kutsal metinlerdeki ifadelerin tek sesli oluşundan, Tanrı'nın sıfatlarına kadar birçok düşüncesini şekillendirmiştir.

²¹⁰ Karl Vorlander, *Lexikon Der Philosophie*, 5. Baskı, Paderborn, 1919, s. 223.

1. Doğal Teoloji Neden İmkânsızdır?

Doğal teoloji, doğal, bilişsel kaynaklar kullanmak suretiyle, Tanrı hakkında gereken bilgiyi elde etme çabasına denir. Buradaki doğal bilişsel kaynaklardan kasıt, doğal teolojiye ait bilgi ve metot konusunu da içermektedir. Bu süreç, akıl ve duyu algısı yoluyla kazanılan, bütün insan varlığını ilgilendiren hakikatlere dayanır. Aynı zamanda akli kullanmanın normal teknikleri ile, bilgi edinme süreci gerçekleşir. Doğal teoloji; geleneksel kabule göre, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak ve sonra da Tanrı'nın doğasıyla ilgili gerçekleri ortaya sermek amacını güder. Tanrı'nın sonsuzluğu, değişmez oluşu, mutlak bilgi sahibi oluşu ve Tanrı'nın âlemlerle olan ilişkisi gibi hususların akıl yoluyla ve duyu algısı marifetiyle izah edilmesini konu edinmektedir.²¹¹

Yukarıdaki tanımdan da anlaşılacağı gibi doğal teoloji, Tanrı'yı, bilgi nesnesi olarak görmektedir. Ortaçağları ve modern çağları aşan ve tartışılmakla tükenmeyen bu konuda Ockhamlı'nın durduğu yer, elbette doğal teoloji karşıtlığı olacaktır. Doğal teolojinin hassas olduğu nokta, Tanrı'nın aşkınlık alanında var olması ve bizim bilgi edinme süreçlerimizle uyumsuzluk hususlarının var olmasıdır. Ockhamlı da bu hususlara benzer eleştirel düşüncelerini, doğal teoloji karşıtlığı olarak geliştirmiştir. Ockhamlı kategorik olarak, doğal yollarla inanç unsurlarının kanıtlanmaya müsait olmadığını savunmaktadır. Bunun yanında, doğal teolojinin vardığı sonuçlar ile Ockhamlı'nın Tanrı'ya dair görüşleri arasında zıtlıklar yoktur. Yani Ockhamlı için de tıpkı klasik teizmde olduğu gibi, Tanrı'dan daha mükemmeli ve O'ndan daha yüce olan bir varlık yoktur. Ancak Ockhamlı'nın itirazı; bu konuları akıl yoluyla kanıtlanma imkânından yoksun olduğumuz yönündedir.²¹²

Tanrı'nın bilinebilir olup olmadığı konusunu temel problemler arasında gören Ockhamlı, bu şekilde doğal teolojinin imkânını da tartışma alanına sokmuştur. Buna göre; kesin olarak ve açık bir biçimde aynı hakikat, hem teolojik olarak hem de doğal bilgi konusu olarak kanıtlanabilir mi? Bu soru aynı zamanda doğal teolojinin imkânını da sorgulayan bir soru olarak karşımıza çıkmaktaydı. Ona göre, bir ve aynı hakikat,

²¹¹ Claude Panaccio, "William of Ockham", *Concise Routledge Encyclopedia Of Philosophy*, s. 614.

²¹² Ockham, *Philosophical Writtings*, s. 125

bilgi edinmenin iki ayrı türünde aynı şekilde bilinemez. Burada hem teoloji hem de doğal bilimde önermenin orta terimleri farklı bilgilerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu nedenle, sonuç da zorunlu olarak farklı anlamlara sahip olacaktır.²¹³

Doğal bilim ve teolojinin, aynı sonuca ulaşmış oldukları konusunda eğer şöyle bir itirazla karşılık verilerek doğal bilginin, iki anlama sahip olduğundan hareket edilirse, o zaman birinci anlamı kesinlik içerirken, ikinci anlamı ise sonuçla ilgili olan bütün karmaşık ve karmaşık olmayan içeriklerin toplamını ifade eder. Şimdi biz birinci anlamı yani kesinlik içeren yönü ile ele aldığımızda, teolojik sonuç hem doğal bilimde hem de teolojide kanıtlanamaz. Bunun böyle olmasının nedeni, aynı sonuçların farklı bilimlerde aynı şekilde kanıtlanamaz olduğundan ileri gelmektedir. Fakat ikinci anlamda ele alırsak, o zaman bir sonuç hem doğal bilimde ve hem de teolojide kanıtlanabilir. Bu da her iki bilimin aynı akılda var olması şartıyla mümkün olur. Örneğin, “Tanrı bilgedir” ve “Tanrı iyidir” önermelerinin taşıdığı sonuçlar böyledir. Bu ispatlanabilir bir önermedir. Çünkü aksini iddia edecek fazla neden yoktur. Hem doğal bilimde ve hem de teolojide aynı sonuç, kanıtlanabilir ve uygun kanıt her ikisinde de bulunabilir. Bir başka örnek, zihinsel önermeler konusunda ortaya çıkmaktadır. Örneğin “sonsuz varlık yoktur” önermesine karşılık “sonsuz varlık vardır” önermesi hem teolojide hem de doğal bilimde kanıtlanabilir. Dolayısıyla bu durumda aynı önerme hem teolojide hem de doğal bilimde aynı anlama sahip olmuş olur.²¹⁴

Bu şekilde kurulan bir düşünce dizgesine karşı Ockhamlı'nın cevabı olumsuzdur: Bir teolog, “Tanrı” terimiyle, farklı bir türdeki varlığın sonsuzluğundan daha yüce bir sonsuz varlığı anlar. Dolayısıyla doğal yolla Tanrı bilinemez. Bir şeyin sonsuz var oluşu nedensellik ve harekettten bağımsız olarak doğal bir kanıt olma özelliği taşımaz. Dahası, teoloğun ve felsefecinin kullandığı orta terimler ya aynı anlama sahip sonuçları kanıtlar ya da farklı anlamlara sahiptirler. Birinci alternatifi kabul ederseniz, o zaman sonuç ve sonuca ait terimler (hem felsefeci ve hem de teolog için) tam olarak aynı anlama sahip olabilir. Böylece sonuç, bilginin iki farklı türü tarafından kanıtlanmamış olur. İkinci alternatifte ise kesin sonucun bir tanımlama olduğuna dair uygun

²¹³ a.g.e., s. 97.

²¹⁴ a.g.e., s. 98.

bir orta terim veya terimlerdeki tasvirler, “bu nedir”? gibi bir soruya cevap olarak tahmin edilebilen terimlerdir. Böyle bir tasvir, farklı tür bilgiler için farklıdır. Anlamı farklı olacak bir konudur.²¹⁵

Ockhamlı, burada ortaya çıkan itiraza cevap olarak, aynı anlama ait bir sonuç, farklı bilimlerde kanıtlanamıyorsa, o zaman “inanan bir teolog” ile “putperest bir filozof”, “Tanrı üçtür ve birdir” önermesiyle ilgili olarak birbirleriyle çelişki içinde olmayacaklardır diyerek karşı çıkar. Çünkü cümledeki önermeler, zihindekiler çelişki taşımadıkça, onlar da çelişkili olmayacaktır. Zihindeki tasdik edici ve negatif önermeler aynı türe ait kavramlardan oluştuğu müddetçe bu böyledir. Şu örnek üzerinde de bu durumu görebiliriz: “Her köpek koşar, bazı köpekler koşmaz”. Burada kavramlar farklı türdedirler. “Havlayan köpeğin biri” ve “gökyüzündeki yıldızlardan biri”, bu örneklerin sunduğu gerçeklik şudur; aynı anlama gelen bazı sonuçlar, farklı bilimlerde kanıtlanamaz. Bilginin bütün farklı türleri tarafından kanıtlanabilen bütün sonuçlar böyledir.²¹⁶

Ockhamlı, konuya derinlik katmak açısından şu örnekler üzerinde durmaktadır: “Üç ve bir oluş” (teslis) konusunda olduğu gibi yukarıda bahsedilen sonuç, farklı bilgi türleri içerisinde kanıtlanabilen herhangi bir Tanrı kavramı hakkında, önceden tahmin edilebilir. Fakat bu, sadece inanç faraziyesi şeklinde teolojide kabul görebilir. Bu nedenle “Tanrı iyidir” , “Tanrı bilgedir” ve “Tanrı, kendisinden daha mükemmeli olmayandır” önermeleri teoloji dışında kanıtlanamaz. Tanrı’nın bu örneklerdeki gibi kabul edilmesi Tanrı’nın doğal bir şey gibi kanıtlandığından değildir. Mesela O’nun “iyi” olduğunu kabul etmekle kanıt silsilesini başka sonuçlar için devam ettiremeyiz. “İyi”, “bilge” gibi sıfatlar, Tanrı kavramının önceden dikte ettiği şeylerdir ve buradan da anlıyoruz ki hiçbir şey Tanrıdan daha mükemmel ve üstün değildir. Hatta Tanrı’dan hiçbir şeyin daha önce var olmadığını da anlamaktayız. Çünkü bu anlamda Tanrı’nın varlığı kanıtlanmıştır. Aksi halde sonsuzca geriye gitmek zorunda olacağız. Ta ki, var olanlar arasında daha mükemmeli bulununcaya kadar. Ya da “ilk neden”in dayandığı

²¹⁵ a.y.

²¹⁶ a.g.e., s. 99.

“iyi” sonucu hem teoloji hem de doğal bilgi sayesinde bazı kavramlara ulaşılabilecektir.²¹⁷

Sonuçta, Ockhamlı açısından aynı sonucun iki farklı tür bilgide, yani hem doğal bilimde ve hem de teolojide bilinemeyeceği esastır. Ancak bu konunun Ockhamlı açısından taşıdığı değeri anlamak için “tek seslilik” ve “benzerlik” konularının da ele alınması gerekmektedir.

2. Tekanlamlılık (Univocity) ve Benzerlik (Analogy) Açısından Tanrı

Tahmin edeceğimiz gibi, Ockhamlı için, hiçbir şey, hem Tanrı hem de yaratılanlar için tekanlamlı değildir. Eğer tekanlamlı oluşu, tam anlamıyla alacak olursak, Ockhamlı’ya göre bir yaratıkta Tanrı’da bulunan hiçbir şey var olamaz. Ancak Tanrı’da bulunan bazı sıfatlar, gerçek ya da arızı biçimde olsun, bazı sıfatlarla benzerlik (analogy) ilişkisine sahip olabilir.²¹⁸

Ockhamlı’ya göre, “tekanlamlı” teriminin anlamı şudur; herhangi bir benzerliği ile bütün özlere ait genel şeylerin, bir kavrama ad olmasıdır. Bu tanım, sadece bütün tözleri değil, aynı zamanda arazları da kapsar. Çünkü bir arızı formda, aynı türe ait başka bir arızı forma dair ayniyet söz konusu değildir. Mesela, dördüncü derecede bir beyazlıkta, ilk üç derecedeki beyazlıkla kesin olarak benzer denilemez. Bu, bireysel bütün şeyler için bir kural değerindedir: Bir şeye ait bir özellik ile başka bir şeye ait özellik arasında ayniyet görülemez. Ockhamlı’nın bakış açısıyla alırsak, o zaman sadece en aşağıdaki türlere dair kavramlar için tek sesli oluşu kabul ettiğini görürüz. Çünkü aynı kavramın alt bireylerine inildikçe benzerlik oranı artmaktadır. Bu nedenle de aynı türlere ait bireyler düzleminde ancak birinde olan şey, diğerinde de var sayılmıştır. Bir bakıma bireysel olan şeyin en alt düzeyinde farklılık, benzerlik minimum düzeydedir.²¹⁹

Başka bir açıdan tek anlamlı oluş, kesinlikle bir birine benzeyen ve benzemeyen şeylere ait genel kavramlara ad olmuştur. Ancak bu, belli bakımlardan benzerlikle-

²¹⁷ a.g.e., s. 100.

²¹⁸ a.g.e., s. 106.

²¹⁹ a.y.

ri içerir. Ne baştan beri olan, ne de sonradan gelen bir şey değildir. Yani mesela insan ve eşek, “hayvan” ortak kavramında, belli bazı farklı formlara rağmen, tek anlamlı bir kavram olarak anlaşılabilir. Çünkü her ikisinde de aynı türe ait ortak madde bulunmaktadır. Böylece onlar (insan ve eşek) bazı şeylerle ilgili konularda uzlaşırlar ve bazı konularda da ayrılırlar. Buna benzer bir şekilde yine “insan” ve “melek” i ele alırsak burada da cevher kavramının tek anlamlı bir kavram oluşunda uzlaşılabilir. Yaratılıştan gelen bazı şeyler hususunda uzlaşmasalar da “akıl” ve “irade” gibi hususlarda uzlaşabilirler. Buna benzer başka bir şekilde “siyahlık” ve “beyazlık” konusunda uzlaşılabilir. Yaratılıştan gelen bazı şeyler (aslında olan) konusunda uzlaşmasalar da bunlar aynı türe ait bir konu oldukları için bazı esaslarda uzlaşabilirler.²²⁰

Bir diğer açıdan “tek anlamlı oluş”; gerek cevheri olarak gerekse arızı olarak hiçbir benzerliği olmayan genel birçok şeye dair kavramın adıdır. Bu durumda Tanrı ve yaratıklar için kabul edilen her kavram, kesin olarak tek anlamlıdır. Çünkü Tanrı ve yaratıklarda bütünüyle aslından gelen veya sonradan olan aynı türe ait ortak hiçbir şey bulunmaz.²²¹

Ockhamlı, yukarıda saydığımız tek anlamlılık ile ilgili üç ayrı yaklaşımın değerlendirmesini yaparak kendi zamanının azizlerinin de aynı fikirleri taşıdıklarını dile getirmektedir. Ona göre yine de hem Tanrı hem de yaratılanlar aralarında ne cevheri ne de arızı bir benzerlik olmadığı halde aynı kavramın etkisine maruz kalmışlardır. Bu durumu Damascene’den bir alıntıyla şöyle örnelemektedir: Tanrı “bilge” değildir, fakat “bilge”den daha fazla bir şeydir. Tanrı “iyi” değildir, fakat “iyi” den daha fazla bir şeydir. Ockhamlı, tek anlamlılık hususunda felsefecilerin de Tanrı ve yaratıklar için kullanılan kavramların tek anlamlılık özelliği olmadığını söylediklerini yazmaktadır.²²²

Ockhamlı yukarıdaki açıklamalarının ardından, sözü “varlık” (being) kavramıyla örneklendirmektedir. Öncelikle bu kavramın bütün cevherler için uygun bir kavram olduğunu düşünmektedir. İkinci olarak bu kavram, bütün arazları da içine almak-

²²⁰ a.g.e., s. 107.

²²¹ a.y.

²²² a.g.e., s. 108.

tadır. Böylece “varlık”, “bu nasıl bir şeydir”? sorusuna verilen bir cevap olarak bütün cevherlerin onaylanmasıdır. Çünkü sadece bir kavram içermektedir. Benzer başka bir örnek olarak, “sağlık” kavramını ele aldığımızda, bütün hayvanların sağlığı hakkında tek anlam ifade eden bir kavramı kullanmış olmaktadır. Çünkü sağlıklı olma örneğini böyle ortak bir kavramla açıklayabiliyoruz.²²³

“Varlık” kavramıyla ilgili olarak içerisinde farklı birçok şey olmasına rağmen tek anlamlılık özelliği sergileyen bir kavram özelliği göstermektedir. Herkes, “varlık” kavramıyla kastedilen şeyi ortak biçimde anlayabilmektedir.²²⁴

Aristoteles’in *Metafizik*’nin dördüncü kitabına atıf yapan Ockhamlı, varlık kavramı üzerinde Aristoteles’in de tek anlamlılığa geçit vermediğini söylemektedir. Bu bakımdan “varlık” kavramı hakkında tek anlamlılık ve analogi imkânını ortadan kaldırmaktadır. Ancak Tanrı ile yaratıklar arasında varlık kavramı dışında bir analogi kurulabileceğini iddia etmektedir. Bu durum, doğayı öncelikle açıklama şeklinde olabilir. Araz ve cevher bakımından pozitif bir biçimde doğanın ele alınması demektir.²²⁵

Ockhamlı, tek anlamlılıkla ilgili olarak yukarıdaki düşüncelerini bir kanıt ile desteklemekte ve şöyle demektedir:

“Bizim bu hayatta Tanrı hakkında bileşik olmayan (*noncomplex*) bazı bilgilere sahip olacağımızı kabul edelim. Aynı zamanda da yaratılan madde cisimsiz cevherle ilgili bazı şeyleri bileceğimiz hususunu kabul edelim. O zaman ben şunları sorarım. Ben bir önermeyi (tecrübeye doğrudan konu olan. ç.n.) anladığım gibi Tanrı hakkında düşünebilir miyim? Ve O’nu bizzat kendisinde veya başka bir şeyde bilebilir miyim? Cevap: Ben Tanrı’yı bizzat tanımıyorum. Çünkü Tanrı’nın ne sezgisel ne de soyut bilgisine sahip değilim. Soyut bilgisine sahip değilim, çünkü bir şeyin soyut bilgisi, o şeyin sezgisel bilgisini önceden var kabul eder. Bundan dolayı da ben, Tanrı’da bizzat, bu hayatta hiç görmediğim Papa hakkındaki bilgimden soyut olarak, Tanrı hakkında daha fazla bilgi sahibi değilim. Ben, Papayı sadece bir insan kavramı içerisinde bilirim. Kaldı ki Tanrı’yla ilgili olarak böyle bir

²²³ a.g.e., s. 109.

²²⁴ Ockham, *Quodlibetal Questions*, s. 450.

²²⁵ a.g.e., s. 110.

bilgi yoktur. Bu nedenle de bu hayatta Tanrı'ya dair cevherin bilgisine sahip olamam.²²⁶

Çünkü Ockhamlı'nın düşüncesinde eğer Tanrı, kendisinden başka yaratılmış bir şeyde bilinirse o zaman, Tanrı'da ve diğer şeylerde genel olan kavramlar içerisinde de Tanrı bilinmiş olmaktadır. Diğer bir deyişle Tanrı'dan başka gerçek varlıklarda da bilinmiş ve bilinecek demektir. Eğer bu özellik, Tanrı'dan başka bir gerçek şeyde bilinecek olursa bu Tanrı'dan farklı bir şey olacaktır. Ya da sadece düşüncede bilinmiş olacaktır. Bu durum hakikatte olandan farklıdır. Çünkü Tanrı hakkında düşündüğüm zaman, bazı tikel şeyler çerçevesinde düşüneceğim ki, onlar benim sadece düşünce eylemimin terimleridir.²²⁷

Buradan hareketle Ockhamlı, şu temel noktaya ulaşır; Tanrı'yı düşünmediğim diğer şeylerden herhangi birinden daha çok bilmiyorum, çünkü ben, benim bilgime dair terimlerin sadece tikellerini bilebilirim. Bu nedenle bu hayatta Tanrı'yı bildiğimi söylediğim zaman bu zorunlu bir bilgi olarak ifade edilmelidir. Ben Tanrı hakkında sadece genel kavramları biliyorum. Hâlbuki bilme eylemine dair terimler sadece tekil bir şeyle ilgilidir, çoğul ve birçok şey için genel değildir.²²⁸

Ockhamlı, tikel şeylerin gerçekliği ile ilişkilendirdiği bu konuda her tikel şeyin kendi bilgisini kendinde taşıdığını düşünmektedir. Yani bir tikel şeyle ilgili bilgi sayesinde diğerine giden bir bilgi metodu yoktur. Her tekil şey kendi gerçekliğini kendinde taşır. Bundan dolayı da Tanrı hakkındaki karmaşık (*complex*) olmayan bir bilgiye yaratılanlarla ilgili bir bilgi yol açarsa, ancak o zaman sadece yaratılanla Tanrı arasında ortak bir kavram olmuş olur. Örneğin "beyazlık" kavramına ait ve benim daha önce hiç görmediğim beyazlığın bilgisi de böyledir. Çünkü ben diğer beyazlıklar veya bir beyaz nesneye referans yaptığım beyazlık kavramını, önceki beyazlıktan soyutlayarak bunu gerçekleştiririm. Bu noktada Ockhamlı şöyle bir kanıtlama yoluna da gitmekte-

²²⁶ a.y.

²²⁷ a.g.e., s. 111.

²²⁸ a.y.

dir: Hiçbir nesne gerçekte ve özünde içermediği müddetçe bize başka bir nesne hakkında bilgi vermez.²²⁹

Ockhamlı, konuyu bir de şu açıdan ele almaktadır; yaratılmış bir nesnenin akli ile yaratanın akli arasına sınır koymak suretiyle bu ayrıma dikkat çekmiştir. Çünkü yaratanın akli, mükemmelliği barındırırken yaratılan şeyin akli, mükemmellikten uzaktır. Çünkü yaratan, bütün mükemmellikleri taşır. Dolayısıyla mükemmelliğe ait olan şeylerden (Tanrı ç.n.) yapılan soyutlamalar, hem Tanrı'yı temsil eder ve hem de Tanrı'ya atfedilebilir. Ockhamlı, burada kanıtını dayandırdığı kritik noktayı devreye sokarak şöyle ifade eder:

“O zaman biz bir bilgiyi bir yaratılmış nesneden soyutlamadıysak veya böyle bir kavramsa biz bu hayatta Tanrı'nın bilgisine ulaşamayız demektir.”²³⁰

Yani “Tanrı bir taşır” bilgisini elde ettiğimizden daha fazla bir bilgiyi, Tanrı adına elde edemeyiz. Tanrı'nın akli ile yaratılmışların akli arasındaki farklılığa rağmen, Tanrı ile taş arasındaki fark kadar, bu fark büyüktür. Diğer bir deyişle, Tanrı ile taş arasında bir ortak kavram üretmekle, Tanrı akli ile insan akli arasında ortak bir kavram üretmek arasında fark yoktur.²³¹

Ockhamlı, daha sonraları Alman filozof Kant'ta rastladığımız bir metafizik eleştirisini burada dile getirmektedir. Metafiziğe bakış noktasında tıpkı Kant gibi Ockhamlı da mevcut metafizik savunucularının karşısında yer almıştır. Metafiziğin temel konularından olan “varlık” kavramının yerini neyin alacağını sorarak bu itirazını somutlaştırır. Cevap olarak bunun ne bir cevher ne de bir araz olduğundan hareketle, ona göre varlıkla ilgili önermelerin hepsi yanlıştır. Yine Ockhamlı için bir cevher veya araz, metafiziğin konusudur ve sadece kendi yerini tutarlar. Varlık kavramı da böyledir. Sadece zihinde bir kavram olarak yer tutar, bir cevher veya araz olarak yer almaz. Tıpkı yaratılmış veya yaratılmamış şeklinde varlık ikiye ayrıldığında da durum farksızdır.²³²

²²⁹ a.g.e., s. 112.

²³⁰ a.y.

²³¹ a.y.

²³² a.y.

Bütün bu düşüncelerden hareketle Ockhamlı, Tanrı'yla yaratıklar arasında kullanılan dilin eşanlamlı veya eş sesli olduğu hususunu kesinlikle reddetmektedir. Ancak analogi yolunu kısmen açık bırakmaktadır.

B. TANRI

1. Tanrı'nın Nitelikleri

Rasyonel teolojilere karşı oluşuyla ön plana çıkan Ockhamlı'ya göre Tanrı'nın nitelikleri bütün mükemmellik özellikleriyle vardır. Ancak akıl (ratio), bunları ispat edemez. "İlk hareket ettiricinin" Tanrı olduğunu ispat edemediğimiz gibi, yine tıpkı "kendisinden daha mükemmeli düşünülmemeyen" zorunlu varlık düşüncesinde de durum aynıdır. Tanrı'ya atfedilen sıfatları akılla bilemeyiz. Akıl, bize kesinlik içermeyen ihtimali düşünceler (*probabiliter opinata*) verir. Böylece Tanrı'nın kendisi dışındaki varlıkları bilip bilmediği, yaratılmışların eylemlerinin dolaylı veya dolaysız nedeni olduğu konusunu akılla temellendiremeyiz. Ockhamlı, klasik teizmin Tanrı hakkındaki kabullerini (Tanrısal sıfatları) onaylamakla birlikte, bunun bilimsel ve akli bir ispat konusu olmadığını söylemektedir. Akıl, ancak olasılıklar peşinde iken iman ise "kesinlik" içeren yönü ile akli aşar. İlim, irade, kudret vd. bizim Tanrı'ya yüklediğimiz "yüklemler" (*nomina attributalia*). Ockhamlı, Kilise Babalarının "ilahî sıfatlardan" değil de "ilahî isimler" den bahsetmelerinde haklı olduklarını söyler. Tanrı'nın kendisinde ne ayrı sıfatlar vardır ve ne de bu sıfatlar arasında bir sıralama vardır. Çünkü Tanrı'da gerçek anlamda ne irade ve ne de kavrayış vardır. Bütün bunlar bizim sonuçlardan yola çıkarak ilahî öze verdiğimiz isimlerdir.²³³

Tanrı'ya atfedilen sıfatlarla ilgili olarak kurulan dini önermeler gerçekte kanıtlanamayacak önermelerdir. Örneğin, "Tanrı'nın yaratma kapasitesi vardır" önermesi ile "Bir insan gülünçtür" önermesi eşit derecede doğrudur. Ya da "Tanrı yaratabilir" önermesi ile "İnsan gülebilir" önermesi eşit derecede doğruluk değeri taşır. Bu durum şimdiki zaman önermeleri açısından da böyledir. Yani mesela "Tanrı yaratıyor" ve

²³³ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 631.

“insan gülüyor” gibi önermeler kanıtlanamaz önermelerdir. Bütün mümkün önermelerde olduğu gibi bu tür önermeler de kanıtlanması mümkün olmayan önermelerdir.²³⁴

Ockhamlı William, felsefi çabalarla Tanrı'nın ispat edilmesi ve bilinmesi meselesini ortaya koyduğu anlayışla, kendisinden önceki filozoflara göre daha da daraltmış olmaktadır. Felsefe ve teoloji arasındaki ayrımın artması demek, Tanrı ve bilgi probleminin yeni kavramlarla ifade edilmesi demektir. Bu da aklın Tanrı'sından imanın Tanrısına geçildiği anlamına gelmektedir. Tanrı'nın kanıtlanması konusunda ve buna bağlı bir konu olarak Tanrı'ya atfedilen sıfatların kabul edilmesinde Ockhamlı'nın öne sürdüğü katı ve yegâne ispat biçimi; nesnesinin doğrudan algımıza konu olması şartıyla ispat edilebilen bir önerme veya bu önermeden zorunlu olarak çıkan önermelerdi. Yani somut olgu ve tikel olanın geçekliği, Ockhamlı'nın bu konulardaki görüşlerini ortaya koyacak iki önemli veridir.²³⁵

Çağımızda algının ve tecrübenin alanını ve boyutlarını Ockhamlı'nın aksine daha geniş çerçeve içerisinde ele alanlar vardır. Yani algıya konu olan şeylerin; renk, biçim, koku, ses gibi niteliklerle sınırlanamayacağı kabul edilmektedir. Bu konuda William Alston, algımıza konu olan şeyin fenomenal niteliklerle sınırlanamayacağını ortaya koymuştur. Ona göre bir varlık kendisini nasıl ortaya koyuyorsa algıya konu olması için yeterli bir sebeptir. Çünkü “algı” bir varlığın kendisini sunmasıyla iç içedir. Dolayısıyla algı duyuşsal algıyla sınırlanamaz demektir. Daha da ileri giderek, bu konuda dayatmacı bir biçimde duyu algısını yegâne ölçü kabul edenlerin bu kabullerini, “epistemolojik emperyalizm” olarak nitelemiştir.²³⁶

Temelde, Ockhamlı'nın duyuşsal algıyı bilginin olmazsa olmaz şartı olarak ortaya koyması neticesindedir ki Tanrı'nın varlığı ve sıfatları akıl tarafından bilinemez demektir. Ancak olsa olsa kıyas çıkarımıyla ihtimale yakın gösterilebilir. Zaten insanlığın bu doğal bilgisizliğinden dolayı vahiy gelmektedir. Bu aynı zamanda bir

²³⁴ Ockham, *Quodlibetal Questions*, s. 462.

²³⁵ Gilson, a.g.e, s. 621.

²³⁶ Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Mahiyeti*, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2004. s. 103.

zorunluluktur. Bu kanıtlanması imkânsız olana inanmayı üstünlük sayan bir iradi fiildir. Ockhamlı'ya göre Tanrı'nın nitelikleri ve kudreti sınırsızdır.²³⁷

Tanrı'nın sıfatlarını ancak vahyin yardımıyla bilebiliriz. Tanrı kavramının ifade ettiği anlamdan söz edebilmek için *vahiy* ile desteklenebilen akıl kavrayışları gereklidir. Bu, sadece rasyonel bir çaba değildir. *Vahiy* bu noktada esas ve belirleyicidir. Akıl, vahyin sadece destekçisidir.²³⁸

Tanrı'nın niteliklerinden bahsetmek demek, Tanrı hakkında konuşmanın imkân dâhilinde olduğunu söylemek demektir. Bu hususta kabul edilen üç görüş vardır: Birincisi, “katı antropomorfizm”. Buna göre, insana atfedilen niteliklerle Tanrı'ya atfettiklerimiz arasında fark olmadığını ileri süren bu görüş en fazla sorunları bünyesinde barındıran görüştür. Çünkü kaba bir biçimde Tanrısal alan ve yaratılmış âlem arasındaki farkı bir çırpıda kaldırmaktadır. Eski Yunan Tanrılarının özelliklerini yansıtan bu anlayışa İslam tarihinde de rastlamaktayız. Mücessime ve Müşebbihe akımları bu görüşü temsil etmektedirler. İkincisi ise, Tanrı hakkında konuşabiliriz ancak bu belli sınırları olan bir imkândır. Örneğin “bilgi sahibi olma’yı hem Tanrı hem de kulları için kullanırız. İnsan belli şeyleri bildiğinden yola çıkarak Tanrı'nın her şeyi bildiği sonucuna varır. Tanrı'daki bilginin O'nun zatının bir gereği, insandaki bilginin ise belli bir süreç gerektirdiğini kabul ederek Tanrı'nın her şeyi kendiliğinden bildiği sonucuna varırım. Üçüncü olarak ise, doğrulama (*verification*) ölçütünün katıksız bir şekilde uygulayan anlayıştır ki buna göre de Tanrı'yla ilgili olarak öne sürülen önermeler nitelemeler anlamsızdır. Bunlar gerçek yargılar olamaz. Çünkü doğrulanması için açıkça ispat edilmesi gerekir. Onların yanlışlanması (*falsification*) da imkân dâhilinde değildir. “Hiçbir şeyi yanlışlamayan bir önermenin doğruladığı bir şey de yoktur” düşüncesinden hareketle Tanrı hakkındaki nitelemelerin de anlamsızlığı ortaya konmuş olmaktadır.²³⁹

²³⁷ Karl Vorlander, **Felsefe Tarihi**, İz Yayıncılık, çev. Mehmet İzzet – Orhan Saadettin, İstanbul, 2004, s. 300.

²³⁸ Hanifi Özcan, **Epistemolojik Açıdan İman**, Marmara Üni. İlahiyat Fak. Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 1997, s. 109.

²³⁹ Mehmet S. Aydın, **Tanrı Ahlak İlişkisi**, T.D.V. Yayınları, İstanbul, 1991, s. 154.

Bu üç akımdan ikincisi yani sınırlı bir antropomorfizm de denilen bu görüş, hem Tanrı hakkında konuşma imkânı vermektedir hem de Tanrı'nın aşkınlığının zede- lenmesini bir ölçüde sınırlandırmaktadır. Çünkü birinci görüşün taşıdığı risk, son de- rece tehlikeler barındırmaktadır. Tanrı fiillerini ve niteliklerini insanla aynı seviyede tutmak, içinden çıkılamayacak teolojik problemlere gebedir. Bunun karşısında yer alan akıma göre Tanrı hakkında konuşmanın ve bilgi sahibi olmanın imkânı yoktur. Doğru- lamacı tahliller şeklinde ortaya çıkan bu düşüncelere baktığımızda, Tanrı hakkında söylenecek anlamlı hiçbir önerme bulunmamaktadır. Bu nedenle sınırlı bir şekilde yapılan antropomorfistik tahliller, ilahi kitaplardaki insan fiillerine yapılan benzetme- leri açıklama imkânı vermektedir.²⁴⁰

Tanrı hakkında konuşmanın imkânsız olduğunu söyleyen Ockhamlı, bu konuda metafiziksel sistemin bir parçası olarak sunulan Tanrı'nın aklın Tanrısı olsa da imanın Tanrısı olamayacağını söyleyenlerdendir. Her ne kadar metafiziksel çaba, teolojik bir amaca hizmet ediyor olsa da akıl sınırlarına dâhil olmuş bir Tanrı'ya ulaşmaktadır. Bunun sonucu, ancak Tanrı'nın var olanların nedeni olduğu sonucuna götürecektir.²⁴¹

Gerçek anlamda Tanrısal nitelikleri kabul etmeyen Ockhamlı ise kutsal kitabı yegâne referans olarak kabul edecek, bu nitelikler üzerinde yapılan rasyonel izahları toptan reddedecektir. Yine de kutsal kitapta öne çıkan Tanrı'nın mutlak güç (*divine omnipotence*) ve mutlak ilim sahibi (*divine omnipotence*) ve irade sahibi oluşu üzerin- den bir karşıt teoloji geliştirecektir.

1.1. Tanrı'nın Mutlak Güç olması

Ockhamlı'nın Kadir-i Mutlak Tanrı öğretisi, daha önce Pierre (Pietro) Domai- ni'nin de savunduğu görüşlere benzemektedir. Pierre Domaini bu konuyu şu şekilde dile getirmektedir:

“Söylemin kurallarını ve diyalektiğin yasalarını Tanrı'ya uygulamayalım. Çünkü kıyas, ilahi kudretin gizemlerine zor uygulanır, sonuçlarımızın geçerlilikleri, Tanrı için geçerli değildir. Tanrı ebedi bir şimdiki zaman içinde yaşamaktadır, bu yüz-

²⁴⁰ a.g.e., s. 155.

²⁴¹ Zeki Özcan, **Teolojik Hermenötik**, Alfa Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2000, s. 57.

den problemin ortaya konduğu koşullardan bile muaftır, çünkü onun için ne geçmiş ne de gelecek vardır. Bu gayret, ilahi aşkınlık adına Tanrı için doğanın yasalarını reddetmek, ileride Ockhamlı'nın öğretisinde gelişip serpilecek olan Tanrı'nın kadir-i mutlaklığı teolojisinin tohumlarını içermektedir.²⁴²

Pierre Damien bu öğretiyi ilkel haliyle kullanmıştır. Ona göre odun yanıyorsa kül olur diye ispat yapan mantıkçıya; Musa'nın küle dönüşmeden yanan bir çalı gördüğünü hatırlatır. Bize kesilmiş bir dal meyve vermez; bu dal kesilmiştir meyve vermeyecektir, denilirse, Harun'un asasının kutsal sandığının bulunduğu çadırda (tabernaculum) üzeri meyve kaplı halde bulunduğunu kanıt olarak gösteririz. Bu insanlar, "İsa Mesih'in bir bakireden doğmasının imkânsızlığını kanıtlamak isteyecek ve dinimizin temellerini sarsmaya kalkacaklardır. Bu düşünce biçimi *de potentia Dei* (Tanrı'nın Kudreti), Ockhamlı'da nominalist anlayışla ittifak içerisinde olacak ve realizme karşı etkili bir karşı duruş sergileyecektir.²⁴³

13. yüzyılda, Ockhamlı William'ın Kadir-i Mutlak Tanrı öğretisine benzer bir görüş de Guillaume d'Auvergne'den gelmektedir. Buna göre;

"Tanrı, var oluşu tam olarak değil de ödünç olarak vermektedir. Ve mahlûk da olduğu şeyden daha çok, olduğu şey aracılığı ile sahip olduğu var oluştan başka bir var oluşa sahip değildir. Ona göre Tanrı, ebedi olarak ve özgürce âlemin zaman içinde ve zamanla birlikte başlamasını istemiştir. Guillaume, âlemin var olmaması, Tanrı'nın tamamen aynı kalmasına mani değildir. Tanrı âlemi zaman içinde yaratmıştır. Bununla birlikte mahlûklar, yalnızca var oluşları içinde değil, aynı zamanda doğalarında ve işlemlerinde Tanrı'ya bağlıdırlar. Yaptıkları her şey ilahi iradeye bağlıdır. Yani İbn-i Sina ve Aristoteles'in iç zorunluluk ve özlerinin yasa-sına göre işleyen doğalar görüşü dışlanmaktadır. Yaratılmış doğa ile işleyişi arasında mahlûkun varlığında bağımlı olduğu gibi işleyişinin her anında da bağımlı olduğu yaratıcının özgür iradesi girer. Kuşkusuz yaratılmış doğalar bu etkinliği alacak şekildedir. Bir evin ışık alabilmesi için pencereleri olmalıdır; ama bir pencerenin ışığa hakkı olduğunu kim savunabilir? İlahi etkinliğin evrensel dağıtımında yalnızca Tanrı gerçek anlamda nedendir. Mahlûklar ise Tanrı istediğinde, O'nun istediği şekilde ve sürecini durdurmaya arzuladığı ana kadar bu etkinliğin dolaştığı

²⁴² Gilson, a.g.e., s. 236.

²⁴³ a.g.e., s. 237.

kanallardır. Doğaların bu tozlaşması ve nedensel etkililikleri bizi Potentia Dei Absoluta (Tanrı'nın Mutlak Gücü) konusuna getirmektedir.”²⁴⁴

Ockhamlı'nın doktrinine göre, Tanrı, kadir-i mutlak vasfıyla her şeye gücü yeten bir Tanrı'dır. Aynı zamanda da mutlak bilgi de onun katında mevcuttur. Tanrı sadece tümelleri bilen değil, aynı zamanda tikelleri de bilendir. Realist anlayışa göre, Tanrı'nın sadece tümelleri bildiğini ve bilgi denilince akla tek tek eşyadan soyutlanmış tümellerin geldiğini biliyoruz. Bunu da ancak akıl yoluyla bilebiliriz. Ockhamlı ise bilgiyi, duyu verilerine ait ve duyu organlarıyla gözlemlediğimiz nesnelere indirgemişti. Buradaki büyük karşı çıkış, genel hatları itibariyle Aristoteles ile başlayan, akılcılığa karşı deneyciliğin öne çıktığı çok kritik bir tarihi dönemeçtir. Akıl mı tecrübe mi problematiğinin karşı karşıya geldiği bu noktada, tecrübe ve dünyaya dönük felsefe-bilim mantığının zaferini görmekteyiz.²⁴⁵

Bilginin gerçekleşmesi de Tanrı'nın mutlak kudretinin bir eseri olarak var olur. Örneğin çalışma masamı algıladığımda, çalışma masamın var olduğunu ve algının nedeni olduğunu varsayarım. Fakat Tanrı, her şeye gücü yeter olmakla çalışma masamı yok edebilir. Aynı zamanda bir irade edimiyle, tam da çalışma masamın fiili varlığı esnasında sahip olduğum algıya sahip olmama da neden olabilir. Yani Tanrı var olmayan bir şeye ilişkin sezgisel bilgi var edebilir. Tanrısal güç sayesinde nesne yok edildikten sonra da var oluşta kalabilir. Yani benim çalışma masasına ilişkin algım ile çalışma masasının kendisi ayrı ayrı şeylerdir. Tanrı bunlardan birisini ötekini yok etmesizin yok edebilir.²⁴⁶

Bu argümanın sonu şüpheciliktir. Herhangi bir cevherin var oluşundan emin olamayız. Hatta kendi ruhumuzun varoluşundan bile. Buradan da şu sonuca varılmaktadır: Cevher (töz), algıda hiçbir zaman görünmez. Algıladığım şey dikdörtgen şeklindeki bir veridir. Yoksa bu niteliklere sahip töz değildir.²⁴⁷

²⁴⁴ a.g.e., s. 414.

²⁴⁵ Duralı, a.g.e., s. 80.

²⁴⁶ Jones., a.g.e., s. 495.

²⁴⁷ a.g.e., s. 496.

Tümellerin, cinslerin ve türlerin bir töz olmadığını savunan Ockhamlı, onları zihnimizin ürettiği birer uzlaşımolarak görmekteydi. Bu da tümel, evrensel kavramların bağımsız tözler olduğunu savunan realistlerin kurduğu düşünce parametrelerini alt üst etmişti. Sadece düşünce dünyasını değil Hıristiyanlığın o devirde üzerinde yükseldiği değerler dünyasını da adeta sarsmıştı. Hayalleri süsleyen, şiirlere ilham veren göksel varlıklar ve gizemli dünya yerini; yalın, somut, yatay nesnelere ve bu nesnelere bir birleriyle olan yatay nedensel ilişkilerine bırakmıştır. Ancak Ockhamlı, bu yatay nedensel ilişkileri Kadir-i Mutlak Tanrı tarafından gerektiğinde askıya alınabilecek dikey nedensellik şeklinde düşünür.

Tanrı, Kadir-i Mutlak oluşuyla öyle bir noktadadır ki makul mantıksal bütün sınırları aşarak kudretiyle davranabilir. Örneğin mutlak gücü sayesinde suçluyu affederek eski masum haline çevirebilir. Tanrı, o kişiye o suçu hiç işlememiş gibi ona muamelede bulunabilir. Bunu bir cömertlik olarak değil kudretinin bir göstergesi olarak yapar.²⁴⁸

Ockhamlı William'ın teoloji ve iman alanlarını bir birinden ayrı değerlendirmesinden dolayı dini görüşleri arasında bu bakımdan bir dizi irtibat vardır. İman alanı, akıl alanı ayırımına giderken hareket noktalarından birisi de Tanrı'nın her şeye gücü yeten (Kadir-i Mutlak) oluşu idi. Diyordu ki, "her şeye gücü yeten Baba Tanrı'ya inanıyorum." Buna göre Tanrı, her şeyi harfi harfine yapandır. Tanrı öyle yapmayı seçseydi, insan yerine öküz ya da eşek kılığında ete kemiğe bürünürdü. Tanrı'nın bir insan bedenine bürünmeyi seçmesi, akılsal bir plana dayalı bir karardan ziyade keyfi bir irade edimidir. Bunu anlamaya çalışmak boşunadır. Bütün Hıristiyan gizemleri için de durum böyledir.²⁴⁹

Akıl ve vahiy ikileminin, tartışmalarda vardığı son nokta; aklın mı vahye, vahyin mi akla tabi olacağı meselesinde düğümlenir. Ockhamlı, akla ve aklın bir eylemi olarak düşünce ile Tanrısal hakikatleri anlamaya karşı çıkmıştır. O, toptan rasyonel teolojiler yoluyla Tanrı'yı ispat etmeyi de reddediyordu. Bu bağlamda hem ontolojik

²⁴⁸ Ockham, *Quodlibetal Questions*, s. 502.

²⁴⁹ a.g.e., s. 494.

kanıtı hem de kozmolojik kanıtları eleştirmiş ve reddetmiştir. Çünkü bilgi objesi olarak Tanrı, akıl yasalarının düzeyini aşar. Tanrı bir bilgi konusu değil bir iman konusudur. Tanrı bilgisini ancak ahirette tecrübe edebiliriz (*Eskatalogik Doğrulama*).

Ockhamlı'yı böyle düşünmeye iten temel neden, yine tümeller meselesindeki duruşuyla ilgilidir. Tümellerin yalnızca sözlü, yazılı ve kavramsal olarak gerçekliklerini kabul ederek, onların idealleştirilen yönlerini yok saymıştı. Tümellerin Tanrı'da düğümlenecek şekilde ontolojik zincirlemesine karşı gelmişti. Tanrıyla insan arasındaki aracı olan (Kilise) kurtuluş için olmazsa olmaz değildir. Bireysel ben, iman yoluyla doğrudan Tanrı'ya ulaşabilir. Bireysel ben, varlığını Kiliseye feda etmesine gerek olmadan, Tanrı'ya ulaşıp kurtuluşunu gerçekleştirebilir. Arada Kilisenin varlığı aracılık yapmak bakımından zorunlu değildir. Böylece Ockhamlı, Kadir-i Mutlak Tanrı kavramına devreye girmektedir. Yani bütün bilgi ve kudretin mutlak anlamda Tanrı'da birleştirilmesi noktasına gelmişti. Bunun doğal bir sonucu olarak da iyiliğin kaynağını yine Tanrı'da aramıştır. Eşyada bizzat iyilik veya kötülük yoktur iyiliği ve kötülüğü var kılan neden Tanrı'nın bizzat kendi iradesidir. Felsefe tarihçisi Otfriet Höffe bu durumu çelişkili bularak şu şekilde eleştirmektedir:

Ockhamlı'nın yenilikçiliğinin önemli bir kısmının temelinde her şeye kadir olan yaratıcı Tanrı'ya inanan Hıristiyanlık gibi radikalleşmiş, geleneksel bir unsurun yatması aslında çelişkili bir durumdur. Tanrı, her şeye muktedirdir, hatta sözde kötüye bile.²⁵⁰

Tanrı, nedenselliğin gerektiği zorunlu ilişkiyi de istediği anda bozabilir çünkü O, Kadir-i Mutlaktır. Ancak, Tanrı'nın her şeye gücünün yeteceği meselesi bazı sorunları da bünyesinde barındırmaktadır. Eğer Tanrı'nın gücü mantıksal açıdan "mümkün" olan şeyle sınırlandırılmazsa, o zaman bazı sorular cevapsız kalmaktadır. Örneğin, Tanrı bir kare çember yaratabilir mi? Veya daha yanıltıcı bir örnek olarak; Tanrı kendisinin bile kaldıramayacağı bir taş yaratabilir mi? Bu soruların ortaya çıkardığı şey, Tanrı'ya mutlak kudret atfederken söze ait mutlak olumlu atıflar yaparken, Tanrı'nın kendi mahiyetiyle uyumlu ve tutarlı olmayı da beraberinde getirdiği gerçeğidir. Yoksa

²⁵⁰ Otfriet, a.g.e., s. 146.

Tanrı'ya "sözünde durmamak" , "bir dağa tırmanmamak", gibi sınırlamalar getirmek Tanrı'nın mutlak gücünün tartışılması anlamına gelecektir. Tanrı eğer kendisinin bile kaldıramayacağı taş yaratamıyorsa bu O'nun kudretinin zafiyetini mi gösterir yoksa kendisiyle çelişik olacağı bir fiili yapmaması O'nun kudretine herhangi bir zedeleme getirmez mi? Bu taş paradoksu bize Tanrı'nın mantıksal açıdan "kendisinin bile kaldıramayacağı taş yaratması" mutlak gücü besleyen bir noktadan hareketle kabul edilse bile, ikinci bir zorluk bu taşı kaldıramayacak olmasıdır! Bu durumda her iki halde de kadir-i mutlaklık boşa çıkmaktadır.²⁵¹

Bu örneklerden yola çıkarak, Tanrı'nın "mutlak anlamda her şeye gücü yeter" demenin her zaman Tanrı lehine sonuçlanmadığını görmüş oluyoruz. Ockhamlı, Tanrı'nın mutlak kudretini sınırsız bir şekilde ele alırken bu çeşit mantık hatalarına düşüleceğini hesaba katmış mıdır bunu bilemiyoruz. Ancak şunu diyebiliriz ki, Tanrı'ya iman salt bir kabul işi olmakla birlikte, mantık sınırlarının tamamen dışında bir şey de değildir. Buradan Ockhamlı'nın fideizmine de bir eleştiri getirilebilir. İman alanı, akıl alanının dışında kabul edilince bazı paradokslar, bu kabul sürecinde mantıklı ve tutarlı olmayı ihmal etmenin mahsurlarını ortaya çıkarmaktadır.

Evrende mutlak bir zorunluluk vardır görüşünden hareket ederek Tanrı'nın kadir-i mutlak oluşunu ele alacak olursak, Ockhamlı'nın, zorunluluk fikrine karşı "mutlak güç" doktrinini geliştirdiğini söyleyebiliriz. Çünkü eski çağlardan beri Yunan düşüncesinin bir tesiri olarak alemin ezeli olduğu ve Tanrı'yı da içine alacak biçimde zorunluluk yasalarına tabi olduğu şekilde düşünülmekteydi. Ockhamlı, genel görüşleri itibariyle Tanrı'nın bu akıl yasaları çerçevesine uymadığını gerekçelerini ortaya koyduğunu düşünürsek, kendi içerisinde tutarlı olduğunu söyleyebiliriz. Aristoteles'in "ilk neden" düşüncesi Ockhamlı'nın kabul etmediği bir düşünce silsilesiydi. Çünkü "ilk neden" düşüncesinde nedensellik yasası ve zorunluluk fikri vardı. Tanrı ise aşkınlığı sayesinde bu zorunluluk ve nedensellik yasasına uymuyordu. Ockhamlı "ilk neden" düşüncesinin vardığı noktada Tanrı lehine bir sonuç ortaya çıktığı için kabul edilebilir görmekteydi. Ancak, bu düşünme biçimine ve hareket tarzına toptan itiraz ediyor ve

²⁵¹ Micheal Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, **Akıl ve İnanç**, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2009. s. 88.

mantık yasalarıyla neden-sonuç açıklamalarıyla bulduğumuz şeyin Tanrı olduğunu neyin garanti ettiğini soruyordu. Nedensellik ve zorunluluk yasalarına tabi kılınan Tanrı, ancak sistemin bir parçası olmaktaydı. Sisteme eklenmiş bir şey, yaratıcı ve var kılan olamazdı. Kanaatimizce Ockhamlı'nın itirazı bunadır. Zira teizmin asli öğeleri olarak; Tanrı, kadir-i mutlak, âlim-i mutlak ve hayır-ı mutlak kabul edilmektedir. Yani Tanrı; her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyilik sahibidir.²⁵²

Tanrı'nın âlim-i mutlak oluşunda da bazı zorluklar açığa çıkmaktadır. Tanrı'nın mutlak ilmi demek, “belirli bir zaman dilimi içerisinde Tanrı o zamanda doğru olan ve Tanrı'nın o zamanda bilmesinin mantıksal olarak mümkün olduğu önermeleri bilir” demektir. Burada mantıksal olarak bilmesi gerekenleri bilir ifadesi mutlak anlamda âlim olmasını zedeleyicidir. Çünkü bazı önermeler bazen doğru bazen yanlış olabilmektedir. Örneğin “Ali geçen hafta evlendi” örneğinde bu önerme bir hafta doğrudur. Bir haftadan sonra yanlıştır. Demek ki mantık sınırlarında Tanrı'nın bilgisini ortaya koyacak önermeler geliştirirken, rasyonel olmak gerekmektedir. Kısaca herhangi bir zamanda, Tanrı o zaman sınırları içerisinde doğru olan önermeleri bilir şeklinde tasavvur ettiğimizde sorun ortadan kalkmaktadır.²⁵³ Bu da rasyonel bir çaba anlamına gelir.

1.2. Tanrı'nın Ahlakın Kaynağı Olması

Bir şey, Tanrı emrettiği için mi iyidir, yoksa o şey iyi olduğu için mi Tanrı onu emreder? şeklinde özetlenen bu konu, felsefi ve teolojik açıdan Ockhamlı'nın da din felsefesinin temel konuları arasında yerini almıştır. Ockhamlı William'a göre de bir şey, iyi olduğu için Tanrı ona iyi demez, aksine Tanrı iyi dediği için, o şey iyidir. Böylece ahlakın kaynağı, Tanrı olmaktadır. Rasyonalistlerin savundukları “makul olan” ile sınırladıkları Tanrı tasavvuru karşısında, irade ve kudret konularında olabildiğince yetkilendirilen Tanrı ile karşı karşıya bulunmaktayız. Şimdi, konunun geçmişine biraz göz atalım.

²⁵² a.g.e., s. 87.

²⁵³ a.g.e., s. 89.

Bu konu, ahlak felsefesi açısından önemli olduğu kadar din felsefesi açısından da önemlidir. Buradaki temel mesele, ahlaka temel olarak neyi esas almamızın gerektiği konusudur. Tanrı, aynı zamanda ahlakın da kaynağı mıdır, yoksa Tanrı'dan bağımsız bir şekilde ahlak yasalarını bilebilir miyiz? Esasen “*Eutphypro İkilemi*” olarak bilinen bu olay, Platon’un *Euthyrphro* adlı diyalogunda da yer almaktadır.²⁵⁴ Euthyrpro’ya göre dindarlık, tanrıların gözünde değerli olan şeydir; dinsizlik ise değersiz olandır. Bu tanımdan çıkan sonuca göre; dindarlık veya kutsallık, kutsallık olduğu için mi Tanrı tarafından seviliyor, yoksa o, Tanrı tarafından sevildiği için mi kutsal oluyor? Bu tartışma genel bir tartışma konusu ortaya koymuştur.²⁵⁵

Felsefi temelli bu tartışmanın din felsefesindeki yansıması ahlakın kaynağının Tanrı mı, Tanrı’dan bağımsız olarak akıl mı? sorusu olmuştur. Leibniz, bu problemi şu şekilde ortaya koymuştur: Genellikle Tanrı’nın emrettiği şeylerin iyi ve adil olduğu kabul edilir. Fakat geriye şu soru kalır: Bir şey Tanrı emrettiği için mi iyi ve adildir yoksa iyi ve adil olduğu için mi Tanrı tarafından emredilir? Başka bir ifadeyle, iyilik ve adalet Tanrı’nın keyfi bir seçimi midir, yoksa iyilik ve adalet, şeylerin doğasına ait zorunlu ve ebedi gerçekler midir?²⁵⁶

İslam düşünce geleneğinde aynı tartışma konusu iki kavram çerçevesinde gerçekleşmiştir: *Husn ve kubh*. Tartışmanın bir ucunda Eş’ariler, diğer ucunda ise Mu’tezile ekolu bulunmaktadır. Eş’ariler, bu konuda Ockhamlı’ya yakın bir düşünce geliştirmişlerdir. Ya da Ockhamlı, Eş’arilere yakın düşünceler içindedir. Yani Ock-

²⁵⁴ Kısaca “ahlaki davranışlar, Tanrı tarafından emredildiği için mi ahlakidir, yoksa ahlaki olduğu için mi Tanrı tarafından emredilmiştir”? Şeklinde. Diyalogta Euthyrphro, Sokrates’in sorduğu soruyu anlamaz. Sokrates soruyu biraz açar. Euthyrphro, önce birinci seçeneği kabul eder. Daha sonra Sokrates’in sorduğu sorulardan çıkmaza girdiğini anlayınca, diğer seçeneği kabul eder. Bu durumda da çıkmaza girdiğini anlayınca acil işlerini bahane ederek tartışmadan kaçır. Euthyrphro, “Tanrıları memnun eden şeyin kutsal olduğunu söylemektedir. Ona göre bir eylemin kutsal olması, onun Tanrıları tarafından istenmesidir. Sokrates bu kanıtı yeterli bulmaz. Çünkü Tanrıları, bir şeyin kutsal olması konusunda anlayamayabilirler. Sonra Euthyrphro, “ kutsal olanın, Tanrıların ittifak ettiği şey olduğunu söyler. Burada bir ikilem doğar: Sokrates, bir şeyin bizzat kutsal olduğu için mi Tanrıları tarafından sevildiğini, yoksa Tanrıları tarafından sevilen bir şey olduğu için mi kutsal sayıldığını sorar. Sokrates ve Euthyrphro, önce birinci seçeneği kabul ederler. Bu durumda bir şeyin neden kutsal olduğu açıklanamaz. Her iki kanıt da doğru olsa bizi şöyle bir çıkmaza götürmektedirler: Bir şey kutsal olduğu için Tanrıları onu sever, Tanrıları sevdiği için o şey kutsal olur. Ancak bu durumda da kutsalın doğası üzerine bir sonuca varılamaz. www.tr.wikipedia.org **Eutphypro İkilemi (05.10.2013)**.

²⁵⁵ Aydın, a.g.e., s. 9.

²⁵⁶ www.tr.wikipedia.org **Euphypro İkilemi (05.10.2013)**.

hamlı'nın Eş'arilerden bu problemi taklit ettiğine dair bir bilgiye rastlamamakla birlikte, ortaya konuş şeklinin benzerliği açıktır. Bu da bize göre normaldir. Çünkü düşünce evreninde fikirlerin yerel özelliklerinin yanında evrenselliği de vardır. Buna göre Ockhamlı'nın, Eş'arilerle birleştiği husus şudur; insan fiillerinde neyin iyi neyin kötü olduğu konusunda otorite; akıl değil, vahiydir (Tanrı). Mu'tezile ekolüne sahip olanlar ise "iyi" ve "kötü"yü eşyanın doğasına hamlediyorlar ve vahiyden bağımsız bir biçimde ahlakın bilinebileceğini söylüyorlardı. Bu zıt düşüncüyü "teistik sübjektivizm"e karşı, "akılcı objektif ahlak teorisi" şeklinde kavramlaştırabiliriz.²⁵⁷

Ockhamlı William'ın haricinde bazı Protestan reformcuların tıpkı Eş'ari gibi bir tutum takındıkları bilinmektedir. Onlara göre de iyi ve kötü'nün kaynağı Tanrı'dır. Burada karşı çıkılan kurum ve görüş; Katolik Kilisesidir. Katolik Kilisesinin İsa'nın saf öğretilerini bozduğunu iddia etmekteydiler. Bu nedenle de Protestan düşünürler, "asli günah" kavramına büyük önem veriyorlar ve kurtuluşun İsa'ya bağlanmaktan geçtiğini savunuyorlardı.²⁵⁸

Yine, Hristiyanlıkta bir ucunda Augustinus'un bulunduğu diğer ucunda da Ockhamlı'nın bulunduğu bir kutuplaşma görmekteyiz. Ockhamlı'ya göre bir şey, Tanrı onu emrettiği için iyidir. O'nun kudretine sınırlama olmaz. O, kudretinde keyfi bir şekilde davranabilir. Ona göre ahlak, Tanrı'nın iradesinin mutlaklığı üzerine kurulmuştur. Kendinde iyi ve kötü yoktur. İyi ve kötü ancak Tanrı'nın iradesiyle belirlenir. Tanrı, günah işlememiş birisini cezalandıracağı gibi, günahkâr bir kimseyi de isterse bağışlayabilir. Ockhamlı'nın "şeylerin iyi oluşu ilahi emir sayesinde belirlenir" şeklindeki düşüncesinin nedeni tümeller meselesinde durduğu yer ile ilişkilidir. Kısaca Ockhamlı'ya göre fiillerin iyilik ve kötülüğü bizzat fiillerin kendisinde bulunan özellikler değildir. Fiilleri iyi ya da kötü kılan şey, ilahi yasadır.²⁵⁹

Agustinus'un temsil ettiği anlayışa göre Tanrı, keyfilikten uzaktır. Çünkü Tanrı'da kudret, zekâ, hikmet ve doğruluk birbirinden ayrılmaz. Böylece Tanrı'da kudret

²⁵⁷ Aydın, a.g.e., s. 10.

²⁵⁸ a.g.e., s. 11.

²⁵⁹ Mian Muhammed Şerif, **İslam Düşüncesi Tarihi**, İnsan Yayınları, I. Cilt, Editör: Mustafa Armağan, İstanbul, 1990, s. 265.

iyi, doğru ve hikmetli olan şeye denk düşmektedir. Tanrı'daki ilk bakışta ortaya çıkan bu kudret, ezeli ve akla uygun olarak bulunur. Bu kudret, yalnızca tecrübeden elde edilen bir şey olmayıp, insanın içinde hissettiği bir duygudur.²⁶⁰

Ockhamlı ile Agutinus'un belki birleştikleri nokta; tanrısal irade ile kudretin birlikte bulunmasıdır. Yani Tanrı'nın iradesinin ve kudretinin birbirinden ayrılamaz oluşudur. Ancak Agustinus'a göre bu irade ve kudret; zekâ, hikmet ve doğruluk bakımından sınırlandırılırken, Ockhamlı için böyle bir sınırlama söz konusu değildir. Ockhamlı Tanrı'nın gücüne akli sınırlar koymaz ve irade ve kudretinde dilediğini gerçekleştirecek yetkiyi Tanrı'ya verir. Ockhamlı, Tanrı'daki bu irade ve kudreti, nedensellik prensibini de askıya alacak şekilde kabul eder. Onun bu özelliği sayesinde Tanrılığını gerçekleştirdiğini düşünür ve der ki, “her şeye gücü yeten Baba Tanrı'ya inanıyorum”.²⁶¹

Burada zikretmekte fayda görülen bir başka husus da Aquinolu Thomas ve onun izinden gidenlerin Ockhamlı'nın düşüncesine karşı görüşü savunmalarıdır. Gerçi Thomist geleneğe bağlı olanlar, ahlakın kaynağında “Tanrı” yı görmekle birlikte, insanın Tanrı'dan (vahiyden) bağımsız olarak neyin iyi neyin kötü olacağını da bileceğini savunmuşlardır. Bu düşüncelerden yola çıkılarak “tabii hukuk” kavramına ulaşılmıştır.²⁶²

1.3. Tanrı'nın Ön Bilgisi ve Özgür İrade

Teistik dinlerde Tanrı'ya mükemmel sıfatlar yüklemek, teizmin olmazsa olmazıdır. Tanrı, her şeye gücü yeten kadir-i mutlak olduğu gibi aynı zamanda her şeyi bilen âlim-i mutlaktır. Burada Tanrı'nın her şeyi bilmesi geçmişte meydana gelmiş şeyleri bilmesi yanında gelecekte olacak şeyleri de bilmesini içerir. Fakat aynı zamanda insanda var olan özgür irade ile Tanrı'ya eksiksiz olarak atfedilen, mutlak manada her şeyi biliyor oluşunu nasıl uzlaştıracamız? Yani Tanrı her şeyle ilgili olarak, o şeyin önceden nasıl olacağı ile ilgili mutlak bilgiye sahipse, özgür irade ya da eski tabirle

²⁶⁰ Zeki Özcan, **Agutinus'ta Tanrı ve Yaratma**, Alfa Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1999, s. 80.

²⁶¹ Jones, a.g.e., s. 494.

²⁶² Aydın, a.g.e., s. 11.

cüzi irade dediğimiz şeyin bir anlamı olacak mı? Buna bağlı olarak da insanın sorumlu oluşu ve yaptıklarının sonuçlarına katlanmasının, Tanrı'nın mı yoksa kendisinin mi fiili olduğu da tartışma konusu olacaktır. Tanrı'nın ön bilgisi ve insan özgürlüğünün bir arada bulunuşunun, insanın özgür iradesine bir kısıtlama getirmeyeceği konusunda, birçok teolog hem fikirdir. Ancak bu nasıl olacak?

Ockhamlı William, bu konuda tıpkı birçok teistik filozof gibi, Tanrı'nın ön bilgisinin (*foreknowledge*), insanın özgür iradesi açısından sorun teşkil etmediğini öne sürer. Tanrı'nın ezeli olmasını, zaman kavramının dışında kalarak (*atemporal*) değil de başlangıcı ve sonu olmayan bir ezelilik (*everlasting*) olarak kabul etmektedir. Bu da Tanrı'nın zamanla ilişkisini ifade eden bir bilgidir. Tanrı, gelecek zaman ifade eden önermelerle ilgili olarak kesin bilgiye sahiptir.²⁶³ Ockhamlı bu meseleyi, *Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingency* adlieserinde, itiraz ve itiraza cevap olarak şu şekilde aktarmaktadır:

“[İtiraz 3a] Tanrı'nın Peter'in kurtarılacağını belirlemiş olduğunu varsayalım. Bu durumda Peter'in iradesinin zorunlu olarak ilahi iradenin zorlamasından çıkıp çıkmadığını soruyorum. Eğer değilse ilahi irade engellenmiştir. Eğer öyleyse [belirlenmiş bu kişinin kınanamayacağı] tezi ortaya konmuştur.

[Cevap] Yaratılmış iradenin ilahi düzen veya belirlenimi zorunlu olarak değil, fakat özgür bir biçimde ve mümkün dairesi içinde (*contingent*) olduğunu ileri sürüyorum. Ancak buradan Tanrı'nın iradesinin engellenmiş olacağı sonucu çıkmaz, çünkü Tanrı önceden Peter'in kaderini belirlemesinin doğru oluşu, Peter, 'ebedi cezaya maruz kaldı' nın doğruluğu ile bağdaşmaz.”²⁶⁴

Burada yaratılmış olan irade, ilahi iradenin takdirini zorunlu olarak takip etmemekte, mümkün (*contingent*) ve özgür biçimde takip etmektedir. Sonraki bölümde Ockhamlı, ezeli doğruların mutlak anlamda zorunlu olarak doğru olamayacağını, yanlış olma ihtimalini de içerdiklerini ileri sürmektedir.

²⁶³ Zikri Yavuz, **İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı Önbilgisi**, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sos. Bil. Enstitüsü, Din Felsefesi Bölümü, Ankara, 2006, s. 95.

²⁶⁴ Ockham, **Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingency**, Translated with notes and Appendices by Marilyn Mc Cord Adams and Norman Kreatzmann, Indianapolis, 1983. s. 40.

[İtiraz 4] “ ‘Tanrı, Peter’in kaderini önceden belirledi’ önermesi ezelden doğrudu. Yanlış olamaz. Dolayısıyla zorunludur.”

[Cevap] Bu çıkarımı reddediyorum, çünkü şu anda yanlış olan birçok önerme ezelde doğrudu. Örneğin ‘dünya var değildir’ ezelden doğru idi ve bununla birlikte şimdi yanlıştır. Böylece ‘Tanrı Peter’i önceden takdir etti’ ezelde doğru olmuş olacak olsa bile, bununla birlikte yanlış olabileceğini ve de doğru olmayacağını iddia ediyorum.”²⁶⁵

Buradan anlıyoruz ki, Ockhamlı’ya göre gelecekle ilgili olan önermeler zorunlu değildir. Dolayısıyla da Tanrı’nın geçmişte bildiği bir önerme yanlış olmayı da içermektedir. Ancak Ockhamlı, Tanrı’nın zorunlu varlık olmasına bağlı olarak ilahi takdirin de zorunlu olması gerektiği şeklinde yapılacak itirazı reddeder. Çünkü ona göre zorunluluk iki şekilde anlaşılabilir. Birincisi, “önceden takdir etme”dir ki ilahi ezeliğin ve değişmezliğin, Tanrı açısından doğal bir sonucudur. İkinci olarak da ilahi olarak kaderi belirlenmiş olmanın zorunlu olmadığıdır. Çünkü ilahi takdire maruz kalan kişi zorunlu olarak değil, mümkün kategorisi içinde ilahi takdire maruz kalmıştır. Buradan anlıyoruz ki, Tanrı’nın âlemlerle ilgili olarak ilahi takdir sahibi oluşunu onaylamaktadır. Buna bağlı olarak da âlemin, Tanrı’nın mutlak hükümleraltığında olmasını zorunlu görmektedir. Ancak bu, Tanrı tarafından takdir edilen her şeyin zorunlu olarak meydana geleceği anlamına gelmemektedir. Çünkü Tanrı’nın dışındaki her şey, mümkündür. Ancak, yaratılan varlıklar için zorunluluk, o şey gerçekleşikten sonra zorunlu kategorisine girebilir.²⁶⁶

Ockhamlı, buna eğer “Tanrı’nın ezelden takdir etmiş olduğu kimseyi, O takdir etmemezlik edemez, çünkü o zaman O değişmiş olurdu [ki bu saçmadır]. Böylece eğer Tanrı Peter’i ezelden takdir etmişse, o zaman ezelden onu takdir etmemezlik edemez” şeklinde bir itiraz yükselirse buna cevap olarak şöyle der:

“İlk önermenin yanlış olduğunu iddia ediyorum. Çünkü ‘Tanrı ezelden Peter’i takdir etti’ ve ‘Peter ezelden takdir edilmişti’ gibi bütün önermeler mümkün önermelerdir (contingent). Çünkü onlar yanlış da olabilirler doğru da olabilirler.

²⁶⁵ a.y.

²⁶⁶ Yavuz, a.g.e., s. 97.

Birbirini takip eder biçimde veya tam tersi olacak şekilde doğru veya yanlış oldukları için değil. Dolayısıyla ‘Tanrı ezelden Peter’i takdir etti’ ve buna benzer başka diğer önermeler şimdi doğru olsalar bile, Peter yüce inayete mazhar olmandan önce, yanlış da olabilirlerdi. Eğer onun gerçekte cezaya uğraması gerekiyorsa, o zaman da bu önerme gerçekte yanlıştır. Kaldı ki bu tür önermeler, mümkün önermelerdir (*contingent*).”²⁶⁷

Bu düşüncelerden anlaşılmaktadır ki, Ockhamlı, Tanrı’nın ilahi, ezeli bilgisine zarar vermeden insan eylemlerini ve kaderindeki iradenin rolünü son derece mantıklı bir biçimde ele almaktadır. Yani ilahi, ezeli ve metafiziksel doğruluk ile izafi zorunluluk arasını birbirinden ayırarak, bu konudaki endişeleri gidermektedir. Kısaca, geçmiş zaman ifade eden önermeler zorunlu önermeler olmasına rağmen var olduklarından farklı olarak var olma potansiyeli taşımaktadırlar. Dolayısıyla metafiziksel doğrular gibi kesinlik içerseler de bu tür önermeler mantıksal açıdan tersini de bünyesinde barındırırlar. Biliyoruz ki, Ortaçağ’da geçmişin zorunlu olarak var olduğu kabul ediliyordu. Yine Tanrı’nın ezeli bilgisi âlemin varlığından önce geldiği düşüncesi de zorunludur ve değişmezdir. Gelecek ise mümkün kategorisinde olduğu için “doğruluğu” ve “yanlışlığı” bir arada bünyesinde taşır. Bundan dolayı geçmiş, şimdi ve gelecek konusunda Tanrı adına belirsizlikten bahsedilemez. Bu durum ise Ockhamlı’ya göre Tanrı açısından kabul edilemez bir durumdur. Ockhamlı, gelecek zaman ifade eden önermeleri zorunluluk kavramlarıyla değil, mümkün kavramıyla açıklar.²⁶⁸

Burada problemin kritik noktasına gelmiş bulunuyoruz ki o da geçmişin zorunlu ve geleceğin de belirli olmasıdır. Özgür irade kavramını iptal eden bu noktadan çıkış yolu olarak Ockhamlı’nın çözümü son derece önemli görünüyor. O, geçmiş zamanlı önermelerin zorunlu olmadığından hareket etmektedir. Ona göre geçmiş zamanlı önermelerin bir kısmının zorunlu olması metafiziksel bir zorunluluk doğurmaz. Ockhamlı, mümkün/izafi/arızı oluş anlamında “*contingency*” kavramı üzerinde durmaktadır. Ona göre zaman kavramı devreye girdiği için geçmiş zamanlı önermeler ve gelecek zaman ifade eden önermeler mümkün/arızı olarak zorunludurlar. Ockhamlı şu şekilde bunu dile getirmektedir: “İlahi takdir ve ceza ile ilgili bütün önermeler, ‘Tanrı

²⁶⁷ Ockham, a.g.e., s. 43.

²⁶⁸ Ockham, **Philosophical Writtings**, s. 133-134.

Peter'in kaderini önceden belirler' veya 'Peter cezaya maruz kalmıştır' gibi geçmişte olan şey hakkında olsun veya gelecek zaman hakkında olsun, bunlar mümkün önermelerdir."²⁶⁹ Zorunlu önerme oldukları söylenemez.²⁷⁰

Gelecek zamanlı önermeler de aynı şekilde doğru ya da yanlış olmak bakımından mümkün kapsamındadır. Z^1 'de Z^4 hakkında ifade edilmiş bir önerme, Z^4 bizzat olana kadar olmama ihtimalini kendi içinde barındırır. Z^4 'te meydana geldikten sonra artık geçmiş olduğundan dolayı zorunlu olmuştur. Dolayısıyla da artık olmama veya değişme ihtimali yoktur.²⁷¹

Bunu bizzat gerçekleştiği anda teste tabi tutabiliriz. Burada Tanrı'nın mutlak, zorunlu önbilgisini yaratılanların değiştirebileceği gibi bir sapma söz konusu değildir. Hatta bizim Tanrı'nın gelecekle ilgili olan bilgisine uygun bir davranış içinde olabileceğimizi söyler. Tam olarak şöyle diyebiliriz. Tanrı'nın geçmişteki bilmelerinin zorunlu olmaması, onun bilgisinin yanlışlığına işaret etmez.²⁷² Mümkün yaratılanlarla ilgili olan bir durumdur, yaratana kapsamaz.

Tanrı'nın ön bilgisiyle ilgili olarak Ockhamlı'nın mesele ettiği bir başka konu da Tanrı'nın gelecekte olacak olan şeylere dair açık bilgisini bir kimseye bildirip bildirmeyeceği meselesidir? Diğer deyişle Tanrı sözü olan vahiy, bir yaratılmışa intikal eder mi? Ockhamlı bunu, iki bakımdan ele alabileceğimizi öne sürmektedir. Öncelikle gelecek hakkındaki henüz gerçekleşmemiş bilgi açıkça bilinemez. Öte yandan Tanrı dilediğini yapabilir ve bu hiçbir şekilde çelişki doğurmaz. Dolayısıyla da vahyin yaratılmış birine intikali mümkündür. Ockhamlı soruyu bu şekilde sorduktan sonra şöyle cevap vermektedir:

"Benim bu soruya cevabım evettir. Çünkü Tanrı gelecekle ilgili olan şeyleri açıkça bildiği için bu konuda çelişki görmüyorum. Bu nedenle de bu türden açık bilgi

²⁶⁹ William of Ockham, **Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingency**, s. 45.

²⁷⁰ a.g.e., s. 47.

²⁷¹ Yavuz, a.g.e., s. 100.

²⁷² a.y.

gerçekte de olabilir. Bundan dolayı da Tanrı sayesinde ve Tanrı'dan kaynaklanarak bu bilgi bir başkası tarafından bilinebilir.”²⁷³

Ockhamlı'ya göre buna rağmen, yine de burada bazı problemler doğmaktadır. “Birinci problem, gelecek bilgisi bir kimseye gösterilebilir dediğimde, burada ölen kişinin yeniden dirilişi gerçektir anlamındadır. Bu yolla da böyle bir bilgi gösterilecektir (Eskatolojik Kanıtlama). O zaman da bu bilgi geleceğe dair bilgi olmaktan çıkmaktadır. İkincisi problem ise, Bu tür bir açık bilginin aşırı uç noktalar hakkındaki sezgisel bilginin olmaması durumunda, açık bilginin (evident cognition) olmayacağı meselesidir. Üçüncü problem ise, gelece dair bilgilere peygamberler gerçekte sahip midirler?”²⁷⁴

Tanrı'nın, geleceği bilmesi ve insan özgürlüğü arasında ortaya çıkan problematiğe Ockhamlı'nın çözümü, son derece güçlü görünmektedir. Burada Ockhamlı'nın tartışma konusu ettiği ve bize göre de başarılı bir şekilde uzlaştırdığı konu ilahi ön bilgi ile insan özgürlüğünün nasıl bir arada olacağı konusudur. Ona göre, Tanrı istediği şeyi yapmaya muktedirdir. Bu kabul edildikten sonra, Tanrı'nın bir şey meydana gelmeden önce onu biliyor olması bir çelişki doğurmaz.

O, yukarıda dile getirdiğimiz bu problemleri üç noktada toplamaktadır. Birinci nokta, Ona göre şeylerin varlığı mümkündür zorunlu değildir. Bu şuna benzemektedir: “Peter, yazgısına boyun eğiyor” dediğimde nasıl doğru ise, “Peter, yazgısına boyun eğdi” dediğimde de doğru olmuş olur. Aynı şekilde “bu ortaya çıktı” dediğimde o şey ortaya çıktığı veya görüldüğü andan itibaren mümkün olmuş olur. Buradan da anlıyoruz ki, Ockhamlı'ya göre açıkça böyle bir önermeyi söylemek demek, o şey meydana gelmeden önce onun doğru veya yanlış olabileceğini değiştiremeyiz. Mesela o şey bir tekil E olayı, bir tekil T zamanı içerisinde görülürse, o zaman E, T'de meydana gelecek önermesi doğru olur. Ve T'den önce asla yanlış olmayacaktır. Bundan dolayı da T'den sonra da yanlış olamaz, çünkü artık E'nin, T'de meydana geldiği doğrulanmış olmaktadır.²⁷⁵

²⁷³ Ockham, **Quodlibetal Questions**, s. 260.

²⁷⁴ a.y.

²⁷⁵ a.y.

İkinci nokta şudur: Bu terimlerin sezgisel bilgisinin yokluğunda, doğal olarak bu tür açık bilginin ortaya çıkmasına neden olamaz. Sezgisel bilginin yokluğunda ancak Tanrı, bu tarz açık bir onaya neden olabilir, tıpkı sezgisel bilginin varlığında Tanrı'nın o sezgisel bilgiye neden olması gibi. Çünkü bir önerme soyut bilgiden meydana gelse bile, sezgisel bilginin olması durumundan daha açık olabilir. Çünkü aynı önerme yalnızca birisinde bulunmaktansa birkaç enstrüman içinde bulunması, onu daha bilinir kılar. Aynı şey “her bütün kendi parçasından daha büyüktür” kuralında da geçerlidir. Üçüncü nokta da şudur: Peygamberler, geleceğe ait bu tarz açık bilgiye sahiptirler. Ancak buna karşı birisi diyebilir ki, Tanrı inanç yoluyla basit biçimde bunları ona göstermiştir. Ancak diyor Ockhamlı, ben “bana gösterilmediği için bunu bilemiyorum.”²⁷⁶

Sonuç olarak Ockhamlı, Tanrı'nın ön bilgisi ile insan özgürlüğünün bir arada olabileceğini kabul etmektedir. Buna göre gelecek zaman ifade eden önermeler kesindir, fakat zorunlu değildir. Bu da Ockhamlı'ya göre teizmin bir gereğidir. Çünkü Tanrı'nın gelecekteki mümkünleri nasıl bildiğini açıklamak imkânsızdır. Bunun yanında, ona göre Tanrı bunu bilir ancak “mümkün” sınırları içerisinde bilir. Buna azizlerin ifadelerinden inanmalıyız ki, onlar Tanrı'nın şu anda meydana gelen şeyleri, meydana gelmiş olanları bilmesinden farklı bilmez.²⁷⁷

Ockhamlı, gelecek zamanlı önermelerin doğru olduğu hakkında Tanrı'nın bilgisini ancak iman yoluyla bileceğimizi söyler: Aristoteles, gelecekle ilgili hiçbir mümkün önerme hakkında doğru veya yanlış demez. Böylece Aristoteles'in görüşüyle mutabık olarak bu tür önermelerin içerdiği zıtlardan birisi diğerine göre daha doğru değildir. Böylece bu tür zıtların kısımlarından birisini her hangi bir akıl, diğerine tercih edecek şekilde bilemez. Çünkü doğru olmayan şey de bilinemez. Bu nedenle Aristoteles, gelecekte mümkün olanların Tanrı tarafından bilinebileceğini iddia etmiş olamazdı. Çünkü ona göre hiçbir gelecekteki mümkün durum, doğru değildir. İman hakikatleri ise mümkün geleceklerin Tanrı tarafından bilindiğini ortaya koymaktadır. Böylece bir önermenin zıtlarından birisi, bilinirken, diğeri Tanrı tarafından bilinemez. Örneğin, ezelden Tanrı şunu biliyordu: Kutsal Bakire kurtarılacaktı ve O, şunu hiç bilemedi:

²⁷⁶ a.g.e., s. 262.

²⁷⁷ Ockham, **Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingency**, s. 50.

Kutsal Bakire kurtarılmayacaktı... Böylece zıtlardan biri biliniyor, diğeri bilinmiyordu; bu yüzden birisi doğru -bilinen- diğeri doğru değildi. Çünkü Tanrı tarafından bilinmiyordu.²⁷⁸

Başka bir örnekte bu durumu şu şekilde izah edebiliriz: Tanrı “yarın ya yürüyüşe çıkacağım ya da evde kitap okuyacağım” gibi bir önermenin bilgisine sahip değildir. Ancak Tanrı bunlardan hangisi doğru ise onu bilir. Eğer doğru olan yürüyüşe çıkması ise, yürüyüşe çıkacağını; evde kitap okuyacağı doğruysa, evde kitap okuyacağını bilir. Tanrı bu örnekte iki ayrı zıt önermeden doğru olanı bilir.²⁷⁹

1.4. Gelecek Mümkün Olaylara Dair Tanrı'nın Ön Bilgisi

Ockhamlı'ya göre hiç kuşku yok ki Tanrı, bütün mümkün gelecekteki olacak olan gerçekleri bütün kesinliğiyle ve açıkça bilir. Ancak bu hayatta Tanrı'ya ait bu mümkün gelecek bilgisini her hangi bir aklın anlaması ve anlatması imkânsızdır.²⁸⁰

Bu konuda Aristoteles'in, mümkün gelecekteki gerçeklikleri Tanrı'nın bilemeyeceği düşüncesine karşı çıkmaktadır. Bunu da şu şekilde temellendirmektedir: İçinde bulunduğumuz “an” içerisinde bir şeyin gerçek olmadığı bilinemez. Fakat mümkün gelecekteki bir gerçeklik basit bir biçimde özgür bir güce bağlıdır. Bu nedenle de kendinde doğru (*true in itself*) yoktur. Çünkü Aristoteles'e göre, hiçbir akıl bu çelişkinin bir yönünün diğeri yönünden daha doğru olduğunu ayırt edemez. Bundan dolayı da ya bütün parçaları doğrudur ya da biri bile doğru değildir. Devamında Aristoteles'e göre, her parçası doğru olması imkânsız olanın bir parçası da doğru değildir. Sonuç olarak, mümkün gelecekteki gerçekliklerin doğru olarak bir parçası dahi bilinemez.²⁸¹

²⁷⁸ Yavuz, a.g.e., s. 105.

²⁷⁹ a.y.

²⁸⁰ Ockham, **Philosophical Writtings**, s. 133.

²⁸¹ a.y.

Ockhamlı'ya göre, Aristoteles'in bu kanıtı basit doğal nedenlere dayandırılarak oluşturulmuş ikna edici bir kanıt gibi görünmektedir. Ancak sadece iradi güce bağlı olarak gerçekleşebilir. Güneşin yükselecek olması gibi. Dolayısıyla bu haliyle kanıt ikna edici değildir. Ockhamlı'ya göre doğal nedenler, yatay nedenler de denilebilir, her etkiyle etkilenmeden uzaktırlar. Onlar sadece belirlendikleri (*determination*) etkiyle ilgilidirler.²⁸²

Ockhamlı Tanrı'nın açıkça bütün mümkün gelecekteki gerçeklikleri bildiğini sıklıkla tekrar etmektedir. Ona göre Tanrı'nın kendisi o mümkün geleceğe ait gerçekliğin sezgisel bilgisine muttallıdır. Sezgisel bilgi, şimdiki geçmişi ve geleceği kapsar. Biz insanların akılları veya düşünce yetilerimiz, sezgisel bilgimizden elde ettiğimiz mümkün önermeleri bilebilir. Bu önermeler de önermeyi meydana getiren terimlere ait ussal bilgilerden ibarettir.²⁸³

Ockhamlı buradan şu yargıya ulaşır: İnsan için ilahi varlığın bizzat kendisi, şimdi ve şuradaki bir gerçeklik olarak zorunlu veya mümkün bir bilgi olma özelliği taşımaz. Fakat bunun yanında doğru ya da yanlış olma konusu da orta bir yerde kalır. Yanlış veya doğru demek çelişki doğurur. Bundan dolayı da tamamen Tanrı'nın iradesiyle belirlendiğini de söylemek doğru olmaz. Ockhamlı, tam da bu noktada merkezi düşüncesini ortaya koyar; bütün mümkün etkilerin, etkin nedenlerin tam veya kısmen Tanrısal etkiyle meydana geldiğini söylemek, imkânsız bir varsayım olacaktır. Bununla birlikte ilahi bilgi, her zaman mükemmel olarak kalacaktır. Ockhamlı için gelecekte olacak mümkün hadiseler Tanrı için şimdiki zaman anlamını taşır. Bizim bilgimize açılan ilahi varlığın kendisi de Tanrı sayesinde bilinir. Geçmişteki bir şeyin doğru ya da yanlış olduğu, şimdiki zamanda bir olayın doğru veya yanlış olduğu ve nihayet gelecekteki bir olayın doğru ya da yanlış olacağı ancak Tanrı sayesinde bilinebilir.²⁸⁴

Ockhamlı'nın vardığı bu sonuçlar yine Ockhamlı'ya göre herhangi *a priori* doğal akla dayanılarak kanıtlanamaz. Ancak kutsal kitabın gerçek metinlerinden hareket edilerek kanıtlanabilir. Yahut tanınmış Azizlere dayanılarak kanıtlanabilir. Gelecekte

²⁸² a.y.

²⁸³ a.g.e. s. 134.

²⁸⁴ a.y.

olması mümkün olayları, Tanrı'nın ne kadar çok bildiğinin önemi yoktur. Hatta tersinin doğru ya da yanlış olmasının Tanrı açısından önemi yoktur. Fakat bununla birlikte "Tanrı şunun doğru olacağını bilir" önermesi zorunlu bir önerme değildir, fakat mümkün bir önermedir. Bunun anlamını biraz açacak olursak, "Tanrı bir şeyin aksini de bilir" önermesi mümkün bir önermedir. Doğru bir önerme anlamına gelmez. Burada birbirini takip eder şekilde olmaksızın yanlış olma ihtimali de vardır. Burada yaratılan irade açısından gelecekte olacak bir şeyle ilgili, doğru ya da yanlış olabileceğini söyleyecek bir bilgi sahibi değildir.²⁸⁵

2. Tanrı'nın Kanıtlanması

Ockhamlı William, Tanrı'nın varlığını ispat etme girişimleri çerçevesinde öne sürülen meşhur delillere karşı çıkmaktadır. Bunlardan en önemlileri bilindiği gibi Anselmus'un ünlü ontolojik kanıtı ve Thomas Aquinas'ın kozmolojik kanıtıdır. Aşağıda incelenecek olmakla birlikte Ockhamlı, bu kanıtlama girişimlerini, kanıtlama olmadıkları gerekçesiyle eleştirmektedir. Bu gün olduğu gibi, Ockhamlı'nın kendi döneminde de bu kanıtların çeşitli versiyonlarına rastlamak mümkündür. Ockhamlı'ya göre akla en yatkın gibi görünen "geriye doğru sonsuz gidişin olamayacağı" (*infinite regress*) görüşüdür, ancak bunu da indirgemeci bulmaktadır:

Eğer Tanrı var değilse;

O zaman sonsuz geriye gidiş var demektir.

Fakat sonsuz geriye gidiş de imkânsızdır.

Bu sebepten dolayı da Tanrı zorunlu olarak vardır.²⁸⁶

Ockhamlı, bu kanıtın ikinci önermesinde ortaya konan hükümle uzlaşır. Ona göre de sonsuz geriye gidiş imkânsızdır. O, sonsuzca geriye gidişin olmayacağını kabul etmekle birlikte, ona göre buradan yine de Tanrı'nın varlığına bir gidiş, O'nun varlığına giden bir kanıt söz konusu değildir. Burada Ockhamlı'nın hemen bütün dü-

²⁸⁵ a.g.e., s. 135.

²⁸⁶ Kaye, a.g.e., s. 13.

şüncelerinde tecrübeci yönünün ağır bastığını görüyoruz. Ona göre bir kanıtlama olacaksa bu tecrübeye doğrudan konu olmalıdır.²⁸⁷

Ockhamlı, Tanrı'nın kanıtlanması meselesini a) nedensellik prensibi çerçevesinde ilk ve yeter sebebe ulaşım ulaşılamayacağını tartışır. b) nedensellik prensibi çerçevesinde Tanrı'nın sonsuz kudretinin ispatını problem edinir. Bu hususta temel olarak iki görüş veya yöneliş mevcuttur: Bunlardan birincisine göre doğal nedenler silsilesi (nedensellik) yoluyla, Tanrı'nın varlığı ispatlanabilir. İkinci görüş ise bu görüşün karşısında yer alan görüştür ki buna göre de bu yolla Tanrı ispatlanamaz. Çünkü imana dair bir şey, açık bir şekilde ispat edilemez. Tanrı'nın tek ve bir oluşu yalnızca imana dair bir konudur. Tanrı'nın üstün bir varlık olduğu onun dışındaki herhangi bir şeyden daha mükemmel olduğu görüşüdür. Yani, hiçbir şey ondan daha mükemmel değildir. Ockhamlı, bu iki yolu, şu şekilde izah etmektedir: Doğal nedenler yoluyla bir tek Tanrı'nın var olduğunu, göstererek (işte budur) diyerek ispat etmek imkânsızdır. Tırnak içine alınarak "Tanrı" diye bahsettiğimiz zaman bu açıkça Tanrı'nın varlığını bildiğimiz anlamına gelmemektedir. Bu sebeple de eğer bu yolla "Tanrı" ele alınırsa açıkça tek bir Tanrı'nın olduğu bilinemez. Sonuç olarak, "Tanrı vardır" önermesi kendiliğinden bilinemez. Çünkü kesinliği kabul edilecek olan her kanıtlamada, ya şüpheli bir nokta bulunur veya sadece ona inanılır. Açık olan şudur ki önerme, tecrübe içerisinde bilinebilir. Bu nedenle Tanrı tecrübemiz içerisinde doğrudan yer almadığı için "Tanrı vardır" dediğimiz zaman herhangi bir nesneyi ispatladığımız gibi ispatlamış olmuyoruz. Diğer her şeyde şüphe içeren bir yön vardır.²⁸⁸

Ockhamlı'ya göre açık (*evident*) terimi, bilgi teorisi açısından en yüksek noktada verilen hükmü ifade eder. Hatta denilebilir ki, açık ve seçik bir şekilde ortaya konmuş bir önerme son tahlilde kesinliği olabilen bir önermedir. Buna uygun olarak açıkça bir önermeyi ispat etmek demek, bizzat önermenin kendisinin açık biçimde olduğu önermenin sonucuna varmak veya apaçık ilkeler sayesinde sonuç çıkarmak demektir. İnanca dair bir sır veya bir husus, yaşadığımız bu dünyada tanımlama yap-

²⁸⁷ a.y.

²⁸⁸ Ockham, *Quodlibetal Questions*, s. 6.

mak suretiyle ortaya konamaz. Kanıtlanamaz. Hatta görünen o ki, ortaya konan önermenin inanca ait bir önerme olup olmadığı bile tartışmalıdır.²⁸⁹

Ockhamlı, konuya şöyle devam etmektedir:

“İddia ediyorum ki bir kimse açık bir biçimde Tanrı’yı ispat etmiş olsaydı, ancak o zaman Tanrı’nın bir olduğu da ispat etmiş olurdu. Bu tanımlama altında iki Tanrı (A ve B) olmuş olsaydı o zaman A, kendinden daha fazla herhangi bir şeyden daha mükemmel olurdu. Böylece B’den daha mükemmel olurdu ve B, A’ya göre daha az mükemmel olurdu. Benzer biçimde B, A’dan daha mükemmel olurdu, çünkü varsayıma göre B, Tanrı’dır. Sonuç olarak, B, A’dan daha mükemmel de olabilir ve daha da az mükemmel olabilir. A, B’den daha az mükemmel de olabilir, daha mükemmel de olabilir. Bundan dolayı, bir kimse Tanrı’nın varlığını açık bir şekilde ispatlayabilirse o zaman o kimse Tanrı’nın bir ve tek oluşunu da ispatlamış olur. Teslisin esaslarının ispata konu olmayışını da şu şekildedir: Negatif önermeler, şimdiye kadar Tanrı’nın bir ve eşsiz oluşunu açıkça kanıtlanamayacağını ve fakat açıklayarak kanıtlanabileceğini ileri sürmüşlerdi. Çünkü Tanrı’nın ancak bu şekilde varlığını ortaya koyabilirdik. Aynı şekilde ne sayı bakımından yıldızları kanıtlayabiliriz ne de Tanrı’da üç şahsın bir arada bulunuşunu (teslis), kanıtlayabiliriz. Sayı bakımından yıldızları kanıtlayamadığımız gibi şahısların üçlemesini de kanıtlayamayız.²⁹⁰

Yine de Ockhamlı’ya göre “hiçbir şey Tanrı’dan daha iyi ve mükemmel değildir” şeklindeki görüşe kapı aralanmış olmamaktadır. Tanrı’nın varlığı, sonsuzca geriye gidiş (*infinite regress*) yoluyla kurulan düşünceyi akla en yatkın olarak nitelemesine rağmen, bu ispat edilen şeyin Tanrı olduğundan emin değildir. O, bunun yerine Tanrı’ya sadece inanılması gerektiğini söylemektedir.²⁹¹

Tanrı’ya ancak ve sadece inanılması gerektiğini söyleyen başkaca filozoflar daha sonra da çıkacaktır. Onlara göre Tanrı, bilgi objesi değil, süjedir. Ona nesnel bir şekilde yaklaşmak doğru ve mümkün olmaz. Tanrı’nın ispata konu edilmesi O’nun dilin sınırlarına indirgenmesi olacağı endişesinden hareketle Tanrı’nın nesneleştirilmesine karşı çıkmışlardır. Burada objeleştirilen Tanrı, artık “sözün; bölme, belirleme ve

²⁸⁹ a.g.e., s. 5.

²⁹⁰ a.g.e., s. 6.

²⁹¹ a.g.e., s. 7.

tespit etme ve genelleme” durumu söz konusu olacaktır. Ockhamlı gibi rasyonel ve doğal teoloji karşıtları, bu tarz nesneleştirmelerden hoşnut değildirlere.²⁹² Ockhamlı da Tanrı’yı, akıl ve faaliyetlerinin alanı olarak görülmesine karşı çıkmaktadır.

Özetle, Ockhamlı, inanca dair unsurları “neden” ve “çünkü” gibi kanıtlama araçlarıyla kanıtlayamayacağımız için, böyle bir kanıtlamanın olamayacağını söylemektedir. Ockhamlı, bu konuda ikinci bir görüş olarak şöyle devam etmektedir:

“İddia ediyorum ki, Cennette mutluluğa ulaşmış olan birisi tarafından ancak bizim şu andaki yaşadığımız hayatta tecrübe ettiğimiz hakikatler anlamlıdır. O kişi o esnada kanıtlama yoluyla “Teslis”i gördüğünde ancak Tanrı bilgisini tecrübe edecek ve bunun idrakine varabilecektir. Ve ardından da bu idrak sayesinde Tanrı’nın *a priori* olarak kavranması ayrıcalığına ulaşacaktır.”²⁹³

Ockhamlı’ya göre yolcu, Tanrı krallığı yolunda yürüyen kişidir. Mutluluğa eren kimse ise Cennette Tanrı’yı müşahede etmiş kişidir. Genel olarak bu kanıtlama tecrübeden hareketle (*a posteriori*) deney öncesi olana doğru (*a priori*) olur. Bir kanıtlama önce deneyde olur sonra onun deney öncesi bilgisi meydana gelir. Ockhamlı’ya göre biz, inanca dair bir formülasyon gerçekleştirebiliriz: “Tanrı üçtür ve birdir” şeklinde. Burada “Tanrı” diye adlandırdığımız, onun hakkında oluşmuş olan kavramı kullanmaktır. Hâlbuki Cennette mutluluğu müşahede etmiş birisi için “Tanrı” kavramından anladığı uygun ve basit şekli kullanarak bir kanıtlama yoluna gidecektir. Tanrı hakkındaki bu her iki kavrama birden sahip olan Cennetteki kişi bu ifadeleri büyük öncül olarak kullanmak suretiyle bizim formüle ettiğimiz biçimi kullanarak kanıtlayabilir:

Tanrı, üçtür ve birdir.

Tanrı, Tanrıdır.

O halde Tanrı üçtür ve birdir.

Buradaki birinci ve ikinci öncülleri, Tanrı’nın yakın tecrübesini yaşamış olan Cennetteki kişi bilir. Dolayısıyla bizim açımızdan kanıtlama söz konusu değildir. Çünkü biz gerçekten bu hayatta asla Tanrı’nın birinci öncüldeki (Tanrı üçtür ve birdir)

²⁹² Koç, a.g.e., s. 44.

²⁹³ Ockham, a.g.e., s. 101.

ve ikinci öncüldeki gibi (Tanrı tanrıdır) tecrübe edemeyiz. Sonuç olarak da bu dünyada iken Tanrı kavramına sahip olamayız.²⁹⁴

Bunlardan anladığımız şey; tecrübeye doğrudan konu edemediğimiz hiçbir önerme zorunlu olarak bilinemez. Kanıtlamaya konu edilemez. Ona ait kavram da oluşturulamaz. Ockhamlı'ya göre, doğrudan tecrübeyle sınınamayan, kavram içinde kalarak yapılan iş, kanıtlama anlamına gelmemektedir.

2.1. “İlk Neden” Düşüncesi ve Ockhamlı'nın Eleştirisi

Tanrı'nın varlığına dair kanıtlar içerisinde “ilk neden” düşüncesinin dayandığı temeller, nedensellik ilkesinin de dayandığı düşünceyle yakın ilişki içindedir. Ockhamlı, önce “ilk neden”e, ikinci nedenin düzenli nedenler (*ordered causes*) olarak dayandırılıp dayandırılmayacağını problem olarak ele almaktadır. Soruya iki türlü cevap verilmektedir. Önce olumlu cevap sonra da olumsuz cevap vermek suretiyle Ockhamlı kendi fikrini açık etmektedir:

“İlk neden olmaksızın aynı türün kendisine ikinci neden etki edemez. Çünkü mesela güneş olmaksızın Sokrates bir insanı meydana getiremez, fakat güneş, Sokrates olmaksızın bir adamı meydana getirebilir. Çünkü güneş bunu Platon aracılığıyla yapabilir. Aksine bir insan sadece Tanrı tarafından yaratılmış idiyse o zaman bu adamın varlığı güneşe dayandırılmaz. Güneş referans gösterilerek; bu güneş bir adamın meydana gelmesinde ancak ikinci neden olabilir.”²⁹⁵

Ockhamlı'nın cevabı:

“Gerçekte düzenli nedenler ile tesadüfi nedenler arasında fark vardır. Sayısal anlamda da kısmi nedenler arasında da bu fark mevcuttur. Gerçekte düzenli nedenler (*ordered causes*) içerisinde ikinci neden onun ilk varoluşundan dolayı birincisine dayanır. Örneğin Sokrates Platon'a bağlıdır, çünkü o olmadan doğal olarak ortaya çıkamazdı. Sokrates Platon tarafından himaye edilmedi. Çünkü Platon öldüğü zaman Sokrates yaşıyordu.(Ockhamlı burada tarihsel olarak yanılmaktadır, zira Platon'un ölüm tarihi M.Ö 347, Sokrates ise M.Ö 399 A.B) Bundan başka kısmi

²⁹⁴ a.y.

²⁹⁵ Ockham, **Philosophical Writtings**, s. 115.

nedenler düzenli olmasa da aynı etkiyi gerçekleştirirler. Fakat ne biri diğerine bağlıdır, ne de biri diğerini himaye eder.”²⁹⁶

Burada düzenli nedenlerin son derece mükemmel olan daha yüksek bir nedene, neden olabilir mi? sorusu gündeme gelmektedir. Evet, bu nedenler birbirinden farklıdır. Bundan dolayı biri diğerinden daha mükemmel olabilir. Aksine şu da olabilir: Güneş insana göre yaratılış bakımından daha yüksek bir nedendir. Ockhamlı'nın bu düşüncelere cevabı ise şu olacaktır:

“Öncelikle ayrımları açıklayacağım, sonra da sorunun cevabını vereceğim. İlk ayırım şudur: Bazı nedenler toplamdır (*total*), bazıları ise kısmi (*partial*)dir. İkinci ayırım ise şudur: Bazı şeyler diğer bazılardan daha mükemmel olmalıdır. Bu anlamda mutlak manada kendinde mükemmel bir doğa olduğu anlamına gelir.”²⁹⁷

Daha yüksek neden, daha aşağı düzeyde bir nedenden daha mükemmeldir. Böyle bir nedenin Tanrı'yı güneşi ve bütün kısmi etkide bulunan nedenleri içerdiği apaçıktır. Ockhamlı, kısmen üstün nedeni genel olarak daha mükemmel saymaya yatkın durmaktadır. Buradan şu noktaya gelinmektedir: Güneş bir insanın yaratılmasıyla ilgili olarak daha üstün kısmi bir nedendir. Ancak bununla birlikte güneş, bir insandan daha mükemmel değildir. Çünkü ilk üstün neden daha mükemmeldir. A olmaksızın bir etki meydana gelebiliyorsa o zaman A, etki meydana getirmek için gerçekten bir gereklilik değildir.²⁹⁸

Bu düşüncelerden ortaya üç ayrı sonuç çıkmaktadır: Birincisi, bütün nedenler bazen sadece bir neden tarafından meydana getirilen aynı türe ait bir etkidir. Örneğin, solucanlar yavrulamayla ve de aynı türe ait çürüme sayesinde ürerler. Bununla birlikte, yavrulayarak üreyen solucan, esasen düzenli şekilde oluşmuş nedenler silsilesi ile meydana gelir. İkinci sonuç, bazen genel bir neden mükemmel bir etki meydana getirebilir. Üçüncü sonuç, bütün temsilcileri tarafından birlikte nedensel olarak sayıca etki, yalnızca bir yöndenenden sayılamaz. Yani bütün etkilerin ortak neden olduğu etki, yalnızca bir etkileme aracı sayesinde oluşmaz. Öte taraftan sayıca aynı etki meydana getirilemez ve doğal olarak üretilemez. Böyle bir durumda solucanın meydana gelmesi

²⁹⁶ a.y.

²⁹⁷ a.g.e., s.116.

²⁹⁸ a.y.

çürüme ve yavrulama yoluyla da olmaz. Hatta düzenli nedenlerin birbiriyle uyumlu haliyle bile aynı etki meydana getirilemez. Ockhamlı sözü burada Tanrı'nın mutlak kudretine bağlar ve ancak üremenin, bu nedenlerin üstündeki irade sayesinde yani Tanrı'nın mutlak gücü sayesinde olacağını söyler.²⁹⁹

Ockhamlı'nın bu bağlamda tartıştığı konulardan biri de birbirini takip eder biçimde ortaya çıkan etkin nedenlerin sonsuza kadar devam edemeyecekleri meselesidir. İlk meydana getirilen şey de yeterli şekilde kanıtlanmaya uygun değildir.³⁰⁰ Yine bir şey yok olduktan hemen sonra varlığa hemen geçmez. Bu da bize göstermektedir ki, bu bile bize ilk etkin varlığın var oluşunu kanıtlamaz.³⁰¹

Ockhamlı, *Yüz Teolojik Söz* adlı eserinde *ilk muharrik* yoluyla ortaya sürülen kanıtın, kanıt olma niteliğinin olmadığını öne sürmüştür: *İsta ratio, quamvis sit aliquibus probabilis, tamen non videtur demonstrativa.* (Gerçekten bir şeyin kendi başına hareket etmesi imkânsız olduğu için bir ilk muharrik'in varlığı ileri sürülmektedir). Ockhamlı'ya göre bu, hiçbir şekilde apaçık bir önerme değildir. Örneğin bir melek kendiliğinden hareket etmektedir, ruh kendiliğinden hareket etmektedir. Her şey kendiliğinden hareket etmektedir. Kendiliğinden hareket etmeyen hiçbir şey yoktur. Buradan da şu yargıya vararak şöyle demektedir: "Hareket eden her şey, başkası tarafından hareket ettirilmiştir" önermesi, apaçık bir önerme değildir ve de bir ispat ilkesi olamaz. Ockhamlı nedenler silsilesinin geriye doğru sonsuzca götürülemeyeceği konusunda hemfikirdir. Der ki; bir değneğin ucuna, sarsıntının diğer uca kadar ilerleyecek bir biçimde vurursam belli bir uzunlukta sonsuz bölümler olduğuna göre, bu durumda sonsuzca muharrik nedenin devreye girmesi gerekmektedir. Dolayısıyla sonsuz bir neden ileriye sürmek imkânsız değildir. Hatta bu bir zorunluluktur. Böylece Aristoteles'in hareket etmeyen ilk muharrikinin ispat edilmediği ortaya çıkmaktadır. İlk hareket ettirici olan muharrik, bir melek de olabilir. Dolayısıyla *ilk muharrik* görüşü, sadece bir ihtimaldir (*probabiliter opinata*). Ancak sonsuzca bir dizi nedeni kabul etmek yerine sonlu nedenleri kabul ederek ve bir ilk ilkeyi varsayarak, görünenleri daha iyi açıklayabiliriz. Bir ilk ilke varsayılsa bile, bu ancak bir varsayım olabilir. Burada bir

²⁹⁹ a.g.e., s.118.

³⁰⁰ a.g.e., s.122.

³⁰¹ a.g.e., s.124.

kanıtlama söz konusu değildir. Sadece aksi yöndeki sonuca göre daha olası bir durum söz konusudur. Bu şekilde ilk neden tasarımıyla Tanrı'nın var olduğu ve bir oluşu kanıtlanmış olmamaktadır.³⁰²

Ockhamlı, kavram realistlerini kastederek, ilahi özlerin çokluğunu savunan görüşlere de bu açıdan eleştiriler getirmiştir. Bu ilk muharrik yoluyla elde edilen ilk nedenden hareketle her biri kendi ilk nedenine ve dolayısıyla kendi Tanrı'sına sahip başka âlemlerin var olacağı ortaya çıkmaktadır. Tanrı'nın gücü tek bir âlemi yaratmakla tükenmeyeceğine göre, Tanrı birkaç evren daha yaratmış olabilir. Böylece birkaç âlem tasavvur etmek mümkün olduğuna göre, birkaç Tanrı'yı da tasavvur etmek mümkün görünmektedir. Buradan hareketle de Tanrı'nın birliği ve çokluğu eşit derecede açıklanabilmektedir. Bu ilk muharrik neden düşüncesi bizi tanrısal birliğe götürdüğü gibi, birçok Tanrı'nın varlığına da götürebilir.³⁰³

2.2. Tanrı'nın Kanıtlanması ve Nedensellik İlkesi

Nedensellik (*causality*), neden ve sonuç ilişkisi, nedensiz hiçbir şeyin meydana gelmeyeceği kuralı ve nihayet her olayı doğuran bir nedenin bulunduğu kuralına verilen isimdir.³⁰⁴

“Nedensellik prensibi” *neden* ile *sonuç* arasındaki ilişkiyi ifade eder. Bu ilişki bazılarına göre mantıksal, bazılarına göre uzlaşım sal (*conventional*), bazılarına göre ise olgusal dır. Burada nedenselliğe iki temel noktadan hareket edilerek yaklaşmaktadır. Birincisi, *a priori* bir ilke gibi ya da olgusal bir genelleme gibi görülmektedir.³⁰⁵

Nedensellik, filozoflar, kelamcılar ve bilimle ilgili hemen herkes tarafından tartışılan bir konu olduğu bilinen bir durumdur. Neden ve nedensellik kavramları çerçevesinde ortaya çıkan problematiğin çok değerli bir uğraş olduğunu düşünüyöruz. Çünkü tecrübelerimiz, bizi her olayla ilgili bir neden aramanın gerekliliğine götürmektedir. Evrendeki hareketi yadsıyamadığımızı göre bu hareketin bir kaynağının veya failinin

³⁰² Gilson, a.g.e., s. 630.

³⁰³ a.y.

³⁰⁴ Paul Procter, **Longman Dictionary of Contemporary English**, I. Baskı, England, 1993, s. 208.

³⁰⁵ Cemal Yıldırım, **Bilimsel Düşünme Yöntemi**, İmge Kitabevi, 2. Baskı, Ankara, 2008, s. 176.

olması gerekir. Orada bir bina varsa o binanın bir mimarı olmalı. İnsan zihninde her olaya veya fenomene, bir neden-sonuç zinciri çerçevesinde bakmaya yatkınlık vardır. Nedensellik meselesini, evrendeki hareketin varlığıyla olan ilişkisine göre ele alınca, meselenin önemi ortaya çıkmaktadır. Şunu da ekleyelim ki, Tanrı'nın varlığına dair argümanların bir kısmı (kozmojik deliller ailesi) nedensellik prensibine dayanmaktadır. Rasyonel teolojiler açısından nedensellik, olmazsa olmaz derecesindedir.

Nedensellik, zihnimizin dışında bir zorunluluk mu yoksa zihnimizin bir alışkanlığı mıdır? İşte bu konu filozofları gerçekten uğraştırmıştır. Yani *a priori* bir ilke midir? Mantıksal bir prensipten mi ibarettir? Ya da olgusal bir ilke midir? Bu gibi yönleriyle, nedensellik prensibi çerçevesinde oluşmuş konuların, modern zamanlarda da canlı bir tartışma konusu olduğu görülmektedir. Bizi ilgilendirdiği yönü ise Ockhamlı William'ın nedensellik konusuna nasıl baktığıdır.

Ockhamlı *Philosophical Writings* adlı eserinde nedensellik ilkesinden bahsetmektedir. Öncelikle şu soruyu sorarak meseleyi almaktadır:

“Soru: Tanrı, kendisi dışındaki bütün şeylerin etkin nedeni midir?”

Cevap: Hayır; çünkü Tanrı mantıksal varlıkların etkin nedeni değildir. Aksine böyle varlıklar gerçekte evrende var olurlar.

Aksine: Kendi etkin nedeni olarak Tanrı'dan gelmeyen her şey, nedensizdir. Bu doğaya ait her şey Tanrı'dır. Bu nedenle her şey Tanrı'nın etkin neden oluşundan farklıdır.

Bu sorulara önce “neden” kavramının anlamını ayırarak cevap vereceğim.

Birinci nokta; nedenin bir çeşidi olarak “doğrudan neden” olmasıdır (mutlak neden). Diğer neden çeşidi ise aracı neden (ara neden ç.n.) dir. Aracı nedene nedenin nedeni de denilebilir. Tıpkı bir baba olarak İbrahim, Yakub'un da nedenidir. Çünkü Yakub'un babasının babasıdır.

İkinci nokta; Tanrı bütün her şeyin doğrudan ve aracısız (*immediate*) nedendir.”³⁰⁶

³⁰⁶ Ockham, a.g.e., s. 128.

Ockhamlı, aklın temellerine dayandığını iddia ederek nedensellik konusunu şöyle sürdürmektedir. Kilise otoritelerinden olan Aziz John Gospel'e ait ilk bölümde denilmektedir ki: "Bütün her şey O'na rağmen meydana geldi". Ockhamlı'ya göre, bu cümlenin anlamının 'her şey' den maksadın Tanrı olmadığı, Tanrı'dan başka bütün her şey O'na rağmen yapılmıştır demektir. Amentü'de Kadir-i mutlak Tanrı'ya, Cenneti ve yeryüzünü ve görünen ve görünmeyen her şeyi yaratan Tanrı'ya inanmaktayız. Yine Decteral* de görünen ve görünmeyen, cisimli ve cisimsiz (maddi ve manevi) her şeyin yaratıcısı O'dur.³⁰⁷

Ockhamlı'ya göre, cisimli cisimsiz, görünen ve görünmeyen her şeyin nedeni Tanrı'dır. Ockhamlı bu düşüncesini şu şekilde dile getirmektedir:

"Ben diyorum ki, Tanrı bütün her şeyin doğrudan nedenidir. Bunu da şu şekilde kanıtıyorum: Tanrı'nın dışındaki her şey, bir yaratığın başka bir yaratığa olan bağımlılığından çok Tanrı'ya bağlıdır. Fakat bir yaratılmış başka bir yaratılmışa öyle bağlıdır ki diğeri yalnız onların aracısız (*immediate*) nedeni olur."³⁰⁸

Ockhamlı, görünürde bir şeyin nedeni olan şeyi, nihai neden gibi görmeyi yanlış bulmaktadır. Eğer Tanrı'yı her şeyin doğrudan nedeni olarak görmezsek, bunun yanlışlarla dolu bir iş olduğunu söyler. Çok ince ve hata kaldırmayan bir konu olduğundan şüphe etmeyen Ockhamlı, özgür irade ile bu durumun zıtlık teşkil etmediğinden yanadır. Ona göre iradi fiil doğal nedenden kaynaklanır. Yine de bu çözüme karşı bazı şüpheleri gidermek gerektiği ortadadır. Mesela:

Bu görüşler çerçevesinde ortaya dört ayrı problem sürülebilir.

- 1- İmkânsız olan şeyler, Tanrı'dan kaynaklanmaz.
- 2- Hayali varlıkların sebepleri ne Tanrı'ya ne de başka bir şeye dayanmaz.
- 3- Objektif varlıklar Tanrı'dan gelen gerçek şeylere tekabül ederler.

* Katolik Kilisesinde dinsel hukuka dair Papa'nın aldığı kararların bulunduğu mektuplara denir. (Bkz. <http://www.en.wikipedia.org>.

³⁰⁷ a.g.e., s. 129.

³⁰⁸ a.y.

- 4- Yokluk ve önermesel hakikatler ne Tanrıyla aynıdır, ne de Tanrı tarafından bir sebep sonuç ilişkisine bağlanmıştır.

Ockhamlı yukarıda ortaya atılan şüphelerin giderilmesi bakımından şöyle cevap vermektedir: Birinciye cevap: Bütün imkânsızlıklar Tanrı'dandır. Çünkü bütün terimler Tanrı'dan gelir. Buna şu şekilde itiraz edilebilir; ejderha imkânsız bir şeydir ve Tanrı'dan gelmez. Çünkü o Tanrı'dan geldiyse gerçek bir şey olabilir. Ockhamlı'nın buna itirazı şu şekilde olmuştur: Bir ejderha mümkündür ya da değildir önermesi birbirinden ayrılmak durumundadır. "Mümkün" olması da ejderhanın olabileceği anlamına gelir. Bu anlamda "bir insan eşektir" önermesi, mümkün bir önermedir ve bu önerme gerçek olabilir. Bu şekilde ejderha da Ockhamlı için mümkün kapsamında değerlendirilmiştir. Farazi olarak ejderha mümkündür. Çünkü dilde böyle bir kavram veya isim mevcuttur. Kısaca aynı terim farklı varsayımlara konu olması bakımından mümkündür ya da değildir. Her iki şekli de geçerlidir. Başka bir örnekte; "Bir ejderha bir şeydir", "Bir ejderha bir varlıktır" eğer bu önermeler basit varsayımlar iseler, Ockhamlı için her iki önerme de doğrudur.³⁰⁹

Ockhamlı'nın ikinci şüpheyeye cevabı şu şekildedir: Kurgularımız Tanrı'dan gelirler. Çünkü onların bir kısmı zihinsel, bir kısmı sözel, bazısı da yazılı işaretlerdir. Bunların tümü Tanrı'dan gelir. Çünkü gerçek varlıklardır. Bunun gibi mantıksal varlıklar (*logical beings*) Tanrı'dandır. Çünkü onlar zihinsel sözcüklerdir. Buna da eğer "mantıksal varlıklar gerçek varlıklarla çelişir" diye itiraz olursa Ockhamlı bu itiraza Aristoteles ile cevap vermektedir ve demektedir ki; *Metafiziğin* altıncı kitabında Aristoteles, varlık özelliği taşıyan terimleri on kategoriye ayırmıştır. Analitiklerin ilk kitabında da var olanlar ve var olmayanlarla ilgili mümkün, zorunlu ayırımını getirmiştir. O halde varlığa göre şimdi neyin mümkün neyin zorunlu veya zorunlu olmadığı eşit derecede imkân dâhilindedir.³¹⁰

Üçüncü şüpheyeye cevabı ise Ockhamlı'nın düşünceye ait şeyler gerçek varlıklar değildir şeklinde olmuştur. Aziz Agustinus'un Hıristiyan doktrininin ilk kitabında de-

³⁰⁹ a.g.e., s.130.

³¹⁰ a.y.

diği gibi “nesne olmayan bir şey hiçbir şey değildir”. Böylece günahlarla ilgili itiraz da bu şekilde cevaplanmış olmaktadır. Yani günah olan şey, Tanrı’dandır. Fakat Tanrı günahın kendisi değildir. Çünkü Tanrı günah işlemeye zorlamaz. Tanrı’nın kimseye böyle bir borcu yoktur. Dördüncüye cevap; mahrumiyetler, ne akli varlıklardır ne de zihin kavramlarıdır. Tıpkı “kör” ve “körlük” te olduğu gibi biri diğerinin yerine geçecek kadar aynıdır. Bu itirazları başka bir yönüne işaret eden Ockhamlı’ya göre, Tanrı hiçbir şeyin nedeni değildir” önermesinin gerçekliği, Tanrı tarafından neden olunabilir, çünkü bu önermenin gerçek oluşu sadece önerme oluşudur ve de Tanrı tarafından neden olunabilir. Tanrı “hiçbir şeyin nedeni değildir” önermesine neden oluyorsa o zaman “Tanrı hiçbir şeyin nedeni değildir önermesi de doğru olmuş olur. Tıpkı, “bazı beyazlar siyah olabilir” önermesi doğrudur. Fakat bununla birlikte bu olasılık gerçek olarak farz edilemez. Çünkü o zaman “bazı beyazlar siyah olabilirler” önermesi doğru olurdu. Eğer önermelerimizi gerçek gibi farz edersek, Tanrı şöyle olmamalı; ‘Tanrı bu gerçekliğe sebep olmuştur’. Ancak şu olabilir: ‘Tanrı şu önermeye sebebiyet vermiştir’. Buradaki gerçeğin yerini “Tanrı, hiçbir şeye neden olamaz” önermesi alacaktır. Fakat bu önerme doğru değil, yanlış olacaktır. Başka bir örnek de şu şekilde verilebilir: “Bazı beyazlar, siyah olabilir”, bu önerme gerçek gibi farz edilebilir. Böylece mesela “Sokrates, (gerçekte beyazın yerine konularak) siyahtır” önermesi mümkün olmuş olur.³¹¹

Ockhamlı, nedensellik prensibi çerçevesinde Tanrı’nın varlığının kanıtlanması hususunda elbette kendine has görüşleri bulunmaktadır. Teolojiyi bir bilim olarak görmeyen Ockhamlı’nın, nedensellik ilkesi ile Tanrı’nın ispat edilmesine de soğuk bakacağını kestirmek güç olmayacaktır. Şimdi Ockhamlı’ya kulak verelim:

“Bir yaratılmış canlı, “hiç ”ten bir şey yaratabilir mi? Buna gücü yetebilir mi? Eğer yaratılanın yaratmaya gücü varsa o zaman, bir yaratığın sonsuz gücü olmuş olur. Çünkü sınırsız gücü olmadan yaratabilmesi imkânsızdır. Buna göre mesela Aşai Rabbani Ayininde* duyusal görüntüler zuhuratla ilgilidir. Eğer Tanrı, bir an-

³¹¹ a.g.e., s. 132.

* *Ekmek Şarap Ayini*, (Eucharistie) Evharistiya da denilir. Ayrıca, Mass, Komünyon, Rabbin Akşam Yemeği (supper), Ekmek-Şarap Ayini de denilir. Bu ayin, Hıristiyanlıkta önemli ayinlerden ikincisidir. Evharistiya, çarınıha gerilmeden önce Hz. İsa’nın havarilerle yediği son akşam yemeğinin hatırasıdır. İncillere göre, son akşam yemeğinde Hz. İsa, ekmeği böldü ve parçaladı. Sonra da “Bu

da yeryüzü ve gökyüzü arasındaki havayı yaratmış olsaydı, güneş o anda aydınlatılabilir. Problem bu çerçevede ortaya konulursa o zaman yaratılanların yaratmaya gücü olmadığı ortaya çıkar. Son tahlilde doğal nedensellik yaratılanlar için söz konusu değildir. Çünkü toplam doğal yeter sebep meydana gelen birçok şeyle ve onların ait olduğu türle bağlantılıdır. Ancak bir yaratık, bu tür bir soruda doğal bir nedenin bir yerinde bulunur. Ancak bu, onun toplam manada yeter sebep olmasını sağlamaz.³¹²

Ockhamlı, *Reportatio* adlı eserinde bu görüşlerine paralel görüşler serdetmektedir: “Fakat bir yaratık, bazı türlere ait tikel bazı şeyleri yaratabilirse o zaman bir kimseyi de yaratabilir. Bu da sonsuzca çoğu yaratabilecektir demektir. Doğal fail şeklinde düşünülen yaratılanın yaratması, aynı şekilde o yaratmaya konu olan şeylerin tümüyle ilgilidir. Bu, sonsuz manada birçok tikeli de yaratabilir demektir. Fakat bu görüş yanlıştır.”³¹³

Bir diğer şekilde ele alacak olursak diyor Ockhamlı, “bir yaratık kısmi bir neden olarak bile yaratmaya dâhil olamaz. Fakat bunu ispat etmek oldukça zor bir durumdur. Ancak şöyle bir iddiada bulunabilirim: Bazı mümkün tecrübelerden anladığımıza göre, bir yaratığın herhangi bir şeyi yarattığına tanık olmadım. Bu da bir kanıt olarak kabul edilebilir.”³¹⁴

Ockhamlı'nın konuyla ilgili görüşlerine devam edelim. Ockhamlı, *Quedlibet*'ta'sında şöyle diyor:

“Öncelikle biz biliyoruz ki bir eylem ya da bir etki ya yaratıcıdır ya da yaratılanıdır. Yaratıcı değilse yaratılındır. Bunun sonucu olarak da “her etki yaratılmıştır” deriz. Ya da her etki hiçbir şeyden meydana gelmez diye düşünürsek, hiçbir şeyin yaratılmadığı sonucuna ulaşmış oluruz. Burada bizi iki tür zorluk beklemektedir. Birincisi, gerçek bir zorluk ikincisi sözlü bir zorluktur. Birinci zorluk şudur: Her

benim etimdir” diyerek havarilere verdi. Ardından da bir kâse içindeki şarap için, “bu benim kanım” deyip onlara içirdi. Bu tören Pazar günleri kilisede yapılır. Hıristiyanlar açısından Evharistiya, bir çeşit kurban olarak görülür. (Bkz. Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, **Dinler Tarihi**, Ocak Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1993. s. 268. Şinasi Gündüz, **Hıristiyanlık**, İsam Yayınları, İstanbul, 2006, s.143.

³¹² Ockham, **Quodlibetal Questions**, s. 127.

³¹³ a.y.

³¹⁴ a.y.

basit etkinin, meydana gelmeden önce saf bir biçimde hiçbir anlamı yok mudur? Bu soruya ben derim ki evet, o etki yaratılmadan önce bir hiçtir. Bunu şöyle ispatlamam mümkündür: A basit bir form olsun; Aynı anda bir konuda ben etki-neden altına girdiğim zaman, başka herhangi bir etki-neden ilişkisi dışında gerçekleşmiş olmaktadır. Sonuç olarak bu zaman içinde yaratılmalıdır. Öncesinde böylece hiçbir şey olmayan bir form olmaktadır. Dahası etki-neden ilişkisinin herhangi bir parçası ve kendisi var olamaz. Bu da hiçbir özün ya da varlığın (*entity*) uzantılı bir parçası olmadığından dolayıdır. Bu sözüme maddenin potensi içerisinde (bahse konu olan etki, potensiyel halde) var olur şeklinde itiraz edebilirsiniz. Ben bu itirazın yeterli olmadığını düşünüyorum. Çünkü madde potensi içinde bulunmak, o etkiyi yapanın potensinden daha çok gerçek bir biçimde var olmuş değildir. Fakat o etkiyi yapanın potensinde var olması gerçeğine rağmen basit form, etki-neden ilişkisine girmeden önce hiçbir şey değildir. Bir melek örneğinde bunu daha açıkça görebiliriz. Benzer şekilde akli meleke bedeninin potensi içinde var olur. Biliyoruz ki bu akıl melekesi meydana gelmeden önce hiçbir şeydir. Hatta bir formun meydana gelmesinden (yaratılmadan önce ç.n) ne varlığı ne de özü, esası yoktur. Bundan dolayı da o saf bir hiçtir. Bu öz dediğimiz şeyin kendisi bir hiç olduğu için bir formun yaratılmadan önce varlığı hiçbir anlam taşımaz.”³¹⁵

İkinci zorluğu ise şu şekilde ifade etmektedir:

“Tanrı tarafından yaratılan aynı form, eş zamanlı (*simultaneously*) olarak doğal bir neden sayesinde oluşturulmuştur. Burada bu doğal neden yaratılmış değildir. Sadece neden teşkil etmiştir. Ve bir fail tarafından yapılan bir şey, bir iş, ortak bir başka neden gerektirmez. Fakat aynı gerçek form, eş zamanlı olarak Tanrıyla aynı anda ortak neden teşkil ederler. Bu durum özgürlüğe zarar vermez. Bu nedenle gönüllü bir eylem, özgür bir biçimde ve istek doğrultusunda mümkün olmaktadır.”³¹⁶

Yukarıda sayılan zorluklar, yaratmış olmak kelimesinin Tanrı ve diğer varlıklar için aynı anlamda kullanılıp kullanılmayacağı probleminden kaynaklanmaktadır. Kilise hukukunda “yaratılmış olmak”, “yüksek makama terfi ettirilmek” demektir. Tıpkı

³¹⁵ a.g.e., s. 123.

³¹⁶ a.y.

Papa'nın kardinalleri yaratması da böyledir. "Papa kardinalleri yarattı" denildiğinde, "onun makamını terfi ettirdi" anlamına gelmektedir..³¹⁷

Yaratılmış olmak kelimesinin Ockhamlı'ya göre, felsefe ve teolojide dört farklı manada kullanıldığını görmekteyiz. Birincisi, "yapmak veya meydana getirmek" anlamında geniş bir kullanımda mütalaa edilir. Mesela aklın anladığı şeyleri yaratması buna örnek teşkil eder. İkinci anlam şöyledir: Kesinlikle bazı failer tarafından hiçbir şey 'den meydana gelen şeyler için kullanılmıştır. Agustinus'un "mahsuller yaratılmıştır" dediği manadadır. Üçüncü mana ise herhangi bir şey, o yokken onu var kılma anlamında kullanılır. Dördüncü anlam ise, o şeyi yaratma hususunda herhangi başka bir faile ihtiyaç duymadan, yalnız başına Tanrı'nın bir şeyi yoktan var etmesi anlamında kullanılır. Dolayısıyla Ockhamlı'ya göre, her etki kesin olarak Tanrı tarafından yaratılmıştır. Tanrı tarafından yaratılmayan hiçbir etkiden bahsedilemez. Basit bir etki olarak dahi görülen bütün fiillerin yaratıcısı Tanrı'dır. Tanrı, hiçbir faile ihtiyaç duymadan basit bir formun yaratılmasında bile yegâne yaratıcıdır.³¹⁸

Bize göre Ockhamlı, neden veya sebep kavramlarını sormak suretiyle ortaya çıkacak olan sorgulama biçiminin metafiziksel bir sorgulamaya dönüşmesinden dolayı bu konuya geçit vermez. Hatırlayacak olursak Ockhamlı'ya göre bilgi; şimdi ve şurada-ki nesneye ait olan fenomenin bilgisi idi. Bu fenomenin sezgisel yolla ve nihayet soyut bilgisine ulaşılmasıyla, bilgi meydana gelmekteydi. Bilgi, sezgisel bilgiden ibaret ve de duyu verilerine yaslanmaktaydı. Nedensellik zinciri şeklinde kurulmak istenen bağ, Tanrı'nın varlığına kanıt teşkil edecek noktaya vardığında bir çeşit metafiziksel içeriğe dönüşmektedir. Özellikle Tanrı'nın akli yollarla kanıtlanması söz konusu olunca bu prensibin zorunlu olarak metafiziksel bir ilkeye dönüştüğü görülmektedir. Çünkü nedensel bağ, derinleştikçe soyut bir alana doğru yol almaktadır. Bu durum Ockhamlı'nın bilgi anlayışına uymamaktadır. Çünkü spekülatif çıkarımlar devreye girmektedir.

³¹⁷ a.g.e., s. 124.

³¹⁸ a.y.

Ockhamlı'nın katı bir tecrübeci filozof oluşundan dolayı burada kurulmak istenen nedensel bağıntı Tanrı lehine sonuç verse bile Ockhamlı'nın felsefesine uymamaktadır. Bu durum, Tanrı hakkında, doğal nesnelere olduğu gibi konuşmanın imkânını ortadan kaldırmaktadır. Bu da Ockhamlı için bir sıkıntı kaynağı değil, aksine fideistik düşüncelerinin temelidir. Çünkü o, zaten akli zafiyetimizin çokluğundan ötürü vahyin gönderildiğini söylemektedir. Üstelik Tanrı buna mecburdur. Böylece Ockhamlı, katı bir fideizm koridoruna girmiş olmaktadır. Bu da Ockhamlı açısından din felsefesinin klasik manada imkânını ortadan kaldırmaktadır. Bu konuda E. Gilson şunları söylemektedir:

“Bilim adamları şeylerin niçin var olduklarını değil, nasıl var olduklarını sorar. Eğer metafizikçilerin “sebebe” kavramının yerine, pozitivistin “ ilişki” kavramını koyarsak, şeylerin niçin var olduklarını sorma hakkını da kaybederiz. Bütün bu soruların pozitif bilgi ile hiçbir ilişkisinin olmadığını söylemek, aynı zamanda Tanrı'nın varlığı ve mahiyetine ilişkin her türlü düşüncenin de kökünü kesmek demektir.”³¹⁹

Ockhamlı tam da E. Gilson'un bahsettiği gibi nedenlerin soruşturulması işlemine itiraz etmektedir. Bu itiraz Tanrı hakkında konuşmanın da imkânını ortadan kaldıran en büyük handikapdır. Çünkü daha sonraki yüzyıllarda benzer itirazı dillendirecek olan D. Hume'un da ağırlıklı görüşe göre bu meseleyi daha da çıkmaza soktuğu bir gerçektir.

Ockhamlı'ya göre bu dünyadaki nedensel ilişkiler öyle bir düzene sahiptirler ki mevcut objeler bir sezgisel bilginin korunması ve hem de onun olması için doğrudan ve dolaylı olarak neden teşkil ederler. Dahası, nedensel ilişki öyle bir düzene sahiptir ki, sezgisel bir bilgi, akla o objenin var oluşunu yargılamak için, eldeki yeterli sebeplerle birlikte ele alınabilir. Yani bizim tüm sezgisel bilgimiz, mevcut nesnelere tarafından neden sonuç zincirine tabi tutulurlar. Ancak Kadir-i mutlak olan Tanrı, sezgisel bilginin düzeneği olan ve hareketin nedensel döngüsünü askıya alabilir. Ockhamlı, bu

³¹⁹ Gilson, **Tanrı ve Felsefe**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, çev. Mehmet Aydın, İzmir, 1986, s. 74.

mantıktan hareketle Tanrı'nın nedensellik prensibine dilediği zaman müdahale edebileceğini söyler.³²⁰

İlgili bölümlerde Kadir-i Mutlak Tanrı'nın *sünnetullah* veya *adetullah* diye isimlendirdiğimiz tabiat yasalarına, istediği gibi müdahale edebileceği görüşlerine değindik. Nedensellik bu konu arasındaki ilişkiyi de şu şekilde kurabiliriz. Nedensellik prensibi değişmez yasalarla kayıt altına alınmıştır. Aynı neden-sonuç zinciri, her hal ve şart altında işlerliğini korumak zorundadır. Aynı nedenler, her zaman aynı sonuçları vermelidir.

Ockhamlı'nın nedensellik prensibi işletilerek kurulan Tanrı'nın varlığının bir ve tek oluşunun ispatlanması çabasına karşılık, çeşitli şekillerde itirazlarına devam etmektedir. Ockhamlı, önce bu yolla Tanrı kanıtlanabilir mi? Bu kanıtlanan şey, Tanrı mıdır? şeklinde soruyu sorduktan sonra şöyle cevap verir:

“Önce bu soruya şöyle cevap verebilirim ki, objelere ait dolaysız (*immediate*) yetkin sebep olan Tanrı, doğal nedenler tarafından ispat edilemez. Çünkü diğer sebepler gibi yeter sebep değildir. Tıpkı gök cisimleri için birçok başka şeylerdeki nedenselliğe göre yetersiz oluşu gibi. Sonuç olarak da Tanrı'nın bu sonuçların kesin sebebi olarak kabul edilmeye ihtiyacı yoktur. Çünkü aynı şekilde bütün şeylere ait kısmi ve yetersiz sebeplerden oluşan doğal nedensellik yoluyla Tanrı kanıtlanmaz. Tanrı'nın bütün şeylerin etkin nedeni (*efficient cause*) oluşu da bu şekilde ispatlanamaz. Ancak bir kimse diğer bütün nesnelere ait etkin nedeni bu yolla, doğal nedensellik yoluyla ispatlayabilir.”³²¹

Ockhamlı şöyle devam ediyor:

“Ben iddia ediyorum ki Tanrı, doğal nedensellik yoluyla ispat edilemez. Çünkü genellenebilen ve bozulabilen şeylerden daha mümkün herhangi bir sonuç ile yeterli bir ispat mümkün değildir. Doğal varlıkların etkin nedenleri burada göksel cisimlere göre daha aşağıda yer alır. Çünkü göksel cisimler de (melekler gibi) herhangi bir etkin neden yoluyla sebep sonuç ilişkisi içine giremez. Buna benzer bir

³²⁰ Adams, a.g.e., s. 270.

³²¹ Ockham, a.g.e., s. 93.

şekilde akıl yoluyla da Tanrı kanıtlanamaz. Çünkü akıl da bizde bulunduğu gösterilen bir şey değildir.”³²²

Ockhamlı, artık şüpheli filozoflardan sayılması için yeterince çaba harcamaktadır. Ona göre;

“Tanrı’nın herhangi bir sonucun ‘orta’ nedeni sayılarak yapılan bir kanıtlanma yoluyla da Tanrı kanıtlanamaz. Çünkü orta neden bir etki sonucu gerçekleşir. Başka bir etki ile gerçekleşen bir ‘orta neden’ ile Tanrı kanıtlanamaz. Bunlardan sonra şunu söylemeliyiz ki Tanrı, her etkiye göre hem kısmi olarak hem de tüm (*total*) olarak yeterli sebeptir. Fakat doğal olarak bu yolla Tanrı’yı kanıtlayamayız, kanıtladığımız şey, Tanrı değildir.”³²³

Ockhamlı, doğal nedensellik prensibinin işletilerek Tanrı’nın bir ve tek oluşunu kanıtlanma girişimine karşı çıktığını yukarıda gördük. Aynı şekilde bu prensibe dayanarak Tanrı’nın kudretinin sonsuz oluşunu da kanıtlanma girişimlerine karşı çıkararak bunu şu şekilde dile getirmektedir. Tanrı’nın sonsuz gücünün, kudretinin varlığını bazı filozofların zamanı sonsuzca yaymak için Tanrı’nın hareketi yaratabileceği öncülünden hareketle Tanrı’yı ispat etmek istemişlerdir. Bu nedenle de Tanrı’nın gücü sonsuzdur şeklinde bir sonuca varmışlardır. Ockhamlı, bu şekilde kurulan bir ilişkiye ve varılan sonuca itiraz etmiştir. Şu şekilde:

“Böyle bir soruya benim vereceğim cevap hayır olacaktır. Çünkü Tanrı’nın sonsuzluğu Tanrı’nın etkisi dışarıda bırakılarak kanıtlanamaz. Fakat aynı zamanda Tanrı’nın sonsuz oluşu onun etkisi içerisinde de kanıtlanamaz. Eğer Tanrı’nın sonsuzluğu yeterli bir biçimde onun etkisi içerisinde kanıtlanırsa bu varsayım, (doğal nedensellik içerisinde Tanrı’nın sonsuz kudretinin kanıtlanacağı) ispat edilmiş olur. O zaman da Tanrı’nın birçok etkiyi aynı anda gerçekleştirdiği, birçok şeyi sonsuzca anladığı ve sonsuzca neden sonuç ilişkisine bizzat sebep olduğu ve hatta sonsuz bir süreklilik içinde olduğu kanıtlanmış olmaktadır.”³²⁴

³²² a.y.

³²³ a.g.e., s. 94.

³²⁴ a.g.e., s. 97.

Ockhamlı yine aynı itiraz noktasından hareketle Tanrı'yı açıkça ispat edemediğimiz sürece herhangi bir şeyin hareketinin nedeni ve etkin sebebi şeklinde bir kanıtlanmanın olmadığını iddia etmektedir. O, şöyle devam ediyor:

“Benzer bir biçimde bir kimse hareketin nedeni olarak Tanrı'nın varlığını ispat ettiğini farz etse bile, sonsuzca süre giden hareket ispat edilemeyeceği için Tanrı'nın sonsuzluğu yine kanıtlanamaz. Çünkü aktif bir güç, (kendisi tükenmeyen), ancak kendi gücü içerisinde bir etkiyi sürdürebilir. Büyük güç, kendini yıllarca sürdürmeye ihtiyaç duyar. Bu güce karşı azaltıcı hiçbir etki olmadığı sürece sonsuza kadar etkisini sürdürecektir. Yine Tanrı'nın sonsuz oluşu da hiçbir etki sonsuz olmadığı için kanıtlanamaz ve böyle bir sonsuz etki de var olmuş değildir. Aynı şekilde Tanrı'nın sonsuz oluşu aynı anda sonsuzca, belki de hiçbir zaman birçok etki olmayacağı için kanıtlanamaz.”³²⁵

“Tanrı bu biçimde kanıtlanamaz. Çünkü sınırlı bir sebep, çeşitlilik kanalıyla, eş zamanlı olarak birçok etkiyi sonsuzca üretebilir. Güneşin sonsuzca değişik derecelerde ısıya neden olması durumu buna açık bir örnektir. Bunun gibi eğer sonsuzca birçok yanıcı madde, eşit bir şekilde ateşe yaklaştırılırsa o zaman ateş sonsuzca onların yanmasına neden olur.”³²⁶

Burada Ockhamlı, ateşin yakıcı özelliğinin yanıcı şeyler için nedensel bir özelliği doğasında taşıdığı, bireysel tesadüfler olarak görmektedir. Ockhamlı, şu şekilde sözlerine devam etmektedir:

“Bu verdiğimiz örnekler, objelerin çeşitli oluşundan dolayı sonsuzca farklı bilişlere, anlamlara neden olan akla (*intellect*) dair örneklerdir. Yine bunun gibi, Tanrı'nın sonsuzca birçok etkiye dair doğrudan (*immediate*) sebep teşkil ettiği şeklindeki görüşle de yapılan bir kanıt söz konusu değildir. Bir diğer deyişle, her şeyi sonsuzca anlayan ve hatta bizzat kendi dışında bulunan herhangi bir şeyi anlayabilen Tanrı, bu yolla kanıtlanmış değildir.”³²⁷

Görülüyor ki Ockhamlı, somut nesnelere ait, dokunduğumuz ve gördüğümüz, kısaca tecrübeye konu olan şeylerle ilgili olan nedensellik konusuna itiraz etmemekte-

³²⁵ a.y.

³²⁶ a.g.e., s. 96.

³²⁷ a.y.

dir. Onun itirazı “şimdi ve şurada” duran şeylerden aşkınlıkla ayrılan Tanrı için, bu prensibin işletilmesine yöneliktir. Ockhamlı’ya göre Tanrı, her şeye gücü yeten vasfıyla her türlü neden sonuç bağlamından uzaktır. O dilediğini dilediği şekliyle yapmaya muktedirdir. Tanrı’nın Hıristiyanlığa göre insan bedeninde (İsa kılığında) dünyaya gelmesi de bu çerçevede O’nun keyfi dilemesinin bir sonucudur. Biz neden sonuç ilişkisini göz önüne alarak, A’nın B’ye olan etkisini hiçbir zaman göremeyiz. Ancak A’nın B’ye neden olduğu çıkarımında bulunabiliriz. Bu ise cevherin algımıza konu olduğu anlamına gelmez. Çünkü cevher, algıda görünmez. A’nın B’ye olan etkisi algımıza sunulmuş sadece bir veridir. Buradan hareketle diyebiliriz ki, Ockhamlı, doğal nedenlerin tarafımızca görülmesine rağmen bu ilişkinin gerçekteki niteliğini bilemeyiz. Bu da Ockhamlı’nın şüpheciliğini ortaya koymaktadır.³²⁸

Ockhamlı, *Quodlibetal Question* adlı eserinde nedensellik problemiyle ilgili olarak şöyle bir soruyla konuyu derinleştirmektedir:

“Bir kimse Tanrı bütün şeyleri anlar ve O, her şeyin doğrudan etkin nedenidir şeklinde bir faraziyede bulursa, bu sonsuz güç kanıtlanabilir mi?”³²⁹

Şeklinde soruyu sorduktan sonra şöyle cevap vermektedir:

“Bu soru çerçevesinde iki türlü yaklaşım gerçekleştirebiliriz. Buna göre bütün şeyler sınırlıdır. Tanrı’nın bütün her şeyi anladığı ve bu yolla da yeter sebep olduğu farz edilse de Tanrı’nın sonsuzluğu bu şekilde temellendirilemez ve kanıtlanmış olamaz. Diğer yaklaşım ise şöyledir: İdrak ve nedenselliğin kendisi sonsuz olmadığı müddetçe, sonsuzca birçok şey sayesinde idrak etme ve etki neden veya yeter sebep, olunamaz. Çünkü aksi halde bir sebep içerisinde gerçekleşen etkilerin çoğu, mükemmellik özelliği göstermiş olacaklardır. Fakat sonsuzca yapılabilecek ve bilinebilecek birçok şey vardır.”³³⁰

Ockhamlı sözlerine şu şekilde devam etmektedir:

“Ancak Tanrı’nın gücü hususundaki sonsuzluğu, yeterli bir biçimde ispat edilemez, hatta bir kimse Tanrı her şeyin yeter sebebidir dese bile. Çünkü sebebin

³²⁸ Jones, a.g.e., s. 496.

³²⁹ Ockham, *Quodlibetal Questions*, s. 169.

³³⁰ a.y.

sonsuzluğu, sınırlı ve sonlu etki ile veya aynı anda birinde ürettiğimiz sonlu etkilere hareketle ispat geçerli olamaz. Bütün etkiler aynı şeyde aynı anda Tanrı tarafından meydana getirilir. Bu nedenle de Tanrı'nın sonsuzluğu yeter sebep yoluyla kanıtlanmış olamaz.”³³¹

Yeter sebep ilkesinin esas tartışma konusu olan kısmını, yani kendisinin dışındaki bütün şeylerin sebebi midir konusunu şu şekilde ele almaktadır:

“Bu konuya iki şekilde bakabiliriz. Birinci bakışa göre, O, sebep olmak bakımından yeter sebep değildir. Çünkü eğer öyle olsaydı, o zaman gerçekte kesinlikle o şeyler, (Tanrı'nın dışındaki her şey) gerçekten var olurlardı ki bu yanlıştır. İkincisi, her şey Tanrı'nın yarattığı ve onun sebep olduğu varlıktır. Bundan dolayı da Tanrı'nın dışındaki her şey, Tanrı'dan gelir.” Birinci iddiayı şu şekilde ele alabiliriz: Bana göre bazı sebepler dolaysız sebeplerdir. Bunlar toplam sebep veya kısmi sebep de olabilirler. Bazı sebepler de dolaylı sebeplerdir. Dolaylı sebebin sebebi olduğu için bir sebep olarak adlandırılabilir. Mesela Abraham (İbrahim), Jakob'un (Yakup) sebebidir. Çünkü onun babasının babasıdır. İkinci iddiayı ise şöyle ele almaktadır: “Tanrı, ister dolaylı isterse dolaysız sebep olarak ele alınsın bu durum kanıtlanabilir değildir. Bütün şeyler gerçekte Tanrı'yla ilgilidir. Ancak Tanrı'nın bütün her şeyin sebebi olduğu doğru değilse, Tanrı'nın her şeye ilgili olduğu doğru olamaz. Eğer Tanrı, her şeyin sebebi değil idiyse o zaman Tanrı'dan başka her hangi bir şey, sebepsiz olacaktır veya sebepler açısından sonsuza doğru bir gidiş olacaktır (infinite regress).”³³²

Anlaşıldığı kadarıyla Ockhamlı, duyu verileriyle açıkça kanıtlayamadığımız doğruların, tersinden bakılınca da doğru kabul edilme potansiyelinin olduğunu söylemektedir. Bu durum dilde doğrulukla gerçekte olan arasındaki bağıntıyı da ortaya koymaktadır. Kısaca; ancak tecrübeye dayanan bilgi bilimsel bir kanıtlama imkânı sunabilir. Aksi halde dilde veya sözde kurduğumuz kurgusal önermeler, gerçekte kanıtlanmadıkça zıddının da doğru kabul edilmesi gerekmektedir. Aynı şekilde akli zorunluluk gibi görülen nedensellik prensibi de duyu verilerine konu olmadığı andan itibaren herkesçe kabul edilmesi gereken bir zorunlu ilke olmuş olmamaktadır.

³³¹ a.g.e.,s. 182.

³³² a.y.

2.3. Tanrı Kanıtlamalarının Epistemolojik Değeri

Ockhamlı William'a göre Tanrı hakkında öne sürülen kanıtlamalar, Tanrı lehine olduğu için hoş görülebilir ancak bu kanıtlama biçimlerinin bir kanıt değeri taşıdığı söylenemez. Çünkü Ockhamlı'ya göre Tanrı konusunda kesin bilgiye sahip olamayız. Çünkü Tanrı, iman konusudur. Bu konuda kesin bilgiye sahip olamayız. Bu bakımdan yapılan bütün kanıtlama çabaları, birer "ihtimali düşünceler" (*probabiliter opinata*) olmanın ötesinde bir anlam ifade etmemektedir. Akıl, yalnızca olasılıklar ileri sürebilir. Bu da bir ispat niteliğinde değildir. Akıl ve tecrübe bize kanıtladığımız şeyle ilgili olarak kesin ispat niteliği taşıyan hiçbir veri sunmamaktadır. Ancak biz, imanın verilerini hesaba katarak Tanrı hakkındaki yetkinlikleri anlayabiliriz. Yoksa ilahi doğa sorununa teoloji açısından baktığımızda ortaya çıkan tartışmaların boş tartışmalar olduğu açıktır.³³³

Ockhamlı'yı bu derece rasyonel teoloji karşıtı kılan sebepleri, tezimizin çeşitli başlıklarında ele aldığımız için bu bölümde ayrıntıya yer vermeyeceğiz. Bilgi konusunda tümelden tikele doğru indirilerek (*deduction*) yapılan analizlere karşı çıktığı için, zaten ontolojik delile hoş bakması beklenemezdi. Ontolojik kanıt ile onun temel tezlerinin kaynağı olan metafiziksel realizm karşıtlığı, taban tabana zıt görünmektedir. Çünkü daha önce de işaret ettiğimiz gibi ontolojik kanıt, realist anlayışın bir gerekliliği olarak kabul görmektedir. Ockhamlı, zihnimizdeki "kendisinden daha mükemmeli düşünülmemeyen varlığı" zaten bir postulat olarak kabul etmemektedir. Kaldı ki bunu, Tanrı'nın zatının zorunlu bir gereği olarak, Tanrı'ya atfedilmesine de geçit vermez. Kısacası dedüktif yöntemle ve kavram analizi marifetiyle kurulan ontolojik kanıtlama, Ockhamlı'nın bilgi anlayışına takılmış görünüyor.

Ockhamlı'ya göre kelimelerin, kavramların anlamları uzlaşımaldır. Bu nedenle, teologların, "Tanrı kelimesi, kendisinden daha mükemmeli düşünülmemeyen mükemmel varlık anlamına gelir" şeklindeki tanımlamaları bir zorunluluk ifade etmez. Hiçbir şey bize bu anlamı mecbur kılamaz. Ona göre Tanrı, bütün mükemmellikleri hak etmektedir. Ancak biz bunu Tanrı kelimesinden yola çıkarak yapamayız. Kesinli-

³³³ Gilson, a.g.e., s. 631.

ğın olmadığı bir kurgulamadan çıkan sonuç: Tanrı kanıtlanması olamaz.³³⁴ Ockhamlı'nın teolojik hakikatlerin bütününe getirdiği bakış açısı gereğince ontolojik kanıtlamayı kabul etmesi beklenemezdi. Ayrıca kavram realizmine karşı oluşu da bu kanıtlama biçimine itiraz etmesi için yeterli görünmektedir. Kavramların uzlaşımsal olduğunu dile getirirken “Tanrı” kavramını da kutsal kitapta anlatıldığı şekliyle anlamak gerektiğinden başka bir şey söylememektedir. Ancak teolojik dilin sadece kutsal kitap diline indirgenmesinin getireceği mahsurlardan korunmak için yine kutsal kitabın diline dönmeyi teklif etmektedir. Kanaatimizce insan tecessüsü ve düşünsel çabası, bu teklifi yeterli bulmayacaktır.

Ockhamlı, rasyonalistlerin akli bir zorunluluk gibi gördükleri nedensellik ilkesine de karşı çıkmıştır. David Hume gibi bir İngiliz tecrübeci filozof olarak Ockhamlı, nedensellik zincirinin ilk halkasının Tanrı’da birleşmesine karşıdır. Ona göre, neden-sonuç ilişkisi kaçınılmaz görünmekte, fakat bunun Tanrı’nın ispatıyla sonuçlanan bir kanıtlama olamayacağına hükmetmektedir. Böylece büyük oranda neden sonuç temeline dayanan kozmolojik kanıtın da bir ispat niteliği taşımadığı sonucuna varmaktadır. Ockhamlı; Tanrı’nın, nedenlerin gerisinde olan mutlak güç oluşundan şüphe duymaktadır. Ancak bu akli yöntemlerle Tanrı’nın ispat edilemeyeceğini söylemektedir. Çünkü Tanrı, hiçbir zaman duyu verilerinin doğrudan konusu olamayacaktır. Ancak Ahirette mümin kişi bu ayrıcalığı tadacaktır. Böylece sonraki yüzyıllarda John Hick’in dile getireceği “*Eskatolojik Doğrulama*” konusunu, Ockhamlı’nın daha önce dile getirdiği gerçeği de ortaya çıkarmaktadır. Genel olarak teolojiyi bilim kapsamının dışına atan bir filozofun, doğrusu bu düşüncesi kendi içinde olağan görünmektedir.

Bir Ortaçağ filozofu olan Ockhamlı, yalın bir dille bir kanıtlamanın kanıtlama olması için “açıkça” ispatı veya “iddiaya konu olan önermenin zorunlu önermeler olması gerektiğini” öne sürmekteydi. Yani Tanrı’ya ait sezgisel bilgi olmadığı için Tanrı’nın soyut bilgisi de yoktur. Kavramsal düzeyde tartışma konusu edilen Tanrı analizleri, birer bilgi değil varsayım olmaktadır. Varsayımla oluşmuş bilgi teorisi de Ockhamlı için geçersiz görülmektedir. Temelde duyu verilerini esas kabul eden hemen bütün tecrübeci filozoflarda gördüğümüz bu tutum bir bakıma “duyu algısını” tartış-

³³⁴ a.g.e., s. 630.

manın temeline koymaktadır. Hâlbuki W. Alston gibi çağdaş filozoflar ise bilgi nesnesinin kendisini ortaya koyma biçimine bağlı kalınarak dini önermelerin önünün açılacağına düşünmüştür.³³⁵

Ockhamlı, “eğer bir kanıtlama olacaksa bu açıkça ortaya konulmalı” derken, J. Hick ise bu çeşit doğrulamada ısrarcı olan kişi için “ölünceye kadar sabret, göreceksin” şeklinde bir karşı sav geliştirmiştir. Burada aslında yine Tanrıyla ilgili veya Ahiret hayatını baştan kabul eden bir ön kabul söz konusudur. ‘Ölünceye kadar sabret’ diyen kişinin kendisi Ahiret hayatını tecrübe etmiş veya Tanrıyla görüşüp gelmiş değildir. Kendi kanıtı yine belki ontolojik veya kozmolojik kanıtların ima ettiği türden bir kanıtlama biçimidir. Ya da diğer Tanrı kanıtlamalarından hareket etmektedir. Hatta diyebiliriz ki, hiçbir kanıtı ihtiyaç duymadan Tanrı’nın veya Ahiretin varlığını kabul etmiştir. İlla ispat isteyen kişiye de tepkisel bir cevapla “ölünceye kadar sabret”! Demmiştir.³³⁶

Dolayısıyla Tanrı bilgisi (*teoloji*), Ockhamlı’nın sezgisel bilgi kategorisi içerisinde görmediği bir husus olmaktadır. Ancak sezgisel bilgi, duyu tecrübesine doğrudan konu olan bir bilgi türüdür. Tanrı’yı görüp de sezgisel ve soyut bilgisine ulaşan kimse olmadığına göre, bu dünyadaki herhangi bir duyu verisinin sağladığı somut imkânı Tanrı’da bulamayız. Bu bilinmezlik vasfıyla Tanrı’nın bilgi konusu olması nasıl imkânsızlaşıyorsa, âlemden hareket ederek bu eserlerin bir Tanrı tarafından meydana getirildiğini ispatlamak da o kadar imkânsızlaşmaktadır.

Ockhamlı William, kategorik olarak Tanrı kanıtlamalarını imkânsız görmektedir. Çünkü teolojinin bir bilim değerinin olmadığını iddia eden birisi için kozmolojik kanıtın işleyiş biçimine kökten bir itirazın yükselmiş olması, doğaldır. Bu itirazın çıkış noktası da Tanrı’ya dair kanıtların gelip dayandığı “aşkınlık” sınırır. Son tahlilde; bu aşkınlık sınırını geçip Tanrı’nın apaçık bilgisine ulaşamayacağımıza göre, böyle bir bilgi ve akıl yürütme, kesinlik değeri taşımayacaktır. Daha açık bir ifadeyle, tecrübe yoluyla doğrudan elde edemediğimiz şeylerin “soyut” ve “sezgisel” bilgisi de olmaya-

³³⁵ Reçber, a.g.e., s. 103.

³³⁶ Aydın, **Din Felsefesi**, s. 130.

caktır. Ruh da görülmediğine göre, ruhun da varlığını ispatlayamayız. Dolayısıyla bu bakış açısıyla, Tanrı'ya dair akli bilgi "ihtimal" içerecektir. Kesinlik içermeyecektir ve varsayım düzeyinde kalacaktır. Bu varsayım son kertede doğru da olsa veya bizim inancımızı desteklese bile, bu bilimsel bir yol değildir. Bilimde kesinlik ve şüphe iş görür. Dini iman şüphe kabul etmez. Ancak Tanrı'ya dair tecrübi bilgi, eskatolojik doğrulama yoluyla elde edilebilir. O da ancak Cenneti hak eden inançlı mümin için söz konusu olabilir. Eğer bir kanıtlama olacaksa o da eskatolojik doğrulamadır. Diğer bütün çabalar, hep aşkınlık sınırına dayanacak ve doğrudan tecrübeye hiçbir zaman konu olmayacaktır. Bu da Ockhamlı için son derece belirleyici bir sınırdır.

SONUÇ

Bu doktora tezinde, tümeller meselesi ve bununla birlikte ortaya çıkan epistemolojik ve teolojik tartışmalar ele alınmaya çalışıldı. Ockhamlı, nominalistik (*adcı*) epistemoloji görüşüyle; tümellerin, türlerin ve cinslerin töz olmadıklarını, aksine tümellerin şeylerden bağımsız zihin kavramlarından ibaret olduklarını iddia etmiştir. Eşya da bize görünen nesnelere başka bir şey değildir.

Ockhamlı'ya göre tek tek nesnelere gerçeğin ta kendisi olunca, bilginin kaynağı da tecrübeye doğrudan konu olan şeyler olmaktadır. Bu tecrübe, ya bizim dışımızdaki nesnelere ilgili "dış deney" ya da kendimizle ilgili "iç deney" dir. Bu bakımdan Tanrı'nın varlığı, birliği, sonsuz oluşu, kanıtlanamaz ve tanımı yapılamaz. Hatta "ilk neden" düşüncesinden hareketle kurulan kanıtlama yolları da Tanrı'ya çıkmaz. Bu argüman, Tanrı'nın bir oluşunu da garanti etmez. Tanrı'nın gerçek anlamda sıfatları yoktur. Ancak benzetme (*analoji*) yoluyla sınırlı bazı isimler verilebilir. Vahiy ve kilise adamlarının kabulleri dışında teolojik kavram üretilemez.

Ockhamlı'nın düşüncelerinin merkezi kavramlarından belki de en önemlisi, Kadir-i Mutlak Tanrı kavramıdır. Buna göre, Tanrı için her şey imkân dâhilindedir. Bu durum, insan iradesinin özgürlüğü ile de çatışmaz. Tanrı, yaratılmışların bağlı olduğu nedensellik düzeneğine tabi değildir. Ancak, yaratılanların her türlü nedensellikleri Tanrı'ya bağlıdır. Tanrı iradesi, her şeyi dileyebilir. Zorunluluk yasaları ve gerekircilik, Tanrı için geçersizdir. Suçlunun affı ve suçsuzun cezalandırılması da içinde olmak üzere Tanrı, bütün nedenlerden bağımsız olarak tam bir yetki donanımına sahiptir.

Ockhamlı, tümellerin mutlak olarak, tartışmasız hakikatler olarak görüldüğü bir çağda, bireyin gerçekliğinden bağımsız, ezeli, ebedi hakikat düşüncesine karşı çıkmıştır. Ockhamlı'nın itirazı; Greklerden itibaren tartışmasız olarak kabul edilen, hakikatin insan

dışında bir yerlerde aranmasına, yani “hakikat”, “hikmet” anlayışına idi. Bu itiraz, aynı zamanda Antik felsefeyi, Arapçadan Latinceye yapılan tercümelerinden öğrenen Hıristiyan Batı felsefesine karşı da yapılmış olmaktadır. Ockhamlı, tümel, evrensel, donmuş, bilgi yerine “şimdi ve şurada” duran, tarihsel akışla birlikte değişen, somut, tikel, nesnelere ait bilgiyi kabul etti. Bu da Ockhamlı’nın modern yolu seçtiğini göstermektedir.

Ockhamlı William’ın akılla Tanrı’yı bulma girişimlerinin yetersizliği konusunda dayandığı temel görüşlerinden birisi de şuydu: Tanrı’nın varlığı ve sıfatları, akıl tarafından ispatlanamaz. En fazla kıyas yoluyla bu imkânı yakalayabiliriz. Ama yine de ne azizler ne de doğa bilimcileri bunu başaramazlar. Bu doğal yetersizlik sonucu Tanrı, vahiy göndermek durumundadır. Önemli sorulardaki yetersizliğimizi vahiy yoluyla telafi etmekteyiz. Kanıtlanamayan şeye inanmak, bu yüzden övülmesi gereken iradi bir fiildir.³³⁷

Son olarak, “Ockhamlı, mantığın, metafizikten arınmasının gerekliliğine inandı. Bu inanış bilimsel araştırmalara büyük bir hareket getirdi. Özellikle Kopernik Teorisinin (gezegenlerin hareketleri hakkında) büyük bir gelişme göstermesine neden oldu. Ockhamlı felsefesinin sonucunda insanlar, hayallerini bırakıp zihinlerindeki güvenmeye başladılar.”³³⁸ Rasyonalizme karşı geliştirdiği fikirlerinin bir sonucu olarak, Ockhamlı için son gelinen nokta; fideizm olmaktadır.

³³⁷ Karl Vorlander, **Lexikon Der Philosophie**, 5. Baskı, Paderborn, 1919, s. 223.

³³⁸ Henry Thomas, **Biographical Encyclopedia of Philosophy**, Garden City, New York, 1965, s. 188.

KAYNAKLAR

- ADAMS Marlyn McCord, **William Ockham**, Volume I, University Of Notre Dome Press, Notre Dome, Indiana, 1987.
- AKARSU Bedia, **Felsefi Terimler Sözlüğü**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1994.
- AKGÜN Elif-ASLAN Hasan, **Üç Özgürlük Paradigması**, I. Uluslararası Felsefe Kongresi, 14-16 Ekim, Bursa, 2010.
- AKYÜREK Engin, **Ortaçağdan Yeniçağa Felsefe ve Sanat**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994.
- ANNE Huson, MICHEAL Wilks, **From Ockham to Wyclif**, Published For The Ecclesiastical History Society by Basil Blackwell, 1987.
- ARISTOTELES, **Metafizik**, Cilt II, Ege Üniversitesi Basımevi, çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1993.
- , **Ruh Üzerine**, Alfa Yayınları, çev. Zeki Özcan, İstanbul 2000.
- ARSLAN Hüsametdin, **Epistemik Cemaat Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi**, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- ASLAN Adnan, **Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar Ateist Din Felsefesi Eleştirisi**, İsam Yayınları, İstanbul, 2007.
- AYDIN Mehmet S., **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Fak. Yay. 8. Baskı, İzmir, 1999.
- , **Tanrı-Ahlak İlişkisi**, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1991.
- BERGSON Henry. **Metafiziğe Giriş**, Paradigma Yay, çev. Atakan Altınörs, İstanbul, 2011.
- CEVİZCİ Ahmet, **Ortaçağ Felsefesi Tarihi**, Asa Kitabevi, Bursa, 1999.
- , **Felsefe Sözlüğü**, Ekin Yayınları, Ankara, 1997.
- COPLESTON Frederick, **A History of Philosophy**, Volume III, Ockham to Suarez, Search Press limited, London, 1953.
- CRAIG Edward, **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, Volume 9, New York, 1998.

- CROSS F.L, **The Oxford Dictionary of The Christian Church**, London University Press, New York, Toronto.
- ÇELİK Sara, **Bilgi Felsefesi İlk Çağdan Yeniçağ'a**, Doruk Yayınları, İstanbul, 2010.
- ÇOTUKSÖKEN Betül - BABÜR Saffet, **Ortaçağda Felsefe**, Kabalcı, İstanbul, 2000.
- DE WULFE Maurice, **Scholastic Philosophy Medieval&Modern**, Translated by P. Coffey, New York, 1956.
- DİLTHEY Wilhelm, **Introduction to the Human Sciences**, Wayne State Uni. Press, Detroit, 1988.
- DURALI Şaban Teoman, **Felsefe-Bilim Nedir?** Dergâh Yayınları, I. Baskı, İstanbul, 2006.
- EI-GAZALİ Ebu Hamit, **Felsefenin Temel ilkeleri**, çev. Cemalettin Erdemci, Vadi yayınları, Ankara, 1997.
- ERNEST A. Moody, "Guglielmo D'Occam", **The Philosophical Review**, Volume LXIV, Number 1 January, 1955.
- FLEW Antony, **An Introduction to Western Philosophy Ideas and Argument From Plato to Sartre**, London, 1972.
- FREDOSSO J. Alfred-Henry Schuurman, **Ockham's Teory of Proposition**, Part II of The Summa Logicae, University of Notre Dame Press, London
- FRİEDMAN Russel L., "Medieval Trinitarian Thought From Aquinas to Ockham", **Journal of The Philosophy**, Chambridge-Chambridge University Press, 2010.
- GILSON Etienne, **Ortaçağ Felsefesinin Ruh**, Açılım Kitap, çev: Şamil Öçal, İstanbul, 2003.
- , Etienne, **Ortaçağda Felsefe Patristik Başlangıçtan XVI. Yüzyılın Sonlarına Kadar**, Kabalcı Yayınları. çev. Ayşe Meral, İstanbul, 2007.
- , Etienne, **Tanrı ve Felsefe**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, çev. Mehmet Aydın, İzmir, 1986.
- , Etienne, **Ateizmin Çıkmazı**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, çev. Veysel Uysal, İstanbul, 1994.
- GRACIA J. E. Jorge - TIMOTHY B. Noone, **A Companion to Philosophy in the Middle Ages**, Blackwell Publising, 2002.
- GÜNDÜZ Şinasi, **Hiristiyanlık**, İsam Yayınları, İstanbul, 2006.

- HAHN Hans, “Gereksiz Entiteler”, **Viyana Çevresi Üzerine**, çev. Zeki Özcan, Birleşik Dağıtım, Ankara, 2012.
- HOSPERS John, **An Introduction to Philosophical Analysis**, School of Philosophy, University of California, Los Angeles, 1953.
- HÖFFE Otfried, **Felsefenin Kısa Tarihi**, çev. Okşan N. Aytolu, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2008.
- JEAUNEAU Edouard, **Ortaçağ Felsefesi**, çev. Betül Çotuksöken, İletişim, İstanbul, 2003.
- JONES W.T, **Ortaçağ Düşüncesi Batı Felsefesi Tarihi**, II. Cilt, Paradigma Yayınları, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, 2006.
- K. Ajdukiewicz, **Temel Kavramlar ve Kurumlar**, çev. Ahmet Cevizci, www.felsefekibi.com, (16.01.2011).
- KAYA Cüneyt M, **Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar**, Küre Yayınları, İstanbul, 2009.
- KAYE Sharon, **William of Ockham**, www.iep.utm.edu, (16.06.2010).
- KENNY Anthony, **The God Of The Philosophers**, Calderon Press, Oxford, 1979.
- KRETZMANN Normann – KENNY Anthony, **The Chambridge History of Later Medieval Philosophy**, Associate Editor Elenore Stumph, Cambridge University Press, New York, 1982.
- KOÇ Turan, **Din Dili**, İz Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, 1998.
- LEFF Gordon, **William Of Ockham, The Metamorphosis of Scholastic Discourse**- Manchester University Press, Manchester, 1975.
- MAGİ Neal, **William Of Ockham and Death of Universals**, <http://www.evans-experientialism.freewebspace.com>, 16.04.2011
- MENGES Matthew C, **The Concept of Univocity, Regarding the Predication Of God And Creature, According to William Of Ockham**, Louvain, Belgium, 1952.
- OCKHAM William Of, “*De Terminis*”, **Ortaçağ’da Felsefe** çev. Betül Çotuksöken - Saffet Babür, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2000.
- , **Ockham’s Teory Of Terms, Part I Of The Summa Logicae**, Translated and introduced by Michael J. Loux., University Of Notre Dame Press, London, 1974.

- , **Philosophical Writtings**, Translated with introduction and Notes, by Philotheus Boehner, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge 1990, (O.D.T.Ü Kütüphanesi).
- , **Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingency**, Translated with notes and Appendices by Marilyn McCord Adams and Norman Kretzmann, Indianapolis, 1983.
- , **Quodlibetal Questions**, Volume 1 and 2, Translated by Alfred J. Fredesso and Francis E. Kelley, Yale University Press, New Haven, London, 1991.
- ÖZCAN Hanifi, **Epistemolojik Açıdan İman**, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1997.
- ÖZCAN Zeki, **Agustinus'ta Tanrı ve Yaratma**, Alfa Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1999.
- , **Teolojik Hermenötik**, Alfa Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2000.
- PANACCIO Claude, "William of Ockham", **Concise Routledge Encyclopedia Of Philosophy**, London, 2000.
- PETERSON Micheal-HASKER William-REICHENBACH Bruce-BASINGER David, **Akil ve İnanç**, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2009.
- PARSONS Charles, "*Quine's Nominalism*", **American Philosophical Quarterly**, Volume 48, Number 3, July 2011.
- PROCTER Paul, **Longman Dictionary of Contemporary English**, I. Baskı, England, 1993.
- REÇBER Mehmet Sait, **Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Mahiyeti**, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2004.
- ROSENTHAL Ervin I. J, **Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi**, çev. Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- ROSSI Jean-Gerard, **Analitik Felsefe**, çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2013.
- RUSSELL Bertrand, **Felsefe Sorunları**, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 1994.
- SCHIERBAUM Sonja, "*Two Kinds Of Assent According to Ockham*", **Logical Analysis and History Of Philosophy**, Mentis, Paderborn.
- SKİBEKK Gunnar - Nils GİLJE, **Antik Yunandan Modern Dönemde Felsefe Tarihi**, çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul, 2006.

- STROLL Avrum-POPKIN Richard H., **Introduction to Philosophy**, Second Edition, University of California, San Diego.
- ŞERİF Mian Muhammed, **İslam Düşüncesi Tarihi**, İnsan Yayınları, I. Cilt, Editör: Mustafa Armağan, İstanbul, 1990.
- TAYLAN Necip, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, Şehir Yayınları, İstanbul, 2000.
- TÜMER Günay-KÜÇÜK Abdurrahman, **Dinler Tarihi**, Ocak Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1993.
- THOMAS Henry, **Biographical Encyclopedia of Philosophy**, Garden City, New York, 1965.
- TUĞCU Tuncar, **Batı Felsefesi Tarihi**, Alesta Yayınları, Ankara, 2000.
- URAL Şafak, **Basitlik İlkesi**, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011.
- VORLANDER Karl, **Lexikon Der Philosophie**, 5. Baskı, Paderborn, 1919.
- , **Felsefe Tarihi**, İz Yayıncılık, çev. Mehmet İzzet – Orhan Saadettin, İstanbul, 2004.
- WEBER Alfred, **Felsefe Tarihi**, Sosyal Yayınları, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 1991.
- WESTPHAL Jonathan, “*Universals and Creativity*” **The Journal of the Royal Institute of Philosophy**, Volume 65, 1990.
- WITROW G,J, **The Journal of The British Enstitute of Philosophy**, Vol, XXI, London, 1946.
- YAVUZ Zikri, **İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı Önbilgisi**, Basılmamış Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Felsefesi Bölümü. Ankara, 2006.
- YILDIRIM Cemal, **Bilimsel Düşünme Yöntemi**, İmge Kitabevi, 2. Baskı, Ankara, 2008.
- www.en.wikipedia.org, Wikipedi, **Universals**.
- www.evans-experientialism.org
- www.freewebspace.com, 16.04.2011.
- www.tr.wikipedia.org **Euphypro İkilemi (05.10.2013)**.
- www.tr.wikipedia.org **Ockham’ın Usturası**.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Ahmet		BAYINDIR
Doğum Yeri ve Yılı	Muş		17.10.1973
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	İngilizce- Bulgarca		Arapça- Orta Seviye
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	1985	1992	Sivas İmam-Hatip Lisesi
Lisans	1993	1998	U. Üniversitesi İlahiyat Fak.
Yüksek Lisans	1999	2006	U. Üniversitesi Sos. Bil. Enst.
Doktora	2008		U. Üniversitesi Sos. Bil. Enst.
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.			Türkiye Diyanet Vakfı
2.			Milli Eğitim Bakanlığı
3.			Diyanet İşleri Başkanlığı
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar	Felsefe Derneği		
Katıldığı Proje ve Toplantılar	Erasmus Öğrenci Değişim Prog. Almanya Osnabrück Uni.		
Yayınlar:	Kaygı Dergisi 2012 yılı Güz Sayısı- <i>“Rasyonel Teoloji ile Varoluşçu Teolojinin Bir Mukayesesi”</i>		
Diğer:			
İletişim (e-posta):	bayindirahmet@hotmail.com		
	Tarih İmza Adı Soyadı		

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Ahmet Bayındır
Tez Adı	Ockhamlı William'ın Din Felsefesi
Enstitü	Sosyal Bilimler
Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Tez Türü	Doktora
Tez Danışman(lar)ı	Prof. Dr. Zeki ÖZCAN
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih :

İmza :