

Petrus Abaelardus Skolâstîği: Sic et Non

Yrd. Doç. Dr. Önder BİLGİN*

Atıf / ©- Bilgin, Ö. (2009). Petrus Abaelardus Skolâstîği: Sic et Non, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (2), 113-133.

Özet- Skolâstisizm, Orta Çağ Batı felsefesinin genel karakterine verilen bir addır. Petrus Abaelardus bu dönemin klasik düşünürlerinden birisidir. Ancak onun felsefe tarihindeki asıl önemi tümeller hakkındaki görüşleridir. Onun etik ve etik prensiplere ilişkin görüşleri, tümeller hakkındaki görüşlerinden farklıdır. Bu çalışmada Abaelardus'un mantık, din ve ahlak açısından felsefesini; içerik ve yöntem sorunu bağlamında da 'skolâstik' kavramını inceledik.

Anahtar sözcükler- Evet-Hayır, Petrus Abaelardus, Skolâstik, Orta Çağ Felsefesi



1- Giriş

Petrus Abaelardus bütün bir Orta Çağ felsefesinin en ilginç düşünürlerinden biridir. Bu yargımız, onun sıra dışı yaşamına da vurgu yapmakla birlikte, asıl önemlisi, onun eserlerinden birisine verdiği adı (*Sic et Non*) kavramlaştırarak Orta Çağ paradigmasına yükleyişimizle de ilgilidir. İncelememizde, bir içerik ve yöntem tartışmasını imlemesi bakımından, 'skolâstik' kavramı ve o kavramı ortaya atan Abaelardus'un felsefi görüşleri betimsel bir yaklaşımla ele alınacaktır.

* Akdeniz Üni. Edebiyat Fak. Felsefe Tarihi Öğretim Üyesi. e-posta: onderbilgin58@hotmail.com

2- Skolâstisizm

Latince "Schola" (*okul*) kelimesinden gelen ve Orta Çağın tipik felsefesinin en meşhur adı olan Skolâstik felsefe, "okul felsefesi" demektir. Bu isimlendirme aynı zamanda Orta Çağda Hıristiyan din adamlarının manastır ve katedral okullarıyla yakınlığını da açıklar. Skolâstik felsefe bir okul öğretisi, kurallı ve yöntemli bir Hıristiyanlık teolojisidir. Orta Çağ denilen uzun bir tarih dönemini kapsayan Hıristiyan kökenli felsefe içinde 8–15. yüzyıllar arası Skolâstik felsefe olarak belirlenir. O, sorunları ele alış tarzıyla kendinden önceki Patristik dönem ile kendinden sonraki Rönesans ve Aydınlanma arasında tam bir yöntemsel farklılık ve geçişi ifade eder. Esasen bu dönem, engin birikimine rağmen, kendi yöntemini hayatın bütün alanlarına egemen kılamaz ama kilise ile aklın ya da Hıristiyanlık ile felsefenin ayrışmasını ve filozofların kiliseye kafa tutuşunu hem hazırlar hem de hızlandırır.

Belirgin niteliği 'statik' olan '(s)kolâstik' ile esasen birden çok şey kastedilir. İlk olarak 'Skolâstik' ile ortaçağın yaklaşık olarak 8–15. yüzyılları arasında yaşayarak Hıristiyanlık ile felsefeyi belli noktalarda uzlaştırmayı hedefleyen ve kiliseyle doğrudan temasta olan teolog-filozof kastedilir. Bu anlamda Skolâstik bu işi yapan, eyleyen öznenin adı olur. Dogmatik, gelişmeye ve yenilenmeye kapalı olmak gibi olumsuz bir anlamda yüklenen skolâstik sözcüğü, bu eylemi yapanın ismi olmak bakımından özne olarak kullanılmaktadır.¹

İkinci olarak 'skolâstik'* bu dönemin olay ve bilgiye yaklaşımını belirleyen, yapılan iş ve sistemin tamamını kuşatan bir kavram olarak kullanılması bağlamında sıfat ve bir yöntemin adıdır. Bu bağlamda 'skolâstik yöntem' sistematik teolojik yaklaşımdan farklı olarak içerik değil, bir metot ve bakış açısının adıdır. Bu yöntemde olay, olgu ve bilgiye gelişigüzel değil, kurallı bir yaklaşım esastır. Bu yöntem şu şekilde işler: bir soru sorulur, teolog, bu soruya verilen bütün olumlu ve olumsuz yanıtları gözden geçirir, sonra sonuca varır. Bu, farklı görüşleri uzlaştırma ya da hangi görüşün yanlış, hangisinin doğru olduğunu belirleme yöntemidir. Aynı şeyi başka bir şekilde ifade edersek skolâstik yöntemde, akli vahyin doğrularına uygun hale getirmek, inanç esas ve konularını kavranılır kılmak esastır. Yani vahye karşı aklen ileri sürülebilecek muhtemel soruları ve gelebilecek itirazları

¹ Skolastik kavramının dilbilimsel analizi, Batı'da ve bizde kavrama yüklenen anlamlar ve kavramın Orta Çağ felsefesindeki yeri hakkında detaylı bilgi için bk. Süleyman Dönmez, "Skolastik Üzerine Kavramsal Bir Analiz", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(2), s. 123-144.

* Bu metinde büyük S ile yazılan Skolâstik ile özne; küçük s ile yazılan skolâstik ile yöntem ve/veya dönem kastedilmektedir.

cevaplandırmak hedeflenir. Bu bakımdan Skolâstik yöntem akıl yürütme ve temellendirme şeklinde ortaya çıkmaktadır. Skolâstikler bu yöntemi, kutsal metinlere, mantığa ve Aristoteles felsefesine uyarlamışlardır. Çağdaş metinlerde ve konuşma dilinde kavramın bu iki anlamı da kullanılır.

Skolâstisizmde felsefe yapmak, sadece dogma'yı açıklamak, sonuçlarını geliştirmek ve doğruluğunu ispat etmek demektir. Nitekim Saint Thomas Aquinas Hıristiyan dogmalarıyla Aristoteles'in yöntem ve felsefesini uzlaştıracaktır. Böylece Skolâstikte sadece inancın muhtevası değil, muhtevanın dil ile anlatımı da bir doğru olarak kabul görecektir. Buna *skolâstik realizm* de denilir. Skolâstik, şüpheciliğe karşı olduğu kadar, bilginin her türlü sübjektifleştirilmesine ve izafileştirilmesine de karşıdır. Kısacası tek bir hakikat vardır ve tek bir bilgi sistemi doğrudur. Onun için skolâstik realizm, psikolojist ve nominalist öğretileri reddeder.²

Bu anlamda Skolâstik (*teolog*) bir dünya görüşü meydana getirmekten öte inandığı sistemin öncelikle teorisini, daha sonra da uygulayıcısı, yayıcısı ve taşıyıcısıdır. Bir anlamda "Summa (Özet)" sistemin ilmihali, içindeki sözler de inanç sistemi ve dünya görüşünün Credo (amentü)'sudur. Summalar kilise babalarının hikmetli sözleriyle felsefe (teoloji) otoritelerinin ele almış oldukları temel bilgilerden oluşur. Burada Skolâstik'e sadece bir iş kalır; o da Kilisenin otorite olarak kabul ettiği söz ve hükümleri (*sententia*) bir araya toplamaktır. Sententia kitaplarında söz ve hükümlerin uyumlu bir hale getirilmesi, bunların uzlaşabilecekleri ispatlanmak istenir. Nitekim Skolâstîğin yönteminin 'sic et non' yani 'evet ve hayır' biçiminde oluşu bundandır ve yazılan eserler de bu yöntemin şemasına uygun olarak düzenlenir.

Başka bir ifade ile skolâstik yöntemde, vahye karşı akılla ileri sürülen itirazları karşılayabilmek hedeflenir. Buna göre skolâstîğin yapmak istediği, *temellendirmek* ve *çürütmektir*. İşte bu çabalardan, dar anlamda *skolâstik yöntem*; "evet ve hayır (*sic et non*)" yöntemi oluşmuştur. Bu yöntemde, ele alınan otoritelerin her konuda düşünmüş ve söylemiş oldukları kanaatler (*sententia*) birbirlerinin karşısına konur; sonra da bunları olabildiğince anlatacak, birleştirecek çözüm yolları bulunmaya çalışılır. Bu yöntem aynı zamanda Abaelardus'un aynı adı taşıyan eserinden alınmıştır.³ Şimdi bu düşünürü biraz daha yakından tanımak için, hayatı hakkında yazılanlara göz atmak yerinde olur.

² İsmail Kılıoğlu, <http://www.enfal.de/sosyalbilimler/s/045.htm>

³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1966, s.158,159

3- Abaelardus'un Hayatı

Fransız mantıkçı, ahlâk filozofu ve tanrıbilimci Petrus Abaelardus'un diğer bir adı da Salisbury'li Johannes'in bildirdiğine göre, Palatinumlu gezgin anlamına gelen "Peripateticus Palatinus"dur. Erken skolâstik dönemde Anselmus'un inanç- akıl ilişkisi bağlamında gerçekleştirdiği tartışmayı kendi dönemine de taşıyan, yüksek skolâstikğin habercisi, Ortaçağ felsefesinin en önemli problemlerinden olan "tümeller" tartışmasını başlatan Petrus Abaelardus, tümeller konusundaki bu ilk sentezi dolayısıyla XIII. Yüzyılın büyük sentezine giden yolda önemli açılımlar sağlamış olan ortaçağ Hıristiyan düşünürüdür. O, kavramcılığıyla sadece büyük sentezin önünü açmakla kalmamış, dikkatleri bu dünyaya çekme yolunda önemli bir adım atmış, Ockham'lı William'a çıkacak yoldaki engelleri ortadan kaldırmış, ortaçağ düşüncesinin en kritik eşiğinde duran, ortaçağ felsefe tarihinin en gözde filozoflarından biridir.⁴

1079 tarihinde Nantes yakınında Palais'de doğan Petrus Abaelardus, ilk gençlik yıllarında geldiği Paris'te diyalektik ve teoloji öğrenimi görür. Tüm felsefesini mantık, teoloji ve ahlâk felsefesine adanmış Abaelardus, ontolojik sorunları ikinci plana atar.⁵

Bir filozof olarak Abaelardus Fransızdır; açıklık, kesinlik, şekil mükemmelliği tutkusuna sahiptir; inancı zekâ ürünü; "tanrısı" mantıktır. Abaelardus Roscelin'in fikirlerini kavrayamayacak kadar fazla spekülâtif ve Guillaume de Champeaux'un teorisine razı olamayacak kadar da fazla pozitif düşüncelidir. Diğer taraftan Abaelardus, skolâstiklerin en serbesti, en cesuru, en kesin tavırlısıdır. Kiliseye karşı saygılı olmakla beraber, yeri gelince, onun kendisine vereceği zarardan da korkmaz. Vahyedilmiş hakikatle aklî hakikatin aynı olduğunu savunur. Ancak artık o, Anselmus gibi, Augustinus'un "credo"sunu (*anlamak için inanıyorum/ Credo, ut intellectum est*) kabul etmez.⁶

Abaelardus, tümeller konusunda karşıt uçları temsil eden filozoflardan önce nominalist Roscelin'in, sonra realist Guillaume de Champeaux'un öğrencisi olur, onlarla bu konuda sert tartışmalara girer.⁷ O Skolâstikğin başlıca yönelimlerini asıl kaynaklarından

⁴ Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa, 1999, s. 197.
<http://www.kimkimdir.gen.tr/kimkimdir.php?id=2746>

⁵ Betül Çotuksöken, Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, İstanbul, 2000, s.207.

⁶ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H.Vehbi Eralp, İstanbul, 1998, s. 155-159.

⁷ Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s.197

araştırır, bir münakaşada Guillaume de Champeaux'u mağlup ederek "cedelci" olarak büyük bir ün kazanır. Mazhar olduğu itibar Paris'te Chartres Medresesindeki tedrisatıyla bir kat daha artar.⁸ O zamanın en ünlü din bilginlerinden biri olan Leon'lu Anselmus'tan (*bu başpiskopos Anselmus değildir.*)⁹ Teoloji dersleri de almış olan Abaelardus'un Heleoise ile olan aşk ilişkisi de meşhurdur. Yaklaşık 35 yaşlarında iken ünlü Chartres Medresesi rahiplerinden Fulbert'in yeğeni Heleoise'ye âşık olur. Bu yasak aşktan bir erkek çocuğunun dünyaya gelmesi üzerine gizlice evlenen Abaelardus olayın duyulması üzerine hadım edilir ve Saint-Dennis manastırında inzivaya çekilir. Heleoise de amcasının gazabından kurtulmak için bir manastıra sığınmak zorunda kalır. Bu münzevî hayat Abaelardus'a, büyük ün kazandıran eserlerini yazma fırsatı verir. Yaşam Öyküsü (*Historia Calamitatum Mearum*) adlı eserinde Abaelardus bu vakıyı da etraflıca hikâye etmiştir.¹⁰

Abaelardus'un bu ilginç hayatı ve ilişkisi çağdaşlarını bu aşk hikâyesi dolayısıyla bir kat daha ilgilendirir. Kitapları elden ele, kasabadan kasabaya, şehirden şehre dolaşır; diğer başka bazı memleketlere, özellikle İtalya'ya da götürülür. Hatta papanın sarayında bu eserler heyecanla okunur. Sokaklarda, evlerde erkekler ve hatta kadınlar Abaelardus'un iddialarını münakaşa ederler. Buna rağmen, yorulmaz muhalifi olan Clairvauxlu Bernard'ın teşebbüsü ve ihbarı ile Abaelardus, ikinci kez aforoz ve mahkûm edilir, ikinci mahkûmiyetten az sonra Bourgogne de Saint Marcel Manastırı'nda ölür. (ö. 1142).¹¹

4- Eserleri

En önemli yapıtı, Kitabı mukaddes ve ilk dönem kilise babalarının aynı konu üzerine öne sürülen karşıt görüşleri ele alarak sıkı bir analize tabi tuttukten sonra hiçbir yargıya varmaksızın ortaya koyduğu bir alıntılar derlemesi olan **Sic et Non** (*Evet ve Hayır /Hem Öyle Hem Öyle Değil*) adlı yapıtıdır.

Theologia Christiana (*Hıristiyan Teolojisi*)'da diyalektik çözümlemeyle teslis inancının kökenlerine ilişkin analizler yer alır.

⁸ Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet, İstanbul 1997, s. 298.

⁹ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi, Ortaçağ*, Çev. Muammer Sencer, Ankara 1972, s. 208.

¹⁰ Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s.197, 198.

¹¹ Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 298,299; Bkz: Jay Ruud, *Encyclopedia of Medieval Literature*, New York 2005, p. 2.

De Unitate et Trinitate Divina (Tanrının Birliđi ve Üçlüğü Üzerine) çoğunlukla karıştırılan ve Heleose ile olan ilişkisinden sonra yalnızlığından faydalanarak yazdığı bu eserle Abaelardus kilise tarafından aforoz edilmiş, kitapları yakılmıştır. **Introductio ad Theologiam (Teolojiye Giriş)**¹² **Theologia Summi Boni (En Yüce İyinin Tanrıbilimi)**. Üç teoloji kitabının da tek ortak konusu kutsal üçlemedir (*trinitas*).¹³

Ahlâkla ilgili görüşlerinden meydana gelen **Ethica (Ahlâk)** ve Tanrı katında önemli olanın niyet olduğunu ifade ettiği için, Abaelardus'un ahlâk anlayışı "niyet ahlâkı" olarak isimlendirilir. Gerçekte Hıristiyanlığın ahlâki yönleri üzerine teolojik bir monograf olan *Ethica*'sı, Tanrı ve teslis üzerine bir monograf olan *Theologia*'sının bir kopyasıdır.¹⁴ Ayrıca **Scito te ipsum (Kendini Bil)** adlı eser de insan davranışının Tanrı'nın gözünde insanı ne daha iyi, ne de daha kötü yapabileceğini dile getiren ahlâk görüşlerinin bulunduğu önemli eserleri arasındadır.

Tümeller hakkındaki görüşlerini içeren **Logica Ingredientibus (Yeni Başlayanlar için Mantık)** ve dinî söylemle felsefî söylemin ahlâk alanına bakışını karşılaştırdığı **Dialogus Inter Philosophum, Judaeum et Christianum (Bir Filozof, Bir Yahudi ve Bir Hıristiyan Arasında Konuşma)**,¹⁵ eserlerinden bazılarını oluşturur.

Abaelardus'un ele aldığı iki büyük mantık kitabı bulunmaktadır. Asıl konusu tümeller olan ve Aristotelesçi mantık geleneğinin açıkça görüldüğü **Logica Ingredientibus (Yeni Başlayanlar için Mantık)** ile **Dialectica (Diyalektik)**.¹⁶

Ayrıca bir otobiyografi de denilebilecek olan **Historia Calamitatum (Bir Mutsuzluk Öyküsü)*** belli başlı eserleri arasındadır. Abaelardus'un dil bilgisi üzerine yazdığı kitabı "Grammatica" ise günümüze ulaşmamıştır. Diğer eserleri bir çok dile çevrilmiştir.

¹² Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 155.

¹³ Çotuksöken, Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, s. 209.

¹⁴ D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, Oxford 2002, p. XXXI.

¹⁵ Cevzci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s.198.

¹⁶ Betül Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, "Dil- Mantık Filozofu Olarak Abaelardus ve Ockham", İstanbul 1993, s.128.

* Betül Çotuksöken tarafından aynı adla Türkçe'ye çevrilmiştir. Remzi Kitabevi, İstanbul 1988.

5- Dil ve Mantık Hakkındaki Görüşleri

Ortaçağ felsefesi bir bakıma bir dil ve mantık felsefesidir. Bu dönemde dile ve dil felsefesine büyük ağırlık verilmiştir. İlkçağ felsefesine ilişkin bilgisi oldukça sınırlı olan ve bu bilgisi daha çok Augustinus gibi ilk Hıristiyan düşünürlerin yorumlarına dayanan Abaelardus'un mantık alanında elinde en azından Aristoteles'in "Kategoriler"i, "Yorum Üzerine"si, Boethius'un bu yapıtlar üzerine yorumları ile Porphyrius'un "Isagoge"si gibi temel kaynaklar bulunduğu bilinmektedir. Abaelardus'un bu kaynaklardaki kimi yanlışlıkları ve atlamaları fark edip bunlar üzerine yoğunlaşması Aristoteles takipçisi gibi görünmesine neden olur. Oysa bu eserleri tanıyarak yaptığı mantık çalışmaları onun özgün bir "dil felsefesi" ve "mantık kuramı" geliştirmesini sağlamıştır. Abaelardus adı geçen özgün kaynakları gelişkin ve kapsamlı bir "sözcüklerin ve tümcelerin anlamlandırılması kuramı"nı üretmek üzere kullanan ilk felsefecidir. Abaelardus'un mantık kuramının Aristoteles'inkinden ayrıldığı temel nokta, önermelere (*tümcelere*) ve önermelerin ne söylediklerine, terimlerden (*sözcüklerden*) ya da terimlerin anlamlarından daha çok ağırlık tanınmasıdır.¹⁷

Abaelardus'un felsefi söyleminde mantığa ilişkin belirleyişler çok büyük bir yer tutar. Yani diyalektik ve gramere ilişkin çalışmalar onun için son derece önemlidir. Mantık tasarımı bakımından Abaelardus, Aristoteles'in ve stoacıların tutumunu benimseyen Boethius'u otorite olarak kabul etmektedir. Aristoteles mantığında kavramların tanımı göz önünde bulundurulduğu halde anlambilimsel çözümlenmelerden söz edilmemektedir. Hâlbuki bütün stoacılar gibi, ortaçağ mantıkçıları da bu hususta duyarlıydılar. Varolan – düşünme –dil arasındaki ilişkide Abaelardus, düşünme ve dil üzerinde doğrudan, gerçeklik alanındaki varolan üzerinde de dolaylı olarak durur.¹⁸

Abaelardus'u Orta Çağın diğer düşünürlerinden ayıran bir diğer özelliğine kısaca değinmek gerekir. Orta Çağ düşüncesinin temel tartışma konularından biri de tümeller sorunudur. Ve bu soruna ilişkin tartışmalar neredeyse Orta Çağı dolduran büyüklüktedir.

Her ne kadar Abaelardus, nominalist anlayıştaki Ockham'lı William'ın habercisi olarak görülse de,¹⁹ kendinden öncekilerden farklı bir konumda bulunuyordu. O, dünyada Boethius'un tümel kriterini sağlayacak hiçbir reel obje bulunamayacağını düşünür. Öyle ki o,

¹⁷ <http://www.kimkimdir.gen.tr/kimkimdir.php?id=2746>

¹⁸ Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, s. 128–130.

¹⁹ Çotuksöken, Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, s. 210.

Boethius'un kendi diyalektik stratejisine, tümelin ilkin her tekil şeyin reel yapısı olduğu görüşüne, sonra da onun, şeylerin koleksiyonu olduğu görüşüne karşı çıkar.²⁰ Tümelin gerçekliği her münferit varlıkta kendini ferdî olarak meydana çıkarır (*universalia in rebus*). Eşyanın suretleri (*idea*) ezelden beri ilahi akılda kavramlar halinde (*conceptus mentis*) vardılar. İnsan bu kavramlara, ancak onlara nazaran yaratılmış olan eşyada, kendi aklıyla vâkıf olabilir.²¹ Tümeller tartışmasında evrensel eşyadan sonradır (*universale post rem*) diyen aşırı nominalizmle, evrensel eşyadan öncedir (*universale ante rem*) düsturunu kabul eden aşırı realizm arasında şu şekilde özetlenebilen bir orta doktrine ulaşıldı: evrensel ne eşyadan önce, ne eşyadan sonradır, fakat "eşyadadır" (*universale neque ante rem nec post rem, sed In RE*). Bu Abaelardus'un *konseptualizm*'idir.²² O'nun tümeller konusundaki bütün uğraşısı, realizmin saçma sonuçlara götürdüğünü ortaya koymaktır.²³ Bunun yanında isimlerin de nesnelere kanıtlamayacağını, dolayısıyla nesnelere söylenen isimlerin semantik bir ilişkiyi ve referansı içermesi gerektiğini ileri sürer.²⁴ Çünkü isimler de tümeldir. Ayrıca şeyler ve kelimeler tümeller olarak adlandırılabilirdikleri için, tümelin tanımının şeylere bağlı olarak nasıl yapılacağı sorulmalıdır.²⁵

6- Teoloji ve Hıristiyanlık Hakkındaki Görüşleri

Abaelardus tümeller münakaşasında aldığı bu *devşirmeci* veya bireşimci (*eclectique*) tavrıdan ve görüldüğü kadarıyla, fikren kemale ermeden yazılmış olan Cedel'indeki (*Dialectique*) mantikî araştırmadan ziyade önemli olan teoloji ve felsefedeki genel durumudur. Şüphe yok ki Abaelardus ortaçağda aydınlanma felsefesi tarihinde en önemli yeri değılse bile her halde önemli bir yer işgal eder. Abaelardus'a göre bütün meleke veya kuvveler gibi akılda insana, kendi yararına olarak bahş edilmiştir. Özellikle "Bir filozof, bir Yahudi ve bir Hıristiyan arasında konuşma" adlı eserde, teolog Abaelardus, dikkate değer ve cesur ifadeler kullanmakta, baskı ve otoritenin ancak kararlaştırılan bir dayanak olabileceğini söylemektedir. Şüphenin de kendine has kıymeti vardır, şüphe araştırmaya,

²⁰ Peter King, *The Metaphysics of Peter Abelard*, Cambridge Comp. to P. Abelard, (CUP 2004) p. 66.

²¹ Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 299.

²² Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 154.

²³ King, *The Metaphysics of Peter Abelard*, p. 66.

²⁴ John Morenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge 2001, p. 184.

²⁵ Peter Abelard, *Logica Ingredientibus*, (*Five Texts on the Medieval Problem of Universals* içinde, ed: Paul Vincent Spade), 1994, p. 29.

araştırmada hakikate eriştirir. İspat gücüne sahip olan Kitab-ı Mukaddesin ayetleri yahut mucizeler değil, akıldır. Vahdet, zaruret (*vucub*), yakın, külliyât kudretini temsil eden akıldır. Önce ilmi, (yasa) elde etmeli, sonra iman etmeli. (Önce akıl sonra yasa *IPlus ratio quam lex!*). Akıl şeriatın ve şeriat da âdetlerin üstünde olmalı. Yani akıl inancın yerine geçmemeli, onun önünde bulunmalıdır. Hıristiyan dogmalarının kesin mantıksal kanıtlarının açık bir şekilde ortaya konulamayacağını düşünmektedir.²⁶ Abaelardus'a göre, İsevî olmak demek mantıklı olmak demektir. Mesela fikren aydınlanmış olan kimseye göre orucun manası nefsin ilahiliğe doğru yükselmesi demektir. Zira onun pekâlâ bildiği şekilde, ilme dayanan bir evren tasavvurunda muayyen bir mekânda cennet ve cehennem için bir mahal yoktur; teslisin ilk dayanağı ise ancak Allah'ın kudret, hikmet ve muhabbeti olduğunu ifade eder.²⁷

Teolojiye Giriş isimli kitabının kınanmasına yol açan en önemli bölüm, üçleme öğretisidir. Üçlemede Babanın Bir ya da İyilik olduğunu söyler; Oğul, Logos ya da Tanrının bilgisidir, idealleri içerir ve Ruh-ul – Kudüs, Dünya ruhudur. Aynı zamanda üç kişiyi Tanrı'nın gücü, akli ve iradesi olarak karakterize edecektir.²⁸

Abaelardus'un *Sic et Non (Evet ve Hayır)* adlı eserinin hedefi doğrudan doğruya bir aydınlanma fikri (*Aufklaerung*) uyandırmak değildir. Fakat yukarıda da bahsettiğimiz gibi Abaelardus, önemli bütün nazariyeler hakkında kilise babalarından önde gelenlerinin görüşlerini leh ve aleyhte olarak karşı karşıya koyup meselenin çözümünü okuyana bırakmakla faydalı, verimli ve kendisinden sonra gelenler tarafından çok defa kullanılan bu yöntemi meydana getirmiş oldu.²⁹ Bu yöntem bu haliyle bilimsel araştırmalarda tercih edilen bir yöntem olmadığı gibi küçük görüldüğü de olur. Oysa soyut metafizik konuların doğası gereği hüküm verenin hükmünün sadece o kişinin yorumu olduğu gerçeğiyle karşı karşıya bırakır. Bu açıdan skolâstik yöntem bazen yorum ve değerlendirmeyi okuyucu veya dinleyiciye bırakmakla daha farklı fikirlerin ortaya çıkmasına imkan sağlamış olabilir.

Abaelardus'un ahlâk felsefesi ile tanrıbilimi, mantık felsefesinde tümeller konusunda ulaştığı sonuca dayanır. Başka bir deyişle Abaelardus'a göre tanrıbilimin dogmaları ve ahlâk felsefesinin kavramları birer tümeldir ve dilde bağlamlarına göre yer

²⁶ Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, İstanbul 1995, s. 227.

²⁷ Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 299,300.

²⁸ Thilly, *Felsefe Tarihi*, s. 227.

²⁹ Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 300

alırlar. Hem Stoacı etikten hem de Hristiyanlığın “cezalandırma ve ödüllendirme” öğretilerinden etkilenen Abaelardus, etik konusundaki düşüncelerini yukarıda ifade ettiğimiz eserlerinde ortaya koyar. Bu eserlerinde insan ilişkilerindeki öznel öğeyi kurgular ve “yönelim”in ya da “niyet”in bir eylemin ahlâki niteliğindeki önemi üzerinde durur.³⁰

7- Ahlâk Anlayışı

Skolâstiğin ahlâki bir yandan emir ahlâkıdır: “iyi”yi yapmak Tanrıya itaat etmek, onun emirlerini yerine getirmektir. Diğer yandan da bir “değer” ahlâkıdır: Tanrı iyi’nin tümüdür. Onun için insanın eyleminde göz önünde bulunduracağı en son gaye, en yüksek değere, bu “en yüksek iyi” ye ulaşmaktır: Tanrıyı seyre dalmadır.³¹

Bir filozofun ahlâk anlayışının belirlenmesinde ölçü alınan şeylerden biri de o filozofun insana nasıl baktığı veya nasıl bir insan tasarladığıdır. Abaelardus’un insanı doğaldır; çünkü hiçbir insan fiili, ahlâken iyi veya kötü değildir. Yalnızca niyetlerimiz eylemlerimizin ahlâkiliğini belirler ama niyetlerimiz de ilahi yasanın standartlarıyla aydınlanmalıdır.³² Onun ahlâk anlayışının merkezine niyet teorisi ve günah kavramını yerleştirdiği dikkate alınınca, Hristiyan anlayışa ne kadar yakınlaştığı da görülür. Kutsal kitapta insanın varoluşu ve nasıl bir varlık yapısı olduğu anlatılır. Tanrı insanı kendi imgesine, imajına göre yarattı. Ancak ne zaman ki insan Tanrı’nın buyruğuna uymayıp yasak olanı yaptı, Tanrı’ya baş kaldırmış oldu; Tanrı gibi olmaya yeltendiği an, Tanrıdan uzaklaştı; iyi ile kötünün bilincine vardı. Bundan böyle insanın kurtuluşa ihtiyacı vardır; bunu gerçekleştirecek olan da insanın kendisi değil, Tanrı’dır. Tanrı’nın emirlerini yerine getiren, bireysel aklını, Tanrı’nın aklına bağlayan kişi sonunda kurtuluşa erişebilecektir. İnsan nasıl ki aklıyla tanrısal olana bağlanırsa, kişi olmasıyla da tanrısal kişiye bağlanır. İnsan akıllı bir birey, olarak aklını kullanarak, iyiyi kötüden; doğruyu yanlıştan ayırır ve dolayısıyla ahlâk varlığı haline gelir. İnsan küçük bir evrendir artık. Hristiyanlığın insan anlayışı kısaca budur.

Abaelardus’un insan anlayışı da büyük ölçüde bu çizgidedir. Bu nedenle de Abaelardus’un insan sorununa getirdiği çözümün karakteri ‘geleneksel ve rasyonalisttir.’ Ona göre insan hem bir beden hem de bir ruh varlığıdır. Her iki yanın gerçekliğini de kabul eder. Fakat kimi işlevleri bakımından ruh yanı daha çok önem taşır. Mesela, bilgi elde etme, bilen

³⁰ <http://www.kimkimdir.gen.tr/kimkimdir.php?id=2746>

³¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.159.

³² Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, p. XXXII.

bir varlık haline gelme, ruha ilişkin işlevler sonucu olur. Eylemde ya da pratik alanda, kısaca ahlâk varlığı olarak da ruh yanı çok büyük bir önem taşır. Ruh yanının da iki belirgin yönü vardır: erdemler, kusurlar; bunlar birbirine karşıttır. İnsanları birbirinden ayrı kılan da ruh yanına ilişkin nitelikler, özelliklerdir. Bedensel yapı, genel insanî özellikler bütün insanlarda aynıdır; onları farklı kılan ruhî nitelikleridir.³³

Abaelardus'a göre insan başlangıçta ne iyi ne de kötüdür. İnsana iyi ya da kötü niteliğini vermek çok da kolay bir iş değildir. İnsan anlayışında, insanı değerlendirişinde akla, insanın akıl yanına, ruhunda akla egemen olmasına en çok değeri veren Abaelardus'un ahlâk anlayışı da kuşkusuz akla en büyük yeri, değeri veren bir anlayış olacaktır.

Abaelardus, Batı Ortaçağının bir temsilcisi olma özelliğinin avantaj ve dezavantajlarını kullanarak, dinlerin ve felsefenin ahlâka bakışını kuşatan bir perspektif sunar. Abaelardus'un yaşadığı döneme gelinceye kadar geçen sürenin hemen tüm düşünce yapılarını özümsemiş bir düşünür olarak nitelendirilişi işte buradan kaynaklanır. Abaelardus, eylem-niyet arasındaki ilişkiyi sık sık gündeme getirir ve ahlâka ilişkin değerlendirmelerde eylemin yeterli olmadığını vurgular; bu noktada da Antikçağı aştığı görülür. Çünkü Antikçağda her türlü değerlendirme eylemle doğrudan ilgilidir; eylemin arka planı göz önüne alınmaz.

Eylem Abaelardus'a göre kendi başına bir varlık alanı olarak ne iyi ne de kötüdür. Kendi kendine eylem ayrımsızdır; aynı dış dünyadaki tek tek nesnelere gibi. Eylem de tıpkı bir nesne gibi bir bilgi objesidir; ama bu bilgi değerlerin bilgisidir. Eyleme iyi veya kötü şeklinde yaklaşılır. İlk planda değerler alanından bağımsız olan eylemler, yüzeysel bir bakışla kendilerine yaklaşılabilecek bir alan değildir. Sıradan bir bakışla eylemin değeri hakkında yargıda bulunulamaz. Niyetin (*istek, irade, yönelim*) farklılığına göre, eylem iyi ya da kötü diye nitelendirilecektir; öyleyse eylemin belirleyicisi niyettir, istektir. Kötülüğün eylemin kendisinde değil eylemin kökenindeki yönelimde (*niyette*) yattığını savunan Abaelardus, kötülük ile günahı birbirinden ayırıp kötülüğün bir günah değil, günah işlemeye bir yönelim olduğunu öne sürer. Abaelardus'un görüşünde "günah", kişinin yapılmaması gerektiğini bildiği halde o şeyi yapması ya da o şeyin yapılmasına rıza göstermesi veya yapması gerektiğini bildiği halde o şeyi yapmayı atlaması ya da unutmasıdır.³⁴

³³ Betül Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, "Petrus Abaelardus'un Ahlâk Anlayışı", İstanbul, 1993, s. 145, 146.

³⁴ Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, s.147, 149.

Abaelardus'un ahlâk anlayışı, Augustinus'un aşk ahlâkı ve Aquinaslı Thomas'ın ebedî saadet ahlâkıyla birlikte, Hıristiyan Ortaçağ felsefesinin üç büyük ve önemli ahlâk görüşünden birisidir. Onun ahlâk anlayışı da, şüphesiz ki, dinî ve din temelli bir ahlâk görüşüdür. Bir karşılaştırma yapmak gerekirse; Augustinus ve Thomas'ın ahlâk anlayışları sonuççu ya da teleolojik oldukları halde, Abaelardus'un ahlâkı bir niyet ahlâkıdır. Başka bir ifadeyle, o ahlâklılığın eylem ve eylemlerin sonuçlarından ziyade, kişinin içsel yaşantısıyla, ruhî saflığıyla veya niyetleriyle ilgili olduğunu düşünür.

Onun kötü olarak gördüğü tek şey şudur: "kötü ve olumsuz olana rıza göstermek, uygunsuz olanı tasdik etmektir". Yani Abaelardus'un "kötü" tanımlamasından yola çıkarak anladığımız şey, iyiyi istemek yolunda çaba sarf ederken ortaya koyduğumuz irade ve aldığımız zevk ahlâksızlık olarak değerlendirilmemelidir. Hatta Abaelardus arzuları bile mahkûm etmez. İnananlara her ne kadar şehvî duygulara yenik düşmemeleri emredilmiş olsa bile, bu duygulara sahip olmakta herhangi bir sakınca ya da kötülük yoktur. Kişi iradesinin aksine zorlanabilir veya kendisine haz verecek bir eylemde bulunabilir, her iki durumda Abaelardus'a göre ahlâksızlık sayılmaz.

Abaelardus aynı bakış açısı veya değerlendirme tarzının Tanrı içinde geçerli olduğunu düşünür; "iş eyleme gelince, Tanrı eylemden ziyade, zihni (niyeti) dikkate alır, çünkü bir eylem, ister iyi ister kötü niyetten kaynaklansın, kişinin değerine hiçbir şey katmaz. Nitekim Tanrı'nın İbrahim'e oğlu İsmail'i kendisine kurban etmesini emrettiği zaman, burada O, İbrahim'in örnek olacak itaatini denemek niyetiyle hareket ettiği için, kötü ve tutarsız bir hareket olarak görülemez der.³⁵

Abaelardus, iyi olacağını düşünerek yanlış yapan kimsenin suçlu olmayacağını düşünür.³⁶ Niyete bağlı ahlâkın günah tanımı da benzer şekilde olacaktır. Günah, davranışların nasıllığıyla işlenmez; yani davranışın tek başına kendinde iyi veya kötü oluşu günahı belirlemez. Günah, yanlışlığını bilerek, özgür irademizle katıldığımız eylemlerin sonucunda açığa çıkar.³⁷

³⁵ Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 208, 209.

³⁶ Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, p. XXXII.

³⁷ Tuncar Tuğcu, *Batı felsefesi Tarihi, (İlkçağ- Ortaçağ)*, Ankara 1997, s. 227; Bkz: Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, p. XXXII vd.

Kişi kendisini istek ve arzuların insafına mı bırakmalı, yoksa onları mutlak denetimi altına mı almalıdır? Kişinin bu soruya vereceği cevap, onun ahlâklı olup olmadığını, günah işleyip işlemediğini belirleyen en önemli ölçüdür. Günah sadece kişi kendisini cinsel arzuya bıraktığı, ona rıza gösterdiği, onu bütünüyle olumladığı zaman ortaya çıkar. “Şu halde, günah bir kadın için şehevî arzular beslemek değil, şehevî arzuya rıza göstermektir; lanetli olan, ilişki arzusu değil, fakat iradenin rızasıdır.” Arzu ve duyguların iradenin kontrolünden çıkması ahlâksızlıktır; yoksa arzu ve duygunun bizatihi kendisi kişiyi ahlâksız yapmaz, günaha mahkûm etmez. Ahlâklılık denilen şey, gerçekte söz konusu arzulara karşı verdiğimiz bu mücadeleden başka bir şey değildir. Şehevî arzular üzerinde kazanılacak mutlak hâkimiyet, Abaelardus’a göre, insanın kazanabileceği en büyük zaferdir.³⁸

Günah ile günah işlemek birbirinden farklı şeylerdir. Abaelardus, bu ayrım konusunda o kadar ısrar eder ki, sadece kötü fiilin, günah olarak adlandırmaya uygun olmayacağını söylemekle kalmaz, aynı zamanda kötü fiilin vuku bulmasının da günahın büyüklüğüne hiçbir şey ilave etmeyeceğine inanır. Tanrı, eylemlerimizi göz önünde bulundurmadan önce, bu eylemleri, nasıl bir ruh haliyle gerçekleştirdiğimize bakar. Gerçekte onun bizim hatalarımızı niyetlerimizle ölçtüğünü söyleyebiliriz. Abaelardus şunları da ekler: “Yeremya’da Tanrı’nın dizginleri ve yürekleri yokladığının yazılmasının sebebi de budur: harikulâde bir tarzda başkalarının görmediğini gören Tanrı, günahları cezalandırırken fiilleri göz önünde bulundurmaz; sadece niyetlere bakar; hâlbuki bizler, bunun tam tersine, bilmediğimiz niyetleri göz önünde bulundurmamız ve cezaları, gördüğümüz eylemlere göre veririz.” Meseleye böyle bakıldığında bir günah varsa bu ruhun günahıdır. Eylemdeki günahlık, onu canlı tutan ruhla ilgilidir. “Ahlâkî iyi” içinde aynı şeyleri söylemek mümkündür.³⁹

Abaelardus’a göre anlamlar içinde buldukları bağlama göre değerlendirilmelidirler. Ahlâk için de aynı durum söz konusudur. Eylem niyet bağlamında ele alınmalıdır; görünüşlerle, salt görünen eylemle yetinilmemelidir. Ona göre, “ gerçekten eğer insanî niyetler değil de, şeylerin kendisi dikkate alınırsa, eğer ahlâkın asıl değeri değil de, eylemlerin nesnel sonuçları yargılanırsa ve bu yargılamaya göre, eylemlerin görünümüne göre onlar değerlendirilirse, kimi insanların diğerlerinden daha doğru, daha cesaretli, çok iyi ya da çok kötü olduğu yargısına varılacaktır.

³⁸ Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 210.

³⁹ Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, Çev. Şamil Öçal, İstanbul 2003, s. 401, 402.

Eylem – niyet arasındaki ilişkide en doğru ve en mutlak değerlendirmeyi yapan en yüce iyi olan Tanrı'dır. "en yüce iyi" üzerinde ilkçağdan itibaren yapılan spekülasyonların doğruluk değeri üzerindeki tartışmalar bir yana bırakılırsa en kısa söyleyişiyle o, vahye dayalı dinlerin *Tanrısıdır*. Bu Tanrı her şeyi yaratan ve bilen, her şeye gücü yeten, mutlak varlıktır.

İnsanın amacı da, bu dünyadaki gelip geçici mutluluklar değil, ölümden sonraki zaman boyutu içerisinde, en yüce iyi olan Tanrı'nın vereceği son derece adil kararlarla layık olacağı sonsuz mutluluktur. En aşağı kötülük ise sürekli cezalandırılmadır. Burada bir noktaya vurgu yapmak yerinde olacaktır. O da şudur; insanın tam bir ahlâk varlığı olabilmesi ölümsüzlüğünde anlam kazanmaktadır. Yani insanın ahlâk varlığı oluşu ölümsüzlüğünü (*tekrar dirilme*) gerektirmektedir. Çünkü bu anlayışa göre insan, ölümden sonra ödüle kavuşacaktır.⁴⁰

Abaelardus iki önemli soruyu gündeme getirir. 1- En yüce iyi nedir? 2- En yüce iyiye nasıl ulaşılır. Birinci sorunun cevabı, yukarı da ifade edildiği gibi hiç şüphesiz Tanrı'dır. Abaelardus ikinci soruyu sormakla bir bakıma eylem alanını da göz ardı etmediğini göstermektedir. Çünkü en yüce iyiye erdemlerle ulaşılır. Ve erdemler aklın, temkinin eksik olmadığı her eylemde vardır. Abaelardus erdemi iki yönden ele alır: Biri insan ruhunun, insanın ruhsal yapısının iyi yanları olarak; bu anlamda erdem, insanın varlık koşulu olmaktadır. Diğer de insana ilişkin en yüce iyinin aracı olarak.⁴¹

Bütün skolâstik filozofları derinden etkilemiş olan Aristoteles'ten doğaldır ki Abaelardus da etkilenmiştir. O erdemi şöyle tanımlamaktadır: "erdem, ruhun kazanılmış ve sürekli, kalıcı, yetkin bir durumdur. Bunun tersine kusurun da aynı şekilde kazanılmış ve kalıcı, sürekli, kınanacak, kötü bir durum olduğunu düşünüyorum. Kazanılmış ve sürekli, kalıcı bir durumla Aristoteles'in *Kategoriler*'indeki niteliğin birinci türü dediği şeyi anlıyorum." Bu açıklamaya göre erdem şahsîdir. Ferde aittir. Ancak işlevi yönünden ele alındığında tek kişinin erdemli olması, erdeme uygun davranması nesneliliği bakımından yeterli değildir, diğer insanları da gerekli kılar.

Abaelardus, sadece Aristoteles'in etkisinde kalmaz, Cicero ve Plotinos da onu etkileyen öteki filozoflardır. Abaelardus'un erdemi bölümlere ayırırken kullandığı terminoloji Cicero'yu hatırlatmaktadır. Bu etkilenmelerin ışığında Abaelardus erdemi nasıl görür? Her

⁴⁰ Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, s.149, 150.

⁴¹ Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, s.150.

şeyden önce Aristoteles'in erdemle ilgili olarak verdiği tanım filozof tarafından aynen benimsenir. Erdemlerin bölünmesinde yine klasik şema gündeme gelir. Abaelardus'a göre erdem dörde ayrılır; ama temel nitelikli erdem olan temkin (*aklıbaşındalık, dikkat/prudentia*) öteki hiçbir erdemde eksik değildir. Bu erdemlerin anasıdır; onları besleyen kaynaktır. Abaelardus; temkine, akla, pratik akla bu kadar önem vermesiyle de ahlâk anlayışındaki rasyonalizmi de pekiştirmiş olur.⁴²

Rasyonalist bir filozof olarak Abaelardus'ta akılcılık, bir yöntemdir. Ardından bu yöntem pratik aklın en sonunda ulaşacağı mutluluktaki payında ortaya çıkar. Ona göre akılcı olmak filozofa düşen en büyük görevdir; filozofu filozof yapan akılcılığıdır. Bu nedenle, bir hayal çerçevesinde oluşturulan *Dialogus*'taki filozofun oluşturacağı veya önereceği ahlâkta akılcı bir ahlâk olacaktır. Aklın pratik işleyişine, özel bir deyişle temkine, sisteminde büyük önem verecektir. Ahlâk akılla açıklandığında, temele akıl konduğunda ancak dar kalıplardan kurtulacak ve evrensel olacaktır.

Dialogus'ta dinlerin sunduğu ahlâk normlarının eleştiri ortamına getirilmesi, bir yandan onların evrensel olmadığını gösterme çabasından, öte yandan da ahlâkın içeriğinin eğer olacaksa kurallarının, evrensel olması gerektiği kaygısından ileri gelmektedir.

İnsanın akıl yanı, onu aynı zamanda Tanrı'ya da bağlamaktadır. Abaelardus için *temkin (prudentia)*, hem öteki erdemlerin temeli durumundadır, hem de sonunda tanrısal akla bağlanmanın aracı durumundadır. Temkin, erdemli olmanın gerekli ama yeterli olmayan koşuludur. Tam erdemli olabilmek için âdil, güçlü, ölçülü de olmak gerekir. Bu üç erdem erdem toplumsal yanını oluşturur. Âdil, güçlü (*ruh gücü*) ve ölçülü olmak öteki bireyleri de gerekli kılar.⁴³

Yine *Dialogus*'ta "Herkes gerekeni veren bir erdem olarak kısaca tanımlanan *adaletle*; edep (*saygı/reverentia*), yardımseverlik (*beneficentia*), doğruluk (*veracitas*) ve cezalandırma (*vindicatio*) arasında ilişki vardır der. Abaelardus, adalet için öz olarak aynı olan bir başka tanım daha verir. "Adalet toplumsal yasalarla ilgilidir; o her bir kimseye değerine göre davranmaya dayanır."

Cesaret (kahramanlık, Güç/Fortitudo) ya da ruhun gücü iki kısma ayrılır: sabır ve cesaret; *ölçülülük (kendine hükmetmeltemperentia)* ise, duygular üzerindeki hâkimiyette,

⁴² Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, s.150, 152.

⁴³ Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, s.152.

onları sınırlamada kendini gösterir. Bütün bu erdemlerin gerçekleşmesi ancak temkin aracılığıyla olur.

Ölçülülük, aşırılıklardan uzak durmak, ılımlı olmak hiç de kolay bir şey değildir. Bu, her şeyden önce temkinli olmayı gerektirir. Temkinli insan ölçülüdür. Ölçülülüğünü gösteren insan da temelde temkinlidir. Antikçağda olduğu gibi aşırılıklardan kaçınmak, azla yetinmek, erdemli olmanın gereklerinden biridir.

Erdemler insana neyi sağlar? Daha önce de belirtildiği gibi, erdemler insana en yüce iyiyi, sonsuz mutluluğu sağlayacaktır. Erdemle, ahlâkın içsel boyutu ile dışsal görünüşü arasında bir köprü kurulduğu gibi, içinde yaşanılan zaman ile, ölümden sonrası arasında da bir bağlantı kurulmuş olacaktır. Dolayısıyla erdem Abaelardus'un ahlâk anlayışının en önemli kavramlarından biri olmaktadır.

Tümeller sorunu genelde bütün bir felsefe tarihinin, özelde de Ortaçağın en önemli sorunlarından birini oluşturmaktadır. Abaelardus'un ahlâk anlayışının en önemli kavramı olan erdemi bu açıdan değerlendirdiğimizde şunu görürüz. Tümel nesneden çıkmaz ama nesnelere başvurur. Bu önerme erdemin de bir tümel olup olamayacağı sorusunu gündeme getirdiğimizde bize ışık tutacaktır. Erdem de eylemlerden çıkmıyor ama varolmak için eylemlere başvuruyor. Eylem dünyasında bir anlamda varlık kazanıyor ve yine, en temel özelliği akıllı bir varlık olmak olan insan dünyasında erdeme varılıyor. Bundan dolayı bir bakıma erdeme tümel gözüyle bakılabilir. İnsanın dışında bir tümel düşünülemez gibi, insan varlığının, akıllı insanın dışında tümelin (burada erdemin) maddî bir temeli de yoktur. Erdemli olan akıllı insan olduğu gibi, erdeme, erdem kavramına varan da akıllı insandır. Erdem insanın dışında bir gerçekliğe sahip değildir.⁴⁴

Burada bir noktayı belirlemek gerekir. Abaelardus'un erdem tasnifiyle İslam ahlâkçılarının fazilet tasnifleri arasında bir benzerliğin olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Abaelardus'tan yaklaşık yarım yüzyıl önce vefat etmiş olan İbn Miskeveyh (951- 1030) faziletleri dörde ayırır. Abaelardus'ta temkin, Miskeveyh'te *Hikme'e*; saygı, yardımseverlik, doğruluk *Adalet'e*; güç, *Şecaat'a*; ölçülü olmak da *İffet'e* karşılık gelmektedir.⁴⁵

⁴⁴ Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, s.153, 154.

⁴⁵ Geniş bilgi için bkz. İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, Çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, Ankara 1983, s. 24, 30.

Günah ile günah işlemek birbirinden farklı şeylerdir. Abaelardus, bu ayrım konusunda o kadar ısrar eder ki, sadece kötü fiilin, günah olarak adlandırmaya uygun olmayacağını söylemekle kalmaz, aynı zamanda kötü fiilin vuku bulmasının da günahın büyüklüğüne hiçbir şey ilave etmeyeceğine inanır. Tanrı, eylemlerimizi göz önünde bulundurmadan önce, bu eylemleri, nasıl bir ruh haliyle gerçekleştirdiğimize bakar. Hakikatte onun bizim hatalarımızı niyetlerimizle ölçtüğünü söyleyebiliriz. Abaelardus şunları da ekler: “Yeremya’da Tanrı’nın dizginleri ve yürekleri yokladığının yazılmasının sebebi de budur: harikulâde bir tarzda başkalarının görmediğini gören Tanrı, günahları cezalandırırken fiilleri göz önünde bulundurmaz; sadece niyetlere bakar; hâlbuki bizler, bunun tam tersine, bilmediğimiz niyetleri göz önünde bulundurmuyoruz ve cezaları, gördüğümüz eylemlere göre veririz.” Meseleye böyle bakıldığında bir günah varsa bu ruhun günahıdır. Eylemdeki günahlık, onu canlı tutan ruhla ilgilidir. “Ahlâkî iyi” içinde aynı şeyleri söylemek mümkündür.⁴⁶

Orta Çağda ilk defa olarak Abaelardus ahlâk felsefesini başlı başına bir eserde tetkik etmiş ve bunda da, *Scito te Ipsum (Kendini Bil!)* adından da anlaşıldığı gibi, alışılmışın aksine ferdin vicdanına ve batınî niyetine yönelmiştir. Gerek günah gerek ahlâklılık özellikle nefsin niyetinden ibarettir. Ancak insanın vicdanı aksine işlediği yerde suç vardır. Günah ve çile çekmenin, tövbe ve istiğfarın kıymeti ancak kalpten gelirse vardır. “Meleke”ye (*akıl*) nazaran tabii ahlâk kanunu tabiatüstü bütün vahiylere daha eski ve onların hepsinde aynıdır, değişmez, kökü kendindedir, bizatihi kurtuluşa ulaşmak için kâfidir.

“...İsa’nın dünyaya gelişini aslî suçun kefaretiyle ödeyerek Allah’ı tatmin etmek lüzumuna dayandıran Anselm’in teorisine karşı Abaelardus kurtuluşun aşkın kuvvetini vurgular. Konuşmanın sonunda bir muayyen dinin üstün olduğuna dair bir hüküm verilmez, belki, “İsevi, Yahudi ve filozof” yani bahsedilen dinlerden birine bağlılığını açıklamayan serbest mütefekkir, insaniyet ve ahlâk kanunu sahasında beraberce buluşurlar.⁴⁷

Vorlander’in Abaelardus’un kilise ile akıl arasındaki ilişki hakkındaki yorumu da, skolâstik aklın dogma’nın emrinde olduğunun bir başka ifadesidir. “Abaelardus’un üslubuna baktığımızda aydınlanmacı tutum vardır. Ancak bu söylediklerimize bakarak Abaelardus’un modern manada bir “aydınlanmacı (*Aufklaerer*)” olduğu zannedilmemelidir. Aradaki farkı meydana getiren yalnız Abaelardus’un bir maneviyat aristokrati olması ve avamdan nefret etmesi değildir, zira bu neviden çağdaş aydınlanmacılar vardır; aradaki fark, Abaelardus’un

⁴⁶ Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s.401, 402.

⁴⁷ Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 300, 301.

bu kadar kıymetli saydığı aklı ile kilisenin *dogmalarını* savunmak istemesindedir. Bütün gerçeklik ancak Allah'tadır; ilahi şeyler insanın küçük aklıyla (*rationcula humana*) kavranılmaz, belki yukarıdan gelecek bir hidayet nuruna ihtiyaç vardır. İlme dayanan bir başlangıç imanı üstünde bir Thomas'ın ve bir Pavlus'un İncil'e dayanan mükemmel ve tam bir imanı vardır...”

Ahlâk felsefesinde de kilisenin alışılmış görüşüne karşı tavizli davrandığı görülür, çelişkilere düşer. Abaelardus'un kabul ettiği en yüksek faziletlerden biri de İsevî aşkıdır. Bunun yanında keşiş fazileti olan '*humilitas*' huşu ve tevazu da önemli faziletlerdendir. Esas itibarıyla evlilik, köleliğe karşı bir vasıttan ibarettir. Ayrıca Abaelardus vaftiz olmayanların cehenneme mahkûm olduklarını ısrarla savunur.

Mehmet İzzet'in Osmanlıca'ya aktardığı Vorlander'in eserinde Roetur, Abaelardus hakkında günümüz Türkçesi'nin ifade gücü içerisinde şöyle bir değerlendirmede bulunur. “Hiç kimse Abaelardus kadar yüksek kabiliyetlerle donatılmış ve türlü şeylerin esiri altında bulunan skolâstiklerin söz şairi (*Troubadour*), sırrılar (*mistik*) içinde bu kadar tenkitçi, cedelci, şüpheli ve her şeye kuşkuyla bakan bir insan olduğu halde aynı zamanda Hıristiyanlığı da kendisiyle uyumlu bir şahsiyet haline getirmeye güç yetiremedi. Herhalde Abaelardus kendi devri için önemli hizmetler yapmıştır” demektedir. Abaelardus'un kendi çağı ve sonraki çağlar için önemi muhtelif görüşleri bir araya toplamış olmasındadır. Bu fikirler, kendi çağdaşlarında veya sonradan gelen diğer filozoflarda, tekrar birbirlerinden ayrılmış olarak gözükür.⁴⁸

Özetlemek gerekirse Abaelardus, ilginç yaşam öyküsüyle, mantık ve ahlâk hakkındaki görüşleriyle, kendinden önceki filozofların görüşlerini bir araya toplama kabiliyetiyle ve bu birikimi yorumlama biçimiyle, Orta Çağ felsefesinin günümüze çok da doğru yansımayan kavşağında duran özgün bir filozofudur. S(s)kolâstik kavramına yüklenen olumsuz anlamın aksine bu dönem kendi şartları içerisinde değerlendirildiğinde - insan, teoloji, (b)ilim, ahlâk, mantık, dil felsefesi sorunları ve bu sorunların ele alınış biçimi bile- o çağa özgü bir külliyyatın hâlâ çağımıza ilham verecek değerde olduğunu serimlemektedir.

Belki burada Kılıoğlu'nun da belirttiği gibi 'Orta Çağ Skolâstisizmi ile İslam düşüncesi arasında bir benzerlik kurma' yaklaşımının, yanlış bir öncülün yanlış bir sonucu olduğuna dikkat çekmek gerekir. Tarihî zaman bakımından İslâm düşüncesinin Skolâstik nitelikte olduğu yer yer ileri sürülmüş; Orta Çağın belirgin düşünce anlayışı olması

⁴⁸ Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 301.

bakımından Skolâstisizmin düşünce ve bilimin gelişmesinde olumsuz bir etki oluşturduğu, dolayısıyla dinin böyle görülmesi gerektiği günümüzde bile savunulabilmiştir. Oysa Orta Çağ Skolâstisizmi bütünüyle Hıristiyanlığın özel şartlarından doğmuş bir anlayıştır. İslâm düşüncesinde bu anlamda skolâstik bir nitelik bulmaya çalışmak, yanlış karşılaştırmanın bir sonucudur.⁴⁹

Sonuç

Orta Çağda kilisenin bilim ve felsefenin karşısında inancı önceleyen bir tavır takındığı doğrudur. Skolâstik felsefenin farklı düşüncelere ve gelişmelere kapalı bir düşünce yapısına sahip olduğu kanaati ise bir yorumlamadır. Orta Çağın skolâstik olarak belirlenen döneminin eserleri de, felsefe tarihinin en az diğer dönemlerinde yazılan eserleri kadar görmezden gelinemeyecek oranda değerli görüş ve düşüncelerini içerir. Skolâstik kavramına doğru ve tutarlı bir anlam yüklemek ancak bu dönem eser ve filozoflarının kendi çağının bütünlüğü içerisinde doğru bir şekilde bu çağa aktarılmasıyla mümkün olabilir.

Bu bağlamda Abaelardus Orta Çağ Avrupa'sında kilisenin taviz vermeksizin savunduğu dinî dogmaların yanında aklın verilerini de bir hakikat olarak görmek gerektiğini söyleyerek kendisinden önce söylenenleri tekrarlamamış, akıl ve vahyin verilerini aynı oranda değerli iki hakikat olarak görebilmiştir. Esasen felsefede genelde Orta Çağ özelde de bu çağın ikinci dönemine verilen bir isim olarak skolâstik felsefenin, çeşitli olumsuz nitelermelere rağmen, çağdaş düşüncelere de ilham verebilecek ve vazgeçilemez değerde olduğu dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.

⁴⁹ <http://www.enfal.de/sosyalbilimler/s/045.htm>

Kaynaklar

- Abelard, Peter, *Logica Ingredientibus, (Five Texts on the Medieval Problem of Universals* içinde, ed: Paul Vincent Spade) 1994.
- Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa 1999.
- Çotuksöken, Betül, Babür, Saffet, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, İstanbul 2000.
- Çotuksöken, Betül, "Dil- Mantık Filozofu Olarak Abaelardus ve Ockham", *Ortaçağ Yazıları*, İstanbul 1993.
- Çotuksöken, Betül, "Petrus Abaelardus'un Ahlâk Anlayışı," *Ortaçağ Yazıları*, İstanbul 1993.
- Dönmez, Süleyman, "Skolastik Üzerine Kavramsal Bir Analiz", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(2), s. 123–144.
- Gilson, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, Çev. Şamil Öçal, İstanbul 2003.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1966.
- <http://www.kimkimdir.gen.tr/kimkimdir.php?id=2746>
- <http://www.enfal.de/sosyabilimler/s/045.htm>
- İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, Çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, Ankara 1983.
- King, Peter, *The Metaphysics of Peter Abelard*, Cambridge Comp. to P. Abelard, (CUP 2004).
- Luscombe, D.E., *Peter Abelard's Ethics*, Oxford 2002.
- Morenbon, John, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge 2001.
- Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi, Ortaçağ*, Çev. Muammer Sencer, Ankara 1972.
- Ruud, Jay, *Encyclopedia of Medieval Literature*, New York 2005.
- Thilly, Frank, *Felsefe Tarihi*, Çev. İbrahim Şener, İstanbul 1995.
- Tuğcu, Tuncar, *Batı felsefesi Tarihi, (İlkçağ-ortaçağ)*, Ankara 1997.
- Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, Osmanlıca'ya Çev. Mehmet İzzet, Evkaf-ı İslamiyye Mat. İstanbul 1928.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H.Vehbi Eralp, İstanbul 1998.

The Scholasticism of Petrus Abelard: Sic et Non

Citation/©- Bilgin, Ö. (2009). The Scholasticism of Petrus Abelard: Sic et Non, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 9 (2), 113-133.

Abstract- *Scholasticism is a name given to the common character of the Medieval Western Philosophy. P. Abelard's is one of the classical thinkers of the era. His principal importance in the history of philosophy is his thoughts on the problem of "universals". His thoughts on ethics and its principles are very different from ones of the universals. In this study, we briefly examined the philosophy of Abelard's from logical, religious and ethical points of view, and his concept of the 'scholastic' in the context of the problem of the content and method.*

Key Words- Yes-No, Peter Abelard, Scholastic, Medieval Philosophy.