

**ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

SAYI:16

SAMSUN 2003

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

SAYI:16 SAMSUN 2003

Sahibi:

İlâhiyat Fakültesi Adına:
Prof. Dr. Osman ZÜMRÜT

Mesul Müdürü:

Yrd. Doç. Dr. İsrail BALCI

Yazı İşleri Müdürü:

Doç.Dr. Yavuz ÜNAL

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Osman ZÜMRÜT, Prof. Dr. Mehmet DAĞ
Doç. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, Doç. Dr. Mevlüt KAYA

Kapak Tasarımı

Dizgi ve Mizanpaj

Arş. Gör. Hasan ATSIZ

Baskı:

Ceylan Ofset 431 14 44

GAZZALİ VE DAVID HUME'DA NEDENSELLİK KURAMI

(Karşılaştırmalı Bir İnceleme)

Hasan AYDIN*

ÖZET

Modern İslam düşünürleri, yer yer, David Hume'un nedensellik ilişkisini yadsırırken Gazzâlîden etkilendiğini ileri sürerler. Bu makalenin amacı, bu savı test etmektir. Bu yüzden, David Hume ve Gazzâlî'nin nedensellik konusundaki düşünceleri analitik bir yöntemle karşılaştırılmış; farklı ve benzer yönler ortaya konmuştur. Karşılaştırmalı incelemeden çıkan sonuca göre, iki düşünürün nedensellik konusundaki görüşleri arasında farklı yönler benzer yönlerden daha çoktur. Bu nedenle, David Hume'un Gazzâlî'nin nedensellik konusundaki görüşlerinden etkilendiğini söylemek imkansız gözükmektedir.

Düşünce tarihi, insanın kendisini, toplumu ve evreni algılayış biçiminin tarihidir. Kuşkusuz bu algılayış biçimi, toplumdan topluma, dönemden döneme, hatta insandan insana değişebilmektedir. Bilgi sosyologlarının deyişiyle söylersek, toplumlar, tarihsel deneyimleri ve yaşadıkları koşullar ekseninde yaşamlarını olanaklı kılan, kültürel bir çerçeve (paradigma) oluştururlar. Bu çerçeve, söz konusu toplumlara mensup bireylerin, olgulara, olaylara, varlık ve nesnelere bakışını önemli ölçüde belirler. Toplumlar kendi içlerine kapalı birlikler olmadıkları için, her dönemde, kültürel çerçevelerin birbirlerini etkilemeleri söz konusudur. Başka bir deyişle, kültürel çerçeveler, pencereleri olmayan monadlar değildir; aksine, hem önceleri ve sonraları vardır hem de farklı toplumsal çerçevelerle ilişki içerisindeyler¹. Bu nedenle, düşünce tarihi aynı zamanda, bir etkileşimler tarihidir. Zira, farklı kültürel çerçeveler arasında etkileşimi zorunlu kılan pek çok neden vardır. Savaşlar, ticari ilişkiler, farklı kültürlerle ilgi, seyahatler, bilim eserlerinin

* O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi.

¹ Krş. Doğan Özlem, "Tinsel Bilimlere Girişin Yüzüncü Yılı ve Dilthey", Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi içerisinde, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, ss.74 vd..

farklı dillere çevirilmesi, imparatorluklarda olduğu gibi, farklı kültürleri olan toplumların aynı yönetim altında yaşamaları, fetihler etkileşimi zorunlu kılan nedenlerden kimileridir. Bu yüzden, düşünce tarihine yönelen her anlamlandırma girişiminin, etkileşimlere dikkat çekmesi ve düşüncelerin kökenlerini titizlikle izlemesi, hem bilimsel hem de ahlaksal tutumun bir gereğidir. Fakat bu konuda, düşünce tarihçilerini zorlayan kimi olumsuzlukların varlığının altını çizmek gerekmektedir. Bunlardan kimileri, etkileşimin doğasından, kimileri tarihçinin tutumundan, kimileri de, inceleme konusu olan materyallerden kaynaklanmaktadır. Materyal eksikliği, düşüncelerin kaynaklarını yeterince irdelememe, var olan materyalleri ideolojik okuma, ırkçı, dinci ve kültürel bağnazlıkla, her türden düşünceyi kendi toplumuna ve kendi tarihine mal etme isteği, düşüncelerin bir kültür ortamından diğerine geçerken değişikliklere uğraması vb. nedenler, her zaman bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz gelimi, her türden düşünceyi Avrupa'ya mal etmeye çalışan "Avrupa-Merkezcilik" ile ona alternatif olarak sunulmaya çalışılan "Doğu-Merkezcilik" ideolojik saptırmaların; hatta dinci, ırkçı ve kültürel bağnazlığın tipik örnekleridir. Benzer bir biçimde, Batı'da yüzyıllarca, Hint rakamlarının Arap rakamları olarak algılanması, düşüncenin kaynağının yeterince irdelenmemesinin doğurduğu hata tiplerinden birisidir.

Sunduğumuz nedenlerden dolayı, düşünce ve etkileşimler tarihine yönelik olarak ortaya konan saptamaların ihtiyatla karşılanması, yeni araştırmacıların, eskilerin ulaştığı sonuçları eleştiri süzgecinden geçirmeleri bir zorunluluk olarak gözükmektedir. Bu nedenle biz, "*Gazzâlî ve David Hume'un nedensellik ilişkisine yönelttikleri eleştirileri karşılaştırmalı bir yöntemle, yeniden incelemeyi*" gerekli görüyoruz. Çünkü hemen tüm düşünce tarihi kitapları, "*David Hume'un nedenselliği yadsımasının, Gazzâlî'nin nedenselliği inkarına benzediği*"² ya da "*David Hume'un Gazzâlî'den esinlendiği ve ondan etkilendiği*"³ düşüncesini vurgulamaktadırlar. Bu düşünceyi savunan tarihçiler, çoğu kez, etkileşim savlarını temellendirmek için, iki düşünürün nedensellik konusundaki düşüncelerini analitik bir yöntemle karşılaştırmalı bir incelemeye tâbi tutmak yerine, 12.yüzyıl ve sonrasında Doğu bilim ve felsefe kitaplarının İspanya kanalıyla, Latin dünyasına geçtiği; Tuleytula, Napoli gibi merkezlerde kurulan çeviri büroları kanalıyla Latinceye kazandırıldığı düşüncesine sarılmaktadırlar⁴. Anılan dönemlerde, Gazzâlî'nin ve

² Örneğin bkz. Hilmi Ziya Ülken, Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi (Kaynakları ve Etkinlikleri), Cem/Kültür Yayınevi, İstanbul 1993, s.147.

³ Örneğin bkz. İbrahim Agah Çubukçu, Gazzâlî ve Şüphecilik, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996, ss.119-122; M. Sa'id Şeyh, "Gazzâlî", çeviren: Mustafa Armağan, İslam Felsefesi Tarihi içerisinde, cilt: II, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, ss.218 ve 238.

⁴ Bkz. İbrahim Agah Çubukçu, a.g.e., ss.121-122.

Gazzâlî'nin nedenselliği inkarını eleştiren İbn Rüşd'ün kimi eserlerinin, Fârâbî, İbn Sînâ gibi diğer İslâm düşünürlerinin eserleriyle birlikte çeviri kanalıyla, Latin dünyasına kazandırıldığı tarihsel bir olgudur ve hangi eserlerinin çevrildiği, ne türden tepkilerle karşılandığı, az çok bilinmektedir⁵. Kuşkusuz, Gazzâlî, İbn Rüşd ve diğer kimi İslâm filozofları çeviri ve aktarmalar aracılığıyla Batı düşünce geleneğinde belli bir yankı uyandırmışlardır. Ama bu yankının, daha çok tepkisel ve eleştirel bir tarzda olduğunu; Latin düşünürlerini, İslâm düşünürlerinin de kaynağı olan Eski Yunan düşünürlerinin eserlerine yönlendirdiğinin altını çizmek gerekir.

Gazzâlî'nin nedensellik ilişkisine yönelttiği eleştirilerin, İbn Rüşd ve Maimonides tarafından aktarıldığı biçimiyle, St. Thomas'ca tepkiyle karşılandığı, onun "*Summa Contra Gentiles*, *De Potentia* ve *Summa Theologiae*" gibi eserlerinde, bu konuyu eleştirel bir tarzda irdelediği görülmektedir⁶. Yine, H. Austryn Wolfson, Nicolaus Autrecourt'un, nedenselliğe yönelttiği eleştirileri ele alırken, onun kullandığı örneğin Gazzâlî'nin kullandığı "*ates-pamuk*" örneği ile benzer olduğunu göstermek suretiyle, belli bir etkileşime dikkat çekmektedir⁷. St. Thomas, Nicolaus Autrecourt gibi düşünürlerin, çevirilerin yeni yapıldığı yüzyıllarda yaşamaları, çevrilen eserlerden yararlanmalarını olanaklı kılan bir ögedir. Fakat çevirilerden yaklaşık 5-6 asır sonra yaşayan David Hume'un çevrilen eserlerden doğrudan yararlandığı söylemek pek kolay gözükmemektedir. Her şeyden önce, Gazzâlî' ve David Hume arasında doğrudan etkileşim bağlantısı kurabilmek için, David Hume'un, Gazzâlî'nin eserlerini ya da onun düşüncelerine yer veren başka eserleri okuyup okumadığını saptamak gerekir ki, bu hiç de kolay değildir. Çünkü bu konuda, yeterli veri toplamak olanaksızdır. İhtiyatı elden bırakmamak koşuluyla, dinsel düşünceye eleştirel bir tarzda da olsa ilgi duyan David Hume'un, Gazzâlî'nin nedensellik anlayışını eleştiren St. Thomas'ın eserlerini okumuş olabileceği düşünülebilir. Ancak bunu kanıtlamak da zordur. Daha da önemlisi, St. Thomas'ın eserleri, Gazzâlî ve İslâm tanrıbilimcilerin doğal nedenselliğe yönelttikleri eleştirileri, doğrudan ele almak yerine, eleştirel bir tarzda yöneldiği için, David Hume'un, St. Thomas'ın eserleri kanalıyla Gazzâlî'nin düşüncelerini, tarafsız ve nesnel bir biçimde öğrenmesine de olanak yoktur. Kimi ipuçları elde edebileceği düşünülse bile, bu durum, David Hume'un bütünüyle Gazzâlî'den etkilendiğini söylemeyi haklı-

⁵ Bkz. De Lacy O'leary, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, çevirenler: Hüseyin Yurtaydın ve Yaşar Kutluay, AÜİF Yayınları, Ankara 1959, ss.136 vd..

⁶ Bkz. Majid Fakhry, İslamic Occasionalism and Its Critique by Averroës and Aquinas, George Allen and Unwin Ltd., London 1953, ss.139 vdd.; H. Austryn Wolfson, Kelâm Felsefeleri (Müslüman, Hristiyan, Yahudi Kelâmı), çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, ss. 451 vdd..

⁷ Bkz. H. Austryn Wolfson, a.g.e., ss.454-459.

laştıracak nitelikte olamaz. Bugün, David Hume'un, Gazzâlî'yi ya da Gazzâlî'nin nedenselliğe yönelttiği eleştirileri ele alan eserleri okuyup okumadığını bilemeyeceğimize göre, bir etkileşimin var olup olmadığını saptamanın en etkin yolu, iki düşünürün nedensellik konusuna yönelik amaçlarını, ele alış biçimlerini, onun doğasını çözümleyiş tarzlarını, çözümlenmelerinde kullandıkları örnekleri, doğal nedensellik ilişkisi konusunda olumsuz bir tutum takınırken dayandıkları gerekçeleri ve o gerekçeleri ifade ediş biçimlerini karşılaştırmak ve bunu bağlı olarak bir sonuca ulaştırmaktır. Böylesi bir bakış açısı, hem Gazzâlî'nin nedenselliği yatsıması ile Tanrı tasarımı arasındaki ilişkiyi görme hem de genelde kabul gören, "*David Hume'un, nedensellik ilişkisini alışkanlığa indirgeyerek yadsımasının Gazzâlî'ye dayandığı*" savını yoklama şansı verecektir. Eğer sav yanlışılanırsa, diğer etkileşim iddialarının da, yeniden araştırma konusu olmalarına katkı sağlaması açısından önemli bir işlev görebilir.

Gazzâlî ve David Hume : Neden Nedensellik Sorunu ?

Bilindiği gibi , her düşünür, içinde yaşadığı toplumsal, kültürel, siyasal ve ekonomik koşulların etkisi altındadır. Daha genel bir deyişle, her insanın belli bir bakış açısını imleyen kültürel bir çerçeve içerisinde doğduğunu, kültürlenme ve toplumsallaşma süreci içerisinde, söz konusu çerçeveyi içselleştirdiğini söyleyebiliriz. W. Dilthey'in deyişiyle, "*tinsellik (kültür) insanların adeta tutuklamıştır*"⁸. Bu nedenle, düşünürlerin ortaya atıp tartıştıkları sorunlar, öncelikle yaşadıkları toplumun ve dönemin koşulları ve o koşulların doğurduğu sorunların itici gücüyle karşı karşıyadır. Hatta, düşünürlerin bağlı buldukları düşünce gelenekleri, onların karşısında yer alan diğer düşün gelenekleri ve aralarındaki çekişmeler, dinsel inanışları, dünya görüşleri, eğilimleri, siyasal kaygıları vb. düşünürlerin görüşleri üzerinde, güçlü bir belirleyici etki taşır. Bu yüzden, farklı koşullarda, farklı kültürel çerçevelerde ve farklı dönemlerde yaşamış iki düşünür, benzer anlayışları dile getirirler de, onların o şeyi dile getiriş amaçları ve nedenleri, oldukça değişik olabilir. Daha ileri giderek, söz konusu durumların, herhangi bir etkileşim olmaksızın iki düşünürün, birbirlerinden hiç haberi olmadan, aynı anlayışı savunmalarının olanaklılığını gösterebileceğini ifade edebiliriz. Gazzâlî ve David Hume'un farklı kültürel çerçevelerde ve koşullarda yaşamaları, kimi benzer anlayışları dile getirmiş olsalar bile, bu anlayışları ortaya koyma nedenlerinin farklı olduğunu gösterebilecek niteliktedir. Dolayısıyla, söz konusu iki düşünürün, nedensellik sorununa yönelme nedenlerini ve nedensellik ilişkisi konusunda olumsuz bir tutum takınmalarının gerekçelerini ortaya

⁸ Doğan Özlem, "*Tarihselci Bilim Felsefesi Açısından Bilim*", Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi içerisinde, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s.119.

koymak, hem iki düşünürün kendi bağlamlarında doğru bir biçimde anlaşım-ları hem de etkileşim savının yoklanması açısından anlamlı olacaktır.

David Hume'u etkilediğine inanılan Gazzâlî, nedensellik sorununu iki eserinde ele alır. Bunlardan ilki, İslâm inanç esaslarını ussal bir temele oturtmaya çalıştığı “*el-İktisâd fi el-İ'tikâd*” (*İtikadda Orta Yol*) adlı eseri, diğeri ise, İslam filozoflarının görüşlerini eleştirmeye giriştiği “*Tehâfüt el-Felâsife*” (*Filozofların Tutarsızlığı*)'dir. Gazzâlî'nin bu iki eseri de, savunmacı bir karakter taşır. Onun savunmacı anlayışını güdüleyen temel etmenin, siyasal ve dinsel kaygılar olduğu görülür. Selçuklu veziri Nizâm el-Mülk'ün onu Şîî medreselere alternatif olarak kurulan Sünnî Nizâmiye Medresesi'nin başına getirmesi ve Mustahzîr gibi halifelerin ona, Sünnîlik karşısındaki akımları eleştirmesini ve bu konuda kitaplar kaleme almasını salık vermesi⁹, bu açıdan oldukça anlamlıdır. Zira, Gazzâlî'nin yaşadığı 12. yüzyıllarda Şîîlik, devlet örgütlenmesiyle, medreseleri ve dâ'îlik (çağırıcılık) sistemiyle Sünnîliğin karşısına bir güç olarak çıkmıştır¹⁰. Şîîliğin, en azından başlangıç-larda, siyasal açıdan Mutezilî düşünce ile dirsek temasının olması¹¹ ve Sünnî tanrıbilime muhalefeti; filozofların düşünceleri ile bâtinî (içsel) yorum gele-neklerinin Şiâ'nın beslendiği temel damarlar olması¹², üpkı Tanrı sorununu ele alışımda olduğu gibi nedensellik sorununu ele alırken de, Gazzâlî'yi, Mu-tezile ve İslâm filozoflarının karşısına yerleştirmiştir. Onun söyleminde be-nimsediği savunmacı ve polemikçi karakter, İbn Tufeyl'in de işaret ettiği gibi¹³, gerçek düşüncelerinin tam olarak saptanmasını zorlaştırırsa da, analitik bir yaklaşımla bu güçlük aşılabilir.

Gazzâlî'ye göre, Mutezilî düşünürler tevellüd (doğuş) kuramını benim-semekle, “neden-sonuç” arasında zorunlu bir ilişki kurmuşlardır. Çünkü tevellüd (doğuş) kuramı, bir eylemin diğeri bir eylemden ya da bir olayın

⁹ Bkz. Henry Corbin, “*Gazzâlî*”, çeviren: Mustafa Armağan, İslam'da Bilgi ve Felsefe içerisinde, Şûle Yayınları, İstanbul 1999, ss.111-114.

¹⁰ Şîîliğin doğuşu, gelişimi ve örgütlenişi konusunda krş. Marshall G.S. Hodgson, “*How Did the Early Shî'a Become Sectarian?*”, Journal of the American Oriental Soicety, t.75-195, University of Chicago, 1954, ss.1-13; Fazlur Rahman, İslam, çevirenler: Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara 1993, ss.238-251.

¹¹ Bkz. W. Montgomery Watt, “*The Political Attitudes of the Mu'tazilah*,” Journal of the Royal Asiatic Society, 1963, ss. 42-57.

¹² Krş. Henry Corbin, İslam Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar), çeviren: Hüseyin Hâtemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, ss.63 vdd..

¹³ Bkz. İbn Sinâ / İbn Tufeyl, Hay bin Yakzan, çevirenler: M. Şerafettin Yaltkaya ve Babanzâde Reşid, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996, ss. 71-72.

başka bir olaydan doğmasını ifade eder¹⁴. Aynı şekilde, Tanrı'yı "İlk Neden" olarak gören Fârâbî, İbn Sînâ gibi İslâm filozofları da, akla ve nefse sahip olduklarına inanılan ayrık akılları (gök küreleri) ikincil nedenler olarak kabul etmek ve ay-altı evrendeki oluş ve bozuluşu onlara bağlamakla, evrende, zorunlu bir "neden-sonuç" ilişkisi benimsemişlerdir¹⁵. Gazzâlî'nin kanısına göre, bu iki anlayış, dinsel açıdan, en azından Sünnîlik açısından, kabul edilemez. Çünkü bu anlayışlar, onca, Kur'ân'da sunulan Tanrı'nın sınırsız kudretini, iradesini, sürekli yaratıcılığını dışlamakta ve mucizenin olurluğunu imkansız kılmaktadır¹⁶. Aslında Gazzâlî'den önce, onun bağlı olduğu Sünnî Eş'arî geleneği, Tanrı'nın anlık yaratmasına olanak tanıyan töz-ilinek (cevher-a'râz) metafiziğini kabul etmekle, "neden-sonuç" ilişkisine ve evrendeki doğal sürekliliğe karşı güçlü bir tavır almış; Mutezile'nin tevellüd (doğuş) kuramını ve filozofların ayrık akıllara dayalı zorunlukçu (determinist) nedensellik anlayışlarını eleştirmeye girişmişlerdir¹⁷. Gazzâlî, kendi deyişiyle, öncülerinin eleştirilerini "sığ, çelişkili ve önemsiz" bulduğu, söz konusu eleştirilerin "bilimin inceliklerine sahip olanlar bir yana, halktan birisini bile ikna gücü taşımadığı"¹⁸ gerekçesiyle, onu tamamlamayı, Mutezile ve İslâm filozofların düşüncelerini etraflıca eleştirmeyi amaçlamaktadır. Bu durumda Gazzâlî'nin, nedensellik sorununa yönelişinin beş temel nedeni olduğunu söyleyebiliriz:

- a-Şîâ karşısında Sünnîliği savunma.
- b- Mutezile ve İslâm filozoflarının görüşlerini eleştirme.
- c- Tanrı'nın mutlak iradesi ve kudretini koruma.
- d- Tanrı'nın anlık yaratmasına izin veren bir evren kurgusu oluşturma.
- e- Mucize olgusunu ussal bir temele oturtma.

Aynı nedenlerin onu, "neden-sonuç" ilişkisi konusunda olumsuz bir tutum takınmaya ittiği görülür.

¹⁴ Bkz. Gazzâlî, İtikadda Orta Yol (al- İktisâd fi'l İ'tikâd), çeviren: Kemal Işık, AÜİF Yayınları, Ankara 1971, s.73. (Bundan sonra bu eser, kısaca "itikâd" diye anılacaktır.)

¹⁵ Bkz. Gazzâlî, Tahâfüt el-Felâsife, neşreden: Maurice Bouyges, Beyrut 1928, s.191; İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt), çevirenler: Kemal Işık ve Mehmet Dağ, cilt:II, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998, ss.618-619. (Metin içerisindeki alıntılarda, İbn Rüşd'ten yapılan çeviri kullanılacaktır. Söz konusu çeviri, Gazzâlî'nin Tahâfüt el-Felâsife'sinin büyük bir bölümünü iceremektedir.)

¹⁶ Bkz. Gazzâlî, Tahâfüt el-Felâsife, s. 192; İbn Rüşd, a.g.e., ss.619-620.

¹⁷ Krş. Mehmet Dağ, "İmâm el Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı" OMÜİF Dergisi içerisinde, sayı:2, Samsun 1997, ss.37 vdd..

¹⁸ Gazzâlî, el-Munkizu min ed-Dalâl, tahkik ve tercüme: Ahmet Suphi Furat, Şamil Yayınları, İstanbul 1978, s.46.

Ünlü İngiliz filozofu David Hume'u nedensellik sorununu tartışmaya güdüleyen nedenler, Gazzâlî'de olduğu gibi, dinsel ve siyasal kaygılar değildir. Onun nedensellik sorununu irdelediği "A Treatise of Human Nature" (İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme) ve "Essay Concerning the Human Understanding" (İnsan Zihni Üzerine Araştırma) adlı eserinden anlaşıldığı kadarıyla, onu, söz konusu sorunu irdelemeye iten nedenin, kuşkucu (septik) tutumu ve merakı tarafından güdülenen bilimsel ve felsefi endişeleri olduğu görülür¹⁹. Bu endişeler onu, nedensellik konusunda olumsuz bir tutum takınmaya ilettiği için, onun esin kaynaklarını görmek açısından da önem taşımaktadır. Her şeyden önce Hume, deneyci (empirist) bir filozoftur; fakat onun deneyciliği kuşkucu tutumuyla içicedir. Bu nedenle onu, nedensellik sorununu tartışmaya yönelten en temel güdü, yine onun kuşkucu-deneyci yaklaşımında aranmalıdır. Zaten o, bu olguyu kendisi de dile getirmektedir²⁰. Ancak onun eserleri bütüncül bir bakışla ele alındığında, onu, nedensellik ilişkisini çözümlenmeye iten dört ana nedenin egemen olduğu görülür.

a- Bilginin neliği, doğası ve kaynakları üzerine deneyci (empirist)-akılcı (rasyonalist) karşıtlıklar

Descartes, John Locke, Berkeley, Leibniz gibi düşünürler aracılığıyla, felsefenin temel ilgisi bilgi kuramına yönelmiş; söz konusu düşünürler arasında gerçekleşen deneyci-akılcı karşıtlıklar²¹, David Hume'u her iki ekolü ve düşüncelerini eleştirel bir tarzda ele almaya yöneltmiştir²². David Hume'un, meraklı ve kuşkucu mizacıyla, deneycilikten yana olan tavrı, Occamlı William'a kadar geriye giden ve tümellerin adlardan ibaret olduğunu belirten nominalizmle (adçılık) birleşerek onu, deneyciliği mantıksal sonuçlarına değin götürmeye itmiştir²³. Zaten bu konuda, ona öncülük edebilecek Berkeley gibi, deneyciliği mantıksal sonuçlarına götürmeye çalışan bir

¹⁹ Krş. David Hume, A Treatise of Human Nature (İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme), İngilizce ve Türkçe metin bir arada, çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1997, ss.39 vd..(Bu eser bundan sonra kısaca Treatise diye anılacaktır.); David Hume, İnsan Zihni Üzerine Bir İnceleme (Essay Concerning the Human Understanding), çeviren: Selmin Evrim, MEB Yayınları, İstanbul 1986, ss. 35 vd.. (Bundan sonra bu eser, kısaca İnsan Zihni diye anılacaktır. Bu eserden doğrudan yapılan alıntılar, İngilizcesiyle karşılaştırılmış, ama dipnotta anılan eser gösterilmiştir.)

²⁰ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, ss.36-37.

²¹ Bkz. Özlem Doğan, Felsefe ve Doğa Bilimleri, İzmir Kitaplığı, İzmir 1995, ss.37-49.

²² Krş. David Hume, İnsan Zihni, ss.30-31; Treatise ss.45 vd..

²³ Bkz. Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1990, s.344.

düşündür de vardır²⁴. Onun, deneyci Locke²⁵ gibi doğuştancılığa karşı çıkışı²⁶, tüm insan bilgisini ve kavramlarını duyum izlenimlerine indirgeyen²⁷ tavrı, bir yönden metafiziğe cephe almasına²⁸, diğer yandan da, sahip olduğumuz tüm kavramların deneysel temellerini göstermeye yöneltmiştir²⁹. Bu ilgi onu, çağrışımın en temel ilkesi³⁰ ve bilinenden bilinmeyene yapılan tüm çıkarsamaların temeli³¹ olarak gördüğü nedensellik ilişkisini çözümlemeye; onun öznenen mi yoksa nesnenen mi kaynaklandığını araştırmaya itmiştir.

b- Ruh-beden ya da zihin-madde ilişkisi sorunu

David Hume'u, "neden-sonuç" ilişkisini tartışmaya iten bir diğer nede- nin de, Descartes'tan beri felsefede önemli bir yer işgal eden "ruh-beden" ya da "zihin-madde" ilişkisi sorunu olduğu anlaşılmaktadır. Descartes'ın beden ve ruhu ayrı tözler olarak kabul etmesi ve aralarındaki ilişkiyi pamuk ipliği- ne bağlı hale getirmesi³² Geulinx ve Malebranche gibi düşünürleri, her şeye Tanrı'nın müdahale ettiği, aranedenci (vesileci) bir evren imgesini kabule götürmüştür³³. David Hume, böylesi bir evren imgesine duyduğu tepkiyi dile getirirken, ruh-beden ilişkisini tartışmaya yönelmiş; bu ilişkinin çözümünün ya da çözümsüzlüğünün "neden-sonuç" ilişkisinin tartışılmasına bağlı oldu- ğunu görmüştür³⁴. Dolayısıyla, zihin-madde ilişkisinin, felsefede canlı olarak tartışılması onu, bu ilişkinin de temelinde yatan "neden-sonuç" ilişkisini çözümlemeye itmiştir.

c- Doğa bilimlerine olan güvenin artışı

Kopernicus, Kepler, Giordano Bruno, Galilei ve Newton gibi bilim insanlarının başarıları³⁵ nedeniyle bilime olan güvenin gittikçe artışı, David Hume'u iki önemli soruna ilgi duymaya yöneltmiştir. Bunlardan ilki, doğa bilimleri gibi toplumun güvenini kazanabilecek bir insan doğası bilimi kuru-

²⁴ Krs. George Berkley, *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, the Open Court Publishing Company, 1958, ss.7 vdd..

²⁵ Bkz. John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çeviren: Vehbi Hacıkadiroğlu, Ara Yayıncılık, İstanbul 1992, ss.61 vd..

²⁶ Bkz. David Hume, *İnsan Zihni*, ss.30-31.

²⁷ Bkz. David Hume, *Treatise*, s.47 ; *İnsan Zihni*, ss.22 vd..

²⁸ Bkz. David Hume, *İnsan Zihni*, ss.13-15.

²⁹ Bkz. David Hume, *Treatise*, ss.57 vd. ; *İnsan Zihni*, ss.25-26.

³⁰ Bkz. David Hume, *Treatise*, s.116 ; *İnsan Zihni*, ss.32-34.

³¹ Bkz. David Hume, *Treatise*, s.101 ; *İnsan Zihni*, ss.36.

³² Bkz. René Descartes, *Discours, Regulae, Meditationes* (Söylem, Kurallar, Meditasyonlar), özgün metin ve Türkçesi bir arada, çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1996, ss.183 vdd..

³³ Bkz. Macit Gökberk, a.g.e., ss.286-290.

³⁴ Bkz. David Hume, *İnsan Zihni*, ss.97 vdd..

³⁵ Bkz. Macit Gökberk, a.g.e., ss.215 vdd..

labilir mi, sorunudur. David Hume'a göre bu, hayati öneme sahiptir; çünkü tüm bilimler insan doğasına bağlıdır³⁶. İkincisi, doğa bilimlerindeki kesinliğin doğası nedir³⁷, sorusudur. Ona göre, bu sorunun yanıtını elde edebilmek için neden-etki ilişkisini çözümlemek gerekir; çünkü tüm bilim, bu ilişkiye dayanmaktadır³⁸. David Hume, Newton'un genel çekim yasasında olduğu gibi, evrendeki olguların bir yasaya gidilerek açıklanmasının ve yasaların nedensel ilişkilerden soyutlanarak elde edilmesinin de itici gücüyle, nedensellik ilişkisinin insandan bağımsız nesnel bir ilişki olup olmadığını sorgulama ihtiyacı duymuştur. Onun kanısına göre, söz konusu ilişki, nesneden değil, öznenen kaynaklanıyorsa, bu durumda, en başat bilimin, insan doğasının bilimi olduğu gösterilmiş olacaktır. David Hume'un, nedensellik konusundaki çözümlmelerini işaret ederek, kendisini insan biliminin Colomb'una benzetmesi³⁹, amaçladığı şeyi başardığına inandığını göstermektedir. Öte yandan David Hume'un, matematik ve mantığı ilgilendiren, kesin sonuçlar veren ve zorunlu bağlantılar içeren "düşünce ilişkileri" ile evrene ilişkin olurlu "olgusal şeyleri" geleneksel deneyciliğe dayanarak ayırması⁴⁰, nedensellik çözümlemesinde temel çıkış noktalarından birisidir. Bu ayırım, doğa bilimleri için hayati önemdedir. Eğer olgusal alanda zorunlu ilişkiler, kesin ve değişmez yasalar yoksa ve bunlar dış dünyaya bağlı da değillerse, doğa bilimleri alanında elde edilen bilgilere ne kadar güvenilebilir? Başka bir deyişle, David Hume'un yanıtını aradığı soru, doğa bilimlerine olan güvenimiz sarsılmaz bir temele dayanmakta mıdır, sorusudur.

d- Metafizik karşıtlığı ve deneysel yöntem

David Hume'un kuşkucu tutumu nedeniyle geleneksel deneyciliği mantıksal sonuçlarına değin götürüşü, onu, Tanrı gibi aşkın kabul edilen kavramları bile, duyum izlenimleriyle ilişkilendirmeye yöneltmiştir⁴¹. Bu tutum, zorunlu olarak onun metafiziğe karşı eleştirel bir tavır benimsemesine neden olmuştur. Onca, deneyime bağlı olmayan ve deneyle ilişkisiz düşünce ilişkilerine dayanan her şey metafiziktir; bu nedenle de gereksizdir. O bu tutumunun sonucu olarak şöyle der:

"İlkelerimize sadık kalarak, kütüphanelerimizi gözden geçirdiğimizde, neleri feda etmemiz gerekmez! Elimize, örneğin, tanrıbilim veya skolastik metafiziğe ait bir eser alırsak, kendimize şunu soralım: Bu eserde acaba

³⁶ Bkz. David Hume, Treatise, s.40.

³⁷ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.43.

³⁸ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.18-19 ve 37 vd..

³⁹ Lévy Bruhl, bu olguya Hume'un bir mektubuna referansla değinir. Bkz. David Hume, İnsan Zihni, (Önsöz), s.6.

⁴⁰ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, ss.35-36.

⁴¹ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.26.

*nicelik veya sayıya dair soyut uslamlamalar var mı? Hayır. Olguya ve varlığa ait şeyler üzerine deneysel uslamlamalar var mı? Hayır. O halde eseri ateşe atınız. Zira içinde, safsata, kuruntu ve boş hayalden başka bir şey yoktur*⁴²”.

Söz konusu inanç onu, Newton’un başarılı bir biçimde kullandığı deneysel yöntemle birlikte⁴³, geçmişten beri metafizik anlamlar yüklenmiş olan neden kavramını çözümlmeye zorlamıştır. Bu zorunluluk, neden kavramına yer veren bilimi, metafizik olgulardan kurtarma isteği olarak görülebilir. David Hume’un da kaydettiği gibi, bu çaba başarısızlıkla sonuçlanırsa, insan gücünün ve bilgisinin sınırını göstermesi ve bilgisizliğimizi ortaya dökmesi açısından da önemli bir işlev görebilir⁴⁴.

İrdelemelerimizden de anlaşılacağı gibi, Gazzâlî ve David Hume’u nedensellik sorununu tartışmaya yönelten nedenler ve güdüler birbirinden oldukça farklıdır. Bu durumun, nedensellik ilişkisi konusunda olumsuz bir tutum benimseme nedenlerinin farklılığı konusunda da aydınlatıcı olacağı ortadadır. Öte yandan, Gazzâlî’nin nedenselliği yadsımasının en temel güdüleyicisi olan metafizik inançların, mucizenin ve Tanrı’nın evrene her an müdahale etmesine izin veren teistik dinsel anlayışın, David Hume tarafından reddedilmesi, farklılığı daha da derinleştirmektedir. Şu halde, yukarıdaki değerlendirmelerin ışığında, hiç tereddüt etmeden, Gazzâlî’nin nedensellik sorununa ilgisinin dinsel ve siyasal; David Hume’un ilgisinin ise, bilgikuramsal ve felsefi olduğunu söyleyebiliriz.

Gazzâlî ve David Hume:Neden-Etki İlişkisinin Doğası Nedir?

Gazzâlî ve David Hume’un farklı güdülerle hareket etmeleri, onların kimi benzer anlayışları savunmalarına engel oluşturmamaktadır. Fakat düşüncülerini harekete geçiren güdüler, söz konusu düşünürlerin, neden belli bir anlayışı benimsedikleri ya da niçin belli bir sonuca ulaştırdıklarını anlamak açısından önem taşımaktadır. Çünkü David Hume’un nedensellik konusunda, neden olumsuz bir tutum takındığı sorusunun yanıtı, onun kendi koşullarında aranmalıdır. Aynı şey, Gazzâlî için de geçerlidir. Fakat yine de, tüm bunlara rağmen; yani farklı koşullar ve güdüler tarafından yönlendirilmelerine karşın, bir düşünürün diğerini etkilediği, ussal bir biçimde ileri sürülebilir. Bu nedenle, çözümlememizi daha da genişletmeli; Gazzâlî ve David Hume’un nedensellik ilişkisinin doğasını çözümlenmede ortaklıklarının olup olmadığını sormalıyız. Acaba, Gazzâlî’nin “neden-sonuç” ilişkisini çözümlenmesi David Hume’unkine benzemekte midir? Sorunun yanıtını alabilmek için, önce iki düşünürün görüşlerini ayrı ayrı ele almak, sonra da benzerlik

⁴² David Hume, İnsan Zihni, s.251.

⁴³ Bkz. David Hume, Treatise, s.42 ; İnsan Zihni, ss.18-19.

⁴⁴ Bkz. David Hume, Treatise, s.42 ; İnsan Zihni, s.44.

varsa onların altını çizmek gerekmektedir. Onların görüşlerini ayrı ayrı ele alıp sonra karşılaştırmak, düşüncelerini bütünlükleri içerisinde görmek açısından zorunludur. Önce Gazzâlî'nin sorunu irdeleyişini görelim:

Gazzâlî, Mutezile'nin tevellüd (doğuş) kuramını ve İslâm filozoflarının gök kürelerinin etkinliklerine dayalı zorunlukçu nedensellik anlayışlarını eleştirirken, hareket noktası olarak şunu seçer: Acaba, zorunlu ilişki olarak görülen şey, varlıkbilimsel (ontolojik) bir zorunluluk mu, yoksa salt mantıksal (bilgikuramsal) bir zorunluluk mudur? Yani filozofların iddia ettiği zorunlu "neden-sonuç" ilişkisi, dış dünyada mı, yoksa sadece zihinsel, bir başka deyişle, mantıksal alanda mı geçerlidir? Onun kanısına göre, "neden-sonuç" ilişkisi, zorunlu bir ilişki değildir; en azından, dış dünyada ve nesnel gerçeklikler alanında böyle bir zorunluluktan söz edilemez. Onca, iki şey arasında zorunlu bir ilişkiden söz edebilmek için, "*bu her iki şeyden birinin kabulü, ötekinin kabulünü, birinin reddi de, ötekinin reddini; birinin varlığı, ötekinin varlığını, birinin yokluğu da ötekinin yokluğunu*"⁴⁵, zorunlu kılması gerekir. Ona göre, bu koşulları taşıyan bir ilişki dış dünyadaki olgular alanında değil, mantıksal alanda geçerlidir ve özdeşlik, içlem, kaplam, aykırılık gibi kategorilere özgüdür⁴⁶. Mantıksal alandaki bu zorunluluğu, dış dünyadaki ilişkilere taşımak bilgisizlikten kaynaklanan bir yanılısamadır; ya da Tanrı'nın anlık yaratmasına bağlı olarak, neden ve etkinin sürekli bir biçimde, yan yana ve birlikte görülmesinin doğurduğu, psikolojik alışkanlığın bir sonucudur⁴⁷. Nedenselliğin zorunluluğuna inananların bu konudaki tek kanıtları deneyimdir. Oysa, deneyim sadece, nedenin sonucla birlikte, yan yana ya da bir arada bulunduğunu göstermektedir. Onca, hiç bir deneyim, sonucun nedenden çıktığını gösteremez. Gazzâlî, elin hareketinin parmaktaki yüzüğün hareketini zorunlu kılmadığını söylerken şöyle der:

*"Sizin, bu konunun deneyim ile sabit olduğunu söylemeniz, bilgisizlik ve ahmaklıktan başka bir şey değildir. Zira bu hareketin, sadece elin hareketiyle beraber meydana geldiğini gözlemlemek olasıdır. Fakat onun gerçekten elden doğmuş olduğunu görmek olanaksızdır"*⁴⁸.

Gazzâlî, ateş-pamuk örneğini verirken de aynı anlayışı söyle dile getirir:

"Oysa bu gözlem, yanmanın ateşe temas sırasında meydana geldiğini gösterir; yoksa, onun tarafından meydana getirildiğini değil. Açıkça görül-

⁴⁵ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.195 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.627.

⁴⁶ Bkz. M. Said Şeyh, a.g.m., s.237.

⁴⁷ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.196 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.628.

⁴⁸ Gazzâlî, İtikad, s.72.

mektedir ki, bir şeyle aynı anda var olmak, o şey tarafından meydana getirilmeyi gerektirmez⁴⁹.”

Gazzâlî, metafizik anlayışının bir uzantısı olarak, Tanrı'nın anluk yaratmalarıyla ilişkilendirdiği “deneyimin, alışkanlığın, yan yanallığın ve birlikte varoluşun,” “neden-sonuç” ilişkisinin zorunluluğunun kanıtı olmayacağını göstermek için, doğuştan kör adam örneğini verir. Örnek şöyledir:

“Gözünde perde bulunan ve gece ile gündüz arasındaki farklılık konusunda, insanlardan hiçbir şey işitememiş olan doğuştan kör kimsenin gözünden, söz konusu perde gündüzün kalkar ve o kimse göz kapaklarını açıp, renkleri görürse, gözündeki renklerin suretlerinin kavranmasını sağlayan şeyin, gözün açılması olduğunu; gözü sağlam, açık, söz konusu perde kalkık ve karşısındaki nesne renkli olduğu sürece mutlaka görebileceğini sanır ve güneş batıp hava kararınca, güneş ışığının renklerinin onun gözü üzerinde izlenim bırakmasının nedeni olduğunu bilinceye dek, göremeyeceğini aklına getirmez⁵⁰.”

Deneyim nedensel zorunluluğa bir kanıt sağlamadığına göre, Gazzâlî'ye göre İslam filozofları, dış dünyada olurlu birtakım ilişkilerin bulunduğunu kabul etmeli; zorunluluğu mantıksal alana özgü kılmalıdır. Dış dünyadaki olurluluğun sınırı olarak da, “çelişki ya da saçmalığa düşme ilkesi” esas alınmalıdır. Yani onca, çelişik ve saçma olmayan her şey dış dünyada olasıdır⁵¹. Gazzâlî'nin bu olumsal dünya imgesi, Tanrı'nın eylemlerine ilişkin tecviz (olurluluk) kuramına dayanmaktadır. Bu kurama göre, “aklen olurlu olan her şey Tanrı için olurlu; aklen olursuz olan her şey ise, Tanrı için olursuzdur⁵².” Tecviz (olurluluk) kuramı çerçevesinde, dış dünyadaki ilişkiler olumsal olmasına rağmen, her defasında ateşin pamuğa ilişmesini yanmanın, boynun kesilmesini ölümün izlemesinin vb. nedeni nedir? Gazzâlî yanmanın nedeninin ateş, ölümün nedeninin boynun kesilmesi olmadığını söyler. Çünkü ona göre, cansız nesnelere neden olamazlar; onların hiçbir etkinlikleri yoktur. Zira onlar, irade sahibi değildirler⁵³. Öyleyse başka bir neden aranmalıdır; Gazzâlî'nin kanısına göre bu neden, Tanrı ya da Tanrı'nın elçileri olan meleklerdir. O, bu olguyu, şöyle dile getirir:

“Pamukta siyahlığı ve onun parçalarında ayrılmayı yaratmak, onu yakmak ve kül haline getirmek suretiyle yanmaya neden olan varlık Tanrı'dır. Tanrı böyle bir şeyi ya melekler aracılığıyla ya da hiçbir aracı bu-

⁴⁹ Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.196 ; İbn Rüşd, a.g.e., ss.628-629.

⁵⁰ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, ss.196-197 ; İbn Rüşd, a.g.e., ss.629-630.

⁵¹ Krş. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, ss.198 vd. ; İbn Rüşd, a.g.e., s.640 vd..

⁵² Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.203 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.650 vd..

⁵³ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.196; İbn Rüşd, a.g.e., s.628.

*lunmaksızın meydana getirebilir. Ateşe gelince, o cansız bir şey olup, hiçbir etkinliği yoktur*⁵⁴."

Gazzâlî'ye göre, dış dünyadaki nedensel zorunluluğun ve nesnelerin doğal etkinliklerinin yadsınması ve gerçek neden olarak Tanrı ve melekler gibi metafizik varlıkların kabulü, nesnelerin belli özelliklerinin bulunmadığı anlamına gelmez. Onca, ateş elbette yakar; fakat bu, Tanrı'nın anlık ya da sürekli yaratmasına dayalı âdetine göre meydana gelir. Ona göre bu olguya Kur'ân, "*Tanrı'nın âdetinde bir değişiklik bulamazsın*" [Ahzâb S_resi (XXXIII), 62], diyerek işaret eder⁵⁵. Ancak Gazzâlî için temel sorun şudur: "Tanrı dilediğinde, anlık yaratmalarının sonucu olan bu âdetini değiştiremez mi?" Onca, Mutezile'nin tevellüd (doğuş) kuramı ve filozofların zorunlukçu nedensellik anlayışları, bunu olanaksız kılmaktadır. Oysa Gazzâlî, zorunluluk anlayışını Tanrı'nın doğaya ilişkin âdetini değiştirmesi anlamına gelen ve Kur'ân'da ifade edilen, mucizenin olurluğunu askıya aldığına inanır⁵⁶. Çünkü mucizenin olurluğu, Tanrı'nın evrene her an müdahalesini ve dilediğinde, onda değişiklik yapabilmesini gerektirir. Ateşin İbrâhîm'i yakmaması, İsâ'nın babasız doğması, M_sâ'nın elinde, asanın yılanı dönüşmesi, Ay'ın ikiye yarılması ve benzerlerini başka türlü açıklamak olanaksızdır⁵⁷. Onun kanısına göre, Tanrı âdetini her an değiştirmez; bunu sadece peygamberin doğruluğunu kanıtlamak için yapar⁵⁸. Bu, Gazzali'ye göre, tıpkı, padişahın, elçisini doğrulamak için, at üstünde gezme âdetini değiştirip, yürümesi ya da at üzerinde oturma âdetini değiştirip, elcisinin isteği üzerine atın üzerinde oturup kalkması gibidir. Onun inancına göre, evrenin olağan akışı ve düzeni, Tanrı'nın eylemini imleyen âdetinin sonucudur⁵⁹. O eyleminde ve âdetinde değişiklik yaptığında, bu değişikliğe koşut olarak bizim bilgimizde de değişiklikler yapar. Çünkü insanî bilgiyi de o yaratmaktadır. Bu nedenle, Tanrı'nın âdetindeki değişiklik insanî açıdan hiçbir sorun doğurmaz. O şöyle der:

*"Eğer, Tanrı âdetlerin kesintiye uğraması anında, bu türlü mümkün şeyleri gerçekleştirmek suretiyle tabiattaki düzeni bozarsa, bu düzen konusundaki bilgiler zihinlerden atılır ve Tanrı onları artık yaratmaz. Bu nedenle bir nesnenin Tanrı'nın kudreti dahilinde mümkün bir şey olmasında, Tanrı'nın geçmiş bilgisinde böyle bir şeyi belli bir zamanda yapması mümkün olduğu halde, yapmamasında ve böyle bir şeyi o anda yapmayacağı konusunda bizde bir bilgi yaratmış olmasında hiçbir engel yoktur*⁶⁰."

⁵⁴ Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.196 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.628.

⁵⁵ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, ss.196 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.628.

⁵⁶ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.192; İbn Rüşd, a.g.e., s.619.

⁵⁷ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, ss.192-193 ; İbn Rüşd, a.g.e., ss.619-620.

⁵⁸ Bkz. İbn Rüşd, a.g.e., ss.643-644.

⁵⁹ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, ss.199-200 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.642.

⁶⁰ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, ss.199 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.642-643.

David Hume'un nedensellik ilişkisinin doğasını çözümleyişi daha sistematiktir; bunun nedeni, onun Gazzâlî'de olduğu gibi, soruna tepkisel olarak yönelmemesi, aksine analitik bir yöntem izlemesidir. O, çözümlemesine, Locke gibi, insan bilgisini "izlenimler" ve "düşünceler" olarak ikiye ayırmakla başlar⁶¹. Bu ayırım aracılığıyla o, tüm düşünceleri duyum izlenimlerine indirger. Bu anlayışını Hume şöyle ifadelendirir:

"Eğer biz, düşünce veya fikirlerimizi incelersek, bunlar ne derece karmaşık ve ulu olursa olsunlar, görürüz ki, bu düşünce ve fikirler, duyuların kopyaları olan basit düşüncelere geri götürülürler⁶²."

Bu anlayış, David Hume'un deneyci tutumunun yalın bir ifadesidir. Aynı anlayışın uzantısı olarak o, insan düşüncesinin nesnelere de ikiye ayırır. Bunlar, a-) "düşünce ilişkileri" ve b-) "olgusal şeyler" dir. Düşünce ilişkileri, matematik ve mantığın nesnelere de bunların deneyle doğrudan ilişkileri yoktur. Örneğin Euklides'in geometriye ilişkin kanıtlamaları, hiçbir zaman gerçek bir yuvarlak ve üçgen olmamış olsa bile zorunlu olarak geçerlidir. Oysa olgusal şeyler, tam tersine olumsuzdur. David Hume'a göre, "yarın güneş doğacaktır", önermesinin zıddı, en az kendisi kadar ussal ve anlaşılırdır. Bu nedenle, sırf çelişki taşıyamaması yüzünden, olgusal bir önermenin yanlışlığını göstermeye çalışmak boşunadır⁶³. Durum böyle olmasına rağmen, olgusal alana yönelik, bizdeki kesinliğin nedeni nedir? David Hume'a göre bu, araştırılmaya değer bir konudur. Onun kanısına göre, olgusal şeylere ait tüm uslamamalar, "neden-sonuç" ilişkisine dayanır. Bu ilişki aracılığıyla biz, duyuların tanıklığını aşan yeni bilgilere ulaşırız. Söz gelimi, ısızsız adada, bir saat bulsak, bu olgudan hareketle orada eskiden insanların yaşadığı sonucunu çıkarırız. Yani, onca biz, daima var olan olgu ile, bundan çıkarılan olgu arasında bir bağ bulunduğunu düşünürüz⁶⁴. Bu durum o kadar açıktır ki, nedensiz hiçbir olgunun bulunamayacağını; neden olan olgu ile etki olan olgu arasında zorunlu bir ilişkinin olduğuna inanırız⁶⁵. Acaba dış dünyada, olgular arasında böyle zorunlu ilişkiler var mıdır? David Hume, bu sorunun yanıtını bulmak için, "neden-sonuç" ilişkisinin bilgisini nasıl elde ettiğimizi araştırmaya koyulur. Onca, zorunlu "neden-sonuç" ilişkisi, a priori (önsel) olarak bilinemez. Bu düşünce, önsel bir sezgiden doğmuş değildir; çünkü zorunlu ilişki düşüncesi, olguların görülmesiyle doğrudan doğruya kavranılabilen bir şey değildir. Nitekim, bir nesneyle ilk karşılaştığımızda, bu nesnenin, kendisine bakarak, onun nedenini ve etkisini saptayamayız. Sözgelimi Adem, hiçbir geçmiş deneyimi bulunmaksızın, zihinsel yetileri

⁶¹ Bkz. David Hume, Treatise, s.45; İnsan Zihni, s.23

⁶² David Hume, İnsan Zihni, s.25.

⁶³ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, ss.35-36.

⁶⁴ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.37.

⁶⁵ Bkz. David Hume, Treatise, s.104 vd..

yetkin olmasına rağmen, suyun akıcılık ve şeffaflığına bakarak, kendisini boğabileceğini; ateşin de aydınlık ve sıcaklığına bakarak, kendisini yakıp kül edebileceğini çıkarsayamazdı⁶⁶. David Hume, hiçbir nesnenin duyularımızla görünen nitelikleri aracılığıyla, ne kendisini meydana getiren nedeni ne de kendisinin meydana getirmiş olduğu sonuçları ortaya koyamayacağını söyler. David Hume bu noktada durmaz ve daha da ileriye giderek zorunlu ilişki düşüncesinin idrak edilemediği gibi, kanıtlanamayacağını da söyler⁶⁷. Onca, olgusal bir ilişkinin aksi, daima ve saçmalığa düşmeksizin tasarlanabilir ve bu tasarı anlaşılabilir. David Hume'un kanısınca, "neden-sonuç" arasındaki zorunlu ilişkinin kanıtlanabilir bir ilişki olduğunu savlamak, her türden deneyimden önce, nedenin kendisinde, onun meydana getirebileceği sonuçları, ilk bakışta görebileceğimizi kabul etmek demektir. Oysa bu olanaksızdır⁶⁸.

Olgular arasındaki zorunlu "neden-sonuç" ilişkisine ait bizdeki bilgi, a priori (önsel) olarak bilinen, yani ne akıldan ne de sezgiden çıkan bir bilgi değilse, o halde onun kaynağı nedir? David Hume göre bu kaynak deneyimdir⁶⁹. O şöyle der:

"Bu bağlantının bilgisi, hiçbir şekilde a priori (önsel) kimi usamlama ve çıkarsamalarla elde edilmiş olmayıp, aksine, ancak ve yalnız deneyden elde edilmiştir. Deney bize, sürekli aralarında bağlantı bulunan nesnelere gösterir⁷⁰."

Acaba deneyim bize, olgular arasında zorunlu bir "neden-sonuç" ilişkisinin bulunduğunu gösterebilir mi? Bu sorunun yanıtını bulabilmek için David Hume'a göre, deneyimin "neden-sonuç" ilişkisi konusunda bize neler öğretebileceği araştırılmalıdır. Onca deneyim bize, "neden-sonuç" ilişkisi konusunda ilk bakışta şunları öğretir:

"a- Neden-sonuç uzayda bitişiktir.

b- Neden sonuçdan öncedir.

c- Neden-sonuç arasında değişmez birliktelik vardır.

d- Aynı neden, daima aynı sonucu meydana getirir⁷¹."

Neden-sonuç ilişkisine yönelik deneyimin bize verdiği bu bilgiler, bizi gözlemlediğimiz olaylardan hareketle, gelecekte de aynı şeyin meydana gelmesini beklemeye götürür. David Hume'un deyişiyle, *"varlıklarla ilgili kanıtların hepsinin, neden-sonuç bağlantısı üzerine kurulduğunu, bu bağlan-*

⁶⁶ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.39.

⁶⁷ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.38.

⁶⁸ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.41.

⁶⁹ Bkz. David Hume, Treatise, s.97 ; İnsan Zihni, s.38.

⁷⁰ David Hume, İnsan Zihni, s.38.

⁷¹ David Hume, Treatise, s.177.

tı üzerindeki bilgimizin, tamamen deneyden geldiğini ve deneye dayalı sonuçlamalarımızın da geleceğin geçmişe uygun olduğu varsayımına dayandığını⁷²”, görmekteyiz. Ancak, deneyimin bize, neden ve sonucu, sürekli birlikte göstermesinden zorunlu bağlantı fikrine geçmek olanaklı mıdır? Çünkü zorunlu bağlantı düşüncesi, ister istemez bizi, geleceğin geçmişteki gibi olacağı sonucuna götürmektedir. Oysa buna güven duyabilir miyiz? David Hume’a göre, gelecek deneyim konusunda beslediğimiz güveni açıklamak için, geçmiş deneyime dayanmak, mantıksal açıdan aşlamayacak bir uçurumdur. Onca, şimdiye kadar gözlemlediğimiz durumların sayısı her ne olursa olsun, bundan hareketle geleceğe ilişkin kesin bir şey söyleyemeyiz⁷³. Böylelikle David Hume, doğa yasası düşüncesinin temellendirilemeyeceğinin altını çizer. Çünkü onun varlığını gösteren a priori (önsel) bir kanıt bulunmadığı gibi, deneysel bir kanıt da bulunamaz. Çünkü bu, kanıtlanması gereken ilkeyi kanıt olarak kullanmayı, yani savı kanıtsaymayı (petitio principii) gerektirir⁷⁴. Geçmişte iki nesneyi sürekli birlikte görme, bizde, onların gelecekte de birlikte olacağı konusunda güçlü bir inanç doğurur. Bu nedenle Hume, olasılık sorunuyla nedensellik sorunu arasında güçlü bir bağ kurar⁷⁵. Aslında bu bağ, zorunlu nedensellik bağıntısı konusunda deneyimin söyleyebileceği olumlu bir sözün olmadığı anlamına gelmektedir. Fakat, David Hume, çözümlemesini daha ileri götürerek, "neden-sonuç" arasındaki ilişkinin bizzat kendisinin deneyimlenip deneyimlenemeyeceğini sorar. Ona göre bu olanaksızdır. Örneğin, bilardo topunun, diğer topa çarptığında, onu hareket ettirdiğini; hareketin, çarpma ile birlikte olduğunu görmek dışında, gerçek nedeni; yani harekete geçiren gücü, enerjiyi ya da kuvveti asla göremeyiz⁷⁶.

Deneyim, nedensellik zorunluluk konusunda bir kanıt sağlamadığına ve dış dünyada böyle bir ilişki bulunmadığına göre, onun kaynağı nerededir? Hume’a göre, onun kaynağı öznededir. O şöyle der:

“Bütünüyle ele alındığında zorunluluk, zihinde olan bir şeydir, nesnede değil⁷⁷.”

Bu yanıt, Kant’ı dogmatik uykusundan uyandıran yanıttır. David Hume, zihnimizdeki bu zorunluluğu açıklamak için, “alışkanlık” kavramına başvurmuştur. Onca, neden ve sonucun sürekli birlikte deneyimlenişi,

⁷² David Hume, İnsan Zihni, s.51.

⁷³ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, ss.54 vdd..

⁷⁴ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, ss.54-56.

⁷⁵ Krş. David Hume, Treatise, ss.139 vd. ; İnsan Zihni, ss.85 vd..

⁷⁶ Bkz. David Hume, Treatise, s.548 ; İnsan Zihni, s.42.

⁷⁷ David Hume, Treatise, s.171.

insanda bir alışkanlık doğurmaktadır. Bu alışkanlık gücünü çağrışımında ortaya koymaktadır.

O alışkanlığın, "neden-sonuç" konusunda elde edebileceğimiz en son ilke olduğunu belirttikten sonra, onun insan yaşamı için önemi konusunda şöyle der:

"Deneyden yapılan bütün çıkarsamalar, uslamamanın değil de, ancak alışkanlığın sonuçlarıdır. İnsan hayatının, en temel kılavuzu alışkanlıktır. Deneyimlerimizi kendimiz için faydalı kılan ve bize, gelecek için geçmişte görülmüş olayların akışına benzer bir akış umduran, yalnız bu ilkedir. Alışkanlığın etkisi ve nüfuzu olmasaydı biz, belek ve duyuların ötesindeki her olgudan tamamen habersiz olacaktık"⁷⁸.

David Hume göre, nedensel zorunluluk konusunda olumsuz bir tutum takınmak ve dış dünyadaki nedensel ilişkileri alışkanlığa indirgeyerek olurlu birtakım ilişkiler olarak görmek, hatta doğa yasası düşüncesinin kanıtlanamayacağını ileri sürmek, evrendeki olağan akışı ve düzeni pratik açıdan ciddiye almayacağız anlamına gelmemektedir. O bu olguyu, kendi adına şöyle dile getirir:

"Ben pratik hayatta, etken ve işler olmak bakımından, bu nokta hususunda büsbütün doyulmuş bulunuyorum"⁷⁹.

Daha ileriye giderek David Hume, pratik yaşamı olanaklı kılan doğadaki olağan akışı felsefi bir temele oturtmaya da çalışır. Ona göre, bu olağan akışı olurlu kılan, tıpkı Descartes ve diğer akılcı (rasyonalist) filozoflarda olduğu gibi, önceden kurulmuş uyum düşüncesidir. O bu düşünceyi, bizim içimize doğa tarafından yerleştirilmiş içgüdü anlayışıyla pekiştirerek şöyle der:

"Demek ki, doğanın olağan akışıyla, düşüncelerimizin birbirinin ardı sıra gelmesi arasında bir nevi önceden kurulmuş bir uyum vardır. Doğayı yöneten kuvvet ve kudretler bizce, tamamen bilinemez olmasına rağmen, gördüğümüz kadarıyla, düşünce ve idraklerimiz, doğanın diğer etkinlik ve eserleriyle aynı yönde gitmektedir... Doğa, nasıl ki bize, el ve ayaklarımızın kullanılmasını, bunları harekete getiren sinir ve adalelerin bilgisini vermeksizin öğretmişse, içimize de öyle bir içgüdü yerleştirmiştir ki, bu içgüdü, zihni, dış nesnelere arasında, hatta bu nesnelere düzenli gidiş ve birbirlerini takip edişlerinin tamamen bağlı bulunduğu kuvvet ve kudretlerden haberimiz olmamasına rağmen, doğanın kurmuş olduğu akışa karşılık olan bir akış ve gidiş beklemeye yöneltir"⁸⁰.

⁷⁸ David Hume, İnsan Zihni, ss.64-67.

⁷⁹ David Hume, İnsan Zihni, s.56.

⁸⁰ David Hume, İnsan Zihni, s.82-84.

Doğayı yöneten kuvvet ve kudretleri ve olgular arasındaki ilişkinin gerçek nedenlerini bilgi olanaklarımızın sınırlılığı nedeniyle bilemeyeşimiz, Tanrı gibi aşkın bir varlığı araneden (vesile) olarak kabul etmemizi meşrulaştırabilir mi? David Hume, Gazzâlî'de de karşılaştığımız aranedenciliği, Malebranche'ın düşünceleri ekseninde eleştirir⁸¹. Ona göre, aranedenciler, ruh-beden ilişkisi sorununa bağlı olarak, evrendeki nesnelere arasındaki bağlantıyı, insan etkinliklerini, hatta kavrama edimini bile Tanrı'ya bağlamışlardır⁸². Söz konusu aranedencilik, David Hume göre, doğal felaketler alanında daha açık bir biçimde dile getirilmektedir⁸³. Onca aranedenciler, her şeyin nedeni olarak Tanrı'yı görürler ve bunu da, her şeyin Tanrı'nın iradesiyle var olduğunu, hiçbir şeyin onun lütfü dışında bir güce sahip olamayacağını göstermek ve doğadaki varlıkların Tanrı'ya sıkı sıkıya bağlılığını vurgulayarak, onu yüceltmek için yaparlar⁸⁴. David Hume göre, aranedencilik üç nedenden dolayı geçersizdir:

a- Aranedencilik Tanrı'yı küçültmektedir.

David Hume göre, her şeyi her an kendisi yapan bir varlıktan, aşağı varlıkları güçle donatan bir varlık daha yekindir. Aynı şekilde, evrene sürekli müdahale etmek yerine, onu yetkin bir makine olarak önceden kendi kendine yeterli olarak tasarlamak ve kendi amaçlarına yönlendirmek daha üstün bir bilgiye işaret eder⁸⁵.

b- Aranedencilik deneyimimizi aşmaktadır.

Onca araneden olarak Tanrı'yı göstermek, insan deneyiminin ulaşamayacağı ve bilemeyeceği bir alana uzanmak demektir. Bu durumda, ne olağan kanıtlama yöntemlerimizin ne de analogi ve olasılıklarımızın etkisinin olacağına inanabiliriz. Hume, "*bu kadar uçsuz bucaksız uçurumlara göre, sondamız fazla kısıdır*"⁸⁶, demektir.

c- Aranedencilik konusunda, tıpkı neden konusunda olduğu gibi bilgisiziz.

David Hume, nesnelere birbirleri üzerindeki etkilerini bilemeyen insanların, Tanrı'nın, gerek kendisi gerekse nesnelere üzerindeki etkileri konusunda hiçbir şey bilemeyeceklerini söyler⁸⁷. O şöyle devam eder :

"Sorarım size, bu konuda herhangi bir düşünceyi acaba nereden elde ediyoruz?... Eğer bilgisizliğimiz, herhangi bir şeyi red veya inkar için iyi bir

⁸¹ Bkz. David Hume, Treatise, s.547 ; İnsan Zihni, ss.104 vd..

⁸² Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.106.

⁸³ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.104.

⁸⁴ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.107.

⁸⁵ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.107.

⁸⁶ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.108.

⁸⁷ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.109.

neden olsaydı, hem en sıradan maddedeki hem de Tanrı'daki enerjiyi (gücü ve kuvveti) inkar etmenin gerekliliği ilkesine ulaşırdık⁸⁸."

Çözümlemelerimizden de anlaşılacağı gibi, Gazzâlî ve David Hume'un nedensellik ilişkisinin doğasını çözümleyişlerinde kullandıkları, "deney, alışkanlık, birliktelik, yan yanılık ve olumsuzluk" kavramlarında belli bir ortaklık bulunmaktadır. Fakat analitik bir yaklaşım, iki düşünürün, evren imgelerinin farklılığı yüzünden, kavramlara birbirinden farklı anlamlar yüklediğini gösterebilir. Zira, Gazzâlî'nin teizmi, deney, alışkanlık, birliktelik, yan yanılık ve olumsuzluk kavramlarına metafizik anlayışının uzantısı olarak, tanrısal bir boyut eklemekte; onları Tanrı'nın eylemleriyle iç içe sokmaktadır. Çünkü Gazzali'nin Tanrı'sı evrene heran müdahale etmekte, herşeyi O yaratmaktadır. Oysa, David Hume'un kavramları deneysel içerimlidir. Kullandıkları kimi ortak kavramlara rağmen, iki düşünürün nedensellik ilişkisini çözümleyiş biçimleri köklü farklılıklar da göstermektedir. Her şeyden önce David Hume, nedensellik sorunuyla olasılık sorunu arasında güçlü bir bağ kurmakta ve tartışmalarını tümevarım sorununa uzandırmaktadır. Oysa Gazzâlî'nin çözümlemesinde, böylesi bir soruna rastlanılmaz. Öte yandan, Gazzâlî'nin uğruna doğal nedenselliği yadsıdığı aranedeciliğin, David Hume'ca yadsınması, iki düşünürün ulaştıkları sonuçların farklılığını göstermesi açısından anlamlıdır. David Hume'un bakış açısıyla ele alındığında, Gazzâlî'nin derin bir çelişki içerisinde olduğu söylenebilir. Doğal nedenselliği, iki olgu arasındaki bağa göremediğimiz için yadsıyan Gazzâlî'nin, onun yerine, bizim tarafımızdan asla gözlenemeyecek, Tanrı'yı neden olarak yerleştirmesi, onun en önemli açmazıdır. David Hume bu konuda daha tutarlıdır. Kaldı ki, David Hume, neden-sonuç arasındaki bağın sadece bilinemeyeceğini söyler; ama pratik yaşam için bu ilişkinin gerekliliğini vurgular. Bu koşullar altında, kimi ortak kavramları kullandıkları için, David Hume'un Gazzâlî'den etkilendiğini söylemek pek kolay gözükmemektedir. Bu kısmi benzerliği başka verilerle destekleyebilirsek, o zaman etkileşim konusunda daha rahat bir tutum takınabiliriz. Bu nedenle, iki düşünürün, nedensellik sorununu tartışırken kullandıkları örnekleri incelemeliyiz. Zira, bir etkileşim varsa, iki düşünürün kullandıkları örneklerde belli bir ortaklığın bulunması kaçınılmazdır.

Gazzâlî ve David Hume: Ortak Örnek Kullanıyorlar Mı ?

Gazzâlî ve David Hume'un çözümlemelerinde ortak örnek kullanıp kullanmadıklarını saptayabilmek için, onların kullandıkları tüm örnekleri ortaya koymak gerekmektedir. Bu nedenle biz, Gazzâlî ve David Hume'un kullandığı örneklerin birer listesini çıkartacağız. Eğer birbirine benzeyen örnekler varsa, o örnekleri ifade ediş biçimlerini ve kullanım amaçlarını, kendi ifadele-

⁸⁸ David Hume, İnsan Zihni, s.109.

riyle aynen aktaracağız. Örneklerin listesini vermeden önce, Gazzâlî'nin tartışmalarında kullandığı en başat örneğin, "ateş-pamuk" örneği; Hume'unkinin ise, "bilaro topları" örneği olduğunu kaydetmeliyiz. Ancak her iki düşünür de, bunların dışında pek çok örnek kullanmaktadır.

Gazzâlî'nin örnekleri:

- a- Elin hareketi ile yüzüğün hareketi⁸⁹.
- b- El-yüzük ve suyun hareketi⁹⁰.
- c- Ateş ve pamuğun yanması⁹¹.
- d- Kar ya da buza değdirilince elin soğuması⁹².
- e- Susuzluğu gidermek ile su içmek⁹³.
- f- Doymak ve yemek yemek⁹⁴.
- g- Bir nesnenin yanması ile ateşin ilişmesi⁹⁵.
- h- Güneş'in doğması ile aydınlık⁹⁶.
- ı- Ölümle boynun kesilmesi⁹⁷.
- j- İyileşme ile ilacın içilmesi⁹⁸.
- k- İshal ile ishal ilacının kullanılması⁹⁹.
- l- Nutfe, baba ve çocuk arasındaki ilişki¹⁰⁰.
- m- Kör adam örneği: Göz-renk ve suretlerin görülmesi¹⁰¹.

David Hume'un örnekleri:

- a- Fransa'dan gelen mektup örneği¹⁰².
- b- Boş bir adada bulunan saat örneği¹⁰³.

⁸⁹ Bkz. Gazzâlî, İtikâd, s.71.

⁹⁰ Bkz. Gazzâlî, İtikâd, s.71.

⁹¹ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.195 ; İtikâd, s.72 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.628.

⁹² Bkz. Gazzâlî, İtikâd, s.72.

⁹³ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.195 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.627.

⁹⁴ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.195 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.627.

⁹⁵ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.195 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.627.

⁹⁶ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.195 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.627.

⁹⁷ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.195 ; İbn Rüşd, a.g.e., ss.627-628.

⁹⁸ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.195 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.627.

⁹⁹ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.195 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.627.

¹⁰⁰ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.196 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.627.

¹⁰¹ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, ss.196-197 ; İbn Rüşd, a.g.e., ss.629-630.

¹⁰² Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.37.

¹⁰³ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.37.

- c- Heceli sesler ve kavranılır sözcükler arasındaki ilişki¹⁰⁴.
- d- Isı ile aydınlık¹⁰⁵.
- e- Adem örneği: Su ve boğulma ; ateş ve yanıp kül olma¹⁰⁶.
- f- Mermer örneği¹⁰⁷.
- g- Barut ve patlama¹⁰⁸.
- h- Mıknatis ve demiri çekme¹⁰⁹.
- ı- Bilardo toplarının çarpışması¹¹⁰.
- j- Taşın havadan bırakılması ve düşmesi¹¹¹.
- k- Ekmek ve beslenme¹¹².
- l- Yumurtaların benzerliği örneği¹¹³.
- m- Çocuğun mum alevine dokunması ve acı hissetmesi¹¹⁴.
- n- Bina kalıntıları örneği¹¹⁵.
- o- Ateşe odun atılması ve alevlerin artması¹¹⁶.
- p- Ravent ile müşhil ve afyon ile uyku arasındaki ilişki¹¹⁷.
- r- Kol ve bacağı felce uğramış adam örneği¹¹⁸.
- s- Hançer-kılıç, yara ve acı arasındaki ilişki¹¹⁹.
- t- Denize açılan gemilerin dönmesi örneği¹²⁰.

Yukarıdaki listede de görüleceği gibi, Gazzâlî ve David Hume'un kullandığı örnekler önemli bir farklılık göstermektedir. Fakat, benzermiş izlenimi veren kimi örnekler de yok değildir. Örneğin, ateş örneği, iki düşünürde de yer almaktadır. Aynı şekilde, her iki düşünürce, su, müşhil kavramları

¹⁰⁴ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.38.

¹⁰⁵ Bkz. David Hume, Treatise, s.111 ; İnsan Zihni, s.38.

¹⁰⁶ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.39.

¹⁰⁷ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.39.

¹⁰⁸ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.40.

¹⁰⁹ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.40.

¹¹⁰ Bkz. David Hume, Treatise, s.548 ; İnsan Zihni, s.40.

¹¹¹ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.41.

¹¹² Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.47.

¹¹³ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.52.

¹¹⁴ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.57.

¹¹⁵ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.68.

¹¹⁶ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.81.

¹¹⁷ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.87.

¹¹⁸ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.98.

¹¹⁹ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.81.

¹²⁰ Bkz. David Hume, Treatise, s.147.

tur. Nedensellik ilişkisinin yadsınmasına koşut olarak, insanla eylemleri arasındaki ilişkinin askıya alınması kaderciliğe yol açtığı için, insanlardaki kendine güven ve üretme hırsını kösteklemiş; insanların yüzünü, bu dünya yerine Tanrı'ya ve öte dünyaya döndürmüştür. Aslında, Gazzali'de en sistematik ifadesini bulan doğal nedenselliğin yadsınmasının, İslam dünyasında ne denli pekiştiğini görmek için, günümüzdeki halk yığınlarının ve gelenekçilerin, bilimsel açıklamalara alternatif olarak, deprem, güneş tutulması vb. olguları Tanrı'ya bağlamalarına bakmak yeterlidir. İnşallah, maaşallah, biiznillah, Tanrı'nın dediği olur, Tanrı'ya emanet ol vb. deyişler, söz konusu anlayışın dilimizde hala yaşayan güçlü yansımalarıdır. Bu olumsuz sonuçların hepsi, Gazzali'nin Tanrı tasarımının bir uzantısıdır ve bu tasarım önemli ölçüde İslam dinsel bildirilerinin Tanrı-eksenli yorumundan esin almaktadır. Her şeyin nedeninin doğrudan Tanrı olarak görüldüğü bir dünya görüşü içerisinde bilimin, sanatın, felsefenin, tekniğin vb. gelişmesini beklemek boşunadır. Bu nedenle zaten Gazzali, bu etkinliklerin tümünü sıradan insanlara değil peygamberlere velilere ve şeyhlere bağlar. Gazzali'nin bu anlayışı da doğu toplumlarında hala yaşamaktadır.

***Theory of Causality in al-Gazzâlî and Davin Hume: A
Comparative Investigation***

ABSTRACT

While modern Islamic thinkers, from time to time, David Hume's denying causality, they claim that he was affected by Gazzâlî's views. The aim of this paper is to test the claim. That's why, the views of Gazzâlî and David Hume on causality were compared in an analytic way and the different and similar aspects have been found. According to the result, the different aspects are more than the similar one. In this case, It seems impossible to say that David Hume was affected by Gazzâlî's views on causality.