

Hülya YALDIR\* - Sibel K RAZ\*\*

## Nedensellik, Bilim ve Metafizik

### Özet

Bilim, nedenleri ve etkileri tanımlanan doğal olayların daha iyi bir şekilde anlaşılabilmesi varsayar. Pek çok durumda bilimsel metod, meydana gelen her olayın kendisini belli bir etkinin izlediği özel bir nedene sahip olduğunu kabul eder. Buna göre, etkiler nedenlerin deneysel bilgisinden sonuç olarak çıkarılabileceği gibi, nedenlerin bilgisi de etkilerin bilgisinden türetilir. Neden, bir şeyin niçin meydana geldiğini açıklarken, sonuç, ne olduğunu betimler. Tabiat ya da bilim hakkındaki bütün çalışmalar, neden ve etki, yani nedensellik yasasıyla ilgilidir. Bu makalede, nedenlerde var olduğu farz edilen 'kuvvet', 'etkinlik' veya 'üretken güç' kavramını ayrıntılı bir şekilde ele aldıktan sonra, bilimin temel aldığı nedensellik ilkesinin esasında hiçbir mantıksal ve deneysel dayanağının olmadığını göstermeye çalışacağız.

### Anahtar Terimler

Tümevarım Problemi, Hume, al-Gazzâlî, Kant, Özgür irade, Kuantum.

## Causality, Science and Metaphysics

### Abstract

Science generally assumes that many natural phenomena are better understood by describing their causes and effects. In most cases, scientific method presupposes that whatever takes place has a specific cause followed by a specific effect. The procedure here involves the fact that effect can be deduced or induced from an empirical knowledge of causes, and that knowledge of causes can be derived from knowledge of effects. While the cause explains why something happens, the effect describes what happens. Almost all writings about science and nature are concerned with cause and effect, namely the law of causality. In this paper, firstly I want to take a detailed look at the conception of the supposed 'force', 'efficacy' or 'productive power' of causes; and then I shall try to show that there is no logical and empirical justification for the idea of 'necessity' on which science relies.

---

\* Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

\*\* Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Lisans Öğrencisi

### Key Terms

The problem of Induction, Hume, al-Gazzâlî, Kant, Freedom, Quantum.

## 1. Hume ve Nedensellik

ngiliz dü ünürü Hume nedensellik ile ilgili mehur analizi ya da de erlendirmesini *nsan Do ası Üzerine Bir inceleme* ile *nsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Ara tırma* isimli eserlerinde ele almı tır. Söz konusu yapıtların önemli bir bölümünde filozof, Newton mekani i üzerine yükselen fiziki determinizme kar ı adeta sava açmı ve böylece endeterminizmi destekleyen çok önemli fikirler ileri sürmü tür. Burada özellikle, olgu durumlarıyla ilgili kullanımı oldu umuz temel çıkarsama türü olan nedensel, yani tümevarımsal akılyürütmenin ayrıntılı bir çözümlemesini yapmı tır. Ona göre, insan aklının tüm nesnelere iki ana kategoriye ayırmak mümkündür: 'idelerin ba lantıları' ve 'olgu durumları'. Bunlardan birincisi, sadece dü üncenin i lemleriyle ke fedilebilen do rulukları içerirken, ikincisi ise dünyada gerçekten varolanla ba lantı kurmak suretiyle ke fedilebilen do rulukları kapsar. Tüm mantık ve matemati in do ruları birinci gruba girerler, çünkü bunlar kavramlarımız arasındaki içsel ba lantıları ifade ederler. Örne in: 'ki kere be on eder' derken, 'iki kere be ' kavramıyla 'on' kavramı arasında bir çe it e itlik ba lantısının sa landı ı ifade edilmi tir. 'Totoloji' olarak da adlandırılan bu tür önermelerin reddi kendisiyle çeli ik önermeler ortaya çıkarır ki, bunların do rulu u mantık yasaları bakımından mümkün de ildir. 'ki kere be in on' olmayacağı ya da 'bekârın evli' oldu unu iddia etmek mantıksal bir çeli kidir. Hume'un burada 'ideler arasındaki ba lantılar' dedi i ey aslında Kant'ın *a priori* do rularına kar ılık gelir ki, bunların hepsi analitiktir. Söz konusu önermelerin evrensellikleri ve zorunlulukları vardır ve istisnaları mümkün de ildir. 'Bekar, evlenmemi ki idir' yargısında yüklem özne de içerilmi tir. Di er bir ifadeyle, bu tür analitik önermelerde özne ile yüklem özde tir. Buna göre, özde lik ilkesi gere ince söz konusu önermenin do ruluk de eri do rudur. Fakat bekârın evli oldu unu iddia etti imiz zaman mantık yasalarından çeli mezlik ilkesi aykırı davranımı oluruz. Çünkü çeli mezlik ilkesi bize, bir eyin aynı zamanda ve mekânda hem kendisi hem de kendisinin dı nda bir ey olmayacağı söyler. Ama burada yapılan yanlış olgusal de il, daha ziyade mantıksal niteliktedir. Bu tür totolojik önermeler yüksek bir kesinlik derecesine sahip olsalar da, evrende gerçekten varolan eylerle ilgili bilgi vermezler. Önermenin öznesinde varolan bilgi, yüklem tarafından tekrar edilir. Ba ka bir deyi le, yüklem, özne veya konunun içlem ve kaplamına yeni bir ey katmaz, sadece onda varolan bilgiyi tekrar etmekle yetinir.

Totoloji olarak adlandırılan zorunlu önermelerin aksine, dünya ile ilgili içerikli bilgiler ileri süren öyle yargılarımız veya do rularımız vardır ki bunların aksini iddia etmek mantıksal bakımdan bizi hiçbir ekilde çeli kiye dü ürmez. 'Güne in yarın do mayacağı' iddia eden bir önerme, 'Güne in yarın do aca nı' iddia eden önermeden ne daha az akla yakın ne de daha fazla çeli ki içermektedir.<sup>1</sup> Hume, özellikle 'olgu durumlarıyla ilgili tüm akıl yürütmelerin *neden ve etki* ba ntısında

<sup>1</sup> Hume, Enquiry concerning Human Understanding (73) Section IV, part i.

temellenmi gibi göründüklerini' ifade eder.<sup>2</sup> Ancak burada, Hume için asıl dü ünülmesi gereken 'neden' ve 'etki' ba nının gerçekte ne anlam ifade etti idir. Pek çok bilim adamının veya filozofun dile getirdi i gibi, her etkinin mutlaka belli bir nedeni ya da her nedenin belli bir etkiyi (eseri) do urmasının zorunlu olması ne demektir? Örne in, ate in kâ ıdın yanmasına neden oldu unu söylerken ne demek istiyoruz? 'Bir ey, di er bir eyin nedenidir' derken, deneyim ve gözlemlerimiz bize, bu iki farklı ey arasında üç tür ili kinin varlı mını bildirir (veya varlı mına inandırır). Bunlar; 'öncelik', 'birbiriyle temas' halinde olma ve 'zorunlu ba lantı'dır. Buna göre, ayet A gibi bir olay B gibi bir olaya neden oluyorsa; 1) A'nın zaman bakımından mutlaka B'den önce geldi ine, 2) A'nın, B ile temas veya ili ki halinde oldu una ve 3) A'nın, B'ye neden oldu una ya da her ne zaman A verilirse, B'nin bunun do al bir sonucu olarak zorunlu olarak meydana gelece ine veya gelmesi gerekti ine inanırız. Hiçbir etki tabi olarak nedeninden önce gelemez. Burada, yani birinci ili kide, bir problem yoktur. Fakat Hume, ikinci ko ulu daha sonra bir tarafa bırakır; çünkü ay temas halinde olmadan med cezire neden olabilmektedir. Onun üzerinde asıl durdu u, üçüncü türden ili ki çe ididir, yani zorunlu ba lantı kavramıdır.<sup>3</sup>

Genellikle bir kâ it parçasını ate e tuttu umuz zaman onun yanması gerekti ini ya da elimizde tuttu umuz bir kitabı bıraktı mız zaman onun yere dü mesi gerekti ini söyleriz. Hume, haklı ve do ru olarak buradaki gereklili in (olmalı, yanmalı veya yere dü melidir'in) mantıksal bir gereklilik olamayaca mına i aret eder. Yani, kâ ıdın yanması ya da kitabın yere dü mesi olayında mantıksal bir zorunluluk yoktur. Çünkü bir kâ it parçasının aynı ko ullar altında ate ten etkilenmemesi, kitabın ise yere dü mek yerine yukarı do ru çıkması pekâlâ mümkündür. Bu nedenle, kâ ıdın yanmadı mını veya kitabın yukarı do ru yükseldi ini iddia etmek mantıksal bakımdan herhangi bir çeli ki yaratmaz. Bunun gibi olgusal önermelerin do rulu u da, yanlı lı ı da zorunlu de ildir. Hatta onlar, do ru da olsalar, inkâr edilebilir ve inkârı bizi hiçbir ekilde çeli kiye dü ürmez. Kâ ıdın ate e tutuldu unda yanmadı ı veya kitabın bırakıldı nda yukarı do ru yükseldi i iddiasında bulunursak, sadece yanlı bir hükümde bulunmu oluruz. Fakat burada yaptı mız yanlı lık mantıksal de il, olgusal niteliktedir. Do ruluk de eri olgusal olan bu tür önermelerin do ruluk ve yanlı lıkları yeni olgu ya da verilerle her zaman de i ebilir. Öyleyse, bizim nedensel zorunluluk fikrimiz mantıktan çıkmaz. Yani, neden ve etki arasındaki ili ki mantıksal anlamda zorunlu bir ili ki de ildir. ayet olgusal önermelerin tersini dü ünme çeli ik olsaydı, o zaman nedensellik ili kisinin zorunlu bir ili ki oldu unu dü ünebilirdik. Ama onların tersini dü ünme çeli ki yaratmamaktadır.

E er nedensel zorunluluk fikrimiz mantıktan gelmiyorsa, bu fikir bize gözlem veya deneyimden gelmi olabilir mi? Hume'un buna verdi i yanıt ise yine olumsuzdur. Çünkü bizim gözlemlerimizde zorunluluk fikrine ya da idesine kar ılıklı gelen hiçbir ey yoktur. Di er bir ifadeyle, bu fikrin kayna ı sayılabilecek üretken güç ya da kuvvet hakkında herhangi bir duyu izlenimine sahip de iliz. de ya da kavramlarımız duysal izlenimlerimizin soluk birer kopyaları oldu una göre, kökü izlenimlerde olmayan hiçbir idemiz de var olamaz. Biz A olayının B olayına neden oldu unu söyleyebiliriz. Fakat fiili olarak gözlemedi imiz ey, A olayında belli bir sonucu zorunlu olarak ortaya

<sup>2</sup> Hume, a.g.e., Section XII, part iii.

<sup>3</sup> J. Cottingham, *Rationalism*, p.79.

çıkardı ı varsayılan üretken güç veya kuvvet de il, yalnızca A olayının B olayı tarafından izlenmesidir. Bu sebeple, nedensellik gibi onlara ek olarak gözlemleyebildi imiz üçüncü bir ey yoktur. Her zaman ve de i mez bir ekilde gündüz geceyi, gece de gündüzü izler, fakat ne gündüz gecenin, ne de gece gündüzün nedenidir. Gözlemledi imiz tek ey olayların de i mez birlikteli i ya da hep ard arda geli idir, bu ise nedensel ba lantıyla aynı ey de ildir. Olayların aynı dizili ini veya ard arda geli ini pek çok örnekte deneyimlemek nedensel bir ba ı aç ı a çıkarmaz, fakat zihnimizin i leyi ini özel bir biçimde etkiler. O bizde, örne in elimizde tuttu umuz bir kitabı bıraktı ımız zaman dü mesini veya bir kâ ıt parçasını ate e attı ımız zaman onun yanmasını *bekleme alı kanlı ı* meydana getirir. Zihinlerimiz, tecrübe yoluyla iki olayın düzenli bir ekilde birbiri ardınca geldiklerini gördükten sonra, her ne zaman A ile kar ılaınca, onun B tarafından izlenece ini *bekleyecek* ekilde kurulmu tur. Yani, deneyim ve tecrübelerimiz bizde bir bekleme ya da varsayma alı kanlı ı meydana getirir. Zihnimiz B ile kar ılaınca, bir A'nin ondan önce gelmi oldu unu varsayar ya da A ile kar ılaınca, onun B tarafından izlenece ini bekler. te bu bekleme ya da varsayma alı kanlı ina dair bilincimiz, zorunlu ba lantı idemizdir. Ve biz bu ideyi yanlı ve haksız bir ekilde zorunlu ba lantı algıladı ımız kabul ederek, bizden ba ımsız bir ekilde varolan fiziksel dünyaya yansıtırız. Di er bir ifadeyle, alı kanlık duygusundan do an bir ideyi sanki bir zorunlulu u kavırıyormu uzcasına fiziksel olaylar arasındaki bir ili kiye mâl ederiz. Gerçekte bizim bilebildi imiz tek ey bilinç içeriklerimizdir; izlenimler, tasarımlar ve onlar arasındaki ili kilerdir. Ço u zaman yanlı olarak tasarımlar arasındaki bir ilgiyi, nesnelere arasındaki bir ilgi ekline sokarız. nsan subjektif olan bir ba lantıyı objektifle tirir, yani nesnelere bir niteli i haline sokar.<sup>4</sup> Bu hususu Hume öyle dile getirir:

Belirli bir olay türü... bir di eriyle bir arada bulunuyorsa... objenin birine Neden, di erine ise Etki diyoruz. Biz onlar arasında bir ba lantı oldu unu varsayıyoruz; birinde varolan güç, mutlak bir ekilde di erini üretir... Olaylar arasındaki bu zorunlu ba lantı fikri..., bu olayların sürekli bir arada olmalarından (sabit birlikteli inden) do ar...Benzer olayların bir tekrarından sonra, zihin bir olayın ortaya çıkmasıyla, alı kanlık sonucu di erinin olaca ı beklentisi içine girer.... Bu nedenle, zihnimizde *hissetti imiz* (ya adı ımız) bu ba lantı... Zorunlu ba lantı fikrini olu turdu umuz duygu ya da izlenimdir. Olayda bundan ötesi yoktur.<sup>5</sup>

Hume'a göre, gözlemledi imiz tek ey olayların düzenli ve sürekli tekrarından ba ka bir ey de ildir. Örne in, ate üzerine konan bir kâ ıt parçasının yandı ını gören bir çocuk ile yeti kin bir insanın gözlemi arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü yeti kin olan çocu un görmedi i herhangi bir eyi görmü de ildir. O, çocu a nazaran, sadece aynı tür deneyimlerin ard arda geli ini daha sık olarak görmü ve buna ba lı olarak iki

<sup>4</sup> Hume'un mantık ve deneyim yoluyla geçerli kılamadı ımız nedensellik kavramı konusundaki görüşleri için bkz., D. Hume, *nsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir soru turma* (çev. O. Aruoba), ss. 51-61; B. Magee, *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi Tarihi* (çev. A. Cevizci), ss. 148-150; J. Cottingham, *Rationalism*, ss. 78-82; G. Vesey & P. Foulkens, *Dictionary of Philosophy*, s. 139; Peter A. Angeles, *A Dictionary of Philosophy*, ss. 33-4; Anthony Harrison-Barbet, *Mastering Philosophy*, ss. 90-93.

<sup>5</sup> Hume, a.g.e., Section VII, part ii.

olay arasında zorunlu bir ili ki bulundu u inancına kapılıdır. Ama bu, yani zorunluluk fikri, onun deneyimde buldu u bir ey de ildir, çünkü o, nedenlerin varsayılan 'üretken gücü' ya da 'kuvvet'i hakkında herhangi bir 'duyusal izlenime' sahip de ildir. Öyleyse 'nedensel zorunluluk' fikri, fiziksel dünyada varolan herhangi bir eye kar ılık gelmez, sadece geçmi gözlemlerimizin tekrarına dayanan alı kanlıkla ilgili beklentilerimizin bir sonucu olarak zihnimizde do mu olan bir eydir. Olayların sürekli ve sabit tekrarı bizde bir bekleme alı kanlı ı meydana getirir. Bu alı kanlı a dair bilincimiz, zorunlu ba lantı idemizin kayna ıdır. Biz bu ideyi haksız olarak, zorunlu ba lantı algıladı ımızı varsayarak, içinde ya adı ımız fakat bizden ba ımsız bir varolu a sahip fiziksel dünyaya yansıtırız.

Böylece Hume neden ve etki arasında zorunlu bir ba oldu unu ileri süren bilimsel nedenselli i iddetle ele tirerek dünyada zorunlu nedensel ba lantıların olmadı ı sonucuna ula mıdır. Ona göre bu ilke sadece zihnin bir alı kanlı ıdır. Çünkü deneyden çıkmamaktadır. Gözlemden elde edilen veri, neden ve etkinin sürekli birlikteli i ve ardı ıklı ından ibarettir. Gözlem bize zorunlulu u vermemektedir. Üstelik nedensellik sahip oldu umuz iki akılyürütme yöntemi olan tümdengelim ve tümevarımla da ispatlanamamaktadır.<sup>6</sup> Tümdengelim, yani dedüktif akılyürütmeye göre zorunlu do ruların yanlı oldu unu dü ünlemek bizi çeli kiye götürür. Oysa ~(Nedensellik) ekinde bir varsayım önermesi olu turup çözümleyici çizelge yöntemiyle denetledi imiz zaman en az bir tane açık yolla kar ıla ırız. Bu açık yol, yukarıdaki ifadenin en az bir yerde do ru oldu unun, yani problemlili olmadı ının göstergesidir. Varsayım önermesi tutarsızsa asıl önerme geçerlidir. Tutarlılı ı anlatan açık yol ise asıl önermenin yani nedenselli in geçersiz oldu unu ifade eder. Bu da bize nedenselli in dedüktif olarak ispatlanamayaca ını gösterir.

Yasa, her ko ulda her artta istisnasız geçerli, genel-geçer olandır. Yukarıda ifade etti imiz gibi yanlı lamacı bir mantıkla hareket etti imizde, nedenselli in en az bir tek yerde i lemedi ini görssek bile, onu mantıklı olarak yanlı lamı oluruz. Böylece ilke olmaktan çıkmı olur, zorunlulu u ortadan kalkar.

Nedenselli i tümevarımla ispatlamaya çalı mak da nafile bir çabadır. Çünkü bizzat üphe altında olan yöntemin kendi kendisiyle kanıtlanmaya çalı lması döngüsellikten ba ka bir ey de ildir. Tümevarım'ı tümevarım'la ispatlamaya kalktı ımızda elde etti imiz sonuç ancak tümevarım yöntemi kadar güvenilir olabilir. 'Her olayın bir nedeni vardır' önermesi nedenselli in bir ifadesidir. Bu önerme üzerine

<sup>6</sup> Bu tümevarım problemi olarak adlandırılır: Bir grubun belli bir kısmının gözlemleyerek, bütün grup hakkında yargıda bulunmanın, yani tekil gözlem önermelerinden hareketle tümel önerme, bilimsel yasa veya teorilere geçişin haklı bir geçi i olmadı ını dile getiren problemdir. Esasında, gözleme dayanan bilimsel bilginin yalnızca tümevarım yönetimiyle elde edildi ini veya edilebilece ini iddia eden görüşe kar ı geli tirilmi bir ele tiridir. Yani, farklı ko ullar altında çok sayıda havaya atılan ta ların gözleminden hareketle, gözlemlenen tüm havaya atılan ta ların dü me özelli ine sahip olmalarından hareketle 'havaya atılan bütün ta lar dü er' yargı veya sonucunun çıkarılabilece ini iddia eden tümevarım ilkesinin geçerli olmadı ını ve bunun hiçbir ekilde tümevarım ve tümdengelim mantı ıyla do rulana mayaca ını tartı an problem. Hume'un ortaya koydu u tümevarım problemi için bkz., Ahmet Cevizci, *Felsefe*, ss. 83-4, 132-4; A. Chalmes, *Bilim Desikleri* (çev. H. Arslan), ss. 46-7; Anthony Harrison-Barbet, *Mastering Philosophy*, s.94; M. Black, 'Induction' *Encyclopedia of Philosophy* (ed. D. M. Borchert), vol.4, s. 639.

yükselen tümevarımın ispatı da ancak bu önermenin ispatıyla mümkündür. Fakat bu ilkenin kendisi tümevarımla elde edildi inden solumasının tümevarımla yapılması bizi bir adım öteye götürmez. Bu yüzden, bu ilkeyi zaten bu ilkeye dayanan endüktif akıl yürütmeye kanıtlayamayız.

Diğer taraftan bütün tümevarım sonuçları geçersizdir. Mantıkî anlamda geçerlilik sonucun öncüllerden zorunlu ve doğru olarak çıkması demektir. Bu ‘eğer öncüller doğru ise sonuç zorunlu olarak doğrudur’ anlamına gelir. Fakat tümevarımda öncüllerimiz doğru olsa bile bu sonucumuzun doğru olduğunu garantilemez. Çünkü sonuç öncüllerden zorunlu olarak çıkarılmamaktadır, öncülleri sağlamaktadır. Geçerlilik, tümdengelimde söz konusudur. Fakat tümdengelim bize tümevarım’ın verdiği sentetik yani yeni imal edilmiş bilgiler vermez. Tümevarımda öncüllerin doğru olduğunu eminizdir, tikel olanları gözlemleyerek bilgilerine sahip olabiliriz. Fakat bütünü gözlemlememiz mümkün olmadığı için genelleyerek elde ettiğimiz sonucun doğru olduğunu emin de ilizdir. Gözlemlenemeyenlerin gözlemlenenler gibi olduğuna dair bir dayanak noktamız yoktur. Tümevarımda tümdengelimde olduğu gibi öncüller ve sonuç arasında sıkı bir bağlantı mevcut değildir.<sup>7</sup> Bilimin endüktif yolla elde etmeye çalıştığı yasaların kendilerinden başka kanıtları yoktur. Doğru ada kanun yoktur. Gerçek olanın aklî, aklî olanın gerçek olduğu ön kabulüyle ulaşılan yasalar zihinsel bir süreçle refleksif olarak elde edilir. Ve doğru aya ait oldukları varsayılır. Nedenselliğin doğruluk derecesi de varsayılan bu yasalardan farklı değildir. Bilimin temel sorusunun ‘neden?’ sorusu değil de ‘nasıl?’ sorusu olması nedenselliğin zaten baştan kabul edilmesinden ileri gelir.

Bilim geleceği bilme iddiasındadır. Fakat bugüne kadar olanlar, bundan sonra olacakların garantisini de ildir. Bugüne kadar her gün güneşin doğması, yarın da doğacağını kesinleştiremez. Üstelik yarın güneş doğmazsa bunda hiçbir mantıkî bir çelişki olmaz. ‘Tulla gibi aklar nesnelere toprak yüzeyinden koptuklarında, eğer engellenmezlerse, akların doğu diller’ önermesi yanlışlanabilir bir önermedir.<sup>8</sup> Yerinden edilen sonuçların yukarıya doğru ‘dümesi’ mantıkî bakımdan mümkündür. Gözlemin desteklediği böyle bir önerme bulunmasa da, ‘tulla yerinden edildiğinde yukarıya doğru dümesi’ önermesinde hiçbir mantıkî çelişki yoktur.<sup>9</sup> Yer çekimi kanununa göre, tulla yukarıya doğru dümesi mümkün değildir. Bu kanunun tümevarıma dayanarak geliştirildiğini, tümevarımın da nedenselliği içerdiğini düşünürsek, nedensellik bu argümana göre de zor durumda kalır. Rasyonaliteyle çelişmediği halde, nedensellik çelişen bu önerme bize aklın nedensellik kavramındaki tavrını göstermektedir. Her ne kadar Gazzâlî’nin nedenselliğe dair fikirlerine ikinci bölümde yer vermek istesek de, onun bu konudaki çarpıcı örneklerine değinmek yerinde olacaktır: ‘Evinde bir kitap bırakanın, evine döndüğünde; bu kitabın parlak bir otlana, hareket sahibi akıllı varlıklar veya bir hayvan (köpek) haline dönüşmesine cevaz verebilir. Ya da (evinde) bir kül bırakıp döndüğünde onun bir misk haline dönüşmesine, taın altına haline, altına ta haline dönüşmesine cevaz verebilir. Kendisine bunlardan suâl edildiğinde ‘u anda evde ne olduğunu bilmiyorum’ demesi gerekir. Benim bildiğim şey; sadece evde bir kitap bırakmış olmaktır, belki de o, şimdi bir at

<sup>7</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık*, ss. 175-8; Teo Gröningberg & Adnan Onart, *Mantık Terimleri Sözlüğü*, s. 138; A. Kadir Çüçen, *Klasik Mantık*, ss. 18-21, Doğan Özlem, *Mantık*, ss. 36-8.

<sup>8</sup> Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding* (73) Böl. IV, Kısım 1.

<sup>9</sup> Alan Chalmers, *Bilim Dedikleri* (çev. H. Arslan), ss. 83-84.

haline dönmü tür... Fakat Allah Teâlâ, bizim için o mümkinâtı yapmadı ını bildiren bir bilgi yaratmı tır. Biz bu durumların vacip (zorunlu) oldu unu de il, mümkün oldu unu iddiâ ediyoruz... Olabilir de olmayabilir de. Alı kanlı ın süreklili i ve ardarda gelmesi; zihnimizde onların (olayların) ayrılmaz biçimde (ba ka türlü olmayacak ekilde) geçmi alı kanlıklara uygun olarak cereyanına müsâade ediyor.’<sup>10</sup>

Do ada yasaların varoldu unu dü ünme ve bu yasaları ke fetmeye çalı mak bize enstrumantalistleri hatırlatıyor. Onlar teorilere i levsel bir konum tahsis etmi lerdir. Teorilerin fenomenleri açıklamak, onları birbirleriyle ba lantılandırmak ve yeni fenomenleri tahmin etmek için kullanılan yararlı enstrümanlar oldu unu dü ünürler. Nedensellik pozitivist anlamda reddedilirse fenomenlerin arka arkaya dizili i bilimsel olarak açıklanamaz. Teoriler gerçekle örtü mese de, en azından örtü üp örtü medikleri kesin olarak bilinmiyor, tam olarak do rulanamyorsa da fenomenlerin gerçek oldu unu biliyoruz. Fenomen açı a çıkan, kapalı kalamayan demektir. Bu, fenomenin açı a çıkmadan önce potansiyel olarak var oldu u, varlı ının mümkün, olası bir varlık oldu u anlamına gelir. O halde fenomenlerin varlı ı zorunlu de ildir. ‘Açı a çıkan’ ifadesi ‘açı a çıkaran’ı aklımıza getirir. Bir nedenin olmadı ını dü ünürsek açı a çıkan kendinden kaynaklanan bir güçle açı a çıkmı tır. E er bu do ru ise nedensellik çürümü olur. Bir nedenden ötürü açı a çıkmı sa da itici gücün kendisinin de açı a çıkması zorunlu de ildir. Ba ka bir deyi le ‘açı a çıkan’ yani etki ortadayken ‘açı a çıkaran’, yani neden ortada olmayabilir. Görünmeyene dayanarak görünene ili kin yasa- lar olu turamayız. Numeni dü ünülür olmaktan çıkarıp duyulur yapmanın imkân yoktur.

Bilimsel nedensellik, ‘her eyin bir nedeni vardır’ önermesiyle e de er de ildir. Dolayısıyla bilimsel nedenselli in yanlı lanması, bu önermenin de yanlı lanmı olması anlamına gelmez. Bilimsel nedensellik, görünürdeki neden ve görünürdeki etki arasındaki zorunlu ba ı ima eder. Bu ba ın gözleme açık olmaması bilimin ona vakıf olamamasına sebep olur. Bu türden bir nedensellik dünyaya ili kin gözlemlerden do an alı kanlıkla zihinde yer etmi ken ‘her eyin bir nedeni vardır’ dü ünncesinin zihindeki statüsü farklıdır. Bu fikre sahip olmak için neden ve etkiyi sürekli ardı ık olarak görüp bir kaniya varmak gerekmez. Bilimsel anlamdaki nedensellik ilkesinde açılan gedikler de bu fikre zarar veremez. Bu fikir etkinin gerçek nedeniyle arasındaki zorunlu ba lantıya i aret eden teorik nedenselliktir.

Her eyin bir nedeni varsa nedensiz bir ey yoktur, neden zorunludur. Fakat bir etki için bir neden biricik, tek de ildir. ‘p q’ üzerinden dü ünürsek, burada q sabit kalırken p yerine s, r, t vs. gelebilir. Yerlerin ıslak olmasının nedeni ya mur ya mı olması olabilece i gibi su dökülmü olması da olabilir. Hatta her ikisi birden de olabilir. Ve bu nedenlerden en az herhangi biri bu etkiyi ortaya çıkarmaya muktedirdir. Nedenin ke fi konusu manipülasyona da müsaittir. Yine burada Gazzâlî’nin u örne i meselenin aydınlanmasına ı ık tutacaktır: ‘Anadan do ma körün iki gözünde perde olsa ve gece ile gündüz arasındaki farkı hiç kimseden i itmemi olsa ve bir gündüz, iki gözünün perdesi kalksa göz kapakları açılma ve renkleri görse, zanneder ki; iki gözünde hâsıl olan renklerin ekileriyle ilgili idrâkin faili gözün açılmasıdır. Onun gözü açık ve salim olur da perdesi kalkmı bulunursa kar ısında bulunan ahıs ta renkli bulunursa, üphesiz ki

<sup>10</sup> Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlı ı)*, (çev. Bekir Karlı a), ss. 162-63.

onu görecektir. Görmemesi dü ünülemez. Nihayet güne batıp hava kararınca o zaman renklerin gözünde intiba (etmesine) güne in ı ı ının sebep oldu unu anlar.’<sup>11</sup>

Di er taraftan aynı etkiyi meydana getiren nedenlerin ortak bir yönü ke fedilebilir ki bu da nedeni teke indirir. Neden’in tek olması ‘p q’ ile ifade edilebilir. Neden’in tek olması elbette ki mümkündür; fakat söz konusu neden gerçek neden olmayabilir. Bilimsel nedenselli in iddiası ‘p q’ dur. ‘Pamu u sadece ate yakabilir, pamuk yanmı sa bunu ate yapmı tır.’ Bu durumda nedensellik her eyin bir nedeni oldu unu kabul eder ve hatta buna mecburdur. Fakat her eyin bir nedeninin olması bilimsel nedenselli in kanıtı olmadı ı gibi nedenselli in yanlı lanması da bizi nedensizli e vardırılmaz. ‘Nedeni bulunamayanın nedeni yoktur’ önermesi mantı a aykırıdır.

Dünyada nedensiz olayların ve nedenli olayların bir arada bulundu unu tasavvur etmek zordur. Ya her eyin bir nedeni olmalıdır ya da hiçbir eyin nedeni olmamalıdır. Yukarıda Hume’un ele tirisinin birinci durumu çürütmeye yetmedi ini dile getirdik. Ortada bir etkinin oldu u kesindir; fakat yine ortada olan ve neden olup olmadı ı test edildi inde bu testi Hume’un ele tirisini geçemeyen bir neden vardır. Bu, görünürdeki nedenlerin gerçek nedenler olmayabilece ini gösterir. Belki de fenomenler dünyası sadece etkilerden ibarettir. Teorik anlamda bir eyin nedeni o eyi ortaya çıkarmaya muktedir olan ve varlı ıyla o eyin varlı ını sudur teorisindeki gibi ta ma ekinde varlı a getiren kuvvettir. Dolayısıyla neden ve etki arasında zorunlu bir ba dır. Burada neden ve etkinin aynı ve bir ey olmadı ını baba ve o ul gibi farklı olduklarını, aralarında ayırıcı bir ölçüt bulundu unu söylemeliyiz. Neden, irade sahibi bir varlıksa bu neden o irade sahibi varlı ın varlı ı de il de, isteyip karar vererek eylesesidir. Bütün bunlardan unu çıkarabiliriz: Bilimsel nedensellik ba arılı ele tiriler kar ısında zor durumdadır. Buna kar ılık teorik anlamdaki nedensellik dimdik ayakta durmaktadır ve alı kanlık olarak nitelendirilemez. Ortada pozitivizm kaynaklı bir yanlı okuma vardır.

Hume ‘Varolmaya ba layan her eyin varolu unun bir nedeni olmalıdır’ önermesine dair sunulan argümanları çürütmek için de bir takım akıl yürütmelerde bulunmu tur. Bunların üzerinde durmayaca ız. Çünkü bu bizi nedensellikten ayrı bir tartışmaya götürür. Bu önermenin aleyhinde ya da lehinde deliller bulsak da bunlar nedenselli e olan ele tirimizi çürütme te ebbüsünden çok destekleyecektir. Zira neden zorunlu de ilse nedensellik yasası tümünden saçma olur. Zorunlu ise de ortadaki sözde nedenin gerçek neden olmadı ını görürüz. Nedenselli in fonksiyonelli ini bir kez daha dile getirelim. O olmasa bu dünyanın parçalı yapısı kaostan cosmosa dönü emez. Bergson’a göre bu dünya parçalıdır. Zekâ ile kavranır. Ama bilinç sürekli akar. Orda bir kesintisizlik vardır. Kesintililik bizim kurdu umuz ba larla görünü te bir kesintisizli e dönü ür. te bunu sa layan da nedenselliklerdir.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Gazzâlî, a.g.e. s. 160.

<sup>12</sup> Bergson 20. yüzyılda geli en akla kar ı ba kaldırının önemli temsilcilerinden biridir. O, pazitivizm ya da materyalizmin bilimsel hakikat anlayı larına tepki olarak, bilmin bulgularını bizzat özü itibariyle bilimsel olmayan, yani insanî ve tinsel de erlerin önemini vurgulayan bir gerçeklik anlayı na ula mak için kullanmı tır. Bkz., Bergson; *Yaratıcı Tekamül*, ss. XXX, XXXIII, XLV, 12, 20; N. Topçu, *Bergson*, ss. 11, 82-3, 35-37, 46, 52; B. Akarsu, *Ça da*



## 2. Gazzâlî ve Nedensellik

Gazzâlî'nin Tanrı kanıtlamalarından biri 'neden'le ilgilidir. Nedenler geriye doğru sonsuza dek gidemez. Bu geriye gidiş mutlaka nedeni kendinde olan bir nedende son bulmalıdır. Bir ilk nedenin varlığı zorunludur. Bu Tanrı kanıtlanması bilimsel nedenselliğin reddini de içerir. Yalnızca Tanrı'da neden ve etki aynıdır. Tanrı'nın var olmak için bir nedene ihtiyacı yoktur. İhtiyaç sahibi olması onun mükemmellik özelliği ile çelişir.

Gazzâlî üpheyi bilimsel bilgiyi ele tirmek için kullanmıştır. Ve bilimsel bilginin sağlam olmadığını iddia ettiği temellerine saldırır. Bu temellerin ispatlanması mümkün olmayan varsayımlar barındırdığını ifade eder. 'Doğru ada her olayın bir nedeni olduğu' fikrini çürütmeye çalışır. Sebep, sonuç ilişkilerinin kavranması konusundaki güçlü üne değinir. Eski kelam ekolünün ateist savunucularından biri olan Gazzâlî, temelde Aristotelesçi bir anlayışa, yani deneysel veya bilimsel bilginin zorunlu olarak olaylar ya da nesnel arasındaki sebepsel ilişkilerle bağlantılı olduğu görüşüne karşı çıkar. Bu bağlamda onun stratejisi, neden ve etki arasındaki ilişkiyi herhangi bir 'zorunluluğun' olmadığını argümantatif olarak göstermekten meydana gelir. Bu konuda o, *Tehâfüt el-Felâsife*'nin Onyedinci Mes'ele'sinin hemen başlangıcında bunları dile getirir:

Alı kanlık eseri olarak, sebep diye inanılan şey ile müsebbeb (sonuç, etki, eser) diye inanılan şey arasında birleştirmek bize göre zarurî değildir. Bilakis her (ikisi) ayrı şeylerdir. Bu o değildir, o da bu değildir. Birinin isbatı (olumlanması) diğ erinin isbatını tazammun etmez. Birinin nefyi (olumsuzlanması) diğ erinin nefyini de mutazammun değildir. Birinin varlığı için diğ erinin varlığı zorunlu olmadığı gibi, birinin yokluğu diğ erinin yokluğu için zorunlu değildir.<sup>13</sup>

Esasında Gazzâlî, dünyadaki bazı olayların diğ er bazılarına sebep olabileceğini inancına meydan okumaz. Hatta o bizim bunun gibi olaylara inanmamızın pratik hayat bakımından gerekli olduğunu ifade eder. Olayların art arda gelişmelerini deneyimlememiz dünyada etrafımızda olup bitenleri anlamlandırabilme inancımız için uygun temeller sağlar. Burada Gazzâlî görüldüğü gibi, neden-etki bağlantısını kabul eder, fakat bu nedensel ilişkinin zorunlu olduğu tezine karşı çıkar. Nedensel ilişkilerin yalnızca oldukları gibi olmaları, Tanrı'nın dünyadaki olayları belli bir sıra düzenine göre yaratması yüzündendir. Doğalın özünden kaynaklanan bir zorunluluk olarak 'doğal nedensellik'in ne deneysel (bilimsel) ne de mantıksal bir kanıtı vardır. Doğal nedenler ya da maddeler kendi başlarına etkisiz şeylerdir, onlara hiçbir şekilde irade yüklenmeyeceği gibi herhangi bir yaratıcılık özelliği de yüklenemez. Bunun için Gazzâlî'nin özel olarak verdiği şu örneğe bakalım:

Biz (ateşle pamuk arasında) buluşma olduğu halde (pamukun) yanmamasını câiz görürüz. Ayrıca pamukun ateşe dokunmadan yanması bir küll haline dönebileceğini de câiz kabul ederiz. Onlar (Filozoflar) ise bunun cevabını reddederler... Hasım iddia edebilir ki, yanmanın fâili sadece

*Felsefe*, 144-5; Ahmet Cevizci, *Felsefe*, ss. 235-6; B. Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, s. 155; F. Mayer, *Yirminci Asırda Felsefe*, ss. 113-4.

<sup>13</sup> Gazzâlî, a.g.e. s. 159.

ate tir. Ate (kendi) tabiatı itibariyle fâildir, ihtiyarî (iradî) olarak de il. Dolayısıyla yanmaya elveri li bir yere dü tükten sonra onun kendi tabiatında (yer etmi ) olan (yakma fiiline) engel olması mümkün de ildir. Biz ise bunu inkâr etmekteyiz. Aksine diyoruz ki: Pamukta kararmayı yaratarak, cüzlerini ayırarak veya onu yanık kül haline getirerek yanma (fiilinin) faili Allahü Teâlâ'dır. Bunu ya melekleri vasıtasıyla veya vasıtasız olarak yapar. Ate ise katı bir maddedir, onun fiili olamaz.<sup>14</sup>

Tıp, Fizik, Kimya ve Astronomi gibi ilimlerde, susuzluk ile su içmek, doymak ile yemek, yanma ile ate , aydınlık ile güne in do u u, ölüm ve boynun kesilmesi, ifa ile ilaç içmek gibi olaylar arasında zorunlu bir ili ki oldu u varsayılır. Fakat yan yana olarak sebep-netice gibi görünen bu eylerin hiçbiri arasında 'akli bir lüzum ve zaruret yoktur'.<sup>15</sup> Burada geçen olaylardan biri di erini mantıksal olarak gerektirmez. Çünkü güne in do u onun dünyayı aydınlatmayaca mı, suyun susuzlu u gidermeyece ini, ate in pamu u yakmayaca mı, ilaç içmenin ise ifa vermeyece ini dü ünmekle mantıksal açıdan hiçbir çeli ki yoktur. Olaylar arasında, filozofların zannetti i gibi, zorunlu bir ba de il, mümkün bir ili ki vardır ve bu mümkün ili kinin gerçeikle mesi Allah'ın iradesine ba lıdır. Gerçekten de 'nedensel zorunluluk' fikri, fiziksel dünyada varolan herhangi bir eye kar ılık gelmez. Olayların art arda geli ini gözlemlememiz bizde bir *bekleme alı kanlı ı* meydana getirir ve bu alı kanlı a dair bilincimiz, zorunlu ba lantı fikrimizin de kayna ıdır. Buna ba lı olarak, gerçeekte ate ile pamuk arasında zorunlu bir ili ki olmadı ı halde, daha do ru bir ifadeyle nedendeki 'kuvvet' veya 'üretken güç bize kendini vermedi i halde, her ate in pamu a yakla tırılı nda, zihnimiz onun pamu u yakması gerekti ine inanır. Ate gerçeekte katı ya da âtil bir maddedir ve bu nedenle onun ilahi iradenin deste i olmaksızın kendi ba ma bir etkiyi do urması mümkün de ildir.<sup>16</sup> Bu hususta Gazzâlî öyle der:

Yanmanın failinin (ate ) oldu unun delili nedir? Onlara göre; ate in pamu a de mesi halinde yanmanın meydana geldi ini gözlemekten ba ka bir delili yoktur. (1) Gözlem o anda yanmanın hâsıl oldu una delâlet eder, ancak bu onunla hâsıl oldu una, yanmanın ate ten ba ka bir illeti (nedeni) bulunmadı ı ma delâlet etmez... Keza baba nutfeyi annenin rahimine salıvermekle o lunun faili de ildir, o lunun hayatının, görmesinin ve i itmesinin ayrıca bunun içerisine giren di er manaların (özelliklerin) faili de ildir. Bilindi i gibi bunlar o anda (temas anında) vücûd bulmaktadır, ancak bir kimse 'onunla vücûd bulmaktadır' diyemez. Bilakis çocu un vücûd bulması; Evvel (Allah) tarafından ya vasıtasızdır veya bu gibi hadis i lere bakan melekler vasıtasıyladır.<sup>17</sup>

Fiili olarak gözlemlediklerimizin tümü, olaylardaki belirli yenilenme ve düzenliliklerdir. Etki veya eser bir nedenle birlikte ortaya çıkar; fakat onun içinden çıkmaz. Filozofun kendi tabiriyle 'bir eyin yanında var olmak, onunla var olmaya delâlet

<sup>14</sup> Gazzâlî, a.g.e. s. 160.

<sup>15</sup> Gazzâlî, a.g.e. s. 160.

<sup>16</sup> Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, ss. 76-9.

<sup>17</sup> Gazzâlî, a.g.e. s. 160.

etmez'.<sup>18</sup> Bir pamuk parçasını kızgın ate attı ımız zaman onun yanması gerekti ini söyleriz. Fakat buradaki gereklilik (yanmalıdır) ne mantıksal ne de deneyimsel (bilimsel) bir gerekliliktir. Çünkü mantık alanına ait zorunluluk kavramını bir olumsuzluklar alanından ibaret olan do al alana aktarmak mümkün de ildir. Ayrıca neden ile etki arasında zorunlu bir ba lantının oldu unu deney ve gözlem ile de temellendirilemez. Evrende meydana gelen olaylar do a yasalarına aykırı veya kar it olarak meydana gelebilir. Ate yakabilece i gibi, onun yakmaması da mümkündür. Allah isterse âdeti, yani olayların alı ılmı sıra düzenini de i tirebilir. E er O, âdeti bozarsa önceki ilmi akıldan çıkarır, onları yaratmaz ve böylece de beklenen etki veya eser meydana gelmez. Allah mümkün olan eyi yapacağı na ya da yapmayacağı na dair her zaman biz zihnimizde bir bilgi yaratmıştır.<sup>19</sup> Her ey Allah'ın o ekilde irâde ve takdir edip yaratmasının bir sonucu oldu una göre, mucizeler her zaman mümkündür:

Biz kabul ederiz ki; ate öyle bir yaratılı la yaratılmış tır ki; benzer iki pamuk onunla kar ıla sa ikisini de yakar ve her yönde aynı oldukları takdirde, aralarında fark gözetmez. Bununla beraber biz, bir peygamberin ate e atılıp ta ya ate in niteli inin de i tirilmesiyle, ya da peygamber aleyhisselâmın bedeninin niteli inin de i mesiyle yanmamasını câiz görürüz. Allah Teâlâ'nın, ya da meleklerin ihdâs etti i bir özelliikle ate in niteli i de i ir, peygamberin bedenine (isâbet eden) ısısı azalır ve onu yakmaz. Ate ; ısı ekilde ve hakikati oldu u gibi bakî kaldı ı halde (ate in) ısısı peygambere ulaşmaz ve onu etkilemez. Ya da peygamberin bedeninde onu et ve kemik olmaktan çıkarmayan fakat ate in etkisini ortadan kaldıran bir nitelik meydana gelir... Allah'ın gücü içerisinde ne garip ve acayip haller vardır ki, biz onun bütünü mü ahede etmi de iliz<sup>20</sup>

Filozofların nedensel zorunluluk dedikleri ey, do al bir zorunluluk de il, psikolojik bir zorunluluktur, yani tekrar eden olayların zihinde uyandırdı ı bekleme alı kanlı ına dair bilincimiz. Ate ile yanma, ilaç ile ifa, güne ile ık gibi do al olaylar arasındaki ili kilerde zorunlulu a dair bir ey varsa e er, bu Allah'ın onları o ekilde irade edip yaratmasının bir sonucudur, yoksa do anın kendi özünde varolan zorunluluktan kaynaklanan bir ey de ildir. Çünkü madde kendi özünde cansız ve iradesizdir. Hareketsiz ve bilinçsiz olan bir eye yaratıcılık özelli i atfetmek mümkün de ildir. Buna göre, mantıksal olarak maddeyi gerçek anlamda bir fâil ya da yaratıcı bir neden olarak görmemiz imkânsızdır. Do a içerisinde bütün olup bitenleri sıkı bir determinizme ba lamak ve bu ba lamda her eyin yalnızca do a yasalarına göre (neden-etki ba lantısı çerçevesinde) meydana geldi ini kabul etmek, Gazzâlî için, Allah'ın iradesinin hiçe saymakla e anlamlıdır. Mutlak özgür olan ilâhî irade hiçbir hârici yasa ile sınırlanamaz. Allah gerekli gördü ü yerde ve gerekti i zaman olayların alı ılmı sıra düzenini bozabilir ve önceki âdetin dı ına çıkarak mucizeler yaratabilir. Filozof, özellikle do al ya da fail nedensellik yerine ilâhî nedenselli i geçirmeyi amaçlamı tır. Di er bir ifadeyle, o filozofların kendilerine haksız olarak yaratıcılık

<sup>18</sup> Gazzâlî, a.g.e. s. 160.

<sup>19</sup> Gazzâlî, a.g.e. s. 163.

<sup>20</sup> Gazzâlî, a.g.e. s. 164.

atfetti i do al nedenlere kar ı, her eye gücü yeten ve her eyi sonsuz ilmi ile ku atmı olan ilahi iradenin üstünlü ünü tezini savunarak mucizelere yer açmı tır. Çünkü hayat üstün bir akıl tarafından tasarlanarak yaratılmı tır ve bu düzenin devamı için her an O'nun deste ine ihtiyaç vardır. Bu nedenle filozof bizlere hayatı basit do a kanunlarına indirgeme alı kanlı ndan vazgeçmemiz gerekti ini hatırlatır. Kısacası Gazzâlî'ye göre, hayata metafizik pencereden bakılmadıkça onu anlamak ve anlamlandırmak mümkün de ildir. Hume ise di er taraftan ilahi nedenselli i hiçbir ekilde tanımadı ı gibi, materyalist felsefecilerin bile asla varlı mını inkâr etmedi i evrendeki fail nedensellik ilkesini de ortadan kaldırarak, bizi tamamıyla rastlantısal do al olaylar yı mıyla ba ba a bırakır. Yani o, yalnızca materyalistlerin ezeli ve ebedi bir unsur olarak gördükleri madde ve evrenin varlı mını üpheyle kar ılamakla kalmamı , aynı zamanda Tanrı'nın varlı mını da üpheye bo mu tur. Öyleyse, evren sonsuzdan beri var olan tesadüfî süreçlerin olu turdu u ba ıbo bir madde yı mındır.

### 3. Özgür rade ve Nedensellik

E er ruhun ve özgür iradenin varlı ı kanıtlanamazsa, nedensellik insan davranı larını da kapsamı içine alır. Bu durum sorumluluk, suç, ahlak, uhrevi hayat gibi alanların reddini içerir. Kötülük problemi çerçevesinde, insan kötülü ün sorumlulu unu sırtlanmaktan kurtulur. Sorumluluk ne Tanrı'ya ne de insana ait olur. Bedia Akarsu Kant'ın ahlak anlayı nda özgürlü ün temellendirilmesine öyle yer verir:

Deney dünyasında verilmi olan gerçeklik 'eyin kendisi' de ildir, yalnızca 'görüngü'dür. 'Kendinde ey' (noumenon) olarak özgür bir neden oldu umuzu, 'görüngü' (fenomen) olarak da do al bir zorunlulu a ba lı oldu umuzu kabul eden Kant'ın ö retisinde 'neden' gibi salt anlık kavramı olan kategorilerin ancak görüngülere uygulandı nda nesnel geçerli olabilece ini, yani bilgiler verece ini, noumenon'ları ise bilemeyece imizi de söylemesiyle bir çeli me oldu u ileri sürülebilirse de, Kant 'neden ve etki' kategorisinin noumenon olarak ben'e uygulanmasının kuramsal bir bilgi verece ini öne sürmüyor; çünkü ona göre, ben'in kendisini neden olarak dü ündü ümüzde, onu *özgür* olarak dü ünüyoruz, özgürlük ise kuramsal bilgimiz için bilinemez olarak kalır. Ama 'görüngü' olarak bizim ben'imizin yani duyularla algıladı mız eyin temelinde 'kendinde ey' olarak ben'in, yani özgür ben'in, bulundu unu biliyoruz. Bu özgür ben kavramını da pratik-ahlaksal- davranı larımızı açıklayan bir kavram olarak kullanabiliriz.<sup>21</sup>

Kant'a göre nedensellik bilgiyi mümkün kılan bir kategoridir. Deney sonucu elde edilmemi tir ve duyulur dünyada geçerlidir. Fakat insanın varlı ı fenomen'den numen'e ta ar. Kant'ın me hur sözüyle ifade edecek olursak; ba ımızın üstündeki yıldızlı gökten içimizdeki ahlaki kanuna ta ar. Böylece insana özgürlük yolu açılır ve ahlaklı olabilme imkânı do ar. nsan aklı sayesinde numen'in üyesidir. Bizim kategorilerimiz ve kapasitemiz numen'i bilmeye yetmez ama onu dü ünmeye ve varlı ndan haberdar olmaya yeter. Bu bizim dü üncede özgür oldu umuzu, nedenselli e dahil olmadı mızı

<sup>21</sup> Prof. Dr. Bedia Akarsu, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, nklap Kitabevi, s. 129-130

gösterir. Fenomenler dünyasında sadece 'olan' vardır. Ama bizim zihnimizde bir de 'olması gereken' fikri vardır. Kant'a göre, bir koyut olan yani ispatlanması zorunlu olmayan özgürlük, olması gerekenler alanı olan ahlakın zorunlu gereğidir. Ahlak salt aklın pratik olmasıyla yani isteme ve eylemlerimizi belirlemesiyle mümkün olur. Kant'ın ahlak'ı temellendirmeye yönelik argümanları dolaylı yoldan onun zorunlu koşulu olan özgürlüğü de temellendirir. Ahlak mümkündür, o halde insan otonom bir varlıktır ve olması gerekenleri seçip uygulamasına olanak tanıyan özgürlüğü de sahiptir.

Kant'ın burada yaptığı şey metafiziktir, felsefedir. O, 'var olan' olarak metafiziği de reddetmez. Sadece bilinemeyeceğini söyler. Ama bilinemiyor olması var olmadığını anlamına gelmez, numen'in garantisi fenomendir. Görünen oldu, ona göre görünmeyen de vardır. 'Görünen'i başka bir deyişle fiziği de onun içinde kalarak anlayamayız, ondan arıdan, metafizik alandan bakmamız gerekir. Kant'ın ayrımı için 'bir eliyle verdi, öbür eliyle alıyor' yorumu yapılmıştır. Bu ayrım metafiziğin bilinemez oluşu ve aslolanın numen oluşu sebebiyle bilginizi böyle çıkarıyor gibi görünse de bir anlamda doğa bilimleri ve felsefenin ayrımı olması bakımından önemlidir.

İnsanın yaptıklarının nedeni onun özgürce karar verebilmesidir. 'Neden onu seçti?' sorusunun cevabı 'özgür oldu' için'dir. Onu özgür kılan şey başka bir şeyi de seçebilme hakkının olmasıdır. Dünyada trajik varoluşa sahip olan tek varlık da seçebilme özelliğinden ötürü insandır. Klasik özgürlük tanımında insan onu engelleyen bir şey yoksa özgürdür. Oysa Bergson'a göre, özgürlük hiç harekete geçmeden, herhangi bir engellemeyle madan da teneffüs edilebilir. İnsanın engellemeyle madan önce özgür olduğunu anlayabilmesi için engel gerekmez.

İnsan beyni üzerine yapılan incelemeler de özgür iradenin varlığına dair deliller içermektedir. Beyinde meydana gelen bir hasarla oluşan ve 'yabancı el' hastalığı olarak bilinen bir rahatsızlıktan söz edebiliriz. 'Bu olayda örneğin hastanın sol eli genellikle basit ve olağan hareketler yapmakta, ama hasta bundan sorumlu olmadığını iddia etmektedir. Örneğin el, yakınına konan bir cismi kendiliğinden yakalayıp tutmaktadır. Bazı durumlarda hasta eline cismi bırakıramamakta ve ancak sağ elini kullanarak sol elinin cismi bırakmasını sağlayabilmektedir. Hastalardan biri 'yabancı' eline istemgücünü kullanarak bırakıramadı, ama yüksek sesle 'bırak' diye bağırdığında bunu başarabildiğini bulmuştur'<sup>22</sup> Bu vaka bize hastanın beyindeki hasarın tam da özgür iradenin bulunduğu yerde olabileceğini düşündürmektedir. Peki, özgür irade beynin neresinde olabilir. 'Konu maları izleyebiliyordum' ama 'söyleyecek bir şeyim olmadığını için konu amadım, akılım tamamıyla 'boş' idi diyen ve 'özgür iradesini yitirmiş olabilir' diye düşündüren bir hastanın beyindeki hasarın Brodmann'ın 24. bölgesine komulu 'ön kortikal' denilen bir yerde ya da yakınında olduğunu anlamı . Bu, iç yüzeyde – beyin ikiye ayrıldığında görebilirsiniz- önde ve yukarıya doğru bir yerdedir. Burası üst duyu bölgelerinden hareket alan ve hareket sisteminin üst düzeylerinde ya da yakınlarında bir yerdir.'<sup>23</sup> Bütün bu veriler kesin bir şey söylemek için yetersizdir. Konu hakkında daha ayrıntılı incelemelere ve araştırmalara ihtiyaç vardır. 'Asıl durumun daha bir çarpıcı olması beklenir. Beynin ön taraflarında başka bölgelerde de içinde olabilir. Gereken şey hayvanlar üzerinde daha çok sayıda

<sup>22</sup> Francis Crick, *Uzun Varsayım* (çev. Sabit Say), s. 297; S. Hawking, *Karadelikler ve Bebek Evrenler*, ss. 130-131.

<sup>23</sup> Francis Crick, a.g.e s. 296

deneyler, daha çok sayıda ‘yabancı el’ ve benzeri durumların dikkatle incelenmesi ve hepsinden öte, görsel farkındalık ve giderek bilincin öteki biçimlerinin ayrıntılı bir sinirbilimsel açıklamasıdır.’<sup>24</sup>

Aydınlatma ile birlikte insanlar ölümün bile çaresini bulabileceklerine inanmaya başladılar. Oysa bilim anne sütü bile üretmezken, dünyaya gelin nasıl oldu u bile tam olarak çözülemezken ölümün çaresi nasıl bulunabilir? Pekâlâ fizi e hakim olabilir bilim, fakat fizi in arkasında bulunan ve fizi i ta ryan metafizi e hakim olamaz. Aristo’nun ilk felsefe dedi i metafizik pencereden bakılmadıkça fizik bile anla ılamaz. Kuantum fizi i bu anlamda birbirinden uzakla mı olan felsefe ve bilimi tekrar birbirine yakla tırmı tır. Bu noktada özgürlükle ilgili unu da söylemeliyiz; ‘kuantum belirsizli iyle ilgilenen birkaç fizikçi ve öteki bilimciler bazen Özgür rade’nin temelinde belirsizlik ilkesi mi yatıyor diye merak ederler.’<sup>25</sup> imdi nedenselli e bir de kuantum perspektifinden bakalım.

#### 4. Kuantum ve Nedensellik

Kuantuma gelinceye kadar bilimin temel ilkesi olan nedensellik kuantumla birlikte tartı malı hale gelmi tir. Aydınlanmanın temelindeki de i im dü üncesine paralel olan Newton fizi ine göre imdiki yeri, konumu, hızı bilinen bir hareketlinin bir saat sonra nerde olaca ı hesaplanabiliyordu.<sup>26</sup> ‘Nedeni biliyorsak onu de i tirerek sonucu da de i tirebiliriz’ fikri kabul edilmi ti. Mevcut fizik yasalarının her yerde geçerli oldu u sanılıyordu. Ta ki 20. yüzyılda atom altı dünyada i lerin farklı i ledi i anla ılana kadar.<sup>27</sup> Varolu çulu un da do masına zemin hazırlayan bu geli meler bilimin geldi i nokta itibariyle bilinmeyenlerin azalmak yerine ço aldı nın göstergesiydi. Nedenselli in atom altı dünyada geçerli olmadı nı ifade eden belirsizlik ilkesine giden yol ı ı n parçacık eklinde mi yoksa dalga eklinde mi yayıldı ı tartı malarıyla ba lamı tır. Daha sonra yapılan deneyler atomu olu turan taneciklerin o anki konumlarından yola çıkılarak önceki ve sonraki konumlarının bilinemedi ini göstermi tir. Böylece klasik fizikteki kesinlik yerini olasılı a ve tahmine bırakmı tır. Belirsizlik birçok olasılı ı öngörür ve bütün olasılıkların gerçekleşti i ayrı evrenler vardır. Çoklu evren anlayı na göre di er ihtimaller farklı evrenlere gider. Kuantum fizi i bir sınıfa kapatılan bir grup ö rencinin kaçacak hiçbir yerleri olmadı ı halde bir süre sonra sınıf açıldı nda orda olmama ihtimalleri oldu unu kabul eder. Einstein, kendi buldu u belirsizlik kuramına ‘Tanrı zar atmaz’ sözüyle kar ı çıkmı tır ve bu kuramı yanlı lamaya çalı mı tır. Buna kar ılık ona verilen cevap ise ‘Tanrı’nın ne yapaca nı bilemeyiz’ olmu tur.<sup>28</sup> Geline nokta nedenselli i kö eye sıkı tırmı görünmekle birlikte insanın bilebileceklerinin sınırlarına da i aret etmektedir. Fizi in belirleyemiyor olması orda mutlak bir belirsizli in oldu u anlamına gelmez ve bizi kör bir rastlantının kuca ına bırakmaz.

<sup>24</sup> Francis Crick, a.g.e. s. 297

<sup>25</sup> Francis Crick, a.g.e. s. 293

<sup>26</sup> Heisenberg, *Ça da Fizikte Do a*, s. 39.

<sup>27</sup> Max Born, *Görelilik Kuramı* (çev: Celal Çapkın), 1995.

<sup>28</sup> Yusuf peko lu, *Bilim ve Teknik*, Ekim 2000, ss. 52 – 54.

Belirsizlikle birlikte görelilik de nedenselliği zor durumda bırakır. Ünlü tren ve ikizler paradoksu örneklerinde anlatılan görelilik kuramıyla Einstein, ışık hızına yaklaştıkça zamanın yavaşladığını, saatlerin geri kaldığını ispatlamıştır. Dünyada kalan ikizlerden biri ya lanmış olmasına rağmen uzaya giden genç kalmıştır. Zaman görelidir. Bu izafiyet referans noktalarının çoklu olduğuna göre doğruların çoklu olduğunu getirmiştir. Yani buradaki görelilik sınırlı bir göreliliktir. Bu durumda her durumda ve artta geçerli olan bir ilkeden, nedensellikten söz edilemez.

Atomla ilgili yapılan çalışmalarla maddenin yoğunluğu enerji oldu u da anlaşılmasıdır. Maddenin bölünemeyen en küçük parçacıklarının yer kaplamıyor olması kaba anlamdaki materyalizmin yerini madde etrafında dönen bir epistemolojiye bırakmasına neden olmuştur. Pozitivizmin gözlenemeyenleri metafiziğe mal etmek suretiyle bilimin dışına ittiğini, üzerine konu ulamayan konusunda susma eğiliminde olduğunu düşünürsek gelişmelere direnmekte olduğunu ve tartışmanın devam ettiğini de çıkarabiliriz.

Pratik açıdan bakacak olursak 'Kuantum' denen taneciklerin hareketlerinin tahmin edilememesi, elektron bombardımanı ile elektronların yönlendirilebilmesi nano teknolojiye doğurmuştur. Lazer ve elektron mikroskobu gibi insanlığa faydalı birçok deney kuantum fiziğini sayesinde bulunmuştur.

## 5. Sonuç

Klasik fiziğin kabul ettiği nedensellik döneminde de, modern fiziğin kabul ettiği belirsizlik döneminde de bilimin fonksiyonu faydalı icatlar yönünde olmuştur. Ona bu fonksiyondan daha fazlasını atfetmek Feyerabend'in deyişiyle bilimi 'sahipsiz bir inek' pozisyonuna getirecektir. Kuhn'un paradigma teorisinde olduğu gibi bilimin klasik fiziğe dolayısıyla nedenselliğe zıt olan kuantum devrimine benzer başka devrimlere de gebe olabileceğini fikri makul görünüyor.

Çağdaş felsefede 'Bir metafiziğin olup olamayacağı üzerine birbirinin tam karşısında iki görüş var: Metafiziğin önemli bir felsefe dalı olarak tanınması, hem de temel bir bilim olarak tanınması, dahası felsefenin metafizikten başka bir şey olmadığını görüşü; bunun karşısında metafiziğin yadsınması, Ancak bu iki görüşün metafizik sözcüğüne verdikleri anlamın de ikili olduğu da gözden uzak tutmamak gerek.'<sup>29</sup> Felsefenin konusu içine giren, girmeyen her türlü doğanın metafiziğe mal edilmesi, metafiziğin adını kötüye çıkarmıştır. Diğer taraftan doğanın bilimlerinin gösterdiği başarı, onun elinde her alana yayılmak ve kendisinden farklı olan her disiplini yadsımak için bir koz olarak durmaktadır. Bu yüzden metafiziği savunmak ve korumak için onun anlamının ve alanının iyi belirlenmesi şarttır.

Metafizik konusunda geriye doğru gittiğimizde en başta Aristo'yu görürüz. 'Aristo'da varlığın tarzını ve özünü tayin etmek metafiziğin (ilk felsefenin) işidir. Bu bakımdan metafizik ekil ve maddeden mürekkep (sentezlenmiş) olan tabiatı de il, ekli (sırf formu) inceler... Aristo... 'ayrık hareketli bir cevher varsa, bu cevherin bilgisi ilk felsefe olmalıdır ve o, ilk doğrudan dolayı da küllidir (tümeldir)' diyor... Aristo'da

<sup>29</sup> Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 9.

iki türlü metafizik kavramı vardır: 1) hareket etmeyen ezeli varlık, 2) varlık olarak varlık.<sup>30</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere metafizik felsefenin en önemli disiplinlerinden biri olan varlık felsefesi, ontoloji anlamına geliyor. 'Varolan olarak varlık' ifadesi manidar bir ifadedir. 'Varlık her ne şekilde varsa, fizik ya da metafizik' kastedilen budur. Burada metafizik in fizik i reddetmediğini hatta kapsadığını görüyoruz. Ama doğalcılar bataban, varlığın yalnızca fiziksel olduğunu iddia etmekle hem metafizik i reddediyorlar hem de bir tür dogmatizme düşüyorlar. Metafizik deneylenemeyen, duyulara açık olmayan alanla ilgilenir. Metafizik i reddetmek var olanı parçalayarak sadece duyulara açık olan kısmını kabul etmektir. Onu reddetmek düşünceye sınır çizmek olur. Oysa düşününce fizik i aynanın bir yanı da vardır.

Metafizik i reddetmek felsefeyi siz bırakmaya çalışmaktadır. Bu disiplinler arası perspektifin yitirilmesine sebep olur. Kuantumun bir bilgi teorisinin olmaması bilimin felsefeyi hep dışarıda bırakmak istemesinin sonucudur. Ama gelinen noktada tekrar felsefeye ihtiyaç doğmuştur. Doğalcılık anlayışının dışlayıcılığı ve yayılımcılığı karşısında insan bilimlerini bile kurtarmak zor olmuştur. Tarihselcilerin en büyük batabanı da budur; sosyal bilimlere yer açmak. Kuantum fizik inin getirdiği çoklu bilgi anlayışıyla da örtülmemektedir bu durum. Kuantum fizik i doğalcılığın sınırlarını gerçekçi bir şekilde çizmesi gerektiğini göstermiştir bize.

## KAYNAKÇA

- AKARSU, Bedi (1994) Çağdaş Felsefe, Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları, İstanbul: nkılâp Yay.
- AKARSU, Bedi (1999) Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi, İstanbul: nkılâp Yay.
- ANGELES, Peter A. (1981) A Dictionary of Philosophy, London: Harper & Row.
- BERGSON, Henri (1947) Yaratıcı Tekâmül, çev. M. Sekip Tunç, İstanbul: M.E. B.
- BLACK, M. (2006). 'Induction', Encyclopedia of Philosophy, ed. D. M. Borcherdt, vol 4, USA: MacMillan Reference.
- BOLAY, Süleyman Hayri (1976) Aristo Metafizik i ile Gazzâlî Metafizik inin Karşılaştırılması, Ankara: Kültür Bakanlığı.
- BORN, Max (1995) Görelilik Kuramı, çev. Celal Çapkın, Evrim yayın.
- CEVİZCİ, Ahmet (2007) Felsefe Bursa: Sentez Yay.
- CHALMERS, Alan (1997) Bilim Dedikleri, çev. Hüsamettin Arslan, Ankara: Vadi Yay.
- CHAPPELL, V. C. (ed.) (1968) Hume, London: Macmillan.
- COTTINGHAM, John (1984) Rationalism, London: Paladin Books.
- CRICK, Francis (2005) Ayrıntı Varsayım, çev. Sabit Say, Ankara: TÜBİTAK Yay.
- ÇÜÇEN, A. Kadir (2004) Klasik Mantık, Bursa: Asa Yay.
- FLEW, A. (1961) Hume's Philosophy of Belief, London: Routledge.
- GAZZÂLÎ, (2002) Filozofların Tutarsızlığı, çev., Bekir Sadak, İstanbul: Ahsen Yayınları.
- HARRE, R. & MADDEN, E.H. (1975) Causal Powers, Oxford: Blackwell.
- HARRISON-BARBET, Anthony (1990) Mastering Philosophy, London: Macmillan.
- HAWKING, Stephen (1996) Kara Delikler ve Bebek Evrenler, çev. Nezihe Bahar, Sarmal Yayınevi.

<sup>30</sup> Süleyman Hayri Bolay, Aristo Metafizik i ile Gazzâlî Metafizik inin Karşılaştırılması, s. 27



HE SENBERG, Werner (1987) *Ça da Fizikte Do a*, çev. Vedat Günyol ve Orhan Duru, Ankara.

HUME, David (1975) *A Treatise of Human Nature*, The Standard edition is by Selby-Bigge, L. A. (Oxford: OUP, revised third edn. Oxford: OUP, Türkçe çevirisi: İnsan Do ası Üzerine Bir nceleme (çev. A. Yardımlı), ( stanbul: dea Yayınları, 1997).

HUME, David (1975) *Enquiry concerning Human Understanding, the 'First Enquiry' 1748 ed.* Selby-Bigge, L. A. (3rd edn. Oxford: OUP, Türkçe çevirisi: İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soru turma (çev. O. Aruoba), (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yay., 1976)

PEKO LU, Yusuf (2000) *Bilim ve Teknik*.

KATZ, Jerrold (1962) *The Problem of Induction and Its Solution*, Chicago: University of Chicago Press,

KEMP SMITH, N.(1941) *The Philosophy of David Hume*, London.

LEAMAN, Oliver (1985) *An Intruduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge: Cam. Un. Press.

MACNABB, D. (1966) *David Hume*, Oxford: Blackwell, 2nd edn.

MAGEE, B. (2001) *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi Tarihi*, çev. A. Cevizci, stanbul: Paradigma Yay.

MAYER, Frederick (1992) *Yirminci Asırda Felsefe*, çev. Vahap Mutal, stanbul: Dergah Yay.

ÖNER, Necati (1998) *Klasik Mantık*, Ankara: Bilim Yay.,

ÖZLEM, Do an (1994) *Mantık*, stanbul: Anahtar Yay.

PEARS, D. F. (ed.) (1966) *David Hume, A Symposium*, London: Macmillan.

RUSSELL, Bertnand (1997) *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, stanbul: Say Yay.

TOPÇU, Nurettin (1988) *Bergson* stanbul: Dergah Yay.

VESEY, G. & FOULKENS, P. (1990). *Collins Dictionary of Philosophy*, London and Glasgow: Collins.