

ORTAÇAĞ FELSEFESİNDE DİL, DÜŞÜNCE VE GERÇEKLIK İLİŞKİLERİ VE METAFİZİK ALANDAKİ İZDÜŞÜMLERİ

Hasan AYDIN*

Özet

Bir bütün olarak bakıldığında ortaçağ felsefesi, özde Tanrı'nın varlığı, neliği ve kutsal metinlerin yorumu sorununa odaklanmış bir felsefedir. Bu durum, ortaçağ filozofunun, bunların dışında başka sorunlarla uğraşmadığı anlamına gelmez. Ortaçağ filozofu, felsefenin temel ilgisi olan, dil, düşünce ve gerçeklik ilişkilerinden kaynaklanan pek çok sorunu ele alır ve tartışır. Hatta dil konusunda köklü felsefi analizler yapar. Fakat tüm bu sorunları, modern filozofun yaptığı gibi seküler bir temelde, kendinde bir sorun olarak ele almaz; onları Tanrı'nın varlığı ve neliği ile kutsal metinlerin yorumu bağlamında ele alıp tartışır. İşte bu makale, ortaçağ Hıristiyan ve İslam filozoflarının Tanrı ve kutsal metinlerin yorumu bağlamında tartışılan ve aslında dil, düşünce ve gerçeklik ilişkileriyle yakından ilgili olan üç ana soruna odaklanmaktadır: İlki, dış dünyayı ve kutsal metinlerin içeriklerini bilme; ikincisi, aşkın olan Tanrı'nın neliğini dil ve düşünce içerisinde kavrama; üçüncüsü ise, ilk iki sorunla doğrudan ilişkili olan tümellerin ontolojik ve epistemolojik konumu sorunudur. Bu sorunlar, ortaçağda köklü tartışmalara yol açmıştır ve yürütülen tartışmalar, modern felsefeye uzanan yolda, önemli adımlar olarak nitelenmeyi hak edecek derinliktedir.

Anahtar sözcükler: Ortaçağ felsefesi, dil, düşünce ve gerçeklik ilişkileri, bilgi, yorumbilim, tümeller sorunu.

(Language, Thought and Reality Relations in the Medieval Philosophy and its Projections in the Metaphysical Field)

Abstract

From the overall perspective, the medieval philosophy essentially is a philosophy that focuses on the existence and the concept of God, its nature, and the interpretation of the holy texts. However it does not mean that the medieval philosopher didn't deal with other issues. The medieval philosopher also handles and discusses the problems which emerge from language, thought and reality which is the main concern of philosophy. Moreover it makes deeply philosophical analyses about language. Yet he does not do it on the secular basis and does not consider it as a problem in itself as a modern philosopher does; he discusses and handles them within the context of the existence of God and its nature. This article focuses on three main problems that are actually related to the language, thought and reality relations discussed by medieval philosophers within the context of the interpretation of God and holy texts. The first is to know the content of the external world and the holy texts, the second is to comprehend the nature of God in language and thought; the third one is the ontologic and epistemologic position of universals that are directly related to first two problems. These problems led to the radical discussions in the medieval philosophy. Thus they are so deep as to be deserved to be considered as crucial steps on the way to the modern philosophy.

Key words: Medieval philosophy, language, thought and reality relations, knowledge, hermeneutics, the problem of universals

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi öğretim üyesi, haydin@omu.edu.tr

1. Giriş

İlk çağdan günümüze varolanı kendisine özgü bir düşünce biçimiyle ele alan felsefe, özü gereği, dil, düşünce ve gerçeklik ilişkilerine odaklanır; dilde, düşüncede ve gerçekte varolanı ve bu varlık tarzlarından kaynaklanan içsel bağlantıları refleksif bir yaklaşımla çözümlenmeye yönelir. Bu açıdan felsefede ele alındığı biçimiyle varolan kavramsallaştırması geniş bir yelpazeyi kapsar; zira dilde varolanı, yani sözcük ve terimleri; düşüncede varolanları, bir diğer deyişle, düşünce nesnelere ve kavramları; dış dünyadaki tekil varolanları içine alır. Filozofun, dilde, düşüncede ve dış dünyada varolan ile birbirleriyle ilişkilerini çözümlenme sürecine, bunlardan biriyle başlaması söz konusu olabilir. Yani filozof felsefi çözümlenmesine bir çıkış yolu olarak dilde, düşüncede ya da dış dünyada varolanı alabilir ve soruşturmasını bu eksende yürütebilir. Kuşkusuz, filozofun hareket noktası, ona hem belli bir özgünlük kazandırmakta hem de farklı sonuçlara ulaşmasına olanak sağlamaktadır. Bir felsefi söylemi diğerinden ayıran özgül ayırım, Çotuksöken'in deyişiyle, temelini bu bakış açılarında, felsefeye girilen bu noktalarda bulur; bir bakıma felsefi söylemlerin farklılığının varlık temeli budur.¹

Felsefe tarihi irdelendiğinde, felsefeye girilen, diğer bir deyişle felsefe yapmaya başlanan hareket noktalarının, belli dönemlerde, köklü bir farklılaşma gösterdiği gözlenir. Sözelimi, ilkçağ doğa filozofları, varolanın ontolojik temellerini ve kökenini soruşturmalarının merkezine oturturken², sofistler, dilde ve kültürde varolanı merkeze oturtmuşlar; Platon ve Aristoteles gibi sistemci filozoflar ise, soruşturmalarının merkezine varlığı ya da varolanı almışlardır.³ Daha çok değerler alanına ve mistik olana ilgisiyle ön plana çıkan Helenistik dönem, dilegeleni, düşünüleni ve varolanı değerleri açısından ele almıştır.⁴ Ortaçağ düşünürleri ise, Batıda Hıristiyanlığın, Doğuda İslam'ın etkisiyle felsefi sorunlara, ontolojik bir temel olarak görebileceğimiz Tanrı'nın varlığı ve neliği ile kutsal metinler ekseninde yaklaşmışlardır.⁵ Rönesans'tan itibaren bu yaklaşım belli bir dönüşüme uğramış, odak nokta varolanı nasıl bildiğimiz sorunsalına, insan ve insanın bilme yetilerine odaklanmış, gerçekte ve dilde varolan, düşüncede varolan ekseninde çözümlenmeye çalışılmıştır.⁶ Analitik ve postmodern felsefede gözlemediğimiz gibi son dönemlerde felsefe, daha

¹ Betül Çotuksöken, "Dil-Mantık Filozofu Olarak Abelardus ve Ockham", Ortaçağ Yazıları, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1993, s. 125-126.

² Aristoteles, Metafizik, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 2012, I 3. 983 b 6 vd.

³ Çiğdem Dürüşken, Antikçağ Felsefesi, Alfa Yayınları, İstanbul 2014, s. 173 vd.

⁴ Ahmet Arslan, İlkçağ Felsefesi Tarihi (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikuroskar, Stoacılar, Septikler), İstanbul Bilgi Üniversitesi yayınları, İstanbul 2008, s. 8 vd.

⁵ Betül Çotuksöken-Saffet Babür, Ortaçağda Felsefe, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2000, s. 28 vd.

⁶ Hilmi Ziya Ülken, Yeni Zamanlar Felsefesi, haz.: Hasan Aydın, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015, s. 4 vd.

çok dilde varolana odaklanmış gibi gözükmektedir.⁷ Felsefenin tarihsel serüvenine ilişkin yapılmış bu saptamamızla, belli bir dönemde yaşayan bir filozofun, sadece belli bir varolanı sorunsallaştırdığını söylemek istemiyoruz; elbette filozof dilde, düşüncede ve gerçekte varolanı ve birbiriyle olan ilişkilerini çeşitli açılardan sorunsallaştırır; ancak hareket noktası olarak seçtiği varolan, diğer varlık alanlarına yaklaşımında ona belli bir perspektif ve bu perspektiften kaynaklanan yeni ve farklı ayrıcalıklar sağlar. Nitekim ortaçağ filozofları, temelde zorunlu varlığı (vâcib el-vücûd), diğer bir deyişle Tanrı'yı ve kutsal metinleri merkeze oturtmalarına karşılık, dilde, düşüncede ve mümkün varlık olarak nitelenen dış dünyada varolana da kayıtsız kalmamışlar, ancak dilde, düşüncede ve dış dünyada varolanı sorunsallaştırırken, bunları, Tanrı sorunu ile kutsal metinlerden kaynaklanan ikincil bir sorun olarak ele almışlardır.

Biz bu makalede, ortaçağ Hıristiyan ve İslam dünyasında, daha çok Tanrı ve kutsal metinler sorununa bağlı olarak ele alınan dil, düşünce ve gerçeklik ilişkilerine odaklanmayı ve ortaya konan çözümlerin özelde metafizik genelde felsefe alanındaki izdüşümlerini ve sonuçlarını irdelemeyi hedefliyoruz. Kısa bir makale içerisinde, sorunu kuşatırcasına ele alamayacağımız açıktır; ancak tipolojik bir yaklaşımla, kimi olası sonuçlara ulaşmanın mümkün olduğunu belirtmek gerekir. Bu açıdan makalede, dil, düşünce ve gerçeklik ilişkileriyle yakından ilgili olduğunu düşündüğümüz üç ana soruna odaklanacağız: İlki, dış dünyayı ve kutsal metinlerin içeriklerini kavrama ve bilme; ikincisi, aşkın olan Tanrı'nın neliğini dil ve düşünce içerisinde kavrama ve ifade etme; üçüncüsü ise, ilk iki sorunla doğrudan ilişkili olan tümellerin ontolojik ve epistemolojik konumu sorunudur. Bu üç sorun, ortaçağda birbiriyle ilişkili daha birçok alt sorunun doğup tartışılmasına yol açmış, felsefede yeni yaklaşım ve tutumların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu açıdan anılan sorunları ele almak, ortaçağ felsefesine nüfuz edebilmek için önemli tutamaklar sağlamaktadır. Bu tutamakların, modern felsefeye uzanan yolu görmek açısından da önemli olduğunu anımsatmak gerekir.

2. Gerçekliğin Bilgisi ve Kutsal Metinlerin Yorumbilimi

İster Hıristiyan ister İslam ortaçağında olsun, ortaçağ düşünürü için felsefe yapmaya başlanan, felsefeye girilen nokta ontolojik sorunlara odaklıdır. Bu ontolojik sorunların en önemlileri, Tanrı'nın varlığını gerekçelendirme, Tanrı karşısında diğer varlıkların konumunu belirleme, tanrısal açıklamayı/vahyi temellendirme ve iman ile akıl arasındaki ilişkileri belirlemeye yöneliktir.⁸ Ontolojik anlamda her şeyin kaynağı, Augustinus'un

⁷ Talip Karakaya, "Dilin Felsefi Gücü ve Bu Alanda Yapılan Çalışmalardan Örnekler", Düşüncenin İletişim Aracı Olarak, Edebiyat, Bilim, sanat ve Felsefede Dil, İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2014, s. 58 vd.

⁸ Betül Çotuksöken, "Genel Çizgileriyle Ortaçağ Felsefesi ya da Birkaç Tema", Ortaçağ Yazıları, İstanbul 1993, s. 12-30.

söylemiyle saltık varlık, her şeyin ilk, tek ve evrensel nedeni⁹, Gazzâlî'nin söylemiyle ekmel/yetkin¹⁰, St. Anselmus'un deyişiyle kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyen¹¹ ve diğer varlıklardan zorunlu varlık olması¹² ve varlık ve özün aynılığıyla ayrılan Tanrı¹³, varlık hiyerarşisinin en tepesindedir ve diğer varlıkların varlığı, değeri ve evren içerisindeki yeri, O'na göredir.¹⁴ Yetkin olan tek varlık O'dur, onun yokluğunu düşünmek mantıksal açıdan çelişkiye ve hiçliğe neden olur; diğer varlıklar, O'nun varlığı karşısında ontolojik anlamda olasıdır (mümkün el-vücûd).¹⁵ Nedensiz ve varlığı zorunlu olan ve tüm yetkinlikleri kendisinde toplayan Tanrı, sadece varlık hiyerarşisinin nedeni olarak onu yaratmak ve yönetmekle kalmaz; aynı zamanda varlık hiyerarşisinde yüce/tanrısal ile aşağı/maddî âlem arasında orta bir yerde bulunan, bedeni ve duyularıyla aşağı, aklı ve ruhuyla yukarı âleme dönük olan insana vahiy aracılığıyla bilgi ve değerlere yönelik tümel hakikatleri de sunar. Bu açıdan ortaçağ düşünürü için, okunması gereken iki kitap söz konusudur:

İlki, evren yani mümkün varlık Tanrı'nın yaratısı olduğu için O'nun göstergeleri ve hikmetleriyle doludur; bu göstergeleri ve hikmetleri evren kitabında okumak, göstermek ve oradan O'nun varlığına ve niteliklerine ulaşmak gerekir.

İkincisi, Tanrı, insanlığa dönük istemlerini, özlü bir dille, insanlar içinden seçtiği peygamberler aracılığıyla iletmiştir¹⁶; bu iletilerin yer aldığı kutsal metinler anlaşılmalı ve anlatılmalıdır.

Şu halde, evrendeki tanrısal göstergeleri ve hikmetleri görmek ve kutsal kitapta verilmiş olan özlü hakikatin anlaşılması ve kavranması ortaçağ düşünürü için önemli bir sorun olarak ortaya çıkar.¹⁷ Sorunun

⁹ Saint Augustinus, İtiraf, çev: Dominik Pamir, İstanbul 1999, s.14-17; Saint Augustine, The City of God, trans.: Marcus Dods, New York 1950, s. 381

¹⁰ Gazzâlî, Tehafüt el-Felâsife, tahkik: Maurice Bouyges, Beyrût 1927, s.138 vd.

¹¹ Anselmus, Monologion and Proslogion, trs.: T. Williams, Hackett Publishing, 1996, s. 99 vd.

¹² İlhan Kutluer, İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İz Yayınları, İstanbul 2002, s. 47 vd.

¹³ S. Hossein Nasr, "Existence (wucûd) and Quiddity (mâhiyyah) in Islamic Philosophy", International Philosophical Quarterly, XXIX, 1989, 409 vd.; Thomas Aquinas, Varlık ve Öz, çeviren: Oğuz Özügöl, Say Yayınları, İstanbul 2007, s. 101 vd.

¹⁴ Betül Çotuksöken, "Genel Çizgileriyle Ortaçağ Felsefesi ya da Birkaç Tema", s. 16.

¹⁵ Fârâbî, Uyûn el-Mesâ'il fi el-Mantık ve Mebâdî' el-Felsefe el-Kadîme, Kahire 1910, s. 4-5; Thomas Aquinas, Varlık ve Öz, s. 101 vd.; Gülnihal Küken, Doğu-Batı Felsefî Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması, Alfa Yayınları, İstanbul 1996, s. 154 vd.

¹⁶ Burada İslam ile Hıristiyanlık arasındaki köklü farka değinmek gerekir. İslam Yahudi geleneğinde olduğu gibi insan peygambere gönderme yapar ve Adem'den itibaren peygamberler silsilesine yer verir; Hz. Muhammed'i son peygamber sayar. Hıristiyanlıkta da peygamberlik kurumu vardır; ancak İsa Mesih, salt insani bir peygamber değil, aynı zamanda Tanrı'nın yeryüzünde bedenleşmesini temsil eder. Hz. İsa'ya yüklenen insani ve tanrısal yönün doğasının ortaçağ Hıristiyan düşüncesinde köklü tartışmalara yol açtığını belirtmek gerekir.

¹⁷ Etienne Gilson, Ortaçağda Felsefe (Patristik Başlangıcından XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar), çeviren: Ayşe Meral, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003, s. 11 vd.

çözümü, doğal olarak insanın bilişsel yetilerini, bilgi olanaklarını çözümlenmeyi, tanrısal hakikat, dil ve düşüncede ifadesini bulduğu için dil, düşünce ve gerçeklik ilişkilerini irdelemeyi zorunlu kılar.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, metafiziği yadsıyan modern filozofun aksine ortaçağ düşünürü ya da filozofu için bilgi nesnesi olan gerçeklik, salt maddî gerçeklikten ibaret değildir; gerçekliğin ruhsal ve aşkın bir boyutu bulunmaktadır ve bu boyut diğerine göre daha gerçektir. Zira beş duyuya konu olan nesnel gerçeklik, aşkın olandan pay alan, ancak onun gölgesi mesabesinde olan bir gerçekliktir. Ortaçağ İslam filozoflarının meşhur örneğiyle söylemek gerekirse, aşkın olan Güneş ise, nesnel gerçeklik onun ışığı durumundadır.¹⁸ Bu açıdan beş duyuya konu olan gerçekliğe gerçek anlamda varlık atfetmek imkânsızdır; onun varlığı olasıdır, Gazzâlîci söylemle Tanrı karşısında varlığı mecazidir.¹⁹ Nitekim İster Hıristiyan isterse Müslüman düşünürlerin görüşlerine kabaca bir göz atacak olursak, bu düşünürlerin somut, görülebilir ve algılanabilir olanı, yani duyulara konu olan nesnel gerçekliği, kendinde varlığı olmayan, mecazi ve sanal; görülmeyeni ve algılanamayanı, bütünüyle zihinsel-ruhsal ve aşkın olanı saltık gerçek olarak kabul ettikleri görülür. Öyle anlaşılıyor ki, ortaçağ düşünürlerinin dinsel inanışları ile ilişkili olan bu anlayış, Aristoteles ve Platon gibi ilkçağ düşünürlerine değin geriye gitmektedir.²⁰ Nitekim Parmenides'ten²¹ gelen bir geleneği izleyen Platon, özellikle, içinde bulunduğumuz nesnel varlıklar dünyasının, Herakleitos'un²² da dikkati çektiği gibi, aynı kalmayan, hep değişim ve dönüşüm içinde olan bir dünya olması ve kendisini duyulara açması nedeniyle, bu dünyaya ilişkin bilgimizin ancak sanı (*doksa*)'dan ibaret olabileceğini, gerçek bilginin değişmez olanla ilgili olması gerektiğini ve bunun da ancak akıl (*nous*) sayesinde elde edilebileceğini ileri sürer.²³ Aynı geleneği izleyen Aristoteles de, bu dünyaya ilişkin ister iç ister dış duyularımızla elde edebileceğimiz algılarımızın kesinlikten uzak, yanılgılara açık algılar olduğunu; kesin ve yanılmaz

¹⁸ Bu örneğin dışında farklı örnekler de kullanılır. Sözgelimi Gazzâlî, yer yer, görünen evren saltanat evrenine göre, öze nispetle kabuk; insana nispetle gölgesi; ağaca nispetle ağacın meyvesi benzetmelerine baş vurur. Gazzâlî, *Miškât el-Envâr*, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî içinde, cilt: IV, Beyrût 1986, s. 13-14.

¹⁹ O şöyle der: "Tanrı'nın dışındaki varlıklar Tanrı ile vardır. Bu yüzden onların kendinde varlıkları yoktur. Onların varlıkları kendinde varlık olmadığı için mecazidir." Gazzâlî, *Ravda et-Tâlibîn ve Umde es-Sâlikîn*, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî içinde, cilt: IV, Beyrût 1986, s. 52-53

²⁰ Mehmet Dağ, "Gerçek ve Sanal Üzerine Düşünceler", OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 16, Samsun 2003, s. 29.

²¹ W. Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, çev.: S. Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul 1984, s. 75 vd.

²² W. Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, s. 57 vd.

²³ Platon için bkz., T. Gomperz, *The Greek Thinkers*, İng. çev.: G. G. Berry, cilt: III, Londra 1964, Book V, Chapter VIII, s. 1 vd.; onun *Phaedon* adlı yapıtı bu konuda önem taşır; yine onun Sokratik diyaloglarından *Crito*'da Sokrates'in *daemon*'undan söz eder (bkz., T. Gomperz,, *The Greek Thinkers*, cilt: II, Book IV, Chapter IV, s. 87 vd.

alguların tamamıyla akılda bulunabileceğini vurgular.²⁴ Böylelikle her iki düşünür, epistemoloji ve ontolojiyi birleştirmekte, duyu nesnelere bilgisini sanı/doxa, duyuların gösterdiği gerçekliği sanal; aklın nesnelere bilgisini gerçek anlamda bilgi/episteme, aklın gösterdiği gerçekliği ise saltık gerçeklik saymaktadır. Dağ'ın da ifade ettiği gibi gerek Platon'un gerekse Aristoteles'in burada sözünü ettiğimiz "aklını" zihinle karıştırmamak gerekir. Zira onların akıl dedikleri şey, zihin gibi, kendi deyişleriyle, aşağılık duyularla bağlantısı olan bir şey değildir; tamamıyla kutsanmış, tanrısal bir şeydir; zihnin ulaşamayacağı olağanüstü bir işlevi yerine getirir; bizi Platon'un ideaları ya da Aristoteles'in suretleri/biçimleri ile buluşturur.²⁵ Bu bakış açısı dinsel dünya görüşüne de uygun düştüğü için ortaçağda hem Hıristiyan hem de Müslüman düşünürlerce hemen benimsenmiş, Batıda neredeyse XVI. yüzyıla, İslam dünyasında ise 18. yüzyıllara değin geçerliliğini korumuştur. Savımızı temellendirmek için biri Müslüman diğeri Hıristiyan geleneğine dayanan iki düşünürden örnek vermek aydınlatıcı olacaktır.

Bir Müslüman düşünür olarak İbn Sînâ gerek dış duyular (dokunma, tatma, koklama, görme ve işitme) gerekse iç duyular (ortak duyu, tasarlama, bellek, imgeleme ve kuruntu yetileri) sayesinde ancak sanılara ulaşabileceğimizi; çünkü bu türden algılama ve kavramaların uzaysal-zamansal değişkenlik koşullarından bağımsız olamayacağını; ancak akılla kavranan uzaysal-zamansal koşullardan bağımsız olana gerçek anlamda bilgi diyebileceğimizi ileri sürer. Bu açıdan onca, idrakin üç derecesinden ikisi olan duysal ve vehmî idrak tikeller ve sürekli değişip dönüşenlerle ilişkili olduğu için gerçek bilgi vermez; bilgi ancak idrakin üçüncü aşaması olan ve tümele yönelen akılsal idrak ile gerçekleşir; akılsal idrak ise ancak ve ancak insanın dışında bir ilke olarak kabul edilen etkin akılla (onca bu dindeki Cebraîl meleği ile özdeştir) ilişki kurularak gerçekleşir.²⁶ Bu anlayışın, Fârâbî ve İbn Rüşd gibi diğer İslam filozoflarında da izdüşümlerinin bulunduğunu kaydetmek gerekir.²⁷ Bir Hıristiyan düşünür olan Thomas Aquinas ise, dış duyularla yani beş duyu ile tikellerin sanısal bilgisinin elde edilebileceğini, gerçek bilginin ise akıl aracılığıyla nesnelere dünyasından tümellerin soyutlanmasıyla oluştuğunu ileri sürer. Onca, nesnelere dünyasına ait tikellerdeki suretler tedrici bir soyutlama süreciyle iç duyulara yani hayal gücü ve hafızaya iletilir; burada soyutlama süreci devam eder; asıl soyutlama akıl düzeyinde gerçekleşir. İç ve dış duyular aldatıcıdır; bu açıdan onların verdiği bilgi değil sanıdır; gerçek bilgi tanrısal olana açık olan akıl, diğer bir deyişle tanrısal ışıkla aydınlanan akıl aracılığıyla elde

²⁴ Aristoteles için bkz., *De Anima*, III 5, 430a, 10-20; *Metaphysica*, 1049b, 24; 1072b, 14, 24).

²⁵ Mehmet Dağ, "Gerçek ve Sanal Üzerine Düşünceler", s. 29-30.

²⁶ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, neşr.: Fazlur rahman, Oxford University Press, 1970, s. 41 vd.; Mehmet Dağ, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", İbn Sînâ, Ölümünün Bininci Yılı Armağanı 1984, TTK Basımevi, Ankara 1984, s. 343 vd.

²⁷ Mehmet Dağ, "Kur'an'daki Temelleri Işığında İslam Kültüründe Bilgi Anlayışı", *Bilim ve Ütopya Dergisi*, sayı: 42, İstanbul 1997, s. 45 vd.

edilir; aklın elde ettiği bu bilgi, gerçeğe uygun bilgidir.²⁸ Tanrısal ışıkla aydınlanan akıl düşüncesi, Boethius, St. Augustinus, Abelardus, St. Anselmus gibi diğer Hıristiyan ortaçağ düşünürlerinde de karşılaşılır.²⁹ Bu duruma dikkat çeken Çotuksöken şöyle der:

“İnsan bu dönemde (ortaçağ) bir akıl varlığı olarak değerlendirilir her şeye karşın; ama bu akıl kendi kendine dayanan bir akıl değildir. Tanrısal akla bağlı olan bir akıldır.”³⁰

Görüldüğü gibi, gerek İbn Sînâ'nın gerekse Thomas Aquinas'ın akıl diye nitelediği yeti, bugün anladığımız, çoğu kez zihin anlamında kullandığımız akıl değildir; tanrısal olana açık, tanrısal ışığa dönük bir tür sezgi gücüdür; bir diğer deyişle Tanrı ile bağlantı kurabilecek bir güçtür. Nitekim her iki düşünür de, sözü edilen bu aklın, metafizik bir ilke olan etkin akılla ilişki kurarak tanrısal aydınlanmayla bilgi elde edebileceğini savunur. İnsana ait olan edilgin akıl, tanrısal olan etkin aklının etkinliğiyle tümelin bilgisine ulaşır. Bu nedenle bu türden bilgi, tanrısal kaynaklı olarak kabul edildiği için, peygamberlerin ve filozofların ayrıcalığıdır.³¹ Bu türden bilginin filozofların da ayrıcalığı olduğu Platon'dan gelen, Yeni-Platoncu ve Stoacı düşüncede geliştirilen bir gelenektir. Bir soyutlama ve tanrısal sezgiyle elde edilen tümele yönelik bilgi, gerçekliği olduğu gibi yansıtır; zira Aristoteles'te olduğu gibi, ortaçağ düşünürlerine, sözgelimi Anselmus'a göre, insan aklı hakikati olduğu gibi yansıtır; dil ise bu hakikati açıklamada bir araçtır.³² Aynı şeyi duyuların verdiği sanı için ileri sürmek mümkün değildir. Şu halde, ortaçağ düşünürü için, seçkin insanlar, bilişsel yetileriyle nesnelere dünyasındaki tanrısal göstergeleri görebilir; hakikatin bilgisini olduğu gibi elde edebilir. Anlaşıldığı kadarıyla gerçekliğe upuygun olduğu düşünülen bu bilgi metafiziğe odaklıdır; açıklama biçimi olarak da erekselci bir doğaya sahiptir ve bizi Tanrı ve tanrısal hakikatlerle buluşturur.

Tanrısal açıklanmaya/vahye dayalı bilgilere gelince, bilindiği gibi o da kendisini insanlığa dil aracılığıyla açmaktadır. Tanrısal kabul edilen, bir diğer deyişle Tanrı sözü olarak görülen bu bilginin de gerçekliği olduğu gibi yansıttığı düşünülür; ancak bir farkla; o fark şudur: Vahyî bilgi, bütünüyle olmasa da ortaçağ düşünürlerine göre özünde simgeler de barındıran bir dil

²⁸ Gülnihal Küken, Doğu-Batı Felsefi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması, s. 111 vd.; Süleyman Dönmez, Aquin'li Thomas'ta Teoloji-Felsefe İlişkisinin Bilim, Bilgi ve İnanç Kavramları Bağlamında Temellendirilmesi, AÜSBE, Doktora Tezi, Ankara 2003, s. 50 vd.

²⁹ Anthony Kenny, Medieval Philosophy, Oxford University Press, New York, 2005, s. 159 vd.; Betül Çotuksöken, “Ortaçağ ve Renaissance Üzerine Kimi Temel Bilgiler”, Ortaçağ Yazıları, İstanbul 1993, s. 34-35.

³⁰ Betül Çotuksöken, “Ortaçağ ve Renaissance Üzerine Kimi Temel Bilgiler”, s. 34.

³¹ Mehmet Dağ, “İbn Sînâ'nın Psikolojisi”, s. 374 vd.; Süleyman Dönmez, Aquin'li Thomas'ta Teoloji-Felsefe İlişkisinin Bilim, Bilgi ve İnanç Kavramları Bağlamında Temellendirilmesi, s. 55 vd.

³² Betül Çotuksöken-Saffet Babür, Metinlerle Ortaçağda Felsefe, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2000, s. 48.

kullanır. Nitekim Hz. İsa'nın göl kenarında yaptığı vaaz³³ ile İslamî öğretilerde gündeme gelen muhkem-müteşabih³⁴ ayrımları açıkça buna delalet eder. İslam filozofları, Fârâbî'den İbn Rüşd'e bilgi sorununu ele alırken vahiy sorununu da ele almışlar, bilgiyi daha öncede belirttiğimiz gibi tanrısal sezgiye açık akıl gücüyle ilişkilendirirken, vahiy ve peygamberliği, daha çok hayalgücü/muhayyile yetisiyle ilişkilendirmişler ve bu yetinin akli yetiye nazaran simgeler üretme özelliği üzerinde durmuşlardır.³⁵ Fârâbî, bu simgelerin insanların yetilerine ek olarak toplumun kültürüyle ilişkilendirmesi açısından özgün bir konuma sahiptir.³⁶ Dinin ya da vahyî bilginin simgesel yönü, hakikati sıradan insanlara kültür düzeyleri ve bilgi birikimleri doğrultusunda anlatmayı hedefler. İbn Rüşd'ün deyişiyle, vahiy özü gereği her gruptan insana, beyazına da siyahına da, avamına (sıradan halk) da havasına (seçkinler) da seslenir; bu açıdan dinde hem yalın hem de simgesel hakikatler önemli bir yer edinir.³⁷

Hıristiyan ortaçağında, Tevrat'ın kimi ifadelerini simgesel sayıp yorumlamaya yönelik Philon'un³⁸ geleneğinin sürdürüldüğü görülür. Sözgelimi Clemens, dinsel metne yorumbilimsel açıdan yaklaşmakta, metnin biri literal diğeri içsel olmak üzere ikili bir anlam öbeğine sahip olduğunu ileri sürmektedir. Onca literal anlam, bir ifadenin sadece dış/görünen yüzünü temsil etmektedir. Oysa içsel/özel/hakiki anlam, olayın, sözün ya da varlığın dış anlam ve mahiyetinden öte, onun gizil, bilinmeyen görünmeyen taraflarını ifade eder. Ona göre bu gizil ve örtük anlam, sadece gnostik din ve kültüre sahip olan din adamları ve bilginlere kendini açmaktadır. Bu açıdan içsel anlamı herkes bilemez; bu seçkinlerin işidir. Ona göre kutsal metnin literal anlamına bağlı kalan sıradan insanlar basit bir inanca ulaşabilir; gerçek iman içsel anlamda açığa çıkar.³⁹ Aynı anlayışı sürdüren Origenes, kutsal kitabın dilinin son derece gizemli ve esrarengiz olduğunu, insanın beden, nefis ve ruhsal yapısına bağlı olarak üçlü bir anlamının bulunduğunu ileri sürer. Ona göre, insanın bedensel yapısına literal; nefsi yapısına tinsel; ruhsal yapısına içsel anlam karşılık gelir. Onca literal anlam, sıradan insanlara, psişik ve manevi anlam ise seçkinlere özgüdür.⁴⁰ Aynı yorumcu geleneğin St. Agustinus ve St. Anselmus gibi düşünürlerce de sürdürüldüğü söylenebilir.⁴¹ Bu açıdan ortaçağda, dilde varolanın yorumu oldukça önemlidir. Bu yorumcu gelenek, din dilini simgesel bir forma sokarak, bir ölçüde, dönemin bilgi birikimini dinsel metinle ilişkilendirmek gibi önemli bir amaca hizmet eder. Nitekim

³³ İncil, Markos 4:1; Luka 8: 4-15.

³⁴ Kur'an, Hud Suresi, 1; Zümer Suresi, 23; Ali İmran, 7.

³⁵ Mehmet Dağ, "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", OMÜİF Dergisi, sayı: 5, Samsun 1991, s. 11 vd.

³⁶ Fârâbî, Erâ' Ehl el-Medîne el-Fâzıla, Beyrut 1995, s.143-144

³⁷ İbn Rüşd, Fasl el-Makâl, Felsefe-Din İlişkileri, haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985, s. 163-164

³⁸ Ahmed ali Zühre, ez- Zâhir ve el-Bâtın: Felsefe et-Te'vîl fi ed-Diyane es-Semaviyye, Kahire 1987, s. 19 vd.

³⁹ Ahmed Ali Zühre, ez- Zâhir ve el-Bâtın, s. 42-43.

⁴⁰ Ahmed Ali Zühre, ez- Zâhir ve el-Bâtın, s. 55 vd.

⁴¹ Zeki Özcan, Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma, Alfa Yayınları, İstanbul 1999, s. 5-6.

simgelerin yorumlarına bir göz gezdirildiğinde dinle dönemin felsefi birikimi arasında bir uzlaşma kurulmak istendiği, dönemin doğru kabul edilen bilgilerinin simgelerin içine yerleştirildiği gözlenir. İslam dünyasına bakıldığında, İslamın kuzeye yayılmasından itibaren dinsel metne yorumbilimsel yaklaşımın ön plana çıktığı, dilsel çalışmaların Kur'an'ı anlama ve yorumlama güdüsü tarafından tetiklendiği görülür. Te'vil kavramsallaştırması altında sürdürülen bu çabada, metafizik ifadelerin yorumunda kelâm çevrelerinde bilâ keyfe (nasıllığı bilinemez), muhâlefetün lil havâdis (yaratıklara benzememe) gibi ilkelerin ön plana çıktığı⁴², felsefi çevrelerde ise, sözcüğü İbn Sînâ'da dinsel metinlerin eski Yunan birikimi doğrultusunda yorumlandığı gözlenir.⁴³ Aynı anlayış kimi iz düşümlerinin Gazzâlî'de de yer aldığı görülür.⁴⁴ Ancak yorumların sıradan insanlara açılması konusunda ciddi tereddütler söz konusudur. Örneğin Gazzâlî'ye göre, Kur'an hem muhkem hem de müteşabih ifadeler içerir; bu müteşabihleri sıradan halkın olduğu gibi kabul etmesi gerekir. Onların gerçek anlamını ise, ancak seçkinler bilir.⁴⁵ Aynı anlayışı sürdüren İbn Rüşd, müteşabih deyişlerin anlamını, halka açıklamayı yasaklar; zira müteşabihlerin gerçek anlamını onlara açıklamak onları hakikat düşmanı yapar.⁴⁶

Öyle görünüyor ki, ortaçağ düşünürleri, gerek doğuda gerekse batıda, dinsel metnin dil içerisinde hakikati yansıttığına inanmakla birlikte, onun kimi unsurlarını simgesel sayıp, bu simgeleri yorumlama işini seçkinlere bırakmakta; bu simgesellikle dinsel dilde bir gizem ve sır oluşturmaktadır. Kuşkusuz bu gizem ve sır onlara epistemik bir ayrıcalık da sunmaktadır. Zira bu ayrıcalık sayesinde Hıristiyan dünyasında kilise, İslam dünyasında ise ulema ya da seçkinler, dinsel metni anlama ve yorumlama özgürlüğünü kendilerine özgü kılmış olmaktadır; halkı kendilerine bağlamaktadırlar. Bu bağlamda, Fârâbî'nin belli kayıtlarla değindiği, dil-kültür ilişkisinin ortaçağlarda büyük ölçüde görmezden gelindiğini kaydetmek gerekir; bu nedensiz değildir; dil-kültür ilişkisini tartışmak, kutsal metni beşeri olanaklarla sınırlama tehlikesi taşımaktadır. Oysa ortaçağ düşünürü, kutsal metni mümkün olduğu kadar aşkınlaştırma ve onu bir sır ve gizem perdesi içine sokma eğilimindedir. Dinin simgesel dil kullandığı anlayışı İslam ve Hıristiyan dünyasında hala oldukça yaygındır ve dini çağa göre yeniden yorumlamak gerektiği ilkesinin bu temelde meşrulaştırılmaya çalışıldığı gözlenir.⁴⁷

⁴² Hüseyin Doğan, İlk Dönem İslam Kelâmcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te'vil Problemi, Samsun 2011, s. 38 vd.

⁴³ Bu bağlamda İbn Sina'nın kimi Kuran ayetlerine yönelik tefsir içerikli risalelerini anımsatmak gerekir. Bu konuda Mesut Okumuş, Kur'an'ın Felsefi Okunuşu-İbn Sînâ Örneği, Araştırma Yayınları, Ankara 2003, s.115

⁴⁴ Hasan Aydın, Gazzâlî, Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri, Naturel Yayınları, Ankara 2005, s. 57 vd.

⁴⁵ Gazzâlî, el-İktisâd fi el-İ'tikâd, tahkik: İ. Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay, Nûr Matbaası, Ankara 1962, s. 52-53.

⁴⁶ İbn Rüşd, Fasl el-Makâl, s. 140, 150 vd..

⁴⁷ Hasan Aydın, Postmodern Çağda İslam ve Bilim, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2008, s. 65 vd.

3. Bilgi Nesnesi Olarak Tanrı'nın Varlığı ve Neliği Sorunu

Ortaçağ düşünürünü en çok ilgilendiren temel sorunsallardan birisi, kuşkusuz Tanrı'nın varlığını ve neliğini bilme sorunudur. Bu sorun da dil, düşünce ve gerçeklik ilişkilerine yönelik, özellikle dilin metafizik alanda kullanımında önemli problemler doğurmaktadır. Ortaçağ düşünürü, modern düşünürün aksine, Tanrı'nın varlığını bir bilgi konusu haline getirebileceğini düşünür; kimisi onun varlığının, paradoksal bir biçimde varlığını sanallaştırdıkları evrenden hareketle yani kozmolojik kanıtlarla akıl aracılığıyla kanıtlanabileceğini, kimisi bunun mistik sezgilerle olası olduğunu, kimisi ise onun varlık bilgisinin doğuştan ya da a priori olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁸ Ancak Tanrı'nın neliği sorununa gelindiğinde durum farklılaşmaktadır. Özellikle nelik sorunuyla ilgili sıfatlar sorunu gündeme geldiğinde, farklı tasarımlarla karşılaşılır.⁴⁹ Bu bağlamda yorumbilim ve dil sorunu yeniden ön plana çıkar. Sorunun iki yönü bulunmaktadır; ilki, dilin aşkın gerçekliği olduğu gibi yansıtıp yansıtmadığı; ikincisi ise, insan aklının bu gerçeği doğrudan kavrayıp kavrayamadığıdır. İlk sorun, oldukça çetrefilli bir sorundur ve ikinci sorunla iç içedir. Çetrefillidir; zira kutsal metinler, Tanrı'nın var ve bir olduğunu, yaratıcı olduğunu, adil olduğunu, bilgili olduğunu vb. söylemektedirler. Hatta Tanrı'ya gelme, gitme, oturma, göz, işitme, görme, intikam alma, kıskanma, babalık vb. nitelikler de yüklemektedirler. Bu deyişler ne anlama gelmektedir? Bunlar gerçek mi, simgesel mi, yoksa mecazi söylemler midir? Öte yandan, Tanrıya iliştiğimiz vardır, birdir, yaratıcıdır, görür, işitir, bilir gibi önermelerle ne anlatmak istiyoruz? Bu sorular ekseninde gerek Hıristiyan gerekse İslam ortaçağında köklü tartışmalar görülür. Sözelimi Gazzâlî, epistemolojik bir temelden yola çıkarak, insan düşüncesinin Tanrı'nın neliğini bilip bilemeyeceği, dilin tanrısal hakikati ifade edip edemeyeceğini felsefi bir düzlemde sorgular. Nitekim o, Tanrının neliği hakkında konuşmaya başlamadan önce, Tanrı'nın neliğinin bilinip bilinmeyeceği sorusunu ortaya atarak işe başlar. Onca bu soru yaşamsal öneme sahiptir, çünkü Tanrı'nın neliği hakkında ileri sürülen tüm argümanların ve kavramların değeri bu soruya verilen yanıtla bağlıdır. O, Tanrı'nın neliği bilinebilir mi sorusuna yanıt ararken insanın duyularının, tasavvurlarının ve aklının sınırlılığına gönderme yaparak işe başlar ve böylelikle daha baştan soruya verilecek olumlu bir yanıtın önünü kesmeye yönelir.⁵⁰ Ona göre, insanın aklıyla Tanrı hakkında konuşmaya başladığında, analogi (temsîl), benzeşim (teşbîh) ve örneklere (misâl) baş vurmadan başka yolu yoktur⁵¹; zira insan, ancak tecrübe alanına giren şeyleri hakkıyla bilebilir. O, özellikle sıradan insanlar söz konusu olduğunda analogi, temsil ve misalden kaçınmanın yolunun bulunmadığını söyler, zira sıradan insanın örneği bulunmayan bir şeyi

⁴⁸ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1992, s. 27 vd.

⁴⁹ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 112 vd.

⁵⁰ Gazzâlî, *el-Maksad el-Esnâ fi Şerh Esmâ' Allah el-Husnâ*, tahkik: Ahmed Kabbânî, Beyrût, tarihsiz, s. 28.

⁵¹ Gazzâlî, *el-Maksad*, s. 32.

kavraması olanaksızdır.⁵² Acaba analogilere başvurarak Tanrı'nın neliği hakkında doğruya ulaşan anlamlı/olumlu bir sonuca ulaşılabilir mi? Onun bu soruya verdiği yanıt oldukça özgündür. O, tanrısızlık özünü bilme konusunda, olası iki yolun olduğunu ileri sürer. Bunlardan ilki, en doğru yol olan doğrudan bilme, ikincisi ise, eksik olan dolaylı bilme yoludur. Ancak onca doğrudan bilme olanaksızdır; bu yol, insana kapalıdır. Çünkü 'Tanrı'nın özü, kavrama, duyuların ve uslamaların ötesindedir'.⁵³ Kaldı ki, Gazzâlî'ye göre bir şeyi tam olarak bilmek için o şey olmak gerekir. Yani Tanrı'yı bilebilmek için Tanrı olmak gerekir.⁵⁴ Bu, tanrısızlık özünü neliğini, Tanrı'dan başkası bilemez anlamına gelmektedir. Nitekim o şöyle demektedir:

"Diyebilirim ki, tanrısızlık özelliğini (tanrısızlık özünü) ancak Tanrı ya da O'nun eşi ve benzeri olan bilir. Ancak O'nun eşi ve benzeri olmadığına göre, O'nu O'ndan başkası bilemez."⁵⁵

Eksik olan dolaylı yol ise, analogilere, örneklere, teşbihe başvurarak tanrısızlık özünü bilmeyi amaçlar. Bu yüzden Gazzâlî bu yolun meşru bir yol olup olmadığı sorusuna yanıt arar. Onca, Tanrı'nın benzeri (misli) yoktur; fakat onun ne olduğunu anlamak için konu uygun örneklerle anlatılabilir; çünkü şeriat buna izin vermiştir. Nitekim bu yola, Tanrı hiçbir şeye benzemez, diyen Kur'an da başvurmaktadır. Bu nedenle, teşbihe yol açacağı düşüncesiyle bu yola karşı çıkmak anlamsızdır; çünkü benzerlik, ancak tüm niteliklerde (küllî vasfın) ya da Tanrısızlık özelliğinde ortaklığı gerektirir. Örnek bir şeyi aydınlatmak için verilir; oysa benzer bir şeyin aynı demektir.⁵⁶ Gazzâlî anılan yolun sıkıntılara yol açabileceği gerekçesiyle, bu yola, ancak aciz kalındığında başvurulabileceğini belirtir. Aynı zamanda, onca bu yol, epistemolojik açıdan insanda sadece bir kuruntu (ihâm) oluşturur, gerçekliği olduğu gibi yansıtmaz.⁵⁷ Gazzâlî, bu yolun epistemolojik açıdan eksikliğini, cinsellikten seçtiği bir örnekle şöyle ifade eder:

"Bir çocuk ya da iktidarsız, bize cinsel birleşmenin neliğini (mâhiyet) ve tadını kavrama yolunu sorsa, bu konuda iki yolun olduğunu söyleriz. Ya onu, kendi niteliklerinden yola çıkarak anlatacağız ya da şehvet olgusuna ulaşınca kadar sabret; o zaman cinsel ilişkiye girer, sevişerek onun neliğini ve tadını öğrenirsin, diyeceğiz. Gerçek bilgiye ulaştıran, bu ikinci yoldur. Birinci yol ise, bir kuruntu (ihâm) yaratmaktan öteye gitmez.

⁵² Gazzâlî, İhyâ' Ulûm ed-Dîn, cilt: I, Beyrût, tarihsiz, s. 94.

⁵³ Gazzâlî, el-Maksad., s. 46; el-İktisâd fî el-İ'tikâd, s. 49.

⁵⁴ Gazzâlî, el-Maksad. s.31-33.

⁵⁵ Gazzâlî, el-Maksad., s.30. Aynı anlayış için Kimya-yı Saâdet, çeviren: A. Faruk Meyan, Bedir Yayınevi, İstanbul 1979, s. 46; Ravza et-Tâlibîn ve 'Umde es-Sâlikîn, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî içinde, cilt: IV, Beyrût 1986, s. 38.

⁵⁶ Gazzâlî, el-Meznûn bihi alâ Gayr Ehlihi (el-Mednûn el-Kebîr), Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî, cilt: II, Beyrût 1986, s. 127.

⁵⁷ Gazzâlî, el-Maksad., s. 32.

Cinsel birleşmeyi, tatlı diye adlandırılan bir nesneye benzetmekten ibarettir. Fakat kendisinde şehvet meydana gelir ve sevişirse, onun ne neliğinin ne de tadının şekere benzediğini ve gerçek tadın hayal ettiği biçimde olmadığını kesin olarak anlayacaktır.”⁵⁸

Gazzâlî bilinmezci tutumunu, ‘her bilinen şey, bilenin kudret ve tasarrufu altındadır; Tanrı’nın insanın kudret ve tasavvuru altında olduğunu söylemek Tanrılığa aykırıdır’⁵⁹ diyerek mantıksal bir gerekçeye de dayandırır ve daha ileriye götürerek, tanrısal öze ilişkin olarak, daha çok İslam filozoflarının kullandıkları zorunlu varlık nitelemesi konusunda şöyle der:

“Eğer sen, var olması olurlu olan her şeyi, varlık alanına çıkararak, zorunlu varlık (el-vâcib el-vücûd) sözümüzün O’nun hakikatinden ibaret olduğunu söylersen, yazık sana derim.(...) Bu türden sözler, O’nun özünün dışında olumlama ve olumsuzlama yoluyla, özüne iliştirilen şeylerden haber vermektedir. Öyleyse bunlar, sadece (neliği bilinmeyen), adlar, nitelikler ve ilintilerden ibarettir.”⁶⁰

Gazzâlî söylemini sürdürerek tanrısal niteliklerle ilgili şöyle der:

“Eğer insan, Tanrı’nın özünün neliğini (mâhiyet) ve gerçekliğini (hakikat) bilemiyorsa, yani bu olursuzsa, onun isim ve niteliklerini tam bir kavrayışla (ma’rife) bilebilir mi, diye sorarsan, deriz ki: Hayır, bunu da tıpkı tanrısal özün neliğini ve gerçekliğini bilme konusunda olduğu gibi, sadece Tanrı tam ve gerçek olarak bilebilir. Çünkü biz, bir özün bilgin olduğunu bildiğimizde, neliğini ve gerçekliğini kavrayamadığımız, açık olmayan (mübhem) bir varlığı bilmiş oluruz. Yani, o kişinin, bilgi niteliğine sahip olduğunu kavrarız. Eğer biz, bilgi niteliğinin içeriğini (ma’lûmihi) gerçek ve hakikatine uygun olarak bilirsek, o kişinin, bilgin olduğuna dair bilgimiz tam olur. Aksi halde, tam olmaz. Oysa, hiç kimse, Tanrı’nın bilgisinin neliğini ve gerçekliğini bilemez. Onu sadece, o bilgiye sahip olan ya da o bilginin benzerine sahip olan bilir. Bu ise, olursuzdur; çünkü o bilgiye, Tanrı’dan başkası sahip olamaz. Şu halde, Tanrı’nın bilgisinin neliğini ve gerçekliğini, Tanrı’dan başkası bilemez. (...) Tanrı’nın bilgisi, asla varlıkların bilgisine benzemez. Bu durumda, halkın, Tanrı’nın bilgisine ilişkin bilgisi, gerçek bilgi değildir. Sadece kuruntu (ihâm) ve benzeşime (teşbîh) dayalıdır. (...) Tanrı’nın kudretine dair bilgimiz de böyledir.”⁶¹

⁵⁸ Gazzâlî, Me’âric fî Medarici Ma’rife en-Nefs, Beyrut 1986, s. 130. Benzer deyişler için Mişkât el-Envâr, Mecmu’a er-Resâ’il el-İmâm el-Gazzâlî içinde, cilt: IV, Beyrût 1986, s. 28.

⁵⁹ Gazzâlî, Mişkât el-Envâr, s. 29.

⁶⁰ Gazzâlî, el-Maksad., s. 31.

⁶¹ Gazzâlî, el-Maksad., s. 36-37. Gazzâlî’nin Tanrı’nın neliğine ilişkin yürüttüğü tartışmanın ayrıntıları için “Gazzâlî’nin Dinî-Felsefî Düşüncesinde Tanrı’nın Neliği Sorununa Epistemolojik Bir Yaklaşım, Kader, 5: 2, 2007, s. 85-94.

Sicistânî'nin, aynı anlayışı daha ileri bir boyuta taşıyarak, Yeni-Platonculuğun etkisiyle Tanrı'ya vardır, etkindir, yaratıcıdır vb. deyişler iliştip iliştiremeyeceğimizi tartıştığı görülür. Zira o da, Plotinus gibi Tanrı'yı varlığın bile ötesine yerleştirmektedir.⁶² Ancak onun anılan gelenekten gelen tartışmayı, Arapça'nın anlatım olanakları çerçevesinde geliştirdiği ve farklı ve özgün gerekçeler ileri sürmeye çalıştığı gerçeğinin altını çizmek gerekir. Sözelimi ona göre, mevcûd sözcüğü Arap dilinde, edilginlik içeren bir sözcüktür, sıfat olarak da kullanılır ve sırf bu yüzden Tanrı'ya iliştilirilemez. O şöyle der:

"Mevcûttan/varlıktan söz ettiğiniz yerde, bir var edenden/vâcidden de kaçınılmaz olarak söz ediyorsunuz demektir. Var eden/vâcid sözcüğü de, kalıbı gereği, bir var edileni/mevcûdu gerektirir. Dolayısıyla bağlantı ortadadır ve ilişki apaçıktır. Tanrı ise bu düzeyde bulunmaktan yücedir. Çünkü O'nun bir var edeni/vâcidi yoktur. Eğer bir var eden/vâcid bulunsaydı, diğer isimlerin ve niteliklerin delaletiyle var edenin/vâcidin derecesi, kesinlikle var edilenden/mevcûddan üstün olurdu."⁶³

Tevhidî'nin aktardığına bakılırsa, ona, mevcûd ile dilsel açıdan aynı kalıpta olan 'Tanrı için tapılan, övülen, etkin anlamında mahmûd, ma'bûd, fâ'il vb. denilmektedir', buna ne diyorsun diye sorulunca, 'konuşma sırasında kullanılıp, söylemin/ibarenin içeriği hükümsüz bırakıldıklarında bunların tümü aynı sonuca götürür', yanıtını verdiği görülmektedir. Onca anılan hususlar, titizlikle yaklaşılması gereken yönler ve incelikli simgeler barındırmaktadır. Bu bakımdan tevhit konusunda ince eleyip sık dokuyanlar bu konuda çok titiz davranmaktadırlar. Sıradan insanlar, bu türden isimlerin kullanılmasında bir sakınca görmeyenler, bu türden sözleri Tanrı'ya yakıştırmışlardır. Çünkü onlar, bu türden sözleri, yöntembilimsel dayanakları gereği, başkalarından taklitte aktarmışlar ve bunlarla Tanrı'yı nitelemişlerdir. Zira "onların gücü ancak buna yetmektedir, bilgilerinin ve çabalarının son noktası budur."⁶⁴ Böylece Sicistânî, Platon'dan süzülerek gelen ve Stoacı felsefede köklü bir yer edinen seçkincilik ve sıradancılık ayırımına başvurmaktadır ve bu ayırımı Tanrı hakkında konuşma bağlamına taşımaktadır. O, bu ayırma göre, mevcûd, ma'bud, mahmûd ve fâ'il gibi sözcükleri, sıradan insanların kullandıklarını, oysa seçkinlerin, bunları kullanamayacaklarını, zira seçkinler seçkini olan Tanrı'nın adlandırılmayacağını bildiklerini söylemeye çalışmaktadır.⁶⁵ Tanrı için hay/diri sözcüğünün de kullanılmayacağını ileri süren Sicistânî, bunu da Tanrı'nın aşkınlığıyla ilişkilendirmektedir. Onca insanların bakışı, sadece duydukları ve gördükleri şeyle sınırlıdır. Ona göre, meleklerin yaşadığı hayat mertebesini, o âlemde yaşamadığımız için tasvir edecek bir bilgimiz

⁶² J. L. Kremer, *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman Al-Sijistani and His Circle*, Leiden 1986, s. 211-212.

⁶³ et-Tevhidî, el-Mukabesât, tahkik: Hasan es-Sundubî, Kuveyt 1992, s. 187.

⁶⁴ et-Tevhidî, el-Mukabesât, s. 188.

⁶⁵ et-Tevhidî, el-Mukabesât, s. 188.

olmadığından, onları bile hay/diri olarak nitelendirmek doğru değildir. Durum böyle olunca, her şeyden derece açısından üstün olan Tanrı'ya hay/diri denemeyeceği apaçıktır.⁶⁶ Tevhidî'nin aktardıklarına bakılırsa, Sicistânî, Tanrı hakkında konuşmaya ilişkin söylemini, Tanrı'nın eylemlerini ele alırken de sürdürür. Tartışmayı tetikleyen soru Ebû Zekerîyya es-Seymarî'nin Ebû Süleymân'a sorduğu şu şudur: 'Eğer Yaratıcı yaptığı şeyleri ne zorunlu olarak ne de iradeye bağlı olarak yapıyorsa, şu halde O'nun eylemleri hangi yolla gerçekleşmektedir? Zira, eğer O'nun eylemi Güneş'in havayı aydınlatması gibiyse zorunlu, bizden birinin eylemi gibiyse iradeye bağlı olmalıdır? Bu iki olasılığın dışındakiler kavranılmaz, kavranılmayan ise bilinemez.'⁶⁷ Sicistânî, anılan soruya, öncekilerin ileri gelenlerine gönderme yaparak, O'nun eylemi, seçme gücünden daha üstün bir yoldan gerçekleşir ve bizim elimizde bu yolu karşılayan bir kavram/terim yoktur, yanıtını verir. Onca biz, yalnızca tanıdığımız, bildiğimiz ve zihin dışında gerçekliği olanlara ya da bunların benzerlerine ait adları bilebiliriz. Eğer insanlar bir şeyden habersiz iseler, o şeyi karşılayan terimden de habersizdirler. Zira asıl olan dışsal varlık (a'yan), ad ise onun bir uzantısıdır. Aslın ortadan kalkmasıyla uzantı da ortadan kalkar. Bu karşı durulmaz ve kaçınılamaz bir durumdur.⁶⁸ O, söylemini şöyle sürdürür:

"Seçkinler seçkini olan şeylerin isimleri yoktur. Birçok anlam ve ifade algılarız ve bunları zihnimizden uzaklaştırmaya güç yetiremeyiz. Zihnimiz bunlarla karmakarışık olur ve bunların uzaklaşmasıyla istikrara kavuşur. Ama biz bunlara bir isim vermeye kalkışsak, bunu başaramayız. Bunun yerine mevcut isimlerden benzetmeler (teşbîhât) ve nitelermeler yaparak birtakım semboller getiririz. Ne var ki, biz çok kötü bir şey yapmış ve bunları karmakarışık ve anlamları bozulmuş ifadeler haline sokmuş oluruz. Buna karşın azıcık da olsa, varlığı karşılayan bir söz söylemiş olmayız."⁶⁹

Sicistânî, Tanrı'nın eylemlerinde özgür mü, zorunlu mu olduğu sorusunun yanıtının anılan dilsel çözümlemeye gizli olduğunu belirtir ve O'na ne eyleminde özgür ne de zorunlu diyemeyeceğimizi söyler.⁷⁰ Ona göre, kesin kanıtlar açıkça göstermektedir ki, her türlü eksiklikten uzak ve yüce olan Tanrı'nın eylemleri zorunlu değildir. Çünkü zorunluluk, acizlik belirten bir niteliktir ve böylesi bir görüşün savunulması olanaksızdır. Aynı şekilde onun eyleminin seçme gücüyle gerçekleştiği de ileri sürülemez; zira seçme gücünde, çok güçlü bir edilgenlik anlamı bulunmaktadır. Onca, bu edilgenlik bildirme durumu, felsefeye az çok ilgi duyan ve eskilerin bilgilerini

⁶⁶ J. L. Kremer, *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman Al-Sijistani and His Circle*, s. 218-219.

⁶⁷ et-Tevhidî, el-Mukabesât, s. 149-150.

⁶⁸ et-Tevhidî, el-Mukabesât, s. 150.

⁶⁹ et-Tevhidî, el-Mukabesât, s. 150.

⁷⁰ et-Tevhidî, el-Mukabesât, s. 150; J. L. Kremer, *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman Al-Sijistani and His Circle*, s. 222-223.

karıştıran herkes tarafından bilinen bir durumdur.⁷¹ Sicistânî bu çözümlemesinin ardından şöyle der:

“Geriye yalnızca, Tanrı’nın eyleminin bu duruma işaret eden herhangi bir ismin ve onu anlatan bir tanımın bulunması neredeyse imkansız olan yüce ve üstün bir yön aracılığıyla gerçekleşmiş olması kalmaktadır. Eğer birisi sana, Tanrı’dan haber verirken niçin dişil değil de eril kalıplar kullanıyorsun derse, sen sadece şöyle diyebilirsin: Benim gücüm (Arap dilinde ne eril ne de dişil olan kalıpları kullanmaya) yetmez. Benim sözcük dağarcığımda, onu gerçekten karşılayacak olan kalıplar bulunmamaktadır. Erillik ve dişillik bizde bulunan anlamlardır ve bu konuda biz diğer hayvanlara benzeriz. Oysa bunlar yüce Tanrı’dan her yönden ve tam anlamıyla olumsuzlanmışlardır.”⁷²

Konunun doğası gereği karmaşık ve içinden çıkılmaz türden olduğunun altını çizen Sicistânî, Tanrı hakkında, O etkindir (fâ’il) dememizin de aslında tümüyle doğru olmadığını belirtir.⁷³

Hıristiyan ortaçağına baktığımızda, Tanrı’nın neliği sorununda, tıpkı İslam dünyasındaki gibi, köklü tartışmalarla karşılaşılır. Ancak tartışmalar daha çok negatif/olumsuzlayıcı bir söyleme yönelir. Sözelimi Yeni-Platoncu gelenekten etkilenen Johannes Scotus Erigena’ya göre Tanrı varlığın bile ötesindedir ve bu yüzden haklı olarak Tanrı’nın varolmadığı bile söylenebilir. Fakat bu söylem, Tanrı hakkında pek çok pozitif/olumlayıcı yargıda bulunan Hıristiyanlıkla uzlaştırılabilir mi? Johannes Scotus Erigena’nın bu soruya verdiği yanıt, sonlu zihinlerin Tanrı’ya yaklaşımının iki yolu olduğu şeklindeki görüşünde ortaya çıkar. Onca Tanrı’ya sonlu zihinlerin pozitif/olumlayıcı ve negatif/olumsuzlayıcı yaklaşımı söz konusu olabilir.⁷⁴ Olumlama yolu, sözelimi Tanrı vardır, Tanrı iyidir, Tanrı bilgilidir vb. yargılar verilmesinden ibarettir. Onca bu tür yargılar tümüyle doğru olmasalar da, bütünüyle yanlış da değildirler. Tanrı, örneğin kötülükten çok iyiliğe benzer, yokluktan çok varlığa benzer; ama yine de, bu türden olumsuzlayıcı yargılar tümüyle doğru olmadıkları için, kendilerine karşılık gelen olumsuzlayıcı yargılar tarafından tamamlanmadıkça yanlış yönlendirici olabilirler. Onca eğer Tanrı vardır diyorsak, Tanrı var değildir diye eklemek zorundayız, yine Tanrı iyidir diyorsak, Tanrı iyi değildir diye belirtmek zorundayız. Hiç kuşkusuz, olumsuzlayıcı yargılar da kendi başına ele alırsak, kendi başlarına alınan olumsuzlayıcı yargılar kadar yanlış yönlendirici olabilirler. Çünkü Tanrı var değildir dediğimizde, Tanrı hiç

⁷¹ et-Tevhidî, el-Mukabesât, s. 150.

⁷² et-Tevhidî, el-Mukabesât, s. 150.

⁷³ et-Tevhidî, el-Mukabesât, s. 150; Sicistânî’nin Tanrı’nın neliği hakkında yürüttüğü tartışmaların ayrıntıları için Hasan Aydın, “Sicistânî’nin Felsefi Düşüncesinde Kelâm ile Felsefe Arasındaki Yöntembilimsel Farklılıklar Ve Tanrı’nın Neliği Sorunundaki İzdüşümleri”, Kader, 8:2, 2010, s. 43-64.

⁷⁴ W. T. Jones, Ortaçağ Düşüncesi (Batı Felsefe Tarihi), cilt: II, çeviren: Hakkı Hünler, Pardigma Yayınları, İstanbul 2006, s. 274 vd.

yoktur demek istemeyiz. Tanrı var değildir sözümüz, onun varlıktan daha az olduğunu göstermeyi değil, aksine varlıktan daha çoğunu içerdiğini ifade etmeyi hedefler. Aynı şekilde, Tanrı iyi değildir sözümüz, O'nun kötü olduğunu değil, fakat iyiden daha fazla olduğunu göstermeyi amaçlar.⁷⁵ Johannes Scotus Erigena, bu olumlayıcı ve olumsuzlayıcı yargıları, yani Tanrı iyidir, fakat iyi değildir; Tanrı vardır, fakat var değildir, bir söylemde birleştirmeyi dener ve Tanrı iyi ötesidir, Tanrı varlık ötesidir, deyişleriyle paradoksal durumu aşmaya çalışır. Nitekim o şöyle der:

“O halde, Tanrı öz diye adlandırılır, fakat Tanrı gerçek anlamda öz değildir, O'na karşıtlık içerisinde bulunan hiçbir şey yoktur; bundan dolayı, Tanrı (...) öz ötesidir; öz üstüdür. Benzer şekilde Tanrı iyilik diye adlandırılır; fakat Tanrı gerçek anlamda iyilik değildir; çünkü kötü iyiliğe karşıttır; dolayısıyla Tanrı iyi üstüdür, iyi ötesidir, iyiden fazladır. Hakikati de böyle anlamamız gerekir. Çünkü sahtelik hakikate karşıttır; bu nedenden dolayı Tanrı gerçek anlamda hakikat değildir; dolayısıyla Tanrı hakikat olandan fazladır, Tanrıya gerçek anlamda öncesiz ve sonrasız da denemez; çünkü gelip geçicilik, öncesiz ve sonrasızlığa karşıttır; dolayısıyla Tanrı öncesiz-sonrasız olandan fazladır. Tanrı, öz, hakikat, bilgelik ve bu türden başka adlarla gerçek anlamda değil, ancak mecazi anlamda adlandırılır.”⁷⁶

Johannes Scotus Erigena kadar negatif bir teoloji kurmaya yönelmese de, St. Thomas Aquinas da, aslında benzer bir sonuca ulaşır. Zira O, Tanrı'nın neliğine yönelik olarak dilin sınırları içerisinde konuşurken, ikili bir yöntem benimser. İlki, nesnelere ile Tanrı arasında benzeşim kurarak onu adlandırmaya çalışmak; ikinci yöntem ise tanrısal özden O'na ait olmayacak şeyleri olumsuzlamaktır.⁷⁷ Diğer bir deyişle, onca, Tanrı'yla ilgili biri pozitif/olumlayıcı diğeri negatif/olumsuzlayıcı ikili bir söylem benimseyebiliriz. Ona göre Tanrı ile nesnelere arasında benzeşim kurularak O'na ilişkin pozitif/olumlayıcı önermeler kurulur ve Tanrı vardır; yalındır, basittir, sonsuzdur, birdir, ussaldır, bilgedir, iyidir vb. denilebilir. İlk bakışta olumlu gibi görünen bu söylemlerle ne kastedildiğini açıklamaya yöneldiğinde Thomas Aquinas, onların içeriklerini negatif/olumsuzlayıcı söylemlerle doldurur. Zira Tanrı vardır ama, beşerdeki gibi varlık ve özü ayrı değildir; ayrıca O'nun varlığı hiçbir yaratığın varlığına benzemez; zira mükemmeldir; yalın ve basittir; ama bu sadece onun bileşik olmadığını ifade eder.⁷⁸ Kısacası Tanrı'nın neliğine ilişkin kurduğu pozitif/olumlayıcı önermeleri içeriksel açıdan değiller. Bu onca zorunludur; çünkü insan zihni onun hakikatini kavrayamaz; aynı şekilde beşerî dil de O'nun hakikatini dile

⁷⁵ J. Scotus Erigena, *On the Division of Nature*, trs. C. Schwartz (St. John's College Bookstore, Annapolis 1940, I, 14 vd.; W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s. 274 vd.

⁷⁶ J. Scotus Erigena, *On the Division of Nature*, I, 14.

⁷⁷ Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 519.

⁷⁸ Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I. Book, presented.: Aquin Media, 2010, s. 19 vd.

getiremez. O'na sadece yaratıklarda bazı gölgelerini gördüğümüz, yetkinlikleri sonsuzlaştırarak yükleriz. Bundan başkasını yapamayız; dilimiz sınırlı olduğu gibi, Tanrı da, ne olduğunu anlamamıza izin vermemektedir. O sonsuzdur ve bizim zihinlerimiz sonludur; bu yüzden onca, içeriğini tamamen anlayabileceğimizi asla ileri sürmeden O'nun hakkında dış görüşler elde etmeliyiz.⁷⁹ Thomas Aquinas, ikinci yöntemle Tanrı'ya yaklaştığında, salt varolma, ebedilik, değişmezlik ve zorunluluk olarak gördüğü Tanrı'ya ait olamayacağını düşündüğü şeyler sayar. Nitekim o, Tanrı maddi değildir, potansiyel değildir, ilinek değildir, bileşik değildir, bir bedene sahip değildir, ilintisel olan hiçbir şey yoktur, gibi deyişler kullanmaya büyük özen gösterir.⁸⁰ Böylelikle ne olmadığını göstermek ister. Yani negatif/olumsuzlayıcı önermeler kurar. Aslında Thomas Aquinas'ın Tanrı hakkında konuşurken benimsediği her iki yöntem de aynı sonuca götürür; bu sonuç O'nun neliğini bilmediğimiz, O'nu dil içinde hakkıyla ifade edemediğimizdir. O Tanrıya ilişkin nihai yargısını şöyle ifade eder:

“Bu sebepten Tanrı'nın tanımlanamayacağı apaçıktır. Zira her tanım cins ve türün birleşmesiyle yapılır; oysa Tanrı'nın cins ve türü yoktur.”⁸¹

İslam dünyasından Gazzâlî ve Sicistânî, Hıristiyan dünyasından ise Johannes Scotus Erigena ve Thomas Aquinas örnekleri ışığında ortaya koyduğumuz yukarıdaki görüşler ne anlama gelmektedir? Aşkın olan hakkındaki dil-düşünce ilişkisine yönelik neler söylemektedir? Kanımca bu sorunun iki yanıtı bulunmaktadır:

İlki, aşkın olan Tanrı'yı insan zihni kuşatamaz ve kavrayamaz; O'nun neliğini bilemez. O, ne olduğu bilinmeyen bir ötekidir.

İkincisi, dil onu bütünüyle ifade edemez; beşeri olanaklar içerisinde O'na yönelik söylem, ancak mecazî, simgesel ya da negatif/olumsuzlayıcı bir söylem olabilir. O'nun ne olduğundan çok ne olmadığını ifade edebiliriz.

Aslında, sınırlı düşünürlerden yola çıkarak ulaştığımız bu iki sonucu, ortaçağ düşünürlerinin çoğuna genelleyebiliriz. Sözelimi İslam dünyasında Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi düşünürlerin Tanrı'nın tanımlanamazlığına olan vurguları, kelâmcıların Tanrı'ya olumlayıcı nitelikler yükleseler de bunların hepsini bilâ keyfe (nasıllığı bilinemez) ya da muhâlfetün lil havâdis (yaratıklara benzememe) ilkesi çerçevesinde değerlendiren anlayışları; mutasavvıfların Tanrı'ya ilişkin idraki, idrak edememenin idraki olarak görmeleri, yine Hıristiyan ortaçağında, apolojistlerin, gnostiklerin ve St. Anselmus gibi skolastiklerin Tanrı'nın aşkınlığı ve sonsuzluğu karşısında insan zihnini ve dili eksik ve yetersiz saymaları açıkça O'nun neliğinin bilinemeyeceği ve dile getirilemeyeceğinin bir tür itirafıdır. Bu bağlamda, Gazzâlî örneğinde bir hususa daha dikkat çekmek gerekmektedir. O husus, kutsal metinlerde ortaya konan insanbiçimci/teşbihî,

⁷⁹ Etienne Gilson, Ortaçağda Felsefe, s. 519.

⁸⁰ Gülnihal Küken, Doğu-Batı Felsefi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması, s. 181 vd.

⁸¹ Thomas Aquinas, Summa Contra Gentiles, I. Book, s. 19 vd.

örneksemeli/temsili, benzeşimli/analitik ifadelerin epistemik statüsüyle ilişkilidir. Gazzâlî, kutsal metinlerin sıradan insanlara yönelik olarak Tanrı'ya ilişkin bu tür ifadeler kullandıklarını söylemekte, bu yüzden bu tür ifadelerin meşru olduğunu kabul etmekte, ancak bu türden ifadelerin epistemik statüsünü kuruntu/ihâm ile özdeşleştirmektedir. Aynı anlayışın örneklerini Batı ortaçağında da gözlemek olanaklıdır. Aslında bu tutum, saltık ve aşkın sayılan ve mutlak bilgi verdiği ileri sürülen kutsal metnin metafiziğe dönük pek çok ifadesini farkına varmaksızın epistemik olarak aşağı bir statüye indirgemek, hatta onları bir tür kuruntu/ihâm/vehim olarak görmek anlamına gelmektedir. Aynı durum, kutsal metinlerin saltık bilgi verdiğini ileri sürmelerine rağmen, İslam ve Hıristiyan düşünürlerin, onun kimi ifadelerini simgesel sayıp yorumlamalarında da gözlemlemek olasıdır. Zira yorum, anlaşılmanın açığa kavuşturmayı hedefler; bu ise Tanrı'ya anlaşılmanın söz iliştiirmek gibi teolojik bir soruna yol açar; öte yandan yorumlama beşeri bir etkinliktir, bu yönüyle tanrısal mesajı beşerileştirir ve epistemik statüsünü olası hale getirir.

4. Tümelilerin Gerekliği Sorunu

Ortaçağ düşünürünü, dil, düşünce ve gerçeklik ilişkileri bağlamında en çok uğraştıran sorunlardan bir diğeri, tümeler sorunudur.⁸² Sorunun hem epistemolojik hem de dinsel/metafizik tutamakları bulunmaktadır. Nitekim daha önce de belirttiğimiz gibi, ortaçağda vahyin dışında algı, imgelem ve akıl olmak üzere üç insanî bilme yetisi söz konusuydu ve ortaçağ düşünürlerine göre, ilk ikisi tikellerle, yani uzaysal-zamansal dünyanın tek tek nesnelereyle, akıl ise tümel hakikatlerle ilişkiliydi. Sözelimi, onlarca, doğru iki nokta arasında en kısa mesafedir; bir üçgenin iç açıları iki dik açıya eşittir; tüm insanlar ölümlüdür vb tümel hakikatler ancak ve ancak akıl aracılığıyla bilinmekteydi. Yine onlara göre, algısal bilgi sorunluydu, zira hem tikellerle ilişkiliydi hem de bizi yer yer yanıltabiliyordu. Bu epistemolojik neden yüzünden ortaçağ düşünürleri algı ve algı nesnelereyle fazla ilgilenmemişlerdir.⁸³ Bu ilgisizliğin dinsel nedeni de bulunmaktadır; çünkü duyu algısı Tanrı'ya ve dinsel hakikatlere ilişkin doğrudan bilgi vermemektedir. Bu yüzden, ortaçağ düşünürüne göre insanlar Tanrı'ya ve dine ilişkin hakikatleri bileceklerse, bunun yolu akıl olmak zorundadır. Şu halde, gerek bilgi anlayışı gerekse dinsel/metafizik ilgisi açısından ortaçağ düşünürünün zihninin aklın nesnesi olan tümellere odaklanması kaçınılmazdır.⁸⁴ Onlar, tümeler sorununa daha çok adların imlemine irdeleyerek yaklaşma eğilimi taşımışlardır. Sözelimi, Sokrates ve Platon gibi sözcükler duyu algısında deneyimlenen tek tek tikelleri adlandırır ve onları imlerler. Peki ya insan gibi tümel sözcükler neyi adlandırır ve neyi imlerler? Ortaçağın bu soruna genel yanıtı bu tür kelimelerin akıl yoluyla bilinen tümeleri adlandırdığı ve onları imlediği şeklinde olmuştur. Fakat bir tümel tam olarak nedir? Onları ontolojik açıdan nasıl konumlandırmamız

⁸² Anthony Kenny, *Medieval Philosophy*, s. 115 vd.

⁸³ W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s. 293.

⁸⁴ W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s. 293 vd.

gerekir? Genel olarak ortaçağ düşünürleri bu sorunun yanıtını Aristoteles'in Kategorileri ile ona bir giriş olarak hazırlanmış Porphyrios'un İsağoge adlı yapıtında ortaya konan alternatifler arasında bulmak zorunda olduklarını düşünmüşlerdir.⁸⁵ Porphyrios, gerçekten İsağoge adlı yapıtında tümellerin ontolojik konumuna ilişkin çeşitli alternatifleri sıralar. Nitekim şöyle der:

"İlkin cinsleri, türleri ilgilendiren şeylerde, bunların kalıcı tözsel gerçeklikler olup olmadığını ya da anlığın yalın kavramları olup olmadığını ve tözsel 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 etmekten kaçınacağım: burada çok başka ve çok daha geniş bir araştırma isteyen bir sorun vardır."⁸⁶

Porphyrios'un söyleminden, tümellerin dışsal gerçekliğinin bulunduğu, bunların salt zihinsel kavramlar olduğu ya da gerçeklikten yoksun dilsel sözcükler olduğu şeklinde üç temel alternatif çıkarsamak olasıdır. Acaba ortaçağ düşünürleri, bu alternatiflerden hangisi ya da hangilerine yönelmişlerdir? Ve onları alternatifler arasında seçim yapmaya güdüleyen nedenler nelerdir?

İslam ortaçağında düşünürlerin, tümellerin gerçekliğini savunan kimi Platoncu düşünürler bulunsa da⁸⁷, daha çok Aristotelesçi teze yöneldiklerini ve yer yer Fârâbî örneğinde olduğu gibi ikisini uzlaştırmaya yöneldiklerini kaydetmek gerekir. Özellikle Meşşailer/İslam Aristocuları, yani Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar, tümellerin daha çok zihinsel kavramlar olduğu tezine ilgi göstermişler, ancak onların Tanrı'nın öncesiz bilgisinde özler ve hakikatler olarak bulunduğunu, tekil nesnelere ise gizil halde bulduklarını ifade etmişlerdir. Nitekim Gazzâlî'nin saptamasıyla Meşşailer/İslam Aristocuları arasında, tümellerin dış dünyada değil zihinde olduğu görüşü genel bir kabul görmüştür. Zira dış dünyada Zeyd, Amr gibi bireysel insanlar vardır; ancak tümel bir insan yoktur. Fakat insanlık bir hakikat olarak ele alındığında hem zihinlerde hem de dış dünyada mevcuttur.⁸⁸ Gazzâlî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar adına aktardığı bu çözüm, bir tümel olarak insanlıkla, bir hakikat olarak insanlığı birbirinden ayırmayı hedeflemektedir. Sorunun Meşşailer/İslam Aristocuları arasında nasıl çözümlendiğini görmek için, İbn Sînâ ekseninde konuyu bir parça açmak gerekmektedir. İbn Sînâ, önce tikel ve tümelden ne anladığını ortaya koyarak sorunu çözümlenmeye yönelir ve ardından da onların ontolojik statüsünü tartışır. Onca, birçok şeye birden yüklenemeyeceği kavranan şey

⁸⁵ W. T. Jones, Ortaçağ Düşüncesi, s. 293.

⁸⁶ Porphyrios, İsağoge (Aristoteles'in Kategorilerine Giriş), çeviren: Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s. 31.

⁸⁷ Sözgelimi Muhyiddin İbn Arabî'nin ayân-ı sabiteleri, Platonun idealarını anımsatır ve tıpkı onun gibi ontolojik bir gerçekliğe sahiptir.

⁸⁸ Gazzâlî, Makâsıd el-Felasife (Felsefenin Temel İlkeleri), çeviren: Cemaladdin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara 2001, s. 139.

tikel; bir çok şeye aynı anda yüklenebilen şey ise tümel olarak adlandırılır.⁸⁹ Ona göre tümel üç farklı anlamda ele alınabilir: İlki, İnsan bireyinde bulunan insanlıkta olduğu gibi gizil/kuvve halindeki tümel; ikincisi, insan cinsinde bulunan insanlıkta olduğu gibi edimsel/fiil halindeki tümel; üçüncüsü, Güneş'te olduğu gibi çok olarak düşünülmesinde hiçbir engel bulunmayan tümeldir.⁹⁰ İbn Sînâ, tümellerin ontolojik konumunu belirlerken her türden ilişkinin dışında kalan kendi başına bireysel özle, bireylerle ilişkisi olan özü birbirinden ayırmaya özen gösterir. Ona göre öz, sözgelimi insan, ne tümel, ne tikel, ne bir ne de çoktur. İnsan bir anlamda tümel olduğu halde, insanlık başka şey, tümellik başka şeydir. Böylesi bir öz, dış dünyada hiçbir yerde bulunmadığı halde, doğal varlıklara önceliği olan ve tanrısal bir varlığa sahip olan bir tabiat olarak nitelenir. Tanrısal varlığa sahip olan bu tabiat, bu öz, bireysel ilişkilerden tümüyle arınmış, henüz böyle bir ilişkiye hiç bulaşmamış bir şeydir. Bu adeta maddeyle hiç ilişkisi olmayan zihinsel bir tasarıma benzetilebilir. Bu türden özler, ilk maddeyle birleşerek, dış dünyada belli bir konuma ve gerçekliğe sahip olunca, bireyler tarafından temsil edilirler. Onların kendi başlarına gerçekliği bulunmayıp, ya Tanrı'da salt öz olarak, ya bireylerde bireysel ve maddesel özellikleriyle ya da akılda bireysel özelliklerden bir ölçüde soyutlanmış tümel kavramlar olarak bulunurlar. Bu alemde bireylerden tümelleri elde eden ve onları bireylerle ilişkilendiren akıldır.⁹¹ Anlaşılacağı gibi, İbn Sînâ'ya göre, tümel kavramlar dış dünyada varolan bireylerde gizil/kuvve halinde, yalnızca zihinde varolan cinslerde ise edimsel/fiil halinde bulunurlar. Bireylerdeki gizil/kuvve halindeki tümelleri bulup ortaya çıkaran akıldır. Başka bir deyişle tümellik, kendi başına ne tümel, ne de birey olan öze ya da mahiyete zihin tarafından eklenen bir kavramdır; öz ya da mahiyetin tümel olması, zihinsel bir işlemle bir çok şeye yüklenebilmesine bağlıdır. Şu halde onca, bireyselliğin kaynağının, yani bireyselleştirici ilke, özün maddeyle ilişkisi, tümelliğin kaynağı ise onun maddeyle ilişkisinden zihin tarafından soyutlanarak birden fazla bireye yüklenebilmesidir.⁹² Öyle anlaşılıyor ki, İbn Sînâ özün başlangıçta Tanrı'da var olduğunu düşünmekte; o özün daha sonra yaratma yoluyla maddede dışsal gerçeklik kazandığını belirtmektedir. Böylelikle, tanrısal açıdan bakıldığında, tümellerin birer idea olarak onun bilgisinde gerçekten var olduğu, ama dış dünyada bireylerde gerçeklik kazandığı ve bunun zihin tarafından ortaklıklar bulunarak ortaya çıkarıldığını ima etmektedir. Bu tutumuyla Platon ve Aristoteles arasında orta bir yol bulmaya çalışmaktadır.

Ortaçağ Hıristiyan dünyasına geldiğinde, tümeller konusunda İslam dünyasına oranla daha çoğulcu bir yaklaşımla karşılaşılır; daha doğrusu, tümellerin dilde, düşüncede/zihinde ve gerçekte var olduğu alternatiflerinin

⁸⁹ İbn Sînâ, en-Necât, çev.: Kübra Şenel, Kabalcı yayınları, İstanbul 2013, s. 12-13.

⁹⁰ Mehmet Dağ, "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", Samsun 1991, s. 26 vd.

⁹¹ Mehmet Dağ, "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", s. 26 vd.

⁹² Mehmet Dağ, "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", s. 26-28.

tümü taraftar bulur.⁹³ Fakat ortaçağın başlarında aşırı realizme, diğer bir deyişle kavram realizmine odaklanan tartışmalar ortaçağın sonlarına doğru yerini ılımlı realizm ve adcılığa bırakır. Sözelimi, J. S. Erigena'nın, tıpkı St. Agustinus gibi tümellerin kendi başlarına gerçek olduğunu düşündüğü ve onların gerçekliğini savunduğu gözlenir. Bu görüşe realizm adı verilir.⁹⁴ Ona göre, Sokrates ve Platon gibi tek tek insanlar tümel insandan daha az gerçeklerdir. Zira Tanrı, tüm insanları kendi suretine benzettiği ilk ve tek bir insanda aynı anda oluşturmuş; fakat onların hepsini bu görülür dünya içerisinde bir anda meydana çıkarmayıp, belli zamanlarda ve belli yerlerde meydana çıkarmıştır.⁹⁵ Onca, sözelimi, elimle işaret ettiğim şu insan ya da tahtaya çizdiğim şu üçgen, yalnızca öncesiz-sonrasız ilk örneğin bir sureti ya da dış dünyadaki yansımasından ibarettir. İnsanların tikel nesnelere yola çıkarak tümellerin akılsalların bilgisine varmaları olasıdır; tam da bu nedenden dolayı ilki sahip olduğu varlık ve hakikat bakımından ikincisine bağlıdır. Ona göre geometrik cisimler, ister belleğin hayallerinde isterse duyulur bir maddede oluşturulsunlar, kendilerinde hiçbir hayal ve hiç madde olmayan, duyu organları tarafından algılanan ya da bellekte şekillenen her şeyin üstünde bulunan kendi akılsal ideaları içerisinde kalıcı tözsel bir varlığa sahiptirler. W. T. Jones'in deyişle J. S. Erigane üçgen kelimesiyle adlandırılan üç varlık türünü birbirinden ayırmaktadır: 1) Bağımsız gerçek üçgen ya da üçgen ideası 2) duyu nesnesi, tahtaya çizilmiş üçgen ve 3) bellekteki üçgen sureti. Nasıl bellekteki suret, duyulur şekilden hareketle, duyu organı yoluyla belleğe nakşedilmiş olmakla duyu nesnesine bağımlı ise, tıpkı bunun gibi duyu nesnesi de, sözelimi tahtaya çizilmiş üçgen, kendi kendisiyle bir kalan ne uzaysal ne zamansal ne de cisimsel olan tümel üçgene, bir diğer deyişle üçgen ideasına bağlıdır.⁹⁶ J. S. Erigane örneğinde ortaya koyduğumuz tümeller konusundaki Platon'a değin geriye giden bu gerçekçi/realist tavır, St. Agustinus, Tournalı Odo, Anselmus, Champeauxlu William gibi ortaçağ düşünürlerde önemli bir yankı uyandırmıştır. Bu yankının temel nedeni, anılan görüşün Hıristiyan doğmalarına görünüşte uygunluğu olsa gerektir.⁹⁷ Zira Tanrı'yı ve öte dünyayı, bu dünya karşısında saltık gerçek olarak gören ve bu dünyayı sanallaştıran bir anlayışı, tümellerin gerçekliği teziyle meşru bir zemine oturtmaya çalışmak hiç de zor değildir. Öte yandan, gerçek olan tümellerse, bu kutsal metinlerdeki tümel ifadelerin hakikat olduğunu temellendirmede de oldukça işlevsel bir rol oynayabilir. Ayrıca, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üçlüsünün bir ve aynı şey olduğu görüşü, yani Tanrı'nın tekliği görüşü de bununla uyum içindedir. Öte yandan ilk günah sorununda da, eğer tek tek bireyleri gerçek sayıp tümelleri yadsırsak, bu günahın Adem'den diğer insanlara sirayet ettiğini açıklamak oldukça güçleşecektir. Ama diğer insanları Adem'de cisimleşen tümel insanlığın altına koyarak, diğer insanları

⁹³ W. T. Jones, Ortaçağ Düşüncesi, s. 293 vd.

⁹⁴ W. T. Jones, Ortaçağ Düşüncesi, s. 294.

⁹⁵ J. S. Erigena, On the Division of Nature, trs.: R. McKeon, Selections from Medieval Philosophers, s. 218 vd.

⁹⁶ W. T. Jones, Ortaçağ Düşüncesi, s. 295.

⁹⁷ W. T. Jones, Ortaçağ Düşüncesi, s. 295.

onun altına yerleştirmek, ilk günahı temellendirmek için daha makul bir yol olarak görünmektedir.⁹⁸ Kimi Hıristiyan dogmalarını temellendirmedeki bu başarısına rağmen, bu aşırı gerçekçi görüşün iki önemli sorununun bulunduğu gözden kaçmamıştır: İlki, panteizme yol açması, ikincisi ise, tek tek bireylerin birbirinden ayrılığını temellendirememesidir. Eğer, tümellerin tikellerden daha gerçek oldukları düşüncesi doğruysa ve varlık hiyerarşisi, daha gerçek olan tümele doğru ilerliyor, her tümel alttakini kapsıyorsa ve hiyerarşi en gerçek tümel olan Tanrı'da son buluyorsa, bu açıkça panteizme kaymak demektir. Oysa panteizm, Tanrı evren özdeşliğine yol açmaktadır ve kilise bu düşünceye ısrarla karşı çıkmıştır.⁹⁹ Öte yandan, Ahmet, Ayşe gibi insanlar, insanlıkta ortak iseler ve onları o yapan insanlığı ise, birini diğerinden nasıl ayıracağız? Başka bir deyişle, tümellerin daha gerçek oldukları düşüncesi, örtük olarak bireysel varlığı örselemektedir; bu ise öte dünyada günahların karşılığının bireysel olduğu dogmasıyla çelişmektedir. Bu saydığımız eleştiriler, ortaçağ Hıristiyan dünyasında kavramcılık ve adcılık olarak bilinen alternatiflerin felsefede gündeme gelmesine neden olmuştur.

Adcılık, bir tümelin sadece bir ad, ya da kağıda yazılmış isimden ibaret olduğunu savunmaktadır. Bu düşüncenin önemli temsilcileri Roscelinus ve Ockhamlı William olarak karşımıza çıkar. Roscelinus'a göre, sözgelimi insan terimi, hangi derecede olursa olsun, insan türünün gerçeği olabilecek bir gerçekliği hiçbir şekilde göstermemektedir. Bütün diğer tümeller gibi, insan iki somut gerçeğe karşılık gelir ve bu iki gerçek de türün gerçekleri değildir. İlki, insan kelimesinin, yani insanın flatus vocis olarak veya çıkarılmış bir ses olarak fiziksel bir gerçekliği; ikincisi ise, insan sözcüğü ya da sözünün işaret ettiği insan bireylerinin gerçekliğidir. Kullandığımız sözcüklerin arakasında gizlenen başka hiçbir şey yoktur.¹⁰⁰ Öyle anlaşıyor ki Roscelinus'a göre, tümeller sadece bir ad ve kağıt üzerine düşülmüş çiziklerden ibarettir ve hiçbir gerçeklikleri yoktur. Bu düşünce, gerçek varlık olarak tikelleri görmekte, tümele hiçbir gerçeklik tanımamaktadır. Bu yönüyle, W. T. Jones'in de kaydettiği gibi onun realizmden daha kusurlu olduğu açıktır. Zira bir tümel, ses ya da çizik olamaz; ses ve çizikler, bir şeyin, ya tikellerin ya da tümellerin yerini tutan işaretlerdir. Açıktır ki, işaretler hakkında konuşmak, işaretlerin gönderimde buldukları şeylerin doğasını ve statüsünü herhangi bir şekilde aydınlatmaz. Sözgelimi İnsan ile Ayşe arasındaki ses ve yazım farkını düşünelim. Bu fark, bir tikel olan Ayşe ile bir tümel olan insan arasındaki farklılık ve onların doğaları konusunda hiçbir şey söylemez. Zira insanlık nedir sorusu ile Ayşe nedir sorusu hala yanıt bekleyen sorulardır.¹⁰¹ Anlaşılacağı gibi adcılık tümeller sorununa verilmiş müspet bir yanıt içermemektedir; daha da önemlisi bu görüş, tümüyle dinsel düşünceye ve Hıristiyan öğretiye terstir. Zira St. Anselmus gibi gerçekçilerin de işaret ettiği gibi adcılık, teslis inancıyla açıkça çelişmektedir. Platon, Sokrates ve

⁹⁸ W. T. Jones, Ortaçağ Düşüncesi, s. 295 vd.

⁹⁹ W. T. Jones, Ortaçağ Düşüncesi, s. 296.

¹⁰⁰ Etienne Gilson, Ortaçağda Felsefe, s. 238-239.

¹⁰¹ W. T. Jones, Ortaçağ Düşüncesi, s. 297-298.

Aristoteles, eğer yalnızca insan adının her üçüne birden ayrımsızca uygulanabileceği anlamında bir iseler, o zaman, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh da yalnızca Tanrı adının her üçüne ayrımsızca uygulanabileceği anlamında bir olurlar. Eğer adcılarının iddia ettiği gibi, yalnızca tek tek bireyler gerçekse, bundan ya Tanrı'nın bir olduğu ya da üç ayrı Tanrı'nın var olduğu sonucu çıkar. Her iki halde de, ortodoksinin, üç başlı Tanrı anlayışı, yani Tanrı'nın hem bir hem de üç olduğu anlayışı reddedilmiş olur. Roscelinus buna işaret edecek denli ileri gitmiş 1093'deki Soissons konsilinde, öğretilerini inkara mecbur bırakılmıştır.¹⁰² Adcılığın bu aşırı versiyonunun Ockhamlı William tarafından düzeltilmeye çalışıldığı ve bir suppositio/yerine geçme kuramı ortaya konduğu görülür. Ona göre, önermeler, bilgimizi oluşturan kumaşlara benzerler ve bütün bilgilerimiz önermelerden ibarettir.¹⁰³ Önermeler ise terimlerden oluşmaktadır ve bu terimler doğası gereği tümeldir ve yalnızca bir anlam içerdikleri için bilgi konusu olan önermelerde yer alırlar. Bir terim sadece yerine geçtiği nesneye, yani önermede vekili olduğu şeye işaret eder. Terimin nesnenin yerine geçme görevine suppositio adı verilir. Ona göre, üç tür suppositio durumu vardır: Birinci durumda terim, kendisini oluşturan kelimenin ya da sözcüğün yerine geçmektedir. Sözelimi "insan bir kelimedir" önermesindeki insanı ele alırsak, burada insan maddeliği içinde ele alınan insan kelimesinin, insan sözcüğünün yerine geçmektedir. Bu duruma suppositio materialis adı verilir. İkinci durumda terim gerçek bireyler için kullanılır. "İnsan koşuyor" önermesini ele alırsak, burada koşan insan kelimesi değil, kişi olan insandır. Buna suppositio personalis adı verilir. Üçüncü durumda terim ortak bir şeyi ifade eder; "insan bir türdür" önermesini ele alırsak, burada insan bir birey değil, bir topluluk anlamına gelir. Buna da suppositio simplex ad verilir. İlk iki durum için bir sorun yoktur; ancak üçüncü durum, yani suppositio simplex'te gündeme gele ortak veriye karşılık gelen nedir? Ockhamlı William'ın bu soruya yanıtını, onun, "gerçek olan her şey bireydir, bu durumda cinsler ve türler düşüncenin dışında hiçbir şey değildirler; bireyler yine de düşünce tarafından cins ve tür diye sınıflandırılmaya müsaittirler" sözünden çıkarsamak olasıdır. Buradan çıkan sonuç, tümelerin değil bireylerin gerçek olduğudur.¹⁰⁴ Şu halde bilginizin oluştuğu önermeleri şekillendirdiğimiz terimler ve isimler, birer işarettir veya bunlara karşılık gelen, bireylerin yerine geçen vekillerdir. Böylesi bir öğretide, eninde sonunda her şeyin suppositio personalis'e indirgendikleri açıktır. Bu yüzden Ockhamlı William'ın öğretisine, nominalizm veya terminizm adı verilmiştir.¹⁰⁵

Kimi düşünürlerin, hem aşırı gerçekçiliğe hem de adcılığa kimi dinsel ve epistemolojik gerekçelerden dolayı karşı çıktıkları anlaşılmaktadır. Her ikisinin de bazı doğru öğeleri olmakla birlikte, yanlışları daha çoktur. İşte bu

¹⁰² W. T. Jones, Ortaçağ Düşüncesi, s. 298.

¹⁰³ Ockhamlı William'ın bilgi anlayışı için Işıl Bayar, "Ockhamlı William'ın Epistemolojisi", Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 8:1, 2001, s. 165-186.

¹⁰⁴ William of Ockham, Ockham's Theory of Terms, Part I of the Summa Logicae, trs.: M. J. Loux, Londra 1974, s. 189 vd.

¹⁰⁵ Etienne Gilson, Ortaçağda Felsefe, s. 238-239.

düşünce kimi ortaçağ Hıristiyan düşünürlerini bir uzlaşma arayışına itmiş gibi gözükmektedir. W. T. Jones'in deyişiyle bu uzlaşma, adiciliğin tümellerin sadece isimlerden ve seslerden ibaret oldukları iddiasını reddetmek bakımından zorunlu olarak gerçekçilikle uzlaşacak, fakat öbür yandan adiciliğin tümellerin bütünüyle bağımsız, Platonik idealar olmadıkları iddiasını da benimsemek zorunda kalacaktı.¹⁰⁶ Aslında aranan bu uzlaşma, Aristoteles'in Platon'un idealar kuramını eleştirirken onun tarafından ortaya konmuştu. Zira Aristoteles'e göre, formlar, ne tümüyle bağımsız varlıklardır; ne de bütünüyle öznel zihinsel durumlardır. Onlar duyu tikellerine gömülü ve çözülmez bir şekilde bağlı olmaları bakımından zihinlerin etkinliğinden ayrı olarak vardırırlar. Ama insan zihni, birbirine benzer çok sayıda tikel gözlemlenmekle, tümeli onlardan ayırma ve yalıtılmış bir şekilde anlama yeteneğine sahiptir. Buna göre, tümel kelimesinin adlandırdığı şey, zihinsel bir üründür; ancak varlıklarını salt zihne borçlu değildirler; bizzat nesnelere içkin olarak bulunurlar. Bu düşünce tümellerin zihin tarafından oluşturulan bir kavram olduğu düşüncesine vurgu yaptığı için kavramcılık olarak da bilinir. Bu görüş ortaçağda, Aristoteles'in izinden giden Abelardus, Albertus Magnus ve Thomas Aquinas gibi düşünürlerde karşımıza çıkar¹⁰⁷ ve tümellerin varolduğunu ama nesnelere dışında veya üstünde değil, içinde bulunduğunu ve onlara bağımlı olduğunu savunur. Bir diğer deyişle, bu anlayışa göre, tümeller zihinseldir; ama nesnelere ilişkileri bakımından, aşkın (transcendent) olmayıp, içkindirler (immanent).

Ortaçağ İslam ve Hıristiyan dünyasında tümellere ilişkin yukarıda özetlemeye çalıştığımız tartışmaların, hem epistemolojik hem de önemli bir dinsel bağlamının olduğu açıktır; zira ortaçağ düşünürlerinin algısıyla söylessek, gerçek bilgi tümel olanın bilgisidir; ayrıca dinsel ve tanrısal alana ilişkin deyişlerin hemen tümü tümeldir. Tümellerin gerçekliğinin reddi, her ne kadar durumun öyle olup olmadığı tartışmaya açık olsa da, kimi ortaçağ düşünürlerine göre bilginin, dinsel ve tanrısal olanın reddi anlamına gelmektedir. Bu açıdan tümellerin ister ılımlı isterse radikal gerçekliği savunulsun, bu ortaçağ düşünürlerine göre dinsel açıdan daha anlamlıdır. Dolayısıyla tümellerin gerçek olmadığını, sadece tikellerin var ve gerçek olduğunu ileri süren her söylem din dışı olarak görülmüş, Rocelinus örneğinde gördüğümüz gibi cezalandırılmaya çalışılmıştır. Buna rağmen Hıristiyan ortaçağlarının sonuna doğru tümellerin ontolojik gerçekliğini yadsıyan ve gerçek olanın tikel/bireysel olduğunu savunan bir akım etkin olmaya başlamış, daha da önemlisi bu akım dinsel bir oluşum olan Fransiskan tarikatı içerisinde güçlü bir yankı uyandırmıştır.¹⁰⁸

5. Değerlendirme ve Sonuç

Ortaçağ düşünürlerinin, Tanrı ve kutsal metinlere referansla dil-düşünce-gerçeklik ilişkilerine yönelik çözümlemeleri, ortaçağlarda felsefe

¹⁰⁶ W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s. 298-299.

¹⁰⁷ Betül Çotuksöken, "Abelardus'a Göre Tümeller Sorunu", *Ortaçağ Yazıları*, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 1993, s. 113 vd.

¹⁰⁸ Betül Çotuksöken, "Ortaçağ ve Renaissance Üzerine Kimi Temel Bilgiler", s. 37.

kültürüne ilişkin köklü tartışmaların olduğuna işaret ettiği gibi, aslında Rönesans ve sonrası oluşan yeni felsefeye de kimi açılımlar sunmuştur. Özellikle bilgimizin ve dilin, dış dünyayı olduğu gibi yansıtır yansıtmadığı, tümellerin gerçek olup olmadığı tartışmaları, felsefede ilginin insana, bilme yetilerine ve dile odaklanmasında önemli bir işlev yüklenmiş gibi gözükmektedir. Descartes'ın 'düşünüyorum o halde varım' söylemi ile Bacon'ın insan zihninin, dilin ve kültürün tuzaklarına işaret eden 'idoller kuramını' bu bağlamda yorumlamak gerekmektedir. Öte yandan, ortaçağın sonlarında ortaya çıkan adcılık ve kavramcılık gibi akımlar, bireysel ve tikel olanın ön plana çıkmasına, düşünürlerin gözlerini nesnelere dünyasındaki olgu ve olaylara döndürmelerine neden olmuştur. Yine kutsal metnin simgesel bir dile indirgenmesi ve simgelere farklı anlamlar yüklenmesi ile Tanrı'nın neliğinin bilinmeyeceği gibi anlayışlar, modern dönemde, din ve kutsalın bilgi konusu olmaktan çıkarılıp inanç konusu olarak konumlandırılmasında, din, felsefe ve bilimin yollarının ayrılması ve laik dünya görüşünün filizlenmesinde belli bir işlev yüklenmiştir. Ortaçağın Tanrı'nın neliği konusundaki agnostik söylemine, David Hume ve Immanuel Kant gibi düşünürlerce, varlığının da bilinmeyeceği gösterilmeye girişilerek, inancın seçim konusu olduğu düşüncesi daha da pekiştirilmiştir. Böylelikle metafizik felsefenin dışına ötelenmiş, onun bilgi konusu olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır. Kuşkusuz bu söylediklerimiz, Batı ortaçağı için söz konusudur. İslam ortaçağına baktığımızda, Batıda Rönesans'ın oluşmasında İslam dünyasından yapılan çevirilere sık sık vurgu yapılırsa da, tartışmaların benzer sonuç doğurduğunu söylemek oldukça güçtür. Bunun nedeni konusunda kesin bir şey söylemek henüz güç olmakla birlikte, Doğu ve Batının üretim ve toplumsal örgütlenme tarzları arasındaki farklılıklar bu konuda kimi ipuçları verebilir. En azından ortaçağın ardından, kuşkuculuğu bir yöntem olarak benimseyen Descartes'in kuşkusunu 'düşünüyorum, o halde varım' söylemiyle kendi varlığıyla yenmesi; buna karşın ondan daha önce benzer yöntemi kullanan Gazzâlî'nin, kuşkusundan Tanrı'nın içine attığı ışıkla çıktığını söylemesi, bir anlamda 'düşünüyorum, o halde Tanrı vardır' söylemine ulaşması iki dünyanın nasıl farklı yollara uzandığını görmemiz açısından önemli bir işaret olsa gerektir. Buna Gazzâlî sonrası İslam düşüncesinde felsefe ve bilimin belli bir duraklama sürecine girdiği, Descartes ile Batının yeni bir düşünceye kapı araladığı saptaması eklenirse, söylediğimiz daha net anlaşılır diye düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

- Anselmus, *Monologion and Proslogion*, trs.: T. Williams, Hackett Publishing, 1996.
- Aquinas, Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I. Book, presented.: Aquin Media, 2010.
- Aquinas, Thomas, *Varlık ve Öz*, çev.: Oğuz Özgül, Say Yayınları, İstanbul 2007.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 2012.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikuroskar, Stoacılar, Septikler)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008.
- Augustine, Saint, *The City of God*, trans.: Marcus Dods, New York 1950.
- Augustinus, Saint, *İtirafılar*, çev.: Dominik Pamir, İstanbul 1999.
- Aydın, Hasan, "Gazzâlî'nin Dinî-Felsefî Düşüncesinde Tanrı'nın Neliği Sorununa Epistemolojik Bir Yaklaşım", *Kader*, 5: 2, 2007.
- Aydın, Hasan, "Sicistânî'nin Felsefî Düşüncesinde Kelâm ile Felsefe Arasındaki Yöntembilimsel Farklılıklar Ve Tanrı'nın Neliği Sorunundaki İzdüşümleri", *Kader*, 8:2, 2010.
- Aydın, Hasan, *Gazzâlî, Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, Naturel Yayınları, Ankara 2005.
- Aydın, Hasan, *Postmodern Çağda İslam ve Bilim*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2008.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1992.
- Bayar, Işıl, "Ockhamlı William'ın Epistemolojisi", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 8:1, 2001.
- Çotuksöken, Betül - Babür, Saffet, *Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2000.
- Çotuksöken, Betül, "Abelardus'a Göre Tümele Sorunu", *Ortaçağ Yazıları*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1993.
- Çotuksöken, Betül, "Dil-Mantık Filozofu Olarak Abelardus ve Ockham", *Ortaçağ Yazıları*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1993.
- Çotuksöken, Betül, "Genel Çizgileriyle Ortaçağ Felsefesi ya da Birkaç Tema", *Ortaçağ Yazıları*, İstanbul 1993.
- Çotuksöken, Betül, "Ortaçağ ve Renaissance Üzerine Kimi Temel Bilgiler", *Ortaçağ Yazıları*, İstanbul 1993.
- Dağ, Mehmet, "Gerçek ve Sanal Üzerine Düşünceler", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 16, Samsun 2003.
- Dağ, Mehmet, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ, Ölümünün Bininci Yılı Armağanı 1984*, TTK Basımevi, Ankara 1984.
- Dağ, Mehmet, "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", *OMÜİF Dergisi*, sayı: 5, Samsun 1991.
- Dağ, Mehmet, "Kur'an'daki Temelleri Işığında İslam Kültüründe Bilgi Anlayışı", *Bilim ve Ütopya Dergisi*, sayı: 42, İstanbul 1997.
- Doğan, Hüseyin, *İlk Dönem İslam Kelâmcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te'vil Problemi*, Samsun 2011.

- Dönmez, Süleyman, *Aquin'li Thomas'ta Teoloji-Felsefe İlişkisinin Bilim, Bilgi ve İnanç Kavramları Bağlamında Temellendirilmesi*, AÜSBE, Doktora Tezi, Ankara 2003.
- Dürüşken, Çiğdem, *Antikçağ Felsefesi*, Alfa Yayınları, İstanbul 2014.
- Erigena, J. Scotus, *On the Division of Nature*, trs. C. Schwartz (St. John's College Bookstore, Annapolis 1940.
- et-Tevhidî, *el-Mukabesât*, tahkik: Hasan es-Sundubî, Kuveyt 1992.
- Fârâbî, *Erâ' Ehl el-Medîne el-Fâzıla*, Beyrut 1995.
- Fârâbî, *Uyûn el-Mesâ'il fî el-Mantık ve Mebâdî' el-Felsefe el-Kadîme*, Kahire 1910.
- Gazzâlî, *el-İktisâd fî el-İ'tikâd*, tahkik: İ. Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay, Nûr Matbaası, Ankara 1962.
- Gazzâlî, *el-Maksad el-Esnâ fî Şerh Esmâ' Allah el-Husnâ*, tahkik: Ahmed Kabbânî, Beyrût, tarihsiz.
- Gazzâlî, "el-Meznûn bihi alâ Gayr Ehlihi (el-Mednûn el-Kebîr)", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, cilt: II, Beyrut 1986.
- Gazzâlî, *İhyâ' Ulûm ed-Dîn*, cilt: I, Beyrût, tarihsiz.
- Gazzâlî, *Kimya-yı Saâdet*, çev.: A. Faruk Meyan, Bedir Yayınevi, İstanbul 1979.
- Gazzali, *Makâsıd el-Felasife (Felsefenin Temel İlkeleri)*, çev.: Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara 2001
- Gazzâlî, *Me'âric fî Medarici Ma'rife en-Nefs*, Beyrut 1986.
- Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", *Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, cilt: IV, Beyrût 1986.
- Gazzâlî, "Ravda et-Tâlibîn ve Umde es-Sâlikîn", *Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, cilt: IV, Beyrût 1986.
- Gazzâlî, *Tehfût el-Felâsife*, tahkik: Maurice Bouyges, Beyrût 1927.
- Gilson, Etienne, *Ortaçağda Felsefe (Patristik Başlangıcından XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar)*, çev.: Ayşe Meral, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2003.
- İbn Rüşd, "Fasl el-Makâl", *Felsefe-Din İlişkileri*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985.
- İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, neşr.: Fazlur rahman, Oxford University Press, 1970.
- İbn Sînâ, *en-Necât*, çev.: Kübra Şenel, Kabcacı yayınları, İstanbul 2013.
- Jones, W. T., *Ortaçağ Düşüncesi (Batı Felsefe Tarihi)*, cilt: II, çev.: Hakkı Hünler, Pardigma Yayınları, İstanbul 2006.
- Karakaya, Talip, "Dilin Felsefi Gücü ve Bu Alanda Yapılan Çalışmalardan Örnekler", *Düşüncenin İletişim Aracı Olarak, Edebiyat, Bilim, Sanat ve Felsefede Dil*, İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2014.
- Kenny, Anthony, *Medieval Philosophy*, Oxford University Press, New York 2005.
- Kranz, W., *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, çev.: S. Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul 1984.
- Kreamer, J. L., *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman Al-Sijistani and His Circle*, Leiden 1986.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayınları, İstanbul 2002.

Ortaçağ Felsefesinde Dil, Düşünce ve Gerçeklik İlişkileri ve Metafizik Alandaki İzdüşümleri

- Küken, Gülnihal, *Doğu-Batı Felsefi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, Alfa Yayınları, İstanbul 1996.
- Nasr, S. Hossein, "Existence (wucûd) and Quiddity (mâhiyyah) in islamic Philosophy", *International Philosophical Quarterly*, XXIX, 1989.
- Ockham, William, *Ockham's Theory of Terms*, Part I of the Summa Logicae, trs.: M. J. Loux, Londra 1974.
- Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu-İbn Sinâ Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2003.
- Özcan, Zeki, *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, Alfa Yayınları, İstanbul 1999.
- Porphyrios, *İsagoge (Aristoteles'in Kategorilerine Giriş)*, çev.: Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.
- T. Gomperz, *The Greek Thinkers*, İng. çev.: G. G. Berry, cilt: III, Londra 1964.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Yeni Zamanlar Felsefesi*, haz.: Hasan Aydın, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015.
- Zühre, Ahmed Ali, *ez- Zâhir ve el-Bâtın: Felsefe et-Te'vil fî ed-Diyane es-Semaviyye*, Kahire 1987.