

ORTAÇAĞ VE ÖTESİ: EMİRİZMİN HABERCİSİ OLARAK OCKHAMLI WILLIAM

Bariş UZUN*

MEDIEVAL AND BEYOND: WILLIAM OF OCKHAM AS PRECURSOR OF EMİRICISM

Öz

Ortaçağ felsefesi, sonuçlarını kendi içinde tüketmiş kapalı devre bir olgu olarak ele alınamaz. Skolastiğin nerede başlayıp nerede bittiği ayrı bir muhasebenin konusu olmakla birlikte, dikkatli bir analiz onunla aydınlanma ve modernite felsefeleri arasında sadece bir kopuşun değil aynı zamanda bir süreklilik ilişkisinin olduğunu gösterecektir. Bu makale bir anlamda Ockhamlı William örneğinde söz konusu sürekliliği okumaya dönük mütevazı bir girişimdir. Ockhamlı William bilginin empirik temelini dilin mantıksal analizi dolayısıyla sistematik bir şekilde ortaya koymuş, insan zihninin bilişsel melekeleri üzerinde yaptığı incelemeler onu insanın duyum alanına girmeyen şeylerin bilinebilirliğini yadsımaya yöneltmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak çağında cari olan metafizik dizgelere karşı mesafeli ve eleştirel olmuştur. Bu bağlamda felsefe ile teolojiyi ayırtırmaya girişmiş, felsefi araştırmasının vardığı sonuçlar itibarıyla inanç unsurlarının gidimli aklın imkanlarıyla kavranamayacak bir yapıda olduğunu iddia etmiş ve fideist bir tutum geliştirmiştir. Bu hususiyetleriyle onun felsefi araştırmasının İngiliz empirizminin bir habercisi olarak görülmesi ve Batı felsefesinin tarihsel seyri açısından önemli içgörüler sağlaması imkan dahilindedir. Bu doğrultuda bu makalede Ockhamlı'nın felsefesinin öncülleri ele alınacak, eseri ana hatlarıyla ortaya koyulacak ve kullandığı kavramsal araçlar incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Empirik, kavramsal Terim, suppositio, tümel, tikel, hadsî-sezgisel Biliş, soyutsal biliş.

* İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi, p.b.uzun@gmail.com.

Abstract

Medieval Philosophy cannot be handled as a ‘closed cycle’ phenomenon which ran out of all of its consequences in itself. Although it is a separate subject of consideration that where the scholastic began and ended, a careful analysis will show there is not merely a break between medieval and philosophies of enlightenment and modernity, but also in a relation of continuity. In a sense, this article is a humble attempt to read the continuity in question in the example of William Ockham. William Ockham has presented the empirical foundations of knowledge systematically through the logical analysis of language and his researches on cognitive faculties of human mind has directed him to reject knowability of the things outside the field of human perception. As a natural consequence of this, he has remained aloof from the current metaphysical systems of his time and become critical against them. In this context, he has attempted to separate philosophy and theology and on the account of the consequences of his philosophical investigation, he has asserted that the components of credo cannot be comprehended by the facilities of discursive mind and he has taken a fideist stand. With all these characteristics of his philosophical investigation, it is within the bounds of possibility that his philosophical investigation is seen as precursor of British empiricism, and provides an insight in terms of the historical process of Western philosophy. Accordingly in this article, the premises of his philosophy will be handled, presented the outlines of his work and conceptual tools used by him will be tried to investigate.

Keywords: Empirical, conceptual term, suppositio, universal, particular, intuitive cognition, abstractive cognition.

Ockhamlı William, yeni bir entelektüel tipinin belirlediği XIV.yüzyılın karakteristik özelliklerini bünyesinde barındıran bir filozoftur.¹ 1287 yılında Londra’nın güneybatısındaki Surrey’in Ockham köyünde dünyaya gelmiştir.² Genç yaşında Fransiskan tarikatına katılmış ve eğitime onların Londra’daki manastırında başlamıştır. Temel eğitimini burada aldıktan sonra Oxford’da teoloji alanında çalışmalarını derinleştirmiştir.

¹ Betül Çotuksöken ve Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, 5. baskı (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011), 264.

² Henrik Lagerlund, ed., *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, 2011 edisyonu (Dordrecht ; New York: Springer, 2010), 1410.

XIII. yy'da doğal teoloji ve vahyedilmiş teoloji, bilhassa Thomas Aquinas'ın (1225-1274) eserinde sistemli bir şekilde birleştirilmeye çalışılmıştır ki bu dönem Skolastik felsefenin en velûd dönemi olarak da değerlendirilebilir. Öte yandan, XIV. yy, üniversitelerin ağırlığının giderek daha fazla hissedildiği, siyasal açıdan da prenslerin Katolik Kilisesinin hegemonyasına karşı açıktan mücadeleye giriştiği bir dönemdir. Ockhamlı William da bu dönemde Kilise otoritesine karşı cephe almış isimlerden biridir. Sapkınlık suçlamalarına maruz kalmış, savunma yapması için Avignon'a çağırılmış, burada dört yıl kadar süren soruşturmanın sonucunda bazı önermeleri sapkın ilan edilmiştir.³ Kısacası, XIV. yy genel itibarıyla önceki yüzyıla kıyasla çalkantılı bir görünüm sergilemektedir. Etienne Gilson, felsefenin seyri açısından XIII. ve XIV. yy'ların birbirleriyle ilişkisini şöyle değerlendirmektedir:

XIII. yüzyıl, doğal teoloji ile vahyedilmiş teolojiyi sağlam bir sentez dahilinde birleştirmenin mümkün olduğunu düşünmüştür: Doğal teoloji kendi yetki sınırları dahilinde vahyedilmiş teolojiyle uzlaşacak ve kendisinin çözemediği Tanrı'ya ilişkin bütün sorunlarda vahyedilmiş teolojinin otoritesini tanıyacaktı. Böylelikle bu yüzyılın ünlü temsilcileri, akli bilgilerin ve imanın bütün verilerinin tek bir entelektüel sistemin unsurları olarak görülebileceği bir bakış açısı belirlemeye gayret etmişlerdir. XIV. ise kendisini, bu gayretlerin sonuçlarıyla yüz yüze bulmuştur; bu sonuç ona, söz konusu probleme ilişkin bir çözüm değil, İbn Rüşcülüğün problemin çözümsüz olduğu hükmünü saymazsak, iki (Bonaventure, Aziz Thomas) hatta üç (Albertus Magnus) çözüm önerisi sunmaktadır. Bu yüzden XIV. yüzyıl, büyük ölçüde eleştiri yüzyılı olmuştur: Burada teolojinin felsefeyi eleştirmesi veya teolojinin ısrarı üzerine bizzat felsefenin kendisini eleştirmesi söz konusudur.⁴

Ockhamlı William'ın eseri bu eleştiri çağının özelliklerini önemli ölçüde taşımaktadır. Bir bakıma skolastiği sarsan ve gelecek yeni çağın hümanist ve doğa araştırmalarına meyleden felsefi yönelimini haber verdiği de söylenebilir.⁵ Bu açıdan, Ockhamlı William'ın geliştirdiği ve bizim de bu makalenin sınırları dahilinde ortaya koymaya çalışacağımız epistemolojik perspektifi önemli kılan bazı özgün nitelikler söz konusudur. Bu niteliklerden en önemlisi felsefenin ilgisini -skolastiğin hakim eğiliminin aksine- 'empirik olanın' bilgisine yöneltmesidir. Söz konusu yönelişin sebeplerini anlamak için onun felsefi araştırmasının muhtevasına, dolayısıyla cevabını aradığı sorulara göz atmak gerekir.

³ Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007), 620.

⁴ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, 619.

⁵ Armand Maurer, ed., *The Philosophy of William of Ockham: In the Light of Its Principles* (Toronto Ont.: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999), 4.

Dilin Mantıksal Analizi

Betül Çotuksöken'in "Dil-Mantık Filozofu olarak Abaelardus ve Ockham" makalesinde ortaya koyduğu üzere, varlık-düşünce-dil arasındaki ilişki açısından ele alındığında, Ockhamlı William'ın felsefi girişiminin dil-mantık alanından başladığını söylemek isabetli bir tespit olacaktır.⁶ Onun felsefi uğraşının önemli bir bölümü mantık alanındaki çalışmalarıdır ve *Summa Totius Logicae* isimli eseri bütünüyle bu alana dairdir. Mantığın işleyişi akıl yürütmelerimize dayalı olduğu için, akıl yürütme formlarımızın neler olduğu, hangi kısımlardan oluştuğu ve bu kısımların içeriğinin neler olduğunun tespit edilmesi yapılması gereken işin birinci aşamasını teşkil eder.⁷ Ockhamlı William, eserine terimi tanımlamak ve türlerini tasnif etmekle başlar ve argümanların önermelerden, önermelerin ise terimlerden oluştuğunu ifade edip –Aristoteles'in tanımını aynen benimseyerek- terimin önermenin kendisine ayrıştığı, kendisine bir şey yüklenen ile bu yüklem kendisinden oluşan şey olduğunu belirtir.⁸ Yani denilebilir ki terim, bir bakıma önermenin en küçük, bölünemez birimidir. Dolayısıyla Ockhamlı William'a göre düşüncenin ve araçlarının analizi de buradan başlamaktadır ve düşüncenin aracı olarak dil (*oratio*) de kaçınılmaz olarak bu analizin bir parçası haline gelir:

Boethius'un *De interpretatione*'sinin ilk kitabına göre dil üç kısımdan oluşur: Yazılı, sözlü ve kavramsal. Son adlandırılan yalnızca zihinde mevcuttur. Buna bağlı olarak terim de üç kısımdan oluşur ki bunlar yazılı, sözlü ve kavramsal terimdir.⁹

Bu kısımlandırmada asıl önemli olan kavramsal olandır. Çünkü, terimin yazılı ve sözlü olarak varlık kazanabilmesi, zihinde kavramsal olarak bulunması önkoşuluna bağlıdır. Dolayısıyla dil ve kendisinden oluştuğu terimlerin zihindeki varoluş biçimi kavramsal, dış dünyadaki varoluş biçimi ise sözlü ve yazılıdır; ya da öte bir deyişle, dil ve kendisinden oluştuğu terimler asli olarak zihinde kavramsal şekilde bulunur, yazılı ve sözlü olarak ifade –ya da temsil- edilirler. Ockhamlı William'a göre *kavramsal terim* doğal olarak anlamlandırmada ve göndermede bulunma niteliğini haiz bir zihinsel içerik ya da izlenimdir; ve zihindeki önermenin bir parçası olarak ona anlamını veren şeyi imlemektedir.¹⁰ Buna ilaveten Ockhamlı William,

⁶ Betül Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları* (İstanbul: Notos Kitap, 2011), 288-291.

⁷ Çotuksöken ve Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, 265.

⁸ William Ockham, *Ockham's Theory of Terms: Part I of the Summa Logicae*, 1. baskı (South Bend, IN: St. Augustines Press, 2011), 49.

⁹ *A.g.e.*, 49.

¹⁰ *A.g.e.*, 49.

kavramsal terimlerin ve önermelerin -Augustinus'un *De Trinitate*'sinin dördüncü kitabında tanımladığı- yeryüzünde konuşulan hiçbir dile ait olmayan, yalnız insan zihninde (*tantum in mente*) varolan ve dışsal olarak ifade edilemeyen *zihinsel sözcüklere* tekabül ettiğini belirtir ve ekler: Yine de bu zihinsel sözcüklerin ikinci dereceden temsili olan sesli sözcükler dışsal olarak ifade edilebilir.¹¹ Bu bakımdan, zihnin bir şeyi doğrudan kavrayışına ya da izlenimine tekabül eden zihinsel sözcük-kavram, konuşulan-yazılan dillere göre önseldir.

Öte yandan, kavramsal olan ile sesli-sözel olan arasında tarif edilen ilişki aynı zamanda bir başka ilişkinin, insanın bilişsel yapısı ile varlık arasındaki ilişkinin bir parçasıdır. Nitekim kavramsal terim şeyleri imlemektedir. Ancak bunun nasıl gerçekleştiği, insanın bilişsel yapısının ne tür bir formda işlediği analiz edilerek belirlenebilir. Ockhamlı William, insan müdrikesinin iki tür bilgi edindiğini ifade eder: Bileşik bilgi ve bileşik olmayan bilgi. Bileşik bilgi, nesne terimlerinden kurulan önermeleri içermektedir; örneğin, 'Sokrates beyaz bir insandır.' gibi. Bileşik olmayan bilgi ise basit nesne terimlerini içerir; 'Sokrates', 'İnsan' ve 'Beyaz' gibi.¹² Ockhamlı William bileşik olmayan bilginin aynı nesne üzerinde ve aynı açıdan dahi olsa iki farklı ama birbirini dışlamayan bilgi edinme tarzına dayandığını ifade eder: Bunlardan birisi hadsî-sezgisel, diğeri ise soyut biliştir.¹³ Ockhamlı William'ın bu iki kavramı Duns Scotus'dan (1265-1308) uyarlamış olması muhtemeldir, zira bunlar Scotus'tan önce kullanımda olan kavramlar değildir.¹⁴ Ockhamlı William bu biliş türlerini izah etmek için empirik alana başvurmaktadır. Ona göre, Sokrates ve Beyazlık gibi basit nesneleri, Sokrates'in beyaz olup olmadığını bilmeksizin biliriz. Öte yandan, eğer Sokrates beyaz ise bunu da apaçık bir şekilde biliriz. Hadsî-sezgisel biliş, 'Sokrates beyazdır.' olumsal önermesini onaylar; o aktüel olanın doğrudan bilişidir ve aynı zamanda bileşik olmayan bilgiye tekabül eder. Soyut biliş ile hadsî-sezgisel biliş arasındaki fark, hadsî-sezgisel bilişin bize nesnenin varolup varolmadığı bilgisini verirken, soyut bilişin bunu vermemesidir. Soyut biliş, varolandan ve varolmayandan soyutlama yapar.¹⁵ Müdrikemiz duyulur nesneleri hem hadsî-sezgisel hem de soyut olarak bilebilmektedir. Üstelik bu durum sadece duyulur nesneler için değil, saf düşünce nesneleri için de geçerlidir: Bildiğimi ve sevdiğimi hadsî-

¹¹ *A.g.e.*, 49-50.

¹² Maurer, *The Philosophy of William of Ockham*, 473.

¹³ William of Ockham, *Ockham - Philosophical Writings: A Selection*, ed. Stephen F. Brown, çev. Philotheus Boehner O.F.M., gözden geçirilmiş baskı (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1990), 25-26.

¹⁴ Maurer, *The Philosophy of William of Ockham*, 473-474.

¹⁵ Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, 25-26.

sezgisel olarak bilebilirim ve böylece bu, ‘ben biliyorum’ ve ‘ben seviyorum’ önermelerine onay verir.¹⁶ Ancak burada önemli olan husus, Ockhamlı William’a göre soyut bilişin, öncelikle hadsî-sezgisel bilişi gerektirmesidir; zira olumsal gerçeklere dair bilimsel bilgi empirik niteliktedir, duyularla başlamaktadır ve hadsî-sezgisel biliş de esas olarak buna dayanmaktadır.¹⁷ Ayrıca açıktır ki, insan müdrikesi hadsî-sezgisel biliş ve soyut biliş esnasında kavramsal terimlerle işlemektedir.

Kavramsal terim –ya da Augustinuscu ‘zihinsel sözcük’- bir şeyi doğrudan imlemekte, sesli ve yazılı sözcük ise varolan o şeyi ikincil olarak imlemektedir. Çünkü burada asli olan kavramsal terimdir ve Ockhamlı William’a göre anlamlandırma esas olarak kavramsal düzeyde olmaktadır. Nitekim kavramsal terimler, zihinde oldukları şekliyle değiştirilememekle birlikte sözel ifadeleri, yani dildeki karşılıkları değişebilmektedir; çünkü konuşulan dil nihai olarak uyuşma dayanan bir yapıdadır. Bu bakımdan, kavramsal terim varolan şeyi doğrudan imlediği için birincil, sözel terim ise uyuşumsal olarak imlediği için ikincildir.¹⁸

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

Ockhamlı William, terimleri ilk olarak *kategorematik* ve *sinkategorematik* terimler olarak ikiye ayırmaktadır. Kategorematik terimler, sınırları belirli, kesin bir imleme gerçekleştirirler, insan kelimesinin tüm insanları, hayvan kelimesinin tüm hayvanları imlemesi gibi. Sinkategorematik terimler ise ‘her’, ‘hiç’, ‘bazı’, ‘bütün’, ‘yanısıra’, ‘sadece’ gibi terimlerden oluşur ve bunlar ne sınırları belirli ve kesin bir imleme gerçekleştirirler ne de kategorematik terimlerin imlediği şeylerden başka şeyleri imlerler. Ockhamlı William onların vazifesini sıfır sisteminde sıfırın üstlendiği vazifeye benzetmektedir: Sıfır tek başına hiçbir şey ifade etmemekle birlikte diğer doğal sayılara eklendiğinde yeni bir şey ortaya koymaktadır.¹⁹ Tıpkı bunun gibi, sinkategorematik terimler de tek başlarına hiçbir şey ifade etmiyorken, ancak diğer terimlere eklendiklerinde bir şey ifade eder hale gelmektedirler. Böylelikle, sinkategorematik bir terim olarak ‘her’ terimi belirli bir şey ifade etmemekle birlikte, ‘insan’ terimine eklendiğinde sayısal olarak tüm insanlar

¹⁶ Maurer, *The Philosophy of William of Ockham*, 476.

¹⁷ Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, 27.

¹⁸ Ockham, *Ockham's Theory of Terms*, 50.

¹⁹ A.g.e, 55.

için bir belirlenmişliği ifade etmektedir. Kategorematik ve sinkategorematik terimler hem yazılı hem sözlü hem de zihinsel dilde bulunurlar.²⁰

Devam eden bölümde Ockhamlı William terimleri bu sefer *mutlak* ve *yan anlamlı* terimler olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Mutlak terimler, bir şey birincil olarak, ona benzer ya da başka bir şeyi ikincil olarak imlemeyen, hepsini birincil olarak imleyen terimlerdir.²¹ Örneğin, diyebiliriz ki ‘hayvan’ adı, kedileri, balıkları, böcekleri ve kuşları eşit şekilde imlemekte; ya da aynı şekilde ‘balık’ adı köpek balıklarını, vatozları ve somonları eşit şekilde imlemekte, birini diğerinden daha çok ifade etmemektedir. Ockhamlı William’a göre bunların mutlak terimler olmasının sebebi, söz konusu adın anlamını ifade eden tek bir tanımının olmamasından ötürüdür.²² Örneğin, ‘melek’ adını birisi ‘maddesiz olarak varolan töz’ olarak tanımlarken, bir diğeri ‘idrak sahibi ve bozulmayan töz’ olarak, bir başkası da ‘herhangi bir bileşimin parçası olmayan basit töz’ şeklinde tanımlayabilir.²³ Mutlak olanların aksine yan anlamlı terimler bir şeyi birincil olarak imlerken bir başka şeyi ikincil olarak imlemekte, yani kendi içinde derecelenmektedir. Ockhamlı William bunu örneklendirmek için ‘beyaz’ ve ‘sebeup’ terimlerini ele almaktadır. Birisine ‘beyaz’ adının neyi imlediğı sorulduğunda olası iki cevap verilebilir: Bu cevaplardan biri ‘beyazlıkla nitelenen şey’, diğeri de ‘beyazlığa sahip olan şey’ olacaktır. Aynı şekilde, birisine ‘sebeup’ adının neyi imlediğı sorulduğunda da iki şekilde cevap verilebilir: ‘Varlığını bir başka şeyin varlığının takip ettiğı şey’ ve ‘başka bir şey üreten bir şey’. Her iki örnekte de birisi adın yalın haline, diğeri ise çekimli haline karşılık gelmektedir.²⁴ Bu bakımdan, bütün göreceli terimler yan anlamlıdır; tanımlarında farklı şeyleri ya da aynı şeyleri farklı yollarla içerirler.²⁵

Şimdiye dek ifade edilenlerin yanı sıra terimlerin tüm fonksiyonlarını ele almış olmak açısından değinilmesi gereken bir diğerp başlık Ockhamlı William’ın *suppositio* nazariyesidir. Ockhamlı William terimlerin gerçek nesnelerin cümle içindeki vekili olma görevine *suppositio* adını vermektedir:

İlk olarak, *suppositio*’nun iki anlama geldiğini bilmemiz icap eder. Geniş anlamıyla *suppositio* adlandırma ile kıyas edilemez, adlandırma daha ziyade onun bir alt sınıfıdır. Dar anlamıyla ise adlandırma ile kıyas edilir. Ancak ben *suppositio*’nun bu anlamından bahsetme niyetinde değilim, kalıp olarak

²⁰ Maurer, *The Philosophy of William of Ockham*, 17.

²¹ Ockham, *Ockham’s Theory of Terms*, 69.

²² *A.g.e.*, 69.

²³ *A.g.e.*, 70.

²⁴ *A.g.e.*, 70.

²⁵ Maurer, *The Philosophy of William of Ockham*, 20.

bahsedeceğim. Bu cihetle hem özne hem de yüklem *suppositio* sahibidir. Genel anlamda, bir önermede özne ya da yüklem olabilecek her ne varsa onda *suppositio* vardır.²⁶

Ockhamlı William üç *suppositio* durumundan bahseder. İlk *suppositio* durumunda terim, kendisinden oluştuğu sözcüğün anlamını taşımaktadır; örneğin, ‘insan bir kelimedir’ cümlesinde ‘insan’, maddeliği içinde yazılan sözcüğün kendisine karşılık gelmektedir.²⁷ Ockhamlı William bu duruma *suppositio materialis* (maddi *suppositio*) adını vermektedir. İkinci durumda ise terim dış dünyadaki gerçek birey için kullanılmaktadır; örneğin, ‘insan yürüyor’ ifadesinde yürüyen bir kelime değil, gerçek bir insan bireyidir. Bu durumun adı ise *suppositio personalis*’tir (bireysel *suppositio*). Üçüncü durumda ise terim ortak bir doğayı ifade etmektedir ki söz konusu ortak doğa burada sadece zihinsel bir içeriğe işaret etmeye yarar.²⁸ Örneğin, ‘insan bir türdür’ ifadesinde insan, bir bireyi değil, bir topluluğu ifade etmektedir. Bu duruma da *suppositio simplex* (basit *suppositio*) adı verilmektedir. Böylelikle her üç durumda da aynı sözcük (insan) söz konusu olsa da üçü de birbirinden farklı nesnelere tekabül etmektedir.²⁹

Tümeller Sorununa Yaklaşım

Ockhamlı William’ın dilin mantıksal analizi çerçevesinde terimlere dair yaptığı mezkûr saptama ve tarifler tüm tafsilatı içermemekle birlikte, konuya daha ileri düzeyde nüfuz edebilmek için onun görüşlerini çağının felsefi sorunlarına nasıl uyguladığını ele almamız gerekiyor. Ortaçağ skolastiğinin merkezi tartışmalarından biri olan tümeller sorununa dair ortaya koydukları, Ockhamlı William’ın epistemolojisini, dil ve varlık arasındaki ilişkiye dair görüşlerini ve genel olarak metafiziğe dair yaklaşımını billurlaştıran önemli bir örneği teşkil eder. Şimdiye dek ifade edilenler salt mantık ve dilin mantıksal analizi alanına aitti. Tümellerin metafiziğin konusu olmaları, Ockhamlı William açısından bir önceki başlıkta bahsettiğimiz *suppositio simplex* durumunda terimin ifade ettiği ‘ortak’ şeyin ne olduğunu sormayı gerektirmektedir.³⁰

Ockhamlı William, Aristoteles’in *Kategoriler*’indeki görüşe sadık kalmaktadır: Gerçek olan varlıklar, tekil olanlardır ve düşüncenin dışında gerçek olan her

²⁶ Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, 69.

²⁷ *A.g.e.*, 72.

²⁸ *A.g.e.*, 71.

²⁹ *A.g.e.*, 72.

³⁰ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, 624.

şey bu tekil varlıklardır.³¹ Dolayısıyla ona göre tümel biliş, esasen tekil varlığa dairdir; zira tekil varlık, hadsî-sezgisel bilişin nesnesi olan, ilk olarak bilinen varlıktır. Tümelî sağlayan soyut biliş ise öncelikle tekil varlığın hadsî-sezgisel biliş tarafından doğrudan bilinmesini gerektirmektedir.³² Ockhamlı William bu noktada gerçek varlıkların tekil olduğu görüşünü, tümelleri de içine alacak şekilde genişletmektedir:

Evvela ‘tekil’in iki anlamda alındığını anlamamız lazım. Bir anlamıyla tekil adı bir olan ve çok olmayan her şeyi imlemektedir. Eğer böyle anlaşılırsa, o halde tümelî zihnin birçok şeye (yalnızca bu birçok şey için, kendi için değil) yüklenebilir belirli bir niteliği olarak düşünenler, her tümelin tam anlamıyla ve gerçekten tekil olduğunu kabul etmelidir. Tıpkı her sözcük gibi, uyuşmanın onu ne kadar genel kıldığı önemli olmaksızın tam anlamıyla ve gerçekten tekildir, sayıca birdir; bu yüzden o bir şeydir, çok şey değildir; keza dışarıdaki birden çok şeyi imleyen zihinsel içerik tam anlamıyla ve gerçekten tekildir. Bu yüzden o dışarıdaki birden çok şeyi imliyor olsa da sayıca birdir, çok değildir.³³

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

Diğer anlamına göre ‘tekil’ adı, bir olup çok olmayan, birden çok şeyi belirten bir doğaya sahip olmayan bir şey anlamında kullanılmaktadır. Eğer ‘tekil’ adı bu anlamda anlaşılırsa, o halde hiçbir tümel tekil olmayacaktır, zira her tümel, birden çok şeyi işaret eden ve birden çok şeye yüklenebilir bir doğaya sahiptir.³⁴

Ockhamlı William’ın verdiği iki anlamda düşündüğümüzde, tümeller açısından ortada bir çelişki söz konusudur. Şeylere yüklem olan bir tümelî tasavvur ettiğimizde ya bu tümel birdir ve bu durumda realistlerin varsaydığı anlamda şeylere nasıl dağıldığını ve çoğaldığını anlayamayız; ya da tikel şeylere dağılarak çoğalmıştır ki bu durumda nasıl tekil olarak kaldığını anlayamayız.³⁵ Bu duruma göre denilebilir ki, tümellerin töz olarak varlığı mantıksal açıdan izah edilebilir değildir ve üstelik töz olarak kabul edilmeleri

³¹ *A.g.e.*, 625.

³² Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, 30.

³³ *A.g.e.*, 36.

³⁴ *A.g.e.*, 36.

³⁵ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, 623.

de -düşünce tasarrufu ilkesi açısından- gerekli olmayan varlıkları çoğaltmak anlamına gelecektir:

Bu yüzden, her tümelin tekil olduğunu söylememiz lazım gelir. Dolayısıyla, imleme dışında, birden çok şeyin imi olma durumu dışında tümel söz konusu değildir.³⁶

Böylelikle denilebilir ki, Ockhamlı William için tümellerin varlığı terimlere tekabül etmektedir. Tümeller, kavramsal terimler olarak zihinde, sözlü ve yazılı olarak dilde mevcuttur. Tekil varlıklar düşünce tarafından cinsler ve türler olarak sınıflandırılmaya müsaittir ve zihnin kavramsal içeriği olan tümeller de bunu sağlamaktadır; bundan fazlasını söyleyerek tümellerin Platoncu idealar tarzında bir varlığından söz etmek, Ockhamlı William'a göre zorunlu olmayan varlıkları çoğaltmak anlamına gelecektir ki bu da onun sıkı sıkıya bağlı olduğu düşünce tasarrufu ilkesine aykırı olacaktır. Böylelikle, Ockhamlı William açısından tümellerin ilk kuşak nominalistleri gibi *flatus vocis*'ten ibaret olmadığı da söylenebilir.³⁷ Tümeller, *flatus vocis*' değildir; onlar birbirinden –Ockhamlı William'a göre- sayısal olarak ayrılan tekil varlıkların arasındaki benzeşimi düşüncede kavramamızı sağlayan terimlerdir. Onlar Augustinus'un 'zihinsel sözcükler'ine benzeyen, konuşulmakta ve yazılmakta olan tüm dillere önsel zihin içerikleridir. Dolayısıyla tümellerin tekil varlıkların –cins ve tür olarak- düzeniyle mütakabiliyet içeren bir yapıları söz konusudur.³⁸ Ancak düşüncenin konusu olmaları da -Ockhamlı William'a göre- sadece mantık alanıyla sınırlıdır.

Anlaşılabacağı üzere, Ockhamlı William'ın tümeller sorununu ele alırken teolojik bir muhteva söz konusu değildir. Zira ona göre, tümellerin tanrısal idealar biçimindeki bir varlığından söz etmek ilahi gücün keyfiyetini sınırlamak olacaktır ve böyle bir Tanrı'nın Hristiyanlığın kadir-i muhtar Tanrısı olamayacağı aşikârdır.³⁹ Dolayısıyla, Ockhamlı William'ın tümeller meselesine dair pozisyonu, sadece mantık çalışmaları ve dilin mantıksal analizi ekseninde şekillenmiştir. Böylece, realistler için tümeller mantığın ve metafiziğin konusuyken, XIV. yy'da nominalizmin en önemli temsilcisi olan Ockhamlı William için mantığın ve bilişsel psikolojinin konusudur. Ockhamlı William'ın eserinde metafiziğin alanı daralmaya, buna bağlı olarak da doğal teoloji çabalarına karşıt bir tutum gelişmeye başlamaktadır.

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

³⁷ C. Delisle Burns, "William of Ockham on Universals", *Proceedings of the Aristotelian Society* 14 (1914 1913): 76–99, 81.

³⁸ Bkz. *A.g.e.*, 94.

³⁹ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, 632.

Teolojik Tutum

Ockhamlı William düşünce tasarrufu ilkesini titiz bir şekilde uygulayarak XIII. yy düşüncesinin teolojik dizgelerini -tabiri caizse- fazlalıklarından arındırmaya çalışmıştır. Doğrudan deneyime dayanan hadsî-sezgisel biliş neticesinde edinilmiş bileşik olmayan bilgileri güvenilir kabul edip bir kenara ayırdıktan sonra, empirik içeriği olmayan soyutlamalara ve bu soyutlamalara dayanan dizgelere yönelik şüphelerini dile getirerek bazı eleştiriler ortaya koymuştur.

Dilin mantıksal analizi başlığında gösterilen ilgili öncüller göz önüne alındığında Ockhamlı William'ın teolojik tutumunun nasıl şekilleneceği de kestirilebilir. Onun nezdinde doğal teolojinin bizi Tanrı'nın bilgisine götürmesi muhaldir. Tanrı hakkında söylediğimiz her şey, önermeleri kurarken kullandığımız terimlerin yapısı itibarıyla bize Tanrı'nın hakiki doğasını veremeyecektir. Zira her şeyden önce, söz konusu önermeleri kurarken başvuracağımız terimler yan anlamlıdır: Örneğin varlık terimi, insana ve Tanrı'ya uygulandığında aynı anlamda olmayacaktır; ikisinin varlık durumu, birbirinden kökten farklıdır; Tanrı, insanın olduğu anlamda var değildir. Aynı şekilde, mastar halinde “görmek” terimi de Tanrı'ya ve insana uygulandığında aynı anlamı muhafaza etmeyecektir. Bu yüzden Ockhamlı William'a göre varlık terimi metafizik açıdan ancak zihindeki varlık kavramını ifade etmektedir, gerçeklikteki bir tözü ya da arazi değil.⁴⁰ Örnekler çoğaltılabilir, lakin burada vurgulanması gereken asıl önemli husus şudur: Ockhamlı William'a göre, Tanrı'nın doğasını anlamak için dizgeli bir yapı inşa etmeye çalıştığımız andan itibaren kaçınılmaz olarak bu yan anlamlı terimleri kullanmaya başlarız. Bu da bizi Tanrı'nın doğasına dair hiçbir bilgiye ulaştırmaz. Çünkü soyut biliş yalnızca fikir ilişkileri hakkındadır ve gerçek şeylerin fikirlerin düzenine uyduğunun bir güvencesi yoktur.⁴¹ Bununla birlikte, Ockhamlı William'a göre Tanrı'yı bilmemiz yine de mümkündür, ancak bu biliş, duyusal şeylere dair doğrudan hadsî-sezgisel bilişimiz gibi apaçık değildir. Bu yaşamda Tanrı'ya dair doğrudan hadsî-sezgisel bir bilişimizin olması mümkün değildir. Buna rağmen, Ockhamlı William Tanrı'nın kutsadığı kuluna kendisine uygun ve basit bir kavram içinde soyut biliş verebileceğine inanmaktadır.⁴² Bu bilişin yegâne niteliği sadece kavramsal uygunluktur:

⁴⁰ Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, 125.

⁴¹ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, 621.

⁴² Maurer, *The Philosophy of William of Ockham*, 266.

Tanrı hakkında düşündüğüm zaman, yaratılmış tekil bir şey zihnimin hareketinin terimidir ve bu yüzden ben Tanrı'yı hakkında hiçbir şey bilmediğim herhangi bir şeyden daha çok biliyor olmuyorum; dolayısıyla yalnızca bilişsel yetimin terimi olan tekil şeyi bilirim. Bu cihetle şunu ifade etmek gerekir: Ben bu yaşamda Tanrı'yı bilirken, onu diğer şeylerle müşterek olan bir kavramın içinde bilirim ki bilme fiilinin terimi çok değil bir tek şeydir ve pek çok şey için ortaktır.⁴³

Evvelce de vurgulandığı üzere, Ockhamlı William'ın düşünce tasarrufu ilkesine göre mecbur kalmadıkça bir şeyin varolduğunu asla söylememek gerekmektedir; zira o şeyin varolduğuna dair tek güvence onun varlığının doğrudan deneyime dayanarak temellendirilebilmesidir. Bu bakımdan, Ockhamlı William yalnız Tanrı'nın varlığına dair ortaya konulmuş kanıtlara yönelik güvensiz bir tutum takınmamış, Tanrı ile evren arasında kurulmaya çalışılan rasyonel ilişkiye karşı da bu tutumunu sürdürmüştür. Örneğin, Armand Maurer'in tespitine göre, Ockhamlı William için bu konuya dair kendi zamanında cari olan felsefi görüşler içinde İbn Sinacı fail neden ile İbn Rüşdçi ereksel neden açıklaması arasında kanıtlanabilir olmak açısından bir fark yoktur.⁴⁴ Biz gidimli aklımızla ne Tanrı'nın tüm şeylerin fail nedeni olduğuna ne ereksel nedeni olduğuna ne de hatta Tanrı'nın herhangi bir şeyin nedeni olduğuna dair yeterli bir kanıt bulabiliriz.⁴⁵ Tanrı'nın varlığı ve birliği aksi yöndeki sonuca göre daha olası olabilir, ancak Ockhamlı William'a göre bir inanç nesnesi apaçık bir şekilde ispatlanamaz.⁴⁶ Üstelik, biz tanım itibarıyla Tanrı'ya "kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen şey" dediğimizde, kullandığımız terimlerin yan anlamlı olduklarını unuttuğumuz gibi, mevcut tüm anlamların aynı zamanda uyuşumsuz olduğuna ve terimlere söz konusu anlamları yüklememizi zorunlu kılacak hiçbir şeyin olmadığını da unuturuz.⁴⁷ Netice itibarıyla Ockhamlı William'a göre Tanrı'nın varolduğunu söylememizin tek nedeni, doğrudan ilahi vahyin kendisidir; ona dair elimizde apaçık bir kanıt yoktur, sadece inancımız vardır.⁴⁸ Öte bir deyişle, Tanrı'nın doğasına, tüm şeylerin nedeni olup olmadığına, her şeyi bildiğine, kadir-i muhtar ve mutlak kudret sahibi olduğuna dair bir bilgiye sahip değilizdir; bütün bunlar iman açısından kesindir, akıl da tersini söylememektedir, lakin akıl bunların lehine ispatlar değil, en fazla olasılıklar sunabilmektedir.⁴⁹

⁴³ Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, 122-123.

⁴⁴ Armand A. Maurer, *Being and Knowing: Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*, 1. baskı (Toronto, Ont., Canada: PIMS, 1990), 387.

⁴⁵ *A.g.e.*, 387.

⁴⁶ Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, 139.

⁴⁷ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, 630.

⁴⁸ Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, 140.

⁴⁹ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, 630.

Ockhamlı William'ın ortaya koyduğu çıkmazlar açısından akla dayanan doğal teoloji mümkün olmamakla birlikte, ona göre bu durum vahye dayanan teolojinin de imkânsız olduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis, doğal teolojinin imkansızlığına dair ortaya koyduğu gerekçeler, yine onun başka bir düşüncesine, yani iman ve aklın birbirlerinden yapısal olarak ayrı olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Açıktır ki, akıl doğal teoloji yaparken takip ettiği mantıksal ilkeleri, Hristiyan dogmasının çelişkilerini ortaya koymak için de kullanabilir. Ockhamlı William bunu görmüş ve bu bakımdan aslında Scotus'un teoloji ile felsefeyi birbirinden ayırma, doğal teolojinin kapsamını daraltma eğilimini devam ettirmiştir.

Bu bakımdan denilebilir ki, Ockhamlı William'ın nominalizminin ve dayandığı öncüllerin doğal bir uzantısı olarak teolojik tutumu da fideist bir yönelime sahiptir. Tanrı, doğası akıl ile kavranması imkânsız ve üstelik mutlak kudret sahibi varlık olarak, aklın varsaydığı zorunluluklara uymak mecburiyetinde değildir. Bu sadece realist öğretinin doğal teoloji girişimlerine değil, XIV.yy için düşünüldüğünde etkisi Hristiyan alemine dek uzanan meşşai metafiziğine yönelik de bir reddiye anlamına gelmektedir.⁵⁰ Bu doğrultuda, Ockhamlı William nominalizmini teoloji alanında da nihai sonuçlarına varırmış ve Augustinusçu ilahi idealar öğretisini yadsımıştır. Onun için eşyada tümel olmadığı gibi, Tanrı'da da idea yoktur. Evrenin mevcut halinin yegâne nedeni Tanrı'nın ihtiyaridir; o böyle olmasını istediği için böyledir, başka türlü olmamış olması, olamayacağı anlamına gelmemektedir. Ockhamlı William'ın fideist tutumu için Tanrı'nın mutlak kudretini sınırlayan hiçbir şey söz konusu değildir ve bu da esasen Hristiyan vahyinin sunduğu kadir-i muhtar ve mutlak kudret sahibi Tanrı tasavvurunun ta kendisidir.

Meta-Etik

Doğal teolojinin imkânının reddedilmesi, Tanrı'nın doğasına ve evrenle ilişkisine dair aklî bir açıklamanın da açıkça olumsuzlanması demektir. Felsefenin teolojiden arındırılmaz bir içeriğe sahip olduğu söz konusu dönemde bu olgu aynı zamanda aklî bakımdan gerekçelendirilebilir yapıdaki bir etiğin imkânının da reddedilmesi sonucunu -dolaylı olarak da olsa- içinde taşımaktadır. Başka bir deyişle, rasyonel bir teolojinin yapılamaması, rasyonel bir etiğin de -ilk ilkelerini Hristiyan ilahiyatından alsa bile- yapılamayacağı anlamına gelmektedir. Bu durumun en belirgin yansımalarından biri kötülük meselesi bağlamında gözlemlenebilir. XIV. yy'da kötülük meselesiyle alakalı

⁵⁰ *A.g.e.*, 633.

tartışmaların yürütüldüğü vâkidir ve bu tartışmaların meta-etik düzlemde yoğunlaşmış olduğu görülmektedir.⁵¹ Tartışmanın bir biçimi, Tanrı'nın iradesi ile ahlâki normlar arasındaki ilişkiye dair sorulara dayanmaktadır: Bir fiilin iyi ya da kötü olarak kabul edilmesinin yegâne sebebi Tanrı öyle olmasını dilediği için midir? Tanrı dileyseydi kötü kabul edileni iyi, iyi kabul edileni de kötü kılamaz mıydı? Tanrı'nın böyle dilemesinin önsel bir sebebi var mıdır? Diğer bir tür tartışma da yaratılmışların fiillerinin arkasındaki ahlâki psikolojinin niteliğiyle ilgili sorulara dayanmaktadır.⁵²

Söz konusu tartışma kapsamında, Ockhamlı William'da ve genel olarak nominalist gelenekte bu konuya dair yaklaşımın başlangıç noktası kabul edilebilecek bir kavramsal ayırım söz konusudur. Bu ayırım *potentia absoluta* ve *potentia ordinata*⁵³ kavramları arasındadır ve bu iki kavram nominalist geleneğin teolojideki metodunu ve fideist tutumunu anlamak açısından anahtar niteliktedir.⁵⁴ *Potentia ordinata*, Tanrı'nın şeyleri kendisinin özgürce belirlediği yasalara göre olmasını takdir etmesi gücü iken, *potentia absoluta*, Tanrı'nın, *potentia ordinata* ile neyi karar kıldığının önemi olmaksızın her şeyi yapabileceği anlamına gelen mutlak gücüdür. Ancak burada vurgulanması gereken husus bu iki gücün birbirleri için bir tezat teşkil etmedikleri ve nominalist bakış açısından özsel değil sadece kavramsal bir ayırımın söz konusu olduğudur. Çünkü Tanrı, radikal biçimde basittir ve bizim ona yüklediğimiz irade, güç, sonsuzluk, iyilik gibi sıfatlar onun ilahi özünden ayrılabilen nitelikler değil, sadece bizim Tanrı'ya atfettiğimiz “yüklemlı adlar”dır (*nomina attributalia*).⁵⁵ Bu açıdan denilebilir ki, mezkûr yüklemlı adların ancak bizim Tanrı'yı anlamlandırmamız cihetinden bir değeri söz konusudur.

Yukarıda ifade edileniler göz önünde alındığında, *potentia absoluta* kavramının, Tanrı'nın öyle olmasını takdir ettiği yasaları keyfî bir şekilde ihlâl ettiği anlamını taşımadığı vurgulanmalıdır. Bu daha ziyade onun bu yasaları takdir etmeden önce onları özgürce seçtiği, onlara uyumlu olarak fiilde bulunduğu, lakin isterse onları geçersiz kılıp bambaşka, hatta tam tersi yasaları da geçerli kılabilmeye muktedir olduğu anlamına gelmektedir; çünkü

⁵¹ Bonnie Kent, “Evil in Later Medieval Philosophy”, *Journal of the History of Philosophy* vol.45, number 2 (Nisan 2007): 190.

⁵² *Age*, 190.

⁵³ Türkçe karşılıkları itibarıyla *potentia absoluta*, “mutlak güç”; *potentia ordinata* ise “buyurulmuş güç” anlamına gelmektedir.

⁵⁴ John S. Feinberg, *The Many Faces of Evil (Revised and Expanded Edition): Theological Systems and the Problems of Evil* (Wheaton, Ill: Crossway, 2004), 37.

⁵⁵ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, 631.

o tüm zorunlulukların üzerindedir ve mutlak anlamda özgürdür.⁵⁶ Dolayısıyla, bu perspektife göre kötü, Tanrı öyle takdir etmeden önce şeylerin sahip olduğu asli bir nitelikten ötürü değil, Tanrı onu kötü ilan ettiği için kötüdür. Örneğin, Tanrı belirli bir zaman için kendisinin sevilmemesini buyurabilir, onun için bu mümkündür ve bu durumda ilahi buyruğa karşı gelerek onu sevmeye devam etmek, -buyruğa karşı olduğu için- erdemli bir davranış olmayacaktır.⁵⁷ Bu bakımdan Ockhamlı William'a göre Tanrı'yı sevmemizin erdemli bir fiil olmasının tek nedeni de onun bunu dilemesinden ibarettir: "Zira Tanrı'yı sevmenin her şeyden önemli olması, Tanrı her neyin sevilmesini dilerse onu sevmek anlamına gelir."⁵⁸

Böylece anlaşılmaktadır ki, Ockhamlı William'ın nominalist öğretisi açısından iyi ve kötü tanımlarının ve sahip olduğumuz ahlâki yargıların özsel bir niteliği yoktur. Ahlâkın dayandığı tek değişmez temel ve yegâne gerekçelendirilme zemini Tanrı'nın öyle olmasını dilemesidir. İlk elden bakıldığında bu düşünce ürkütücü çıkarımlara kapı aralayabilmektedir; örneğin, suçsuz bir insanı öldürmenin ya da bir bebeğe işkence yapmanın kötü olarak adlandırılmasının nedeni kendi içinde değildir. Tanrı dileseydi tecevüzü iyi, iffetli olmayı kötü yapabilirdi. Bu meta-etik perspektife göre bir fiil kötüdür, çünkü Tanrı onun kötü olduğunu bildirmiş ve yasaklamıştır; üstelik Tanrı'nın böyle yapması için onu zorlayan hiçbir içsel ya da dışsal neden söz konusu değildir. Ockhamlı William için ahlâki davranışın temel niteliği, Tanrı her ne dilerse dilesin onun buyruğuna boyun eğmektir. Tanrı'nın buyruğuna uymak yegâne ilke olduğundan, davranışın kendisi ahlâki olarak nötrdür.⁵⁹

Meselenin bir diğer boyutu insanın Tanrı karşısındaki ontolojik konumu ile ilgilidir. İnsan, Tanrı'nın buyruğuna uygun davransa bile Ockhamlı William'a göre bu ancak belli bir bakımdan iyi olabilecektir. Basit bir nedenden ötürü böyle düşünmektedir: Hiçbir insan fiili zorunlu olarak iyi olamaz, çünkü zorunlu varlık yalnızca Tanrı'dır ve onun dışında kalan tüm şeyler, onun iradesiyle varlığa gelmiş olarak olumsaldır. Bu nedenle, insan fiilleri de ancak olumsal olarak iyi ve erdemli sayılabilirler.⁶⁰

Ockhamlı William'ın Tanrı'ya dair iyi ve kötü bağlamında ifade etmeye çalıştığının hülasası, Tanrı'nın iyi ve kötünün ötesinde olduğu, ahlâki

⁵⁶ Feinberg, *The Many Faces of Evil (Revised and Expanded Edition)*, 37-38.

⁵⁷ Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, 162-163.

⁵⁸ *A.g.e.*, 163.

⁵⁹ Maurer, *The Philosophy of William of Ockham*, 522.

⁶⁰ *A.g.e.*, 526.

kuralların ona hiçbir şekilde uygulanamayacağıdır. O her ne dilerse onu yapar ve onun iradesi ahlâka önseldir.⁶¹ Bu bakımdan bizim kötü terimi ile ifade edip anlamlandırdığımız şeyin nominalist çerçevede en nihayetinde bir yüklümlü ad, yani bilişsel bir içerik olması, kötülük dediğimiz şeyin Tanrı için öyle olmayabileceğini hesaba katmayı gerektirmektedir.

Çıkarımlar ve Sonuç

Şimdiye dek ortaya konulanlarla, Ockhamlı William'ın düşüncesini sırasıyla dil-mantık, epistemoloji, metafizik-teoloji ve etik alanlarında nasıl uyguladığı ve hangi sonuçlara vardığı ele alınmaya çalışıldı. Bulunduğumuz aşama itibarıyla bir sadeleştirme yaparak Ockhamlı William'ın düşüncesinde önemli olan unsurları şu üç maddede özetleyebiliriz: 1) Gerçek-tikel varlıkların bilimiyle mantıksal-kavramsal varlıkların bilimini birbirinden ayırmaktadır. 2) Yalnızca şeylerin -ki bu 'şeyler' duyumsaldır- deneyimlenmesi yoluyla oluşan hadsi-sezgisel bilişin gerçekliğe dair apaçık bilgi sunabileceğini söylemektedir. 3) Düşünce tasarrufu ilkesi gereğince, az varsayımla açıklanabilecek bir durumun daha fazla varsayımlar ve soyutlamalar üreterek açıklanmaya çalışılmasını yanlış bulmaktadır.

Ockhamlı William'ın nominalizmi, ontolojik ve epistemolojik açıdan empirik olanı birinci sıraya yerleştirmektedir. Bu durum, -yukarıda- hem birinci hem de ikinci maddede özetlenen görüşlerin doğal bir sonucudur. Ockhamlı William, bilginin oluşum sürecinde terimlerle ifade olunanların yegâne zeminini empirik alanın teşkil ettiğini vurgulamaktadır. Bilmek, nedenleri bilmekse, Ockhamlı William'ın eserinin her alanında katı bir şekilde uyguladığı düşünce tasarrufu ilkesi gereğince bunun şartı deneyden geçmektedir. Bir şeyin birden fazla nedeni olabilir, hepsi de çeşitli şekillerde gerekçelendirilebilir; bu yüzden Ockhamlı William için bir nedenin apaçık olarak ileri sürülebilmesi, onun bizim deney sahamızın içinde olmasıyla mümkün olabilmektedir.⁶² Kökleri Elea felsefesine dek geri giden ve Ortaçağ realizminin de merkezi önermelerinden biri olan görüş, oluş ve bozuluş halindeki eşyanın bilgi nesnesi olabilecek sabitliğe sahip olmamasıydı; nitekim Platon'un (M.Ö 427-347) idealar kuramı da gerekçelendirme zeminini burada bulmaktaydı. Bu bakımdan, Ortaçağ realizminin epistemolojik zaviyesinden bilimin konusu tümeldir ve öncülleri tümelin gerçekliğinin dizgeli bir biçimde gerekçelendirilmesine dayanır. Buna karşın, Ockhamlı William için ulaşılması gereken şey tümelin bilgisi değil -ki tümel onun kavramsal terim dediği, bilişsel bir içerik olmak dışında

⁶¹ Feinberg, *The Many Faces of Evil (Revised and Expanded Edition)*, 41.

⁶² A.g.e, 622.

varlığı bulunmayan şeydir-, empirik alanda bulunan tikelin apaçıklığıdır.⁶³ Bu yüzden, Ockhamlı William hem Tanrı'yı anlamak ve tanımlamak için kullandığımız terimlerin çift anlamlı yapısından dolayı hem de -daha önemlisi- Tanrı bizim duyuşsal tecrübe alanımıza girmediğinden dolayı, ona dair akıl yürütme vasıtasıyla bilgi edinemeyeceğimizi söylemiştir. Sonuç olarak doğal teolojii yadsımış ve fideist bir tutuma yönelmiştir. Ockhamlı William açısından felsefe ve teoloji yapısal olarak birbirinden ayrılmakta ve aralarında epistemik bir bütünlük öngörülmemektedir. Onun eserinde epistemolojik bir tavır olarak kalmakla birlikte bu tutumun sonraki yüzyıllarda gelişecek olan dini-seküler ayrımının münâdîsi olduğunu düşünen araştırmacılar da mevcuttur.⁶⁴

Bu ifade edilenler ışığında denilebilir ki, Ockhamlı William'da empirizmin olgun bir örneğinin bulunduğunu söylemek aşırı bir yorum olabilir, ancak onun nominalizmini kronolojik olarak önceleyen, aslen Platonculuktan neşet eden Realizm'de ve Thomasçı dizgede olmadığı ölçüde empirik olana öncelik verdiği açıktır. Bu durum onun dikkatini, terimler analizine dayanan mantığı ve teoloji çalışmaları haricinde doğa felsefesi alanına da yöneltmiştir. Nitekim Ockhamlı William'ın hareket problemleriyle ilgilendiğini ve düşünce tasarrufu ilkesini tatbik ederek hem Aristotelesçi açıklamayı hem de John Philoponus'un (490-570) *impetus* nazariyesini reddettiğini ve yeni izahatlar geliştirmeye çalıştığını bilmekteyiz.⁶⁵ Onun XIV. yy'daki takipçilerinin erken modern astronomi ve mekaniğin temellerini attıklarını da ayrıca eklemek gerekir.⁶⁶

Maurer'in düşüncesine göre, her ne kadar bu tarifler -tarihçilerin vurguladığı üzere- ondan bir yüzyıl sonra ortaya çıkmış olsa da, Ockhamlı William, geleneksel realist mantığa ve Aristoteles ile İbn Rüşd'ün yorumlarına dayanan *via antiqua* karşısında, nominalizme ve terminist mantığa dayanan yeni bir teoloji ve felsefe yapma biçimi olan *via moderna*'yı temsil eder görünmektedir.⁶⁷ Ayrıca Friedrich Albert Lange (1828-1875) de Ockhamlı William'ın ortaya koyduğu nominalizmin diğer skolastik görüşler arasından herhangi bir görüş olmaktan fazla bir şey olduğunu ifade etmekte ve onu

⁶³ A.g.e, 623.

⁶⁴ Bkz. Graham Oppy ve N. N. Trakakis, *Medieval Philosophy of Religion: The History of Western Philosophy of Religion, Volume 2* (Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2014), 208.

⁶⁵ Bkz. John Freely, *Galileo'dan Önce- Ortaçağ Avrupa'sında Modern Bilimin Doğuşu*, çev. Muhtesim Güvenç (İstanbul: Kolektif Kitap, 2014), 148-149.

⁶⁶ Frederick B. Artz, *Orta Çağların Tini*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2010), 208.

⁶⁷ Maurer, *The Philosophy of William of Ockham*, 4-5.

İngiliz empirizminin öncüsü olarak selamlamaktadır.⁶⁸ Buna rağmen yine de belirtmek lazım ki, Ockhamlı William örneğine dayanarak empirizmi -bir felsefi-bilimsel araştırma programı olarak- modernite öncesine taşımak da kaçınılması gereken anakronik bir yanlış olacaktır. Batı felsefesinin tarihsel seyri açısından Ockhamlı William örneğinde, Geç Ortaçağ'da takip edilen hakim felsefe ve teoloji yapma usûllerine kıyasla spesifik olarak üzerinde durulmayı hak eden ve basitçe Realizm-Nominalizm dikotomisine hapsedilemeyecek yeni bir durum söz konusudur. Bu söz konusu 'yeni durum' aynı zamanda felsefe tarihi açısından Ortaçağ'a kapalı devre bir olgu olarak bakamayacağımız, skolastiğin basitçe bir teoloji olarak okunamayacağı ve onun iç dinamiklerinin kendi dizgelerini aşmaya dönük bir 'açık ufuk' da taşıdığı anlamına gelmektedir. Ockhamlı William örneği bunun en belirgin tezahürlerinden biridir.

Kaynakça

- Artz, Frederick B. *Orta Çağların Tini*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2010.
- Burns, C. Delisle. "William of Ockham on Universals". *Proceedings of the Aristotelian Society* 14 (1914 1913): 76–99.
- Çotuksöken, Betül. *Ortaçağ Yazıları*. İstanbul: Notos Kitap, 2011.
- Çotuksöken, Betül, ve Saffet Babür. *Metinlerle Ortaçağ'da Felsefe*. 5. baskı. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011.
- Feinberg, John S. *The Many Faces of Evil (Revised and Expanded Edition): Theological Systems and the Problems of Evil*. Wheaton, Ill: Crossway, 2004.
- Freely, John. *Galileo'dan Önce- Ortaçağ Avrupa'sında Modern Bilimin Doğuşu*. Çeviren Muhtesim Güvenç. İstanbul: Kolektif Kitap, 2014.
- Gilson, Etienne. *Ortaçağ'da Felsefe*. Çeviren Ayşe Meral. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Kent, Bonnie. "Evil in Later Medieval Philosophy". *Journal of the History of Philosophy* 45, sayı 2 (Nisan 2007): 177–205.

⁶⁸ Friedrich Albert Lange, *Matezyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, çev. Ahmet Arslan, c. 1 (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 189.

Lagerlund, Henrik, ed. *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*. 2011 Edisyonu. Dordrecht ; New York: Springer, 2010.

Lange, Friedrich Albert. *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*. Çeviren Ahmet Arslan. C. 1. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.

Maurer, Armand A. *Being and Knowing: Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*. 1.baskı. Toronto, Ont., Canada: PIMS, 1990.

-. (Editör). *The Philosophy of William of Ockham: In the Light of Its Principles*. Toronto Ont.: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999.

Ockham, William. *Ockham - Philosophical Writings: A Selection*. Editör Stephen F. Brown. Çeviren Philotheus Boehner O.F.M. Gözden Geçirilmiş Basım. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1990.

-. *Ockham's Theory of Terms: Part I of the Summa Logicae*. 1. Baskı. South Bend, IN: St. Augustines Press, 2011.

Oppy, Graham, ve N. N. Trakakis. *Medieval Philosophy of Religion: The History of Western Philosophy of Religion, Volume 2*. Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2014.