



**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**YÜKSEK
LİSANS
TEZİ**

GAZALİ VE DAVID HUME'DA NEDENSELLİK PROBLEMİ

AYŞE YILDIZ

**FELSEFE ANABİLİM DALI
TÜRK-İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

NİSAN 2017



GAZALİ VE DAVID HUME'DA NEDENSELLİK PROBLEMİ

Ayşe YILDIZ

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
FELSEFE ANABİLİM DALI
TÜRK-İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

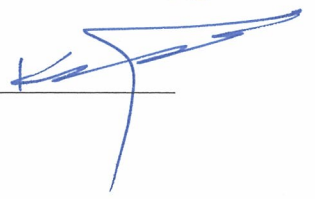
NİSAN 2017

Ayşe YILDIZ tarafından hazırlanan “Gazali ve David Hume’da Nedensellik Problemi” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ / OY ÇOKLUĞU ile Gazi Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalında Türk-İslam Felsefesi Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman: Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK

Felsefe Anabilim Dalı, Gazi Üniversitesi

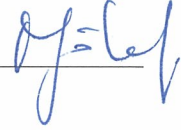
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum



Başkan: Prof. Dr. Nurten GÖKALP

Felsefe Anabilim Dalı, Gazi Üniversitesi

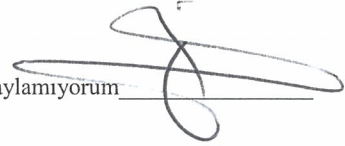
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum



Üye : Prof. Dr. İbrahim MARAŞ

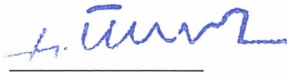
Felsefe Anabilim Dalı, Ankara Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum



Tez Savunma Tarihi: 28/04/2017

Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.



Prof. Dr. Hilmi ÜNSAL

Soysal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ETİK BEYAN

Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.


Ayşe YILDIZ

28/04/2017

GAZALİ VE DAVID HUME'DA NEDENSELLİK PROBLEMİ

(Yüksek Lisans Tezi)

Ayşe YILDIZ

GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Nisan 2017

ÖZET

Tez konumuz daha önce üzerinde yapılmış çalışmalardan farklı bir bakış açısını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Determinizm ile nedensellik arasındaki ilişkinin açıklamasında olduğu gibi farklı örneklemelerle konuya daha farklı bir bakış açısı, açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Mesela nedenselliğin farklı sınıflandırılması ve ayrımların ortaya konulması yoluyla konunun daha iyi betimlenmesi sağlamaya çalışılmıştır. Farklı bir değerlendirmeye imkan sağlaması açısından tezimizde, İslam düşüncesinde nedensellik anlayışlarına yer verilmiş ve İslam düşünürlerine göndermeler yapılarak, İslam düşünürlerinin konuyla ilgili görüşlerinde batılı düşünürlerle olan benzerlikleri, ayrıldığı noktalar gösterilmeye çalışılmıştır. Nedensellik bağlamında varlığı nasıl değerlendirebileceğimiz üzerinde durulmuş ve varlık, var edilen ve var eden ayrımını nedensel ve nedensel olmayan ayrımıyla özdeşleştirilmiştir. Böylece nedensellik bağlamında bir varlık değerlendirilmesi yapılmış ve düşünürlerin Tanrı'yı anlamada ortaya koyduğu nedensel olan yaratılmış ve nedensel olmayan Tanrı ayrımı ifade edilmeye çalışılmıştır. Tezimizin akışı içerisinde nedensellik eleştirisinin içine düştüğü çelişkiler daha açık bir şekilde ele alınmaya çalışılmıştır. Özellikle Hume'un determinist ahlak anlayışı ve ahlak kanıtı bu bağlamda değerlendirilmiştir. Ahlak kanıtına dair açıklamalar yapılmıştır. Ayrıca tezin akışı içinde özgür olmayan insan ve özgür insan misalleriyle determinist ahlak anlayışı eleştirilmiştir. Çalışmada Kant'ın özgürlükten nedensellik kavramına özel bir önem ve anlam verilmiş ve bunun gerekliliği açıklanmıştır. Nedensellik eleştirisinin zorunlu bir sonucu olan şüphecilik ve bilginin olanağının ortadan kaldırılması eleştirilmiş değişik yerlerde farklı misallerle konu aydınlatılmaya çalışılmıştır. Nedensellik kavramı üzerinde ayrıntılı olarak durulmuş ve misallerle açıklanmıştır. Özellikle Hume'un ve Gazzâlî'nin nedensellik eleştirisiyle içine düşmüş oldukları çelişkiler kendi anlayış ve felsefeleri bağlamında değerlendirilmiştir. Bu açıdan Hume'un nedensellik eleştirisinin kendi felsefesi içindeki dayanakları ortaya konulmuş ve değerlendirilmiştir. Çalışmanın amacı, düşünce tarihinin en köklü problemlerinden biri olan nedensellik düşüncesini, biri İslam düşüncesinin en önemli din bilginlerinden Gazali ile, diğeri Batı dünyasının on sekizinci yüzyılda ortaya çıkardığı, İngiliz empirist geleneğinin en önemli filozoflarından olan Hume' un görüşleri çerçevesinde ele alıp karşılaştırmaktır. Çalışma bu bağlamda nedensellik kavramını ele alan birinci bölümden, Gazali öncesi ve Gazali'nin nedensellik anlayışını ele alan ikinci bölümden, Hume öncesi ve Hume'un nedensellik anlayışını ele alan üçüncü bölümden oluşmaktadır. Öte yandan her iki filozofun nedensellik görüşlerinin yorumlanması sonuç bölümünde yapılacaktır.

Bilim Kodu : 1109

Anahtar Kelimeler: Nedensellik, Gazali' de nedensellik, Hume'da Nedensellik

Sayfa Adedi : 121

Tez Danışmanı : Prof. Dr Kazım SARIKAVAK

CAUSALITY IN GAZALİ AND DAVID HUME

(M. Sc. Thesis)

Ayşe YILDIZ

GAZİ UNIVERSITY

GRADUATE SCHOOL OF NATURAL AND APPLIED SCIENCES

April 2017

ABSTRACT

The aim of the thesis is to reveal a different point of view from what has been done before. It has been tried to clarify a different point of view from the different samples, as it is in explaining the relation between determinism and causality. For example, it has been tried to provide a better representation of the subject through the differentiation of causality and the introduction of distinctions. In terms of enabling a different evaluation, our understanding of causality in Islamic thought was given and sent to Islamic thinkers to try to show the similarities and the points that Islamic thinkers had with western thinkers. In the context of causality, it is emphasized how we can assess existence and the existence is identified with the causal and causal distinction of the distinction of existence and existence. Thus, an entity was assessed in the context of causality and attempted to express the distinction of God created, causal, and causeless, which the thinkers had in the sense of God. The contradictions that the criticism of causality has fallen into in the flow of the Tezimizi have been tried to be addressed more clearly. Especially Hume's deterministic moral understanding and moral evidence are evaluated in this context. Explanations of moral evidence have been made. In addition, the understanding of determinist morality is criticized in the flow of the thesis by the free human and free human figures. In the study Kant's concept of causality from freedom was given special significance and meaning, and the necessity of it was explained. It has been tried to elucidate the different kinds of issues in different places where criticism of causality has been criticized as a necessary consequence of the elimination of the skepticism and knowledge. The concept of causality is elaborated and explained in great detail. In particular, the contradictions to which Hume and Gazzali have fallen into criticism of causality have been assessed in the context of their own understanding and philosophy. In this respect, Hume's critique of causality has been put forward and evaluated in his own philosophy. The aim of this study in the history of thought, which is one of the most fundamental problems of "causality" is the idea that one of the most important theologians of Islamic thought Gazali with one, the other revealed in the western world of the eighteenth century, the British empiricist Hume, who was one of the most important philosophers of the tradition's opinions get in the frame and compare. Chapter One discusses the concept of causality, which in the context of this study, the pre-ghazali and Al-ghazzali's understanding of causality which the second section, Hume pre-and Hume's understanding of causality in the third sections. On the other hand, both philosophers view of causality will be made on interpretation of the result.

Science Code : 1109

Keywords : Causality, Causality in Gazali, Causality in Hume

Page Number : 121

Supervisor : Prof. Dr Kazım SARIKAVAK

TEŞEKKÜR

Tez çalışmamda, planlanmasında, araştırılmasında, yürütülmesinde ve oluşumunda ilgi ve desteğini esirgemeyen, engin bilgi ve tecrübelerinden yararlandığım, yönlendirme ve bilgilendirmeleriyle çalışmamı bilimsel temeller ışığında şekillendiren ayrıca insani ve ahlaki değerleri ile de örnek edindiğim, bu tezi birlikte çalışmaktan onur duyduğum, tecrübelerinden yararlanırken göstermiş olduğu hoşgörü ve sabırdan dolayı çok değerli danışman hocam; Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK'A

Tez çalışma sürecinde destekleri doğrultusunda kullandığı her kelimenin hayatıma kattığı önemini asla unutamayacağım, benden bir an olsun maddi-manevi anlamdaki yardımlarını esirgemeyen,tüm zorlukları benimle göğüsleyen ve hayatımın her evresinde bana destek olan çok saygıdeğer ailem annem Durdu YILDIZ ve babam Ali YILDIZ'A teşekkürlerimi sunmaktan onur duyuyorum.

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
TEŞEKKÜR.....	vi
GİRİŞ	1

1. BÖLÜM

KAVRAMSAL OLARAK NEDENSELLİK

1.1. Nedensellik Kavramı.....	3
1. 2. Nedensellik Problemi	7
1.3. Nedensellik Probleminin Tarihi Gelişimi	11
1.4. Nedenselliğe Mekanik Yaklaşım	17

2. BÖLÜM

GAZALİ'DE NEDENSELLİK

2.1. Gazali Öncesi Dönemde Nedensellik.....	23
2.1.1. Kelam anlayışında nedensellik	23
2.1.2. Gazali öncesi filozoflarda nedensellik.....	30
2.2. Gazali'de Nedensellik	41
2.2.1. Ontolojik açıdan nedensellik	41
2.2.1.1. Kıdem-i alem ve nedensellik	42
2.2.2. Epistemolojik açıdan nedensellik	63

3. BÖLÜM

DAVID HUME'DA NEDENSELLİK

3.1. Hume Öncesi Nedensellik.....	69
3.2. Hume Epistemolojisinde Nedensellik	72
3.3. Hume Ontolojisinde Nedensellik	86
3.4. Hume'da Nedenselliğin İzlenimi ve Sorgusu.....	88
3.4.1. Bitişiklik ardışıklık ilkeleri bağlamında (Neden-Etki)	88
3.4.2. Benzerlik geçmiş-gelecek bağlamında	96
3.4.3. Zorunlu bağlantı bağlamında.....	101
3.4.4. Alışkanlık ilkesi bağlamında	104
SONUÇ	109
KAYNAKÇA.....	115
ÖZGEÇMİŞ	121

GİRİŞ

Nedensellik düşüncesi gerek ontolojik, gerekse epistemolojik açıdan bireyin kendini anlama ve anlamlandırma faaliyetinin merkezinde olan bir kavramdır. Kavramsal açıdan, “Her şeyin bir nedeni vardır; aynı şartlar altında aynı nedenler aynı etkileri doğurur”. Şeklinde özetlenebilecek bu ilke, düşünce tarihinin bilgi birikimi ve tecrübesinin en önemli kaynağı durumundadır. Gerek felsefî, gerek bilimsel ve gerekse yalın bir bakış açısıyla da olsa bütün yargılarımızı karakterize eden şeyin neden ve etki dediğimiz süreçlerin bir sonucu olduğunu görmekteyiz. Düşünen varlıklar olarak bizler, en basit şeylerde dahi bir karar vermek durumunda kaldığımızda, geçmişte yaşadığımız tecrübe ve alışkanlıklarımıza bağlı olarak sonuca varmakta ve çoğunlukla da bunu içgüdüsel olarak yapmaktayızdır. Aslında ortaya koyduğumuz hemen bütün yargıları sorgulayarak ya da deneyerek değil de çoğunlukla gayri-ihtiyari üreten zihinsel bir süreci yaşamaktayız. Öyle ki, zamanla ortaya koyduğumuz bu yargılar değiştirilemez kanılar ve hatta kanunlar haline gelebilmektedir. Nitekim düşünce tarihi boyunca bilimsel gelişmelerin böyle bir birikimin eseri olduğunu anlamak hiçte zor değildir.

Ancak “Nedenle etki arasındaki ilişkiden kaynaklanan nedensellik düşüncesinin işaret ettiği sonuçların her zaman doğru ve hatta zorunlu olduğunu söylemek mümkün müdür? Tabii âlemde algıladığımız ve ortaya koyduğumuz bilgilerde zorunluluğu imleyen bir nedensellik düşüncesi mi hakimdir? Eğer öyle ise, ilk insandan günümüze değin düşünce tarihi aynı şeyin tekrarı olan bir tür döngüsellik ifadesi midir? Bireyler olarak bizler tüm çabalarımıza rağmen aslında var olan bir bilgi birikimiyle mi karşı karşıyayız? Eğer nedenselliğin ürettiği zorunluluk düşüncesini kabul edersek Müslüman bir birey ontolojik nedensellik açısından Tanrı’yı, bu âlemi ve kendisini nasıl anlamlandıracaktır? Sonuçları önceden belli olan bir bilgi imkânında ilâhî iradeye ve mucizeye nasıl anlam verebiliriz? Böyle bir döngü sellikte her bireyin olanı tekrar etmesinden başka, farklı bir bilgi ortaya koyma imkanı var mıdır?” Şeklide sonu gelmeyecek soruları problem olarak ortaya koymak ve varsa nedensellik bağlamında çözümlerine değinmek tezimizin başlıca mahiyetini ve amacını oluşturmaktadır. „Nedensellik“ kavramı düşünce tarihi boyunca çokça işlenmiş konuların başında gelmektedir. Başlık olarak aldığımız Gazali ve Hume’un nedensellik anlayışları ise, konunun işlenişi ve benzerlikler arz etmesi bakımından bu konuya olan ilgimizi artırmıştır. Zamansal olarak aralarında yaklaşık altı asır gibi bir süre bulunan biri Müslüman din bilgini, diğeri dini kaygıları çok yoğun olmayan bir empirist

filozofun birbirine benzerlik hissi veren görüşlerinin incelenme gereğidir. Temelde iki düşünür de yaşadıkları dönemde ortaya koydukları bu nedensellik anlayışlarıyla, tarihsel gelenekleri ve çağdaşlarının görüşlerinden ayrılmış aykırı kişilikler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bizim ortaya koyduğumuz bu çalışmanın, herkes tarafından kabul görmüş bir gerçeğin aslında kabul edilenden daha farklı nasıl algılandığını ve bu algılamanın hangi amaca hizmet ettiğini gösterme amacı vardır. Çalışmamızın sınırları temelde Gazali ve Hume'un nedensellik görüşlerinin ve bu görüşlerin en somut yansıması olan mucize kavramının ortaya konmasını kapsamaktadır.

Çalışmamızla ilgili konunun içeriksel olarak daha iyi anlaşılması bakımından belirtilmesi gereken bazı hususlar vardır. Bu hususları kısaca şöyle izah edebiliriz: Başlıkta geçen düşünürlerin birinin din âlimi, diğerinin filozof olmasından kaynaklanan teolojik ve felsefî bakış açıları, aralarında bulunan zamansal mesafeye bağlı olarak kullanmış oldukları kültürel ve zihinsel bilgi birikimi arasındaki farklılıklar. Gazali'nin İslam dünyasının ve Hume'un Batı dünyasının bir bireyi olmasına bağlı olarak kullanmış oldukları kavramsal terminoloji ve bizim bu terminolojiyi aktarırken kullandığımız bazı tercüme kaynaklara bağlı olarak ortaya çıkan dil problemi. Zira ülkemizde oturmuş felsefî bir literatür olmamasından kaynaklanan, farklı kullanım Şekilleri ve hatta bazı tercümelerde karşılaştığımız aşırı kullanımlar, hem fonetik açıdan hem de anlamsal açıdan, okuyucuyu hayli zorlamakta ve konunun anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Çalışmamız boyunca Gazali'ye dair kullanmış olduğumuz tercüme eserler açısından bakıldığında çoğunlukla, kavramların daha gelenekçi anlamlarla ve kısmen Arapça kökenli kelimelerle karşılandığı görülürken, Hume'a dair yaptığımız alıntılarda ise kullanımlar daha modern ve kısmen zorlama anlamlar içermektedir. Bu nedenle tercüme eserlerden yaptığımız birebir alıntılar okuyucuya zaman zaman birinci ve ikinci bölüm arasında dilsel bir uyumsuzluk hissi verebilir. Bu problemin farkında olarak gerekli hassasiyet gösterilmesine karşın, yine de -birebir alıntılama değişiklik yapılamayacağından dolayı- bu tür kullanımlara başvurulduğu olmuştur.

1. BÖLÜM

KAVRAMSAL OLARAK NEDENSELLİK

1.1. Nedensellik Kavramı

Sözlüklerde nedensellik, sebebin sonuç ile olan zorunlu ilişkisi, mekanik ve akli bir dinamizm ile çalışan zorunlu olaylar zinciri (Bolay, 1996:299), nedenle etki arasındaki bağlantı veya ilişki (Hançerlioğlu, 1996:271), her olayın bir nedeni olduğunu dile getiren ve nedenle etkisi arasındaki bağlantının zorunluluğunu saptayan yasa (Akarsu,1998: 132) olarak tanımlanırken, nedensellik ilkesi, nedenle etki arasındaki bağlantının zorunluluğunu dile getiren ilke olarak, “her etkinin zorunlu olarak bir nedeni vardır”. önermesinde ifadesini bulur (Akarsu, 1998: 132).

Ülken (1901-1974)’e göre ise neden sonuç ilişkisi iki türlü düşünülebilir. Birincisi, söz konusu ilişki, geçici ve rastlantısal olup, devamlı değildir. Burada “A B’nin nedenidir”. dediğimiz zaman bu ilişki bir daha tekrarlanmayacak tek bir olay olarak görülmüştür. Bizi bir kimse şimdi yüksek sesle çağırmış olsa onun kim olduğunu anlamak için bakarız. Fakat çağırmak ile bakmak olayları arasında hiçbir devamlılık yoktur. İkincisi, devamlı ve zorunlu olan neden sonuç ilişkisidir. Bunu, “Her ne zaman A olursa mutlaka ondan B sonucu çıkar”. Şeklinde ifade edebiliriz. Doğa olayları ile ilgili zorunluluktan ve determinizmden söz ettiğimiz zaman bizi ilgilendiren ikinci ilişkidir. Art arda gelen olaylar arasında, daima birbiri arkasından gelenlerden birincisine neden; ikincisine sonuç demektediriz (Ülken, 2000: 95). Bu bağlamda Margenau (1901-1997), yerinde bir saptama yapar: “Nedensellik bilim kuramının metafiziksel ön koşulları arasında bulunan, fiziksel sistemin durum özellikleri adı verilen belirli kurguları anlamlı kılan bir ilkedir”.

Felsefi sistemler de farklı nedensellik anlayışlarına sahiptir. Empiristler, nedenselliği tümüyle epistemolojik bir kategori olarak ele alırlar. Yani nedensellik eşyanın kendilerinin bir özelliği değil, yalnızca onlara ilişkin algı ve bilгимizle ilgilidir. Rasyonalistlere göre ise bu ilke, düşüncenin bir zorunluluğu, apriori düzenleyici bir ilkedir. Nedensellik, empirik nedensellik ve metafiziksel nedensellik olmak üzere ikiye ayrılır (Cevizci, 2000: 674). Nedensellik, varlığı zaman içinde birbirine bağlayan şeydir. Değişim niteliklerin yer değiştirmesi olarak zorunludur. Değişim de nedensiz olamaz. Yani her

nitelik oluşumunun bir nedeni vardır. Dolayısıyla bu bir zaman içerisinde meydana gelir (Denkel: 1982: 173). Böylece biz sebep ile neticeyi birbirlerinden ayırmak için de zamana başvururuz. Nedensel olarak birbirine bağlanmış iki olaydan sebep zaman bakımından önce gelen, netice ise sonra gelen olmaktadır. Nedensel bir ilişkiyi rastlantıya bağlı bir ilişkiden ayıran özellik, yinelenmeden başka bir şey değildir.

Nedensel ilişkinin anlamı şaşmayan bir yineme diye belirtilebilir. Bunun dışında bir anlam yüklemek gereksizdir (Reichenbach, 1981: 110). Reichenbach (1891- 1953)'ın bu tanımlaması ileride göreceğimiz gibi Hume'un tanımlaması ile aynı paraleldedir. Nedensellik yasaları belirli ilkelerin egemen olduğu uzay-zaman sürekliliğinin yasaları olarak da tanımlanırken, Gert König'e göre bu tanımlamanın günümüz fiziği açısından genel geçerliliği tartışılabilir. Çünkü günümüzde olguların yasalara uygunluğu bir problem olarak durmaktadır. Bu nedenle nedensellik ne doğrulanabilen ne de yanlışlanabilen "Var oluşsal kabul" sayılabilir (König: 252).

Günümüz nedensellik anlayışına dair ilginç diğer bir tanımlama ise Şakir Kocabaş'ındır: Nedensellik, bir prensip değil, teorik, hipotetik ve empirik açıklamalarda kullanılan bir yapıdır (Kocabaş, 1993: 285). Bu tanımlamada nedensellik, salt bir lisan özelliği olarak ortaya çıkmaktadır. Bize göre bu tanımlama, ileride göreceğimiz gibi, Hume'un nedensellik tanımlamasının yeni bir formda sunulması gibi durmaktadır. Nedensellik her olayın bir nedeni olduğunu, aynı koşullar altında aynı nedenlerin aynı sonuçları doğuracağını dile getiren ilke olarak da tanımlanır. Orta Çağ boyunca süren Aristoteles'in "Dört neden öğretisi"nin etkisi XVI. yüzyıldan başlayarak kırılır. Nedensellik metafizik kuramları açısından oldukça kapsamlı ve güçlü bir aygıt olma özelliğiyle ön plana çıkmış olsa da ileride değineceğimiz gibi, Hume'un getirdiği eleştirilerden sonra oldukça zayıf kalmıştır. Nedensellik problemi, doğa felsefesi içinde bu felsefenin en eski ve aynı zamanda en güncel meselesi durumundadır. Kelsen (1881- 1973)'e göre ilkel insan nedenselliği bir suçun daima bir ceza ile karşılanması durumu içerisinde algılamıştır. Neden cezaya yol açan bir suç gibi etki yapan şeydir. Grekçe aitia (neden) köken olarak suç, kusur, vesile, borç, hata anlamlarına gelir. Ona göre bu kavram, zamanla Tanrı'nın iradesinden çıkan mutlak bir norma dönüşmüştür. Aynı zamanda durgun (statik) bir olasılık olarak da anlaşıla gelmiştir. Nedenselliğin bu iki yorumu büyük ölçüde günümüzdeki tartışmalar için de yol göstericidir. Günümüzde de kesin belirlenim (determinizm) veya olasılık nedensellik olarak anlaşılmaktadır. Nedensellik kavramı

beraberinde zorunluluk kavramını da getirmektedir. Bu iki kavram sıklıkla yan yana kullanılmaktadır. Peki, her zaman nedensel ilişkiler zorunlu ilişkiler midir? Nedensellik ile zorunluluk arasında nasıl bir ilişki vardır? Nedensel zorunluluk, Aristoteles'ten bu yana rasyonalizmin bir gereği hatta ölçüsü sayılmıştır. Bu bakımdan her rasyonalist filozof az ya da çok zorunluluğu kabul etmiştir denebilir (Bolay, 1999: 37). Örneğin Kant'a göre iki türlü nedensellik vardır. Birincisi doğa nedenselliği, diğeri ise iradenin nedenselliğidir. Doğa nedenselliğinin sonucu zorunluluk, iradenin yani pratik aklın nedenselliğinin sonucu ise özgürlüktür. İnsanın doğal yönü duyular alanıdır. Doğa yasalarıyla belirlemiş olmak özgür olmamaktır. Asıl özgürlük, aklın yasalarıyla belirlenmektir (Mengüşoğlu, 1982: 32).

Schopenhauer (1788–1860) ise nedensellik yasasını, “Neden meydana geldiğinde sonucun kaçınılmaz olarak meydana gelmesi ve zorunlu olarak ortaya çıkması” olarak tanımlamaktadır. Ona göre, nedensellik bu zorunluluk karakteri dolayısıyla tüm anlama yeteneğimizin en evrensel biçimi olan yeter-sebep ilkesi durumundadır (Schopenhauer, 198: 36). Emile Boutroux (1845-1921), “Mekanda ve zamanda evrensel bilgi doğurmayan ve sadece şeylerin dış ilgilerini tanıtan deney bize zorunlu bağlantıları değil, sabit bağlantıları meydana çıkarabilir. Buna göre bir sentezin zorunlu olmaya elverişli olabilmesi için apriori olarak bilinmesi gerekir”. diyerek rasyonalist bakış açısının karakteristik özelliğine vurgu yapmaktadır. Buna göre nedensellik, olaylar arasında bir nispet veya bağlantıdan başka bir şey olmayıp, apriori olarak konmuş bir zorunluluk bağlantısından ibaret olmakta ve zorunluluk ile anlamdaş bir mahiyet arz etmektedir. Buna benzer başka bir yaklaşım ise, Donald Davidson (1917-2003)'unkidir. Ona göre aynı neden ve sonucu olan birden çok olay imkansızdır. Çünkü ona göre olaylar birbirlerinden neden ve sonuçlarına göre ayrılabilirler (Denkel, 1982: 48). Rasyonalist bakış açısı nedenselliği zorunluluk ile aynı anlamda kullanmasına karşın, yukarıdaki tanımlama çeşitliliğinde de gördüğümüz üzere nedensellik kimi zaman olasılık, kimi zaman da dilsel bir yapı olarak ortaya çıkmaktadır.

Çoğu zaman nedensellik ile aynı anlamda kullanılan diğeri bir kavram ise determinizmdir. Determinizm ile nedensellik kavramları, yukarıdaki tanımlama ve izahatlarda da gördüğümüz gibi birçok noktada örtüşmektedir. Fakat biz, her zaman her iki kavramın birbirinin yerine kullanılmasının yanlış olduğu kanaatindeyiz. Çünkü nedensellik, “Neden ile etki” arasındaki bağın mahiyetini ifade etmek için kullanılan bir ilke iken, determinizm tayin edici bir mahiyeti haiz tümel bir kavram olarak

gözükmektedir. Nedensellik ile zorunluluğu aynı anlamda kullanan Emile Boutroux (1845-1921)'nin de ifade ettiği gibi, zorunluluk, bir şeyin olduğundan başka bir şey olmasının imkansızlığı anlamına gelirken; determinizm, bir olayın bütün var oluş biçimleriyle birlikte olduğu gibi konmuş olmasını meydana getiren şartların bütününe ifade eder (Bolay, 1999: 41). Dolayısıyla determinizm külli, nedensellik cüzi bir hali açıklama formu olarak kullanılmaktadır.

Nedensellik ile determinizm arasını genellik-özellik noktasında ayıran bir başka düşünür olan Bourquin'e göre determinizm, nedensellik ilkesi ile beraber anlamlı olur. Çünkü determinizm, nedenselliğin, olayların tahmin edilmesi biçiminde kullanılmasıdır. Başka bir deyişle determinizm, nedenselliğin gelecek olaylara kadar genişletilmesidir (Örs, 191: 40). Buna göre determinizm, güçlü bir şekilde, nedenselliğin (causality) tecrübe dünyasına ait bir ilke olduğunu, halihazırda, gelecekte ve geçmişte geçerli (valid) bir prensip olduğuna işaret eder (Günday, 2003: 68). Dolayısıyla da daha kapsayıcı bir mahiyeti haizdir. Ayrıca determinizmde bir belirleme, bir müdahale ve bir değişmezlik var iken, nedensellikte neden ile sonuç arasındaki bağın zorunluluğuna göre bir değişim söz konusudur. Örneğin materyalizme göre insan hayatı, maddenin bir uzantısıdır. Hakeza, evrimcilere göre, maddenin bir kompleks şekli olarak insan varlığını sürdürürken, davranışçılara göre ise "Sosyalleşme süreci" tarafından belirlenmektedir. Dolayısıyla determinizm bir sistem olarak şekil veren hürriyete münafı bir hal iken, nedensellik, daha ziyade tikel olaylar ve olgular için kullanılan ve nedenle etki arasındaki durumu ifade etmek için kullanılan bir kavramdır.

Nedensellik ile determinizm arasında yapılabilecek diğer bir ayırım ise, zaman ve birbirine değme noktasındadır. Yani nedensellikte zamansal olarak neden önce, etki sonra gelmek durumundadır. Aynı zamanda nedenle etkinin bitişik olmaları zihnimizde nedensellik kavramını oluşturmamıza neden olur. Fakat determinizmde her zaman bu iki şart aranmaz veya her zaman bu iki şartın mevcudiyetine gerek yoktur. Dolayısıyla yukarıda da gördüğümüz gibi evrendeki olayların belli yasalar çerçevesinde geliştiğini söyleyen determinizmde harici güçler de etkili olabilir. Örneğin "Ateş ile yakma arasında her hangi bir nedensel ilişki yoktur." şeklindeki bir yargıya sebep olarak Tanrı'yı gösterebiliriz. "Yani Tanrı ateşe yakma sıfatını vermiştir. Dolayısıyla yakma olayının faili de Tanrı'dır". demek mümkündür. Nitekim Gazali nedensellik bağının zorunluluğunu yok sayarken bu noktadan hareket ediyordu. Çünkü ona göre, böyle bir bağı kabul etmek bir

anlamda Allah'ın iradesine halel getirmekteydi (Gazali, 1978: 239). Ancak bu sebeplere “Mecazi sebepler” denebilir (Gazali, 1978: 137). Dolayısıyla Gazali nedenselliği reddederek determinizmi kabul etmiştir, diyebiliriz. Çünkü doğada gerçekleşen hadiselerin belirleyicisi Tanrı olmaktadır. Gerçi Muhammed Ammara gibi kimi düşünürler, örneğin ateşin yakma veya ateşe maruz kalan bir objenin yanma özelliklerini değiştirilmesi durumları istisna edilirse Gazali'nin zorunluluğu veya nedenselliği kabul ettiğini söylemişlerdir (İnce, 1998: 198). Gazali'nin endişesi, yakma sıfatının ateşe verilmesinin Allah'ın iradesini sınırlandıracağı ve mucizelerin anlaşılmasını güçleştireceği noktasındadır. Dolayısıyla onun, ateşin her zaman yakabileceğini yadsıması, nedenselliği ve zorunluluğu ortadan kaldırmaktadır. S.H. Bolay'ın da işaret ettiği gibi, Gazali, sebeple netice arasındaki bağlantıyı değil, zorunluluğu kaldırarak bu bağın alışkanlık neticesi oluşan bir bağ olduğu düşüncesindedir (Bolay, 1993: 145).

1. 2. Nedensellik Problemi

Nedensellik problemi, düşünce tarihiyle aynı süreci takip eder. Çünkü nedensellik, düşüncenin ve bilimin varlıkta aradığı bir açıklama ilkesidir. İşte bu ilke veya ilkeleri bulmak düşüncenin ve bilimin tek amacını oluşturmaktadır. Nedensellik problemi, genel olarak yazılı düşüncenin ilk örnekleri olan antik Yunan felsefesiyle başlar. Özellikle doğa filozoflarının ana konusu determinizm veya nedensellik sorunu olarak da ele alınabilecek arke sorunu olmuştur. Nedensellik, determinizmin epistemolojideki açıklamasıdır. Bu bağlamda arke sorunu, varlığın kaynağını, varlığın neden var olduğunu veya varlığın var olma nedenini ayrıca varlığın var olma sürecini sağlayan nedeni bulmak olarak düşünce tarihindeki yerini almıştır.

Antik Yunan'da arke sorunu bir nedensellik problemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü arke sorunu bağlamında ortaya çıkan durum, nedensellik sorunu ile aynılık taşımaktadır. Nedensellik de varlığın var olma ve varlığını sürdürmedeki nedeni ve nasıllığını açıklamaya çalışmaktadır. Öyle ise arke problemindeki arayış nedensellik problemindeki arayış ile bir paralellik göstermektedir. Diyebiliriz ki arke problemi, nedensellik probleminin ilk şeklidir.

Arke problemini doğa filozoflarının ele alınmış olduğumuz bölümle daha ayrıntılı olarak inceleyeceğiz. “Aristoteles'ten (M.Ö. 384-322) öğreniyoruz ki Thales (M.Ö. 624-

546) suyu, sıvı olanı, arke; yani her şeyin başı, kökü ve ilkesi saymaktaydı (Gökberk, 1993: 21). Öyle ise Thales'e göre varlığın var olmasını sağlayan ve varlığını sürdürmesini sağlayan şey "Su"dur. Bu durumda Thales'e göre, varlığın nedeni ve nedenselliği "Su"dur denilebilir.

Antik Yunan'ın önemli düşünürlerinden olan Herakleitos, (M.Ö. 535?-475) varlığın arkesini savaş ve mücadele ile gelen sürekli bir değişim olarak belirlemiştir. Ancak bu savaş ve değişim evrende var olan Logos (akıl) ile olmaktadır. Yani evrendeki değişim rastgele değil belli bir akıl ve ilke doğrultusunda gerçekleşir. Logos evrende savaş olmasına karşılık belli bir düzenin de devam etmesini sağlamaktadır (Gökberk, 1993: 26). Böylece Herakleitos varlığın arkesini, ilkesini bir akıl olarak belirlemekte ve nedenselliğin ilkesini de bu akıl olarak ele almaktadır. Bu durumda ona göre, varlığın açıklaması olan değişim arkesi aynı zamanda varlığın nedeni ve nedenselliği olarak görülebilir.

Antik Yunan'ın önemli görüşlerinden biri de Pisagorculuk görüşüdür ki bu görüşün arkesi sayılardır. Evren iyi ile kötü arasındaki bir düalist yapıdan oluşmaktadır ve bu düalist yapıyı birleştiren ana etmen sayılardır. Sayılar varlığın düalist uyumunu sağlayan ana arkedir (Gökberk, 1993: 32). Öyle ise Pisagorculuğa göre, varlığın nedensellik ilkesi sayılardır. Çünkü varlık, oluşumunda ve varlığını sürdürmekte bu sayılara muhtaçtır. Sayılar varlığın oluşumunu ve uyumunu sağlamakta ise aynı zamanda varlığın nedeni ve nedenselliği olmaktadır.

Antik Yunan'da arke sorununu ele alan bir başka düşünür olan Empedokles'e (M.Ö. 490-430) göre, bütün varlık varlığın en temel taşları olan su, toprak, ateş ve hava elementlerinin yalın ve birleşmiş hallerinden oluşmuştur. Bunları harekete geçiren ve evrende oluşum ve değişimi sağlayan ise sevgi ve nefretin savaşıdır (Gökberk, 1993: 35). Empedokles'e göre, varlığın nedeni ve nedenselliği dört elementin sevgi ve nefretin oluşturduğu bir hareketle var olması ve varlığını sürdürmesidir. Aynı zamanda bu bir determinizmi de ifade eder.

Yine antik Yunan'ın önemli düşünürlerinden olan Anaksagoras (M.Ö. 500-428) varlığın ilkesini Nous olarak belirler. Evrenin sayısız maddelerin birleşmesi olarak görür. Nous, evrendeki hareketi sağlayan ilkedir. Anaksagoras, böylece evrende bir erek ilkesini belirlemiş olur. Onun bu görüşü mekanikçi dünya görüşünün ilk örneğidir. Evren, Nous

İlkesi'ne göre oluşmuş ve varlığının devamını sağlamaktadır. Evrenin bir ereğe göre Nous tarafından yönetilmesi yine bir nedensellik problemi olarak ele alınabilir (Gökberk, 1993: 37).

Antik Yunan felsefesinin önemli düşünürlerinden biri olan Demokritos (M.Ö. 460-370) ise varlığın arkesini atom olarak belirlemiştir. Bu arke, varlığın bir ilkesi olarak aynı zamanda varlığın var olma ve varlığını sürdürme ilkesi ayrıca nedenselliğidir. Materyalist bir doğa görüşünü oldukça sistemli bir şekilde ortaya koyan Demokritos, evrende bir rastgeleliğin değil, tam bir zorunluluğun egemen olduğunu söyler. Demokritos, bu anlayışını ahlak felsefesine de uygulamış ve varlığı tam bir zorunluluk içinde ele almıştır. (Gökberk, 1993: 40). Bu ele alış ise onu katı bir determinist olarak ortaya koymaktadır. Katı determinizm ise nedenselliğin bütün varlığa hiçbir özgürlük tanımadan uygulanmasıdır.

Antik Yunan'da doğa filozoflarının ana problemi, varlığın ilk ana maddesini ve bu maddenin işlevini açıklamak olmuştur. Bu ana maddeye veya oluşumun kaynağı olan şeye arke demişlerdir. Bu bağlamda arke, varlığın ilkesi olmaktadır. Varlığın ilkesi olması ise onu varlığın nedeni veya nedenselliği olarak ortaya koymaktadır. Bu bağlamda doğa filozofları varlıkta hep bir arke, yani bir neden veya bir nedensellik açıklaması aramışlardır. Bu nedensellik açıklaması bir determinizmi de ortaya koymuştur. Bütün bu çalışmaları, varlığın nedenselliğini ortaya koyma çabası olarak ele almak gerekmektedir.

Aristoteles ise, nedenselliği başlı başına bir konu olarak ele almış ve nedenleri sınıflamıştır. Bunlar: Maddi neden, fail neden, formal neden ve ereksel nedendir (Aristoteles, 1993: 14). Aristoteles, nedenselliği varlığın yapısında ve işlevinde aramaktadır. Varlığın nedenlerini, dört olarak belirler ki bu dört neden İslam düşüncesinde özellikle İbn-i Sina tarafından "Dört Sebep Teorisi" olarak ele alınıp geliştirilmiştir. Dört sebep, varlığın nedenselliğini açıklayan nedenlerdir. Bunun yanında Aristoteles'in mantığın kurucusu olduğuna da değinecek olursak mantık; düşüncenin ve aklın zorunluluk içindeki ilkelerini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda mantık disiplini de düşüncenin nedenselliği üzerine kurulmuştur.

Nedensellik bir problem olarak düşünce tarihinde; daha sonra İslam düşüncesinde belirir. Özellikle Aristoteles ve Yeni Platonculuk'tan etkilenen Meşşai felsefecileri

nedenselliği daha da ileriye götürerek daha sistemli bir nedensellik görüşü ortaya koymuşlardır. Onların bu başarısını daha sonra oluşan günümüz Batı felsefesinin temellerindeki etkilerinden de açıkça görmek mümkündür. Meşşai filozoflar, Sûdur Nazariyesi'ni ve Dört Sebep Teorisi'ni daha da ileriye götürerek daha sağlıklı bir düşünce sistemi oluşturmaya çalışmışlardır. Ancak İslam düşüncesinde bu nedenselliğe karşı tepkiyi, bir Kelamcı olarak İslam düşüncesinde yerini alan Gazali göstermiştir. Gazali, ilk kez ciddi bir nedensellik eleştirisi yapan düşünür olarak düşünce tarihinde yerini almıştır. Gazali, İslami bir endişe ile maddenin ezeliliğini gerektiren bir nedensellik anlayışına karşı çıkmıştır. Bunun yanında Tanrı'nın iradesini sınırlandıran Sûdur Nazariyesi'ne de yine aynı dini kaygı ile karşı çıkmıştır. Gazali gerekçe olarak da sözü edilen nedenselliğin sadece bir gözlem olduğunu ve gerçek nedenin Tanrı'nın kendisinin olduğunu ileri sürmüş ve bunu örneklerle açıklamıştır (Şekerci, 2009: 430). Gazali, nedensellik eleştirisini, Meşşai filozofların görüşleriyle, İslam anlayışının ters düştüğü ve çeliştiği yaklaşımı üzerine kurmuştur.

Nedensellik problemini ele alırken değineceğimiz bir diğer felsefi anlayış, Descartes'in de içinde bulunduğu Mekanist felsefi anlayıştır ki bu anlayış bütün varlığı değişmeyen, kesin ilke ve yasalarla işleyen büyük bir makine olarak değerlendirir.

Mekanistlerden Descartes'e göre, evren; tasarlanmış bir makine gibi çalışmaktadır. Descartes, Tanrı'nın evrende ruh ve cismi birer töz olarak yarattığı ve yer kaplayan ve bütün doğayı oluşturan cismin tamamen mekanik ve açıklanabilir bir zorunluluk içinde olduğunu ifade eder (Weber, 1964: 219). Evrendeki bütün varlık zorunlu mekanik bir düzen içinde çalışmakta ve bu düzende hiçbir boşluk bulunmamaktadır. Evrende her şey Tanrı tarafından belirlenmiş, hiçbir boşluğu olmayan ilke ve kanunlar tarafından yönetilmektedir ki bu bir nedenselliği ve determinizmi ifade etmektedir.

Nedensellik problemi bağlamında inceleyeceğimiz Hume ise yukarıda değindiğimiz düşünürlerden farklı olarak nedensellik eleştirisinde bulunmuştur. Ona göre akılla bilinen bir nedensellik bağının kabul edilemez oluşunun yanında, nedenselliğin açıklayıcısı olarak alınabilecek ilkeler de nedenselliğin zorunluluğunu ortaya koymaktan uzaktır. Deney bilgisi ile apriori bilgiyi kabul eden Kant, doğanın kesin bir zorunluluk içinde varlığını sürdürdüğünü söyler. Bu durum ise kesin bir nedenselliği ortaya koyar. İnsan özgürlüğü ise, Kant'a göre, diğer bir nedensellik alanıdır. İnsanın doğadan ayrı bir özgürlük alanı

vardır ancak bu özgürlük alanı sınırlı olduğu için belli nedensel ilkelere göre belirlenebilir. Onun ahlak ilkeleri, ahlakın en evrensel ilkeleridir. İşte bu ilkeler ahlakın ve özgürlüğün nedenselliğini oluşturmaktadır.

Nedensellik probleminin Kant'ta daha sistematik ve uyumlu bir bütünlük içinde ele alındığı görülür. Bütün düşünce tarihini aslında aynı zamanda bir nedensellik arama tarihidir. Çünkü düşünce ve bilgi varlığın her türlü durumlarını ve değişimlerini bir ilke ile açıklamaya çalışmıştır. Bu açıklama ise bir neden-sonuç ilişkisi ile olmuştur. Bütün bilme çabaları evrendeki bir durumun, oluşumunun ve değişiminin neden-sonuç ilişkisiyle açıklaması olmuştur. Buradaki bir açıklama, olayı aydınlatan ve sonucun nedenini bulan bir yasa olmaktadır. Bu yasa ise epistemolojide bir ilke ve nedensellik olarak ele alınır. Bu anlamda nedensellik varlıktaki açıklanabilirlik olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü açıklandığı anda bir neden-sonuç ilişkisi ortaya çıkmaktadır.

1.3. Nedensellik Probleminin Tarihi Gelişimi

Doğa Felsefecilerinin Doğa Hakkındaki Görüşleri

Antik Yunan felsefesi tarihinin Thales'le başladığı kabul edilir. Miletos ya da İyonya Okulunun kurucusu, düşünce tarihinin ilk filozofu olduğu kabul edilen Thales'tir. Yedi bilge arasında adı geçen Thales'in milattan önce altıncı yüzyılın ilk yarısında yaşamış olduğu sanılmaktadır (Cevizci, 2001: 33). Aristoteles'ten öğreniyoruz ki Thales suyu, sıvı olanı, arke, yani her şeyin başı, kökü ve ilkesi saymaktaydı (Gökberk, 1993: 21). Düşünce Tarihinde, Thales'le birlikte arke kavramı da ortaya çıkmaktadır. Nedensellik konusu bağlamında arke kavramı varlığın öz maddesi ve ilk başlangıcı olması yönüyle varlığın nedeni olarak ortaya çıkmaktadır. Arke, Antik Yunan düşüncesinde, genel olarak ilk, temel, başlangıç, varlığın ortaya çıkış ve var oluş kaynağıdır (Cevizci, 2003: 40). Bu bağlamda Thales'e göre bütün varlığın arkesi veya nedenselliği "Su"ya dayanmaktadır.

Dönemin bir diğer önemli filozofu olan Herakleitos'a göre, evren hiç durmayan ve durmayacak olan bir değişim sürecinden ibarettir. Bu değişim düşüncesi onu ilk medde olarak ateşi belirlemeye götürür. Ateş tahtayı yakar ve onu duman ve ısıya çevirir duman ve ısı ise yükselir. Yine onun ünlü sözü "Bir ırmaktan iki kez yıkanılmaz.", değişimi ifade eder. Çünkü ikincide artık ırmak değişmiş ve ilk ırmaktan bir şey kalmamıştır. Bütün

varlık İşte böyle bir değişim ve dönüşüm içindedir. Bu değişim ise varlığın kendi içindeki bir savaştır. Bu karşıtlar savaşı veya değişim ve dönüşüm belli bir Logos'a (akla) göre olur. Bu Logos ise evrende egemen olan bir ilke, yasa, düzen ve akıldır. Evrende tanrısal bir Logos'un (aklın) egemen olduğu öğretisi ile Herakleitos panteizme yaklaşmıştır (Gökberk, 1993: 25). Herakleitos'un değişimi ilke olarak kabul etmesi evrende bir başıboşluk olarak anlaşılmamalıdır. Çünkü değişimin Logos'a göre olması başıboşluğu ortadan kaldırır. Ona göre, arke olan değişim belli bir akla yani ilkeye göre olmaktadır. Öyle ise varlığın nedenselliği Logos'tan başka bir şey değildir.

Herakleitos'un felsefesinin buradan çıkardığı ikinci bir boyut da vardır ki bu da değişimin sonucunda evrende var olan tek şeyin savaş ve çatışma olmasıdır. Varlığın bir varlık olarak ortaya çıkması, ancak kendisinin karşıtı olan başka bir varlığın varlık alanına çıkmasıyla mümkün olur. Var olan evren, bir uyumun değil Logos'un belirlediği bir savaşın eseridir (Cevizci, 2001: 94). Herakleitos'un varlık alanındaki değişim ve savaş ilkeleri, varlığın var olma sürecini açıklayan nedensellik ilkesi olarak değerlendirilir. Çünkü Herakleitos, evreni ve varlığı açıklayan bu içice geçmiş savaş ve karşıtlık ilkeleriyle varlığın işleyişini ve sürekliliğini açıklıyor ve genel bir yasa ve ilke olarak ortaya koyuyor. Ancak bu ilke de diğer bir ilke olan logos tarafından belirlenmekte, böylece evrendeki düzenin devamı sağlanmaktadır. Evrenin var olması bu ilkelerle mümkün ise bu ilkeler varlığın var olma nedenidir veya nedenselliğidir.

Bu konuda ortaya koyduğu görüşleriyle öne çıkan bir diğer isim olan Parmenides ise felsefede deneyden farklı olarak salt düşüncenin doğruluğu ve sanılara dayanan bilginin veya sanıların belirlenmesi üzerinde durur. Bu bağlamda bilgide doğruya giden ve yanlışla giden olmak üzere iki yol vardır ki bu yollar, doğru olan ve sanı olandan kaynaklanmaktadır. İlkinde var olan varlık gerçeği ve doğruyu ifade eder. Bu varlık var olandır ve gerçek olandır. Bu bağlamda bilginin amacı ve görevi: Var olanı gerçek olanı düşünmek, olmayanı düşünmemektir. Bilginin yanılması ise sanılara saparak var olanın içinde var olmayanı düşünmektir. Yok olan zaten yoktur ki bunu düşünmek bir yanılma ve sanıdır. Buradaki var olan, fiziki var olandır ve içine kapalı birliği olan bir küre biçiminde tasarlanmıştır (Gökberk, 1993: 28). Bu anlayışta bir zorunluluk görülür, bu zorunluluk ise, varlığın var olana zorunlu olarak bağlanmış olmasıdır ki bir nedenselliği ifade eder.

Herakleitos'un değişim ve çokluk ilkesine karşı Parmenides, kendi içinde kapalı, hep olduğu gibi kalan bir "Birliği" benimser. Deney, duyulara dayanır ve yanıltıcıdır, oysa düşünce yanılmazdır ve değişmez olan ve bir olan varlığı doğru olarak anlayabilir (Gökberk, 193: 29). Herakleitos'un değişim ilkesine karşılık, Parmenides'in değişmezlik ilkesi vardır. Onun değişmezliği varlığı bir olarak açıklamasıdır. Bir olan varlık bir olmasından dolayı hep bir olarak kalmakta, asla değişmemekte ve böylece doğru bilgi de bu gerçek varlığa dayanmaktadır.

Pythagoras (M.Ö. 580-500) ve Pythagorascılar, matematikle uğraşmışlar, ruhların göçüne inanmışlardır ve sayılardan edindikleri bilgi ile bütün varlığın temelini ve arkesini sayı olarak belirlemişlerdir. Bu bağlamda ruh ve akıl da bir sayıdır. Nesnelerin özü ve gerçeği varlığın ana maddesi (arke) sayıdır ve sayı cisimsel bir şeydir. Pythagorascılar, evrende iyi ile kötünün uyumlu birlikteliği olduğu görüşleriyle dūalist yaklaşım sergilerler. Pythagoras'a göre, evren iyi ile kötünün ve sayıların mükemmel uyumundan başka bir şey değildir. Evren sayılarla beraber matematiksel orantılardan oluşmaktadır (Durak, 2007: 131). Evreni bir matematik platformu olarak gören Pythagorascılar, arke olarak sayıları belirlemekle daha nedensel veya determinist bir görüş ortaya koymuşlardır. Matematięin veya sayıların dünyasında tesadüfün hiçbir şekilde yeri yoktur, her şey olması gerektiği gibidir. Yani her zaman iki ile ikinin toplamı dört etmektedir.

Bu konudaki görüşleriyle belirginlik kazanan Empedokles'in felsefesini dört öge (element) öğretisi belirler. Dört öge: Toprak, ateş, hava ve sudur. Evrendeki bütün varlıklar bu elementlerden oluşur. Bu oluşumu etkileyen ise "Sevgi" ve "Nefret"tir. Evrende gördüğümüz bütün oluşumlar, dört elementin birleşmesinden, yok oluşlar ise bu elementlerin ayrışmasından başka bir şey değildir. Sevgi ve nefret arasındaki savaş ise evrendeki dört elementin etkinliğini sağlayan faktördür. Sevginin üstün geldiği çağlar, evrendeki ve ögelerdeki birliği, nefret çağları ise ayrılığı meydana getirmektedir (Gökberk, 1993: 34). Bu yaklaşım, Empedokles'in dört öge öğretisi olarak ifade edilir.

Empedokles'in öge öğretisi, varlığı toprak, su, ateş, havanın birleşmesiyle açıklamış ve varlıktaki hareketi açıklarken fiziki olmayan sevgi ve nefreti kullanmıştır. Empedokles, varlığın var olmasını ve varlığını sürdürebilme nedenini, dört ögeye ve bunları hareket ettiren nefret ve sevgiye dayandırmaktadır. Yani bu dört öge, sevgi ve

nefret olmasaydı varlık var olamazdı. Öyle ise Empedokles, varlığın var olma ve varlığını sürdürebilme nedeni veya nedenselliğini bunlara dayandırmıştır.

Dönemin tanınmış bir diğer ismi olan Anaksagoras, evrendeki var olma, yok olma ve varlığın en küçük yapı taşları konusunda, Empedokles gibi düşünür. Ancak varlığın parçalanamayan en küçük yapı taşları olan öz maddenin sayısı konusunda ondan ayrılır. Ona göre evrenin öz maddesinin sayısı sonsuzdur. Maddenin niteliğinin sayısı, öz maddenin (sperma) sayısını verir. Evrendeki oluşumu ve hareketi sağlayan ise tinsel bir madde olan Nous'tur. Buna göre, evrendeki bütün oluşum ve hareketin kaynağı Nous'tur (Gökberk, 1993: 37). Doğa felsefecileri değişik düşünseler de felsefelerinde genel olarak bir akıldan veya bir erekten söz etmektedir. Değişik düşünenler olsa da bu görüş doğaüstü bir varlığı çağrıştırmaktadır. Anaksagoras, evrenin işleyişini Nous'a ve ondan da "Ereğe" yani belli bir amaca bağlaması antik Yunan'daki nedensellik anlayışının bir yansıması olarak görülebilir.

Doğa felsefecileri doğayı ve işleyişini açıklarken hep bir arke aramışlar ve varlığı bu arke ile açıklamaya çalışmışlardır. Bu arkeyi bir varlığın var oluşunun ve varlığını sürdürmesinin bir nedeni olarak da düşünmüşlerdir. Çünkü buna göre varlık, arke nedeniyle vardır ve varlığını yine bu arke nedeniyle sürdürebilmektedir. Burada bir neden-sonuç ilişkisi görülmektedir. Nedensellik, tarih boyunca değişik yorumlansa da ana düşünce olan, bir sonucun bir nedene veya bir sebebe bağlanarak açıklanması anlayışı hep korunmuştur. Bu bağlamda doğa filozofları farklı arkeler belirleseler de varlığın nedeni olarak hep bu arkeleri belirledikleri için bir nedensellik anlayışından hiçbir zaman uzak kalmamışlardır.

Atomculuk

Nedensellik bağlamında ele alınması gerekli felsefi görüşlerden biri de atomculuktur. Atomculuk, görüşleriyle bilimsel bir nedenselliğe yakındır. Evrendeki her şeyin atomlardan oluştuğunu iddia eden bu görüş, duyuları da atomlarla ifade etmeye çalışmıştır. Buna göre var olan her şey atomlardan ibarettir ve atomlar varlığın tek temel özüdür. Madde, atomdur ve atom maddedir. Böylece, evrende başka bir şey de yoktur. Her şeyi maddi olan atomlara indirgeyen atomculuk materyalist bir dünya görüşünü ortaya koymaktadır.

Atomculuk felsefi bir görüş olarak antik Yunan'da yaşamış olan Leukippos ve Demokritos'la (M.Ö. 460-370) başlar. Leukippos, M.Ö. 430 yıllarında Miletos'da yaşamıştır. Atomcuların felsefi görüşleri, bilimsel bir nedensellik ile ifade edilebilecek nesnel görüşlerdir. Leukippos'la ilgili olarak eldeki bilgilerimiz azdır, dolayısıyla onun bir efsane kişilik olduğunu söyleyenler bile vardır. Atomculuğun ikinci filozofu ise Leukippos'un yetiştirdiği Abderalı, Demokritos'dur. Demokritos'un, M.Ö. 420'de doğduğu kabul edilir. Demokritos'a göre, evren parçalanamayan atomlardan oluşmaktadır. Sürekli hareket halinde olan atomlar arasında boşluklar vardır. Atomculardan Demokritos'a göre, evrenin hareketli atomlardan oluşması, evrendeki her şeyin açıklanabilir olmasını da beraber getirir. Açıklanabilirlik, bir neden ve sonucun varlığını ve bunların arasındaki bir ilişkiyi zorunlu kılmaktadır (Russel, 1992: 176).

Yine Atomculuğa göre, zihin, ruh, duygu gibi maddi olarak görülmeyen şeyler de maddi olan atomlardan oluşmaktadır (Arslan, 1994: 71). Atomculuk, maddi olmayan şeylerin varlığını da atomlara bağlamakla tam bir materyalist anlayış sergilerken evrende tam bir zorunluluğun olduğunu da kabul eder. Duyguların da maddi olan atomlarla açıklanması, duyguları da maddi olan varlıkların zorunluluğu içinde açıklamayı getirmektedir. Bu zorunluluk ise sıkı determinizmi ve nedenselliği gerektirir.

Demokritos'a göre insan düşünmesi veya algılaması atomlarla olmakta, bunu sağlayan atomlar ise insan vücudunun en ince, en hafif atomları olan ateş atomlarıdır. Demokritos'un ahlak anlayışına göre, insanın duygu veya istekleri yine ateş atomlarının hareketleriyle gerçekleşmektedir. Bu bağlamda, insanın mutluluğu, onun için yararlı olandadır. Yararlı olan ise aç ve haza göre belirlenir. Yine dingin bir ruh hali mutlu insanın göstergesidir (Gökberk, 1993: 40). Atomcuların, ahlak ve mutluluğu aç ve haza dayandırmaları materyalist bir dünya görüşü olarak tanımlanır. Bu görüşte asıl olan, evrende hiçbir açıklanamamazlığın olmamasıdır. Bu ise katı determinist ve nedenselci bir görüşü ortaya koyar ki Hume'un ahlak anlayışına benzemektedir.

Epikür (M.Ö. 341-270) ise atomculuğu ahlaka uygulayarak onu daha da ileriye götüren kişidir. Atomculuğu bir ahlak ve mutluluk öğretisi olarak, Epikür ortaya koymuştur. Epikür'e göre felsefenin tek görevi, bireyin mutluluğunu sağlayacak her türlü olanakların sağlanması ve bu olanakların araştırılıp bulunması olmalıdır. Onun atomcu ahlak anlayışı bu görüş üzerine kuruludur ve mutluluğun sağlanması içinde doğru bilgi

zorunlu şarttır. Felsefe mutluluğu sağlarken insanı tanrılardan ve tanrı korkusundan uzak tutmalıdır. Bunu ise tümüyle doğa ile açıklanan bir bilgi anlayışıyla elde etmelidir (Gökberk, 1993: 98). Epikür'ün mutluluk için, tanrılar ve onlarla ilintili şeylerden uzaklaşılması gerektiği açıklaması, evrende bilinmeyen gizemli ve doğaüstü varlıklar olduğu anlayışını ortadan kaldırmayı hedeflemektedir. Bu ise daha bilimsel ve nedenselci bir anlayış olarak değerlendirilir. Ancak ruhu bir madde olarak açıklamak olanaksızdır.

Atomculuk, atomcu materyalizm olarak tarihteki yerini almıştır. Varlığı sadece maddi olan ve maddi olarak algılanabilen atomlara ve cisimlere indirgeyen bu anlayış, insanın algılarına açık olan şeyleri varlık ve onlardan elde edilen verileri de bilgi olarak kabul etmektedir. Bu materyalist anlayışı, ahlaka da uygulayan atomculuk insan aklını da devre dışı bırakarak sadece algıyı kabul edilebilir bilgisel bir değer olarak benimser. Aprioriyi, rasyonalizmi reddeden ve sadece deney bilgisini benimseyen böyle bir anlayış, tesadüflerin olmadığı, katı bir determinizm veya nedensellik üzerine kurulmuş olmaktadır ki Hume da katı bir deterministtir.

Abdera Okulu

İlkçağ felsefesinde, atomculuğun kurucusu olan Demokritos ve hocası Leukippos tarafından kurulmuş olan okul, adını Güney Makedonya'da bulunan bir şehirden alır. Okulun ünlü temsilcileri arasında atomcu Demokritos'un yanında Felsefe tarihinde bazı felsefi görüşler ilk olarak ortaya çıktıkları veya daha çok kendine taraftar buldukları şehirlerin adlarıyla anılırlar. İşte Abdera Okulu da böyle bir isimlendirmeye adını almıştır. Antik Yunan'da çok renkli bir felsefe mozaïği görürüz. Bu, Yunan felsefesinin felsefe tarihindeki Kios'lu Metrodoros ve Anaxarkhos bulunur. Bu okulun felsefe tarihindeki önemi, Demokritos'un kurucusu olduğu atomcu anlayıştan gelir. Bu görüş varlığı atomlardan ibaret gördüğü için empirist bir anlayışa sahiptir. Atomcu materyalist görüş, empirist bir bilgi anlayışını benimsemiştir. Abdera Okulu bu bağlamda tarihte ilk kez varlıkların birincil ve ikincil nitelikleri arasında bir ayrım yapmıştır (Cevizci, 2003: 1). Bu bağlamda varlıkların nitelikleri, değişebilen ve değişemeyen nitelikler olarak ikiye ayrılır. Cismin yer kaplaması değişmeyen nitelik olurken, cismin rengi değişebilen nitelikleri arasındadır.

Abderalılar veya Abdera düşünürleri denilen Leukippos Milet’li, Demokritos, ise Teos’ludur. Ancak onlar felsefi çalışmalarını Abdera’da yapmaları ve Abdera’da yaşamış olmaları nedeniyle, Abderalılar olarak isimlendirilmişlerdir. Leukippos, Abdera’ya gelerek bir okul kurmuş ve kendisi gibi oraya göçen genç Demokritos’u bu okula alarak yetiştirmiş ve felsefe tarihindeki yerini de böylece almıştır. Bu öğretmen ve öğrenci, atomculuğun kurucuları olmuşlardır (Hançerlioğlu, 1993: 16).

1.4. Nedenselliğe Mekanik Yaklaşım

Evrende var olan ve gerçekleşen bütün olayları mekanik bir görüşle yorumlayan felsefi görüşe sahip olan düşünürlere genel olarak mekanikçiler adı verilir. Böyle bir anlayış antik Yunan felsefesinden beri düşünce dünyasında varlığını sürdürür. “Mekanik Yaklaşım”a sahip düşünürler evrende var olan düzenin ve bu düzendeki zorunlu nedensellikten yola çıkarak evreni büyük bir makineye benzetmişlerdir. Bu büyük makine, kesin ve zorunlu olan kanunlar tarafından yönetilmektedir. Bu kanunlar, hiç değişmeyen ve evrenin varlığını sürdürmesini sağlayan kanunlardır. Değişmeyen bu kanunlar, insan tarafından bulunabilir ve bilinebilir kanunlardır. Bilimin ve insan düşüncesinin görevi de bu kanunları bulmaktır. Mekanikçi Yaklaşım” evreni mekanik yasalarla işleyen bir makine olarak değerlendirir. “Demek ki mekanikçilik evreni bütün olguların bir nedensellik zinciriyle birbirine bağlı bulundukları, sürekli bir yer değiştirme deyiimiyle açıklama anlayışındadır. Bu ise evreni bir makine düzeni içinde görmek demektir, doğa çarpma yasalarına göre işleyen bir makinedir. Devim özdeğin içeriği bir güç değildir, ona dışarıdan verilir; bu yüzden de oluşma aşamaları birbirinin içinden çıkmaz yan yana dizilir (Hançerlioğlu, 1993: 59) “Mekanikçi Yaklaşım”a göre, evrendeki bütün olaylardaki hareketler maddenin kendinden değil dışarıdan gelen çarpma ve basınçla gerçekleşir. Yani doğadaki bütün hareket dışarıdan gelen bir etkidir. Durmakta olan bir cisim, bir hareket onu etkilemedikçe durmaya devam eder. Hareket maddenin özünden veya kendisinden değil dışarıdan gelen bir etkidir. “Mekanikçi Yaklaşım”a örnek olarak Leibniz, Hobbess (1588-1679) gibi filozofları sayabiliriz.

Isaac NEWTON

Issac Newton, (1642-1727) İngiliz düşünürü, klasik mekaniğin kurucusudur. Doğa kanunlarındaki nedenselliğin veya determinizmin bilimsel alt yapısını formüllerle ortaya koyan Newton, mekanikçi bir anlayışla bilimsel kanıtlamalar ortaya koymuştur.

Birçok bilimsel buluşa imza atan Newton, çekim yasasının matematiksel ispatıyla, mekanikçi görüşü daha açık ve anlaşılır bir duruma getirmiştir. Evrende gerçekleşen bütün olaylardaki nedenselci kanunlarının formüllerini ortaya koymuştur. Onun çekim kanunu mekanikçi yaklaşım açısından önemli bir kanun olmuştur. Newton, ortaya koyduğu kanunlarla evrenin işleyiş sistemi üzerine önemli açıklamalar getirmiştir. “Onun bu sistemi, eseri ve savunduğu görüşler birkaç bakımdan büyük bir önem taşır: Bir kere bu görüş, dünya çapında kazandığı büyük güç ve prestijin ardından, matematiksel akıl ve düzenin Tanrı tarafından yaratılmış evrensel sistemi, evrensel bir makine olarak doğa telakkisine götürür ve bir akıl dinine vücut verir (Cevizci, 2003: 1227).

Newton, ortaya koyduğu sistemle “Mekanikçi Yaklaşım”ı formüllerle can vermiştir. Evrende işleyen sistemi tamamen mekanik bir düzen olarak açıklayan düşünür, sistemi tam bir zorunluluk içinde işleyen kanunlar bütünü olarak betimler. Tanrı evrende matematiksel olarak ortaya konulabilecek mükemmel bir düzen kurmuştur ki bu düzen matematiksel formüllerle ortaya konabilir.

Evrende işleyen bu düzenin kanunları ahlak kanunlarına benzemeyen matematiksel bir yapıdadır. Öyle ise insan, saat gibi işleyen evreni ilahi veya ereksel nedenlerle değil mekaniğin yasalarına göre açıklamalıdır (Cevizci, 2003: 1228). Hiçbir ahlaki değer ve erek içermeyen bu model mekanikçi bir yaklaşımı ifade etmektedir. Ancak bu modeldeki evreni, böyle yaratan Tanrı’nın kendisidir ki evreni matematiksel bir zorunlulukla yaratmıştır. Bu matematiksel yaratılış bizi evreni açıklarken ilahi veya ereksel nedenlere değil fizik ve matematiğin neden ve açıklamalarına yönelmeyi zorunlu kılar. Öyle ise bilim, dini açıklamalarla değil, objektif bilimsel yasalarla yapılmalıdır. Bu yaklaşım Tanrı’nın yarattığı evrenin işleyen düzenini anlamak için zorunludur ve bu düzende hiçbir şey tesadüf değil, tümüyle açıklanabilir nedenler ve yasalarla varlığını sürdürmektedir.

Descartes

Descartes, (1596-1650) felsefe tarihinde mekanikçi yaklaşımıyla bilinen bir filozoftur. Mekanikçi görüş, evreni kendi halinde işleyip giden bir makine olarak düşünmektedir ki bu anlayışa göre evrende bir erek ve ya gayeden de söz edilemez. Her şey önceden belirlenmiş olan yasa ve kanunlara göre bir zorunluluk içerisinde işleyip gitmektedir (Skirberg, 2006: 255). Descartes, Mekanikçi Yaklaşımı içerisinde üç töz kabul eder. Bunlar: Tanrı, ruh, maddedir. Tanrı sonsuz, ruh ile madde sonlu olan tözlerdir. Sonsuz töz olan Tanrı ‘en yetkin’, ‘en gerçek’ yani bütün gerçeği kendisinde toplayan varlıktır (Gökberk, 1993: 267). Tanrı’ya sonsuzluk ve sınırsızlık veren bu yaklaşım, Tanrı’yı bir yaratıcı olarak ve nedensel olmayan olarak kabul etmiştir. Diğer iki tözü yaratılmış bağlamında sonlu yani sınırlı ve nedensel olarak kabul eder. Bu bağlamda sonsuz olan Tanrı’da bir zorunluluk olmaz. Ancak ruh ve cisim, sonlu tözler olarak belirli kanunlar çerçevesinde varlığını sürdürmesi gerekmektedir. Tanrı, ruh ve cismi zorunlu kanunlarla devamını sağlayacak şekilde yaratmıştır.

Düşünce tarihindeki düşünürlerin birçoğu, nedenlerin son bulduğu bir ilk nedeni yani Tanrı’yı kabul etmektedir. Bu düşünce sistemi evrende nedenler zincirinin olduğu düşüncesi üzerine kuruludur. Bu bağlamda ortaya kaçınılmaz olarak konumuz olan nedensellik veya determinizm ortaya çıkmaktadır. Nedenler zinciri nedenselliği ve determinizmi ifade etmektedir. Öyle ise, insanlık düşüncesi hep bir nedenler zinciri düşünmüş ve varlığı böyle açıklamıştır ki mekanikçi yaklaşım bunlardan biridir.

Descartes’de sonsuz olan Tanrı, en yetkin ve en gerçek tözdür ve diğer tözler kendi varlığını bu tözden almaktadır. Bunlardan ruh tözünün özelliği düşünme ve bilinçtir (Gökberk, 1993: 268). Descartes’de cismin en önemli özelliği yer kaplamaktır. Descartes, cisimlerin yer kaplamasından üç sonuç çıkarır: “1. Evrende cisimsiz yer kaplama yani boş mekan, ne de yer kaplamasız cisim yani atom bulunamaz. 2. Cisimler alemi sınırsızdır, çünkü sınırları olan yer kaplama düşünülemez. 3. cismin hakiki anlamıyla merkezi yoktur...” (Weber, 1964: 79). Bu ilkelerden yola çıkarak Descartes kendi mekanikçi yaklaşımını geliştirir. Bu bağlamda cisimler, dışarıdan bir etki söz konusu olmadığı sürece hareketsiz olarak kalırlar. Descartes’e göre, cismin birincil özellikleri cisimden alınırsa ortada cisim kalmaz, yer kaplamak cismin birincil özelliğidir. İkincil özellikler cisimde var olan renk, koku, biçim gibi özellikleridir. Bu özellikler cismin varlığının zorunlu özellikleri

değildir. Çünkü bu özellikler giderilirse cisim var olmaya devam etmektedir (Gökberk, 1993: 268) Cismin varlığı asıl olarak onun yer kaplamasıyla bilinir. Bu cismin birincil özelliğidir. Renk, koku gibi özellikler ise ikincil özelliklerdir. Bu doğrultuda öncelikle varlıklar hakkında bir düşünceye sahip olmak istiyorsak öncelikle onların birincil özelliklerini belirlemeli ve bu özelliğe göre bir sonuca varmalıyız.

Descartes göre, madde ve ruh varlıklarını ve tözünü sonsuz töz olan Tanrı'dan alır. Tüm maddi varlıklar, mekanik bir düzen içinde ve bu düzenin gerektirdiği bir şekilde varlığını sürdürürler. Descartes'in "Mekanikçi Yaklaşım"ı, Tanrı'yı bütün var olanı yaratan bir yaratıcı olarak sonsuz töz sahibi olarak belirler. Tanrı bütün evreni mükemmel bir makine olarak yaratmıştır. Bu makine kendine verilen kanunlar doğrultusunda varlığını sürdürüp gitmektedir. Bu bağlamda onun doğası ve doğa anlayışı, ruhun tersine, baştan aşağı mekaniktir. Bu doğada bütün işler, dışsal etkilerle ortaya çıkan basınç ve çarpma yasalarına göre işlemektedir.

Descartes'e göre, doğada var olan cisimler yanında canlı varlıklar da zorunlu mekanik bir yapıya sahiptirler ki bu canlı varlıklar daha karmaşık yapıdadır (Cevizci, 2007: 142). Bu bağlamda Descartes, insan vücudunun çalışma sistemi üzerinde durmuştur. Kan dolaşımını da mekanik kanunlar doğrultusunda açıklamaya çalışmıştır (Descartes, 1994: 51). Descartes'in felsefesinde, ruh-beden düalizmiyle açıklanan insanın, bütün bedeni mekanik kanunlarla işlemektedir. Kanın dolaşımı da değişik basınç ve itmelerle gerçekleşmekte ve insanın canlılığı da böylece sağlanmaktadır. Doğadaki canlılık yine böyle mekanik ve zorunlu kanunlar çerçevesinde gerçekleşmektedir.

Descartes'e göre cisimler veya maddi dünya mekanik bir yapıya sahiptir ve özü düşünmek olan ruh ile beden arasındaki bağlantı 'etkileşimcilik' adı verilen bir yaklaşım ile açıklanır (Cevizci, 2007: 145). Bu bağlamda, düşünen ruh ile yer kaplayan beden arasında bir etkileşim olmaktadır ki bu beyinde gerçekleşir. Bu etkileşim ile insan, ruh-beden birlikteliğinden oluşan bir uyum ile varlığını sürdürmektedir.

Duyuların yanıltıcılığından yola çıkan Descartes, ilk başta şüpheciliği bir metot olarak benimser (Magee, 2000: 74). Ancak şüphe eden kendinden şüphe edemeyeceğini düşünen Descartes, apriori bilginin zorunluluğunu ve gerekliliğini belirler. İşte bu süreç sonunda kendi mekanikçi yaklaşımını ortaya koyar. "Descartes'in Mekanikçi Yaklaşımı'na

göre, cisimsel ve bedensel olan bütün yapıları Tanrı yaratmış ve hiç eksiği ve boşluğu olmayan mükemmel bir makine gibi işlemlerini sağlayacak şekilde düzenlemiştir. Evren bu düzen doğrultusunda varlığını devam ettirmektedir. Bu düzen zorunlu kanunlarla sağlanmaktadır. Bu kanunları bulmak ise bilimin işidir. Bu makinenin kanunları, bütün yönleriyle insan aklı ve düşüncesi tarafından anlaşılacak ve bilimsel olarak bilinecek bir yapıdadır. Burada asıl önemli olan vurgu, doğa üzerindeki bütün sır perdelerinin aralanabileceği ve doğada gerçekleşen hiçbir olay ve olguda doğaüstü hiçbir şeyin olmadığı gerçeğidir. Bu vurgu bilimin önünü sonuna kadar açmakta ve insana doğadaki her şeyi bilebileceğini ve açıklayabileceğini telkin etmektedir. Buradan yola çıkan insan düşüncesi doğanın kanunlarını öğrenerek doğaya hükmetmeyi düşünmüş ve bunu da gerçekleştirmiştir.



2. BÖLÜM

GAZALİ'DE NEDENSELLİK

2.1. Gazali Öncesi Dönemde Nedensellik

Bu bölümde Gazali'yi etkileyen düşünce sistemlerini ve düşünürleri genel bir şekilde ele alacağız. Bu bağlamda Gazali'nin zihni yapısını oluşturan Eş'ari kelamını ve hocası Cüveyni'yi ele alacağız. Kelami alt yapıda ayrıca Mu'tezile'ye ve Eş'ariyye'ye değineceğiz. Düşünürün eleştirisine maruz kalan İbn-i-i Sina ve Farabi gibi filozofları ele alırken onları da etkileyen ve İslam Felsefesi için önemli olan Aristoteles ve Kindi'ye de bu bağlamda kısaca değineceğiz.

2.1.1. Kelam anlayışında nedensellik

Gazali'nin nedensellik görüşünü anlayabilmek için, ona kaynaklık eden kelami alt yapının iyi irdelenmesi gerekmektedir. Zira mensubu bulunduğu Eş'ari kelamının fikri yapısı, konuya getirdiği eleştirilerinin ana kaynağı durumundadır. Bu bağlamda burada mutekaddimûn kelam anlayışlarından Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin konu hakkındaki görüşlerini özetlemeye çalışacağız.

Mu'tezile'nin Nedensellik Anlayışı

Vasıl b. Ata'nın (ö.131/748) VIII.YY'ın başlarında Hasan-ı Basri'nin (ö.110/728) meclisinden ayrılmasıyla İslam düşünce dünyasında ortaya çıkan Mu'tezile, döneminin kelami ve felsefi görüşlerinde çok etkin olmuş ve İslam düşüncesinde birçok problemin tartışılmasına etkili olmuştur.

Mu'tezile'deki nedensellik kavramını, ilahi fiil kavramına bağlı olarak "Tevlid" tartışması içinde bulmaktayız. Kelamcılar nedenler ve etkiler (sonuçlar) arasındaki bağlantının zorunlu mu, yoksa ilişkinin imkan ve ihtimaliyetinin nihayetinde Tanrı'nın takdirine mi bağlı olduğunu sorgulamışlardır. Mu'tezile'ye göre insan kendi fiillerinin faili konumundadır. Öyle ki, bu fiiller kişiden ya vasıtasız ya da tevlid yoluyla sadır olmaktadır. Tevlid, Mu'tezile için çok önemli bir kavramdır. Nedensellik açısından tevlid, failin fiili

eylemesini sağlayan şeydir. Tıpkı el ile anahtar örneğinde olduğu gibi fail için elin hareketi, anahtarın hareketine zorunlu neden kılınmıştır. Burada birinci hareket olan elin hareketi vasıtasız gerçekleşirken anahtarın hareketi ise tevlid yoluyla meydana gelmiştir. Tevlid kavramı onlar için neden ve etkiyi arasındaki bir ilişkiyi ifade etmek içinde kullanılır. Bu ilişki Mu'tezile'de özellikle insanın irade hürriyeti bağlamında da ele alınıp incelenmiştir. Tevlid anlayışı ile Mu'tezile'nin insan fiilleri bağlamında, deterministik bir nedensellik anlayışına da yaklaştığı görülmektedir (Demir, 2006: 14).

Mu'tezile'nin ortaya koymuş olduğu tevlid (tevellüd) düşüncesinin nedensellikte aynı şey olup olmadığı hususu devamlı tartışılan bir konudur. Cabiri'ye göre bu görüş nedensellik anlamına gelmemektedir. Zira tevellüd sadece fiilin vasıtalarla meydana geldiğini ifade eder. Mu'tezile tevellüd bahislerinde kullandığı sebep (neden) kelimesi ise sadece sözlük anlamı olan vasıtayı içermektedir (Cabiri, 1998: 261).

İlahi fiil ve irade bağlamında ele alınan nedensellik kavramında Mu'tezile ilahi fiilin bir nedene bağlı yönünü vurgulamak için, şu ilkeyi ortaya koymuşlardır: Allah salah olan fiili, ezeli ilminde salah olduğunu bildiği için yapmaktadır. Aksi takdirde üzerine vacip olanı ihlal edici olur. İfadeden de anlaşıldığı gibi, ilişkinin mahiyetinde bir zorunluluğuna ve Tanrı'nın fiiline dair vücûbiyete vurgu bulunmaktadır. Bu nedenle Tanrı çirkinin çirkinliğini bilmekte, ondan mustağni olmakta ve çirkin olanı seçmemektedir. Fiil-fail ilişkisinde, Mu'tezile fiili, "Kudrete sahip bulunan failden meydana gelen eylem" olarak tanımlamaktadır. Allah insana fiil yapma gücünü verdikten sonra onun etkinliğine karışmaz. Artık fiil ya doğrudan insan tarafından yapılır veya dolaylı olarak insana nispet edilir. Yani hadiseler arasında neden-etki ilişkisi mevcuttur. Tanrı, hikmeti icabı bir şeyi diğerinin nedeni olarak yaratmıştır. Tabiatla olanlar nedensiz meydana gelemezler. Akıl ise bu nedenleri bulmaya ve bir şeyin iyi veya kötü olduğunu anlamaya muktedirdir (Işık, 1967: 77)

Mu'tezile'ye göre Tanrı bu alemi yaratırken külli kaideler ihdas etmiştir. Kainatta meydana gelen şeyler de birbirinin nedeni olarak meydana gelmekte ve nihai neden olarak Tanrı'ya ulaşmaktadır. Yani Tanrı'nın koyduğu hikmet gereği neden ve sonuç arasında ilişki mevcuttur. Nedensellik kavramının ve buna bağlı olarak sebep ve illet kavramlarının Mu'tezile içinde ilk ele alan Ebü'l Hüzely el-Allaf'tır (ö.235/849-50?). Allaf'ın konuya yaklaşımı ilk olarak diğer Mu'tezili'ler gibi atom nazariyesi bağlamında olmuştur. Eş'ari

kelamcıları gibi, Allaf, Muammer ve Hişam el-Fuvati vb. birçok Mu'tezile kelamcısı Tanrı'nın alemleri aracısız ve sürekli bir şekilde yaratması ilkesini kabul etmişlerdir. Eş'ari *Makalat*'ında nedensellik ilişkileri konusundaki Mu'tezile'nin görüşlerini de özetlemiştir. Eş'ari'ye göre illetler hususunda Mu'tezile on gruba ayrılmaktadır. Onlara göre iki illet vardır: Malul ile birlikte bulunan illet, malulden önce bulunan illet. Zorunlu illet illetli ile birlikte bulunur. İhtiyar illeti illetliden öncedir. Eş'ari (2005) bunu şu şekilde izah eder:

“Zorunlu illet, darbe ve elem gibidir. Bir insana darbe vurulduğu zaman elem duyar. Elem darbe ile birlikte bulunur. Darbe zorunludur. Aynı şekilde taş atıldığı zaman gider. Atma, gitmenin illetidir. Gitme, atma birlikte zorunluluktur. Emir, ihtiyar illetidir ve ihtiyardan öncedir. Fiil illeti de fiilden öncedir.”

Neden-etki (sonuç) ilişkisi hususunda Cabiri, aradaki ilişkinin zorunlu olmadığını görüşündedir. Bu ilişkiye verilebilecek isim salt bir birliktelik ya da vasl (bağlantı)'dır. Mesela bir Mu'tezili'ye göre kovada su olmaksızın kovanın ipinin bulunması mümkün olduğu gibi, sonuç olmadan neden de olabilir. Yine Mu'tezile'ye göre sonuç meydana gelmesi nedeniyle birlikte olabileceği gibi araya bir fasılının girmesi de mümkündür. Gazali *tevellüd bahsi* hususunda Mu'tezili'leri eleştirmiş ve bu görüşlerini reddetmiştir. Bısr b. El-Mu'temir'e göre, bir şeyin illeti kendisinden önce gelir. İletin malul ile birlikte olması imkansızdır. Eş'ari illetler hususunda şu mühim ayrımı da zikretmektedir. Temelde iki illet vardır. a) Gerektirici illet: Gerekli olandan önce gelen illettir. Bu illette failin bir tasarrufu yoktur ve var olduktan sonra irade edilenin terki caiz olmaz. b) İletliden önce gelen illet: Bu illetle birlikte, bir şeyi veya aksini tasarruf ve tercih vardır ().

Eş'ari, illetin önceliği ve sonralığı hususunda Mu'tezili düşünürlerin farklı görüşlerinden bahseder. Mesela Cubbai'ye (ö.303/916) göre illet, malul'den önce bulunan ve malul ile birlikte bulunan olarak ikiye ayrılır. *Tevellüd bahsini* izah ederken de Eş'ari neden ve etki arasındaki ilişkide öncelik ve sonralık durumuna değinir. Ona göre Mu'tezililer *tevellüd bahsinde* nedenin sonuçla birlikte olup olmadığı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bazıları bu birlikteliği caiz görürken, bazıları sonucun kendisinden *tevellüd ettiği* nedenden önce bulunmasını kabul ederler. *Tevellüd bahsinde* en önemli husus, neden ve sonuç arasındaki ilişkinin durumudur. Mu'tezile'nin çoğunluğu aradaki ilişkiyi zorunlu kabul ederken, Cubbai şöyle der: “Sebebin sebepliği gerektirmesi caiz değildir. Bir şeyi

ancak onu yapan ve yaratan gerektirir.” Kadi Abdülcebbar’a göre de neden ve sonuç arasındaki bu ilişki, onu düzenleyen yüce varlığın iradesine bağlıdır.

Tabii nedensellik hususunda ise Mu’tezile ile Eş’ariyye arasında pek fark yoktur. Her iki grup da tabii nedensellik için iktiran ve adet kavramlarını kullanmaktadır. Nedensellik ilişkisinde neden ile sonuç arasındaki ilişki, birliktelik (iktiran) ilişkisidir. Bunun sonucu ortaya çıkan fiil ise Tanrı’nın hür iradesinden çıkan bir fiil durumundadır. Tabiatla gözlemlediğimiz, ateşin odunla teması durumunda onu tutuşturmasını beklediğimiz gibi, ilişkiler alışkanlıklardan (adet) ibarettir. Cabiri’ye göre tabii nedenselliğin izahında kullanılan adet kavramı aslında zannedildiği gibi ilk defa Gazali tarafından ortaya konmuş değildir. Bu kavram Gazali’deki anlamıyla, ondan kırk sene önce vefat eden Kadi Abdülcebbar’la Mu’tezile içinde, Bakıllani ve Eş’ari ile Eş’arilerce de kullanılmıştır. Sonuç olarak diyebiliriz ki, Mu’tezile nedensellik düşüncesi tevlid ve tabii nedensellik şeklinde tezahür etmiştir. İnsani fiiller açısından tevlid’e yaklaşan Mu’tezile fail-fiil ilişkisini de bu bağlamda açıklamaya çalışmıştır. Cubbai ve Kadi Abdülcebbar haricinde Mu’tezile’nin çoğunluğu tevlid bağlamında neden-etki arasındaki ilişkiyi zorunlu saymışlardır. Tabii nedensellik açısından ise Eş’arileri önceleyen Mu’tezile, neden-etki arasındaki ilişkiyi betimleyen “İktiran” ve “Adet” kavramının da ilk kullanıcılarındandır.

Eş’ariyye’nin Nedensellik Anlayışı

Nedensellik anlayışı hususunda genellikle Mu’tezile’ye karşı bir görüş ortaya koyan Eş’ariyye’nin konu hakkındaki görüşlerinin çoğunluğu Bakıllani ve Cüveyni’ye dayanmaktadır. Zira mezhebe ismini veren Ebu’l-Hasan el-Eş’ari’nin konu ile ilgili açıklamaları daha çok Mu’tezili anlayışın görüşlerinin eleştirisine dayanmaktadır. Bu görüşler daha sonra gelen Eş’ari alimlerince yaygın bir şekilde kabul görüp tartışılmıştır. Eş’ariler’in nedensellik kavramı çerçevesinde ele alınabilecek görüşleri arasında, alemin yaratılışı ve Tanrı’nın yaratmadaki mutlak kudret ve iradesinin önemli bir yeri vardır. Eş’ariyye’ye göre her şey, mutlak fail olan Tanrı nedeniyle, O’nun takdiri sayesinde meydana gelmekte ve hiçbir şey O’ndan mustağni olamamaktadır. Eş’arilik’te nedensellik ilkesi yadsınarak bu alemde hakim olan düzen Tanrı’nın iradesinin mutlak tezahürüne bağlanmaktadır (Ammara, 1988: 135). Mezhebin görüşü deterministik bir alem anlayışının tam tersi olan vesileci (okazyonalist) bir özellik taşımaktadır. Bu sebeple Eş’ariler’e göre alemde var olduğu kabul edilen neden ile sonucun ilişkisine dayandırılan zorunlu bir

nedensellikten bahsetmek mümkün değildir. Zira böyle bir kabul Tanrı'ya eksiklik atfetmek anlamına gelir. Eş'ariyye'nin nedenselliği kabul etmemesinin ikinci önemli gerekçesi mucize bahsine dayanmaktadır. Mutlak irade sahibi olan Tanrı'nın bu alemdeki temsilcileri olan peygamberlerin, kendi nübüvvetlerini ispat ederken başvurdukları en önemli argüman durumunda olan mucizelerin temellendirilmesi itikadi açıdan büyük önem arz etmektedir. Oysa nedensellikte meydana gelen her tabii olayın mutlaka başka bir doğal etkinin sonucu olduğu şeklindeki kabul ve meydana çıkan zorunluluk düşüncesi mucizenin imkanını ortadan kaldıracaktır. İşte bu sebeple tabii alanda zorunlu bir nedensellikten bahsetmek mümkün değildir. Neden ve sonuç arasındaki ilişkiye dair çıkarım hissi bir kanaat olup, kesin bilgi değildir (Bolay, 1993: 145).

Ammara'ya göre Eş'ariler nedenselliği aslında tamamen yadsımamaktadırlar. Onlar temelde yapmak istedikleri şey Mu'tezile'yi ve filozofları eleştirmektir. Eş'ari'den sonra mezhebin ikincisi kurucusu sayılan Bakıllani, cevher, araz ve adet kavramları hakkındaki görüşleriyle tabiat felsefesinin Kelam ilminde kullanımını geliştirmiştir. Bakıllani bilgiyi ikiye ayırmakta, Tanrı'ya ait bilgiyi kadim bilgi olarak tanımlarken, yaratılmışların bilgisini de zaruri ve istidlali kısımları bulunan hadis bilgi olarak isimlendirmektedir. Onun nedensellik bahsine getirdiği eleştirilerin temelinde mûcizenin isbatı kaygısı vardır. Ona göre mucize gerçekte Allah'ın gücüyle vuku bulan bir fiildir ve aklen mümkündür (Ammara, 1988: 137).

Bakıllani'nin nedenselliğe yaklaşımı daha çok adet teorisi çerçevesinde olmuştur. Müellif *el-Beyan* adlı eserinde bu konuya geniş bir şekilde yer vermiştir. Ona göre fiziki alemde tekrar eden bir hakikat vardır ve bu hakikate biz adet demektediriz. Fiziki alemde şeyler arasında gözlemlediğimiz bu adet ilişkisiyle, Tanrı'nın vasıflanmasına Bakıllani karşı çıkmaktadır. Zira böyle bir durum mutlak kudret sahibi olan Tanrı'ya yaratma hususunda bir zorunluluk getirecektir ki bu imkansızdır. Ancak düşünüre göre alem ve içindekiler için adet sistemine bağlı bir düzenden de söz edilebilir. Bu düzen devamlı baki kalacaktır, ancak Tanrı peygamberlerine verdiği mucizeler vasıtasıyla bu sistemi arada bir inkıtaya uğratabilecek ve bu suretle O'nun mutlak sahibi olduğu ortaya çıkacaktır (Bakıllani, 1958: 48).

Ele almak istediğimiz diğer bir Eşariyye temsilcisi de İmamü'l-Haremeyn el-Cüveyni'dir. (öl.478/1085). Cüveyni, Gazali'nin hocası olması ve onu büyük oranda

etkilenmesi bakımından önemlidir. O, Eş'ariyye'yi akli bir temele oturtmak için büyük çaba sarfetmiştir. Gazali'nin Bakıllani'den farklı olarak in'ikas-ı edile delilini reddetmesi bir anlamda kelamın felsefeyle olan ilişkisinin artmasına neden olmuştur. Bunun en güzel örneği "Ahval teorisi"dir. O bu teoriyle tabiat kanunlarında determinizmin varlığını yadsımıştır. Her nedenin zorunlu olarak sonucunu gerektirdiği şeklindeki genel kabul Cüveyni tarafından kabul edilmemiş ve Tanrı'nın mutlak iradesi bakımından eleştiri konusu yapılmıştır. Bu durum Cüveyni tarafından şu şekilde ifade edilir:

"Tabiat olayları arasında görülen düzen doğrudan doğruya ilahi bilginin bir sonucu olup Allah tarafından konulan kanunlara bağlıdır. İki olay veya iki varlık arasındaki bağlantı ilahi iradenin tecellisinden ibarettir. Bundan dolayı tabiat hadiseleri arasında ontolojik bir zorunluluk yoktur. Alemin hadis olduğunu gösteren en güçlü delil, onun kadim olmadığını veya cevherler ve arazların hudûsunu esas alan delil değil, zorunsuzluğu yoluyla hadis olduğunu ispatlayan delildir."

Cüveyni *eş-şamil* adlı eserinde neden-sonuç ilişkisini Mu'tezili bağlamında ele alırken, "Atılan bir taşın bir an havada durup daha sonra düşmesinin nedeni nedir?" diye sorarak bunun cevabını Cubbai'nin ve Kadi Abdülcebbar'ın ağzından vermeye çalışır. Mesela Cubbai'ye göre yukarı doğru atılan taş doğal bir eğilim gereğince yere düşer. Cüveyni'nin nedenselliğe yaklaşımını belirleyen en önemli nokta kuşkusuz onun bilgi teorisidir. Bu teori aynı zamanda Gazali'nin bilgi teorisinin de altyapısı durumundadır. Cüveyni bilgiyi temelde kadim ve hadis olarak ikiye ayırır. Kadim olan bilgi Tanrı'ya has bir bilgidir ki sonsuz sayıda bilgileri içerebilir ve bu bilgi hiçbir zaman zorunlu ya da kazanılmış olarak nitelendirilemez. Hadis bilgiyi ise zorunlu, bedihi (açık seçik) ve kesbi (kazanılmış) olarak üçe ayırır. Zorunlu bilgi, zorunluluğa ve ihtiyaca göre şekillenirken, bedihi bilgi için böyle bir durum yoktur. Birbiri yerine de kullanılan bu iki bilgi türünden doğan adet, alışkanlığın sürekliliğini ortaya koymasından zorunluluğu ifade eder. Hadis bilginin üçüncüsü olan kesbi bilgi ise kişinin kendi kudretine bağlı akli bir süreci içermektedir. Burada önemli iki husus dikkatimizi çeker. Bunlardan birincisi, zorunlu bilginin, yerleşmiş olan alışkanlığın sürekliliğine bağlı olması; ikincisi de, akıl yürütme işlemi ile müktesep bilgi arasındaki ilişkidir (Ahmed, 2005: 101).

Cüveyni, bu bilgi nazariyesine bağlı olarak alemleri yorumlarken, adet (alışkanlık) ilkesine referansta bulunur. Cüveyni'ye göre Tanrı Fail-i Muhtar'dır. O'ndan başkasının bu

tür bir hususiyete sahip olması düşünülemez. Bundan dolayıdır ki, fiziki alemde ontolojik bir süreklilik ve zorunluluk yoktur. Fail-i Muhtar olan Tanrı tek yapıcı ve yaratıcıdır. O mutlak irade ve ihtiyarıyla yaratmaktadır. Bu alemde gözlemlenen şey ise adet teorisine göre işleyen bir düzenden başka bir şey değildir. Bu adet ise yaratıcının sünnetullah'ına dayanmaktadır. Cüveyni mümkünlerin hakim olduğu bu alemde adeti kabul eder. Adete bağlı olarak meydana gelen nedensellik düşüncemiz hakkında şunları söyler:

“Zorunlu olarak bir şeyin ötekini gerektirmesi gibi bir şeyden söz edilemez; çünkü böyle bir şeyi kabul etmek, başka bir deyişle, alemde doğal nedenlerin ya da güçlerin varlığını kabul etmek, bu nedenlerin ya öncesiz olduklarını ya da önceli olduklarını kabul etmeyi gerektirir. Bu nedenler, öncesiz oldukları takdirde, sonuçlarının da öncesiz olması gerektirecektir ki, böyle bir şey, alemin varlığının mümkün olduğu gözlemle bilindiği için imkansızdır. Bu nedenler önceli oldukları takdirde ise, her öncelinin ona başlangıcını veren bir nedeni bulunacağından, sonsuz dizilerin ortaya çıkması gerekecektir ki, bu, alemin hiçbir zaman gerçekleşmeyeceği anlamına gelecektir.”

Alemdeki düzeni adetullah'a bağlı olarak açıklarken, nedensellik bahsinin diğer bir vechesini oluşturan mûcizenin imkanı meselesinde Cüveyni, “Tecviz” görüşünü ortaya atmaktadır. Mûcize onu ortaya koyan peygamberlerin doğruluğunun en büyük delili durumundadır. Bunlar Tanrı'nın adetine aykırı bir şekilde zuhur etmiştir. Öyle ki, Tanrı peygamberlerini desteklemek için nadiren de olsa kendi düzeninin inkitaya uğramasına izin vermektedir. Cüveyni bu görüşünü *el-İrşad*'ında hükümdar-elçi örneği ile açıklamaya çalışmıştır. Hükümdarın huzurunda bulunan bir kişinin kendisini onun elçisi olarak takdim etmesinin doğruluğu ancak hükümdarın adetini (alışkanlığını) bozarak, o kişinin elçi olduğunu tasdik etmesi ile mümkündür. Cüveyni insani fiillerdeki nedensellik hususunda Mu'tezile'nin tevlid görüşüne karşı çıkararak eleştirmiştir. Sonuç olarak diyebiliriz ki, Eş'ariyye'ye göre gerek ontolojik ve gerekse epistemolojik açıdan zorunlu bir nedensellik düşüncesi temellendirilemez. Böyle bir kabulün temelinde dini kaygılar ve epistemik açıdan kanıtlanamaz imkansızlıklar bulunmaktadır. Gazali'ye kaynaklık eden en önemli düşünürler olan Bakıllani ve Cüveyni'ye göre ontolojik sistemin başında olan Tanrı, aynı zamanda mutlak irade ve kudretin ifadesidir. Bu bağlamda ontolojik sisteme eklemenecek zorunlu nedensellik düşüncesi dinen çözümlenmesi zor problemler olarak karşımıza çıkaracak ve Tanrı'nın irade ve kudretine eksiklik izafe edecektir. Tabii alemde olgular arasında gözlemlediğimiz neden-etkinin varlığını hususuna gelince, Eş'ariyye bunların

varlığını olgusal olarak kabul eder. Ancak ontolojik yadsımda da karşımıza çıkan dini kaygılardan dolayı zorunlu bir nedensellik düşüncesini kabul etmez (Ahmed, 2005: 101).

2.1.2. Gazali öncesi filozoflarda nedensellik

Bu başlık altında Gazali öncesini, dört filozof çerçevesinde inceleyeceğiz. Bu incelemeyi yaparken döneme ya da düşünce sistemlerine dair bir ayırım yapmayıp, ancak nedensellik bahsi açısından önem taşıyan ve Gazali'nin anlaşılmasında önceliği olan filozofların nedensellik anlayışlarını kısaca ele almaya çalışacağız. İnceleyeceğimiz ilk filozof, gerek nedensellik bahsinde ve gerekse birçok felsefi konuda herkesi bir şekilde etkileyen ve bu cümleden olarak meşşai geleneğe bağlı İslam felsefecilerini de etkilemiş bulunan Aristoteles olacaktır. Neredeyse tüm referansların bir şekilde ona dönüyor olmasından dolayı, konu hakkındaki görüşlerine kısaca değinmek gerekmektedir. Nedensellik hakkında görüşlerine değineceğimiz ikinci filozof, Ebû Yusuf Yakub el-Kindi'dir. İslam meşşai geleneğinin ve İbn-i Sina ve Farabi'nin öncüsü olması bakımından önem taşımaktadır. Üçüncü ve dördüncü filozoflarımız ise Gazali'nin gerek nedensellik yadsımasında ve gerek diğer birçok konudaki eleştirilerinin odağı olarak görüp "Felsefeciler" deyimiyile alemleştirdiği Farabi ve İbn-i-i Sina olacaktır (Bolay, 1993: 149).

Aristoteles'de Nedensellik

Düşünce tarihi boyunca en ilgi çekici şahsiyetlerin başında kuşkusuz Aristoteles gelmektedir. Ortaya koyduğu ve savunduğu fikirler yüzyıllar boyunca birçok filozofu ve din bilginini etkilemiştir. Onun neden ve nedenselliğe dair görüşlerini bilgi nazariyesinde ve meşhur dört neden tanımında bulmaktayız.

Aristoteles kendi deyimiyile tüm düşünce sistemini aslında nedenlerin bilinmesine bağlamış ve buna da en önemli eseri olan *Metafizik*'in başında işaret etmiştir. Bilginin sonucu olan bilme, nedenler sayesinde meydana gelmektedir. Öyleyse fiziksel değişimlerdeki nedenlerin bilinmesi gerekmektedir. Aristoteles'in deyimiyile (Aristoteles, 1997: 9):

"İlkeleri, nedenleri ya da temel öğeleri olan her araştırma alanı da bilmek ve kavramak bunları anlamakla söz konusu olduğuna göre (çünkü ilk ilkeleri, ilk nedenleri,

temel öğeleri bildiğimizde her bir nesneyi bildiğimizi düşünürüz) şu açık: Doğa biliminde de ilk olarak ilkeler üzerine belirleme yapmaya çalışmak gerekiyor.”

İlke bir şeyin bilgisine ulaşabilmemiz için ilk çıkış noktamızdır. Kanıtlamalarımız ancak onun sayesinde olur. O değişmenin ya da durağanlığın ilk başlangıcının kaynağı durumundadır. Aristoteles fiziki alemdeki nedenleri dört gruba ayırmaktadır (Aristoteles, 1997: 62): Bu dört nedeni ünlü tunç heykel örneğinden hareketle açıklamaya çalışalım.

a) Maddi neden: Bir şeyi, bu şeyin bir parçası olarak meydana getiren içkin madde ki, bunu maddi neden olarak tanımlıyoruz. Aristoteles bunu, tunç maddesi heykelin, gümüş bardağın nedenidir şeklinde örneklendiriyor.

b) Sûri neden: Bu özün tanımına dair form veya modelleri ortaya koyan nedendir. Tunç heykelin formunun insan ya da başka bir varlık olması gibidir.

c) Fail neden: Değişmenin veya sükûnetin kendisinden başladığı ilkedir. Etkin neden olarak ta isimlendirilir. Mesela, “Karar veren, eylemin; baba, çocuğun bir nedenidir. Genel olarak yapan, yapılan şeyin; değiştiren, değiştirmeye uğrayan şeyin nedenidir.

d) Ereksel neden: Yani bir şeyin kendisi için olduğu şeydir. Yapılan eylemin amacını ortaya koyar. Mesela sağlık gezinti yapmanın nedenidir. Zira “İnsan neden gezinti yapar” diye bir soru sorulursa bunun cevabı “Sağlıklı olabilmek için”dir. Verilen bu cevap bize nedenin açıklandığını düşündürmektedir. Aristoteles’e göre gai neden iyi olandır, çünkü iyi olan her türlü oluş ve değişmenin de ereğidir. Aristoteles’in ortaya koyduğu bu dört nedene bağlı olarak onun nedensellik anlayışını şekillendiren önemli sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Bu sonuçları Davidson (1987) şu şekilde izah eder:

I. Herhangi bir şey bu dört neden içinde, birden fazla nedene sahip olabilir.

II. İki şey birbirinin nedeni olabilir. Mesela sağlık jimnastiğın ereksel nedenidir. Yani mekanizm ve teleoloji karşılıklı birbirlerini dışlamazlar. A’nın B’yi mekanik olarak zorunlu kıldığı yerde, B’de A’yı teleolojik olarak zorunlu kılar.

III. Nedenler konusunda uygun ya da yakın nedeni içeren bir cins olan uzak neden bulunabilir. Sağlığın nedenin doktor olabileceği gibi, deneyim sahibi birisi de olabilir.

IV. A, C'nin nedeni olan B'nin yan niteliğiye A'nın arizi olarak C'nin nedeni olduğu söylenebilir. Heykelin gerçek nedeni heykeltıraştır; ancak heykeltıraş Polyklitos ise, Polyklitos'un da neden olduğu söylenebilir.

V. B sonucun nedeni, yeti sahibi A ya da yetiyi uygulayan A olduğu söylenebilir. İnşa edilen bir evin nedeni ya bir inşaatçıdır ya da inşayı uygulayan bir inşaatçıdır.

VI. Edimsel (fiili) ve bireysel nedenler başlangıç ve bitişlerinde sonuçlarıyla eşzamanlıdır. Ama bu durum potansiyel nedenler için geçerli değildir. Mesela bir inşaatı yapanla yapının aynı anda yok olması gerekmez. Ama inşa edilen ev ile onu yapan inşaatçı eş zamanlı olmak durumundadır.

VII. Biz kesin nedeni belirtmeyi amaçlamalıyız. Mesela, bir insanın bir evin nedeni olduğunu söylediğimizde, bu onun insan olmasından dolayı değil de inşaatçı olmasındandır.

Başta da belirttiğimiz gibi nedenlerin bilgisi, bir nesnenin ne olduğunu yani onun varlığının nedenini bilmeye götürür. Bu ise Aristoteles'in meşhur sözü "Var olan her şeyin bir nedeni vardır" şeklindeki önermesine götürmektedir. Aristoteles neden kavramı ile mantıki kıyasın orta terimini özdeşleştirmektedir. Zira orta terim ile yapılan bir kıyas mantıki olmakta ve özleri içine alan bir takım sonuçları, gerekli şekilde elde etmemizi sağlamaktadır. Aristoteles nedenin, orta terim gibi işlemlerini ve neden-etki ilişkisinin zamandaşlığı konusunda ay tutulması örneği verir. Dünya'nın güneş ile ay arasına girerek, bizim daha sonra olacak olan sonucu zorunlu olarak bilmemizi sağlayacaktır. Bu durumu Aristoteles (1951) şu şekilde örneklendirmektedir:

"A tutulma, G ay ve B de, bedir zamanında hiçbir görünür cisim ay ile bizim aramıza girmese de bir gölge aksettirmek güçsüzlüğü olsun. O halde hiçbir cisim ay ile bizim aramıza girmese de bir gölge aksettirmek güçsüzlüğü olan B, G'ye; bir tutulmaya maruz kalmak olan A da B'ye ait olursa, ayın bir tutulmaya maruz kaldığı apaçıktır. Fakat yine de niçini görülemez; tutulmanın mevcut olduğunu bilmeyiz. Fakat A'nın G'ye ait olduğu açık olduktan sonra, bu yüklemenin niçinini araştırmak B'nin ne olduğunu araştırmaktır; acaba yerin araya girmesi mi, yoksa ayın deveranı mı, yoksa ışığın sönmesi mi? Fakat bu yeni orta terim öbür ucu yani bu misallerde, A'nın tarifinin kendisidir. Çünkü tutulma yerin yaptığı araya girmeden başka bir şey değildir."

Sonuç olarak diyebiliriz ki, tüm düşünce sistemini nedenlerin bilinmesine adanmış olan Aristoteles'in, dört neden anlayışı ve nedeni kıyasta orta terime yerleştirmesi, felsefe tarihi boyunca bu konuda fikir yürütmüş herkes tarafından bir şekilde ele alınıp incelenmiştir. "Var olan her şeyin bir nedeni vardır". Cümlesiyle Aristoteles tarafından kavramsal ifadesine kavuşturulan nedensellik düşüncesi, yine onun oluşu nedenlere bağlayarak, bunu dört yönden izah etmesi ve en önemlisi de bilginin üretiminde neden ve etki arasındaki ilişkinin eşzamanlılığına vurgu yapması günümüze değin birçok filozof ve din adamını etkilemiştir. Aristoteles'in dört neden anlayışının yanında nedensellik hususundaki en önemli değerlendirmesi kuşkusuz, nedenselliği, olgusal ve ontolojik olarak ikiye ayırmasıdır. Bizler, filozofun bilgiye dair söylemlerini olgularla ortaya koyarken tümevarım ilkesine, ontolojik söylemleriyle de varlığa dair görüşlerine ulaşmaktayız (Fahri, 1987: 61).

Kindi'de Nedensellik

Kindi, İslam felsefe geleneğinin ilk filozofu ve meşşai geleneğinin kurucusudur. Kindi'nin (öl.252/866) nedensellik görüşleri, yaşamış olduğu İslam coğrafyasında bir filozof olarak bu görüşleri ilk defa dile getirmesinden ve Farabi ile İbn-i-i Sina'yı öncelemesinden dolayı önemlidir.

Kindi, *İlk Felsefe Üzerine* adlı risalesinde felsefeyi ve ilk felsefeye dair yürütülen faaliyeti anlatırken nedenselliğin önemini de vurgulamış bulunmaktadır. Filozofa göre felsefe; İnsanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir (Kindi, 1994: 3). Filozofa göre nedenlere dair bilğimiz çok önemlidir. Çünkü her gerçeğin ilk nedeni olan ilk gerçek, filozofun ilk ulaşması gereken ilk felsefi faaliyettir. Bu faaliyette nedene dair olan bilgi nedenli'ye (sonuç) dair bilğimizden değerlidir. Zira ancak nedenlerin bilgisi sayesinde bilgiye tam olarak sahip olmuş oluruz. Kindi ilk nedenin bilgisini aynı zamanda ilk felsefe olarak adlandırmıştır. Zira ilk felsefeye dair olan bilğimiz, diğer tüm disiplinleri kuşatmaktadır. Kindi'ye göre ilk sebebin bilgisi değer ve cins bakımından, bir şeyin kesin bilgisine ulaşmadaki tertip yönünden ve zaman bakımından ilktir. Çünkü ilk sebep zamanın da sebebidir. O da Aristo gibi nedenleri dörde ayırmıştır. Her sebep ya maddi, ya formel, ya etkin ya da tamamlayıcı sebeptir. Kindi bu dört sebebin daha geniş açıklamasını *Tarifler Üzerine* adlı risalede yapar. Buna göre tabii nedenler dörttür. Bir şeyin kendisinden meydana geldiği maddi neden, bir şeyi o şey yapan formel neden, bir şeyin

değişiminin etkin ilkesi olan fail (etkin) neden ve fail'in (etkin) eyleminin amacını gösteren nedendir.

Kindi, ilk nedenin bilgisinin önemini vurgularken, Tanrı'yı el-İlletü'l-Üla (ilk neden) olarak tanımlamaktadır. Ona göre el-İlletü'l-üla: "Yaratıcı, etkin, değişikliğe uğramayan (hareket etmeyen) ve her şeyin gayesi olan varlık (Tanrı) dır". O alemdeki her şeyin yaratıcısıdır. İlk neden olan Tanrı aynı zamanda ilk gerçek fiilin sahibi, gerçek fail durumundadır. Zira var olanları yoktan var etmek O'ndan başkası için mümkün değildir. Bunu takip eden ikinci derecedeki gerçek fiil ise etkinin etkilenende ortaya çıkmasından başka bir şey değildir. Yani bu alemde oluş ve bozuluş, gerçek fail ve ilk neden olan Tanrı'dan sonra şekillenen, ay altı alemdeki dört nedene göre meydana gelmektedir. Kindi'nin Tanrı'yı gerçek fail ve ilk neden olarak kabul etmesi, O'nun mutlak iradesine bağlı bir nedensellik anlayışına sahip olduğunu göstermektedir (Kindi, 1994: 31).

Sonuç olarak diyebiliriz ki, ilk nedenin bilgisi ve dört neden anlayışıyla Aristocu bir geçmişe vurgu yapan Kindi, ilk neden olarak Tanrı'yı kabul etmesiyle ayrılmıştır. İslam felsefesinde nedenselliğe dair ilk özgün görüşlerin sahibi olan Kindi, vesileci açıklamalarıyla da diğer İslam filozoflarından farklı olarak Gazali'yi anımsatan nedensellik görüşüne sahiptir.

Farabi'de Nedensellik

Farabi'nin (öl. 339/950) nedensellik anlayışını Tanrı, alem ve bu ikisine bağlı olarak açıkladığı sudûr teorisi bağlamında ortaya koyacağız. Farabi varlık kavramını ontolojik bağlamda, vacip (zorunlu), mümkün ve muhal olmak üzere üçe ayırmaktadır. Muhalin hiçbir zaman varlık sahnesine çıkamayacağı düşünüldüğünde varlığa dair tasnif vacip ve mümkün ayrımına indirgenebilir. Farabi'ye göre Tanrı, varlığı zorunlu olandır. Özü itibarıyla Tanrı, varlığını hiçbir nedenden almayan, yokluğu mantıki olarak düşünülemezdir. O vacipü'l-vücûd'dur. İkincisi ise varlık açısından bir nedene ihtiyaç duyan ve yokluğunu düşündüğümüzde mantıki açıdan herhangi bir çıkmaza düşmediğimiz varlıktır. Bu açıdan Tanrı'dan gayrisi mümkün varlıklar bölümüne girmektedir (Kaya, 2003: 118).

Farabi'nin ilk neden ve varlıkların ilk nedenden belli bir hiyerarşi içerisinde sudûr edişini izahı ile Proclus'un izahı arasında önemli paralelliklerin ve Farabi'nin böyle bir varlık anlayışının sonucu olarak ortaya koyduğu sudûr teorisinin yapısal olarak ontolojik bir nedensellik içerdiği muhakkaktır. Filozofun sahip olduğu kozmoloji anlayışında mevcut olan her varlığın meydana gelebilmesi neden ve sonuç (etki) arasındaki nedensellik ilişkisi içinde gerçekleşmektedir. Bu sistemde Vacipü'l-vücûd olan Tanrı'dan maddeye doğru seyreden, mükemmelden daha az mükemmele doğru bir inişi ifade eden bir süreç gerçekleşmektedir. Varlık hiyerarşisinin başında ilk neden olan, varlığı zorunlu ve en üstün varlık olan Tanrı bulunmaktadır. Farabi, ilk neden olan Tanrı'dan başlattığı varlık hiyerarşisini ilk benzerliklerin olduğu görünmektedir (Davidson, 1987: 295).

Farabi sudûr teorisinin çıkış noktası olan bu ilkeyi Aristoteles'in sandığı Esolocya kitabından almıştır. Ama bu eserin daha sonra Plotinus'un Enneadlar'ının IV, V, ve VI. kitaplarının bir özeti olduğu anlaşılmıştır. Adına sudûr dediği bu sistem kozmik akıllar teorisi diye de isimlendirilmiştir. Kısaca özetlemek gerekirse, bu sistem Plotinus'un ortaya koyduğu "Birden bir çıkar" ilkesi üzerine kurulmuştur. Bu ilke gereğince zorunlu varlık olan Tanrı'nın kendi zatını düşünmesi ve bilmesi sonucunda ondan manevi bir güç olan ilk akıl çıkmıştır (Sunar; 1972: 56). Burada Tanrı mutlak anlamda birdir. Kainat ise çokluk ve çeşitliliği sergilemektedir. Sunar (1972)' ın da değindiği gibi bu çokluk ve çeşitliliğin nedeni şudur: "Eğer bu alemin doğrudan yaratma ile meydana geldiği kabul edilecek olursa o zaman Allah'ın zatında da çokluk bulunduğu hatıra gelir ve bu durum O'nun mutlak birliği ilkesine ters düşer. Sudûrcu filozoflar bu çıkmazdan kurtulmak için „birden bir çıkar’ hipotezine başvurarak görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır”.

Tanrı'dan çıkan ilk akıl O'na nisbetle zorunlu, kendi zatına nisbetle mümkün varlık durumundadır. Çokluğa dair ilk bilgi burada bulunmaktadır. İlk akıl da zorunlu varlık olan Tanrı gibi düşünür. O hem kendisinden sudûr ettiği Tanrı'yı hem de kendisinin mümkün bir varlık olduğunu düşünmek durumundadır. İşte bu noktada varlıktaki çoğalma da başlamıştır. Sudûr süreci şu şekilde işlemektedir:

“İlk aklın Tanrı'yı düşünmesinden ikinci akıl, kendisinin mümkün varlık olduğunu düşünmesinden de birinci göğün nefsi ve maddesi meydana gelmiştir. İkinci akıl da ilk akla göre zorunlu, özü itibariyle mümkün varlıktır. Bu aklın Allah'ı düşünmesiyle üçüncü akıl, kendisinden mümkün varlık olduğunu düşünmesinin sonucunda ise ikinci felek, yani

sabit yıldızlar küresinin nefsi ve maddesi meydana gelmiştir. Böylece her akıl kendisinden sonra bir başka akıllı ve nefsiyle birlikte bir gökküresini meydana getirir. Bu durum güneş sistemindeki gezegenlerin sayısınınca devam ederek ay küresinin akıllı olan faal akılda son bulur. Onuncu akıl olan faal akıl ay altı alemindeki her türlü fiziki, kimyevi, biyolojik oluş ve bozuluşun ilkesi sayılmaktadır”. Ontolojik bir hiyerarşiyi içeren sudûr teorisi, ortaya konusu ve sonuçları bakımından birçok özelliği ve problemi içinde barındırmaktadır. Öncelikle sudûr’un ortaya koyduğu ilk neden olan bir Tanrı ile İslam inancındaki yoktan yaratan Tanrı arasında bir çelişki görülmektedir.

Sudûr’u savunanlara göre varlığın sonradan yaratılması bazı problemleri de beraberinde getirmektedir. “Alem ve varlıklar sonradan yaratılmışsa Tanrı ondan önce ne yapıyordu?” şeklinde bir soru ortaya çıkmaktadır. Bu durumda da Tanrı’nın bu alemini yaratmadan önceki iradesiyle, yarattığı andaki iradesi arasında bir fark bulunması gerekir. “Neden Tanrı önce değil de sonra yarattı, bunun böyle olmasına bir engel mi vardı, başka bir irade mi söz konusuydu?” gibi önü alınamaz sorularla karşılaşabiliriz. Sudûr teorisinde faal akıl kavramı için farklı yorumlar yapılmıştır. Onun dini terminolojideki vahyi getiren melek olan Cebrail ile özdeş olduğunu savunanlar olmuştur (Reisman, 2007: 66).

Farabi’nin yoktan yaratma akidesine karşı sudûru temellendirmesinde etken olan önemli hususlardan biri de şer kavramına makul bir yorum getirerek, varlıktaki kötülüğün Allah ile bir ilgisinin bulunmadığını göstermektir. Ancak sudûr nazariyesi için ortaya konan bu açıklama ile belki varlıklar arasında ontolojik bir sıralama yapılmıştır ama bunun sonucu olan zorunlu nedensellik anlayışıyla İslam düşüncesinin karşı olduğu alemin kıdemi meselesi ortaya çıkmıştır. Zira sudûr’un gereği olarak, Tanrı’nın bilgisi zatı gibi ezeli olmakta ve bu bilmenin neticesinde meydana gelen varlıkta mantıki bir zorunluluk olarak ezeli olmaktadır. İşte tüm bunlardan dolayıdır ki, önünü alamadığımız birçok problem ve ortaya çıkan pek çok soru nedeniyle Gazali de, İslam’ın temel inançlarını korumak ve savunmak için Farabi ve İbn-i Sina’yı sert ve katı bir dille eleştirirken, bununla yetinmeyip eleştirilerini tekfire kadar götürmüştür. Sonuç olarak diyebiliriz ki, daha çok ontolojik bir nedensellik anlayışının hakim olduğu Farabi düşüncesine göre, nedenlere dair bilimiz sonsuza kadar teselsül edemez. Bu gidişin nihai bir noktada durması gerekir ki, o da Tanrı’dır. Farabi nedenlere dair ontolojik açıklamalarını sudûr çerçevesinde bizlere anlatmak istem iştir. Ona göre ilk neden olan Tanrı’dan bütün bu alem

ve varlıklar hiyerarşik bir sistemde bizzatihi sudûr ederek meydana gelmiştir (Reisman,2007: 69).

İbn-i Sina'da Nedensellik

İbn-i Sina (öl.428/1037), felsefi görüşleri ve ortaya koyduğu eserlerle takipçisi olduğu Farabi'nin "Muallim-i Sani" olarak adlandırılmasından sonra, zamanının ve İslam felsefe geleneğinin zirvesi kabul edilmesinden dolayı "İeyhu'r-Reis" olarak adlandırılmış önemli bir filozoftur. Kuşkusuz ortaya koyduğu felsefi birikim çağlar boyunca tartışılmış ve tartışılmaya da devam etmektedir. Nedensellik konusunda İbn-i Sina'nın görüşlerini takipçisi olduğu Farabi gibi Tanrı, alem ve sudûr teorisi bağlamında ele alacağız (Durusoy, 2002: 45).

Burada Şunu belirtmek gerekir ki, İbn-i Sina'nın Aristocu bir arka plana sahip olduğu ve hatta iifa'nın İlahiyat kısmının büyük oranda Metafizik'e dayandığına dair iddialar vardır. Bu hususta Amos Bertalacci'nin iifa'nın İlahiyat kısmı ile Aristoteles'in Metafizik'ine dair makalesinde bazı önemli tespitler yapılmış; bu durum çeşitli nüshalar karşılaştırılarak örneklendirilmiştir. İbn-i Sina'da Tanrı'ya ve aleme dair söylenebilecek ilk şey, metafiziğin filozof açısından ne anlama geldiğinin anlaşılması olacaktır. Filozof burada dört neden hususunda diğer filozofların bu görüşte olduklarını söylemektedir. "Diğer filozoflar" muallimi evvel olan Aristo, İslam dünyasının ilk filozofu Kindi ve muallimi sani Farabi' olmalıdır. Bir şey olan, Tanrı'yı bilmeyi kendine gaye edinen bu ilim İbn-i Sina felsefesinin en önemli ve özgün yanını oluşturmaktadır. İbn-i Sina daha *Metafizik* adlı eserinin başında felsefi ilimlerin kısımlarına dair görüşlerini ortaya koyduktan sonra, ilahiyatın önemine dair yargısını da açıklamış olmaktadır. Filozofa göre metafizik, "Fiziksel ve matematiksel varlığın bu iki varlıkla ilişkili şeylerin ilk sebeplerinin, sebeplerinin sebebinin ve ilkelerinin ilkesinin- ki o, Yüce Tanrı'dır- incelendiği bilimdir". Peki böylesine yüce olan bir ilmin konusu nedir? Yani bu ilmin konusu İlk Neden'in zatı mıdır yoksa değil midir? Eğer bunu zatı Şeklinde anlarsak doğal olarak metafiziğin amacının, İlk Neden'in sıfatlarını ve fiillerini bilmek olduğu ortaya çıkacaktır. İbn-i Sina "en üstün bilinen hakkındaki en üstün bilgi" olarak tanımladığı hikmeti metafiziğin amacı olarak görmektedir. Sudûr anlayışında da göreceğimiz gibi ontolojik bir nedensellik anlayışına sahip olan filozofa göre metafizikte zaten, varlığı varlık olmak bakımından ortaya koyan bir ontoloji durumundadır (Durusoy, 1993: 70).

İbn-i Sina'nın metafizik anlayışında İlk Neden'in bilgisine vakıf olarak bilgiye ulaşmak amaçlanmaktadır. Peki İlk Neden olarak Tanrı'yı anladığımız bu metafizik sistemde nedenin bilgisi hakkında neler ortaya konmuştur? İbn-i Sina'ya göre metafizik ilk felsefedir. "Metafiziğin konusu uzak nedenler mi yoksa dört nedenin tamamı mıdır?" diye sorarak bunları cevaplandırmaya çalışır. Nedenler ya mevcut olmaları bakımından ya da salt neden olmaları itibarıyla veya dördünden her birini kendine özgü tarzda ya da bütün olmaları yönünden araştırılabilir. Metafiziğin amacı nedenlere salt neden olmaları bakımından ilişkin şeyleri araştırmak değildir (Durusoy, 1993: 70). İbn-i Sina'ya göre:

"Mutlak sebeplerin bilgisi, sebeplilerin sebepleri olduğunu öğrendikten sonra ortaya çıkar. Biz sebepli şeylerin varlığının kendilerinden önce gelen şeylerle varlık bakımından ilgili olduklarına hükmederek, sebeplerin sebepliler için varlığını olumlamadıkça akılda mutlak sebebin varlığı ve bir sebep olduğu fikri teşekkül etmez. Duyular bize yalnızca bir ardışıklığı verir. İki şeyin art arda gelmesi ise birinin diğerinin sebebi oluşunu zorunlu kılmaz. Duyu ve tecrübenin sunduğu verilerin çokluğu nedeniyle nefsin ikna olması, bildiğin gibi, kesinlik bildirmez. Kesinliğin sağlanması ancak çoğunlukla gerçekleşen şeylerin doğal ve seçimli olduğunu bilmekle mümkündür. Bu ise gerçekte illetleri olumlamaya, illetlerin ve sebeplerin varlığını kabule dayanır. İletlerin varlığı ve bunların sebep oluşu ise, açık ve ilksel bir bilgi değil, aksine meşhur bir bilgidir ki, ilksel ve meşhur bilgi arasında farkı öğrenmiştin". (Durusoy, 1993:71).

Epistemolojik açıdan düşündüğümüz zaman, İbn-i Sina, Aristo'da olduğu gibi nedenleri maddi, sûri, gai ve fail olmak üzere dörde ayırmaktadır. İbn-i Sina bilkuvve olan maddi neden ile bilfiil olan sûri nedeni, varlık ve mahiyet açısından kullanmaktadır. Fail neden ise şeyin tanım ve varlığının dışında bulunduğu halde, şeye varlık veren nedendir. Gai neden ise, fail nedenin neden olmasının ya da fail nedenin varlık vermesinin nedenidir. Bu durumda gai nedenin ancak fail nedenle, sûri ve maddi nedenlerin ise bir şeyin varlık ve mahiyetinde gerçekleştiği kabul edildiğinde, nedenler temelde fail ve maddi diye iki gruba ayrılabilir.

Robert Wisnovsky'nin Aristo'un dört neden görüşünün temelde fail ve maddi olarak ikiye ayrılması ve bunların Aristocu anlayışta neye tekabül ettiğine dair kaleme aldığı içkin ve aşkın nedenlere dair makalesinde bu konu derinlemesine ele alınmaktadır.

Bu bağlamda daha önce de vurgusu yapılan Aristocu arka planın İbn-i Sina’da ne düzeyde bir etkisinin olduğu sorgulanmaktadır (Wiskony, 2003: 49).

“Buradaki maddeyi sırf bir imkan olarak ele aldığımızda zorunlu varlıkla mümkün varlık arasındaki ilişkinin aynı şekilde sebep ile sebepli varlık arasında da geçerli olduğu görülür. Keza mümkün varlıklar zincirinin geriye doğru sonsuzca gitmeyip bizzatihi zorunlu varlıkta durması gibi, gerek gai-fail sebep olsun ve gerekse maddi ve sūri sebepler olsun geriye doğru sonsuzca gitmeyip, gerçek anlamda fail sebep olan bir ilk sebepte dururlar. Akıl hiçbir şekilde sebepler zincirinin sonsuzca gitmesini düşüncemeyiz”. (Nasr, 2003: 38).

Yukarıda da beyan ettiğimiz gibi Tanrı’ya giden yolun metafizikten geçtiği bir ontolojide, Tanrı’nın ne olup ne olmadığına ortaya konması nedensellik görüşü açısından çok önemlidir. Zira Tanrı’nın ilk neden olarak kabul edildiği bir sistemde bu ilk nedenin bilgisine ulaşmak için onun ontolojik yerinin saptanması gerekmektedir. Varlık olmaları yönünden nedenler ve onlara ilişkinlerin incelenmesi metafiziğin ne olup ne olmadığına bilgisini verecektir (Nasr, 2003: 39)

İbn-i Sina’nın metafizik anlayışı, merkezinde sudûr nazariyesinin bulunduğu Farabi’ye göre daha sistemli ve kapsamlı denebilecek ontolojik bir yapı arz etmektedir. İbn-i Sina’ya göre, varlık ve varlığa dair özelliklerin incelenmesi, varlığın evrensel var oluş sistemindeki ontolojik yerinin saptanması bu metafizik sistem ile mümkündür. Varlığın incelenmesinde “Şey” ve “Zorunlu” kavramları İbn-i Sina açısından önemlidir ve bunlar insan zihninde apriori olarak bulunmaktadır. Yani insan aklı varlığı ve onunla aynı anlamı ifade eden “Şey”i ve “Zorunlu”yu doğrudan doğruya kavrar. Bu kavramlar ancak bir neden ya da bir ibare sayesinde bilinebilir. Yoksa zihni olarak apriori olan şey kavramının tanımlanmasında, mecburi olarak aynı kavramı kullanmak zorunda kalabiliriz. Bu durum “Zorunluluk”, “Mümkün” ve “İmkansız” kavramı için de geçerlidir (Hayrani, 2985: 29).

İbn-i Sina’nın metafizik sisteminin en önemli yapı taşlarından biri de zorunluluk kavramıdır. Hatta bazılarının göre asıl olan varlık yani zorunluluktur. Zorunluluk kavramı İbn-i Sina açısından mantıki değil ontolojik bir yapıya sahiptir. Bu noktada karşımıza “Zorunlu” ve “Mümkün” kavramları çıkmaktadır. Zorunlu (vacip) varlığın özelliklerinin bilinmesi düşünürün sudûr anlayışının ortaya konması açısından önemlidir. İçerik olarak

Farabi'ninkine benzeyen İbn-i Sina'nın sudûr anlayışını Şematik olarak burada izaha gerek görmüyoruz, sadece yeri geldiğinde iki düşünür arasındaki farklılıkları ortaya koyacağız

“İbn-i Sina'da Tanrı nedir?” diye bir soru sorulduğunda, düşünürün şu noktaları ön plana çıkardığı görülecektir: Tanrı bizzatihi zorunlu ve nedeni olmayandır. Kendisiyle zorunlu olan bu varlık aynı zamanda ilk nedendir. Bu zorunluluk onun zatının gereğidir. Diğer yönden zatı bakımından mümkün olan her varlık bir nedene bağlıdır. Zira onun varlığa gelebilmesi bu neden sayesinde olmuştur. Tanrı varlık bakımından her şeyi öncelemektedir, çünkü o “Evvel”dir. O bizzatihi zorunlu ve değişmezdir. Ontolojik bağlamda ezeli olan yegane varlık O'dur. Tanrı'nın mahiyeti yoktur ancak inniyeti (varlığı) vardır. Buna karşılık inniyet dışında bir mahiyete sahip olan her varlık nedenlidir. Mahiyeti olmayan Tanrı'dan, mahiyeti olanlara varlık taşmaktadır. Yani kozmolojik olarak varlık O'ndan taşarak sudûr etmektedir (İbn-i Sina, 2004: 53).

“İlk'in cinsi yoktur, mahiyeti yoktur, niteliği yoktur, niceliği yoktur, مکانı yoktur, zamanı yoktur, dengi yoktur, ortağı yoktur ve onun ki o yüce ve münezzehdir- zıddı yoktur. Zira İlk'in tanımı yoktur; ona burhan olamaz, tersine o, her şeyin burhanıdır. Ona yalnızca açık deliller delalet eder. Onun hakikatini incelediğinde (ortaya çıkar ki) İlk, inniyetten sonra benzerlerin ondan olumsuzlanmasıyla ve bütün izafetlerin ona olumlanmasıyla nitelenir. Çünkü her şey ondandır fakat o, kendisinden olana ortak değildir. O, her şeyin ilkesidir ama kendisinden sonraki şeylerden bir şey değildir” (İbn-i Sina, 2004: 59).

İbn-i Sina ontolojisinde varlık, fail neden konumundadır. Ontolojik nedensellik açısından neden ve nedenli (sonuç) arasında bir kopukluk yoktur. Nedenin olduğu yerde nedenlinin de bulunması bir zorunluluktur. Bu durum Tanrı ile O'ndan sudûr eden varlıkların arasındaki ilişkinin zorunluluğu gibidir. İşte İbn-i Sina'nın farklılaştığı ve nedensellik kavramına farklı bir boyut getirdiği yer burasıdır. Buradaki zorunluluk Tanrı'nın mutlak iyiliğinin ve zatının gereğidir. Bu nedensellik, tabii alandaki neden-sonuç arasında meydana gelen zamansal öncelik ve sonralık ilişkisi olmayıp, Tanrı'nın mahlûkata zat bakımından bir önceliğidir. Aksi halde bu ilişki mekanist-determinist zorunluluk olarak adlandırılırdı ki, bu da Gazali'nin filozofa yaptığı eleştirilerin haklı olmasını ortaya koyacak ilk delil durumuna geçerdi. Sonuç olarak diyebiliriz ki, İbn-i Sina'nın nedensellik görüşleri takipçisi olduğu Farabi gibi ontolojik bir yapı arz etmektedir. Ona göre Tanrı, ilk neden ve nedeni olmayandır. Tanrı'dan gayri tüm yaratılmışlar bir nedene ihtiyaç duyar.

Bu alemdeki var oluş ilk neden olan Tanrı'dan sudûr ederek meydana gelmiştir. Bu oluş süreci mantıki olmayan ontolojik bir zorunluluğu belirtmektedir. Epistemolojik açıdan ise Aristoteles'in dört neden ilkesini kabul eden filozof, sudûr'dan farklı olarak bu tabii alemdeki nedensellik düşüncesinin bir ardışıklık durumu olduğu neden-etki arasındaki ilişkinin zorunluluğu ifade etmediği görüşündedir (İbn-i Sina, 2004: 64).

2.2. Gazali'de Nedensellik

2.2.1. Ontolojik açıdan nedensellik

Gazali'nin ontolojik nedensellik anlayışını iki temel başlık altında ele alacağız. “Kıdem-i Alem ve Nedensellik” başlığı altında öncelikli olarak alemin ezeliyeti ve buna bağlı olarak irade, zaman, imkan ve sonsuzluk kavramlarını, “Sudûr Teorisi ve Nedensellik”te ise düşünürün, nedensellik bağlamında sudûr teorisine yaklaşımını ele alacağız.

Farabi ve İbn-i Sina ontolojik nedensellik açısından, neden ve etki arasında bir fasıla kabul etmemişlerdir. Doğaldır ki, bu kabule bağlı olarak alemin yoktan yaratılması, zaman mefhûmu, filozoflarca Tanrı'nın “İlk Neden” kabul edilmesi ve O'na nispetle öncelik ile sonralığın zaman açısından mı, yoksa zat açısından mı olduğu hususları, Gazali'ye göre akidevi açıdan problemli görülmüş ve ontolojik düzlemde eleştiri getirdiği temel hususlar olmuştur. Bu hususları açıklamaya geçmeden önce Şunu belirtmemiz gerekmektedir: Gazali'nin ontolojik bağlamda konuya yaklaşımının bütüncül bir yapı arz ettiği, ortaya koyduğu davranışın salt bir eleştirel tutumu yansıttığı ve en önemlisi niyetini açıkça ortaya koyduğu görülmektedir. En güzel örneğine *Tehafüt*'te rastladığımız bu tutumu Mübahat Türker şu şekilde özetlemektedir:

Majid Fakhy'nin de belirttiği gibi, bu hususta Gazali'nin eleştiri oklarını yönelttiği Farabi ve İbn-i Sina'nın Şahsında onların temsil etmiş oldukları deterministik dünya görüşüyle de savaşıyordu. Böyle bir görüşün kabulü halinde yukarıda da değindiğimiz gibi, Tanrı'nın yoktan yaratma gücü ve mucizelerin imkanı ortadan kalkmış olmaktadır (Gazali, 1990: 26).

2.2.1.1. Kıdem-i alem ve nedensellik

Gazali'nin ontolojik nedensellik eleştirilerinin birincisi olan alemin ezeliği meselesi, onun düşünce sisteminde önemli bir yere sahiptir. O'nun felsefeye dair en önemli eseri olan *Tehafüt'ül-felasife*'nin birinci meselesi tamamen, iki, üç ve dördüncü meseleler de kısmen bu konuyla ilgilidir. Ayrıca ilahiyyat ve tabiiyyat kısımlarından oluşan *Tehafüt*'te ontolojik nedensellik meselesinin ilahiyat bölümünün büyük bir kısmını kapladığı görülmektedir.

Alemin ezeliği meselesi İslam düşünce tarihinde hem filozofları hem de onlara cevap vermeye çalışan kelimcileri çokça meşgul etmiş konuların başında gelmektedir. Akidevi açısından ezeli bir alem tasavvurunun ne gibi sonuçlar doğuracağına farkında olan Gazali, problemin çözümünde muhatabının doğrudan filozoflar olduğunu *İktisad* adlı eserinin başında ortaya koymuştur (Gazali, 1990: 255).

Gazali'ye göre, istisnalar olmakla beraber, filozofların çoğunluğu alemin ezeli olduğu görüşünü savunmuşlardır. Bu ezelik tıpkı nedenlinin nedenle, güneşin ışıkla beraberliğinde olduğu gibi, Tanrı'yla beraber, O'nun eseri ve zamandaşı olarak var olmuştur. Tanrı'nın aleme olan önceliği, nedenin nedenliye (etkiye) olan önceliğinde olduğu gibi zaman bakımından değil de, zat ve mertebe bakımından bir önceliktir. Filozoflara göre alem ezelidir çünkü bir vasıta olmaksızın hadis'in ezeliden sudûr etmesi düşünülemez. Gazali filozoflar hakkındaki bu yargısını dört delil altında detaylı olarak inceler.

Gazali'ye göre, ezeli olandan hadis'in (sonradan olan) sudûr'u mümkün değildir. Böyle bir kabul cevaplandırılması gereken soruları da beraberinde getirmektedir. Filozoflara göre, ezeli'yi kendisinden alemin sudûr etmediği varlık varsaydığımızda, alemin ondan sudûr etmeyişi onun varlığını tercih eden bir müreccih'in bulunmayıp, alemin varlığının sırf imkan halinde oluşundan kaynaklanmaktadır. Alemin bundan sonra meydana geldiği kabul edilirse, onu tercih eden müreccihin iradesinin yenilenmesi ya da yenilenmemesi söz konusu olur. "Eğer müreccihin iradesi yenilenmişse, alem imkan halinde kalır, aksi halde yenilenmemişse o zaman bu iradeyi meydana getiren kimdir? Ayrıca alem niçin önce değil de şimdi meydana gelmiştir? Ya da alem niçin Şimdi var oldu

da önceden var olmadı? Yoksa bu hususta Tanrı'nın bir acziyeti mi söz konusudur?" türünden önünü alamayacağımız sorularla karşılaşırız.

Gazali'ye göre böyle bir durum asla kabul edilemez; çünkü hiçbir zaman ezelinin aciz iken kudrete, alemin imkansız iken imkana kavuşması söz konusu olamaz. Böyle bir kabul bizleri "Tanrı'nın amacı yoktu da sonradan ortaya çıktı" gibi saçma bir sonuca götürür. Buna karşılık, "Tanrı'nın daha önceden alemin varlığını dilemediği" Şeklinde bir açıklama getirilirse, Gazali buna da Şiddetle karşı çıkar. Çünkü eğer böyle bir durumu kabul edersek, Tanrı'nın önceden irade sahibi değilken ona sahip olduğu, alemin var olmasıyla buna kavuşmuş olduğu ve alemin de bu şekilde meydana geldiği sonucu çıkar; yani bu durumda iradenin yaratılmış olması gerekir. Felsefi açıdan ezeli kabul ettiğimiz bir şeyin nitelik açısından tekdüze bir yapıya sahip olması gerektiğini düşündüğümüzde, Tanrı'dan ya hiçbir şey meydana gelmeyecek ya da devamlı olarak meydana gelecektir. Bu durumda esas olan tekdüzeliliktir (Gazali, 1990: 168).

Gazali'ye göre alemin ezeliyeti hususunda filozofların ortaya koyduğu delillerin en kafa karıştırıcısı budur. O'na göre filozoflar Tanrı-alem ilişkisini, nedenin-nedenli ile olan ilişkisine benzeterek, gölgenin kişiden, aydınlığın ise güneşten ayrılmayıp gibi, alem ile Tanrı'nın ayrılığının da düşünülemeyeceğini iddia ederler. Aslında alemin ezeliyeti meselesinin kaynağı Aristo'ya kadar uzanmaktadır. Aristoteles'in sonsuz dizide başlangıç yoktur, ve eğer başlangıç yoksa asla neden de yoktur ifadeleri filozoflar için alemin kıdemi meselesinin de başlangıç noktasıdır. Bu konuda Gazali'nin en çok eleştirdiği filozof olan İbn-i Sina'nın alem hakkındaki görüşlerini üç temel argümana indirgeyen Rahim Acar, şu hususlara değinir:

“(1) Zaman ve zamansal başlangıç her şeye uygun değildir.

(2) Alemin zaman itibarıyla sonradan olması Tanrı'nın değişmez oluşuyla çelişkilidir.

(3) Alemin zamansal bir başlangıcının olduğunu iddia etmek, kabul edilmesi imkansız sonuçlara yol açar.”

Gazali görüşlerini özetlediği filozoflara iki açıdan itiraz etmektedir. Bu itirazlardan birincisi, O'nun ve mensubu olduğu Eş'ari sisteminin temel taşlarından olan Tanrı'nın mutlak iradesine yapılan vurguya dayanır. Gazali bu vurguyu şu şekilde ifade etmektedir:

“Alem ezeli bir irade ile yaratılmıştır; o irade alem meydana geldiği anda onun var olmasını, yokluğunun varabileceği sınıra kadar varmasını, ondan itibaren varlığın başlamasını gerektirmiş; ondan önce var oluş irade edilmediğinden meydana gelmeyip var olduğu anda ezeli iradeyle murat edildiği için meydana gelmiştir. O halde böyle bir düşüncenin benimsemesine engel olan ve onu imkansız kılan ne olabilir? Gazali'nin yaklaşımını dile getiren bu cümleler, filozofların ortaya koydukları tüm yargıların bütüncül bir irade kavramıyla karşılandığının ifadesidir. Ancak böylesine mutlak bir irade anlayışının olduğu yerde neden, niçin, nasıl, nerede, ne şekilde gibi soruların sorulmasının, felsefi bir analiz yapılmasının da aslında bir anlamı olmamaktadır. Fakat ilahi iradenin yanında insani iradenin de önemli olduğunu kabul eden düşünür, bu görüşünü temellendirmek ve bütüncül (toptancı) bakış açısını meşrulaştırmak için felsefi argümanlar ışığında bunu temellendirmeye çalışmıştır (Gazali, 1990: 113).

Filozoflara göre ontolojik nedensellik anlayışının gereği olarak, neden ve nedenli arasındaki ilişkinin tabiatı zorunluluğu gerektirmektedir. Bu açıdan baktığımızda, hadis olan muceb (gerekli) ve nedenli bir varlıktır. Nedeni ve gerektiricisi olmadan meydana gelmesi imkansız olduğu gibi, gerekli ilke ve nedenlerin tüm Şartları tamamlandığı halde, gerekli kılınan şeyin ertelendiği bir gerektiricinin varlığı da imkansızdır. Zira gereklinin (muceb) gerektirende (mucib) gerçekleşmesi için zorunlu olan Şartların meydana gelmesi durumunda zorunluluk meydana gelir. Bu durumda sonucun ertelenmesi mümkün değildir. Yani sonucun nedenden herhangi bir sebep olmaksızın ayrılması mantıki değildir. Bu husustaki gerçek Şudur: Alemin varlığından önce irade eden ve irade vardı ve ikisinin ilişkisi vardı. Burada filozoflarca cevabı merak edilen soru şudur: İrade eden, iradenin kendisi ve aradaki ilişki yenilenmediğine göre, irade edilen nasıl yenilenmiştir ve onun daha önce yenilenmesine engel olan nedir?

Gazali bütün bu imkansızlıkların sadece zati olarak zorunlu olan gerekli ve gerektirici hakkında değil, aynı zamanda gelenek ve vaz'î durumlarda da geçerli olduğunu söyleyerek ünlü boşanma örneğini vermektedir. Buna göre birisi karısını boşadığını söylediğinde ayrılık o anda gerçekleşmezse, daha sonra gerçekleşmesi düşünülemez.

Gazali'nin aslında bu örnekle gelmek istediği kavram tabii alandaki nedensellik tartışmalarının kilit taşı olan adet (alışkanlık) kavramıdır. Gazali'ye göre alışkanlıklarımız (adat) ve amaçlı eylemlerimizde, amaç fiilen bulunduğu durumda ancak herhangi bir engelden ötürü ertelenebilir. Amaç ve kudret gerçekleşip engel de ortadan kalkınca, amaçlanan şeyin ertelenmesi de düşünülemez. Ama ezeli irade, bizim bir fiili yapmamızı amaçlıyorsa, bir engel olmadığı durumda o şeyin gerçekleşmemesi ya da amacın öne alınması düşünülemez. Fakat bu durumda ezeli olan yani tekdüze bir sisteme sahip olan bir şeyin değişmesi söz konusu olmaz mı? Bu durumda Gazali'ye göre meydana gelenin niye daha önce değil de şu anda olduğu hususunda problem çözümlenmemiştir. Bu ise sonradan olanın nedensiz olması ya da nedensellik zincirinin sonsuza kadar sürmesi demektir.¹⁸⁰ Bu sonucu ya da yargıyı Gazali çokça kullanmaktadır. Ancak giriş bölümlerinde gördüğümüz gibi nedensellik zinciri ne İbn-i Sina'da ne de Farabi'de sonsuza kadar gider. Bu teselsül “İlk Neden” olan Tanrı'da son bulur (Gazali, 1990: 168).

Ezeli irade kavramı Gazali'nin düşünce sisteminin en önemli unsurlarından biridir. Gazali iradeye o denli önem vermektedir ki, bütün problemlerin çözümünü bir şekilde ona dayandırmaktadır. Gazali iradenin önemini vurgulamak için felsefi bilimler içinde eleştirmede ve belki de kendisince daha yararlı gördüğü mantık ilmine başvurmuştur. O filozoflara hitaben, her ne olursa olsun bir şeyin meydana getirilmesine ilişkin ezeli iradenin imkansızlığını akli bir zorunlulukla mı, yoksa akıl yürütmeye mi biliyorsunuz? diye sorarak; bu bilginin mantıktaki orta terimle mi yoksa orta terim olmaksızın mı ortaya koyulduğunu araştırır. Çünkü *Mi'yarü'l-ilm* ve *Mihakku'n-nazar*'da da karşımıza çıktığı gibi bilginin üretiminde mantıki kıyas çok önemlidir. Mantıki kıyasın en önemli unsuru ise orta terimdir. Ona göre filozoflar bunu orta terimle bildiklerini iddia ediyorlarsa, bunu açıklamaları gerekmektedir. Yok eğer zorunlu olarak bilindiğini söylüyorlarsa, bu durumda neden bu bilginin nasıl bir şey olduğunu paylaşmıyorlar? Gazali burada filozofların “Bütün Şartları tamam olan gerektiricinin gerekli bulunmasının düşünülemeyeceğini ve bunu mümkün sayan kimsenin ise aklın zorunlu gördüğü şeye karşı direttiğini, biz akli zorunlulukla biliriz”. (Gazali, 1990: 19). Şeklindeki görüşlerine itiraz etmekte ve onların Tanrı hakkındaki görüşlerinin bundan ibaret olduğunu belirtmektedir. O, filozofların bu konuda ihtilafa düştüklerini, onlardan bir kısmının, ezeli bilginin sonradan olanla kıyaslanamayacağını iddia ederken, diğer bir kısmının da bu bilginin sahibi olan Tanrı'nın hem akleden, hem akıl, hem de akledilen olduğunu söylediklerini ifade eder. Zira alemin

yaratıcısı olan Tanrı'nın eserini bilmemesi imkansız bir şeydir. Tanrı'nın sadece kendisini bilip yarattıklarını bilmemesi saçma bir sonuç doğurmaktadır.

“Hadisten önce bulunmayan şeyin hadis olması gerekir”. Hükmünce alem de hadisten önce mevcut olmadığına göre, o da hadistir. Gazali'ye göre kişinin bunu zorunlu olarak kabul etmesi gerekmektedir. Zira hadisten önce bulunmayan şey ya hadisle beraber ya da ondan sonradır; bunun üçüncü bir ihtimali de yoktur. Öncelikle şu gerçeği unutmamamız gerekir ki, bu alem cisimlerden, cisimler ise cüzlerden meydana gelmiştir. Zira alemin kadim (ezeli), ya da hadis (yaratılmış) olduğu hakkında hüküm vermek, cismin cüzlerinin karakterini belirlemeye bağlıdır. Alem bütünüyle cisimlerden meydana geldiği için aleme hadis diyebiliriz. Bu durumda da Tanrı'nın varlığına dair önemli bir delile de kavuşmuş oluruz. Zira kelimcilerin bu husustaki görüşleri “Her hadisın bir yaratıcısı bulunmalıdır” ilkesine dayanmaktadır. Bu önermenin burhani bir tarafı yoktur sadece yazının varlığının yazıcıyı, resmin ressamı, binanın inşasının ustayı gerektirmesinde olduğu gibi, gözleminden çıkarsanan ilkelere dayanır. Her hadis'in (yaratılmış) hudus bulabilmesi için bir nedene ihtiyaç duyması gerektiği Gazali tarafından zorunlu ilke olarak kabul edilir. Yani her olayın bir nedeni olması gerekir. Buna itiraz edilip bunun nasıl bilindiği sorulursa, Gazali'ye göre bu durum aklın zorunlu olarak kabul ettiği bir kavramdır (Gazali, 2004: 22).

Gazali (2004) bunu *İktisad'da* şu şekilde formüleştirir: “Alem hadistir, her hadis'in bir nedeni vardır, alemin de bir nedeni vardır”. Alemin hadis değil de kadim kabul edilmesi durumunda Gazali'nin cevabını aradığı soru Şudur: Tanrı'nın bir fiili olması mümkün müdür değil midir? Gazali'ye göre bir şeyin failliği iki açıdan anlaşılır. Birincisi mümkünü yoktan varlığa çıkarmasıyla, ikincisi ise ateşin varlığının güneşe bağlı olmasında olduğu gibi, Şeyin varlığının kendisine bağlı olmasıyla. Yani bu alemin varlığının nedeni kadimdir; Şayet kadim değil de hadis olsaydı eğer, o zaman bir nedene ihtiyaç duyardı ki, bu da zincirleme olarak sonsuza uzanması anlamına gelirdi. Bu ise imkansızdır, bu sürecin bir kadim'de son bulması gerekir ki bu da Tanrı'dır. Aslında ulaşılacak istenen sonuç ta budur. Tanrı alemin yaratıcısı ve nedenidir. Bu zorunlu olarak kabul edilmesi gereken bir gerçektir. Yani Tanrı fail, tek neden, zatı hakiki ve fiilinde benzeri olmayan ilk nedendir. Ayrıca diğer nedenler onun arazi durumundadır. Bu sebeple O, Fail-i Muhtar olarak ta isimlendirilmiştir (Gazali, 2004: 30).

Gazali'nin bu sonuca ulaşmasındaki diğer önemli bir yargısı şudur: “Ezeli olandan dünyevi olan çıkarılamaz”. Goodman Gazali'nin bu görüşü ile Proclus'un Tanrı'nın ezeli keremine dayanan Aristocu yaratılmış dünyalar teorisi arasında bir paralellik olduğunu varsaymaktadır. Goodman'ın işaret ettiği diğer bir husus ta “Ezeliden dünyevi (hadis) olanın çıkarılamayacağı” görüşü nasıl meydana gelmiştir? Zira ortada bir iddia var ve istidlale uygun olmayan bir orta terim varsa, böyle bir çıkarım ne şekilde meydana gelmiştir. Eğer bu çıkarımın sezgisel bir bilinmeye delalet ediyorsa bu nasıl bir algılamadır? şeklindeki soruların cevaplanması gerekmektedir.

Gazali'ye göre bu alemin vacip, muhal ya da mümkün olduğu söylenebilir. Ama Tanrı-alemler ilişkisi açısından düşündüğümüzde vacip ya da muhal Şıklarını eleyebilmekteyiz. Bu durumda geriye sadece mümkün bir alemler düşüncesi kalmaktadır. Gazali'ye göre Tanrı, bu alemler yaratıldığı zaman onun varlığının mümkün olduğunu ve varlığa gelişindeki öncelik ya da sonralığın imkan bakımından kendisi için eşit olduğunu bilir. Çünkü bu imkanlar birbirine eşittir ve ilmin bu mümkün olana olduğu gibi taalluk etme hakkı vardır.

Gazali alemler ezeliyeti (kıdemi) hususunda dört farklı grubun görüşlerine değinir. Bunlardan birincisi olan filozoflara göre, Tanrı'nın zatı kadim olduğu için, alemler de kadimdir. Bu durum aynı ışığın güneşe, nedenin etkiye, gölgenin sahibine olan nisbeti gibidir. Gazali, daha önce de değindiğimiz gibi, kadim bir alemler düşüncesinin imkansız olduğunu savunmuştur. İkinci grup olan Mu'tezililere göre alemler hadis olup, bu durum ne yaratmadan önce ne de sonra olmayıp ancak yaratma anında meydana gelmiştir. Üçüncü grup ise alemler Tanrı'nın zatında hadis bir irade ile hadis olduğunu söylerler. Dördüncü grup ise, kadim irade, alemler meydana gelmesine taalluk ettiği anda, Tanrı'nın iradesi hadis olmaksızın ve kadim sıfatı değişmeksizin alemler hadis olmuştur der (Gazali,2004: 67).

Filozofun iki eserini barındıran bu tercümede sadece *el-Keşf* kısmından faydalanılacak ve bundan sonraki atıflarda eser *el-Keşf* kısaltmasıyla kullanılacaktır. İbn-i Rüşd'e göre, “Ehli olmayan bir kimseye hikmetten açıkça bahsetmek, zat ve esas itibariyle ya hikmetin iptal edilmesini veya Şeriatın iptal edilmesini icap ettirir. Halbuki bu hususta, sadece arizi olarak ikisinin arasında telif edilmesi lazım gelir.” Ayrıca İbn-i Rüşd *Faslu'l-makal*'de Eş'arilerin alemler konusundaki görüşlerinin Şeriatın zahirine tam olarak uymadığını söyler. Zira eğer araştırılırsa bunun böyle olmadığı ayetlerden ortaya

çıkmaktadır. Onlar Şeriatın zahirine uymadıkları gibi bu hususlarda tevile yönelmişlerdir. Zira Şeriatta, Tanrı'nın salt yokluk ile birlikte var olduğunu gösteren herhangi bir nass da yoktur (İbn-i Rüşd, 1985: 230).

İbn-i Rüşd'ün *el-Keşf* ve *Faslu'l-makal*'de Eş'arilerin şahsında Gazali'nin alem hakkındaki bu görüşlerine eleştiriler getirmiştir. Bazı noktalarda aynı görüşleri paylaşımlarına rağmen, Gazali'nin mantık sayesinde eleştirdiği filozofları İbn-i Rüşd de Şeriat bağlamında, bazı meselelerin bilinemezci tarafına vurgu yaparak savunmaya çalışmıştır. Aslında bilinemezciğe yapılan bu vurgu meselenin çözümünden çok devam etmesine hizmet etmiştir. İbn-i Rüşd'e göre Şeriatla felsefenin telifi hususunda halka açıklama yapmamak gereklidir. Zira böyle bir açıklama durumunda burhana ve delile sahip olmayan birine felsefenin neticelerini açıklamak demektir ki, bu ne helal ne de caizdir. Yani elinde burhan bulunmayan kimselere hikmetin sonuçlarının açıklamasının hükmü budur. O'na göre Gazali, gösterdiği eleştirel tavırla bunu ihlal etmiş, hikmete ve Şeriata hâlel getirmiştir. Bunun yanında İbn-i Rüşd alemin hadis olması hususundaki izahın herkes tarafından anlaşılıp kabul edilebilir bir şekilde basit yoldan olması gerektiğini savunmuştur. İbn-i Rüşd, Gazali'nin aleme dair filozoflara getirdiği eleştiriler hususunda, onların düşünceleriyle fakihlerin hüküm istinbatları arasında paralellik kurarak, basit meselelerde ihtilafa düşenlerin ya isabet edip mükafat kazanmaları ya da hata edip mazur görülmeleri gerektiğini söylemiştir. Zira hakim ictihad eder de isabet ettirirse ona iki mükafat, yanılırsa bir mükafat vardır. Hakimler ise Tanrı'nın tevil yetkisini kendilerine verdiği bilgin kimselerdir (İbn-i Rüşd, 1992: 115).

İbn-i Rüşd *el-Keşf*'inde Eş'ariler'in kadim olan hakkındaki görüşlerini ortaya koyarak, bu hususta şu üç durumdan birini kabul ettiklerini söylemiştir. Buna göre:

- a) irade de hadistir, fiil de hadistir.
- b) Fiil hadis, irade kadimdir.
- c) Fiil kadim, irade hadistir.

İbn-i Rüşd'e göre, Eş'ariler'in "Hadis kadim bir iradedden meydana gelir". Şeklindeki öngörülerini kabul edilse dahi, kadim bir fiilden hadis olanın vasıtasız bir şekilde meydana gelmesi mümkün değildir. Yani bizzat iradenin kendisini mef'ulle ilgili bir yere

koymak anlaşılır bir şey değildir. Bu durum failsiz bir mef'ul farz etmek gibidir. İbn-i Rüşd bu durumu şu şekilde izah eder:

“Çünkü fiil, failden de, mefûlden de iradeden de başka bir şeydir. İrade bizzat fiil değil, fiilin Şartıdır. Ayrıca hadisin, sonsuz bir süre yok olduğu kabul edilince, bu kadim ve ezeli iradenin sonsuz bir müddet zarfında hadisin yokluğuna taalluk etmesi icap eder” (İbn-i Rüşd, 1992: 119).

Gazali'nin ontolojik nedensellik bağlamında alemin ezeliğine getirdiği en büyük itiraz yukarıda değindiğimiz gibi Tanrı'nın ezeli iradesiyle ilgilidir. Bu irade ile alem gerekli vakitte meydana gelmiştir. Onun sayesinde bir şey benzerinden ayrılmakta ve iki zıddı aynı şekilde taalluk ettiğinde birini seçebilmektedir. Ancak filozoflar ezeli olan iradenin sonradan meydana gelen varlıkla (hadis) olan ilişkisinin zorunlu olarak geçersizliğini iddia etmişlerdir. Gazali'ye göre onların bu iddialarını kuvvetlendirmek için kullandıkları en büyük argüman sonsuzluk kavramıdır. Gazali bu anlaşılması zor ve içinden çıkılması imkansız olan kavramı, zaman düşüncesiyle çözmeye çalışmaktadır. Çünkü sonsuzluk hususunda biri çıkıp “Tanrı neden daha önce kadir olduğu halde yaratmadı?” “Neden bekledi de sonra yarattı?” Şeklinde sorular sorması muhtemeldir. Eğer böyle sorular soruluyorsa, öncelikli olarak zamanın sonlu mu sonsuz mu olduğunun belirlenmesi gerekmektedir. Eğer zaman sonlu olursa yaratıcının varlığının sonlu, sonsuz olursa içinde sayıca sonsuz imkanların bulunduğu sürenin sona ermesi demektir ki, bütün bunlar cevaplanması zor çelişkileri içinde barındırmaktadır. Gazali'nin filozoflar adına ortaya koyduğu bütün bu akıl yürütmelere verdiği cevap irade hususunda olduğu gibi, bütüncül bir yaklaşım sergiler. Onun bütün bu sorulara cevabı, *Tehafüt*'ün ikinci meselesinde de genişçe değindiği ve bizim ileride genişçe açıklayacağımız gibi, zamanın yaratılmışlığına dayanmaktadır (Gazali, 1990: 19).

Tekrar konumuza dönersek, Gazali'ye göre filozofların irade hususunda en önemli itirazı şu sorulara dayanmaktadır: Alemin varlığından önce irade edenle iradenin olması ve bu ikisinin ilişkisinin var olduğunu bildikten sonra, irade edenle iradenin yenilenmediği düşünüldüğünde, irade edilen ilişkinin yenilenmesini düşündüren şey nedir? Eğer durum böyle ise bu niye daha önce de olmamıştır.? Nihayet bu durum daha önce değil de Şimdi gerçekleşmiş ise, sonradan olanın nedensiz olması ya da nedenler zincirinin sonsuza kadar gitmesi demektir. Gazali'nin filozofların sonu gelmez bu tür itirazlarına karşı en önemli

cevabı, sorgulanamaz ve her şeye kadir bir irade anlayışıdır. Filozofların “Bütün şartları tamam olan nedenin, etkiyi gerektirmemesi imkansızdır”. Şeklindeki düşüncelerine karşı Gazali, ortaya konan yargının doğruluğunu mantık çerçevesinde sorgulayarak, bu hükmün iki terimi birbirine bağlayan orta terimle mi yoksa orta terim olmaksızın mı bilindiği hususuna değinmiştir. Zira bilginin üretimi açısından mantığın orta terimi çok önemlidir. Çünkü bilgi orta terime dayanıyorsa açıklanmalıdır (Gazali, 1990: 19).

Gazali’nin mutlak irade hususunda ortaya koyduğu tavır kendisinin aslah teorisi bağlamında eleştirilmesine sebep olmuştur. Mutlak irade sahibi olan Tanrı istediği şekilde hareket etmekte ve dilediği şekilde hükmetmekte serbesttir. Onun hakkında hiçbir zorunluluk düşünülemez. Ama Mu’tezile bu hususta farklı düşünerek, Tanrı’nın fiillerinde birtakım sınırlamaların olabileceğini kabul etmiştir. Bu bağlamda Tanrı kulları için en iyiyi yapmasının vacip olduğu görüşünü ortaya atmışlardır (Gazali, 2004: 93).

İrade konusunda Gazali’nin vurguladığı diğer önemli bir husus ta, insani irade ile Tanrı’nın iradesini kıyaslamanın yanlış olacağıdır. Çünkü Tanrı’nın bilgisi birçok bakımdan yaratılmışlardan ayırdır. Ona göre filozofların imkan olarak ortaya sürdüğü şeyin burada bir anlamı yoktur; zira Tanrı ezeli ve her şeye kadir bir varlık olduğundan, dilediği hiçbir şey veya fiil onun için imkansız değildir. Bu düşünme tarzı bizi, Gazali’nin mensubu olduğu Eş’ariyye’nin sürekli yaratma fikrine götürmektedir. Zira bu kabulün doğal bir sonucu olarak nedensellik te zaten ortadan kalkmaktadır. Cabiri’ye göre kelamcılarının ve özellikle de Eş’ariyye’nin, arazların yaratılması bağlamında Tanrı’nın iradesinin sürekli müdahalesinin altını çizmek demek, özellikle çağdaş bilimin nedensellik ve determinizmle açıkladığı, klasik felsefi düşüncenin etkilenim ilişkisini izah etmek için kullandığı tabiat fikrine giden yolları kapamaya çalışmak demektir.

Nedensellik ve alemin kıdemi meselesine bağlı olarak Gazali’nin irade kavramından sonra vurgu yaptığı diğer önemli bir kavram zamandır. Konunun başında da işaret edildiği gibi, alemin yaratılmasındaki öncelik ve sonralık ile Tanrı’nın ezeliliği zaman mefhumun anlaşılmasına dayanmaktadır. Gazali’ye göre süre ve zaman yaratılmıştır. Filozoflar Tanrı-alem ilişkisi hususunda zamansal olarak öncelik hususunda Tanrı’nın önceliğinin zat bakımından olduğu görüşünü savunmuşlardır. Bu durum tabiatı gereği birin ikiden önce gelmesi, hareketin gölgeden önce olması, nedenin etkiden önce olması gibidir. Bu öncelik ve sonralık durumu zat bakımından değil de zaman bakımından

olduğu kabul edilirse, o takdirde yokluk varlıktan önce gelir ki, bu da bizi konunun başında belirtilen çelişkilerin içine sürükler. Gazali bütün bunları şu genel yargı ile özetler: “Zaman sonradandır ve yaratılmıştır; ondan önce asla herhangi bir zaman yoktur.” Gazali’ye göre Tanrı vardı ve alem yoktu. Sonra Tanrı yine vardı ve onunla birlikte alem de yaratıldı (Gazali, 1990: 31).

Gazali’nin bu yaklaşımına filozoflar yukarıdaki gibi itiraz edip alemden önce bir zamanın varlığını kabul etmişlerdir. Hatta filozoflara göre zaman bakımından ezeli olan bu alem aynı zamanda ebedidir. Onun bozulması ve yok olması düşünülemez. Gazali ezeliliğin yanında ebedilik hususundaki itirazlarının da aynı olduğunu söyleyerek filozofların görüşlerini Şöyle özetler (Gazali, 1990: 31):

“Zira onlar alemin sebepli (malul), sebebinin ise hem ezeli hem de ebedi olduğunu, dolayısıyla sebeplinin sebeple birlikte bulunduğunu söylerler. Yine derler ki: sebep değişmedikçe sebepli de değişmez. Sonradan yaratılmışların imkansızlığını işte buna dayandırırılar”.

Zaman kavramına Cabiri’nin getirdiği yorum önemlidir. Zamanı az ya da çok olsun bir vaktin adı olarak tanımlayan Cabiri, başlangıcı ve sonu olmayan zaman anlayışının beyanı Arap bilgi sahasına bütünüyle yabancı bir kavram olduğunu belirtir. Cabiri’nin bu yorumunun yanında Goodman’ın konuyla alakalı olan *Creation (I)* ve *Creation (II)* makaleleri de önemli görüşleri içermektedir. Goodman’a göre Gazali, zamanı hareketin ölçüsü olarak kabul ederek Aristocu anlayışa yaklaşmış, ancak ilk hareketle beraber zamanın da yaratılmış olmasını kabul etmek ve ezeli bir zaman düşüncesini reddetmekle ondan ayrılmıştır. Goodman’a göre Gazali, alemin kıdemi ve zaman mefhumu açısından diyalektik olarak kiskanılacak bir pozisyon ortaya koymuştur. Zira ona göre alem, zaman ve madde sonradan meydana gelmiştir. Bunun böyle olması ayrıca zihni bir aldatmaca da değildir.

Gazali’ye göre böyle bir kabul, bu durumun aşkın bir Tanrı tarafından meydana geldiğine inanmak için çok güzel bir nedendir. Goodman’ın işaret ettiği ikinci husus, dünyanın kendisinin anlamı ve nedeni olduğu, Aristoteles’in diliyle ilk prensibe karşılık gelen “Strato” anlayışdır. Gerçi Gazali kavram olarak “Strato” yu bilmiyordu ama onun temsil edildiği felsefi düşünceden haberdardı. Gazali’nin de tahmin ettiği gibi ateistlik bir

karakter arz eden bu sistemde alem kendi kendine yeterli ve herhangi bir Tanrı inancına da ihtiyaç duymuyordu. Hume'un da değindiği "Strato" kavramı aslında Yunan felsefi düşüncesine hakim olan "Demiurge" ile ayniyet arzetmekte, ancak yaratıcılığı olmayan bir gücü ifade etmektedir (Goodman, 1971: 131).

Gazali'nin irade ve zaman mefhumunun yanında itiraz edip açıklama getirdiği diğer bir husus imkan kavramıdır. Filozoflara göre, bizzatihi mümkün olan yaratılmış varlıkların var olma imkanı, var oluştan önce gelir. Temelde alemin varlığı kadar yokluğu da mümkündür ve imkan açısından yokluğa denk olan varlık yönü belirlenmiştir. Ancak bu belirleyicinin irade olduğu söylenirse, o zaman iradenin niçin belirlediği sorulur. Yok buna cevap olarak da ezeli hakkında niçin sorusu sorulamaz dersiniz o zaman bırakın ezeli olsun, yaratıcısı ve sebebi aranmasın denilebilir, diyerek Gazali, alemin imkan açısından varlığını tartışmaya başlar. Filozoflara göre, var oluştan önce alemin varlığı mümkündür, çünkü onun imkansızken sonradan mümkününe dönüşmesi imkansızdır. İşte bu imkan halinin bir başlangıcı yoktur, yani o var olagelmıştır ve alemin varlığı mümkün olarak devam etmektedir. Zira kendisinde alemin varlığının imkansızlıkla nitelenebileceği herhangi bir durum yoktur. Eğer imkan hali ezelden beri varsa, aynı şekilde buna uygun bir mümkün de ezelden beri vardır (Macit, 1997: 227).

Gazali yaratılmışlık imkanının sürekli olmasına itiraz etmektedir. Şu bir gerçektir ki, iddia edildiği gibi alemin yaratılmasının düşünülemediği bir vakit tasavvur edilemez, ancak bu durumda da onun ezeli olarak mevcut olduğunu kabul etmek zorunda oluruz ki, o zaman da hadislik durumu ortadan kalkar. Fakat gerçekleşmiş olan durum imkan halini değil de tam tersini göstermektedir. Mümkün ve imkan meselesi bizi, "Hadis olanın maddesi olması gerekir". Şeklindeki görüşe götürmektedir. Filozoflara göre, her yaratılanın maddesi onu incelemektedir. Yaratılan da maddesiz olamayacağına göre, madde yaratılmış olamaz. Zira yaratılan, ancak maddenin taşıdığı suretler, arazlar ve niteliklerden başka bir şey değildir. Bu ise bizi mümkün, mümteni ve vacip kavramlarına götürmektedir. Bir varlık yaratılmadan önce ya mümkün ya mümtenidir ya da vaciptir. Mümteni (imkansız) olma durumu, öz itibarıyla asla bulunamayacağından, mümtenilik hali muhal olacaktır. Geriye kalan iki durumdan vacip olanın yaratılmış için kullanılması imkansızdır. Zira vacip kavramı öz itibarıyla zorunluluk içerdiğinden hiçbir şekilde onun yokluğunu düşünemeyiz. Bu durumda yaratılmış olan için kullanabileceğimiz tek şey mümkün kavramı olmaktadır. İmkan açısından mümkün olan varlıkların, bu imkana kavuşmak için

dayanacakları bir şey gereklidir ki, o da maddeden başkası değildir. Çünkü bu madde ısıcağı ve soğuşu veya siyahı ve beyazı ya da hareket ve sükûnu kabul edebilmektedir. Bu durumda niteliklerin ortaya çıkması ve değişikliklerin gerçekleşmesi maddeye bağlıdır. Yani imkan maddenin bir niteliği durumundadır ve maddenin maddesi bulunmadığına göre, onun da yaratılmış olması imkansız hale gelmektedir (Gazali, 1990: 41).

Gazali imkan meselesine itiraz ederek, filozofların “İmkan” diye sözünü ettikleri şeyin aslında aklın yargılarından başka bir şey olmadığını söyler. Gazali’ye göre, aklın varlığını kabulleneneceği ve bu kabullenmeyi imkansız görmediği şeye “Mümkün”, akılca kabullenilmesi mümkün olmayana “İmkansız” (muhal), aklın yokluğunu kabullenemediği şeye de “Zorunlu” (vacip) adını vermekteyiz. Tüm bunlar kendileriyle nitelenecek bir var olana ihtiyacı bulunmayan akli yargılardır. Gazali’ye göre bu durumun üç türlü izahı olabilir: (a) Özü itibarıyla imkansızlık diye bir şey yoktur. (b) Akıl imkan konusunda yargıda bulunurken, onu kendisine dayandıracağı var olan bir özü kabule ihtiyaç duymamaktadır. (c) Filozoflara göre, insan nefisleri kendi kendilerine var olan cevherlerdir; onlar ne cisim ne madde, ne de madde ile iç içedir. Onlara göre nefis sonradan yaratılmıştır. Bu durumda özü ve maddesi bulunmadığı halde, yaratılmadan önce onun imkan hali söz konusu olmuştur. Buna göre onun imkan hali izafi bir nitelik olup ne kadir olan Tanrı’nın kudretine, ne de faile bağlanabilir. Öyleyse imkan neye bağlanır? diye sorarak Gazali imkan ve mümkün ile maddenin bunlarla ilişkisi hususundaki meselede durumun filozofların aleyhine döndüğünü söylemektedir (Gazali, 1990: 69).

Bütün bu tartışmaların etrafında gerçekleştiği imkan ve zorunluluk kavramları Gazali için çok önemlidir. Zira Gazali gerek *Tehafüt*’te ve gerekse *Makasid*’de varlığı tanımlarken bu iki kavramı kullanmaktadır. Buna göre varlık genel bir kavram olup zorunlu (vacip) ve mümkün diye ikiye ayrılır. Zorunlu, varlığı için bir neden bulunmayan varlık; bunun dışındakilerin hepsi mümkün varlıklardır. Gazali mümkün varlığın üç önemli özelliğine işaret eder: (a) “Nedenin varlığı etkiyi zorunlu kılar”. ilkesi gereği, mümkünün var oluş nedeni zorunlu varlıktır. (b) Mümkün varlığın nedensiz olmaması imkansızdır. o nedensiz olarak bizzatihi var olsaydı, zorunlu varlık olması gerekirdi. (c) Üçüncü olarak onun, nedeninin olması ya da olmaması ile ilgili değilse, bu “İmkan” olarak tanımlanan üçüncü bir durumdur. Bu tıpkı, iki artı ikinin yok sayılmasında dördün varlığının imkansız olmasına benzer (Gazali, 2002: 102).

Mümkün meselesinin tezahürü daha çok teselsülün imkansızlığı hususunda kendini göstermektedir. Zira nedenselliğin varsayımı gereği, her varlığın bir nedeni vardır. Nedenlerinin bir nedeni, onun da bir nedeni vardır ve bu zincirin sonsuza dek sürüp gittiği kabul edilmektedir. Ama filozoflar sonsuz nedenlerin bulunmasının imkansız olduğunu kabul etmeye yanaşmamaktadırlar. Halbuki bir şeyin varlığını daima onun başka bir şeyden varlığa gelmesi Şartına bağlarsak, o takdirde, bu süreç sonsuza kadar sürecektir. Ancak sonsuzluk yaratılmışlar için geçilemez ve aşılamaz bir kavramdır. Sonsuz nedenlerin imkansızlığını Gazali *Makasid*'de şu şekilde izah etmektedir (Gazali, 2002: 100):

“Birinin diğerinin nedeni olduğu bir sıralama düşünüldüğünde, bunun nedeni olmayan nedende son bulması gereklidir ki bu bir kenar ve sondur. Nihayet kenarda son bulmuyor da, devam ediyorsa, o zaman Şüphesiz bu sonsuz nedenlerin tümü bir anda var olmuş demektir”.

Alemin kıdemi meselesinde son olarak değineceğimiz husus sonsuzluk kavramıdır. Bir sonraki bölümde de geniş bir şekilde göreceğimiz gibi genellikle sudûr bağlamında ele alınan sonsuzluk kavramı filozoflarca, devri hareketin bir sonucu ve bütün olayların kaynağı olarak görülmüştür. Hadis olanın kadim olandan meydana gelmesini imkansız gören Gazali, böyle bir imkanın ancak devri hareket aracılığıyla olabileceğinin düşünülebileceğini söylemiştir. Ancak Gazali sonsuzluk düşüncesinin imkansız olduğu, tek sonsuz olanın Tanrı olduğu gerçeğini, “Allah’ın varlığı vardı ve O’nunla beraber alem yoktu”. cümlesiyle açık bir şekilde ifade etmiştir. Temelde Aristo’ya dayanan ve teselsül düşüncesinin hakim olduğu bir sonsuzluk düşüncesinin imkanını Gazali ve kelamcılar yadsımaaktadırlar. Kelamcıların “Hiçbir sonsuzun geçilemeyeceği” prensibine dayanarak, sonsuzun varlığının imkansız olduğu görüşü şu şekilde ifade edilebilir (Halevi, 1931: 223):

“Eğer sonsuz olsaydı, o takdirde ezeli geçmişten zamanımıza kadar mevcut olan fertler sonsuz olurdu. Fakat sonsuz olan şey bilfiil hale geçemez, öyleyse bu fertler nasıl bilfiillik haline geçebilmiştir? Bu halde zorunlu olarak geçmişin bir başlangıcı vardır ve mevcut fertlerin sona erecek bir sayısı vardır. Bu nedenle alemin bir başlangıcı vardır ve gök feleklerinin dönüşlerinin sona erecek bir sayısı mevcuttur”. Sonuç olarak diyebiliriz ki, Gazali kıdem-i alem meselesine dört açıdan itiraz etmektedir. Bunlardan birincisi ve en önemlisi kuşkusuz bütüncüllük ifade eden ezeli irade anlayışıdır. Gazali’ye göre gerek

nedensellik düşüncesinde ve gerekse algıladığımız tüm alemde Tanrı'nın mutlak irade ve kudreti hakimdir. Bu bağlamda onun için imkansız diye bir şey yoktur. Filozofların bahsettiği gibi Şartları oluştuğunda nedenin zorunlu olarak etkiyi gerektirmesi gibi vucubiyetin Tanrı'ya yüklememesi söz konusu olamaz. Filozofların iddia ettiği gibi zorunlu bir nedensellik anlayışı her şeyden öte Tanrı'nın mutlak irade ve kudretine yapılmış bir saldırıdır ve Gazali'nin izale etmeye çalıştığı en önemli problem de budur. Alemin kıdemi hususundaki diğer itirazlar da ise zamanın yaratılmış olduğu, alemin imkan durumunun süreklilik arz etmeyip sonradan meydana geldiği ve buna bağlı olarak sonsuzluk düşüncesinin temellendirilemeyeceği hususları ortaya konmuştur (Haleyi, 1931: 225).

2.2.1.2. Sudûr teorisi ve nedensellik

Gazali'nin ontolojik nedensellik eleştirilerinin ikincisi sudûr teorisidir. İslam felsefe geleneği içerisinde ve özellikle Farabi ve İbn-i Sina'da varlığın ontolojik hiyerarşisinin yapısına dair görüşleri içeren ve kaynağının Yeni-Eflatunculuk'a kadar uzandığı bu teori, Gazali tarafından oldukça sert bir şekilde eleştirilmiştir. Teorinin asıl detaylarını Farabi'nin *el-Medinetü'l-fazıla*'sında ve İbn-i Sina'nın *Şifa*'sı ve *Necat*'inde bulduğumuz sudûr teorisi, Gazali'nin felsefe ile alakalı her eserinde ele alınıp eleştirilmiştir. Ancak Gazali'nin konuyu nasıl anladığı ve eleştirilerinin hangi altyapıya dayandığının anlaşılması bakımından *Makasid*'daki sudûr izahı bizim için önemlidir. Zira filozofların görüşlerini özetlediğini söylediği bu eserindeki sudûr anlayışını *Tehafüt*'te çok istihzalı bir şekilde eleştirmiş ve reddetmiştir. Biz tezimizin bu bölümünde ontolojik nedensellik bağlamında ele alacağımız sudûr'un Şekli açıklamasının yanında böyle bir kabulün getirdiği problemleri ve sonuçları da incelemeye çalışacağız. Bu bağlamda özellikle Tanrı'nın mahiyeti ve sıfatları, Tanrı-alem ilişkisi, fail-fiil ilişkisi, teselsül ve yaratma hususunda ortaya çıkan sorunlara kısaca değineceğiz. Zira Gazali'nin alemin kıdemi hususunda eleştirdiği ve Tanrı'nın mutlak irade ve kudretine halel getireceğini düşündüğü noktaların bir çoğu sudûr nazariyesi için de geçerlidir (Gazali, 2002: 195).

Gazali'nin sudûr algılamasını daha çok *Makasid*'in dördüncü ve beşinci makalelerinde bulmaktayız. Kısaca değinmek gerekirse sudûr, temelde “Birden bir çıkar ilkesine dayanan”, “Feyz”, “Kozmik akıllar teorisi” diye de anılan ve alemdeki var oluşu açıklama amacıyla ortaya konulan ontolojik bir hiyerarşi sistemidir. Bu sisteme göre, ilk

neden olan ve varlığı zorunlu olan Tanrı'dan ilk sadır olan şey “İlk akıl”dır. Bu akıl bizzatihi mümkün, Tanrı'ya nispetle ise zorunlu bir varlıktır. O kendi mahiyetini olduğu gibi Tanrı'nın mahiyetini de tanımaktadır. Bu ilk akıl iki vehelidir; yani hem kendini ve hem Tanrı'yı bilmekte, dolayısıyla tüm var oluş onu takiben tedrici bir şekilde çoğalarak meydana gelmektedir. Öyle ki, birinci akıldan ikinci akıl ve kendisinin mümkün bir varlık olması hasebiyle, birinci feleğin nefsi ve maddesi meydana gelmiştir. Süreci Gazali *Makasid*'da şu şekilde özetlemiştir (Gazali, 2002: 198):

“İlk varlıktan (Tanrı) önce kendisinde ikilik bulunan soyut akıl çıkar: Birincisi ilk varlıktan, ikincisi ise kendi özündendir. Soyut akıldan da, melek ve felek meydana gelir. Melek, soyut akıldır. Üstün olanın, üstün nitelikten meydana gelmesi gerekir. Akıl üstündür. Soyut aklın, ilk varlıktan olan zorunluluk niteliği de üstündür. Zorunlu olması itibariyle kendisinden ikinci bir akıl, kendisinden olan imkan itibariyle en son felek, bir madde olarak meydana gelir. İkinci akıl, üçüncü akıl ve burçlar feleği gerektirir. Üçüncü akıldan, dördüncü akıl ve Satürn gezegeni, dördüncü akıldan, beşinci akıl ve Jüpiter feleği, beşincisinden altıncısı ve Merih, altıncısından yedincisi ve güneş feleği, yedincisinden, dokuzuncu ve atared feleği, dokuzuncudan, onuncu ve ay feleği gerektirir. Bunlarla göksel cisimlerin varlıkları tamamlanır ve üstün varlıklar meydana gelmiş olurlar. İlk varlığın dışında bunların sayısı on dokuzdur. Bunların on tanesi akıllar, dokuzu ise feleklerdir. Feleklerin sayısı bundan fazla değilse, bu doğrudur. Felekler daha fazla ise, akılların, göklerin tümünü tamamlayacak şekilde artmalar gerekecektir. Fakat bu dokuz feleğin diasında felekler, gözlenemez (Gazali, 2002: 226).

Bundan sonraki süreç en küçük canlılara kadar devam etmektedir. Bu sürecin zirvesinde zorunlu varlık olan Tanrı'nın bulunduğu aşağıya doğru genişleyen ve en altta ay altı alemindeki varlıkların olduğu bir piramide benzetebiliriz. Asıl kaynağını Yeni-Eflatunculuk'ta bulduğumuz bu öğretinin İslam dünyasındaki en sürekli ve ezeli bir şekilde sudûr etmektedir. Gazali bu durumu *Makasid*'da şu şekilde özetlemektedir (Gazali, 2002: 183): “Bütün Allah'ın zatından taşar ve Allah onun kendi zatından taşıdığını bilir. Bütünün kendisinden taşması, Allah'ın zatına aykırı değildir ki zorlanmış olsun. Bu hususta Zat'a herhangi bir zorlama yoktur. Öyleyse Allah, bütünün kendi zatından taşmasına razıdır. Bu durumun irade ile ifadelendirilmesi caizdir”.

Gazali'nin sudûr teorisi ve onun sonuçlarına dair yaptığı eleştirilere geçmeden önce teori hakkında Şunları da söylememiz gerekmektedir. Bu sistemin başında bulunan Tanrı, var olması için nedeni olmayan ve buna da ihtiyaç duymayan bizzatihi zorunlu bir varlıktır. Ondandır olan varlıklar ise nedene ihtiyaç duyan mümkün varlıklardır. Yani evrendeki tüm varlıklar neden olarak Tanrı'ya bağlı varlığı zorunlu olmayan mümkün varlıklardır. Tanrı'dan sudûr etme eylemi, onun irade ve ihtiyarı olmaksızın tabii bir zorunlulukla ondan sudûr etmiştir. Zorunlu olan Tanrı aynı zamanda salt akıldır ve bu akıl kendi zatını bilir. Yani Tanrı hem akıl, hem akleden ve hem de akledilendir. İşte Tanrı'nın bu üçlü süreci, yani kendisini bilme süreci, sonucunda varlık ondan sudûr etmiştir. Yani sadece Tanrı'ya has olmak kaydıyla bilmesi ve yaratması aynı anda meydana gelmiştir. Tabiidir ki, sudûr'u oluşturan bu süreç Gazali tarafından kabul edilmemiş ve eleştirilmiştir. Zira Gazali'ye göre, başlangıcından sürecin sonucuna kadar her nokta Tanrı'nın mutlak irade ve kudretine, yaratma özgürlüğüne İslam'ın temel inanç ve akidelerine karşı, açıklanması zor olan birçok problem meydana getirmiştir. Bundan sonra nedensellik bağlamında Gazali'nin bu eleştirilerini ve problemlere bakışına değineceğiz. Ama Şunu da bilmek gereklidir ki, *Makasid*'de anlatıp ve *Tehafüt*'te eleştirdiği sudûr teorisine karşı Gazali'nin tutumu oldukça istihzarıdır. Birçok yerde sergilediği bu tavrı *Tehafüt*'ün üçüncü meselesinde şu şekilde ortaya koymaktadır (Gazali, 1990: 70):

“Sizin sözünü ettiğiniz şeyler birtakım dayatmalardan ibarettir. Oysa gerçekte bu [sudûr teorisi] üst üste karanlık girdaplardan farksızdır. İyeyet insan bunu rüyada gördüğünü anlatsa, bu, mizacının bozulduğuna delil sayılır veya bu tür sözler; nihayet birtakım tahminlerden öteye gidilemeyen fıkhi konular hakkında söylerse bunların zann-ı galip ifade etmeyen bir sürü saçmalık olduğu söylenebilirdi.” Nedensellik bağlamında sudûr nazariyesine baktığımızda özellikle Tanrı-alem ve fiil-fail ilişkisi çerçevesinde, Tanrı'nın irade ve kudretinin eksikliğine ve yaratmanın zorunlu bir süreçmiş gibi algılanmasına götürecek problemlerle karşı karşıya kalılabilmektedir.

Gazali *Makasid*'de failin iki niteliğinden bahseder. Bunlar, ya fail, başkasının varlığının kendisine bağlı olması yönünden nedendir veya fiilin varlığı faile bağlı olmadığı halde, sonradan var olma yönünden bir bağlılığının olması bakımından nedendir. Diğer bir yerde de şöyle der: “Bir şeyin varlık nedeni olup, varlığın zatı üzerine zait olarak bulunan şey, faildir. Fail daimi bir neden ise, aynı zamanda daima fail olarak ta kalacaktır. Fail, Gazali'ye göre “Birden bir çıkar” hipotezi sudûr'un ilk problemleri alanını oluşturur. Hipoteze

göre tek olan Tanrı'dan öncelikle ilk akıl çıkmıştır. Ama çıkan ilk akıl tekliği değil de aslında kendisinde çokluğun meydana gelmesini ifade etmektedir. Eğer gerçekten “Birden bir çıkar” ilkesi doğru olsaydı alemdeki karşılaştığımız çokluk meydana gelmemiş olurdu. Bu çoğalma aslında ilk neden olan Tanrı'dan sudûr eden ve kendisinde ikilik bulunan ilk akıldan çıkmaktadır. Ayrıca Gazali'ye göre böyle bir kabulde nedenli nedenden daha değerli konuma geçmektedir. Çünkü ilk neden olan Tanrı'dan bir şey taşmış, ama ilk akıldan üç şey taşıp çıkmıştır (Gazali, 2002: 119).

Gazali *Tehafüt*'ünde fail-fiil ilişkisini tanımlarken, başkası nedeniyle var olan her şeye meful (fiil), nedenine de fail adının verildiğini söyler. Ancak bu isimlendirme Gazali'ye göre yanlıştır. Her nedene (yapana) fail denmeyeceği gibi her nedeniye de (yapılan) meful denmesi yanlış olur. Zira Gazali'ye göre cansız belli bir süre için neden ise, aynı zamanda belli bir süre için faildir, demektir. Fail olan, aynı zamanda nedendir (Gazali, 2002: 160).

İbn-i Rüşd fail hakkında *el-Keşf*'te Şöyle der (1986): “Allah'tan başka fail yoktur, esasında bu şekilde anlaşılan mananın doğruluğuna his de, akıl da Şeriat da Şahitlik eder.” Filozoflar Tanrı'nın fail olmasıyla, O'nun kendinden başka bütün varlığın nedeni olduğunu, alemin varlığının ona bağlı bulunduğunu kastetmektedirler. nesnelerin fiili olamaz. Böyle bir eylem ancak canlılara has bir özelliktir. Bu yüzden cansız bir nesneye fail denmesi mecazi anlamı ifade etmektedir. Gazali'ye göre fail iradesiyle kendisinden fiil sudûr edendir. Sudûr sürecinde görüldüğü gibi Tanrı'dan sudûr eden sistemde O'nun iradesinden söz etmek mümkün olmadığına göre, gerçek bir fail-fiil ilişkisi nasıl kurulabilir? Tanrı'nın yaratma gücü ne şekilde açıklanabilir? Filozoflara göre fail-fiil ilişkisinde ve buna bağlı olarak Tanrı-alem ilişkisindeki durum, kıdem meselesinde de karşılaştığımız gibi, neden-etki, insan ve gölgesi, güneş ve aydınlık gibi genel anlamda fail olan bir nedendir. Ezeli bir alem anlayışına sahip olan filozoflarca bir şeyi yoktan yaratma anlamına gelen fiil durumunun açıklanması mümkün değildir. Çünkü alemin ezeli olduğu bir kabulde, varlıklar Tanrı'nın fiili olabilir mi? Zira var etme failin yapan, fiilin yapılan olmasıyla ilişkili bir durumdur.

Aradaki ilişki var olmadan önce değil, varlıkla birlikte meydana gelmiştir. “O halde var etmekten amaç, failin var eden ve yapılanın da var olan olmasını sağlamaksa, var etme ancak var olan şeyler için söz konusudur.” İşte bu sebeple aslında filozoflar alemin

Tanrı'nın ezeli ve ebedi fiili olduğuna ve Tanrı'nın fail olmadığı bir anın olmadığına inanırlar. Ama Gazali'nin itiraz ettiği nokta çözümsüzdür; o ise ezeli fiil durumudur. Gazali'nin deyimiyle (1990: 63):

“Önce yok iken sonradan var olmayana fiil adının verilmesi gerçek değil sırf mecazdır. Sebeple birlikte bulunan sebepliye (malul) gelince, bu durumda iki sonradan olandan ve iki ezeliden söz etmek mümkündür.”

Nitekim, “Ezeli bilgi, Şanı yüce Allah'ın alim oluşunun sebebidir (*illet*)” denilir ve bu konuda herhangi bir tartışma yoktur. Tartışma sadece fiil adının verilmesiyle ilgilidir. Sebebin sebeplisine ancak mecazı olarak sebebin fiili denir, hatta fiil bile denmez. Fiil olabilmesinin Şartı, yok iken sonradan olmasıdır. İyayet bir kimse varlığı sürekli olan ezeliyi başkasının fiili olarak adlandırmayı mümkün görüyorsa, istiare yoluyla mümkün görüyor demektir. Siz [filozofların] “Eğer parmakla beraber suyun hareketinin ezeli ve sürekli olduğunu varsaysak, suyun hareketi fiil olmaktan çıkmaz” sözünüz bir aldatmacadır. Çünkü bu durumda parmağın bir fiili yoktur. Fail irade eden parmağın sahibidir. Eğer failin ezeli olduğunu varsayarsak parmağın hareketi, bu hareketin her cüzü, yoktan meydana gelmesi bakımından onun fiilidir. İşte o, bu itibarla fiil sayılır. Suyun hareketine gelince, onun failin fiili olduğunu söyleyemeyiz. Aksine nasıl olursa olsun Şanı yüce Allah'ın fiilidir (Gazali, 1990: 67).

Aslında teselsül tartışmalarında Gazali'nin hedef aldığı kişi İbn-i Sina'dır. Onun neden ve nedenli arasındaki ilişkinin zaman-mekan bakımından bir öncelik sonralık meselesi değil zat bakımından bir öncelik meselesi olduğunu söylemesine dayanmaktadır. Ayrıca Wolfson İbn-i Sina'yı Yeni Platoncu görüşlere sahip bir Aristocu olarak niteleyerek, onun alemin Tanrı'dan zorunlu bir şekilde sadır olduğuna inandığını söyler. Bu yüzdendir ki, İbn-i Sina varlığı, bir nedene borçlu olmasından dolayı, özü itibarıyla mümkün varlık olarak nitelemektedir (Gazali, 1990: 93).

Nedensellik bağlamında sudûr teorisine baktığımızda, alemde var olan her şeyin bir nedeninin olduğunu ya da olmadığını kabul etmek durumundayız. Eğer neden varsa, o zaman onun da bir nedeni olması gerekir. Bu neden ve nedenli arasındaki ilişki ya sonsuza kadar gidecek ya da bir noktada son bulacaktır. Bu durumun sonsuza kadar gitmesi Gazali'nin tüm ithamlarına rağmen filozoflarca kabul edilen bir durum değildir. Zira sudûr

teorisinde de açıklandığı gibi aslında bu süreç nedeni olmayan ilk ilke ve neden olan Tanrı'da son bulmaktadır.

Sudûr nazariyesinin bir sonucu olarak Gazali'nin filozoflara karşı diğer bir suçlaması Tanrı'nın bütün sıfatlarının zata indirgenmesidir. Farabi ve İbn-i Sina'ya ayırdığımız bölümlerde de değindiğimiz gibi filozoflara göre Tanrı ilktir, vardır, cevherdir, birdir, ezelidir, ebedidir, bilendir, akıldır, akledendir, etkindir, yaratıcıdır, irade sahibidir, gücü yetendir, hayat sahibidir, sevendir, sevilendir, haz kaynağı, haz duyan, cömert ve salt iyiliktir. Ancak filozoflara göre bunlar Tanrı'nın zatında mündemiç olup çokluğu ifade etmeyen özelliklerdir. Tüm bu özellikler aslında ehl-i sünnet içerisinde Tanrı'nın sıfatları bahsinde geçen ama bir zata indirgenmeyen özelliklerdir. Gazali'ye göre filozoflar tıpkı Mu'tezililer gibi, tüm bu sıfatların tek bir zatı göstermesinden dolayı, sıfatları inkar etmişlerdir (Gazali, 1990: 90).

Macid Fakhy, sudûr teorisinin Yeni Platoncu bir geleneğe dayandığını belirterek, Gazali'nin birincil ya da ikincil nedenlerin etkinliğine dair Yeni Platoncu varsayımlara karşı, iradeli fiil düşüncesini savunduğunu; “Tanrı'nın özgür iradeli fiili” ile “Zorunlu fiil” arasındaki tartışmada, Gazali'nin sudûr'un deterministik yapısına Şiddetli bir şekilde saldırıya giriştiğini belirtmektedir. Macid Fakhry Gazali'nin böylesine mutlakiyetçi anlayışına eleştirel bir bakışla yaklaşmaktadır. iöyle ki, Gazali'nin kabul ettiği şekilde Tanrı'nın doğaya keyfi olarak müdahale edebilme imkanı aslında önü alınamaz ciddi problemlerin ve saçma hususlarında ortaya çıkmasına sebep olabilir.

Gazali'yi böyle düşündürmeye götüren amaç kuşkusuz onun zihni altyapısını oluşturan teistik vesilici görüşüdür. Ama bu durum aynı zamanda kuşkuculuğun da ağır yüküne geri dönmeyi ifade etmektedir. Sudûr teorisinin sonuçlarından ve sorunlarından olan diğer bir husus ise, teorinin yapısına hakim olan ontolojik nedensellik hiyerarşisi içindeki zımni deterministik tavidir. Bu tavrın doğal bir sonucu olarak Tanrı'nın irade ve kudreti ortadan kalmakta ve yaratma fiiline nakisa gelmektedir. Gazali'ye göre Tanrı dilediği zaman var eden, dilediği zaman ise yok edendir. Onun mutlak kudret sahibi olmasının anlamı da budur. Ancak Gazali'ye göre sudûr teorisini ortaya koyan filozoflar, Tanrı'nın alemi kendi irade ve seçmesiyle değil, zatının gereği olarak tabii ve zorunlu bir şekilde yarattığı görüşündedir. Buna göre, ışığın güneşten nesne meydana gelmiyor ise, sebep nesneyi var olmaya hazırlayacak artık Şartlar ve durumdan yoksundur ve bundan

dolayı nesneyi meydana getiremez. Bu durumda şu sorunun (sorulması) zorunludur; sebep nesneyi neden Şimdi meydana getirdi ve daha önce meydana getirmedi? Bu da sebebe ihtiyaç duyar ve böylece teselsül meydana gelir. Bu durumda sonradan meydana gelen, zaruri olarak sonsuz sebebe ihtiyaç duyar (Gazali, 2002: 208).

Gazali'ye göre filozofların zat hakkındaki görüşleri bir dayatmadan ibarettir. Zira ona göre kendi zatını bilmeyenin, birçok vasıtayla ya da vasıtasız olarak kendini bileni gerekli kılması imkansız değildir. Goodman'a göre Proclus'un ve onun takipçisi Simplicius'un alemin ezeliliği fikri Tanrı'ya dayanmaktadır. Kerem sahibi olan bu Tanrı Yeni Platoncu anlayışta ontolojik bir işlevi vardır. Bu durum İslam filozoflarının olasılık anlayışlarının da temelini oluşturmaktadır. Goodman bu durumu şu şekilde izah eder: "Muhtemel bir alem algısından zorunlu Tanrı'yı çıkarmak mümkünse, zorunlu Tanrı kavramından da muhtemel bir alem algısı çıkarmak mümkündür. Alemin tesadüfi varlığı bir zorunlu varlığa bağlıysa, bu zorunlu varlığın tabiatı diğer tüm varlıklara varlık verendir. Kabul edilmelidir ki, dünyanın varlığının tesadüfi olduğu iddiası çok sürdürülemez ancak onun nedeni ile zorunlu bir ilişkisi vardır. Alem vardı ve var olmaya devam edecektir (Goodman, 1971: 220).

Davidson Gazali'nin sudûr'a karşı olan olumsuz tutumuyla Maimonides'in olumsuz tutumu arasında büyük benzerliklerin ve etkileşimin olduğu çıkması gibi her şey O'nun zatının²⁷³ gereği olarak var olmuştur. Nasıl ki, güneş ışığını ateş de ısınıp engelleyemiyorsa, bir anlamda Tanrı'da fiillerinin meydana gelmesine engel olamaz. Gazali bu anlamdaki sudûr'u şu şekilde özetler (Goodman, 1991: 84):

"Her şey O'nun her şeyi bilmesi sebebiyle sudûr etmiştir. Evrensel düzenin O'nun ilminde bulunuşu, her şeyin O'ndan taşmasının sebebidir. Öyleyse varlığın O'nun her şeyi bilmesi dışında hiçbir sebebi yoktur. Her şeyi bilmesi ise kendi zatının aynı demektir. Eğer O'nun her şey hakkındaki bilgisi olmamış olsaydı her şey O'ndan meydana gelmezdi."

Yukarıdaki ifadelerde de görüldüğü gibi, Gazali filozofların sudûr nazariyesiyle birlikte sürecin doğal ve zorunlu bir şekilde işletmelerinden dolayı, onların Tanrı'nın irade ve kudreti ile sonradan yaratmayı reddettiklerini söylemiştir. Kuşkusuz Gazali'nin sudûr teorisine bağlı olarak ortaya koyduğu en kanısındadır. Önemli problemler, Tanrı'nın irade ve ihtiyarıyla beraber, bunun en önemli tezahürü olan yaratma fiilidir. Bu problemlerde

birinci muhatap kuşkusuz, yukarıda da belirtildiği gibi, İbn-i Sina'dır. Bu bağlamda “İbn-i Sina'da yaratma nedir?” sorusuna verilecek cevap Gazali'yi de anlamımızı kolaylaştıracaktır. Bu soruyu şu şekilde cevaplandırabiliriz: İbn-i Sina'da yaratma iradi olmaktan çok tabii bir fiildir. İradi olmayan ve fakat zımni bir zorunluluğu imleyen bu durumda, tabii failerde olduğu gibi şartlar oluştuğunda Tanrı'nın yaratmak zorunda olup olmadığı sorusu ortaya çıkar. Mesela Rahim Acar'a göre bu sorunun devamında şu sorular da sorulmalı ve cevaplanmalıdır: Tanrı yaratmak zorunda mıdır? Tanrı'yı yaratmaya zorlayacak harici bir unsur var mıdır? Ya da Tanrı'nın yaratmasını gerektirecek bir şey var mıdır? Öyle ki, Tanrı onun öyle olması için yaratmaya ihtiyaç duysun. Acar bu sorulara şu şekilde cevap vermektedir: Birinci olarak Tanrı'yı yaratmaya zorlayacak harici bir şey hususunda verilecek cevap mutlak anlamda “Hayır”dır.

Bu tartışmada ortaya konması gereken en önemli şey Tanrı'yı hiçbir şeyin yaratmaya zorlayamayacağı hususudur. Zira Tanrı'nın iradesi insani iradeye benzemez ve bir muharrike ya da nedene ihtiyaç duymaz. Zira hiçbir şey Tanrı'dan bağımsız olarak meydana gelmez. İkinci olarak Tanrı'nın yaratmasını gerektirecek bir şeyi olup olmaması meselesidir. İbn-i Sina buna da “Hayır” der. Alemde Tanrı'yı yaratmaya zorlayacak hiçbir şey yoktur. Çünkü Tanrı'nın varlığı ve cevheri yaratılmışlara dayanmamaktadır. Tüm bu hususları bu şekilde ortaya koyan Acar'ın netice olarak ortaya koyduğu ve Gazali'nin eleştirileri bağlamında tekrar düşünülmesi gereken husus şudur ki, Şayet Tanrı'nın varlığı ve cevheri alemin varlığına dayanmıyorsa o zaman alem zorunsuz mudur? İbn-i Sina'nın bu soruya cevabı da “Hayır”dır. Çünkü alem Tanrı'nın zorunluluğuna eşlik etmektedir (Işık, 1967: 85).

Gazali'nin sudûr sürecinde üzerinde durduğu ve zaman zaman müspet bir tavır sergilediği tek husus olan, onuncu aklın isimlendirilmesi meselesidir. *Tehafüt* ve *Makasid*'dan ayrı olarak diğer eserlerinde de değindiği onuncu aklın “Faal akıl”, “Ruhu'l-kuds” ve “Cebrail” olarak da isimlendirildiği görülmektedir. Gazali'nin sudûr sürecindeki Faal akıl'a yaklaşımı eserden esere farklılık arz etmektedir. Mesela Batınlık bağlamında faal akıl kavramını eleştirirken, tasavvufi yönü ağır basan *Me'aric* adlı eserinde yaklaşımı daha müsbettir. *Batiniliğin İç Yüzü* adlı eserinde konuya, Gazali, Cebrail'in peygambere feyzan eden, akıldan ibaret bir şey, bir sembol olarak kabul edildiğini söyleyerek, “O latif veya yücelikten süfliliğe intikal edebilecek bir makama uygun, kesif bir cisimden mürekkep bir cisme dönüşmüş bir şahıstan ibaret değildir” diyerek eleştirir. *Me'aric*'de ise

manaların ancak cevherlere bağılı olarak kaim olmasından dolayı, akledileni insan aklına feyezane ettiren bir cevherin gerekli olduğı belirtilir. Bu vazifeyi de böyle bir cevhere sahip olan bir melek, Faal akıl yani Ruhü'l-kuds yapmaktadır. Gazali *Mearic*'te Faal aklı "Akıllarımıza nisbetle faal akıl, gözlerimize nisbetle güneş gibidir" diyerek izah eder. Nasıl güneş bilfiil zatıyla ışığın kaynağı ve diğere cisimlerde onunla aydınlanıyorsa, bizim aklımızla Faal akıl arasındaki ilişki de bu şekildedir (Gazali, 1993: 25).

Bu benzetmenin aynısını Farabi'de yapmaktadır. Farabi'ye göre faal akıl maddeye karışmış olmayan, sürekli bilfiildir. O kuvve halini fiile dönüştüren akıldır. Bu durum faal aklın bilkuvve akla nispetinin, güneşin göze nispetine benzemesi gibidir. Bilkuvve görmeye sahip olan göz bilfiil hale güneş sayesinde kavuşabilmektedir. Farabi faal aklı, "Rûhu'l-Emin", "Rûhu'l-Kuds" ve "Vahibü's-Suver" diye de isimlendirmektedir. Sonuç olarak diyebiliriz ki, "Kozmik akıllar teorisi" ve "Feyz" adlarıyla da anılan ve temelde "Birden bir çıkar" ilkesine dayanan sudûr, bu alemdeki var oluşu açıklama iddiasında olan ontolojik bir hiyerarşi modelinin adıdır. Kaynağını Yeni-Eflatunculuk'tan alan sudûr teorisi, kıdem-i alem meselesinde gördüğümüz dini ve akidevi kaygı ve gerekçelerle Gazali tarafından eleştirilip reddedilmiştir. Bu kaygı ve gerekçelerin başında Şunlar bulunmaktadır: Zorunlu bir ima eden sudûr teorisi her şeyden öte mutlak irade ve kudret sahibi olan yüce yaratıcının yaratma özgürlüğünü tamamen yok saymaktadır. Fail-fiil ilişkisi zorunlu bir zemine oturtularak bunun tezahürü olan alem deterministik bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir alem tasavvurunda ise Gazali'nin her fırsatta vurgu yaptığı Tanrı'nın mutlak irade ve kudretinden söz etmek mümkün olmadığından dolayı, bu fikir düşünür tarafından şiddetle eleştirilip reddedilmiştir (Taşkın, 2002: 65).

2.2.2. Epistemolojik açıdan nedensellik

Gazali'nin nedensellik eleştirilerinin ikinci bölümünü epistemolojik açıdan nedensellik oluşturmaktadır. Epistemolojik nedensellik Gazali ile Hume'un nedenselliğe dair görüşlerinin kesiştiği alandır. Biz bu başlık altında ilk bölümdeki ontolojik nedensellikten farklı olarak tabii alemde meydana gelen nedenselliğin Gazali açısından nasıl değerlendirildiğine ve hangi argümanlarla izah edildiğine bakacağız. Gazali *Tehafüt*'te ele aldığı yirmi meseleden özellikle dört hususta filozofları eleştirmiş, üçünde ise tekfir etmiştir. Bu meselelerden biri de nedenseliktir. Gerçi nedensellik hususunda Gazali küfürle ithamı kullanmamıştır ama sonuçta insanı dini açıdan zorda bırakacak bir

süreç olduğunu bildirerek problemin önemine değinmiştir. Gazali'ye göre filozofların nedensellik düşüncesinin temelinde zorunluluk kavramı vardır. Gazali'nin ifadesiyle filozoflar (Gazali 2002: 78):

“Varlıkta görülen sebeplerle sebepliler arasındaki ilişkiyi onları birbirine bağlayan zorunlu bir ilişki saymışlardır. Dolayısıyla sebepli olmadan sebebin, sebep olmadan sebeplinin varlığı ne güç ne de imkan dahilindedir.”

Kuşkusuz nedensellik meselesinin Gazali'nin düşünce sisteminde önemli bir yeri vardır. Ona göre ontolojik ve kavramsal (epistemolojik) akıl nedensellik meselesinin anlaşılmasında en iyi yoldur. Bunun için ontolojik ve epistemolojik aklın bakış açısının ortaya konması önem arz etmektedir. O bu anlayışa hem ontolojik hem de epistemolojik düzlemde karşı çıkmıştır. Ancak Merzûki'nin de işaret ettiği gibi, Gazali filozofların nedensellik anlayışlarına itiraz ederken, zımnen de olsa Tanrı'nın tabii fail sayıldığı Tanrı tasavvurunu benimsemektedir. Zira filozofların nedensellik anlayışında Tanrı tabii bir neden olduğu gibi, fiillerini de tabii olarak eylemektedir. İşte bu noktada epistemolojik ve ontolojik nedenselliğin sudûr temelinde birbirine bağlandığını görmekteyiz. Zira filozoflara göre tabiatın masdarı olan nedensellik neticede asıl neden olan Tanrı'ya dönmektedir. Birinci bölümde ontolojik nedensellik bağlamında eleştirildiğini gördüğümüz bu durum, epistemolojik açıdan da problemlili bir alandır (Gazali, 2002: 79).

İslam filozoflarınca kabul görüp Gazali' tarafından yadsınan nedensellik düşüncesini karakterize eden üç önemli husus ve sonuç vardır:

(a) Tabii alemde, eşyada ve olaylarda gözlemlenen nedensellik ilişkisi yadsınamaz bir olgudur.

(b) Gözlemlenen bu nedensellik ilişkisindeki neden ve nedenli (sonuç/etki) arasında zorunlu bir bağ vardır.

(c) Tanrı'nın etkisiz nedeni ya da nedensiz etkiyi yaratması mümkün değildir. Zira Tanrı bunları zatı gereği tabii olarak yapmaktadır.

İşte bu üç nokta Gazali'nin nedensellik yadsımasının temel iskeletini oluşturmaktadır. Bir anlamda klasik nedensellik anlayışını karakterize eden bu üç görüşe

Gazali doğal olarak karşı çıkmıştır. Ona göre bahsi geçen bu üç hususun üç tane de önemli sonucu vardır. Bunlar:

(a) Gazali'ye göre filozofların algıladığı şekildeki bir nedensellik anlayışı Müslüman bir bireyde zihni ve akidevi problemlere sebep olur. Bunlardan ilki mucize inanışıdır. Eğer zorunlu bir nedensellikten bahsediyorsak bu alemde adet dışı bir olayın yani mucizelerin olmaması gerekirdi.

(b) Zorunlu nedenselliğe göre alemde zorunlu bir akışın olması gerekirdi ki, bu da bizi Tanrı'nın mutlak kudret ve ihtiyarına imkan bırakmayan bir alemle karşı karşıya bırakırdı.

(c) Tanrı tüm eylemlerinde hürdür. Hiçbir zorunluluk O'na atfedilemez.

Gazali'ye göre Tanrı mutlak irade ve kudret sahibi olduğundan böyle bir mecburiyet O'nun için söz konusu olamaz. Zira böyle bir kabul bizi Dehriler'in Tanrı'ya ihtiyaç olmayan bir alem algısına götürür (Gazali, 2002: 82).

Kelamcılar bilgiyi insani ve ilahi bilgi olarak ikiye ayırmışlardır. İnsani bilgi de zorunlu ve mükteseb olmak üzere ikiye ayrılır. İnsani bilginin gerçek kaynağı ise tecrübe ve algılama (his)'ya dayanır. Zira olaylar meydana geldiği zaman alışkanlık gereği bizim bilgimizde onu takip ederek ona uygun bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Tüm bu problemler ve yadsıma noktalarının iyi kavranması için Gazali'nin bilgi anlayışına kısaca değinmek gereklidir. Zira Gazali'nin on yedinci mesele çerçevesince ele aldığı nedensellik probleminde şu bir gerçektir ki, yaşadığımız ve algıladığımız bu alemde varlıklar arasında ilişkiler vardır. Normal bir gözlemle iki şey arasında gözlemlenen ilişkinin daimi olduğu ve hatta zorunlu olduğu izlenimini alırız. Gazali alemde gözlemlenen ve sanki hep aynıymış hissi veren bu algıya adet ismini vermektedir. Tabiatı gözlemlediğimiz düzenli hareketler, onlar hususunda bizde bir bilgi meydana getirir. Ancak bu bilgiler tecrübeye dayanmakta ve zorunluluk gerektirmemektedir. Bundan dolayı onlardan herhangi birinin varlığı ya da yokluğu diğerini gerektirmemektedir.

Gazali *el-Kıstas 'ül-müstakim*'de zorunlu ilmin iki öncülünden bahseder. Bunlardan birincisi tecrübe, ikincisi ise duydur. Bu bilgiye göre tecrübi olarak, ağır olanın

sarkmasının hafife göre daha Şiddetli olduğu önceden bilinmektedir. Bu bilgiyle terazideki ağır olan kefesin aşağıya doğru sarkacağı Gazali'ye göre tecrübeyle sabit külli bir bilgi durumundadır. Duyusal olarak da herhangi bir altyapı (önbilgi, tecrübe) olmaksızın terazinin kefelerinin birbirine eşit gibi görülmesiyle onların zorunlu olarak eşit olduğu bilinir. Gazali bu iki durum için de bir Şüphe taşımadığını söyleyerek bunları rey ve akli kıyas olarak isimlendirir. Gazali, Hz. İbrahim'in bilgiye ulaşmasındaki akıl yürütmesini de örnek alarak, bilgiye hissi-tecrübi bir akıl ile ulaşabileceğimizi söylemektedir.

Gazali bunu şu şekilde örneklendirir. Mesela karnı Şişkin bir katırı gördüğümüzde birisi onun hamile olduğunu söyler; sen katırların hamile kalamayacağını söylediğinde, o bu gerçeğin tecrübeyle sabit olduğunu söyler. O zaman bu hayvanın katır olup olmadığının sorgulanması gerekir. Hissi ve görerek bu hayvanın katır olduğunun anlaşılması durumunda onun hamile olamayacağı gerçeği de ortaya çıkmaktadır. Burada Gazali açısından önemli olan duyuya ve tecrübeye dayanan bir bilgiden Şüphe edilemeyeceğidir. Bunun nedeni de daha önce sahip olduğumuz duyularımızdan ve tecrübelerimizden kaynaklanan bilgilerimizdir. Bu nedenle zorunlu olarak katır hamile olamaz. Terazide de ağır olan aşağıya doğru sarkar. Gazali'nin bunların yanında bilginin kaynağına dair *Mihakkü'n-nazar*'da yedili bir bölümleme yapar ve özellikle bunların ilk dördü üzerinde önemle durur. Gazali'nin yaptığı bu yedili bölümlemeye göre bilginin kaynağı Şunlardır:

(1) Evveliyat: Bunlar duyuların doğrulaması olmaksızın aklın zatının gerekli kıldığı, akli şeylerdir. Mesela her bakımdan birbirinin aynı olan iki şeyden birinin doğru diğerinin yanlış olamayacağı, bir şeyin aynı anda hem sonlu hem de ebedi olamayacağı gibi.

(2) İç gözlemler: Beş duyumuzla ilgili olmayan hislerimizdir. İnsan beş duyusu olmaksızın kendine dair açlık susuzluk ve korku gibi bilgilere ulaşır.

(3) Dış gözlem: Duyularımızda etrafımızda olup bitenleri algılayıp isimlendirmemizdir. Tuz'un beyaz, ay ve güneşin yuvarlak olduğunu bilmemiz gibi.³⁰¹

(4) Tecrübe: Adet sonucu meydana gelen bilgimizi ifade eder. Ateşin yakıcı olduğu, yukarıdan aşağıya doğru atılan taşın düşeceği, ekmeğin doyurucu, suyun susuzluğu giderici gibi.

Gazali bu dördüncü maddede *Tehafüt*'e atıfta bulunarak, nedensellik prensibini harekete geçirdiğini söyler (Gazali, 1991: 44).

Gazali'ye göre bilginin anlamı ve oluşumu bakımından “Burhani kıyas” çok önemlidir. Gazali “Burhani kıyas”ı, sonucun varlığının nedenini ortaya koyan “Burhan’u lime”, sonucun varlığının tasdikini ortaya koyan “Burhan’ı inne” diye ikiye ayırır. Mesela bir yerde duman olduğunu söyleyen birine “Neden böyle dedin?” diye sorulduğunda o da cevap olarak “Çünkü orada ateş vardır” der. Bu durumda denilir ki, “Ateş olan yerden duman da çıkar”. Buradaki doğrulama “Burhan’ı lime”yi gösterir. Doğrulamanın nedeni ateşin varlığıdır. Ama bu durum bize ateşin nedenini de vermez. Bu iki kıyas arasındaki farkı Gazali şu şekilde açıklamıştır (Wolfson, 1996):

“Nedenli nedene delalet eder; aynı şekilde neden de nedenliye delalet etmekte fakat nedenli nedeni gerektirmemektedir. Ama neden nedenliyi gerektirmektedir. Bu durum burhan’u inne ile burhan’u lime arasındaki farkı göstermektedir”.

Wolfson, Gazali'den başka İslam kelimcileri arasında iki farklı nedensellik görüşünün olduğundan bahseder. Bunlar, Nazam (ö.845) ve Muammer'dir(ö.830). Gazali'nin formüleştirdiği teoride Tanrı alemdeki her olayın doğrudan nedeni olarak tasdik edilmektedir. Vesileci bir mahiyet arz eden bu görüşe göre Tanrı'nın yaratıcı kudreti bütün olarak alemin menşesindeki tikel olaylara kadar genişletilebilir. Bu yönüyle Wolfson, Gazali'nin görüşlerinin Philoncu nedensellik anlayışının bir yeniden gözden geçirilmesi olarak düşünülebileceğini belirtir. Diğer bir görüş olan, Nazam'ınki de Philon'u andırmaktadır. Ona göre alem, yaratılışı esnasında Tanrı tarafından içine yerleştirilen ve onun gözetiminde işleyen nedensellik yasalarınca işlemektedir. Muammer'e göre de, ilkeleri Tanrı tarafından konmuş nedensellik yasalarınca yönetilmektedir.

Ancak Nazam'dan farklı olarak Muammer halihazırdaki alemin Tanrı'nın gözetimi olmaksızın ve O'nun iradesine bağlı kalmaksızın bağımsız bir şekilde işlediğini düşünmektedir. Bu görüş Tanrı'yla ilişkisi bakımından Platon'un nedensellik anlayışına benzetilebilir. Sonuç olarak diyebiliriz ki, Gazali öncesi bazı Mu'tezili kelimcilerinde ve felsefecilerin çoğunluğunda karşılaşılan tabii alandaki zorunlu nedensellik anlayışı, düşünürce dini ve abidevi sebeplerle reddedilmiştir. On yedinci mesele ve mucize bağlamında da göreceğimiz gibi aslında gazali olgular arasında gerçekleştiği gözlemlenen

neden-etki ilişkisine karşı çıkmamakta ancak zorunluluk düşüncesine itiraz etmektedir. Zira filozofların savunduğu sistemde neden-etki arasındaki ilişkide zorunluluk düşüncesi gazali tarafından her fırsatta ortaya konup savunulan Tanrı'nın mutlak irade ve kudretine bir karşı gelişi ifade etmektedir. Eğer filozofların dediği gibi bir durum olsaydı, Tanrı'nın etkisiz nedeni ve nedensiz etkiyi yaratması düşünülemezdi. Ama Gazali açısından baktığımızda Tanrı hakkında hiçbir zorunluluk düşünülemez, çünkü o her açıdan mutlak irade ve kudret sahibidir (Wolfson, 1996: 83).



3. BÖLÜM

DAVID HUME'DA NEDENSELLİK

3.1. Hume Öncesi Nedensellik

Hume'un nedensellik düşüncesinin temellerini tam olarak görebilmemiz için çağdaşlarının konu hakkındaki görüşlerine kısaca değinmek faydalı olacaktır. Bu bağlamda, dönemin İngiliz empirist geleneğinin diğer önemli filozofları olan John Locke ve George Berkeley'e değineceğiz.

A. John Locke'ta Nedensellik

İngiliz Aydınlanma geleneğinin ilk filozoflarından ve İngiliz emprisizminin kurucusu sayılan John Locke'un (1632-1704) felsefesinin temeli Descartes'in doğuştan düşünceler fikrinin eleştirisine dayanmaktadır. Zira filozofun en önemli yapıtı olarak kabul edilen İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme adlı eserin amacı, insan zihninin doğuştan herhangi bir düşüncesinin olmayışını ortaya koymanın yanında, bunu desteklemesi muhtemel bilkuvve aklî ya da amaçsal ilkelerin de bulunmasına karşı çıkmaktır. Doğuştan düşüncelere karşı çıkan Locke'a göre bilginin kaynağı deneydir. Deneyi bilginin kaynağı olarak alan filozof "Hangi bilginizin kesin olduğunu ve bilginizin sınırlarının ne olduğunu söyleyebilmek için idealarımızın çıkış noktası üzerinde çalışmamız gerektiğini belirtmektedir." O Descartes'in aksine, doğuştan gelen doğruluk düşüncesini reddeder ve insan zihninin başlangıçtaki halini boş bir levha, "Tabula rasa", olarak nitelendirir. Bu zihin hiçbir ideaya sahip olmayan beyaz bir kağıt gibidir. Bütün bilgilerimiz deneyimlerimizden kaynaklandığı için bu boş levhaya çizilen bütün çizgiler deneyli çizilmiş demektir (Hume, 1969: 121).

Locke'a göre nedensel ilişki fikri de deneyden kazanılır. Locke herhangi bir basit veya karmaşık düşünceyi üreteni genel olarak neden, üretileni de etki diye nitelendirir (Locke, 1992: 72). Bizler neden ve etkiye dair düşüncelerimizi gözlemlemiş olduğumuz tikel şeylerden, niteliklerden ve özlerden başlayarak kazanırız. Mesela basit bir düşünce olarak akışkanlığın belli bir ısı derecesinde balmumunda uygulanmasında ortaya çıktığını gözlemlediğimiz zaman, basit ısı düşüncesinde, balmumundaki akışkanlık ile olan ilişkide,

ısıyı onun nedeni, akışkanlığı ise ısıнын etkisi olarak isimlendiririz. Benzer şekilde, “Odunun bir, karmaşık düşüncenin ateşin uygulanması yoluyla bir başka „karmaşık düşünce’ye, küle döndüğünü gözleyerek kül ile ilişki içinde ateşi neden ve külü ise etki olarak adlandırırız.

Nedensellik, düşünceler arasında bir ilişkidir, bu sebeple zihinsel bir yapı arzeder. Bu yapının gerçek temeli ise güçtür. Locke’a göre buradaki güçten kasıt, özlerin diğer özleri etkileyerek bizde düşünceler üretmesidir. Güç düşüncesi Locke tarafından “Basit bir düşünce” olarak kabul edilerek “Aktif” ve “Pasif” olmak üzere ikiye ayrılır. Bu durumda ise sorulması en gerekli soru “Aktif güç ve nedensel etkinlik düşüncemizin kaynağı nedir?” sorusudur. Locke bu soruya Hume’unda sıklıkla başvurduğu bilardo topu örneği ile karşılık vermektedir. Locke’a göre hareket halindeki bir topun durağan bir topa vurup onu hareket ettirdiğini gördüğümüzde, ilk topta herhangi bir aktif gücü gözlemleyemeyiz. Algıladığımız şey sadece topun başkasından kazandığı hareketi diğerine iletmesidir. Bu ise cisimde hareket eden aktif gücün oldukça muğlak bir düşüncesini vermektedir. Burada algılanan hareket olmayıp sadece bir aktarımın gözlemlenmesidir. Locke kendince neden ve etki düşüncelerimizi, nedensel etkinlik veya aktif güç düşüncesinin deneysel temellerini kendini tatmin edecek kadar ortaya koyduğu düşüncesindedir. Ancak Copleston’a göre nedensel ilişkiye dair Locke gerçek bir analiz ortaya koyamamıştır (Locke, 1992: 82).

B. George Berkeley’de Nedensellik

Locke’tan sonra İngiliz Aydınlanma geleneğinin ikinci filozofu olan Berkeley zorunlu nedensel ilişkiyi reddetme hususunda Hume’un öncüsü sayılabilir. Ancak o da Locke gibi insanın bilgiye dair uğraşında, insan zihnine güven duymaktadır. Bilgisizliğimizin insanî bilme melekelerimizin sınırlılığından olduğunu düşünmek yanlıştır. İnsanî bilme melekelerinin doğru kullanımı ve doğru ilkelerden yapılan çıkarımlar bilgi ihtiyacımızı karşılar. Ona göre insanın bildiği şeyler duyu algısına dayanır. Bu algılama doğrudan doğruya yapılmakla beraber zihinsel bir çıkarsamayı içermemektedir. Bu yüzden algılanan sonuçlar ve görünüşlerden, nedenler ya da vesileler çıkarmak tamamen aklın işidir. Düşünce (idea) bakımından Hume’u önceleyen Berkeley, zorunlu nedensel anlayışı reddetme hususunda da onu öncelemektedir. Berkeley mekanik bir kozalite anlayışını açıklayamayacağı nedeniyle reddetmektedir. Ayrıca o düşünce

tarihinde nedensellik teriminin mekanik bir zorunluluğu gösterdiğine dair algının yanlış olduğu kanaatindedir (Copleston, 1991: 43).

Berkeley'e göre tabiat düzeni bir fenomenler ve düşünceler sistemidir. Fakat burada fenomenlerin varlığının nedeni ya da nedenlerinin bilgisi için bilim adamına ihtiyaç yoktur. Berkeley'in nedensellik açısından ortaya koymaya çalıştığı şey, algılanabilir şeylerle ilgili eylemlerdeki nedensel ilişkinin empirist ve fenomenalist bir analizini ortaya koymaya çalışmaktır. Berkeley'in deyiimiyle (Copleston, 1991: 244):

“B'nin düzenli bir şekilde A'yı takip etmesinde, A'nın verildiğinde B'nin onu takip etmesi ve A'nın yokluğunda B'nin meydana gelmemesi durumunda A'yı neden, B'yi de etki olarak isimlendiririz.”

Nedensel ilişkiyi bu şekilde ortaya koyan Berkeley devamında A'nın etkin olarak B'nin üretimine katılmadığını söyleyerek bir yanlış anlaşılmayı da peşinen ortadan kaldırır. Ona göre Tanrı ikincinin birinciyi izlemesini irade etmiştir; yani düşünceler arasındaki ilişki neden-etki ilişkisini imlememektedir. Fakat bu sadece işaretin işaretlenen şeyle ilişkisini göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında görüptemas ettiğim ateş acımın nedeni değil ama beni bu hususta önceden uyaran bir işarettir. Berkeley'in deyiimiyle (Berkeley, 1996: 93):

“İdealar arasındaki bağlantının neden-etki bağlantısını değil de, ancak bir im ya da gösterge ile gösterilen arasındaki bağlantıyı içerdiği olacak. Gördüğüm ateş, ona yaklaştığımda canımı yakan acının nedeni değil, beni bu acıya karşı önceden uyaran bir imdir. Yine, işittiğim ses şu ya da bu devinimin ya da çevredeki cisimlerin çarpışmasının etkisi değil, bunların göstergesidir.”

Berkeley dünyanın işleyişine Tanrısal müdahalenin yanlış yorumlanmasına karşı uyararak, algılanabilen şeylerdeki nedensellik ilişkilerinde iki unsurun olduğuna işaret eder. Bunlardan birincisi olan deneysel unsura göre gözlemlediğimiz tüm düzenli bir ardışıklıktır. İkincisi ise metafizik unsurdur, buna göre, A, B'nin Tanrı tarafından ortaya konan bir ön işarettir ve bütün bir tabiat sistemi bir işaretler sistemidir; görsel bir dille zihnimizde Tanrı'dan söz etmektedirler. Ama Berkeley, Tanrı'nın tabiattaki tüm olaylara dolaysız bir şekilde müdahale etmesine de Şiddetle karşı çıkar. Zira böyle bir kabulde tüm

günah ve yanlışın sorumlusu da Tanrı olacaktır. Burada dikkat edilmesi gereken şey tabiatla karşımıza çıkan cisimsel nedenlerin olmadığı, bunların bir sanı olduğu Şeklinde bir yargıya ulaşma tehlikesidir. Zira Berkeley'e göre, yukarıda belirtildiği gibi, Tanrı'nın dolaysız bir fâil neden olarak kabul edilmesinden dolayı böyle bir yargıya varabilme ihtimali vardır (Berkeley, 1996: 146). Ama böyle bir çıkarım yanlıştır. Zira: "Sonuçta, doğadaki olay ve oluşlar basit, pasif ve edilgen olup, onlara yakıştırılan gerçek nedensellik veya eyleyenlik durumları kişinin zihnindeki yanlış bir kurgu, deney veya gözlemlerindeki yanılsamadan başka bir şey değildir." Aslında Berkeley'in ortaya koyduğu nedensellik görüşü bazı yönlerden Hume'a öncülük ederken, diğer bazı yönlerden de Gazali'ye benzemektedir. Olgular arasında gözlemlediğimiz nedenselliğin zorunluluğu imlemediği, algılanan şeyin sadece düzenli bir ardışıklık olduğu hususunda Hume'u öncelerken, nedensel ilişkinin zorunsuzluğu, ardışıklık düşüncesi ve Tanrı'nın iradesine vurgu yapan metafiziksel açıklamalarla Gazali'yi anımsatmaktadır (Copleston, 1991: 122).

3.2. Hume Epistemolojisinde Nedensellik

Biz bu bölümde Hume'un bilgi anlayışını daha çok nedensellik bağlamında özetlemeye çalışacağız. Bu yüzden bölümü filozofun bilgi anlayışının temel unsurlarını barındıran şu dört başlık altında inceleyeceğiz:

- (1) İzlenimler ve idealar.
- (2) İdea ilişkileri ve olgular.
- (3) Bilgi, şüphe ve ihtimal.
- (4) İnanç, alışkanlık ve tecrübe.

Hume'un nedenselliği yadsıması onun mensubu olduğu İngiliz deneyci geleneği çerçevesinde anlaşılabilir. Hume'dan önce Locke bizim, ideaların kesin bilgisine, kanıtlayıcı Tanrı bilgisine ve dış dünyanın bilgisine sahip olabileceğimizi göstermişti. Bunun yanında Berkeley maddi bir dünyanın varlığına karşı çıkarak bilgimizi idea ilişkileri ve tinsel oluşumlarla sınırlamıştı. Hume ise, bilginin kaynağı hususunda deneyci teoriyi ve esse-percipi (var olmak=algılanmak) şeklindeki Berkeley'ci anlayışı kabul eder ve bunları mantıksal sonuçlarına götürmeye çalışır." (Açıkgöz, 2003: 126).

Hume'un bilgi problemi bakımından uğraştığı problemlerin başında, bilginin çıkış noktası ve doğasına dair sorunlar bulunmaktadır: Bilginin kaynağı nedir? Bilgiye nasıl sahip olabiliriz? Bilginin kapsam ve sınırları ne olmalıdır? Nedenselliğin bilgi açısından anlam ve önemi nedir? Onun bu sorulara verdiği cevaplar deneyci bir epistemoloji çerçevesinde verilmiştir. Hume'un nedenselliği iki şey arasında böyle bir bağlantıya erişmemizin epistemolojik olarak imkânsız oluşuna dayandırır. Ona göre tabiatta zorunlu bir nedensellik anlayışını bulmak, buna dair bir bilgi üretmek imkânsızdır. Bizlerin dış dünyaya bakarken edindiğimiz bilgiler izlenimlerimize dayanmaktadır; dış dünyaya dair bilgimizde algılarımızın ötesine geçip, ona doğrudan erişme gibi bir olanağımız yoktur.

Çünkü Hume, “Deneylerimizi olabildiğince izleyerek ve en yalın, en küçük nedenlerden çıkan bütün etkileri açıklayarak bütün ilkelerimizi olabildiğince evrensel kılmaya çalışmamız gerekse de, deneyin ötesine” geçemeyeceğimizi belirtir. Ona göre, bir kimse insan doğasının nihai niteliklerini keşfettiğini iddia etse bile, böyle bir varsayım fazla iddialı ve hayali olduğundan hemen reddedilmelidir. Öncelikle yapılması gereken buradaki karmaşayı izah etmektir. Hume'a göre bu durumda yapabileceğimiz en doğru iş “insanın anlama yetisinin doğal yapısına ciddi bir soruşturma ile girmek, gücünün ve yeteneklerinin kesin bir analizi ile onun böyle belirsiz ve karışık konulara hiç uygun olmadığını göstermektir. Sonradan hep rahat yaşamak için bu yorgunluğa katlanmamız; sahte ve yozlaşmış olanı yok etmek için sahici metafiziği özenle geliştirmemiz gerekir. (Hume, 1974: 230).

A. İzlenimler Ve İdealar

Hume zihnimizde bulunan algılarımızı iki türlü tasnife tabi tutar: (1) güçlü ve zayıflık bakımından, (2) basitlik ve karmaşıklık bakımından. İnsan geçmiş duygu ve heyecanları üzerinde düşündüğü zaman görecektir ki, düşüncelerimiz bunları uygun bir şekilde kopya etmiştir. Fakat düşüncelerin bunları yansıtırken kullandığı renkler zamanla ilk algı renkleriyle karşılaştırıldığında silik ve sönük kalacaklardır. Bunun böyle olduğunu anlamak içinde ne ince bir seçme gücüne ne de bir metafizik güce ihtiyaç yoktur. Buradaki birinci tasnife göre, zihnimiz algıları güçlülük ya da canlılıklarına göre iki sınıfa ya da türe ayırır. Bunlardan daha az güçlü ve daha az canlı olanlar düşünceler ya da idealar olarak adlandırılırken, daha güçlü ve canlı olanlar ise izlenimler (impressions) olarak adlandırılır. İzlenimler düşünce ve idealardan farklı olarak daha canlı tüm algılarımızı kapsamaktadır.

Yani tüm işittiğimiz, gördüğümüz, hissettiğimiz, sevdiğimiz veya nefret ettiğimiz, arzuladığımız veya istediğimiz andaki algılarımızdır. İzlenimler, daha az canlı algılar olan ve yukarıda sayılan duyum ve hareketler hakkında düşünüldüğünde farkına varılan düşünce ve idealardan ayrılmaktadırlar. Bu ayrımın karşımıza çıkan en önemli nokta izlenimlerin daha canlı ve güçlü olması, düşüncelerin ise daha sönük ve zayıf olmasıdır. Hume'un deyimiyle tekli bir nesnenin düşüncesini herhangi bir yolda değiştirdiğimiz zaman, yalnızca kuvvet ve canlılığını artırabilir veya azaltabiliriz (Hume, 1974: 13).

İlk bakışta insan, düşüncelerimizin sınırsız olduğunu zannedebilir. Aslında daha yakından incelendiğinde onların ne kadar dar sınırlar içinde kaldığını ve hatta zihnin yaratıcılık yeteneğiyle, duyu ve tecrübenin verdiği malzemeleri kendi kabiliyet ve potansiyeline göre birleştirerek, yerlerini değiştirerek, büyültüp ve küçültmekten başka bir şey yapmadığı anlaşılabilecektir. Mesela altın bir dağ düşündüğümüzde zihnimiz ilk olarak daha önceden sahip olduğu altın ve dağ idealarını birleştirecektir. Ona göre bir fikir yürütecektir (Hume 2007: 46).

Hume ideaların izlenimlere dayandığı ve onlardan kaynaklandığına dair iki kanıt sunar. Bunlardan birincisini şudur: Bütün karmaşık düşünce veya idealarımız, daha basit idealara indirgenebilir. İlk bakışta bazı karmaşık ideaların basit idealara indirgenebileceği Şüpheyile karşılanırsa da bunun yapılabilir olduğunu belirtir. Mesela “Sonsuz derecede akıllı, bilge ve iyi bir varlık olarak tanrı ideası, kendi zihnimizin işlemleri üzerinde düşünmemizden ve iyilik ile bilgelik özelliklerini sınırsızca büyütmemizden çıkar.”⁴⁵⁶ Soruşturmayı ilerlettığımızda görürüz ki, her basit idea da kendisine benzer izlenimlerden kopya edilmiştir. İdeaların izlenimlerden türediğini göstermek için Hume'un ikinci kanıtı, duyu organları kusurlu olan birinin organ aracılığıyla edinilen izlenime tekabül eden ideaların da bundan etkileneceği şeklindedir. Hume'un ifadesiyle (Hume, 1997: 86);

“Organ sakatlığından dolayı bir kimse herhangi bir duyum türünde duyarlı değilse, her zaman, bu duyumların karşıtıları olan idealar konusunda da o kadar az duyarlı olduğunu görürüz. Kör bir kimse renklere, sağır olan da seslere ilişkin hiçbir fikre ulaşamaz. Yetersiz olan duyusunu ona yeniden kazandırın, duyumlarına bu yeni yolu açmakla, aynı zamanda idealara da bir yol açmış olursunuz ve o, bu objeleri tanımakta güçlük çekmez.”

İdeaların karşılıkları olan izlenimlerden bağımsız bir şekilde ortaya çıkıp çıkmama hususu Hume tarafından tamamıyla imkânsız da görülmemiştir. Ona göre bu imkânı destekleyecek bazı çelişik fenomenler bulunabilir. Mesela gözle edinilen renk ideaları ile kulaktan gelen ses idealarının gerçekte birbirlerinden farklı, aynı zamanda da benzer oldukları kolayca kabul edilebilir. Hume bunu şu örnekle açıklamaya çalışır: “Mesela öyle bir kimse düşünelim ki, otuz yıl görme duyusunu kullanmış olsun ve hiç görmediği, söz gelişi, belirli bir mavi tonunun dışında, her türlü rengi mükemmel derecede tanısin. O tanımadığı tonun dışında mavi rengi bütün farklı tonları, koyudan açığa doğru önünde dizildiğinde açıktır ki, o kimse, tanımadığı tonun olması gereken yerde bir boşluk algılayacaktır ve o yerde yan yana duran tonlar arasında, diğerlerinde olduğundan daha geniş bir aralık olduğunu görecektir. Şimdi sorarım size: O kimsenin hayal gücü ile bu eksikliği gidermesi ve bu belirli tonun ideasını kendi kendine çıkarması mümkün müdür?

Hume zihindeki algılara dair ikinci tasnifi basitlik (yalınlık) veya karmaşıklık bakımındandır. Bu ayrım aslında hem izlenimlerimize hem de idealarımıza uygulanabilir. Buna göre, basit (yalın) algılar yada izlenimler ve düşünceler ne ayrım ne de ayrılma kabul eden türdendirler. Karmaşık olanlar ise bunların aksine bölümle ayrılabilirler. Mesela, “Tikel bir renk, tat ve kokunun tümünün de bu elmada birleşmiş nitelikler olmasına karşın, aynı olmadıklarını, ama en azından birbirlerinden ayırt edilebilir olduklarını algılamak kolaydır (Hume, 1969: 14).

Hume’un burada örnek olarak ortaya koyduğu görme ile ilgili hiçbir kavrama ulaşamayan kör adam örneği Thomas Reid (ö.1796) tarafından şiddetle eleştirilmiş ve bu hususta Hume’un yanlışlığı ifade edilmiştir. Zira Reid’e göre kör doğan bir insan zamanla görülebilir dünya ile ilgili bilgilere yavaş yavaş sahip olabilir. Hume “Basit” ve “Karmaşık” ayrımını yapmaktaki amacı “Bütün düşünce ve izlenimlerimiz benzerdir” şeklindeki genel kanıyı sınırlandırmaktır. Zira zihin ilk görüşte algıladığı izlenimler ile ona dair düşüncelerimizin her zaman benzer olduğu fikrini yürütebilmektedir. Bu belki basit düşünceler için geçerli sayılabilse de karmaşık düşünceler açısından her zaman geçerli olmamaktadır. Hume’a göre karmaşık düşüncelerimizden birçoğu hiçbir zaman onlara karşılık gelen izlenimleri olmadığı ve karmaşık izlenimlerimizden de birçoğunun hiçbir zaman düşüncelerle tam olarak eşleşmediklerini gördüğünü ifade eder. Bu durum tıpkı kişinin, kaldırımları altından, duvarları yakuttan yeni bir Kudüs’ü hayal etmesine benzer.

Kişi gerçi böyle bir Şehri görmemiştir ancak bildiği başka bir Şehri görmüştür. Ama bu görme onun bütün bir Şehrin sokak ve evlerine kadar varacak düzeyde eksiksiz ve doğru bir şekilde o Şehri temsil edecek düşünceyi oluşturabilmesi mümkün müdür? sorusuna kadar gider. Hume'a göre sonuçta, karmaşık izlenim ve düşüncelerimiz arasında büyük bir benzerliğin olduğunu kabul edebiliriz ama bunların tam olarak birbirine karşılık geldiklerine dair genel bir kuralı ortaya koyma imkânı yoktur. Buna karşılık Hume, bütün irdelemelerinden sonra tüm yalın düşünce ve izlenimlerin birbirine benzer olduklarını kabul eder. Zira ona göre, tüm yalın düşüncelerimizin ortaya çıkışlarında kendilerine karşılık gelen ve tam olarak temsil ettikleri yalın izlenimlerden türemektedirler (Hume, 1969: 16).

Sonuç olarak diyebiliriz ki, bilginizin temeli olan zihin algılarımız Hume'a göre iki tür ayrıma tâbîdir: Güçlülük ve canlılıklarına göre zihin algılarımız, izlenimler ve idealar ya da düşünceler diye adlandırılır. Daha güçlü ve canlı olan izlenimlerimiz tüm algılarımızı kapsamaktadır. İdealarımız ise, daha az güçlü ve daha az canlı olan algılarımızdır. Hume'un diğer ayrımı ise yalın ve karmaşık algılarımız üzerinedir. İnsan genellikle algılamalarında düşünce ve izlenimlerimizin hep birbirine benzemiş gibi hisseder. Hume bunun böyle olmadığını göstermek için yalın ve karmaşık ayrımını yapmaktadır. Ona göre yalın olan algılarımız açısından baktığımızda izlenimlerimiz ve ona dair düşüncelerimizin benzer olduğu fikrini yürütebiliriz. Ancak aynı akıl yürütmeyi karmaşık algılarımız için söylememiz mümkün değildir.

B. İdea İlişkileri Ve Olgular

İnsan aklının ve soruşturmasının temelinde olan idea ilişkileri ve olgulara dair ayrımın ortaya konmasında bellek (hafıza) ve imgelem (hayalgücü) yetilerinin önemi büyüktür. Hume'a göre bu iki yetimiz oluşturmuş olduğumuz tüm kavramlarda etkin bir şekilde rol almaktadır. Bellek, kavramları zihnin onları aldığı zamanki gibi bozmadan saklarken, imgelem ise bu düzeni istediğimiz zaman değiştirebilmemize olanak veren yeteneğimiz konumundadır. Zihnimizin farklı düşünceleri ya da ideaları arasında bir bağlantı ilkesi vardır ve onların belleğe ya da imgeleme gelişlerinin belli bir yöntem ve düzen içinde gerçekleşir. Bu yüzden ciddi düşünme ve konuşmalarımız da idealarımızın düzenli yoluna ya da zincirine uymayan bir düşünce hemen fark edilir ve uzaklaştırılır. İşte

bu yüzden insan aklının veya soruşturmasının belli bir düzen içinde gerçekleşmesi gerekmektedir.

Bu düzen Hume tarafından “İdea ilişkileri” ve “Olgu sorunları” olarak ikiye ayrılır. İnsan soruşturmasını yaptığı tüm objelerde doğal olarak bu iki ayrıma dikkat etmiştir. Buna göre, geometri, cebir, aritmetik bilimlerde kullanılan sezgi ya da kanıtlama yoluyla ifade edilen şey, idea ilişkilerine dair ayrımdır. Bu ayrımda “Üç kere beş otuzun yarısıdır”, “Hipotenüs ’ün karesi iki kenarın karelerinin toplamına eşittir” Şeklinde ifade edilen önermelerle, evrende var olan herhangi bir şeye dayanmadan, sadece düşüncenin işlemeyle ortaya konabilmektedir. İdea ilişkileri olarak adlandırdığımız bu ayrıma göre doğada hiçbir zaman bir daire ya da üçgen olmadığı halde ilk defa Euklides tarafından kanıtlanan hakikatler kesinliklerini ve apaçıklığını sonsuza kadar sürdürecektir (Denkel, 1996: 19).

İdea ilişkilerinden farklı olarak ikinci ayrımımız olan olgu sorunları aynı şekilde kesinliğe ve doğruluğa sahip değildir. Zira bunlar her ne kadar doğruluğuna dair elimizde veri bulunsa da yine de idea ilişkilerindeki içyapıya sahip olamazlar. Çünkü her hâlükârda her bir olgu sorunu için tam tersini de düşünmek mümkün olabilmektedir. Zira bu durumu zihnimiz aynı kolaylıkla ve sanki gerçeğe uygunmuşçasına kabul etmede zorlanmaz. Bu tıpkı Şuna benzer: “Yarın güneş doğmayacak” dediğimizde, bu “Yarın güneş doğacak” önermesinden daha az anlaşılır olmadığı gibi, olumlama durumunda da daha fazla çelişkiyi içermez. Zira bu durumun yanlışlığını kanıtlamak boşuna bir uğraştır. Çünkü kanıtlama yoluyla yanlışlığı gösterilebilseydi bu durumda bir çelişkiyi barındırması ve zihin tarafından hiçbir zaman seçik bir şekilde kavranamaması gerekirdi (Hume, 1960: 33).

Hume bütün akıl yürütmelerimizi iki kısma ayırmıştır. Bunlardan birincisi, “tanıtlayıcı” veya “idea ilişkileri” hakkındaki akıl yürütmelerimizdir. İkincisi ise, “olgu sorunları” ve “var oluş hakkındaki” akıl yürütmelerdir. Bu akıl yürütmelerinin yanında Hume’un varlıklardaki ilişkileri ve oluşan olgusal problemleri irdilemede kullandığı üç tür çağrışım ya da bağlantı ilkesinden bahsetmektedir. Olgu problemlerinde karşılaştığımız muğlaklık bu bağlantı ilişkileri çerçevesinde tartışılmaktadır. Bunlar, “benzerlik”, “zamanda ve yerde (mekanda) yakınlık” ve “Neden ya da etki”dir. “Bu üç ilke, düşüncelerimizi birbirine bağlayan ve bütün insan soyunda az veya çok görülen, düzenli

düşünme veya karşılıklı konuşma zincirini ortaya çıkaran biricik bağlardır. Hume'un Enquiry'de ortaya koyduğu bu üç çağrışım ilkesi Treatise'de bahsi geçen "Yedi felsefi ilişki" içinde sayılır. Ancak nedensellik konusunda bizim daha sık referans yapacağımız bu üç ilişkidir (Hume, 1997: 22).

Hume'a göre bu üç çağrışım ilkesi temelde idealarımızı birbirine bağlamaya yaramaktadır. Mesela bir resmin düşüncelerimizi aslına götürmesinde benzerlik çağrışımını, bir binanın bir dairesinden bahsedildiğinde diğer daireler hakkında belli bir fikre sahip olup soruşturma ve konuşmaya başladığımızda zaman ve mekanda bitişiklik/yakınlık ilişkisinden yararlanırız. Bunun yanında bir yarayı düşündüğümüzde gayrı ihtiyârî onu takip eden acıyı düşünürüz ki bu da neden-etki çağrışımının bir sonucudur. Bu üç çağrışım ilkesini bu şekilde ortaya koyduktan sonra idea ilişkileri ve olgu problemleri ayrımındaki olgu bölümüne döndüğümüzde görmekteyiz ki, yapılan akıl yürütmelerin hepsi "Neden-etki" ilişkisine dayanıyor gözükmektedir. Hume bu ilişkiyi şu şekilde izah eder (Hume, 1997: 18):

"Sadece bu ilişki yoluyla bellek ve duyularımızın tanıklığının ötesine gidebiliriz. Birisine, önünde olmayan bir olgu sorununa, söz gelişi, bir arkadaşının Şehir dışında ya da Fransa'da olduğuna neden inandığını sorarsanız size bir sebep gösterir ve bu sebep de bir başka olgu olur; söz gelişi, arkadaşından aldığı bir mektup ya da onun daha önceki akarlarının veya verdiği sözlerin bilgisi... Issız bir adada bir saat ya da başka bir makine bulan birisi, o adada daha önce insanların bulunmuş olduğu sonucuna varır. Olgular hakkındaki bütün akıl yürütmelerimiz aynı yapıdadır. Ve her defasında ortada olan olgu ve ondan çıkarılan diğer olgu arasında bir bağ varsayılmaktadır. Bunları birbirine bağlayacak bir şey olmasaydı, çıkarım tümüyle temelsiz olurdu. Karanlıkta konuşan [gelen] bir ses işitmemiz, bize orada bir kişinin olduğunu belirtir: Neden? Çünkü konuşma insanın doğal yapısının bir etkisidir ve ona sıkı sıkıya bağlıdır."

Hume'a göre her birinin kendince işlevi olan bu üç çağrışım ilkesinden "Neden-etki" ilişkisi en önemlisidir. Neden-etki ilişkisi bize duyularımızın ötesinde izlenebilecek ve görmediğimiz veya duyumsamadığımız var oluşlar ve nesneler hakkında bilgi verecek yegâne şeydir. Nedensellik irdelemesine başvurmak kaçınılmazdır; zira nedensellik olmadan o şeyin kökenine inmek mümkün olmamaktadır. Bu üç çağrışım ilkesinde nedensellikten sonra "Benzerlik" ve "Zaman ve mekânda yakınlık/bitişiklik ilkesi" de

önemlidir. İdealara canlılık kazandırmada benzerlikten faydalanırız. Benzerliğin yanına yakınlığı da katarak deneylerimizin gücünü artırabiliriz. Benzerlik algılarımızdaki değişmez birliktelikleri yani birincilerin diğerlerinin nedeni olduğuna inanmamızın kanıtıdır ve aynı şekilde izlenimlerin önselliği, düşüncelerimizin izlenimlerimize değil ama izlenimlerimizin düşüncelerimize neden olduğunun kanıtı durumundadır. Bu üç çağrışım ilkesi düşüncenin oluşumu açısından birbirini tamamlayan cüzler gibidir. Hume bunu Şöyle izah eder (Hume, 1969: 65):

“Neden ve etkinin yanı sıra andırım ve bitişiklik gibi iki ilişkinin de düşüncenin çağrışım ilkeleri olarak ve imgelemi bir düşünceden bir başkasına iletmeye yetenekli olarak görülmesi gerekir. Yine belirttim ki, bu ilişkilerden herhangi biri tarafından bağlanan iki nesneden biri dolaysızca belleğin ya da duyuların önünde bulunduğu zaman, yalnızca anlık çağrışım ilkesi aracılığıyla onun bağlanaşığına iletmekle kalmaz, ama o ilkenin ve bulunan izleniminin birleşik işlemi yoluyla benzer olarak onu ek bir kuvvet ve dirilikte kavrar.”

Sonuç olarak diyebiliriz ki, bütün akıl yürütme ve soruşturmalarımızın temelinde şu ikili ayrım bulunmaktadır: Akıl yürütmelerimiz ya idea ilişkileri hakkında ya da olgu meseleleri hakkındadır. İdea ilişkilerine dair akıl yürütmelerimiz tanıtlayıcı ve sonuç bakımından kesinlik ifade ederler. Bu tıpkı bir üçgenin iç açılarının 180 derece olmasındaki gibidir. Olgu meselelerine dair akıl yürütmelerimiz ise var oluş hakkındaki yargılarımıza dayandığından kesin bir tanıtlamayı imlememektedir. Bu durum tıpkı “Yarın güneş doğacak” veya “Yarın güneş doğmayacak” önermelerinin anlaşılma bakımından aynı olumlamayı içermesi ve bunlardan birini tamamen akli düzlemde yanlış lamaya çalışmanın boşuna olması gibidir.

Hume idea ve olgu ayrımından başka bunları anlamlandırma açısından üç çağrışım ilkesinden de bahseder. Bunlar nedensellik düşüncemizi karakterize eden “Benzerlik”, “Zamanda ve mekanda yakınlık” ve “Neden-etki düşüncesi” dir. şu bir gerçektir ki, nedensellik düşüncesi nesneler arasındaki bir ilişkiden türemiş olması gerekir. Ama bunun nasıl olduğu incelenip ortaya konulması gereken bir problemdir. Bu üç çağrışım ilkesi babında düşünüldüğünde ilk olarak neden-etkinin nesneler nezdinde bitişik ve devamlı beraber olduğunu görürüz. Bu bitişiklik çoğu zaman sanki nedensel bir zincir varmış gibi algılanır. Bu her gün gözlemlediğimiz bir gerçekliğin tespiti. Ayer’in de dediği gibi,

Hume'un yapmış olduğu idea ilişkileri ve olgu meseleleri ayrımı kesinlikle çok yerinde bir bölümlenme olup, deneyci epistemolojinin en önemli öğelerindendir (Ayer, 1984: 31).

C. Bilgi, Şüphe Ve İhtimal

Önceki iki bölümde, insan zihninin algılarının “İzlenimler” ve “İdealar” olarak ayrılmasını ve insan aklının bunlara dair soruşturmasında bunları kesinlik ve bilgi değeri açısından soruşturarak İdea ilişkileri” ve “Olgu meseleleri” ayırımına gittiğini gördük. Bu kısımda bilginin oluşumuna, Şüphe ve ihtimalin buna olan katkısına değineceğiz.

“Analoji”, “Tecrübe” ve “Gözlem” insanın bilgisel faaliyetinde vazgeçemeyeceği üç önemli yapı taşıdır. İnsan bu üçüyle elde ettiğı bilgilerle şu an ve gelecek hakkındaki yargılarını oluşturmaktadır. Bunun oluşturulduğu yer ise, insanın zihnidir. Hume’a göre zihin bir şeyin nicelik ya da nitelikten her birinin derecelerinin tam bir kavramını oluşturmada onlara dair bir kavramı da oluşturmaz. Hume bu durum için üç tür akıl yürütme geliştirir:

(1) Biz bütün nesnelerin farklı ve ayrılabilir olduğunu, bu ayrılmanın ise ancak düşünce ve imgelem tarafından yapıldığını gözlemliyoruz.

(2) Hem nicelik hem de nitelik derecelerinde belirlenmiş olmaksızın hiçbir nesne duylara görünemez, başka bir deyişle hiçbir izlenim zihnimize sunulamaz.

(3) Doğada gözlemlediğimiz her şey bireyseldir. Mesela buna göre, kenarları ve açılarının tam bir oranı olmaksızın bir üçgeni olgusal varlığını varsaymanın bütünüyle saçma olduğu, felsefenin kabul ettiği genel bir ilkedir.

Bu yüzden bir şey olguda ya da olgusalılıkta saçma olursa düşünce açısından da saçma olmaktadır. Zira açık seçik bir şekilde düşüncesini oluşturabildiğimiz şey saçma ve olanaksız olarak nitelendirilemez.

Hume’a göre bir nesnenin düşüncesini oluşturmak ile bir düşünce oluşturmak aslında aynı şeydir. Çünkü düşüncenin bir nesne ile bağlantısı, nesnenin kendisinden hiçbir işaret veya karakter taşımadığı harici bir adlandırmadır (Hume, 1969: 18). Yalın izlenimlerimizin kendilerine karşılık gelen düşünceleri öncelediği ve bu genel kabulün çok

nadir bozulduğu görüldükten sonra insanın incelemelerinde çok dikkatli olması gerekmektedir. Bu noktada Hume, insan zihninin algılarının ilk ürünü olan izlenimleri ayrı bir bölümlendirmeye tâbi tutar. Hume’a göre izlenimler, “Duyum” ve “Derin düşünme” izlenimleri olarak ikiye ayrılmalıdır. Duyum izlenimleri ruhta bilinmeyen nedenlerden kökensel olarak doğarken, derin düşünme izlenimleri ise düşüncelerimizden çıkmaktadır. İnsanın algılama sürecinin bir ifadesi olan “duyum” ve “Derin düşünme” izlenimlerinin gelişimini Hume şu şekilde ifade etmektedir (Hume, 1960: 41):

“Bir izlenim ilkin duyulara çarpar ve sıcaklık ya da soğukluk, susuzluk ya da açlık şu ya da bu tür haz ya da acı duymamıza yol açar. Bu izlenimin anlık tarafından alınan bir eşlemi vardır ki, izlenim sona erdikten sonra kalır ve buna bir düşünce deriz. Bu haz ya da acı düşüncesi ruha geri döndüğünde, yeni istek ve isteksizlik, umut ve korku izlenimleri üretir ki, bunlara haklı olarak derin düşünme izlenimleri denebilir, çünkü ondan türemişlerdir. Bunlar yine bellek ve imgelem tarafından eşlemlenirler ve düşünceler olurlar, bunlar da belki kendi paylarına başka izlenim ve düşünceler doğururlar. Öyle ki derin-düşünme izlenimleri yalnızca onlara karşılık düşen düşüncelere önseldirler; ama duyumunkilere sonsaldırlar ve onlardan türerler.”

Ayer’in de belirttiği gibi deneysel olan hiçbir genel önerme, mantıksal olarak kesin doğrulukta olamaz. Ortaya konan önerme ne kadar olumlu olursa olsun yine de onun çürütülebilme imkânı her zaman için vardır. Zira bilgide yenilenme ancak bu imkân sayesinde devam edebilir. Bu noktadan baktığımızda Hume’un bilgiye dair yaklaşımlarında onun Şüpheci tavrıyla karşılaşırız. İhtimal’de bu tavrın doğal sonuçlarından biri durumundadır. Gerek bilgisel açıdan gerekse nedensel açıdan tabiatta karşılaştığımız düzenlilik bizde, geleceğinde geçmiş gibi olacağına dair bir inanç, bir kanı oluşturur. Bu inanç ne nesnel, ne aklî ne de mantıkî bir zorunluluktur. Bizim bu inanca olan güvenimiz aslında nedensellik kavramına olan inancımıza bağlıdır. Ancak başlangıçta hiçbir akıl yürütmeye neden ve etki ideasına ulaşamayacaktır. Zira bütün doğal işlerin yapıcıları olan belirli güçler hiçbir zaman duyulara gelmezler ve belirli bir durumda bir olay sadece öbüründen önce gerçekleşiyor diye birinin “Neden” diğeri de “Etki” olarak adlandırılması akla uygun değildir. Bunların oluşumlarının rastgele ve gelişigüzel bir araya gelebilme ihtimalleri olabilir. Birinin ortaya çıkmasından diğeri de çıkacağı anlamını varsaymak doğru olmayabilir (Ayer, 1984: 36). Şüpheci tavrın genellikle kendisine hakim olduğu Hume, yine de bazı vakıaların tespitini de yapmaktadır. Bir anlamda tabî âlemde

her şey ihtimal dahilindedir. Ancak durum rastlantı ihtimalinde nasılsa, nedenler ihtimalinde de öyledir.

D. İnanç, Alışkanlık Ve Tecrübe

Bu bölümde nedensellik düşüncesinin bilgisel alt yapısını oluşturan inanç, alışkanlık ve tecrübe kavramlarını inceleyeceğiz. Zira insan zihninin algılama ve yorumla süreci sonrasında nedensellik fikrine erişmesini bu üç kavramla açıklamaktayız. Şu bir gerçektir ki, eşya hakkındaki bilgi ve kanıtlamalarımızın temelinde neden-etki ilişkisi bulunmaktadır. Bu ilişkinin ise tecrübe ile bilindiği kabul edilir. Deneysel olarak ortaya koyduğumuz tüm sonuçlarda “Geleceğin geçmiş gibi olacağı” Şeklindeki kabul karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir kabulün ispatlanmaya çalışılması demek, bir çemberin fâsid dairesinde dönerek zaten bilinen Alışkanlık ve Tecrübe kavramları zaman zaman birbirine karıştırılan iki kavramdır. Bizim burada alışkanlıktan kastımız Hume’un kullandığı “Custom”, “Habit” kelimelerinin ifadesi olan alışkanlıktır. Bu kavram ayrıca tezimizin birinci bölümünde Gazali’nin kullanmış olduğu âdet kavramına karşılık gelebilecek en yakın kavramdır. Tecrübe ise deneyim manasında kullandığımız “Experience” kelimesinin karşılığı olarak alınmıştır. Bu bahsi geçen üç kavramdan en önemlileri kuşkusuz nedensellik ilkesinin oluşmasında büyük katkıları olan alışkanlık ve tecrübedir (Hume, 1997: 43).

Hem nedensellik düşüncesinin temelinde hem de geleceğin geçmişe benzeyeceği varsayımının altında tecrübe yatmaktadır. Hume’un deyimiyle, tecrübe insan hayatının büyük bir kılavuzudur. Ona göre deli ya da aptal olanlar dışında tecrübenin önemini kimse yadsımaz. Gerçekte, tecrübeden çıkan bütün kanıtlamalar doğal nesneler arasında keşfettiğimiz ve bizi, böyle nesnelerden çıktığını gördüğümüz etkilere benzer etkiler beklemeğe götüren benzerliğe dayanır. Tecrübe sayesinde insan benzer gözüken nedenlerden ancak benzer etkiler beklemektedir. Bu da bizi, başta değindiğimiz, tecrübeden yapılan bütün çıkarımların temelinde, geleceğin geçmişe benzeyeceği ve benzer güçlerin duysal niteliklere bağlı olduğu kabulüne götürür. Ancak kabul edilmelidir ki tecrübeden çıkacak hiçbir kanıtlama geçmişin geleceğe olan bu benzerliğini ispat edemez. Zaten bu kanıtlamaların kendisi benzerlik kavramı üzerine kuruludur (Hume, 1997: 33).

Yanan mumun ateşine dokunan çocuk çektiği acıyla bir daha bir muma yaklaşmamaya dikkat edecek ve her zaman benzer nedenlerde benzer sonuçları bekleyecektir.⁴⁹⁸ Ancak nedensellik ilkesi tecrübeden meşru olarak çıkarılamaz. Tecrübeden hareketle bizi nedensellik veya iki şey arasında bir nedensel ilişkinin varlığı fikrine götüren alışkanlıktır. Alışkanlık ve tecrübe birbirini tamamlayan iki önemli kavramdır. Hume bu durumu Şöyle izah eder (Hume, 1997: 34):

“Bir kişi düşünelim ki, çok tecrübe edinmiş ve benzer nesne ya da olayların hep birbirine bağlı olduklarını gözleyecek kadar uzun bir süre dünyada yaşamış olsun. Bu tecrübenin sonucu ne olur? Bir nesnenin ortaya çıkışından hemen öbürünün var oluşunu çıkarsar. Ama tüm tecrübesiyle, nesnenin öteki nesneyi ortaya çıkarmasındaki gizli gücün bir ideası ya da bilgisini gene de edinmemiştir; ne de onu bu çıkarsamayı yapmağa götüren, herhangi bir akıl yürütme sürecidir. Fakat yine de kendini bu çıkarımı yapmağa mecbur hisseder ve bu işlemde anlama yetisinin bir yeri olmadığını görse de, yine aynı düşünce yolunu izleyecektir. Bu kişinin böyle bir sonucu oluşturmasını belirleyen bir başka ilke vardır. Bu ilke alışkanlık veya huydur.”

Alışkanlık ya da huy kavramlarının içeriğine geçmeden önce onların oluşumundaki zihni süreçte önemli bir rol oynayan bellek ve imgelemi tekrar hatırlamamız gerekmektedir. Tecrübe ve alışkanlığın oluşmasını sağlayan izlenimlerimizin yinelenmesi tamamen bellek ve imgeleme bağlıdır. Burada belleğin düşünceleri imgelemde daha canlı ve güçlüdür. Bellek hayal gücüne oranla nesneler hakkında daha çok bilgiye sahiptir. Bu yüzden herhangi bir geçmiş bir olayı anımsadığımızda, onun düşüncesinin zihnimiz üzerinde zorlayıcı bir etkisi vardır. Bunun yanında imgelemin algılaması daha zayıf ve güçsüz olduğundan zihinde uzun süre kararlı ve düzenli bir şekilde saklanamaz. Kişinin düşünme faaliyetinde imgelem bir düşünceden kolayca ona benzeyen bir başkasına geçebilir. Yalnızca bu bağ bile imgelem için yeterli olabilecek bir bağ ve çağrışım ilkesidir (Hume, 1997: 39).

Tecrübe gibi insan hayatının yüce kılavuzlarından biri olan alışkanlık, Hume’a göre tecrübeye verilmişleri bir anlamda yorumlamamızı, tek tek örnekleri genelleştirmemizi sağlar. Örneğin; ısı-alev, ağırlık-katılık gibi iki nesnenin sürekli bir arada bulunmasından, birinin ortaya çıkmasıyla diğerrinin de çıkacağını beklememizin nedeni sadece alışkanlıktır. Bu kabul Hume’a göre her zaman için doğru olmasa da binlerce gözlemin ifadesi olarak

kurulmuş bir hipotez olması bakımından önemlidir. Mesela akıl bir daire üzerinden çıkaracağı sonuçlarla evrendeki bütün daireler hakkında ortaya koyacağı sonuçların aynı olabileceği gibi, bir insanın bir cismin diğer cisme çarpmasıyla harekete geçtiğini bir kez gözlemlemesiyle, bütün cisimlerin de benzer bir darbe ile hareket edeceği sonucunu çıkaramaz. İnsanın yüce kılavuzu olan alışkanlık sayesinde edindiğimiz tecrübeler bizim için yararlı bir hale dönüşmekte ve geleceğin geçmiş gibi olacağı kabulü meydana getirmektedir. Alışkanlık ve tecrübenin yer almadığı bir algılamada insan tamamen bilgisizdir. Hume'a göre alışlagelmiş teorilerin aksine bunun basit bir sonucu vardır. Harici varlıklar ve onların ilişkilerine dair geçmişteki tecrübemizin gelecekte de tekrarını bekleriz. Oysa bunlar düşünce ve anlamaya dayanmaktan çok bir tür doğal içgüdü eseridir (Hume: 1997: 40).

Burada zihin algıladığı nesneler arasında bir benzerliği gözlediği zaman nicelik ve nitelik derecelerindeki ayrım ya da farklılıklara bakmaksızın bütününe birden aynı adı vermektedir. Zihin bu tür bir alışkanlık kazandığından o adın işitilmesiyle o nesnelerden birinin düşüncesi dirilmekte ve imgelem ona dair koşulları ve orantıları düşünmeye başlamaktadır. Zihnimiz böylece ancak alışkanlığın verdiği vesileyle beraber başka bireysel düşünceleri üretmeye başlayacaktır. Ancak zihnin bu üretiminde yalnızca bir bireyin düşüncesini oluşturmakla yetinmez. Kendine kendi anlamını kavratılabilmek için, genel terim yoluyla bunu başarmaya çalışır (Baç, 2002: 5).

Doğalarında tikel ve sayılarında sonlu düşünceler ancak ve ancak alışkanlık yoluyla bir genellemeye kavuşurlar. Bu ise ancak alışkanlık yoluyla sonsuz sayıda başka düşünceyi kapsayabilir. Hume'un da belirttiği gibi: Anlığın açıkça kavradığı her şeyin olanaklı bir var oluş düşüncesini kapsadığı, ya da başka bir deyişle imgelediğimiz hiçbir şeyin saltık olarak olanaksız olmadığı metafizikte yerleşik bir düzgündür. Altın bir dağ düşüncesini oluşturabilir ve bundan böyle bir dağın edimsel olarak var olabileceği varsısını çıkarabiliriz. Bir vadi olmaksızın bir dağın hiçbir düşüncesini oluşturamayız ve buna göre onu olanaksız olarak görürüz (Hume, 1960: 72).

Tecrübe ve alışkanlığın yanında neden bilgisinin oluşmasında önemli olan diğer bir kavram inançtır. Hume'a göre: İnanç bir objenin –hayal gücünün yalnız başına hiçbir zaman ulaşamayacağı- daha renkli, canlı, güçlü, sağlam, dengeli bir şekilde kavranmasıdır. Felsefî açıdan bakıldığında inanç zihinde duyulan ve yargı gücünün idealarını imgelemin

varsayımlarından ayıran bir şeydir. İnancın idealara ağırlık vermesiyle o idea daha önemli ve etkili olarak zihinde güçlenir ve nihayetinde zihin onları eylemlerinin yöneticisi haline getirir.

Hume'a göre inanç onayladığımız kavram ile onaylamadığımız arasında belli bir ayırım getirmelidir. Belli bir ilkeye ulaşınca dek, düşüncelerimizi yüzlerce kez değiştirebilir, birbirine katabilir, ayırabiliriz. Gerçekte nihaî ilkeye ulaşana dek hiçbir görüşümüz yoktur. Bu görüşün oluşmasında inanç ek bir kuvvet ve canlılık kaynağıdır. Buna göre inanç, en doğru izlenim ile ilişkili ya da çağrışımlı bir canlı düşünce olarak ta tanımlanabilir. İnancın, düşüncenin oluşmasında sadece ona kuvvet ve canlılık katar. Hume'a göre akıl hiçbir zaman herhangi bir nesnenin diğer birini imlediği hususunda asla bizi tatmin etmez. Çünkü bir izlenimden bir başkasının düşünce veya inancına geçtiğimizde bunu sağlayan akıl değil de daha çok alışkanlık ya da başka bir çağrışım ilkesidir. Ancak inanç basit bir düşünceden daha fazla bir şeydir. "Bir düşünceyi oluşturmanın tikel bir yoludur ve aynı düşünce ancak kuvvet ve dirilik derecelerindeki bir değişme yoluyla değişebileceği için, bütününde şu çıkar ki, inanç önceki tanıma göre, var olan bir izlenim ile bir ilişki tarafından üretilen diri bir düşüncedir (Hume, 1997: 109).

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Hume'a göre nedensellik düşüncesi tecrübe alışkanlık ve inancın ortak eseridir. Bilgisel açıdan nedensellik düşüncesinin oluşmasında bu üç kavram zaman zaman ayrı ama çoğunlukla beraber bir şekilde nedensellik düşüncesinin oluşumuna katkıda bulunmaktadır. Mesela ateşe kuru bir odun atıldığını düşündüğümüzde, bu odunun ateşi söndüreceğini değil, attıracağını düşünürüz; zihnimiz bize bunun böyle olacağını söyler. Ancak Hume'a göre düşüncemizin nedenden etkiye geçişinin kaynağı aklımız değildir. Bu geçişin kaynağı tümüyle alışkanlıklarımız ve tecrübelerimizdir. Bizler ancak tecrübe yoluyla bir nesnenin varlığını diğer bir tanesinden çıkarsayabiliriz. Tecrübemizle görürüz ki, bir nesnenin bir türünün var oluşuna dair yinelenen örneklerini görür ve anımsarız. Ayrıca bunun yanında başka bir nesneler türünün bireyleri daima bunlara eşlik etmiş ve onlarla düzenli bitişiklik ve ardışıklık ilişkisine girmişlerdir. Bu durum alev denilen nesneyi gördüğümüzde kendiliğinden sıcaklık denen algılama türünü anımsamamıza benzer. Bu durumda bunlardan birini neden olarak isimlendirirken diğerini de etki olarak isimlendir, birinin varlığını diğerinden çıkarsarız. Ancak burada böyle bir yargıya ulaşırken şu önemli husus göz ardı edilmemelidir: Bizlere tikel neden ve etkilerin birlikteliğini öğreten tüm durumlar, yani hem nedenler hem de

etkiler duyularımız tarafından algılanmış ve anımsanmıştır. Ancak onlarla ilgili bir düşüncemizi ortaya koyduğumuz tüm durumlarda bilinmelidir ki, yalnızca birinin algılanması veya anımsanması söz konusudur ve öteki ise geçmiş deneyimlerime uygun şekilde ortaya çıkmaktadır (Hume, 1974: 120).

3.3. Hume Ontolojisinde Nedensellik

Kuşkusuz Hume'a dair görüşü ortaya koyan çoğu düşünür ve filozofun nedensellik ilişkisine dair en önemli itirazı, nedenselliğin mantıksal bir zorunluluğu dini düşüncesine yer vermedik. Bu konuda filozofun yazmış olduğu müstakil eserleri bulunmaktadır.

Hume'un Treatise'de ortaya koyduğu ve tüm felsefi sistemine hakim olan genel yargısına göre, nedenin zorunluluğu için üretilmiş bütün tanıtılamalar bir aldatmaca ve safsatadan başka bir şey değildir. Ancak Hume'u oldukça katı kabul edilen böyle bir yargıya ulaştıran süreç nedir? Bir filozof olarak Hume'un da ortaya koyduğu gibi felsefe tarihinde nedene dair ileri sürülmüş en önemli yargı "Var olmaya başlayan her şeyin, var oluşunun bir nedeni olduğu"dur. Bu genel bir kural gibi tarih boyunca çoğunluk tarafından kabul edilmiştir. Bu kural öylesine kabul edilip yerleşmiştir ki, bu hususta herhangi bir tanıt verilmeksizin ya da istenmeksizin tüm zihinsel süreçlerde sorgusuzca kabul edilmiştir. Peki nedir bu yargının böyle sorgusuzca kabul edilmesinin nedeni? Hume'un deyimiyle nedensellik, sezgi üzerine kurulu olan, dudaklarda yadsınabilen ama gerçekte insanın yüreğinde kuşku duymasının olanaksız olduğu bir kural, yargı olarak kabul edilir. Bilgisel açıdan önceki bölümde de gördüğümüz gibi bu ilkede sezgisel kesinliğe dair bir belirti de yoktur. Bunun nedeninin mutlak şekilde ortaya konması gerekmektedir. Hume'a göre bu kesinlik, düşüncelerin karşılaştırılmasından ve düşünceler aynı kaldığı sürece değişmez olan ilişkilerin keşfedilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Keşfedilen bu ilişkiler ise Hume'un nedensellik yadsıması boyunca devamlı kullandığı, "Benzerlik", "Sayıda ve nicelikte orantılar", "Niteliğin dereceleri" ve "Aykırılık"tır. O'na göre bunlardan hiçbirisi "Başlangıcı olan her bir varlığın bir nedeni olmalıdır" yargısını ortaya koymaz (Hume, 1969: 131).

Nedene dair ortaya atılan diğer bir akıl yürütmede şudur: "Nedensiz üretilmiş herhangi bir şey, yokluktan (hiçbir şeyden) üretilmiştir". Başka bir deyişle yokluk onun nedenidir. Ama hiçbir yokluk asla neden olamaz. Hume nedenin varlığına olan itirazı

etkinin nedene duyduğu ihtiyaçta da yapmaktadır. Ona göre, “Her etkinin bir nedeni olmalıdır. Çünkü her bir etki, nedenini önceden varsaymıştır ve etki nedenle bağlantılı göreceli bir terimdir”, Şeklindeki bir iddia da aynı şekilde gayrı ciddi bir iddiadır. Nedensellik yadsıması sırasında dış dünyaya dair algı hususundaki yargıları bu denli sert olan Hume, bazı çağdaşlarınca Şüpheli bir tavır sergilediğinden dolayı eleştirilmiştir. Ama Hume’u böyle davranmaya iten nedenleri anlayabilmek için Passmore’un ortaya koyduğu çocuk örneğini anımsamak faydalı olacaktır. Mesela anne ve babasının kendisine oynaması için daima pamuktan yapılmış oyuncaklar verdiği zeki bir çocuğu düşünelim. Bu oyuncaklar sık sık karyolasından düşmekte ve duyulması çok zor sesler çıkarmaktadırlar. Bir gün amcası bu çocuğa lastik bir top hediye eder. Topu alan çocuk onu bütün yönleriyle inceler ve nihayetinde topu yere düşürür. Bütün incelemelerine rağmen bu çocuk topun diğer oyuncaklardan farklı olarak yumuşak ve sessiz düşme yerine, sıçrayacağı ve daha fazla ses çıkaracağını önceden bilme imkânı yoktur. Salt inceleme yoluyla kişinin tecrübesi olmadığı şeylerde hüküm çıkarması mümkün değildir. Bu Hume’un nedenselliğe dair çıkardığı ilk sonuçlardandır.

Şimdi de çocuğun amcası yönünden düşündüğümüzde, yere düşen topu gören amca önceki tecrübelerine dayanarak topun zıplayacağını bilir. Peki neden top zıpladı diye bir soru sorduğumuzda, tecrübenin verdiği güvenle, çünkü yeğenim topu düşürdü der. Daha mantıksal bir açıklama istendiğinde lastik topların zıplama gücü olduğundan bahsetmesi muhtemeldir. Peki bu örnekte Hume’un özellikle üzerinde durduğu ve reddettiği şey olan zorunlu bağlantı nerededir? Bu soruya karşılık, “Topun yere düşmesiyle sıçraması arasında zorunlu bir bağ vardır” cevabı amca tarafından verilebilir (Hume, 1969: 131). Hume açısından baktığımızda bundan sonra sorulması gereken soru, amcanın yeğenden farklı olarak, “Yere düşen top zıplar” Şeklinde ifade edilen yargıya ulaşmasını sağlayan nedir? Hume buna, “Neden”, “Güç”, “Zorunlu bağlantı” gibi kavramlarla cevap verir. Bu kavramlar da nihayetinde tecrübeye dayanmaktadır. Hume’un işaret ettiği ve bu örnekte karşımıza çıkan şey ise, çocuğun olayı bir kez gözlemleyerek yargıda bulunacak tecrübeyi kazanmamış olmasıdır. Çocuktan farklı olarak amca böyle bir tecrübeye sahiptir ve onu bu yargıya götürecek, “Neden”, “Güç” ve “Zorunlu bağlantı” kavramlarını da edinmiştir.

3.4. Hume’da Nedenselliğin İzlenimi ve Sorgusu

3.4.1. Bitişiklik ardışıklık ilkeleri bağlamında (Neden-Etki)

David Hume “Neden-etki” ilişkisini temellendirmeye yönelik argümanları ciddi bir eleştiriye tabi tutarak bu ilişkiyi yadsımıştır. Hume’un özellikle Treatise’in birinci ve üçüncü bölümlerinde, Abstract’ında ve Enquiry’nin genelinde karşılaştığımız nedensellik irdelemesi onun dogmatizmden kurtarılmış bir felsefe ortaya koyma çabasının en önemli sonuçlarından biridir. Neden-etki düşüncesine ulaştıran bilgisel arkaplanı ilk bölümde görmüştük. Bu bölümde özellikle bu ilişkinin ne şekilde ortaya çıktığı ve Hume’u nedensellik yadsımasına götüren neden-etki ilişkisine dair ortaya koyduğu iki farklı tanımın ne anlama geldiğini tartışmaya çalışacağız.

Neden-etki ilişkisine dair bilğimiz hiçbir zaman apriori bir akıl yürütmenin ürünü değildir. Daha önce de belirtildiği gibi bir insan ne kadar zeki ve yetenekli olsa da önüne konan yeni bir nesne hakkında yaptığı araştırmada, ona dair neden ve etki düşüncesini ortaya koyma imkânı yoktur. Daha önce çocuk örneği ile anlattığımız bu durum, Hume’da özellikle, “Adem” ve “Bilardo topu” gibi örneklerle ortaya konmaya çalışılır. Bu örneklerle kısaca bakacak olursak nedenselliğe dair hiçbir apriori bilgimizin olmadığı daha açık bir şekilde ortaya çıkacaktır. Adem’in başından beri aklî kabiliyetlerinin tam olduğunu farz etsek dahi, suyun akıcılığı ve saydamlığından boğucu olduğunu, ya da ateşin ışık ve ısısından yakıcı olabildiğini çıkarsaması mümkün değildir. Zira hiçbir nesne, duyularımıza sunulan nitelikleriyle, kendisini ortaya koyan nedenleri ve bundan doğacak etkileri vermez. Aklımızın tecrübemizin yardımı olmaksızın böyle bir sonuç çıkarması mümkün değildir. İşte bu yüzden Hume, nedenselliğe dair olan bilgimizi apriori saymayıp, gözlemlediğimiz belirli nesnelerin daima bir arada olmasından kaynaklanan tecrübemize dayandırmaktadır (Hume, 1826: 25).

İnsan zihinsel olarak etkileri, tecrübemiz olmaksızın aklî bir süreç sonucunda bulabileceğini hayal etmeye yatkındır. Bu durumun ifadesi olarak Hume’un kullandığı diğer bir örnek “Bilardo topu” örneğidir. Bu dünyaya gelen insanoğlunun birbirine çarpan iki top hakkında, birinin çapmasıyla diğerinin hareket edeceğini kesin bir şekilde bilmesi mümkün müdür? Masada bulunan bilardo toplarından birinin diğerine doğru hızlıca hareket ettiğini düşünelim. O top bir süre sonra ikincisine çarpacak ve bu çarpanın etkisiyle

diğer topta hareket kazanacaktır. Birinci topun ikincisine çarpmasıyla diğerinin hareket etmesi arasında hiçbir aralık yoktur. Yani her iki top çarpışma anında zamansal ve mekansal olarak bitişiktirler.

Bu nedenlerin işlemesi için ortaya konan en önemli kurallardan biridir. Birinci top ikincisini öcelelemektedir. Bu da nedenselliğin diğer bir koşuludur. Bu örnekte nedenselliğin iki önemli unsuru belirlenmiştir; bunlar, “Nedenin etkiyi öcelemesi” ve “Zaman ve mekanda bitişiklik ilişkisidir. Peki ama neden-etki arasındaki en önemli ilişkilerden olan “Değişmez birliktelik” koşulunu nasıl sağlamaktayız? Bunu da aynı türden başka topları benzer bir durumda deneğimizi düşünelim. Bu denememizin böyle çıkması ve benzer koşullarda benzer sonuçları görmemiz, neden etki arasında var olduğuna inandığımız değişmez birliktelik kavramının zihnimizde oluşmasını sağlar. Ama Hume’un bu örnekte ve diğer örneklerde ortaya koyduğu en önemli sonuç, Şartların aynı olduğu durumlarda birinci topun ikinciye çarpıp onu hareket ettirmesinden öte bir şey değildir.

Bu hususta her ne kadar fikir yürütüp uğraşsak ta ulaşacağımız sonuç budur. Hume’a göre zihnimiz bu hususta en dakik inceleme ve yoklamalarını yapsa da nedenden etkiyi çıkarsayamaz. Çünkü neden farklı, etki farklıdır. Bundan dolayı nedenin içinden etkinin çıkarılması gibi bir durum hiçbir zaman söz konusu değildir. Bu açıdan ikinci topun hareketi birincisinden tamamen farklıdır. Zira birinci topun ikincisine çarpacağını apriori olarak bilemeyeceğimiz gibi ilk etapta bu çarpışmanın bir tesadüf olduğunu ve rastgele gerçekleştiğini düşünmek zorundayız (Hume, 1826: 26).

Bu açıdan baktığımızda diğer örnekte karşılaştığımız Adem figürünün, apriori olarak birinci bilardo topunun ikinciye çarpmasından onun da hareket kazanacağını düşünmesi imkânsızdır. Buradan varacağımız sonuç, insanın olgu sorunlarına dair ortaya çıkardığı genellemelerin yapısı “Neden-etki” düşüncesine dayanmaktadır. Neden-etki düşüncesi ise temelini tecrübeden alır. Alışkanlığın doğal bir sonucu olan tecrübenin daha ötesine gidilmesi hususunda Hume, insanoğlunun aciz olduğunu belirterek bu hususta agnostik bir tavır takınmaktadır (Hume, 1996: 31).

Var oluşa dair bütün kanıtlamalarımızın neden-etki düşüncesine dayandığı ve bunun da tecrübenin sonucu olduğu görüldükten sonra, Şöyle bir sonuç ortaya konabilir mi? Deney ve tecrübeden edindiğimiz bilgilere, göre gelecekte geçmiş gibi olacaktır.

Böyle bir kabul bizi nerelere götürmektedir? Belli bir nesnenin her zaman belli bir etkiyi ortaya koyduğunu gören insanın benzer nesnelerin benzer etkilerinin de böyle olacağını öngörmektedir. Böylece o kişi tecrübesine güvenerek, onun verdiği güvenle tecrübeyi gelecek yargılarınının da ölçüsü yapmış durumdadır. Hume böyle bir sonucun totolojiden başka bir şey olmadığını ve nedensellik yadsımasının da amaçlarından birinin bu totolojiyi ortadan kaldırmak olduğunu söyler.

Ayer'in de değindiği gibi, Hume'un tüm eleştirilere rağmen, nedensellik irdelemesi analitik bir yapı arz etmektedir. İki olay arasındaki nedensel bağın sorgulanması, nedensel bir sorgulamadır. Bu sorgulama onun yadsınmasının yanında tanımının da ortaya konmasını sağlamıştır. Ayer'in de işaret ettiği gibi, nedensellik bağlantısı mantıksal değildir; çünkü bu bağlantı iç çelişkiye düşülmeden yadsınabilmektedir. Dolayısıyla nedensellik yasaları dediğimiz şey ise analitik olarak üretilemez. Son olarak denilebilir ki, nedenselliğe dair görüşlerimiz tikel olayların gözlemlenmesi sonucu ortaya konamaz (Ayer, 1984: 39).

Ayer'in işaret etmiş olduğu analitik yapının ortaya konması için Hume'un nedensellik tanımlarına bakmak gerekmektedir. Hume gerek Treatise'de, gerek Enquiry'de ve gerekse Abstracta iki farklı "Neden-etki" (nedensellik) tanımlaması ortaya koymuştur. Onun yadsıdığı bir meselede neden böyle bir tutum içine girdiği, Hume hakkında görüş ortaya koyan kişilerce her zaman tartışılmıştır. Hatta bu durum bazılarınca, Hume'un aslında bu tanımlara bağlı olarak iki farklı nedensellik anlayışının olduğu, bunlardan birinin olumlu (pozitif), diğerinin ise olumsuz (negatif) olarak adlandırılması gerektiği söylenmiştir. Diğer bir açıdan ise, bu iki tanımdan birincisinin objektif diğerinin ise subjektif olduğu görüşü serdedilmiştir (Ayer, 1984: 41).

Hume bu tanımlardan birincisini felsefi, ikincisini ise doğal ilişki diye isimlendirir. Bu tanımların itiraza açık olduğunun farkında olan Hume, yine de onların en iyi tanımlar olduğu kanısındadır. Ancak yine de bu tanımları kabul etmeyenlerin daha iyisini ortaya koymaları gereğine de işaret eder. Hume'u bu tanımları yapmaya götüren süreç aslında şu şekilde gelişmektedir: Nesneye dair ilk irdelemede bulunan ilk şey birincinin ikinciye "Önsel" ve "Bitişik" olduğudur. Bu durum çeşitli örnekler aracılığıyla genişletildiğinde ise, benzer nesnelerin daima benzer "Bitişiklik" ve "Ardışıklık" ilişkisi içinde olduğu görülür. "Bitişiklik" ve "Ardışıklık"ın yanında "Değişmez birliktelikle beraber, hayal gücümüz bir

nesne düşüncesinden diğerine geçebilmekte ve bunu da alışkanlığın verdiği güçle yapabilmektedir (Hume, 1997: 174).

Hume Enquiry’de ortaya koyduğu bu iki tanımı izah için “Titreşen tel” örneğini verir. Bu örneğe göre, bir telin titreşimi demek, belirli bir sesin nedeni demektir. Bununla kastedilen ya (1) bu titreşimi bu sesin izlediği ve bütün benzer titreşimlerin aynı şekilde benzer seslerce izlendiğidir anlamına gelir. Ya da (2) bu titreşimi bu sesin izlediği ve birinin belirmesiyle beraber zihnin duyularımızdan önce davranarak, hemen ötekisinin düşüncesini oluşturduğudur. Hume’a göre neden-etki düşüncesi bu iki tanımla ortaya konabilir. Neden-etki ilişkisini belirtmede başka bir seçenek yoktur. Ancak dikkat edilmesi gereken Şudur ki, yapılan bu tanımlardan birincisinde felsefî sürece vurgu yapılırken, ikincisinde zihinsel süreç vurgulanmıştır (Hume, 1997: 63).

Hume’un Treatise ve Enquiry’de ifade ettiği bu tanımları bir araya getirirsek birinci tanım için Şunları söyleyebiliriz: Neden öyle bir nesnedir ki, (a) Diğer bir nesneyi mekansal ve zamansal olarak öncelemektedir. (b) Kendisine benzeyen, aynı türden, tüm diğer nesneler daha önce A’da anılan diğer nesnenin benzerleriyle yine A’daki gibi “Mekansal ve zamansal öncelik” ilişkisi içinde bulunurlar. Treatise ve Enquiry’deki birinci tanım için yaptığımız bu birleştirmeyi ikinci tanım için yapmak çok kolay değildir. Çünkü ifadesel zorlukları vardır. Ancak sonuçta ikinci tanımın zihinsel bir sürece işaret ettiğini bilerek ikinci tanım da şu şekilde özetlenebilir: Neden şu koşulları sağlayan bir nesnedir ki, (a) Bir neden başka bir nesneyi önceleyen ve bitişik olan bir nesnedir. (b) Aradaki bitişiklik ilişkisi öyledir ki, birinin düşüncesiyle zihin diğerinin canlı bir düşüncesini oluşturabilir (Baç, 2002: 14).

Treatise’deki bu tanımla Enquiry’deki tanım aslında aynı şeyi ifade etmekle beraber ikinci şıktaki durum şu şekilde ortaya konabilir: Nedenin zihinde belirmesiyle beraber insan, düşüncesini diğer nesneye yönlendirir. Bu tanımlar arasında dikkat edilmesi gereken en önemli nokta ikinci tanımın birincisinden farklı olarak zihinde yarattığı etkiden söz ediyor olmasıdır. Bu tanımlara bakan birisinin hangisinin Hume tarafından tercih edildiğine karar vermesi zordur (Baç, 2002: 20).

Strawson’a göre her iki tanımda ciddi şekilde eksiklikler barındırmaktadır. Onun için bu tanımlara mükemmel nitelemesi yapamayız. Bu hususa işaret eden Baç, bu tanımlar

hakkında dört tane yaklaşımın olabileceğinden bahsetmiştir. Bunlara göre, (a) Hume'un yapmış olduğu birinci tanım temel tanımdır. (b) Asıl tercih edilen tanım ikincisidir. (c) Hem birinci hem de ikinci tanımlar temel tanımlardır. (d) Ne birinci tanım ne de ikinci tanım tam bir tanım değildir (Baç, 2002: 21).

Bu sınıflandırmada özellikle birinci tanımın Hume'un gerçek tanımı olduğunu Robinson savunmuştur. Robinson'a göre anlamın kapsamı açısından da nesne kapsamı açısından da bu iki tanım birbirine benzememektedir. İkinci tanımda bahsedilen doğal ilişki durumu ne tanımlamaya ne de onun felsefi analizine uygun bir yaklaşımdır. Zira bu durum halihazırda zaten kabul edilmiş bir varsayımı göstermektedir. Hume insana dair bir bilim kurarken kendisine Newton'u örnek almıştı ama nedensellik yadsımasında, Newton'un doğanın anlayışında ortaya koyduğu mekanik anlayışını kendi analogilerinde asla kullanmamıştı. Zira Hume'un temel argümanı zaten mekanikliğin reddi üzerine kurulmuştur. Robinson'a göre Hume'un birinci neden-etki ilişkisine dair tanımı, iki şey arasında meydana gelen genel bir düzenin ifadesidir. İkinci tanımdan farkı, onun insan zihnindeki idealara dair ilişkilerden bağımsız olmasıdır. Robinson'a göre ikinci tanımda neden-etki ilişkisine dair tabîî bir ilişkiden söz etmek mümkün değildir (Robinson, 1966: 99).

Başta da belirttiğimiz gibi Robinson'a göre tercih edilmesi gereken tanım birincisidir ve bu iki tanım asla eşitlenemez. Robinson'a göre ikinci tanıma göre Şöyle bir durum ortaya koymaktadır: $A \rightarrow B$ 'ye neden olması durumunda, $A \rightarrow B$ 'yi öncelemekte ve ona bitişik olmaktadır. Ayrıca A ideası B ideasıyla ilişkilidir. İkinci tanıma göre A'nın B'ye neden olması demek A'nın B'ye bitişik ve onu öncelemesi demektir. Ayrıca her A'ya benzer nesnenin B'ye benzer nesneyi öncelemesi ve bitişik olması demektir. Bu tanımın doğru olduğu yerde diğer ikinci tanımın yanlış olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.

Baç'a göre Robinson'un ortaya koyduğu Hume'un düzenli ardışıklık yorumu, onun nedensellik düşüncesinin de özünü oluşturmaktadır. Bu ardışıklık gözlemlenmesi olanaksız olan bir zorunluluktan öte zihinlerden bağımsız nesneler arasında gerçekleşen ve sürekli tekrarlanan bir ardışıklık durumudur. Birinci tanımı önceleyip ondaki ardışıklık ilkesine vurgu yapan diğer bir düşünür ise Ducasse'dir. Ducasse göre ikinci tanımda ifade edilen zihin için bir zorunlu bağlantı durumu yoktur. Yalnızca sürekli tekrarlanan ardışıklıklar vardır. Bu nedenle Hume'un birinci tanımı temel tanımdır (Baç, 2002: 25).

İkinci yaklaşım Hume'un ikinci tanımını esas tanım olarak kabul eder. Yukarıda da gördüğümüz gibi Hume'un birinci tanımına vurgu yapanların temel argümanları ardışıklık kavramına dayanmaktadır. Ama Hume'un koca bir nedensellik düşüncesinin salt bir ardışıklık düşüncesiyle izah edilmesi mümkün müdür? Böyle bir kabulle nedenselliği oluşturan en önemli unsurlardan biri olan zorunlu bağlantı düşüncesini nereye oturtacağız? Böyle kategorik bir yaklaşım çözümden çok aslında problem meydana getirmektedir. Gerçi Hume'un ikinci tanımı ne kadar okunursa okunsun kelime olarak zorunluluk fikrini bize vermiyor ancak zihinsel sürecin sonucunda varacağımız tek nokta da zaten burasıdır. Çünkü birçok düşünürün de işaret ettiği gibi Hume'un tanımlarında zorunluluk deyiimi hiç geçmemektedir.⁵⁵⁹ Ancak "Mekansal yakınlık" ve "Zamansal ardışıklık" düşüncesinin nedensellik kuramını açıklamak için yeterli olduğunu söylemek Hume açısından mümkün değildir. Zira Hume görüşünü açıkladığı birçok yerde nesneleri birbirine bağlayan ilişkiden bahsederken "Zorunlu bağlantı" kavramını kullanmaktadır. Bu ise düşüncelerin oluşmasında diğer ikisinden daha büyük bir önem taşımaktadır (Robinson, 1966: 54).

Hume'un neden-etki tanımlarına dair üçüncü yaklaşım ise her iki tanımın da asıl olduğudur. Beacuhamp, Rosenberg, Richards ve Baç gibi düşünürler daha çok bu üçüncü yaklaşımı benimsemektedirler. Bu yaklaşımı benimseyen düşünürlerin görüşlerini özetlemek gerekirse şöyle bir tabloyla karşılaşmaktayız: Birinci tanımda nedenin etkiyi öncelemesini ve ardışıklık ilişkisi görmekte, ikinci tanımla ise zihinsel bir süreçle izah edilmeye çalışılan "Zorunluluk" kavramıyla karşılaşmaktayız; Thilly'nin de ifade ettiği gibi, nedenin etkiyi izlemesi ve birinin görünümüyle diğerinin düşüncesinin oluşması Şeklindeki tanım çoğu metafizikçi tarafından yeterli görülmemiştir. Bu yüzden nedenin etkiyi üretmesini sağlayacak gizli bir güç ya da kuvvetin olduğu düşünülmüştür. Buna da neden ve etki arasında var olduğu farz edilen "Zorunlu bağlantı" düşüncesiyle ulaşılmaktadır. Eğer bu "Zorunlu bağlantı" gücünü elde edebilirsek, deneyim olmadan da bir anlamda etkiye ulaşabilir ve tümevarımsal bir sonuç ortaya koyabiliriz.

Hume'un her iki tanımı da benimsediğini savunanlara göre bu iki tanım birbirinden farklı gözükmese de aslında birbirini tamamlayan bir bütün oluşturmaktadır. Bu görüş daha isabetli gözükmektedir. Zira Hume'un neden iki farklı tanım yaptığının izahı ancak bu yaklaşımla ortaya konabilir. Richards, Robinson'un birinci tanımın Hume'un asıl tanımı olduğu hakkındaki görüşüne karşı çıkarken onun düzenli ardışıklık hususunda ortaya koyduğu görüşüne katılmaktadır. Ama bunun nedensellik açısından tam bir tanım olduğu

hususunda ondan farklı düşünmektedir. Richards bu yüzden Robinson'un bu tanımların aynı nesneyi tanımlayan aynı tanımlar olarak kabul edilemez görüşüne itiraz eder. Ona göre birinci tanım kadar ikincisi de doğrudur ve birbirlerini tamamlamaktadırlar. Birinci tanımda ifade edilen önceleme ve ardışıklık durumu felsefî ilişki olarak ifade edilmiştir. Ancak ikinci tanımda ortaya konan nedenin zihinde etkiyi imlemesi durumu zorunlu bağlantının oluşmasına ve nedenselliğin tamamlanmasına yardımcı olmaktadır. Richard'a göre Robinson'un aksine ikinci tanımında gerçek bir tanım olduğu ortaya çıkmaktadır (Richard, 1965: 60).

Beauchamp ve Rosenberg de bu iki tanım arasındaki farklılığa işaret etmişlerdir. Onlara göre bu iki tanımdan birinin Hume'un gerçek tanımı olduğunu söyleyip diğerini yadsımak doğru değildir. Zira her iki tanımda farklı bir işleve hizmet etmektedirler. Birinci tanımla ortaya konan ardışıklık durumuyla gözlemlenen düzenliliğin felsefî bir analizi ortaya konurken, ikinci tanımla ise bu düzenliliğin zihinde nasıl oluştuğuna işaret edilmektedir. Beauchamp ve Rosenberg, Hume'un ikinci tanımında aslında ifade olarak zorunluluk kavramını kullanmadığını ama anlam olarak onun kastedildiğini ifade etmektedirler. Onlara göre “Zorunluluk” kavramı insan zihni tarafından ortaya konmaktadır. Aslında ilk bakışta çelişki gibi gözükse de bu farklı “Neden-etki” tanımı irdelendiğinde, Baş'ın da işaret ettiği ve Beauchamp ve Rosenberg'in de ortaya koyduğu gibi, zorunluluğun dışarıda bırakılmasıyla sahip olduğumuz nedensellik algısı açıklanamazdır. Ancak bahsi geçen bu zorunluluk nesnel dünyanın bir ürünü değil, zihnimizin bir ürünüdür. Bu açıdan Hume'un bu iki tanımından sadece birinin temel alınması mümkün değildir (Richard, 1965: 63).

Neden-etki'nin tanımlarına dair son yaklaşım ise, her iki tanımın da gerçek bir tanım olmadığı görüşüdür. Baş'ın bu konuya yaklaşımı her iki tanımın doğruluğundan çok, ortaya konan şeyin tanım olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı hususudur. Baş'a göre birinci ve ikinci tanımın geleneksel anlamda tanım olup olmama hususu yoruma açık bir noktadır. Kendisi yapılan bu dörtlü ayrıştırmada Richards, Rosenberg ve Beauchamp'ın başını çektiği üçüncü yaklaşımı benimsemekle beraber bu dördüncü yaklaşımında bir doğruluk payı olduğu görüşündedir.

Dördüncü yaklaşımı benimseyen Hume yorumcularının başında kuşkusuz Barry Stroud gelmektedir. Stroud'a göre Hume'un ikinci tanımından ortaya çıkan zorunlu

bağlantı düşüncesi dış dünyadaki izlenimlerimizden elde edebileceğimiz bir şey değildir. O sadece dış dünyada meydana gelen şeylerin zihinde birleştirilmesinden ibarettir (Stroud, 2003: 120).

Stroud Hume'un ortaya koyduğu bu tanım hakkında dillendirilen "Aynı nesnenin farklı bir görünüşünün ortaya konması" düşüncesine itiraz ederek, aslında bu iki tanımın birbirine eşit olmadığını ve hatta birinin diğerini imlemediği görüşündedir. Öyle ki, Stroud'a göre karışıklığın sebebi, Hume'un Treatise'de ortaya koyduğu tanımlardan sonra Enquiry'de nedenin tam bir tanımının verilmesinin mümkün olmadığını belirttikten sonra yine de benzer iki neden tanımını yinelemesidir.⁵⁷⁰ Stroud'a göre birinci tanımdan farklı olarak ikinci tanımda, tabii âlemdeki şeyler, düşüncemizde nedensel veya zorunlu bir şekilde birbiriyle bağlantılıdır. Hume'un ikinci tanımında ortaya koyduğu ve zihinsel bir ilişkiyi ortaya koyan nedensellik anlayışı onun anlayışının önemli bir parçasıdır (Stroud, 2003: 121).

Neden-etki tanımlamasına dair ortaya konan bu dört görüşten üçüncüsü daha izah edici gelmektedir. Baç'ın eklektik yorumuna katılmakla beraber, tanım olarak sunulan bu iki açıklamanın gerçekten birer tanım olup olmaması hususundaki görüşlerine katılmamaktayız. Zira bir konu hakkında ortaya konan tanımları yargılarken, kişinin yaşadığı süreci ve ortamı da değerlendirmek gerekmektedir.

Günümüzden geçmişe bakarak bir anlamda onları yok sayacak küçümseyici bir tavır ortaya koymak doğru değildir. Gerçi Baç'ın yaklaşımı böyle bir şeyi imlememekte ancak yapılan tanımların doğruluğundan öte tanım mı değil mi şeklindeki bir yaklaşımın nihaî varacağı noktanın burası olması muhtemeldir. Bu arada bu bölümün sonunda Vehbi Hacıkadiroğlu'nun Murat Baç'a yapmış olduğu eleştiriden bahsetmek gerekmektedir. Hacıkadiroğlu Russell'in Hume'un nedensellik anlayışıyla tümevarım arasındaki ilişkiye dair şu söylediklerinin üzerinde önemle durur. "A türünden bir şeyle B türünden bir şeyin birlikte bulunuşlarının sayısı büyüdükçe (eğer birliktelik hiçbir sakatlanma göstermemişse) A'nın B ile birlikte bulunma olasılığı da artar (Hacıkadiroğlu, 2002: 43).

Hacıkadiroğlu'na göre burada biz Russell'in da gözlemlemiş olduğu gibi A ile B'nin birlikteliğinde ya A'yı B'nin üstünde veya yanında gözlemliyoruz, fakat onun nedeni olarak gözlemlemeyiz. Burada ön plana çıkan ve Hume'un da gözettiği zorunsuzluk

kavramıdır. Bu zorunsuzluk kavramı sadece düşüncede değil aynı zamanda doğada da bulunmaktadır. Hacıkadiroğlu buradan hareketle Hume'un nedensellik anlayışını iki kurala dayandırmaktadır. Bu kurallar: (1) Bir nesnenin bilgisini edinmek onun idesini edinmektir. İdeler izlenimlerin canlılığını yitirmiş izlenimlerdir. (2) Nedensellik bağlantısı uzam ya da zaman içinde birbirine yakın olan iki tür nesnenin bu birlikteliğinin çok sayıda gözlemlenmesi sonucunda kazanılan bir alışkanlıktır (Hacıkadiroğlu, 2002: 49).

Hacıkadiroğlu'na göre yinelemeye bağlı olarak bilgiye erişmek imkânı mantıksal açıdan olanaksızdır. Gözlemlerin adedi hiçbir şekilde bizi mantıksal olarak kesin bir sonuca iletmez. Bu durum tıpkı Pavlov'un şartlı refleks olayında olduğu gibi zil sesinden sonra yemeğin geldiğini gören köpeğin, bunun yeterli sayıda yinelenmesinden dolayı, sürekli birliktelik durumu ortaya çıkmaktadır. En nihayetinde köpek mantıksal olanaksızlığı aşarak yiyeceğin gelişini beklemeye başlayacaktır. Buradaki durum herhangi bir bilgiselliği içermemekte sadece bir takım nedensellik bağlantılarının bilincine varılmasına dayanmaktadır. Hacıkadiroğlu'na göre Hume, yalnızca hayvanlarda ve insanların hayvansal veya fizyolojik davranışlarında karşılaştığımız refleks durumuyla sadece insanlarda kendini gösteren zihinsel olayları birbirine karıştırmaktadır. Hacıkadiroğlu'na göre bir insan belli bir nedene dayanarak bir sonuca varmışsa bu konuda söylenebilecek tek durum Şudur (Hacıkadiroğlu, 2002, 54):

“Mantıksal zorunluluk adını verdiğimiz bütün zorunluluklar nedensellik bağlantısının zorunluluğu ilkesine dayanmaktadır. “Bütün insanlar ölümlüyse, Sokrates de insansa, Sokrates'in de ölümlü olduğu” sonucunun zorunluluğu nedensellik bağlantısının zorunluluğuna dayanır. Çünkü “Bütün insanlar ölümlüdür” tümcesinde, “İnsanlık” neden, “Ölümlülük” de sonuçtur. Eğer insanlıkla ölümlülük arasındaki nedensellik bağlantısının zorunluluğuna inanmazsak çıkarım sonucunun zorunluluğuna inanamayız.”

3.4.2. Benzerlik geçmiş-gelecek bağlamında

Hume'un nedensellik çözümlemesinde, “Neden-etki” düşüncesinden sonra karşımıza çıkan en önemli kavramlar, “Benzerlik”, “Bitişiklik”, “Ardışıklık” ve “Değişmez birliktelik” kavramlarıdır. Bilginin imkânı bölümünde, nedenselliğin temelini oluşturan çağırışım ilkeleri olarak “benzerlik” ve “Bitişiklik” kavramlarına değinmiştik. “Ardışıklık” ve “Değişmez birliktelik” durumları ise bunları takip eden ve onların tabii sonucu olan

kavramlardır. Gerçi bitişiklik ve ardışıklık durumu iç içe girmiş, kimi düşünürlerce de aynı durumun farklı bir ifadesi olarak da kabul edilmiştir. Ancak bize göre öncelik ve sonralık açısından iki kavram arasında özdeşliği andıran bir durum olsa da yine de aynı anlamı tam olarak karşılamamaktadır. Burada bu dört kavramı aynı başlık altında işleyeceğiz. Zira birbirleriyle olan ilişkilerinden dolayı böyle bir tercihi zorunlu olarak yaptık. Ancak burada hemen akla “Zorunlu bağlantı düşüncesi” gelebilir ve neden bu bölümde işlenmediği sorulabilir. “Zorunlu bağlantı” burada anlatacağımız bu dört kavram ya da ilişkinin ortaya çıkardığı bir sonuç olarak nedenselliğin en önemli unsurudur ve Hume’un nedensellik yadsımasının asıl merkezini oluşturur. Bu yüzden onu bir sonraki başlık altında inceleyeceğiz.

Eğer doğanın bütün görünüşlerinde hiçbir olay bir ikinci olaya benzerlik göstermeyecek her nesne, daha önce görülenlere benzemeksizin tümüyle yeni olacak şekilde değişseydi, bu durumda hiçbir şekilde ne zorunluluk düşüncesine ne de nesneler arası bağlantıyı kuracak çağrışım ilkelerine ulaşabilirdik. Bu durumda nedensellikteki bir neden veya olayın kendini takip eden olay tarafından doğrulandığını, aralarında zorunlu bir ilişki olduğunu değil, aksine bir nesnenin başka bir nesne tarafından ya da bir olayın başka bir olay tarafından takip edildiğinden başka bir şey söyleyemeyecektik. Bu durumda “Neden-etki” arasındaki bilgimiz yok olacak ve tabiata ve olmuşlara dair akıl yürütme ve çıkarımlarımız olmayacaktı.⁵⁷⁹ Ama durum bunun tam aksine doğada gözlemlediğimiz olaylarda aralarında bağlantı kurmamızı sağlayacak bazı çağrışım ilkeleriyle karşılaşmaktayız. Bir düşünceden başka bir düşünceyi oluşturabilmek, belli olaylar hakkında yargıda bulunabilmek için bu ilkelerin bize ne anlam ifade ettiğinin bilinmesi gerekmektedir. Kuşkusuz bu ilkelerin başında “Benzerlik” ilkesi gelmektedir. Bilginin imkânı açısından tartıştığımızda üç çağrışım imkânının olduğunu görmüştük. Hume bunlara “Benzerlik”, “Zaman ve mekanda bitişiklik” ve “Neden-etki” düşüncesi demişti (Hume, 1969:10).

Bu ilkelerden birincisi ve en önemlisi benzerlik ilkesi olduğu belirtildi. İkincisi ve üçüncü ilkeler birbirini tamamlar vaziyette olan bitişiklik ve ardışıklık durumudur. Dördüncüsü ise bu üçünün bir sonucu olarak nedensellik düşüncemizi karakterize eden değişmez birliktelik durumudur.

Hume Treatise’de felsefî ilişkiyi yedi başlık altında incelemiştir. Bu başlıklardan birincisi benzerliğe ayrılmıştır. Ona göre benzerlik ilişkisi olmaksızın felsefî bir ilişki olamaz. Çünkü belli bir benzerlik taşımayan nesnelerin karşılaştırılması ve bunlara dair bir bilginin de ortaya konma imkânı yoktur. Onun için benzerlik felsefî ilişkinin olmazsa olmaz koşuludur. Ancak bu ilişkinin felsefî yapısının yanında, sadece birbiriyle belli bir nitelik açısından ilişkili olan iki nesnenin arasında doğal bir benzerlik ilişkisi olduğunu da unutmamak gerekir. Bu doğal ilişkinin ifade tarzı felsefî ilişkinin yapısını ortaya çıkarmaktadır (Hume,1969: 13).

Benzerlik ilişkisi öyle bir ilişkidir ki, çeşitli nesneler arasında bu ilişkiyi gözlemlediğimiz zaman, her ne kadar onların nicelik ve nitelik derecelerinde bir farklılık ve aralarında başka ayrımlar da olsa biz bütün bunların hepsine birden tek bir ad veririz. Yani gözlemlediğimiz benzerlik ilişkisi zamanla alışkanlığa dönmekte ve birinin adının anılmasıyla diğerrinin düşüncesinin zihnimizde oluşması sağlanmaktadır.

Hume’un benzerlikten sonra ortaya koyduğu diğerr ikinci ve üçüncü ilke bitişiklik ve ardışıklıktır. Hume’un nedensellik hakkındaki iddialarına baktığımızda bitişiklik ve ardışıklığın nedensellik düşüncesinin zorunlu Şartlarından olduğunu görürüz.⁵⁸⁵ Bitişiklik ilişkisi doğal bir ilişkidir. Yani iki nesnenin bir şekilde birbiriyle ilişkili olması demek onların doğal bitişiklik ilişkisine sahip olması anlamına gelmektedir. Neden-etki tanımlarından birincisinde gördüğümüz gibi, neden dediğimiz A, etki dediğimiz B’ye bitişiktir. A, B’yi öncelemekte ve buna bağlı olarak A’ya benzeyen herhangi bir nesne B’ye benzeyen bir nesneyi aynı şekilde öncelemekte ve ona bitişik olmaktadır.⁵⁸⁷ Bundan anlaşılan nedensellik düşüncemizi sorguladığımızda onu oluşturan neden ve etkinin bitişik olduğu sonucunun çıkacağıdır. Bu da bitişiklik ilişkisinin nedenselliğinin temel unsurlarından biri olduğunun kanıtıdır (Hume, 1960: 27).

Ardışıklık düşüncesi ise bitişiklik düşüncesi gibi çok somut bir olgu değildir. Ardışıklık, değişmez bağlantı ilişkisinin öncesinde zihnimiz tarafından oluşturulan bir durumdur. Bu daha çok birinci tanımda gördüğümüz bitişiklik ilişkisinin, ikinci tanımda zihinsel olarak ortaya konması sırasında oluşan zihnî bir algının ürünüdür. Ardışıklık birbirine benzer ve bitişik olan iki nesnenin hayal gücünde birbirine birleşmiş gibi algılanıp, bunun birbirini takip eden bir zincir haline getirilme halinin ifadesidir. O’nda zihinsel bir bitişiklik durumu söz konusu olduğundan dolayı her zaman bitişiklik ve

ardışıklık kavramları aynı anlamı ifade ediyormuş gibi gözüktür. Bunun yanında nedenselliği oluşturan neden ve etkiye dair izlenimlerin sürekli olması bu düşüncenin tabii alandaki kaynağını vermektedir. Zaman düşüncemiz ardışıklık kavramına dayanmaktadır. Düşüncelerimizin ve izlenimlerimizin ardışıklığı bizde zaman düşüncesini oluşturur. Yine aynı şekilde nerede bir ardışıklık düşüncemiz yoksa orada da zaman düşüncemiz yoktur. Hume (1969)' a göre, bitişiklik ve ardışıklık hususunda söylenebilecek nihaî şey şudur:

“Böylece bitişiklik ve ardışıklık olarak bu iki ilişkinin nedenler ve etkiler için özsel olduğunu saptadıktan ya da varsayıdıktan sonra durdurulduğumu ve herhangi bir tekil neden ve etki durumunu irdelemede daha öte ilerleyemediğimi bulurum. Bir cisimdeki devim dürtüsel olarak bir başkasındaki devimin nedeni olarak görülür. Bu nesneleri en son dikkatle irdelediğimiz zaman, yalnızca bir cismin ötekine yaklaştığını ve devimin ötekinin devimini öncelediğin, ama bunun herhangi bir duyulur aralık olmaksızın olduğunu buluruz. Bu konu üzerinde daha öte düşünerek ve derinlemesine düşünerek kendimize işkence etmek boşunadır. Bu tikel durumu irdelemede daha öte gidemeyiz.”

Bu bölümde ele alacağımız son husus “Değişmez birliktelik” ilişkisidir. Bu ilişki neden ve etki arasında gözlemlediğimiz ilişkinin tekillikten çoğulluğa ulaşip, alışkanlıktan tecrübe haline gelme durumunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Hume’a göre ilk defa gözlemlediğimiz bir ilişkide neden ve etki arasında değişmez bir birliktelik olduğunu çıkarsamamız zordur. Ancak daha sonraki izlenimlerimizde nedene benzeyen nesne veya olayların, etkiye benzeyen nesne veya olaylar tarafından aynı şekilde takip edilmesiyle zihnimiz zamanla buna alışmaktadır. Öyle ki, ne zaman benzer nedeni görürsek, onu takip eden etkiyi herhangi bir zorlama olmaksızın ya da akıl yürütmeksizin zihnimiz ortaya koyacaktır. İşte aynı nedenin daima aynı etki tarafından takip edilme süreci sırasında zihnimizce algılanan durumu Hume, “Değişmez birliktelik” olarak tanımlamaktadır.

Değişmez birliktelik durumu, Hume’un yapmış olduğu nedensellik tanımlarından ikincisine tekabül etmektedir. Ancak burada tanım içerisinde ifade edilen nesne kelimesinin kullanımı hususunda dikkatli olmak gerekmektedir. Denkel (1996)’in de belirttiği gibi Hume’un nedensellik tanımlarında nesne kelimesini kullanmasından, “Nedensellik” ve “Değişmez birliktelik” durumunun nesnel bir anlamda yorumlanmasına yol açmıştır. Ancak yukarıda da değinildiği gibi bu süreç zihnî bir yapı taşır. Hume’un “Değişmeze birliktelik” kavramı nesnel bir anlam ifade etmiş olsaydı, mantıksal açıdan

apaçık yanlış bir tez ortaya atmış olacaktı. Hume'un bu tür bir yanlış görmemiş olmasına da imkân yoktur.

Hume'un değişmeze birliktelik ilişkisiyle Pavlov'un Şartlı refleksi arasında bazen paralellikler hatta benzerlikler kurulduğu olmuştur. Aynı olayın defalarca yinelenmesi sonucu zihnimizin alışkanlığının bir ürünü olan değişmez birliktelikle, Pavlov'un köpekler üzerinde yaptığı ve onunda bir anlamda yinelenmeye bağlı olarak geliştirdiği Şartlı refleksin sonuçları aynı mıdır? Eğer Hume nedensellik konusunda bir yadsıma geliştirmeseydi bu konudaki cevabımız evet olabilirdi. Ancak nedensel yadsımanın temel unsurlarından biri olan ve sonuçta da değineceğimiz gibi A ile B arasında gözlemlenen ilişkiye dair gözlemimizin adedi ne kadar çok olursa olsun bundan sonraki herhangi bir gözlemde aynısının olacağına dair bir zorunluluk bulunmamaktadır.

Cottingham'ın deyimiyle nedensel çıkarımlar, Pavlov'un köpeğinin Şartlı refleksinden daha fazlasını içermektedir. B'ler A'ları ne sıklıkla izlerse izlesin Pavlov'daki Şartlı refleks gibi otomatik bir şekilde A'nın B'ye neden olduğunu söyleyemeyiz. Hacıkadiroğlu'nun da işaret ettiği gibi, burada önemli olan yalnızca hayvanlarda ve insanlarda hayvansal ya da fizyolojik davranışlarında rastlanan refleksin, sadece insanda gerçekleşen zihinsel olayların birbirine karıştırılmasıdır. Hacıkadiroğlu'na göre Hume'da bu karışıklığa düşmüştür. Bu durum ise Hume'un çağının bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Ama bunun yanında Hume'un çağrışıma dayanan bir öğrenim yönteminin kurucusu olduğu kendisinden başka çağımızın bazı ünlü düşünürleri tarafından da kabul görmüş bir görüştür. Hatta tümdengelim metoduna karşı Hume'un tümevarımı temellendirmesinin kaynağında bu yöntemin yattığı söylenmektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, nedensellik çözümlemesinin neden-etki ilişkisinden sonra gelen en önemli unsurları kuşkusuz benzerlik, bitişiklik, ardışıklık ve değişmez birliktelik ilişkisidir. Bunlardan “Bitişiklik” idea ilişkilerini ve olgu meselelerini anlamamızı sağlayan üç çağrışım ilkesinden birincisidir. Hume “Benzerlik” durumunu ayrıca felsefi ilişkiler başlığı altında da ele almıştır. Bitişiklik haricindeki diğer üç unsur ise Hume'un iki neden tanımı sırasında karşımıza çıkan birisi olgusal diğer ikisi ise zihinsel sürece işaret eden durumlardır. Bitişiklik durumu her iki tanımda da karşımıza çıkan ve zaman zaman ardışıklıkla karıştırılan bir durum olarak aslında, neden-etki ilişkisinin olgusal halini ifade eder. Ardışıklık ise bitişiklik durumunun bir tür zihinsel ifadesi

gibidir. Kuşkusuz bu ilişkiler içerisinde en önemlisi değişmez birliktelik ilişkisidir. Aslında benzerlik, bitişiklik ve ardı Şıklık durumunun devamlı tecrübe edilmesinden kaynaklanan bu durumda, neden-etki ilişkisinin sürekliliğine işaret eden zihinsel bir süreçtir (Hacıkadıroğlu, 2002: 54).

3.4.3. Zorunlu bağlantı bağlamında

Bilgiye dair akıl yürütmelerimizin ve bilgimizin temelinde neden-etki düşüncesinin olduğunu ve bu düşüncüyü besleyen benzerlik, bitişiklik, ardışıklık ve değişmez birliktelik ilişkilerinin olduğunu görmüştük. Kuşkusuz bu süreçler sonunda ulaştığımız nedensellik düşüncesinin en önemli unsuru “Zorunlu bağlantı” düşüncesidir. Aslında zorunluluk ya da zorunlu bağlantı düşüncesin Hume’un yapmış olduğu iki tanıda lafzen zikredilmez. Ancak ikinci tanımın içerdiği zımni sonuç bizi zorunlu bağlantı düşüncesine götürmektedir. “Zorunlu bağlantı” ve “Zorunluluk” kavramları Hume’un nedensellik yadsımasının en önemli unsurlarıdır. Aslında yapılan tüm akıl yürütmelerimizin nihayetinde ulaştığımız zorunluluk kavramı, yadsımanın başladığı noktadır (Hume, 1997: 72).

Nedensellik düşüncemizde iki nesne arasındaki etkileşimi bir defa gözlemlememizle, onun gelecekte de böyle olacağı hakkında bir hükme varmanın imkânı yoktur. Ancak aynı gözlemin adedinin değişmesiyle beraber bizi hükme götüren süreç başlamış olmaktadır. Bu sürecin sonunda zorunlu bağlantı düşüncemize ulaşırız. Başka bir deyişle, Hume’a göre düşüncelerimizin en karmaşık ve belirsiz olanları, güç, kuvvet, enerji veya zorunlu bağlantı düşüncesidir. Düşüncelerimizin de izlenimlerimizin bir kopyası olduğu ve iç ya da dış duyularımızla duymadığımız bir şeyi düşünmemizin imkânsız olduğu gerçeği yadsınamaz. Ancak çevremize baktığımız ve algıladığımız olaylarda kuvvet veya zorunlu bağlantı düşüncesini imleyecek ya da etkiyi nedene bağlayan, birini diğerinin kaçınılmaz sonu kılan bir özellik bulamayız. Bulacağımız tek şey gözlemlediğimiz iki nesneden birinin önce diğerinin sonra gelme durumudur. Tıpkı bir bilardo topunun diğerine doğru hareket ederek ona vurmasıyla diğerinin de hareket kazanmasında olduğu gibi, dış duyularımıza görünen sadece hareketin kendisidir. Dolayısıyla belirli bir tek örnekten “Neden-etki”, “Kuvvet” ya da “Zorunlu bağlantı” düşüncesine ulaşılamaz (Hacıkadıroğlu, 2002: 73).

Hume Enquiry’de zorunlu bağlantı düşüncesiyle birlikte kuvvet düşüncesini kullanmaktadır. Hume’un metinlerinde bu iki kavram aslında özdeş bir kullanıma sahiptir. Bunun yanında güç ve enerji (erke) kavramları da aynı şekilde değerlendirilebilir. Bu kavramların Hume açısından anlamı, Locke’a bir eleştiri olarak serrettiği şu düşüncelerdeki kuvvet kavramına getirdiği açıklamalarda yatmaktadır. Öyle ki; Evrenin görünüşleri sürekli olarak değişmektedir ve kesintisiz bir sırayla bir nesne bir başkasını izler: Fakat bütün bu makineyi harekete getiren kuvvet ya da güç bizden tamamıyla gizlenmiştir ve duyulabilir cisim niteliklerinden herhangi birinde kendisini belli etmez. Biliriz ki, olgu olarak, ısı alevin değişmez izleyicisidir; ama aralarındaki bağlantının ne olduğunu tahmin ya da hayal etmeye olsun, dayanak bulamayız. Bu yüzden, kuvvet ideasının cisimlerden işleyişlerinin tek durumlarına bakarak çıkarılmış olması imkânsızdır; Çünkü hiçbir cisim bu ideanın kaynağı olabilecek bir kuvvet belli etmez (Denkel, 1996: 113).

Aslında “Zorunlu bağlantı” düşüncemiz, zihinsel bir sürecin ifadesidir. Zihinde gerçekleşen bu bağlantı; hayal gücünün bir nesneden, o nesnenin her zamanki izleyicisine alışlagelmiş geçişini ifade eden ve adına da “Zorunlu bağlantı” dediğimiz duygu ya da izlenimdir. Hume’a göre bu durumun daha ötesini düşünmek mümkün değildir. Bu hususta ne kadar araştırma ve tetkik yaparsak yapalım bu durumu izah eden başka bir kaynak bulmamız mümkün değildir. Nedensellik düşüncesinin karakterize edildiği bilardo topu örneğine tekrar dönersek durumu şu şekilde izah ederiz. Bir bilardo topunun diğerine çarpmasını ilk defa gören birisi için, birinin hareketinin ötesine bağlı olduğu, darbe ile hareketin iletilmesinin söz konusu olduğu hususundaki yargıyı ortaya koyması mümkün değildir. Sadece söyleyebileceği tek şey bu ikisini bir arada gözlemlediğidir. Ancak bu hareketi diğer bilardo toplarında da zamanla gözlemlerse artık bir sonraki topun hareketinde onun da hareket edeceğinin bilgisi zihin tarafından hazırlanmıştır. Alışkanlık ve tecrübenin artmasıyla artık belli bir süre sonra herhangi bir akıl yürütme olmaksızın, bu zorunlu bağlantı düşüncesi onu önceden bildiği zorunlu sonuçlara götürecektir (Russel, 1970: 158).

“Zorunlu bağlantı” düşüncesi nedensellik meselesinin özünü oluşturmaktadır. Zira her ne zaman ve nerede bir neden görsek, orada ona dair bir etkinin çıkmasını bekleriz. Çünkü bu iki olayın arasında zorunlu bir bağlantının olduğunu kabul ederiz. Hume’daki zorunlu bağlantı aklî bir zorunluluk değildir. Hume gibi bir empiristin, zorunlu bağlantı

düşüncesinin temelinde duyuşal izlenimleri bulması çok doğaldır. Ancak bu sonuca ulaşmak yukarıda da belirtildiğı gibi iki nesne arasındaki tekil gözlemlerin sonucu olmaktan çok, aynı şeyi imleyen çoğul gözlemlerin bir ifadesidir.

Nedensel olarak bağlantılı gördüğümüz olaylar arasında nesnel olarak var olan şey, sadece birinin diğeri tarafından takip edilmesi sürecinin çok büyük sayıda gerçekleşmesidir. Bu gerçeklemede zihnin algılamış olduğı değışmez birliktelik ilişkisinin, onun tarafından bir yargıya dönüştürülmesiyle zorunlu bağlantı düşüncesine ulaşırız. Hume, “Zorunlu bağlantı” düşüncesini zaman zaman doğa yasalarıyla da ilişkilendirmiştir. Hume’a göre maddenin bütün işlemlerinde zorunlu bir kuvvet tarafından harekete geçirilmesi herkes tarafından kabul edilen evrensel bir ilkedir. Bu ilkenin bir gereğı olarak her etki nedeni tarafından o kadar kesin bir şekilde belirlenmiştir ki, Şartların oluştuğunda nedenden etkinin çıkmaması imkânsızdır. Buna göre her hareketin derece ve doğrultusu doğa yasaları tarafından tam olarak belirlenmiştir.

Bu durumun tam tersini düşündüğümüzü farz edelim. Yani gözlemlediğimiz olayların hiçbirinde birincinin ikinciye benzemediğini ve ikincinin birinciye takip etmediğini düşünelim. Bu durumda gözlemlediğimiz her olay zihnimiz tarafından yeni olarak algılanacak ve sürekli bir değışim yaşanacaktır. Bundan dolayı gözlemlediğimiz olaylara dair bir bilgi ve yargımız olmadığından zorunluluk ve bağlantıya dair bir düşüncemiz de ortaya çıkmayacaktı. Bu ise insanlık tarihi boyunca karşılaştığımız bilgi birikiminin olmaması ve herhangi bir şeyin üretilmemesi demek olurdu ki, bunun böyle olmadığı zaten açıktır (Russel, 1970: 121).. Öyleyse sahip olduğumuz nedensellik ve zorunluluk kavramlarına dair söyleyeceğimiz en önemli şey, onların tamamıyla doğanın işlemlerinde gözlemlenen örneklemelerden ve benzer nesnelerin devamlı bir arada olmasından dolayı kazandığımız alışkanlığın zihinsel bir ifade tarzından başka bir şey olmadığıdır. Hume’a göre benzer nesnelerin sürekli bir arada bulunma durumu ve alışkanlık, maddeye atfedilen zorunluluğun tümünü meydana getirmektedir. Böylece bu zorunluluğun bütün nedenlerde ortak olduğu sonucu da ortaya çıkmış olmaktadır.

Hume’un “Zorunluluk” düşüncesini bu şekilde ortaya koyduktan sonra daha çok Hume’un ikinci tanımında imlenen “Zorunlu bağlantı” düşüncesine ulaşırız. Hume’a göre zorunlu bağlantı düşüncesi bitişiklik ve önsellik düşüncesinden daha önemlidir. Zira herhangi bir nesneyi diğesine neden olarak görmeksizin bitişiklik ve önsellik durumunu

gözlemleyebiliriz. Ancak önsellik ve bitişiklik durumu zorunlu bağlantı ile bir anlam kazanmaktadır. Zira sık sık yinelenmeden sonra, bitişiklik ve önsellik durumunu anlamlı kılacak bir üçüncü ilişki zihin tarafından ortaya konur. Bu durum benzer nesneleri her zaman benzer bitişiklik ve ardı Şıklık ilişkileri içinde bulunan diğer tüm durumları kapsayacak şekilde genişletilir. Bu da zorunlu bağlantı düşüncemizdir. Hume'un her iki tanımında da lafzen zikredilmeyen zorunlu bağlantı, aslında onun nedensellikte yadsıdığı şeydir. Çünkü neden ve etkinin varlığını kabul etmekte tereddüt etmeyen Hume, ikisi arasındaki bu ilişkiyi karakterize eden zorunluluğu imleyen bir bağlantıya karşı çıkmaktadır (Baç, 2002: 61).

3.4.4. Alışkanlık ilkesi bağlamında

Nesneler arasında gözlemlediğimiz neden-etki ilişkisinin imlediği bitişiklik ve ardışıklığın zihinsel süreçle birleşmesiyle meydana gelen değişmez birliktelik ve zorunlu bağlantı düşüncelerimiz, bizleri “Alışkanlık” ilkesine ve adına “Nedensellik” dediğimiz düşünceye götürmektedir. Alışkanlık, Hume'un nedensellik düşüncesinin en önemli kavramlarından biridir. Bu yüzdendir ki, Hume alışkanlığı “İnsan hayatının yüce kılavuzu” olarak tanımlamıştır. “Hume tarafından bu denli önemsenen kavramın, nedensellik düşüncesi açısından yeri nedir?” diye bir soru sorduğumuzda Hume bunu şu örnekle açıklar: Çok tecrübeli bir kişi düşünelim. Bu kişinin benzer nesnelerin yine benzerleri tarafından takip edildiğini gözlemleyecek kadar da yaşadığını farz edelim. “Edinmiş olduğu bu tecrübenin sonucu nedir?” diye soralım. Cevap olarak bir nesnenin çıkışından sonra diğer nesnenin de onu takip ettiğini söyler bize. Bu örnekten ve buna benzer verebileceğimiz yüzlerce örnekten yola çıkarak, bu tecrübeyi kazanan kişilerin, tecrübesiyle bir nesnenin diğeri tarafından takip edilmesini sağlayan gizli güç düşüncesini ya da bilgisini elde edebildiğini söyleyebilir miyiz? Kesinlikle hayır. Bu kişi bu sonucu bir akıl yürütmeyle mi ortaya koymuştur? Hayır. Tüm bunlara rağmen kişi, kendisini bu sonucu çıkarmaya mecbur hissetmekte ve yaptığı bu işlemde anlama yetisinin bir işlevi olmadığını anlasa da yine aynı düşünce yolunu izlemektedir. “Tüm bunlara rağmen kişiyi yine de aynı düşünce yolunu izlemeye iten şey nedir?” diye sorulduğunda ulaşacağımız tek bir sonuç vardır ki o da alışkanlıktır.

Hume'a göre herhangi bir akıl yürütme ya da anlama sürecinden geçmeksizin, belirli fiil ya da işlemin tekrarlanması, aynı fiil ya da işlemi yeniden yapma eğilimini

doğuruyorsa, bunun böyle olmasını sağlayan şey alışkanlığımızdır. Alışkanlık sayesinde tecrübelerimiz yararlı bir hale gelmektedir. Eğer alışkanlığımız olmasaydı, hafıza duyularımıza doğrudan gelenler hariç, tüm olgu meselelerinde tamamen cahil olurduk. Hume'a göre düşüncemizin nedenden etkiye geçiş sürecini aklı bir süreç olarak isimlendiremeyiz. Bu geçişin kaynağı tamamen alışkanlığımıza ve tecrübemize dayanmaktadır. Bu nedenledir ki, ateşe atılan bir odunun onu söndüreceğini değil de, arttıracığını zihnimiz mekanik bir şekilde kabul etmektedir (Denkel, 1996: 137).

Tikel nedenlerin tikel etkileri olduğu genel bir kabuldür. Ancak bunun ötesinde bizler nasıl çıkarım yapabilmekteyiz? Asıl sorulması gereken soru da budur. Tikel bir düşünceyi nasıl genele irca edebiliriz? Hume'a göre kimi düşünceler doğalarında tikel, ama temsillerinde geneldir. Tikel bir düşüncenin genel bir terime irca edilmesi ancak alışkanlıktan dolayı kazandığımız bir birliktelik düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Yani tikel düşünce, ilişkili olduğu ve kolayca kendisini hayal gücünde anımsatan bir terime eklendiğinde genel olmaktadır (Baç, 2002: 23).

Varlık ve oluşa dair yargılarımızda, bir kez bir nesnenin diğer bir nesneyi izlediğini bulduğumuzda hiç düşünmeksizin bunun sonsuza kadar sürecek sonucunu ortaya koyarız. Eğer bu sonuç her zaman tam bir sonuç olarak kabul edilmiyorsa, bunun nedeni yeteri kadar tecrübemiz olmadığından değil, bu duruma dair aykırı örneklerle karşılaşmamamızdandır. Zihnimizin alışkanlıkla ortaya koyduğu sonuç ve süreci, hiç düşünmeden ortaya kor ve yaşarız. Öyle ki bir nesnenin görünmesiyle diğerinin ortaya çıkmasına dair inancımız arasında bir anlık da olsa bir boşluk koymayız. Zira alışkanlıkta, herhangi bir düşünme sürecimiz olmadığından, sonuç düşünülecek bir zamana izin vermeksizin ortaya çıkar (Baç, 2002: 23).

Durumun biraz daha açık olması için Hume'un *Abstract*'ta değindiği klasik Adem örneğine tekrar dönelim. Bir bılardo topunun diğerine doğru hareket edip ona çarpıp hareket ettirmesi olayında, Adem'in, Şayet kendisine telkin edilmediyse, iki topun çarpışmasında meydana gelen etkinin tecrübesini zorunlu olarak edinmiş olması gerekirdi. Onun çeşitli örneklerde birinci topun diğerine çarpıp onu hareket ettirdiğini görmüş olması gerekirdi. Adem bu türden örnekleri yeteri kadar görmüşse, ne zaman bir topun diğerine doğru hareket ettiğini görse, hiç duraklamaksızın, diğerinin de hareket edeceği sonucunu çıkarırdı. Böylece ortaya koyacağı görüşü, anlayışı tarafından önceleyecek ve geçmiş

tecrübelerine uygun olarak bir sonuç ortaya koyacaktı. Ademin bu tecrübesinin sonucu olarak ortaya şu sonuç çıkmaktadır: Neden ve etkiye dair tüm akıl yürütmelerimiz tecrübelerimize dayanmaktadır. Bu tecrübe sayesinde nedensellik hakkında kabul görmüş olan “Nedenler benzer durumlarda benzer etkileri çıkarırlar” genel kabulüne ulaşırız (Baç, 2002: 24).

Alışkanlık kavramına bağlı olarak nedensellik düşüncesinde iki farklı tartışma konusu ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, zorunlu bağlantı düşüncesinde de değindiğimiz, insanlardaki yinelemeye bağlı olan alışkanlıkla, Pavlov’un hayvanlar üstünde denediği şartlı refleks düşüncesi arasında paralellik kurulması meselesidir. İkincisi ise, nihayetinde tümevarım ilkesine ulaştığımız ve Hume’un nedensellik yadsımasının en önemli unsurlarından olan, geleceğin geçmişe benzeyeceği şeklindeki kabuldür.

Olgular ve nedenler hakkındaki akıl yürütmelerimizin temeli alışkanlığımıza dayandığına göre, acaba alışkanlık durumu her insanı ve hayvanı aynı şekilde mi etkiler? Hacıkadiroğlu (2002)’nin de değindiği gibi Hume’un bu açıklamalarından onun insanla hayvan arasında alışkanlığa bağlı bir bilgiye ulaşmada özdeşlik kurma imkânının olmadığıdır. Zira Hume’un da belirttiği gibi hayvanlardaki bu durumun hiçbir şekilde kanıtlama ya da bir akıl yürütmeye dayanmadığıdır. Hayvanlarda meydana gelen alışkanlık durumunun tamamen içgüdüsel bir durum olduğu ve refleks olarak tezahür ettiğinin bilinmesi gerekmektedir. Ancak söz konusu iki insan olduğu farz edilirse, bir insanın diğerini hafıza ve gözlemleme gücü açısından geçmesi mümkün olduğundan, alışkanlıktaki sonuçlar zincirini daha ileri bir noktaya götürme imkânı vardır.

Yine de Hume’un nedensellik fikrini alışkanlığa veya reflekse indirgemesi eleştirilmiştir. Hacıkadiroğlu Hume’un düşünce dünyasına verdiği en büyük zarar olarak, onun nedenselliğin zorunlu olmadığı sonucunu ortaya koymasını değil, bu sonuca ulaşmak isterken izlediği yol ve yöntemi gösterir. İki şeyin sürekli olarak birlikte olacağına, ancak o iki şeyi birçok kez birlikte görme yoluyla varabiliriz. Bu yinelenmeden bilgi değil yalnızca refleks doğar (Hume, 1969: 41)

Hume düşüncesinde alışkanlığa bağlı olarak ortaya çıkan ikinci mesele ise geleceğin geçmişe benzeyeceğine dair kabulümüzdür. Hume “Geleceğin geçmiş gibi olacağı” kabulünün hiçbir şekilde bir akıl yürütmeye dayanmadığı ancak tamamıyla

alışkanlıktan türediği kanaatindedir. Zira daha öncesinde benzer nesneler arasında gözlemlediğimiz ilişkiler zinciri, gelecekte de geçmişte gördüğümüz şeylere benzer durumların olacağının beklenmesine dair bizde bir duygu oluşturur. Bu duygunun temeli alışkanlığımıza dayanmaktadır. Alışkanlık yüzünden gelecekte meydana gelecek nesnelerin geçmişte alışkın olduğumuz Şeklindeki bir sıralanışını beklemeye başlarız. Bu nedenle Hume yaşamın yüce kılavuzunun akıl değil de alışkanlık olduğunu söylemiştir (Reisman, 2007: 28).

Hume'un geleneksel örneklerinden Adem örneğine tekrar dönersek, Adem'in tüm bilgisi hiçbir zaman doğanın değişmez bir şekilde aynı kalacağını ve buna göre geleceğin de geçmişe benzeyeceğini çıkartmaya yetmez. Yinelemenin sonucu kazandığımız alışkanlığın sağladığı bu kabulün kanıtlanabilir olmaması, Hume'un nedensellik yadsımasının da önemli dayanaklarından. Bu kanıtlanamazlık durumu, Hume'da ayrı bir tartışma konusu olan, tümevarımın imkânı meselesi ile de ilgilidir. Kısaca söylemek gerekirse eğer, alışkanlığımız gereği kurduğumuz ilişki kanıtlanamazsa tek tek alışkanlıklarımızı bir araya getirip kesin bir tümel yargıya varmamız mümkün görünmemektedir (Reisman, 2007: 29).

Gözlemlerimizden hareketle geleceğin de geçmiş gibi olacağını çıkaramayız. Geleceğin de geçmiş gibi olacağına dair kabulümüzün temelinde 168 alışkanlığın olduğu kuşkusuzdur. Mesela harekete geçen bir bilyardo topunun diğerine vurduğunda onu da hareketlendireceğini, zihnimizin bunu alışkanlık sayesinde dolaysız bir şekilde önceden bileceğini varsayabiliriz. İki nesneye dair gözlemlediğimiz değişmez birliktelikler böyle bir sonuca ulaşmamızı sağlar. Ancak bu gözlemleri ne kadar fazla artırırsak artıralım bundan sonraki gözlemlerimizde de bu şekilde olacağına dair kesin bir yargı ortaya koymamız mümkün değildir. Gözlediğimiz şeylerin sürekli olarak birlikte olması bu şeyle arasında zımnen bir zorunluluk ilişkisinin kabulünü ortaya çıkarmaktadır. Ancak Hume'a göre bu kabule götürecek gözlemlerimiz, ne kadar fazla olursa olsun, kesinlikle bundan sonrakilerin de bu şekilde olacağının zorunlu bir bilgisini bize vermemektedir. Ayrıca bu kabul durumu, bir tür inanç durumuna da benzetilebilir. Zihnimiz nedeni gördüğünde etkinin de meydana geleceğini tasarlamakta ve buna bir anlamda inanmaktadır (Reisman, 2007: 32).

Bu durumda, düzenlilik açısından geleceğin de geçmiş gibi olacağına dair inancımız, ne nesnel ne de aklî bir kesinlik taşımaktadır. Bu inancımız, yalnızca nedenselliğe olan inancımızdan kaynaklanmaktadır. Alışkanlıktan doğan bu kabulümüzün temelinde nedensel zorunluluk düşüncesi yatmaktadır. Ama Hume zorunlu bir nedensellik düşüncesine daha en baştan karşı çıkmaktadır. Bu yüzden nedensel ilişkilerin gelecekte de aynı şekilde sürmesinin imkânı ancak ve ancak bir olasılıktan öte gitmeyecektir. Ayrıca Dicker'ın da belirttiği gibi, insanın geleceğin geçmiş gibi olacağına dair inancı ya da alışkanlığının temelinde psikolojik bir yönde vardır. Bundan dolayıdır ki açıklamalar rasyonellikten uzaktır. Öyle ki, eğer alışkanlığın bu psikolojik ilkesi olmasaydı gelecek hakkında bir inanç ya da beklenti sahibi olmamız da zaten mümkün olmazdı. Reichenbach Hume'un neden-etki düşüncesinin kaynağı olarak gösterdiği alışkanlık kavramını, nedensellik eleştirilerinin yıkıcılığını engellemek için kullandığını söyler. Ona göre Hume'un alışkanlık ilkesiyle tümevarım ilkesi bir anlamda özdeşleştirilip eşitlenmiştir. Ona göre Hume'un ortaya koymaya çalıştığı şey alışkanlıkla mutlak ve zorunlu bilginin imkânının olamayacağı ve bunun empirik açıdan geçersiz olduğudur (Reichenbach, 1981: 130). Sonuç olarak diyebiliriz ki, Hume tarafından “İnsan hayatının en yüce kılavuzu” olarak tanımlanan alışkanlık, varlık ve oluşa dair yargılarımızı Şekillendiren en önemli unsurdur. Onun sayesinde tecrübelerimiz yararlı hale gelmekte nedensellik düşüncemiz oluşmaktadır.

SONUÇ

“Gazali ve David Hume”da Nedensellik” başlığını taşıyan bu çalışmamızı nihayetlendirirken, konuyu karakterize eden bazı önemli hususları ve sonuçları tekrar hatırlamak gerekmektedir. Kavramsal açıdan, “Her şeyin bir nedeni vardır; aynı şartlar altında aynı nedenler aynı etkileri doğurur” Şeklinde ifade edilen nedensellik düşüncesinin kökeni Aristo’nun “Var olan her şeyin bir nedeni vardır”. yargısına kadar gitmektedir. Düşünce tarihi boyunca pek çok din bilgini ve filozof tarafından hakkında söz söylenmiş bir konu olan nedensellik düşüncesi Gazali ve Hume açısından ele alındığında, alışılmışın dışında görüşlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Aristo’nun oluşu ve onu anlamlandıran bilgisel serüveni nedenlere bağlamasıyla başlayan kavramsal nedensellik düşüncesi çağlar boyunca gelişip genişleyerek hem Müslüman düşünür ve filozofları hem de Batılı düşünür ve filozofları derinden etkilemiştir. Ancak zamanla gelişen bu düşüncenin imlediği ontolojik ve epistemolojik nedensellik düşüncesi bazı düşünür ve filozoflarca eleştiriye uğramıştır. Bu düşünür ve filozofların başında ise kuşkusuz Gazali ve Hume bulunmaktadır. Nedensellik düşüncesi dediğimizde aklımıza ilk gelen şey şudur: Nedensellik olgular âleminde gerçekleştiği farz edilen ve adına neden denilen şeyle onu takip eden etki arasındaki ilişkiden doğan bir durumun ifadesidir. Ancak burada neden daima zaman açısından etkiyi öncelemekte, etki ise zamansal ve mekansal açıdan nedeni takip etmektedir. Arada gözlemlenen bu birbirini takip etme süreci o kadar tekdüze gerçekleşmektedir ki, neden-etki arasındaki ardışıklık durumunun zorunluluğu imlediği farz edilmektedir. İnsanoğlunun bu âlemdeki oluşu ve olguları anlamlandırmada ortaya koyduğu bilgisel birikimin temelinde tamamen bu nedensellik düşüncesi yatmaktadır. Bu düşünce o kadar benimsenmiştir ki, hiç kimse yarın güneşin doğacağından, ateşe atılan bir şeyin yanacağından Şüphe etmez. Önceden gözlemlenen nedenler meydana geldiğinde onu izleyen etkilerce zorunlu bir şekilde takip edileceğini kabul eder.

Gazali ve Hume’un nedensellik yaklaşımlarını karakterize eden iki önemli kavram alışkanlık ve tecrübe kavramlarıdır. Her iki düşünür de bu kavramları düşüncelerini ifade etmek için sıkça kullanmaktadır. Hatta Gazali’nin nedensellik yadsımasının ne olduğu sorulduğunda, onun âdet (alışkanlık) teorisinin bu husus için geliştirmiş olduğu söylenmektedir. Hume ise nedenselliğin sonuçta bizi değişmez birlikteliklere götüren alışkanlıklarımızdan başka bir Şey olmadığını söylemektedir. Gerek Gazali ve gerekse Hume alışkanlığı, tabii âlemde olgular arasında gerçekleşen gözlemlenebilir düzenliliğin

ifadesi olarak kabul etmişlerdir. Her iki düşünür de alışkanlığı açıklarken bunun yanında tecrübe kavramına çok önem atfetmektedirler. Gazali'nin el-Kıstâsü'l-müstakîm'de, Mihakkü'n-nazar'da, Mi'yârü'l-'ilm'de bilginin imkânı açısından tecrübenin çok önemli olduğunu gördük. Hume da tecrübeye verdiği önemi, onu insan hayatının yüce ilkesi diye niteleyerek göstermektedir. Tecrübe, alışkanlığımızın işlevsel hale getirilmesinde önemli bir yapı taşı durumundadır. Gazali'nin el-Kıstâsü'l-müstakîm'de iki bilgi öncülünden biri olarak saydığı tecrübe, Mihakkü'n-nazar'da bilgiye dair yaptığı yedili bölümlenin dördüncü Şıkkını oluşturur. Gazali'ye göre tecrübe, âdet sonucu meydana gelen bilgimizi ifade etmektedir. Bunun sayesinde ateşin yakıcı olduğunu, yukarıdan atılan taşın düşeceğini ve ekmeğin doyurucu olduğunu biliriz. Gazali'ye göre tecrübe ve duyu bilginin oluşumunda vazgeçemediğimiz iki önemli kıstastır. Ona göre tecrübe ve duyuya dayanan bilgiden Şüphe edilemez. Hume'a göre de tecrübenin verdiği bilgi herkes tarafından kabul edilen bir bilgidir. Bizler ancak tecrübe sayesinde nedenin etkiyi öncelediğini ve birinin diğerini takip ettiğini bulabiliriz. Ancak burada işaret etmek istediğimiz bir husus vardır. O da; Hume'un kullandığı tecrübe (experience) ve alışkanlık (custom) kelimesi ile Gazali'nin kullandığı tecrübe ve alışkanlık (âdet) kelimelerinin birbirlerini etkileme süreçlerinde hangisinin önce veya sonra geldiği meselesidir. Gazali'ye göre tecrübe, âdet (alışkanlık) sonucu meydana gelen bilgiyi ifade eder. Yani alışkanlıklarımız bir anlamda tecrübenin oluşmasına öncülük etmektedir. Hume için bunu söylemek tam olarak mümkün değildir. Hume hem alışkanlık hem de tecrübe için "hayatımızın yüce kılavuzu" nitelemesini yapmıştır. Ancak öncelik ve sonralık bakımından, tecrübemizin kaynağı alışkanlıklarımız mıdır? Yoksa alışkanlıklarımızın kaynağı tecrübelerimiz midir? Bu soruları sordüğümüzda, Gazali'den farklı olarak Hume, tecrübelerin sonucu olarak alışkanlık kavramına ulaşmaktadır. Gazali ve Hume'un kısmen benzer ve kısmen farklı yollarla ulaştıkları nedensellik kavramında yadsıdıkları en önemli husus zorunluluk kavramı olmalıdır. Gazali'nin daha çok dini kaygılarla karşı çıktığı bu kavrama Hume daha çok epistemolojik kaygılarla karşı çıkmaktadır. İslam düşüncesinde bir anlamda sünnetullah'ın ifadesi olarak ifade edilen bu âlemdeki düzenin işleyişinin açıklanmasındaki en önemli argüman olan nedenselliğin niçin Gazali tarafından Hume'un konu ile ilgili yaklaşımı şu şekildedir: "Bir kişi düşünelim ki, çok tecrübe edinmiş ve benzer nesne ya da olayların hep birbirine bağlı olduklarını gözleyecek kadar uzun bir süre dünyada yaşamış olsun. Bu tecrübenin sonucu ne olur? Bir nesnenin ortaya çıkışından hemen öbürünün varoluşunu çıkarsar. Ama tüm tecrübesiyle, nesnenin öteki nesneyi ortaya çıkarmasındaki gizli gücün bir ideası ya da bilgisini gene de edinmemiştir; ne de onu bu çıkarsamayı yapmağa götüren, herhangi bir

akıl yürütme sürecidir. Fakat yine de kendini bu çıkarımı yapmağa mecbur hisseder ve bu işlemde anlama yetisinin bir yeri olmadığını görse de, aynı düşünce yolunu izleyecektir. Ama Hume gibi İngiliz empirist geleneğinin önemli filozoflarından olan bir kişinin hangi kaygılarla yaptığı hususu şu ana kadar tam olarak açıklığa kavuşmuş değildir. Onun zorunluluğa getirdiği itirazın temelinde neden-etki arasındaki ilişkinin sonucunda, geleceğimizin de geçmiş gibi olacağı ve deterministik bir âlemle karşı karşıya kalacağımız ve insanın bu âlemde bir kukladan öte bir Şey olmayacağı kaygısını anlıyoruz. Ancak bilimsel bilginin üretiminde nedensellik ilkesinin ne denli önemli olduğu hususu yadsınamaz bir gerçektir. Hacıkadıroğlu'nun değindiği gibi, Hume neden-etki arasındaki ilişkiye dair deneysel bir bilginin sonuçlarının güvenilirmez ya da kanıtlanamaz olduğunu söyleseydi anlaşılır bir Şey olurdu. Ancak o bunu yapma yerine toptan bir yadsıma geliştirmiştir.

Üç bölüm olarak incelemeye çalıştığımız Gazali ve David Hume'un nedensellik düşüncesinde ise yaygın kabulün aksine bir yargı ile karşılaşmaktayız. Çalışmamızın üçüncü bölümünde detaylı olarak ele almaya çalıştığımız gibi, Gazali ve Hume'un nedensellik düşünceleri epistemolojik açıdan benzer yargıları içermektedir. Din bilgini olan Gazali ile filozof olan Hume'un farklı amaçlar için de olsa benzer yargılar ortaya koymasının incelenmesi, çalışmamızı birincil amacıydı. Bu amaca binaen dini kaygıların önalana çıktığı Gazali ile felsefî analizlerin önem kazandığı Hume'un nedensellik anlayışlarının benzeşmesi her zaman bu iki düşünürün arasında bir etkileşimin olup olmadığı sorusunu aklımıza getirmiştir. İki düşünürü nedensellik ve mucize bakımından karşılaştırdığımız üçüncü bölümde de beyan ettiğimiz gibi, tarihsel olarak Hume'u önceleyen Gazali'nin belli bir etkisinden söz etmek mümkün gibi gözükse de bu husus tam olarak kanıtlanmış değildir. Gazali'nin vesileci neden anlayışının Autrecout ve Malebranche kanalıyla Hume'a ulaşmış olma ihtimali vardır. Ancak Nadler'ın da dediği gibi aradaki benzerlik ve etkileşim hiçbir zaman tüm bir felsefî sistemi etkileyecek düzeyde değildir. Kaldı ki aradaki benzerlik oranı ne kadar olursa olsun Gazali'de karşılaştığımız vesileci Tanrı metafiziği Hume açısından tamamen yadsınmış ve hatta yok edilmeye çalışılmıştır.

Gerek Gazali ve gerekse Hume nedensellik düşüncesinin yapı taşları olan neden-etki ilişkisinin varlığını kabul etmektedirler. Her ikisi de var olan her şeyin bir nedene ihtiyaç duyduğunu ve bu nedenin de bir etkisinin olduğunu kabul etmektedirler. Ancak her

iki düşünürün itiraz ettiği şey, nedensellik düşüncesinin en önemli unsuru olan zorunluluk kavramına getirmiş oldukları itirazdır. Onlara göre, olgular arasında gözlemlediğimiz neden-etki ilişkisi hiçbir zaman zorunlu bir nedenselliği imlememektedir. Gazali açısından baktığımızda böyle bir zorunluluk hem epistemik hem de ontolojik bağlamda dini ve akîdevi açıdan kabul edilemez sonuçlarla karşılaşmamıza sebep olacağından reddedilmelidir. Zira Gazali'ye göre Müslüman bir bireyin kabul etmesi gereken en önemli yargı şudur: Tanrı mutlak irade ve kudret sahibidir. O tüm eylemlerinde mutlak özgürlük sahibidir ve dilediği gibi yaratmaktadır. Böyle bir güç karşısında zorunluluğu imleyecek herhangi bir yargı asla kabul edilemez. Ontolojik sistemin başında olan bu Tanrı için gerek ontolojik bağlamda ve gerekse epistemolojik bağlamda ortaya konacak zorunlu bir nedensellik düşüncesi Onun mutlak irade ve kudretiyle çeliştiğinden reddedilmesi gerekmektedir ve Gazali'nin de ortaya koymaya çalıştığı şey de budur.

Gazali'nin dîni kaygılarla ortaya koyduğu yadsımacı tavır hem ontolojik bağlamda hem de epistemolojik bağlamda geçerlidir. Ancak Şunu unutmamak gerekir ki, bu yadsımanın sonucu olarak bu âlemin hiçbir kuralı olmayan düzensiz bir yapı olduğu sonucu çıkmamalıdır. Bu alemde sünnetullah diye ifade edilen bir düzen vardır. Ancak mutlak irade ve kudret sahibi olan Tanrı bu düzeni nadir de olsa kesintiye uğratabilmektedir. Bunun en tipik örneği ise kendi dinini ve elçisini desteklemek için peygamber eliyle gerçekleşmesine izin verdiği mucizelerdir. Yoksa bilgisel anlamda şu ana değin gözlemlediğimiz nedensel ilişkilerin bundan sonra da devam etme olasılığı vardır ama bu olasılık durumu hiçbir zaman bir zorunluluk haline gelmeyecektir. Zira zorunluluk durumu

Tanrı'nın yaratma kudretiyle çelişen bir eksikliktir. Hume açısından baktığımızda, onun yadsımasının temelinde de zorunluluk düşüncesini görmekteyiz. Ancak Hume bu yadsımayı Gazali'de olduğu gibi dîni kaygılarla değil de daha çok felsefî yönden ortaya koymaya çalışmıştır. Hume'un Gazali'den farkı ise onun nedensellik yadsımasının tamamen epistemolojik bir yapı arz etmesidir. Ayrıca onun analizlerinin doğal olarak felsefî açıdan daha yoğun ve ayrıntılı olmasıdır. Nedensellik düşüncemizi oluşturan tüm bilgisel birikimi irdeleyen Hume'un ulaştığı sonuç da Gazali gibi zorunlu bir nedensellik düşüncesinin temellendirilemeyeceği olmuştur. Ancak onun Gazali'den farklı olarak mucize hususunda yadsımacı bir tavır ortaya koyması bir filozof olarak bize anlamlı

gelmekle beraber, nedensellik yadsıması sırasında eleştirdiği ve kabul etmediği bazı hususları mucize bağlamında kabul etmesi bizce bir çelişkidir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, neden-etki arasındaki ilişkiden kaynaklanan nedensellik düşüncesinin imlediği sonuçların her zaman doğru ve hatta zorunlu olduğunu söylemek mümkün müdür? Ne Gazali açısından ne de Hume açısından böyle bir doğruluk ve zorunluluk imkanı yoktur. Nedensellik hususunda sadece gözlemlenmiş olan olgular arası ilişkilerden doğan bilgimiz vardır ve bu bilgi de sadece nedenin etki tarafından izlendiğini imlemekte ama bir zorunluluğu gerektirmemektedir. Öyle ki, neden-etki arasındaki ilişkinin bu zamana değin bu şekilde gözlemlenmiş olması, bundan sonra da zorunlu bir şekilde böyle olacağı anlamına gelmemektedir. Bu anlamda ikinci soruda karşımıza çıkan, bu aleme dair bilgilerimizin zorunluluk imleyen bir nedenselliğin ürünü olup olmadığı hususu da açığa kavuşmuştur. Hume'un özellikle geçmiş deneyimlerimizin gelecek hakkındaki yargılarımızı Şekillendirip Şekillendirmeyeceği sorusuna verilecek cevap, zorunluluk hususundaki tavrında yatmaktadır. Eğer zorunlu bir nedensellik düşüncesi kabul edilseydi bu soruya verilebilecek cevap evet olurdu. Ancak Hume da Gazali de sonuçta bizi deterministik bir âlem ve bilgi görüşüne götürecek bu sonucu zorunluluğa getirmiş oldukları itirazla bertaraf etmişlerdir. Gazali açısından ayrı bir önemi olan bu husus mutlak irade ve kudret bağlamında açıklanmaya çalışılmış, zorunluluğa getirilen eleştiriyle ilâhî iradeye ve onun en önemli tezahürlerinden olan mucizeye imkan sağlanmıştır.



KAYNAKÇA

- Açıkgöz, Hacı Mustafa, *Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği*, Elis Yayınları, Ankara-2003.
- Ahmed, Süleyman, *Eserü'l Cüveynî a'la'l Felsefeti'l-ilâhiyyeti i'nde'l Gazali*, Mektebetü's Segâfeti't-Dîniyye. Kahire-2005.
- Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, (7. Baskı), İnkılap Kitapevi, İstanbul 1994.
- Ammâra, Muhammed, *el-Mu'tezile Müşkiletü'l-hürriyyeti'l-insaniyye*, Dâru'Ş-İurûk, Kahire-1988.
- Aristoteles, *Organon IV*, (ikinci Analitikler), Çev. Hamdi Ragıp Atademir, Meb Yayınları, İstanbul-1951.
- Aristoteles, *Fizik*, Çev. Saffer Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul-1997.
- Aristoteles, *Metafizik*, C. 2, çev. Ahmet ARSLAN, Ege Üniv. Basımevi, İzmir 1993.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Birinci baskı, Vadi Yay., Ankara 1994
- Ayer, Alfred Jules; *Dil Doğruluk ve Mantık*, Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Metis Yayınları, İstanbul-1984
- Baç, Murat, *Hume Nedensellik ve Nesnelerin Varlıksal Konumu: Genelgeçer Yorumların Bir Eleştirisi, Felsefe Tartışmaları*, 29.Kitap, İstanbul-2002.
- Bâkıllânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri, *el-Beyân*, thk. Richard J. McCarty, el-Mektebetü'Ş-İarikiyye, Beyrut-1958.
- Berkeley, George, *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*, Çev. K.Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul-1996.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziği'nin Karşılaştırması*, MEB Yay., İstanbul 1993.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Emile Boutroux' da Zorunsuzluk Doktrini*, MEB Yay., İstanbul 1999.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 1996.
- Cabiri, Muhammed Âbid, “Limâzâ Ketebe el-Gazali Tehâfüt'ül-felâsife”, *Tehâfüt'üt Tehâfüt*, (içinde) İbn Rüşd, Merkez Dirâsâti'l-Vahdeti'l Arabiyye, thk. Muhammed Âbid el-Câbirî, I.baskı, Beyrut-1998,
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul-1999.

- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, ikinci baskı, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa kitapevi, 4. baskı, Bursa 2001.
- Cevizci, Ahmet, *On Yedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi*, Asa Kitapevi, 2. Baskı, Bursa, 2007.
- Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi: İngiliz Görgücülüğü*, c.5, çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul-1991.
- Davidson, Herbert A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University, New York-1987.
- Demir, Osman, *İlk Dönem Kelamcılarında Sebep-Sonuç İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul-2006.
- Denkel, Arda, “Edim Felsefesinde Bazı Kuramsal Güçlükler” , Yazko Felsefe Yazılar, sayı 1, Yıl 1982.
- Denkel, Arda, *Anlam ve Nedensellik*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul-1996
- Descartes, Metot Üzerine Konuşma, Çev. K. Sahir SEL, Sosyal Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1994.
- Durak, Necdet., "Felsefe Tarihinde Arke Problemi", SOBE Sosyal Bilimler Evi, yıl:2, sayı:4, s. 125-132, Isparta 2007.
- Durusoy, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.
- Durusoy, Ali. “Gazâlî’de Mantık Biliminin Yeri Ve Önemi”, İslâmi Araştırmalar, Gazali Özel Sayısı, Ankara 2002.
- Eş’ari, Ebu’l Hasen, *İlk Dönem İslam Mezhepleri* (Makâlâtü’l İslâmiyyîn ve ihtilâfu’l Musallîn), Çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı, İstanbul-2005.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul-1987.
- Gazali, Ebû Hâmid *Düşünmede Doğru Yöntem (Mihakku’n-Nazar)* Çev. Ahmet Kayacık, Ahsen Yayıncılık, İstanbul-2002.
- Gazali, Ebû Hâmid *el-İktisâd fî’l-İ’tikâd*, thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî, Dâru’l-Kütübu’l-İ’lmiyye, I.Baskı, Lübnan-2004.
- Gazali, Ebû Hâmid, *Bâtinîliğin İç Yüzü*, Çev. Avni İlhan, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara-1993.
- Gazali, Ebû Hâmid, *Tehafutu’ l-Felasife*, Thk.Suleyman Dünya, Daru’ l- Mearif, Kahire 1978.
- Gazali, Ebû Hâmid, *Tehâfüt’ül Felâsife*, ed. Mâcid Fahri, Dâru’l Meşrık, Lübnan-1990

- Goodman, *el-Kıstâs 'ul-Mustakîm*, Dârul MaŞrık, III.Baskı, thk.Viktor İelhet, Lübnan-1991.
- Goodman, Lenn E, “Ghazali’s Argument from Creation (I)” *International Journal of Middle East Studies*, vol.2, Is.1, 1971.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, 7. Baskı, Remzi Kitapevi, İstanbul 1993.
- Günday, Şeref, “Özel Dil Tartışması” , Felsefe Dünyası, sayı 37, Ankara 2003
- Hacıkadıroğlu, Vehbi, “Bir Eleştiri” *Felsefe Tartışmaları*, 29.Kitap, İstanbul-2002.
- Halevi, Judah, “Judah Hallevi’s Kitab al-Khazari” ed. H.Hirschfeld, London-1931.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, C. 1-4, Remzi Kitapevi, 4. baskı, İstanbul 1993.
- Hume, David, “Abstract of A Treatise of Human Nature” *An Enquiry Concerning Human Nature* (içinde) Appendix I, ed. Peter MILLICAN, Oxford University Press, New York-2007
- Hume, David, “My Own Life”, *The Life of David Hume* (içinde), London-1826.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, ed. Ernest C.Mossner, Penguin Books, London-1969.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A.Selby-Bigge, Oxford At The Clarendon Press, London-1960.
- Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, [A Treatise of Human Nature]* çev. Aziz Yardımlı, İdea yayınları, İstanbul-1997.
- Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, [An Enquiry Concerning Human Understanding]*,Çev. Selmin Evrim, Milli Eğitim, İstanbul-1974.
- Işık, Kemal, *Mutezile 'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara-1967.
- İbn-i Rüşd, *Faslü'l-makal fima beyne'l-hikme ve's-şeria mine'l-ittisal: felsefe, din ilişkisi*, Çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul-1992.
- İbn-i Rüşd, *Felsefe din ilişkileri; Faslü'l-makal fima beyne'l-hikme ve's-şeria mine'l-ittisal; el-Keşf an minhaci'l-edille fi akaidi'l-mille*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul-1985.
- İbn-i Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt'üt Tehâfüt)*, çev. Prof.Dr. Kemal Işık, Prof. Dr. Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun-1986
- İbn-i Sina, *Kitâbu's Şifâ, Metafizik (ilahiyat)*, c.II, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul-2004.
- Kaya Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul-1983.

- Kindi, *Felsefî Risâleler*, Çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul-1994
- Kocabaş, Şakir, “Gazali ve İbn-i Rüşd’ un ‘Nedensellik’ Konusundaki Bazı Görüşleri Üzerine” , İslam ve Bilim, Seha Nesr., içinde, İstanbul 1993.
- König, Gert, “Doğa Felsefesi” , Günümüzde Felsefe Disiplinleri, derl. ve çev. Doğan Özlem, içinde, İnkılap Kit., İstanbul Tarihsiz.
- Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Ara Yayıncılık, İstanbul-1992
- Macit, Muhittin; “İmkan Metafiziği Üzerine” *Dîvân İlmi Araştırmalar*, 1997/1.
- Magge, Bryan, *Büyük Filozoflar: Platon’dan Wittgenstein’a Batı Felsefesi*, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul-2000.
- Nasr, Seyyid Hüseyin; *Üç Müslüman Bilge*, Çev. Ali Ünal, İstanbul-2003
- Örs, Yaman, Is The “Biological” Reducible to The “Physical” : An Overall
- Reichenbach, Hans, Bilimsel Felsefenin Doğusu, çev. Cemal YILDIRIM, Remzi Kit., İstanbul 1981.
- Reisman, David C, “Fârâbî ve Felsefî Müfredâtı” *İslam Felsefesine Giriş*, (içinde) eds. P. Adamson, R.Taylor, Çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul-2007.
- Richards, Thomas J.. “Hume’s Two definitions of Cause” *The Philosophical Quarterly*, vol. 15, no. 60, 1965.
- Robinson, J.A, “Hume’s Two definitions of „Cause”” *Hume: A Collection of Critical Essays*, ed. V.C.Chappell, Anchor Books, New York-1966.
- Ross, David, *Aristoteles*, Kabalcı, İstanbul-2002
- Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi İlk Çağ*, Çev. Muammer Sencer, Say Yay., 4.baskı, İst. 1992.
- Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, Çev. Muammer Sencer, Kitapçılık Ticaret Limited Şirketi, c.III, İstanbul-1970.
- Schopenhauer, Arthur, İstencin Özgürlüğü Üzerine, çev. Mehtap Söyler, Öteki Yay., Ankara 1998.
- Stroud, Barry, *Hume*, Routledge/Taylor&Francis Group, London-2003.
- Sunar, Cavit, *İslâmda Felsefe ve Fârâbî*, AÜİFY, Ankara-1972
- Şekerci, Ahmet, *Gazali ve David Hume’un Nedensellik eleştirileri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu, M. Ü. İ. Fak. Vakfı Yay., İstanbul 2009.

Taşkın, Ali, *Gazali ve David Hume'un Şüphecilik Anlayışlarının Karşılaştırılması*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara-2002.

Ülken, Hilmi Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, Ülken Yay., İstanbul 2000.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi ERALP, 3. Baskı, Remzi kitapevi, İstanbul 1964.

Wisnovsky, Robert; "Towards a History of Avicenna's Distinction Between Immanent and Transcendent Causes" *Before and After Avicenna*, ed. David C.Reisman, Brill, Leiden-2003.

Wolfson, Harry Austryn, *Kelam Felsefesine Giriş*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul-1996.





ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, adı : YILDIZ, Ayşe
Uyruğu : T.C.
Doğum tarihi ve yeri : 1988, İMAMOĞLU
Medeni hali :
Telefon : Bekâr
e-mail : ayseyildiz0106@hotmail.com

Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet tarihi
Yüksek lisans	Gazi Üniversitesi	Devam Ediyor
Lisans	Gazi Üniversitesi	2012
Lise	Seyhan Çukurova Lisesi	2005

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2012	Devam ediyor	Öğretmen

Yabancı Dil

.....

Yayınlar

.....

Hobiler

.....



GAZİLİ OLMAK AYRICALIKTIR..

