

# GAZZALİ VE DAVID HUME'DA NEDENSELLİK KURAMI

(Karşılaştırmalı Bir İnceleme)

Hasan AYDIN\*

## ÖZET

Modern İslam düşünürleri, yer yer, David Hume'un nedensellik ilişkisini yadsırken Gazzâliden 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 gözükmemektedir.

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 içerisindedirler<sup>1</sup>. 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.

<sup>1</sup> **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*<sup>2</sup>" ya da "*David Hume'un Gazzâlî'den esinlendiği ve ondan etkilendiği*<sup>3</sup>" 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 sarılmaktadırlar<sup>4</sup>. Anılan dönemlerde, Gazzâlî'nin ve

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

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

<sup>4</sup> **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 bilinmektedir<sup>5</sup>. Kuşkusuz, Gazzâlî, İbn Rüşd ve diğer kimi İslâm filozofları çeviri ve aktarmalar aracıyla 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 görülmektedir<sup>6</sup>. Yine, H. Austryn Wolfson, Nicolaus Autrecourt'un, nedenselliğe yönelttiği eleştirileri ele alırken, onun kullandığı örneğin Gazzâlî'nin kullandığı "*ateş-pamuk*" örneği ile benzer olduğunu göstermek suretiyle, belli bir etkileşime dikkat çekmektedir<sup>7</sup>. St. Thomas, Nicolaus Autrecourt gibi düşünürlerin, çevirilerin yeni yapıldığı yüzyıllarda yaşamaları, çevrilen eserlerden yararlanmalarını olanaklı kılan bir öğedir. 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 tanrıbilimcilerinin 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-

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

<sup>6</sup> 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, Hıristiyan, Yahudi Kelâmı), çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, ss. 451 vdd..

<sup>7</sup> 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 ulaşmaktır. 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 yanlışlanırsa, 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 deyişleyle, "*tinsellik (kültür) insanların adeta tutuklamıştır*"<sup>8</sup>. 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

<sup>8</sup> **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 fî 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 Mustahzâr gibi halifelerin ona, Sünnîlik karşısındaki akımları eleştirmesini ve bu konuda kitaplar kaleme almasını salık vermesi<sup>9</sup>, bu açıdan oldukça anlamlıdır. Zira, Gazzâlî'nin yaşadığı 12. yüzyıllarda Şîîlik, devlet örgütlenmesiyle, medreseleri ve dâ'îlik (çağırıcılık) sistemiyle Sünnîliğin karşısına bir güç olarak çıkmıştır<sup>10</sup>. Şîîliğin, en azından başlangıç-larda, siyasal açıdan Mutezilî düşünce ile dirsek temasının olması<sup>11</sup> ve Sünnî tanrıbilime muhalefeti; filozofların düşünceleri ile bâtinî (içsel) yorum gele-neklerinin Şîâ'nın beslendiği temel damarlar olması<sup>12</sup>, tıpkı Tanrı sorununu ele alışında 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 gibi<sup>13</sup>, gerçek düşüncelerinin tam olarak saptanmasını zorlaştırırsa da, analitik bir yaklaşımla bu güçlük aşılabılır.

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

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

<sup>10</sup> Şîîliğin doğuşu, gelişimi ve örgütlenişi konusunda krş. Marshall G.S. Hodgson, “How Did the Early Shi'a Become Sectarian?”, Journal of the American Oriental Society, 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.

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

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

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

başka bir olaydan doğmasını ifade eder<sup>14</sup>. Aynı şekilde, Tanrı'yı "İlk Neden" olarak gören Fârâbî, İbn Sînâ gibi İslâm filozofları da, akla ve nefse sahip olduklarına inanılan ayırık akılları (gök küreleri) ikincil nedenler olarak kabul etmek ve ay-altı evrendeki oluş ve bozuluşu onlara bağlamakla, evrende, zorunlu bir "neden-sonuç" ilişkisi benimsemişlerdir<sup>15</sup>. 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 kılmaktadır<sup>16</sup>. Aslında Gazzâlî'den önce, onun bağlı olduğu Sünnî Eş'arî geleneği, Tanrı'nın anlık yaratmasına olanak tanıyan töz-ilinek (cevhher-a'râz) metafiziğini kabul etmekle, "neden-sonuç" ilişkisine ve evrendeki doğal sürekliliğe karşı güçlü bir tavır almış; Mutezile'nin tevellüd (doğuş) kuramını ve filozofların ayırık akıllara dayalı zorunlukçu (determinist) nedensellik anlayışlarını eleştirmeye girişmişlerdir<sup>17</sup>. 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"<sup>18</sup> 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.

<sup>14</sup> **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.)

<sup>15</sup> **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 ceviri kullanılacaktır. Söz konusu çeviri, Gazzâlî'nin Tahâfüt el-Felâsife'sinin büyük bir bölümünü icermektedir.)

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

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

<sup>18</sup> **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 görülür<sup>19</sup>. 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 getirmektedir<sup>20</sup>. 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 karşıtlıklar<sup>21</sup>, David Hume'u her iki ekolü ve düşüncelerini eleştirel bir tarzda ele almaya yöneltmiştir<sup>22</sup>. David Hume'un, meraklı ve kuşkucu mizacıyla, deneycilikten yana olan tavrı, Occamlı William'a kadar geriye giden ve tümellerin adlardan ibaret olduğunu belirten nominalizmle (adcılık) birleşerek onu, deneyciliği mantıksal sonuçlarına değin götürmeye itmiştir<sup>23</sup>. Zaten bu konuda, ona öncülük edebilecek Berkeley gibi, deneyciliği mantıksal sonuçlarına götürmeye çalışan bir

<sup>19</sup> **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.)

<sup>20</sup> **Bkz. David Hume**, *İnsan Zihni*, ss.36-37.

<sup>21</sup> **Bkz. Özlem Doğan**, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İzmir Kitaplığı, İzmir 1995, ss.37-49.

<sup>22</sup> **Krş. David Hume**, *İnsan Zihni*, ss.30-31; *Treatise* ss.45 vd..

<sup>23</sup> **Bkz. Macit Gökberk**, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1990, s.344.

düşünür de vardır<sup>24</sup>. Onun, deneyci Locke<sup>25</sup> gibi doğuştancılığa karşı çıkışı<sup>26</sup>, tüm insan bilgisini ve kavramlarını duyum izlenimlerine indirgeyen<sup>27</sup> tavrı, bir yönden metafiziğe cephe almasına<sup>28</sup>, diğer yandan da, sahip olduğumuz tüm kavramların deneysel temellerini göstermeye yöneltmiştir<sup>29</sup>. Bu ilgi onu, çağrışımın en temel ilkesi<sup>30</sup> ve bilinenden bilinmeyene yapılan tüm çıkarsamaların temeli<sup>31</sup> olarak gördüğü nedensellik ilişkisini çözümlenmeye; 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 nedenin 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 ipliğine bağlı hale getirmesi<sup>32</sup> Geulinx ve Malebranche gibi düşünürleri, her şeye Tanrı'nın müdahale ettiği, aranedenci (vesileci) bir evren imgesini kabule götürmüştür<sup>33</sup>. 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 olduğunu görmüştür<sup>34</sup>. Dolayısıyla, zihin-madde ilişkisinin, felsefede canlı olarak tartışılması onu, bu ilişkinin de temelinde yatan "neden-sonuç" ilişkisini çözümlenmeye itmiştir.

#### **c- Doğa bilimlerine olan güvenin artışı**

Kopernicus, Kepler, Giordano Bruno, Galilei ve Newton gibi bilim insanlarının başarıları<sup>35</sup> 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-

<sup>24</sup> Krş. George Berkley, Three Dialogues Between Hylas and Philonous, the Open Court Publishing Company, 1958, ss.7 vdd..

<sup>25</sup> Bkz. John Locke, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, çeviren: Vehbi Hacıkadıroğlu, Ara Yayıncılık, İstanbul 1992, ss.61 vd..

<sup>26</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, ss.30-31.

<sup>27</sup> Bkz. David Hume, Treatise, s.47 ; İnsan Zihni, ss.22 vd..

<sup>28</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, ss.13-15.

<sup>29</sup> Bkz. David Hume, Treatise, ss.57 vd. ; İnsan Zihni, ss.25-26.

<sup>30</sup> Bkz. David Hume, Treatise, s.116 ; İnsan Zihni, ss.32-34.

<sup>31</sup> Bkz. David Hume, Treatise, s.101 ; İnsan Zihni, ss.36.

<sup>32</sup> 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..

<sup>33</sup> Bkz. Macit Gökberk, a.g.e., ss.286-290.

<sup>34</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, ss.97 vdd..

<sup>35</sup> 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 bağlıdır<sup>36</sup>. İkincisi, doğa bilimlerindeki kesinliğin doğası nedir<sup>37</sup>, sorusudur. Ona göre, bu sorunun yanıtını elde edebilmek için neden-etki ilişkisini çözümlenmek gerekir; çünkü tüm bilim, bu ilişkiye dayanmaktadır<sup>38</sup>. 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, öznen kaynaklanıyorsa, bu durumda, en başat bilimin, insan doğasının bilimi olduğu gösterilmiş olacaktır. David Hume'un, nedensellik konusundaki çözümlenmelerini işaret ederek, kendisini insan biliminin Colomb'una benzetmesi<sup>39</sup>, 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 ayırması<sup>40</sup>, nedensellik çözümlenmesinde 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 yöneltmiştir<sup>41</sup>. 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*

<sup>36</sup> Bkz. David Hume, Treatise, s.40.

<sup>37</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.43.

<sup>38</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.18-19 ve 37 vd..

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

<sup>40</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, ss.35-36.

<sup>41</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.26.

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

Söz konusu inanç onu, Newton'un başarılı bir biçimde kullandığı deneysel yöntemle birlikte<sup>43</sup>, geçmişten beri metafizik anlamlar yüklenmiş olan neden kavramını çözümlenmeye 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 görebilir<sup>44</sup>.

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 düşünürleri 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, çözümlenmemizi 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

<sup>42</sup> David Hume, İnsan Zihni, s.251.

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

<sup>44</sup> 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 kâmisına 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*”<sup>45</sup>, 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 özgüdür<sup>46</sup>. Mantıksal alandaki bu zorunluluğu, dış dünyadaki ilişkilere taşımak bilgisizlikten kaynaklanan bir yanılısamdır; ya da Tanrı'nın anlık yaratmasına bağlı olarak, neden ve etkinin sürekli bir biçimde, yan yana ve birlikte görülmesinin doğurduğu, psikolojik alışkanlığın bir sonucudur<sup>47</sup>. 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*”<sup>48</sup>.

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-*

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

<sup>46</sup> Bkz. M. Said Şeyh, a.g.m., s.237.

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

<sup>48</sup> Gazzâlî, İtikad, s.72.

*mektedir ki, bir şeyle aynı anda var olmak, o şey tarafından meydana getirilmeyi gerektirmez<sup>49</sup>.*”

Gazzâlî, metafizik anlayışının bir uzantısı olarak, Tanrı'nın anlık yaratmalarıyla ilişkilendirdiği “deneyimin, alışkanlığın, yan yanalığın 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 işitmemiş 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 getirmez<sup>50</sup>.”*

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 olasıdır<sup>51</sup>. 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 olursuzdur<sup>52</sup>.” Tecviz (olurluluk) kuramı çerçevesinde, dış dünyadaki ilişkiler olumsal olmasına rağmen, her defasında ateşin pamuğa işmesini 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 değildirler<sup>53</sup>. 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-*

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

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

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

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

<sup>53</sup> 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<sup>54</sup>.”

Gazzâlî'ye göre, dış dünyadaki nedensel zorunluluğun ve nesnelere doğal etkinliklerinin yadsınması ve gerçek neden olarak Tanrı ve melekler gibi metafizik varlıkların kabulü, nesnelere 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 eder<sup>55</sup>. Ancak Gazzâlî için temel sorun şudur: “Tanrı dilediğinde, anlık yaratmalarının sonucu olan bu âdetini değiştiremez mi?” Onca, Mutezile'nin tevellüd (doğuş) kuramı ve filozofların zorunluluk 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 inanır<sup>56</sup>. Çünkü mucizenin olurluğu, Tanrı'nın evrene her an müdahalesini ve dilediğinde, onda değişiklik yapabilmesini gerektirir. Ateşin İbrâhîm'i yakmaması, İsa'nın babasız doğması, M\_sâ'nın elinde, asanın yılanı dönüşmesi, Ay'ın ikiye yarılması ve benzerlerini başka türlü açıklamak olanaksızdır<sup>57</sup>. Onun kanısına göre, Tanrı âdetini her an değiştirmez; bunu sadece peygamberin doğruluğunu kanıtlamak için yapar<sup>58</sup>. 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 sonucudur<sup>59</sup>. 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<sup>60</sup>.”*

<sup>54</sup> Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s.196 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.628.

<sup>55</sup> Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, ss.196 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.628.

<sup>56</sup> Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s.192; İbn Rüşd, a.g.e., s.619.

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

<sup>58</sup> Bkz. İbn Rüşd, a.g.e., ss.643-644.

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

<sup>60</sup> 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 başlar<sup>61</sup>. Bu ayırımı 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 götürülürler<sup>62</sup>."*

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 ve 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 olumsaldır. David Hume'a göre, "yarının güneş doğacaktır", önermesinin zıddı, en az kendisi kadar ussal ve anlaşılırdır. Bu nedenle, sırf çelişki taşımaması yüzünden, olgusal bir önermenin yanlışlığını göstermeye çalışmak boşunadır<sup>63</sup>. 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 uslamalar, "neden-sonuç" ilişkisine dayanır. Bu ilişki aracılığıyla biz, duyuların tanıklığını aşan yeni bilgilere ulaşırız. Söz gelimi, ısısız adada, bir saat bulsak, bu olgudan hareketle orada eskiden insanların yaşadığı sonucunu çıkarırız. Yani, onca biz, daima var olan olgu ile, bundan çıkarsanan olgu arasında bir bağ bulunduğunu düşünürüz<sup>64</sup>. Bu durum o kadar açıktır ki, nedensiz hiçbir olgunun bulunamayacağını; neden olan olgu ile etki olan olgu arasında zorunlu bir ilişkinin olduğuna inanırız<sup>65</sup>. 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. Sözcülemi Adem, hiçbir geçmiş deneyimi bulunmaksızın, zihinsel yetileri

<sup>61</sup> Bkz. David Hume, Treatise, s.45; İnsan Zihni, s.23

<sup>62</sup> David Hume, İnsan Zihni, s.25.

<sup>63</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, ss.35-36.

<sup>64</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.37.

<sup>65</sup> 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 çıkarsayamazdı<sup>66</sup>. 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 söyler<sup>67</sup>. Onca, olgusal bir ilişkinin aksine, daima ve saçmalığa düşmeksizin tasarlanabilir ve bu tasarımı 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 olanaksızdır<sup>68</sup>.

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 deneyimdir<sup>69</sup>. O şöyle der:

*"Bu bağlantının bilgisi, hiçbir şekilde a priori (önsel) kimi uslamla ve çıkarsamalarla elde edilmiş olmayıp, aksine, ancak ve yalnız deneyden elde edilmiştir. Deney bize, sürekli aralarında bağlantı bulunan nesnelere gösterir."*<sup>70</sup>

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 getirir"*<sup>71</sup>.

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-

<sup>66</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.39.

<sup>67</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.38.

<sup>68</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.41.

<sup>69</sup> Bkz. David Hume, Treatise, s.97 ; İnsan Zihni, s.38.

<sup>70</sup> David Hume, İnsan Zihni, s.38.

<sup>71</sup> David Hume, Treatise, s.177.

*tı üzerindeki bilgimizin, tamamen deneyden geldiğini ve deneye dayalı sonuçlarımızın da geleceğin geçmişe uygun olduğu varsayımına dayandığını<sup>72</sup>*, 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 aşılamayacak bir uçurumdur. Onca, şimdiye kadar gözlemlediğimiz durumların sayısı her ne olursa olsun, bundan hareketle geleceğe ilişkin kesin bir şey söyleyemeyiz<sup>73</sup>. 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) gerektirir<sup>74</sup>. 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 kurar<sup>75</sup>. 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 göremeyiz<sup>76</sup>.

Deneyim, nedensel 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 değil<sup>77</sup>.”*

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,

<sup>72</sup> David Hume, İnsan Zihni, s.51.

<sup>73</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, ss.54 vdd..

<sup>74</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, ss.54-56.

<sup>75</sup> Krş. David Hume, Treatise, ss.139 vd. ; İnsan Zihni, ss.85 vd..

<sup>76</sup> Bkz. David Hume, Treatise, s.548 ; İnsan Zihni, s.42.

<sup>77</sup> David Hume, Treatise, s.171.



insanda bir alışkanlık doğurmaktadır. Bu alışkanlık gücünü çağrışımdaya 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, usamlamanın 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<sup>78</sup>.”*

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 almayacağımız anlamına gelmemektedir. O bu olguyu, kendi adına şöyle dile getirir:

*“ Ben pratik hayatta, etken ve işler olmak bakımından, bu nokta hususunda büsbütün doyulmuş bulunuyorum<sup>79</sup>.”*

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 düşüncüyü, 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<sup>80</sup>.”*

<sup>78</sup> David Hume, İnsan Zihni, ss.64-67.

<sup>79</sup> David Hume, İnsan Zihni, s.56.

<sup>80</sup> 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 eleştirir<sup>81</sup>. Ona göre, aranedenciler, ruh-beden ilişkisi sorununa bağlı olarak, evrendeki nesnelere arasındaki bağlantıyı, insan etkinliklerini, hatta kavrama edimini bile Tanrı’ya bağlamışlardır<sup>82</sup>. Söz konusu aranedencilik, David Hume göre, doğal felaketler alanında daha açık bir biçimde dile getirilmektedir<sup>83</sup>. Onca aranedenciler, her şeyin nedeni olarak Tanrı’yı görürler ve bunu da, her şeyin Tanrı’nın iradesiyle var olduğunu, hiçbir şeyin onun lütfu dışında bir güce sahip olamayacağını göstermek ve doğadaki varlıkların Tanrı’ya sıkı sıkıya bağlılığını vurgulayarak, onu yüceltmek için yaparlar<sup>84</sup>. 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 eder<sup>85</sup>.

**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 kısadır*”<sup>86</sup>, demektedir.

**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 söyler<sup>87</sup>. 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*

<sup>81</sup> Bkz. David Hume, Treatise, s.547 ; İnsan Zihni, ss.104 vd..

<sup>82</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.106.

<sup>83</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.104.

<sup>84</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.107.

<sup>85</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.107.

<sup>86</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.108.

<sup>87</sup> 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 ulaşırdık<sup>88</sup>.*"

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 bağı 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 arsındaki 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-

<sup>88</sup> David Hume, İnsan Zihni, s.109.

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

**Gazzâlî'nin örnekleri:**

- a- Elin hareketi ile yüzüğün hareketi<sup>89</sup>.
- b- El-yüzük ve suyun hareketi<sup>90</sup>.
- c- Ateş ve pamuğun yanması<sup>91</sup>.
- d- Kar ya da buza değdirilince elin soğuması<sup>92</sup>.
- e- Susuzluğu gidermek ile su içmek<sup>93</sup>.
- f- Doymak ve yemek yemek<sup>94</sup>.
- g- Bir nesnenin yanması ile ateşin ilişmesi<sup>95</sup>.
- h- Güneş'in doğması ile aydınlık<sup>96</sup>.
- ı- Ölümle boynun kesilmesi<sup>97</sup>.
- j- İyileşme ile ilacın içilmesi<sup>98</sup>.
- k- İshal ile ishal ilacının kullanılması<sup>99</sup>.
- l- Nutfe, baba ve çocuk arasındaki ilişki<sup>100</sup>.
- m- Kör adam örneği: Göz-renk ve suretlerin görülmesi<sup>101</sup>.

**David Hume'un örnekleri:**

- a- Fransa'dan gelen mektup örneği<sup>102</sup>.
- b- Boş bir adada bulunan saat örneği<sup>103</sup>.

<sup>89</sup> Bkz. Gazzâlî, İtikâd, s.71.

<sup>90</sup> Bkz. Gazzâlî, İtikâd, s.71.

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

<sup>92</sup> Bkz. Gazzâlî, İtikâd, s.72.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>102</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.37.

<sup>103</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.37.

- c- Heceli sesler ve kavranılır sözcükler arasındaki ilişki<sup>104</sup>.
- d- Isı ile aydınlık<sup>105</sup>.
- e- Adem örneği: Su ve boğulma ; ateş ve yanıp kül olma<sup>106</sup>.
- f- Mermer örneği<sup>107</sup>.
- g- Barut ve patlama<sup>108</sup>.
- h- Mıknatıs ve demiri çekme<sup>109</sup>.
- ı- Bilardo toplarının çarpışması<sup>110</sup>.
- j- Taşın havadan bırakılması ve düşmesi<sup>111</sup>.
- k- Ekmek ve beslenme<sup>112</sup>.
- l- Yumurtaların benzerliği örneği<sup>113</sup>.
- m- Çocuğun mum alevine dokunması ve acı hissetmesi<sup>114</sup>.
- n- Bina kalıntıları örneği<sup>115</sup>.
- o- Ateşe odun atılması ve alevlerin artması<sup>116</sup>.
- p- Ravent ile müşhil ve afyon ile uyku arasındaki ilişki<sup>117</sup>.
- r- Kol ve bacağı felce uğramış adam örneği<sup>118</sup>.
- s- Hançer-kılıç, yara ve acı arasındaki ilişki<sup>119</sup>.
- t- Denize açılan gemilerin dönmesi örneği<sup>120</sup>.

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

<sup>104</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.38.

<sup>105</sup> Bkz. David Hume, Treatise, s.111 ; İnsan Zihni, s.38.

<sup>106</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.39.

<sup>107</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.39.

<sup>108</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.40.

<sup>109</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.40.

<sup>110</sup> Bkz. David Hume, Treatise, s.548 ; İnsan Zihni, s.40.

<sup>111</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.41.

<sup>112</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.47.

<sup>113</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.52.

<sup>114</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.57.

<sup>115</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.68.

<sup>116</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.81.

<sup>117</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.87.

<sup>118</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.98.

<sup>119</sup> Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.81.

<sup>120</sup> Bkz. David Hume, Treatise, s.147.

örneklerde dile getirilmektedir. Bu nedenle, bu örnekleri ifade ediş tarzlarını iki düşünürün kendi dilinden aynen aktarmakta yarar vardır. Gazzâlî, yanma örneğini, şöyle ifadelendirir:

*“Pamuk, ateşe temas etmesi halinde yanar; ancak biz , yanma olmadan, onların birbirine temas etmesini ve ateş kendisine dokunmaksızın, pamuğun yanmış bir kül haline dönüşmesini mümkün görmekteyiz<sup>121</sup>.”*

David Hume’un ateşle ilgili verdiği örnekler şöyledir:

*“Adem... ateşin de aydınlık ve sıcaklığına bakarak, bu ikinci öğenin... kendisini yakıp kül edebileceği sonucunu çıkaramazdı<sup>122</sup>.”*

*“Sıcaklıkla aydınlık, ateşin birbirbirine bitişik olan sonuçlarıdır; şöyle ki, sonucun birinden, ötekini çıkarmak mümkündür<sup>123</sup>.”*

*“Kuru bir odun parçasını ateşe attığım zaman, zihnim hemen, bu odunun ateşi söndürmek için değil, tersine ateşi artırmak için olduğunu düşünür<sup>124</sup>.”*

Gazzâlî’de müşhil örneğinin ifade edilişi şöyledir:

*“İshal ile ishal ilacının (müşhil) kullanılması arasında... bir zorunluluk yoktur<sup>125</sup>.”*

David Hume’un, müşhil kavramına yer veren örneği şöyledir:

*“Ravent ile afyonun, bu ilaçları almış olan kimseler için, ne ravendin daima bir müşhil ne de afyonun daima bir uyku ilacı olduğu her zaman sabit olmamıştır<sup>126</sup>.”*

Su kavramının geçtiği örnek, Gazzâlî’de, “su içmek ve susuzluğu gidermek arasında zorunlu bir ilişki yoktur<sup>127</sup>,” biçiminde ifade edilirken, Hume’da, “Adem suyun akışkanlığına ve şeffaflığına bakarak, onun kendisini boğabileceği sonucunu çıkartamazdı<sup>128</sup>,” biçiminde dile getirilmektedir.

Görüldüğü gibi, benzermiş izlenimi veren örnekler de, hiçbir benzerlik taşımamaktadır. Bu durumda, Gazzâlî ve David Hume’un nedensellik ilişkisini çözümlerken kullandıkları örneklerin farklı olduğunu; bu farklılığın ise, etkileşim savını bütünüyle askıya alacağımızı kaydedebiliriz.

<sup>121</sup> Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.195 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.628.

<sup>122</sup> David Hume, İnsan Zihni, s.39.

<sup>123</sup> David Hume, İnsan Zihni, s.38.

<sup>124</sup> David Hume, İnsan Zihni, s.81.

<sup>125</sup> Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.195 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.627.

<sup>126</sup> David Hume, İnsan Zihni, s.87.

<sup>127</sup> Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.195 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.627.

<sup>128</sup> David Hume, İnsan Zihni, s.39.

### Sonuç

David Hume'un neden-sonuç arasındaki zorunlu ilişkiyi yadsırken, Gazzâlî'den etkilendiği, ondan esinlendiği iddialarının gerçeği yansıttığını söylemek oldukça güçtür. Bu konuda, Hume'un Gazzâlî'nin ya da onun düşüncelerine yer veren düşünürlerin eserleri ile karşılaştığına ilişkin bir belgeye sahip olmadığımız gibi, iki düşünürün, nedensellik sorununu ele alış amaçlarının, onu çözümleyiş biçimlerinin ve kullandıkları örneklerin önemli ölçüde farklı olduğu görülmektedir. Nedensellik ilişkisinin doğasını çözümlerken iki düşünürün “deney, alışkanlık, yan yanalık, birliktelik ve olumsuzluk” gibi ortak olarak kullandıkları kavramlar, iki nedenle etkileşim savına kanıt sayılamaz. Birincisi, her iki düşünürün söz konusu kavramlara yükledikleri anlam birbirinin aynı değildir. İkincisi, söz konusu kavramları, nedensellik ilişkisinin doğasını çözümlenmeye yönelik her düşünür kullanabilir. Öte yandan, Hume'un çözümlemesinde kullandığı kavramlar, söz konusu kavramlarla sınırlı da değildir. Bunlara ek olarak, Gazzâlî'nin, din-eksenli bir dünya görüşünün uzantısı olarak, yadsıdığı doğal nedenselliğin yerine “tanrısal bir aranedencilik” yerleştirdiği; oysa David Hume'un, nedensellik konusundaki bilinemezci (agnostik) tutumunu, aynı biçimiyle “tanrısal aranedencilik” de taşıdığını belirtmeliyiz. Gazzâlî'nin aranedenciliği, sadece doğal ilişkileri Tanrı'ya bağlamakla yetinmez; aksine insani etkinlikleri, hatta insanın anlama, kavrama ve bilgi elde etme yetilerini de Tanrı'yla ilişkilendirir. Bu haliyle, Gazzâlî'nin neden anlayışını, Charles Hartshorne ve William Le Reese ile birlikte, “*nedeni, tapınılan, kutsal bir varlık (Tanrı) biçiminde görme*<sup>129</sup>” olarak nitelendirebiliriz. Oysa Hume, Tanrı ve din konusunda oldukça esnek ve eleştirel bir tavır takınmaktadır<sup>130</sup>. Öte yandan, David Hume'un eylemsel açıdan neden-sonuç ilişkisi onaylaması, ancak felsefi açıdan onu bilinemez bir temele indirgemesi, nedensel ilişkiyi yadsıması biçiminde değil de, onu, insan yeteneklerince kanıtlanamayan, ama pratik yaşam için gerekli olan bir ilişki olarak kabul ettiği şeklinde anlaşılması daha doğru gözükmektedir. Aynı şeyi, tanrısal aranedenciliği benimsemesi nedeniyle, Gazzâlî için söylemek olanaksızdır. Burada bir noktanın altını çizmek gerekmektedir. David Hume'un nede-sonuç ilişkisine yönelttiği eleştiriler batıda bilgi ve bilim felsefesinde canlı bir tartışma geleneği yaratmıştır. Bu tartışmaların kimi olumlu sonuçları da olmuştur. Oysa Gazzali'nin doğal neden-sonuç ilişkisini yatsıması ve onun yerine tanrıca bir ara nedencilik yerleştirmesi İslam dünyasında, bilimi ve bilimsel düşünceyi olumsuz yönde etkilemiş; din-eksenli bir dünya imgesinin pekişmesine neden olmuş-

<sup>129</sup> Krş. C.Harsthorne ve W.L. Reese, *Philosophers Speak of God*, Chigaco 1953, ss.106 vd..

<sup>130</sup> Krş. David Hume, “*Doğal Din Üstüne Şöyleşiler*”, *Din Üstüne'nin içerisinde*, çeviren: Mete Tuncay, İmge Yayınevi, Ankara 1995, ss.135 vdd..

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.