

“HER DEĞİŞMENİN BİR NEDENİ VARDIR” SENTETİK A PRİORİ ÖNERMESİ DOĞRULTUSUNDA KANT, HUME VE GAZALİ’DE NEDENSELLİK İLKESİ

Mehmet Demirtaş*

Özet

Nedensellik konusu, felsefe tarihinde çok önemli tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu makalede üç büyük filozof ve düşünür olan Hume, Kant ve Gazali’nin nedensellik hakkındaki düşünceleri mukayeseli olarak incelenmeye çalışılacaktır. Bu meseleyi ilk kez sistematik ve eleştirel bir biçimde ele alan ünlü İngiliz empirist filozof David Hume olmuştur. Neden ve sonuç arasındaki ilişkiyi sorgulayan bu üç düşünürü göre nedensellikle ilgili bilgilerimiz çoğunlukla nesnelerin sürekli birlikteliğinin zihnimize oluşturduğu alışkanlık sonucu oluşan inançla alakalıdır. Özellikle Hume, bu konuya getirmiş olduğu açıklamalarıyla şüpheli bir filozof olarak nitelendirilmiştir. Felsefenin en önemli sorunlarından biri olan nedensellik konusunun niçin çok farklı bir şekilde anlaşıldığının sebeplerini bu üç düşünürü göre ortaya koymak, çalışmanın amacını oluşturacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kant, Hume, Gazali, Nedensellik, Değişme, Alışkanlık, Bilgi, Mucize.

“There Is A Reason For Every Changing” in The Context of Synthetic A Priori Proposition, The Principle of Causality in Kant And Hume, Ghazali

Abstract

The problem of causality has given rise to the discussions of philosophically utmost importance in the history of philosophy. This article examines three great philosopher, Gazali, Hume and Kant, as compared with each other. David Hume for the first time examined systematically and critically the problem of causality. Our knowledge of causality according to the these

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (mehmet.demirtas@gop.edu.tr).

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014, Cilt: XVIII, Sayı: 2

three thinkers who question the relationship between cause-and-effect, the results of habits formed mostly as a result of the continuous cooperation of the objects is related beliefs formed in our minds. Especially Hume, with explanations that have brought this issue was described as a skeptical philosopher. The article aims at clarifying why the most fundamental problem of philosophy, the issue of causality, was differently treated and interpreted by such thinkers as Gazali, Hume and Kant.

Key Words: Kant, Hume, Gazali, Causality, Changing, Habit, Knowledge, Miracle.

Giriş

Her değişimin bir nedeninin olması düşüncesi, bir felsefe problemi olarak Antik Yunan felsefesinin ilk dönemlerinde, özellikle “tabiat filozofları” diye adlandırdığımız düşünürlerin faaliyetleri neticesinde tartışmaya konu olmuştur. Mesela Heraklitus, her şeyin sürekli bir değişme ve oluşma süreci içinde olduğu görüşünde idi.¹ Ancak biz burada tabiatla bir değişimin olup olmadığı konusunda daha çok, nedensellik ilkesinin doğada gerçekten var olup olmadığını ele alacağız. Bu nedenle konuya daha çok Kant, Hume ve Gazali ekseninde bakmaya çalışacağız.

Sözlüklerde nedensellik (*causality*), sebebin sonuç ile olan zorunlu ilişkisi, mekanik ve akli bir dinamizm ile çalışan zorunlu olaylar zinciri,² nedenle etki arasındaki bağlantı,³ neden-sonuç arasında ilkesel ya da tabii bir olgu olarak görülen ilişki,⁴ her olayın bir nedeni olduğunu dile getiren ve nedenle etkisi arasındaki bağlantının zorunluluğunu saptayan yasa,⁵ neden olmadan hiçbir şeyin meydana gelemeyeceğini öne süren ilke,⁶ neden olarak tanımlanan olay, fenomen, süreç ya da olgudan sonucunun zorunlulukla çıkması⁷ olarak tanımlanmaktadır. Nedensellik ilkesi ise nedenle etki arasındaki bağlantının zorunluluğunu dile getiren ilke

¹ Mehmet Aydın, *Âleminden Allah’a*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000, s. 35.

² S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara, 1996, s.299.

³ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, 6. Baskı, İstanbul, 1994, (FTS), s. 132; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 271.

⁴ *Webster’s New International Dictionary of The English Language*, G. Bell&Sons, Ltd., London, 1945, Second Edition, s. 427.

⁵ Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 273.

⁶ *The Collins Concise Dictionary of The English Language*, Ed. Patrick Hanks, William Collins Sons&Co. Ltd., London, 1988, s. 176.

⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 741.

olarak, “Her etkinin zorunlu olarak bir nedeni vardır.” önermesinde karşılığını bulur.⁸

Sözlüklerde bu tür anlamlara gelen “nedensellik”, acaba felsefî sistemler içerisinde çok farklı anlamlara mı işaret etmektedir? türünden bir soru haklı olarak sorulabilir. O nedenle felsefî sistemler açısından “nedenselliğin” ne şekilde anlaşıldığına değinmekte yarar vardır. Öyle ki nedenselliği, “empirik nedensellik” ve “metafiziksel nedensellik” olarak iki başlık altında toplamak da mümkündür.

Empirik nedensellik, hiçbir şeyin nedensiz olmadığını her olayın, sürecin ve oluşumun bir nedeni bulunduğunu, her şeyin kendisini üreten koşullar tarafından belirlendiği iddiasını öne sürerek bir anlamda neden olmadan sonucun ortaya çıkamayacağını öne sürer.

Metafiziksel nedensellikte ise “Tanrı dünyanın nedenidir” ya da “iradî eylemlerin nedenidir” örneklerinde olduğu gibi neden, bir olay ya da fenomen olarak değil; aksine aktif bir töz ya da güç olarak anlaşılır. Bu anlayışa göre belli ölçüler içinde bir özgürlükten söz edilebilir. Empirik nedensellik ise hiçbir özgürlüğe izin vermemektedir.⁹

Nedenselliği felsefî olarak kısaca tanımladıktan sonra öncelikli olarak Hume’un nedenselliğe bakışını, daha sonra Kant ve Gazali’nin bu konudaki düşüncelerini mukayeseli olarak ele almaya çalışacağız.

a) Hume’un Nedensellik Anlayışı

Nedensellik konusunu felsefe tarihinde ilk kez sistematik ve eleştirel bir biçimde ele alan ünlü İngiliz empirist filozof David Hume’dur. O, nedensellik ile ilgili görüşlerini daha çok “İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma” (*Enquiry Concerning Human Understanding*) ve “İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme” (*A Treatise of Human Nature*) adlı eserlerinde dile getirmiştir. Özellikle (*A Treatise of Human Nature*) adlı eserinde Hume’un ana ilgisi, felsefî araştırmalara rasyonel bir yaklaşım tarzıyla yaklaşarak özellikle fizik biliminin metodunu insan doğasına uygulayıp böylece bir insan bilimini inşa etmektir.¹⁰ Bu bağlamda Hume’un nedensellik anlayışını onun bilgi teorisinden ayrı bir şekilde değerlendirmek doğru olmaz.

Hume, bilgi görüşünün bir kısmını Locke’tan devralmıştır. Ona getirdiği en büyük yenilik ise “ideler ve izlenimler” arasında yaptığı ay-

⁸ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 132.

⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 742.

¹⁰ C. R. Morris, *Locke, Berkeley, Hume*, Oxford, University Press, London, 1931, First Edition, s. 111.

rımdır. Öyle ki o, düşünmemizin tüm kaynağının ya “iç-duyum” ya da “dış-duyumdan” meydana geldiğine inanır. Bununla birlikte Hume için tüm fikirlerimiz izlenimlerimizin kopyalarıdır. O’nun izlenimlerden kasettiği şey; iştirken, görürken, severken, arzularken, nefret ederken duyduğumuz canlı izlenimler yani duyumlar ve duygulanımlardır.¹¹ Bu anlamda Hume’a göre fikirler, izlenimlerimizin kopyaları olduğuna göre kökü izlenimde olmayan hiçbir fikir yok demektir. Hatta Hume, bizdeki “Tanrı fikrinin” bile zihnimizin bu ideyi “bilgelik” ve “iyilik” gibi insanî niteliklerin sınırlarının dışına taşırarak oluşturduğumuzu iddia eder.¹²

Şüphesiz ki Hume’un nedensellik sorununu işleyişi, onun yukarıda değindiğimiz bilgi sisteminden ayrı değildir. Mesela Hume, “töz” fikrine karşıdır ve o, “töz” ün olmadığına inanır. Çünkü “töz” idesine karşılık olan bir izlenim bizde mevcut değildir. İşte bunun gibi izlenimi olmadığı için “töz” idesinin yansıması da yoktur. Aynı şekilde filozofumuza göre neden-sonuç bağlantısı idesinin kaynağı sayılabilecek bir izlenim de gösterilemez. Mesela biz, *a* olayını *b* olayının nedeni gibi görmeye kalkarsak, ne *a*’nın algısında ne de *b*’nin algısında bir nedensellik bağlantısı bulamayız.¹³ Hume’a göre biz, bilakis burada *a*’nın *b* tarafından izlendiğini görürüz. Tıpkı gündüz ve gecenin değişmez bir şekilde birbirlerini izledikleri gibi; ama hiçbirinin diğerinin nedeni değildir.¹⁴ Görülüyor ki, burada nedeni de sonucu da ne görebilir ne de duyabiliriz. Düşünürümüze göre sonuç, nedenden tamamen farklıdır ve onun içinde aranmamalıdır. Aynı zamanda her sonuç nedeninden ayrı bir olaydır. Bu yüzden sonuç nedenin içerisinde keşfedilemez. Hume, bu düşüncesiyle alakalı olarak şu örneği verir: “*Diğerine doğru düz bir çizgi üzerinde ilerlemekte olan bir bilardo topu gördüğümde ve hatta ikinci toptaki hareketin ikisi arasındaki bir temas veya itme sonucu oluştuğu bana kazara sezdirildiğinde, bu nedeni yüzlerce farklı olayın izleyebileceğini tasarlayamaz mıyım? Birinci top düz bir çizgi*

¹¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford at the Clarendon Press, London, 1951, ss. 1-3.

¹² David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, Çev. Serkan Ögdüm, İlke Kitabevi, Ankara, 1998, (İZÜBA), ss. 22-23; Krş. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994s. 346.

¹³ Gökberk, s. 348.

¹⁴ Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, Search Press, London, 1976, s. 281; Bkz. Bryan Magee, *Büyük Filozoflar*, Çev. A. Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul, 2000, s. 149.

üzerinde tekrar geri dönemez mi, ya da ikincinin üzerinden herhangi bir doğrultuda sıçrayamaz mı? Tüm bu varsayımlar tutarlı ve akla yatkındır.”¹⁵

İşte bu örnekte de görüldüğü üzere Hume, her sonucun nedeninden ayrı olduğunu, neden dediğimiz şeyle sonuç dediğimiz şey arasında hiçbir zaman *a priori* olarak bilinebilen zorunlu bir ilişkinin olmadığını, neden ve sonucun tamamıyla birbirinden farklı olduğunu ve hiçbir zaman bir arada bulunamayacağını iddia eder. Diğer taraftan o, gerek neden gerekse sonuç olmak sıfatıyla deneyin yardımı olmadan olayları belirleyebilecek hiçbir durumun söz konusu olamayacağını iddia etmektedir.¹⁶

Bu bağlamda tecrübelerimizin Hume'un neden-sonuç bağlantısındaki düşüncesine ne şekilde yansıdığına bir göz atalım.

Hume, varoluşa ilişkin olarak ortaya konan tüm delillerin neden-sonuç bağlantısı ile ele alındığını ve bu ilişkinin de *a priori* bir akıl yürütme tarzı ile bilinmeye çalışıldığını, hâlbuki neden-sonuç arasındaki ilişkinin geleceğin geçmişe benzer olacağı düşüncesinden kaynaklandığını ifade ederek bunun ancak tecrübe sayesinde bilinebileceğini iddia eder.¹⁷ Bertrand Russell'ın da dediği gibi Hume, neden ve sonuç olarak adlandırılan bir durumun derin derin düşünmekle değil, deneyimle bilinebileceğini iddia etmiş¹⁸ ve nedenselliğin de tıpkı “töz” gibi hiçbir zaman algılanmadığını; ancak düşünülebileceğini ifade ederek onun bir sonuç olarak çıkarılamayacağını, tanımlanamayacağını ve bilinemeyeceğine kanaat getirmiştir.¹⁹ Hume'a göre şayet olgusal âleme dair düşüncelerimizde tayin edici unsur ve kaynak akıl olsaydı, hiçbir deneyimini edinmediğimiz haller, deneyimlerini edindiklerimize benzer olmalıdır, yargısını çıkarırdık. Aynı zamanda doğanın gidişatı her zaman aynı kalmayı sürdürürdü. Ne var ki, hâlihazırda deneyimlerini edindiğimiz durumların deneyimlerini edinmediğimize benzemeleri gerektiğini göstere-

¹⁵ Hume, *İZÜBA*, s. 34.

¹⁶ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1993, s. 293.

¹⁷ Hume, *İZÜBA*, s. 38.

¹⁸ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, Çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, 2. Cilt, Beşinci Basım, İstanbul, 1996, s. 442; Bkz. Nur Yeliz Gülcan, *Hume's Moral Theory as Expressed in His A Treatise of Human Nature and Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning The Principles of Morals* www.belgeler.com.tr. E.Tarihi, (20. 01. 2013)

¹⁹ Gökberk, *Felsefe Tarihi* s. 348.

cek hiçbir ispatlayıcı akıl yürütme yoktur.²⁰ Hume'un geleceğin geçmiş gibi olacağı inancıyla ilgili vermiş olduğu şu örnek konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır:

*"Tabiat bize bütün sırlarını objelerin gizli niteliklerini vermez. Örneğin, biz ekmeğin ağırlığını, rengini, ebadını bilebiliriz; fakat insana gıda olma niteliklerini bilemeyiz. Nitekim biz, objelerin hissedilebilir niteliklerinden hareketle bunların gizli güçlerine benzer yahut aynı olacağını varsayabiliriz ve bunların etkilerinin de daha önce gözlemlediklerimize benzer olacaklarını umarız ve bize daha önce yediğimiz ekmeğe benzeyen bir nesne gösterebilirler hemen aynı etki ve özellikleri önceki tecrübelerimizden hareketle varsayabiliriz. Hissedilir niteliklerle gizli kuvvetler arasında bir bağ olmadığı ve zihnin böyle bir bağ kabul etmesinin objelerin tabiatında bulunan ve bilinen bir şey olmadığı teslim edilir. Geçmiş deneylerin ise, ancak o zaman cari olan obje için geçerli olduğu kabul edilmelidir. Geçmişte ve özel bir obje üzerinde varılmış bir etkinin, gelecekte de sair benzer objeler üzerinde geçerli varsayılması niçin makul olsun? Daha önce yediğimiz ekmek beni beslemişti, yani bu gibi hissedilir nitelikleri haiz olan bir cisim o zaman bu çeşit gizli kuvvetlere sahipti; fakat başka bir ekmeğin başka bir zamanda beni yine beslemesi, yine benzer hissedilir niteliklerin benzer etkiler doğurması niçin gereksin? Böyle bir sonuç çıkarımı zorunlu değildir. Buradaki zihinsel çıkarsama izaha muhtaçtır. Sonuç, hiçbir surette zorunlu görünmemektedir."*²¹

Hume, neden ile sonuç arasındaki ilişkinin bize zorunlu gibi görünmesinin sebebini *"alışkanlıklarımıza"* yani daha önceden hep öyle görmemize indirger. Onun, nedenselliği akıl yürütmeden kaynaklanmadığını ifade etmesi, alışkanlığı insan hayatının büyük bir rehberi olarak gördüğünün bir göstergesidir.²² Bununla birlikte o, nesnelerin birbiriyle ortaya konan hiçbir bağlantısının olmadığını ve sadece düş gücüyle ve alışkanlıkla bir olayın ortaya çıkmasının sonucu olarak öbürünün de ortaya çıkmasını normal görür.²³ Nitekim Hume'a göre biz, sadece hâdiselerin peş peşe geldiğini görürüz ve aynı hadiselerin aynı şekilde birbirini takip etmesini tecrübe edince tabiatıyla bizde yine aynı olayın aynı

²⁰ Emin Çelebi, *David Hume'da Nedensellik Bağlamında Ahlak ve Hürriyet Problemi*, www.belgeler.com. Erişim Tarihi, (20. 01. 2013)

²¹ Hume, *İZÜBA*, s. 33.

²² Hume, *İZÜBA*, s. 49.

²³ Russell, *Batı Felsefesi Tarihi* s.444.

şekilde olacağı ile ilgili bir “alışkanlık” oluşmaktadır.²⁴ Mesela, bir ateş gördüğümüzde alışageldiğimiz kanaatimiz, onun hemen yakma olayını meydana getireceğidir. Hume’a göre, bu durumun açıklanması ancak psikolojiktir. Bu noktada Hume’un nedensellik ile ilgili en önemli analizi, “alışkanlık ve adet üzerine olan şeylerin” insanların hayatlarında neden ve sonuç arasındaki ilişkiyi zorunlu görmelerinin sebebi olduğu düşüncesini ortaya çıkarmasıdır.

Öte yandan düşünürümüz Hume, doğa yasalarını çağrışımsal alışkanlıklarımıza bağlar ve birbirini izleyen olgularda da bir “tekrar” olacağı düşüncesine hâkimdir. Bununla birlikte alışkanlıkla da biz, bu olguların bir kurala uygun olarak oluştuklarını düşünme eğilimine girerek bu düşünsel eğilimimizi olduğu gibi doğaya yansıtırız. Bundan dolayı Hume açısından nedensellik ilkesinin kaynağı, tamamen kendi düşünsel yaşantılarımızdan ibarettir.²⁵ Şu halde *neden* fikri yalnız başına bir izlenimden, tek bir şeyin algısından doğmuş değil; bilakis bizim birçok izlenimlerin ve objelerin birbirlerini belli bir sırada takip ettiklerini görme alışkanlığımızdan çıkmıştır.²⁶

Görülüyor ki, olayların peş peşe gelmesini ve bunlar arasındaki ilişkinin sanki *zorunlu bağlantı* fikrinden kaynaklandığını ileri sürmemiz, tamamen alışkanlıklarımızdan kaynaklanmaktadır. Hâlbuki tasarımların bilincimizde art arda gelmelerine bakarak ve bundan yola çıkarak, olayların kendi aralarındaki zorunlu bağılıklarını çıkaramayız, sadece inanabiliriz.²⁷ Çünkü doğa yasalarını çağrışımsal alışkanlıklarımıza bağlayabiliriz. Birbirini izleyen olgularda bir “tekrar” yakalar, alışkanlıkla bu olguların bir kurala uygun olarak oluştuklarını düşünme eğilimine kapılır ve bu psikik eğilimimizi olduğu gibi doğaya yansıtırız. İşte Hume’un ‘nedensellik’ ilkesinin kaynağını tamamen kendi düşüncelerimizle ilgili yaşantılarımızdır, dediği şey budur. Böylece ‘nedensellik’ ilkesi doğayı kendi düşüncemize uygun olarak yorumlama sırasında başvurduğumuz ve zaten kendisi de düşünce kaynaklı olan bir ilkedir. Bir arada oluşuna

²⁴ Fehmi Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s. 139; Krş. Copleston, s. 282. Harry Austryn Wolfson, *Religious Philosophy a Group of Essays*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1961, s. 209; Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, Ebabil Yayınevi, Ankara, 2006, C. 4, s. 229.

²⁵ Doğan Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İnkılâp Kitabevi, 3. Basım, İstanbul, 2000, s. 174.

²⁶ Weber, *Felsefe Tarihi* s. 296.

²⁷ Gökberk, *Felsefe Tarihi* s. 349. Bkz. Gülcan, s. 92.

bakarak bunlar arasında bir *zorunlu bağlantı* olduğunu ileri sürmemiz de yine aynı düşünsel alışkanlıklarımızdan kaynaklanmaktadır. Kısacası nedensellik ve ona bağlı olarak *zorunlu bağlantı* düşüncesi kaynağını doğada değil; bizim alışkanlıklarımızda bulur.²⁸ Mesela, soğuğu donmanın izlediğini birçok kez görmüşüzdür; başka bir zaman soğuğu yine görünce, anlığımız bu eski görüntüsünü yeniden çağırmlaştırır ve biz de bu ikisi arasındaki ilişkinin daima olacakmış gibi zorunlu ve evrensel olduğuna inanırız.²⁹ Hume'a göre bir olgu diğerini izler; fakat asla aralarında bir "bağ" gözlemleyemeyiz. Onlar bitişik görünürler; ama kesinlikle birbirlerine bağlı değildirler. Böylece bir objeye *neden*, diğerine de *sonuç* adını veririz. Aynı şekilde biz, bu ikisi arasında şaşmaz bir şekilde diğerini ortaya çıkaran kesinlik ve sağlam zorunluluk içerisinde çalışan bir güç olduğu fikrini varsayarız.³⁰

Gerçekten de hiç kimse, bir olayla ilgili olarak bu olaydan önce, olayın kendisini zorunlulukla izlediği bir şeyin olmuş olması gerektiğini yani olayın bir nedeni olması gerektiğini söyleyemez.³¹ Filozofumuz Hume için iki olay arasındaki zorunlu bağlantı denilen şeyi, yani önceki olayın sonraki olayın zorunlu bir nedeni olduğunu algılamamız mümkün değildir. Dolayısıyla bu iki olay arasında zorunlu bir ilişki vardır ve önceki sonrakinin zorunlu bir nedenidir şeklinde bir değerlendirme yapmak Hume'a göre yanlıştır. Bu iki olayla ilgili olarak bizim algıladığımız tek şey, onların sürekli bir arada oluşudur.³²

İşte bundan dolayı neden ile sonuç diye adlandırılan iki olayı birbirlerine bağlayan zorunlu bağlantı idesini doğuran izlenimi her yerde, gerek dış gerekse iç dünyada arayan Hume, onu bir türlü bulamaz. Diğer bir deyişle filozofumuz Hume, bize idenin kökenini ciddi olarak araştırdığımız zaman, nedensellik ilişkisinin, bizim ne fiilen gözlemlediğimiz, ne de bir zaman gelip de gözlemleyebileceğimiz bir şey olduğunu söylemektedir.³³ Yani düşünürümüz, sebep-sonuç ilişkisinin hiçbir şekilde a priori (doğuştan) olmadığı tezini savunarak bir anlamda rasyonalistlerin

²⁸ Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, 174.

²⁹ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Düşünürler Bölümü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985, C. 1, s. 253.

³⁰ Hume, *İZÜBA*, ss. 80-81.

³¹ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1994, s. 59.

³² Tuncay İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı*, İz yay., İstanbul, 2007, s. 93.

³³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2012, s. 625.

nedensellik ilkesinin doğuştan olduğu görüşünü de eleştirmiş bulunmaktadır.³⁴ Zira Hume'a göre, nesneleri ayrı ayrı ve bireysel olarak düşündüğümüz zaman varoluşu bir başka nesnenin varoluşunu gerektiren hiçbir nesne bulamayız. Mesela, oksijeni ne kadar çok gözlemlersek gözlemleyelim, bu gözlemlerden kalkarak onun, hidrojenle karıştırıldığında bize suyu vereceği sonucunu hiçbir zaman çıkartamayız. Oksijenle hidrojenin karışımının bize suyu verdiğini; ancak ikisini birlikte gördükten ve onları birbirine karıştırdıktan sonra bilebiliriz. Şu halde biz, bir nesnenin varoluşunu bir başka nesnenin varoluşundan yalnızca deneyim yoluyla çıkarılabılırız. Bundan dolayı deneyim söz konusu olduğunda, bizde yalnızca süreklilik, zaman bakımından öncelik ve aynı zamanda ortaya çıkma ile ilgili izlenimler vardır ve biz, zorunlu bağlantılarla ilgili bir izlenime hiçbir zaman sahip olamayız.³⁵ Filozofumuz Hume, burada nedenselliğin gözlemlediğimiz nesnelerdeki bir nitelik olmadığını onun *a'* ve *b'* nin kapsamı içine giren örneklerin tekrarlanması sonucunda zihinde ortaya çıkan bir alışkanlık olduğu düşüncesindedir. Bu da göstermektedir ki, filozofumuz bu düşüncesiyle aslında objeler arası ilişki sonucu elde edildiği söylenen zorunlu bağlantı düşüncesini çürütme çabası içine girmiştir.³⁶

Özetle ifade etmek gerekirse Hume'a göre nedensellik ve zorunlu bağlantı fikri, bizim alışkanlıklarımızdan kaynaklanır. Yukarıda da değindiğimiz gibi herhangi bir olayda birini neden, diğerini de onun sonucuymuş gibi varsaymamız, bizim daha önceden bu ikisi arasında kesinlikle "ayrılmaz bir bağ vardır" düşüncemizden kaynaklanmaktadır. Mesela, ateşin yakıcılık özelliği "her ne zaman ateş var ise yakar" önermesi zorunluluk içermez. Nitekim geçmişten edindiğimiz tecrübemiz, ateşin yakacağına dair bizim düşüncelerimizi şekillendirmiştir. Bununla birlikte neden-sonuç ilişkisi aslında bizim şuurumuzda meydana gelen tasavvurlarımız arasındaki bir ilişkidir. Bu ilişki bir çağrışım ve bir sübjektif ilişki³⁷ olmakla beraber zorunlu bağlantı bir fikir olarak yalnızca *bilen* öznenin zihninde vardır. Kısacası Hume, insanların neden ve etki arasındaki ilişkinin zorunluluğu düşüncesine sahip olmalarını inkâr etmez; ancak o,

³⁴ Ömer Özden-Osman Elmalı, *Yeniçağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2012, s. 271.

³⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 743.

³⁶ Ali Taşkın, *Hume Araştırmaları*, Birey Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 97.

³⁷ Hüsamettin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-er Yayınları, Konya, 1999, s. 77.

neden ve etki arasındaki ilişkinin zorunlu olduğu düşüncesinde ısrarcı olmayı doğru bulmaz.³⁸ Ona göre, insanların böyle düşünmelerinin en önemli sebebi bir olayın arkasından mesela, parmağın kesilmesiyle kanın akmasının ardışık bir şekilde birbirini takip etmesini onun sebebiymiş gibi algılanmasından kaynaklanmaktadır. Hume'a göre, bu durum bizim daha önceki alışkanlıklarımızdan, olayları hep öyle görmemizden kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı neden ve sonuç arasındaki ilişki zorunlu bir ilişki değildir.

Ancak burada şunu da belirtmekte fayda vardır. Hume, iki olay arasında bir nedenin varlığını diğer bir deyişe onların var olmaları için bir nedene gereksinim duydukları düşüncesini Hume inkar etmez. O'nun burada karşı çıktığı şey, neden-sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olduğu düşüncesinin empirik yöntemlerle bilinemeyeceğini iddia etmesidir. Yani Hume için iki olay arasındaki nedensellik ilişkisi bir doğal inanç olmaktadır.³⁹

Hume'un nedenselliğe bakışını bu şekilde değerlendirdikten sonra, Hume'un kendisini dogmatik uykusundan uyandırdığını söyleyen Kant'ın bu konudaki düşüncelerini ve bu konuyla ilgili Hume'a yapmış olduğu eleştirilere değinebiliriz.

b) Kant'ın Nedensellik Anlayışı

Kant'ın "nedensellik" ilkesiyle olan ilgisi, kendi deyimiyle onu dogmatik uykusundan uyandıran Hume tarafından olmuştur. Burada şu sorular sorulabilir: Acaba Hume ne yapmıştır da Kant'ı dogmatik uykusundan uyandırmıştır, Kant, niçin Hume'u tanıyana kadar dogmatik uykuda kalmıştır ya da Kant, hangi konularda dogmatik uykudadır? türünden soruları sormak mümkündür.

Kant, yukarıdaki bu sorulara cevap bulmak için "*Gelecekte Bilim olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizik Prolegomena*" adlı eserini kaleme almıştır. Bu eserinin en önemli sorusu "Acaba metafizik gibi bir şey hiç olanaklı mıdır, ya da eğer metafizik bir bilimse nasıl oluyor da diğer bilimler gibi genel ve sürekli bir tasvip kazanmıyor, yok değilse, nasıl oluyor da bilim kisvesi altında durmadan böbürlenerek insanın anlama yeti-

³⁸ The Encyclopedia of Philosophy, "Causation", Ed. Paul Edwards, The Macmillian Company & The Free Press, New York, 1967, C. 2, s. 59.

³⁹ İmamoglu, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı*, s. 97.

sini hiç sönmeyen ama hiç de gerçekleşmeyen umutlarla oyalıyor?”⁴⁰ Sorularından hareketle bu iddialı bilimin yapısı konusunda kesin bir karara varmak düşüncesi, eserinin ana eksenini oluşturur.

Kant’a göre bir bilimin olanaklı olup olmadığını sormak, onun gerçekliğinden şüphe etmeyi şart koşar. Bu anlamda o, insan aklının ilgilerinin metafizikle çok iç içe olmasından ötürü, metafiziğe olan rağbetlerin hiç azalmayacağı kanaatindedir. Ona göre Locke ve Leibniz’in “Denemeler” inden bu yana daha doğrusu metafiziğin doğuşundan itibaren bu bilimin kaderini belirlemesi bakımından hiçbir olay Hume’un ona karşı yaptığı saldırıdan daha etkili olmamıştır. Kant’a göre Hume, metafiziğe bir şey katmamıştır; fakat ona öyle bir eleştiri getirmiştir ki eğer Hume, bu hareket noktasından doğru yöne gitseydi bir anlamda Kant’ın yapacağını önceden yapmış olabilirdi. Hume, metafiziğin bir tek, ama çok önemli olan kavramından yani “neden ve etkinin” bağlantılılığı kavramından yola çıkarak akli kendisine hesap vermeye ve şu soruyu yanıtlamaya çağırmıştır: “Akıl hangi hakla bir şeyin öyle bir yapıda olabileceğini düşünebiliyor, bu şey konduğu takdirde bununla başka bir şey de zorunlu olarak konsun? Çünkü neden kavramı bunu söylüyor.”⁴¹ Yani, Kant’ın bakış açısına göre Hume, akla ait olduğu söylenen “neden” kavramının deneysel meşruiyetini ortaya koymaya çalışmıştır. Bundan dolayı Hume, aklın *a priori* olarak ve kavramlardan hareketle böyle bir bağlantılılığı düşünebilmesinin tamamen olanaksız olduğunu karşı çıkılamayacak şekilde kanıtlamıştır. Çünkü bu bağlantılılık zorunluluk içerir; ama akıl böyle bir bağlantılılık kavramının *a priori* olarak nasıl getirileceğini bilemez. Bu açıklamalardan sonra Kant’ın Hume’a yaptığı eleştirilere değineceğiz ancak konunun bir bütünlük arz etmesi için Kant’ın bilgi teorisine de kısaca değinmekte fayda vardır.

Bilindiği üzere Kant, yargıları iki kısma ayırmıştır:

1. Analitik Yargılar

2. Sentetik Yargılar. Bunlar da *a priori* ve *a posteriori* yargılardır.

Şimdi bu kavramların ne olduğunu kısaca açıklayalım.

1) Analitik yargılar: Yalnız kavramları ‘açıklayan’, kavramın tanımında esasen saklı olanı ‘aydınlatan’ yargılardır. Mesela, “cisimler yer kaplar-

⁴⁰ Immanuel Kant, *Prolegomena*, Çev. İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Türkiye, Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1995, s. 3.

⁴¹ Kant, *Prolegomena*, s. 5.

lar” yargısından yeni bir şey öğrenemeyiz, çünkü ‘yer kaplama’ zaten cismin tanımının içinde bulunmaktadır.

2. Sentetik yargılar: Bilgimizi genişletir ve çoğaltırlar, çünkü bunlarda kavramımızın dışına çıkıp onu başka kavramlar ile birleştirir ve onunla başka kavramlar arasında bağlantılar kurarız. Kısacası özne ile yüklem özdeş olmaması, yüklem öznenin manasına ilavede bulunması demektir. Mesela, “cisimler ağırdır” yargısında yeni bir şey öğrenilir; çünkü “ağır olmak” cisim kavramında kapsanan bir şey değildir. Burada ‘cisim’ kavramı ile ‘ağır’ kavramı bir araya getirilerek bir bağ kurulmaktadır. İşte bütün analitik yargılar karakteri gereği hep *a priori* ve ortak ilkesi, “çelişme ilkesi”dir.⁴² Kant’a göre, “altın sarı bir metaldir” önermesi, bunu bilmek için bizim bu cismin sarı ve metal olduğunu içeren altın kavramından başka bir şeye ihtiyacımız yoktur. Bu, bizim kafamızdaki altın kavramını oluşturmakta ve bize onu başka yerlerde aramamıza gerek kalmadan, öğelerine ayırmaktan başka yapacak bir şey kalmamaktadır.

Diğer taraftan filozofumuz Kant, bütün bilginin zaman bakımından deneyle başladığını inkâr etmez ancak bu, bütün bilgilerimizin kaynağının deney olduğunu söylemek değildir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi kaynağı deneye dayanmayan bilgilerimiz bulunur ve bunlara *a priori* deriz. Kuşkusuz, “her değişimin bir nedeni vardır” derken, bu önermedeki “değişim” kavramının içinde “neden” kavramı bulunmamaktadır. Burada değişim kavramının dışına çıkılarak, onunla bir başka kavram “neden” kavramı arasında bir bağlantı kurulmaktadır.⁴³ Söz konusu önerme bu bakımdan sentetik, deney ve duyumlardan gelmediği için de *a priori*’dir.

İşte Kant için bilgideki kesinlik, ancak ve ancak deney ve duyumdan kaynaklanan bilginin dışına çıkılarak, bu gibi *sentetik a priori* önermelerin elde edilmesiyle mümkün olur. Düşünürümüze göre, matematiğin bütün önermeleri sentetik, aynı zamanda *a prioridir*. Salt geometrinin önermeleri de *sentetik a priori* dir. Mesela, iki nokta arasındaki çizginin en

⁴² Gökberk, *Felsefe Tarihi* s. 397; Bkz. Akarsu, *FTS*, İnkılâp Kitabevi, 6. Baskı, İstanbul, 1994, s. 132; Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul, 1994. s. 30; Bedia Akarsu, *Immanuel Kant’ın Ahlak Felsefesi* İnkılâp Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul, 1999. s. 21; Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, s. 225; David West, *Kıta Avrupa’sı Felsefesine Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, 1998, s. 36.

⁴³ Gökberk, *Felsefe Tarihi* s. 398.

kısa olduğu önermesi sentetik *a priori* bir önermedir. Çünkü doğru kavramı bir büyüklüğü değil, yalnızca bir niteliği gösterir ve kendisine en kısa kavramı eklenmiştir. Bununla birlikte Kant, Fizikte de sentetik *a priori* önermelerin olacağı kanaatindedir.⁴⁴ Öyle ki bu yargıların *a priori* olmalarının yanında hepsi zorunlu doğrudur. Zorunluluk ise Kant’a göre, tecrübeden gelmez; anlama yetisinin saf kavramından gelir.⁴⁵ Bu düşünceleriyle Kant, deneyimle gelen bütün izlenimlerden bağımsız bir bilgiyi *a priori* bilgi olarak adlandırmaktadır. Kant’ın bu ayrımı açıkçası bilginin kaynağına yönelik bir açıklamadır. Kant’a göre, *a priori* bilginin en önemli özelliği; zorunlu, geçerli ve evrensel olmasıdır. Aynı zamanda bu özellikler, *a priori* bilginin güvenilir olduğuna da işaret eder.

Kant’ın bakış açısına göre, *nedensellik ilkesinin* bir anlamda bilgi sorunu olarak karşımıza çıktığı aşikârdır. Ona göre, anlama yetisinin bir kategorisi olan nedensellik, anlama yetisinin nesneler dünyasını düzene koymada kullandığı *a priori* bir ilke olarak karşımıza çıkar. Nedensellik, aynı zamanda hiçbir deneyim bilgisinden elde edilmeyecek zorunlu bir niteliği de ifade eder. Düşünürümüz Kant açısından mantık sayesinde bilebildiğimiz neden ve etki arasındaki bağ, bizde *a priori* olarak mevcuttur. Onun *Prolegomena*’da verdiği güneşin taşı ısıtması örneği, bizim bu konuyu daha iyi anlamamıza katkı sağlar. Buna göre, “Bir cisme yeterince uzun bir süre güneş ışınları vurursa ısınır”⁴⁶ dediğimizde nedendeki zorunluluk açıkça bilinemez; ancak bir önerme deney yargısını yani deneyimi temsil ediyorsa onun zorunluluğu açıkça ifade edilmiştir.

Diğer taraftan Kant, neden kavramının nesnelerin ya da şeylerin kendisine ait bir özellik olmadığını, nedenin ya da nedensellik ilişkisinin deneye eklenen *a priori* bir ön koşul olduğunun altını çizerek. Bu bağlamda Kant’ın düşüncesine göre, neden ve etki arasındaki zorunlu olduğu düşünülen bağlantı da *a priori*’dir. Ona göre zorunlu bağlantı, anlama yetisinin nesneler ve olaylar ya da şeyler arasındaki bağlantıları *a priori* düşünmesini sağlayan tek bir kavram değildir.⁴⁷

Kant’ın epistemolojisinde “nedensellik” kavramı, *Ahlak Felsefesinde* olduğu gibi büyük oranda David Hume’a cevap vermeyi temsil eden

⁴⁴ Akarsu, *AF*, s. 22.

⁴⁵ Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, s. 186.

⁴⁶ Kant, *Prolegomena*, s. 100.

⁴⁷ Copleston Frederick, *Kant*, Çev. Aziz yardımcı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 54.

anahtar bir kavramdır.⁴⁸ Kuşkusuz bu kavram, ilk çağdan itibaren felsefe içerisinde bir eleştiri konusu olmaktan kurtulamamıştır. Kant, Hume'un nedensellik kavramına ilişkin olarak öne sürdüğü kuşkular konusunda izlediği yolu şöyle anlatır:

*"Hume, deney nesnelerini (hemen hemen her yerde yapıldığı gibi) kendi başına şeyler olarak kabul ettiğinden, neden kavramının aldatıcı ve bir kuruntu olduğunu söylemekte tamamen haklıydı; çünkü kendi başına şeyler ve bunların belirlenmeleri konusunda, eğer bir A verilmişse, niçin başka bir şeyin, bir B' nin de aynı zamanda zorunlu olarak verilmiş olması gerektiği kavranamaz. Dolayısıyla Hume, kendi başına şeylerin böyle bir a priori bilgisine hak tanıyamazdı. Bu keskin görüşlü insan, bu kavram için deneysel bir kaynak da kabul edemezdi. Çünkü böyle bir kaynak, nedensellik kavramının özünü oluşturan bağlantıdaki zorunlulukla doğrudan doğruya çelişir, bu nedenle bu kavram, gözden uzak tutuldu ve yerine algılar dizisinin gözlenmesindeki alışkanlık geçti."*⁴⁹

Öyle ki Kant, yaptığı araştırmaları sonucunda deneyde karşımıza çıkan nesnelerin hiçbir şekilde Hume'un zannettiği gibi kendi başına şeyler olmayıp, yalnızca fenomenler olduğunu iddia eder.⁵⁰ Nitekim o, Hume'la birlikte sadece kendinde şeylere (duyulur-üstü şeylere) değil, duyu nesneleri konusunda da nedensellik kavramının teorik kullanışta nesnel gerçekliğini inkâr etmediğini, şayet etmiş olsaydı bu kavramın tamamen anlamını yitireceğini savunur.⁵¹ Bundan dolayı Kant, sebep-sonuç ilişkisine Hume gibi bakmaz. Kant için duyular dünyasının nesneleri sırf görünüşler değil de kendi başına şeyler sayıldığı müddetçe, aklın kendisiyle düştüğü bu çatışmadan kurtulması olanaksızdır.⁵² Bununla birlikte o, nedensellik ilkesinin sistematik mükemmelliği içinde tüm fenomenler alanına uygulanacağı düşüncesindedir. Zira filozofumuz, aklın kurallar aracılığıyla fenomenleri bir birliğe getirme yetisine sahip olduğu düşüncesini benimser.⁵³ Kuşkusuz ona göre biz, sebep ve sonuç arasındaki zorunluluğu ne irticalen ne de tecrübeyle bilebiliriz. Bilakis bu bir-

⁴⁸ Helmut Holzhey and Vilem Mudroch, *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, The Scarecrow Press, Inc., Toronto, 2005, s. 71.

⁴⁹ Kant, *PAE*, ss. 59-60.

⁵⁰ Kant, *PAE*, s. 60.

⁵¹ Kant, *PAE*, s. 63.

⁵² Kant, *Prolegomena*, s. 101.

⁵³ Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, II. Basım, İstanbul, 1996, s. 216.

likteliği bize sağlayan anlığımızdır. Eğer bunun aksi düşünülürse olayların birer tesadüf eseri olduğunun varsayılması gerekir ve bu takdirde eşya hakkında bilgi meydana getirmek imkânsızlaşır.⁵⁴

Kant’a göre, bilimin temeli olan birtakım apaçık bilgilere varılması gerekir. Özellikle doğa biliminin ana kavramı olan “nedensellik ilkesi” boş bir tasarım olamaz ve Hume’un dediği gibi bilim, yalnızca bir alışkanlık düşüncesine indirgenemez.⁵⁵ Kant, bu konuyla ilgili düşüncelerini şöyle açıklar: “Akıl, neden-etki kavramıyla kendi kendisini tamamıyla aldatmakta, onu yanlış yere kendi çocuğu saymaktadır; çünkü bu kavram, deney tarafından hamile bırakılarak, bazı tasarımları çağrışım yasası altında toplayan ve buradan çıkan öznel zorunluluğu yani alışkanlığı, kavrayıştan çıkan nesnel zorunluluk yerine süren hayal gücünün gayri meşru çocuğundan başka bir şey değildir. Hume, bundan şu sonuca vardı: Aklın bu türden bağlantılıkları sırf genel olarak olsa bile, düşünebilecek yetisi yoktu. Çünkü o takdirde kavramlar sırf uydurmalar olurdu ve onun sözüm ona a priori olan bilgileri yanlış damgalanmış sıradan deneylerden başka hiçbir şey olmazdı; bu da ‘metafizik hiç yoktur, olamaz da’ anlamına gelirdi.”⁵⁶

Kant, doğa yasalarının gözlemde elde edilemeyeceği ve bunların geçerliliğini mantığın da garanti edemeyeceği konusunda Hume’la hemfikir; fakat yukarıda da değindiğimiz gibi Kant’a göre nedensellik ve zorunlu bağlantı fikrinin kaynağı, öznel alışkanlıklarımız ve düşüncelerimiz olamaz. Demek ki biz, doğa olayları ile ilgili bağlantılar kurmayı Hume’un dediği gibi “alışkanlıklarımızla” değil, anlığımızla yapıyoruz. Nitekim Kant, her olgu ve olayın bir nedeninin olduğunu düşünmenin, bir anlksal fiilin olduğunu inanmaktadır. Mesela biz, herhangi bir olayın daha önceki olaylardan genel bir yasaya göre olduğunu düşünürüz. Bu düşünceden de, nedenselliğin doğada içkin olarak bulunan bir şey olmayıp, bizim doğayı düşünme formlarımız olduğu sonucuna varabiliriz. Tam bu noktada Kant, Hume’a yaklaşıp gibi görünmesine rağmen, yani nedenselliğin öznel bir ilke olduğu konusunda onun gibi düşünmesine rağmen, bu ilkenin kaynağı konusunda ondan ayrılmaktadır; çünkü Kant, nedensellik ilkesinin kaynağını Hume’un dediği gibi insanın kendi düşüncesinde değil, anlığında bulur.

⁵⁴ Mehmet Erişgil, *Kant ve Felsefesi*, İnsan yayınları, İstanbul, 1997, ss. 80-81.

⁵⁵ Akarsu, ÇF, s. 26; Bzk. Baykan *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, s. 181.

⁵⁶ Kant, PAE, s. 6.

Görülüyor ki Kant için nedensellik, aynı zamanda diğer kategorilerle birlikte bilincin birliğini oluşturan bir önkoşul olmanın yanında, olgular dünyasını gözlemlemenin de önkoşulu olmaktadır. Mesela Kant, düşme olayı ile ilgili olarak “Eğer bir yasaya ulaşmışsak niçin gelecekte de bunun gerçekleşeceğini bekleme hakkına sahip olmayalım” diyerek Hume’dan farklı düşünür. Çünkü ona göre, “doğa yasası” denilen şey, nedensellik ilkesinin *a priori* geçerliliğinin tekil olgular dünyası için uygulanmış özel halinden başka bir şey değildir.⁵⁷

Hume için nedensellik, iki olay arasında meydana gelen şeyin sadece birinin diğerini izlemesi ve bizim de gözlem yoluyla bunlar arasında zorunlu bir ilişki varmış gibi sanmamızdan ibarettir. Çünkü algılarımızın bize gösterebildiği şey, ‘a’ yı ‘b’ nin izlediğinden başka bir şey değildir; fakat ‘b’ nin ‘a’ dan dolayı ‘a’ yı izlediğini, yani ikisi arasında zorunlu bir ilişki olduğunu kesinlikle söyleyemeyiz. Daha öncede söylediğimiz gibi bizi zorunlu bağıntı fikrine götüren düşünce, “psşik” alışkanlıklarımızdır ve biz, bilincimizde oluşan bu zorunlu bağıntı fikrinin doğurduğu bir beklenti ile bu zorunluluk fikrini olgular dünyasına taşır ve olgular arasında bir nedensel ilişki olduğu hakkında bir inanca varmış oluruz. Buna karşılık Kant, Hume’un nedenselliği tek taraflı bir yaklaşımla açmaya çalışmasına itiraz eder. Çünkü Kant, nedenselliği ve özellikle gözlem yoluyla bir şeyleri bilmeye çalışmamızı doğal karşılar; ama neden-sonuç arasındaki ilişkinin tamamen alışkanlıklarımıza indirgenmesini kesinlikle kabul etmez.

Kant ve Hume’un nedenselliğe bakışını ele aldıktan sonra şimdi de büyük İslam düşünürü olan Gazali’nin nedenselliğe bakışını ele alalım.

c) Gazali’nin Nedensellik Anlayışı

Gazali, Hume’dan yaklaşık olarak yedi asır önce, “nedensellik” sorununa değinmiş bu konuyla ilgili Hume’un ileri sürmüş olduğu düşüncelerin Gazali’de de ortak olduğunu söyleyebiliriz. Hume’dan bahsederken gördük ki, neden-sonuç ilişkisi kesinlikle zorunlu bir ilişki değildi. Onlar arasındaki ilişkiyi biz, “zorunlu” gibi görüyorduk. Bunun nedeni de tamamen bizim daha önceden tecrübemiz vasıtasıyla elde ettiğimiz “alışkanlıklarımızdan” kaynaklanıyordu. Neden-sonuç ilişkisi ile ilgili olarak Gazali’de Hume’a benzer fikirler ortaya koymuş, fakat Gazali’nin nedenselliği ele alış amacı ile Hume’un nedenselliği ele amacı birbirinden

⁵⁷ Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, s. 176.

farklı olmuştur. Gazali, “*Tehâfüt el-Felâsife*” isimli eserinde bu konuyu İbni-Sîna ve Farabi’yi eleştirmek için ele almıştır. Çünkü bu filozoflar, sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olduğunu düşünüyorlardı. Bununla birlikte daha sonra yine değineceğimiz gibi Gazali, neden-sonuç ilişkisinin zorunlu olmadığı fikrini “mucizeye” kapı açmak için ele almıştır.

Büyük düşünür Gazali, alışkın olduğumuz şeylerin sonucu olarak birinin sebep, diğerinin sonuç olduğuna inanılan iki şeyden birinin, diğerinin yanında bulunmasını bir zaruret olarak görmez. Hatta yan yana bulunan iki şeyden birinin sebep, diğerinin sonuç olamayacağını ifade eder. Bununla birlikte düşünürümüz, sebep ve sonuç denilen iki şeyden birinin, diğerinin yanında bulunmasını ve bunların birbirinden ayrılmayacak şekilde zorunlu olarak bir arada olduğu düşüncesini kabul etmez. Çünkü o, bu iki şeyin bilakis, yüce Allah’ın takdiri neticesinde ve O’nun yaratmasıyla bir arada olacağına inanmaktadır.⁵⁸ Gazali, bu düşüncelerine şunları örnek verir: “Yemek yemeden de karnın doymasını yaratmak, kafa uçurulmadan ölümü yaratmak, kafanın uçurulmuş olması ile birlikte hayatı devam ettirmek ve bunlar gibi yan yana bulunan şeylerin biri olmadan diğerinin olması Allah’ın kudreti dâhilindedir. Filozoflar ise bunun imkânını inkâr etmiş ve muhal olduğunu iddia etmişlerdir.”⁵⁹

Gazali’yi neden-sonuç ilişkisini ele almaya iten sebep, filozofların doğadaki neden-sonuç arasındaki ilişkiyi zorunlu görmelerindendir. Mesela, ateşin tabii olarak yakıcı, pamuğun da tabii olarak yanıcı olduğuna dair iddialarla ilgili olarak Gazali, ateşin ve pamuğun yanma meydana gelmeden bir arada bulunmasını mümkün gördüğünü; fakat filozofların ise, bunu asla kabul etmeyeceklerini iddia eden Gazali, yanma fiilini yapanın ateş olmadığını, çünkü ateşin cansız ve cansız bir şeyin de fail olmasının imkânsız olduğunu belirterek yanma fiilini gerçekleştirenin yüce Allah olduğunu ve O’nun da bunu ya melekler vasıtasıyla ya da vasıtasız yaptığına inanmaktadır.⁶⁰ Buradan da Gazali’nin fail olma ba-

⁵⁸ İmam Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev. Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul, 2002, s. 181.

⁵⁹ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 181..

Gazali, sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığına şunları örnek verir: Susuzluğun giderilmiş olması ile su içmek, toklukla yemek yemek, yanmakla ateşe dokunmak, ılık ile Güneşin doğması, ölüm ile kafanın uçurulması, iyileşmekle ilaç, ishal ile ishal ilacı kullanmak ve buna benzer tıp, yıldızlar ilmi ve sıfatlarda yan yana olarak sebep-netice gibi görülen şeylerin hiçbirisi arasında akli bir lüzum ve zaruret yoktur.

⁶⁰ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 182.

kımından tek hakka sahip olanın ya da hakiki failin sadece Allah olacağına hüküm verdiği anlaşılmaktadır.

Gazali, hakiki failin iradesiyle iş görmesi gerektiğini mesela, pamuğun ateşle karşılaşmasıyla iradesini kullanıp yanmayı yaratanın Allah olduğunu; çünkü Allah'ın bu iradeye sahip ve aynı iradeyle yanmayı yaratmamasının mümkün olduğunu savunur ve Hz. İbrahim'in ateşe atıldığı zaman yanmamasını buna örnek verir.⁶¹ Ona göre Hz. İbrahim'in yanmayışının nedeni, ya ateşin özelliğinin değişmesi veya Hz. İbrahim'in özelliğinin değiştirilmesi suretiyle olur ⁶² ve yüce Allah'ın bazı hallerde yanmayı meydana getirmesi, bazılarında da getirmemesi mantık bakımından tamamen mümkündür.⁶³

Hâlbuki Gazali için Allah'ın kudretinde olup da bilmediğimiz pek şey vardır. Bu anlamda o, sebep-sonuç arasındaki ilişkide “zorunlu bir bağ” görmeyi doğru bulmaz. Kuşkusuz bu iki şey birbirinin eşdeğeri olmadığı için birinin ortadan kalkması diğerinin yok olmasını zaruri olarak gerektirmediği gibi birinin var olması da diğerinin varlığını zaruri olarak gerektirmez.⁶⁴ Netice itibarıyla Gazali, sebep ile sonuç arasında herhangi bir zorlayıcılığa karşıdır ve bundan dolayı “şu sebep mutlaka şu sonucu doğurur” demek Gazali için mümkün değildir.⁶⁵

Diğer taraftan Gazali, sebep ile sonuç arasındaki bağın zaruretinin ortadan kaldırınca, “ölülerin dirilmesini, asa'nın yılan olmasını” da mümkün görmekte ve bunu maddenin çeşitli suretleri kabul etmeye müsait olmasıyla açıklamaktadır. Bu düşüncesiyle düşünürümüz, mucizenin imkânına kapı açar.⁶⁶ Aynı zamanda o, nedensellik ilkesinin zorunlu

⁶¹ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993, s. 147.

⁶² Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 186.

⁶³ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yayınevi, İstanbul, 1992, s.207

⁶⁴ Mubahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1956, s. 66.

⁶⁵ E. Boutroux, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, Çev. Ziya Ülgen, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1998, s. XV.

⁶⁶ Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması* s. 146, Yüce Allah veya meleklerden bir melek, ateşte sıcaklığın peygamberin vücuduna geçmesine mani olan bir vasıf meydana getirir ve bu suretle ateş, yakıcılığını muhafaza edip, ateş olarak kaldığı halde peygambere tesir etmez. Veya peygamberin vücudunda öyle bir özellik meydana getirir ki, et ve kemikten ibaret olan insan gibi kaldığı halde, bu özellik, ateşin kendisine tesir etmesini önler. Bunun olması mümkündür. Çünkü biz,

olduğunun kabul edilmesi ile Allah’ın iradesinin bir anlamının olmayacağını ve Allah’ın sonsuz ilminde olayların, âdete göre ard arda geldiğini bilip, bize bildirdiğine ters bir durum arz edeceğinden dolayı karşı çıkmaktadır.⁶⁷ Çünkü ona düşünürümüze göre bütün tabii olaylarda sebep ve sonuç ilişkisinin tek kaynağı sadece Allah olduğu için tabiat kanunları zaruri varlığın tezahürleri olmayıp kudret ve irade sahibi olan Allah’ın fiilleri olmaktadır.⁶⁸

Demek ki Gazali, mucizeye imkân vermeyeceği endişesini taşıdığından sebep-sonuç ilişkisinin zaruretiye karşı çıkmaktadır. Ona göre, böyle bir münasebet bir zarurettten değil, bizim alışkanlıklarımızdan kaynaklanmaktadır.⁶⁹ Gazali, bu düşüncesini şu şekilde ifade eder: “Yüce Allah’ın, ölünün elini hareket ettirip onu oturan ve elinin hareketinden muntazam bir yazı meydana gelecek şekilde yazan bir canlı suretine koyması, bu hadiseleri muhtar bir iradeye nispet ettiğimiz müddetçezatında imkânsız olan bir şey değildir, yalnız âdet ve alışkanlığa aykırı olduğu için kolayca kabul edilmez.”⁷⁰

Görülüyor ki Gazali, tabiat olayları arasındaki mevcut münasebeti, Allah’ın kanuna uygun görmekte ve sebep-sonuç arasındaki ilişki bağının zaruri olmadığını ifade etmektedir. Mesela, ateşle yanmanın, başın kesilmesiyle ölümün, güneşin doğmasıyla ışığın meydana gelişi arasındaki sebep olarak gördüğümüz şeyler, aslında zorunlu bir sebep değil, bizim “alışkanlıklarımızdan” dolayı birini diğerinin sebebi ya da sonucu olarak görmemizden kaynaklanmaktadır. Ona göre, bu sebep denilen şeyler âdi illetler olup esas düzenleyicisi Allah’tır.⁷¹ Gazali’nin düşüncesine göre, filozofların tabiat kanunu dedikleri şey, âdetullahın doğurduğu bağlantılardır. Allah, hür iradesiyle bazı sebeplerden sonra bazı neticeleri ortaya koymaktadır. Biz, Allah’ın her zaman aynı şekilde yaptığı bu sebep-neticelere alıştığımız için onları değişmez kanunlar

talk (mika, ören pulu) yahut katran ile vücudunu yağlayıp ateşlendirilmiş bir tandırda oturan bir kimsenin ateşten müteessir olmayacağını görürüz. Bunu görmemiş olan kimse hemen inkâr edebilir.

⁶⁷ Hilmi Ziya, Ülken, *İslam Felsefesi*, s.147.

⁶⁸ Necip Taylan, *İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, 4. Baskı, İstanbul, 1997, ss. 279-280.

⁶⁹ Necip Taylan, *Gazali’nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1989, s. 131.

⁷⁰ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı* s. 192.

⁷¹ Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması* s. 147.

zannederiz. Hâlbuki gerçekte böyle bir şey yoktur. Allah, bir gün bu alışılmış bağlantıları başka türlü yaratabilir.⁷²

Aslında Gazali'nin sebep-sonuç arasındaki ilişkiyle ilgili görüşlerinin temel sebebi, filozofların bu ikisi arasındaki ilişkide zorunluluk görmelerindendir. Filozofların sebep-sonuç arasındaki ilişkide zorunluluk görmelerinin üç sebebi vardır:

1.Filozoflar, yanma olayının faili olarak ateşi görmekte, ateşin tabiatına aykırı bir şey yapmasının mümkün olmadığını düşünürler.

2.Filozoflar, sudur nazariyesi dolayısıyla varlıkların İlk Sebep'ten zorunlu ve doğal olarak çıktığına inanmaktadırlar. Bu düşünce, Gazali açısından mucizelerin reddi anlamına gelir.

3.Filozoflar, mantıksal zorunluluk fikrini ontolojik alana taşıdıklarından mucizeleri kabul etmezler.

Bütün bu anlatılanlardan da anlaşılmaktadır ki, Gazali sebep sonuç arasındaki ilişkiyi inkâr etmiyor; ancak onlar arasında görülen ilişkinin zorunlu olduğu düşüncesine karşı çıkıyor. Alışkanlıklarımızdan dolayı biz, iki olay arasındaki bir durumu değerlendirirken birine sebep, diğerine sonuç diyoruz. Bu, bizim duyularımızın daha önceden buna alışmasından kaynaklanmaktadır. Gazali, böylece mucize meselesini meşrulaştırmıştır. Aynı zamanda tabiatıta değişmez kanunların bulanmayacağını iddia ederek, bir açıdan da şüphecilere yaklaşmıştır.

Sonuç

Neden ile etki arasındaki bir bağın varlığı ve zorunluluğunu keşfetmemizin imkansızlığını savunan Hume, bizde bu yönde hasıl olan düşüncenin alışkanlık neticesi olduğunu iddia ederek evren ve bilgiye dair yeni bir paradigma sunmuştur. Hume için mesela, “güneş yarın doğacaktır” önermesi ne kadar makul ise “güneş yarın doğudan değil, batıdan doğacaktır” önermesi de o kadar makuldür ve bunu söylemek hiç de abes değildir. O, her sonucun nedeninden ayrı olduğunu, neden dediğimiz şeyle sonuç dediğimiz şey arasında hiçbir zaman *a priori* olarak bilinebilen zorunlu bir ilişkinin olmadığını, neden ve sonucun tamamıyla birbirinden farklı olduğunu ve hiçbir zaman bir arada bulunamayacağını iddia ederek, gerek neden gerekse sonuç olmak sıfatıyla deneyin yardımı olmadan olayları belirleyebilecek hiçbir durumun söz konusu olamayacağını savunur.

⁷² İbrahim Ağâh Çubukçu, *Gazali ve Şüphecilik*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 86.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014, Cilt: XVIII, Sayı: 2

Kant’ın bakış açısına göre ise, *nedensellik* ilkesinin bir anlamda “bilgi sorunu” olarak karşımıza çıktığı aşikârdır. Ona göre, anlama yetisinin bir kategorisi olan nedensellik, anlama yetisinin nesneler dünyasını düzene koymada kullandığı *a priori* bir ilke olarak karşımıza çıkar. Nedensellik, aynı zamanda hiçbir deneyim bilgisinden elde edilmeyecek zorunlu bir niteliği de ifade eder. Kant’a göre, mantık sayesinde bilebildiğimiz neden ve etki arasındaki bağ, bizde *a priori* olarak mevcuttur. Kant, sebep-sonuç ilişkisine Hume gibi bakmaz. Kant için duyular dünyasının nesneleri sırf görünüşler değil de kendi başına şeyler sayıldığı müddetçe aklın kendisiyle düştüğü bu çatışmadan kurtulması olanaksızdır. Bununla birlikte o, nedensellik ilkesinin sistematik mükemmelliği içinde tüm fenomenler alanına uygulanacağı düşüncesindedir. Zira filozofumuz, aklın kurallar aracılığıyla fenomenleri bir birliğe getirme yetisine sahip olduğu düşüncesini benimsemekteydi. Kuşkusuz ona göre biz, sebep ve sonuç arasındaki zorunluluğu ne irticalen ne de tecrübeyle bilebiliriz. Bilakis bu birlikteliği bize sağlayan anlığımızdır. Eğer bunun aksi düşünülürse, olayların birer tesadüf eseri olduğunun varsayılması gerekir ve bu takdirde eşya hakkında bilgi meydana getirmek imkânsızlaşır.

Gazali ise neden-sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığı düşüncesini iddia eder ve onun böyle düşünmesinin temel sebebi, filozofların (Farabi ve İbn-i Sîna) mucizeye olumsuz bakmalarını reddedip, onların bu konudaki düşüncelerini çürütmek gayesiyle olmuştur. Aynı zamanda Gazali, doğada mucizenin mümkün olduğunu ve yüce Allah’ın sonsuz kudretiyle buna izin verdiğine inanmaktadır. Nitekim Hz. İbrahim’in ateşe atılıp yanmamasıyla ilgili olarak filozoflara karşı K.Kerim’den ayetleri misal vermiştir.⁷³

Diğer taraftan burada şunu söylemek gerekir ki, Hume, nedensellik ilişkisine tıpkı Gazali gibi bakmaktadır. Gazali ve David Hume, farklı kültür ve düşünceden gelmelerine rağmen, “nedensellik” konusunda benzer anlayışları dile getirmişlerdir; ancak bu iki düşünürün bu konuyu ele alış nedenleri birbirinden farklıdır. Çünkü Hume’un, Gazali gibi filozofları tenkit etme açısından nedenselliğe yaklaşma düşüncesi yoktu. Hume’u nedensellik sorununu tartışmaya güdeleyen nedenler, Gazali’de

⁷³ *Enbiya/69* “ Ey ateş! İbrahim için serinlik ve esenlik ol! ” *Ankebut/24* “Kavminin İbrahim’e cevabı ise, onu öldürün yahut yakın- demelerinden ibaret oldu. Ama Allah onu ateşten kurtardı. Doğrusu bunda, iman eden bir kavim için ibretler vardır.”, *Saffat/97*, “ Onun içine bir bina yapın ve derhal onu ateşe atın dediler. ”

olduğu gibi dinsel ve siyasal endişeler değildir. Onun nedensellik sorununun irdelediği “İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme” (*A Treatise of Human Nature*) ve “İnsan Zihni Üzerine Araştırma” (*Essay Concerning the Human Understanding*) adlı yapıtlarından anlaşıldığı kadarıyla filozofumuzu, söz konusu sorunu irdelemeye iten nedenin, kuşkucu (*septik*) tutumu ve merakı tarafından güdülenen bilimsel ve felsefi endişelerinin olmasıdır.

Açıktır ki Hume, sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığı ve bunların bizim alışkanlıklarımızdan kaynaklandığını ifade ederken, Gazali ile aynı düşünmesine rağmen, sonucunda mucizeye “evet” dememiştir. Dıştan bakıldığında onun mucizeye “evet” demesi çok rahat gibi görünüyor; ama o, bunu mümkün görmemiştir. Kuşkusuz her iki düşünürümüz de neden ve sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığı noktasında hemfikir olmasına rağmen, Gazali, sonucu ortaya çıkan olayın önceki olay değil, Tanrı olduğunu ileri sürerek mucizeyi temellendirmeye çalışmış, Hume ise daha katı bir emprist tutum sergileyerek iki olay arasındaki ilişkinin ne öncekiyle ne de Tanrı ile alakasının olmadığını ifade ederek sebep-sonuç arasındaki ilişkinin kesinlikle bilinmeyeceğini savunmuştur. Dolayısıyla her iki filozofun çıkış noktası aynı olmakla birlikte ulaştıkları sonuçlar birbirinden tamamen farklı olmuştur. Burada Hume’un hem nedensellik ilkesinin zorunlu bir ilke olmadığını savunması hem de mucizeyi bu düşüncesinden yola çıkarak reddetmesini filozofumuzun bir çelişkisi olarak görebiliriz. Çünkü mucize bir doğa yasasının ihlali ise, neden-sonuç arasındaki ilişkinin de zorunlu olmaması gerekir. Bu bağlamda bize göre nedensellik ve mucize ilişkisi açısından Gazali daha tutarlı görünmektedir.

Kaynakça

- Akarsu, Akarsu. Çağdaş Felsefe, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1994.
 Akarsu, Bedia. Felsefe Terimleri Sözlüğü, İnkılâp Kitabevi, 6. Baskı, İstanbul, 1994.
 Akarsu, Bedia. Immanuel Kant’ın Ahlak Felsefesi İnkılâp Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul, 1999.
 Aydın, Mehmet. Âlemden Allah’a, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000.
 Baykan, Fehmi. Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1996.
 Bolay, Süleyman Hayri. Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yay., Ankara 1996.
 Bolay, Süleyman Hayri. Aristo Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993.
 Boutroux, E. Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında, Çev. Ziya Ülgen, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1998.

- Cassier, Ernst. Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi, Çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, II. Basım, İstanbul, 1996.
- Cevizci, Ahmet. Felsefe Ansiklopedisi, Ebabel Yayınları, C. 4, Ankara, 2006.
- Cevizci, Ahmet. Felsefe Sözlüğü, Paradigma, İstanbul, 2002.
- Cevizci, Ahmet. Felsefe Tarihi, Say Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2012.
- Copleston, Frederick. A History of Philosophy, Search Press, London, 1976.
- Copleston, Frederick. Kant, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2004.
- Çelebi, Emin. David Hume’da Nedensellik Bağlamında Ahlak ve Hürriyet Problemi, Çubukçu, İbrahim Ağâh. Gazali ve Şüphecilik, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.
- Erdem, Hüsameddin. Bazı Felsefe Meseleleri, Hü-Er Yayınları, Konya, 1999.
- Erişgil, Mehmet. Kant ve Felsefesi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- Fahri, Macit. İslam Felsefesi Tarihi, Çev. Kasım Turhan, İklim Yayınevi, İstanbul, 1992.
- Gazali, İmam. Filozofların Tutarsızlığı, Çev. Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul, 2002.
- Gökberk, Macit. Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994.
- Gülcan, Nur Yeliz. Hume’s Moral Theory as Expressed in his a Treatise of Human Nature and Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning The Principles of Morals, www.belgeler.com.tr
- Hançerlioğlu, Orhan. Felsefe Ansiklopedisi Düşünürler Bölümü, Remzi Kitabevi, C. 1, İstanbul, 1985.
- Hançerlioğlu, Orhan. Felsefe Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.
- Helmut Holzhey and Vilhelm Mudroch. Historical Dictionary of Kant and Kantianism, The Scarecrow Press, Inc. Toronto, 2005.
- Hume, David. İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, Çev. Serkan Öğdüm, İlke Kitabevi, Ankara, 1998.
- Hume, David. A Treatise of Human Nature, Oxford at The Clarendon Press, London, 1951.
- İmamoğlu, Tuncay. Tanrı’nın Doğası ve Mucizenin İmkânı, İz yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Kant, Immanuel. Pratik Aklın Eleştirisi, Çev. Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1994.
- Kant, Immanuel. Prolegomena, Çev. İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Türkiye, Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1995.
- Magee, Bryan. Büyük Filozoflar, Çev. Amet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.
- Morris, C. R. Locke, Berkeley, Hume, Oxford, University Press, First, London, Edition, 1931.
- Özden, Ömer- Elmalı, Osman. Yeniçağ Felsefesi Tarihi, Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2012.
- Özlem, Doğan. Felsefe ve Doğa Bilimleri, İnkılâp Kitabevi, 3. Basım, İstanbul, 2000.
- Russell, Bertrand. Batı Felsefesi Tarihi, Çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, 2. Cilt, Beşinci Basım, İstanbul, 1996.
- Taşkın, Ali. Hume Araştırmaları, Birey Yayınevi, İstanbul, 2007.
- Taylan, Necip. Gazali’nin Düşünce Sisteminin Temelleri, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1989.
- Taylan, Necip. İslam Felsefesi, Ensar Neşriyat, 4. Baskı, İstanbul, 1997.
- The Collins Concise Dictionary of The English Language, Ed. Patrick Hanks, William Collins Sons&Co. Ltd. London, 1988.
- The Encyclopedia of Philosophy, “Causation”, Ed. Paul Edwards, The Macmillian Company&The Free Press, C. 2, New York, 1967.
- Türker, Mubahat. Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1956.
- Ülken, Hilmi Ziya. İslam Felsefesi, İstanbul, 1967.

- Weber, Alfred. Felsefe Tarihi, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1993.
- Webster's New International Dictionary of The English Language, G. Bell&Sons, Ltd. London, Second Edition, 1945.
- West, David. Kıta Avrupa'sı Felsefesine Giriş, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, 1998.
- Wolfson, Harry Austryn. Religious Philosophy a Group of Essays, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1961.