

Nedensellik-Hür İrade İlişkisi

The Relationship Between Causality and Free Will

Öz

Temellendirmeler ve olaylar arasında nedensel ilişkiler kurma, bilimsel düşüncenin önünün açılması için bir gerekliliktir. Nitekim, düşünce tarihinde mitostan logosa geçişin bir tezahürü olan hylozoizm de söz konusu temellendirme, bağlam oluşturma ihtiyacının bir sonucu olarak kabul edilmektedir. Neden-sonuç ilişkisi, varlık ve oluş dünyasında da gözlemlenmektedir. Ancak bilimsel düşünce, olayların art arda gerçekleşmesini inceleme konusu edinirken, tabiatta gerçek bir nedensel bağın var olup olmadığını da tartışma zeminine getirmektedir. Zira Hume gibi kimi düşünürlere göre, tabiatta zorunlu olaylar zinciri bulunmamaktadır. Buna göre, aslında insanlar, sadece doğal seyriyle tezahür eden olayların sıralamasına bakarak söz konusu olaylar arasında bir ilişki bulunduğunu ileri sürmektedir. Yani bu yaklaşıma göre, olaylar arasında bağ kurmak sadece insanın bir anlam yüklemesinden ve izlenimlerinden ibarettir, bunun nesnel bir gerçekliği bulunmamaktadır. Bu metinde, zikri geçen yaklaşım şekillerinden hangisinin daha doğru veriler sunduğu incelenmektedir. Mez-kûr bilimsel yaklaşım, ilahiyat ve Felsefe sahasının tartışmalı spesifik meselelerinde de uygulanmaktadır. Söz gelimi, Gazzalî mutlak bir nedenselliği reddedip, ilişkileri gaye ve hikmet bağlamında açıklarken; İbn Rüşd, tenzihi düşünceden hareketle mutlak bir determinist savunuyu yapar. Hume ise nedenselliği salt bir izlek olarak ileri sürer. Konunun bu üç düşünürün görüşleri ekseninde incelenmesinde kasıt şudur: Hem bilimsel düşüncenin önünün açılması, makul ve tutarlı yol haritası oluşturulması; hem Tanrısal iradenin ve insan hürriyetinin bir sorunsala dönüştürülmeden bilimsel faaliyetleri sürdürmenin imkânının değerlendirilmesi hem de insanın anlam yükleme gerçekliğinin, izleklerin etkilerinin dolayısıyla da insanın doğasına ilişkin sağlam ipuçlarının tespit edilmesi hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe tarihi, bilimsel düşünce, nedensellik, determinizm, hür irade

Abstract

Grounding and establishing causal relationships between events is a necessity for paving the way for scientific thought. As a matter of fact, hylozoism, which is a manifestation of the transition from myth to logos in the history of thought, is also accepted as a result of the need to create a context. Cause and effect relationship is also observed in the world of being and becoming. However, while scientific thought examines the successive realisation of events, it also discusses whether there is a real causal link in nature. According to some thinkers such as Hume, there is no necessary chain of events in nature. According to him, in fact, people argue that there is a relationship between the events in question only by looking at the sequence of events manifested in their natural course. In other words, according to this approach, establishing a connection between events is merely a matter of human attribution of meaning and impressions, and has no objective reality. This text analyses which of these approaches provides more accurate data. The aforementioned scientific approach is also applied to specific controversial issues in the field of theology and philosophy. For instance, while al-Ghazali rejects an absolute causality and explains the relations in the context of purpose and wisdom, Averroes makes an absolute determinist defence based on the idea of tawzihi. Hume, on the other hand, asserts causality as a mere trajectory. The intention in analysing the subject on the axis of the views of these three thinkers is as follows: It is aimed to pave the way for scientific thought, to create a reasonable and consistent road map, to evaluate the possibility of continuing scientific activities without transforming the divine will and human freedom into a problematic, and to determine the reality of human meaning-making, the effects of trajectories, and thus solid clues about human nature.

Keywords: History of philosophy, scientific thought, causality, determinism, free will

Mehmet Latif BAKIŞ 

Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimler Bölümü, Yalova, Türkiye

Yalova University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Philosophy and Religious
Studies, Yalova, Türkiye
mehmet.bakis@yalova.edu.tr



Geliş Tarihi/Received 01.04.2025
Kabul Tarihi/Accepted 01.07.2025
Yayın Tarihi/Publication Date 04.07.2025

Cite this article as: Bakış, M. L. (2025). The relationship between causality and free will. *Current Perspectives in Social Sciences*, 29(3), 417-429.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.

Giriş

Bu çalışmada öncelikle “Bilimsel Çalışma Süreçleri” ifadesinden ne anlaşıldığı tespit edilmeye çalışılmaktadır. Buna bağlı olarak, söz konusu bilimselliğin ölçüsünün ne olduğunu belirlemek, bir düşüncenin veya çalışmanın bilimsellik değeri kazanmasının önemini ve nedenini ortaya koymak hedeflenmektedir. Çıkarıma ve mukayeseye dayanan bir metodolojinin takip edileceği bu çalışmada, varılmak istenen sonuç, varlıklar evreninin işleyişinde ve varlıkların birbirleri ile ilişkilerinde nasıl bir yapının aktif olduğunu ortaya koymaktır. Buna göre, tabiat yasasının işleyişinde katı bir tabii determinizm mi, Tanrısal irade mi, esnek bir yapı mı, insan iradesi mi belirleyicidir; yoksa hepsinin de belli bir ölçü içinde birbiri ile bir bütün halinde ilerlediği mi daha gerçek bir veri sunmaktadır. Bunun tespit edilmesi önem arz etmektedir. Zira bu çalışma insanın akıl, hürriyet, inanç ve tabiat yasası ekseninde yetkinliği ve sorumluluğu da ortaya konmaya çalışılmaktadır.

Bilimselliğin bir tür perspektif veya güvenilir referans olarak kabul edildiği bir gerçektir. Nitekim çeşitli alanlarla ilgili yapılan çalışmalarda “bilim”e ve bilimselliğe referansların yapılması da bunu doğrulamaktadır. Nitekim bilimin özne gibi algılandığı da aynı bağlamda ifade edilebilir. Oysa bilimselliğin esasen sadece tutarlı ve geçerli ilkeler bütünü, uslamlamaya uygun çıkarımları ve doğru bir metodolojiyi ifade ettiği açıkça bilinmektedir. Bu meyanda, bilimin ilkelerinden ve bilimsel çalışmalarda gözetilen hususiyetlerden birisinin de “nedensellik” olduğu bir gerçektir.

İlliyyet, determinizm ve sebeplilik olarak da ifade edilebilen nedensellik, sözlükte; “zaman dizisi içinde, biri olmadan diğerinin de ortaya çıkamayacağı iki olay, fenomen, ya da süreç arasındaki ilişki” (Cevizci, 2002, s. 741) olarak tanımlanmaktadır. Bu tanım nedenin etkiyle, sebebin de sonuçla olan zorunlu ilişkisini seslendirmektedir (Bolay, 2013, s. 270). Söz konusu tanım, nedenselliğin bir tür yasa olarak bilim, felsefe ve metafizik dünyasının ilgi alanına girdiğini de göstermektedir. Zira sosyal bilimler ve fen bilimlerinin yanı sıra, farklı yöntemlere sahip olan metafizik sahasında da gözlenen ortak olan husus “temellendirme yapma”ya duyulan gerekliliktir. Nedenselliğin ise bilimsel düşüncenin önünü açan bir temellendirme zemini oluşturduğu kabul edilmektedir. Esasen böyle bir arayışın kendisinin de bir nedene ihtiyacı bulunmak durumundadır. Bu ihtiyacın ne olduğu, olmasının gerekli veya zorunlu olup olmadığı hususu ise insanın anlam arayışı ile ilişkilidir. Dolayısıyla nedenselliğin hem olayları, olguları, fikirleri, durum ve buluşları anlayabilmek, anlatabilmek için hem de sav ya da bulguların *ratioya* (akıl) uygunluğundan söz edebilmek için başvurulabilen/başvurulması gereken bir bilimsel ve/veya evrensel yasa olarak işlemekte olduğu, bu nedenle de zorunlu olarak karşımıza çıkmak durumunda olduğu tespit edilmektedir.

“Neden?” sorusu bir anlam ve amaç ortaya koymaya matuf olduğundan, bir cevabın yanı sıra, bir anlam arayışı da söz konusu olmaktadır. Cevaben alınacak bir “çünkü”, o anlamın izahının bir tür ifadesi veya tezahürü olarak değerlendirilebilir. Anlamın olması, insanın bir anlam zemini arayışında olduğuna işaret eder. Bu da bulguların makul bir ilkeye veya tutarlı bir zemine dayanmasını gerektirir. Bu minvalde zikredilebilecek pek çok yaklaşım, araştırmalar için bir ümit oluşturmaktadır. Nitekim Aristoteles’in (MÖ 384-322) dört temel neden kuramı (Aristoteles, 1996, ss. 86-144) ve söz konusu kuramın bir unsuru olarak nihai hedefi arayan ereksel neden teorisi ve onun mutluluk düşüncesini seslendiren eudaimonia savı, esasen “neden”lerin salt bir aklî tatmin veya epistemolojik kaygı ihtiyacından kaynaklanmadığını; bilakis bunlarla birlikte bir anlam, haz veya mutluluk arayışından da ileri geldiğini göstermektedir. Bu husus, zihinsel ve ruhsal açıdan tatmin istencinin “neden”lerle izah edilmeye ve temellendirilmeye çalışıldığını göstermektedir. Zira tatmin olmamış bir zihin gibi tatmin olmamış bir bilimsel çalışma da pekâlâ mutsuzluk sebebi olabilir. O nedenle ‘nedensellik’ ilkesinin önemsendiği değerlendirilmektedir. Nitekim Amerika’lı pragmatist düşünür William James’in (1842-1910) felsefesinde zihnin “gaye güdücü bir mekanizma” (Türer, 2005, s. 38) olarak tanımlanması da göstermektedir ki, gaye taşımak insanın yapısal bir gerçeğidir; o nedenle insanın, ilmi çalışmalarında bu gerçeğin izlerini sergilemesi kaçınılmaz olmaktadır. Celal Türer’in (1963--) aktarımıyla, “James, felsefeyi de bizatihi insan gayelerine hizmet eden, ferdi enerji ve mizacının bir sonucu olarak çok önemli teleolojik ürün olarak düşünür” James, felsefenin özünün, insan gereksinimlerinin imkânlarını çoğaltmak ve zenginleştirmek için insanın dünyadaki yerini açıklamak olduğunu düşünür (Türer, 2005, s. 38). Bu ise insanın uğraşlarında, ilmi disiplinlerinde ve kısaca tüm yaşamında bir nedensellik, bir gaye, bir anlam ve amaç arayışının bulunduğuna işaret etmektedir. Ancak yine de her disiplinin kendine has bir araştırma tarzının ve ifade üslubunun bulunduğunu, amacın da buna göre çeşitlilik arz ettiğini hatırla tutarak, nedensellikten ne kastedildiğinin daha sarıh bir cevabını aramaya çalışarak konuyu detaylandırmak gerekmektedir.

Nedensellikten Ne Anlaşılmaktadır?

Nedensellik yasasının tespitiyle ilgili olarak Bertrand Russell (1872-1970) şu dört soruyu yönlendirmektedir (Russell, 1996, s.

188):

- (i) Nedensellik yasasından ne anlaşıldığı
- (ii) Nedensellik yasalarının şimdiye dek dayandıkları apaçıklığın ne olduğu
- (iii) Gelecekte dayanacakları apaçıklığın ne olduğu
- (iv) Bizim “neden” kavramını çözümlememizle istenç sorusu üzerine nasıl yeni bir ışık serpiildiği...

Kanaatimiz şudur ki, bu sorulara sırasıyla cevap ararken nedenselliği ve bilimsel çalışmalardaki yerini de mantıklı bir düzlem içerisinde ele almak ve amacına muvafık tutarlı bir bütün oluşturmak söz konusu olur. Bu itibarla, nedenselliğin ne olduğuna dair ilk başta gerek kavramsal tarifi gerekse de nasıllığına dair ilk veriler, birinci sorunun da cevabını oluşturmaktadır. Buna göre, “nedensellik”ten maksat, bir şeyin ya da olayın varoluşunun, başka şeylerin ya da olayların varoluşundan çıkarımda bulunarak, yarar sağlayan bir genel önerme veya ilke elde etmektir (Russell, 1996, s. 188). Söz gelimi, ıssız bir adada, bir sahilde, bir saate veya ayak izine rastladığımızda orada bir insanın var olduğu veya izlerin çokluğuna bağlı olarak birçok insanın bulunduğu çıkarımında bulunmamız; gök gürültüsünden önce şimşek çakması dolayısıyla “bütün gök gürültülerinden önce şimşek çakar” genellemesinde bulunmamız, birer nedensellik yasası örneği olarak zikredilebilir. Nitekim nedensellik, “hareketten önce, onu zorunlu kılan sebeplerin varlığı” olarak da tanımlanmaktadır. Burada nedensellik katı bir belirlenimcilik olarak da anlaşılabilmektedir (Kleinman, 2021, ss. 65-72). Nitekim bu bağlamda, determinizmin ilmî ve ahlakî olmak üzere iki şekilde tasnif edildiği görülmektedir. Nitekim Nurettin Topçu’nun da (1909-1975) böyle bir tasnifi yaptığı görülmektedir, şöyle ki:

1. *İlmi determinizm*, evrensel mekanizm ve enerjinin sakımı prensibine dayanır.

(i) *Evrensel mekanizm*: Bütün kâinat olaylarının zorunlu bağıntılarla birbirine bağlı olduğu yaklaşımıdır. Öyle ki her olay, kendinden evvelki olaylar tarafından hazırlanmıştır; o da kendinden sonraki olayları hazırlamaktadır (Topçu, 2002, s.100).

Bu tür bir tanımlamada yatan düşünce, katı belirlenimciliğin kendi iddiasını seslendirir.

(ii) *Enerji sakımı prensibine* göre ise, tabiattaki hiçbir şeyin kaybolmadığı ve hiçbir şeyin yoktan var olmadığı değerlendirilmektedir. Buna göre, Kâinattaki enerjinin miktarı hiç değişmemekte, ancak enerji halleri değişmektedir (Topçu, 2002, s. 100).

Buradaki belirlenimde ise olayların farklı farklı tezahürlerinde “değişmeyen” bir olguya işaret edilmektedir ki, o da paradigma değişimidir.

2. *Ahlaki determinizm*: Ruhi ve ahlaki determinizm, iradenin meydana getirdiği hareketle, kendini hazırlayan sebeplere yeni bir şey katmadığı esasına dayanır (Topçu, 2002, s. 100). Ancak Topçu, bu iki determinizm tanımı üzerinden ‘insan hürriyeti’ne aykırılık oluşturduğu gerekçesiyle, sebeplilik ilkesine karşı çıkacaktır. Konuya dair detay açıklama aşağıda “Nedenselliğin Eleştirisi” başlığı altında irdelenmektedir.

Sosyal bilimlerde önemli bir problematik alan olarak ele alınan nedensellik örneklerine diğer pozitif sahalarda da rastlanmaktadır: Nükleer, kimyasal, mekanik, elektromanyetik, biyoloji ve tababet alanlarında açık bir neden-sonuç örüntüsünün kurulduğu görülmektedir. Mevcut işleyişlerin veya oluş ve bozuluşların mantıksal bir tutarlılıkla izah edilmesi ihtiyacı, söz konusu ilintinin kurulmasını zorunlu kılmaktadır. Bunun en temel nedeninin, epistemik açıdan yetersizliğimiz olduğu açıktır. Bu nedenle mantıksal çıkarımlar ve temellendirmeler üzerinden usamlama yapmak durumunda kalındığı anlaşılmaktadır. Nitekim mantıksal açıdan nedensellik “A’nın B’ye nasıl yol açtığı”yla ilgilidir. Öyle görünüyor ki insan zihni bir mekanizmanın varlığını gerekli görmektedir. Bu, ister “Tanrı’nın eli” olsun, ister B üzerinde etki eden bir fiziksel güç olsun fark etmez (Moseley, 2014, s. 1969). Bu, Aristoteles’in ‘ilk hareket ettirici’ dediği (Aristoteles, 2010, s. 20), Fârâbî’nin (870-950) ‘muharrik-i evvel’ dediği (Fârâbî, 1990, ss. 28-30, ss. 41-43, s. 45), G. W. Leibniz’in de (1646-1716) ‘yeter-sebe’ (Leibniz, 2011, s. 33, s. 39) diye formülize ettiği ilkeyi hatırlatmaktadır. Nitekim Leibniz’e göre âlemin sebebini, varlığın sebebini kendinde bulunduran cevherde aramak gerekir (Leibniz, 2011, ss. 7-18, ss. 73-80). Başka bir ifadeyle, âlemdaki mümkün varlıkların rasyonel olarak izah edilebilmeleri için bunları var eden bir sebebin zorunluluğu esastır (Çınar, 2008, s. 107). Leibniz gibi Thomas Aquinas da (1225-1274) ‘sonsuz sebepler zincirinin imkânsızlığını’ (Leibniz, 2011, s. 8, s. 73) hareket noktası olarak alırken; J. Locke (1632-1704) başlangıcı olan her şeyin bir sebebi de olmalıdır’ düşüncesini esas olarak kabul eder (Didier, 2009, ss. 2-24; Çınar, 2008, s. 108). Mezûr iki düşünürün yaklaşımlarının bir benzerini yine onlardan asırlarca evvel Aquinas’ın

savunduğu da bilinmektedir. Hatırlayacağımız üzere Aquinas da sonsuzca bir nedenler zincirinin insan idrakini imkânsızlıklarla karşı karşıya getireceğini kabul eder, bir ilk faile/nedene ihtiyacın bulunduğunu; nedensiz ilk nedenin de ancak Tanrı olacağını ve aklın ancak böylece bir gerçeklik bilgisinde tatmin bulabileceğini savunur.

Varlık evreninde sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu ve yapısal olduğunu ileri süren düşünürler olduğu gibi; aslında bir zorunlu nedenselliğin var olmadığını, sadece insanın anlam yüklemesinin söz konusu olduğunu ileri sürenler de bulunmaktadır. Söz gelimi David Hume (1711-1776) bu filozoflar arasında zikredilebilir. Hume, nesnelerde bir uzaklık veya yakınlığın yani nedenselliğin gözle görülebilir olmadığını, nedenselliğin aslında bir algı ve anlam yükleme olduğunu söylemektedir. Ona göre, nesneler arasında kurulan nedenselliğin gözle görülmesi ve duysal olarak kanıtlanması mümkün değildir. Ona göre, söz konusu kanaatin oluşmasında (nesneler arası neden-sonuç ilişkisinin kurulmasında) nesnelerin artarda gelişmesi etkili olmaktadır (Hume, 2015, I. 2/5, s. 62). Yani daha açık bir ifadeyle, olaylar arasında bir ilinti kurmamızın nedeni gerçekte öyle bir şeyin var oluşu değil, onların birbirinin ardından gelişmesine sürekli tanıklık etmemiz ve buna dayanarak anlam yüklememizdir. Buna göre olaylar arasında nedensel ilişki kurmamız, olayların sürekli olarak birbirinin ardı sıra gerçekleşmesinin algımızda böyle bir iz bırakmasından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı Hume neden ile sonuç arasında bir zorunlu bağın olmadığını değil, varsa bile böyle bir muhtemel bağın bulup bulunmadığına dair bilgimizin olmadığını ileri sürer. Ona göre, bu durum ontolojik değil, epistemolojik bir hadisedir (Bk. Hume, 2015, ss. 62-70; Skirbek ve Gilje, 2006, ss. 300-304).

Kant da fiziksel determinizme düşmekten kaçınarak zihinlerimizin kaçınılmaz olarak bir nedenselliğe başvurduğunu belirtir. Bunu, evrimin bağımıza basabileceğimiz yararlı bir ürünü olduğunu ama bizi, evrenin gerçekten öyle olup olmadığına bakmaksızın onu önceden belirlenmiş olarak görmeye sürüklediğini düşünmektedir (Cottingham, 2015, ss. 94-98, ss. 105-107; Moseley, 2014, s. 197).

İradenin, kendisini sürükleyen sebeplerle zorunlu kılındığını düşünen ve ruhî determinizmi yeter sebep ilkesinden çıkaran Leibniz'e göre de evvelâ sebepsiz istek yoktur (Leibniz, 2011, ss. 16-17, s. 19). Ne zaman iradeyle hareket edersek, hareketimizin mutlaka bir sebebi vardır; insan bir gayeye varmak için karar verir. Sonra da irade, kendisini harekete sürükleyen sebeplerin arasından en kuvvetlisini seçer, onun gösterdiği gayeye varmak ister. İrade bir teraziye benzetilirse, onun ağırlık kefesinde sebepler bulunmaktadır (Topçu, 2002, s. 101). Leibniz'in nedensellik konusundaki düşüncesini en açık bir şekilde onun şu ifadelerinde görmek mümkündür. Ona göre; "basit bir cevherin şimdiki hali önceki halinin doğal bir devamıdır; öyle ki şimdiki zaman gelecek yüklüdür" (Leibniz, 2011, ss. 22-23).

Determinizmi kuvvetle müdafaa edenlerden birisi de XVII. asır filozoflarından Hollandalı B. Spinoza'dır (1632-1677). Spinoza, Etika'da "Tanrı Hakkında" bölümündeki hemen hemen bütün "Açıklama" ve "Aksiyo"mlarda mutlak bir nedenselliği temellendirmeye çalışmaktadır (Spinoza, 2011, s. 1, ss. 31-76). Spinoza'ya göre, bizim hareketlerimiz dıştan ve içten çok ve çeşitli sebeplerle zorunlu kılınmıştır. Hareketlerimiz sadece bu sebeplerin (*causam sui*) eseri olarak meydana gelmektedir. Dıştan sebepler, bize her taraftan gelir. Bundan başka bizi muayyen hareketlere sürükleyen içsel sebepler de vardır. Bunlar, arzu ve ihtiraslarımızdır. Biz bu sebeplerin tesiri altında hareket ederiz. Hareketlerimizde hürriyet yoktur ve olamaz. Bizim kendimizi hür zannetmemiz, hareketlerimizi zorunlu kılan sebepleri bilmeyişimizden ileri gelmektedir (Spinoza, 2011, ss. 2-3, ss. 90-136). Yani hürriyet fikri, cehalet (bilgisizlik) eseridir ki Topçu da -ileride değineceğimiz gibi- insan hürriyetini ortadan kaldırıcı olduğu düşüncesiyle mutlak bir nedenselliğe karşı çıkar (Topçu, 2002, s. 101). Bunun yanında o, neden bilgisine sahip olunmasının bir tür erdemi sağladığını da ima eder. Nedenselliği insan hürriyeti açısından tereddütlerle karşılayan Topçu'ya mukabil, aynı meseleyi özgür istenç sorunu olarak değerlendiren Russell (1996, s. 202), bunun o kadar da sorun edilebilir olmadığını; zaman zaman insanın tutkularını derinden sarsan bir etkisi olsa da, irade hürriyetine ket vuracak bir kalıcı tesirinden söz edilemeyeceğini ima eder.

Nedenler zincirinin sonsuza dek devam etmesinin hem mümkün olmadığı hem de makul olmadığı açıktır. Bu nedenle İslam düşüncesinde de teselsül batıl kabul edilmiştir. Aynı gerekçelerle bir ilk nedende durulması gerektiğini ortaya koyan düşünürlerden biri olan Spinoza da Tanrı'yı ilk neden veya yeter neden olarak kabul etmek zorunda olduğunu ima eder. Yani sıra, felsefesini rasyonalizmin ve mistisizmin karışımından teşekkül ettiren A. Geulincx de (1624-1669), tefekkür ve maddenin kendi dışında bir şeyin sebebi olamayacağını, hatta aynı nedenle bu ikisinin kendi kendilerinin de sebebi olamayacağını ileri sürer. Buradan hareketle de nedensellik problemine bir ilk nedenin gerekliliği düşüncesiyle çözüm arar ve her şeyin ilk nedeni olarak Tanrı'nın varlığının zorunluluğuna işaret eder (Ülken, 2016, ss. 68-69).

Bazı şeylerin bazı şeylerden çıktığı kabulüne dayanan nedensellik savunusuna (Ülken, 2017, s. 53) İslam düşünürlerinde de rastlanmaktadır. Câbir b. Hayyân (721-815) ve İbn Rüşd (1126-1198) özellikle isimleri zikredilecekler içinde yer almaktadır. Deneye ve deneyime dayalı bir epistemik gerçekliği kabul eden Cabir b. Hayyân (Hayyan, 1988), kimya alanındaki çalışmalarından fizik-metafizik sahasındaki çalışmalarına kadar hep bir rasyonel ve reel metodoloji uygulamaya çalışmış; varlıklar arasındaki etkileşimi tespit ederken duyuların verilerine itibar etmiştir. Duyularla elde edilen bilgilerin derece derece akıl düzeyine yükseldiğini kabul eden Hayyân (Kraus, 2002, II-IV, ss. 61-185; Ülken, 2017, s. 52) esasen eklektik bir tutum sergilemekte; Platon (MÖ 428/427 veya 424/423 – 348/347), Aristoteles (MÖ 384-322) ve Stoa felsefelerinden esinlendiğini de ortaya koymaktadır. İbn Rüşd ise tenzihi bir düşünceden hareketle mutlak bir determinizm savunusu yapmaktadır. O, Allah'ın ezeli oluşunu, O'nun ilminin ve iradesinin (kararlarının) de ezeli olması gerektiği çıkarımından hareketle ileri sürmektedir. Buna göre, o, tabiata yerleştirilmiş olan kanunların zaten ezeli olduğu için değişmelerinin mümkün olmadığını; Allah'ın da kendi iradesiyle tenakuza düşecek bir takdir içinde olamayacağını, bu nedenle Allah'ın da tabiattaki zorunlu yasaya müdahil olamayacağını ima etmektedir. İbn Rüşd'ün söz konusu yaklaşımı, Allah'ın kudreti ve insan hürriyeti meselesini sorunlu hale getirmektedir. Konu ayrıca kader hususunda da bir sorunsala dönüşmektedir (İbn Rüşd, 1986, s. 73; Ülken, 2017, ss. 165-166). İbn Rüşd'ün, özellikle Gazzâlî'nin (1058-1111) *Tehâfütü'l-Felâsife*'sine eleştiri ve şerhler yazarken ortaya koyduğu tenzihi anlayışı neticesinde katı bir determinizme yaklaştığı görülmektedir. Gazzâlî ise Allah'ın dilemesine göre her şeyin gerçekleşmekte olduğu savunusu ile adeta insan iradesini es geçen bir görüntü ortaya koymaktadır. Oysa her iki düşünürün de yaklaşımlarında kısmî olarak hem doğrular hem de hatalar tespit edilebilmektedir. Şöyle ki; İbn Rüşd tabiatta bir kanunun işlemekte olduğunu söylerken, nedensellik bilgisine bağlı olarak sorumluluğu insana yüklemektedir. Burada insan iradesinin etkin kılınması doğru bir yaklaşım olarak tespit edilirken; belirlenmiş ve değiştirilemez nedensellik tutumunun yani katı bir belirlenimcilik savunusunun, insan iradesini yine imkânsız kıldığını fark etmemektedir. Dolayısıyla düşünürün bunu görmemesi hatalı veya eksik bir okuyuş olarak değerlendirilmektedir. Gazzâlî ise her şeyin Allah'ın iradesiyle işlemekte olduğunu savunurken (Gazzâlî, 1969, ss. 2-5, ss. 19-21)¹, insanın hür iradesini reddettiği izlenimini vermektedir. Oysa ateş ve pamuk örneğinde olduğu gibi (Gazzâlî, 2015, s. 17, 165-177; İbn Rüşd, 1986, ss. 777-782, ss. 289-290), oluşun bir kural içinde cereyan etmesi, kural koyucunun da kendi kuralına merbut olmasını icbar etmemektedir. Bu konuda Gazzâlî yakma ve yanma özelliklerinin ateş ve pamuğun özelliklerinden olmadığını, tali olduğunu, onlara sonradan verili olduğunu ifade ederken; İbn Rüşd, yanmayı pamuğun, yakmayı da ateşin lizatıhi özelliği (özel) olduğunu iddia etmektedir.² Bu konu, “kulun filinin yaratıcısı kimdir?”³ sorusuna da bir yaklaşımı içermektedir. Teşbihle açık edilmek istenen düşünce şudur: İnsanın görme, duyma, düşünme, tutma, yürüme ve konuşma gibi özellikleri, insanın lizatıhi özelliklerinden olduğu kabul edildiğinde; insanın bütün fiillerinin yegâne müsebbibi olarak insanı ve insanın ilgili uzuvlarını görmek gerekmektedir. Bu anlayış İbn Rüşd'ün tenzihi tutumuna uygun bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Ancak bu, Allah'ın ilmi ve iradesi hususunda bir sorun oluşturmaktadır? Kanaatimizce her şeyin ilahî iradenin doğrudan bir tezahürü olduğu yaklaşımı ise cebriye anlayışını hatırlatmaktadır. Oysa Gazzâlî'nin bu konuda daha makul bir çizgide durduğu söylenebilir. Gazzâlî'nin konuya yaklaşımını daha açık hale getirebilmek için şöyle detaylandırabiliriz: Dilin olması konuşmayı, kulağın olması dinlemeyi, gözün olması

¹ Gazzâlî, “azı makbûl, çoğu daha makbûl olan ilimler; Allah'ı-Teâlâ'nın zâtını, sıfatını, efâlini, yaratıklar üzerindeki âdetini ve evvelâ dünyâyı sonra ahireti sıralamaktaki hikmetini bilmektir.” diyerek, ilimden ve bilimden mutlak muradın ne olması gerektiği hakkındaki kanaatini dile getirir. Bu husus, onun Mutlak takdir ile hür irade arasında bir dengeyi gözettiğini gösterir. Bkz. İmam-ı Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), C. 1., 1. Kitap, 3. Bab, 2. Madde, s. 102.

² Gazzâlî, konuyu “Varlığın kısımları, hükümleri ve ilintileri” bağlamında ele almaktadır. Cevher ve ilinti, cisimlerin farklı bileşim biçimleri, madde ve formun bağımsız olamamaları ve neden meselelerine de aynı bağlamda detaylı ve temellendirilmiş bir yaklaşım sergilemektedir. Geniş bilgi için bkz. Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makasid el-Felasife)*, çev. Cemaleddin Erdemci, (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 2. Bölüm, 2. Mukaddime, 1. Makale, ss. 113-150.

³ Konu, klasik İslâm Kelâmı'nda önemli bir tartışma zeminine sahiptir. Buradaki tartışmada esasen ortak olan düşünce, hem Allah'ın hükmünün her şeye geçtiği hem de insanın kendi eylemlerinden sorumlu olduğudur. Ancak konuya yaklaşım şekilleri bazen ifade edilmek istenenin dışında bir savunuya dönüşebilmektedir. Söz gelimi Mu'tezilî kalamcılar ve o itikada yakın düşünürler (İbn Rüşd gibi), akıl, hürriyet ve tercihler dolayısıyla sorumluluğu tamamen kula verirken, söz konusu tenzihi yaklaşımın, Tanrısal kudret, ilim ve irade hususunda doğuracağı başka problemleri pek de dikkate almamış görünmektedirler. Aynı şekilde, Eş'ârî kalamcılar da Allah'ın kudreti, ilmi ve izni olmadan bir şeyin gerçekleşmediğini savunuları, kulun iradesi, kader mevzuu ve insan hürriyeti meselelerini sorunsala dönüştürürken tenzihe uygun olmayacak bir savunuyu görüntüsü verebilmektedir. Bu iki yaklaşım arasında orta yol veya makul yol olarak ise Maturidî veya ona yakın fikriyatta olan düşünürlerin tutumlarında ortaya çıkmaktadır. İtikadî olarak Eş'ârî olmasına rağmen bu husustaki görüşünde Maturidîliğe daha yakın olan Gazzâlî ise yaratmaktan kastın ne olduğunu açık etmeye çalışarak hem tenzihe hem de kulun sorumluluğuna uygun orta bir yol tercih etmektedir. Nitekim bu makalede de bu husus detaylandırılmaya çalışılmaktadır.

görmeyi, el ve ayakların olması da tutma ve yürümeyi mecbur etmemektedir; bilakis bu uzuvlar kendilerinden beklenen eylemler için lüzumludur. Ancak onları işlevsel kılmak insanüstü bir iradenin eseridir. Nesneyi veya uzuvları hareket ettirme potansiyelinin verilmesi anlamında yaratımın Allah'a ait olduğu; söz konusu potansiyeli eyleme geçirmede tercih edilen yönelim veya gayeye yani eylemin nereye müteveccih olarak gerçekleştirildiği ise insan iradesine bağlıdır ve bu anlamda yaratım yani sorumluluk insandadır. Kulun fiilinin yaratıcısı kuldur derken kastedilen mana esasen budur. Küllî ve cüz'î iradeyi ifade eden yaklaşımın kelim dilinde “yaratma” ve “kesp” olarak birbirinden tefrik edildiği de bilinmektedir (Gazzâlî, 1981, s. 16, s. 300, s. 309). Potansiyelin varlığı küllî iradenin yaratımı olarak; söz konusu potansiyelin işlevsel kılınması da insanın yaratımı (yani seçme veya kesp) olarak değerlendirilmektedir. Daha sade bir ifadeyle, var olan potansiyeli işlevsel kılma hususu insan iradesine bırakılmıştır ki insanın seçmesi bir anlamda fiili yaratması olarak değerlendirilmektedir; buna da Kelam ilminde “kesp” denmektedir. Nitekim bu yaklaşıma göre, kulağı olduğu halde sağır olmayı, dili olduğu halde lal olmayı, gözü olduğu halde âmâ olmayı, el ve ayakları olduğu halde kötürüm olmayı nasıl açıklayacağımız sorulduğunda, İbn Rüşd'ün yaklaşımıyla buna bir cevap getirmek mümkün değildir.

Her şeyin bir kanuna bağlı olarak işlemekte olduğunu, varlığın işleyişi ve düzeni için bunun (nedenselliğin) vaz geçilmez olarak sürdüğünü; o nedenle insan gibi önemli bir varlığın da nedenler zincirinden yalıtık olarak düşünülemeyeceğini ifade edenlerden birisi de John Locke'dur (Locke, 2017, s. 2, s. 27, ss. 223-226). Locke, bunu, insanın ahlâkî bir varlık oluşunun zorunlu sebebi olarak da görmektedir. İsmail Çetin'in (1963 -) aktarımıyla, Locke şöyle demektedir;

Başka her şey bir kanunla bağımlı iken, yalnızca insanın herhangi bir kanundan bağımsız olduğu söylenemez. Aksine insana kendi yapısına uygun bir davranış biçimi yüklenmiştir. Çünkü en mükemmel ve aktif hayvanı yaratmak ve ona bütün diğerlerinin üzerinde ruh, kavrayış, akıl ve faaliyette bulunmak için gerekli her şeyi vermek, buna rağmen onun için herhangi bir davranış biçimi belirlememiş olmak ya da herhangi bir varlığa karşı sorumlu olmayacağı hâlde, yalnızca insanı kanunu anlayabilir bir varlık kılmak Yaratıcının hikmetine uygun görünmemektedir (Çetin, 1195, s. 175).

Locke'un bu yaklaşımı akıllara “yoksa insan (yaratıldıktan sonra) başıboş bırakılacağını mı sanır?” (Kıyâme, 75: 36) ayetini de getirmektedir. Başboş bırakılmamışlık inancı ve ahlâkî varlık olmamız nedeniyle bir kurallar dizgesi içinde evrildiğimiz düşüncesi, İslâm Kelamcılarının da önemli meselelerinden biri olmuştur. Genel olarak ehl-i sünnet, Locke'un ifade ettiği görüşün benzerini benimserken, insanın hürriyeti için bu sebepliliği bir sorun olarak görenler de olmuştur, Mu'tezile gibi. Fakat hemen ifade etmek gerekirse, Mu'tezile de dahil olmak üzere, İslâm kelâm alimleri külliyyen bir sebepliliği reddetmiş değiller; sadece, davranışın sergilenmesinde fiilin kim tarafından gerçekleştirildiği meselesi ile alakadar olmuşlardır. Kesp meselesi olarak da ifade edilebilen bu sorun, tabiattaki işleyiş ve nizamda bir sebep var mı yok mu tartışmasına hiçbir zaman evirilmemiştir (Gölcük ve Toprak, 1998, s. 226; Taftazânî, 1991, s. 190.) Ama Hume'un nedenselliği neredeyse bütünüyle reddettiği görülmektedir.

Nedenleri birkaç türe ayıran Hume'a göre neden diye ileri sürülen husus, “tasarımların ortada olan bir izlenimle arasındaki çağrışımından türetilmektedir” (Hume, 2015, s. 12, s. 98) Daha açık bir ifadeyle, ona göre nedensellik; ardı ardına gelen olaylara zihnimizin atfettiği çağrışımlardır. Kendi içlerinde böyle bir mekanizma söz konusu değildir. Yani A ile B arasında yalnızca olaylar arasında düzenli bir korelasyon gözlemleyerek tertip ettiğimiz bir ilişki vardır. Nedeni biz icat ederiz (Cevizci, 2002, s. 742; Cottingham, 2015, ss. 94-98, ss. 105-107; Hume, 2015, s. 12, ss. 98-105; Moseley, 2014, s. 197). Hume, bütün olayların arasında bir nedensellik ilişkisi kurmaya veya böyle bir ilişkinin var olduğuna inanmaya eğilimli olduğumuzu iddia etmektedir. Yani ona göre, bir şeyin zorunlu olarak öbürünün içinden meydana çıktığını kabul etme alışkanlığımız vardır. Kant da nedensellikteki zorunluluğun tecrübeden gelmediği hususunda Hume ile hemfikirdir. Ama Hume'un nedenselliği alışkanlıkla, yani sübjektif zorunlulukla izahına itiraz eder (Baykan, 2009, s. 205). Hume, doğa yasasının nedensellik açısından imkânı meselesini irdelerken doğal olarak “mucize”nin hakikatine dair de çıkarsamalarda da bulunmaktadır. Deneye ve deneyime dayalı bir gerçekliği kabul eden düşünürü göre gerek olaylar arasında gerek eylem ve ahlak arasında zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. Sürecin uzun bir süre aynı şekilde işleyişine tanıklık eden insanın anlam yüklemesi ve öyle değerlendirmesi gerçeği vardır (Hume, 2015, ss. 94-125). Gözle görülür ve kanıtlanabilir bir bağlantının kurulmasının imkânsızlığı, Hume'un düşüncesine göre, mucize meselesini de gerçek dışı kılmaktadır. Hume, eskiden beri devam eden bilgilerin halk tarafından bir epistemik değere sahip kılındığını; ama aslında hiçbirinde haklı bir sebep veya yetkiyle doğrulanmışlığın bulunmadığını ileri sürer (Hume, 2016, s. 71). Ancak Kutsal metinler içinde, Kur'an'ın ortaya koyduğu bilgi içeriğinin diğer kutsal metinlere (Eski ve Yeni Ahitler) kıyasla daha tutarlı ve ikna edici olduğunu ifade ederek bu husustaki yaklaşımına adeta

bir şerh de koyar (Hume, 2016, s. 71).

Hume, akla ait olduğu söylenen “neden?” kavramının deneysel meşruiyetini ortaya koymaya çalışmıştır. Immanuel Kant (1724-1804) ise, aklın a priori olarak ve kavramlardan hareketle böyle bir bağlantılılığı düşünebilmesinin olanaksız olduğunu, karşı çıkılamayacak şekilde kanıtlamaya çalışmıştır. Ona göre, bahsedilen bağlantılılık bir zorunluluk içerir fakat akıl böyle bir bağlantılılık kavramının a priori olarak nasıl getirileceğini bilemez.⁴

Hume zorunluluk olmadan nedenleri çoğaltmanın gerçek felsefeye aykırı olduğunu (Hume, 2016, s. 196) ileri sürse de, “ama” diyerek itirazlarına gerekçeler sunmaya çalışır. Buna karşın; “oysa” diyerek, nedenselliği savunanların da kendilerince geçerli sebeplerinin ve reddiyelere karşı haklı sorularının (itirazları) olabileceğini kaydeder. Nedenselliğin, insanın aynı olayları peş peşe görmesinden kaynaklanan bir tür kabul olduğunu, söz konusu kabulün hakikatte yerinin olmadığını savunan Hume’a, “neden aynı durumların veya olayların her zaman aynı şekilde peş peşe gerçekleştiği; başka türlü olmadığı” (Baykan, 2009, s. 187) sorusu yöneltilmektedir. İtiraz temelde şu gerekçeye dayanmaktadır: “Bilinemeyen bir nedensellikten vaz geçilirse, akıl kendi gereksinimlerini tatmin edemez. Akıl iptal etmemek için, nedensellik bir bakıma zorunludur” (Çınar, 2008, ss. 114-115). Nedensellik, bu yaklaşıma göre, bir tür akıl yürütmedir. Akıl yürütme demek, olguları sistemli gözlemek, bunlar arasındaki bağlantıları idrak etmek demektir (Baykan, 2009, s. 186). Bu sistem ile tabiatı keşifler yapan insanlar zaman zaman yanıltılmış da olsalar, bu yaklaşım veya akıl yürütme, bilime, akla ve realitenin doğal seyrine daha uygun düşmektedir. O sebeple Hume’a, olayların neden hep aynı düzlemde gerçekleştiği sorusunu sormadığı gerekçesiyle de eleştiride bulunmaktadır. Zira ilmin bir karakteri de muayyeniyete⁵ dayanmasıdır.

Muayyeniyet meselesinin mutlak bir nedenselliği mi, yoksa genel kaide olarak bir işleyiş sürecini mi seslendirdiği tartışmalıdır. Zira belli yasaların var olması, söz konusu yasaların bir mantıksal dizge içerisinde işlevselliğini icra etmesi tabii bir hadise olarak hem bilime hem akla uygun iken; mutlak bir neden-sonuç iddiası insanın ve Tanrı’nın iradesini sorunlu hale getireceğinden ayrıca irdelenmesi gerekir. Aynı sebeplerin, aynı şartlar içerisinde, daima aynı neticeleri doğurması olarak tanımlanan determinizm (Topçu, 2014, s. 42; 2002, s. 100), genel kaidelerin bilgisi anlamında ele alındığı taktirde, bu tür bir nedenselliğin esasen teknik ve pratik hayatı düzenlemeye yardımcı olacağı değerlendirilebilir. Böylesi bir prensibin genel itibarıyla hem fizik evrende hem de sosyal hayatta daha dikkatli olmayı sağlayacağı bir gerçektir. Bir bakıma bu tür bir genel kaidenin varlığı, bugünkü tavırlarımızın toplumda yarın nasıl netice vereceğine dair bir ön bilgi veya öngörü sağlayacaktır. Bu durum, pratik hayatın bir ölçü ve düzene girmesini sağlayabilir. İnsaf ve adalet bununla kurulabilir (Topçu, 2014, s. 42). Hatta Kant’a göre, insan çağdaşlarının ne düşündüğünü biliyorsa yeterince biliyor demektir; geçmişin bütün bilgileri onlarda var zaten. Zira insanlık sonsuz bir ilerleme içinde yetkinlik yolunda yürüyor (Kant, 2016, s. 32). Ancak katı bir belirlenmişlik düşüncesine göre insanın hür iradesinin imkânı meselesi de Tanrı’nın her şeye kudretinin yettiği meselesi de sorun teşkil edecektir. Hem Tanrı’nın irade ve kudretinin mükemmelliğine hem de insanın hür iradesine uygun olabilecek bir yaklaşımın ortaya konması daha rasyonel ve reel bir tutum olacaktır. Bunda da tutarlı olmak ve ileri sürülen görüşün iç tutarlılığına sahip olmasına özellikle dikkat etmek gerekmektedir. Gazzâlî’nin, zikri geçen ateş-pamuk meselesindeki yaklaşımında olduğu gibi, bu hususta daha tutarlı ve akla uygun bir tavır aldığı düşünülebilir.

Bilgelik iddiasının temellendirilmesinde bile olsa, bir akıl yürütmeye ve/veya sebep belirtmeye gerek duyulduğu anlaşılmaktadır. Kant, ahlak görüşünü temellendirirken de duyuma, çıkarıma, uslamlamaya dayanır. Tüm bunları yaparken de bir yasanın varlığını yani nedenselliği sorgulamaya çalışır. O, görev ahlakına bağlı kalıp kalmamanın tamamen bireyin kendi iradesine bağlı olduğunu kabul etmekle birlikte, bağlılığın neden ve sonuç ilişkisi açısından daha doğru bir yaklaşım olduğunu söyler (Kant, 1995, I. 402-404, ss. 18-24). Dikkat edildiğinde, düşünürün her durumda bir ilişkiler zemininin varlığını kabul ettiği görülür. Bu zeminin epistemik açıdan da bir öncül veya dayanak olduğunu anlamak mümkündür. Nitekim Kant,

⁴ Her ne kadar, mucize konusu mevcut sorunsalın bir parçası olsa da, çalışma çerçevemizin sınırlı olması ve konuyu ayrıca mucize ve nedensellik gibi bir başlıkla bilahare incelemenin daha doğru olacağı kanaatiyle, mucizeye dair yeni bir başlık açmayıp, konuyu bu hususta kısa tutmada fayda mülâhaza etmekteyiz.

⁵ Muayyeniyet; aynı sebeplerin hep aynı sonucu netice verdiği ilkesi için kullanılan bir ifadedir. “mum ısıtılınca erir” ifadesinde örnek verilen şey muayyeniyettir. Bir bakıma, nedensellik fikrinin oluşması sürecidir denebilir. Burada, herhangi bir basit veya bileşik fikir uyandırana sebep deriz, bizde uyanan fikre de eser deriz. Yukarıda verdiğimiz örnekte, sıcaklık basit fikrine sebep, mumdaki sıvılık haline de eser deriz. Bkz. Baykan, Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar, s. 115. Bu kuralın değişmeyerek hep aynı terkibiyle varlığını ya da geçerliliğini devam ettiriyor/ettirecek olmasına muayyeniyet denir. Muayyen kabul edilmiş örnekler için ayrıca bkz. Russell, Dış Dünya Üzerine Bilgimiz, 1996, s. 196.

“eylemlerin sonuçlarından doğan sorumluluklar üstüne” adlı çalışmasında (Kant, 1994, IV. 9/1. ss. 78-80) değerlendirmede bulunurken salt bir ödev ahlakı bağlılığıyla hareket etmeyip, insanın hür ve iradi tercihlerine bağlı bir nedensellik ve sorumluluk düşüncesini daha çok ön plana çıkarır.

İnsanların düşüncelerinin veya tecrübelerinin epistemik bir zemin olarak kabul edilmesinde bir nedensel ilişki okuyuşunun varlığı kabul edildiği gibi, varlıkların işleyişlerinde de -açık ve seçik olarak gözle görülmese de- bir ilişkinin varlığı akla daha uygun gelmektedir. Esasen yukarıda bahsettiğimiz gibi, Hume her ne kadar kesin bir neden-sonuç ilişkisinin kurulamayacağını; nedensellik diye değerlendirilen şeyin aslında uzamsal bir artardalık durumu olduğunu savlasa da ve gerçek bir nedenselliğin var olmayıp bir izleğin söz konusu olduğunu ileri sürse de; son tahlilde söz konusu izleğin veya artardalığın neden hep aynı şekilde tezahür ettiğine dair yaklaşımında kesin bir cevabının olamayacağını kendisi de seslendirmektedir. O, söz konusu durumu nedensellik, artardalık, izlenim, imgelem, izlek veya öncelik-sonralık gibi akıl yürütmelerden ziyade insan iradesinin ya da yaratıcının varoluştaki tasarımı olarak ifade etmekle yetinmektedir. Üstelik bunu kanıtlama imkânının bulunmadığını da ifade etmektedir. O şöyle der:

Duyulardan doğan izlenimlere gelince, bunların en son nedeni, bana kalırsa, insan aklı tarafından açıklanamaz; doğrudan nesneden mi doğdukları, yoksa zihnin yaratıcı gücü tarafından mı üretildikleri; yoksa varlığımızın yaratıcısından mı türetildikleri konusunda kesin bir karar vermek hiçbir zaman mümkün olmayacaktır (Hume, 2015, ss. 5, 69).

Hume’un aksine Kant ise dünyanın sonsuz verili bir bütün oluşturduğunu kabul eder ve illiyet/nedensellik prensibinin gerekliliğine ve gerçekliğine dair matematiksel verilerle temellendirmelerde bulunur (Kant, 2016, s. 47).

Yukarıda, Hume’un sormaktan çekindiğini ya da niçin sormadığını ifade ettiğimiz “hadiseler peş peşe vuku buluyorsa bunun sebebi nedir?” sorusuna gelince, Hume, esasen cevap da vermektedir: O, “çünkü tabiatla bir örneklik var, düzen var. Dünyada rastlantı diye bir şey olmadığı halde, herhangi bir olayın nedenini bilmememiz, anlama yetisini o şekilde etkiler ve buna benzer bir inanç ya da kanı doğurur” (Baykan, 2009, s. 189) der ve nedensel bir açıklamaya duyulan ihtiyacın zorunluluğunu ifade eder. Ona göre, bir nedensel ilişki kurulmadan varlığı açıklamak da söz konusu değildir. Bunun için ya nedensellik dediğimiz sezgisel izleklere itibar etmek durumundayız ya da bir ilk neden tespit etmeliyiz. Zira nedenleri sonsuzca ileri sürerek bir sonuca varmak imkânsızdır (Baykan, 2009, s. 189; Hume, 2015, I. 2/6, ss. 4, 68). Bunun yanında, rastlantı yoktur fikrini ancak bir deterministin ileri sürebileceği var sayıldığında ve determinizmin de tabiatla objektif bir nedenselliği var saydığı değerlendirildiğinde, Hume’un da aslında farklı yaklaşım ve tanımlamalarla bir nedensellik fikrine sahip olduğu söylenebilir. Yani Hume, nedenselliğin bir duygu veya inanç olduğunu iddia ederken, nedenselliğin zihin dışında gerçekleşen örneklerini zikretmekle esasen bir yanılgıyı, kendisiyle düştüğü çelişkiyi ortaya koyar. Nitekim nedenselliğin aslında bir çözümleme süreci olduğu düşünüldüğünde, söz konusu süreci aksatacak mantık-dışı eğilimlerin önüne geçilmesinin amaçlandığı da anlaşılabilir (Reichenbach, 1993, s. 28). Bu nedenle, cevap ararken dikkat edilmesi beklenen tutarlılık, soru sorarken de önem arz eder.

Hume’un söz konusu yaklaşımını değerlendirirken şu soruları sorabileceğimizi de fark etmekteyiz: Hume ve onunla aynı düşünce yapısına sahip olan filozoflar, nedenselliğe itirazda bulunurken beyan ettikleri şey veya sığındıkları şey de bir neden değil midir? Bu da bir totolojik antinomi veya kısır döngü olarak değerlendirilemez mi?

Nedensellik Meselesine Nasıl Eleştiri Getirilmektedir?

Tanımını tekrar hatırlayarak nedenselliğin eleştirisine giriş yapacak olursak: Nedensellik; nedenin etki ile sebebin de sonuç ile olan zorunlu ilişkisi; mekanik ve akli bir dinamizm ile çalışan zorunlu olaylar zinciri; insanda bir arzu vasıtasıyla fiilin sebebi olan fikir (Bolay, 2013, s. 270) olarak tanımlanıyordu. Bu da düşünmeyen varlıkta bir eğilim vasıtasıyla oluyordu. Kant, bunu zorunlu ve hür nedensellik olmak üzere ikiye taksim etmektedir. Zorunlu nedensellik fenomenal tabiatı belirlemektedir. Hür nedensellik de aşkın süjeden çıkmakta ve ahlaklılığı belirlemektedir. Tabiat bilimlerinin de bu ilkeyle gelişmiş (Bolay, 2013, s. 270) olduğu ileri sürülmektedir.

Zorunlu ve hür nedenselliğe İslâm düşüncesinde de “küllî irade” ve “cüz’î irade” dendiği; varlığın bütün işleyişinde esasen bu iki ilkenin etkin olduğu kabul edilmektedir. Hume ve Kant arasında tartıştırılan zorunlu ve hür nedensellik yaklaşımının benzerini Gazzalî ve İbn Rüşd arasında da görmek mümkündür.

Nedenselliği eleştirip, nedenselliğin ruhun bir alışkanlığı olduğunu söyleyen Hume gibi, Gazzâlî'nin de sebep ile sonuç arasındaki bağı zorunlu olmadığını savunduğu görülmektedir. Gazzâlî der ki;

Tabiatla süregelen düzende, alışkanlık sonucu olarak sebep ile sebepli arasında var olduğuna inanılan ilişki (iktirân) bize göre zorunlu değildir. Aksine her iki şey hakkında 'bu odur', 'o da budur' denilemez. İkisinden birinin kabulü, ötekinin kabulünü, birinin reddi diğerinin reddini içermez (Gazzâlî, 2015, s. 166).

İki şeyden birinin varlığı veya yokluğunun, ötekinin varlığını veya yokluğunu zorunlu kılmayacağını beyan eden Gazzâlî gibi (Gazzâlî, 2015, s. 166), Hume da olaylar arasında zorunlu veya kanıtlanabilir bir zorunlu nedenin olmadığını ileri sürmektedir. Emile Boutroux (1845-1921) da nedenle sonuç arasındaki bağı zorunlu olmadığını ileri sürerek olumsu (contingent) felsefesini kurmuştur (Bolay, 2013, s. 270). Fakat Gazzâlî'nin mutlak determinist tutuma karşı çıkarken ortaya koyduğu tavır anlamlıdır. Ona göre fiiller nesnelerin kendilerinden türemezler, onlara verilmiş bir enerjidir. Sonradan nesnelere ilenmiştir. Ancak amacına muvafık (veya değil) yönlendirilmeleri halinde bir değerlendirme yapılabilir. O, olayların/olguların anlamlı bir bütün ve dizge içinde cereyan etmesine itirazda bulunmaz; esbabı olay ve cisimlerin kendilerine atfetmeye karşı çıkar. Örnek olarak; ona göre ateşin yakma, bıçağın kesme, suyun boğma, el-ayak ve sair azaların da hareket etme kabiliyetleri lizatihi (bizzat kendilerinden kaynaklanan) değildir, onlara sonradan verilmiştir. Bizler bu durumu sürekli böyle müşahade etmiş olduğumuzdan dolayı, sebebi ecsama verme hatasına düşmekteyiz. Sözelimi, ateş'in yakıcılığı ve bıçağın kesme gerçekliği, Hz. İbrahim ve oğlu İsmail örneği üzerinden örneklendirilebilir. Gazzâlî, sebebi (fiili yaratmayı) Allah'a atfederek, sadece ilk sebebin cisimlere ait olmadığını beyan eder; yoksa bir sebeplilik ilkesine mutlak karşıtlığı söz konusu değildir. Buna göre Allah dilerse yakma fiilini suya, boğma fiilini ateşe, kesme fiilini kâğıda pek ala verebilirdi. Görüldüğü üzere, Gazzâlî'nin nedensellik karşıtlığı Hume ve Boutroux'un nedensellik karşıtlığıyla aynı temele dayanmamaktadır. Tüm bunlara karşılık, katı deterministler ise nedenselliği tabiatın zorunlu bir yasası gibi gördüklerini ortaya koymaktadırlar. Onlara göre neden yoksa sonuç da amaç da yoktur. Neden denilen kuralların işleyiş düzenine dair ön bilgi, insanın pratiğini düzenlemek için zorunludur. Nitekim İslam düşünürlerinden de bu tür görüşleri savunanlar olmuştur. Özellikle bu hususta İbn Rüşd dikkat çekmektedir. Yukarıda da değinilmiş olduğu üzere, ona göre, tabiatla yerleşik zorunlu, kesintisiz işleyen ve değiştirilemez bir sebep-sonuç ilişkisi söz konusudur. Bunun böyle olması doğa yasasının ve de aklın bir gereğidir. Ancak yine değinilmiş olduğu gibi, İbn Rüşd'ün söz konusu katı determinist tutumunun temelinde mutlak tenzihi anlayış ve bireysel sorumluluğu insana yüklemek düşünceleri yatar. Ancak buna rağmen, söz konusu katı belirlenimci savunu -zannedildiği gibi- ne tenzihe ne de bireyin sorumluluğunun farkındalığına katkı sağlamamaktadır. Bilakis, zorunlu ve değiştirilemez bir belirlenimcilik savunusunda Tanrı iradesini ve insan hürriyetini izah etmek mümkün değildir. İbn Rüşd ve Hume'un yaklaşımlarına oranla Gazzâlî'nin daha ılımlı bir orta yol takip ettiği anlaşılmaktadır. Gazzâlî'ye göre, her ne kadar zorunlu bir neden-sonuç ilişkisi söz konusu değilse de zorunlu olmamakla birlikte her işleyişin bir gayeye matuf olduğunun da bilinmesi gerekmektedir. Sebebi belirleyen Tanrısal iradedir ve onun gayesini mutlak anlamda bilmenin imkânı bulunmamaktadır. O, mülkünde sonsuz bir tasarruf yetkisine sahip olduğundan her an sebepleri ve sonuçları değiştirebilme kudretine de sahiptir. O itibarla nedenselliğin tek düze ve kesintisiz olduğu savı temellendirilemez. Esasen Hume'dan önce de nedensellik fikrinin seslendirildiği bilinmektedir.

Hume'den önceki filozoflar nedenlerle ilgili şu önermeleri çok yaygın bir şekilde benimserler (Kenny, 2017, s. 212):

- (i) Bütün olumsal varlıkların bir nedeni olmalı.
- (ii) Neden ve sonuç birbirine benzemeli.
- (iii) Bir sonuç, nedenini zorunlu olarak takip etmeli.

"Bir şeyle aynı anda bulunmak, onun, o şey sebebiyle meydana geldiğini göstermez" (İbn Rüşd, 2003, s. 476) diyen Gazzâlî'nin, ateşin cansız bir şey iken yakmasının nasıl mümkün olabileceğine dair itirazını alıp, şu şekilde bir sorunsala veya problematiğe dönüştürmek de mümkündür: "Eğer kolum, elim, ayağım yani bilumum azalarım var diye hareketin sebebi benim diyorsam; mezkûr uzuvların varlığına rağmen felç hastalarının neden hareket edemediğini de izah edebilmem gerekecektir". Buna göre, İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye itirazının, Gazzâlî'nin gerekçelendirmesi kadar tutarlı olmadığı, belki salt bir iddiadan ibaret kaldığı görülmektedir (İbn Rüşd, 2003, ss. 473-482). Gazzâlî'nin, nedenselliğe külliye karşı çıktığı şeklinde bir anlayışla, İbn Rüşd, nedenselliği iptal etmenin akli inkâr etmek anlamına geleceğine işaret ederek, bu ilkenin reddedilmesine rıza göstermez. Ona göre sebepliliği reddeden kimse, her fiilin mutlaka bir failinin bulunduğu gerçeğini de red etmiş olur (Çınar, 2008, s. 117). Bu perspektifle illiyet meselesine yaklaşan İbn Rüşd de Gazzâlî'yi tutarsızlıkla itham etmektedir. Yani klişe tabirle 'tehafüt'e tehafüt' demektir. Ancak, bizim açımızdan bu meselede açık hale getirilememiş olan husus, bir neden-sonuç ilişkisinin kurulmasına mı; katı bir belirlenimciliğe mi reddiye ya da savunu yapıldığıdır. Oysa katı belirlenimciliğin değil, mantıklı, tutarlı

ve doğal seyrine uygun bir nedenselliğin kabul gördüğü anlaşılmaktadır.

Kendinden öncekilerin nedenlerle ilgili görüşlerine Hume başka bir yaklaşım getirmektedir. Hume'un yaklaşımına göre;

- (I) Neden ve sonuç uzay ve zamanda bitişiktir.
- (II) Neden sonuçtan önce gelmelidir.
- (III) Neden ve sonuç arasında daima bir birlik vardır (Kenny, 2017, s. 214).

Belki bir fark çok bariz bir biçimde ve her kes tarafından hemen fark edilmeyebilir. Bu yönüyle de itiraza mahal olabilir. Ancak üçüncü ilkede ağırlıklı olarak şu okunacaktır; Hume burada, bir sebeplilikten söz etme şartı olarak aynı olayların mükerreren birbiri ardınca ve mutlaka vukua gelmesini zorunlu görür. Tekerrürün olmaması ve aynı olayın defaatle vukua gelmemesi halinde bir nedensellikten söz edilemeyeceğini ima etmiş oluyor aslında. Yani buna göre, bir-iki olayın birbirinin ardı sıra vaki olması için bir belirlenimci tutum savunulamaz.

Hume'un, neden sonuç bağıntısının bilimsel bir gerçeklikten çok, ön kabule dayalı bir inanç olduğunu, bunun da tüme varımsal bir akıl yürütmeye dayalı olduğunu ileri sürdüğü açıktır. Ona göre, biz topun cama çarparsa camın kırılıp tuzla buz olacağına inanç besler ve bu durumu vaki olmadan ön kabulde benimseriz. Artık bu durum olmadan da 'top camı kırar' kabulü üzerine bir akıl yürütmeye bulunur ve kendimizi ikna ederiz. Böylece inançlarımızda bir bağıntı olduğunu, bağıntı bilgisinin de neden-sonuca dair çıkarımlar için ihtiyaç duyulan her şey olduğunu ileri sürer (Morton, 2006, ss. 174-177). Böylece, tersinden okuma yaparak kanıksanmış -güya- yanlış düşünceden kurtulabileceğimizi ifade etmiş olur. Yani kısaca 'inanmazsan gerçekleşemez' demek istemektedir. Nitekim Hume, etosfere (ahlak küreye) dair de inançların belirleyici olduğunu, ama realitenin öyle işlemediğini ileri sürer. Ona göre, insanların anlam yüklemelerinin dışında gerçekten kesin bir "iyi" ya da "kötü" den söz etmek mümkün değildir. Değer yargılarının kaynağı duygulardır. Ona göre, akıl bile duyguların esiridir (Hume, 2015, ss. 307-321).

Katı belirlenimciliğin ya da yeter-neden ilkesinin gerçek dışı ve salt bir temsilden ibaret olduğunu savunanlardan birisi de Arthur Schopenhauer'dur (1788-1860). Gerçek olan şeylerin akılcı olduğu şeklinde "yeterli neden" ilkesini eleştiren Schopenhauer'un belirttiğine göre, yeterli neden ilkesinin kullanılması için ardından açıklanması gereken bir şeyin düşünülmesi gerekir, bu da öncelikle bir öznenin olması gerektiği anlamına gelir. Dolayısıyla, deneyimleri olası kılan, algılayan zihindir. Schopenhauer bu nedenle, dünyanın salt bir temsil ya da tasarım olduğu sonucuna varır.⁶ Bir diğer ifadeyle, gerçeklik yoktur imgelem vardır.

Katı belirlenimciliğe eleştiri yöneltenlerden birisi de Nurettin Topçu'dur. Topçu, ilmî determinizme ve alt birimi olarak sunduğu evrensel mekanizme eleştirilerini şöyle seslendirmektedir: "Hür hareket, kendinden evvelkinden zorunlu olarak çıkmamış olan bir harekettir. Kâinatındaki zorunluluk, hürriyeti ortadan kaldırırcıdır" (Topçu, 2002, s. 100). Tümceden de anlaşılabilirliği gibi, insanın hürriyeti gerekçesi ile birlikte mümkündür. Tabiatdaki nedensel işleyiş insan iradesini baskılamakta, Tanrısal iradenin tezahürü olarak taltif edilmektedir. Ancak insanın söz konusu nedenler bilgisine sahip olması, onun hür iradesini ortaya koyabileceğini gösterir. Bununla da, âlemi, sorumluluk ve değer alacağı bir alternatifler alanı olarak görmesi gerektiği ima edilmektedir. Âlemin işleyişi, olduğundan başka olamaz; ama insan eylemi farklı farklı da olabilir. Bu nedenle Topçu, enerji sakımı prensibine şu gerekçeyle reddiye bulunmaktadır: "Halbuki hür iradenin, istediği zaman harekete geçmesi veya herhangi bir hareket durdurabilmesi demek, bu anlarda yeni bir enerji meydana getirmesi demektir. Enerji yoktan var olmadığına göre, hürriyet de mevcut olamaz" (Topçu, 2002, s. 100). Topçu'nun ahlaki determinizme reddiyesi de aynı gerekçeye dayanmaktadır ve daha da iddialıdır. Şöyle ki; "Ahlaki determinizmi müdafaa edenler, hürriyeti inkâr ederler" (Topçu, 2002, s. 101). Topçu'nun bu iddiasını temellendiren yaklaşımı Spinoza'da da görmek mümkündür. Yukarıda önemli bir kesitini verdiğimiz gibi, Spinoza'ya göre, bizim hareketlerimiz dıştan ve içten, çok ve çeşitli sebeplerle zorunlu kılınmıştır ve bizim kendimizi hür zannetmemiz, hareketlerimizi zorunlu kılan sebepleri bilmeyişimizden ileri gelmektedir. Yani amiyane tabirle, hürriyet fikri, cehaletin (bilgisizlik) eseridir.

⁶ Schopenhauer'in yeter sebep ilkesinden anladığı öncelikle bilişsel bir kalıptır. Duyularımızın içeriği bu ilkeyle bağlanır, örgütlenir. Böylece bu ilke şeylerin düzenli dünyasını algılamamızı olanaklı kılar. Düşünür ilkenin dört biçimde işlediğini ileri sürer 1- Nedensellik yasası: Bir neden varsa bunu bir etki izlemelidir. 2- Mantıksal ilke: Bir öncül varsa bunu sonuç izlemelidir. 3- Uzam-Zaman ile ilgili ilke. 4- Güdüleme ilkesi: Bir güdü varsa bir eylem ortaya çıkar. Bkz. Arthur Schopenhauer, İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, çev. Levent Özşar. (İstanbul: Biblos Kitabevi, 2. Basım, 2009); Kleinman, Felsefe 101, ss. 203-204.

Spinoza'nın ileri sürdüğü düşünceye göre bir okuyuş veya yaklaşımın tercih edilebilme olasılığına (ya da riskine!) karşı, Topçu, insan hürriyetinin muhafazası için nedenselliğin ilgasını daha makul addetmektedir.

Hiçbir şeyin nedensiz meydana gelemeyeceğini ileri süren katı belirlenimcilik (Kleinman, 2021, s. 65) ve insan hürriyetini savunan bağdaşmazcılık ve ikisi arasında yumuşak bir ara form gibi duran bağdaşıcılık (yumuşak belirlenimcilik) yaklaşımlarının hepsinde de ortak olan husus "hür irade"nin anlaşılması meselesidir. Bu durum iki soru ile yolunu bulmaya çalışır: 1. Özgürce seçim yapmanın ne anlama geldiği, 2. Bu kararların ahlâkî imalarının neler olduğudur (Kleinman, 2021, s. 46).

Esasen yukarıdan beri değinilen meselelerde açığa çıkan temel husus bu iki sorunun cevabının netleştirilmesi çabasıdır.

Sonuç

Hülasa, "Bilimsel Çalışmalarda" diyerek geniş bir yelpazeye sahip olan "Nedensellik" meselesini, mezkûr Sosyal Bilimler alanının özellikle zikri geçen "İlahiyat ve Felsefe" sahasına irca ederek çerçeveyi daraltmaya çalıştık. Konuyu insan hürriyeti, Tanrı iradesi ve kudreti, Tabiat yasası meseleleri ekseninde ele alırken, bu alanda üç farklı görüşü çarpıştırmaya ve bu alanda da özellikle sembol bir değere sahip olan üç isim üzerinden, yani Gazzâlî, İbn Rüşd ve David Hume isimleri üzerinden konuyu açmaya çalıştık. Konuyu açıklarken de söz konusu üç düşünürün her birinin yaklaşımlarını başka düşünürlerin de lehte ve/veya aleyhte olan yaklaşımlarıyla zenginleştirmeye çalıştık. Söz konusu mukayeseli değerlendirmede şu husus açık hale gelmiştir: Mutlak bir belirlenimin veya katı bir determinizmin var olduğunu savunanlara göre, evrenin işleyişinde böyle kesin ve katı bir belirlenim söz konusudur. Bu yaklaşımı eleştiren düşünürlere göre ise evrende iddia edildiği gibi şaşmaz ve evrensel bir nedensellik söz konusu değildir. Onlara göre, ileri sürülen nedensellik yasası, doğruluğu apaçıklıkla bilinmeyen düşünsel (ideal) bir şeydir.

Nedensellik savunucularına göre, bir deneysel bilim nesnesi olarak bilinen şey, belli zamanlarda, olaylar takımının üyeleri arasında değişmez bağıntıların var olduğunun gözlemlendiğidir. Bu değişmez yasaya dair bilgilenme ve kabullenme, gerek bilimsel, gerek sosyal hayatı idame ettirmede çok önemli bir rol oynar. Buna göre bir nedensellik prensibi vardır ve buna uyumlu yaşanmalıdır. Dolayısıyla söz konusu nedenselliği reddetmek gerçeğe aykırılık oluşturur, bu da düzenliliği ve amaçsallığı ifsat eder. Yani bir bakıma bu tabii hukukun dışına çıkılması kaosa neden olur.

Ancak nedensellik karşıtlarına göre ise, bir deneysel bilim nesnesi olarak gerçekte bilindiği var sayılan şey belli zamanlarda bir olaylar takımının üyeleri arasında değişmez bağıntıları oluşturmaz. Bu sadece bizim algılarımızın ve alışkanlıklarımızın bizce kabulünden ibarettir. Zira söz konusu bağıntılar olmadığı zaman, genellikle takımı genişleten daha değişmez zannedilen yeni bağıntılar bulunabilmektedir. Ancak her iki inanç veya görüş ya da yaklaşımdan şu sonuca varılabilir: Henüz mutlak bir geçerlilikle doğrulanmadığından, nedensellik meselesine bir tür kesinlik olarak değil de, ilerde yapılacak araştırmaların esinleyicisi olarak önem verilmelidir. Zira neden kendiliğindenlikten, erek tesadüften, kozmoz kaostan daha ziyade gerçekliğin akışına ve insan aklının temel ilkelerine uygundur. İnsanoğlunun nihai ereği olan mutluluk veya haz ise ancak bir anlamlılık ve iç tutarlılık varsa söz konusu olabilecek hususiyetlerdir. Bu nedenle, insanın hür iradesi ile Tanrı'nın mutlak kudretinin tezahür alanı olarak değerlendirilmesi gereken kozmik evrende, her şeyin uslamlamaya ve iç tutarlılığa uygun bir ilkeler dizgesi içinde varlığını sürdürdüğü kabul edilmek durumundadır. Konuya dair görüşleri çarpıştırılan düşünürlerden Gazzâlî'nin yaklaşımının İbn Rüşd ve David Hume'un yaklaşımlarından daha tutarlı ve "orta yol"a uygun olduğu değerlendirilmektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author(s) declare no conflict of interest.

Financial Support: The author(s) declared that they received no financial support for this study.

Kaynaklar

- Aquinas, T. (1947). *Summa Theologica* (Fathers of the English Dominican Province, Trans.). Benziger Bros.
- Aristoteles. (1996). *Metafizik* (A. Arslan, Çev., 2. basım). Sosyal Yayınlar.
- Aristoteles. (2010). *Metafizik* (A. Arslan, Çev.). Sosyal Yayınlar.
- Baykan, F. (2009). *Aydınlanma üzerine bir derkenar*. Bilgesu Yayıncılık.
- Bolay, S. H. (2013). *Felsefî doktrinler ve terimleri sözlüğü* (11. basım). Nobel Yayıncılık.
- Cabir bin Hayyân. (1988). *Tedbîrû'l-İksîrî'l-A'zam* (P. Lory, Muh.). Damas (Dimaşk).
- Cevizci, A. (2002). *Paradigma felsefe sözlüğü*. Paradigma Yayınları.
- Cottingham, J. (2015). *Akılcılık* (B. Göksan, Çev.). Dergâh Yayınları.
- Çetin, İ. (1995). *John Locke'da Tanrı anlayışı*. Vadi Yayınları.
- Çınar, A. (2008). *Modern Batı düşüncesi ekseninde rasyonel teoloji*. Düşünce Kitap Yayınevi.
- Didier, J. (2009). *John Locke* (A. Altınörs, Çev.). Paradigma Yayıncılık.
- Fârâbî. (1990). *El-Medînetü'l-Fâzıla* (N. Danışman, Çev.). Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Gazzâlî. (1969). *Devlet başkanlarına (Nasîhatü'l-Mülûk)* (O. Şekerci, Çev.). Sinan Yayınevi.
- Gazzâlî. (1981). *Tehâfüt el-Felâsife / Filozofların tutarsızlığı* (B. Karlığa, Çev.). Çağrı Yayınları.
- Gazzâlî. (2002). *Felsefenin temel ilkeleri (Makasîd el-Felâsife)* (C. Erdemci, Çev.). Vadi Yayınları.
- Gazzâlî. (2015). *Filozofların tutarsızlığı* (M. Kaya & H. Sarıoğlu, Çev., 7. basım). Klasik Yayınları.
- Gazzâlî. (ts.). *İhyâu Ulûmî'd-Dîn* (A. Serdaroglu, Çev., Cilt 1). Bedir Yayınevi.
- Gölcük, Ş., & Toprak, S. (1998). *Kelâm*. Tekin Kitabevi.
- Hume, D. (2015). *İnsan doğası üzerine bir inceleme* (E. Baylan, Çev.). Bilgesu Yayınevi.
- Hume, D. (2016). *Din üstüne* (M. Tunçay, Çev.). İmge Kitabevi.
- İbn Rüşd. (1986). *Tutarsızlığın tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)* (K. Işık & M. Dağ, Çev.). Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi.
- İbn Rüşd. (2003). "Tutarsızlığın tutarsızlığı". *İslam filozoflarında felsefe metinleri* (M. Kaya, Çev.). Klasik Yayınları.
- Kant, I. (1994). *Philosophia practica universalis: Etik üzerine dersler I* (O. Özügül, Çev.). Kabalıcı Yayınevi.
- Kant, I. (1995). *Foundations of the metaphysics of morals* (L. W. Beck, Trans.). Library of Liberal Arts.
- Kant, I. (2016). *Öteki dünyaya yolculuğumun sahici hikâyesi* (Ç. Tanyeli, Çev.). Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Kenny, A. (2017). *Batı felsefesinin yeni tarihi: Modern felsefenin yükselişi (Cilt III)* (V. Uzundağ, Çev.). Küre Yayınları.
- Kleinman, P. (2021). *Felsefe 101* (Ş. Alpagut, Çev., 6. basım). Say Yayınları.
- Kraus, P. (2002). "Jâbir Ibn Hayyân." *Natural sciences in Islam* (Vol. 68) (F. Sezgin, Ed.). Institute for the History of Arabic-Islamic Science.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. (2010). (H. Altuntaş & M. Şahin, Haz.). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Leibniz, G. W. (2011). *Monadoloji* (D. Çetinkasap, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Locke, J. (2017). *İnsan anlığı üzerine bir deneme* (V. Hacıkadıroğlu, Çev.). Kabalıcı Yayıncılık.
- Morton, A. (2006). *Pratikte felsefe: Temel sorulara giriş* (M. İlgün, Çev.). Kesit Yayınları.
- Moseley, A. (2014). *A'dan Z'ye felsefe* (A. Süha, Çev., 6. basım). NTV Yayınları.
- Reichenbach, H. (1993). *Bilimsel felsefenin doğuşu* (C. Yıldırım, Çev.). Remzi Kitabevi.

- Russell, B. (1996). *Dış dünya üzerine bilgimiz* (V. Hacıkadıroğlu, Çev., 2. basım). Kabalcı Yayınevi.
- Schopenhauer, A. (2009). *İsteme ve tasarım olarak dünya* (L. Özşar, Çev., 2. basım). Biblos Kitabevi.
- Skirbekk, G., & Gilje, N. (2006). *Antik Yunan'dan modern döneme felsefe tarihi* (E. Akbaş & Ş. Mutlu, Çev., 3. basım). Kesit Yayınları.
- Spinoza, B. (2011). *Etika* (H. Z. Ülken, Çev.). Dost Kitabevi Yayınları.
- Taftazânî. (1991). *Kelâm ilmi ve İslâm akâidi: Şerhu'l-Akâid* (S. Uludağ, Haz. ve Çev.). Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2002). *Felsefe*. Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2014). *Kültür ve medeniyet*. Dergâh Yayınları.
- Türer, C. (2005). *William James'in ahlâk anlayışı*. Elis Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2016). *Yeni zamanlar felsefesi* (2. basım). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2017). *Eski Yunan'dan çağdaş düşünceye doğru: İslam felsefesi kaynakları ve etkileri* (7. basım). Doğu Batı Yayınları.
- Weischedel, W. (2004). *Felsefenin arka merdiveni* (S. Umran, Çev., 4. basım). İz Yayıncılık.