

FELSEFE DÜNYASI

2019/ KIŞ/ WINTER Sayı/Issue: 70

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, Süreli ve hakemli bir Dergidir.

ISSN 1301-0875

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm Öğretim üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Dr. Öğr. Üyesi) *Felsefe Dünyası*'nın Danışma Kurulu/ Hakem Heyetinin doğal üyesidir.

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Editör/Editor

Prof. Dr. Celal TÜRER

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Levent Bayraktar (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Muhammet Enes Kala (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Arş. Gör. Buğra Kocamusaoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Felsefe Dünyası yılda iki sayı olmak üzere Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's Index ve Tubitak/Ulakbim tarafından dizinlenmektedir

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is Published Biannually. It is indexed by Philosopher's Index and Tubitak/Ulakbim since 2004

Adres/Adress

Necatibey Caddesi No: 8/122 Kızılay-Çankaya / ANKARA PK 21 Yenışehir/Ankara

Tel & Fax : 0312 231 54 40

www.tufed.net

Fiyatı/Price: 50 TL (KDV Dahil)

Banka Hesap No / Account No:

Vakıf Bank Kızılay Şubesi | IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi / Design: Emre Türku

Kapak Tasarımı / Cover: Mesut Koçak

Baskı / Printed: Tarcan Matbaası

İvedik Cad. Mercan 2 Plaza, No: 417, Yenimahalle / ANKARA

Tel: 0 312 384 34 35-36 (Pbx) Fax: 0 312 384 34 37

Basım Tarihi : Aralık 2019, 600 Adet

NICHOLAS D'AUTRE COURT'TA APAÇIKLIK VE NEDENSELLİK SORUNU

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 70, Kış 2019, ss. 100-126.

Hakemleme: 30.03.2019 | Kabul: 21.04.2019

Hasan AYDIN*

1. Giriş

Nicholas d'Autrecourt (öl. 1369), Sorbonne sanat fakültesinden mezun olmuş ve teoloji ve hukuk doktoru unvanını almış, 25 Kasım 1347'de, Paris üniversitesi topluluğu önünde Fransisken tarikatına mensup Bernard d'Arezzo'ya yazdığı mektuplarını ve *Exigit Ordo Executionis* adlı eserini yakmaya mahkûm edilmiş bir düşünürdür.¹ Bu olayda, bize ulaşan kimi mektuplarından² ve yine elimizde olan *Exigit Ordo Executionis*'ten³ anlaşıldığı kadarıyla, Nicholas'ın, olasılıkçı bir yaklaşımla⁴ ortaçağın egemen paradigmasının ve temel otoritelerinin bir eleştirisini yapmasının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Epistemik temele dayalı olasılıkçılığı, genelde içine dâhil edildiği Ockhamlı William geleneğine dayandırılır.⁵ *Exigit Ordo Executionis*'i İngilizceye çeviren Kennedy, Nicholas'ın eleştiriyi öncelleyen olasılıkçı düşünme biçiminin, birbiriyle bütünleşmiş tutarlı felsefi bir sistem oluşturmasına engel olduğunu, uyumluluğu açık olmayan kimi düşüncelerin eleştiri bağlamında yan yana sunulduğunu söyler. Nicholas, ona göre, bununla da kalmaz; kendi eleştirilerinin bile kesinlikten uzak olup, olasılık (probability)

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Doç. Dr.

- 1 Leonard A. Kennedy, "Life and Works of Nicholas", *The Universal Treatise (Exigit Ordo Executionis)* içinde, The Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin 1971, s. 1-2.
- 2 *Nicholas of Autrecourt: His Correspondence With Master Giles and Bernard of Arezzo*, ed. and trs. by L. M. De Rijk, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln 1994, s. 46-75.
- 3 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise (Exigit Ordo Executionis)*, trs. by Leonard A. Kennedy, The Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin 1971, s. 31-164.
- 4 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s.32 vd.
- 5 Frederick Copleston, *A History of Philosophy (Late Medieval and Renaissance Philosophy)*, Vol. 3, Continuum, London, New York 1953, s. 122-152.

içerdiğini ifade eder.⁶ Gerçekten de, Nicholas'ın, kilise tarafından soruşturulup, eserlerini halk önünde yakmaya mahkûm edildiğinde, savunduğu düşüncelerin 'doğru olması gerekmediğini ve çoğu düşüncenin eleştiri esnasında ileri sürülmüş olası (probable) savlardan ibaret' olduğunu savunduğu görülür.⁷ O, olasılıklı bakıştan beslenen eleştirel tutumunu, dinle felsefe arasında bir ayırım yaparak, dinsel alana, inanç alanına uygulamadığı⁸ izlenimini vermeye çalışsa da, tartıştığı konuların, dinle de ilişkisinin bulunması, hasımlarının onun dini de eleştirdiği sonucunu çıkarsamalarına yol açmıştır. Onun otorite eleştirisinde, Aristoteles'in merkeze oturtulduğu görülür.⁹ Onun, bir otorite olarak Aristoteles'i sorgulaması nedensiz değildir; çünkü Aristoteles, Albertus Magnus ve Thomas Aquinas gibi düşünürler aracılığıyla Hristiyan dünya görüşünün payandası haline getirilmiştir. Onun Aristoteles eleştirisinden İbn Rüşd de nasibini alır; zira Batı ortaçağında İbn Rüşd'ün adı Aristoteles yorumculuğuyla (commentator) özdeşleşmiştir.¹⁰ Nicholas, Aristotelesçiliğin, felsefi olarak ilk madde, töz, töz-ilinek, madde-suret ilişkisini, nedensellik öğretisini, varlık hiyerarşisini ve iyilik anlayışını vb. eleştirir.¹¹ Aristotelesçi öğretiyi yerine, ondan daha makul olduğunu savunduğu, Antik Yunan'ın atomcu düşünürlerinden ve erken dönem Mu'tezilî kelamcılardan¹² etkiler taşıyan atomcu bir öğretiyi ikame etmeye çalışır.¹³ Ona göre, Aristoteles'in ve İbn Rüşd'ün felsefi olarak ulaştığı sonuçlar, ciddi bir kanıt

6 Leonard A. Kennedy, *Life and Works of Nicholas*, s. 2-3. Nicholas'ın temel savları şunlardır: "Evren değişmez atomlardan oluşur; zaman ve mekân ayrı ayrı noktalardan ve anlardan oluşur; boşluk vardır; maddi töz ve nitelik gerçekte birbirinden farklı değildir; sadece lokal hareket vardır; her şey görüldüğü gibidir; aynı şey hem açık hem de bilinmeyen olmaz; tüm insanlar için tek bir akıl yoktur; bir neden sadece tek bir sonuç üretir." Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 31-164; Leonard A. Kennedy, *Life and Works of Nicholas*, s. 2.

7 Leonard A. Kennedy, *Life and Works of Nicholas*, s. 2-3.

8 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 33.

9 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 31 vd.

10 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 31 vd.

11 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s.31-146; J. R. O'Donnell, "The Philosophy of Nicholas of Autrecourt and His Appraisal of Aristotle", *Mediaeval Studies*, IV, 1942, s. 97-125.

12 Nicholas of Autrecourt'un kullandığı örnekler ve atomik harekete dönük sıçrama düşüncesi, sadece lokal hareketin bulunduğunu ileri sürmesi gibi fikirleri, erken dönem Mutezilî kelamcılardan, özellikle de Nazzâm'dan etkilendiğini göstermektedir. İslam kelamcılarının görüşlerinin Latin dünyasında, İbn Rüşd'ün Tehâfüt et-Tehâfüt ve İbn Meymûn'un Delâlatül Hâirîn adlı yapıtların çevirisi aracılığıyla tanındığını biliyoruz. Özellikle İbn Meymun, söz konusu yapıtında İslam kelamcılarının atomcu tasarımlarının geniş bir özetine yer vermektedir. Muhtemelen Nicholas'ın kaynağı da bu eserdir. Bkz. İbn Meymûn Delâlatül Hâirîn, tahkik: Hüseyin Atay, AÜF Yayınları, Ankara 1979, s. 195-225. Erken dönem Mutezilî kelamcılarının atomcu öğretilerinin ayrıntıları için bkz. Ebû Râşid en-Nîsâbü'r el-Mu'tezilî, *el-Mesâ'il fi el-Hilâf beyn el-Basriyyîn ve el-Bağdadiyyîn*, tahkik: Rızvân Seyyid ve diğeri: Fikr el-Arabi, Beyrût 1979, s. 1 vd.; Shlomo Pines, *İslam Atomculuğu*, çeviren: Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2017, s. 11 vd.; A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, çeviren: Mehmet Dağ, AÜF Yayınları, Ankara, 1983, s. 82 vd.; Mehmet Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri (Nazzâm, Kindî, İbn Sînâ, İbn Hazm, İbn Meymûn, İbn Metteveyh, Cüveynî, Gazzâlî)*, MÜFV Yayınları, İstanbul, 2017, s. 39 vd.

13 Christophe Grellard, "Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics", *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, ed.: Christophe Grellard and Aurélien Robert, Brill, Leiden, Boston 2009, s. 107-127.

dayanmaz; başka kanıtlardan yola çıkılarak pekâlâ onların ulaştığı sonuçlara zıt, ama makul başka sonuçlara da ulaşılabilir ve hatta doğadaki şeyler üzerinde araştırma yapanlar, onlarınkinden daha doğru sonuçlara ulaşabilirler.¹⁴ Nicholas, Batı ortaçağında uzun bir zaman içinde inşa edilmiş Aristoteles'in otoritesini sorgulamasının ve onun otoritesini sarsmaya çalışmasının küstahlık olarak algılanacağını farkındadır. Ona göre, bu yargı hiç de doğru değildir; çünkü bir kişi, şeylere ilişkin özel bir bakış açısına sahipse, başka kişilerin geniş çaplı görüşlerini eleştirme hakkına sahip demektir; bu eleştiri hakkı, bir gruba değil, herkese aittir. Nicholas, sözünü ettiği anlamda kendi düşüncesinin de eleştiriden uzak olmadığını, görüşlerini herkesin eleştirebileceğini belirtir.¹⁵ Ona göre, çoğunluğun bir şeyi doğru kabul etmesi, öyle düşünmesi ve öyle davranması da, bir şeyi eleştirilemez kılmaz; çünkü epistemik bakımdan çoğunluğun kabulü hiç bir şeyi kanıtlamaz. Bir insanı felsefi bir yargıya ulaştıran şey, otorite ve çoğunluk değil, nesnelere kendisine yönelme ve tikel örnekleri uygun genel kurallarla ilişkilendirme yeteneğidir. Bu yüzden, felsefi alanda yargıların bir otoriteye dayandırılarak eleştiri dışı olduklarının savlanması kabul edilebilir bir şey değildir.¹⁶ Ona göre, aslında otorite konusu salt felsefi alanda değil, dinsel alanda da kuşkuludur; zira birisinin Tanrı'yla konuştuğu iddiasından yola çıkarak ileri sürdüğü şeylerin doğruluğunu talep etmesi epistemik bakımdan sorunludur. Zira Tanrı biriyle konuşmuş olsa, konuştuğu kişi yaşadığı bireysel deneyimin doğru olduğundan emin bile olsa, bu sadece kendisini bağlar. Onu dinleyen kişi ya da kişiler, söylenenlerin doğruluğuna ilişkin apaçıklığa veya özsel bir kanıtla sahip değillerse, duydukları şeyler kesin kanıt değeri taşımaz. Dolayısıyla kişi kendisi görmeden, kendisi deneyimlemeden, kendisi bir şeyi incelemeyen herhangi bir otoriteyi körü körüne kabul etmemelidir.¹⁷ Gerçekliğin ve hakikatin ölçütü otorite ya da çoğunluk değildir, fenomenler ve mantıksal kanıttır.¹⁸

Nicholas, öyle görünüyor ki, Aristoteles-İbn Rüşd gibi otoritelere güveni sarsmak, evrene ilişkin bu otoritelere dayanılarak kabul edilen bilgilerin kesinlik ve zorunluluk taşımayıp, sadece olası olduklarını göstermek için, neden-sonuç ilişkisini temel alan nedensellik ilkesini tartışmanın odağı haline getirir.¹⁹ Kimi-

14 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 31-32.

15 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 32-33.

16 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s.50 vd.

17 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s.36-37; Leonard A. Kennedy, *Life and Works of Nicholas*, s. 3-4.

18 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 50 vd.

19 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 149-164; Nicholas of Autrecourt, "The First Letter to Bernard (Prima Epistola Ad Bernardum)", ed. and trs.: L. M. De Rijk, *Nicholas of Autrecourt: His Correspondence With Master Giles and Bernard of Arezzo* içinde E. J. Brill, Leiden, New York, Köln 1994, 46-57; Nicholas of Autrecourt, "The Second Letter to Bernard (Scunda Epistola Ad Bernardum)", ed. and trs.: L. M. De Rijk, *Nicholas of Autrecourt: His Correspondence With Master Giles and Bernard of Arezzo* içinde E. J. Brill, Leiden, New York, Köln 1994, s. 58-75.

leri, onun nedensellik tartışmasını, doğal nedenleri yadsıyıp tek nedenin Tanrı olduğunu göstermek için yaptığını, kimileri ise buna epistemik kesinlik arayışının yol açtığını ileri sürerler. Birinci grupta yer alanlar, onun düşüncelerini, Gazzâlîci aranedenciliğin (vesileciğin) Hıristiyan ortaçağındaki izdüşümü²⁰ olarak yorumlarken, ikinci grupta yer alanlar, onu ortaçağın Hume'u (a medieval Hume) olarak selamlarlar.²¹ Bu yaklaşımlardan hangisinin daha doğru olduğunu şimdilik geriye bırakarak peşinen şunu söylememiz olasıdır: Nicholas'ın nedensellik eleştirisinin otorite ve zorunlu olarak doğru kabul edilen yaygın bilgileri eleştirmesiyle yadsınamaz bir bağının bulunduğu açıktır. Zira, biz biliyoruz ki, hem Aristotelesçi-İbn Rüşdçi felsefenin, hem de Albertus Magnus ve Thomas Aquinas gibi düşünürlerce Aristotelesçi temelde örgütlenmiş Hıristiyan skolastisizminin ana taşıyıcılarından birisi doğal nedensellik öğretisidir. Nitekim Aristoteles ve onun görüşlerini Hıristiyanlığa uyarlayan Aquinas'ın düşüncesine göre, doğal nedensellik, hem varlığın hem de bilginin temeli durumundadır. Varlığın temelidir; çünkü tüm varlıklar ilk nedene ulaşana değin neden-sonuç ilişkisiyle birbirine bağlıdır. Yani varlık zinciri, bir doğal nedensel zincir olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanrı da, genelde bu doğal nedensel zincir aracılığıyla gerekçelendirilmektedir. Yine Aristoteles ve Aquinas'a göre, epistemolojik bakımdan, bir şeyi bilmek demek, nedenlerini bilmek demektir. İnsanî bilgi, ya nedenden sonuca ya da sonuçtan nedene gidilerek elde edilir.²² Tüm bunlar, otorite eleştirisi yapan Nicholas'ın, felsefi mesaisinin önemli bir bölümünü niçin nedensellik ilişkisinin doğasını çözümlenmeye ayırdığını anlaşılır kılmaktadır. Geleneksel bilgeliği ve geleneksel paradigmayı sarsmak ve onun kesinlik ve zorunluluk içermediğini, sadece olası olduğunu göstermek bakımından nedenselliğin doğasının çözümlenmesi yaşamsaldır. O, ilk çağ ve ortaçağın ontolojiyi merkeze alıp ondan hareket eden tutumunun bir parça dışına çıkarak, daha sonra Descartes'ta da gözlemlendiği gibi, öznenin ve öznenin bilişsel yetilerinden hareket eder. Öyle anlaşılıyor ki temel inancı şudur: Felsefi düzlemde varlıklar ve tözler konusunda söyleyebileceğimiz her şey, neyi bildiğimize bağlıdır. Neyi bildiğimiz ise, nedensellik öğretisiyle yakından ilişkilidir.²³ Eğer nedensellik öğretisi zorunlu değilse, bu ilkedden çıkarsanan ve kesin kabul edilen tüm bilgileri olası olarak

20 H. Austrin Wolfson, *Kelâm Felsefeleri (Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı)*, çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 454-459.

21 H. Rashdall, "Nicholas de Ultracuria, a Medieval Hume," *Proceedings of the Aristotelian Society*, N.S., 8, 1907, s. 1-27.

22 Aristoteles, *Metafizik*, çeviren: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, I, 981 a 25-30; 983 a 25 vd.; Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, ed. and trs. by. Joseph Rickaby, S.J, Pope's Hall, Oxford, Michaelmas 1905, I, XIII; III, XXV; Aquinas, *Summa Theologica*, ed. and trs. by Fathers of the English Dominican Province, ed.: Benziger Bors, 1947, I, 2. 1-3.

23 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 149-164; Nicholas of Autrecourt, *The First Letter to Bernard*, s. 46-57; Nicholas of Autrecourt, *The Second Letter to Bernard*, s. 58-75.

kabul etmek gerekecektir. Nicholas'ın tüm çabası söz konusu ilişkinin zorunlu olmadığını göstermeye yöneliktir.

İşte bu makalede, önce Nicholas'ın nedensellik çözümlemesinin bir serimlemesi yapılarak, doğadaki neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu hangi gerekçelerle yadsıdığı; ardından, Aristotelesçi varlık ve evren tasarımının karşısında konumlandığı atomcu varlık ve evren anlayışında, nedensellik eleştirisiyle tutarlı davranıp davranmadığı ve nihayet, doğal nedenselliğin zorunluluğunu inkarında, kimilerinin ileri sürdüğü gibi, teolojik nedenlerin güçlü bir etkisinin olup olmadığı gösterilmeye çalışılacaktır.

2. Apaçıklık, Çelişmezlik ve Nedensellik:

Nicholas'ın, doğal nedensellik ilişkisine yönelik eleştirel analizinin daha çok Bernard'a yazdığı mektuplarda yoğunlaştığı gözlenir.²⁴ O, konuya 'bir neden sadece tek bir sonuç üretir' tezini savunduğu *Exigit Ordo Executionis*'in son bölümünde de değinir; ancak 'bir neden sadece tek bir sonuç üretir' savını da doğal nedensellik aleyhine kullanmaya çalışır.²⁵ Nedensellik ilişkisini çözümlediği bağlamlara bakıldığında, epistemik kesinlik arayışının öncelendiği söylenebilir. Nitekim onun nedensellik ilişkisini çözümlerken kullandığı odak kavramın *apaçıklık (evidente)* olduğu görülür. O, apaçıklıkla, 'herhangi bir kuşkuyla yer vermemeyi', ve 'kesin olmayı' kasteder.²⁶ Nicholas, doğrudan apaçıklıkla, çelişmezlik ilkesi arasında güçlü bir bağ kurar. Bernard'a yazdığı ikinci mektupta, çelişmezliğin ilk ilke olduğunu, bu ilke uyarınca, çelişik olan şeylerin aynı anda doğru olmayacağını apaçık olduğunu ileri sürer. Ona göre, çelişmezlik ilkesinin pozitif ve negatif yorumu söz konusudur; ancak her iki yorum da onun ilk ve temel ilke olduğunu gösterir.²⁷ O şöyle der:

Tartışmada kendisini gösteren ilk şey, şu ilkedir: Çelişikler, eş zamanlı olarak doğru olmazlar (*contradictoria non possunt simul esse vera*). Bundan iki şey ortaya çıkar: Birincisi, ilk ilkenin negatif (negative) yorumudur; buna göre, bu ilkeden önce hiçbir şey yoktur. İkincisi, anılan ilkenin tasdiki veya pozitif (affirmative vel positive) yorumudur; bu ise ilkenin, diğer her şeyden önce geldiğini ifade eder.²⁸

24 Nicholas of Autrecourt, *The First Letter to Bernard*, s. 46-57; Nicholas of Autrecourt, *The Second Letter to Bernard*, s. 58-75; Julius R. Weinberg, *The Fifth Letter of Nicholas of Autrecourt to Bernard of Arezzo*, s. 220-227.

25 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 149-164.

26 Nicholas of Autrecourt, *The Second Letter to Bernard*, s.58-59.

27 Nicholas of Autrecourt, *The Second Letter to Bernard*, s. 58-59.

28 Nicholas, *The Second Letter to Bernard*, s. 58-59.

Nicholas, çelişmezlik ilkesinden altı temel epistemik sonuç çıkarır: Birincisi, bu ilkeyi, temel alan her bilgi kesindir; çünkü onun yanlışlığını gösterecek hiçbir şey tasavvur edilemez. İlke *aklın doğal ışığına* dayalıdır; aklın doğal ışığıyla kanıtlanmış şey ise, mutlak olarak ispatlanmıştır. Bu ilkeden elde ettiğimiz kesinlik, Nicholas'a göre, o denli güçlüdür ki, tanrısal güç bile onun kesinliğini ortadan kaldıramaz.²⁹ İkincisi, apaçık olduğu için kesinlik değeri taşıyan önermelerin epistemik statüsü yani apaçıklık dereceleri arasında herhangi bir farklılık yoktur; hepsi apaçıklık bakımından eşittir. Sadece çelişmezlik ilkesine indirgenmeyen önermeler kesin değildir; indirgenenler, ister doğrudan isterse dolaylı olarak indirgenenler, eşit kesinliğe sahiptir. Söz gelimi, aksiyomlara dayalı geometride, çıkarımın herhangi bir aşamasındaki önerme, diğerleriyle karşılaştırıldığında, daha az kesin değildir. Geometride uzun akıl yürütme zinciri bulunsa da, tüm kanıtlamalar çelişmezlik ilkesinin ışığında yapılır. Nicholas'a göre, hangi türden mantıksal çıkarım söz konusu olursa olsun, sonuç çelişmezlik ilkesine indirgeniyorsa, kuşkudan uzaktır ve kesinlik değeri taşır.³⁰ Üçüncüsü, imanın kesinliğini bir yana bırakırsak (*excepta certitudine fidei*), ilk ilkenin kesinliği ya da ona indirgenenlerin kesinliği dışında başka bir kesinlik söz konusu değildir.³¹ Dördüncüsü, bütün kıyas şekilleri (*aliqua forma sillogistica*), doğrudan ilk ilkeye indirgenmelidir.³² Beşincisi, her sonuç (*omni consequentia*), doğrudan ilk ilkeye indirgenmelidir; bu indirgeme için, sonuç ve öncül, ya tamamen (*totum*) ya da kısmen (*pars*) aynı olmalıdır (*idem*). Eğer böyle olmazsa, sonuçla öncülün eş zamanlı olarak, çelişki bulunmaksızın doğru olması apaçık olmaz.³³ Altıncısı, apaçıklık içeren her çıkarımda, ilk ilkeye indirgenen sonuç ile öncül arasında ne kadar basamak olursa olsun, sonuç öncülle ya tümüyle aynı ya da kısmen aynı olmalıdır.³⁴ Nicholas'ın sıraladığı ilkeler, apaçıklığın çelişmezlik ilkesiyle elde edildiğini göstermekte; bu yüzden tüm çıkarımlarda, sonucun çelişmezlik ilkesine indirgenmesi gerektiğini savunmaktadır. Yine söylediklerinden, bir sonucun çelişmezlik ilkesine indirgenmesinin iki temel koşulunun olduğu anlaşılmaktadır: Ya sonuç öncülle özdeş ya da öncülün *zorunlu bir parçası* olmalıdır. Nicholas'a göre, bu iki durumda, öncülü kabul edip sonucu reddetmek ya da sonucu reddedip öncülü kabul etmek mantıksal çelişkiye düşmek demektir. Şu halde söz

29 Nicholas, *The Second Letter to Bernard*, s.60-61.

30 Nicholas, *The Second Letter to Bernard*, s.60-61; Frederick Copleston, *Late Medieval and Renaissance Philosophy*, s. 137.

31 Nicholas, *The Second Letter to Bernard*, s.62-63.

32 Nicholas, *The Second Letter to Bernard*, s.62-63.

33 Nicholas, *The Second Letter to Bernard*, s. 62-63.

34 Nicholas, *The Second Letter to Bernard*, s.64-65.

konusu durumunda, öncül kesinse, sonuç da kesindir.³⁵ Sözgelimi, eğer tüm X'ler Y ise, o halde X, Y'dir. Yine, tüm X'lerin Y olduğu doğru ise, X'in herhangi bir parçasının Y olduğu kesindir.³⁶

Nicholas, bu mantıksal kesinlik ölçütünü deneyimsel bilgilere nasıl uygulamaktadır? Her şeyden önce, Nicholas'ın deneyimsel bilgi konusunda bir septik olmadığı belirtilmelidir. O, Bernard'a yazdığı ilk mektupta, hem septikleri eleştirmektedir hem de 'şu an bana beyaz bir renk görünüyor' gibi deneyimsel bilgilerden kuşku duyulamayacağını, bu türden bilgilerin de apaçık olduğunu savunmaktadır. Ancak, yaşanan deneyimin doğrudan olması gerekmektedir. O, *Exido Ordo Executionis*'de, Tanrı'nın kör bir adama, 'beyazın renklerin en güzeli olduğunu' söylediğini, kör adamın da gerçekten kendisine seslenenin Tanrı olduğunu bildiğini varsaysak bile, onun beyazı doğrudan deneyimlemediği için, 'renklerin en güzelinin beyaz olduğu' bilgisinin apaçık olmayacağını söyler.³⁷ Deneyimsel bilgide çelişki ilkesi, aynı anda bize, hem bir rengin görüldüğünü hem de görünmediğini ya da aynı anda gördüğümüz bir rengin hem beyaz hem de beyaz olmayan olduğunu ileri sürmektir.³⁸ Nicholas, bir 'renge algılama' ile 'o rengi algıladığının bilincinde olma' eylemini bir ve aynı eylem sayar. Ona göre, bir renk algılıyor-sak ve algıladığımızın bilincindeyse, bu durum, fiilen rengi algıladığımızın garantisidir. Şu halde, algısal-deneyimsel bilgideki apaçıklık, algı eyleminin kendisiyle, bir özne olarak algıladığımızın bilincinde olmamızdan kaynaklanır. Bu durumda ise çelişki, algılama eylemi içinde olduğumuzu onaylarken, eş zamanlı olarak algılama eylemi içinde olduğumuzu reddetmekle ortaya çıkar. Nicholas'a göre, bir rengi algılamak, aynı zamanda o rengin bize görünmesini gerektirir ve rengi algılama eylemi, bir renk algıladığımızın farkında olmakla özdeştir. Bu nedenle, bir renk algıladığımızı ama rengin olmadığını söylemek ya da bir renk algıladığımızın bilincinde olmadığımızı söylemek açıkça çelişkiye düşmektir.³⁹ Böylelikle Nicholas, apaçıklığı sadece *analitik* ya da *a priori* önermeler için değil, aynı zamanda doğrudan bilincinde olduğumuz *deneyimlerimize* dayalı *a posteriori* önermeler için de geçeli olduğunu kabul etmiş olmaktadır.⁴⁰ Bu duruma işaret eden Gilson şöyle demektedir:

35 Nicholas, *The Second Letter to Bernard*, s. 64-65.

36 Frederick Copleston, *Late Medieval and Renaissance Philosophy*, s. 137.

37 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s.36.

38 Nicholas, *The First Letter to Bernard*, s.46-49.

39 Nicholas, *The First Letter to Bernard*, s.49-57; Frederick Copleston, *Late Medieval and Renaissance Philosophy*, s. 137-138.

40 Frederick Copleston, *Late Medieval and Renaissance Philosophy*, s. 138.

(Nicholas), mutlak anlamda kesin, tek bir bilgi türü kabul etmiştir: Doğrudan apaçık olanlar. Doğrudan apaçıklık yalnızca iki durumda geçerli olabilir: Deneyle saptama ve bir şeyin kendisiyle aynı olduğunu beyan etme. Fakat olanın saptanması ve olanın olduğundan başka bir şey olmadığını teyidi dışında, insan için gerçek anlamda kesin hiçbir şey yoktur.⁴¹

Nicholas, nesnelere dünyasına ilişkin bilinçli algılarımızın ve çelişki içermeyen çıkarımlarımızın apaçık olduğunu savunsa da, deneyimin ve mantıksal çıkarımın, nesnelere dünyasında 'bir şeyin varlığından başka bir şeyin varlığını kesin bir biçimde çıkarmamıza izin vermediğini' ileri sürer. Algısal bilgi, nedensel bağı göstermediği gibi, mantıksal düşünme de, birbirinden tümüyle farklı olan iki şeyden birinin varlığını olumlarken diğerinin varlığının yadsınmasının bir çelişki doğurmadığını ifade eder. Eğer B, A ile tümüyle özdeş ya da onun bir parçasıysa, A'nın varlığını kabul edip B'nin varlığını yadsımak mantıksal bakımdan açık bir çelişkiyken, B, A'dan farklı ise, aynı zamanda A'nın varlığını kabul edip, B'nin varlığını inkâr etmek hiç bir çelişki oluşturmaz.⁴² Nicholas, Bernard'a yazdığı ikinci mektupta şöyle der:

Bir şeyin bilindiği gerçeğinden, açıkça, ilk ilkeye veya ilk ilkenin kesinliğine indirgenmedikçe, diğer şeylerin var olduğu çıkarsanamaz.⁴³

Nicholas'ın anılan epistemolojik çözümlemesinden, neden ve nedensellik hakkında iki temel sonuç çıkmaktadır: 1) Deneyimden yola çıkarak doğal neden ya da nedensel bağ kavramına ulaşamaz. 2) Doğal neden ve nedensel bağ mantıksal olarak kanıtlanmaz. Neden ve nedensel bağ düşüncesi deneyimden gelmez; çünkü bir nesnenin deneyimi, yalnızca o nesnenin deneyimini ya da bu nesnenin başka bir nesneyle birlikte görüldüğünü gösterir. Bir nesnenin basit deneyiminden ya da iki nesnenin birlikte görünmesinden, onların ötesine uzanıp, bir başka şeyden söz etmek imkânsızdır. Söz etsek bile, hangisinin neden, hangisinin sonuç olduğu deneyim tarafından kesin olarak belirlenemez. Kaldı ki biz, sadece yan yana olan iki nesnenin deneyimini elde ederiz; onların arasında doğal bir neden-sonuç ilişkisi olduğunu fark bile edemeyiz. Nedenlerin bilgisi çıkarımla da elde edilemez. Elde edilebilir olsa, açık seçik önermelerden ve çelişmezlik ilkesinden çıkarsanması gerekirdi; oysa bu da mümkün değildir.⁴⁴ Tüm bu durumlar, neden kavramının ve nedensel ilişkinin ne *a priori* ne de *a posteriori* olarak kanıtlanabildi-

41 Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe (Patristik Başlangıcından XIV. Yüzyılın Sonuna Kadar)*, çeviren: Ayşe Meral, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2007, s. 644-645.

42 Nicholas, *The Second Letter to Bernard*, s.64-69.

43 Nicholas, *The Second Letter to Bernard*, s.64-65.

44 Julius R. Weinberg, *The Fifth Letter of Nicholas of Autrecourt to Bernard of Arezzo*, s. 221-222.

ğini göstermektedir; kanıtlanamadığı için, doğal neden-sonuç ilişkisi “olası” olarak kalmaktadır.⁴⁵ Nicholas’ın, neden-sonuç ilişkisinin kanıtlanamazlığını gösterirken kullandığı argümanların, ünlü İslam düşünürü Gazzâlî’nin kullandığı argümanlarla benzerliği oldukça dikkat çekicidir. Nitekim Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*’da kimi Mutezilî düşünürlerce savunulan doğuş (tevellüd) kuramını⁴⁶ ve *Tehâfüt el-Felâsife*’de, İslam filozoflarının neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu dile getiren öğretilerini eleştirirken, neden-sonuç ilişkisinin ne akılsal (a priori) ne de deneyimsel (a posteriori) olarak kanıtlanabildiğini ileri sürer. Ona göre, iki şey arasında zorunlu bir ilişkiden söz edebilmek için, “bu her iki şeyden birinin kabulü, ötekinin kabulünü, birinin reddi de ötekinin reddini; birinin varlığı ötekinin varlığını, birinin yokluğu da ötekinin yokluğunu zorunlu kılması gerekir.”⁴⁷ Bu koşulları taşıyan bir ilişki, dış dünyadaki olgular alanında değil, salt mantıksal alanda geçerlidir. Mantıksal alandaki zorunluluğu dış dünyaya ya da nesnelere dünyasına taşımak, bilgisizlikten kaynaklanmaktadır. Neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğu deneyimsel açıdan da kanıtlanmaz; çünkü gözlem iki şeyin yan yana ve bir arada olduğunu gösterir; yoksa birinin (sonucun) diğerinden (neden) doğduğunu değil. Gazzâlî buradan yola çıkarak deneyim dünyasında mantıksal çelişki taşımayan her şeyin mümkün olduğunu iddia eder.⁴⁸

3. Nedensellik, Alışkanlık ve Tanrı:

Nicholas, tıpkı Gazzâlî gibi, deneyim ya da nesnelere dünyasında ‘her şey olasıdır’ dese de, biz deneyim ve nesnelere dünyasını düzenli olarak algılar; nedenden sonuca, yine sonuçtan nedene giden çıkarsamalarda bulunuruz ve bu çıkarsamalarımızın kesin olduğunu düşünürüz. Örneğin, ateşten yanmanın, ilinekten tözün varlığını, bir ev varsa duvarının da var olduğunu vb. çıkarırız. Teolojik gelenek, bunlarla da yetinmez, görünen evrendeki şeylerden yola çıkarak, görünmeyen fail neden olarak Tanrı’nın varlığını çıkarır; evrendeki düzenin bir ereğe işaret ettiğini savunur. Nitekim Nicholas’ın yaşadığı dönemde etkili olduğu bilinen Aquinasçı teolojik gelenek, bu türden savlarla doludur. Nicholas bu durumları nasıl açıklamaktadır? Onun yanıtını yakından görmek için, Bernard’ın ona karşı yazdığı mektupta, ‘bir şeyin varlığından başka bir şeyin varlığının çıkarılamayacağı’ iddiasına karşı, ortak duyudan hareketle ileri sürdüğü farklı örnekleri ve Nicholas’ın bunlara verdiği yanıtları çözümlemek gerekmektedir. Bernard şöyle der: ‘Beyaz bir renk

45 Frederick Copleston, *Late Medieval and Renaissance Philosophy*, s. 138.

46 Doğuş kuramı, bir şeyin başka bir şeyden doğduğunu ifade eder. Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*, tahkik: İ. A. Çubukçu-Hüseyin Atay, Nur Matbaası, Ankara 1962, s. 95-97.

47 Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s. 195.

48 Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s. 195 vd.

vardır. Beyaz renk bir töze dayanmadan var olmaz; şu halde bir tözün de var olması gerekir.' Bernard, Nicholas'ın iddiasına karşı, bu çıkarımın bir şeyin varlığından başka bir şeyin varlığını çıkarsadığını ve buna rağmen çıkarımın olası değil, kesin olduğunu, bunu yadsımanın imkânsız olduğunu söyler.⁴⁹ Nicholas'ın bu örneğe karşı yanıtı şu şekildedir: Beyazlığın bir ilinek olduğu ve ilineğin de tözde özünü bulduğu ve onsuz olamadığı kabul edilirse, bu durumda sonuç kesin olacaktır. Ancak örnek ilk bakışta konuyla ilgisiz görünmektedir; çünkü temel iddia, bir şeyin varlığının diğer şeyin varlığından kesin olarak çıkarılamayacağıdır. Bundan olası olarak çıkarılmayacağı anlamı çıkmamaktadır. İkinci olarak, beyazlığın ilinek olduğu ve ilineğin zorunlu olarak tözün özünde bulunduğu iddiası, argümanı hipotetik/koşullu kılmaktadır. Bu durumda, argümanı şu biçimde ortaya koymak daha doğrudur: Şayet beyazlık bir ilinekse ve ilinek de zorunlu olarak bir tözde bulunuyorsa, şu halde bu verili beyazlığın kendisinin dayandığı bir tözün bulunması gerekir. Nicholas, bu iddiayı kabul etmek için zorlayıcı bir sebebin olmadığını ileri sürer. Ona göre, Bernard'ın argümanı varsayımını gizler. Bu örnek, bir şeyin varlığından başka bir şeyin varlığını çıkarsadığımızı göstermez; çünkü Bernard, Aristoteles gibi, ilineğin bir tözde bulunduğunu varsaymakta, peşinen kabul etmektedir.⁵⁰ Birisi, ancak rengin bir ilinek olduğunu, zorunlu olarak tözün özünde bulunduğunu kabul ederse, renk olduğunda bir tözün de varolduğunu kabul etmek zorundadır. Fakat bu, kanıtlanması gereken bir savı, kanıt olarak kullanmaktadır. Şu halde Bernard'ın argümanı bir kısır döngü içermektedir ve geçersizdir.⁵¹ Nicholas, bir şeyin varlığından başka bir şeyin varlığının çıkarsanması gerektiğine yönelik Bernard'ın diğer örneklerini de benzer bir biçimde yorumlar. Bu örneklerden, birisi gerçekten ilgi çekicidir; kimi Mu'tezilî kelimcilerin⁵² ve Gazzâlî'nin doğal nedenselliği eleştirirken kullandığı örneğin⁵³ neredeyse birebir aynıdır. Örnek şudur:

Ateş, ketene⁵⁴ yaklaştırıldığında, arada bir engel de yoksa onu mutlaka yakar.⁵⁵

49 Nicholas, *The Second Letter to Bernard*, s.70-71.

50 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 45 vd.

51 Nicholas, *The Second Letter to Bernard*, s.70-73.

52 Genel olarak nedensellik tartışmasında kullanılan ateş-pamuk örneği Gazzâlî'nin adıyla özdeşleşmiş olsa da, örneğin benzerleri ilk dönem Mutezilî kelimcilerinde de bulunur. Sözgelimi Bağdat Mu'tezililerinden olan Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-İskâfî (öl. 854) şöyle der: "Tabiat düzeni sabit değildir, dolayısıyla ateş yanma olmadan oduna değebilir. A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 124.

53 Gazzâlî örneği şöyle ifade eder: "Pamukta siyahlığı ve parçalarında ayrılmayı yaratmak, onu yakmak ve kül haline getirmek suretiyle yanmaya neden olan varlık Tanrı'dır. Tanrı, böyle bir şeyi, ya melekler aracılığı ile ya da hiçbir aracı bulunmaksızın meydana getirir. Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s. 195-196.

54 Gazzâlî, ateş pamuk örneğini kullanır. Örnekteki pamuk nasıl keten haline gelmiştir? H. Austrin Wolfson, *Nedenselliğe Karşı Nicholaus Autrecourt ve Gazzâlî'nin Delili* adlı (*Specuculum*, 44: 234-238, 1969) makalesinde, bu değişimin çeviriler vasıtasıyla gerçekleştiğini dile getirmekte, tüm çevirilerin tarihsel sırasıyla bir analizini yapmaktadır. Wolfson, örneğin Gazzâlî'den geldiğinden emindir. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 454-459.

55 Nicholas of Autrecourt, *The Second Letter to Bernard*, s.70-71.

Nicholas'ın kullandığı ateş-keten örneği, Gazzâlî'nin ateş-pamuk örneği ile benzerlik taşısa da, örneği çözümlenmiş biçimi oldukça farklıdır. O, Bernard'ın ateş ile keten bir araya geldiğinde kesinlikle yanacaktır iddiasına, daha önceki epistemolojik çözümlerinden yola çıkarak şu yanıtı verir: Ateşin keteni yakmasının zorunlu ya da kesin olduğunu söyleyebilmek için, ya sonucun öncülle özdeş ya da onun bir parçası olması gerekir. Oysa bu örnek iki koşulu da taşımamaktadır. Örnek birinci koşulla ilgisizdir, çünkü ateşle ketenin yanması, aynı ya da özdeş şeyler değildir.⁵⁶ Kaldı ki, bir ateş kendisinden daha büyük bir yangına ya da daha küçüğüne neden olabilir. Oysa bir şey kendisinden daha büyük ya da daha küçük bir şeye neden olmaz. Öte yandan aynı ateş birden fazla yangına da yol açabilir; fakat bir neden sadece kendisiyle özdeş tek bir sonuca sebep olabilir.⁵⁷ Örnek ikinci koşulu da taşımamaktadır; ketenin yanması ateşin zorunlu bir parçası değildir. Mantıksal bir çelişkiye düşmeksizin, birini (ateşin ilişmesini) kabul edip diğerini (ketenin yanmasını) yadsımak olasıdır. Nitekim 'ateş, ketene yaklaştırıldı, arada bir engel de yoktur, şu halde ateş keteni yakacaktır' savıyla 'ateş ketene yaklaştırıldı, arada bir engel de yoktur, şu halde keten yanmayacaktır' savı eşit düzeyde anlaşılabilir ve olası tezlerdir. Aynı anda ileri sürülmedikleri sürece aralarında bir çelişki de bulunmamaktadır. Çelişkinin olabilmesi için aynı anda hem ateş keteni yakar hem de keteni yakmaz demek gerekir. Eğer onlar çelişik değillerse, sonuç kesin değildir, olasıdır; çünkü kesinlik ancak ve ancak ilk ilkeye indirgenmekle elde edilir.⁵⁸ Nicholas'a göre, ateş keten örneğinde, bir ev vardır; şu halde bir duvar da vardır çıkarımındaki gibi bir durum yoktur; duvar evin özünü parçasıyken, ketenin yanması ile ateş arasındaki ilişki böyle değildir. Çelişki, aynı anda hem ateşin yaktığını hem de yakmadığını ileri sürmekle ortaya çıkar.⁵⁹ Ancak bu durum Nicholas'a göre, 'şu an ateşe elimi sürdüm, elimde yanma hissediyorum' önermesini inkâr etmek anlamına gelmez. Doğrudan deneyim apaçıktır; ancak şu an yaşadığım deneyimi, gelecekte her ateşe elimi sürdüğümde hissedeceğimi zorunlulukla çıkarmama engeldir.⁶⁰ Şu halde, Nicholas'ın benimsediği epistemik konum, deneyim dünyasında, bir şeyin varlığının, diğer bir şeyin varlığından kesin bir biçimde, zorunlulukla ve apaçıklıkla çıkarılmasına izin vermez. Çıkarım sadece olasıdır. Ona göre, sürekli birlikte gördüğümüz iki varlık, olgu ya da olaydan yola çıkılarak 'A meydana geldi, o halde B de meydana gelecektir' ya da 'A varsa B de vardır' denilemez. Eğer bu iki şey,

56 Nicholas of Autrecourt, *The Second Letter to Bernard*, s.72-73.

57 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s.148-149.

58 Nicholas of Autrecourt, *The Second Letter to Bernard*, s.73-75.

59 Nicholas of Autrecourt, *The Second Letter to Bernard*, s.68-69.

60 Nicholas of Autrecourt, *The Second Letter to Bernard*, s. 72-73.

bir birinden farklı iseler, birinin varlığı diğerinin varlığını, birinin yokluğu diğerinin yokluğunu mantıksal bakımdan asla gerektirmez. Bu durumda, Nicholas'a göre, duyu verilerinin doğrudan algısı (örneğin bir rengi algılamamız) ya da algıya ilişkin farkındalık (bir renk algıladığımızın farkında olmamız) dışında, hiçbir empirik bilgi kesinlik taşımaz.⁶¹

Nicholas, bizim doğada, zorunlu bağlantılar olduğuna inandığımızı; fakat mantığın ve deneyimin bunu desteklemediğini, bu yüzden de, nedensel bağlardan çıkarsanan önermelerin kesinlik taşımadığını ileri sürer. Mantık ve deneyim desteklememesine rağmen, şu halde biz, doğada nedensel bağlantılar olduğuna neden inanırız? Nicholas bunu, tıpkı Gazzâlî gibi psikolojik bir ilke olan *alışkanlıkla*⁶² açıklama eğilimindedir. Nitekim o, *Exigit Ordo Executionis*'de, ravent bitkisinin kolerayı tedavi etmesi, demirin miktarı çekmesi gibi doğada gözlemlediğimiz nedensel bağlara, *deneyimden çıkarsanmış alışkanlıklar* adını verir.⁶³ Bu alışkanlık yüzünden, biz, söz konusu olayı sabit kurallar olarak düşünürüz; bunun nedeni ise olayların sık sık yinelenmesidir.⁶⁴ Düşünme biçimimiz şöyledir: 'A ile B, sık sık birlikte görünmektedir; A varsa, B de vardır; şu halde A, B'nin nedenidir.' Ona göre, biz, A'nın B ile birlikte ortaya çıktığını sık sık gördüğümüz için, onların gelecekte de birlikte ortaya çıkacağını düşünme eğilimindeyizdir. Nicholas'a göre, tıpkı Gazzâlî'de olduğu gibi, gelecekte A ortaya çıktığında B'nin de ortaya çıkacağına olan inancımız, beklentimiz, sadece alışkanlığa dayalı olası bir bilgidir.⁶⁵ O, Bernard'a yazdığı ikinci mektupta, ateşe elimi sürdüğümde elimi yandığı deneyiminin o an için apaçık olduğunu; eğer elimi gelecekte de ateşe sürersem yanacağı düşüncesinin olası olduğunu kaydeder. Ona göre, bir şeyi deneyimlemek, var olduğunu gözlemlemektir; bir şey hakkında akıl yürütmek ise, bu şeyin olduğu şey olduğunu doğrulamaktan ibarettir.⁶⁶ Ancak burada bir şeye dikkat etmek gerekir: Geleceğe dönük neden-sonuç ilişkisi beklentilerinin oluşabilmesi için, daha önceden bunu deneyimlemiş ve apaçık bilgisini edinmiş olmak gerekir. Söz gelimi, elimizi ateşe değdirdiğimizde elimizin yandığı apaçıktır. Bu yüzden elimi tekrar ateşe sürersem, tekrar yanacağını düşünürüm. Ancak bu sadece bir olasılıktır; olayın gerçekleşmesi için tüm koşullar yerinde olsa bile, çelişmezlik ilkesi, olayın tekrar gerçekleşeceğinden emin olmamıza izin vermez. Ona göre, iki şeyin

61 Frederick Copleston, *Late Medieval and Renaissance Philosophy*, s.140.

62 Gazzâlî'ye göre, pamuğun yanmasının ateşten kaynaklandığı sanısı, Tanrı'nın anlık yaratımlarını imleyen âdeti (âdetullah) sonucu, her defasında, ateşle pamuğu yan yana ve birlikte gözlemekten kaynaklanan alışkanlığın bir ürünüdür. Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s.196

63 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 119.

64 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 119-120.

65 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 119.

66 Nicholas of Autrecourt, *The Second Letter to Bernard*, s. 72 vd.

sık sık birlikte varoluşu ya da iki farklı şeyin düzenli bir biçimde ortaya çıkmaları, öznel açıdan, iki şeyin yine birlikte ortaya çıkacakları olasılığını artırır; fakat birlikte ortaya çıkmaları nesnel açıdan apaçıklığa hiçbir şey katmaz, onu hiç de artırmaz.⁶⁷

Nicholas, felsefi olarak ulaştığı bu sonucu teolojik bakımdan da desteklemeyi ihmal etmez. Bernard'a yazdığı ikinci mektupta söylediklerine bakılırsa, teolojik bakımdan, ikincil ya da doğal nedenlere dayanmak zorunda olmayan, her şeye doğrudan müdahale edebilen *fail-i mutlak bir Tanrı* kabul edilmesi halinde, bu Tanrı bakımından her şeyin olası olması kaçınılmazdır. Böylesi bir Tanrı inancı, doğada bir şeyin, başka bir şeyi, zorunlu olarak meydana getirdiğini düşünmeyi imkânsız kılar. Kuşkusuz Tanrı, ona göre, aracılı da aracısız da yaratabilir; bu ikisi Tanrı bakımından eşit düzeydedir. Çünkü çelişki olmadığı sürece Tanrı'nın nedenli ve nedensiz yaratması sorunlu değildir. Ancak aynı anda hem nedenli hem de doğrudan yaratması çelişki oluşturur.⁶⁸ Nicholas, Tanrı sorununa Bernard'a yazdığı beşinci mektupta da değinir; o mektuptan kalan kimi parçalarda şu ifadeler yer alır:

Her yerde yaşayan Baba olan Tanrı, açık bir çelişki içermeyen her şeyi yapabilir. Dolayısıyla, Tanrı ikincil nedenlerin işbirliğiyle ne yaparsa yapsın, onları işbirliği olmadan da yapabilir. Ne mantıksal çıkarım ne de doğrudan deneyim, ikincil nedenlerin eyleminin açık bir şekilde bilinmesini sağlamadığına göre, doğal olarak, Tanrı'nın her şeyin tek ve doğrudan nedeni olduğu varsayımında bir imkânsızlık söz konusu değildir. Üstelik akıl ve deneyim doğal nedenleri veya nedensel bağlantıları ayırt edemez.⁶⁹

Nicholas, konuya tanrısal bağlamda yaklaştığında, bir olasılığı ele alıyormuş gibi konuşur ve konuyu detaylandırmaz.⁷⁰ Onu sözünü ettiği bu olasılık, yani *fail-i mutlak bir Tanrı'nın kabulü* halinde, doğal nedenlere gerek kalmayacağı anlayışı, Gazzâlîci bakışla gerçekten oldukça uyumludur. Nitekim Gazzâlî, İslam filozoflarıyla tartıştığı metinlerde, *fail-i mutlak bir Tanrı inancının*, ikincil nedenlere gerek bırakmayacağını, evren Tanrı'nın mülkü olduğu için mülkünde dilediği gibi eylemde bulanacağını ileri sürmekte; evrende gördüğümüz her eylemi Tanrı'nın anlık ya da sürekli yaratmasının (halk külle vakt) ürünü saymaktadır. Bu doğrultuda evrendeki düzeni de, Tanrı'nın sürekli yaratmasına gönderme yapan âdetullah (Tan-

67 Nicholas of Autrecourt, *The Second Letter to Bernard*, s. 72-75.

68 Nicholas of Autrecourt, *The Second Letter to Bernard*, s. 50-51.

69 Nicholas d'Autrecourt'un 5. Mektubundan sadece çeşitli fragmanlar kalmıştır. Julius R. Weinber, bu fragmanları bir araya getirmiştir. Alıntıda kullanılan fragmanlar onun neşrine dayanmaktadır. Fragmanlar için bkz. Julius R. Weinberg, *The Fifth Letter of Nicholas of Autrecourt to Bernard of Arezzo*, s.224.

70 Julius R. Weinberg, *The Fifth Letter of Nicholas of Autrecourt to Bernard of Arezzo*, s. 224-225.

rının âdeti) kavramıyla açıklamaktadır.⁷¹ Gazzâlî, nedensel zorunluluğu Tanrı'nın mutlak kudreti ve mucizeyi temellendirmek için yadsırken⁷², Nicholas, mucizeden hiç söz etmediği gibi, doğadaki düzeni de tanrısal âdetle açıklama yoluna gitmez. Onun âdetle kastettiği, nesnelere dünyasındaki şeylerin art arada oluş tarzının, öznedeki izdüşümleridir ve öznenin şeylere ilişkin öznel alışkanlıklarıdır. Nicholas, arandenciliğe (vesileciliğe) sadece teolojik bir olasılık olarak değinir ve bu olasılığın mantıksal sonucunu ortaya koyar. Bu olasılığı, Gazzâlî'de olduğu gibi, derinleştirerek irdelemez ve hatta bu olasılıktan yana tavır aldığını da açık bir biçimde beyan etmez. Bu yüzden olsa gerek, Copleston onun nedensellik konundaki tartışmasının ana ilgisinin, teolojik değil, felsefi olduğunu kaydeder.⁷³ Nicholas, deneyim dünyasında iki farklı şeyin, yani A ile B'nin görünürde birlikte varolduklarını, birlikte ortaya çıktıklarını yadsımaz. Biz bir defada, ikisini birlikte algılayabiliriz. Fakat o, görünen varlıktan görünmeyeni nedensel olarak kesin bir biçimde çıkarsamayı yadsır.⁷⁴ Bu yüzden olsa gerek Tanrı'nın neden olması konusunu bile, bir olasılık olarak ele alır. Daha doğrusu, olasılıkçı bakış açısına uyumlu olarak, bu olasılığa da atıf yapar; Tanrı'yı da bu olasılığın içine sokar. Hatta Gilson'a göre, bu olasılık hiç de pozitif anlama gelmez; aksine Tanrı'ya bilgiyle giden her yolu kapatmaya yöneliktir. Nitekim o şöyle der:

Bir şeyin var olmasından başka bir şeyin varlığını çıkartamıyorsak, Tanrı olmasaydı âlem olmazdı sonucunu çıkaramayız. Şunu da belirtelim ki, deneysel olarak apaçık olmamış bir bilgi hiçbir zaman olası olmadığına göre, Nicholas d'Autrecourt, bir ilk nedenin varlığını olası diye tasavvur edemez. Dolayısıyla aşağıdaki iki önermeyi aynı şeyin iki farklı söyleniş tarzı olarak görmesine şaşırılmamalıdır: Tanrı vardır ve Tanrı yoktur. (...) Mükemmellik dereceleri ve sonuçtan yola çıkarak Tanrı'nın varlığının kanıtlarına ulaşmak da engellenmiştir ve bu hakikat de ancak imanla açıklanabilen diğer hakikatler yığını arasında yerini alacaktır.⁷⁵

Nicholas'ın söz konusu savları sadece neden ve nedensellik düşüncesini değil, tüm maddi ve manevi tözlerin varlığını da sallantılı hale getirmektedir. Çünkü bu tür tözlerin varlığı görünenden görünmeyeni çıkarsama yoluyla elde edilir. Nicholas'ın bu yaklaşım tarzıyla Gazzâlî'den tümüyle ayrıldığı açıktır; zira Gazzâlî nedenselliğe ilişkin yaklaşımını töz anlayışına

71 Gazzâlî, *el-İktisâd fî el-İ'tikâd*, s. 95 vd.; Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s. 196 vd.

72 Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s. 192.

73 Frederick Copleston, *Late Medieval and Renaissance Philosophy*, s.140.

74 Frederick Copleston, *Late Medieval and Renaissance Philosophy*, s.140-141.

75 Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 649.

uygulamaz; en azından hudûs⁷⁶, imkan⁷⁷ ve inayet vb.⁷⁸ kanıtlarını kullanarak, Tanrı'nın varlığını gerekçelendirmeye çalışır. Bu kanıtları kullanırken, maddi ve manevi tözleri açıkça kabul eder. Oysa Nicholas, görünenden yola çıkarak, görünenin altında bulunduğu varsayılan bir tözün varlığının ortaya konulmasına izin vermez. Biz, ona göre, maddi bir tözün varlığını kesin olarak bilmek için, ne doğrudan algısal bir veriye sahibiz ne de onu görünenden, fenomenen yola çıkarak mantıksal bakımdan çıkarsayabiliriz. Biz maddi tözü algılayamayız; eğer algılasaydık, algıladığımızın farkında olurduk. Oysa durum hiç de böyle değildir. Üstelik biz maddi tözlerin varlığını da kesin bir biçimde çıkarsayamayız; çünkü bir şeyin varlığı, mantıksal çelişki dışında, diğer bir şeyin varlığından mantıksal olarak çıkarsanamaz.⁷⁹ Nicholas, görünenden sadece maddi tözü değil, ruhani tözleri de çıkarsayamayacağımızı ileri sürer. O, Bernard'a yazdığı ilk mektupta, 'bir anlama eylemi vardır; şu halde bir zihin vardır; bir iradi eylem vardır; şu halde bir irade var olmalıdır' türünden çıkarımların apaçık olmadığını söyler.⁸⁰ Nicholas'a göre, ruhani bir töze sahip olduğumuz iddiası, maddi töze sahip olduğumuz iddiasından daha açık değildir. O, kimi ifadelerinde ruhun varlığına inandığını ima etse de, bir şeyden başka bir şeyin varlığı çıkarsanamayacağı için, ruhani tözün de apaçıklıkla bilinemeyeceğini belirtir. Öte yandan, onun bir eylemin varlığından aklın ve iradenin varlığını çıkarmaya izin vermeme-si, Aristotelesçi yetiler psikolojisini eleştirmesiyle de yakından ilişkilidir. Nicholas'ın, yetiler psikolojini eleştirisi, büyük ölçüde Ockhamlı William'a dayanır.⁸¹

Nicholas, nedenler ve tözler için ileri sürüdüğü akıl yürütmelerin, yetkinlik/mükemmellik ve erek düşüncesi için de geçerli olduğunu söyler. Ona göre, sonuç nedenle bir olmadığı için, sonuçtan çıkılarak bir neden ileri sürülemeyeceği gibi, bir şeyin başka bir şeyin ereği olduğu da ileri sürülemez. Çünkü bir şeyin başka bir şeyin ereği olması veya olmaması ne zorunludur ne de çelişki oluşturur. Ereksellik için geçerli olan, şeyler arasında bulunduğu söylenen yetkinlik dereceleri için de geçerlidir. Bir şeyin başka bir şeyden daha yetkin olduğunu ileri sürebilmek için, iki farklı

76 Gazzâlî, *el-İktisâd fî el-İ'tikâd*, s. 24 vd.

77 Gazzâlî, *el-Maksad el-Esnâ fî Şerh Esmâ' Allah el-Husnâ*, tahkik: Ahmed Kabbânî, Beyrût, tarihsiz, s. 97.

78 Gazzâlî, *el-Hikme fî Mahlûkât Allah Azze ve Celle*, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî, cilt: III; Beyrût 1986, s. 3 vd.

79 Nicholas of Autrecourt, *The Second Letter to Bernard*, s. 71-75; Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 45 vd.

80 Nicholas of Autrecourt, *The First Letter to Bernard*, s.52-53; Frederick Copleston, *Late Medieval and Renaissance Philosophy*, s.141; Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 648.

81 Frederick Copleston, *Late Medieval and Renaissance Philosophy*, s. 141.

şeyi karşılaştırmak gerekir; karşılaştırdığımız iki farklı şeyse, bunlardan birisinin diğerine göre, daha az ya da çok yetkin olması çelişki oluşturmaz. Şu halde, şeyler hakkında bunların daha az ya da daha çok yetkin olduklarını değil de, farklı olduklarını söylemek daha doğrudur. Bunlar farklıysalar, farklı olan bu şeyleri eşit düzeyde yetkin saymak gerekir. Bunlardan her birisi olduğu gibidir ve bütünün yetkinliğine katılmak için olmaları gerektiği gibi var olmuşlardır ve bunları hiyerarşiye sokmak için öne sürdüğümüz değerlendirmeler, kendi kişisel tercihlerimizin keyfilliğini ifade etmekten başka bir anlama gelmez.⁸²

Buraya değin yaptığımız çözümlenmelerden yola çıkarak, Gazzâlî'nin nedensellik eleştirisiyle Nicholas'ın nedensellik eleştirisinin, kullandıkları argümanlar bakımından önemli benzerlikler taşıdıkları; ancak eleştirilerin hareket noktaları ve amaçları bakımından büyük ölçüde farklılaştıklarını söylemek olasıdır. En azından Gazzâlî'nin nedenselliğin zorunluluğunu eleştirisi, Tanrı'nın kudretini, onun evrene anlık müdahalesini, sürekli yaratmasını ve mucizeyi temellendirme noktasından hareket ederken⁸³, Nicholas'ın ki, bilgideki apaçıklıktan hareket eder. Öte yandan Nicholas, nedensellik eleştirisini töz eleştirisine dönüştürüp hiçbir tözün bilinemeyeceğini iddia ederken, Gazzâlî böylesi bir sonuç çıkarsamaz. Onun çıkarsadığı temel sonuç kendi deyişiyse şudur: "Biz nedenle, sadece tercihte bulunanı (Tanrı'yı) kastediyoruz (nahnü lâ nüridü bi's-sebeb illâ el-müraccih)." ⁸⁴ Buna rağmen, iki düşünürün nedensellik eleştirisi arasında kavramsal düzeyde yadsınmaz organik benzerlikler de söz konusudur; bu benzerlikler, "nesnel dünyasında mantıksal bakımdan çelişki taşımayan her şeyin olası olduğu", "nedensel zorunluluğun deneysel ve mantıksal olarak kanıtlanamazlığı" ve "nedenselliğin alışkanlığa dayandığı" noktalarında yoğunlaşmaktadır. Tüm bunlara ek olarak, Nicholas'ın nedensellik ve töz eleştirisinin Hume'u öncelediği ifade edilmelidir.⁸⁵ Çünkü Nicholas'ın nedensellik eleştirisi ile Hume'un nedensellik eleştirisi arasındaki benzerlik çok açıktır; zira Hume da, Nicholas gibi, maddi ve ruhani herhangi bir tözün varlığının kesin bilgisine sahip olmadığını söyler; nedensellikteki zorunluluk bağını, insan ve insan alışkanlığına indirger.⁸⁶ Eğer Hume üzerinde Gazzâlî'nin bir etkisi söz konusuysa, bu etki, büyük olasılıkla Nicholas üzerinden gerçekleşmiş olmalıdır.

82 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 66 vd.; 134 vd.; Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 647.

83 Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s. 195-196.

84 Gazzâlî, *el-İktisâd fî el-İtikâd*, s. 26.

85 Leo Groarke and Graham Solomon, "Some Sources for Hume's Account of Cause", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 52, No. 4, Oct. - Dec., 1991, s. 645-663.

86 David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çeviren: Selmin Evrim, MEB Basımevi, İstanbul 1986, s. 35-58.

Nicholas'ın nedensellik ve töz ile ilgili çözümlerinden, onun salt bir fenomenalist olduğunu, fenomenlerin dışındaki her şeyi yadsıdığını ileri sürebilir miyiz? Copleston'a göre, sanki tam bir fenomenalist olmadığını gösteren kimi işaretler söz konusudur. O şöyle der:

Nicholas, fenomenin varlığından, görünmeyen bir şeyin varlığının kesin bir biçimde çıkarılmayacağını söylemektedir. Fakat o, bundan, kesinlikle, bir şeyin var olmadığını da çıkarsamaz. Bernard'a yazdığı altıncı mektupta, 'bir şeyin varoluşundan, diğer şeyin kesinlikle olmadığı da çıkarsanamaz' der. Nicholas sadece fenomenler vardır ya da metafenomenal kendiliklerin varlığının kabulü saçmadır (nonsensical) demez. Onun tüm söylediği, fenomenin varlığından, metafenomenal ya da görünüş olmayan şeyin varlığının kesin olarak çıkarsanamadığıdır. Duyulara görünenlerden herhangi bir maddi nesnenin ya da ruhani şeyin varlığını kanıtlayamıyoruz demek başka bir şey, fiilen duyulara görünenlerden yola çıkıp maddi ya da ruhani bir tözün bulunmadığını söylemek başka bir şeydir. Nicholas, dogmatik bir fenomenalist değildir. Hume'un dogmatik bir fenomenalist olduğunu söylemek istemiyorum; çünkü Hume ile Nicholas'ın töz ve nedensellik eleştirisi bir birine gerçekten oldukça yakındır. Demek istediğim şu: Hiç kimse kolayca Nicholas'ın tözlerin kanıtlanmaz olduğundan yola çıkarak tüm tözleri fiilen yadsıdığı ya da bir şeyin olmadığını kanıtlanabileceğini iddia ettiğini ileri süremez. Nicholas'ın, nedensellik ve töz eleştirisinin, geleneksel felsefi teolojiye yönelik karşı çıkışlarda büyük bir etki yarattığı açıktır. Nicholas, açık seçik bir biçimde söz konusu ilkelerinden yola çıkarak fail neden olarak Tanrı'nın kanıtlanmayacağını söylemese de durum böyledir. Bernard'a yazdığı beşinci mektupta, 'Tanrı'nın belki de biricik fail neden olduğunu'; çünkü 'hiç kimsenin herhangi bir doğal nedenin varlığını kesin olarak kanıtlamayacağını' ifade eder. Fakat 'Tanrı'nın belki de tek fail neden olduğunu' söylemek, onun biricik fail neden olduğunu ya da onun gerçekte her şeyin fail nedeni olduğunun kanıtlandığını söylemek anlamına gelmez. Nicholas, tüm bildiğimizin ya da Tanrı'ya karşı söyleyebileceğimiz tek şeyin, belki de onun her şeyin tek fail nedeni olduğudur. Nicholas, bizim varlığımızın, Tanrı'nın aktüel olarak tek fail neden olduğunu kanıtlanabileceğini ima eder; bu, ona göre, bir şeyin varlığının başka bir şeyin varlığından kesin bir biçimde çıkarsanamayacağı genel ilkesinin (belki de) tek istisnasıdır.⁸⁷

4. Atomcu Fizik ve Astral Nedensellik:

Bilgideki apaçıklıktan yola çıkarak Aristotelesçi töz ve nedensellik anlayışını eleştirip bir kenara koyan Nicholas, varlığı ve oluşu nasıl açıklamak-

87 Frederick Copleston, *Late Medieval and Renaissance Philosophy*, s. 142-143.

tadır? Varlık ve oluşu açıklayışı, töz ve nedensellik eleştirisiyle uyumlu mudur? Fiziğinde, doğal nedenselliğe ve bir fail neden olarak Tanrı'ya yer vermekte midir? Bu sorulara yanıt bulabilmek için onun fizik öğretisinin 'oluş ve bozuluşu' ele aldığı kısımlarına ana hatlarıyla bakmak gerekmektedir. Gilson'un da haklı olarak belirttiği gibi, eğer bir parça ekmekte algılanır özelliklerin ya da fenomenlerin dışında bir şeyin var olduğunu kanıtlayamıyorsak, bu, şeyleri ve olayları, Aristotelesçi madde-form ilişkisiyle açıklayamayacağımız anlamına gelmektedir.⁸⁸ Aristoteles fiziğini kararlı bir biçimde eleştiren Nicholas'ın, *Exido Ordo Executionis*'in birinci bölümünde Eski Yunan ve Nazzâm gibi erken dönem Mu'tezilî kelamcılarının etkiler taşıyan atomcu bir öğretiye yöneldiği görülür.⁸⁹ Onun atomcu evren tasarımı, hem Aristotelesçi ilk madde anlayışını hem de varoldandan varolmaya doğru yönelen oluş ve bozuluş tanımını eleştirmesine olanak sağlar. Onun atomcu tasarımı öncelikle fiziksel, ikinci olarak da matematikselidir.⁹⁰ O, atom yerine, İslam kelâmçıları gibi *bölünmez parça*⁹¹ ve daha çok da *minima naturalia*⁹² sözcüğünü kullanmayı yeğler.⁹³ Ona göre atomcu evren tasarımı, en az Aristotelesçi evren tasarımı kadar olasıdır ve varlık ve olayları açıklama konusunda ondan daha yetkindir. Bu atomcu teoriye göre, her şey, bölünmeyen parçalar ile bu parçaların boşlukta birleşmesinden meydana gelmiştir.⁹⁴ Atomların farklı türleri söz konusudur ve onlar, Mu'tezilî Nazzâm'ın da dediği gibi⁹⁵, boşlukta bir yerden başka bir yere sıçrarlar⁹⁶; onların sadece lokal hareketleri söz konusudur.⁹⁷ Nicholas şöyle der:

Böylece, doğal şeylerde, sadece lokal hareket vardır. Bu hareket, doğal bir nesnenin oluşumuna izin verecek şekilde doğal cisimlerin birleşmesiyle ve bir araya gelmesiyle sonuçlanır ve bir öznenin doğasının oluşumuna yol açarsa, buna oluş (generation) adı verilir. Bunlar ayrıldıklarında ise, bozuluş (destruction) meydana gelir. Lokal harekette atomik parçalar, belli bir konuma bağlanınca, bu türden parçacıkların ayrılmaları hem nesnenin hareketi hem de

88 Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 649.

89 İslam kelamcılarıyla Nicholas'ın atomcu teorisinin bir karşılaştırması için bkz. Christophe Grellard, *Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics*, s. 107-127.

90 Christophe Grellard, *Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics*, s.108.

91 Bu ifade İslam kelâmçıların el-cüz la yetecezza deyişleriyle birebir örtüşmektedir.

92 Bu ifade Aristoteles'in en küçük doğallını anımsatmaktadır.

93 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 41 vd.; 61 vd.

94 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 41 vd.; 87 vd.

95 Mu'tezilî Nazzâm'ın tavra (sıçrama) teorisiyle meşhur olduğunu biliyoruz. Mehmet Dağ, "Kelâm ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı", *AÜF Dergisi*, cilt: 24, Ankara 1981, s. 225.

96 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 69; Christophe Grellard, *Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics*, s. 108.

97 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s.63.

onun doğal işleriyle ilişkisiz ise buna da değişim (alteration) adı verilir.⁹⁸

Burada önemli olan, atomların lokal hareketle birleşmelerinde, atomik şeylere birliğini veren, onlardan belirli bir şeyin doğmasına yol açan şeyin ne olduğudur. Nicholas atomik bileşiklerden doğada garip şeylerin oluşmadığına inandığı, her şeyin özde atomik bileşikler olduğunu varsaydığı için, varlıkların ve düzenin onlardan nasıl meydana geldiğini açıklamak zorunluluğunu hisseder. Onun bu soruna yanıtı iki yönlüdür: O, bir yandan atomlardaki farklı özelliklerden yola çıkan atomik bir *mereolojiyi* savunur; öte yandan ise, bileşimi belirleyen *astral/yıldızsal/göksel* nedenselliğin belirleyiciliğini gündeme getirir.⁹⁹ Böylelikle Nicholas, mantıksal ve deneysel bakımdan eleştirdiği doğal nedensellik öğretisini, kendi atomcu yaklaşımında kullanmak zorunda kalır. Ona göre, ilinekler ana atomik yapının bir sonucu olduğu için, ilineksel ve özsel özelliklerin ayrımının bir yolunun olduğunu göstermek gerekir. Nicholas'a göre, ilinekler, değişebilir olan bileşikten yüzeysel olarak çıkarsanabilen atomlar iken, özsel nitelikler, bileşiğin varlığı için gerekli olan atomlardır.¹⁰⁰ Ona göre, bileşik için gerekli olan atomlar, bileşikten ayrıldıklarında bileşiğin bozulmasına yol açarlar; ilineksel olanlar ayrıldığında ise, bileşiğin yapısında bozulma olmaz. İlk tür atomlar, ruh atomlarında olduğu gibi, eyleme ve harekete kaynaklık eder. Fakat ikinci tür atomlar, beyazlık gibi gelip geçici özelliklerden başka bir şey değildir. Bütünün içinde bulunmaksızın bütünün varolamayacağı özsel atomlar ile onlar olmaksızın da bütünün varolabileceği ilineksel atomlar ayrımı Nicholas için yaşamsaldır. Özsel atomlar, bileşiğin çalışmasına izin verir; bu yüzden oluş dediğimiz şey, bu atomların toplanması, değişim ise, ilineksel atomların ayrılmasıyla açıklanır.¹⁰¹ O şöyle der:

Belki de mıknatısın demiri çekmesinde olduğu gibi, birlikteki bölünmezleri (atomlar) bağlayan ve bir arada tutan bir şey var. Bu şeydeki güç, ne kadar çok olursa, konu olan şey, daha uzun süre konu olarak ayakta kalır. Eğer böyle bir güç varsa, şeylerin yarı formel bir ilkesi (quasi-formal principle) olarak adlandırılabilir.¹⁰²

Nicholas'a göre, lokal hareket, birbirleriyle uyumlu atomların toplanmasına yol açtığında, özsel atomların toplamı anlamına gelen töz ortaya çıkar. Böylelikle Nicholas, Aristotelesçi anlamını eleştirdiği, bilinemez olduğu-

98 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s.63.

99 Christophe Grellard, *Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics*, s. 117.

100 Christophe Grellard, *Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics*, s.117.

101 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 68-69; Christophe Grellard, *Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics*, s. 117-118.

102 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 63.

nu varsaydığı töz kavramını kendi sistemi içinde yeniden konumlandırır. O, nesnelere formunu açıklarken, özsel atomlardan birisinin mıknaatı rolü oynadığını ve diğer atomları çektiğini ileri sürer. Bileşiklerdeki atomların toplanması, yarı formel bir ilke olarak adlandırdığı atomun gücüne bağlıdır. Bu güç çözüldüğünde bileşiklerdeki diğer atomlar bileşikten ayrılır. Bu atomun yaşayan varlıklarda, tek yaşamsal ilke olmadığını varsayabiliriz. Çünkü canlı varlıkların ölümü, atomların dağılımı değil, bazı temel-özsel parçacıklarının ayrılmasıdır. Şu halde Nicholas'a göre, her bileşikte, işlevi diğer atomları çekmek ve onları bir arada tutmak olan bir atom bulunmaktadır. O, çalışmaya devam ettiği sürece bileşik algılanabilir bir bütün olarak varolur; çalışmayı durdurduğunda ise bileşik parçalanır, dağılır ve görülmez olur.¹⁰³ Burada, en can alıcı nokta, Grellard'ın da kaydettiği gibi, Nicholas'ın, sözünü ettiği yarı formal bir ilke işlevi gören özsel atomun birleştirici etkisi ile astral nedenselliğin bir bağının bulunmasıdır. Bu bağ, son çözümlemede, Nicholas'ın atomculuğunu, ay-üstü ve ay altı dünya arasındaki etkileşime dayalı hale gelir.¹⁰⁴ Buna göre, dünyadaki şeylerin atomsal düzeyde bir araya gelerek formlarını kazanmalarında yarı formel bir ilke özelliği taşıyan birleştirici atom ile yıldızların güçlerinin birlikteliğinin önemli bir rolü vardır. Nicholas, yarı formel bir ilke olan atomun işlerliği ile astral nedenselliğin etkisini anlatmak için örnekler de verir. Sözelimi ateş nasıl üretilir? Ona göre, ateş, ısıtma gücü tarafından üretilen (virtus calefactora) sıcaklığa ek olarak, bir ateşleyici güce (virtus ignitive) ihtiyaç duyar. Bu güçler ya da kuvvetler, belirli türden atomlar olsa da, asla yalnız başlarına eylemde bulunmazlar. Nicholas'a göre, bu güçler, göksel nesnelere devinimlerinin üstün etkileri tarafından tetiklenirler. Çünkü atomik hareket, yıldızlar ve atom arasında bir etkileşimi gerektirir. Ona göre, atomik bileşikte bulunan güç, kendisine uygun gelen yıldızda bulunan aynı gücün formal etkisidir. Ateş ısıtabilir; çünkü onu oluşturan atomlar, yıldızın hareketini takip eder. Bu nedenle göksel cisim, bileşiklerdeki yarı formel bir ilke olan atomunun etkisinin sebebi konumundadır. Nicholas teorisini daha açık kılmak için ateş-rüzgâr ilişkisini gündeme getirir. Bir körüğün, hafif bir biçimde kullanılarak yarattığı rüzgarla, ateşin artırılmasını nasıl açıklarız? Rüzgârın yanmanın artışıdaki rolü nedir? Nicholas'a göre, rüzgâr sadece bir tür yardım sağlar. Rüzgâr hafif olduğu zaman, yanmayı gerektirmekle yükümlü olan bileşik atomlar, yani atomik ve göksel güçler arasındaki kopmayı gerektirecek atomlar, dışarı atılır. Tersine kuvvetli bir esinti, atomların, kuvvetlerinin harekete geçmesi için şart olan yanmayı sağlayıcı atomlarının hareketini

103 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 63-64; Christophe Grellard, *Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics*, s. 119.

104 Christophe Grellard, *Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics*, s.119.

kolaylaştırır. Bu atomlar, bileşiğin belli davranışlara doğru yöneldiğini veya hazırlandığını, başka bir deyişle, maddi nedenlere benzediğini gösterir.¹⁰⁵ Bu örnekler, Nicholas'ın yıldızlar ve atomik güçler arasındaki bağlantı modelini, diğer doğal fenomenlere ve tüm oluş ve bozuluşa genellediğini göstermektedir. Dolayısıyla, o, normal oluşu asimile eden kendiliğinden oluşu reddeder. Her iki durumda da, eşdeğer bir oluşun söz konusu olduğunu, yani hazırlanan maddenin atomik gücünü aldığını görürüz. Bir solucanın atomları, çürümüş bir maddeden alınabilir. Benzer biçimde, bir erkeğin ya da eşeğin spermi, bir başka insan ya da eşeğin nedeni değildir, ancak gerekli bir unsurdur. Sperm maddi koşuldur; insandaki atomik güç formel nedendir ve bu formal neden, yıldızların etkin eylemini gerektirir.¹⁰⁶ Genellikle bu maddi ve formel koşullar eksikse, yıldız bileşik üzerine etki edemez. Bu nedenle tüm atomik değişimler, ilineklerin varoluşu, formlar vb. göksel etkinin sonucudur. Bununla birlikte, bu göksel nedensellik içinde, ortaya çıkan türlerin tanımlanmasında maddi koşulların oynayacağı bir rol de bulunmaktadır. Şu halde, Nicholas'ın atomcu sisteminde, dışsal bir bakış açısından, atomik hareketlerin göksel hareketlere bağlı olduğunu söyleyebiliriz.¹⁰⁷ Nicholas'ın bu sürece doğrudan Tanrı'yı dâhil etmemesi, süreci astral ve doğal nedenlerle açıklamaya çalışması oldukça şaşırtıcıdır. Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer önemli husus daha vardır; bu husus içseldir ve atomlar arası boşluktur. Nicholas Aristoteles'e karşı boşluğun varlığını savunur; ayrık bir boşluk değil, parçalar arası bir boşluk, yani içsel bir boşluktan söz eder.¹⁰⁸ Bu düşünce, özde Demokritos kaynaklıdır. Nicholas, boşluk düşüncesini, *yoğunlaşma* ve *seyrekleşmeyi* açıklamak için kullanır. Onun İslam kelimeleri gibi, atomik hareketleri, atomik cismin atomik mekâna doğru olan hareketiyle açıkladığını biliyoruz. O, bu atomik mekânların boş olduğunu ileri sürer. Skolastik sanının aksine, bir boşluktaki hareket, anlık hız anlamına gelmez; çünkü her hareket, diğerine görelidir ve her atomun varolduğu zamana bağlıdır. Dahası her atom, bir yerden bir başka yere hareket eder; bu hareketin nedeni lokal harekettir. Bu varsayımlardan yola çıkan Nicholas, yoğunlaşmayı, yani cisimlerin nicel değişimini, bileşik içindeki atomların yerel hareketiyle açıklar. Klasik örneği şudur: Şarabın seyrelmesi (yoğunluğunun azalması), yeni bir niteliğin oluşumuyla açıklanamaz; çünkü böylece bir açıklama yeni atomların devreye girmesini gerektirir. Fakat cisimde hâlihazırda bulunan parçaların ayrılması ve bu atomlar arasında boşluğun

105 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s.149-150; Christophe Grellard, *Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics*, s.120-121.

106 Christophe Grellard, *Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics*, s. 121.

107 Christophe Grellard, *Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics*, s. 121-122.

108 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 69 vd.

oluşumuyla açıklanır.¹⁰⁹ Aynı şekilde su havadan daha yoğun görünür; çünkü parçaları arasında daha fazla boşluk vardır. Bu nedenle, sıvı ve gaz durumunda, parçacıkların karşılıklı yakınlığı bir yoğunluk hesabı verir ve bunların uzaklığı ise seyrekliği açıklar.¹¹⁰ Katı cisimler söz konusu olduğunda Nicholas iki açıklama sunar: Değişim, boşluğun artması veya azalmasından ya da bileşiğe yeni atomların katılması ya da ayrılmasından kaynaklanır. O, Aristoteles'e karşı hiçbir şeyin mutlak ağır ya da hafif olmadığını söyler. Bu kavram görelidir; parçacıklar arası boşluğa ve atomların birbirine yakınlığına bağlıdır.¹¹¹

5. Değerlendirme ve Sonuç:

Öyle anlaşılıyor ki, Nicholas, epistemolojik olarak apaçıklığın peşine düşmüş bir düşünürdür. Bir şey, apaçıkça, kesin ve zorunlu, bu özellikleri taşııyorsa olasıdır. O, bu özelliğe sahip bilgilerin ancak iki kaynaktan çıkarılabileceğini ileri sürer: Çıkarım söz konusu olduğunda, kesinlik, sonucun ilk ilke olan çelişmezliğe indirgemesiyle elde edilir; bunun koşulu ise, ya öncülle sonucun aynı olması ya sonucun öncülün zorunlu bir parçası olmasıdır. Doğrudan deneyimlerimiz de kesinlik içerir; ancak deneyimlerimizin bilincinde olmamız temel koşuldur. Öte yandan deneyim salt yaşandığı an apaçık ve kesindir. Nicholas, epistemolojideki apaçıklık koşullarını, ikin doğal nedensellik düşüncesine uygular. Göstermeye çalıştığı şey, nedensellik düşüncesinin, ne mantıksal ne de deneyimsel açıdan kanıtlanabildiğidir. Nedensellik düşüncesi mantıksal açıdan kanıtlanmaz; çünkü apaçık önermelerden ve çelişmezlik ilkesinden çıkarsanamamaktadır. Deneyimden yola çıkarak da kanıtlanmaz; çünkü deneyim, bizi tekillikle karşı karşıya getirir ve tekil nesnelerin birbiriyle nedensel bakımdan ilişkili olduğunu göstermez. Deneyimin gösterdiği sadece iki tekil nesnenin yanyana ve birlikte ortaya çıktıklarıdır. Bu açıkçası Nicholas'ın bir nominalist olduğuna işaret eder. Şu halde biz, nasıl oluyor da, nedensellik kavramına, neden sonuç ilişkisine, bir varlıktan diğer varlığın meydana geldiği düşüncesine ulaşıyoruz? Nicholas'ın bu soruya verdiği yanıt şudur: İki nesne ya da olayın sürekli birlikte ortaya çıkması, bizde onların arasında sanki zorunlu bir bağ olduğunu düşünmeye sevk eder; biz böyle düşünürüz; çünkü psikolojik bakımdan koşullanır ve alışkanlık kazanırız. Nicholas'a göre, iki nesne ya da olayın sürekli birlikte görülmeleri aralarında zorunlu bir bağ olduğunu göstermediği gibi, şu an deneyimlediğimiz birlikteliklerin gelecekte de olacağını

109 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 89.

110 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 89-90.

111 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 44 vd.; Christophe Grellard, *Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics*, s. 124.

kanıtlamaz. Tüm bu durumlar, neden kavramının ve nedensel ilişkinin ne *a priori* ne de *a posteriori* olarak kanıtlanabildiğini göstermektedir; kanıtlanmadığı için, doğal neden-sonuç ilişkisi “olası” olarak kalmaktadır. Nicholas’ın buradan çıkardığı sonuç, deneyim dünyasında mantıksal bir çelişki içermeyen her şeyin olası olduğudur. Her şeyin olası olduğu bir dünyada, bir varlıktan, diğer bir varlık kesinlikle çıkarılmaz. Hele görünenlerden yani fenomenlerden görünmeyenlere yani metafenomenal olana sıçrama olanağımız hiç yoktur. Ona göre, sonuç, nedenle bir olmadığı için, sonuçtan yola çıkarak neden ileri süremeyeceğimiz gibi, bir şeyin başka bir şeyin ereği olduğunu da ileri süremeyiz; çünkü bir şeyin başka bir şeyin ereği olması ne zorunludur ne de çelişki doğurur. Şeylerin birbirinden daha yetkin olduğunu da söyleyemeyiz; çünkü bütün içinde hepsi bir ve aynı değer ve önemdedirler. Açıkçası Nicholas’ın tüm bu çıkarımları, ortaçağ skolastik düşüncesinin tüm kabullerini altüst edecek düzeydedir; zira bilgisel açıdan ne evrenden Tanrı’ya ne de Tanrı’dan evrene çıkarsamada bulunabiliriz. Tanrı, töz, nedensellik, yetkinlik, varlık hiyerarşisi, erek gibi düşünceler, olsa olsa inanç alanında geçerlidir; kesinliğin peşinde olan felsefi alanda değil. Felsefe, duyulara açık tikellerle ve çelişmezlik ilkesine indirgenen bilgilerle ilgilidir. Bu düşünce ortaçağ Hristiyan dünyasında din ile felsefenin yollarının ayrılmasında ve rasyonel teolojinin eleştirisinde oldukça işlevsel olarak kullanılmış gibi görülmektedir.

Doğal neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu yadsıyan, bir varlıktan başka bir varlığı çıkarsamanın olanaklı olmadığını söyleyen Nicholas’ın, kendisiyle çelişmek pahasına, yer yer kendi düşüncelerine teolojik gerekçeler sunduğu da görülür. Örneğin o, doğal neden-sonuç ilişkisinin zorunlu olmamasının, doğada bir varlıktan başka bir varlığın çıkarsanamamasının, kadir-i mutlak bir Tanrı anlayışıyla da uyumlu olduğunu dile getirir. Ancak felsefi çözümlemeyi öncelediği için olsa gerek, neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu yadsıyıp, her şeyi her an Tanrı’nın yarattığı aranedenci (vesileci) bir konuma bir olasılık olarak değinip geçer; bu konumda ısrar etmez. Öte yandan geliştirdiği atomcu fizikte, doğal ve astral nedenselliğe yer verdiği gibi, Tanrı’yı neredeyse işin içine hiç karıştırmaz. Bu yüzden onu, kesin bir dille aranedenci (vesileci) bir düşünür diye nitelemek, sanırım ona yapılmış bir haksızlık olur. Onda aranedenciliğin negatif unsuru, yani neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu yadsıma düşüncesi vardır ve oldukça iyi gerekçelendirilmiştir. Ancak ara nedenciliğin pozitif unsuru, yani her şeyi her an Tanrı’nın yarattığı fikri açık değildir; en azından sadece bir olasılık olarak dile getirilmektedir.

Nicholas’ın nedensellik çözümlemesinde, kullandığı bazı örneklerin ve ana argümanlarının (özellikle ateş-keten örneği, nedensel ilişkinin *a priori*

ve a posteriori olarak kanıtlanamazlığı, neden ve sonucun yanyanalığı, nedenselliğin alışkanlığa dayandığı, deneyim dünyasında her şeyin olası olduğu vb.) onda özellikle Gazzâlî'den esinlenmiş önemli kalıtların bulunduğu işaret ettiği açıktır. Ancak iki düşünür arasında yadsınamayacak farklılıkların da bulunduğunu söylemek gerekir. Gazzâlî'nin neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu Tanrı'nın kudretini, anlık yaratımını ve mucizeyi temellendirmek için yadsıdığını biliyoruz; yine o, yadsıdığı doğal nedenselliğin yerine anlık yaratıcı neden olarak Tanrı'yı oturtmuştur. Oysa Nicholas, neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu, epistemik kesinlik arayışı ve otoriteleri yıkmak için yadsır ve aranedenci anlayışa, olası bir tez olarak atıf yapıp geçer; açıkça bu olasılıktan yana tavır almaz. Daha da ileriye giderek, tüm tözlerin temelledirilemezliğini gösterdiği gibi, Tanrı'nın varlığını bile imkan alanı içine sokar. Bu yüzden Gazzâlî ile kullandığı örnek ve argümanlarda benzerlikler olsa da, konuyu ele alış nedeni ve ulaştığı kimi sonuçlar farklılaşır. Öte yandan, Nicholas'ın Hume'un bakış açısını öncelediği de kesindir; çünkü, hem nedensellik düşüncesinin hem de maddi ve manevi tözlerin temellendirilemeyeceğini gösteriş biçimleri oldukça benzerdir; bu benzerlik tesadüfle açıklanmayacak kadar derindir.

Nicholas'ın nedensellik eleştirisiyle, ortaya koyduğu atomcu fizik öğretisi uyuşmakta mıdır? Atomcu fizik anlayışından yola çıkarak, nedensel zorunluluğu gerektirmeyen bir sistem kurmak gerçekten olasıdır; en azından ortaçağ İslam kelimcilerinde bunun makul bir örneği görülmektedir. Ancak Nicholas, atomculuğu kabul etse de, tümüyle süreksiz bir evren tasarımına yönelmemiş gibi gözükmemektedir; çünkü atomcu fiziğinde kullandığı ve maddi olan yarı formel bir ilke anlayışı ile astral/göksel nedensellik düşüncesi, onu zorunluluğunu yadsıdığı doğal nedensellik öğretisini etkin bir biçimde kullanmaya itmiş gibidir. O bununla da kalmamış, yadsıdığı töz kavramını atomcu bağlamda yeniden devreye sokmuştur. Bu ve benzeri öğeler, onun bir sistem düşünürü olmadığı, felsefesinde çelişik unsurların yan yana ve bir arada bulunduğunu göstermektedir.

Öz

Nicholas d'Autrecourt'ta Apaçıklık ve Nedensellik Sorunu

Nicholas d'Autrecourt, geç ortaçağ diye nitelenen 14. yüzyılda yaşamış bir düşünürdür. Yaşadığı dönem, ortaçağın skolastik düşüncesinin eleştiri süzgecinden geçirilmeye başlandığı, din ile felsefenin yollarının yavaş yavaş ayrıldığı bir dönemdir. Nicholas, yaşadığı dönemin ruhuna uyarak, skolastik otoritelerin bir eleştirisini yapmaya girişir. Eleştirilerini, bilgideki apaçıklığa dayandırır. Apaçıklığın ise, doğrudan duyuşal deneyim ve çelişmezlik ilkesiyle elde edildiğini vurgular. O, bu iki kaynaktan elde edilmeyen her bilginin, felsefi bakımdan zorunlu değil, olası olduğunu iddia eder. O, söz konusu iddiasını, nedensellik ilkesine de uygular; onun ne a priori ne de a posteriori olarak kanıtlanabildiğini göstermeye çalışır. Bunu yaparken, Eski Yunan filozofları ve erken dönem Mu'tezili kelamcılarının atomcu öğretilerinden ve Gazzâlî'nin nedensellik eleştirisinden yararlanır. Nedensellik ilkesinin zorunluluğuna yönelttiği eleştiriler, Gazzâlîci bakıştan etkilense de onu dönüştürür ve pek çok bakımdan David Hume'un nedensellik ve töz eleştirisini önceler. İşte bu makalede, Nicholas d'Autrecourt'un nedensellik eleştirisi, gerekçeleri, kaynakları ve etkileri bakımından ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Nicholas d'Autrecourt, apaçıklık, çelişmezlik, neden, nedensellik, töz.

Abstract

The Problem of Evidence and Causality in Nicholas of Autrecourt

Nicholas of Autrecourt is philosopher who lived in the 14th century named ad late middle age. The period when he lived is the period in which the scholastic thought of the middle age was criticised, and the religion and the philosophy went their separate ways. Nicholas, adapting himself to this period attempts to make a criticism of the scholastic authorities. He bases his criticisms on the evidence in the knowledge. He say that the evidence can be obtained through experience and noncontradiction. He claims the fact that the knowledge that is not obtained from these two sources is philosophically not obligatory but probable. He also applies his so-called claims to the principle of causality; and he tries to show that causal relation is not verified as priori or posteriori. While he is doing so, he makes use of the atomic teachings of the ancient Greek philosophers and early Mu'tezilî theologians and the causalty criticism of Ghazzâlî. The ciriticims he made to obligation of the principle of the causality even though it was influenced by the point of view of Ghazzâlî transforms it and prioritises the causality and substance ciriticism of David Hume in many respects. Thus in this article the causality criticism of Nicholas of Artecourt is handled in terms of its causes, sources and its influence.

Keywords: Nicholas d'Autrecourt, evidence, noncontradiction, cause, causality, substance.

Kaynakça

- Aquinas, T., *Summa Contra Gentiles*, ed. and trs. by. Joseph Rickaby, S.J, Pope's Hall, Oxford, Michaelmas 1905.
- Aquinas, T., *Summa Theologica*, ed. and trs. by Fathers of the English Dominican Province, ed.: Benziger Bors, 1947.
- Aristoteles, *Metafizik*, çeviren: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.
- Bulğen, M., *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri (Nazzâm, Kindî, İbn Sînâ, İbn Hazm, İbn Meymûn, İbn Metteveyh, Cüveynî, Gazzâlî)*, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 2017.
- Copleston, F., *A History of Philosophy (Late Medieval and Renaissance Philosophy)*, Vol. 3, Continuum, London, New York 1953.
- Dağ, M., "Kelâm ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı", AÜİF Dergisi, cilt: 24, Ankara 1981.
- d'Autrecourt, N., *The Universal Treatise (Exigit Ordo Executionis)*, trs. by Leonard A. Kennedy, The Marquette University Press, Mivaukee, Wisconsin 1971.
- d'Autrecourt, N., "The First Letter to Bernard (Prima Epistola Ad Bernardum)", ed. and trs.: L. M. De Rijk, *Nicholas of Autrecourt: His Correspondence With Master Giles and Bernard of Arezzo* içinde E. J. Brill, Leiden, New York, Köln 1994.
- d'Autrecourt, N., "The Second Letter to Bernard (Scunda Epistola Ad Bernardum)", ed. and trs.: L. M. De Rijk, *Nicholas of Autrecourt: His Correspondence With Master Giles and Bernard of Arezzo* içinde E. J. Brill, Leiden, New York, Köln 1994.
- *Nicholas of Autrecourt: His Correspondence With Master Giles and Bernard of Arezzo*, ed. and trs. by L. M. De Rijk, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln 1994.
- en-Nîsâbûrî el-Mu'tezilî, Ebû Râşid, *el-Mesâ'il fi el-Hilâf beyn el-Basriyyîn ve el-Bağdadiyyîn*, tahkik: Rızvân Seyyid ve diğeri: Fikr el-Arabi, Beyrût 1979.
- Gazzâlî, *Tehâfût el-Felâsife*, tah.: Maurice Bouyges, Beyrut 1927.
- Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, tahkik: İ. Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay, Nûr Matbaası, Ankara 1962.
- Gazzâlî, *el-Maksad el-Esnâ fî Şerh Esmâ' Allah el-Husnâ*, tahkik: Ahmed Kabbânî, Beyrût, tarihsiz.
- Gazzâlî, *el-Hikme fî Mahlûkât Allah Azze ve Celle*, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî, cilt:III, Beyrût 1986.
- Gilson, E., *Ortaçağda Felsefe (Patristik Başlangıcından XIV. Yüzyılın Sonuna Kadar)*, çeviren: Ayşe Meral, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2007.
- Grellard, C., "Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics", *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, ed.: Christophe Grellard and Aurélien Robert, Brill, Leiden, Boston 2009.

- Groarke, L. and Solomon, G., "Some Sources for Hume's Account of Cause", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 52, No. 4, Oct. - Dec., 1991.
- Hume, D., *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çeviren: Selmin Evrim, MEB Basımevi, İstanbul 1986.
- İbn Meymûn, *Delâlatü'l Hâirîn*, tahkik: Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara 1979.
- Kennedy, L. A., "Life and Works of Nicholas", *The Universal Treatise (Exigit Ordo Executionis)* içinde, The Marquette University Press, Mivaukee, Wisconsin 1971.
- O'Donnell, J. R., "The Philosophy of Nicholas of Autrecourt and His Appraisal of Aristotle", *Mediaeval Studies*, IV, 1942.
- Pines, S., *İslam Atomculuğu*, çeviren: Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2017.
- Rashdall, H., "Nicholas de Ultracuria, a Medieval Hume," *Proceedings of the Aristotelian Society*, N.S., 8, 1907.
- Tritton, A. S., *İslâm Kelâmı*, çeviren: Mehmet Dağ, AÜİF Yayınları, Ankara, 1983.
- Wolfson, H. A., *Kelâm Felsefeleri (Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı)*, çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.