

GAZZÂLÎ VE DAVID HUME'DA NEDENSELLİK KURAMI: KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

Yrd. Doç. Dr. Hasan AYDIN
OMÜ Sinop Eğitim Fakültesi

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-düşünsel bir çerçeve (*paradigma*) oluştururlar. Bu çerçeve, söz konusu toplumda kültürlenmiş ve toplumsallaşmış bireylerin, olgulara, olaylara, varlık ve nesnelere bakışını önemli ölçüde belirler. Toplumlar kendi içlerine kapalı birlikler olmadıkları için, her dönemde, kültürel-düşünsel 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 içerisinde dirler'*¹. Bu nedenle, düşünce tarihi aynı zamanda, bir etkileşimler tarihidir. Zira, farklı kültürel-düşünsel çerçeveler arasında etkileşimi zorunlu kılan pek çok neden vardır. Savaşlar, ticari ilişkiler, farklı kültürlerle ilgi, seyahatler, bilimsel yapıtların farklı dillere çevrilmesi, imparatorluklarda olduğu gibi, farklı kültürleri olan toplumların aynı yönetim altında yaşamaları, fetihler etkileşimi zorunlu kılan nedenlerden kimileridir. Bu nedenle, düşünce tarihine yönelik 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 irdedememe, var olan materyalleri ideolojik okuma, ırksal, dinsel ve kültürel bağnazlıkla her türden düşünceyi kendi toplumuna ve kendi tarihine mal etme isteği, düşüncelerin bir kültür ortamından diğerine geçerken değişikliklere uğraması gibi nedenler, her zaman bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz gelimi, her türden düşünceyi Avrupa'ya mal etmeye çalışan *'Batı-merkezcilik'* ile ona alternatif olarak sunulmaya çalışılan *'Doğu-merkezcilik'*, ideolojik saptırmaların; hatta dinsel, ırksal 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 (1058-1111) ve David Hume'un (1711-1776) nedensellik ilişkisine yönelttikleri eleştirileri karşılaştırmalı bir yöntemle yeniden incelemeyi'* gerekli görüyoruz. Çünkü hemen tüm düşünce tarihi kitaplarında, *'David Hume'un nedenselliği yadsınmasının, Gazzâlî'nin nedenselliği inkarına benzediği'* düşüncesinin savunulduğu² ve anılan saptamadan hareket eden kimi Müslüman araştırmacıların durumu daha ileri bir boyuta taşıyarak, nedenselliğin yadsınması konusunda *'David Hume'un Gazzâlî'den esinlediği ve ondan etkilendiği'* düşüncesini savundukları görülmektedir³. Bu düşünceyi savunan Müslüman kökenli düşünce tarihçileri, 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 ve Napoli gibi merkezlerde kurulan çeviri büroları kanalıyla İbranice'ye ve Latince'ye kazandırıldığı düşüncesine sarılmaktadırlar⁴. Söz gelimi, İbrahim Agah Çubukçu şöyle demektedir:

“Gazzâlî ile David Hume arasındaki benzerlik nedensellik prensibi üzerindedir... Gazzâlî'nin Avrupalı filozoflara etkisinin olması kuvvetle muhtemeldir. Bu inancımızı kuvvetlendirecek deliller de vardır. Bu delilleri şöyle sıralayabiliriz. 1-) Makâsıd el-Felâsife, XII. yüzyılda Dominique Gundisalvi tarafından Latince'ye çevrilerek Logico et Philosophia Algazelis Arabi adıyla 1506 yılında yayınlanmıştır. Gazzâlî'nin aynı eseri, Yahudi İsaac Albalag tarafından Tiqqun ha-Deôt adıyla bazı ilavelerle İbranice'ye çevrilmiştir. Bu çevirinin XV. yüzyıla ait güzel yazmaları halen mevcuttur. 2-) İbn Rüşd (ölm. 1198) Gazzâlî'nin Tehâfüt'üne karşı Tehâfüt et-Tehâfüt'ü yazdı. Endülüslü filozofun bu eseri XIV. yüzyılda İbranice'ye çevrildi. Daha sonra bu çeviriye dayanarak Calo Calonymos, İbn Rüşd'ün eserini Latince'ye aktardı. XIV. yüzyılda Tehâfüt et-Tehâfüt'ün Destructio Destuctionum adıyla Arapça'dan Latince'ye başka bir çevirisi yapıldı. 3-) Endülüslü İbn Tufeyl (ölm. 1186) Hay bin Yakzan adlı kitabında Gazzâlî'yi ve eserlerini tenkide de yer verdi... Daha sonra onun şüpheciliğine dokundu. Bundan anlaşılıyor ki, Gazzâlî'nin bir çok eseri Avrupa'nın bir parçası olan Endülüslü'e kadar yayıldı. 4-) Ramon Marti, Pugis Fidei adlı eserinde Gazzâlî'nin eserlerinden bazı parçalar almıştır. Sent Thomas'ın da (ölm. 1274) aynı şekilde Gazzâlî'den nakiller yaparak kelâmcıları tenkide çalıştığı görülür. 5-) Gazzâlî, Wilhelm of Ockham (ölm. 1343), Nicolas d'Autrecourt ve P. d'Ailly (ölm. 1425) üzerinde de etki yaptı. Bunlardan ilk ikisinin bariz şüphecilikleri vardı. W. Ockham, sebep-netice zorunluluğunun bir hipotez olmaktan ileriye gidemeyeceğini, akli ve ilmi ilahiyatın imkan dahilinde olmadığını söylüyordu. N. d'Autrecourt ise Tanrı'nın varlığından bile şüphe etmiştir... İşte tüm bu delillere Gazzâlî ile... Hume arasındaki benzerlikleri ekleyebiliriz... Bu sebeple bazı bakımlardan, Gazzâlî bazı Batılı filozoflara (özellikle David Hume'a) etki yapmış olması kuvvetle muhtemeldir. Özellikle bu etki, şüphecilik bakımından önemlidir.”⁵

Anılan dönemlerde, Gazzâlî'nin ve Gazzâlî'nin nedenselliği inkarını eleştiren İbn Rüşd'ün (1126-1198) kimi yapıtlarının ve İbn Tufeyl'in (1106-1185) Gazzâlî'nin düşüncelerine eleştirel açıdan yönelen Hay bin Yakzan (Uyanık Oğlu Diri) adlı yapıtının Fârâbî (870-950) ve İbn Sînâ (980-1037) gibi diğer İslâm filozoflarının yapıtlarıyla birlikte çeviri kanalıyla, Latince'ye ve İbranice'ye kazandırıldığı tarihsel bir olgudur ve hangi eserlerinin çevrildiği, ne türden tepkilerle karşılandığı az çok bilinmektedir⁶. Kuşkusuz, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Tufeyl, İbn Rüşd gibi 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; özellikle Latin düşünürlerini, İslâm düşünürlerinin de kaynağı olan Eski Yunan düşünürlerinin yapıtlarına 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 yapıtlarında, bu konuyu eleştirel bir tarzda irdelediği görülmektedir⁷. 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 çekmektedir⁸. St. Thomas, Nicolaus Autrecourt gibi düşünürlerin, çevirilerin yeni yapıldığı yüzyıllarda yaşamaları, çevrilen yapıtlardan yararlanmalarını olanaklı kalan bir öğedir. Fakat çevirilerden yaklaşık 3-4 asır sonra yaşayan David Hume'un çevrilen yapıtlardan doğrudan yararlandığı söylemek pek kolay gözükmemektedir. Her şeyden önce, Gazzâlî ve David Hume arasında etkileşim bağlantısı kurabilmek için, David Hume'un, Gazzâlî'nin yapıtlarını ya da onun düşüncelerine yer veren çeviri yapıtları okuyup okumadığını saptamak gerekir ki, bu hiç de kolay değildir. Çünkü bu konuda, yeterli veri toplamak olanaksızdır. İhtiyatı elden bırakmamak koşuluyla, felsefi ve dinî düşünceye eleştirel bir tarzda da olsa ilgi duyan David Hume'un, Gazzâlî'nin nedensellik anlayışını eleştiren St. Thomas ve Nicolaus Autrecourt gibi düşünürlerin yapıtlarını okumuş olabileceği düşünülebilir. Ancak bunu kanıtlamak da zordur. Daha da önemlisi, St. Thomas'ın ve söz konusu edilen diğer düşünürlerin yapıtları, Gazzâlî ve İslâm din felsefecilerinin (kelâmcıların)

doğal nedenselliğe yönelttikleri eleştirileri, doğrudan ele almak yerine, eleştirel bir tarzda yöneldiği için, David Hume'un, onların yapıtları 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 haklılaştıracak nitelikte olamaz. Bugün, David Hume'un, Gazzâlî'yi ya da Gazzâlî'nin nedenselliğe yönelttiği eleştirileri ele alan yapıtları okuyup okumadığını bilemeyeceğimize göre, bir etkileşimin var olup olmadığını saptamanın en etkin yolu, iki düşünürün nedensellik konusuna yönelik amaçlarını, ele alış biçimlerini, onun doğasını çözümlemiş 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, genel bir kabul gördüğü anlaşılan, '*David Hume'un, nedensellik ilişkisini alışkanlığa indirgeyerek yadsımasının Gazzâlî'ye benzediği*' veya kimi Müslüman düşünce tarihçilerinin deyişiyle, '*David Hume'un nedenselliği yadsımasının Gazzâlî'nin etkisiyle olduğu*' savlarını yoklama şansı vereceği gibi, eğer savlar 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-düşünsel bir çerçeve içerisinde doğduğunu, kültürlenme ve toplumsallaşma süreci içerisinde, söz konusu çerçeveyi içselleştirdiğini söyleyebiliriz. Doğan Özlem'in deyişiyle, '*tinsellik (kültür), insanların hem kendilerine hem de doğaya bakış biçimlerini belirler; öyle ki, insan bu tinsellik... içinde tutukludur.*'⁹ 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, bireysel eğilimleri, siyasal kaygıları vb. düşünürlerin görüşleri üzerinde, güçlü ve belirleyici bir etki taşır. Bu yüzden, farklı koşullarda, farklı kültürel-düşünsel çerçevelerde ve farklı dönemlerde yaşamış iki düşünür, benzer anlayışları dile getirseler de, onların o şeyi dile getiriş amaçları ve nedenleri oldukça değişik olabilir. Daha ileri giderek, söz konusu durumların, her hangi bir etkileşim olmaksızın iki düşünürün, birbirlerinden hiç haberi olmadan, aynı anlayışı savunmalarının olanaklılığını gösterebileceğini ifade edebiliriz. Nitekim düşünce tarihinde bunun ilginç örnekleri de bulunmaktadır. Gazzâlî ve David Hume'un farklı kültürel-düşünsel 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 koymak, hem iki düşünürün kendi bağlamlarında doğru bir biçimde anlaşımaları hem de etkileşim savının yoklanması açısından anlamlı olacaktır.

David Hume'u etkilediğine inanılan Gazzâlî, nedensellik sorununu üç yapıtında ele alır. Bunlardan ilki, İslâm inanç esaslarını ussal bir temele oturtmaya ve ussal sonuçlarını göstermeye çalıştığı '*el-İktisâd fi el-İ'tikâd*' (*İtikadda Orta Yol*), ikincisi, İslam filozoflarının görüşlerini eleştirmeye giriştiği '*Tehâfüt el-Felâsife*' (*Filozofların Tutarsızlığı*), üçüncüsü ise, hayatının sonuna doğru İslam geleneğinde Tanrı'ya ilâhîleştirilen doksan dokuz adı yorumlamak için kaleme aldığı '*el-Maksad el-Esnâ fi Esmâ Allah el-Husnâ*' (*Tanrı'nın Güzel Adları Konusunda Övgülerin Amacı*) adlı yapıtıdır. Gazzâlî'nin bu üç yapıtı da, özde, savunmacı bir nitelik 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 Nizâmîye Medresesi'nin başına getirmesi ve

Mustazhîr gibi halifelerin ona, Sünnîlik karşısındaki akımları eleştirmesini ve bu konuda kitaplar kaleme almasını salık vermesi¹⁰ bu açıdan oldukça anlamlıdır. Zira, Gazzâlî'nin yaşadığı 12. yüzyıllarda Şîlik, devlet örgütlenmesiyle, medreseleri ve dâ'îlik (*çağrıcılık*) sistemiyle Sünnîliğin karşısına bir güç olarak çıkmıştır¹¹. Şîliğin, en azından başlangıçlarda, siyasal açıdan Mutezilî düşünce ile dirsek temasının olması¹² ve Sünnî din felsefesine (*kelâm*) muhalefeti; filozofların düşünceleri ile bâtinî (*içsel*) yorum geleneklerinin Şîâ'nın beslendiği temel düşünsel damarlar arasında yer alması¹³ nedensellik sorununu ele alırken, Gazzâlî'yi, Mutezile ve İslâm filozoflarının karşısına yerleştirmiştir. Onun söyleminde ön plana çıkan savunmacı, eleştirel ve polemikçi karakter, İbn Tufeyl'in de işaret ettiği gibi kimi konularda gerçek düşüncelerinin tam olarak saptanmasını¹⁴ zorlaştırırsa da, çözümsel (*analitik*) bir yaklaşımla bu güçlük aşılabılır.

Gazzâlî'ye göre, Mutezilî düşünürler tevellüd (*doğuş*) kuramını benimsemekle, 'neden-sonuç' arasında zorunlu bir ilişki kurmuşlardır. Çünkü tevellüd (*doğuş*) kuramı, bir eylemin diğer bir eylemden ya da bir olayın başka bir olaydan zorunlu olarak doğmasını ifade eder¹⁵. Aynı şekilde, Tanrı'yı 'İlk Neden ya da Nedenler Nedeni' olarak gören Fârâbî, İbn Sînâ gibi İslâm filozofları da, akla ve nefse sahip olduklarına inanılan ayırık akılları (*gök kürelerini*) ikincil nedenler olarak kabul etmek ve ay-altı evrendeki oluş ve bozuluşu onlara bağlamakla, evrende, zorunlu bir neden-sonuç ilişkisinin bulunduğunu benimsemişlerdir¹⁶. 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 kılmaktadır¹⁷. Aslında Gazzâlî'den önce, onun bağlı olduğu Sünnî Eş'arî geleneği, Tanrı'nın anlık yaratmasına olanak tanıyan töz-ilinek (*cevher-arâz*) 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 zorunlulukçu (*determinist*) nedensellik anlayışlarını eleştirmeye girişmişlerdir¹⁸. Gazzâlî, kendi deyişleyle, öncülerinin eleştirilerini 'sığ, çelişkili ve önemsiz' bulunduğu, söz konusu eleştirilerin 'bilimin inceliklerine sahip olanlar bir yana, halktan birisini bile ikna gücü taşımadığı'¹⁹ gerekçesiyle onu tamamlamayı, Mutezile ve İslâm filozofların düşüncelerini etraflıca eleştirmeyi amaçlamaktadır. Görüldüğü gibi, Gazzâlî'nin nedensellik sorununa yönelme nedeni; 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, ve e-) mucize olgusunu ussal bir temele oturtma isteğidir. Aynı nedenlerin onu, neden-sonuç ilişkisi konusunda olumsuz bir tutum takınmaya ittiği görülür.

Ünlü İngiliz filozofu David Hume'u nedensellik sorununu tartışmaya güdüleyen nedenler, Gazzâlî'de olduğu gibi, dinsel ve siyasal endişeler 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 yapıtlarından anlaşıldığı kadarıyla, onu, söz konusu sorunu irdelemeye iten nedenin, kuşkucu (*septik*) tutumu ve merakı tarafından güdülenen bilimsel ve felsefî endişeleri olduğu görülür²⁰. Bu endişeler onu, nedensellik ilişkisi konusunda olumsuz bir tutum takınmaya ilettiği için, onun esin kaynaklarını görmek açısından önem taşımaktadır. Her şeyden önce Hume, kimi ifadeleriyle ussalcı filozofları andırırsa da²¹, özde deneyci (*empirisist*) 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 getirmektedir²². Ancak onun yapıtları bütüncül bir bakışla ele alındığında, onu, nedensellik ilişkisini çözümlenmeye iten dört ana nedenin egemen olduğu görülür.

a-) Bilginin neliği, doğası ve kaynakları üzerine deneyci (*empirisist*) ve akılcı (*rasyonalist*) karşıtlıklar:

Descartes, John Locke, Berkeley, Leibniz gibi düşünürler aracılıyla, felsefenin temel ilgisi bilgi kuramına yönelmiş; söz konusu düşünürler arasında gerçekleşen deneyci-akılcı karşıtlıklar²³, David

Hume'u her iki ekolü ve düşüncelerini eleştirel bir tarzda ele almaya yöneltmiştir²⁴. 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 itmiştir²⁵. Zaten bu konuda, ona öncülük edebilecek Berkeley gibi, deneyciliği mantıksal sonuçlarına götürmeye çalışan bir düşünür de vardır²⁶. Onun, deneyci Locke²⁷ gibi doğuştancılığa karşı çıkışı²⁸, tüm insan bilgisini ve kavramlarını duyum izlenimlerine indirgeyen tavrı²⁹, bir yönden metafiziğe cephe almasına³⁰, diğer yandan da, sahip olduğumuz tüm kavramların deneysel temellerini göstermeye yöneltmiştir³¹. Bu ilgi onu, çağrışımın en temel ilkesi³² ve bilinenden bilinmeyene yapılan tüm çıkarsamaların temeli olarak gördüğü³³ 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 getirmesi³⁴ Gulinx ve Malebranche gibi düşünürleri, her şeye Tanrı'nın müdahale ettiği, aranedenci (*vesileci*) bir evren imgesini kabule götürmüştür³⁵. 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 görmüştür³⁶. 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, G. Bruno, Galilei ve Newton gibi bilim insanlarının başarıları³⁷ 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 kurulabilir mi*' sorusudur. David Hume'a göre bu, hayati öneme sahiptir; çünkü tüm bilimler insan doğasına bağlıdır³⁸. İkincisi, '*doğa bilimlerindeki kesinliğin doğası denir*' sorusudur³⁹. Ona göre, bu sorunların yanıtını elde edebilmek için neden-sonuç ilişkisini çözümlenmek gerekir; çünkü tüm bilim, bu ilişkiye dayanmaktadır⁴⁰. David Hume, Newton'un genel çekim yasasında olduğu gibi, evrendeki olguların bir yasaya gidilerek açıklanmasının ve yasaların nedensel ilişkilerden soyutlanarak elde edilmesinin itici gücüyle, nedensellik ilişkisinin insandan bağımsız nesnel bir ilişki olup olmadığını sorgulama ihtiyacı duymuştur. Onun kanısına göre, söz konusu ilişki, nesnenen değil de, öznenen 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 benzetmesi⁴¹ 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 ayırması⁴² 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 değilse, 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 yöneltmiştir⁴³. Bu tutum, zorunlu olarak onun metafiziğe karşı eleştirel bir tavır takınmasına neden olmuştur. Onca, bir önerme ya da bir düşünsel dizge, olgusal şeylere (*deneyime*) ve düşünce

ilişkilerine (*matematikselsel ve mantıksal kategoriler*) ait değilse 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 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”*⁴⁴.

Söz konusu inanç onu, Newton’un başarılı bir biçimde kullandığı deneysel yöntemle birlikte⁴⁵, 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 sınırlarını göstermesi ve bilgisizliğimizi ortaya dökmesi açısından önemli bir işlev görebilir⁴⁶.

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 kimi bilgikuramsal ve varlıkbilimsel temellere sahip olsa da dinsel ve siyasal; David Hume’un ilgisinin ise, salt felsefî nitelikli bilgikuramsal ve varlıkbilimsel bir ilgi olduğunu söyleyebiliriz.

Gazzâlî ve David Hume:

Neden-Sonuç 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, ussal bir biçimde bir düşünürün diğerini etkilediği ileri sürülebilir. Bu nedenle, çözümlenmemizi daha da genişletmeli ve 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 görebilmek için, önce iki düşünürün görüşlerini ayrı ayrı ele almak, sonra da benzerlik 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 zorunlulukçu nedensellik anlayışlarını eleştirirken, hareket noktası olarak şunu seçer: ‘Acaba, zorunlu ilişki olarak görülen şey, varlıkbilimsel 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, varlıkbilimsel açıdan 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’⁴⁷ zorunlu kılması gerekir. Ona göre, bu koşulları taşıyan bir ilişki dış dünyadaki olgular alanında değil, sadece mantıksal alanda geçerlidir ve özdeşlik, içlem, kaplam, aykırılık gibi kategorilere özgüdür⁴⁸. Mantıksal

alandaki bu zorunluluğu, dış dünyadaki ilişkilere taşımak bilgisizlikten kaynaklanan bir yanılsamadır; ya da Tanrı'nın anlık yaratmasına bağlı olarak, neden ve sonucun sürekli bir biçimde, yan yana ve birlikte görülmesinin doğurduğu, psikolojik alışkanlığın bir sonucudur⁴⁹. Nedenselliğin zorunluluğuna inananların bu konudaki tek kanıtları deneyimdir. Oysa, deneyim sadece, nedenin sonuçla 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”*⁵⁰.

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

*“Oysa bu gözlem, yanmanın ateşe ilişme anında meydana geldiğini gösterir; yoksa, onun tarafından meydana getirildiğini değil. Açıkça görülmektedir ki, bir şeyle aynı anda var olmak, o şey tarafından meydana getirilmeyi gerektirmez”*⁵¹.

Gazzâlî, metafizik anlayışının bir uzantısı olarak, Tanrı'nın anlık yaratmalarıyla ilişkilendirdiği ‘deneyimin, alışkanlığın, yan yanalığın ve birlikte varoluşun’ neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunun ve sonucun neden tarafından oluşturulduğunun 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 biçimlerinin (sûret) 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”*⁵².

Deneyim nedensel zorunluluğa ve sonucun neden tarafından oluşturulduğuna 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 düşmeme ilkesi’ temel alınmalıdır. Yani onca, çelişik ve saçma olmayan her şey dış dünyada olasıdır⁵³. 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’⁵⁴. Tecviz (olurluluk) kuramı çerçevesinde, dış dünyadaki ilişkiler olumsal olmasına rağmen, ‘her defasında ateşin pamuğa ilişmesini yanmanın, boynun kesilmesini ölümün izlemesinin nedeni nedir?’ Gazzâlî yanmanın nedeninin ateş, ölümün nedeninin boynun kesilmesi olmadığını söyler. Çünkü ona göre, cansız nesnelere neden olamazlar; onların hiçbir etkinlikleri yoktur. Çünkü onlar, irade sahibi değildirler⁵⁵. 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 bulunmaksızın meydana getirebilir. Ateşe gelince, o cansız bir şey olup, hiçbir etkinliği yoktur”*⁵⁶.

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'an, ‘Tanrı'nın âdetinde bir değişiklik bulamazsın’⁵⁷ diyerek işaret eder⁵⁸. O, evrenin işleyişindeki sürekli yaratıma

dayanan tanrısal âdetin, öncesiz takdire dayandığını göstermek ve dış dünyada insansal açıdan gözlenen âdet-düzen ilişkisini betimlemek için, analogik örnekler de verir. Bunlardan en önemlisi, el-Maksad adlı yapıtta Tanrı'nın *el-Hakîm* adını yorumlarken verdiği zaman sandığı örneğidir. Örnek oldukça ilgi çekicidir; bu nedenle onu kendi söyleminden dinlemekte yarar vardır:

“Belki namaz vakitlerinin bilinmesine yarayan zaman sandığını görmüştündür. Eğer görmemişsen sana anlatayım. Bu sandık, içinde belli bir miktar su barındıran, sütun gibi bir alet ile, suyun üstüne konulmuş, içi boş diğer bir aleti içermektedir. Yine onun içinde, bir tarafı içi boş alete, diğer tarafı ise, suyun üstüne konmuş küçük kabın, en altına bağlı bir ip bulunmaktadır. O küçük kapta, yuvarlak bir top, topun altında da diğer bir tas yer almaktadır. Bu tas, top düştüğünde, duyulacak bir ses çıkarmak içindir. Sonra sütuna benzeyen aletin altından, belli ölçüde azar azar su damlaması için bir delik açılmıştır. Suyun seviyesi alçalınca, suyun üstüne konulmuş boş alet de alçalmaktadır. Buna bağlı olarak, kendisine bağlı olan ipi çekmekte, topun bulunduğu taraf, harekete geçmektedir. Bu hareket, topun düşmesine ve ‘dan’ diye ses çıkarmasına neden olmaktadır. Bu düşme, her saatin sonunda bir olmaktadır. İki saat arası, suyun yükselmesi ve alçalmasıyla bilinmektedir. Bu da, suyun damladığı deliğin, genişliği ile ayarlanmıştır. Bu ayar da, hesap aracılığı ile bilinmektedir. Böylece suyun belli bir miktarda damlaması, deliğin genişliğinin belli bir miktarda olmasıyla ilintilidir. Suyun üstününün alçalması, bu miktara bağlıdır. Bu sayede içi boş aletin alçalması ve kendisine bağlı ipi çekmesi ve topun bulunduğu tarafa doğru hareket oluşturmaları, belli bir ölçüye göre olmaktadır. İşte tüm bunlar azalıp çoğalmayan nedenlerin takdiriyle olmaktadır. Zaman sandığının işlemesi, topun tassa düşmesinin diğer bir harekete neden olması, bu diğer hareketin de üçüncü bir harekete neden olması ile gerçekleşmektedir. Bu durumda dikkati çeken, kendisinde hayret uyandıran hareketin belli bir ölçüye göre oluştuğu aşamalı hareketin bulunmasıdır. Tüm bu hareketlerin ilk nedeni, suyun belli bir ölçüye göre damlamasıdır. Eğer aracın yapımını kavradıysan, hareketin belli bir ölçüye göre takdir edildiğini, bunun ondan doğan (mâ yetevelledü minhe) hareketi belirlediğini anlamış olursun. Yine anladın ki, takdir edilmiş olayların meydana gelmesi, ne öne geçmekte ne de geri kalmaktadır; yani nedenine uymaktadır. Tüm bunların hepsi bir ölçüyle olmaktadır. Tanrı'nın emri açıktır; zira Tanrı her şey için bir ölçü koymuştur. Gökler, felekler, yıldızlar, yeryüzü, deniz, hava, evrendeki tüm büyük nesnelere, tıpkı zaman sandığı gibi yaratılmışlardır. Göklerin, yıldızların, güneşin hareketi, suyun inmesini sağlayan delik gibi belli bir ölçüyledir. Güneşin, ayın, yıldızların birtakım olaylara neden olması, suyun hareketinin saatin bilinmesini sağlayan topun hareketinin bilinmesine neden olması gibidir... Gökyüzünün hareketinin yeryüzünde değişikliklere neden olduğu bilinmektedir.”⁵⁹

Gazzâlî, verdiği örneğin, daha önce karşı çıktığı filozofların zorunlulukçu nedensellik ilişkisini ve Mu'tezilenin doğuş kuramını onayladığı biçimde yorumlanacağını düşündüğü için olsa gerek, örneğin sonunda, Tanrı'nın âdetinin örfî örneklerle tam olarak anlatılamayacağını belirterek şöyle demektedir:

“Tanrısal işleri, örfî örneklerle anlatmak zordur; fakat örnek vermenin hedefi, benzetme yapmaktır. Sen örneği bırak, amaca kulak ver; benzetme ve örnekten sakın.”⁶⁰

Gazzâlî, zaman sandığı gibi mekanik bir örnek vermesine rağmen, bu örneği verdiği el-Maksad adlı yapıtında, ‘yazının nedeninin kalem, çocuğun varlığının nedeninin anne, zehirlenmenin nedeninin ise, zehir olmadığını’⁶¹ söylemektedir ve sonunda, el-İktisâd ve Tehâfüt'te yaptığı gibi, neden-sonuç ilişkisini yan yanalık ve birliktelik ilişkisine indirgemektedir. Hatta nedeni, sonucu, ve neden ve sonucun bilgisini dahi Tanrı'nın anlık yaratmasına bağlamaktadır. Bu birliktelik, yan yanalık ve anlık yaratım onca, oldukça açıktır ve Tanrı'nın olağan âdetinin bir sonucudur; yoksa doğal nesnelere ve doğal nedenlerin etkinliklerinin değil.

Aslında Gazzâlî'nin anılan örneklerle yanıtını aramaya çalıştığı temel sorun şudur: *'Tanrı dilediğinde, anlık yaratmalarının sonucu olan ve bize düzen olarak gözüken evrene ilişkin âdetini değiştiremez mi?'* Onca, Mutezile'nin tevellüd (*doğuş*) kuramı ve filozofların zorunlulukçu nedensellik anlayışları, bunu olanaksız kılmaktadır. Oysa Gazzâlî, zorunluluk anlayışını Tanrı'nın evrene ilişkin âdetini değiştirmesi anlamına gelen ve Kur'an'da ifade edilen, mucizenin olurluğunu askıya aldığına inanır⁶². Çünkü mucizenin olurluğu, Tanrı'nın evrene her an müdahalesini ve dilediğinde, onda değişiklik yapabilmesini gerektirir. Ateşin İbrâhîm'i yakmaması, İsâ'nın babasız doğması, Mûsâ'nın elinde, asanın yılanı dönüşmesi, Ay'ın ikiye yarılması ve benzerlerini başka türlü açıklamak olanaksızdır⁶³. Onun kanısına göre, Tanrı âdetini her an değiştirmez; bunu sadece peygamberin doğruluğunu kanıtlamak için yapar⁶⁴. Bu tıpkı, hükümdarın, halk içinde at üstünde gezme âdetini, elçisini doğrulamak için değiştirmesi ve yaya yürümesi ya da elçisinin sözü üzerine, âdetini değiştirip, ayağa kalkması⁶⁵ gibidir. Onun inancına göre, evrenin olağan akışı ve düzeni, Tanrı'nın eylemini imleyen âdetinin sonucudur⁶⁶. O, evrene ilişkin eyleminde ve âdetinde değişiklik yaptığında, bu değişikliğe koşut olarak bizim bilgimizde de değişiklikler yapar⁶⁷. Çünkü insansal bilgiyi de o yaratmaktadır. Bu nedenle, Tanrı'nın âdetindeki değişiklik insansal açıdan, en azından pratik yaşam açısından hiçbir sorun doğurmaz. Nitekim o şöyle der:

*"Eğer Tanrı, âdetlerin kesintiye uğraması anında, bu tür mümkün şeyleri gerçekleştirmek suretiyle, doğadaki düzeni bozarsa, bu düzen konusundaki bilgiler zihinlerden atılır ve Tanrı onları yaratmaz. Bu nedenle, bir nesnenin Tanrı'nın kudreti dahilinde mümkün bir şey olmasında, Tanrı'nın geçmiş bilgisinde böyle bir şeyi belli bir zamanda yapması olurlu olduğu halde yapmamasında ve böyle bir şeyi o anda yapmayacağı konusunda bizde bir bilgi yaratmış olmasında hiçbir engel yoktur"*⁶⁸.

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 başlar⁶⁹. Bu ayırım aracılığıyla o, tüm düşünceleri duyum izlenimlerine indirger. Bu anlayışını Hume şöyle ifade eder:

*"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"*⁷⁰.

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, *'yarın güneş doğacaktır'* önermesinin karşıtı, en az kendisi kadar ussal ve anlaşılırdır. Bu nedenle, sırf çelişki taşımaması yüzünden, olgusal bir önermenin yanlışlığını göstermeye çalışmak boşunadır⁷¹. Durum böyle olmasına rağmen, *'olgusal alana yönelik, bizdeki kesinliğin nedeni nedir?'* David Hume'a göre bu, araştırılmaya değer bir sorudur. Onun kanısına göre, olgusal şeylere ait tüm ussallıklar, 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 çıkarılan olgu arasında bir bağ bulunduğunu düşünürüz⁷². Bu durum o kadar açıktır ki, nedensiz hiçbir olgunun bulunamayacağını; neden olan olgu ile sonuç olan olgu arasında zorunlu bir ilişkinin olduğuna inanırız⁷³. 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 sonucunu saptayamayız. Söz gelimi Adem, hiçbir geçmiş deneyimi bulunmaksızın, zihinsel yetileri yetkin olmasına rağmen, suyun akıcılık ve şeffaflığına bakarak kendisini boğabileceğini; ateşin de aydınlık ve sıcaklığına bakarak, kendisini yakıp kül edebileceğini çıkarsayamazdı⁷⁴. David Hume, hiçbir nesnenin duyularımızla görünen nitelikleri aracılığıyla, ne kendisini meydana getiren nedeni ne de kendisinin meydana getirmiş olduğu etkileri ortaya koyabileceğini söyler. O, bu noktada durmaz ve daha da ileriye giderek zorunlu ilişki düşüncesinin idrak edilemediği gibi, kanıtlanamayacağını da söyler⁷⁵. Onca, olgusal bir ilişkinin aksi, daima ve saçmalığa düşmeksizin tasarlanabilir ve bu tasarı anlaşılabilir. Onun kanısına göre, neden-sonuç arasındaki zorunlu ilişkinin kanıtlanabilir bir ilişki olduğunu savlamak, her türden deneyimden önce, nedenin kendisinde, onun meydana getirebileceğini sonuçları, ilk bakışta görebileceğimizi kabul etmek demektir. Oysa bu olanaksızdır⁷⁶.

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 deneyimdir⁷⁷. O şöyle der:

*“Bu bağlantının bilgisi, hiçbir şekilde a priori (önsel) kimi usamlama ve çıkarsamalarla elde edilmiş olmayıp, aksine, ancak ve ancak deneyden elde edilmiştir. Deney bize, sürekli aralarında bağlantı bulunan nesnelere gösterir”*⁷⁸.

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-sonuçtan öncedir; c-) neden-sonuç arasında değişmez birliktelik vardır; d-) aynı neden, daima aynı sonucu meydana getirir”*⁷⁹.

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 bağlantı üzerindeki bilgimizin, tamamen deneyden geldiğini ve deneye dayalı sonuçlamalarımızın da geleceğin geçmişe uygun olduğu varsayımına dayandığını’⁸⁰ 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 söyleyemeyiz⁸¹. 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 bir safsata yöntemi olan savı kanıtsaymayı (*petitio principii*) gerektirir⁸². Geçmişte iki nesneyi sürekli birlikte görme, bizde, onların gelecekte de birlikte olacağı konusunda güçlü bir inanç doğurur ve bu inancın temelinde alışkanlık yatar. Bu nedenle Hume, tekrardan kaynaklanan inançtan yola çıkarak olasılık sorunuyla nedensellik sorunu arasında güçlü bir bağ kurar⁸³ ve bu bağ, zorunlu nedensellik bağıntısı konusunda deneyimin söyleyebileceği olumlu bir sözün olmadığı anlamına gelmektedir. Zira, her deneyim sınırlıdır ve nesnelere tümüyle tüketemez. David Hume, çözümlemesini daha ileri götürerek, neden-sonuç arasındaki ilişkinin bizzat kendisinin deneyimlenip deneyimlenemeyeceğini sorar. Ona göre bu da 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 göremeyiz⁸⁴. Nitekim o şöyle der:

“Bilarda toplarının birinin itimi, ötekinin hareketiyle beraber gidiyor. İşte dış duyularımıza görünenin hepsi bu. Zihin, nesnelere bu birbiri ardı sıra gelmesinden, hiçbir duygu, veya hiçbir iç izlenim edinemez. Bundan böyle nedenle sonuç olarak hiçbir özel, belirli halde, kuvvet veya zorunlu bağlantı düşüncesini telkin edebilecek hiçbir şey yoktur”.⁸⁵

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”.⁸⁶

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, insanda bir alışkanlık doğurmaktadır. Bu alışkanlık gücünü çağrışımında ortaya koymaktadır. O, alışkanlığın, neden-sonuç ilişkisi konusunda elde edebileceğimiz en son ilke olduğunun altını çizdikten sonra, onun insan yaşamı için önemi konusunda şöyle der:

“Deneyden yapılan bütün çıkarsamalar, usamlamanın değil, 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 gücü olmasaydı biz, belek ve duyuların ötesindeki her olgudan tamamen habersiz olacaktık”.⁸⁷

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 kanıtlanamayacağı 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 bütünüyle ikna olmuş bulunuyorum”.⁸⁸

Daha ileriye giderek o, pratik yaşamı olanaklı kılan doğadaki olağan akışı felsefi bir temele oturtmayı da ihmal etmez. 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... Doğaya, nasıl ki bize, el ve ayaklarımızın kullanılmasını, bunları harekete getiren sinir ve adalelerin bilgisini vermeksizin öğretmişse, içimize 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 yönelir”.⁸⁹

Doğayı yöneten kuvvet ve kudretleri ve olgular arasındaki ilişkinin gerçek nedenlerini bilgi olanaklarımızın sınırlılığı nedeniyle bilemeyişimiz, ‘Tanrı gibi aşkın bir varlığı aranedenden (vesile) olarak kabul etmemizi meşrulaştırabilir mi?’ David Hume, anılan soruda dile gelen ve Gazzâlî’de de karşılaştığımız aranedencilik, Malebranche’in düşüncelerinden yola çıkarak eleştirir⁹⁰. Ona göre, aranedenciler, ruh-beden ilişkisi sorununa bağlı olarak, evrendeki nesnelere arasındaki bağlantıyı, insan etkinliklerini, hatta kavrama edimini bile Tanrı’ya bağlamışlardır⁹¹. Söz konusu aranedencilik, David Hume göre, doğal felaketler alanında daha açık bir biçimde dile getirilmektedir⁹². 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 ve O'nu yüceltmek için yaparlar⁹³. 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 bilgelige işaret eder⁹⁴.

b- Aranedencilik deneyimimizi aşmaktadır.

Onca aranedencilik 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'*⁹⁵ demektedir.

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

David Hume, nesnelerin birbirleri üzerindeki etkilerini bilemeyen insanların, Tanrı'nın, gerek kendisi gerekse nesneler üzerindeki etkileri konusunda hiçbir şey bilemeyeceklerini söyler⁹⁶. O şöyle devam eder:

*"Sorarım size, bu konuda herhangi bir düşünceyi acaba nereden elde ediyoruz?... Eğer bilgisizliğimiz, herhangi bir şeyi ret veya inkar için iyi bir neden olsaydı, hem en sıradan maddedeki hem de Tanrı'daki enerjiyi (gücü ve kuvveti) inkar etmenin gerekliliği ilkesine ulaşırdık"*⁹⁷.

Çözümlemelerimizden de anlaşılacağı gibi, Gazzâlî ve David Hume'un nedensellik ilişkisinin doğasını çözümleyişlerinde kullandıkları, *'deney, alışkanlık, birliktelik, yan yanalık 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 yanalık ve olumsuzluk kavramlarına metafizik anlayışının uzantısı olarak, tanrısal bir boyut eklemekte; onları Tanrı'nın eylemleriyle iç içe sokmaktadır. Oysa, David Hume'un kavramları yer yer metafizik çağrışımlara neden olsa da, genelde 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 aranedencilik, 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 arasındaki bağın, ya da sonuca yol açan gücün 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 ifadeleriyle 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-) Zaman sandığının işleyişi⁹⁸, b-) el-yüzük ve suyun hareketi⁹⁹, c-) ateş ve pamuğun yanması¹⁰⁰, d-) kar ya da buza değdirilince elin soğuması¹⁰¹, e-) susuzluğu gidermek ile su içmek¹⁰², f-) doymak ve yemek yemek¹⁰³, g-) bir nesnenin yanması ile ateşin ilişmesi¹⁰⁴, h-) Güneş'in doğması ile aydınlık¹⁰⁵, ı-) ölümlerle boynun kesilmesi¹⁰⁶, j-) iyileşme ile ilacın içilmesi¹⁰⁷, k-) ishal ile ishal ilacının kullanılması¹⁰⁸, l-) sperm, baba ve çocuk arasındaki ilişki¹⁰⁹, m-) kör adam örneği: Göz-renk ve suretlerin görülmesi¹¹⁰.

David Hume'un örnekleri:

a-) Fransa'dan gelen mektup örneği¹¹¹, b-) boş bir adada bulunan saat örneği¹¹², c-) heceli sesler ve kavranılır sözcükler arasındaki ilişki¹¹³, d-) ısı ile aydınlık¹¹⁴, e-) Adem örneği: Su ve boğulma ; ateş ve yanıp kül olma¹¹⁵, f-) mermer örneği¹¹⁶, g-) barut ve patlama¹¹⁷, h-) mknatis ve demiri çekme¹¹⁸, ı-) bilardo toplarının çarpışması¹¹⁹, j-) taşın havadan bırakılması ve düşmesi¹²⁰, k-) ekmek ve beslenme¹²¹, l-) yumurtaların benzerliği¹²², m-) çocuğun mum alevine dokunması ve acı hissetmesi¹²³, n-) bina kalıntıları¹²⁴, o-) ateşe odun atılması ve alevlerin artması¹²⁵, p-) ravent ile müşhil ve afyon ile uyku arasındaki ilişki¹²⁶, r-) kol ve bacağı felce uğramış adam¹²⁷, s-) hançer-kılıç, yara ve acı arasındaki ilişki¹²⁸, t-) denize açılan gemilerin dönmesi.¹²⁹

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 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 iliştiğinde yanar; ancak biz, yanma olmadan, onların birbirine ilişmesini ve ateş kendisine dokunmaksızın, pamuğun yanarak kül haline dönüşmesini olası görmekteyiz"*¹³⁰.

David Hume'un ateşle ilgili verdiği örnekler şöyledir:

*"Adem... ateşin aydınlık ve sıcaklığına bakarak, bu ikinci öğenin... kendisini yakıp kül edebileceği sonucunu çıkaramazdı"*¹³¹.

*"Sıcaklıkla aydınlık, ateşin birbirine bitişik olan sonuçlarıdır; şöyle ki, sonucun birinden, ötekini çıkarsamak olasıdır"*¹³².

*"Kuru bir odun parçasını ateşe attığım zaman, zihnim hemen, bu odunun ateşi söndürmek için değil, tersine ateşi artırmak için olduğunu düşünür"*¹³³.

Gazzâlî'de müşhil örneğinin ifade edilişi şöyledir:

*"İshal ile ishal ilacının (müşhil) kullanılması arasında... bir zorunluluk yoktur"*¹³⁴.

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

*"Ravent ile afyonun, bu ilaçları almış olan kimseler için, ne raventin daima bir müşhil ne de afyonun daima bir uyku ilacı olduğu her zaman sabit olmamıştır"*¹³⁵.

Su kavramının geçtiği örnek, Gazzâlî'de, 'su içmek ve susuzluğu gidermek arasında zorunlu bir ilişki yoktur'¹³⁶ biçiminde ifade edilirken, Hume'da, 'Adem suyun akışkanlığına ve şeffaflığına bakarak, onun kendisini boğabileceği sonucunu çıkartamazdı'¹³⁷ biçiminde dile getirilmektedir.

Görüldüğü gibi, benzermiş izlenimi veren örnekler de, gerek ifade ediliş gerekse kullanıldıkları bağlamlar açısından hiçbir benzerlik taşımamaktadır. Bu durumda, Gazzâlî ve David Hume'un nedensellik ilişkisini çözümlerken kullandıkları örneklerin farklı olduğunu; bu farklılığın ise, etkileşim savını bütünüyle askıya alacağını kaydedebiliriz.

Sonuç:

David Hume'un neden-sonuç arasındaki zorunlu ilişkiyi yadsırken, Gazzâlî'ye oldukça yakın argümanlar benimsediği ve hatta ondan etkilendiği, ondan esinlendiği iddialarının gerçeği yansıttığını söylemek oldukça güçtür. Özellikle etkileşim konusunda, Hume'un Gazzâlî'nin ya da onun düşüncelerine yer veren düşünürlerin yapıtları ile karşılaştığına ilişkin bir belgeye sahip olmadığımız gibi, iki düşünürün, nedensellik sorununu ele alış amaçlarının, onu çözümlemiş 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 benzerlik ve etkileşim savına kanıt sayılamaz. Birincisi, her iki düşünürün söz konusu kavramlara yükledikleri anlam birbirinin aynı değildir. İkincisi, söz konusu kavramları, nedensellik ilişkisinin doğasını çözümlenmeye yönelen her düşünür kullanabilir. Öte yandan, Hume'un çözümlemesinde kullandığı kavramlar, söz konusu kavramlarla sınırlı da değildir. Bunlara ek olarak, Gazzâlî'nin, Tanrı-merkezli bir dünya görüşünün uzantısı olarak, yadsıdığı doğal nedenselliğin yerine '*tanrısallık bir aranedencilik*' yerleştirdiği; oysa David Hume'un, nedensellik konusundaki bilinemezi (*agnostik*) tutumunu, aynı biçimiyle '*tanrısallık aranedencilik*' de taşıdığı belirtmeliyiz. Gazzâlî'nin aranedenciliği, sadece doğal ilişkileri Tanrı'ya bağlamakla yetinmez; aksine insansal 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*'¹³⁸ olarak nitelendirebiliriz. Oysa Hume'da böyle bir şeye rastlanılmadığı gibi o, Tanrı ve din konusunda oldukça esnek ve eleştirel bir tavır takınmaktadır¹³⁹. Öte yandan, David Hume'un eylemsel açıdan neden-sonuç ilişkisi onaylaması, ancak bilgikuramsal 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, tanrısallık aranedenciliği benimsemesi nedeniyle, Gazzâlî için söylemek olanaksızdır. Burada bir noktanın daha altını çizmek gerekmektedir. David Hume'un bilgikuramsal açıdan neden-sonuç ilişkisine yönelttiği eleştiriler, Batı felsefe geleneğinde, özellikle bilgi ve bilim felsefesinde canlı bir tartışma zemini hazırlamıştır. Bu tartışmaların, bilimin yeniden temellendirilmesi konusunda kimi olumlu sonuçları da olmuştur. Oysa Gazzâlî'nin doğal neden-sonuç ilişkisini yan yanalığa indirgeyerek yadsıması ve onun yerine tanrıca bir aranedencilik yerleştirmesi, İslam dünyasında, bilimi ve bilimsel düşüncüyü olumsuz yönde etkilemiş; Tanrı odaklı bir evren imgesinin pekişmesine neden olmuştur. Nedensellik ilişkisinin yadsınmasına koşut olarak, insanla eylemleri arasındaki ilişkinin askıya alınması kaderciliğe yol açtığı için, insanlardaki kendine güven ve üretme azmini kösteklemiş; insanların yüzünü edilgin bir biçimde, bu dünya yerine Tanrı'ya ve öte dünyaya döndürmüştür. Aslında, Gazzâlî'de en sistematik ifadesini bulan doğal nedenselliğin yadsınmasının, İslam dünyasında nedenli pekiştirmesini görmek için, günümüzdeki halk yığınlarının ve gelenekçilerin, bilimsel açıklamalara alternatif olarak, deprem, güneş ve ay tutulması, trafik kazaları, sel, fırtına, ölüm, vb. olguları doğrudan, doğal nedenleri hiçe sayarak Tanrı'ya bağlamalarına bakmak yeterlidir. '*Tanrı belanı versin*', '*Tanrı lehine versin*', '*Tanrı dilerse*' (*İnşallah*), '*Tanrı dilemiş de olmuş*' (*maaşallah*), '*Tanrı izin verirse*' (*biiznillah*), '*Tanrı'ya emanet ol*', '*Tanrı dilemezse yaprak bile düşmez*' vb. deyişler, söz konusu anlayışın dilimizde hala yaşayan güçlü yansımalarıdır ve bu deyişlerde dile gelen dünya görüşü, insanımızı nesnel düşünmekten ve doğa karşısında insansal önlemler almaktan alıkoymuş ve koymaktadır. Bu olumsuz sonuçların tümü, Eş'arî geleneğine dayanan Gazzâlî'nin Tanrı tasarımının bir uzantısıdır ve bu tasarım önemli ölçüde, İslam dinsel bildirilerinin, Tanrı'yı keyfi hareket eden bir varlık konumuna indirgeyen Tanrı-merkezli yorumundan esin almaktadır. Her şeyin nedeninin, doğrudan Tanrı olarak görüldüğü bir dünya görüşü içinde -bu Tanrı hiçbir ilke ve kuralla sınırlanamayan ve keyfi hareket eden bir varlıkta- doğal nedenleri ön plana çıkartan ve insan

üretkenliğine dayanan bilimin, tekniğin, felsefenin ve hatta sanatın gelişmesini beklemek boşunadır. Bu nedenle olsa gerek Gazzâlî, bu türden etkinliklerin tümünü sıradan insanlara değil, Tanrı ile iletişim kurduğunu savladığı, peygamberlere, velilere ve şeyhlere, bir başka deyişle seçkinlere bağlar. Gazzâlî'nin bu anlayışının izleri de hala İslam toplumlarında varlığını sürdürmekte; veliler ve şeyhler siyasal yaşamda önemli işlevler yüklenmektedir.

Dipnotlar:

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

² Örneğin bkz. Hilmi Ziya Ülken, **Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi (Kaynakları ve Etkinlikleri)**, Cem/Kültür Yayınevi, İstanbul 1993, s.147; M. Sa'îd Şeyh, "Gazzâlî", çeviren: Mustafa Armağan, **İslam Felsefesi Tarihi** içerisinde, cilt: II, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, ss.218 ve 238.

³ Örneğin bkz. İbrahim Agah Çubukçu, **Gazzâlî ve Şüphencilik**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996, ss.119-122; M. Sa'îd Şeyh, **a.g.m.**, cilt: II, ss.218 ve 238.

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

⁵ İbrahim Agah Çubukçu, **a.g.e.**, ss. 121-122.

⁶ Bkz. De Lacy O'leary, **İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, çevirenler: Hüseyin Yurtaydın ve Yaşar Kutluay, AÜİF Yayınları, Ankara 1959, ss.136 vd..

⁷ 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..

⁸ Bkz. H. Austryn Wolfson, **a.g.e.**, ss.454-459.

⁹ Doğan Özlem, **Tarihselci Bilim Felsefesi Açısından Bilim**, Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi içerisinde, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s. 119.

¹⁰ Bkz. Henry Corbin, "Gazzâlî", çeviren: Mustafa Armağan, **İslam'da Bilgi ve Felsefe** içerisinde, Şüle Yayınları, İstanbul 1999, ss.111-114.

¹¹ Şîlîğin doğuşu, gelişimi ve örgütlenişi konusunda krş. Marshall G.S. Hodgson, "How Did the Early Shî'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.

¹² Bkz. W. Montgomery Watt, "The Political Attitudes of the Mu'tazilah", Journal of the Royal Asiatic Society, 1963, ss. 42-57.

¹³ Krş. Henry Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar)**, çeviren: Hüseyin Hâtemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, ss.63 vdd..

¹⁴ İbn Tufeyl şöyle der: "Gazzâlî eserlerinin çoğunda halka seslenmeyi amaçladığı için kimi şeyleri yerine göre düğümler, yerine göre çözer. Bir yerde dinsizliği gerektirdiğini söylediği bir şeyi, bir başka yerde onaylar. Tehâfütü'l-Felâsife adlı yapıtında felsefecileri bedensel dirilişi (haşr-i cismani) inkar ettikleri, ödül ve cezayı yalnız ruhlara özgü kabul ettikleri için dinsizlikle itham ettiği halde, Mizân adlı yapıtının başlarında felsefecilerin bu konudaki görüşleri ile sufilerin inançlarının çakıştığını, el-Munkız'da ise kendi inançlarının da tasavvuf önderlerinin inançları ile uygunluk içinde bulunduğunu, bu gerçeğe uzun araştırmalardan sonra ulaştığını söyler. Gazzâlî'nin yapıtlarını inceleyenler, içeriklerini gereği gibi gözden geçirenler sözleri arasında bu tür çelişkilere rastlarlar. Mizânü'l-Amel adlı yapıtında bu durumu şöyle açıklar: Görüş ve düşünceler üçe ayrılır: a-Halkın içinde bulunduğu düzey ve inanç doğrultusunda dile getirilenler; b-soru soran öğrencinin durumuna göre dile getirilenler; c-düşünürün kendi kanuları doğrultusunda açıklananlar... Gazzâlî, görüşleri böyle bölümledikten sonra şöyle der: 'Anlam bakımından birbiriyle çelişen bu sözlerin hiçbir yararı olmasa bile muhatabı atalarından öykünme yoluyla aldığı inanç konusunda kuşkuya düşürmek gibi bir yararı vardır. Bu yarar doğru yola ve gerçeğe yöneltmek için yeterlidir. Çünkü kuşku duymayan kişi bakmaz; bakmayan görmez; görmeyen ise kör ve şaşkın kalır.'" İbn Tufeyl, **Hay bin Yakzan**, (İbn Sînâ'nın Hay bin Yakzan adlı yapıtıyla birlikte basım), çevirenler: M. Şerafettin Yaltkaya ve Babanzâde Reşid, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996, ss. 71-72.

¹⁵ 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 **el-İktisâd** diye anılacaktır.)

¹⁶ Bkz. Gazzâlî, **Tahâfüt el-Felâsife**, neşreden: Maurice Bouyges, Beyrut 1928, s.191; Gazzâlî, **Ravda et-Tâlibîn ve Umde es-Sâlikîn**, Mecmu'a el-İmâm el-Gazzâlî içinde, cilt:IV, Beyrut 1986, s. 71; 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 içermektedir.)

¹⁷ Bkz. Gazzâlî, **Tahâfüt el-Felâsife**, s. 192; İbn Rüşd, **a.g.e.**, ss.619-620.

- ¹⁸ Krş. Mehmet Dağ, “İmâm el Haremeyn el-Cüveynî’de Nedensellik Kuramı” OMÜİF Dergisi içerisinde, sayı:2, Samsun 1997, ss.37 vdd..
- ¹⁹ Gazzâlî, **el-Munkizu min ed-Dalâl**, tahkik ve tercüme: Ahmet Suphi Furat, Şamil Yayınları, İstanbul 1978, s.46.
- ²⁰ 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, İngilizce’ siyle karşılaştırılmıştır.)
- ²¹ Nitekim Tüten Ang, ‘*tecrübenin sadece duyu verilerinin pasif alıcısı olmadığını söylemesi ve insan aklının tüm objelerini olgu sorunları ve idea ilişkileri olarak ikiye ayırması yüzünden, Hume’un ne pozitivist ne de salt empirist bir filozof olarak görülebileceğini*’ söyler. Bkz. Tüten Ang, **David Hume ve İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma: Bilim ve Felsefede Tecrübenin Önemi**, Bilim ve Ütopya, sayı: 99, Şubat 2002, s. 43. Tüten Ang’ın bu saptamalarına ek olarak, Hume’un, insan zihninin işleyişiyle doğanın işleyişi arasında kurduğu uyum ve bu uyumu öncesiz tasarıma, ya da doğa tarafından insanın içerisine yerleştirildiğini savladığı içgüdüye bağlaması, onun düşüncelerindeki ussalcı (*rasyonalist*) öğeleri göstermesi açısından önemli bulunabilir. Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.82-84.
- ²² Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, ss.36-37.
- ²³ Bkz. Özlem Doğan, **Felsefe ve Doğa Bilimleri**, İzmir Kitaplığı, İzmir 1995, ss.37-49.
- ²⁴ Krş. David Hume, **İnsan Zihni**, ss.30-31; **Treatise** ss.45 vd..
- ²⁵ Bkz. Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1990, s.344.
- ²⁶ Krş. George Berkley, **Three Dialogues Between Hylas and Philonous**, the Open Court Publishing Company, 1958, ss.7 vdd..
- ²⁷ Bkz. John Locke, **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, çeviren: Vehbi Hacıkadıroğlu, Ara Yayıncılık, İstanbul 1992, ss.61 vd..
- ²⁸ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, ss.30-31.
- ²⁹ Bkz. David Hume, **Treatise**, s.47 ; **İnsan Zihni**, ss.22 vd..
- ³⁰ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, ss.13-15.
- ³¹ Bkz. David Hume, **Treatise**, ss.57 vd. ; **İnsan Zihni**, ss.25-26.
- ³² Bkz. David Hume, **Treatise**, s.116 ; **İnsan Zihni**, ss.32-34.
- ³³ Bkz. David Hume, **Treatise**, s.101 ; **İnsan Zihni**, ss.36.
- ³⁴ 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..
- ³⁵ Bkz. Macit Gökberk, **a.g.e.**, ss.286-290.
- ³⁶ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, ss.97 vdd..
- ³⁷ Bkz. Macit Gökberk, **a.g.e.**, ss.215 vdd..
- ³⁸ Bkz. David Hume, **Treatise**, s.40.
- ³⁹ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.43.
- ⁴⁰ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.18-19 ve 37 vd..
- ⁴¹ Lévy Bruhl, bu olguya Hume’un bir mektubuna referansla değinir. Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, (Önsöz), s.6.
- ⁴² Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, ss.35-36.
- ⁴³ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.26.
- ⁴⁴ David Hume, **İnsan Zihni**, s.251.
- ⁴⁵ Bkz. David Hume, **Treatise**, s.42 ; **İnsan Zihni**, ss.18-19.
- ⁴⁶ Bkz. David Hume, **Treatise**, s.42 ; **İnsan Zihni**, s.44.
- ⁴⁷ Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, s.195 ; İbn Rüşd, **a.g.e.**, s.627.
- ⁴⁸ Bkz. M. Said Şeyh, **a.g.m.**, s.237.
- ⁴⁹ Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, s.196 ; İbn Rüşd, **a.g.e.**, s.628.
- ⁵⁰ Gazzâlî, **el-İktisâd**, s.72.
- ⁵¹ Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, s.196 ; İbn Rüşd, **a.g.e.**, ss.628-629.
- ⁵² Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, ss.196-197 ; İbn Rüşd, **a.g.e.**, ss.629-630.
- ⁵³ Krş. Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, ss.198 vd. ; İbn Rüşd, **a.g.e.**, s.640 vd..
- ⁵⁴ Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, s.203 ; İbn Rüşd, **a.g.e.**, s.650 vd..
- ⁵⁵ Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, s.196; İbn Rüşd, **a.g.e.**, s.628. Gazzâlî aynı anlayışı **Ravda et-Talibîn**’de (s. 71) şöyle ifade eder: “*Gerçek etkin neden Tanrı’dır; diğer nedenlerin (doğal nedenler) hiçbir rolü yoktur*”.
- ⁵⁶ Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, s.196 ; İbn Rüşd, **a.g.e.**, s.628.
- ⁵⁷ **Ahzâb Süresi, 62.**
- ⁵⁸ Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, ss.196 ; İbn Rüşd, **a.g.e.**, s.628.
- ⁵⁹ Gazzâlî, **el-Maksad el-Esnâ fî Esmâ Allah el-Husnâ**, Beyrut, tarihsiz, ss. 68-69.
- ⁶⁰ Gazzâlî, **el-Maksad.**, s. 69.

- ⁶¹ Gazzâlî, **el-Maksad.**, ss. 86-87 ve 115.
- ⁶² Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, s.192; İbn Rüşd, **a.g.e.**, s.619.
- ⁶³ Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, ss.192-193 ; İbn Rüşd, **a.g.e.**, ss.619-620.
- ⁶⁴ Bkz. İbn Rüşd, **a.g.e.**, ss.643-644.
- ⁶⁵ Bkz. Gazzâlî, **el-İktisâd.**, s. 146.
- ⁶⁶ Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, ss.199-200 ; İbn Rüşd, **a.g.e.**, s.642.
- ⁶⁷ Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, ss.199 ; İbn Rüşd, **a.g.e.**, s.642-643.
- ⁶⁸ Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife.**, s. 200.
- ⁶⁹ Bkz. David Hume, **Treatise**, s.45; **İnsan Zihni**, s.23
- ⁷⁰ David Hume, **İnsan Zihni**, s.25.
- ⁷¹ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, ss.35-36.
- ⁷² Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.37.
- ⁷³ Bkz. David Hume, **Treatise**, s.104 vd..
- ⁷⁴ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.39.
- ⁷⁵ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.38.
- ⁷⁶ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.41.
- ⁷⁷ Bkz. David Hume, **Treatise**, s.97 ; **İnsan Zihni**, s.38.
- ⁷⁸ David Hume, **İnsan Zihni**, s.38.
- ⁷⁹ David Hume, **Treatise**, s.177.
- ⁸⁰ David Hume, **İnsan Zihni**, s.51.
- ⁸¹ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, ss.54 vdd..
- ⁸² Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, ss.54-56.
- ⁸³ Krş. David Hume, **Treatise**, ss.139 vd. ; **İnsan Zihni**, ss.85 vd..
- ⁸⁴ Bkz. David Hume, **Treatise**, s.548 ; **İnsan Zihni**, s.42.
- ⁸⁵ David Hume, **İnsan Zihni**, s.94.
- ⁸⁶ David Hume, **Treatise**, s.171.
- ⁸⁷ David Hume, **İnsan Zihni**, ss.64-67.
- ⁸⁸ David Hume, **İnsan Zihni**, s.56.
- ⁸⁹ David Hume, **İnsan Zihni**, s.82-84.
- ⁹⁰ Bkz. David Hume, **Treatise**, s.547 ; **İnsan Zihni**, ss.104 vd..
- ⁹¹ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.106.
- ⁹² Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.104.
- ⁹³ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.107.
- ⁹⁴ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.107.
- ⁹⁵ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.108.
- ⁹⁶ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.109.
- ⁹⁷ David Hume, **İnsan Zihni**, s.109.
- ⁹⁸ Bkz. Gazzâlî, **el-Maksad.**, s. 68.
- ⁹⁹ Bkz. Gazzâlî, **el-İktisâd**, s.71.
- ¹⁰⁰ Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, s.195 ; **el-İktisâd**, s.72 ; İbn Rüşd, **a.g.e.**, s.628.
- ¹⁰¹ Bkz. Gazzâlî, **el-İktisâd**, s.72.
- ¹⁰² Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, s.195 ; İbn Rüşd, **a.g.e.**, s.627.
- ¹⁰³ Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, s.195 ; İbn Rüşd, **a.g.e.**, s.627.
- ¹⁰⁴ Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, s.195 ; İbn Rüşd, **a.g.e.**, s.627.
- ¹⁰⁵ Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, s.195 ; İbn Rüşd, **a.g.e.**, s.627.
- ¹⁰⁶ Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, s.195 ; İbn Rüşd, **a.g.e.**, ss.627-628.
- ¹⁰⁷ Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, s.195 ; İbn Rüşd, **a.g.e.**, s.627.
- ¹⁰⁸ Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, s.195 ; İbn Rüşd, **a.g.e.**, s.627.
- ¹⁰⁹ Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, s.196 ; İbn Rüşd, **a.g.e.**, s.627.
- ¹¹⁰ Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, ss.196-197 ; İbn Rüşd, **a.g.e.**, ss.629-630.
- ¹¹¹ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.37.
- ¹¹² Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.37.
- ¹¹³ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.38.
- ¹¹⁴ Bkz. David Hume, **Treatise**, s.111 ; **İnsan Zihni**, s.38.
- ¹¹⁵ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.39.
- ¹¹⁶ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.39.
- ¹¹⁷ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.40.
- ¹¹⁸ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.40.
- ¹¹⁹ Bkz. David Hume, **Treatise**, s.548 ; **İnsan Zihni**, s.40.
- ¹²⁰ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.41.
- ¹²¹ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.47.

-
- ¹²² Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.52.
¹²³ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.57.
¹²⁴ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.68.
¹²⁵ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.81.
¹²⁶ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.87.
¹²⁷ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.98.
¹²⁸ Bkz. David Hume, **İnsan Zihni**, s.81.
¹²⁹ Bkz. David Hume, **Treatise**, s.147.
¹³⁰ Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, s.195 ; İbn Rüşd, **a.g.e.**, s.628.
¹³¹ David Hume, **İnsan Zihni**, s.39.
¹³² David Hume, **İnsan Zihni**, s.38.
¹³³ David Hume, **İnsan Zihni**, s.81.
¹³⁴ Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, s.195 ; İbn Rüşd, **a.g.e.**, s.627.
¹³⁵ David Hume, **İnsan Zihni**, s.87.
¹³⁶ Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, s.195 ; İbn Rüşd, **a.g.e.**, s.627.
¹³⁷ David Hume, **İnsan Zihni**, s.39.
¹³⁸ Krş. C.Harsthorne ve W.L. Reese, **Philosophers Speak of God**, Chigaco 1953, ss.106 vd..
¹³⁹ Krş. David Hume, “**Doğal Din Üstüne Şöyleşiler**”, Din Üstüne'nin içerisinde, çeviren: Mete Tuncay, İmge Yayınevi, Ankara 1995, ss.135 vdd..