

Okasyonalizme İtirazlar ve Verilen Cevaplar: Diyalektik Bir Çözümleme †

[Objections to Occasionalism and Corresponding Answers: A Dialectical Analysis]

Metin AKAR 

Selçuk University

Received: 18.05.2022 / Accepted: 28.06.2022

DOI: 10.51404/metazihin.1132647

Research Article

Abstract: According to occasionalism, God constantly intervenes in the universe with his infinite will and power, and therefore he is the only true cause of all cause-effect relationships in the universe. All the agents we observe regarding the cause-effect relationship are in fact occasional causes of divine intervention. This paper firstly deals with the basic claims of occasionalism from the perspective of Ghazali and Malebranche with a descriptive narrative. The paper then analyzes the objections to occasionalism and replies from occasionalism in a dialectical manner. The paper claims that occasionalism is an approach with internal consistency but does not respond to objections outside of this perspective of internal consistency. Finally, the paper reveals that within the scope of contemporary philosophy of mind, occasionalism seems not to allow for scientific studies on the nature of the mind and consciousness and advocates a mysterian position.

Keywords: occasionalism, al-Ghazzālī, Malebranche, free will, the problem of evil, mind-body interaction.

Öz: Okasyonalizme göre Tanrı, sonsuz iradesi ve kudreti ile evrene sürekli müdahale eder ve bu yüzden evrende var olan bütün sebep-sonuç ilişkilerinin yegâne hakiki nedenidir. Sebep-sonuç ilişkisine dair gözlemlediğimiz bütün failer Tanrısal müdahalenin vesile nedenleridir. Bu makale ilk olarak okasyonalizmin temel iddialarını Gazzâlî ve Malebranche perspektifinden betimleyici bir anlatımla ele almaktadır. Ardından okasyonalizme yapılan itirazları ve verilen cevapları diyalektik bir biçimde analiz etmektedir. Makale, okasyonalizmin iç tutarlılığa sahip bir yaklaşım

† Bu makale savunma aşamasında olduğum yüksek lisans tezimin bir bölümünden uyarlanmıştır.

Author Info: Metin AKAR

Selçuk University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, 42130 Selçuklu-Konya, TURKEY.

E-mail: metinakar12@gmail.com

To Cite This Paper: Akar, M. (2022). "Okasyonalizme İtirazlar ve Verilen Cevaplar: Diyalektik Bir Çözümleme." *MetaZihin*, 5(1): 67-88.

olduğunu, ancak yapılan itirazlara bu iç tutarlılık perspektifi dışında cevap vermediğini iddia etmektedir. Son olarak makale, çağdaş zihin felsefesi kapsamında okasyonalizmin zihnin ve bilincin doğasına yönelik bilimsel çalışmaları dışladığını ve gizemci bir pozisyonu savunduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: okasyonalizm, Gazzâlî, Malebranche, özgür irade, kötülük problemi, zihin-beden etkileşimi.

1. Okasyonalizm: Metafiziksel Arka Plan ve Argümantasyon

Okasyonalizm klasik felsefi tutum içinde evrende var olan nedensel zorunluluğu reddederken çağdaş zihin felsefesi içinde düalizme yöneltilen zihin-beden etkileşimine yönelik probleme sunduğu cevap ile bilinir. Nitekim okasyonalist düşüncenin bu konuda sunmuş olduğu çözüm aslında birbirinden farklı iki töz olan zihin ve beden etkileşime girmediği, söz konusu etkileşimin Tanrı tarafından gerçekleştirildiği üzerinedir.¹ Dolayısıyla okasyonalist düşüncüyü bir argüman halinde sunarsak bu argümanın sonuç önermesi “Evrende var olan her şeyin sebebi (zihin-beden etkileşimi dahil) Tanrı’dır” önermesidir. Okasyonalizmin diyalektik bir analizini yapabilmek için ilk olarak okasyonalizmin metafiziksel arka planının hangi varsayım ve kuramlardan oluştuğu sorusunu açıklığa kavuşturmak yerinde olur. Ancak bunun için önce okasyonalizmin temel olarak hangi probleme bir cevap olarak ortaya çıktığını ve neyi iddia ettiğini tam olarak ortaya koymak gerekir.

Vesilecilik olarak da bilinen okasyonalizm sözlükte “Descartes’in metafiziğinin doğurduğu çok önemli problemi, yani zihinle beden arasındaki ilişkinin nasıl kurulabileceği ve açıklanabileceği problemini açıklamak üzere, Hollandalı filozof Arnold Geulincx (1624-1699) ve Fransız filozof Nicolas Malebranche (1638-1715) tarafından geliştirilmiş olan ve zihinle beden arasındaki her tür ilişki ve etkileşimin Tanrı aracılığıyla gerçekleştiğini savunan akım.” şeklinde tanımlanır (Cevizci: 1999: 637). Descartes’in metafiziği ile tespit edilen problem (zihin-beden problemi) zihin ve beden farklı iki töz olmasından kaynaklanan problemdir. Descartes’e göre asli özelliği düşünmek olan zihin gayri maddi olup evrende yer kaplamazken beden maddi olup evrende belli bir hacme sahiptir (Descartes, 2019: 120-121). Problem ise gayri maddi olan zihin ile maddi olan bedenin nasıl etkileşime girdiği problemidir.² Bu

¹ Okasyonalist düşünürlerden Gazzâlî ve Malebranche’in zihin ve bedenin farklı iki töz olduğuna yönelik değerlendirmeleri için bkz: Gazzâlî: 1995 :77-78; 2018d: 20; Malebranche, 1989/I: 5; 1989/II: 37; 1997: 46-47.

² Descartes’in zihin ve bedenin farklı iki töz olduğuna dair düşüncelerine Bohemya Prenses’i Elisabeth ve Pierre Gassendi tarafından itiraz sunulur. Buna göre farklı iki töz olan zihin ve beden nasıl etkileşime girer? Gassendi şunları ifade eder: “Sizin gibi uzantısı olmayan bir özne nasıl oluyor da uzantısı olan bir bedenin görüşünü veya fikrini elde edebiliyor?” (Descartes’ten akt: Westphal, 2020: 37). Descartes bu soruyu epifiz bezi üzerinden cevaplandırır: “Zihnin, bedenin diğer organlarının değil de, salt beynin doğrudan tesiri altında görüyorum ya da belki beynimin küçük bir parçasının, yani sağduyunun bulunduğunu söylenen

doğrultuda okasyonalistler³ bu problemi çözme noktasında Tanrı'ya başvurur. Buradan hareketle okasyonalistlerin nasıl bir Tanrı anlayışına sahip olduklarına ve Tanrı'nın insan ile iletişimi olan vahyin epistemik değerine değinmek yerinde olacaktır. Bu konuda okasyonalizmin argümanını oluştururken Gazzâlî⁴ ve Malebranche'ın görüşlerine odaklanacağız.

Okasyonalist düşünceye sahip düşünürlerden Gazzâlî Tanrı'nın varlığına yönelik hudûs delili olarak bilinen argümanı kullanır. Bu argümana göre her hâdis (sonradan yaratılan) var olmak için bir sebebe ihtiyaç duyar. Bu sebepler sonsuza kadar gidemeyeceği için sonradan yaratılmayan, varlığı kendinden olan bir zorunlu varlığa ve tercih ediciye ihtiyaç vardır. Bu varlık ise Tanrı'dır (Gazzâlî, 2018c: 37; 2021/I: 233-234). Malebranche ise St. Anselmus tarafından ilk defa ortaya konulan ve Tanrı'nın varlığının *a priori* olarak bilindiğini ifade eden mükemmel varlık argümanını kullanır (1989/III: 97; IV: 134; 1990/VI: 183; 1997: 81). Bu argümana göre insan zihninde kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen olarak Tanrı fikri vardır (Anselmus: 2017: 463-464). Ancak Tanrı'nın var olduğuna yönelik deliller ile okasyonalist düşünce arasında birebir ilişki kurulamaz. Tanrı'nın varlığı ile Tanrı'nın evrene sürekli müdahalesi arasındaki ilişki ise okasyonalistlerin vahye yönelik bakış açılarının ortaya konulması ile açıklanabilir.

Tanrı'nın varlığı ile Tanrı'nın evrene sürekli müdahalesi arasındaki ilişki okasyonalist düşüncenin nedenselliğinin⁵ var olduğuna yönelik kanıtları arasında yer alır. Nitekim buna göre eğer Tanrı olmasaydı bu ilişki kurulamazdı. Nedensellik tasarımı için tabir yerinde ise Tanrı'ya tam anlamıyla muhtacız. Bu konuda Malebranche şunları söyler: "Çünkü, Ariste, bazı filozofların zannettikleri gibi, Tanrı kolları bağlı durmaz. Şüphesiz, Tanrı şimdi hâlâ tesirde bulunuyorsa, genel olan şeylerde, tabî nedenleriyle hiçbir zaruri ve esaslı münasebeti olmadığı açık olarak görülen şeylerde kendisine başvurmaya müsaade etmeseydi, kendisinin bazı etkilerin nedeni olduğu nasıl söylenebilirdi?" (Malebranche, 1997: 151). Dolayısıyla okasyonalist düşünce için

kısımının." (Descartes, 2019: 121). Elisabeth'in itirazı için bkz: (Westphal, 2020: 35-36). Detaylı bilgi için bkz: Descartes, 1971: 274-282.

³ İslam Kalamındaki düşünürler bizatihi zihin-beden etkileşime dair ifadelerden ziyade okasyonalist düşüncenin tümel önermesi dolayısıyla bu başlık altında değerlendirilir. Zira okasyonalist düşünce halihazırda zaten kelamcılar tarafından ifade edilirken Malebranche ile birlikte zihin-felsefesinde de tartışılır hale gelir. Bu konuyu Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi şöyle açıklar: "Malebranche irade ve kudretin tezahürü bahsinde bizim kelamcılarımızla aynı doğrultuda düşünür." (Şehbenderzâde, 2018: 393).

⁴ Hem okasyonalizmin betimleyici anlatımda hem de itirazlar ile cevaplar kısmında İslam düşüncesi içinde genellikle Gazzâlî'nin görüşlerine başvuracağız.

⁵ Okasyonalist düşünce nedenselliği reddetmez, bunun yerine nedensel ilişkilerinin tamamını hakiki neden olarak Tanrı'ya havale eder. Neden-sonuç ilişkisi bağlamında gözlemediğimiz failer ise sadece vesile/ara nedenlerdir.

Tanrı'nın evrene her an müdahalesi olmasaydı nedenselliğe dair herhangi bir tasarımı söz konusu olmayacaktı.

Tanrı'nın insanla iletişimi olarak kabul edilen vahiy⁶ okasyonalist düşüncenin öncülleri içinde yer alır. Çünkü okasyonalistler için vahyin epistemik değeri hiyerarşik olarak duyu ve aklın daha üstünde kabul edildiği için aşağıda vereceğimiz argüman içinde vahiy, delil olarak gösterilir. Kur'an-ı Kerim ve İncil'den delil olarak kabul edilen ayetler aslında okasyonalist düşüncenin nasıl bir Tanrı anlayışına sahip olduğunu gösterir.⁷ Zira sonsuz kudret ve irade sahibi Tanrı anlayışı okasyonalist düşüncenin olmazsa olmazıdır.

Sonsuz irade ve kudret sahibi Tanrı Gazzâlî açısından üç şey dışında mantıksal olarak sınırlandırılmaz. İlk olarak (1) Tanrı bir şey hakkında hem olumsuz hem de olumlu yargıda bulunamaz, ikinci olarak (2) Tanrı genel olanı reddedip özel olanı kabul edemez, üçüncü olarak ise (3) Tanrı biri reddedip ikinin varlığını kabul edemez (2018b: 175-176; Griffel, 2021: 258-259). Malebranche ise mantıksal çelişki içeren şeyleri Tanrı'nın kudreti dahilinde görmez (Muhtaroglu, 2017/III: 118). Dolayısıyla Tanrı'nın kudreti imkânsız (muhal) olan dışında her şeyi kapsar. Bu yargı aynı zamanda okasyonalistleri zorunlu nedenselliğin olmadığı yargısına götürür.

Okasyonalistlerin zorunlu nedenselliğe yönelik eleştirileri ilkin eylemlerin failinin (hakiki neden) kim olduğuna yönelik bir eleştiri olarak karşımıza çıkar. Gazzâlî açısından bu eleştirinin temeli ise Tanrı'nın eylemlerinin zorunlu olup olmadığı ile ilgilidir. Yukarıda gördüğümüz üzere Tanrı üç şey dışında mantıksal olarak sınırlı değildir. Buradan hareketle imkânsız dışındaki her şey (mümkün) tanrısal kudret sınırları dahilindedir. Dolayısıyla aşağıda verilen Gazzâlî'den yapacağımız alıntıda her bir madde mümkün kategorisinde olduğu için zorunlu nedensellikten bahsedilemez:

[Tabiatta 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. O halde, iki şeyden birinin varlığı veya yokluğu ötekinin varlığını ya da yokluğunu zorunlu kılmaz. Mesela su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, Güneş'in doğmasıyla aydınlık, boynunu kesmek ile ölmek, ilaç içmek ile iyileşmek ve müşhil ile ishal olmak arasındaki ilişkide bir zorunluluk yoktur (...) Zira sebep ile sebepli⁸ arasındaki ilişki zorunlu ve değişmez

⁶ Vahye yönelik yapılan tanımlar ve vahyin mahiyetine ilişkin detaylı bilgi için bkz: Ovack, 2010: 1-12.

⁷ Rahman 29; Yuhanna 5/16; Elçilerin İşleri 17/28.

⁸ Filozoflara göre Tanrı *mûcib bi'z-zât*, kelimelere göre ise *fâil-i muhtar*'dir. Filozofların Tanrı'yı ilk illet görmesi aynı zamanda illet-malûl ilişkisine dayanır. Güneş ve güneşin sıcaklığı örneğindeki gibi illet-malûl ilişkisinde zamansal bir öncelik değil ontolojik bir öncelik var. Ancak kelimelere göre *fâil-i muhtar* nitelemesi

olmayıp Allah'ın ezeli takdiri gereği bunların birbirini ardından yaratılmasından kaynaklanmaktadır. (Gazzâlî, 2018b: 166)

Malebranche'a baktığımızda ise nedensellik eleştirisinin iki temel çıkış noktasının olduğunu görürüz. Bunlardan ilki insan, eylemlerini gerçekleştirirken eylemin mahiyetini tam olarak bilmez. Bu şekildeki bir açıklama "yapanın yaptığını bilmesi gerekir" ilkesini kendine temel alır (Muhtaroglu, 2017/III: 118).⁹ İnsan yapmış olduğu eylemlerin tam olarak mahiyetini bilemezken bu durum Tanrı için söz konusu değildir. İkinci çıkış noktası ise mantıksal zorunluluk ve yasa-bağımlı (nomolojik) zorunluluk arasındaki farkın ortaya konulmasıyla başlar.¹⁰ Tanrı'nın eylemleri mantıksal zorunluluk (metafiziksel zorunluluk) içerir (Nadler, 2006: 114). Mantıksal zorunluluk aksinin imkânsız olduğu zorunluluktur. Oysa insan fiilleri nomolojik olarak zorunluluk kategorisi altında değerlendirilir. Nitekim bu değerlendirmeye göre insan eylemleri mümkün olup aksinin düşünülmesi herhangi bir çelişki içermez. Mantıksal zorunluluk ise Malebranche'a göre nedenselliğin bizatihi kendisidir (Öztanrıkulu, 2014: 16). Malebranche bu konuda şunları ifade eder: "Hakiki bir neden demek, bu nedenle sonucu arasında zihnin zaruri bir bağıntı sezdiği bir neden demektir; hakiki nedeni ben işte böyle anlıyorum" (Malebranche, 1990/VI: 100-101).

Temelde mucize olaylarının temellendirilmesi şeklinde ortaya konulan okasyonalist bakış açısı (vesilecilik) "evrende var olan her olayın hakiki nedeni Tanrı'dır" şeklindeki önermenin savunusu ile zorunlu nedenselliğe yönelik birtakım eleştirileri ortaya koyar (Gazzâlî, 2018b: 171).¹¹ Bu doğrultuda okasyonalist bakış açısının argümanı şu şekilde ifade edilebilir:

illet-malûl ilişkisini değil sebep-sebepli ilişkisini içerir. Bu ilişkide sebep olmasına rağmen sebepli bulunmak zorunda değildir. Buradaki tartışma âlemin Tanrı ile birlikte (ontolojik açıdan) ezeli olup olmadığı tartışmasından kaynaklanır. Zira Tanrı ve âlem arasındaki ilişki illet-malûl ilişkisi içerisinde değerlendirildiğinde âlem ezeli olurken sebep-sebepli ilişkisinde değerlendirildiğinde ise *fâil-i muhtar* olan Tanrı âlemi dilediği bir vakitte dilediği şekilde yaratmış olur. Filozoflara nispet edilen imkân delili ile kelamcılarının kullandığı hudûs delili arasındaki fark da burada yatar. Zira hudûs delili aynı zamanda yaratmayı temel aldığı için âlem yaratılmadan önce geçen bir zaman var. İlet-malul, sebep-sebepli arasındaki fark için bkz: Demir, 2015: 23-34. Taftâzânî ise hudûs ve imkân delili arasındaki farkı şöyle açıklar: "Felsefeciler diğer taraftan Allah'ın dışındaki varlıkların hâdis olduğunu söylerler; ama burada "hâdis"ten, yoktan var edilen şey değil de, başkasına ihtiyacı olan şey anlamını kastederler." (Taftâzânî, 2018: 99). Kelamcılarının ortaya koyduğu zamansal hâdis ve filozofların serimlediği zâti hâdis ayrımı için bkz: Altaş, 2021: 593-594.

⁹ Bu argümanın aynısını Eş'arilerde de (Bakillâni) görürüz. Bkz: Ünverdi, 2015: 77.

¹⁰ Burada şu ayrıma değinmek yerinde olacaktır. Malebranche açısından Tanrı eylemlerini kompleks yoldan değil en basit haliyle gerçekleştirir (Malebranche, 1989/III: 84).

¹¹ Malebranche göre ise hakiki nedenin başka varlıklar olması durumunda insanın (putperestler örneğinde olduğu gibi) başka varlıklara ibadet edilmesinin önu açılmış olur. Bu konuda Malebranche şunları ifade eder: "Onun için putataparlar: bütün mabutlarının bağlı bulunduğu büyük Jupiter'e veyahut, duyularımızın bize: bize bütün şeylere hayat ve hareketi veren genel olarak gösterdiği ve putatapar filozoflarla birlikte,

- (1) Tanrı zorunlu olarak vardır ve onun dışındaki tüm varlıklar mümkündür.
- (2) Tanrı'nın kudreti muhal olan dışında bütün mümkünleri kapsar.
- (3) Tanrı her an yaratma halindedir.
- (4) Doğada zorunlu olduğu ifade edilen nedensellik her an yaratma halinde bulunan Tanrı için kusur/kısıtlama oluşturmuş (Öncül 2-3) olur.
- (5) O halde, Tanrı dışında bütün varlıklar mümkün olduğu için (Öncül 1) ve Tanrı'nın kudreti tanımı gereği muhal olan dışında bütün mümkünleri kapsadığı için (Öncül 2) zorunlu nedensellikten bahsedilemez.

Bu şekilde okasyonizmin temel öncülleri ortaya konulduğunda, yapılan itirazların temelde hangi öncülleri hedef aldığını göstererek okasyonizmin diyalektik bir analizini yapma imkânı bulabiliriz. Şimdi ilk olarak itirazlara bakalım.

2. Okasyonizme Yöneltilen İtirazlar

Okasyonist düşüncenin öncülleri belli metafiziksel arka plan varsayımları dikkate alınarak oluşturulur. Bu öncüllere tabii olarak felsefi düşünce içinde itirazlar dile getirilir. Makalemizin bu bölümünde okasyonizmin diyalektik analizini yapabilmek için öncelikle literatürde yer alan itirazları derleyeceğiz.

(i) Özgür İradenin Ortadan Kalkacağına Yönelik İtiraz: Okasyonizme yapılan en temel itiraz özgür irade itirazıdır. Bu itiraza göre eğer evrende var olan bütün nedensel ilişkilerin hakiki nedeni Tanrı ise insan iradesinden bahsetmek mümkün değildir. Nitekim dinî açıdan da insanda eğer özgür irade bulunmuyorsa ahlaki olarak sorumlu olup olmayacağı meselesi bir tartışma doğurur. Modern dönemde göreceğimiz üzere determinizme yöneltilen bu itiraza temelde üç farklı cevap verilir: (1) Katı belirlenimcilik cevabına göre insanda özgür irade bulunmaz, tam bir determinizmden bahsedilir; (2) İlimli belirlenimcilik görüşünü benimseyenler (kompatibilizm) determinizmin varlığını kabul eder, ancak insanda özgür irade bulunduğunu da iddia

yalnız bedenimizde ve zihnimiz üzerinde değil, fakat çevremizde varlıkların hepsinde de husule getirir gibi görüldüğü her şeyin gerçek nedenlerini güneşte varolduğu farz ve kabul edilince artık bir mabut olarak kabul edilememesine imkân kalmayan güneşe hiçbir vakit bu kadar tazimde bulunulmamışlardı. (...) Putatapar felsefenin ilkelerine bağlı olduğu ve duyuların intibalarını takibettiği vakit bizzat aklın bizi sürükleyip yuvarladığı düzensizlikler işte bunlardır." (Malebranche, 1990/VI: 93-95). Buna benzer düşünce Mâtürîdî kelam alimi Nesefî tarafından da ortaya konur: "İnsanı yaratıcı kabul etmek aynı zamanda Allah'tan başkasına ibadet edilmesini caiz kılar. Başka bir ifadeyle Allah'ın dışındaki varlıklar, Allah gibi yaratıyorlarsa, onlara da ibadet edilmesi mümkündür. Bunun muhal oluşu Allah'ın tek yaratıcı olmasını zorunlu kılar." (Ünverdi, 2015: 90). Bu konu ilerleyen sayfalarda Hume'un sunmuş olduğu bir itiraza cevap olarak sunulacaktır.

eder ve bunun sonucu ise insanın ahlaki açıdan sorumlu olduğunu iddia eder; son olarak (3) özgürlükçülüğe (liberteryenizm) göre insanda özgür irade var olmakla birlikte determinizmin varlığı reddedilir (Yazıcı, 2011: 129-134; Horner ve Westacott, 2016: 6-14; Eyim, 2019: 4-96).

Özgür irade itirazı okasyonalizm için problem oluşturan bir itirazdır çünkü okasyonalizmin sonuç öncülüne göre insan hakiki anlamda nedensel bir etkiye sahip değildir. Nitekim üçüncü öncülle birlikte düşündüğümüzde sonuç öncülüne yapılan itiraz “nedensel ilişkiler Tanrı tarafından sağlanıyorsa insanda özgür iradeden bahsedilemez” şeklindedir (Muhtaroglu, 2010: 45; Arıcı, 2019: 130). Bu konuda yapılan itirazı Gazzâlî de dile getirir:

Tüm mümkünlere yönelmek bakımından kudretin genel olduğunu iddia ettiniz. O halde sizin, hayvanların ve diğer canlı varlıkların güç yetirdiği fiiller (*makdurât*) hakkındaki görüşünüz nedir? Bunlar da yüce Allah’ın kudreti dahilinde midir, yoksa değil midir? Bunların Allah’ın kudretinde olmadığını söylediğinizde, kudretin yönelme alanının genelliğine dair sözünüzü çiğnemiş olursunuz. Bunların Allah’ın kudretinde olduğunu söylediğinizde ise iki kâdir [tarafından meydana getirilen] bir fiili kabul etmeniz gerekir ki, bu imkânsızdır ya da insanların ve diğer canlıların kâdir olmasını inkâr etmiş olursunuz. Bu ise şeriatın isteklerini inkâr etmek ve zorunlu olarak bilinen hususları reddetmektir. Şöyle ki; kudreti olmayan bir kişiden bir şey istemek imkânsızdır. Yüce Allah’ın kuluna ‘Senin, kudretim dâhilinde olan, bununla etki edebildiğim ve hiçbir kudretinin olmadığı bir şeyi yapman zorunludur’ demesi imkânsızdır. (Gazzâlî, 2018c: 84)

(ii) Kötülük Problemi İtirazı: Diğer bir itiraz ise kötülük problemi üzerinden şekillenir. Buradaki itiraz da yine son öncüle yapılan itirazlardan biridir. Zira evrendeki neden-sonuç ilişkisi tamamıyla Tanrı’ya devredilirse evrende var olan kötülüğün (özellikle doğal kötülüğün) sebebi de Tanrı olur. Aslında bu itiraz bir önceki itirazla oldukça ilintilidir. Nitekim buradaki itirazı Malebranche şu ifadeleriyle açıklar: “Gerçekten de, sonsuzcasına yetkin mutlak kudret sahibi bir varlığın hoşuna gitmeyen şeylerin varolmağa devam edeceklerini kavramak imkânsızdır; çünkü bütün şeyler ancak onun iradesiyle varolmağa devam eder.” (Malebranche, 1990/IV: 10).

(iii) Paralelizm İtirazı: Okasyonalizme yapılan itirazlardan biri de Leibniz tarafından dile getirilir. Zihin-beden etkileşimi problemine dair Leibniz’in çözüm teorisi paralelizm olarak bilinir. Bu teoriye göre evrende var olan bütün neden-sonuç ilişkileri Tanrı tarafından önceden belirlenmiş bir harmoni sonucu birbirleriyle mükemmel bir şekilde uyumlu/şaşmaz iki saat gibi (zihin-beden) tıkr tıkr işlemektedir (Arıcı, 2019: 129). Dolayısıyla zihin-beden arasındaki etkileşim Tanrı’nın önceden belirlemiş/kurmuş olduğu harmoni (*pre-established harmony*) tarafından sağlandığı için aslında birbirleriyle etkileşime girmez. Sadece zihin-beden arasında mükemmel bir uyum vardır. İtiraz ise buradaki analogi üzerinden kurulur ve üçüncü öncüle karşı yapılır. Leibniz’e göre Tanrı’nın evrene sürekli müdahalesi, anlaşılamayan ve

birbirleriyle uyumsuz olan iki saati sürekli düzeltmeye çalışan kötü saatçi gibi nitelenmesine neden olur (Leibniz, 1989: 148; Nadler, 1993: 32; Timuçin, 2010 :38).

(iv) Hume'cu İtirazlar I: David Hume tarafından ise iki itiraz dile getirilir. Bu itirazlardan ilki dördüncü öncüle karşı yapılan itirazdır. Hume evrende var olan nedensel ilişkileri, Tanrı bizatihi kendisi gerçekleştirmek yerine hakiki failliği kullarına verdiği takdirde kendisi daha kudretli olmaz mı diye sorarak ironi ile karışık bir eleştiri sunar:

Ancak övüp kutlamaya heveslendikleri bu sıfatların (*attributes*) büyüklüğünü yükselteceklerine, bu kuramı küçülttüklerini akıllarına getirmiyorlar. Zira her şeyi kendi doğrudan doğruya isteme yoluyla meydana getirecek yerde, daha aşağı yaratıkları oldukça kudretle giydirmek, Tanrı'da herhâlde daha fazla gücü gösterir. Büyük Yaratan'ın, bu olağanüstü makinenin parçalarını her an düzeltmesi ve türlü çarklarını nefesiyle canlandırıp hareketlendirmesinden ise dünya sistemini, birden, Yüce Tanrı'nın bütün maksatlarına, kendiliğinden hizmet edebilecek biçimde tam bir öngörüyle kurmak, elbette ki daha üstün bir bilgiye işaret olsa gerektir. (Hume, 2019: 123)

(v) Hume'cu İtirazlar II: İkinci itiraz ise üçüncü öncüle yapılan itirazdır. David Hume Tanrı'nın her an yaratma halinde olduğuna ya da evrene sürekli müdahalesine nasıl ulaştığımızı yönelik bir itiraz dile getirir. Dolayısıyla bu itiraz nedensellik tasarımıımızın kaynağına yöneliktir: "Yüce Varlık'ın (*supreme being*) gerek kendi üzerine gerekse bir cismin üzerine, hangi tarzda ve hangi güçle işlemde bulunduğunu da bilmiyor değil miyiz? Bu konuda herhangi bir ideayı, sorarım size, acaba nereden elde ediyoruz?" (Hume, 2019: 124).

(vi) Tanrı'nın Varlığını Varsayma İtirazı: Okasyonalizme yönelik son itiraz ise ilk öncüle yapılan bir itirazdır. Bu itiraza göre Tanrı üzerinden zihin-beden etkileşimini çözmeye çalışan okasyonalistler Tanrı'nın var olduğunu varsayım olarak kabul etmek zorundadır. Oysa "Tanrı'nın varlığını felsefi bir zeminde rasyonel olarak göstermek ise zihin-beden etkileşiminin nasıl meydana geldiğini göstermekten daha kolay felsefi bir problem değildir." (Arıcı, 2019: 130).

Okasyonalist düşünceye yönelik itirazları bu şekilde dile getirdikten sonra şimdi ne şekilde bu itirazlara cevap verildiğine/verilebileceğine göz atabiliriz. Burada itirazlara yönelik cevapları Gazzâlî ve Malebranche üzerinden görebileceğimiz gibi farklı düşünürlerin yorumlarını da aktararak cevaplar sunmaya çalışacağız. Şimdi ilk olarak son itirazı yani Tanrı'nın varlığını varsayma itirazı ile okasyonalistlerin cevaplarına geçelim.

3. İtirazlara Cevaplar: Gazzâlî ve Malebranche

Bu itirazlara cevapları genel bir çatı altında üç grupta toplamak mümkündür. (i) İlk olarak Tanrı'nın varlığını varsayma itirazı diğer itirazlara yönelik bir giriş niteliğindedir. (ii) İkinci olarak ise bu itirazların bazıları Tanrı'nın neden böyle bir yol izlediğine yöneliktir. Özgür irade itirazını, kötülük problemini, Leibniz'in itirazını ve David Hume'un ilk itirazını bu başlık altında cevaplandırmak mümkün. (iii) David Hume'un ikinci itirazını ise Tanrı'nın bunu nasıl gerçekleştirdiği sorusu altında cevaplandırmak mümkündür. Bu soruları kimi yerde salt Gazzâlî ya da Malebranche penceresinden, kimi yerde hem Gazzâlî hem Malebranche'in bakış açısı üzerinden ve kimi yerde de başka düşünürlerin perspektifinden cevaplandırmaya çalışalım.

Tanrı'nın varlığını varsayma itirazı söz konusu olduğunda, okasyonalist düşünürlerin Tanrı ispatlamaları mahiyetindeki cevaplarından daha çok Tanrı'nın var olduğunun kabulü üzerine inşa edilen metafizik¹² temeli dikkate almak ve sorgulamak daha doğru olur. Dolayısıyla bu itirazı temelde Tanrı inancının rasyonel olup olmayacağına yönelik bir itiraz olarak almak daha yerinde olacaktır.

Epistemik olarak bir inancın rasyonel olmasının şartı gerekçelendirilmiş olup olmadığı ile ilişkilidir (Mehdiyev, 2014: 92). Gerekçelendirme ise insanın epistemik bilgi kaynakları üzerinden yapılır. Bu doğrultuda hangi bilgi kaynaklarını epistemik olarak doğru kabul edip etmeyeceğimiz ise ayrı bir öneme sahiptir. Okasyonalistler ise duyu ve akıl ile birlikte vahyi epistemik bir bilgi kaynağı olarak görür. Bu doğrultuda okasyonalistlerin akli gerekçelerin dışında vahyî gerekçeleri de vardır.¹³ Ancak vahyin epistemik bilgi kaynağı olarak görülmesi bizi kısır döngüye götürebilir. Nitekim Tanrı'nın varlığına yönelik vahiyden delil getirip vahyin ise aynı zamanda Tanrı'dan geldiğini ifade etmek bizi kısır döngüye götürür. Buradaki kısır döngüyü aşmak için "iman"a başvurulur. İman ise yine epistemik olarak aklın sınırının kabulünü ve ötesinde de hakikatin var olduğu düşüncesini beraberinde getirir.¹⁴ Tam olarak burada iman devreye girer ve bu konuda Tanrı'nın varlığına başvurulur. Zira Tanrı'nın varlığı ile vahiy aklın konusu olmanın yanında imanın da konusudur. İman ise gayb

¹² Gazzâlî Tanrı'nın var olmasının, yaratıcı olmasının ve bir olmasının akli delillerle bilinebileceğini de ayrı olarak iddia eder (Gazzâlî, 2018c: 173). Ancak *Tehafüt*'te Gazzâlî filozofların âlemin yaratıcısının (Tanrı'nın) varlığını ispat etme konusunda aciz kaldıklarını söyleyerek (2018b: 79-84) *İhya*'da ise vahyî delilleri de ortaya koyar (2021/I: 232-233).

¹³ Örneğin Gazzâlî'nin delil olarak sunmuş olduğu ayetler: Nebe 6-16; Bakara 164; Nuh 5-17, Vakıa 58, 59, 71, 72,73 (Gazzâlî, 2021/I: 232). Malebranche açısından ise İncil'den şu ayet delil olarak getirilebilir: Yuhanna 1/3-4.

¹⁴ Örneğin Gazzâlî *Miškätül Envar*'da şunları ifade eder: "Ey akıl âlemine kapanıp kalan kişi! Aklın ötesinde akla kapalı hususları [açıklayan] başka bir aşamanın (*tavr*) bulunması imkânsız değildir; tıpkı ayırt etme ve duyumlamanın ötesinde bir aşama olarak aklın bulunmasının imkânsız olmayışı gibi. [Zira] duyumlama ve ayırt etme [yetilerinin] yetersiz kaldığı durumda nice ilginç ve bilinmez şeyler akıl için âşık olur. O halde en yüksek kemâlin sana özgü olduğunu sanma." (Gazzâlî, 2018a: 63).

aleminden (aklın ötesinden) haber veren bir peygambere duyulan güven ile gerekçelendirilmiş hale gelir (Ovacık, 2010: 53). Buradaki temel meseleye göre okasyonizm nedensellik ilişkileri üzerinden Tanrı'nın varlığına gitmez. Tanrı'nın varlığı üzere akli ve vahyî deliller ortaya koyarak nedensellik eleştirisi üzerinden okasyonist düşünceye ulaşır. Yani arka planda Tanrı'nın varlığı kabulü olmaksızın okasyonist iddiaya ulaşamaz. Dolayısıyla burada okasyonistler için Tanrı zorunlu olarak varlığı kabul edilen bir şeydir. Zorunlu bilgilerin varlığına dair delil Gazzâlî açısından "tembih" ile ortaya konur ki bu tıpkı kaybettiği nesne elinde olduğu halde nesneyi başka yerde arayanı uyarmak gibidir (Kutlu, 2019: 129). Malebranche açısından ise Anselmus'un mükemmel varlık argümanında gördüğümüz üzere herhangi bir kavrama başvurulmadan bilinen Tanrı kavramların hakikatini anlama/bilme noktasında başvuru ilkedir (Durmaz, 2021: 21). Gazzâlî'den yapacağımız alıntı ile hem bu varsayıma açıklık getirelim hem de özgür irade probleminde giriş yapalım (bu alıntı aynı zamanda Mu'tezile'nin tevellüd teorisine karşı olarak kaleme alınmıştır):

...bir kimse, tevellüd şeklinde gerçekleşmeksizin, bir şeyi yoktan yaratma konusunda Yüce Allah'ın tek otorite olduğuna ve yaratılmış varlıkların birbirinin sebebi olamayacağına **inanırsa**,¹⁵ biz de ölümün her şeyin sahibi ve yöneticisi olan yüce Allah'ın yapabileceği bir iş olduğunu söyleriz. Bu nedenle, [boyunu] vurma fiilinin olmadığı farz edildiğinde, ölümün de olmaması gerekmez. Gerçek olan da budur. Her kim vurma hâdisesinin sebep olduğuna inanırsa ve cismin sağlıklı olduğuna dair gözlemini ve dışarıdan yok edici bir etkinin gelmemesini de buna eklerse, boyun vurulmadığında, başka bir sebep olmadığında ve tüm sebepler de ortadan kalktığında, sebeplerinin de ortadan kalktığına **inanması** gerekir. Sebeplilik ilkesine (*ta'il*) inanmak ve sebepleri yokluğu bilinenlerle sınırlamak doğru ise, bu inanç da doğrudur. O halde bu mesele üzerindeki tartışma uzun sürer. Bu konuyu derinlemesine araştıranların çoğu, meselelerin çikş nedenlerini fark edememişlerdir. (2018c: 183)

Bu alıntından anlaşılacağı üzere Tanrı'nın varlığını varsayma itirazı bir inanç meselesidir. Dolayısıyla bir nevi imanın gerekçesi zaten aklın sınırlı olduğunu kabul edip aklın sınırının ötesinden (gaybdan) haber veren peygambere duyulan güvende yatar.

Özgür irade itirazına yönelik özellikle Gazzâlî tarafından verilen cevap kelami literatürde "kesb" teorisi olarak bilinir. Kesb sözlükte "kazanmak", "elde etmek" anlamlarına gelir (Yavuz, 2002/XXXXV: 304). Bu teoriye göre insan eylemlerinin hakiki nedeni değilken ancak onu kazanma yetisine sahiptir. Eş'ari'ye göre etkin bir nedensellik sonucu insan kendi eylemlerini ortaya çıkaramaz, onları kesbedebilir (Muhtaroglu, 2022: 111).¹⁶ Bu doğrultuda Eş'ari gelenek ve okasyonist düşünürler

¹⁵ Vurgular bana aittir. Bu şekilde mevzunun bir inanç meselesi olduğu açığa çıkar.

¹⁶ Bkz: Gazzâlî, 2018c: 88; Mâtürîdî, 2021: 68-69.

ılımlı belirlenimcilik görüşüne daha yakın olmakla birlikte insan iradesini tanırlar. Gazzâlî bu konuda şunları söyler:

Şimdi, Ehl-i sünnetin doğru yolu nasıl bulduğu ve itikadda orta yola nasıl aday olduğuna bir bak! Onlar zorunluluk altında bulunma (cebr) görüşünün imkânsız ve geçersiz; [insanın fiillerini] yarattığı iddiasının ise korkutucu bir zorlama olduğunu söylediler. Bu hususta doğru olan, bir fiil üzerinde iki ayrı kudretin etkisini kabul etmek ve iki kâdire nispet edilen bir fiilin (makdûr) bulunduğunu söylemektir. (Gazzâlî, 2018c: 86)

Peki bu nasıl mümkün olmaktadır? Gazzâlî'ye göre bunu mümkün kılan iki farklı kudretin tek bir şeye yönelik bağlantı şeklinin farklı oluşudur. Somut hale getirmek için kısaca bir örnek verelim. Diyelim ki Tanrı kolumun yukarı kalkmasını isterken ben ise kolumun bulunduğu hal üzere hareket etmemesini istiyorum. Bu durumda kolumun hareketine dair hem hareket etme hem durma söz konusu olur ki bu çelişki olup imkânsızdır. Çünkü fiili yapabilme kuvvetine kudret denilir. Ancak kolumun hareketinde her iki irade de kalkmayı dilediği anda bu eylem gerçekleşir. Çünkü burada iki kudretin payı eşittir. Bilinçli tercih içermeyen kolun "istemsiz" titreme hareketinde ise insanın bu hareketi yapmamaya dair kudreti yok iken Tanrı dilediği için insanın eli bilinçsizce hareket edebilir. İnsan bilinçli bir şekilde kolunu yukarı doğru hareket ettirmek istediğinde ise Tanrı insanda kudreti yaratır. İnsan elinin hareket etmesinin titremeden değil de kendi kudreti ile meydana geldiğini ise bu şekilde bilir (Gazzâlî, 2018c: 87).

Buradaki farkı daha iyi anlayabilmek için¹⁷ Matürîdî ekolü düşünürlerden Sadru's Şeria'nın düşüncelerine başvurmak yerinde olacaktır. Sadru's Şeria öncelikle nominal gerçeklik ve somut dış gerçeklik şeklinde ikili bir kategorilendirme yoluna gider (Muhtaroglu, 2010: 46). Nominal gerçeklik, somut gerçekliklerin var olmasıyla ortaya çıkan ilişkiler olup somut olarak dışta bulunmazlar. Örneğin taş, ağaç, ev, araba gibi somut nesnelere bizatihi dış dünyada var iken aşağı, yukarı, sağ ve sol kavramları nominal olarak sadece somut varlıklar üzerinden ilişkisel olarak tanımlanırlar, dış dünyada somut bir varlıkları yoktur (Muhtaroglu, 2010: 51). İnsanın özgür iradesi de tıpkı nominal ilişkiler gibi "ne var ne de yoktur." (Muhtaroglu, 2022: 116).¹⁸ Dolayısıyla insan iradesi nominal bir varoluş olup nedensellik kategorisi altında değerlendirilmez:

¹⁷ Eş'ari gelenek ve matürîdî gelenek arasındaki irade noktasında temel farklılık için bkz: Muhtaroglu, 2010: 47-48; 2022: 116.

¹⁸ Akkırmani bu konuda şunları ifade eder: "Ammâ İmam Ebû Mânsur Maturîdî (...) buyurur ki, "İrâde-i cüziyye mevcûda değildir. Mevcûda olmayan şey mahlûk değildir. Belki irâde-i cüziyye kullarda bir haldir. Kudreti mukadder cânibine sarfedip, onun ile makdûru tercih eder. Dilerse sarf eder ve dilerse terk eder. Kullar irâde-i cüziyyesinde ve efâlinde muhtarlardır." (Dalgakıran, 1998: 176). Saçaklızâde Sadru's Şeria'dan alıntı yaparak şunları ifade eder: "[Sadrişşeria] Tavzih'te şöyle yazar: "Bu tercih, ihtiyar ve kast demektir." [Bitti]. Bu [söz], müellifin sözlerinin çoğundaki âdeti gibi, büyük bir müsamahadır. Burada kastedilen şudur: Bu tercih, ihtiyar ve kastın sebebidir. Ancak bu tercih irade ve fiili gerektirmez. Fakat Allah Teâlâ bu tercihin

Sadru'ş Şerîa'nın bakış açısını insan iradesi ve eylemleri bağlamında en iyi açımlayan Osmanlı alimlerinden Akkirmânî (ö. 1174/1760) kesb mekanizmasını şöyle açıklar: Önce bir şeyi zihnimizde tasavvur ederiz. Örneğin bugün boğazda sahil boyu bir gezinti. Bu düşünce mahluktur, Allah tarafından yaratılır. Bu tasavvurun belirlemesinden sonra ona karşı bir şevk veya nefret duyulur. Ya bu düşüncenin işaret ettiği eylemi yapmaya yönelik bir istek duyarız veya ondan hoşlanmaz, ondan kaçmaya yönelik bir istek duyarız. Şevk veya nefret şeklinde ortaya çıkan bu istek de mahluktur. Bu esnada söz konusu eylemin gerçekleşip gerçekleşmemesini tercih etmemize imkân veren potansiyelimiz bir alternatifte yönelmeye başlar. Dikkat edelim, burada eylemin gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesini zihnen temsil eden en az iki alternatif düşünce ile ilişkiye girmeye başlıyoruz. Kesin bir şekilde bu iki alternatiften birini seçtiğimizde, iradenin tam bu seçim noktasındaki durumuna “cüz-î irade” denir. Bu durum nisbî ve itibârî¹⁹ bir durumdur. (Muhtaroglu, 2022: 117)

Bu şekilde ortaya konulan cüz-i irade anlayışıyla insandaki iradenin mahluk olmadığı farklı ontolojik bir yapıda olduğu anlaşılır. Bu şekildeki konumu ile irade nedensellik kategorisi altında değerlendirilmez (Muhtaroglu, 2022: 118).

Kötülük problemi itirazı ise tıpkı özgür iradede olduğu gibi evrene Tanrısal müdahalenin sürekli olmasından dolayı ortaya konulan bir itirazdır. Buradaki itiraz insan eğer fiillerinin ortaya çıkmasında özgür irade sahibi değilse ahlaki olarak nasıl sorumludur sorusu ile şekillendiği gibi aynı zamanda direkt olarak insanın dahli olmayan “doğal kötülük” üzerinden de sunulur. Malebranche'ın şu sözleri göstermektedir ki okasyonalistler kötülük problemi ile karşı karşıya kalırlar: “Fakat yalnız cisimler, hangisi olursa olsun, hiçbir şeyin hakiki nedenleri değildirler; en üstün zihinler dahi benzeri bir güçsüzlük içindedirler. Tanrı kendilerine ışık vermezse onlar hiçbir şeyi bilemezler. Tanrı kendilerini değişikliğe uğratmazsa onlar hiçbir şeyi

peşisıra söz konusu fiil için kulda bir irade yaratabilir. Kul fiili irade ettiğinde Allah Teâlâ bu fiili yaratabilir. İrade arazdır, mevcuttur ve kesinlikle Allah Teâlâ'nın mahlûkudur. Burada kulun bir sun'u yoktur, tıpkı fiilde kulun bir sun'u olmadığı gibi. Kulun sun'u sadece fiili tercih etmesindedir. Tercih ise kuldun sâdır olan, mevcut ve mâdum olmayan mastarî bir mânadır. O, yokluğu sebebiyle (li-ademi vücûdihî) kulun mahlûku değildir.” (Güdekli, 2019: 94, 120). Hayatî Ahmed Efendi ise yine aynı şekilde Sadru'ş Şerîa'yı takip eder: “...sarf etme ise kulun kendi ihtiyârıyla kuldun sâdır olur. Ayrıca bu sarf etme, itibârî durumlardan yahut hâl kabilinden olması sebebiyle hiç kimse tarafından yaratılmış değildir. İşte bu aslında aynısıyla Mâtürîdî mezhebinin kendisidir.” (Borsbuğa ve Borsbuğa, 2021: 676).

¹⁹ İtibari aklen var olma dışında dışta mevcut değildir (Kutlu, 2019: 130). Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi *İrâde-i Cüz'îyye Risâlesi'*nde zihin-beden etkileşiminde var olan problemin benzerini irade mevzuunda dile getirir: “ ‘İrâde-i cüz'îyye hâriçte mevcûd değildir, nasıl oluyor da mevcûd olan bir fiil mevcûd olmayan bir şeye dayanıyor?’ dersin, ‘mevcûd olan bir fiil, hâriçte olsun veya olmasın irâde-i cüz'îyye gibi hakikatte (nefsü'l-emr) mevcûd olan bir şeye dayanır. İrâde-i cüz'îyye hâriçte mevcûd değildir; fakat hakikatte mevcûddur’ deriz.” (2017: 1010). Burada sorun halen devam eder gibi duruyor ancak dinî düşüncedeki iman kavramını incelediğimizde somut olarak dışta bulunmasalar da gerçekliğinden bahsedebiliriz (Akgüç, 2008: 267).

duyamazlar. Tanrı onları genel iyiliğe yahut kendisine doğru hareket ettirmezse onlar hiçbir şeyi isteyemezler.” (Malebranche: 1990/VI: 98).²⁰

Kötülük problemi itirazına dair Malebranche’ın cevabını irdelediğimizde iki farklı yolun olduğunu görürüz. İlk olarak Tanrı’nın nasıl hareket ettiği²¹ ikinci olarak ise Tanrı’nın neden bu şekilde hareket ettiği sorusuna verilen cevaplar kötülük problemine dair cevapları içerir. Bilindiği üzere Hristiyanlıktaki ilk günah öğretisine göre insan Tanrı katında değerini kaybetmiştir. İnsanın tekrar değerini kazanmasının yegâne yolu ise Tanrı’nın inayettir. Malebranche bu konuda şunları ifade eder:

Tanrının (...) tesis edilmiş Nizamında sonsuz bir bilgelik vardır. Buna inanıyorum, bundan şüphe edemem. Fakat bunda aynı zamanda çok büyük bir düzensizlik buluyorum, ve bu bana Tanrımızın yüceliğine ve bilgelğine yakışmaz görünüyor; zira nihayet bu Nizam bizim için, mutsuz yaratıklar için, bir sürü hatalar kaynağıdır, ve hayatın yarımında giden en büyük fenalıkların kaçınılmaz nedendir. Parmağımın ucuna iğne batırılıyor, ben de acı duyuyorum, üzüntülüüyüm, gerçek kıymetleri düşünmek elimden gelmiyor; ruhum ancak yaralanmış parmağıma dikkat edebiliyor, ve tamamen acı ile dolmuştur. Ne garip güçsüzlük! Bir ruh bir bedene bağlı olsun, ve onun yüzünden hakikati gözden kaybetsin! Bölünmüş olmak, ne diyorum, parmağı ile gerçek değerden daha fazla meşgul olmak! (Malebranche, 1990: 159-160)

Malebranche kendisine yapılan itiraza cevap verirken dikkat çektiği husus bu itirazın cevabına yönelik filozofların çaresiz olduğu üzerinedir ki Malebranche bu itiraza anlamlı bir cevap bulmak için filozofların dine borçlu olduğunu dikkat çeker (Malebranche, 1990: 160; Şahiner, 2006: 59). Malebranche’a göre ilk günah ve zihin-beden münasebeti sonucunda insan, evrende var olan iyilik ve kötülüğün kaynağı²² olan Tanrı’ya tapınma noktasında Tanrı’ya layık olmayacak şekilde dünyaya gelir (1997: 161). Ancak Tanrı, İsa vasıtasıyla rahmetini insanlara indirmiş ve çelişkiyi (düzen-düzensizliği) iman ile ortadan kaldırmıştır. Evrendeki var olan bu düzensizlik bir günah işleme ve affetme arasındaki imanî mesele olup iman ortaya çıktığı andan itibaren anlam kazanır: “(...) iman bizi zekâya götürür ve otoritesiyle kesin olmayan ve sıkıntı verici şüphe ve tereddütlerimizi inanç ve kesinliğe çevirir.” (Malebranche, 1997: 162).

Malebranche’da Tanrı’nın nasıl hareket ettiği konusu da kötülük problemine dair bir cevabı içerir. Malebranche açısından Tanrı evreni genel kanunlar ve kimi zamanlarda ise özel kanunlar (mucize gibi) ile yönetir. Genel kanunlar: (1) Hareketler arasındaki

²⁰ Malebranche’a kötülük problemine dair itirazların olabileceği diğer pasajlar için bkz: 1989/IV: 10; 1989/V: 239-240.

²¹ David Hume’un ikinci itirazına cevap bu itiraza verilen cevabın çıkış noktasıdır.

²² “... çünkü iyilik ve kötülüğün hakiki nedeni kendisidir (*Tanrıdır*).” (Malebranche 1990/VI: 92). Parantez içi bana aittir.

kanun, (2) Zihin-beden etkileşimi konusundaki kanun, (3) Zihnin Evrensel Akıl ile birleşimi noktasında işleyen kanun, (4), Yeni Ahit'teki lütuflar kanunu, (5) Eski Ahit'teki lütuf kanunu (Şahiner, 2006: 61-62). Tanrı bu genel kanunlar dışında özel durumlar hariç hareket etmez. Çünkü Tanrı en basit şekilde hareket ettiği için evreni genel kanunlar koyarak idare eder. Kötülüklerin var olması ise ortaya konulan bu genel kanunların sonuçlarıdır ve genel kanunları askıya almaya karar verdiğinde ya da bu kanunların dışına çıktığı anda Tanrı basitlik ilkesinden ödün vermiş olur (Stencil, 2011: 1113-1114). Malebranche açısından aslında durum şu şekildedir: “Çünkü Tanrı'nın planlarında basitlik, doğrudanlık, kesinlikle istediği şey, her zaman mümkün olan en ilahi şekilde hareket etmek kesinlikle istediği şeydir; ve bu, O'nun eylemini, işini ve O'nun niteliklerinin karakterini taşır” (Malebranche'dan akt: Stencil, 2011: 1116). Kötülük problemi (özellikle doğal kötülük) ise bu genel kanunların sonucu olarak ortaya çıkar. Bu konuyu bir örnekle açıklayalım. Bir devlet başkanının emniyet kemerini zorunlu olarak kullanılması gerektiğine dair bir kararname imzaladığını düşünelim. Bu karara uyan bir sürücünün ise kaza sonucunda köprü üzerinden denize düştüğü vakit emniyet kemeri kilitlenmesi sonucu boğulduğunu varsayalım. Devlet başkanının koymuş olduğu genel kanunun bu şekilde özel sonuçları olabilir. Bu durum devlet başkanını sürücünün ölümü nedeniyle sorumlu kılmaz. Aynı şekilde genel kanunların varlığından dolayı ortaya çıkan özel durumlar sonucu deforme bebekler dünyaya gelirken özel kanunlar ile bakire Meryem'den İsa dünyaya gelmiştir (Stencil, 2011: 1120).

Leibniz'in paralelizm (kötü saatçi) itirazı aslında “Tanrı her an yaratma halindedir” öncülüne yapılmış bir itirazdır. Ancak Tanrı'nın evrene sürekli müdahale etmesinin okasyonalistler açısından hem vahyî hem de akli temelleri vardır. Vahyî temellerini daha önce ifade etmiştik. Akli temellere gelince karşımıza iki teori ortaya çıkar: Adet teorisi ve atom teorisi. Adet teorisi Gazzâlî'nin nedensellik eleştirilerinde Tanrı'nın herhangi bir zorunluluk altında olmadığına dair eleştirilerini içeren teoridir. Nitekim ona göre “Pamuk ateşe dokununca yakan fâilin, yakma fiilini iradesiyle yarattığı sabit olduğuna göre, pamuğun dokunmasıyla birlikte yakma fiilini yaratmaması da aklen mümkündür.” (Gazzâlî, 2018b: 169). Ancak ateşin her pamuğa temasında yandığını görmemiz Tanrı'nın adeti dolayısıyladır. Atom teorisi ise “tabiatın kendi kendine iş yapma gücünü reddederek, bütün varlık ve fiillerin gerçek sebebi olarak Allah'ı gören” kelamcılarının nedensellik görüşlerini üzerine bina ettiği teoridir (Demir, 2015: 75). Atom teorisine göre evren atomlardan oluşan cevher ve arazlardan meydana gelir. En küçük parçaya ise (*cevher-i ferd, cüz' lâ yetecezzâ*) atom denir. Bu teoriyi Yahudi filozof İbn Meymun toplam 12 önermede toplar. Makalemize konu olması itibarıyla bu önermelerden 4 tanesini dile getirelim: (1) Âlem cevher-i fertlerden (atom) müteşekkildir; (2) zaman anlardan müteşekkildir; (3) cevher, arazlardan ayrı olamaz; (4) araz iki zamanda varlığını devam ettiremez. (İbn Meymun, 2021: 176-180). Tanrı

dışındaki evrende var olan bütün varlıklar atom teorisine göre aynı fiziksel yasalara tabidir. Aynı şekilde zaman da “an” denilen daha fazla bölünemeyen arazlardan meydana gelmektedir. Dolayısıyla zaman da arazlardan meydana geldiği için iki zamanda (anda) var olamaz. Buradan hareketle cevherler ise araz olmadan var olamadığına göre Tanrı’nın âleme sürekli olarak müdahalede bulunduğu sonucu çıkmış olur. Nitekim Tanrı’nın evrene sürekli müdahalesine yönelik akli temeller bu şekilde ortaya konurken vahyî temelleri de zaten yukarıda sunmuştuk. Halihazırda Tanrı ve evren arasındaki ilişkilere dair bir çözüm, kendine has bir evren anlayışı ve Tanrı tasavvurunu içerir (Ünverdi, 2015: 72). Bu doğrultuda paralelizm itirazı okasyonalistler için Tanrı’nın evrene müdahale etmemesi fikrine ve Malebranche’ın bahsettiği gibi “kolları bağlı olan Tanrı” anlayışına götürür (1997: 151). Tanrı tasavvuru ve O’nun evren ile iletişimi bir metafiziksel arka plan varsayımları sonucu anlam kazanır. Nitekim okasyonalistlerin benimsediği etkin Tanrı anlayışı ve bu anlayışın ardındaki metafiziksel zemin zaten başlangıçta kurulmuş ve kendi kendisine işleyen iki saat fikrini tümüyle reddeder.

David Hume’un Tanrı’nın neden kudretini kendinden daha aşağıdaki varlıklara vermediğine yönelik itirazı ise okasyonalist düşünürlerce iki farklı şekilde cevaplandırılabilir. Bu yollardan ilki şu şekildedir: Tanrı’nın kudretini kendisinden daha alt seviyedeki varlıklara vermesi yani bu varlıkların hakiki neden olması demek zaten nedenselliğin zorunlu olacağı anlamına gelir. Nitekim evrende var olan âdet Tanrı tek etken olduğu için vardır. Dolayısıyla Tanrı dışında hakiki neden var olursa nedensel zorunluluk oluşur ve âdetten bahsedilemez. Çünkü hakiki neden demek bir şeyi yoktan yaratmak demektir.²³ Bu doğrultuda kaos olmasın diye Tanrı deterministik bir dünya yaratmak zorunda kalır. İkinci olarak ise Tanrı dışındaki bir varlığın hakiki neden olabilmesi demek Malebranche’a göre putperestliğe yol açabilir (Malebranche, 1990/VI: 93-95).

David Hume diğer itirazında ise bu ideanın nereden geldiğini sorguluyor. Hume bu itirazı şu şekilde dile getirir: “Kendi öz yetilerimiz üzerinde düşünce yoluyla öğrendiğimiz ideadan başka bir ideaya sahip değiliz. Demek ki eğer bilgisizliğimiz, herhangi bir şeyi ret ya da yok etmek için iyi bir sebep olsaydı, en kaba maddede

²³ Saçaklızade’nin bu mevzuya dair görüşü şu şekildedir: “İkâ’ ve icat, mûkâ’ ve mûcidin sıfatıdır. Bir şeyi ikâ’ etmekle nitelenen kişi o şeyi yaratmış olur. Öyleyse bir şeyi ikâ’ etmek o şeyi yaratanın bir sıfatıdır. Şayet kul bir fiili ikâ’ etmekle nitelenmiş olsaydı o fiilin hâliki olurdu. Şu halde fiili ikâ’ etmek meselâ hareketin heyeti gibi kulun bir işi (sun’) değildir, tıpkı hareketin heyetinin kulun bir işi olmadığı gibi. Aksi halde onun hareketin heyetinin yaratıcısı olması gerekirdi. Bu ise mevcut bir şeydir. Bu durumda Allah Teâlâ’nın “Allah her şeyin yaratıcısıdır” ve “Allah’tan başka yaratıcı var mı?” sözüne muhalefet edilmiş olur.” (Güdekli, 2019: 120).

olduğu kadar Yüce Varlık'ta da her türlü enerjiyi inkâr etme ilkesine varmış olurduk." (Hume, 2019: 124). İlk olarak nedensellik eleştirilerinde Hume ve okasyonalist düşünürler arasındaki fark nedensellik tasarımımızın nereden kaynaklandığı üzerinden şekillenir. Burada Hume agnostik bir tavır takınırken okasyonalistler için bu tasarımın kaynağı Tanrı'dır (Öztañıkulu: 2014: 12-18). Buradaki gözden kaçan husus, okasyonalistlere göre imanın tartışmasız varlığıdır. Zira nedensellik eleştirilerinde gördüğümüz üzere nedensellik tasarımı için okasyonalist düşünürler Tanrı üzerinden bir düşünce ortaya koyar. Tanrı üzerinden bir düşünce ise duyu ile aklın ötesinin varlığını kabul etmek ve vahyi epistemik bilgi kaynakları arasında değerlendirmek ile devam eder. Oysa Hume böylesi bir düşüncenin insanın anlama yetisinin ötesinde olduğunu iddia ettiği için bu noktada agnostik bir tavır takınır (Öztañıkulu: 2014: 19). Dolayısıyla söz konusu itirazın merkezini oluşturan bu konu da tıpkı Tanrı'nın varlığını varsayma itirazında olduğu gibi inanç meselesi olarak görülebilir. Hume için bilgisizliğimiz reddin imkânına yol açarken okasyonalistler için ise bilgisizliğimiz imanın imkânına kapı aralar.

4. Sonuç ve Değerlendirme

Okasyonalizm evrende var olan bütün neden-sonuç ilişkilerini Tanrısal müdahaleler ile açıklar. Okasyonalistler bu düşünceye belli metafiziksel varsayım ve arka plan kuramları ile ulaşır. Buna göre evrenin yaratıcısı olan Tanrı sonsuz kudret ve irade sahibidir. Aynı zamanda Tanrı evrene sürekli müdahale ederek hakiki neden olan yegâne varlıktır. Evrende gözlemlediğimiz bütün neden sonuç ilişkilerindeki "failler" aslında birer vesile nedendir. Bu bakış açısıyla okasyonalizm zihinsel nedensellik problemine hem bir anlamda bir çözüm önermekte hem de ek problemlere yol açmaktadır.

Okasyonalizme karşı özgür irade itirazı, kötülük problemi, nedensellik tasarımımızın kaynağının nereden geldiği itirazı gibi hemen hemen felsefenin bütün alt alanlarından itirazlar gelir. Okasyonalist düşünürler bu itirazları genel olarak okasyonalizmin iç tutarlılığını öne sürerek çözmeye çalışmışlardır. Söz gelimi Tanrı'nın varlığını varsayma itirazı teist düşünce içindeki düşünürlerce makul bir şekilde cevaplandırılabilir. Yine Hume'un itirazları da bu şekilde cevaplanmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda okasyonalizme dair yapılacak en genel ve iyi niyetli yorum iç tutarlılığa sahip olduğudur.

Okasyonalistler özgür irade itirazına yönelik olarak aslında iradenin dışta var olmadığı, akli bir yeti olduğu ve bu sebeple nedensellik kategorisi altında değerlendirilmeye alınamayacağı şeklinde cevap verirler. Bu cevap zihin-beden etkileşimi problemiyle aynı sorunu ortaya çıkarır. Nitekim dışta var olmayan iradenin dışta var olan olayları

nasıl etkilediği sorusu halâ çözülmemiş olarak duruyor. Burada iki farklı öneri sunulsa da bunlar çözüm olarak değerlendirilemez gibi duruyor. İlk olarak inancın hariçte varlığı olmasa dahi gerçekliğinden bahsedildiği görüşü belli bir dünya görüşünün kendine has ifadesidir. Bu ifadenin nesnel bir karşılık içerdiği söylenemez. Ayrıca bu kavramı nesnel kabul etsek dahi yine sorun çözüme kavuşturulmuş gibi durmuyor. Çünkü bu analogi aynı itirazı yine gündeme getirir. İkinci olarak ise sağ, sol, yukarı ve aşağı gibi ilişkiler ile olan benzerlik görüşü ki burada bu ilişkilerin nedensel bir etkiye sahip olmadıkları aşikârdır. Ancak her ne kadar Tanrı'nın yaratma kudreti dahilinde görmesek dahi iradenin neden-sonuç ilişkisi içinde olduğunu iddia edebiliriz. Nitekim sağ, sol gibi ilişkiler bir sonuçtur. Oysa biz özgür iradenin, ilişkilerin bir sonucu olduğunu değil başlatıcısı olduğunu düşünürüz. Örneğin yan yana duran iki ağaç arasındaki ilişkiyi tanımlarken x ağacı y ağacının sağındadır gibi bir ifade kullanırız. Özgür irademizle yerlerini değiştirdiğimizde ise y ağacı x ağacının sağında olmuş olur. Dolayısıyla sağda olmak x ve y ağacının yerini belirlemez. X ve y ağacı bir konumda olur ve biz bu konumlara göre x ağacı sağda y ağacı soldadır deriz. Ancak özgür irademiz ağaçların konumuna göre değil tam tersine ağaçların konumu özgür irademize göre belirlenir.

Kötülük problemi itirazına verilen cevap ise tutarlı olmakla birlikte neden doğal kötülük var sorununa tam olarak cevap vermez. Çünkü genel kanunlar ve özel kanunlar cevabı sadece Tanrı'nın evreni nasıl irade veya idare ettiğine yönelik bir cevabı içerir. Tanrı basit bir şekilde davranır ilkesi de bu konuda ciddi boşluklar içerir. Buradaki tutarlılık sadece belli arka plan varsayımları neticesinde ortaya konulur. Ayrıca "insanın dünyada imtihan edildiği" düşüncesi kötülük problemini sadece inananlar için anlamlı hale getirir.

Leibniz'in paralelizm itirazı ise okasyonalistlerin metafiziksel arka plan varsayımlarına bakıldığında ciddi bir itiraz gibi durmaz. Çünkü okasyonalistler başlangıçta Tanrı'yı sonsuz irade ve kudret sahibi olarak görürler. Bu anlayışın bir sonucu olarak Tanrı'nın hakiki bir neden olması demek "deist" bir Tanrı anlayışını reddetmek demektir. Ayrıca örnekten devam edersek okasyonalistler için saatler arasındaki bir uyumsuzluktan dolayı Tanrı saatlere müdahale etmez. Zaten başlangıçta Tanrı'nın iradesi bu şekilde tecelli etmiştir. Bu, Tanrı'yı örnekteki gibi kötü saatçi yapmaz. Eğer Tanrı'nın muradı gerçekleşmeyip Tanrısal irade sürekli zihin ve beden arasındaki uyumsuzluğu "düzeltme" şeklinde meydana gelseydi Leibniz'in itirazı haklı kabul edilebilirdi. Oysa Tanrı zihin ve beden arasındaki etkileşimi hakiki neden olduğu için kendisi sürekli gerçekleştirir. Bu başlangıçta yapmış olduğu düzenin bozulması ya da uyumsuz hale gelmesi demek değildir. Tanrı başlangıçta bu şekilde bir irade ortaya koymuştur.

Hume'un ilk itirazı (Tanrı'nın neden kudretini insana vermediği itirazı) ise okasyonalist düşünürler tarafından kavramların arasındaki farkların izahı ile çözülür. Buna göre yaratma sadece Tanrı'nın eylemi olduğu için kudretin neden daha aşağıdaki varlıklara verilmediği açıklık kazanır. Oysa insan yoktan yaratmaya kadir olmadığı için Tanrı'nın yaratmış olduğu eylemleri sadece kesbedebilir. Okasyonalizmin iç tutarlılığı düşünüldüğünde bu ayrım kabul edilebilir gibi duruyor. İkinci itiraz yani ideanın nereden geldiğine dair itiraz Hume'un agnostik tavrı düşünüldüğünde bir çözüm önerisi olarak dikkate değer duruyor. Zira Hume'un agnostik tavrı ile okasyonalistlerin tavrı arasındaki farkın anlaşılması bizi yine imanın varlığına götürür ki burada da okasyonalistlerin imana başvurduğu rahatlıkla söylenebilir. Örneğin Malebranche için dış dünyanın dahi varlığını Tanrı'nın varlığı aracılığıyla biliyoruz.

Tanrı'nın varlığını varsayma itirazında ise Tanrı'nın varlığının okasyonalistlerin ortaya koyduğu bütün sistemin dayandığı ana öncül olduğunu unutmamak gerekir. Örneğin dış dünyanın varlığını kabul eden bir fizikçiye dış dünyanın varlığını nereden biliyorsun diye sorduğumuzda bize vereceği cevap şudur: "Varlığını kabul edip ona göre deneylerimi yapıyorum." Burada fizikçi gerçekten dış dünya var mıdır yoksa yok mudur sorusunu araştırmaz. Ancak okasyonalistler Tanrı'nın varlığına yönelik hem akli hem de vahyî deliller sunarlar. Bu deliller genel bir kabul görmese dahi tıpkı dış dünyanın varlığını varsayma üzerinden fizikçilerin kuramlarını ortaya koymasına gibi okasyonalistler de rahatlıkla Tanrı'nın varlığını varsayma üzerinden okasyonalist sistemlerini ortaya koyabilirler.

Zihnin doğasının ne olduğu ve onun bedenle etkileşiminin nasıl gerçekleştiği soruları çağdaş zihin felsefesinin merkezinde yatar. Okasyonalist yaklaşım bu soruların cevabına bir ışık tutmakta mıdır? Okasyonalizme yönelik olarak makalede ele aldığımız itirazlar ve verilmiş cevaplar göstermektedir ki her ne kadar zihin-beden etkileşimi konusunda okasyonalizm kendine özgü bir yaklaşım ortaya koysa da zihnin doğası konusunda gerçekte gizemci bir anlayışı benimsemektedir. Nitekim Gazzâlî hem akli deliller hem de vahyî deliller getirerek zihnin bedenden bağımsız farklı bir yapıya (gayri maddi bir yapıya) sahip olduğunu iddia eder.²⁴ Eğer zihin bedenden bağımsız bir varlığa sahipse ve aralarındaki etkileşim Tanrı tarafından sağlanıyorsa burada zihnin mahiyetine dair bilimsel açıklamalar otomatik olarak dışlanır. Örneğin adet teorisi altında fiziksel olaylar incelendiğinde Tanrı'nın âdetinin ne şekilde işlediğine dair saptamalar yapabiliyoruz. Ancak zihni gayri maddi töz olarak kabul ettiğimizde bu pek mümkün görünmez. Burada okasyonalistlerin iddiasının çıkış

²⁴ Detaylı bilgi için bkz: Akar, 2021.

noktası Tanrı'nın sınırlandırılmaması gerektiği iken vardığı yer ise çağdaş zihin felsefesi kapsamında zihnin mahiyetinin ne olduğunun bilinemeyeceği noktasıdır.

5. Kaynakça

- Akar, M. (2021). "Gazzâlî'nin Ruh Anlayışı ve Bilinemezci Yaklaşımı." *MetaZihin: Yapay Zekâ ve Zihin Felsefesi Dergisi*, 4(2). 111-126.
Alındığı URL: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/metazihin/issue/67455/1039166>
- Akgüç, A. (2008). "İnsan İradesi ve Sorumluluğunun Kategorik ve Zihinsel Varlık Temelleri." *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(26): 252-270.
Alındığı URL: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esosder/issue/6140/82393>
- Altaş, E. (2021). "Hudûs Teorisi." Ö. Türker (Haz.), *Metafizik 2. Cilt* içinde (s. 589-610). İstanbul: Ketebe.
- Arıcı, M. (2019). "Zihin Felsefesi: Ben Nerede, Zihin Bedensiz Var Olabilir mi?" M. Arıcı (Der.), *Felsefeye Giriş: Temel Problemlere Sistemik Yaklaşım* içinde (s. 107-152). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Borsbuğa, M. ve Borsbuğa, C. (2021). "Hayati Ahmed Efendi'nin Risâletü'l-İrâdeti'l Cüz'iyeye Adlı Risalesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi." *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(16): 647-661. Alındığı URL: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kafkasilahiyat/issue/64071/936513>
- Cevizci, A. (1999). *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (3. Baskı). İstanbul: Paradigma.
- Dalkıran, S. (1998). "Akkirmânî'nin İrâde-i Cüziyye ile İlgili Risâlesi ve Değerlendirilmesi." *EKEV Akademi Dergisi*, 1(2): 173-179.
- Demir, O. (2015). *Kelâmda Nedensellik*. İstanbul: Klasik.
- Descartes. (1971). *Philosophical Writings*. Çev. E. Anscombe and P. T. Geach. New Jersey: Prentice Hall.
- Descartes. (2019). *Meditasyonlar* (3. Baskı). Çev. Ç. Dürüşken. İstanbul: Alfa.
- Durmaz, N. (2021). "Nicholas Malebranche'da Zihnin İşlevi." *MetaZihin: Yapay Zekâ ve Zihin Felsefesi Dergisi*. 4(1): 15-30.
Alındığı URL: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/metazihin/issue/63578/887029>

- Eyim, A. (2019). "Metafizik-Ontoloji: Varlıkla Yokluk Arasında Ne Fark Var?" M. Arıcı (Der.), *Felsefeye Giriş: Temel Problemlere Sistemik Yaklaşım* içinde (s. 107-152). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Gazzâlî. (1995). *Tevhid ve Ledün Risâlesi*. Çev. A. Duran. İstanbul: Furkan.
- Gazzâlî. (2018a). *Mişkâtü'l Envâr* (3.Baskı). Çev. M. Kaya. İstanbul: Klasik.
- Gazzâlî. (2018b). *Filozofların Tutarsızlığı* (8. Baskı). Çev. M. Kaya ve H. Sarıoğlu. İstanbul: Klasik.
- Gazzâlî. (2018c). *İtikatta Orta Yol*. (4. Baskı). Çev. O. Demir. İstanbul: Klasik.
- Gazâlî. (2018d). *Kimyâ-yı Saâdet*. Çev. M. A. Müftüoğlu. İstanbul: Çelik Yayınevi.
- Gazâlî. (2021). *İhyâ'u Ulûm'id-Dîn I*. Çev. S. Gülle. İstanbul: Huzur Yayınevi.
- Griffel, F. (2021). *Gazzâlî'nin Felsefi Kelâmı* (3. Baskı). Çev. İ. H. Üçer ve M. F. Kılıç. İstanbul: Klasik.
- Güdekli, H. N. (2019). "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-İrâdeti'l-Cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi." *İslam Araştırmaları Dergisi*, 41: 85-129.
Alındığı URL: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/isad/issue/42645/513141>
- Horner, C. ve Westacott, E. (2016). *Felsefe Araçlığıyla Düşünme*. Çev. A. Arslan. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Hume, D. (2019). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine*. Çev. S. Evrim. Ankara: Fol.
- İbn Meymûn. (2021). *Delâletul'l Hâirîn- Akli Karışıklar İçin Rehber*. Çev. O. Bayder ve Ö. Akdağ. İstanbul: Albaraka Yayınları.
- Kutlu, H. (2019). "İmkân Mefhûmu ve İslam Filozofları ile Mütakellimler Arasında Delil Olarak Kullanımı." *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Dergisi*, 13(Bahar): 125-144. Alındığı URL: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/fsmia/issue/46340/582408>
- Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi. (2016). "İrâde-i Cüz'iyye Risâlesi." *Mâtürîdî Gelen-Ek-i* içinde (s. 1003-1032). İstanbul: İz.
- Leibniz, G. W. (1989). *Philosophical Essays*. Çev. R. Ariew ve D. Garber. Indiana: Hackett Publishing Company.

- Malebranche, N. (1989). *Hakikatin Araştırılması I*. Çev. M. Katırcıoğlu. İstanbul: MEB.
- Malebranche, N. (1989). *Hakikatin Araştırılması II*. Çev. M. Katırcıoğlu. İstanbul: MEB.
- Malebranche, N. (1989). *Hakikatin Araştırılması III*. Çev. M. Katırcıoğlu. İstanbul: MEB.
- Malebranche, N. (1989). *Hakikatin Araştırılması IV-V*. Çev. M. Katırcıoğlu. İstanbul: MEB.
- Malebranche, N. (1990). *Hakikatin Araştırılması VI*. Çev. M. Katırcıoğlu. İstanbul: MEB.
- Malebranche, N. (1997). *Metafizik ve Din Üzerinde Görüşmeler*. Çev. B. Akarsu. Ankara: MEB.
- Mâtürîdî. (2021). *Kitâbü't- Tevhîd*. Çev. T. Uluç. İstanbul: Ketebe.
- Mehdiyev, N. (2014). *Dini Epistemolojiye Giriş: Tanrı İnancının Rasyonelliği* (2. Baskı). İstanbul: İSAM.
- Muhtaroğlu, N. (2010). "An Occasionalist Defence of Free Will." *Classic Issues in Islamic Philosophy and Theology Today*, 4(Spring): 45-62. https://doi.org/10.1007/978-90-481-3573-8_3.
- Muhtaroğlu, N. (2017). "Malebranche." Bayram Ali Çetinkaya (Der.), *Doğu'dan Batıya Düşüncenin Serüveni III* içinde (s. 115-124). İstanbul: DoğuBatı.
- Muhtaroğlu, N. (2022). "Vesilecelik ve İnsan Özgürlüğü." *Teklif*, 3(Mayıs): 110-120.
- Nadler, S. (1993). "Occasionalism and General Will in Malebranche." *Journal of the History of Philosophy*, 31(1): 31-47.
- Nadler, S. (2006). "Malebranche on Causation." Steven Nadler (Ed.), *The Cambridge Companion to Malebranche* içinde (s. 112-138). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ovacık, Z. (2010). *İbni Sina ve Gazzâlî'de Vahiy Anlayışı*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sa'düddîn et- Taftâzânî. (2018). *Şerhu'l Akâid* (5. Baskı). Çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: M. Ü. İ. F. A. V.
- St. Anselm. (2017). "Tanrı'nın Yokluğunu Tasavvur Etmenin İmkasızlığı." Recep Alpyağıl (Der.), *Din Felsefesine Dair Okumalar 1* (4. Baskı) içinde (s. 463-465). İstanbul: İz Yayıncılık.

- Stencil, E. (2011). "Malebranche and the General Will of God." *British Journal for the History of Philosophy*, 19(6): 1107-1129.
- Şahiner, M. (2006). *Malebranche'da Aranedencilik*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şehbenderzâde, F. A. H. (2018). *Allah'ı İnkâr Mümkin müdür?* Konya: Çizgi.
- Öztanrıkulu, N. Ö. (2014). "Malebranche'ın David Hume Üzerindeki Etkisi: Zorunlu Bağlantı Tasarımı Üzerine Bir Araştırma." *Felsefi Düşün*, 2(Nisan): 5-24.
- Timuçin, A. (2010). *Leibniz'in Felsefesi Metafizik Üzerine Konuşma*. İstanbul: Mavibulut.
- Ünverdi, V. (2015). "Eş'arî ve Ebu'l Muîn En-Neseff'de Kesb Teorisi." *Diyânet İlmî Derneği*, 51(1): 71-100.
Alındığı URL: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did/issue/34671/383252>
- Westphal, J. (2020). *Zihin-Beden Problemi*. Saliha Tuncer Erdem (Çev.), İstanbul: Pan
- Yavuz, Y. Ş. (2000). "Kesb." *T. D. V. İslâm Ansiklopedisi*, (Cilt: XXXXV) içinde (s. 304-306). İstanbul: T.D.V. Yayıncılık.
- Yazıcı, S. (2011). *Felsefeye Giriş* (4. Baskı). Ankara: Öncü Kitap.