

T.C.  
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

DAVID HUME'DA NEDENSELLİK BAĞLAMINDA  
AHLÂK VE HÜRRİYET PROBLEMİ

(Doktora Tezi)

**Danışman**

Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM

**Hazırlayan**

Emin ÇELEBİ

KONYA 2008



SELÇUK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Tez Savunma Tutanağı Formu

Öğrencinin	Adı Soyadı	EMİN ÇELEBİ				
	Numarası	014145021002				
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Felsefesi				
	Danışmanı	Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM				
	Programı	Yüksek Lisans <input type="checkbox"/>	Doktora	<input checked="" type="checkbox"/>		
Sınavın	Tarihi	Tez Savunma Sınavı 1	<input type="checkbox"/>	Tez Savunma Sınavı 2	<input checked="" type="checkbox"/>	
		Süresi	120 dakika			
Karar	Oy birliği	<input checked="" type="checkbox"/>	Kabul	<input checked="" type="checkbox"/>	Düzeltilme	<input type="checkbox"/>
	Salt çoğunluk	<input type="checkbox"/>	Red	<input type="checkbox"/>		

Selçuk Üniversitesi Lisansüstü Öğretim ve Sınav Yönetmeliği hükümleri uyarınca yapılan Yüksek Lisans/ Doktora Tez Savunma Sınavı gerçekleştirilmiş ve adayın durumu bu tutanakla tespit edilmiştir.

Üye  
Prof. Dr. Muhammed MUŞTA

Üye  
Prof. Dr. Bayram KILIÇ

Üye (Danışman)  
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM

Üye  
Doç. Dr. Najim ŞAHİN

Üye  
Doç. Dr. Bayram DALKILIÇ

Not: Bu Form Tez Savunma Sınavı'ndan sonra üç gün içerisinde, Tez inceleme ve Değerlendirme Formu (Rapor) ile birlikte Enstitü Müdürlüğü'ne gönderilmelidir.

**Yüksek Lisans:** Tez sınavı, tez çalışmasının sunulması ve bunu izleyen soru-cevap bölümünden oluşur. 45-90 dakika sürer ve dinleyicilere açık olarak yapılır. Tez sınavının tamamlanmasından sonra jüri, dinleyicilere kapalı olarak, tez hakkında salt çoğunlukla "kabul", "red" veya "düzeltilme" kararı verir. Red veya düzeltilme kararları gerekçeli olmalıdır. Bu karar, enstitü anabilim dalı başkanlığınca tez sınavını izleyen üç gün içinde enstitüye tutanakla bildirilir. (Bunun için Tez İnceleme ve Değerlendirme Formu kullanılabilir) Tezi reddedilen öğrencinin kaydı silinir. Tezi hakkında düzeltilme kararı verilen öğrenci en geç üç ay içinde gereğini yaparak tezini aynı jüri önünde yeniden savunur. Bu savunma sonunda tezi reddedilen öğrencinin kaydı silinir. Tez savunma sınavına mazeretsiz olarak gelmeyen öğrencinin kaydı silinir. Ancak tez savunma sınavı tarihinden itibaren en geç 7 (yed) gün içerisinde enstitüye mazeretini bildiren öğrencinin mazereti enstitü yönetim kurulunca kabul edilirse öğrenciye bir sınav hakkı daha verilir.

**Doktora:** Tez sınavı, tez çalışmasının sunulması ve bunu izleyen soru-cevap bölümünden oluşur. 60-120 dakika sürer ve dinleyicilere açık olarak yapılır. Tez sınavının tamamlanmasından sonra jüri, dinleyicilere kapalı olarak, tez hakkında salt çoğunlukla "kabul", "red" veya "düzeltilme" kararı verir. Red veya düzeltilme kararları gerekçeli olmalıdır. Tezi reddedilen öğrencinin kaydı silinir. Tezi hakkında düzeltilme kararı verilen öğrenci en geç altı ay içinde gereğini yaparak tezini aynı jüri önünde yeniden savunur. Bu savunma sonunda tezi reddedilen öğrencinin kaydı silinir.

# İÇİNDEKİLER

**KISALTMALAR .....5**

**ÖNSÖZ.....6**

## GİRİŞ

**HUME’UN BİLGİ TEORİSİNE GENEL BİR BAKIŞ.....9**

**A- HUME'UN ÜSLUBU, METODU VE GAYESİ..... 10**

**B- HUME'A GÖRE BİLGİNİN KAYNAKLARI ..... 17**

**C- HUME'UN AKIL TEORİSİ..... 24**

## I.BÖLÜM

**HUME’UN NEDENSELLİK TEORİSİ.....30**

**A- GENEL OLARAK NEDENSELLİK PROBLEMİ..... 30**

**B- HUME 'UN EPİSTEMOLOJİSİNDE NEDENSELLİK**

**İLKESİNİN YERİ VE ÖNEMİ ..... 36**

**C) NEDENSELLİK İLKESİNİN İZLENİMİ SORGUSU ..... 41**

1) Bitişiklik ve Ardışıklık İlkeleri Bakımından Nedensellik ..... 43

2) Benzerlik ve Geçmiş-Gelecek Çağrışımı Bağlamında Nedensellik ..... 45

3- Zorunlu Bağlantı Bağlamında Nedensellik ..... 49

4- Alışkanlık İlkesi Bağlamında Nedensellik ..... 52

**D) HUME’UN NEDENSELLİK KURAMININ ANALİZİ VE ETKİLERİ..... 59**

## II.BÖLÜM

### HUME'DA NEDENSELLİK BAĞLAMINDA AHLÂK VE HÜRRİYET PROBLEMİ.....69

#### A- AHLÂK PROBLEMİNE GENEL BİR BAKIŞ ..... 70

#### B-HUME'DA AHLÂKIN KAYNAĞI PROBLEMİ VE NEDENSELLİK ..... 72

- 1- Ahlâk ve Akıl..... 74
- 2- Ahlâk ve Din..... 81
- 3- Ahlâk ve Duygu..... 89
  - a- İzlenim-Düşünce Bağlamında Ahlâk..... 89
  - b- Tasvip ve Kınama Mekanizması Olarak Ahlâk..... 93
  - c- Haz ve Acı Objesi Olarak Ahlâk ..... 97
  - d- Çıkar ve Fayda Objesi Olarak Ahlâk..... 101
  - e) Duygudaşlık (sympathy) Teorisi Olarak Ahlâk..... 109

#### C- HUME'DA NEDENSELLİK-AHLÂK İLİŞKİSİ..... 114

- 1-Nedensellik ve Ahlâk ..... 114
- 2- Zorunluluk ve Ahlâk ..... 124
- 3- Sorumluluk-Yükümlülük ve Ahlâk..... 129

#### D- HUME'DA NEDENSELLİK VE HÜRRİYET İLİŞKİSİ ..... 135

- 1- Ana Hatlarıyla Hürriyet Problemi ..... 135
- 2) Hume'un Hürriyet Anlayışı..... 141
  - a) İrade ve Hürriyet..... 142
  - b- Nedensellik ve Hürriyet..... 145
  - c- Hume'un Hürriyet Kuramının Değerlendirilmesi ..... 150

### SONUÇ..... 155

### KAYNAKÇA..... 161

## KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.k.	: Adı geçen konferans
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.mk.	: Adı geçen mektup
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bkz.	: Bakınız.
C	: Cilt
çev.	: Çeviren
derl.	: Derleyen
DCNR	: Dialogues Concerning Natural Religion
Der.	: Derleyen
ECPM	: An Enquiry Concerning The Principles of Morals
EMPL	: Essays, Moral, Political and Literary
Enquiry	: An Enquiry Concerning Human Understanding
ECHU	: An Enquiry Concerning Human Understanding
Kit.	: Kitabevi
No	: Numara
Neş.	: Neşriyat
NHR	: Natural History of Religion
s.	: Sayfa
Sad.	: Sadeleştiren
SÜİFD	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Tar.	: Tarih
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Terc.	: Tercüme Eden
Thk.	: Tahkik Eden
THN	: A Treatise of Human Nature
Treatise	: A Treatise of Human Nature
V.	: Volume (cilt)
vs.	: Ve saire
vd.	: Ve diğerleri
Yay.	: Yayınları, Yayıncılık

## ÖNSÖZ

İngiliz empirizminin en önemli temsilcilerinden birisi kuşkusuz İskoç filozof David Hume'dur. Locke ve Berkeley'le beraber İngiliz felsefesinin üç önemli siması içine dahil edilen Hume, bu ününü şüphesiz felsefeye önemli katkıları sonucu elde etmiştir.

Hume'a bu şöhreti kazandıran en önemli felsefi görüşü ise "nedensellik" ilkesine dair yaptığı çözümlemeldir. Kant'ın meşhur "Hume beni dogmatik uykumdan uyandırdı" deyişi de bu konuya matuftur. Yaşadığı dönemde daha ziyade dine dair görüşlerinden dolayı tartışma konusu edilen Hume, sonraki dönemlerde dine dair görüşleriyle beraber, metafizik ve epistemolojisinin doğurduğu sonuçlar itibariyle Bilim Felsefesi'nden Ahlâk ve Tarih Felsefesi'ne kadar bir çok alanda tartışma konusu edilmiştir.

Bunca tartışmanın odağında olan Hume'un acaba bu konudaki özgünlüğü neydi? Hume gerçekte ne diyordu? Nedensellik konusundaki orijinalliğini, acaba ahlâk ve hürriyet konusunda da göstermiş miydi? Nedenselliğin değerler alandaki yansıması nasıldı? Yine nedensellik kuramı ile hürriyet kuramını nasıl irtibatlandırıyor? Bu konuda bütünsel bir tutarlılıktan bahsedilebilir miydi? Newton'a öykünerek "İnsan Doğasının Bilimi"nin kesin ilkelerini ortaya koyma iddiasıyla yola koyulan Hume, gerçekte bunu başarabilmiş midir? Bütün bu sorulara cevap bulma merakı, "Hume'da Nedensellik Bağlamında Ahlâk ve Hürriyet Problemi" adlı bu çalışmayı yapmamızın temel dinamiği oldu.

Hume üzerinde çalışmaya niyetlendiğimizde, doğrusu felsefesinin bu kadar karmaşık olduğunu ve terminolojik güçlükler içerdiğini tahmin etmemiştik. Soyut analizlerle empirizm izahı, akıl yürütmelerle akli küçümsemeler, hayvan-insan ayırımının ölçütü olan akli hayvanlara da nispet etme, insan zihninin evrensel ilkelerini tespit iddiasının son kertede agnostisizme çıkması, zorunluluk, nedensellik, sorumluluk ve hürriyet kavramlarını eş değer kabul etmesi gibi pek çok paradoks ve sofistike kurgulamalar, Hume'un anlaşılmasını ve fikirlerinin takibini zorlaştırmaktaydı. Buna bir de yaşadığı dönemin dini hassasiyetinden mütevellit konjonktürü eklendiğinde, filozofun kimi yerde ironik, kimi yerde örtük, kimi yerde agnostik ve septik yaklaşımı ve üslubunun getirdiği paradoksların içinde kendimizi buluverdik.

Peki bütün bunları nasıl aşmaya çalıştık?

Hume ile ilgili temel fikirler edinmek amacıyla hakkında yazılan kitapları okuduğumuz zaman şunu gördük ki, arz ettiğimiz zorluklardan olsa gerek, Hume

yorumcuları birbirlerinden son derece farklı noktalarda bulunmaktalar. Özellikle, din, ahlâk, metafizik gibi konularda hakkında bu kadar taban tabana zıt fikirlerin olduğu başka bir filozof kanımızca nadirdir.

Bunun böyle olması, bize Hume hakkında yazılanlardan öte, öncelikle Hume'un kendi eserlerini doğrudan okumamızı ilham etti. Aksi taktirde, hakkında hem beyaz hem siyah yargılar içeren yorumların bizi amacımıza ulaştırmayacağına kani olduk. Acaba Hume'u biz nasıl anlamalıydık? Bu bakımdan şerhçi ve rivayetçi bir yaklaşım yerine, kendi yeterlik ve sınırlılığımızla Hume'u anlamaya çalıştık. Tabi bunu yaparken diğer kaynaklardan kopmadık. Kimi konularda Hume hakkında neler düşünüldüğüne dair farklı yorum ve bilgilerden de istifade ettik.

Hume'un eserlerini okurken, dilimize çevrilen eserleri İngilizce asıllarıyla mukayese ederek okuduk. Çevrilmeyen eserleri ise İngilizce orijinallerinden okuduk. Temel eserlerinin yanı sıra, Hume'un yaşadığı atmosferin mahiyetini tespit etmek ve farklı bilgilere ulaşmak arzusuyla o dönemde yazdığı mektuplarını inceledik.

En önemli problem olarak Hume'un doğru anlaşılması/anlaşılmamasını gördüğümüz için, konuları işlerken önce tasviri bir metotla filozofun görüşlerini yorum katmadan sunduk. Çünkü öncelikle Hume'un ne dediğini tam olarak öğrenme önem arz etmektedir. Akabinde değerlendirme ve çıkarsamalarda bulunarak kanaatimizi ifade ettik. Bunun yanı sıra gerektiği yerde kavram analizi yapmayı ihmal etmedik.

Çalışmamızı “Giriş” hariç iki ana bölüme ayırdık. “Giriş”te, ana konunun anlaşılması için elzem addettiğimiz, “Hume'un Bilgi Teorisi”ni ana hatlarıyla izah etmeye gayret ettik. Çünkü Hume'un nedensellik kuramı epistemolojisinin temel ilkeleri üzerine inşa edilmiştir. Dolayısıyla epistemolojisi bilinmeden, nedensellik görüşünün tam olarak bilinebilmesinin mümkün olmadığını düşünüyoruz. Ayrıca felsefesi hakkında bütünsel bir kanaate ulaşmak için de bu konunun ele alınmasının zaruri olduğu kanısındayız.

Birinci bölümde, çalışmamızın mihverini oluşturan nedensellik konusunu irdelemeye çalıştık. Konuya doğrudan girme yerine, genel olarak nedensellik hakkında bilgi vermeyi, Hume özelinde anlamaya çalıştığımız nedensellik konusunda mukayese imkanını vermesi bakımından önemli gördük. Daha sonra “Hume'un Nedensellik Anlayışı” üzerinde durarak gerçekte nedensellik konusundaki görüşlerini ayrıntılı bir şekilde analiz etmeye ve anlamaya çalıştık.

İkinci bölümde genel olarak ahlâka dair görüşlerin bir sunumunu yaptıktan sonra, “Hume'un Ahlâk Anlayışı”ni irdeleyerek, nedensellik ilkesi bağlamında nerede

durduğunu, tutarlılık/tutarsızlığını tespit etmeye çalıştık. Ortaya çıkan ahlâk anlayışının ortaya çıkardığı problemleri ve sorumluluk bakımından oturduğu zemini ve doğurduğu sonuçları tartıştık. Kuşkusuz ahlâki sorumluluk bir boyutuyla hürriyet ile de alakalıdır. Bu bakımdan ana hatlarıyla hürriyete dair görüş ve yorumları ortaya koyduktan sonra “Hume'un Hürriyet Anlayışı”nı izah etmeye çalıştık. Ayrıca filozofun ortaya attığı hürriyet kuramını, nedensellik, zorunluluk ve sorumluluk bağlamında nasıl konumlandığını, bu konudaki tutarlılık/tutarsızlığını ve ortaya çıkan problemlerle ilgili kanaatimizi ortaya koymaya gayret ettik. “Sonuç”ta ise genel vargılarımızı ortaya koyarak çalışmamızı sonlandırdık.

Yaptığı eleştiri ve yönlendirmelerle felsefî perspektifimin teşekkül etmesinde ve bu çalışmanın olgunlaşmasında büyük emekleri olan, hiçbir zaman yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Prof.Dr. Hüsameddin ERDEM Beye, değerli görüşlerinden istifade ettiğim TİK üyesi hocalarım, Prof. Dr. Muammer MUŞTA ve Doç.Dr. Naim ŞAHİN Beylere, bu konudaki felsefî incelikleri fark ettiren yorumlarından yararlandığım Prof.Dr. Recep KILIÇ Beye ve yapıcı eleştirilerinden ötürü Doç.Dr. Bayram DALKILIÇ Beye şükranlarımı sunarım.

Emin ÇELEBİ  
Osmaniye/Toprakkale



# GİRİŞ

## HUME'UN BİLGİ TEORİSİNE GENEL BİR BAKIŞ

Bilgi problemi felsefenin en önemli problemlerindedir. Bir filozofun bilgi anlayışı, bütün felsefi sistemini ve anlayışını inşa etmesinde temel rolü oynar. Gerçekte, sistemleri felsefi düzeyde birbirinden ayıran en önemli unsur da bilgi anlayışına dayalı farklılıklardır. Bilgi problemi, diğer felsefi sahadaki düşüncelerle birebir bağlantılıdır.

Özne ile nesne arasındaki ilişki olarak tanımlanan bilgi, doğal ve harici bir nesnenin zihinsel bir süreç neticesinde uğradığı evrim ve algılamayı ifade eder. Bu bakımdan T.Mengüşoğlu'nun, "varlık alanının korrelatı bilgidir." ifadesine katıldığımızı belirtmek isteriz. Çünkü bilim adamı herhangi bir alanda bilinen ve hakikat olan bilgiyi öğrenip orada derinleştikten sonra, varlık sahasında bilinen alan ile bilinmeyen alan hakkında bir problem bilincine varır.<sup>1</sup> Örneğin Parmenides, bilgiyi "düşünülen dünya" "duyumsanan dünya" ayırımını yaparak ele alır. Felsefenin tek ilgi alanı düşünülen dünyadır. Düşünülen dünya ise varlığa aittir. Bu görüşler Platon (427-347) ve Kant (1724-1804)'a geçerek eleştirel felsefelerine temel olmuştur.<sup>2</sup> Parmenides'in süje-obje ilişkisi modeli, ana hatlarıyla günümüze kadar geçerliliğini muhafaza etmiştir.<sup>3</sup> Bu tanımlama, zaten zımında bilgi ile varlığın ne denli iç içe olduğunu gösterir.

İnsani bir eylem olan bilgi, düşünce tarihinin her evresinde yansımalarını ortaya koymuştur. Daha doğrusu, düşünce tarihinin kendisini oluşturmuştur, denebilir. Fakat bu tezahür sistematik olarak ortaya çıkmış ve o çağın algılama biçimine göre veya özne-nesne dengesinin mahiyeti ve önemi mucibince kategorize edilebilmiştir.

Bu dengelemede Antik ve Orta Çağ felsefesi varlığı ön planda tutarken, Aydınlanma Felsefesi ve Çağdaş Felsefe "Bilgi Felsefesi" durumundadır. Bu çağda felsefi telakkinin yön değiştirmesinin geçiş evresindeki en önemli filozoflarından biri ise kanımızca İskoçyalı filozof David Hume'dur. Gerçi İngiliz felsefesinin dolayısıyla empirizmin belirleyici karakterinin bilgiyi ön planda tutmak olduğu, bilinen bir husustur. Ne var ki, Hume'da bu değişim bir kırılma noktası teşkil ederek selefleri olan Locke (1632-1704) ve Berkeley (1685-1753)'i aşmak suretiyle çağdaş felsefeye Kant

---

<sup>1</sup> Bkz., Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, s.95.

<sup>2</sup> Bkz., Zerrin Oral Kavas, Kant'ın Eleştirel Felsefesine Parmenides ile Platon'un Etkisi, Felsefe Dünyası, Sayı 30, Ankara 1999, s.76.

<sup>3</sup> Diemer Alvin, "Bilgi Kuramı", Günümüzde Felsefe Disiplinleri, derl. ve çev. Doğan Özlem, içinde, İnkılap Kit., İstanbul Tarihsiz, s.169.

üzerinden geçmiş ve birçok felsefî sistemi dolaylı veya dolaysız bir şekilde etkilemiştir.<sup>4</sup>

Herhangi bir filozofun diğer görüşlerini derinlemesine anlayabilmenin en önemli anahtarı, bize göre onun bilgi anlayışına vakıf olmaktır. Bizim inceleme konumuz olan nedensellik, ahlâk ve hürriyet problemi, Hume'un bilgi anlayışıyla doğrudan alakalı olup, "biri bilinmezse diğeri anlaşılmaz" şeklinde bir ilişkiye sahiptir. Bunun için öncelikle filozofun genel olarak bilgi anlayışını incelemenin ileriki konuların anlaşılması için zaruri olduğunu düşünüyoruz.

Hume'un bilgi anlayışına geçmeden önce, bütün sisteminin doğru anlaşılması için üslûp, metot ve gayesinin irdelenmesi önem arz etmektedir.

## **A- HUME'UN ÜSLUBU, METODU VE GAYESİ**

Hume'un bilgi kuramını izah ederken, üslubu, metodu ve gayesini incelemek belki ilk bakışta yadırganabilir, anlamsız veya gereksiz görülebilir. Fakat bu irdeleme, Hume'un genel felsefî sistemi hakkında doğru tespitler yapılabilmesi, sisteminin bütünsel olarak anlaşılması, tümel olarak değerlendirme imkânını vermesi ve kimi tikel noktalardaki paradoksların çözümlenebilmesi için son derece önemlidir. Çünkü o, sistemini ve bilgi teorisini inşa ederken, bu çerçeveleri dikkate almak suretiyle temellendirmeler yapmıştır. Bu nedenle onun bu noktalardaki tavrını, üslubunu, metodunu ve amacını bilmek, bilgi anlayışının sağlıklı bir şekilde analiz edilebilmesi için kaçınılmaz olmaktadır.

Hume, Enquiry'inin birinci bölümüne, "ahlâk felsefesi (moral philosophy), yani insan doğasının bilimi (science of human nature), her biri kendince değerli ve insanın reformasyonu, eğitimi ve eğlenmesine katkı sağlayabilecek iki farklı metotla ele alınabilir." diye başlar.<sup>5</sup> Ona göre, birinci gruptaki filozoflar, insanı, aksiyoner, sosyal ve duygusal bir varlık olarak görürler. Bu doğrultuda erdem, en yüksek değer olarak telakki edildiği için şiir ve hitabeti de işin içine katarak renkli ve sarih bir şekilde meseleyi ele alırlar. Diğer felsefî tutum ise, insanı aktif bir varlıktan öte, akıllı (reasonable) bir varlık olarak telakki edip, onun idrakini teşkil eden ve doğru ile

---

<sup>4</sup> Bkz., Anthony Quinton, Hume, The Great Philosophers, Ed. By Ray Monk and Frederic Raphael, içinde, Phoenix, London 2001, s.217-18.

<sup>5</sup> Buradaki "ahlâk felsefesi" tabiri, Hume'un, insan doğası, hakiki metafizik, zihin felsefesi gibi kavramlarla da ifade ettiği, genel felsefesini ifade etmek için kullanılmıştır. Ona göre tek bir felsefe vardır o da insan doğasının bilimidir. Bu bakımdan salt olarak benimsediği bilim, metafizik, insan doğası, zihin prensipleri aynı amaca müteallik kavramlar olarak değerlendirilmelidir. Ahlâk konusunda ayrıca bu konuya değinilecektir.

yanlışın farkına varmayı temin edecek olan genel zihin ilkelerini tespit ve tayin etmeye çalışan felsefi telakkidir.<sup>6</sup>

Hume bu bağlamda felsefeyi, pratik ve teorik veya kendi terminolojisiyle kolay felsefe ile derin ve soyut (abstract) felsefe olmak üzere ikiye ayırır. Hume, ilk etapta lehinde olduğu felsefenin, birinci türden olan felsefe olduğunu söyler. Çünkü bu felsefe hem kolay anlaşılır hem de halka daha faydalıdır. Ona göre, “aynı zamanda doğanın emrettiği felsefe türü” de budur. Çünkü doğa, filozofa evvela “**insan**” olmasını emreder. İnsan ise ruh, estetik ve ahlâki değerlerle insandır. İnsan olmanın bir diğer gereği de faydalı olmak ve faydalı işler yapmaktır. Filozofun yazdığı eserler, toplum hayatına ve ihtiyaçlarına müteallik olarak güzel bir üslûpla yazılmalıdır. Aksi takdirde yapılan keşifler toplum nezdinde buz gibi bir soğuklukla karşılanır.<sup>7</sup> İkinci felsefe türü, zihinsel spekülasyonlardan ibaret ve yorucu olup pragmatik değildir. Birincil dereceden, insanların taleplerini karşılamaktan uzak olup, anlaşılması ve ruha itmi’nan vermesi zordur. Bütün bunlara rağmen kendisi de soyut felsefe yaptığının farkındadır. Çünkü bu felsefe türüne (düşünceye dayalı felsefe) karşı yapılan eleştirilerin haddi aştığını ve bu durumun kendisini lehte bir savunmaya ittiğini “ironik” bir üslûpla ifade eder. Başka bir gerekçesi ise, ikinci türden olan felsefenin, pratik değeri olan felsefenin anlaşılmasına yardımcı olma gibi bir görev icra etmesidir.<sup>8</sup>

Aslında Hume’un burada yaptığı girizgâh ve birinci türden olan felsefeyi övüp ikincisinin lehinde kanaat belirtmesi, ele aldığı konunun, muhteva olarak ikinci türden olan felsefeyi kaçınılmaz olarak icap ettirdiğini bilmesinden kaynaklanıyor. Çünkü kendi tabiriyle, “*sahte ve gayrı meşru metafiziğin yerine hakiki metafiziği ikame etmek için*”<sup>9</sup> yapmak zorunda olacağı zihnin bilgisel işleyişini açıklama işi, soyut ve zor felsefenin başarabileceği bir iştir. İnsan doğasının evrensel ilkelerini ve işleyişini ortaya koyabilmek için soyut uslamlamalara başvurmak kaçınılmazdır.<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> Bkz., Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, Leeds Elektronik Center, Published 1777, <http://www.etext.leeds.ac.uk/Hume/ehu/ehupbsb.htm>, (Tar. 12.11.2002), s.5-6. Bundan sonra, bu eser metin içerisinde “Enquiry”, dipnotlarda ise “ECHU” kısaltmasıyla verilecektir.

<sup>7</sup> Sanki Hume burada Treatise’de yaşadığı düş kırıklığına ve bu eserin halk nezdinde kabul görmemesine göndermede bulunuyor. Asıl dikkati çeken husus ise, “keşifler” kavramını kullanarak, yaptığı felsefenin önemli buluşlar getirdiğini ve Treatise’deki asıl iddiasını sürdürdüğünü göstermesidir. Bkz. Hume, ECHU, s.9.

<sup>8</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Hume, ECHU, s.6-10.

<sup>9</sup> Hume, ECHU, s.12.

<sup>10</sup> Bkz., Hume ECHU, s.11-12.

Hume, bunu kendisinin “zihin felsefesi” dolayısıyla epistemolojisine geçiş için bir mukaddime olarak işlemiştir. Başka bir yerde yaptığı felsefenin “soyut felsefe” olduğunu açıkça itiraf etmektedir.<sup>11</sup>

O halde Hume, niçin böyle bir takdim gereksinimi duydu? Niçin böyle paradoksal ifadeler kullanıyor? Amacı nedir?

Hume’un bu şekildeki ironik retoriği bir anlamda metodiktir<sup>12</sup> ve bilinçli bir şekilde yapılmıştır. Böyle bir tutumun, özellikle Treatise’in yayımından sonra üslûp ve tarz değişikliğine gitmesinin nedeni, çok büyük umutlar beklediği mezkûr eserden beklediği başarı ve şöhreti yakalaması bir yana, aksine çeşitli ithamlara maruz kalmasıdır. Ona göre bu başarısızlık, içerikten öte üslubun anlaşılmaz ve soyut akıl yürütmelerin soğuk karakterinden kaynaklanmaktadır.<sup>13</sup> Dolayısıyla Hume, konunun doğası gereği zor anlaşıldığının farkında olarak ve daha önceki ön yargıları kırmak adına böyle bir üslûp değişikliğine gitme ve ironiye dayalı bir retorik geliştirme ihtiyacı hissetmiş gibidir. Hume böyle popüler bir tarz geliştirerek ve edebi bir kaygı güderek okuyucuyu adeta hazırlamaktadır. Bundan böyle Hume, daha akıcı ve yumuşatılmış bir felsefeyi savunmuş, halkın edebi zevklerine de hitap eden, anlaşılması kolay olan denemeler yazmıştır. Burada doktrininden hiçbir şey feda etmediğini ve ana düşüncelerinin sadece cümle kalıpları olarak değiştiğini söyleyebiliriz. Treatise’in birinci bölümünün anlamsal tekrarı mahiyetinde olan Enquiry’deki<sup>14</sup> üslûp esnekliğini ve felsefenin pratik boyutuna atıflarda bulunmasını, kendi ifadesiyle, Treatise’den yediği yumruktan<sup>15</sup> alınmış bir ders olarak değerlendirmek gerekir. Ayrıca bu durum Hume felsefesinde bir terminoloji sıkıntısının ortaya çıkmasına yol açmıştır ki, buna yeri geldikçe vurgu yapılacaktır.

Üslubunun mahiyetini kısaca verdikten sonra, şimdi de Hume’un amacı ve metodu hakkında kısa bir bilgi vermeye çalışalım.

Yukarıda arz ettiğimiz Enquiry’nin giriş cümlesinde kullanılan “ahlâk felsefesi” (moral philosophy) tabiri, “insan doğasının ilmi” ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Buna insan zihninin çalışma ilkeleri de diyebiliriz. Çünkü Hume’un, felsefesinin

---

<sup>11</sup> Hume, ECHU, s.47.

<sup>12</sup> İroni, Hume’un sıkça başvurduğu bir metottur. E.C. Mossner’e göre, Hume’un ustalık ve ölçülülük göstermek için kullandığı retorik yöntemlerinin en önemlisi ironidir. Bunun için ironiyi tanımak, bütün yazılarını dolayısıyla da Hume’un anlaşılmasının şartı olmaktadır. Bkz., E.C. Mossner, “Hume ve Söyleşilerin Kalıtı”, Din üstüne, çev. Mete Tunçay, içinde, Ankara 1995, s.120.

<sup>13</sup> Bkz., James McCosh, The Scottish Philosophy, s.124.

<sup>14</sup> Bkz., Levy Bruhl, “Önsöz”, İnsan Zihni Üstüne Bir Araştırma, içinde, çev. Selmin Evrim, içinde, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, s.V.

<sup>15</sup> Hume, My Own Life, s.xxxiv.

başından sonuna kadar yapmak ve gerçekleştirmek iddiasında olduğu keşif, söz konusu ilmin temellerini atmaktır.<sup>16</sup> Hatta biz buna bir yönüyle metafizik de diyebiliriz. Bu bağlamda M.A.B. Cabrera'nın, "Hume'un insan doğası, metafizik bir ilke olarak da görülebilir."<sup>17</sup> düşüncesini paylaşıyoruz.

Hume'un bilgi teorisinin anahtar kavramı olan "**insan doğası**", Newton'un fizik ilimlerinde sağladığı başarı veyahut gerçekleştirdiği bir devrimi gerçekleştireceğine olan inancından dolayı tevarüs edilmiş bir kavram gibi gözükmektedir. Aydınlanma Felsefesi'nin metodolojisi ve zihniyetinin gelişmesinde kuşkusuz Newton'un baş döndürücü etkisi kendisini hissettirmektedir.<sup>18</sup> Bunun etkisini apaçık olarak hisseden Hume, bu terkihi oluşturmakla insanın doğal bir yapıya sahip olmakla beraber, bu yapının, doğanın sahip olduğu yasalar gibi bir takım yasalara tabi olduğu düşüncesindedir. İnsan doğasından kast ettiği şey, insan zihninin doğasıdır. Çoğu zaman bunları birbirinin yerine kullanır.<sup>19</sup> Gerçi ona göre, insan zihni ile insan doğası aynı ilkelere ve yasalara tabidir. Kimi yerde ise buna zihin coğrafyası (mental geography) adını verir.<sup>20</sup>

Hume'a göre bu insan doğasının ilmi, bütün bilimlerin en sağlam temeli ve özü durumundadır. O, insan doğasının keşfedilmesiyle bütün ilim alanlarında zafer kazanacağına inanır. Bu bilimin üzerine inşa edileceği temel ise kuşkusuz deney ve gözlemdir.<sup>21</sup> Bu bağlamda ahlâk, gerçek metafizik, gerçek felsefe vb. ancak doğru anlaşılabilir. Böylelikle tikel noktalardaki felsefecilerin kurgularına değişik bir yön vererek ve onlara yalnızca kendilerine güven verecek ve açık kanaat ifade edecek konuları daha seçik olarak göstermek suretiyle bilginin ilerlemesine biraz katkıda bulunabilmek imkânı ortaya çıkacaktır. Ne var ki insan doğası, biricik insan bilimi olmasına rağmen, bugüne kadar en fazla ihmal edilenidir.<sup>22</sup>

Hume'un amacı, işte bu noktada Newton'un kine benzer bir devrim gerçekleştirmek ve bütün bilimlerde genel ilkelere varmaktır. Çünkü o döneme kadar sarsıcı etkiler yapan Newton'un keşiflerinde takip ettiği yöntemin, sair alanlara tatbik

---

<sup>16</sup> Bkz., Hume, A Treatise of Human Nature, Ed. By Ernest C. Mossner, Penguin Books, 1969, s.43.; Bu eser bundan sonra metinde "Treatise", dipnotlarda ise "THN" olarak gösterilecektir.

<sup>17</sup> Bkz., Çevik, Mustafa, David Hume'un Bilgi Kuramı, İlahiyat Yay., Ankara 2005, s.80.

<sup>18</sup> Bkz., Ernst Cassirer, The Philosophy of the Enlightenment, Trs., By Fritz C.A., James P.Pettegrove, New Jersey, 1951, s.8-20; Anthony Quinton, Hume, The Great Philosophers, Ed. By Ray Monk and Frederic Raphael, içinde, Phoenix, London 2001, s.224.

<sup>19</sup> Bkz., Hume, ECHU, s.12.

<sup>20</sup> Hume, ECHU, s. 13.

<sup>21</sup> Hume, THN, s.43.

<sup>22</sup> Hume, THN, s.252.

edilmek istenmesi son derece doğaldır. Asıl uygulanmak istenen de bu metodun “pozitif”<sup>23</sup> veya “deneysel” tabiatıdır. Hume'un ilk eseri olan Treatise'in alt başlığının “Deneysel Akıl Yürütme Metodunu Ahlâki (manevi) Konulara Uygulamaya Bir Teşebbüs” (An Attempt to Introduce The Experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects) olduğunu da göz önünde bulundurursak, en baştan beri bütün amacının bu olduğu rahatlıkla anlaşılabilir. Bu çerçevede Steven J. Wulf'un da dediği gibi, Hume'u naif bir pozitivist olarak da değerlendirebiliriz.<sup>24</sup>

Hume'un epistemolojik metodu açısından bilinmesi gereken diğer bir husus ise, onun şüpheci ve agnostik tutumudur.

Hume'un pratik felsefe ve soyut felsefe ayırımını yukarıda zikrettik. Her ne kadar Hume, bu tartışmada birinci felsefenin faziletine rağmen, işlenen konunun mahiyeti gereği ikinci felsefeden yana tavır olsa da, başka bir yerde, kendisini bu iki felsefe arasında bir duruş olan “akademi şüpheciliğinin” taraftarı olarak takdim eder.<sup>25</sup> Bilgi teorisinin sınırlarını da tayin eden Hume'un bu duruşu, S.J. Wulf gibi kimi felsefeciler tarafından “ılımlı şüpheci”<sup>26</sup> olarak tanımlanır.

Hume'a göre Pyrroncu şüpheden sadır olmuş hafif şüphenin,<sup>27</sup> insana bir faydası vardır ki o da şudur: Zihnin sınırlılıklarını bilerek ona göre, araştırma alanlarını nesnelere ve gerçek hayatla sınırlandırılması gereğini idrak etmemizi temin eder. İnsan zihni incelendiğinde, malik olabileceği alanların söz konusu alanlar olduğu anlaşılır.<sup>28</sup> Bu durumda şüphe, bilgisel alanımızı olgusal varlıkla sınırlandırmamızı anlamaya yönelik bir araç olmaktadır. Bu anlamda, E. Cassirer'nin, “Locke'dan Hume'a kadar empirik geleneğin asıl yapmak istediği şey, duyum (sensation) ve düşünce (reflection) arasındaki farkı ortadan kaldırmak veya minimize etmektir.”<sup>29</sup> şeklindeki tespitine bu metodik şüphe katkı sağlamaktadır, denebilir.

---

<sup>23</sup> Bkz., Levy Bruhl, Önsüz, İnsan Zihni Üstüne Bir Araştırma, s.X.

<sup>24</sup> Steven J. Wulf, The Skeptical Life in Hume's Political Thought, s.77.

<sup>25</sup> Bkz., Hume, ECHU, s.39.; Eski Şüpheciliği yani pyrrhoncu şüpheciliği takip eden şüpheciliğe Akademi Şüpheciliği denir. Buna Akademi Şüpheciliği denmesinin sebebi, bu akımın iki önemli düşünürü olan Arkesilaos (M.Ö.316-241) ve Karneades (M.Ö. 214-129)'in kendi dönemlerinde Eflatun'un kurduğu Akademi'nin üstatları olmalarındandır. Bkz. Hüsameddin Erdem, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Konya 1998, s.228.; Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, s.97-99. Bu şüpheciler, “kesin gerçek” deyimini yerine, “gerçeğe benzer” deyimini koymuşlardır. Bunlara göre, kesinliği hiçbir zaman elde edemeyeceksek de bazı şeylerin diğerlerinden daha çok doğruluğa yatkın olduklarını görebiliriz. Bu bakımdan bu şüpheciliğe olumlu, verimli veya ölçülü şüphecilik adları da verilmiştir. Bkz., Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Sözlüğü, s.389.

<sup>26</sup> Steven J. Wulf, The Skeptical Life in Hume's Political Thought, Polity, Fall 2000, V. 33, s.77.

<sup>27</sup> Hume'un şüpheciliğinin mahiyeti ile ilgili tartışmalar için bkz., Ali Taşkın, Gazali ve David Hume'un Şüphecilik Anlayışlarının Karşılaştırılması, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2000, s.197-201.

<sup>28</sup> Hume, ECHU, s. 162.

<sup>29</sup> Ernst Cassirer, The Philosophy of the Enlightenment, s.100.

Hume, birçok yerde özellikle ilk neden, zorunlu bağlantı, insan zihninin ve kavrayışının nihai prensipleri gibi metafizik alanlarda son kertede agnostik bir tutum sergiler. Hume'un Philo'sunun da ifade ettiği gibi, evrenin iktisadiyatı hakkında çok az şey biliyoruz. Bunun için insan anlayışına düşen septik olmaktır. Çünkü yanlış olmayabilecek hiçbir tahmin yoktur.<sup>30</sup> Evrenin yanı sıra, zihinsel (mental) aksiyonların nihai sebeplerini açıklamak da Hume'a göre imkânsızdır. Bunun için Hume, deneyim ve analogi vasıtasıyla yapılabilecek tatmin edici bir açıklamanın yeterli olacağını düşünür.<sup>31</sup> İncelemelerimizi görünür objelerin ötesine taşırsak, ulaşacağımız neticelerin çoğunun şüphecilik ve belirsizlik olacağını söyleyen Hume, Newton felsefesi doğru olarak anlaşıldığı takdirde, onun da asıl söylemek istediği şeyin bu olduğu kanaatindedir. Hatta ona göre hiçbir şey, Newton felsefesine ılımlı bir şüphecilik (modest sceptisizm) sıfatını yakıştırmaktan ve insan kapasitesini aşan konularda bilgisizliğimizin adil bir itirafından daha uygun değildir.<sup>32</sup> Levy Bruhl'un da işaret ettiği gibi "mekanik evren" fikrinden hareketle deneysel metodu ispat aracı olarak kullanan Newton'un izinden giden Hume,

---

<sup>30</sup> Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Prometheus Boks, Newyork 1989, s.91. (Bu eser, bundan sonra dipnotlarda "DCNR"; metinde ise "Diyaloglar" kısaltmasıyla geçecektir.

Bu eserinde Hume'u hangi karakterin temsil ettiği tartışma konusu olagelmıştır. Philo'nun onu temsil ettiği kanaatinde olanların yanı sıra, Cleanthes veya hiçbirinin temsilde sürekli olmadığı kanaatinde olanlar da vardır. Bu konudaki tartışmalar için bkz., Mustafa Çevik, *David Hume'da Din ve Tanrı Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2003, s. 12-17. Biz, Hume'un adı geçen kitabından alıntı yaparken öncelikle diyalog kahramanlarının uzlaşma halinde olduğu fikirleri, kuşkusuz Hume'un görüşleri olarak kabul ettik. Ayrıldıkları durumlarda ise Philo'nun Hume'u temsil ettiği kanaatine vardık. Her ne kadar bu kesin değil ise de felsefesini bütünsel olarak göz önüne aldığımızda, Philo'nun Hume'un genel epistemolojik söylemi içerisinde hareket ettiği kanaati bizde hasıl oldu. Bundan öte Hume'un görüşlerinin ortalamasına göre hareket etmek kanımızca imkansız olacaktı. Çünkü kimi yerde Cleanthes ile Philo'nun açık olarak muhalif görüşler ortaya koymasının ortalamasına almak gibi bir durumun imkansız olacağı aşikardır. Ayrıca Hume, Gilbert Elliot'a gönderdiği mektupta kendisini Philo'nun temsil ettiğini açıkça söylemektedir. Bkz. David Hume, *A Letter Concerning The Dialogues*, To Gilbert Elliot, 10 March 1751, *Dialogues and Natural History* içinde, Ed., By Gaskin, J.C.A., Oxford University Press, 1993.

Gerçi bu kahramanlarının hiçbirinin Hume temsil etmediği ve Hume'un görüşlerinin duruma göre her üç karakterden sadır olduğu kabul edilse bile ortaya çıkacak olan etki, Hume'un şüphecisi ve agnostik olacağıdır. Çünkü bu kitabın genel vargısı bu sistematik üzerine kurulmuştur. Philo zaten böyle bir karakter olarak ortada durmaktadır. Dolayısıyla bu eseri Hume'un daha önceki eserleri *Enquiry* ve *Treatise*'deki görüş ve üslubuna olan uygunluğu doğrultusunda değerlendirdiğimiz takdirde, Philo, Hume'un kendisi gibi gözükmektedir. Örneğin, parçadan bütüne gidilemeyeceği (DCNR, s.31), Metafizik konuların insan idrakinin ötesinde olduğu (DCNR, s.46-47), Fikirlerin gerçek nesnelere kopyaları olduğu (DCNR, s.71) ve benzer neden ve etki çoğalmasının kanıtlamayı güçlendirdiği (DCNR, s.63) gibi Hume'un epistemolojinin temel yargılarının Philo tarafından savunusunun yapılması kanaatimizi pekiştirmiştir. Netice itibarıyla bu konuda E.C.Mossner gibi düşündüğümüzü belirtmek isteriz. Mossner'in buna dair görüşleri için bkz., Ernest C., "Hume ve Söyleşilerin Kalıtı", *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, içinde, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 1995, s.107.

<sup>31</sup> Hume, THN, s.70.

<sup>32</sup> Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1997, s.539.

aynı metodu insan doğasına uygulamakla, insan doğasının en son asıl niteliklerini keşfe çalışan her türlü varsayımı ortadan kaldırmaktadır.<sup>33</sup>

Bize göre bu sonuç kaçınılmaz olmaktadır. Çünkü metafizik yani duyu ötesinin, duylardan hareketle izahı mümkün değildir. Hume'un nihai nokta olarak şüphecilik ve agnostisizme varması, bizi, Hume'un bilgi teorisinde bilgisel-deneysel alan, şüphecilik ve agnostisizmin, biri diğerini tamamlayan ve tanımlayan üç unsur olduğu sonucuna götürmektedir.<sup>34</sup>

Netice itibariyle şimdiye kadar anlattıklarımızı şöylece özetleyebiliriz.

1- Hume kavramları bildik anlamlarının yahut aşığı yukarı herkesçe ortak olarak anlaşılabilir kavramları belki konjonktür, belki anlaşılma kaygısı belki de özgün olma iddiası gereği farklı anlamlarda kullanmıştır. Bundan dolayı Hume'un görüşlerini incelerken öncelikle telaffuz edilen kavramdan öte onun içini nasıl doldurduğu ile meşgul olmak gerekir. Söz konusu terminolojik güçlük ihtiva eden kavramlardan birisi de akıldır, ki bunu ileride ayrı bir başlık altında inceleyeceğiz.

2- Hume, çoğu zaman “ironi”yi ustalıkla kullanır ve bunu metodik bir şekilde yapar.

3- Hume'un bütün felsefesinin amacı, insan doğasının genel geçer ilkelerini veya zihnin işleyiş kurallarını saptamaktır. Bu noktada esin kaynağı Newton'dur.

4- İnsan doğasına dair evrensel ilkeler saptanırken izlenmesi gereken metot doğal olarak “deneysel metot”tur.<sup>35</sup>

5- İnsan kavrayışının fevkinde veya ötesinde olan konular, başka bir deyişle tecrübe sahasını aşan konular kesin olarak bilinemeyeceğine göre, bu nevi bilgilere kuşkuyla bakmak gerekir. (Şüphecilik)<sup>36</sup>

6- Deneyden hareketle incelenen konu, deneyin sınırlarını aştığı zaman zihnin veya idrakin de sınırlarını aşar. Dolayısıyla söz konusu alana karşı şüpheci

---

<sup>33</sup> Bkz., Levy Bruhl, Önsüz, İnsan Zihni Üstüne Bir Araştırma, içinde, s.XII.

<sup>34</sup> Hume'un metodolojisi için farklı analizler ve yaklaşımlar için ayrıca bkz., Steven J. Wulf, The Skeptical Life in Hume's Political Thought, s.77.

<sup>35</sup> Hume'dan önceki İngiliz filozofları da kuşkusuz deneycidir. Fakat Ernst Cassirer'in de ifade ettiği gibi, Hume bu deneyci zincirin son halkası olarak değil, bilakis yeni bir başlangıcı olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Newtoncu okuldan mülhem duyunculuk ve deneyciliğin özgün kavramsal ve sistematik araçlarını geliştirmiştir. Bu noktada onun deneyciliği “matematiksel deneycilik” olarak da adlandırılabilir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Ernst Cassirer, The Philosophy of the Enlightenment, s.59-60.

<sup>36</sup> Hume'un şüpheciliği ılımlı şüphecilik (mitigated skepticism) olarak da anılır. Çünkü onun şüpheciliği Pyrrho'nun şüpheciliği gibi duylara bütünüyle güvensizliği ifade etmez. Benzer bir değerlendirme için bkz., Wulf, Steven J., The Skeptical Life in Hume's Political Thought, s.77.



olmakla beraber, agnostik (bilinemezci) bir tutum takınmak gerekir. Hume'a göre Newton'un metodu buna son derece uygundur.( Agnostisizm)

Hume'un bilgi kuramının diğer önemli bir konusu, kuşkusuz “bilginin kaynağı” meselesidir. Hume, bilgiyi hangi kaynaklardan elde ediyor ve ona göre hangi kaynaklar bilgimizi temin eder? Bilgimizin sınırları nelerdir?

Hume'un bilgi kuramının ana hatlarının bilinmesinin, ana konumuz olan nedensellik, ahlâk ve hürriyet probleminin anlaşılması için elzem olduğu düşüncesinden hareketle, yukarıdaki sorular doğrultusunda bu konuyu özetlemeye çalışalım.

## **B- HUME'A GÖRE BİLGİNİN KAYNAKLARI**

Hume'a göre insan aklının (reason) veya araştırmalarının üzerinde çalışıp kendine konu edindiği iki temel alan vardır. Fikir bağıntıları (Relations of ideas) ve olgusal konular (matters of fact).<sup>37</sup>

Bunlardan birincisi, cebir, geometri ve aritmetiğin önermelerini ihtiva eder. Zihin için kesinlik arz eden bu alana dair bilgilerimizin muhtevası, tabiat içinde olanı hesaba katmaksızın keşfedilebilir. Başka bir deyişle, bunların doğa ile herhangi bir epistemolojik bağlantıları olmayıp, tamamen akıl ile ontolojik bir beraberlikleri vardır. Fakat olguya dair konular (matters of fact) ise aynı şekilde kesinlik arz etmezler. Apaçıklıkları birinci önermelerin niteliğinde değildir. Çünkü ontolojik olarak doğada varolabilirler yani doğaldırlar. Bundan ötürü olguya ait olan önermelerin zıtları da aynı oranda mümkündür. Örneğin “güneş yarın doğmayacaktır” önermesi ile “doğacaktır” önermesi, kavranabilme açısından aynı tabiatı haizdir. Söz konusu olguya ait şeylerde bütün akıl yürütmeler sebeple netice bağlantısı üzerinde kuruludur.<sup>38</sup> Hume, önermeler itibarıyla kavranabilme ile ispatlanabilme arasını ayırarak, olguya dair önermelerin kavranabildiğini, fakat ispatlanabilir olmadığını, bu türden olan yargılarımızın kaynağını a priori akıl yürütmelere değil, deneysel alana dayandırır.<sup>39</sup>

Hume'un asıl inceleme sahası, olguya ait şeyler hususundaki hatıraların çeşitliliği ve duyularımızın şahitliği yokken, bize olgusal kesinliğini veren apaçıklığın tabiatını araştırmaktır. Ona göre bunu bize veren, sebeple netice arasındaki ilişki, başka

---

<sup>37</sup> Hume, ECHU, s.25.

<sup>38</sup> Hume, ECHU, s.26.

<sup>39</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Hume, ECHU, s.248-250.

bir deyişle “nedensellik” ilkesidir. Bunu da ileride detaylı olarak irdeleyeceğimiz için şimdilik detaylarına girmiyoruz.

Peki, hakkında düşüncesini taşıdığımız “şey” nedir. Olguya ait şeylerin bilgisine nasıl sahip olabiliyoruz? Bu husustaki bilgi kaynakları nelerdir? Kognitif süreç nasıl oluşmaktadır?

Hume'a göre biz, “algı”dan başka hiçbir şeyin tam düşüncesini taşıyamayız. Ayrı olan, ayrılabilen ve tek başına var olabilen ve varoluşlarını desteklemek için başka herhangi bir şeye gereksinimleri olmayan şeyler “algı”lardır.<sup>40</sup> Hume algılara bir anlamda ontolojik bir statü vermektedir. Fakat bu bizatihi varoluş, harici nesnelere bağlıdır.<sup>41</sup>

Hume epistemolojisinde iki türlü algı vardır. Birincisi görme, işitme, dokunma, kin, nefret, arzu gibi en canlı olan algılardır. Bunları “izlenimler” (impressions) diye isimlendirir. Yani ruhta kendilerini ilk kez gösteren tüm duyu, tutku ve duygularımız izlenimleri teşkil ederler. Hume’un izlenimlerden kastettiği şey, ruhta meydana gelen canlı algıların açıklama biçimi değil, bizzat algıların kendisidir. İkincisi ise birinci derecen olan algıların yani izlenimlerin birer kopyaları durumunda, daha az canlı ve kuvvetli olanlarıdır, ki bunları da “düşünceler” (thoughts) veya “fikirler” (ideas) diye isimlendirir.<sup>42</sup> Arda Denkeli’ye göre Hume, modern felsefede duyu deneyi ve kavram arasındaki ayırımı açıklıkla saptamış olan ilk düşünürdür. Duyu deneyine tekabül eden “izlenimler”; kavrama tekabül eden de “ideler” kavramıdır.<sup>43</sup>

Hume’un bütün bilgi kuramı bu iki kavram üzerine inşa edilmiştir. Buradaki “fikirler” kavramı, yukarıda arz ettiğimiz zihnin objesi olan fikir bağıntıları (relations of ideas)ndan farklıdır. Birincisi a priori olarak zihinde var iken, ikincisi temelini olguda bulan a posteriori bir mahiyeti haizdir. Zaten Hume’un birincisiyle bir problemi de yoktur. Çünkü ona göre bunlar herkes için aynı derecede var olan, doğada onlara taalluk eden herhangi bir şekil olmasa bile sabit olan bilgi türüdür. Hume’un asıl üzerinde durduğu izlenimler ve onların birer silik kopyaları olan olguya dair fikirlerdir.

Hume, izlenimleri de kendi arasında ikiye ayırır:

---

<sup>40</sup> Hume, THN, s.282.

<sup>41</sup> Hume kendisinden önceki İngiliz empiristlerin kullandığı kavramları kullanmıştır. Bize göre Hume’un “algı ile var olma” arasında kurduğu ilişki, Berkeley’in “Var olmak algılamaktır.” prensibiyle farklı bir noktadadır. Hume, doğada var olan şeylerin ancak algılanabileceğini söyleyerek, algı dışında ontolojik bir varlık kabul etmek suretiyle algıyı varlığa tabi kılarken, Berkeley ise algıyı önceleyerek, algılanmayan bir varlığın ontolojik olarak var olmadığını ifade etmek suretiyle varlığı algıya tabi kılmıştır. Bkz. Berkeley, İnsan Bilgisinin İlkeleri üzerine, çev. Halil Turan, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1996, s.36.

<sup>42</sup> Hume, THN, s.49-50; Hume, ECHU, s.18.

<sup>43</sup> Arda Denkeli, Anlam ve Nedensellik, Kabcacı Yay., İstanbul 1996, s. 174-175.

1- Duyum İzlenimleri (impressions of sensation): Ruhta bilinmeyen nedenlerden kökensel olarak doğar.

2- Derin Düşünme İzlenimleri (impressions of reflexion) : Büyük ölçüde düşüncelerden sadır olurlar. Bu bağlamda Hume, bilginin ortaya çıkış sürecini şu şekilde açıklar: *“Bir izlenim ilk olarak duyulara çarpar. Sıcaklık, soğukluk, susuzluk, açlık şu veya bu tür haz ya da acı duymamıza yol açar. Bu izlenimin zihin tarafından alınan bir kopyası vardır. Buna biz düşünce deriz. Bu haz ya da acı düşüncesi ruha geri döndüğünde yeni istek ve isteksizlik, umut ve korku izlenimleri üretir ki bunlara derin düşünme izlenimleri denir. Bunlar tekrar hafıza ve hayal gücü tarafından kopyalanır ve düşünceler oluşurlar ve kendi paylarına başka izlenim ve düşünceler doğururlar. Öyle ki, derin düşünme izlenimleri yalnızca onlara karşılık gelen düşüncelere önseldirler, fakat duyumdakilere sonsaldırlar ve onlardan türerler.”*<sup>44</sup> Bundan anlaşılıyor ki Hume, ruhta meydana gelen kimi düşüncelerin izahını yapmak için, birincil izlenimlerden meydana gelen düşünce ve hisleri “izlenim” olarak isimlendirmekte ve bu hissiyatın doğurduğu düşünceleri, başka düşünceler için birer izlenim olarak kabul etmektedir. Fakat bunun nerede son bulacağına dair bir şey söylememektedir. Bir anlamda ruhta hâsıl olan düşünce ve izlenimlere bir sınır getirmeyişi, bilgi felsefesine temel yaptığı bu “izlenim-düşünce” diyalektiğini sağlam bir zemine veya kesin bir temele dayandıramadığı düşüncesine bizi götürebilir.

Başka bir yerde ise Hume, izlenimleri duyular (sensation) ve tutkular (passions) olmak üzere ikiye ayırır. Tutkular ikincil derecede izlenimler (secondary impressions) olarak tanımlanır. Tutkular da kendi aralarında şiddetli (violent) ve sakin (calm) olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>45</sup> Hume'un burada yaptığı ayırma göre ikincil dereceden olan izlenimler olan tutkuların Treatise'deki derin düşünce izlenimlerine tekabül ettiğini söyleyebiliriz.

Hume'a göre algılarımızın bir başka tasnifi ise, “basit” ve “karmaşık” şeklindedir. Bu da “karmaşık izlenim” ve “karmaşık düşünceler” olarak tezahür eder. Fakat karmaşık izlenimlerimiz ve düşüncelerimiz arasında tam bir tekabüliyet olmayabilir. Hume bu durumu şöyle izah eder: *Örneğin kaldırımları altından, duvarları yakuttan bir Kudüs hayal edilebilir. Gerçekte böyle bir şey görmemiş olsam da. Yahut Paris'i gördüm. Fakat Paris'in ev ve caddelerini gerçek ve doğru oranlarla da*

---

<sup>44</sup> Hume, THN, s.55.

<sup>45</sup> Hume, Essays Moral, Political and Literary, (Ed.Eugene F. Miller) Liberty Fund, Indianapolis, 1987, s.82 vd., Bundan sonra bu eser dipnotlarda “EMPL” kısaltmasıyla verilecektir.

yansıtacak bir düşünceye sahip olunmayabilir. Bunun için her ne kadar karmaşık izlenimlerle düşünceler arasında böyle bir benzerlik olduğu görülürse de bunların tam olarak birbirlerine karşılık düştükleri evrensel olarak doğru değildir. Fakat “her basit izlenimin ona karşılık düşen bir düşüncesi vardır.” Örneğin karanlıkta oluşturduğumuz kırmızı düşüncesi ve gözümüze gün ışığında çarpan o izlenim yalnızca derece itibariyle ayrılırlar, doğada ise böyle bir ayrılık yoktur. Bunun aksini iddia edecek varsa hodri meydan! Basit izlenimi olmayan basit bir düşünce veya tersini gösterebilir.<sup>46</sup> Yalın algılar ya da izlenim ve düşünceler ne fark ne de ayrılma kabul ederler. Karmaşıklar ise bunlara zıttır. Taksimat kabul ederler. Örneğin bir elmadaki renk, tat vb. özellikler gibi.<sup>47</sup> Hume’un bu düşüncelerini şu şekilde anlayabiliriz: “Bilginin yöneldiği objeye uygunluğu” olarak tanımlanan “doğruluk”<sup>48</sup> karmaşık izlenimlerde mutlak tam bir kesinlikle gerçekleşmemektedir. Fakat basit olanlar için mutlak anlamda bir doğruluktan bahsedilebilir.

Hume, her fikrin bir izlenimi olduğu veya düşüncelerin izlenimlerden sonra gelmediğinin tek bir istisnasının olduğunu söyler. O da renklerin değişik tonlarını fark etmeye ilişkindir. Mesela mavi rengin tek bir nüansı hariç olmak üzere, renklerin her çeşidine aşına olan bir kimseye bu rengin tonlarının nüansları gösterilip birbirine bitişik olan renkler arasında bir nüans atlandığı taktirde, bu boşluk hemen sezilecektir. Bu fark ediş sadece hayal gücünün kuvvetinin sayesinde olabilir. Bu durum ona göre genel kuralı bozmayacak kadar istisnai bir durumdur.<sup>49</sup> Bu da göstermektedir ki basit fikirler her zaman karşılık düşen izlenimlerden çıkmış değildirler. Fakat ona göre bütün bunlar hayal gücünün özgürlüğü, düşüncelerin karmaşık ve basit olarak bölünmesinin bir sonucudur.<sup>50</sup>

Hume, bu durumun her ne kadar istisna olduğunu söylese de, bize göre bu istisna Hume’un epistemolojik sistemine gölge düşürmektedir. Çünkü “acaba başka istisnaların olamayacağını garanti var mıdır?” sorusunun bu çerçevede sorulabileceğini düşünüyoruz.

Ona göre, fikirlerin izlenimlerin kopyaları olduğunun ikinci kanıtı ise, herhangi bir duyusu olmayan bir insanın bu duyuma karşılık düşen fikirlere sahip olmamasıdır.

---

<sup>46</sup> Hume, THN, s.51.

<sup>47</sup> Hume, THN, s.50.

<sup>48</sup> Ernst Von Aster, Bilgi Teorisi ve Mantık, çev. Macit Gökberk, Sosyal Yay., İstanbul 1994, s.12., Ayrıca

Hume’un sonraki bilgi teorilerine etkisini bariz bir şekilde gösteren algı, düşünce, töz, vb. ilkeler için bkz. Aynı eser, s.12-47.

<sup>49</sup> Hume, ECHU, s.21.; Hume, THN, s.54.

<sup>50</sup> Hume, THN, s.57.

Örneğin bir körün renkler hakkında bir fikir edinememesi, sağır bir kimsenin sesler hakkında hiçbir fikir edinememesi gibi. Aynı şekilde duyu organına sahip olup da söz konusu organa objesi gösterilmeyen bir şey için de durum aynıdır. Örneğin bir Laponya'lının şarabın lezzeti hakkında bir fikir edinememesi gibi, uysal bir kişi zulüm ve intikam duygusunu, bencil ve duygusuz bir insan da cömertlik ve dostluk hissini kavrayamaz. Kısacası düşüncelerin zihnimize girdiği yegâne yol, gerçek duyu ve duyu yolundan başkası değildir.<sup>51</sup> Dolayısıyla doğuştan olguya dair herhangi bir fikre sahip olmamız mümkün görünmemektedir.

Peki, izlenimlerin düşüncelerden önce olduğu nasıl saptanabilir? Hume'a göre bunun cevabı da deney ilemdir. Yani gözlemlediğimiz gibi ilk ortaya çıkış sıraları incelendiğinde önce izlenimler iletilir, daha sonra düşüncelere varılır. Örneğin bir çocuğa kırmızı portakal vb. düşüncesini vermek için önce ona bu nitelikleri haiz elmayı göstermek gerekir.<sup>52</sup>

Hume'un izlenim teorisi hakkında şu noktayı da belirtmenin önemli olduğunu düşünüyoruz: Ona göre izlenimlerimizin birçoğunun hiçbir dışsal model ya da arketipi yoktur. Renk, ses, sıcaklık, tat gibi izlenimler ontolojik bir mahiyeti haiz olmayıp, değişimleri çeşitli koşullara (sağlık, uzaklık vb.) bağlıdır ve zihinden türerler.<sup>53</sup> Katılığın izleniminin “dokunmak” olduğu söylenebilir. Fakat Hume'a göre bu yöntem, felsefi olmaktan ziyade avami (popüler)dir. Aklımız ve duyularımız arasında doğrudan ve bütünsel bir karşıtlık vardır. Daha uygun bir deyişle, neden ve etkiden oluşturduğumuz vargılar ile bizi cismin sürekli ve bağımsız bir varoluşuna inandıranlar arasında farklılık vardır. Neden ve etkiden uslamlama yaptığımız zaman, renk, ses, tat ve kokunun sürekli ve bağımsız bir varoluşları olmadığı sonucunu çıkarırız. Bu duyulur nitelikleri dışladığımız zaman, evrende geriye böyle bir varoluşa sahip hiçbir şey kalmaz.<sup>54</sup>

İzlenimlerimizi bilginin doğruluk ölçütü olarak ortaya koyan Hume'a göre, acaba izlenimlerimizin kökeni veya en son nedeni nedir? Veya izlenimlerin izlenimi nedir?

Böyle bir soruya yanıt olarak Hume, bunun bilinmeyeceğini ifade eder. Ona göre bunların nesneden mi doğdukları, zihin gücünden mi türetildikleri veya Yaratan'dan mı meydana geldikleri konusunda kesin hükümler vermek her zaman imkânsız olacaktır. Ne olursa olsun, biz algılarımızın tutarlılığından çıkarsamalar

---

<sup>51</sup> Hume, ECHU, s.20.

<sup>52</sup> Hume, THN, s.52.

<sup>53</sup> Hume, THN, s.275-276.

<sup>54</sup> Hume, THN, s.279-280.

yapabiliriz.<sup>55</sup> diyen Hume, metafizik konularda olduğu gibi, bu konuda da şüphe karışımı bir agnostisizm ortaya koymaktadır.

Peki, izlenimlerimizin kopyaları durumunda olan düşüncelerimizin arasında ortak bir ilişki var mıdır? Varsa nasıl? Bu bağlantının mahiyeti nedir?

Yukarıdaki sorular muvacehesinde Hume, düşünceler arasında bir bağlantı prensibinin bulunduğu kanaatindedir. Hume'a göre hayalimizde ve dilimizde mevcut olan en dağınık kavramlarda ve sıradan konuşmalarda bile düşünceler arasında bir bağlantı ve çağrışım mevcut olup işlevseldir. Bu çağrışım tesadüfi değildir. Fikirlerimiz arasında üç bağlantı ilkesi vardır. Bunlar: Benzerlik (resemblance), bitişiklik (contiguity) ve sebep yahut etki (cause or effect) dir. Zihin bu prensiplerle çalışır. Örneğin, *“bir portre görünce aslını düşünürüz (benzerlik); bir evin odalarının birinden söz edilirse, öteki odalar üzerinde de bilgi edinme veya konuşma fırsatı doğar (bitişiklik); aklımıza bir yara gelirse akabinde acı hissini düşünürüz ( sebep – etki ).”*<sup>56</sup>

Peki, bütün bilgimizin ana kaynağı izlenimler olduğuna göre, elde ettiğimiz izlenim kaynaklı bilgi ve düşünceleri muhafaza eden nedir? Bu bilgileri belli bir süre içerisinde kullanmamızı sağlayan bilgisel fakülteler nelerdir?

Hume bu noktada iki zihinsel unsur üzerinde durur: Hafıza (memory) ve hayal (imagine). Hume'a göre bunlar izlenimleri yinelememizi sağlayan iki yetidir. Duyum yoluyla elde edilen izlenimler hafızada korunur. Aynı şekilde hayal yetimiz de daha önce tecrübe ettiğimiz izlenimlerin tahayyülünü sağlama işlevini gerçekleştirir. Fakat hafıza düşünceleri hayal düşüncelerinden çok daha canlıdır.<sup>57</sup> Çünkü hafıza hiyerarşik olarak da izlenimlere daha yakındır. Hayal düşüncelerinde ise hafızaya nazaran daha fazla unutmşluk, dolayısıyla ilk izlenimlerden kopukluk vardır.

Hume'un bilgi teorisinin önemli kavramlarından biri de “inanç”tır. Ona göre hayal gücünün işlemleri arasında yapıntı (fiction) ve vizyonal öğeler de vardır. Hayal gücü, iç ve dış duyularımıza muhatap olan malzemedan hareketle bunları yapıntı (fiction) ve vizyonun bütün çeşitlerine göre karıştırır. Tarihî tafsilatları göz önünde canlandırabilir ve olmadık şeyler tasavvur edebilir. Ne var ki, örneğin bir atın başı ile bir insanın gövdesini birleştiren zihin, bunun gerçekte varlığına inanmaz. Yapıntı (fiction) ile inanç arasındaki fark, inancın ne iradeye tâbi algılanan ne de keyif ve

---

<sup>55</sup> Hume, THN, s.109.

<sup>56</sup> Hume, ECHU, s.23-24.

<sup>57</sup> Hume, THN, s.56.

arzuya göre idare edilebilen bir duygu ve duyuştadır. Diğer bütün duygular gibi bu duygu da tabiat tarafından harekete getirilir. Biz, objelerin ardışıklığından hareketle alışkanlık neticesi bir çıkarsama yapar ve bizim tercihimizi sağlayan başka bir duyustur. Gelecekte de bunun böyle olacağına inanırız. İşte inancın tabiatı budur ve yapıntıdan farklıdır. Bunun tanımını yapmak çok zordur. İlle de bir tanım yapılacaksa da, realiteleri yahut realite sanılan şeyleri, yapıntılardan çok daha canlı bir şekilde oluşmasını sağlayan zihinsel bir edimdir. İnancın ne anlama geldiğini günlük hayatta herkes gayet iyi bilir.<sup>58</sup>

İnancın ortaya çıkışında tesadüf (chance)lerin fazlalığına dayalı olarak, insanın sezgi ve görüşlerinin çokluğunun, düşünceyi (idea) hayal gücüne daha güçlü bir şekilde yerleştirmesinin esaslı rolü vardır. Ona üstün bir kuvvet ve canlılık vererek, düşüncenin tutkularla duygulanımlar üzerindeki etkisini daha belirli kılar. Kısacası, inancın ve görüşün tabiatını meydana getiren görevi doğurur.<sup>59</sup> Geçmiş geleceğe nakletmemize vesile olan objelerin sıklık derecesi, inancı oluşturur. Geçmişte ne kadar sıklıkla olmuşsa gelecekte de aynı hadisenin vaki olması o denli fazla olur. İşte inancı meydana getiren budur. Örneğin kuzeye doğru gidildikçe mevcut ülkelerde Ocak ayında don ihtimalinin fazla olması inancı bizde yerleşiktir. Çünkü bu olayın lehinde zihnin birçok görüşü elbirliği etmiş ve hayal gücünde bu olayı sağlamlaştırmıştır.<sup>60</sup>

Hume'da "inanç" teorisi, aslında olgusal önermelerin tanıtlanamazlığı göz önüne alındığında, epistemolojisinin kesinlik yargısını izah eden bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Fakat Hume bu kavramı kimi yerde, "izlenim ile ilişkisinden, ilerleyen bir düşüncenin daha canlı ve yoğun (intense) bir tasarımı olup, alışkanlıktan doğar."<sup>61</sup> diye tanımlar. R.Paul Wolff'un da işaret ettiği gibi bu anlamıyla inanç, Hume'un zihin teorisinin ulaştığı en gelişmiş noktası durumundadır.<sup>62</sup> Kimi yerde de Hume bu kavramı, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, "yapıntının bir ileri derecesi olup, alışkanlık neticesi ulaşılan bir vargı" olarak tanımlayarak daha zayıf bir düşünceye delalet ettiğini ima etmektedir. Kimi yerde de bu kavramı, aşağıdaki paragrafta olduğu gibi, "dinsel inanç" olarak tanımlamaktadır:

"Hurafeci insanlar, azizlerin ve kutsal insanların kullandıkları eşya ve kalıntılarını kendi inançlarını canlandırırın diye çok severler. Bunlar, o azizlerle onun

---

<sup>58</sup> Hume, ECHU, s.48-49.

<sup>59</sup> Hume, ECHU, s.57.

<sup>60</sup> Hume, ECHU, s.58.

<sup>61</sup> Hume, THN, s.152.

<sup>62</sup> Robert Paul Wolff, Hume's Theory of Mental Activity, Modern Studies in Philosophy, (Ed. By V.C.Chappel), içinde, New York, 1996, s.114.

varoluşunun olgusallığını tanıtan sonuç zincirleri arasında hepsinden kısa olanı ile bağlı olarak telakki edilecektir. Bu fenomen, mevcut bir izlenimin bir nedensellik ilişkisi ile herhangi bir düşünceyi dirileştirebileceğini ve böylece önceki tanımına göre inanç ya da onay (assent) üretebileceğini açıkça ispatlar. İnanç varolan izlenimle ilgili olan veya çağrışımlı olan diri bir düşüncedir. İnanç düşünceye fazladan bir şey katmaz. Fakat onu kavrama yolumuzu değiştirerek onu daha güçlü ve canlı kılar.”<sup>63</sup> Hangi anlamda alınırsa alınsın, Hume'un inanç kavramında bir kesinlik olmayıp, söz konusu kavram aşağı yukarı güçlü bir zan ile eş anlamlıdır. Başka bir deyişle bu kavram, psikolojik olarak düşünceyi takviye edici bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Dikkat çekilmesi gereken başka bir husus ise, inanç kavramının da “nedensellik” zemininde tanımlandığı ve yorumlandığıdır. Bu konu ileride nedensellik bahsinde ele alınacağı için, burada bu vurguyu yapmayı yeterli buluyoruz.

Belirtilmesi gereken başka bir nokta da şudur: Her ne kadar Hume, “günlük hayatta bu kavramın anlamını herkes bilir” dese de yapılan inanç tanımı, dilimizde sıkça kullanılan “ben bu işin böyle olacağı veya olması gerektiği inancındayım.” şeklinde bir tahmin ve temenni, veya “her kış kar yağdığı için, bu kış da kar yağacağına inanıyorum.” şeklinde güçlü bir kanaat ve düşünce anlamında kullanılabilir. Fakat bu inanç kavramının, Müslüman bir müminin, “Ben Allah inancına sahibim.” önermesindeki yüksek bir haleti ruhiye ile beraber, yakın derecesindeki bir inanç mefhumu ile bağdaşmayacağı da aşikârdır.

Hume'un bilgi felsefesinin önemli kavramlarından biri de “akıl”dır. Hume'un akıl teorisini, izaha muhtaç ve daha sonraki konuların anlaşılması bakımından önemli olduğu için ona ayrı bir başlık açmayı uygun gördük.

### **C- HUME'UN AKIL TEORİSİ**

Hume, felsefenin dolayısıyla fikirlerin anlaşılmamasının bir nedeni olarak kavramların yerli yerinde kullanılmamasını sıkça vurgular.<sup>64</sup> Fakat Hume'un eleştirdiği bu kurala pek de uyduğu söylenemez. Hatta felsefesinin anlaşılmamasının önemli bir nedeni olarak da bir çok kavramı, umumun anladığı veya anlayabileceği anlamda kullanmamasını gösterebiliriz. “Akıl” kavramı da bunlardan biridir.

Hume'un akli merkeze alarak sistemli bir akıl teorisi geliştirdiğini söylemek güçtür. Her ne kadar J.W. Denford gibi kimi düşünürler, Hume'un bütün felsefi

---

<sup>63</sup> Hume, THN, s.151.

<sup>64</sup> Hume, ECHU, s.80.



kariyerinde temel problemin, aklın insan hayatındaki yerine ilişkin<sup>65</sup> olduğunu söylemeler de bu, rasyonalist bir filozofun yaptığı gibi akılı merkeze alarak felsefesine yön vermesi şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü Hume, baştan beri bilgilerimizin olgusal varlığa ilişkin olup, deney temelinde inşa olduğunu söylemekle akılı (ratio) devre dışı bırakmaktadır. O halde Hume akıl hakkında ne diyor? Akıldan kast ettiği şey nedir? Rasyonalist bir düşünürün kullandığı akıl ile Hume'un akıl kavramı arasında ne gibi benzerlikler veyahut farklılıklar vardır?

Hume, akıl üzerine fasıllar açıp akla dair ayrıntılı analizler yapmadığı için, onun akla nasıl bir anlam yüklediğini satır aralarında kurduğu cümlelerden çıkarmanın yöntem olarak daha doğru olduğunu düşündük. Yukarıda ifade ettiğimiz sorulara yanıt verebilmek arzusuyla Hume'un akla dair kullandığı yargılardan ve yargılarında kullandığı akıl kavramından hareket ederek, onun akıl teorisinin mahiyetini tespit etmeye çalışalım.

*1-İnsan **akıllı** (reasonable) bir varlıktır. Böylelikle kendisine lazım gelen gıdayı beslenmeyi ilim (science)den edinir.*<sup>66</sup>

Evvla insanın akıllı bir varlık olduğuna işaret eden Hume, onun ilimden hareketle yaşamını idame ettirmesi özelliğine işaret etmektedir. İnsanın diğer canlı türlerine göre en temel ayırıcı vasfı olan bu özellikler, bilinçli araştırma, soruşturma, sorgulama ve diğer insani unsurları kapsar. Nitekim günlük yaşamda, özellikle insanı diğer canlı türlerinden ayırmak için sıkça başvurulan bu nevi ifadelerin açık ve herkes tarafından anlaşılabilir olduğunu düşünüyoruz.

*2- İnsan **aklı** (reason)nın ve araştırmalarının üzerinde çalışıp kendine konu edindiği iki temel alan vardır. Fikir bağıntıları (Relations of ideas) ve olgusal konular (matters of fact).”*<sup>67</sup>

Hume, burada epistemolojisinin iki temel bilgi sahasına işaret etmektedir. Fikir bağıntılarından kast ettiği şey, geometri, sayılar ve matematiksel ilişkilerdir. Fikir bağıntıları diye nitelediği bu alan, a priori olup ispatlanabilen ve olgusal olarak bir karşılığı olmayan ilişkilere tekabül eder. Önergeler itibariyle karşılığı tanıtlayıcı (demonstrative) önermelerdir.

İkinci alan ise olgusal alan olup, Hume'un epistemolojisinin üzerinde inşa edildiği yegane temeldir. Söz konusu duyulur alanda bütün akıl yürütmelerimiz sebeple

---

<sup>65</sup> Mustafa Çevik, David Hume'un Bilgi Kuramı, İlahiyat Yay. Ankara 2005, s.49.

<sup>66</sup> Hume, ECHU, s.8.

<sup>67</sup> Hume, ECHU, s.25.

netice bağlantısı üzerine kurulmuştur ve bilgimizin temelini oluştururlar. Bu alanın önermeler olarak karşılığı da ahlâki (manevi-moral) önermelerdir.<sup>68</sup> Hume'un burada “*insan aklının üzerinde çalıştığı alan...*” ifadesinden **akıl**, bilgiye dönük olarak işleyen ve sorgulayıcı mahiyete sahip bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlam, birinci maddedeki anlama yakın olup, daha spesifik bir mahiyeti haizdir. Kısacası burada akıl, insanın “bilinçli araştırma yeteneği” anlamında kullanılmıştır ki, hem a priori hem de a posteriori incelemelerimizin hâkim idarecisi durumundadır.

Dolayısıyla Hume'un Enquiry'nin sonunda, “Herhangi bir kitap, nicelik veya sayılara dair soyut akıl yürütmeler veya varlık ve olgusal meselelere ilişkin tecrübî akıl yürütmeler ihtiva etmiyorsa ateşe atılmaya layıktır.”<sup>69</sup> sözü de insan aklının söz konusu iki temel epistemolojik sahasına işaret etmektedir.

Buna göre Reichenbach'ın “Hume'a göre aklın bilgimize kattığı şeyin içeriği yoktur.”<sup>70</sup> ifadesi, “aklın (reason) tekabül ettiği olgusal varlık yoktur” şeklinde anlaşılmalıdır. Yoksa akıl bilgi edinmede hiçbir işe yaramıyor şeklinde anlaşılmamalıdır.

3- “*Olguya ait şeylerde bütün akıl yürütmeler (reasoning), sebeple netice bağlantısı üzerinde kuruludur. Sebep ile netice arasındaki ilişki akıl (reason)la değil, deney ile bilinebilir. Çünkü Âdem'in akli (rational) yetisi ne kadar mükemmel olursa olsun, ilk bakışta sinama olmadan suyun boğucu olduğunu bilemezdi.*”<sup>71</sup>

Hume'un epistemolojisine hakim akıl kavramının bu paragrafta kullanılan anlamıyla olduğunu söyleyebiliriz. Bu maddedeki birinci yargıda geçen “bütün akıl yürütmeler sebeple netice bağlantısı üzerine kuruludur” ifadesindeki akıl kavramı, bizim ikinci maddede anlattığımız, aklın ikinci (olgusal) alana ait işlemlerindeki işlevsel halidir. Yani burada geçen akıl yürütme mevzubahis aklın sebepten neticeye doğru varlıklar arası çıkarımlarda bulunma veyahut bulunmama yetisi anlamında kullanılmıştır. Bu maddede geçen ikinci yargı “sebeple-netice arasındaki ilişki akılla (by reason) değil, deney ile bilinebilir.” yargısı ise, aklın a priori mahiyetine ilişkindir. Yani buradaki “akıl” ikinci maddede geçen birinci (fikir ilişkileri) alana ait ilişkileri kendisine konu edinen akıldır. Dolayısıyla Hume'un burada kast ettiği şey, sebeple netice arasındaki ilişkilerin matematiksel ilişkiler türünden, ispatlayıcı (demonstrative)

---

<sup>68</sup> Ayrıca Bkz., Brian Riberio, Epistemological Skepticism and Rational Self-Control, The Monist, July 2002, v.85, (Info TrackWeb:Expanded Academic ASAP.), s.470.

<sup>69</sup> Hume, ECHU, s. 165.

<sup>70</sup> Hans Reichenbach, Bilimsel Felsefenin Doğuşu, s.64.

<sup>71</sup> Hume, ECHU, s. 27-28.

ve a priori bir mahiyeti haiz olmadığıdır. Kaçınılmaz olarak bu alana ait bilgilerimiz doğuştan olmayıp, deneysel zeminde yorum getirdiğimiz bilgiler olacaktır. Netice itibarıyla bu maddede açıklamaya çalıştığımız birinci çeşidiyle akıl, zihinsel bir süreç olarak zihnin (mind) etkinlik ve yetkinliğiyle örtüşmektedir. Hume, sebeple netice arasında işlemleri sevk ve idare eden yetileri, alışkanlık, hayalgücü, iç güdü, idrak (understanding), inanç gibi kavramları çoğu zaman aynı şeyleri ifade etmek için veyahut benzer anlamda kullanmıştır.<sup>72</sup> Dolayısıyla “insan **aklının konusu** olan olguya dair konularda, insan **aklının** kesin bilgiden **yoksun** olması” şeklinde özetlenebilecek bir Hume paradoksu, ancak böyle anlaşıldığı taktirde yerli yerine oturur ve epistemolojisiyle uyumlu olabilir.

Örneğin Hume’un, bir itme hareketinden, sair itme hareketlerinin akıldan türetilmeyeceği şeklindeki görüşünün doğru olup olmadığına karar vermek için<sup>73</sup> meseleyi belirttiğimiz çerçevede anlamak gerekir. Hume’un burada kastettiği şey, itme hareketinin amili olan nesneye nazar etmekle herhangi bir nazari görüşün çıkarılamayacağıdır. Çünkü itme ile amel sebep arasında herhangi bir bağlantı, çıplak olarak çıkarılamaz ve aklî olarak doğuştan bilinemez. Başka bir deyişle mevzubahis alanın akılla irtibatı, matematiksel alandan farklıdır. Dolayısıyla bunun pozitif ilimlerin gelişmesini engelleyici bir husus olmasından öte, tecrübî ilimlerin gelişmesine katkı sağladığı bile söylenebilir.<sup>74</sup>

*4- Hiçbir gerçeklik hayvanların da insanlar gibi düşünce (thought) ve akıl (reason) ile donanımlı olduklarından daha açık değildir.*<sup>75</sup>

Bu yargı tek başına okunduğu zaman, Hume’un hayvanlarla insanların bütünüyle aynı aklî yeteneklere sahip varlıklar olarak düşündüğü, Descartes (1596-1650)’ın “ratio”su dahil bir benzerlik veya aynılık fikrine sahip olduğu kanaatine götürebilir.

---

<sup>72</sup> Bu bağlam doğru bir şekilde tahlil edildiği zaman ancak Hume’un akli nihai noktada yetersiz görmesinin ve metafizik konularda agnostik bir tutum sergilemesinin mahiyeti doğru anlaşılabilir. Hume, empirizmi gereği duyu ötesi şeyleri metafizik sayar. Buna göre ilk neden, nedenlerin nedeni, zorunlu bağlantının mahiyeti, nedenin zımnında bir etki meydana getirip getiremeyeceği gibi duyu ötesi hususlar metafiziksel alanlar olup bilinemezler. Çünkü bu alan ona göre, mantık ve matematiksel ilişkilerin sahip olduğu kesinlik boyutuyla “a priori” olarak tanıtlanamaz. Aklın işlevsel olmadığı alan burasıdır. Philo’nun, beynin düşünce denilen küçük kıvılcığının, evrenin temelini yerleşmeyi hak etmediğini söylemesi, bize göre bu noktaya bir atıftır. Bkz., Hume DCNR, s.32. Ayrıca Hume’un bu konudaki detaylı görüşleri ve akıl, zihin, idrak, hayal gücü, alışkanlık, iç güdü kavramlarını aynı ve benzer anlamlarda kullandığı yerler için bkz., Hume, ECHU, s.29; Hume, THN, s.140, Hume, ECHU, s.30-31.; İnsan Zihni, s.43.; Hume, ECHU, s.19.; İnsan Zihni, s.24-25; Hume, THN, s.221.; Hume, ECHU, s.33.; Ayrıca bkz. Emin Çelebi, David Hume’da Psiko-Epistemolojik İlke: Nedensellik, SÜİFD Sayı 20, Konya 2006, s. 192-193.

<sup>73</sup> Mustafa Yıldırım, David Hume’da Bilgi, Din ve Ahlâk Problemi, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1990, s.15.

<sup>74</sup> Farklı görüşler için bkz., Mustafa Yıldırım, David Hume’da Bilgi, Din ve Ahlâk Problemi, s.15.

<sup>75</sup> Hume, THN, s.226.

Fakat Hume'un felsefesi dikkatli bir şekilde bütünü göz önüne alınarak incelendiğinde, bunun böyle olmadığı ortaya çıkar.<sup>76</sup> Hume'un burada kast ettiği şey, deneysel alanda alışkanlık neticesinde oluşan davranışlardaki mekaniksel benzerliktir. Çünkü o da hayvanların, objelerin görünür niteliklerine dayalı olarak herhangi bir akıl yürütme neticesinde bir çıkarsamada bulunamadığının farkındadır. Ona göre hayvanların bu nevi aksiyonlarını sağlayan, insanlarda olduğu gibi alışkanlıktan başkası değildir. Hatta Hume, kendi nedensellik kuramının doğruluğuna dair kuvvetlendirici bir belge olarak hayvanların deney neticesi öğrenmelerini gösterir.<sup>77</sup>

Bize göre Hume'un burada kullandığı akıl, içgüdüsel bir yetidir. Ona göre, hayvanların içgüdüsel davranışları da alışkanlık etkisi ortaya çıkan uslamlamalardır. Akıl da bir içgüdü olarak, anlaşılmaz ve harika bir şey olup, geçmiş gözlem ve deneyimlerimizden doğar. Alışkanlık doğanın ilkelerinden başka bir şey değildir. Tüm gücünü bu kökenden alır.<sup>78</sup>

Bu bakımdan Hume'un akli harika ve anlaşılmaz bir iç güdü olarak tanımlayıp, bu iç güdünün geçmiş gözlem ve deneyimlerimizden doğmasının çelişki olarak<sup>79</sup> değerlendirilemeyeceğini düşünüyoruz. Çünkü bir şeyin mahiyetini kavramak başka bir şey, onun etkilerini bilmek başka bir şeydir. Tıpkı aklın mahiyetinin kavranamayıp, etkilerinden ötürü, insanın akıllı bir varlık olduğunu söylemek gibi.

Hume, alışkanlık neticesi yapılan akıl yürütmelerin bir duyum (sensation) olduğunu ifade ederek, bu nevi akıl yürütmelerin duygusal bir boyutta geliştiğini söyler. Ona göre, sadece şiir ve müzikte değil, felsefede de zevk (taste) ve duygumuzu takip etmeliyiz. Bir dizi akıl yürütmeyi diğerlerine tercih etmek, etkilerinin üstünlüğüne ilişkin duygudan hareketle karar vermektense başka bir şey değildir.<sup>80</sup>

Bütün bunlardan şunu çıkarabiliriz ki, Hume'un felsefesini doğru bir şekilde anlamak için, onun kavramlara yüklediği anlamı bilmek son derece önemlidir. Kavramlara alışılanın dışında anlam yükleme, adeta Hume'da bir metot gibidir. Bize göre bütün bu özensiz kavram kullanımının yanı sıra, Ayer (1910-1989)'in de ifade

---

<sup>76</sup> Benzer bir analiz için bkz., De Dijn, Herman, Hume's Nonreductionist Philosophical Anthropology, s.588.

<sup>77</sup> Bkz., Hume, THN, 228-229; Hume, ECHU, s.106.

<sup>78</sup> Hume, THN, s.229., Philo'nun bu paralelde içgüdü ve akıl hakkındaki görüşleri için, bkz., Hume, DCNR, s.63. ; Ayrıca benzer yorumlar için bkz., Herman De Dijn, Hume's Nonreductionist Philosophical Anthropology, s.588.

<sup>79</sup> Bkz., Mustafa Çevik, David Hume'un Bilgi Kuramı, s.49-50.

<sup>80</sup> Hume, THN, s.153.

ettiği gibi, Hume'un tanımlarının biçimsel olarak eksik olması da<sup>81</sup> onun anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

Hume'un bilgi kuramının ana hatlarını verdikten sonra, onun bilgi anlayışının en temel ayağı olan nedensellik problemine ayrıca değineceğimizi belirtmiştik. En temel ayağı dedik, çünkü deneyci Hume'un bilginin kaynağı olarak kabul ettiği alan olgusaldır. Yukarıda da değindiğimiz gibi, ona göre, olguya ait şeylerle ilgili bütün akıl yürütmeler, sebeple netice bağlantısı üzerine kurulu olduğu için,<sup>82</sup> nedensellik de ister istemez en önemli epistemolojik problem olmaktadır. Şimdi araştırmamızın da esas konusu olan nedensellik problemini ayrıntılı bir şekilde tahlil etmeye çalışalım.

---

<sup>81</sup> A.J.Ayer, Düşüncenin Ustaları:Hume, çev. Cemal Atila, Altın Kitaplar Yay., İstanbul 2002, s.101.

<sup>82</sup> ECHU, s. 26.

# I. BÖLÜM

## HUME'UN NEDENSELLİK TEORİSİ

Çağdaş Felsefe'nin yönünü varlık sahasından bilgi sahasına kaydırıldığı bilinen bir husustur. XVIII.yy'dan itibaren özellikle Aydınlanma Felsefesi'yle beraber bilgi problemi felsefenin öncelikli problemlerinden biri haline gelmiştir.

Bilindiği gibi Ada Felsefesi'nin klasik bilgi edinme kaynağı olan duyu ve deney, bu ekolün son halkası olan Hume'da zirve noktasına ulaşmıştır. Daha önceleri bu geleneğin temsilcilerinden olan Locke, Berkeley de epistemolojik sorunları irdelemişlerdir. Hume ise seleflerinin bıraktığı noktadan hareketle meseleyi ele almıştır. Ancak bu epistemolojik sürekliliğin içerisinde farklılıkların bulunduğu da kuşkusuzdur. Empirizm temelindeki sürekliliğe rağmen Hume, hem Locke'dan hem de onun öncülü olan Descartes'tan kopan bir anlayış sergilemiştir. Hume'un bilgi felsefesi, duyu deneyimlerinin rasyonel temellendirilememesi, bunun yerine bilginin psikolojik kavramlarla açıklanabilecek zihni süreçlerin sonucu olması itibarıyla aydınlanmanın kırılışını temsil etmektedir.<sup>83</sup>

Hume'un bilgi probleminin odağında onun “nedensellik” teorisi vardır. Hume'un nedenselliğe dair yaptığı çözümler bilinmeden onun bilgi teorisi, hatta bütün felsefesi hakkında sağlıklı bir bilgiye ulaşmak mümkün olmayacaktır. Kanımızca onun öncüllerini aşması, şüphecilik ve eleştirel bir tavır geliştirmesi, günümüze değin düşünce tarihini derinden etkileyen Kant gibi bir filozofun ufku açması hep onun nedensellik kuramıyla izah edilebilecek hususlardır.

Hume'un nedensellik teorisini irdelemeden önce, meselenin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlaması amacıyla matuf olarak, genel olarak nedensellik hakkında özet bilgiler vermenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Çünkü genel olarak nedensellik kavramından neyin kastedildiğini bilmek, Hume'un nedensellik kuramına yaptığı katkının veya getirdiği farklı bakışın mahiyetini kavramaya yardımcı olacaktır.

### A- GENEL OLARAK NEDENSELLİK PROBLEMİ

Sözlüklerde nedensellik, sebebin sonuç ile olan zorunlu ilişkisi, mekanik ve akli bir dinamizm ile çalışan zorunlu olaylar zinciri,<sup>84</sup> nedenle etki arasındaki bağlantı veya

<sup>83</sup> Ahmet Çiğdem, Aydınlanma Düşüncesi, İletişim Yay., İstanbul 1997, s. 67– 69.

<sup>84</sup> Süleyman H. Bolay, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yay., Ankara 1996, s.299.

ilişki,<sup>85</sup> nedensellik yasası, her olayın bir nedeni olduğunu dile getiren ve nedenle etkisi arasındaki bağlantının zorunluluğunu saptayan yasa<sup>86</sup> olarak tanımlanırken, nedensellik ilkesi, nedenle etki arasındaki bağlantının zorunluluğunu dile getiren ilke olarak, “her etkinin zorunlu olarak bir nedeni vardır.” önermesinde ifadesini bulur.<sup>87</sup>

H.Z.Ülken (1901-1974)’e göre ise neden sonuç ilişkisi iki türlü düşünülebilir. **Birincisi**, söz konusu ilişki, geçici ve rastlantısal olup, devamlı değildir. Burada “A B’nin nedenidir.” dediğimiz zaman bu ilişki bir daha tekrarlanmayacak tek bir olay olarak görülmüştür. Bizi bir kimse şimdi yüksek sesle çağırmış olsa onun kim olduğunu anlamak için bakarız. Fakat çağırmak ile bakmak olayları arasında hiçbir devamlılık yoktur. **İkincisi**, devamlı ve zorunlu olan neden sonuç ilişkisidir. Bunu, “her ne zaman A olursa mutlaka ondan B sonucu çıkar” şeklinde ifade edebiliriz. Doğa olayları ile ilgili zorunluluktan ve determinizmden söz ettiğimiz zaman bizi ilgilendiren ikinci ilişkidir. Ard arda gelen olaylar arasında, daima birbiri arkasından gelenlerden birincisine neden; ikincisine sonuç demekteyiz.<sup>88</sup> Bu bağlamda Margenau (1901-1997), yerinde bir saptama yapar: “Nedensellik bilim kuramının metafiziksel ön koşulları arasında bulunan, fiziksel sistemin durum özellikleri adı verilen belirli kurguları anlamlı kılan bir ilkedir.”<sup>89</sup>

Felsefi sistemler de farklı nedensellik anlayışlarına sahiptir. Empiristler, nedenselliği tümüyle epistemolojik bir kategori olarak ele alırlar. Yani nedensellik eşyanın kendilerinin bir özelliği değil, yalnızca onlara ilişkin algı ve bilgimizle ilgilidir. Rasyonalistlere göre ise bu ilke, düşüncenin bir zorunluluğu, a priori düzenleyici bir ilkedir. Nedensellik, empirik nedensellik ve metafiziksel nedensellik olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>90</sup> Nedensellik, varlığı zaman içinde birbirine bağlayan şeydir. Değişim niteliklerin yer değiştirmesi olarak zorunludur. Değişim de nedensiz olamaz. Yani her nitelik oluşumunun bir nedeni vardır. Dolayısıyla bu bir zaman içerisinde meydana gelir.<sup>91</sup> Böylece biz sebep ile neticeyi birbirlerinden ayırmak için de zamana baş

---

<sup>85</sup> Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, s. 132; Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Sözlüğü, Remzi Kit., İstanbul

1996, s.271.

<sup>86</sup> Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Sözlüğü, s.273; Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, s. 132.

<sup>87</sup> Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, s.132.

<sup>88</sup> Hilmi Ziya Ülken, Genel Felsefe Dersleri, s. 95.

<sup>89</sup> Henry Margenau, “Doğa Felsefesi”, Günümüzde Felsefe Disiplinleri, derl. ve çev. Doğan Özlem, içinde, İnkılap Kit., İstanbul Tarihsiz, s.288.

<sup>90</sup> Ahmet Cevizci, paradigma Felsefe Sözlüğü, s.674.

<sup>91</sup> Arda Denk, Anlam ve Nedensellik, s.173-174.

vururuz. Nedensel olarak birbirine bağlanmış iki olaydan sebep zaman bakımından önce gelen, netice ise sonra gelen olmaktadır.

Nedensel bir ilişkiyi rastlantıya bağlı bir ilişkiden ayıran özellik, yinelenmeden başka bir şey değildir. Nedensel ilişkinin anlamı şaşmayan bir yineleme diye belirtilebilir. Bunun dışında bir anlam yüklemek gereksizdir.<sup>92</sup> Reichenbach (1891-1953)'ın bu tanımlaması ileride göreceğimiz gibi Hume'un tanımlaması ile aynı paraleldedir.

Nedensellik yasaları belirli ilkelerin egemen olduğu uzay-zaman sürekliliğinin yasaları olarak da tanımlanırken, Gert König'e göre bu tanımlamanın günümüz fiziği açısından genel geçerliliği tartışılabilir. Çünkü günümüzde olguların yasalara uygunluğu bir problem olarak durmaktadır. Bu nedenle nedensellik ne doğrulanabilen ne de yanlışlanabilen "varoluşsal kabul" sayılabilir.<sup>93</sup>

Günümüz nedensellik anlayışına dair ilginç diğer bir tanımlama ise Şakir Kocabaş'ındır: Nedensellik, bir prensip değil, teorik, hipotetik ve empirik açıklamalarda kullanılan bir yapıdır.<sup>94</sup> Bu tanımlamada nedensellik, salt bir lisan özelliği olarak ortaya çıkmaktadır. Bize göre bu tanımlama, ileride göreceğimiz gibi, Hume'un nedensellik tanımlamasının yeni bir formda sunulması gibi durmaktadır.

Nedensellik her olayın bir nedeni olduğunu, aynı koşullar altında aynı nedenlerin aynı sonuçları doğuracağını dile getiren ilke olarak da tanımlanır. Orta Çağ boyunca süren Aristoteles'in "dört neden öğretisi"nin etkisi XVI. yüzyıldan başlayarak kırılır. Nedensellik metafizik kuramları açısından oldukça kapsamlı ve güçlü bir aygıt olma özelliğiyle ön plana çıkmış olsa da ileride değineceğimiz gibi, Hume'un getirdiği eleştirilerden sonra oldukça zayıf kalmıştır.<sup>95</sup>

Nedensellik problemi, doğa felsefesi içinde bu felsefenin en eski ve aynı zamanda en güncel meselesi durumundadır. Kelsen (1881-1973)'e göre ilkel insan nedenselliği bir suçun daima bir ceza ile karşılanması durumu içerisinde algılamıştır. Neden cezaya yol açan bir suç gibi etki yapan şeydir. Grekçe aitia (neden) köken olarak suç, kusur, vesile, borç, hata anlamlarına gelir. Ona göre bu kavram, zamanla Tanrı'nın iradesinden çıkan mutlak bir norma dönüşmüştür. Aynı zamanda durgun (statik) bir olasılık olarak da anlaşılmalıdır. Nedenselliğin bu iki yorumu büyük ölçüde

<sup>92</sup> Hans Reichenbach, Bilimsel Felsefenin Doğuşu, s.110.

<sup>93</sup> Gert König, "Doğa Felsefesi", Günümüzde Felsefe Disiplinleri, derl. ve çev.Doğan Özlem, içinde, İnkılap Kit., İstanbul Tarihsiz, s.252.

<sup>94</sup> Şakir Kocabaş, "Gazali ve İbn Rüşd'ün 'Nedensellik' Konusundaki Bazı Görüşleri Üzerine", İslâm ve Bilim, Seha Neşr., İstanbul 1993, s.285.

<sup>95</sup> Bkz., Sarp erk ulaş Felsefe Sözlüğü, s.1027.



günümüzdeki tartışmalar için de yol göstericidir. Günümüzde de kesin belirlenim (determinizm) veya olasılık nedensellik olarak anlaşılmaktadır.<sup>96</sup>

Nedensellik kavramı beraberinde zorunluluk kavramını da getirmektedir. Bu iki kavram sıklıkla yan yana kullanılmaktadır. Peki her zaman nedensel ilişkiler zorunlu ilişkiler midir? Nedensellik zorunluluk arasında nasıl bir ilişki vardır?

Nedensel zorunluluk, Aristoteles'ten bu yana rasyonalizmin bir gereği hatta ölçüsü sayılmıştır. Bu bakımdan “her rasyonalist filozof az ya da çok zorunluluğu kabul etmiştir”<sup>97</sup> denebilir. Örneğin Kant'a göre iki türlü nedensellik vardır. Birincisi doğa nedenselliği, diğeri ise iradenin nedenselliğidir. Doğa nedenselliğinin sonucu zorunluluk, iradenin yani pratik aklın nedenselliğinin sonucu ise özgürlüktür. İnsanın doğal yönü duyular alanıdır. Doğa yasalarıyla belirlemiş olmak özgür olmamaktır. Asıl özgürlük, aklın yasalarıyla belirlenmektir.<sup>98</sup>

Schopenhauer (1788–1860) ise nedensellik yasasını, “neden meydana geldiğinde sonucun kaçınılmaz olarak meydana gelmesi ve zorunlu olarak ortaya çıkması” olarak tanımlamaktadır. Ona göre, nedensellik bu zorunluluk karakteri dolayısıyla tüm anlama yeteneğimizin en evrensel biçimi olan yeter-sebep ilkesi durumundadır.<sup>99</sup>

Emile Boutroux (1845-1921), “mekanda ve zamanda evrensel bilgi doğurmayan ve sadece şeylerin dış ilgilerini tanıtan deney bize zorunlu bağlantıları değil, sabit bağlantıları meydana çıkarabilir. Buna göre bir sentezin zorunlu olmaya elverişli olabilmesi için a priori olarak bilinmesi gerekir.”<sup>100</sup> diyerek rasyonalist bakış açısının karakteristik özelliğine vurgu yapmaktadır. Buna göre nedensellik, olaylar arasına bir nispet veya bağlantıdan başka bir şey olmayıp, a priori olarak konmuş bir zorunluluk bağlantısından ibaret<sup>101</sup> olmakta ve zorunluluk ile anlamdaş bir mahiyet arz etmektedir. Buna benzer başka bir yaklaşım ise, Donald Davidson (1917-2003)'unkidir. Ona göre aynı neden ve sonucu olan birden çok olay imkansızdır. Çünkü ona göre olaylar birbirlerinden neden ve sonuçlarına göre ayrılabilirler.<sup>102</sup> Rasyonalist bakış açısı nedenselliği zorunluluk ile aynı anlamda kullanmasına karşın, yukarıdaki tanımlama

---

<sup>96</sup> Gert König, “Doğa Felsefesi,” s.250-251.

<sup>97</sup> Bkz., Süleyman Hayri Bolay, Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini, MEB Yay., İstanbul 1999, s.37-38.

<sup>98</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, Ethik ve Antropolojik Açından Özgürlük Kavramı, s.32.

<sup>99</sup> Arthur Schopenhauer, İstencin Özgürlüğü Üzerine, s.36.

<sup>100</sup> Emile Boutroux, Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında, çev. Ziya Ülken, MEB Yay., İstanbul 1998, s.6.

<sup>101</sup> Emile Boutroux, Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında, s.18-19.

<sup>102</sup> Bkz., Arda Denkel, Edim Felsefesinde Bazı Kuramsal Güçlükler, Yazko Felsefe Yazılar, sayı 1, Yıl 1982, s.48. ; Ayrıca bkz., André Klauat, Hume, Liberty and The Object of Moral Evaluation, Kriterion, V.44, N. 108, s.197. (www.scielo.br)

çeşitliliğinde de gördüğümüz üzere nedensellik kimi zaman olasılık, kimi zaman da dilsel bir yapı olarak ortaya çıkmaktadır.

Çoğu zaman nedensellik ile aynı anlamda kullanılan diğer bir kavram ise determinizmdir. Determinizm ile nedensellik kavramları, yukarıdaki tanımlama ve izahatlarda da gördüğümüz gibi bir çok noktada örtüşmektedir. Fakat biz, her zaman her iki kavramın birbirinin yerine kullanılmasının yanlış olduğu kanaatindeyiz. Çünkü nedensellik, “neden ile etki” arasındaki bağıın mahiyetini ifade etmek için kullanılan bir ilke iken, determinizm tayin edici bir mahiyeti haiz tümel bir kavram olarak gözükmemektedir.

Nedensellik ile zorunluluğu aynı anlamda kullanan Emile Boutroux (1845-1921)'nun da ifade ettiği gibi, zorunluluk, bir şeyin olduğundan başka bir şey olmasının imkansızlığı anlamına gelirken; determinizm, bir olayın bütün var oluş biçimleriyle birlikte olduğu gibi konmuş olmasını meydana getiren şartların bütünüünü ifade eder.<sup>103</sup> Dolayısıyla determinizm küllî, nedensellik cüzî bir hali açıklama formu olarak kullanılmaktadır.

Nedensellik ile determinizm arasını genellik-özellik noktasında ayıran bir başka düşünür olan Bourquin'e göre determinizm, nedensellik ilkesi ile beraber anlamlı olur. Çünkü determinizm, nedenselliğin, olayların tahmin edilmesi biçiminde kullanılmasıdır. Başka bir deyişle determinizm, nedenselliğin gelecek olaylara kadar genişletilmesidir.<sup>104</sup> Buna göre determinizm, güçlü bir şekilde, nedenselliğin (causality) tecrübe dünyasına ait bir ilke olduğunu, halihazırda, gelecekte ve geçmişte geçerli (valid) bir prensip olduğuna işaret eder.<sup>105</sup> Dolayısıyla da daha kapsayıcı bir mahiyeti haizdir.

Ayrıca determinizmde bir belirleme, bir müdahale ve bir değişmezlik var iken, nedensellikte neden ile sonuç arasındaki bağıın zorunluluğuna göre bir değişim söz konusudur. Örneğin materyalizme göre insan hayatı, maddenin bir uzantısıdır. Hakeza, evrimcilere göre, maddenin bir kompleks şekli olarak insan varlığını sürdürürken, davranışçılara göre ise “sosyalleşme süreci” tarafından belirlenmektedir.<sup>106</sup> Dolayısıyla determinizm bir sistem olarak şekil veren hürriyete münafî bir hal iken, nedensellik,

---

<sup>103</sup> Süleyman Hayri Bolay, Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini, s.41.

<sup>104</sup> Yaman Örs, Is The “Biological” Reducible to The “Physical”: An Overall Critical Analysis of the Concept of Reduction in Biology, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1991, s.40.

<sup>105</sup> Yaman Örs, Is The “Biological” Reducible to The “Physical”: An Overall Critical Analysis of the Concept of Reduction in Biology, s.40.

<sup>106</sup> Şeref Günday, Hürriyet Problemi, s.68.

daha ziyade tikel olaylar ve olgular için kullanılan ve nedenle etki arasındaki durumu ifade etmek için kullanılan bir kavramdır.

Nedensellik ile determinizm arasında yapılabilecek diğer bir ayırım ise, zaman ve birbirine değme noktasındadır. Yani nedensellikte zamansal olarak neden önce, etki sonra gelmek durumundadır. Aynı zamanda nedenle etkinin bitişik olmaları zihnimizde nedensellik kavramını oluşturmamıza neden olur. Fakat determinizmde her zaman bu iki şart aranmaz veya her zaman bu iki şartın mevcudiyetine gerek yoktur. Dolayısıyla yukarıda da gördüğümüz gibi evrendeki olayların belli yasalar çerçevesinde geliştiğini söyleyen determinizmde harici güçler de etkili olabilir. Örneğin “ateş ile yakma arasında her hangi bir nedensel ilişki yoktur.” şeklindeki bir yargıya sebep olarak Tanrı’yı gösterebiliriz. “Yani Tanrı ateşe yakma sıfatını vermiştir. Dolayısıyla yakma olayının faili de Tanrı’dır.” demek mümkündür. Nitekim Gazali (1058-1111), nedensellik bağının zorunluluğunu yok sayarken bu noktadan hareket ediyordu. Çünkü ona göre, böyle bir bağ kabul etmek bir anlamda Allah’ın iradesine hanel getirir.<sup>107</sup> Ancak bu sebeplere “mecazi sebepler denebilir.”<sup>108</sup> Dolayısıyla Gazali nedenselliği reddederek determinizmi kabul etmiştir, diyebiliriz. Çünkü doğada gerçekleşen hadiselerin belirleyicisi Tanrı olmaktadır.

Gerçi Muhammed Ammara gibi kimi düşünürler, örneğin ateşin yakma veya ateşe maruz kalan bir objenin yanma özelliklerini değiştirilmesi durumları istisna edilirse Gazali’nin zorunluluğu veya nedenselliği kabul ettiğini söyleseler de<sup>109</sup> biz bu düşünceye katılmıyoruz. Çünkü zaten problemin püf noktası burasıdır. Gazali’nin endişesi, yakma sıfatının ateşe verilmesinin Allah’ın iradesini sınırlandıracağı ve mucizelerin anlaşılmasını güçleştireceği noktasındadır. Dolayısıyla onun, ateşin her zaman yakabileceğini yadsıması, nedenselliği ve zorunluluğu ortadan kaldırmaktadır. S.H. Bolay’ın da işaret ettiği gibi, Gazali, sebeple netice arasındaki bağlantıyı değil, zorunluluğu kaldırarak bu bağın alışkanlık neticesi oluşan bir bağ olduğu düşüncesindedir.<sup>110</sup>

Nedensellik ile determinizm arasında yapılabilecek diğer bir ayırım ise, daha önce arz ettiğimiz H.Z. Ülken ve Kelsen’in nedensellik tanımlamalarında vurgulanan neden ile etki arasındaki bağın olasılıklı olması, sürekli olmaması noktasındadır. Neden

<sup>107</sup> Gazali, Tehafütü’l-Felasife, Daru’l-Mearif, Kahire 1978, s.239.

<sup>108</sup> Gazali, Tehafütü’l-Felasife, s.137.

<sup>109</sup> Bkz. Muhammed Ammara, Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yay. İstanbul 1998, s.197-198.

<sup>110</sup> Bkz., Süleyman Hayri Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziği’nin Karşılaştırılması, MEB Yay., İstanbul 1993, s.145.

ile etki arasındaki ilişki her zaman zorunlu olmayabilir. Fakat determinizm kavramını kullandığımız taktirde beraberinde bir zorunluluk ve belirlenim anlamlarını da taşımaktadır. Buna göre “olasılıklı determinizm” kavramı mantıksal olarak tutarlı değildir. Fakat aynı kavramın, nedensellik için kullanılabilirdiğini görmekteyiz.

Ana hatlarıyla nedensellik sorununu kısaca sorguladıktan sonra, şimdi de Hume'un nedensellik teorisinin hangi çerçeveye uygun düştüğünü tespit etmeye çalışalım.

## **B- HUME 'UN EPİSTEMOLOJİSİNDE NEDENSELLİK**

### **İLKESİNİN YERİ VE ÖNEMİ**

Hume'un felsefesi, empirik mahiyeti gereği bir “bilgi felsefesi” durumundadır. Fakat bu felsefeyi özgün yahut dikkate değer kılan da kuşkusuz onun “nedensellik” (causality) ilkesi doğrultusunda yaptığı çözümlenmelerdir. Bu felsefe çok karmaşık ve sofistik bir mahiyeti haiz olup, buna paralel olarak da sonraki felsefi akımlar ve düşünürler üzerinde etkili olmuştur. Filozofun söz konusu görüşlerinin, fenomenalizmden, pozitivism, empirizm ve nihilizme kadar etkilerinin görüldüğünü söylemek,<sup>111</sup> abartılı olmaz.

Hume, daha önce gördüğümüz üzere, Enquiry'de fikirler arasında bağlantı ilkesi olarak saydığı üç farklı ilişkiyi, Treatise'de felsefi ilişki adı altında yedi olarak belirler. Bu ilişkiler, *Benzerlik, özdeşlik, zaman ve uzay ilişkileri, nicelikte ya da sayıda orantı, herhangi bir nitelikte dereceler, aykırılık ve nedensellik*dir. Bunlar da kendi aralarında ikiye ayrılırlar. Daha doğrusu, bilgi teorisi bahsinde gördüğümüz gibi, bunlar, insan zihninin konusu olan iki farklı ilişki türünün, “fikir ilişkileri” ve “olgusal konular”, alt başlıkları durumundadırlar: Yani tamamen düşünceye dayananlar ve düşüncede herhangi bir değişiklik olmadan değiştirilebilir olanlar. Bu ilişkilerden özdeşlik, nedensellik, uzay ve zaman ilişkileri düşünceye dayanmayıp olgusal alana aittirler. Diğer dördü ise yalnızca düşünceye dayanır. Örneğin bir üçgenin iç açıları toplamının yüz seksen derece olması düşüncemiz sabit kaldığı sürece değişmezdir. Fakat olgusal bir durum olan bitişiklik ve uzaklık gibi mekâna bağlı ilişkiler ise nesnelere yerlerinin değişmesiyle değişirler. Çünkü olgusal boyutta olan mekân, zihin (mind) tarafından

---

<sup>111</sup> Gerald Hanratty, Aydınlanma Filozofları, s.51-52, 76.

önceden görülemeyecek yüzlerce araz (accidents) üzerine bağımlıdır. Hume'un genel bilgi teorisiyle olan tutarlılık ve uygunluk bağlamında, bütün bunlardan şu sonuca varırız ki; özdeşlik, nedensellik, uzay ve zaman ilişkileri haricinde kalan diğer ilişkiler tamamen düşünceye dayandıkları için ancak kesin bilginin (certainty) konusu olabilirler. Bir başka deyişle tanıtlayıcı (demonstrative) olan önermeler bu dört ilişki türüne aittir.<sup>112</sup>

Burada şu hususa açıklık getirmek gerekir. Hume'un bu bağlamda *düşünmeden* kast ettiği şey, bilgi teorisi bahsinde de vurguladığımız gibi, aklı olarak veyahut a priori olarak söz konusu ilişkilerin temellendirilebileceği veya ispatlanabileceği mahiyette olmasıdır. Başka bir deyişle, olguya zıt olup akıl yürütme konusu olan düşünce ilişkileri (relations of ideas)ne dair olandır. Yoksa bilginin oluşumunun ilk orijini olan **fikirler (ideas)** veya **düşünceler (thoughts)** kavramıyla bir bağlantısı yoktur. Çünkü bu fikirlerin olgusal âlemde karşılıkları yoktur. Bu ayırım yapılmadığı takdirde, bize göre Hume'un bilgi teorisinin doğru anlaşılma şansı yoktur.

Deleuze'a göre Hume, felsefi ilişkileri doğal ilişkilerden ayırmaktadır. Yani, bir doğal ilişki, iki izlenim veya fikrin arasını tutan doğal bir ilişki, Hume'a göre bir eğilime sahip olan hayal gücünden veya başkasıyla karşılaşıldığı zaman bir kimsenin karakteri algılamasını arttırmaktan başka bir anlam taşımaz. Bu bir bilişsiz (noncognitive), içtepesel (involuntary) mekanizmdir. Çünkü ona göre yumuşak bir kuvvet (a gentle force), genel olarak hâkim bir konsept durumundadır. Bu mekanizm, algılara ortak olan özellikleri fark etmemizi gerektirmez. Hume'un benzerlik, bitişiklik ve özellikle neden-sonuç ilişkileri, Hume'un çağrışımçı psikolojisi (associationist psychology)nin temel ilkelerini oluşturur. Bunlar aynı zamanda insan doğasının orijinal nitelikleridir.<sup>113</sup> Martin Bell'in Deleuze (1925-1995)'a attığı bu yoruma göre, doğal ilişkilerden sayılan benzerlik, bitişiklik ve nedenselliğin felsefi ilişkilerden ayrı mütalaa edilmesini nâkıs bir yorum olduğunu düşünüyoruz. Çünkü yukarıda da değindiğimiz gibi, söz konusu ilişkilerden nedensellik de bir felsefi ilişki türüdür. Fakat doğada karşılığı vardır. Yani felsefi ilişki ile doğal ilişkiler arasında ancak içlem-kaplam doğrultusunda bir ayırımın yapılabilirliği Hume'un teorisine uygun düşmektedir. Nitekim Hume, Treatise'de, bu çerçevede bir tanımlama yapar.<sup>114</sup>

---

<sup>112</sup> Hume, THN, s.117-118.

<sup>113</sup> Martin Curd, "Comments on Martin Bell, ' Gilles Deleuzes's Reading of Hume: Towards a Transcendental Empiricism' " 29th. Hume Society Conference.

<sup>114</sup> Bkz., Hume, THN, s.141-142.

Hume'un üzerinde durduğu ve kendi bilgi teorisine konu edindiği asıl alan, nesnelere alanı veya olgusal alandır. Bu alandaki düşüncelerimiz<sup>115</sup> yani basit fikirlerden karmaşık fikirlere geçiş, tesadüf eseri olmayıp,<sup>116</sup> söz konusu düşüncelerimizin, başka bir deyişle akıl yürütmelerimizin dayandığı temel, işte bu üç bağlantı ilkesidir.<sup>117</sup> Fakat basit fikirlerin karmaşık fikirleri meydana getirmesini temin eden bu bağ, her zaman ayrılmaz bir bağlantı değildir. Hume'a göre onu yumuşak bir kuvvet (a gentle force) olarak görmek gerekir.<sup>118</sup>

Peki, bizde böyle bir akıl yürütme sağlayan bir yeti var mıdır? Varsa nedir? Bunun mahiyetini bilme imkânına sahip miyiz? gibi temel sorular aynı zamanda Hume'un nedensellik çözümlemesinin de anahtar sorularıdır.

Bu sorulara yanıt arayışında olan Hume'a göre akıl (reason)<sup>119</sup>, bize hiçbir zaman bir nesnenin bir başkası ile bağlantısını göstermez. Üstelik deneyimden ve bunların tüm geçmiş duyumlardaki değişmez birlikteliğinin gözleminden yardım almasına rağmen, buna göre zihin (mind) bir nesnenin düşüncesinden ya da izleniminden bir başkasının düşüncesine ya da inancına geçtiği zaman, akıl tarafından değil ama bu nesnelere ait düşünceleri bir araya bağlayan ve onları hayal gücünde birleştiren belli ilkeler tarafından belirlenir. Düşüncelerin birliği şayet hayalde (fancy) nesnelere idrakteki (understanding) birliklerinden daha fazla olmasaydı, hiçbir zaman nedenlerden etkilere çıkarsama yapamazdık. Ne de olgusal konulara herhangi bir inanç duyabilirdik. Düşünceler arası birlik ilkeleri ise hatırlanacağı üzere benzerlik, bitişiklik ve nedensellik idi. Her ne kadar bunlar düşünceler arasındaki birliği sağlayan yegâne ve yanılmaz nedenler olmasa da durum böyledir.<sup>120</sup> Buna göre, Hume'un olgusal alana ait akıl yürütmelerimize olanak veren üç çağrışım ilkesinin temerküz ettiği alan, hayal olmaktadır. Akıl yürütmelerimiz arka planında “hayal”in olması, olguya dair tasavvurlarımızın yahut bilgimizin de hayal yatağında varoluşa geldiği anlamına gelir. Bu da Deleuze ve Bell'in vurgu yaptığı Hume'un empirizminin “çağrışımçı psikolojisi”nin mahiyetini ortaya koymaktadır.

Hume'a göre her ne kadar “bitişiklik” ve “benzerlik” nedensellikten daha alt derecede diri düşünce oluşturursa da, onların da düşünceler ve kavramlar üzerinde belli

---

<sup>115</sup> Hume'un burada düşüncelerden kast ettiği şey, izlenimlerden hasıl olan düşünceler olup, yargı bildiren akıl yürütmelerdir. Yoksa bir önceki paragrafta ifade edilen a priori mahiyette “fikir”ler değildir.

<sup>116</sup> Hume, THN, s.59.

<sup>117</sup> Hume, ECHU, s.23-24, THN, s.59.

<sup>118</sup> Hume, THN, s.58.

<sup>119</sup> Hume'un burada aklı “a priori ispat vasıtası olan yeti” anlamında kullandığına dikkat edilmelidir.

<sup>120</sup> Hume, THN, s.140.

etkileri söz konusudur. Örnek olarak bir Müslümanın Mekke'yi ziyaret etmesi, ziyaret etmeyene nazaran daha ateşli bir inanan insan olmasına vesile olur. Veya Kızıldeniz'in, çölün, Kudüs'ün ve Galilei'nin diri bir imajına sahip hiçbir insan, Musa tarafından ya da Evangelistler tarafından yazılan mucizevî olayları kabulde tereddüt etmezler. Aynı durum benzerlik için de geçerlidir.<sup>121</sup>

Aslına bakılırsa Hume'un burada anlattıklarını da “bir nedenden dolayı bir etkinin hâsıl olması” şeklinde nedensel bir ilişki olarak tanımlayabiliriz. Verilen örnekten hareket edersek, daha ateşli Müslüman olmanın nedeni Mekke'yi ziyaret, mucizeyi kabule yatkınlığın nedeni Kızıldeniz, çöl ve Kudüs imgelerinin canlılığıdır. Dolayısıyla söz konusu düşüncelerin husule gelmesi neden ile etki arasındaki bir ilişkinin kurulmasından kaynaklanmaktadır.

Gerçi Hume, yukarıdaki ifadelerin geçtiği Treatise'in bir sonraki sayfasında bizim anladığımız anlamda benzerliğin, neden ile etki arasındaki bir ilişki olması sebebiyle söz konusu tasavvurlarımızı oluşturduğunu söylese de, başta iki ilişkiyi nedensellik harici ilişkiler olarak tanımlaması ve nedensellikten ayrı tutarak “bir alt derece faktörler” olarak nitelmesi ile çelişiyor gibi gözükmektedir. Kanımızca bu paradoks, Hume'un bütün bilgi ve nedensellik kuramı düşünüldüğünde şöylece izah edilebilir: Tikel benzerlik ve bitişiklikler, çağrışım prensibi olarak düşüncelerimizi oluştururlar. Bu ilkelerdeki tikellik ortadan kalkıp tümele doğru bir benzerlik ve bitişiklik meydana geldiği zaman, bunlar arasında zorunlu nedensel bağlar olduğu düşüncesi bizde hâsıl olur. İşte Hume, bu şekildeki benzerlik ve bitişikliklerin oluşturduğu nedensel ilişkileri “nedensellik” olarak tanımlamaktadır. Söz konusu ilişkilerin tikel durumda kalmaları, nedenle etki arasında bir ilişki olarak gözükseler de “nedensellik” kavramı altına girmeyi hak etmezler. Fakat bunlar düşünceler için çağrışım prensibi olma özelliklerinden bir şey kaybetmezler. Kanaatimizce bu husus ancak bu şekilde anlaşıldığı zaman, “Hume'un, nedenselliğin düşüncelerimizi oluşturmada diğer iki ilkeye göre daha kuvvetli bir etkiye sahip olduğu fikri” doğru bir zemine oturur.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, nesnelere dair düşünceler üreten bu ilkeler arasında “*nedensellik*”, Hume'un epistemolojisinde en önemli yeri işgal eder.<sup>122</sup> Düşünceler mezkûr üç temel ilke ile çağrışım yaparken, izlenimler sadece benzerlik

---

<sup>121</sup> Hume, THN, s.160.

<sup>122</sup> Hume, THN, s.149-150.

yoluyla çağrışıma açıktır.<sup>123</sup> Bu durumda Hume'a göre deneysel olarak bilgimizin giriş kapısını oluşturan nesnel ilişki türü, sadece “benzerlik” olmaktadır. Çünkü izlenimlerinizin taalluk ettiği ilkenin sadece benzerlik olması demek, tecrübî olarak diğer iki ilkenin olgusal olarak ontolojik bir statüye sahip olmamaları anlamına da gelebilir. Çünkü bütün fikirler, doğrudan nesnelere taalluk eden izlenimlerin kopyaları durumunda olduğuna göre bu kaçınılmaz bir sonuç olacaktır.

Yukarıda da değindiğimiz gibi, Hume'a göre olguya ait şeylerde düşüncenin çağrışım ilkeleri olan üç ilişki türünden en önemlisi nedenselliktir. Hatta Hume, “Bütün akıl yürütmeler nedenle etki bağlantısı üzerinde kuruludur.”<sup>124</sup> diyecek kadar da iddialıdır. Tabi burada kast ettiği akıl yürütmeler olgusal alanla ilgili olanlardır. Hume bunu şöyle örneklendirir: “Şahidi olmadığı bir olaya ilişkin olarak, örneğin bir adada bir saat bulan birisi eskiden bu adada birilerinin yaşadığı çıkarsamasında bulunur. Olgu alanındaki bütün akıl yürütmeler aynı tabiattadır. Dolayısıyla duyu veya belleğin şahitliği olmaksızın olguya dair konulardaki kesinliği sağlayan yegâne bağlantı noktası budur.”<sup>125</sup>

En kapsamlı (extensive) ilke olan nedensellik, sadece iki nesnenin biri ötekinde bir hareket ve eylem ürettiği zaman değil, birinin diğeri üzerinde hareket ve eylem oluşturma gücü olduğu zaman geçerlidir. Yani her zaman bilfiil değil, bilkuvve durumunda da cari olan bir ilkedir. Örneğin böyle bir durumu, insanların toplumda birbirlerini etkiledikleri çıkar ve ödev ilişkilerinin kaynağında veya hükümet ve tebaa arasındaki ilişki bağlarında görmek mümkündür. Aynı şekilde, efendi ve köle ilişkisi de bu minvalde işleyen bir ilişki türüdür.<sup>126</sup> Biz buna *potansiyel nedensellik* diyebiliriz.

Hume'a göre üzerinde akıl yürütmelerde bulunduğumuz düşüncenin önce doğru olarak anlaşılması gerekir. Herhangi bir düşünceyi doğru olarak anlamak için ise kökenine inmek ve kendisinden doğduğu ilk izlenimi yoklamak yegâne epistemolojik yöntemdir. İzlenimin araştırılması düşünceye açıklık verir. Ve düşüncenin yoklanması tüm akıl yürütmelerimize açıklık bahşeder. Nedensellik meselesini de iyice anlayabilmek için onun izlenimini araştırmakla işe koyulmalıyız. Duyularımızın ötesinde izlenebilen, görmediğimiz ve duyumsamadığımız varlıklar ve nesnelere hakkında bilgi sahibi kılacak yegâne ilişki nedenselliktir.<sup>127</sup> Bu bakımdan olguya ait

---

<sup>123</sup> Hume, THN, s.335.

<sup>124</sup> Hume, ECHU, s.26.

<sup>125</sup> Hume, ECHU, s.27.

<sup>126</sup> Hume, THN, s.59.

<sup>127</sup> Hume, THN, s.122.



bütün çıkarsamalar deneye, bütün deneysel akıl yürütmeler de nedenselliğe dayandığı gibi,<sup>128</sup> deney ötesi alan ile ilgili yani metafizik alanla ilgili yargılarımızın temelinde de nedensellik ilişkisi vardır.

Ancak Hume bütün bunları söylemekle, sadece filozofun değil, sıradan insanın da nedensellik düşüncesini göz önünde tuttuğunu gösteriyor.<sup>129</sup> “Yani normal bir insanın tasavvurunda fikrî hadisenin cereyan tarzı bu şekilde olmaktadır.” demek istiyor. Bunları bir kesinlik olarak kabul ettiğini sanmamak gerekir.

Daha önce Hume'un olgusal alanla ilgilendiğini, nedenselliğin olgusal temelli olduğunu söyledik. Peki, nasıl oluyor da Hume, deney ötesi alana dair yargılarımızın temelinde de nedenselliği yerleştiriyor? Bu konu araştırmamızın sonunda vuzuha kavuşacak. Ancak şu kadarını söyleyelim ki, bir şeyi kabullenmekle, kabullenilen bir şeyi kabul etmemek farklı şeylerdir. Hume olgusal alana eğilirken, epistemolojik olarak bilgimize kaynaklık eden şeyin deneyim sahası olduğuna işaret ediyor. Metafizik alana dair yargılarımızın kökeninde nedenselliğin olduğunu söylerken de bunu, “nasıl olur da olgusal alandan metafizik alana doğru geçiş yapılabilir” sorgulamasına Hume'un bulunduğu bir yanıt olarak görmek gerekir. Zaten Hume'un nedensellik teorisini özgün kılan da bize göre bu sorgulamadır. O, bu şekildeki bir sıçramanın ispatlanabilirliğinin imkânını/imkânsızlığını açıklama sadedinde bu ifadeyi kullanmıştır.

Bilindiği gibi Hume'a göre izlenimi olmayan bir bilgi mümkün değildir. Buna göre acaba nedenselliğin bilgisine nasıl ulaşıyoruz? Nedenselliğin izlenimi var mıdır? Varsa Hume'un epistemolojisi bağlamında bu izlenim birincil (primary) türden bir izlenim mi yoksa ikincil (secondary) bir izlenim midir? Yoksa Hume, nedenselliğe özgü başka bir izlenim mi keşfetmiştir? Bu yeni izlenimin mahiyeti nedir? Veya nedensellik karmaşık fikirlerden mürekkep bir kurgu mudur? Şimdi bütün bunların yanıtlarını bulmaya çalışalım.

### **C) NEDENSELLİK İLKESİNİN İZLENİMİ SORGUSU**

Hume'a göre nedensellik ilişkisini, evvela nesnelere tikel niteliklerinde aramalıyız. Söz konusu tikel nitelikleri gözlemlediğimiz zaman, gerçekte böyle bir ilişkiye sahip olmayıp da “neden” (cause) ve “etki” (effect) adlandırması altına

---

<sup>128</sup> Hume, DCNR, s.30.

<sup>129</sup> Frederick Copleston, Felsefe Tarihi Berkeley – Hume, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1998, C.V/b, s.89.

girdiklerini görürüz. Ona göre harici ve dahili olarak var olan hiçbir şey yoktur ki, bir neden veya etki olarak düşünülmesin. Fakat tüm varlıklara ait olan ve onlara bu adlandırma için hak veren tek bir nitelik bile yoktur. Dolayısıyla neden ve etki kavramını tikel olarak bu kavramların kendisinde bulma şansımız yoktur.<sup>130</sup>

Neden ve etki kavramlarının bizatihi kendilerinde herhangi bir doğurucu veya üretici nitelik bulamayan Hume, nedensellik kavramının nesnelere arası bir ilişkiden türemiş olmaları gerektiği düşüncesine gider. Bu konuyu şöyle dile getirir: *Neden ile etki arasındaki ilişkiye baktığımızda geneli itibariyle bunların yan yana oldukları görülür. Bu da "bitişiklik" ilişkisidir ve bunu nedensellik ilişkisine bir temel sayabiliriz. Diğer bir ilişki, bunun kadar temel olarak evrensel bir kabul görmemiş olsa da zamansal olarak önsellik ilişkisidir.*<sup>131</sup> Aslında önsellik ilişkisi de bitişiklik ilişkisi içerisinde değerlendirilebilir. Çünkü peşi sıra olan şeylerde eş zamanlılık mümkün olmaz. Aslında Hume da bu noktayı kabul eder ve kimi felsefecilerin neden ile etkinin eş zamanlı olabileceği iddialarını doğru bulmaz. Ona göre, eğer böyle olsaydı, ardışıklık ve zaman kavramı olmazdı. Çünkü bütün neden ve etkiler eş zamanlı olarak var olurdu.<sup>132</sup> Hume'un böyle dediği halde "önsellik" ilişkisini niye ayrı bir ilişki olarak ele aldığını anlamak da güçtür.

Hume'un nedenselliğin izlenimini ararken belirlediği diğer bir özellik ise, ki kısmen yukarıda buna değindik, **benzerlik** ilişkisidir.

Toparlayacak olursak, Hume'a göre nedenselliğe dair izlenim soruşturmamızda karşımıza iki temel nokta çıkmaktadır: **1-Herhangi iki nesnenin değişmez birlikteliği. 2-Bulunan bir nesnenin bunlardan herhangi biri ile benzerliği.** İşte Hume'a göre bu iki hususun güçlülüğü oranında düşüncenin diriliği ve gücü artar.<sup>133</sup> Başka bir deyişle, nedenselliğe ve nedensellikten sadır olacak olan yargılara olan güven artar.

Şimdi bu iki tikel noktanın nedenselliğe ne derecede izlenim olduklarını irdelemeye çalışalım.

---

<sup>130</sup> Hume, THN, s.123.

<sup>131</sup> Hume, THN, s.123.

<sup>132</sup> Hume, THN, s.124.

<sup>133</sup> Bkz., Hume, THN, s.192-193; Hume'un nedenselliğin izlenimi sorgulamasında ilk etapta ele aldığı bu iki çağrışım ilkesi, hatırlanacağı üzere Hume epistemolojisinde nedensellikte beraber genel olarak düşüncelerimizin veya akıl yürütmelerimizin de çağrışım ilkeleri idi. Dolayısıyla söz konusu iki ilkenin hem düşüncenin hem de nedenselliğin üzerinde dayandığı temel olarak görülmesi, nedenselliğin de genel olarak "düşünce" ile aynı düzlemde olduğu anlamına gelir. Hume'un kimi yerde "Bütün düşüncelerimiz nedensellik üzerine kurulmuştur." yargısıyla, "Düşüncelerimiz üç çağrışım prensibi ile çalışır." yargıları bu bağlamda değerlendirildiği takdirde bir çelişme olmadığı ortaya çıkar. Yani nedensellik hem araç hem de amaç durumunda olmaktadır.

## 1) Bitişiklik ve Ardışıklık İlkeleri Bakımından Nedensellik

Varlığın temel ve tikel niteliklerinde nedensellik mefhumu görülmediğine göre, o zaman doğal olarak nesnelere arasındaki ilişkilere bakılması gerekir. Hume'a göre yaptığımız ilk gözlemlerde öncelikle neden veya etki olarak düşünülen tüm nesnelere bitişik olduğu görülür ve hiçbir şey, kendisinin varoluş zaman ve mekânından uzaklaştırıldığı zaman işlevsel olamaz. Gerçi uzak nesnelere zaman zaman birbirlerini ortaya çıkarıyorlarsa da araştırıldığında, çoğu kez nedenler zinciri yoluyla birbirlerine bağlı oldukları görülür. Durum böyle olunca, bitişiklik ilkesini nedensellik ilişkisine bir temel olarak varsayabiliriz.<sup>134</sup>

Peki, tek başına bitişiklik ve ardışıklık ilişkisi, bize neden ile etkinin nihai bilgisini verir mi? Zihnimize bu bağlantıyı kuracak olan başka insani faktör var mıdır? Bitişiklik ve ardışıklık nicel olarak ne kadar tecrübî olarak müşahade edilmelidir? vs. Şimdi bu sorulara yanıtlar arayalım.

Hume'a göre bu bağlamda düşüncelerin oluşum süreci şu şekilde gerçekleşir: “Bütün ayrı düşünceler ayrılabilir olduklarına göre, bir nesnenin salt kendisini inceleyip ona ilişkin öte bir düşünce taşımadığımız zaman, ayrı bir şeyi kavramanın imkânsızlığını aşar ve farklı düşüncelere sahip olabiliriz. Önümüzdeki bir izlenimden bir nesnenin düşüncesine geçtiğimiz zaman büyük bir ihtimalle düşüncüyü izleniminden ayırmış ve onun yerine başka bir düşüncüyü geçirmiş oluruz. Buna göre sadece deneyim yoluyla bir nesnenin varoluşunu bir başkasından çıkarabiliriz. Nesnelere bir türünün varoluşunu yineleyen örneklerle baktığımızda bunların birbirlerine sürekli bir bitişiklik ve ardışıklık düzeni içinde var olduklarını gözlemleriz. Neden ile etki arasında kastettiğimiz değişmez bitişiklik ve ardışıklık ilişkisini bir çok örnekte algılamadıkça herhangi iki nesneyi neden ve etki olarak bilmemiz çok fazla imkân dâhilinde değildir. Başka bir deyişle tek başına değişmez bitişiklik ve ardışıklık ilişkisi neden ve etkiyi bildirmemiz için yeterli değildir.”<sup>135</sup>

Tek başına bitişiklik ve ardışıklığın nedensellik ilkesini temellendirmede eksik kaldığını ifade ettikten sonra Hume, nasıl oluyor da mezkûr ilişki bizde nedensel bir düşünce zinciri meydana getiriyor? sorusuna yanıt bulmaya çalışır. Ona göre, bir sözcük ile anlam arasındaki ilişki, düşünceler arası ilişkiyle aynı mahiyete sahiptir. Buna göre tikel bir düşünce tikel bir sözcükle sürekli ifade edildiği zaman, hayal gücü (imagination) hemen o sözcüğe ilişkin düşünceye veya anlama bir anda geçerir.

<sup>134</sup> Hume, THN, s.123.

<sup>135</sup> Hume, THN, s.135-136.

Bunun engellenmesi mümkün olmaz. Ona göre bu durum, düşünceler arasındaki çağrışımında olduğu gibi, neden ile etki düşünceleri arasındaki ilişkiye dair olan akıl yürütmelerimizde de aynı süreç işlemektedir. Nesnelerin devamlı beraberliğinde içini görmesek de nesnelerin hayal gücünde bir birlik kazandıklarını görürüz. Birisinin izlenimi önümüzde olduğu zaman, doğrudan doğruya ona eşlik edenin bir düşüncesini oluştururuz. Böylelikle nedensellik, *bitişiklik*, *ardışıklık* ve *değişmez birlikteliği* işaret eden felsefî bir ilişki olmasına karşın, yine de ancak doğal bir ilişki olduğu ve düşüncelerimiz arasında bir birlik ürettiği düzeye kadar üzerinde akıl yürütmelerde bulunabilir veya ondan herhangi bir çıkarsama yapabiliriz.<sup>136</sup>

Görülmektedir ki Hume, *bitişiklik* ve *ardışıklık* ilkelerinin yapısında neden yahut etkiye dair herhangi bir nitelik görmediği gibi, ontolojik bir nitelik de görmemektedir. Bu beraberlikten “neden” yahut “etki” düşüncesine götüren faktör, bir anlamda gayrı iradî bir düşünsel süreç faktörü olan hayal gücüdür. Hayal gücünü bir izlenim olmaktan öte, düşünce sürecini işleten bir amil olarak görmek gerekir. Çünkü Hume'a göre nedenselliğe dair *bitişiklik* ve *ardışıklık* ilişkisinden öte herhangi bir tekil neden ve etki durumunu irdelemede daha öte gidilmez.<sup>137</sup> Yani ontolojik olarak neden-etki ilişkisine olgusal âlemde izlenim olabilecek başka bir nitelik yoktur.

Durumun böyle olması, Hume'un soruşturmasını terk etmesini gerektirmez. Çünkü problem hala devam etmektedir. Tek başına *bitişiklik* ve *ardışıklık* bize nedensellik fikrine dair herhangi bir kesinlik sağlamadı. Bu iki ilkedan nedenselliğe geçiş sürecini idare eden yetinin hayal gücü olması, bir şey ifade etmez. Çünkü bilgi teorisi bahsinde de gördüğümüz gibi, insan doğasında hayal gücünden daha geniş başka bir şey yoktur. Bu yeti olmadık fiksiyon ve kuruntuların tasavvurumuzda oluşmasına imkân verebilir. Ayrıca bir nesne bir başkasının nedeni olmaksızın ona *bitişik* ve *önsel* olabilir.

Burada önemli olan neden-etki arasında zorunlu bağlantı fikrini veren saiki bulmaktır. Çünkü Hume'un cevabını aradığı soru, bizde nasıl oluyor da zorunlu bağlantı fikri hâsıl olmaktadır?

Hume'un nedensellik temellendirmesinde başvurduğu ikinci ilişki türü benzerliktir. Benzerlik derken, hem nesneler arasındaki, yani nedensellik objeleri olan neden ve etki öğelerini, hem de “geçmiş ve hali hazırdaki durumlardan müstakbel benzer durumlar umma” diyebileceğimiz indüksiyon yöntemini anlıyoruz. Şimdi bu

---

<sup>136</sup> Hume, THN, s.141-42.

<sup>137</sup> Hume, THN, s.124.

çerçevede benzerlik fikrinin nedenselliği temellendirmede ne kadar başarılı bir ilişki olduğunu sorgulayalım.

## 2) Benzerlik ve Geçmiş-Gelecek Çağrışımı Bağlamında

### Nedensellik

Benzerlik, daha önce birçok kere ifade ettiğimiz gibi hem düşünceler için çağrışım ilkesi, hem de nedensel ilişkilere dair yargıda bulunmamızı sağlayan bir etken idi. Bu bakımdan Hume'a göre benzerlik, nedensellikle birleştiği zaman akıl yürütmelerimizi güçlendiren bir faktör iken, önemli ölçüde yokluğu da onları hemen hemen yok olmasına neden olabilir.<sup>138</sup> Hume, benzerliğin yardımcı rolüne ilişkin şu saptamayı yapar: Görüşten bir çıkarsama yaparken sürekli alışılmış (customary) birlikteliğin yanı sıra, imaj ve çıkarsadığımız nesne arasında bir benzerlik vardır ki, ilişkiyi güçlendirir ve izlenimin canlılığını daha kolay ve daha doğal bir hareketle ilişkili düşünceye iletir.<sup>139</sup> Buna paralel görülen nedenler ve çıkarsananlar, ne kadar benzer olurlarsa kanıtlama o kadar güçlü olur. Bunlardan herhangi birinden uzaklaşmak olasılığı azalır.<sup>140</sup>

Hume'a göre küçük benzerlikler yetmez. Benzer etkilerin çıkarsanabilmesi için bu nesnelere çok iyi bildiğimiz şeyler olmaları gerekir.<sup>141</sup> Çünkü "*benzer nedenler benzer etkileri doğurur*" vargısı akıl ve mantıktan çıkmış olsaydı, tikel olarak nesnelere neden-etki bağlantısını a priori olarak çıkarırdık. Fakat durum başkadır. Örneğin yumurta kadar birbirine benzeyen bir şey yoktur. Bununla beraber hiç kimsenin aklına bütün yumurtaların aynı lezzet ve kıvamda olacağı gelmez. Bunun için özel bir olay hakkında sağlam bir güven ve inanç kazanmak için örnek deneylerden meydana gelme uzun bir gidişi görüp geçirmemiz gerekir.<sup>142</sup>

Deney bize bazı objelerden meydana gelen birkaç örnek gösterir ve şu özel objelerin şu özel anda şu kuvvet ve güçlerle mücehhez olduğu noktasında fikir verir. Böylece bunlara benzer hissedilir niteliklerle mücehhez yeni bir objeyle karşılaşınca öncekilerine benzer kuvvet ve güçler bekler, benzer etkiler umarız. Böylece ekmeğe

---

<sup>138</sup> Hume, THN, s.163.

<sup>139</sup> Hume, THN, s.162.

<sup>140</sup> Hume, DCNR, s.49.

<sup>141</sup> Hume, DCNR, s.31; 1995, s.106-108.

<sup>142</sup> Hume, ECHU, s.36.

benzer bir cisimden aynı beslenme ve gıda nitelikleri bekleriz. **Böylelikle “bütün geçmiş örneklerde benzer görünür nitelikleri haiz bir objeyle beraber bu gibi gizli kuvvetler buldum” önermesiyle “bundan sonra da gelecekte böyle olacaktır”** önermesi birbirinden farklı olmakla beraber, bunun diğerinden çıkarılmış bir önerme olduğu söylenir. Fakat Hume'a göre bu çıkarsama ne sezgiseldir ne de ispatlayıcı (demonstration)dır. O halde bu çıkarsamanın tabiatı nedir? Deney olduğu söylendiği taktirde, tabiatın gidişatının değişebileceği ve geçmişin gelecek için bir kural içermediği şeklinde bir şüphenin belirmesi durumunda, her deneyin boş olması gibi bir sonuca gideriz. Bundan da herhangi bir çıkarsama yapılması mümkün olmaz. **Evrinde olup biten şeylerin gidişatının şimdiye kadar düzenli olduğu kabulü, şayet yeni bir kanıt yahut çıkarsama yoksa, gelecekte de bunun böyle olacağı anlamına gelmez.** Peki, cisimlerin tabiatının geçmiş deneylerimizle öğrenilmesi imkânı yok mudur? Hume, böyle bir iddianın boş olduğunu söyler. Çünkü hissedilir niteliklerin aynı kalmakla gizli nitelik ve etkilerinin değişmeyeceğinin garantisi yoktur.<sup>143</sup> Benzerlik ilişkisine dayalı nedensellikte dikkat edilmesi gereken diğer bir nokta ise, Arda Denkel'in vurguladığı gibi, Hume'un bu bağlamda sözünü ettiği olayların, yani nitelik oluşumlarının fiziksel değil, deneysel olmasıdır.<sup>144</sup>

Hume'a göre şayet olgusal âleme dair düşüncelerimizde tayin edici unsur ve kaynak akıl olsaydı, “hiçbir deneyimini edinmediğimiz haller, deneyimlerini edindiklerimize benzer olmalıdır.” yargısını çıkarırdık. Aynı zamanda doğanın gidişatı her zaman aynı kalmayı sürdürürdü. Ne var ki, hâlihazırda deneyimlerini edindiğimiz durumların deneyimlerini edinmediğimize benzemeleri gerektiğini gösterecek hiçbir ispatlayıcı akıl yürütme yoktur.<sup>145</sup>

Niçin deneyimden yahut doğadan hareketle böyle bir genelleştirme yapamıyoruz? Bu doğanın tabiatından mı kaynaklanmaktadır yoksa insan aklının yetersizliğinden mi?

Böyle bir genelleştirmenin yapılamamasının analizini Hume şöyle yapar: *Tabiat, bize bütün sırlarını objelerin gizli niteliklerini vermez. Örneğin biz ekmeğin ağırlığını, rengini, ebadını bilebiliriz. Fakat insana gıda olma niteliklerini bilemeyiz. Fakat biz objelerin hissedilebilir niteliklerinden hareketle bunların gizli güçlerine benzer yahut aynı olacağını varsayız. Ve bunların etkilerinin de daha önce gözlemlediklerimize*

<sup>143</sup> Hume, ECHU, s.37–38.

<sup>144</sup> Arda Denkel, Anlam ve Nedensellik, s.191.

<sup>145</sup> Hume, THN, s.137.

*benzer olacaklarını umarız. Örneğin bize daha önce yediğimiz ekmeğe benzeyen bir nesne gösterebilirler hemen aynı etki ve özellikleri önceki tecrübelerimizden hareketle varsayarız. Hissedilir niteliklerle gizli kuvvetler arasında bir bağ olmadığı ve zihnin böyle bir bağ kabul etmesinin objelerin tabiatında bulunan ve bilinen bir şey olmadığı teslim edilir. Geçmiş deneylerin ise ancak o zaman cari olan obje için geçerli olduğu kabul edilmelidir. Geçmişte ve özel bir obje üzerinde varılmış bir etkinin gelecekte de sair benzer objeler üzerinde geçerli varsayılması niçin makul olsun? Daha önce yediğim ekmeği beni beslemişti. Yani bu gibi hissedilir nitelikleri haiz olan bir cisim o zaman bu çeşit gizli kuvvetlere sahiptir. Fakat başka bir ekmeğin başka bir zamanda beni yine beslemesi, yine benzer hissedilir niteliklerin benzer etkiler doğurması niçin gereksin? Böyle bir sonuç çıkarımı zorunlu değildir. Buradaki zihinsel çıkarsama izaha muhtaçtır.<sup>146</sup>*

Peki, yukarıda arz ettiğimiz geçmişten hareketle geleceğe dair çıkarımlarımıza yol açan iki önermenin birbirinden çıkarılmasının sebebi nedir? Çıkarılamayan yahut çıkarılmaması gereken bir hükmü nasıl çıkarabiliyoruz? Bu çıkarımın izahını nasıl yapabiliriz?

Hume'a göre, "*Ben filan objeyi daima şu etki ile gördüm.*" önermesi ile "*Ben önceden tahmin ederim ki görünüşleri itibariyle benzer olan diğer objeler benzer sonuçlara gidecektir.*" önermesi farklı olmakla beraber, bunlardan biri diğerinden çıkarılabılır. Gerçekte de pratik yaşamda bu böyle yapılmaktadır. Fakat bu çıkarsama bir "akıl yürütme" zinciriyle meydana getirilmiş değildir. Aynı şekilde bu önermeler arasındaki bağlantı sezgisel (intuitive) de değildir. Burada, zihnin bu çeşit bir yargıya varmasına imkân veren bir aracıya ihtiyaç vardır ki, bunun ne olduğu son kertede anlayışımızı aşmaktadır.<sup>147</sup> Görüldüğü gibi Hume, geleceğe dair yargılarımızın benzerlikten çıkarılıp çıkarılmadığından ziyade, çıkarılabılıp çıkarılamayacağı ile ilgili epistemolojik temellendirme problemiyle ilgileniyor. Ona göre, bu çıkarım da ne aklidir ne de sezgiseldir. Böyle bir induksiyon eleştirisi, özellikle Bilim Felsefesi açısından çok önemli ufuklar açmıştır.<sup>148</sup>

---

<sup>146</sup> Hume, ECHU, s.33.

<sup>147</sup> Hume, ECHU, s.33–34.

<sup>148</sup> Bu vargıyı "indüktif akıl yürütme sorunu" adı altında işleyen Hans Reichenbach, geçmişten geleceğe yaygınlaştırma işleminin herhangi bir akıl yürütme süreci ve sezgiye dayanmamasının, indüktif çıkarımın mantıkî olarak bir zorunluluk taşımadığını gösterdiğini söylemektedir. Böylece Hume, induksiyonun analitik olmayan mahiyetini göstermiştir. Dolayısıyla "indüktif çıkarımla varılan sonuçlar çelişkiye düşülmeksizin inkar edilebilir." Bu da bizi, induksiyonun deneyimlere başvurularak geçirilemeyeceği sonucuna götürür. Bkz., Hans Reichenbach, Bilimsel Felsefenin Doğuşu, çev. Celal Yıldırım, Remzi Kit., İstanbul 1981, s.65. Ayrıca Hume'un görüşlerinin sonraki dönemler için yol açtığı tartışmalar ve özellikle

Hume'un vardığı neticelerden biri ise, bunun “insan idrakini” aştığı noktasıdır ki, bu da Hume'un özellikle metafizik konularda *agnostik* bir tutum sergilediğini göstermektedir.

Hume kimi zaman agnostizim ile de yetinmez. Ona göre, bunun insanın anlayışını aştığını veya böyle bir kanıtın var olmadığını itiraf, boş bir cüret ve küstahlık göstermektir. Bilgimizin bütün kaynaklarını inceleyip bunların bu konu için elverişsiz olduğu etkisini çıkarsak bile, yaptığımız incelemenin tamlığından ve doğruluğundan “*şüph*e” etmemiz gerekir.<sup>149</sup> Dolayısıyla Hume için agnostik bir tutum geliştirmek de bir çözüm değildir. Böyle bir etkiye varmanın da izleniminin doğru saptanıp saptanmadığı konusunda şüph

Brian Riberio'nun da ifade ettiği gibi, Hume'un öğretilerinde epistemolojik şüph

Hume, nedenselliğe dair çözümlerinde söz konusu iki çağrışım ilkesinin (bitişiklik ve benzerlik) sağla(ma)dıklarıyla yetinmez. Çünkü ona göre bitişik ve ardışık olan iki nesne birbirlerinin neden ve sonucu olarak görülmeyebilir de. Aynı durum benzerlik için de geçerlidir. Bunların sıklık dereceleri nispetinde bizim vargılarımızın kuvvetlendiği doğrudur. Fakat söz konusu ilişkilerin nicel durumlarıyla neden-etki arasındaki bağlantının zorunlu olması arasında nasıl bir ilişki vardır? Yahut bizi zorunlu bağlantıya götüren nedir? Bunun herhangi bir izlenimini edinmemiz mümkün müdür? Nesnelerin tikel durumlarında gözlemlenemezken, nesnelerin çoğalmasıyla beraber söz konusu görülemeyen nitelik üzerine bina edilen bağlantı fikri nasıl oluyor da meydana gelebiliyor? Bütün bu sorulara yanıt bulma arzusu Hume'u “zorunlu bağlantı fikri”nin

---

K. Popper üzerindeki etkileri için bkz. ve kıyasla, Mustafa Armağan, Bilim Kavramının Yeni Anlamları, Bilim Felsefesi, Seha Neş., İstanbul 1993, içinde, s.12-25.; Cemal Güzel, Sağduyu Filozofu: Popper, derl. Cemal Güzel, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1996, s.8-16. , vd. Hume'un bu bağlamda tartışılan diğer bir görüşü ise önermeler meselesidir. Yaygın kanaatin aksine Hume'un matematik önermelerinin analitik olmadığını, bunun Kant'ı takiben yapılan bir yanlışlık olduğunu ve bu önermelerin a priori sentetik olduğunu söyleyen Atkinson, Steiner, Dicker gibi pek çok düşünür vardır. Bu konudaki tartışmalar için bkz., Martin Curd, “Comments on Martin Bell, ‘ Gilles Deleuzes's Reading of Hume: Towards a Transcendental Empiricism’ ” 29th. Hume Society Conference, Helsinki, Finland, August 2002, www.Humesociety.org/ conferences, tar. 27/09/2002.

<sup>149</sup> Hume, ECHU, s.38-39.

<sup>150</sup> Brian Riberio, Epistemological Skepticism and Rational Self-Control, The Monist, July 2002, v.85, s.468. (Info TrackWeb:Expanded Academic ASAP.)



analizine götürmektedir. Şimdi “Zorunlu Bağlantı Bağlamında Nedensellik İlkesi”ni incelemeye çalışalım.

### 3- Zorunlu Bağlantı Bağlamında Nedensellik

Emile Boutroux, zorunluluğu zorunsuzluğun karşıtı, zorunluyu da yokluğu kavranamayan, olmaması imkânsız olan şey olarak tanımlar. Ona göre, matematiksel, deneysel ve ahlâkî olmak üzere üç türlü zorunluluktan bahsedilebilir.<sup>151</sup> Kanımızca yapılmış en genel zorunluluk tanımı budur. Aslında zorunluluğu kimi zaman nedensellik ile eş anlamlı da kullanırız. Nedensellikten, nedenden etkiye mutlak ve olmazsa olmaz geçişi kast ettiğimiz zaman, burada bir zorunluluk fikrinden bahsediyoruz demektir. Bu bağlamda zorunluluk veya zorunlu bağlantı, nedensellik ilkesinin kaçınılmaz bir ögesi olarak karşımıza çıkar. İşte Hume neden ile etki arasında varsayılan veya varmış gibi yargılarda bulunmamızı sağlayan bu zorunluluk düşüncesinin izlenimi sorgusunu, kendi epistemolojisinin zorunluluğu gereği yapmak durumundadır. O da bunun farkında olarak bu konuya hem Treatise’de hem de Enquiry’de müstakil fasıllar açar.

Zorunlu bağlantı fikri, Hume'un ahlâk felsefesi veya metafizik dediğimiz sahanın anlaşılması için lazım gelen objeler arası kuvvet fikridir. Ona göre, bu bağlantıyı da bilebilmek ve kavramak için öncelikle bunun izlenimini saptamak lazımdır. Çevremize baktığımızda objelerin ard arda gelmesi ve nedenle etkinin peşi sıra tevalisinden başka bir şey göremeyiz. Fakat nedenle etkinin birbirinin ardından gelmesini zorunlu kılan ve bunu gerçekleştiren hiçbir gücü duyumsayamayız, izlenimini elde edemeyiz. Tekil nesnelere gözümüzü diktiğimiz zaman nesnelere bilinen niteliklerinde neden ve etki ilişkisinin onlara hiçbir şekilde dayanmadığı görülür.<sup>152</sup> Etki itibariyle bütün tabiatta idrake elverişli olan tek bir bağlantı bile yoktur. Bunlar yan yana (conjoined) görünüyorlar, fakat hiçbir zaman bağlantı (connected) halinde görünmüyorlar. Etki itibariyle iç yahut dış duyuma zahir olmayan bir konuda bizim fikir sahibi olmamız mümkün değildir. Dolayısıyla bu kavramların ister felsefi, ister gündelik dilde olsun bu haliyle, hiçbir anlamları yoktur.<sup>153</sup>

Bu bakımdan objelerin ilk görünüşlerinde bunlardan nasıl bir sonuç çıkacağını asla tahmin edemeyiz. Şayet herhangi bir sebebin kuvvet veya enerjisi zihin tarafından keşfedilebilseydi yukarıda da birçok defa ifade ettiğimiz gibi, sonucu deneysiz de

<sup>151</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Bolay, Süleyman Hayri, Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini, s.35-39.

<sup>152</sup> Hume, THN, s.125.

<sup>153</sup> Hume, ECHU, s.74.

tahmin edebilir ve salt düşünsel akıl yürütmelerle bu sonuç üzerinde kesin olarak hüküm verebilirdik.<sup>154</sup> Dolayısıyla bağlantı fikrine akli bir temel aramak beyhude bir çaba olacaktır.<sup>155</sup> Bu bakımdan salt “Neden sonucu üretir.” önermesi aslında hiçbir şey söylememektedir.<sup>156</sup>

O halde bu zorunluluk objelerin bizzat kendilerinde mündemiç değilse, bu fikir bize nereden gelmektedir? Her bilgi kısıntısının mutlaka bir izlenimi olması gerektiğine inanan Hume, bu fikrin izlenimi hakkında ne diyor?

Hume, her düşünce bir izlenimden doğduğuna göre zorunluluk da bir izlenimden doğması gerektiğinin farkındadır. Ona göre, duyularımız tarafından iletilen ve o düşünceyi ortaya çıkarabilen hiçbir izlenim yoktur. Duyu izlenimi bu bağlantının kökeni değilse, Hume'un bilgi teorisine göre, öyleyse belli bir içsel izlenimden ya da derin düşünme izleniminden türetilmiş olmalıdır. Hume bu saptamayı şu akıl yürütmeye yapar: *Bir nesnede her zaman ona eşlik edenin düşüncesine geçmek için alışkanlığın ürettiği o **yatkınlıktan** başka bu işle herhangi bir ilgisi olan hiçbir içsel izlenim yoktur. Öyleyse zorunluluğun özü budur. Bütününe bakıldığında zorunluluk zihinde olan bir şeydir. Nesnelere değil. Ne de cisimlerdeki bir nitelik olarak görülen en uzak bir düşüncesini oluşturmak bizim için olanaklıdır. Ya hiçbir zorunluluk düşüncemiz yoktur. Ya da zorunluluk, düşünme yetisinin deneyimdeki birliğe göre nedenlerden etkilere ve etkilerden nedenlere geçmek için o belirlenimden başka bir şey değildir. Böylece iki kere ikiyi dörde, ya da bir üçgenin üç açısının iki dik açıya eşit kalan zorunluluğu, yalnızca bu düşünceleri kendi aracılığıyla irdelediğimiz ve karşılaştırdığımız idrakin (understanding) eyleminde yatması gibi, benzer olarak nedenleri ve etkileri birleştiren zorunluluk ya da kuvvet de zihnin birinden ötekine geçme belirleniminde yatar. Nedenlerin etkinliği (efficacy) ya da enerjisine nedenlerin kendilerinde yerleşmiştir ne bu iki ilkenin işbirliğinde ne de Tanrı'da. Fakat bütünüyle tüm geçmiş örneklerde iki ya da daha çok nesnenin birliğini gören **ruh(soul)a** aittir. Nedenlerin gerçek gücü bağlantılarının ve zorunlulukların yanı sıra buraya yerleşmiştir.*<sup>157</sup>

Zorunlu bağlantı fikrinin mahiyeti ve husule gelmesini Hume'un epistemolojisi bağlamında özetleyecek olursak, tabii bir obje veya olayla karşılaştığımız zaman evvela deneye başvururuz. Fakat yapılan deney her ne kadar kesin olursa olsun özel kaldığı sürece, tabiatın akışı hakkında bir fikir beyan etmemiz mümkün değildir. Ancak olayın

<sup>154</sup> Hume, ECHU, s.63. İnsan Zihni, s.94–95.

<sup>155</sup> Ayrıca bu konudaki tahliller bkz., Arda Denkel, Ablam ve Nedensellik, s.178.

<sup>156</sup> Hume, THN, s.124.

<sup>157</sup> Hume, THN, s.216.

tikel ve belirli bir çeşidi bütün hallerde daima bir başkasıyla bulunursa o zaman biz, birinin görünmesinden diğerini haber verir ve birine neden, diğerine etki deriz. Sanki aralarında şaşmaz bir kuvvet ve bağlantı varmış gibi düşünürüz. Bu olaylar arasında devamlı bir beraberlikten bağlantı fikrini çıkarırız.

Şimdi tek olan örnekten farklı olmayan yüzlerce örnekten çıkardığımız sonuç, tek bir örnekten çıkardığımızdan farklı sonuca götüren uslamlama hangi süreçte vaki oluyor? Bu soruyu tersten sorarsak, aynı birçok örnekten çıkardığımız sonuç ile bu yüzlerce örneği oluşturan herhangi bir tek örnekten çıkardığımız sonuç niçin farklı oluyor? Şayet birkaç aynı tecrübeye bakarsak, hissedilir niteliklerle gizli kuvvetler arasında bir bağlantı çıkardığımız söylense, bu da aynı sorunun başka sorunlu kavramlarla ifade edilmesinden başka bir şey değildir.<sup>158</sup> O halde bize zorunlu bağlantı fikrini veren başka bir şey olmalıdır.

Hume'a göre bu fikir, bu hallerin ayrı ayrı ele alınıp mümkün olan bütün bakımlara ve durumlara göre incelenmiş olmaları kaydıyla da hiçbiri tarafından verilmiş olamaz. Lakin birçok örnekte de tek bir örnekten farklı bir şey yoktur. Sadece zihin **alışkanlık** dolayısıyla bir olayın görünüşünden onun her zamanki sonucunu bekler ve aynısının olacağına inanır. Tek bir olayla birçok olayın peş peşeliği arasındaki fark, zihnimizin **alışkanlık** kesbetmesidir. İki tür nesnenin her zaman birlikte olduklarının gözlemlenmesi sonucu hâsıl olan alışkanlığın etkisiyle birinden diğerine doğru bir çıkarsama yaparız. Taşın düştüğünü, ateşin yandığını, toprağın katı olduğunu binlerce kez gözlemlemiştir.<sup>159</sup>

Örneğin bilardo topuna hareketin vurmakla geçtiğini gören bir kimse her hangi bir sonuç çıkaramaz. Ancak birkaç defa aynı olayı gördüğü zaman hareketin sebebinin itim olduğu düşüncesine varır. İşte Hume'a göre zorunlu bağlantı fikrinin **izlenimi** budur.<sup>160</sup>

Hume, zorunluluk düşüncesinin, kökensel olarak ne neden ve etki objelerinin kendisinde, ne de aralarındaki herhangi bir ontolojik bağda olduğu kanısındadır. Ona göre bu fikrin kökeni ruhtadır. Burada zihin (mind) ve ruh (soul) aynı amaçla işlev görmekte olup, aynı anlama gelmektedirler. Yukarıdaki kontekste ruh, sanki izlenimin merkezi, zihin ise neden-etki arasındaki geçişi yapan “tayin edici unsur” olarak anlaşılrsa da gerçekte bu ikisi arasındaki ayırımı yapmak çok güçtür. Aslında Hume'un

---

<sup>158</sup> Hume, ECHU, s.36.

<sup>159</sup> Bkz.,Hume,DCNR, s.33.

<sup>160</sup> Hume, ECHN, s.74-75.

epistemolojisinde bu ayrımı yapmak çok lüzumlu da değildir. Yukarıda da gördüğümüz gibi, Hume zorunlu bağlantının izlenimini ruhta, zihinsel geçiş yetisinde, alışkanlıkta, kimi zaman da hayal gücünde<sup>161</sup> bulur ve bunları eş anlamlı olarak kullanır. Hatta zorunluluk kavramını “alışkanlık kesbedilmiş geçiş” ile aynılaştırdığı olur.<sup>162</sup> Hume'un bu konuda da kavramsal olarak çok seçici davrandığını söylemek zordur.

Daha önce akıl konusunda da ifade ettiğimiz gibi, Hume'un düşüncelerini sağlıklı olarak kavrayabilmenin yolu, onu felsefesinin bütünlüğü içerisinde ele alıp değerlendirmektir. Hume'un öğretisini, salt kavram analizli bir ekseninde değerlendirme yaklaşımının bizi doğru olmayan sonuçlara götüreceğini düşünüyoruz.

Hume'un zorunluluk veya nedenselliğin nihai izlenimini “alışkanlık” olarak tespit etmesi beraberinde bazı sorular da getirmektedir. Alışkanlık zihinsel veya psikolojik bir süreç olarak mı ele alınmaktadır yoksa içgüdüsel ve bilinçsiz bir mekanizma olarak mı görülmektedir? Alışkanlık bir duygu mudur yoksa refleks midir? Alışkanlığın dâhili yahut harici bir ontik kökeni veya izlenimi var mıdır? Varsa bunun mahiyetini nasıl bilebiliriz? Yoksa olmayan bir şeyden sadır olan bir şeyin, Hume'a göre bütün yargılarımızın temeli olan nedenselliğe izlenim veya temel olması mümkün müdür? Bu alışkanlığın mahiyeti nedir? Alışkanlıktan neden-etki ilişkisine gitmek zorunlu mudur? vs. Şimdi bu sorulara cevap bulmaya çalışalım.

#### 4- Alışkanlık İlkesi Bağlamında Nedensellik

Alışkanlık, benzerlik, bitişiklik ve ardışıklık gibi nedenselliğin bir çağrışım prensibi değildir. Yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi, söz konusu iki ilke, nedensel yargılarımıza hatta deneyimden edindiğimiz bütün yargılarımızın çağrışım ilkeleri durumundadır. Alışkanlık ise, nedensel yargılarda bulunurken hangi izlenimden hareket ediyoruz? sorusuna Hume'un aradığı nihai cevap olarak ortaya çıkan bir kavramdır.

Tek bir nedenden bir sonucu çıkarsamak alışkanlık etkisi olmayabilir. Dolayısıyla bir düşünce alışkanlık olmadan da bir inancı üretebilir. Fakat Hume'a göre her ne kadar durum böyle görünse de gerçekte bunda da alışkanlığın etkisi vardır. Çünkü böyle bir kanaate varmamıza neden olan da bir başka adete bağlı (habitual) ilkedir ki o da şudur: *Benzer nesnelere benzer koşullar altında konuşlandırıldıkları zaman, her zaman benzer etkiler üretirler*. Böylelikle tüm durumlarda deneyimimizi

---

<sup>161</sup> Bkz., Hume, ECHN, s.75.

<sup>162</sup> Hume, THN, s.216.

açıkça ya da gizlice, doğrudan ya da dolaylı olarak hiçbir deneylerini edinmediğimiz örneklerle aktarırız.<sup>163</sup> Hume'a göre bu, son derece dikkate alınması gereken bir husustur.<sup>164</sup>

Dolayısıyla tikel durumlarda indüksiyon önermelerimizi sağlayan faktör, başka benzerliklerin benzer sonuçlar doğurabileceğine dair olan alışkanlığın tikel duruma aktarılması olmaktadır. Dolayısıyla buradaki alışkanlığın kökeni, çoğalan benzerlikler olmayıp, çoğalan benzerliklerden hâsıl olan alışkanlıktan mütevellit bir alışkanlıktır. Buna göre alışkanlığı ikiye ayırabiliriz: 1- Benzer neden ve etki örneklerinin çoğalması sonucu geleceğe yönelik aynı etkiyi beklemeye götüren alışkanlık.<sup>165</sup> 2- Alışkanlık ilkesinin yaygınlaştırılması ve tekil örneklerle uygulanması gerektiği şeklindeki ikincil derecedeki ilkesel veya yargısal alışkanlık.

Acaba tecrübeden edindiğimiz etkilerin bizi duyu ve belleğimizin ötesine götürmelerinin kaynağı nedir? Geleceğe ilişkin genellemeler alışkanlığa dayanıyordu. Peki, tarihsel mevzularda geçmişe dönük olarak yaptığımız çıkarımların doğası nedir? Geçmişe ve geleceğe dair fikirlerimizin izlenimi nedir?

Hume'a göre çok eski zamanlarda ve uzak yerlerde olmuş olaylara ilişkin bir takım etkilere götürmeleri için de duylarda yahut bellekte mutlaka herhangi bir olgu olmalı ki bu etkileri çıkarmış olabilelim. Örneğin boş bir memlekette büyük binaların kalıntılarını bulan bir insan, bundan bu memlekette zamanında bir uygarlık kurulduğu sonucunu çıkarır. Böyle bir durumla karşılaşmamış olsaydı böyle bir sonuç çıkaramazdı. Tarihten öğrendiğimiz bütün olaylar için bellek veya duylar için varolan bir örnekten hareket etmek ve olaylar hakkında geçiş halkaları oluşturmak gerekir. ***Bu halkalar zinciri yahut nedenler zinciri sonsuza değin olamaz.*** Teselsülü bir noktada bırakmamız gerekecek. Geçmişe veya geleceğe ait olarak çıkarsadığımız etkiler bir inanca<sup>166</sup> dayanır. Bu ***inancı varsayımdan*** ayıran ise duylarımızda veyahut

---

<sup>163</sup> Hume, THN, s.153.

<sup>164</sup> Hume, ECHU, s.107. Ünlü Fransız filozofu Emile Boutroux, bir varlık tarzının başka bir varlık tarzı ardından geldiğini gördükçe, seçik olan her deney verisinin bir misalini hazırladığı fiil fikri bizde yerleşir.”diyerek alışkanlık konusunda Hume ile aynı noktaya vurgu yapmaktadır. Bkz., Boutroux, Emile, Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında, çev. Ziya Ülken, MEB Yay., İstanbul 1998, s.15.

<sup>165</sup> Hume bu alışkanlığa başka bir yerde tam alışkanlık der. Bkz., Hume, THN, s.185.

<sup>166</sup> Hume'un burada inanca yüklediği anlam, dinsel içerikli inanç değildir. Bundan kast edilen neden ve etkiye dair yargı veya düşüncelerimizdir. Varsayımdan farklı olarak da bu düşünce veyahut kanaat, izlenimini reel olgularda bulur. Bkz., Hume, THN, 154. Başka bir yerde ise, inancın şöyle tanımlar: Neden ve etki ilişkisini izlerken yargının ilk edimini oluşturan ve üzerinde akıl yürütmeyi kurduğumuz temeli atan yalnızca algının kuvvet ve diriliğidir. İnanmak da duyların doğrudan bir izlenimini veya o izlenimin bellekte bir yinelenmesini duyumsamaktır. Bkz., Hume, THN, s.110. Başka bir yerde ise, “Düşüncenin daha canlı ve kuvvetli bir kavrayışından ibaret olan inanç nedensellikten doğmaktadır.” (Bkz., Hume, Treatise, s.157.) diyerek inancın kuvvetli bir düşünce olduğu açıkça söyler. Ayrıca benzer

belleğimizdeki reel varlıktan hareketle etkiye ulaşmamızdır. "Yahut vaki olan alışkanlık neticesinde bu inanca geçiş yaparız. Bu inanç, zihni bu gibi durum ve şartlara koymanın zorunlu etkisidir. Bu inanç, insan ruhunun menfaatle karşılaştığı zaman sevgi, zararla karşılaştığı zaman nefret duymaklığı kadar **kaçınılmaz** bir işlemidir. Bütün bu işlemler, hiçbir akıl yürütmenin ne gerçekleştirebildiği ne de engelleyebildiği tabii **içgüdüler** arasında yer alır.<sup>167</sup>

Yukarıdaki sorular muvacehesinde, Hume'un geçmişe ve gelecek indüksiyonlarımızla ilgili alışkanlığımızı konuşlandırdığı siyak ve sibakı şu şekilde formüle edebiliriz:

- Herhangi bir genelleştirme yapabilmemiz için mutlaka duyu veyahut bellek verilerine ihtiyaç vardır. Tarihsel vakalarda izlenim, bellekten bütünüyle silinmiş olsa bile ürettikleri kanı var olmakta ve aynı şekilde nedenler ve etkilere dair bütün akıl yürütmeler "kökensel olarak" izlenimlerden doğmuş olmaktadır.<sup>168</sup>
- Duyu veya bellek verilerinden hareketle geçmiş ve geleceğe ilişkin neden ve etkiler üretiriz. Bunlar bir inanca dayanır. Buna alışkanlığın sebep olduğu inanç da diyebiliriz. İnançımıza yol açan nedenler zinciri bir noktada son bulmak durumundadır. Aksi taktirde neden sorgulaması sonsuza değin gider ve bu da bizi çıkmaza sokar.
- Söz konusu inanç doğamızda var olan, menfaate karşı sevgi, zarara karşı nefret duymamız kadar **kaçınılmazdır**.
- Bütün bu işlemler hiçbir akıl yürütmenin müdahale etmediği/edemediği doğal bir içgüdü durumudur.

Görüldüğü üzere, Richter'in de dikkat çektiği gibi Hume, dâhili olarak bu fikrin kaynağına kadar takip edilemeyeceği bilincine varıyor. Böylece alışkanlık ve içgüdü kavramına başvuruyor.<sup>169</sup> Burada karşımıza çıkan başka bir sonuç ise, her ne kadar

---

tahliller için bkz., Herman De Dijn, Hume's Nonreductionist Philosophical Anthropology, The Review of Metaphysics, March 2003, v.56, (Info Track Web: Expanded Academic ASAP.), s.587. Ayrıca dilimizde de benzer kullanımlar vardır. Teoman duralının ifade ettiği gibi İnanç türleri: Varsayım, Bilgi, İmân. Geçerli olup olmadıkları dışımızda cereyân eden olaylar yahut süreçler tarafından sınanmak üzere, dile getirilen 'inanç'lara 'varsayım' diyoruz. Şu durumda, varsayım, dışımızda olup bitenlerce sınanarak bilgiye dönüştürülür. Başka bir deyişle, Varsayım, bilginin kuvvesiyken; bilgi de, varsayımın fiile dönüşmüş hâlidir.<sup>166</sup> Bkz., Duralı, Şaban Teoman, Ödev Esâslı Ahlâk: Başkaldıran İnsan, Kutadgubilig, Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi, sayı 9, yıl 2006, (www.kutadgubilig.com), (Tar. 15/03/2007)

<sup>167</sup> Hume, ECHU, s.45-47.; Ayrıca Bkz., Hume, THN, s. 153-154.

<sup>168</sup> Hume, THN, s.130-31.

<sup>169</sup> Bkz., H. Richter, "On Mr. Hume's Account of the Origin of Idea of Necessary Connection", Monthly Magazine 1797, v.4, www.utm.edu., tar. 12.11.2002, s.536.

alışkanlığın nihai nedenin ne olduğu konusu insan idrakini aşsa da, bunu içgüdüsel bir ilke olduğu hususudur. Bu konuda Hume, kimi zaman akli da geçmiş deneyimlerimizden doğan bir içgüdü olarak tanımlar. Burada içgüdü, akıl ve alışkanlık doğanın bir ilkesi durumundadır.<sup>170</sup>

Burada bize göre ilginç ve dikkat çekilmesi gereken diğer bir nokta ise, Hume'un, alışkanlık neticesi varılan düşüncelerin veya inançların zorunluluğundan ve kaçınılmaz oluşundan bahsetmesidir. Benzer şekilde, Treatise'in başka bir yerinde, nedenden etkiye geçişte zihin işlemiyle ilgili şu tespiti yapar: “*Zihin, bir bakıma zorunlu olarak bu tikel düşünceleri görmeye belirlendiğini ve onu belirleyen alışkanlık ya da ilişkinin en küçük bir değişimi kabul etmediğini duyumsadığı için onları yeni bir sisteme biçimlendirir ki, buna da olgusalıklar (realities) denir.*” Ona göre, bizi duyuların ve hafızanın ulaştığı noktanın ötesine götüren budur.<sup>171</sup> Başka bir yerde de bu bağlamda şöyle der: *Varoluş ve varolmayıştan başka hiçbir nesne, bir başkasına aykırı değildir. Nesnelerin aykırı olmadıkları yerde hiçbir şey, üzerine neden ve etki ilişkisinin tam olarak dayandığı değişmez birlikteliği taşımalarının önüne geçemez.*<sup>172</sup>

Hume burada, zihnin nedenden etkiye geçerken, başka bir deyişle herhangi bir inanç üretirken zorunlu bir sürece tabi olduğunu yani zorunlu olarak böyle bir varlığa ulaştığını söylemektedir. Buradan hareketle Hume'un zorunluluk ile ilgili bu sözleri üç şekilde anlaşılabilir:

- 1- Hume, böylelikle zorunluluğu kabul ediyor.
- 2- Bu zorunluluğun kaçınılmaz olarak alışkanlık veyahut deneyimden kaynaklandığını söyleyerek, zihinsel süreç itibariyle zorunluluk düşüncesinin, zorunlu olarak söz konusu kaynaktan türediğini ifade ediyor.
- 3- Varlık âleminde nedenden–etkiye gidişin zorunlu olarak bu kaynaktan yapıldığına dair bir durum tespiti yapıyor.

Aslında Hume, bu zorunlu bağlantının varlığını kabul etme yahut etmeme noktasında bir şey söylemiyor. Onun bütün sistemi göz önüne alındığında yapmak istediği şey, zorunluluğun ontik kökenini tespit veyahut epistemolojik olarak bilgi konusu olup olmayacağı yönündedir. Vardığı nihai netice ise bunun bilebildiğimiz izleniminin “alışkanlık” olduğu ve daha ötesinin tecrübe edilemez olup insan idrakini aştığıdır. Bu bakımdan, bu sözleri nasıl anlaşılırsa anlaşılın, şu soruları sormak

---

<sup>170</sup> Bkz., Hume, THN, s. 229.

<sup>171</sup> Hume, THN, s.157-158.

<sup>172</sup> Hume, THN, s.223.

hakkımız olmalıdır: Neden ile etki arasındaki bağı zorunlu olmasının ispatlanamayacağını söyleyen Hume, nasıl oluyor da alışkanlık neticesi hâsıl olan bir düşüncenin zorunlu olduğunu söyleyebiliyor? Bu zorunluluk ispatlanabilir mi? İspatlanamıyorsa niçin bir zorunlu geçişten bahsediliyor? Bu yargısının izlenimi nedir? Yine “Hume'un bütün akıl yürütmelerimiz deneyden türer.” yargısına göre bunu nereye yerleştireceğiz? Parçadan bütüne doğru bir akıl yürütmenin epistemolojik olarak mümkün olmadığını söyleyen Hume, bu düşünceleri ortaya koyarken bütün tikel nedenleri tecrübe etmiş midir? Bunları söylerken epistemolojisinin bu temel yargısıyla çelişmiyor mu? Yoksa kendisi de mi alışkanlık neticesi böyle bir yargıya varmaktadır?

Bütün bu soruların cevaplarının Hume'un sisteminde net bir şekilde verilmediğini söyleyebiliriz.

Hume, kendi nedensellik kuramının alışkanlıkla olan ilişkisi konusunda, fikirlerinin doğruluğuna dair kuvvetlendirici bir delil olarak hayvanların deneysel olarak öğrenmelerinden bahseder. Ona göre, hayvanlar da objelerin görünür niteliklerine dayalı olarak herhangi bir akıl yürütme etkisinde bir çıkarsamada bulunamazlar. Onların bu nevi aksiyonlarını sağlayan insanlarda olduğu gibi alışkanlıktan başkası değildir.<sup>173</sup>

Madem ki, neden ve etkiye dair bütün akıl yürütmeler sırf alışkanlıktan ileri geliyor, o halde neden insanlar ve insanlar ve insanlar hayvanlar arasında farklılıklar olabiliyor?

Hume söz konusu farklılıkların temelinde, insanlar arasındaki gözlem, dikkat, bellek, hizip, ön yargı vb. faktörlerin olduğunu ifade etse de, bu çok tatminkâr görünmüyor.<sup>174</sup> Çocuk, hayvan, genç ve yaşlı arasındaki farkı, salt gözleme dayalı bir hal ile izah etmek eksik olur. Bu usavurmaları idare eden ve gerçekleştiren zihinsel ve akli fonksiyonları işin içine katmak gerekiyor. Hele iradî aksiyonlar, tarihi siyasi ve içtimai konulardaki akıl yürütmelerin hayvanlarda bulunması mümkün müdür? Aynı şekilde soyut kavramların analizini yapabilme yeteneği, sosyal ilişkilerdeki adalet, diğerkamlik, ahlâk vb. kavramlar ne kadar hayvanlarda bulunabilir? Hayvanlar bir Tanrı tasavvuruna sahip olabilirler mi? Diyelim ki insanlar maddi âlemden hareketle Tanrı'nın varlığına gitmişlerdir. Peki, aynı durum niçin hayvanlarda bulunmamaktadır? Bütün bu farklılıkların kökeninde ne vardır? Soyut kavramların analizini hayvanlar yapabilirler mi? vb. yüzlerce soru sorulabilir.

<sup>173</sup> Hume, THN, s.228-29 ; ECHU, s.106.

<sup>174</sup> Bkz., Hume, ECHU, s.107.



Kuşkusuz Hume da insanlarla hayvanlar arasındaki temel farklılıkları biliyordur. Fakat o, bilgi teorisini temellendirirken, kanımızca sırf emipirizminden taviz vermemek ve belki de temelde karşı olduğu olgusal alanın a priori temellendirmesine kapı açar diye insanlarla hayvanlar arasındaki farkı basit bir derece farkına indirgemektedir. Bu bakımdan, hayvanlarla insanlar arasındaki benzer bir takım içgüdüsel davranışlardan hareketle, iki varlık arasındaki bütün bu epistemolojik farkı görmezden gelerek, olgusal âleme ilişkin sonuçlarda aynı zemine oturtmak, bize göre fazlaca zorlama bir yorum olmaktadır. Ayrıca Hume'a kendi epistemolojik öncülünden hareketle şu soru sorulabilir: Zihinsel olarak ilişki kuramadığımız, düşüncelerine vakıf olamadığımız, dilinden anlamadığımız ve psikolojilerini tam olarak bilmediğimiz farklı bir canlı türüne ait bütün bu yargıların izlenimi nedir? İnsan olarak kendi zihinsel yeteneklerimizi ve sınırlıklarımızı az çok idrak edebilir ve buradan hareketle nedensel vargılarımızı deneyden mütevellit “alışkanlık” kavramına indirgeyebiliriz. Fakat müntesibi olmadığımız, psikolojilerini ve sosyal ilişkilerini, hislerini, düşüncelerini bilmediğimiz, tamamen farklı ve başka bir âleme ait hayvanların vargılarının mahiyeti hakkında nasıl oluyor da bir bilgiye sahip olabiliyoruz? Cevap olarak “gözlemleyerek” denilecek olsa bile, onların a priori olarak bir yönlendirmeye tabi olmadıklarını nasıl iddia edebiliriz? sorusu yine yanıtız kalacaktır.

Hume'un alışkanlık kuramı ile ilgili sorulabilecek başka bir soru da şudur: Nedenselliğin temelini oluşturan “adet”(custom) yahut “alışkanlık” (habit) insan zihninin keşfettiği nihai neden midir? Ona göre, gerçekte, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, neden ile etki arasındaki bağın mahiyeti kesin olarak bilinemediği gibi, alışkanlığın, insan zihninin keşfettiği nihai neden **olmasa** da deneyden edindiğimiz bütün etkiler için tayin edilebilecek en son ilke olarak kabul edilmesi gerekir. Hume, geldiğimiz bu noktayı bile memnuniyet verici olarak bulur. İki obje arasındaki neden sonuç bağlantısını, örneğin sıcaklıkla alev, ağırlıkla sertlik arasındaki bağlantıyı sürekli olarak ummamızın nedenini **doğru olmasa bile** “alışkanlığa” dayandırmak çok anlaşılır bir önermedir. Ancak bu şekilde bir tek örnekten çıkaramadığımız bir etkiyi yüzlerce aynı örnekten müteşekkil objelerden çıkarsamayı izah edebiliriz. Akıl bu tür bir çeşitlilikten acizdir. Aklın bir daireye bakıp çıkaracağı sonuçlar, evrendeki bütün yuvarlaklar için aynıdır. Fakat hiç kimse tek bir cismin bir diğeri tarafından harekete getirildiğini gördükten sonra diğeri bütün cisimlerin benzer bir itimden sonra hareket edeceğini çıkarsayamaz. Hal böyle olunca, deneyden yapılan bütün çıkarsamaları akıl

yürütmenin değil de ancak alışkanlığın etkileri<sup>175</sup> olarak görmekten başka şansımız kalmamaktadır. Dolayısıyla alışkanlığı, Hume'un Treatise'de ifade ettiği gibi, doğanın bir ilkesi olarak kabul etmek gerekir. Bütün gücünü bu ilkedен alan alışkanlık, içgüdüsel bir prensip olarak akıl ile eşdeğer kabul edilir.<sup>176</sup>

Hume'un alışkanlığa dair yaptığı başka bir vurgu ise onun pragmatik değeridir. Ona göre, cahil kimseler, çocuklar ve hayvanlar bile deney sayesinde günlük yaşamlarını idame ettirir ve kolaylaştırır. Bir çocuk bile bir defa mumun alevine dokunduğu zaman bir daha dokunmamaya gayret eder ve gelecekte de benzer objelerden benzer etkiler bekler.<sup>177</sup> Bu çerçevede, tabiattaki gidişatla yaşantımızı kolaylaştıran fikirlerimizin peşi sıra gitmesi arasında bir paralellik vardır. Böyle bir uyum olmasaydı insan cinsinin hayatını idame ettirmesi mümkün olmazdı. Bu işlevi yerine getiren prensip ise alışkanlıktır.

Hume'a göre objeler arası geçiş ve nedenle etkiye doğru yaptığımız çıkarsamalar olmasaydı, bütün düşünceler aklın ve zihnin dar kalıpları arasında kalır ve bütün bilgilerimiz duyularla belleğimiz arasına sıkışır. Dolayısıyla nedensel ilişkiler, günlük yaşantımızı idame ettirme ve insan varlıklarının hayatta kalması için son derece lüzumludur. Bu pratik durum, hataya ve aldanmaya son derece müsait olan akıl ve muhakemenin çıkarsamalarına emanet edilemezdi. Aksi taktirde vasıtaları gayelere uyduramaz, bir iyiliği meydana getirmek yahut fenalıktan kaçınmak için kendi tabii güçlerimizi kullanamazdık. Ayrıca zihnin bu edimini, işlemlerinde yanılmaz olabilen hayatın ilk başlarında ortaya çıkan idrakin çetin ve zor olan çıkarsama faaliyetinden bağımsız olabilen bir içgüdüsel eğilimle temin etmek tabiatın her zaman ki hikmetine daha uygundur. Tabiat nasıl ki bize el ve ayaklarımızın kullanımını, bunları harekete getiren sinir ve adale yapısıyla ilgili bilgilerini vermeksizin öğretmişse, içimize yerleştirdiği *icgüdü (instinct)*sel eğilim, düşünceyi objeler arasındaki geçişleri sağlayan gizli kuvvet ve kudretlerden habersiz olarak, tabiatın kurmuş olduğu akışa karşılık düşen bir akış ve gidişe yöneltir.<sup>178</sup> Böylelikle Hume, alışkanlığı bir anlamda bilimin temeli olan nedensel ilişkilerin kaynağına koymak suretiyle, pratik hayat için kaçınılmaz bir unsur olarak görmektedir. Çünkü Hume'a göre alışkanlık olmasaydı, hafıza ve duyular için doğrudan doğruya hazır olanın ötesindeki bütün olgulardan habersiz olacaktık. Aracı amaca uydurmanın veya tabii güç ve yetilerimizi herhangi bir

---

<sup>175</sup> Hume, ECHU, s.43.

<sup>176</sup> Bkz., Hume, THN, s.227-29.

<sup>177</sup> Hume, ECHU, s.39.

<sup>178</sup> Hume, ECHU, s.55.

etkinin meydana gelmesinde kullanmayı hiçbir zaman bilemezdik. Böylece spekülasyonun önemli bir kısmı ve her türlü aksiyon derhal sona ererdi<sup>179</sup>

Bu noktaya, “*Nedensellik kanunu, mutlak ve soyut şeklinde haklı olarak, konusu sonsuz yolun hatlarını bir bir takip etmek olan ilmin pratik vecizesi olabilir.*” diyen Emile Bouroux’ da dikkatleri çeker.<sup>180</sup>

Hume'un alışkanlığa dair görüşlerini özet olarak şöylece maddeleyebiliriz.

- 1- Nedensel ilişkilere ait yargılarımızın temelinde alışkanlık vardır.
- 2- Alışkanlık, benzer neden-etki olaylarının ve bitişiklik örneklerinin çokluğuyla insanlar ve hayvanlarda meydana gelir.
- 3- Alışkanlığın dayandığı nihai neden keşfedilmese de canlıların içgüdüsel doğalarına ait bir mekanizma olarak görülmelidir.
- 4- Bu içgüdü doğanın bize yerleştirdiği ve doğada var olan bir ilkedir.
- 5- Alışkanlık olmasa duyulur nesnelerin ötesine ilişkin yargılarda bulunma imkânımız olmazdı.
- 6- Biz alışkanlık sayesinde pratik hayatımızı devam ettirmekle beraber, bilimsel olarak da ilerleme imkânına sahip olabiliyoruz.

## **D) HUME’UN NEDENSELLİK KURAMININ ANALİZİ VE ETKİLERİ**

Hume'un nedensellik kuramının analizi ve etkilerine geçmeden önce, bilgi kuramı ve nedensellik ilkesi çerçevesinde ne dediğini, kısaca maddeler halinde sıralamanın, yaptığı etkilerin mahiyetini daha iyi anlaşılmasına yardımcı olması noktasında önemli olduğunu düşünüyoruz.

- 1- Matematiksel ilişkiler haricindeki bütün bilgilerimizin varlık alanı deneydir.
- 2- Deneysel alandan bilgi sahibi olabilmemiz için, mevzubahis objenin mutlaka bir izlenimi olmalıdır.
- 3- Biz ancak bu izlenim sayesinde düşünceler oluşturabiliriz.
- 4- Olgusal alana ilişkin yaptığımız akıl yürütmelerin doğası, başka bir deyişle izlenim-düşünce sürecinin oluşumu, neden-etki bağlantısı üzerine kuruludur.
- 5- Gerçekte neden ile etki arasında keşfedilebilecek herhangi bir bağlantı olmamasına rağmen, biz böyle zorunlu bir bağlantının olduğunu varsayarız.

---

<sup>179</sup> Hume, ECHU, s.45.

<sup>180</sup> Emile Bouroux, Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında, s.26.

- 6- Bizi bu varsayıma götüren nesnelere sürekli beraberliği, ardışıklığı ve benzerliğidir.
- 7- Bu özelliklerin bizde meydana getirdiği alışkanlık sebebiyle yargılarımızı deneysel alanın ötesine götürürüz.
- 8- Alışkanlığın bu süreçte irtibatlı olduğu ve adeta konuşlandığı merkez yeti **hayal gücü veya zihin (understanding)**dir. Bu iki yeti, geçmiş deneyim üzerinde düşünmeksizin çıkarsamalarda bulunur.<sup>181</sup> Hayal gücü kimi durumlarda alışkanlıktan türetilen düşüncelerin ötesine geçer.<sup>182</sup> Hayal gücü ve alışkanlık, adeta bir diyalektik içerisine işlevsel olurlar.
- 9- Akli yürütmelerimiz arasında yaptığımız tercih veya bir alışkanlığı diğerine öncelememiz, etkilerinin üstünlüğü sebebiyledir. Bu da kaynağını duyumumuz (feeling) da bulur.

Nedensellik problemi felsefe tarihinde ilk olarak Hume tarafından tartışılmış değildir. İslâm dünyasında XII. yüzyılda Gazali bu meseleyi ele almış, neden ile sonuç arasında zorunlu bir bağın olmadığını, her nedenin her zaman aynı sonucu doğurmadığını ve doğurmayabileceğini, asıl etkenin Allah olduğunu ifade ederek, Allah'ın mutlak irade ve evrendeki idaresini vurgulama doğrultusunda bir takım analizler yapmıştı.<sup>183</sup> Yine XIV. yüzyılda Autrecourtlu Nicholas (1300-1350), “Bir şeyin varoluşundan başka bir şeyin varoluşunu çıkarsayamayız” diyerek, neden ile sonucun tamamen farklı iki olgu olduğu noktasında Hume’la aynı noktaya vurgu yapıyordu.<sup>184</sup> Ne var ki, bunun böyle olması, Hume’un farklılığını ve özgünlüğünü ortadan kaldırmaz. Çünkü diğerleri, Hume gibi bu meseleyi felsefi bir anlayış haline getirip, sistemli olarak incelemek suretiyle kendisinden sonraki felsefelere etkiye bulunmuş değillerdir. Gerçi “bir olaydan tek bir olayı veya bir neden ile etkiyi çıkarsamamızı temin eden deneyimdir.”<sup>185</sup> şeklinde özetlenebilecek bu yaklaşımın özünü Gazali’de de bulmak mümkündür. Fakat gerek konjonktür, gerekse ihtimam yetersizliği, gerekse de felsefi karakteristiği itibarıyla olsa gerek, Gazali bu konuda

---

<sup>181</sup> Hume, THN, s.153-154.

<sup>182</sup> Hume, THN, s.198-199.

<sup>183</sup> Gazali, Tehafütü'l-Felasife, s.239.

<sup>184</sup> Frederick Copleston, Felsefe Tarihi Berkeley – Hume, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1998, C.V/b, s. 94; Ayrıca Gazali'nin nedensellik konusundaki etkileri için, bkz., Taşkın, Ali, Gazali ve David Hume'un Şüphecilik Anlayışlarının Karşılaştırılması, Basılmamış Doktora Tezi, s.115-16.

<sup>185</sup> Hume, ECHU, s.30. Benzer şekilde Gazali de tek bir örneğin genellemeler yapmamıza yeterli olmayacağını söyler. Dolayısıyla Hume'un bu yaklaşımının ilk örneklerini Gazalide görmek mümkündür. Benzer görüşler için bkz., Taşkın, Ali, Gazali ve David Hume'un Şüphecilik Anlayışlarının Karşılaştırılması, s.59-60.

Hume kadar meşhur olmamıştır. Ayrıca nedensellik Gazali döneminde çok öne çıkarılan bir kavram değildi. Fakat Rönesans sonrası devirde doğa eksenli bilimsel gelişmelerin hızlı bir şekilde vücuda gelmesi, beraberinde karşıt görüşleri de ilgi çekici kılmıştır. Hume'un nedensellik kuramının cazibesi, bir yönüyle o dönem bilim tasavvuru ile olan zıtlığından kaynaklanmıştır, denebilir.

Hume'un bu görüşleri hem kendi devrinde hem de sonraki devirlerde çok tartışılmıştır. Felsefesinin karmaşıklığına paralel olarak, Hume hakkında birbirine zıt görüşler ortaya çıkmıştır. Bazıları tarafından bir hergele olarak değerlendirilirken, bir kısım insanlar tarafından kahraman olarak kabul görmüştür. Örneğin o dönemde "Paris'te kahraman olarak alkışlanırken, İngiltere'de şüpheli ve ateist olarak ün salmış ve ciddi eleştirilere maruz kalmıştır."<sup>186</sup> Kant'a göre Hume'un anlaşılmasının nedeni metafiziktir. Çünkü "Eskiden beri metafiziğe dostça davranmayan kader, Hume'un hiç kimse tarafından anlaşılmasını istemiştir."<sup>187</sup>

Bize göre, onun anlaşılmaması veyahut farklı anlaşılmasının diğer bir sebebi ise, metafizikle beraber, Hume'un bu görüşlerinin varlık alanının bir çok sahasına tatbik edilebilir olmasından ötürü, herkese kendi bakış açısına göre çıkarımlar yapma imkanı vermesidir. Örneğin din ve Tanrı problemi bu görüşler ışığında tartışıldığı zaman, inanan bir insanın hoşuna gitmeyecek çıkarımlara varmak her zaman için mümkündür. Ayrıca Hume'un paradokslarla dolu ve çetrefilli üslubunun da bu problemde hatırı sayılır bir katkısı vardır. Bu üslup ve terminoloji farklılığını, özel dil tartışmaları bağlamında değerlendirmek de mümkündür. Felsefi sistemler içerisinde özel dil tartışmaları (Private Language Argument) varolagelmıştır. Her felsefi doktrin hatta bizzat filozofun kendisi, kendine özgü bir lisan oluşturmuş olup, söz konusu felsefeyi anlamak için bu terminolojiye aşina olmak gerekir. Örneğin Descartes felsefesi ve empirist felsefe, kelimelerin anlamını tam olarak sadece kullanıcısının bilebildiği bu özel dil olmadan açıklanamaz. Empirist filozoflara göre, örneğin Locke'a göre kendi yaşantımızı kendi dilimizle ifade edebiliriz. Anlam ve obje arasında bir ilişki vardır. Biz bir objeyi zihnimizde onun "idea"sı ile temsil ederiz. Bu yaklaşım XVIII.Yüzyılın genel yaklaşımıdır.<sup>188</sup> Bu durum, bize göre Hume'da kendisini daha fazla hissettirir. Her ne kadar Hume, kavramların yerli yerinde kullanımının öneminden bahsetse de kullandığı

---

<sup>186</sup> T.E. Jessop, "Some Misunderstand of Hume" Modern Studies In Philosophy (ed. V.C. Chappell) Anchor Books, Newyork 1996, s.35.

<sup>187</sup> Immanuel Kant, Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena, s. 6.

<sup>188</sup> Bu konudaki tartışmalar ve yaklaşımlar için bkz., Günday, Şeref, Özel Dil Tartışması, Felsefe Dünyası, sayı 37, Yıl 2003, s.122-125.

kavramlar olağan anlamlarının dışında olup, kendi felsefî bütünlüğü içerisinde ancak net bir şekilde anlaşılabilir.

Tartıştığımız konunun, doğası gereği zor olması ve spekülasyona açık olmasının da farklı kanaatlerin oluşumuna zemin teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Örneğin edim felsefesinde önemli bir çığır açan Donald Davidson'a göre Hume'u yorumlarken nedensel açıklamanın gereği olarak, aralarında nedensel ilişki gördüğümüz özel olayları birleştiren bir kanundan bahsetme yerine, bu olayları da kapsayabilecek ve onlardan daha üst düzeyde geçerli, genel ve karmaşık bir kanun ifade etmenin yeterli olacağını söylemek yanlış olmayacaktır.<sup>189</sup> Dolayısıyla Hume'un bu görüşleri tikel bir alana özgü olmayıp, genel evrensel ilke olma özelliği taşıması hasebiyle ilgi ile izlenmiş ve tartışılmıştır, denebilir.

Von Aster'in, "Bir objenin var oluş nedenini sorarken, yalnız objenin değil, bu obje üzerine bir bilmenin ve bir bilincin de olduğunu kabul ederiz."<sup>190</sup> şeklindeki epistemolojik analizini, Hume'un nedensellik kuramına yapılabilecek bir itirazın formülasyonu olarak da kullanabiliriz. Nitekim bu epistemolojik çerçeve içerisinde Richter, şu tespiti yapmaktadır: Nedensellik bağının varlığını inkar eden, bir ikilemin içine düşer. Ya varlığını inkar ettikleri şey hakkında fikre sahip olduklarını kabul edecekler, ya da inkar ettikleri şey hakkında herhangi bir fikre sahip olmadıklarını itiraf edeceklerdir.<sup>191</sup>

Muhtemelen böyle bir eleştiriye yanıt olarak Hume, kendi "neden" tanımlamasına göre, her varoluşun başlangıcına "neden" diye bir nesnenin eşlik etmesi gibi mutlak ya da metafiziksel bir zorunluluğun olmadığını söylese de, ona göre, varoluşu ilgilendiren tüm akıl yürütmelerimizin nedensellikten türemesi ve nedenselliği ilgilendiren tüm akıl yürütmelerin, nesnelere tecrübe edilmiş birlikteliğinden çıkması hasebiyle, aynı deneyim bize bu nesnelere bir kavramını vermelidir ve vargularımızdan tüm gizemi kaldırmalıdır. Gerekli olan şey, nesnenin tam bir bilgisi değil, yalnızca onun var olduğuna inandığımız o nitelikleridir.<sup>192</sup> Bize göre bütün felsefî sistemi göz önüne alındığında, özellikle kimi metafizik problemlerde onun bu görüşlerine sadık davrandığını söylemek güçtür.

---

<sup>189</sup> Bkz., Arda Denkeli, Edim Felsefesinde Bazı Kuramsal Güçlükler, Yazko Felsefe Yazılar, sayı 1, Yıl 1982, s.47.

<sup>190</sup> Ernst Von Aster, Bilgi Teorisi ve Mantık, s.22.

<sup>191</sup> H.Richter, s.536.

<sup>192</sup> Hume, THN, s.222.

Aşkınlık-benlik bağlamında Cassirer'in yaptığı tahlilin önemli olduğunu düşünüyoruz: Aşkınlığı (transcendence) harici alem (extrnal world) ile benlik (ego) arasında bir köprü olmaktan çıkarırsak geriye iki unsur arasında nasıl bir ilişki kalır? Suje ile obje arasında doğrudan etkide bulunan alışkanlık kaldırıldığı zaman, hangi algılanabilir bağlantı mevcut olur? Eğer ego ve harici alem, farklı statülere sahip ve bu gerçeklik yan yana gelip bir bağlantı oluşturuyorsa, o halde harici gerçeklik, ancak bilincin parçası olduğu taktirde böyle bir ilişki anlaşılır olur. Böyle bir beraberliğe dair bilinen yegane empirik form, bu doğrudan etkidir. Bu, ancak fikir (idea) ve obje arasındaki boşluk için bir köprü vazifesi görebilir. Böylelikle “edindiğimiz her fikir kendisine tekaddüm eden izlenimden türemiştir” şeklinde özetlenen şüphe götürmez bir ilke konumuna yükseltilmiş olur. Nitekim genel olarak kozalitenin evrensel geçerliğine saldırıda bulunan Hume'un şüpheciliği bile kozalitenin bu özel formuna itirazda bulunmamıştır.”<sup>193</sup>

Peki Hume, bir taraftan “Nedensel ilişkiler, bizim bilgimizin kaynağı olsa da bu bağın bir kesinliği olmayıp, alışkanlık veya iç güdünün etkisiyle onu kesin varsayıyoruz.” derken; diğer taraftan “Deneyim nesnelere tam bilgisini vermeli ve vargılarımızdan tüm gizemi kaldırmalıdır.”demektedir. Bu bir çelişki değil midir? Bize göre Hume'un birinci ifadeyle kast etmek istediği şey, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, nedensellik bağının a priori olarak ispatlanmayacağı hususudur. İkinci yargıda ise, olgusal aleme ilişkin bütün bilgilerimizin deney temelli olduğundan hareketle, “var olduğunu düşündüğümüz herhangi bir şeyin mutlaka bir izlenimi olmalı” düşüncesinin başka bir izahını yapmaktadır. Hume'un epistemolojisindeki bu iki temel ayırım bilinmediği taktirde yanlış sonuçlara gidilebilir. Kanaatimizce Hume ile ilgili oluşan farklı kutuplu düşüncelerin nedenlerinden birisi de onun felsefesinin içerisine daldıkça, onun bilgi kuramının temelini oluşturan bu ayırımın gözden kaçırılmasıdır.

Nedensellik değerlendirmesini, ilgili olduğu düşünsel alanlar ve anlayışlar itibariyle de ortaya koymamız gerekir. Çağdaş felsefede kötülük problemine yaklaşımdan tutun da<sup>194</sup> Hume'un en son tözün varoluşunu inkar noktasında nihilist, yalnızca duyu fenomenlerinin varoluşunu ileri sürmesi itibariyle fenomenalist; hatta giderek “kendi” (self)yi bile tinsel bir töz yerine, bir düşünceler karmaşasına indirgediği için Tüm-Fenomenalist olarak görülmesi,<sup>195</sup> onun felsefesinin ne kadar geniş düzlemde

<sup>193</sup> Bkz., Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, s.98.

<sup>194</sup> Bkz., Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yay., İstanbul 2003, s.25.

<sup>195</sup> Sahakian, *Felsefe Tarihi*, s.151.

tartışıldığını gösterir. Fakat biz burada, araştırmamızın da sınırlıklarını dikkate alarak, onun nedensellik kuramının en belirgin etkileri üzerinde durmayı uygun bulmaktayız.

Nedenselliğin doğrudan etkide ve katkıda bulunduğu alanların başında bilim alanı gelir. Ş. Kocabaş'ın değindiği gibi, teorik bilgilerimizin kullanılmasında ilk önce kullanılan açıklama yapısı, nedensel yapıdır. Aynı şekilde XIX. yüzyıla kadar lisanın teorik, hipotetik ve empirik grameri içinde kullanılan tek açıklama yapısı nedensellik yapısı idi. Endülüs'te geliştirilen ve uygulanan deneysel metot, nedensel yapı ile birlikte analitik geometrinin sağladığı koordinat sistemi (Kartezyen koordinat sistemi) içinde uygulandığında astronomik, fiziksel ve buna bağlı olarak kimyasal ve diğer teorik bilimsel araştırmalar, matematiksel bir açıklık kazanmıştır.<sup>196</sup> Bu noktada, bize göre Hume'un yapmış olduğu en keskin eleştiri, S.J. Wulfun da ifade ettiği gibi, kozal ilişkinin saptanamaması ve mevcut nedenlerin gelecekte de aynı etkileri meydana getireceği hususunda bir kesinliğe sahip olamayışımızdan hareketle, bilimsel bilgiyi oluşturacak olan zorunlu kozal genellemelerde bulunamayacağımız düşüncesidir.<sup>197</sup>

Hume'un nedensellik anlayışına getirdiği eleştiriler, aynı zamanda bilimin üstünde inşa edildiği temele de yapılan eleştirilerdir. Çünkü nedensellik ilkesi üzerine inşa edilen bilimsel anlayışın, (Newton fiziğinde olduğu gibi, ki bu bilimsel anlayış XIX.yüzyıla kadar etkisini sürdürmüştür.) Hume'un felsefi yaklaşımının septik karakteri dolayısıyla mutlak olan geçerliliği gölgelenmiştir. Nitekim daha sonra Rölativite<sup>198</sup> ve Kuantum teorilerinin ortaya çıkmasıyla Hume'un yaklaşımının epistemolojik değeri anlaşılmıştır. Çünkü Hume, neden ile sonuç arasındaki ilişkinin kesinliğinin ispatlanamayacağını ifade ediyordu. Aynı zamanda hâle ve geçmişe dair deneysel vargılarımızın geleceğe teşmil edilemeyeceğini veya edilmesinin bir kesinliği olmadığını söylemek suretiyle bilimsel yöntem olan indüksiyon metoduna yönelik yaptığı eleştiriler, bilimin mutlak otoritesine yönelik bir darbe sayılabilir.

Her ne kadar H.Reichenbach, bu yaklaşımından dolayı Hume'un empirizmi bıraktığı sonucunu çıkarıyorsa da, gerçekte Hume'un yaptığı, empirizmin vargılarını empirik olarak denetlemek olup empirizmi nihai noktasına taşımak olarak da algılanabilir. "Tümevarımın, modern bilimin meşrulaştırılmasında önemli rol üstlendiğini ve bilgi edinme metodu olarak çoğu zaman deneycilikle aynı anlamda

---

<sup>196</sup> Şakir Kocabaş, "Gazali ve İbn Rüşd'ün 'Nedensellik' Konusundaki Bazı Görüşleri Üzerine" İslâm ve Bilim, Seha Neşr., s.286-288.

<sup>197</sup> Steven J.Wulf, The Skeptical Life in Hume's Political Thought, s.77.

<sup>198</sup> Einstein, genel ve özel Görelilik Kuramını geliştirmede Hume'un ölümsüz hizmetlerinden yararlanmış olduğunu belirtir. Bkz., Aziz Yardımlı, Kuşkuculuk Üzerine Birkaç Gözlem, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, içinde, İdea Yay., İstanbul 1997, s.8.



kullanıldığını”<sup>199</sup> düşünersek, Hume’un getirdiği eleştirilerin Bilim Felsefesi için önemli açılımlar sağladığını söyleyebiliriz.

Her ne kadar Hume, Newton’un doğa biliminde gerçekleştirdiği devrime benzer bir devrimi, kabul ettiği başka bir doğa olan “insan doğası”nda felsefi olarak gerçekleştirmek iddiasında olsa da, netice itibariyle, onun bu yaklaşımı, hiç de Newton’un hoşuna gidecek sonuçlar doğurmamıştır. O, geliştirdiği nedensellik kuramı ile daha ziyade kuantum epistemolojisine yakın durmaktadır. Kuantum teorisinin tüm sonuçlarına bakıldığında klasik nedensellik yasasının artık kullanılamaz hale geldiği görülür.<sup>200</sup> Max Planc, Albert Einstein, Niels Bohr, Lusi de Broglie, Erwin Schrödinger, Werner Heisenberg gibi fizikçiler tarafından matematiksel olarak formüleleştirilen bu yeni fizik anlayışı, uzay, zaman, nesne ve neden-sonuç kavramlarında derin değişimleri ortaya koymuştur.<sup>201</sup>

M. Talbot’un işaret ettiği gibi, “Bütün fiillerin bir sebebi olmalıdır.” yargısından hareket eden Batılı temel düşünce, atom sisteminin determinist olmayan tabiatını anlamamız önünde büyük engellerden biri olmuştur.<sup>202</sup> Halbuki Kuantum teorisine göre, rahatsız edilerek içinde karışıklık yaratılmış atomda artık neden sonuç ilişkisi bağlamında bilinen peşi sıra olan olaylar<sup>203</sup> ve her zaman tek tek olayların çok belirgin nedenleri yoktur. Bunun için bu fizik, istatistik nedenselliğin daha geniş çerçeveli kavramlarını, dar klasik neden-sonuç kavramlarının yerine koymamız gerektiği<sup>204</sup> düşüncesiyle farklı bir paradigma ortaya koymuştur.

Bütün bunları göz önüne aldığımızda, özellikle Kuantum’un zamanı psikolojiye indirgemesi ve hakikatin gerçekte bilinmeyeceğine dair olan epistemolojik yaklaşımıyla<sup>205</sup> paralellik arz eden Hume’un anlayışı, aynı zamanda Kuantum kuramının nedenselliğe dair çözümleme ve sorgulama metodu ile de örtüşmektedir. Olayların zaman süreci içerisindeki kanunlar bağlamını ve ilişkileri olarak nedenselliği tartışan Max Planc’ın “Bu ilişki acaba nesnelere kendi tabiatında mı bulunmaktadır? Yoksa söz konusu ilişki, insanın pratik yaşamına anlam getirmesi amacıyla kendi

---

<sup>199</sup> Ömer Demir, Bilim Felsefesi, s. 27.

<sup>200</sup> Gert König, Doğa Felsefesi, s.253.

<sup>201</sup> Fritjof Capra, Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası, çev. Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1992, s.81.; Ayrıca Bkz., Cemal Yıldırım, Bilimin Öncüleri, Tübitak Yay., İstanbul 1995, s.160-200.

<sup>202</sup> Yeni fizik’in mistik ve doğu düşüncesi menşeli benzerlikleri için bkz., Michael Talbot, Mistik Düşünce ve Yeni Fizik, çev. Sabahattin Kurtay, İnsan Yay., İstanbul 1995, s.112-113.

<sup>203</sup> Danah Zohar, Kuantum Benlik, çev. Seda Kervanoğlu, Doruk Yay., İstanbul 2003, s.28.

<sup>204</sup> Fritjof Capra, Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası, s.93.

<sup>205</sup> Kuantum Kuramının Epistemolojik mahiyeti için bkz., Haluk Berkmen, Kuantum Kuramının Modern Epistemolojiye Etkileri, Felsefe Dünyası, Sayı 16, Ankara 1995, s.41-48.

ürettiği ve neticede kendisi için kaçınılmaz bir hale gelen şu veya bu ölçüde bir tasarım ürünü müdür?<sup>206</sup> şeklindeki sorgulamalarının, Hume'un nedenselliğe dair sorgulamalarıyla aynı paralelde olduğunu görmekteyiz. Planck da Hume gibi, nedenselliğin özünün düşünce düzleminde bilinemeyeceğini savunur. O, geleceğe ilişkin tutarlı bir tahminde bulunmanın, nedensellik ilişkisinin geçerli ya da var olup olmadığını saptayacak bir kriter oluşturduğunu<sup>207</sup> söylemekle, bize göre Hume'un "alışkanlık" teorisiyle aynı noktada buluşmaktadır.

Ayrıca Kuantum dünya görüşünün, insan kültürü ve doğası arasındaki ikiliği aşan ve kültürel olana "doğalın sınırları" kavramını dayatan bir doğa fiziğiyle bilinç fiziğini aynı zeminde algılayan bir telakki olması,<sup>208</sup> Hume'un zihin ve duyum felsefesiyle kesişen başka bir nokta olarak ifade edilebilir.

Nedensellik ilkesinin ilgili olduğu diğer bir alan ise Bilgi Felsefesi'dir. Çünkü mezkur ilkenin bilgisel temellerini araştırmak ve doğruluğunu soruşturmak, Bilgi Felsefesi'nin uğraşı alanına girer. Hume, bu ilkenin epistemolojik olarak doğrulanamayacağı kanaatindedir. Çünkü "bilginin objeye uygunluğu olan doğruluk" şartının bu ilkede gözlemlenmesi imkân dahilinde değildir. Başka bir deyişle, neden ile etki arasındaki ilişki nesnel dünyaya taşınıp tecrübe edilemez. Gökberk'in de işaret ettiği gibi, doğruluk, tasarımlarla harici nesnelere arasında değil, tasarımların kendi aralarında aranmalıdır. Olsa olsa böyle bir bağ varsayılabilir. Hume'un bu anlayışı olaylar alanında kalmak isteyen bir olguculuk, kesin bilgiye varabileceğine inanmayan "olasılık" ile yetinen bir kuşkuculuktur. Ve bu söz XVIII. yüzyıl İngiliz deneyciliğinin son sözü olmuştur.<sup>209</sup> Dolayısıyla Hume öğretisinin açıklanamaz bıraktığı konu, nedensellik kavramımızı temellendiren deney olgusunun ardındaki nedensellik ontolojisi olmaktadır.<sup>210</sup>

Tecrübe dünyasındaki çıkarımlarımızın kaynağını alışkanlık olarak saptayan Hume'un bu vargısıyla nedenselliği psikolojik bir olguya indirmediği apaçıktır. Fakat bu durum yanlış anlaşılmalıdır. Hume, bu ilişkinin ontik kökeninin alışkanlık olduğunu söylemiyor. Bizde "neden ile sonuç arasında bir bağ" olduğu anlayışının doğmasının sebebinin alışkanlık olduğunu ifade ediyor. Yoksa gerçekte ona göre, bu bağın var olduğu veya olmadığı yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kesinleştirilemez.

<sup>206</sup> Max Planck, Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş, Spartaküs Yay., İstanbul1996, s.25.

<sup>207</sup> Max Planck, Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş, s.28,136.

<sup>208</sup> Bkz., Danah Zohar, Kuantum Benlik, s.284.

<sup>209</sup> Bkz., Macit Gökberk, Felsefenin Evrimi, s.65-66.

<sup>210</sup> Bkz., Arda Denk, Anlam ve Nedensellik, s.204.

Hume'un bu çözümlenmeleri Kant'ı derinden etkilemiştir. Böylece, Tuncar Tuğcu'nun tespit ettiği gibi, "Nasıl ki Platon, Kant'tan iki bin yıl önce genel geçer ve kesin bilgiyi, sofistlerin şüpheciliğinden kurtarmak için ideler kuramı ile klasik idealizmin kurucusu olmuştur. Aynı şekilde Kant da kendisine ufuk açan Hume'un şüpheciliğinden, olgular üzerine olan bilgilerimizi kurtarabilmek için transandantal idealizmin kurucusu olacaktır."<sup>211</sup>

Hume, her ne kadar kendisini şüpheci olarak tanımlıyor ve dogmatik felsefeye karşı şüpheci ise de gerçekte o, şüpheciliği eleştirel bir formda ortaya koymuştur. Bu bakımdan felsefesinin bir eleştiri felsefesi olduğunu söyleyebiliriz. "Onun düşüncesine göre, metafizikten vazgeçmek söz konusu olmayıp, bu bilime başka bir konu ve yön vermek, onu sonu gelmeyen teorik bağlamlardan kurtarmak ve deneyin sağlam ve pozitif alanı üzerine kurmak asıl hedeftir. Çünkü o, mutlak şüpheci olsaydı Kant'ı belki de meydana getirmezdi." Bu saptamaları yapan Weber'e göre bu iki filozof, ulaştıkları sonuçlar itibariyle ne kadar farklı olursa olsun, hedefleri ve teorik felsefelerinin ruhunun eleştiricilik olması noktasında örtüşürler.<sup>212</sup>

V.C.Chappell'e göre Hume'un felsefesinin son dönemlerde gündeme gelmesinin ve önem kesbetmesinin en önemli nedeni, onun felsefesinin Analitik Felsefe ile aynı mizacı göstermesidir. Her ne kadar analitikçi filozoflar, Hume'un aksine bütün problemleri "deneysel" yapmaksızın "deneyci" olunabileceğini göstermiş olsalar da, Hume'da analitik ruh daha fazla gözüktür.<sup>213</sup>

Mantıkçı pozitivistlerde katı bir şekilde ortaya çıkan metafizik aleyhtarlığında Kant'ın etkisi büyükse de<sup>214</sup> asıl ilham kaynağının Hume olduğu söylenebilir.<sup>215</sup> Bunun yanı sıra ateist filozoflardan Russell'a etkisi üzerinde de durulmuştur.<sup>216</sup> Özellikle olgusal alan ile metafizik alan ayırımı, tabiat kanunlarının alışkanlıktan ibaret olması ve Tanrı'nın ispatı veya ispat edilemezliğinin kesin olarak imkân dahilinde olmaması ve bu husustaki agnostikliği itibariyle Russell'ın<sup>217</sup> Hume'dan etkilendiğini söyleyebiliriz Hatta Gilles Deleuze ve Martin Bell'e göre Bertrand Russell, harici ilişkilerin zihne

<sup>211</sup> Tuncar Tuğcu, *Batı Felsefesi Tarihi*, Alesta Yay., Ankara 2000, s. 528.

<sup>212</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (H.Vehbi Eralp), Sosyal Yay., İstanbul 1998, s.293.

<sup>213</sup> Bkz. V.C. Chappell, "Introduction," *The Modern Studies in Philosophy Hume*, s.2.

<sup>214</sup> Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 10.

<sup>215</sup> Martin Curd, "Comments on Martin Bell, 'Gillez Deleuzes's Reading of Hume: Towards a Transcendental Empiricism'" 29th. Hume Society Conference.

<sup>216</sup> Martin Curd, a.g.k., aynı yer.

<sup>217</sup> Bkz. Bayram Dalkılıç, *Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür Bertrand Russell*, Konya 2000, s.69,99, 121,124; Ayrıca Bkz., Fikri Gül, *Bertrand Russell'da Bilim, Felsefe ve Din*, Kültür Bak. Yay., Ankara 2002, s.163- 69.

veya düşünceye bağımlı olmayıp reel oldukları tezi ile Hume'un 20. Yüzyıldaki önemli bir temsilcisi durumundadır.<sup>218</sup>

Hume'un felsefesinin özü durumunda olan nedensellik teorisini izah etmeye çalıştıktan sonra, acaba Hume bu nedenli tartışılan ve felsefe dünyasında etkili olan nedensellik ilkesine paralel olarak bir ahlâk kuramı ortaya koyabilmiş midir? Ahlâk konusunu tartışırken genel epistemolojisine sadık kalmakta mıdır? Septik-agnostik ekseninde gelişen nedensellik analizinde takip ettiği metodolojiyi ahlâk konusunda da gösteriyor mu? Nedensellik paradigmasıyla ahlâka dair görüşleri arasında bir tutarlılıktan bahsedilebilir mi? Hume'un ahlâkı, nedensellik bağlamında nerede durmaktadır? Hume ahlâk ile hürriyet arasında nasıl bir ilişki kurmaktadır? Yükümlülük ve sorumluluk bağlamında hürriyet anlayışını nasıl konumlandırmaktadır? Yine nedensellik kuramı açısından tutarlı bir hürriyet anlayışı tesis edebilmiş midir?vs.

Şimdi bu sorular ışığında Hume'un ahlâk ve hürriyet anlayışını sorgulamaya çalışalım.

---

<sup>218</sup> Martin Curd, a.g.k.

## II.BÖLÜM

# HUME'DA NEDENSELLİK BAĞLAMINDA AHLÂK VE HÜRRİYET PROBLEMİ

“Hume'da nedensellik bağlamında ahlâk problemi” bize göre iki şekilde ele alınabilir: 1-Hume'un ahlâk öğretisinin yine Hume'un nedenselliğe dair olan görüşleri ışığında kendi algılamamız açısından metodolojik olarak irdelenmesi. Başka bir deyişle, Hume'un genelde epistemolojisi, özeldede nedensellik teorisini göz önünde bulundurarak, onun ahlâk görüşünün, yöntem, tutarlılık/tutarsızlık, sistematik boyutları itibariyle hangi düzlemde durduğunu tümel bir bakışla ortaya koymak. 2- Hume'un nedensellik-ahlâk ilişkisini nasıl gördüğü, nedensellik ile ahlâk arasındaki münasebetin varlığı veya yokluğu temelinde yine kendisinin yaptığı kavramsal analizlerin mahiyetini anlamaya çalışmak. Biz bu bölümde her iki yaklaşım ve anlama biçimini de göz önünde bulunduracağız. Birinci yaklaşımı, “Hume'da Ahlâkın Kaynağı Problemi ve Nedensellik”; ikincisini ise “Hume'da Nedensellik-Ahlâk İlişkisi” başlıkları altında incelemeye çalışacağız.

Bu bölümde inceleyeceğimiz diğer bir konu ise filozofumuzun hürriyet anlayışıdır. Gerçekte hürriyet meselesi, ahlâkın ön şartı olarak düşünüldüğünde daha önce ele alınması ve açığa kavuşturulması gereken bir problemdir. Fakat çalışmamızın temel amacı, Hume'da hürriyet ve ahlâk ilişkisi olmadığından, böyle bir sorgulamanın çalışmamızın sınırlarını aşacağını düşünüyoruz. Bu bakımdan asıl amacın nedensellik-hürriyet ilişkisi olduğunu göz önünde bulundurarak, hürriyet problemini daha sonra ele almanın bu çalışmanın hedeflerine daha uygun olacağını düşündük. Bu anlamda hürriyet meselesini alt bir başlık olarak ele aldığımızı belirtmek isteriz.

Konunun esasına geçmeden önce, ahlâk problemine genel bir bakışın, Hume'un ahlâk anlayışının nerede durduğu hususunda bize bir perspektif sunması açısından faydalı olacağını düşünüyoruz.

## A- AHLÂK PROBLEMİNE GENEL BİR BAKIŞ

Ahlâk kelimesi Arapça'da "hulk" veya "huluk" kelimesinin çoğulu olup, tabiat, huy, seciye anlamlarına gelir.<sup>219</sup> İngilizce karşılığı olan "moral" ise Latince "moralis" kelimesinden türetilmiş olup, adet, karakter hal ve hareket demektir.<sup>220</sup> Moral kelimesinin temelinde irade, Tanrı veya hükmedenlerin insan üzerindeki iradesi, dolayısıyla emir ve kanunlar, yerleşik töre ve alışkanlıklar anlamı bulunmaktadır. Günümüzde ise bu kavram insanların birbirleriyle iletişimlerinden hasil olan davranış, tutum ve ilkeler anlamında kullanılmaktadır.<sup>221</sup> Terim olarak ahlâk'ın üç şekilde kullanıldığı görülür. a) Umumi hayat tarzı b) Bir grup davranış kuralı c) Söz konusu hayat tarzı ile davranış kuralları üzerinde yapılan fikrî bir araştırma.<sup>222</sup> Erol Güngör ise, ahlâkın, maddi varlığı olmayan bir inanç ve düşünce sistemi olduğunu ifade ederek<sup>223</sup> ahlâkın öğrenilmesinde sosyal çevrenin rolü üzerinde durur.<sup>224</sup>

Kimi zaman ise ahlâk, bir insanın hemcinsine bağlanması, onu yaşatma amacıyla bağlanma teşebbüsüdür ki, bu durum aynı zamanda yeni bir özgürlük arayışını da beraberinde getirmiştir. Çünkü dışarıdan bir zorlama olmadan kendisini bir başkasının hizmetine adanmış kimse tamamiyle özgür olduğu gibi, içinde bulunduğu ahlâkî durum da pragmatik ve altruistik durumdan farklıdır.<sup>225</sup>

İnsanların çeşitliliğinin çarpışmayı doğurduğunu, herkesin hem başkaları hem de başkalarının düşmanı olmak durumunda olduğunu söyleyen Fr.Paulhan'a göre, bu trajik çarpışma halinden ahlâk doğar.<sup>226</sup> Dolayısıyla ona göre, hem ahlâkî bakımdan hem de özgürlüğün yaşanabilmesinin ve başkalarının toplumsal dayanışma vasıtasıyla ve başkalarının uğruna kaybettiğimiz hak ve özgürlük duygusunu elde etmenin yolu, bunları bilinçli bir şekilde inkar etmekten geçer.<sup>227</sup>

Bütün bunların yanı sıra, bir de ahlâka dinsel yaklaşımlar vardır. Örneğin İslâm literatüründe genel olarak ahlâkın teşekkülünde iki önemli noktanın var olduğu görülür. Birincisi, yaratılıştan gelen özellikler (hulk-i tabii); ikincisi ise sonradan kazanılan özellikler (Hulk-i kesbî). Buna göre biri subjektif, diğeri objektif olmak üzere ahlâkın

<sup>219</sup> Seyyid Şerif Cürçani, Kitabu't-Ta'rifat, (Terc. Arif Erkan), Bahar Yay., İstanbul 1997, s.34.

<sup>220</sup> Recep Kılıç, Ahlâkın Dini Temeli, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1998, s.1.

<sup>221</sup> Lokman Çilingir, Ahlâk Felsefesine Giriş, Elis Yay., Ankara 2003, s.12.

<sup>222</sup> Recep Kılıç, Ahlâkı Temellendirme Problemi, Felsefe Dünyası, Sayı 8, Ankara 1993, s.67-68.

<sup>223</sup> Erol Güngör, Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk, Ötüken Neş., İstanbul 1995, s.19.

<sup>224</sup> Bkz., Erol Güngör, Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk, s.16-17.

<sup>225</sup> Uluğ Nutku, Ahlâk Örneği, Yazko Felsefe Yazıları, Sayı 1, Yıl 1982, s.83-84.

<sup>226</sup> Farklı bir ahlâki telakki için bkz., Fr. Paulhan, Ahlâkın Ahlâksızlığı, çev.Mehmet Naci Ecer, Remzi Kit., İstanbul1969, s.13-15.

<sup>227</sup> Fr. Paulhan, Ahlâkın Ahlâksızlığı, s.30-32.

iki boyutu vardır. Her iki boyutta da ortak nokta, insan ve insan davranışlarıyla, hal ve hareketleriyle alakalı olmasıdır. Bu nevi ahlâkta esas olan özellik ise huyun kökleşmesi ve zorlama olmaksızın kolaylıkla davranışa dönüşerek istikrar kazanmasıdır. Ayrıca ahlâkî davranışın özgür bir iradenin eseri olması gerekir. Bu da bu davranışın mahiyet olarak refleksten farkını ortaya koymaktadır.<sup>228</sup>

Ahlâk probleminde dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta ise ahlâk ile ahlâk felsefesi (etik) arasındaki ayırımıdır. Ahlâk iyi ve kötünün ne olduğunu söylemekle yetinirken, ahlâk felsefesi bir davranışın iyi veya kötü olduğu yargısına nasıl varıldığını inceler. İyi veya kötü hakkında bir bilim ya da her insan için geçerli eylem kurallarının toplamı olarak yorumlanabilen etik,<sup>229</sup> kısacası felsefî bir disiplin olarak ahlâkî olanın eleştirel bir tarzda ele alınarak tanımlanması ve temellendirilmesidir.<sup>230</sup> Başka bir ifade ile ahlâk insanlardan sadır olan fiillere verilen isim iken, ahlâk ilmi veya etik insanı olgunluğa sevk eden ilke ve esaslardan bahseden ilimdir.<sup>231</sup>

Descartes ise ahlâkî felsefenin bir parçası sayarak şöyle bir benzetmede bulunur: Felsefeyi bir ağaca benzetirsek, bu ağacın kökleri metafizik, gövdesi fizik, bu gövdeden fişkıran dallar da diğer ilimlerdir. Bunlar ise üçe irca edilebilir: Tıp, mekanik ve ahlâk.<sup>232</sup> Bu meyanda Teoman Duralı'nın yaptığı tanım daha kapsayıcı bir mahiyeti haizdir: "Kişinin kendisine, öbür insanlar ile tüm var olanlara açık, görünüre çıkan ve içten niyet-tavır alışlarının enine boyuna değerlendirilip, buradan yasalar ile kuralların belirlenmesi işi 'ahlâk'a düşer."<sup>233</sup>

Ahlâk alanını, ahlâkın temel sorunlarını, iddialarını felsefî bir tarzda tahlil, tenkit ve terkip etmek ahlâk felsefesinin işidir. Ahlâk felsefesinin ahlâkî olana yaklaşımı genel olarak iki şekilde olmuştur: 1- İnsan için iyi hayatın ne olduğu 2- İnsanın nasıl yaşaması gerektiği. Son zamanlarda ise felsefenin görevini değerlendirme ve çözümlenmek olarak görenlerin sergilediği yaklaşım var ki, bunların yaptıkları ahlâkî kavramları çözümlenme<sup>234</sup> olup, önermeler düzleminde ahlâkî yargıları irdeleyerek temellendirmelerde bulunurlar.

---

<sup>228</sup> Hüsameddin Erdem, Ahlâk Felsefesi, Hü-Er Yay., Konya Tarihsiz, s.11-13.

<sup>229</sup> Fritz Heinemann, "Etik", Günümüzde Felsefe Disiplinleri, derl. ve çev. Doğan Özlem, içinde, İnkılap Kit., İstanbul Tarihsiz, s.366.

<sup>230</sup> Lokman Çilingir, Ahlâk Felsefesine Giriş, s.12.

<sup>231</sup> Hayrani Altıntaş, İslâm Ahlâkı, Akçağ Yay., Ankara 1999, s.11,18.

<sup>232</sup> René Descartes, İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler, çev. Mehmet Karasan, MEB Yay., İstanbul 1998, s.34.

<sup>233</sup> Teoman Duralı, Felsefe-Bilime Giriş, Çantay Kit., İstanbul, Tarihsiz, s.65.

<sup>234</sup> Hüsameddin Erdem, Ahlâk Felsefesi, s.15.

Bir de, insanî bir eylem olarak ahlâk, işleme tarzı itibariyle düşünce tarihi içerisinde “ya deskriptif, ya normatif ya da analitik bir şekilde ele alınmıştır. Deskriptif tarz bilim adamının tarzıdır. Değerlendirme yapılmaksızın tespit ve tasvir sınırları içerisinde ahlâk olgusu tecrübî, tarihî veya ilmî olarak ele alınır. Normatif tarz ise din ile felsefenin tarzıdır ki, din sadece normatif olarak ele alırken, felsefenin yaklaşımı hem normatif hem analitiktir. Normatif tarzda bir takım ahlâkî ilkeler ortaya konularak bir hayat modeli oluşturma çabası vardır. Yani “ne” ile beraber “nasıl” sorusunun da cevabı aranır. Analitik yaklaşımda ise ahlâk filozofu, doğru, yanlış, iyi ve kötü gibi ahlâk kavramlarının anlamlarını açıklar. Ahlâk ilkelerinin mantıkî açıdan tahlili yapılır.”<sup>235</sup>

İfade etmeye çalıştığımız gibi, felsefe tarihi boyunca ahlâk bir çok şekilde tanımlanmış ve çeşitli ahlâk telakkileri ortaya çıkmıştır. Bir çok bakımdan bu fikir ve anlayışlar ele alınabilir. Fakat belli başlı iki temel noktadan konuyu ele almanın sistematik olarak daha kapsayıcı ve meramımızı ifade etmesi noktasında yeterli olacağı kanaatindeyiz. Bunlardan birisi ahlâkın insan kökenli bir kavram olarak ele alınması, bir başka deyişle felsefî noktadan işlenmesi; diğeri ise metafizik-teolojik noktadan ele alınmasıdır. Kanımızca bütün ayırımların üzerinde inşa edildiği temel, bu iki farklı ontolojik kaynaktır.

Şimdi bu çerçevede Hume'un ahlâkı hangi ontolojik ve epistemolojik kaynağa dayandırdığını irdelemeye çalışalım.

## **B-HUME'DA AHLÂKIN KAYNAĞI PROBLEMİ VE NEDENSELLİK**

Hume'un bilgi teorisinin izlenim-düşünce ayırımı temelinde inşa edildiğini, söz konusu iki kavramın bilgilerimizin hem kaynağı hem de ölçütü olduğunu daha önce ifade etmiştik.

Peki Hume, ahlâk düşüncesini nasıl temellendiriyor? Ahlâka dair kuramını inşa ederken kendi bilgi teorisinin temel ilkelerini göz önünde bulunduruyor mu? Ahlâkın menşei nedir? Akıl, tecrübe, duygu ve ahlâk ilişkisi nasıldır? Felsefî sistemi bütünsel olarak bir tutarlılık arz ediyor mu? Herhangi bir tutarsızlık ve çelişki söz konusu ise bu hangi noktalarda kendini gösteriyor? Bütün bunlar kendisinin nedensellik algılaması

---

<sup>235</sup> Recep Kılıç, “Ahlâkı Temellendirme Problemi,” s.68.



çerçevesi içerisinde nerede durmaktadır?vb. sorulara yanıtları bu başlık altında bulmaya çalışacağız.

Hume'a göre bize doğayı ve sebeple neticenin sınırlarını öğreten ve bir nesneyi diğerinden çıkarmaya imkân veren yegâne şey deney olduğu gibi, aynı zamanda insan bilgisinin daha büyük bir bölümünü oluşturan ahlâki akıl yürütmelerin ve bütün insan aksiyonlarının temeli ve kaynağı da deneydir. Ahlâki akıl yürütmeler ya tikel ya da genel olgularla ilgilidir.<sup>236</sup>

Ahlâk alanını olgusal olarak belirleyen Hume, “Tam gelişmiş ve bizimle aynı doğada olan bir kimse birdenbire dünyamıza aktarılmış olsaydı, büyük sıkıntılara düşer olurdu ve nesnelere hangi düzeyde sevgi, nefret, kibir vb. tutku yüklemesi gerektiğini kolay kolay bulamazdı.”<sup>237</sup> diyerek tutkuların ortaya çıkışında da empirist metodunu ve tutumunu devam ettirdiğini göstermektedir. Buna göre, söz konusu tutkuların veya ahlâki davranışlarımızı tayin eden duyguların kaynağı nedir?<sup>238</sup> sorusunun yanıtlanması gerekmektedir.

Hume, ahlâki ilimlerde de bulanıklığı ve karmaşıklığı gidermek için deneyci tutumunun ve epistemolojisinin olmazsa olmazı olan izlenimlere başvurmamız gerektiği inancındadır.<sup>239</sup> Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, ona göre, zihin için varlığı söz konusu olan şeyler algılardan başka bir şey değildir. Zihin, algı kavramı altına düşmeyen hiçbir eyleme bizi yöneltmez. Bu bakımdan ahlâksal iyi ve kötüyü tefrik etmemizi temin eden yargılar da bundan istisna edilemez. Dolayısıyla bir anlamda ahlâki yargılarımız da zihinsel algılarımız vasıtasıyla bilinebilir.<sup>240</sup> Algılar ise kendilerini izlenimler ve düşünceler olarak iki şekilde dışa vurdukları için, ahlâki iyi veya kötünün, erdem ve erdemsizliğin bu iki türden hangisi ile idrak edilebildiğinin irdelenmesi gerekir. Bu bakımdan Hume, iyi ve kötünün akıl (reason) ile bilinebileceğini, erdem in akla uygunluktan başka bir şey olmadığını, her insan için aynı olan ebedi uygunluk ve uygunsuzluklar olduğunu ileri süren, bunun aynı zamanda

---

<sup>236</sup> Hume, ECHU, s.248-250.

<sup>237</sup> Hume, THN, s.345.

<sup>238</sup> Her ne kadar Hume, Treatise'de tutkuları ikinci kitabın konusu olarak ahlâk kitabından ayrı olarak ele alsada ele aldığı konuların içeriği aynıdır. Yani tutkularımız ile ahlâki eylemlerimizi aynı başlıklar altında ele alır. Ona göre ahlâki eylem ve tutku kökensel olarak aynı mahiyettedir. Hume, “ahlâk, tutku için doğal olan aynı değişimlerin tümüne açık olmalıdır.” diyerek bu noktaya işaret etmektedir. (Bkz., Hume, THN, s. 583.) Ahlâk bir anlamda iyi ve kötü nitelemesi muvacehesinde tutkulara değer atfetme olarak ele alınmaktadır. Örneğin Hume, hayvanların da kendini beğenme ve sevme gibi tutkulara sahip olduğunu söylerken (Bkz. Hume, THN, s.375,445) hayvan eylemleri için herhangi bir ahlâki nitelemenin olmadığını söyler.(Bkz., Hume, THN, s. 508.) Başka bir deyişle, erdem ve erdemsizlik, tutkuların tikel duygularının insana verdiği haz ve acıya göredir.(Bkz. Hume, THN, s.641.)

<sup>239</sup> Hume, ECHU, s.62.

<sup>240</sup> Hume, THN, s.508.

Tanrı'nın mükellefiyet sınırlarına dahil olduğunu iddia edenler karşısında öncelikle ahlâkî davranışların akılla bilinip bilinemeyeceği hususunun açıklığa kavuşturulması gerektiğini düşünür.<sup>241</sup>

Aynı zamanda Hume'un ahlâk felsefesinin ilkelerini de tespit ve tayin etmemize imkan sağlayacak olan bu sorgulama bağlamında, Hume'a göre ahlâk-akıl ilişkisi hangi düzlemde? Ahlâk akıldan mı yoksa başka bir kaynaktan mı tevellüt etmiştir? Onu bir uslamlama zinciriyle mi yoksa dolaysız ve dahili bir duygu ile mi keşfederiz? Ahlâk, güzellik ve biçimsizlik gibi insan yapısının kimi unsurları üzerine mi kurulmuştur yoksa her akıl sahibi varlıkta aynı derecede bulunan doğruluk ve yanlışlık yargısı temelinde mi inşa edilmiştir? vb. sorulara yanıtlar bulmaya çalışalım.

### 1- Ahlâk ve Akıl

Hume, ahlâk-akıl ilişkisi probleminde öncelikle aklın ahlâkın kaynağı olup olmadığını sorgular. Treatise'deki şu ifadeler bu konuyu özetler mahiyettedir: “Ahlâkın insan tutku ve eylemlerimizi etkilediği gerçeği, ahlâkın yerleştirilmesi için gösterilen büyük çabalar, insanların sıklıkla ödevleri tarafından idare edildikleri, bazı eylemlerimizin adil olup övülmesi, kimilerinin ise adaletsiz olmalarından ötürü yerilip vazgeçmemizin sağlanması, ahlâkın akıldan türemediğine dair deneyimin bize sunduğu verilerdir. Tek başına aklın tutku ve eylemlerimizi üretme, uyarma, önleme gibi bir yeteneği yoktur. Çünkü kendinde aktif olmayan aklın, aktif bir ilke üretmesi veya tersten ifade edecek olursak aktif bir ilkenin aktif olmayan bir ilke üzerine kurulu olması mümkün değildir. Buna göre ahlâk kuralları aklın ulaştığı neticeler değildir. Hiçbir şekilde tutkularımız ve eylemlerimiz üzerinde herhangi bir etkisi olmadığından ahlâk, dedüktif olarak akıldan çıkarsanamaz.”<sup>242</sup> Bu bağlamda R.H. Popkin, Hume'un “akıl tutkuların kölesidir” sözünü, “psikolojik telakkiler (considerations) dizisinin aklın eylemlerimiz üzerinde doğrudan bir etkisi olmadığını göstermesi” olarak tefsir eder.<sup>243</sup>

Aklın ahlâksal niteliklerin tasvibi sürecinde herhangi bir etkisi olmadığını vurgulayan Hume, aynı şekilde ahlâkın düşüncelerin bir karşılaştırmasından doğmadığını da ifade eder.<sup>244</sup> Buna göre Hume'un ahlâk kuramında ahlâkî kriterlerin

---

<sup>241</sup> Hume, THN, s.508.

<sup>242</sup> Hume, THN, s.508-509.

<sup>243</sup> Bkz., Richard H. Popkin, David Hume: His Pyrrhonism, Modern Studies in Philosophy, içinde, (Ed. By V.C.Chappel) New York, s.76.

<sup>244</sup> Hume, THN, s.632.

teşekkülünde dedüksiyon gibi indüksiyon yahut analoginin de herhangi bir etkisinin olmadığı anlaşılmaktadır.

Hume'un, akıl-ahlâk ilişkisini ele aldığı başka bir nokta ise akla uygun olup olmama veya aklın nesnesi olarak doğruluk-yanlışlık atfetme cihetiyledir. Ona göre, hakikat veya yanlışlık ya reel düşünce ilişkileri (real relations of ideas) ya da reel varoluş (real existence) ve olgusal şeyler (matter of fact) ile bir anlaşma veya anlaşamamadan müteşekkildir. Bu ölçüye uymayan hiçbir şey hakikat veya yanlışlık niteliğini kazanamaz ve dolayısıyla aklımızın nesnesi olamaz. Buna göre iradelerimiz, tutkularımız, eylemlerimiz bu denli bir anlaşma veya anlaşamamaya uygun değildir. Çünkü bunlar kendi içlerinde tamamlanmış kökensel olgular ve gerçekliklerdir. Başka tutkulara, iradelere ve eylemlere herhangi bir işaret göndermezler. Öyleyse hakikat ya da yanlış olarak ifade edilmeleri ve akla aykırı veya uygun olabilmeleri imkansızdır. Eylemlerin övülebilirliği veya yerilebilirliğiyle akla uygun veya aykırı olma farklı şeylerdir.<sup>245</sup> Yani aklın doğruluk ölçütü olması duyguların mahiyeti icabı uygun değildir. Şu nedenledir ki, insan zihninin işlemleri, daha önce de gördüğümüz gibi, kendilerini iki türde, düşüncelerin karşılaştırmasında ve olgusal konularda gösterdikleri için, eğer erdem idrak (understanding) tarafından keşfedilmiş olsaydı, bu işlemlerden birinin bir nesnesi olması gerekirdi. Bu durum Hume'a göre mümkün değildir. Çünkü anılan iki algı türünde bunların mevcudiyeti yoktur.<sup>246</sup>

Hume'a göre akıl ve bilim, düşüncelerin karşılaştırılmasından ve ilişkilerinin keşfinden başka bir şey değildir. Şayet bu ilişkilerin farklı karakterleri varsa bu ilişkilerin sadece akıl tarafından keşfedilmedikleri sonucu çıkar.<sup>247</sup> Hume bu düşüncesini ispat sadedinde şu örneği verir: “Örneğin bir meşe ya da karaağaç gibi herhangi bir cansız nesneyi ele alalım. Bu ağacın, tohumunu düşürme yoluyla altında filiz ürettiğini ve bunun tedricen sıçrayarak sonunda ebeveyn ağacın boyunu aşarak onu yok ettiğini varsayalım. Şimdi soruyorum: Bu örneğin, ebeveynini öldürme veya onlara karşı nankörlükte bulunan bir kimsenin eylemi için keşfedilebilen ilişkiden eksik bir tarafı var mıdır? Ağaç ötekinin varoluşunun nedeni değil midir? Ve bu ikincisi bir çocuğun ebeveynini öldürmesi ile aynı yolda birincinin yok olmasının nedeni değil midir? Burada bir tercihin veya iradenin eksik olduğu cevabını vermek yeterli değildir. Çünkü ebeveyn öldürme durumunda bir irade, ayrı ilişkiler ortaya çıkarmaz. Fakat

---

<sup>245</sup> Hume, THN, s.510.

<sup>246</sup> Hume, THN, s.515.

<sup>247</sup> Hume, THN, s.518.

yalnızca kendisinden eylemin türediği nedendir. Ve buna göre meşede ya da karaağaçta başka ilkelerden doğan ile aynı türden olan ilişkileri üretir. Bir insan için ebeveynini öldürmeye tayin eden, bir irade veya tercihtir. Bir filizi ise türediği ağacı yok etmeye tayin eden şey, madde ve hareket yasalarıdır. Burada o zaman aynı ilişkilerin değişik nedenleri vardır. Fakat ilişkiler aynıdır. Ve keşfedilmelerine her iki durumda da bir ahlâksızlık kavramı eşlik etmediği için bundan o kavramın böyle bir keşiften doğmadığı sonucu çıkar.<sup>248</sup>

Hume'a göre ahlâk, bilimin nesnelere olan belli ilişkilerden müteşekkil olmadığı gibi, aynı derecede kesinlikte idrak tarafından keşfedilebilecek herhangi bir olgusal meseleden oluşmadığı da apaçıktır. Bu durumda ahlâkın aklın bir nesnesi olmadığını kanıtlayabiliriz. Erdem ve erdemsizlik olgusal meselelerden akıl yoluyla türetilemez. Örneğin kasten cinayeti tüm boyutlarıyla irdelediğimiz zaman sadece belli tutkular, güdüler, iradeler, düşüncelerden başka bir şey bulamayız. Bu halde başka hiçbir olgusal konu yoktur. Ta ki derin düşüncemizi kendi içimize çevirip bu eyleme karşı bizde varolan bir tasvip etmeme hissinden başka. Bu bir olgusal durumdur. Fakat bu, aklın değil, duygunun nesnesidir. Bunu eyleme geçirici his bizde mevcuttur, nesnede değil. Erdem ve erdemsizlik maddede bulunan ses, sıcaklık, renklere benzetilebilir, ki bunlar modern felsefeye göre nesnelere nitelikler olmayıp, zihindeki niteliklerdir. Hiçbir şey haz veya rahatsızlık hislerimizden daha olgusal olamaz. Ve bizi daha çok ilgilendirmez. Bunlardan daha öte tutum ve davranışlarımızı tanzim edecek herhangi bir şey yoktur.<sup>249</sup>

Bu tanımlama noktasından hareketle Hume, harici nesnelere var olmayan hiçbir ilişkinin insanoğlunun eylemlerinde var olduğunun gösterilemeyeceğini söyler. Dolayısıyla bu ilişkilerden yola çıkarak ahlâkı temellendirmek doğru değildir. Çünkü bu durumda cansız varlıklara<sup>250</sup> ve benzer eylemlerde bulunan hayvanlara da ahlâkîlik vasfının verilmesini gerektirir,<sup>251</sup> ki bu da saçma olur.

Öte yandan Hume, akli hakikatin ve yanlışlığın keşfedilmesi olarak da tanımlar. Çünkü ona göre, doğru ve yanlış ancak, daha önce de gördüğümüz gibi, fikir bağıntıları (relations of ideas) ya da olgusal konular (matter of fact) ile anlaşılabilir ve anlaşamama ile alakalıdır.<sup>252</sup> Buna göre ilişkilerin keşfi ile doğru ve yanlışın keşfi aynı olmaktadır.

---

<sup>248</sup> Hume, THN, s.518-519.

<sup>249</sup> Hume, THN, s. 520-21.

<sup>250</sup> Hume, THN, s. 523.

<sup>251</sup> Hume, THN, s.508.

<sup>252</sup> Hume, THN, s.510.

Burada doğruyu ve yanlışı keşfetmeye yetkin vasıfta olan bir ilkenin, ahlâkî eylemleri tetikleyici olmaktan uzak pasif bir ilke olmasının bir tezat oluşturduğu veya izah edilebilir olmaktan uzak olduğu düşünülebilir. Aynı zamanda bunun bilgidен eyleme geçişin inkarı demek olduğu eleştirisi de yapılabilir. Fakat burada şunu belirtmekte yarar vardır. Hume'un burada akıl (reason) dan kast ettiği şey, a priori olarak var olan ilişkileri saptayan veyahut a priori olarak eyleme önsel olan bir ilkedir. Hume'un Bilgi Teorisi konusunda da değindiğimiz gibi o, bir anlamıyla akli ispatlayıcı ve keşfedici bir ilke olarak tanımlamaktadır. Bu tanımlamadan hareketle Hume, ahlâkın akli temeli sorgulamasını yapmaktadır. Dolayısıyla Hume'un akıl kavramına yüklediği bu spesifik anlam, burada da aynı geçerliliğini korumaktadır. Buna göre bütün bunları Hume'un kendi terminolojisi içerisinde değerlendirmek ve bu bağlamda anlamak gerekir.

Maccnab'ın da işaret ettiği gibi, özetle Hume, akli “ispatlayıcı akıl yürütme” (demonstrative reasoning) ve “deneysel akıl yürütme” (reasoning from experience) şeklinde iki farklı türde kullanmaktadır.<sup>253</sup> Birinci tür akıl yürütme, her insanda mevcut, a priori bir alana tekabül eden ve matematiksel çıkarımlar için de kullanageldiğimiz akli ilke olup, ikinci tür ise, deney alanına dair yargılarımızın temelini teşkil eder. C. Hendel de farklı bir kavramsal çerçeve ile aynı konuya işaret eder: “Hume'un felsefesinde inançlar ve ahlâk, pratik yaşam ile ilgili insan fenomenleridir. Hakikat (truth) ispatlanabilen fikir bağıntıları (relation of idea)na müstenit olup, inançlar (beliefs)<sup>254</sup> ise geçmiş tecrübelerimiz üzerine temellendirilen çıkarımlara mebnidir. Her ikisi de zihnin akıl yürütme yetisi (reasoning faculty)nin işlemleri arasında olup, biri diğerine indirgenemez.<sup>255</sup> Hume'da her iki anlamıyla da aklın ahlâk için kaynak olma noktasında bir zemin teşkil etmediğini söylemek gerekir. Bu terminolojik husus bilinmeyip ve akıl kavramı günümüzde yaygın anlamıyla kullandığımız “anlama ve kavrama yetisi” olarak anlaşılırsa, Hume'un söz konusu açıklamalarının çelişkilerle ve tutarsızlıklarla dolu olduğu zannedilebilir.

Buraya kadar söylediklerimizi özetleyecek olursak ahlâkın akıldan türemesi veya akla dayanması noktasında şu tespitleri yapabiliriz:

1- Ahlâk insanların tutku ve eylemlerini etkiler.

---

<sup>253</sup> D.G.C. Macnabb, David Hume His Theory of Knowledge And Morality, London 1951, s.160.

<sup>254</sup> Burada inanç kavramı deneysel tecrübelerle ulaştığımız yargılardır. Bu konuya “Hume'un Bilgi Teorisi” konusunda değinilmişti.

<sup>255</sup> Charles W.Hendel, “Editor's introduction”, s.xxiii-v.

- 2- Bunun için ahlâkın aşılması için beşeri bir çaba sarf edilmektedir. Bu çerçevede adalet dürtüsü herhangi bir eylemin övülmesi veya yerilmesi, dolayısıyla ahlâkî bir vasıf kazanması için önemli bir fonksiyon icra etmekte olup, bu da ahlâkın akıldan türemediğinin delilidir.
- 3- Akıl pasif bir ilke, ahlâk ise aktif bir ilke olduğu için bunların birbirini üretmesi yahut birinin diğeri üzerine mebni olması imkansızdır.
- 4- Ahlâk kökensel olarak harici varlıklar arasındaki ilişkilerde var olamaz. Şayet var olursa, ahlâkîlik vasfını cansız varlıklarda ve hayvanlar arası ilişkilerde de mevzubahis edilmesi gerekir.
- 5- Buna göre ahlâk, insan aklının bir nesnesi olamaz. Çünkü insan zihninin üzerinde çalıştığı fikir ilişkileri ve olgusal ilişkilerde ahlâki olanın var olma ve saptanabilme olanağı yoktur.

Ahlâkî temellendirme ile ilgili olarak aklın yetkinsizliği konusunda çok açık yargılarda bulunan Hume'a göre acaba aklın hiç mi ahlâkî belirlenim ve ahlâkî olanın tefrik edilmesinde fonksiyonu yoktur? Ahlâkın akıllı bir varlık olan insana nispet edilmesinin sebebi nedir? Niçin kendisinin de ifade ettiği gibi, cansız varlıklar ve hayvanlarda da ahlâkîlikten bahsetmiyoruz? Bütün bunlarda aklın rolü yok mudur?

Gerçekte Hume bütün bunların farkındadır. Bir çok yerde, özellikle “Ahlâk İlkeleri” kitabında insanî bir vasıf olan ahlâkın, yine insanî bir nitelik olan akıllı olmakla yakın bir ilişkisi olduğunu vurgulayarak, akıl-ahlâk ilişkisinde aklın lehinde yargılarda bulunur. Ahlâkın kaynağı konusunda akıldan ve duygudan türediğine dair iki farklı görüşü ortaya atanların argümanlarını zikrettikten sonra, iki görüşü de kısmen makul bulan Hume, orta bir yol takip eder görüntüsü verir. Fakat ona göre, nihai çözüm deney ve gözleme başvurmadır. Bu noktadan hareket etmeyen her türlü etik sistemi de yadsır.<sup>256</sup>

Hume, kendi türünde yaratıklara karşı kayıtsız kalıp zarar ve fayda yeteneğini kaybetmiş, herhangi bir ilgi duymayan kişileri eşeğe benzetir. Ona göre zihnin (mind) vehbî nitelikleri (endowments) her hal ve şartta ahlâk ve humanity duygusuna

---

<sup>256</sup> Bkz., Hume, ICPM, s.7-8. Hume'un bu kitabı, Treatise'in III. Kitabı olan ahlâk konusunun tekrarı niteliğindedir. Nasıl ki Hume, Treatise'in I. Bölümü olan Zihnin Doğasını Enquiry'de yumuşatılmış bir şekilde ve kısmen daha anlaşılır bir üslupla ele almış ise, aynı şekilde ahlâk konusunu ele aldığı “An Inquiry Concerning The Principles of Morals” kitabında da Treatise'de olduğundan farklı olarak, soyut akıl yürütmelerden uzak, daha anlaşılır bir üslup tercih etmiştir. Fakat onun ahlâka dair görüşlerinde temelde bir sapma olduğunu söylemek güçtür. Sadece bu kitabında daha pratiğe dönük konular üzerinde durulmuştur.

uygundur.<sup>257</sup> Özellikle güzel sanatlar gibi alanlarda, güzellik takdiri ve zeminin tespiti için zihinsel (intellectual) yetiler gerekir.<sup>258</sup> Tasvip ve kınamamızın iki temel unsuru olan iyi haz (good taste) ve güzellik duyumu (sentiment of beauty) tek başına yeterli midir? Önyargıları kırmak için ne gereklidir? şeklinde sorgulamalarda bulunan Hume, aklın (reason), zevk (taste)in esaslı bir parçası değilse de en azından güzellik duyumunun işlemleri için gerekli olduğunu düşünür. Çünkü bu düşünce yeteneğinden mahrum bir kimsenin mukayese yapması mümkün değildir.<sup>259</sup> Dolayısıyla ahlâkın kaynağı olan tasvip veya kınamamızı temin eden yargılara varmamız için mutlaka mukayese yeteneğine sahip olmalıyız. Bir objenin diğerlerine göre nispeti, derecesi veya mükemmeliyeti ancak bu yolla anlaşılır. Aksi taktirde bu mümkün olmaz.<sup>260</sup>

Hume Treatise’de de aynı anlama gelebilecek ifadeler kullanmıştır: “Aklın veyahut zihnin (mind) salt gözlem yoluyla haz veren her niteliği onaylamak veya başkası için haz verici nitelikleri onaylaması, zihnin tasvip ve ret mekanizması olarak ahlâkî kuramda işlev gördüğünü göstermektedir.”<sup>261</sup>

Uygun vasat ve modda ahlâkî olanın övülebilir yahut yerilebilir ölçütleri, başka bir deyişle ahlâkî ve sağgörülü araçların tespitini akıl yürütmelerle belirleyebileceğimizi<sup>262</sup> söyleyen Hume, başka bir yerde bütün sistemini saf akıl (pure reason) üzerine kurmaya çalıştığı iddiasındadır.<sup>263</sup> Hume’un burada “saf akıl” üzerine inşa etmekten kast ettiği şey, kendisinin ahlâka dair yaptığı analizlerin son derece makul ve akla yatkın olduğunu ifade etmek için olsa gerektir. Çünkü ahlâkî ayırımların ahlâktan türemediğini işlerken bile, ahlâkla ilgili yaptığı akıl yürütmeler (reasoning)den bahsetmektedir.<sup>264</sup> Aksi taktirde bu ve benzeri ifadelerden dolayı, Hume’un ahlâka akli bir temel bulmaya yahut ahlâkın akıldan türediğini ispata çalışan biri olarak görmek, bütün sisteminin yerle bir olması anlamına gelir.<sup>265</sup>

Hume’a göre aklın ahlâkî alana müdahale ettiği başka bir nokta ise, herhangi bir tutkuyu kışkırtmak ve yönlendirmek suretiyle dolaylı olarak bir eylemin nedeni olabilmesidir. Fakat bu tür bir yargıya yanlılığında veya doğruluğunda erdem veya

---

<sup>257</sup> Hume, ICPM, s.61.

<sup>258</sup> Hume, ICPM, s.6-7.

<sup>259</sup> Hume, EMPL, s.240.

<sup>260</sup> Bkz., Hume, EMPL, s.81, 238.

<sup>261</sup> Hume, THN, s.641.

<sup>262</sup> Hume, ICPM, s.59.

<sup>263</sup> Hume, THN, s.598.

<sup>264</sup> Hume, THN, s.507.

<sup>265</sup> Benzer bir yanlış anlama için bkz., Naci İspir, İngiliz Ampiristlerinde Tanrı-Ahlâk-Özgürlük İlişkisi, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1998, s.95.

erdemsizlik eşlik etmez. Aynı şekilde yargılarımıza neden olan eylemlerimize ahlâkî nitelikler vermesi ise daha da az miktarda söz konusudur.<sup>266</sup> Burada aklın işlevi bir tahrik mekanizması olması ve tarif vesilesi olmasıdır .

Herkesin mutluluğu istediğini ifade eden Hume, bunu gerçekleştirme hususunda ise çok az kişinin başarılı olduğu kanaatinde. Ona göre, bunun nedeni, insanların yakındaki kolaylık ve zevki uzaktakine tercih edebilecek zihinsel kuvvet (strength of mind)ten yoksun olmalarıdır.<sup>267</sup>

Hume her ne kadar, “Duygulanımlarımız (affections) kendi objelerinin genel bir görünüşü üzerine belirli davranış kuralları ve tercihte belli ölçütler oluştururlar. Çünkü başka hangi şey herhangi bir objenin seçilebilir olduğunu veya aksini söyleyebilir ki?” dese de devamında “Kavramların uygunsuz bir kullanımı da olsa, bunların saf aklın (pure reason) ve düşünmenin (reflection) ürünü olduğunu da söyleyebileceğimizi”<sup>268</sup> ifade eder. Hume’un bu ifadeleri aslında onun içinde bulunduğu terminolojik güçlüğü de derecesini ortaya koymaktadır. “Kavramların uygunsuz bir kullanımı olarak” nitelenmesi, burada “akıl” kavramının kullanılmasının kendi epistemolojisi açısından pek uygun olmadığını ifade etmek içindir. Fakat kerhen de olsa meselenin anlaşılmasını veyahut anlaşılabilirliğinin açık seçik olduğunu ifade etmek için bu kavramı kullanmaktadır.

Hume'a göre bir kimseyi iyi bir eş veya ortak yapmak için iyi davranışın yanı sıra akıl ve zeka (wit or ingenuity) sahibi olması da gerekir. Akıllılığın ne olduğu tayin edilemeyebilir. Fakat onun herkese hoş gelen ve onun üstüne düşünen herkesi tatmin ediciliği tayin edilebilir. Böylece bizim zevk ve duygumuzu etkiler, tasvip ve duygumuzun doğrudan hazzını bahşeder.<sup>269</sup>

Bütün bunlardan C. Hendel’in de ifade ettiği gibi şöyle, bir özet çıkarılabilir: “Hume’un ahlâk anlayışında, erdemın akıldan neşet etmediği, zevk ve duygu deneyiminden türemesi noktasında Aristoteles ahlâkından esinlendiği ifade edilir. Burada aklın fonksiyonu vardır. Fakat burada aklın rolü hakimlik değil, hakemliktir.”<sup>270</sup> Başka bir deyişle, her ne kadar ahlâk akıldan türemezse de insanî bir erdem olarak akıl ve akıllı olmak, ahlâkın olmazsa olmazıdır. Bu paradoksal ifadenin anlamı, Hume'un kendine özgü terminolojisi ve felsefî telakkisi içerisinde ancak anlaşılabilir.

---

<sup>266</sup> Hume, THN, s. 514.

<sup>267</sup> Hume, ICPM, s.64.

<sup>268</sup> Hume, ICPM, s.64., Ayrıca bkz., D.G.C. Macnabb, David Hume His Theory of Knowledge And Morality, s.160.

<sup>269</sup> Hume, ICPM, s.84.

<sup>270</sup> Charles W.Hendel, “Editor’s introduction”, s.xix.



Hume'un nedensellik-akıl ilişkisindeki aklın yetki alanı ve rolü ile ahlâk-akıl ilişkisindeki aklın rolünün ve yetkisinin aynı olduğunu söyleyebiliriz. Nasıl ki, insan unsurunun değişmez bir vasfı olarak akıl, bütün yargılarımızda ve deneysel yaşamımızda etkisini gösteriyorsa, ahlâk konusunda aynı paralelde etkili olmaktadır. Fakat bu etkinlik alanının, “kaynak ve temel olmak” itibariyle olmadığını bilmek gerekir. Dolayısıyla bu yaklaşım tarzının Hume felsefesinin bir karakteristiği olduğu da unutulmamalıdır.

Ahlâk konusunda aklın statüsünü ortaya komaya çalıştıktan sonra acaba ahlâkın dinî bir kökeni olabilir mi? Tanrı ve ahlâk arasında bir ilişki var mıdır? Varsa bunun mahiyeti nedir? Yoksa niçin yoktur? Bu Hume'un genel felsefesiyle tutarlı mıdır? Şimdi bu sorulara Ahlâk ve Din başlığı altında cevaplar bulmaya çalışalım.

## 2- Ahlâk ve Din

Hume'da din-ahlâk ilişkisini iki şekilde ele almak mümkündür. Birincisi, yaşayan dinlerin pratikleri açısından ahlâk ile olan münasebetleri. İkincisi ise, metafizik bir unsur olarak din ve Tanrı'nın ahlâkî buyruklara kaynaklık etmesi.

Birinci yaklaşım biçimi Hume'da genelde iki kavramdan hareketle ele alınır: Hurafe (superstition) ve coşkunculuk (enthusiasm).

Hume'a göre dinlerde, Tanrı'nın lütfunu, ahlâk ve iyi niyet ile ölçmek ve elde etmek yerine, insanlar bir takım vecd, ölçüsüz çabalar ve anlamsız ve gizemli görüşlere bel bağlamakla temin etmeye çalışırlar. Ona göre, gerçekte ahlâklılıktan başka hiçbir şeyin Tanrı'nın inayet ve lütfuna mazhar olamayacağını savunan herhangi bir din yoktur. Bu nedenle dinin özünü, erdem ve güzel ahlâklılıkta görmek yerine, insanlar hurafe ve vaazlara bel bağlamışlardır.<sup>271</sup>

Hume'un bu yargılarına katılmak, en azından İslâm Dini açısından söylenenleri kabul etmek gerçeklerle bağdaşmaz. Çünkü İslâm Dini'nin, Tanrı'nın inayet ve lütfuna mazhar olmak için ahlâkî olmazsa olmaz kabul ettiğini söylemek yanlış olmaz. Hatta ahlâkî ibadete önceleyen peygamber buyrukları, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanma ilkesi, Kur'an ahlâkî gibi kavram ve nitelemeler İslâm Dini'nin ahlâkî düsturlarla bütünleşmiş yapısını ortaya koymak açısından çarpıcı prensiplerdir. Dolayısıyla Hume'un bu eleştirisini bütün dinlere teşmil etmesini, şayet bilgisizlik eseri değilse, art niyetli bir tutum olarak değerlendirmek mümkündür.

---

<sup>271</sup> Hume, NHR, s.179-180.

Hume, hurafe ve coşkunluğun, insanı ahlâka aykırı bir tutum içine sevk ettiğini düşünür. Ayrıca söz konusu iki haletin, insanların doğal adalet ve insanlık güdülerine bağlılığını son derece zayıflattığı kanaatindedir. Çünkü ona göre, Tanrı'nın hoşuna giden davranışlar genellikle saçma uygulamalar, coşkun meczupluklar ve cahilane safdillikler olarak ortaya konur.<sup>272</sup>

İnsan zihninin maruz kaldığı, hakiki dini yıkan iki zararlı nitelik olarak nitelendirilen hurafe ve coşkunluk, Hume'a göre şöyle bir süreç içerisinde tezahür etmektedir: “İnsan zihni, bireysel veyahut toplumsal memnuniyetsizlikten sadır olan hastalık, melankoli gibi izah edilemez aşırı derecedeki korku ve algılama durumlarına maruz kalır. Bu durumdaki bir zihinde sonsuz bilinemez kötülükler benzeri korku salan araçlar meydana gelir. Bu korku objeleri ruhun tamamen sanal olan önyargılarını besler. Bu düşmanlar tamamen görünmezdirler. Aynı şekilde bunları teskin edecek olan şeyler de benzer olarak izahı güç ayinler, kurbanlar vb. saçma törenler olarak ortaya çıkar. İşte zayıflık, korku, melankoli cehaletle birleşince ortaya hurafe çıkar. Zihin aynı zamanda da üstün bir başarı, iyi derecede sağlık, güçlü bir ruh, cesur ve emin bir mizaçtan sadır olan izahı güç bir yücelik ve varsayıma maruz kalır. Böyle bir durumdaki zihinde, hayal gücü hayli şişer, fakat mefhumlar (conceptions) karmakarışık hale gelir; o denli ki, ona dünyevi güzellik ve eğlenceler karşılık gelmez. Ölümcül ve fani olan her şey değersizleşir. Dikkatin kesbedildiği bütün alan, görülemeyen bölgeler veya ruhlara aledir. Orada ruh kendisini her türlü hayal gücüne bağlı kılmaya artık özgürdür. Bu durum, onun halihazırdaki zevk ve karakteri için en uygun olanıdır. Buradan vecdler (raptures), geçiş (transport), şaşırtıcı hayallere doğru kanatlanma meydana gelir. Güven ve varsayım bu vecdleri arttırır. Bütünüyle izah edilemez ve görünürde sıradan yeteneklerimizin ulaşmasının ötesinde olan bu vecdler, kendisini adama objesi olan ilahi varlığın dolaysız ilhamlarına atfeder. Kısa bir süre sonra kişi, kendisini Tanrı tarafından seçilmiş olarak görmeye başlar. Ümit, büyülenme, varsayım, ateşli bir hayal gücü ve cehalet bu yüksek coşkununun (enthusiasm) hakiki kaynaklarıdır. Böyle bir çılgınlık bir defa meydana geldi mi, artık akıl ve ahlâk, aldatici rehberler olarak görülüp karşı çıkılır.”<sup>273</sup>

Bu çerçevede Hume, Müslümanların Ramazan orucunu tutmalarını bir hurafe olarak değerlendirip ona hiçbir ahlâkî önem atfetmediği gibi, bütün bunları ahlâk dışı

---

<sup>272</sup> Hume, DCNR, s.108.

<sup>273</sup> Hume, EMPL, s.73-74 .

saymaktadır.<sup>274</sup> Ona göre, Kuran'ın takipçi ve hayranları yabani ve saçma ibadetlerde en mükemmel ahlâkî ilkelerin serpiştirilmiş olduğunda ısrar ederler.<sup>275</sup>

Hume'un hurafe ile coşkulu dini ibadetleri aynı kefeye koyarak ahlâk dışı saymasının ve aşağı yukarı bütün dini ibadetleri hurafe olarak değerlendirmesinin kabul edilebilir olduğunu düşünmüyoruz. Örneğin Müslümanların oruç tutmasının ahlâka aykırılığı nerededir? Bunun kıstası nedir? Bireye ve topluma ne gibi zararı vardır? Kendi ahlâk terminolojisi açısından soracak olursak, ahlâkın kaynağı haz ve acı duyuları ise ve inanan bir insan oruç tutmaktan ruhsal bir haz duyuyorsa, niçin bu durum ahlâkî olmasın? Her ibadet niçin hurafe ve coşkunluk eseri olsun? İbadetlerde rasyonaliteyi yok saymak ne denli rasyonel bir tavidir? İbadet ve ritüel boyut dinlerden çıkarıldığı taktirde, dinin göstergesi ve eseri olarak geriye ne kalır?

Kendisi tersinden bir yaklaşımla şu saptamayı yapıyor: “Bir kimsenin dinsel ödevlerini yerine getirmekteki coşkunluk ya da titizliğinden hareketle onun ahlâklı olduğu yolunda kesin çıkarımlarda bulunmak haklı olarak güvenilmeyecek bir şeydir.”<sup>276</sup> Buna söylenecek herhangi bir sözümüz yoktur. İbadetlerin fazlalığı ve ibadetlerde titizlik, sorumluluk bilinci ve vazife şuuru noktasında bir takım artı değerler sağlamanın yanında, ahlâkla her zaman birebir örtüşmeyebilir. Fakat Hume'un “coşkunluğun ahlâksızlığa götürdüğü ve ibadetlerin hurafelerle aynı olduğu” şeklindeki çıkarımlarının da tamamen spekülâtif, hiçbir delile dayanmayan güvenilmez yargılar olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. En azından filozofun bunları filozofça temellendirmesi gerekirdi.

Bütün bunları değerlendirdiğimizde Hume'un aşağı yukarı bütün dinsel ibadetleri hurafe ile eşdeğer tutması, çevresini sarmalayan Hıristiyanlık dininin hurafe nitelikli ritüellerinin etkisinde kalmasından kaynaklanmış gibi gözükmektedir. Buradan hareketle bütün dinlerin ibadet boyutlarında böyle olduğu zehabına kapılmış gibidir. Çünkü İslâm'ı bilmiş olsaydı, İslâm'ın kendisinin zaten hurafe ve aşırılıklara karşı çıkan bir din olduğunu fark etmesi mümkün olurdu, diye düşünüyoruz.

Aynı şekilde Hume'un dini ritüellerin mümessili olan rahiplere siyasi bir erk verilmemesi gerektiğini söyleyerek, adeta laik bir çizgi ortaya koyması<sup>277</sup> hep o dönem Hıristiyanlık dininin olumsuz etkilerinin sonucu olduğu kanaatini bizde uyandırmaktadır.

---

<sup>274</sup> Bkz., Hume, NHR, s.180.

<sup>275</sup> Hume, EMPL, s.229.

<sup>276</sup> Hume, NHR, s.182.

<sup>277</sup> Hume, DCNR, s.109.

Hume'un din-ahlâk ilişkisinde ele alabileceğimiz diğer bir nokta ise Tanrı cihetiyledir. Ona göre, ahlâkî erdem ve reziletlerin bir nedeni de Tanrı telakkisidir. Tanrısal varlığın insanlardan sonsuz derecede üstün olduğunun tasarlandığı yerlerde, bu inanç hurafelerle birleşerek insan zihnini aşağılık boyun eğme ve zilletlere uğratma, nefse eza, pişmanlık, alçakgönüllülük (humility) ve pasif acı çekme gibi keşif erdemlerini Tanrı indinde yegane makbul nitelikler olarak gösterme eğilimi ortaya çıkar. Fakat tanrıların insanlardan biraz üstün olduklarını ve bir çok tanrının insanlar içerisinde sivrilerek çıktığı inancına sahip olan yerlerde ise onlara seslenişimizde daha rahat olur, hatta dinsizliğe düşmeden onlara öykünmeye ve onlarla yarışmaya kalkışabiliriz. Buradan da aktiflik, canlılık, cesaret, asalet ve özgürlük sevgisi gibi bir halkı büyüten bütün erdemler ortaya çıkar.<sup>278</sup>

Antropomorfik Tanrı düşüncesini kendi bilgi kuramı açısından pek makbul bulmayan Hume'un, ahlâk konusunda insanlar içinden sivrilerek çıkan Tanrı inancına sahip olan yerlerde, ahlâkî olarak makbul düşünce ve eylemlerin ortaya çıktığını kabul etmesi, bir durum tespiti değilse bir çelişki olarak değerlendirilebilir. Bir tespit olsa bile en azından Hume'un bunu kritik etmesi ve sorgulaması gerekirdi. Ayrıca böyle bir sonuca gitmesi Hume'un empirik karakterli epistemolojisi açısından sorgulanabilir. Bütün bunları müşahade ettiniz mi ki böyle bir genellemede bulunuyorsunuz? şeklindeki bir sorunun rahatlıkla sorulabileceğini düşünüyoruz.

Burada sorgulanması gereken başka bir nokta ise Tanrı'nın ahlâk'ın sebebi, başka bir deyişle ahlâkın üretici ilkesi olup olmadığı meselesidir. Hume'un genel ahlâk felsefesi göz önünde tutulduğunda mezkur ifadelerden, ahlâkî ayırımların (moral distinctions) kökensel olarak Tanrı'dan sadır olduğu sonucu çıkarılamaz. Çünkü onun ahlâk'ın kaynağını sorgularken kast ettiği şey, ahlâkî bir nitelik olan erdem ve erdemsizliğin tayin edici unsuru olan izlenimlerdir. Burada, "Tanrısal telakki gereği zillet, boyun eğme gibi erdemsizlikler veya cömertlik, cesaret gibi erdemler ortaya çıkar." derken, Hume, zaten erdem ve erdemsizlik niteliğini, başka bir deyişle ahlâkîlik sıfatını kazanmış eylemlerden bahsediyor. Hume'da ahlâkın kaynağı problemi ise, "hangi durumlarda biz bir eylemi erdemli yahut erdemsiz sayabiliriz?" meselesiyle alakalıdır. Dolayısıyla buradaki ahlâkî fazilet ve reziletlerin ortaya çıkışı kökensel olmayıp, bir anlamda, Hume'un terminolojisiyle, tasvip yahut reddedilmiş eylemlerin arızı olarak vücuda gelmesidir. Nasıl ki, hırsızlık olayının gizli ve kimsenin görmediği

---

<sup>278</sup> Hume, DCNR, s.163-164.

zamanlarda yapılması sebebiyle, hırsızlık eyleminin gizlilikten türediği iddia edilmiyorsa, bunun gibi Tanrı telakkisinin keyfiyetinin de erdem veya erdemsizliğin üretici ilkesi olduğu sonucunun bu ifadelerden çıkarılmaması gerekir.

Bu bağlamda Philo'nun şu ifadeleri, dolaylı olarak yukarıda arz ettiğimiz dinin yahut Tanrı'nın ahlâka temel olması noktasına açıklık getirebilir: “En küçük doğal bir dürüstlük ve iyilikseverliğin bile, insan davranışları üzerinde teolojik teoriler ve sistemlerin önerdiği en şaşalı görüşlerden daha etkili olduğu deneyden kesinlikle bellidir. Bir kimsenin doğal eğilimleri o kimsenin üstünde sürekli olarak işlevseldir. Her zaman zihinde hazırdır ve her türlü görüş ve düşünceyle imtizac eder. Fakat dini güdüler herhangi bir etkileri olduğu zaman da düzensiz bir şekilde işlerler. Zihinde büsbütün bir alışkanlık halini almaları pek mümkün değildir.”<sup>279</sup> Buradan insan davranışları üzerinde etkili yahut en güçlü olan güdünün insanın doğasından türeyen bir duygu ve düşünceden mütevellit olması gerektiği sonucunu rahatlıkla çıkarabiliriz. Her ne kadar Hume bu tespitlerin deney yoluyla ortaya çıktığını söylese de, bütün bu görüşlerin deneysel temelli olduğunu söylemek güçtür. Öncelikle Hume'un şu soruları yanıtızsız bıraktığını söyleyebiliriz: İnsanda karakter haline gelmiş, istimrar ve istikrar kesbetmiş niteliklerin kaynağı nedir? Bu kaynak deneyimle bilinebilir mi? Aynı şekilde bu nevi hasletlerin dini bir öğretilerden kaynaklanması niçin mümkün olmasın? Coşkunluk ve hurafe eseri oluşan ve ona göre ahlâkî olmayan fiillerde dinlerin etkisi oluyor da, niçin ahlâkî olan ve insan doğasının sürekli bir parçası olan fiiller dinsel orijinli olmasın? Bütün dinlerin müntesipleri, deneysel olarak gözlemlenebildi mi ki, böyle bir sonuca varılıyor? Bunun gibi onlarca soru sorulabilir. Netice olarak şu tespiti yapabileceğimizi düşünüyoruz: Hume'un din ve ahlâk ilişkisi bağlamında serdettiği bu görüşler, kendi epistemolojik yöntemi ve nedensellik teorisi ile çeliştiği gibi, ön yargı eseri olarak ortaya çıkan kurgulamalar gibi gözükmektedir.

Hume'un Tanrı düşüncesi için tenkit edebileceğimiz başka bir husus ise, “Barbarlık ve kapris yaygın dinlerdeki tanrıların evrensel karakteridir. Üstün varlığa, bizi tahrik eden korkular yüzünden her türlü barbarlık ve kaprisi yakıştırırız.”<sup>280</sup> şeklindeki yargısıdır. Barbar ve kapris sahibi bir tanrıdan sadır olacak davranış, kuşkusuz aynı nitelikte olup, erdemli bir mahiyeti haiz olmayacaktır. Hume'un böyle bir anlayışı yaygın dinlerin evrensel karakteri olarak ortaya koymasının doğru olduğunu düşünmüyoruz. Bir ucu kötülük problemine dayanan bu yargının tartışmasını yapmak,

---

<sup>279</sup> Hume, DCNR, s.107.

<sup>280</sup> Hume, NHR, s.181.

konumuzun sınırlıkları açısından pek uygun değildir. Fakat İbrahimî dinlerin Tanrı'sı hakkında böyle bir yargının, en azından gelişigüzel olmaması ve bir takım verilere dayanması gerektiğini düşünüyoruz.

Nitekim Hume'a göre de, var olan kötülüklerin mutlaka bir nedeni vardır. Fakat bunların mutlak iyi ve kadir olan Tanrı'dan sadır olması düşünülemez. Çünkü bu bir çelişki olur. Bu nevi sorunlar insan idrakinin dışındadır.<sup>281</sup> Buna göre Hume'un bu yargısıyla yukarıda arz ettiğimiz yargısı birbiriyle çelişiyor gibi gözükmemektedir. Şayet çelişme kabul etmeyeceksek varacağımız sonuç, "Hume açısından yaygın ve evrensel dinlerin Tanrı'sı mutlak iyi değildir." olacaktır.

Hume'un Tanrı'nın mahiyeti ve dinin kökeni hakkında vardığı son nokta, agnostisizmdir. Ona göre, din ve Tanrı konusu bütünüyle bir muamma, açıklanamayacak bir gizemdir. Buna dair en titiz arayışımızın tek sonucu korku ve belirsizliktir. Bu nedenle herhangi bir apaçık hüküm ortaya koymak mümkün değildir.<sup>282</sup> Hume'un epistemolojisi açısından tutarlılık arz eden bu yargıdan şu çıkarılabilir ki, bilinmeyen bir şeyin var olan bir şeye kaynaklık etmesi, en azından bunun ispat edilmesi de teorik olarak imkansız olmalıdır.

Netice itibariyle Hume ahlâkını dine de dayandırmaz. Hatta Gaskin, N.K. Smith gibi kimi Hume araştırmacılarına göre Hume, dini hem sosyal ahlâk hem de bireysel mutluluk için zararlı görmektedir.<sup>283</sup> Mossner ise Hume'un Diyaloglarda geliştirdiği doğa kavramının, bütünüyle ahlâk dışı ve insana karşı kayıtsız olduğu kanaatinde.<sup>284</sup>

Dinin ahlâk için zararlı olduğu kanaatine, yukarıda değindiğimiz gibi, dini hurafe ve coşkunluk nokta-i nazarından, dini ibadet ve ritüeller açısından katılabiliriz. Fakat Hume'a göre kimi Tanrı telakkilerinin erdemli davranışlar ortaya çıkardığını da göz önünde bulundurursak, adı geçen düşünürlerin bu görüşlerini bütünüyle paylaşmadığımızı belirtmek isteriz. Ne var ki Hume, dinden mütevellit erdemli davranış meselesinin mahiyetini ortaya koymadığı için, bu husus da müphem kalmaktadır.

Ahlâk felsefesinde Hume'un, iyiyi toplumsal eğilimle aynılaştıran Shaftesbury (1671- 1713) ile ahlâkî karakteri toplumsal erdemlere yönelmede bulan Hutscheson (1694-1746)'a yöneldiği ve duygu ahlâkının yanında yer aldığı söylenegelmiştir.<sup>285</sup> Şimdi bu yargının doğruluğu/yanlışlığı sorgulamasına geçmeden önce, Hume'un ahlâk

---

<sup>281</sup> Hume, DCNR, s.87.

<sup>282</sup> Hume, NHR, s.185.

<sup>283</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz., Mustafa Çevik, David Hume'da Din ve Tanrı Anlayışı, s.56-65.

<sup>284</sup> Ernest C. Mossner, Hume ve Söyleşilerin Kalıtı, s.120.

<sup>285</sup> Bkz., Mustafa Yıldırım, "David Hume'un Ahlâk Felsefesi, Felsefe Dünyası", Sayı 3, Yıl 1992, s.76; Ayrıca bkz., Recep Kılıç, Ahlâkın Dini Temeli, s.72.

felsefesinde “kaynak” probleminin anlaşılması için, onun “erdem/erdemsizlik” tasnifinin irdelenmesi gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü bize göre Hume, ahlâka dair kaynak sorgulamasını, kendi erdem kurgulaması temelinde yapmaktadır. Bu durumda erdem (virtue) ve erdemsizlik (vice) kavramları, Hume'un ahlâk felsefesinin anahtar kavramları gibi gözükmemektedir.

Hume, erdem ve erdemsizlik kavramlarını tümel olarak ahlâkî olanı ve olmayanı ifade etmek için kullanır.<sup>286</sup> Hume en genel hatlarıyla erdem ve erdemsizliğin sınırlarını şöyle çizer: “Şayet kendimizdeki veya başkalarındaki hangi zihinsel nitelik, gözlem ya da derin düşünme yoluyla bize bir doyum verirse versin hiç kuşkusuz erdemlidir. Rahatsızlık veren şey ise erdemsizdir.” Dolayısıyla erdemın temel ölçütü haz (pleasure) ve acı (pain)dır.<sup>287</sup> Başka bir yerde ise peripatetiklerin erdem ölçütü olan “uygun bir ortam” veya “orta yol”u ve bunun başat tayin edici unsuru olan “fayda”yı erdeme temel kabul eder.<sup>288</sup> İşte Hume bu iki farklı duygu temelinde (haz-acı ve fayda) ahlâk teorisini inşa eder. Bu temelden hareketle o, erdemleri ana hatlarıyla ikiye ayırır. a) Yapay Erdem (Artificial Virtue) b) Doğal Erdem (Natural Virtue)

Hume'un yapay erdemlerden kast ettiği şey, insanın beceri ve buluşları üzerinde temellenen ahlâkî tutum ve davranışlardır. Verilen sözü yerine getirme,<sup>289</sup> adalet, hükümete bağlılık (allegiance), yasalar, alçakgönüllülük, terbiye (good manners),<sup>290</sup> kibarlık, iyi diyalog kurma, saygı gösterme gibi erdemleri Hume, “başkalarına hoş gelen nitelikler” diye tanımlayarak bu kategoride ele alır.<sup>291</sup> Yapay erdemlerin temelinde fayda ve çıkar eğilimleri vardır. Bu eğilim sayesinde, insanlar duyguları teskin eder, saygıyı arttırır. Aynı zamanda bu tür davranışları gösteren kişinin değerini artmasına da sebep olur.<sup>292</sup> Fakat bütün yapay erdemler için ahlâk duygumuzun üretici kaynağı duygudaşlık (sympathy)tır.<sup>293</sup> İnsan unsuru olan söz konusu erdemler, insan doğasında yerleşik olmayan yükümlülükler (obligation)den doğar. Yapay bir erdem olan verilen sözlere uymayı ahlâksal yükümlülüğü olduğundan dolayı uyma mecburiyeti hissederiz.

---

<sup>286</sup> Bkz. Hume, THN, s.569.

<sup>287</sup> Bkz. ICPM, s.59; Hume, THN, s.569, 625.

<sup>288</sup> Hume, ICPM, s.59.

<sup>289</sup> Hume, THN, s.568.

<sup>290</sup> Hume, THN, s.628.

<sup>291</sup> Bkz. Hume, ICPM, s.84. Burada dikkatimizi çeken başka bir husus şudur ki, Hume, Ahlâk İlkeleri kitabında kavramsal olarak yapay ve doğal erdemlerden bahsetmez. Bu kitabın muhteviyatı içerik olarak her ne kadar Treatise'in “Ahlâk” bölümünün tekrarı yahut devamı niteliğinde ise de kavramsal olarak farklılıklar göstermektedir. Bu bakımdan biz bu kitaptan kimi yerlerde alıntı yaparken, Treatise'deki tanımlamalara uygun düşen muhteviyatı baz aldık.

<sup>292</sup> Hume, ICPM, s.84.

<sup>293</sup> Hume, THN, s.628.

Yoksa doğal olarak var olan bir yükümlülük dolayısıyla değil. Adalette olduğu gibi verilen sözlerin de insan uyuşmalarına (conventions) önsel hiçbir güçleri yoktur.<sup>294</sup> Bütün bunlar göz önüne alındığında yapay erdemlerin iki ayırıcı özelliği olduğunu çıkarsayabiliriz: 1- İnsan icatları olmaları 2- İnsan doğasında yerleşik olan herhangi bir nitelikten türememiş olmaları.

Erdem ve erdemsizlik kategorisinin ikincisi, Hume'un kendi ifadesiyle insanların beceri ve buluşları üzerine hiçbir bağımlılıkları olmayan, tamamen **doğal olan erdem** ve **erdemsizliklerdir**.<sup>295</sup> Yumuşak huyluluk, iyilikseverlik, yardımseverlik, cömertlik, merhamet, tevazu, hakkaniyet bu ahlâksal nitelikler arasında en iyileri olarak görülür ve en temel vasıfları toplumun iyiliğine yönelik bir eğilim taşıyanlardır.<sup>296</sup>

Hume doğal erdemlerin özelliklerini doğrudan ortaya koymaz. Sadece bir yerde bu nevi erdemlerle yapay bir erdem olan adalet arasında şöyle bir karşılaştırma yapar: *Doğal erdemlerden doğan iyilik her bir edimden doğarken ve kimi doğal tutkuların nesnesi iken, buna karşın tek bir adalet edimi kendi zatında görüldüğünde sık sık kamu iyiliğine aykırı olabilir. Kazançlı olan şey, insanlığın ortak anlaşmalarından ortaya çıkmış olmasıdır. Halbuki doğal erdemlerde, örneğin yoksul bir insana yapılan yardımda beni güdüleyen şey doğal insanlığımdan başka bir şey değildir.*<sup>297</sup>

Hume, bunun dışında doğrudan doğal erdemlere ilişkin herhangi bir tanımlama yapmaz. Treatise'de bu konu başlığı altında yaptığı erdem analizlerinden doğal erdemlerin mahiyeti hakkında şunları söyleyebiliriz:

Bu erdemler, insan zihninin kimi niteliklerine bağlıdır. Çünkü ona göre, zihnin eşdeğer iki temel niteliği vardır: Erdem ve sevgi veya kendini beğenmişlik üretme yeteneği ve erdemsizlik ve kendini küçük görme ya da nefret üretme yeteneği. Öyleyse zihnin, sevgi ya da kendini beğenmişliğe neden olan herhangi bir niteliğine erdemli; nefrete ya da kendini küçük görmeye neden olan niteliğine de erdemsiz deriz.<sup>298</sup> Erdemin hak ettiği iyilik, erdemsizliğin hak ettiği kötülük haz ve acı duygularının bir sonucu olup, bunlar da sevgi veya nefret üretmesi hasebiyledir.<sup>299</sup> Ne var ki, herhangi bir değişmez ilkedен mütevellit olmayan eylemlerin sevgi, nefret, kendini beğenmişlik

---

<sup>294</sup> Hume, THN, s.571.

<sup>295</sup> Hume, THN, s.625.

<sup>296</sup> Hume, THN, 629.

<sup>297</sup> Hume, THN, s. 630.

<sup>298</sup> Hume, THN, s.625-26.

<sup>299</sup> Hume, THN, 642.



ya da kendini küçük görme üzerinde hiçbir etkileri yoktur ve hiçbir zaman ahlâk konusu olarak değerlendirilmezler.<sup>300</sup>

Bu nevi erdemlerin diğer bir özelliği, bir bakıma zihinsel bir ilkedен mütevellit olmalarıyla ilintili olarak, insanın doğal yönüyle ilgili olmalarıdır. Örneğin, sefilleri rahatlatmak, bir babanın çocuklarına bakması doğal erdemlerdir. Bunlar insan doğasında bulunan, insanlık gereği yapılan ve harici bir baskı veya saik olmasızın ahlâkilik vasfı kazanan davranışlar olduğu için doğal erdemler kategorisine girerler. Bunun aksi davranışın ahlâka aykırılığı, bizim insanlığın doğal duygularından yoksun olduğumuzun kanıtı olması noktasında makes bulur.<sup>301</sup>

Mevzubahis iki erdem kategorisinin hakkında özet ve temel bilgiler verdikten sonra, ki yeri geldiğince bunlara atıfta bulunulacak, şimdi aşağıdaki sorular ışığında ahlâk ve duygu ilişkisini incelemeye çalışalım.

Hume gerçekte ahlâkı hangi izlenimlere dayandırıyor? İnsan doğası biliminin kuralları ve ilkelerini saptama iddiasında olan Hume, ahlâkı insanın hangi doğal eğilimleri üzerinde inşa etmektedir? Bunun yaparken sistemi içerisinde tutarlılık arz ediyor mu? Kendi metodolojisine sadık kalmakta mıdır? Ahlâkı duyguya dayandırmanın objektifliğinden bahsedilebilir mi? Böyle bir ahlâkî anlayış, Hume'un nedensellik teorisine göre nerede durmaktadır?

### **3- Ahlâk ve Duygu**

Ahlâk ve duygu ilişkisi öncelikle ahlâkın izlenimi sorgulamasını gerektirmektedir. Çünkü Hume'un deneyci metodolojisi bir anlamda duyular üzerine inşa edilmiş duyulur bir varlık alanından hareket etmektedir. Bu bakımdan izlenim-düşünce diyalektiğinde ahlâkın nerede durduğunu tespit etmek son derece önemli olup, aynı zamanda Hume'da nedensellik-ahlâk ilişkisinin temel parametrelerini de verecektir.

#### **a- İzlenim-Düşünce Bağlamında Ahlâk**

Hume'un, izlenimleri duyum izlenimleri (sensations) ve derin düşünme izlenimleri (reflexion) olarak kendi arasında ikiye ayırdığını yukarıda ifade ettik. Hume, "Tutkulara Dair" konuyu işlerken aynı anlama matuf, fakat farklı bir terminoloji kullanmaktadır. Burada duyum izlenimlerine karşılık olarak kökensel (original)

---

<sup>300</sup> Hume, THN, s.626.

<sup>301</sup> Hume, THN, s.571.

izlenimler, derin düşünme izlenimlerine karşılık olarak da ikincil (secondary) izlenimler kavramını kullanır.<sup>302</sup>

Hume'da tutku temellendirmesi ve ahlâk temellendirmesi köken itibariyle aynıdır. Buna göre kökensel olarak aynı olan tüm duyuların tüm izlenimleri, başka bir deyişle tüm bedensel hazlar ve acılar, birinci türden olan kökensel duyum izlenimleridir. Hume tutkuları ve onlara benzeyen diğer duyguları (emotions) ikinci türden olan izlenimler kategorisine koyar.<sup>303</sup>

Hume, tutkuların kaynağını Treatise'de karmaşık ve soyut bir uslamlama ile izah etmeye çalışır: "Birinci türden olan bedensel hazlar bir çok tutkunun kaynağıdır. Örneğin bir gut nöbeti, keder, umut, korku vb. uzun tutkular zinciri üretir. Söz konusu tutkular, bunları önceleyen herhangi bir algı veya düşünce olmaksızın kökensel olarak ruhta veya bedende doğarlar. Derin düşünce izlenimleri ise dingin (calm) ve şiddetli (violent) olmak üzere iki türe ayrılabilir. Eylemde, bileşimde ve haricî nesnelere güzellik ve biçimsizlik duygusu ilk türdendir. Sevgi, nefret, keder, sevinç, kendini beğenmişlik ve tevazu ikinci türdendir. Fakat bu ayırım mutlak değildir. Kimi zaman tutkular çok yumuşak bir heyecana inip algılanamaz olurlar. Fakat genel olarak tutkular güzellik ve biçimsizlikten daha şiddetli oldukları için bu şekilde bir ayırıma gidilmiştir. Tutkular da kendi aralarında ikiye ayrılır. Dolaylı ve dolaysız tutkular. Dolaysız tutkular, iyilik ya da kötülükten, acı ya da hazdan doğrudan doğan tutkulardır. Dolaylı tutkular da aynı ilkelerden, fakat başka niteliklerin birlikteliği yoluyla ortaya çıkanlardır. Kibir tevazu, hırs, sevgi vb. dolaylı; istek, isteksizlik, sevinç, umut ve korku ise dolaysız tutkulardır."<sup>304</sup>

Hume tutkuların kökenini irdelerken tikel bir takım tutkular üzerinde durur. Ahlâkî değer atfettiği tutkuların başında kendini beğenmişlik (pride) ve kendini küçük görme (humility) gelir. Ona göre bu tutkunun kendine özgü nesnesi kökensel ve doğal bir iç güdü tarafından belirlenmiştir.<sup>305</sup> İkinci nitelik ise ruhta meydana gelen kendilerine özgü haz ve acı duyumlarıdır. Tutkuyu uyaran neden, doğanın tutkuya yüklediği nesne ile ilişkilidir. Nedenin ayrı olarak ürettiği duyum tutkunun duyumu ile ilişkilidir. Düşünce ve izlenimlerin bu çifte ilişkisinden tutku türer.<sup>306</sup>

---

<sup>302</sup> Bkz., Hume, THN, s.327.

<sup>303</sup> Hume, THN, s.327.

<sup>304</sup> Bkz., Hume, THN, s.328.

<sup>305</sup> Hume, THN, s.337.

<sup>306</sup> Hume, THN, s.338.

Kendini beğenme ve kendini küçük görmenin nesnesi kendi (self=benlik)dir. Ya da ilgili düşünce ve izlenimlerin yakın bir hatıra ve bilinçlerini taşıdığımız ardışıklığıdır. Kendimize ilişkin düşüncemiz, az ya da çok üstünlük verici olmasına göre, kibir yahut kendini küçük görme duygularını oluşturur. “Kendi” için içine girmediği zaman bu duygular için yer olmaz. Fakat “kendi” söz konusu tutkuların nedeni olamaz. Çünkü bu tutkular zıt olup, aynı nesneye sahip oldukları için, ayrıca nesnelerin nedenleri olsaydı, aynı zamanda her ikisini de uyarması gerekirdi, ki iki zıt şeyin aynı benlikte aynı anda ortaya çıkma imkanı da yoktur.<sup>307</sup>

Hume'a göre tutkunun nedenleri geniş öznel çeşitliliğidir. Birincisi anlığın her değerli niteliği (kavrayış, hayal, yargı bellek vs.). İkincisi insanın bedensel özellikleri (güzelliği, gücü, beceri vs.), diğeri de bizimle en küçük yakınlığı olan her nesnedir. (Evler, atlar, giysiler vb.) Hume bu nedenlerin tutkuyu nasıl vücuda getirdiğini ise şöyle izah eder: “Örneğin bir insana ait olan güzel bir evle gösterişe kapılan bir kişide hasıl olan tutkunun nesnesi, insanın kendisi; nedeni ise güzel evdir. Bu neden de iki alt bölüme ayrılır: Tutku üzerinde etkide bulunan nitelik ve niteliğin ilintili olduğu özne. Burada nitelik güzelliştir, özne ise evdir. Güzellik, salt güzellik olarak görülüp bizimle ilişkili bir şeyin üzerine yerleştirilmedikçe hiçbir zaman kendini beğenmişliğe veya kibre neden olmaz. Buna göre bir tutkuyu üretebilmek için birliktelikler zorunlu olup, onları nedenin bileşen parçaları olarak görmemiz ve anlığımıza bu ayrımın mutlak bir düşüncesini yerleştirmemiz gerekir.<sup>308</sup> Buradan şu sonucu çıkarabiliriz: Bir tutkunun husule gelmesi için bizim *tasvip yahut kınamamızı* celbetmesi gerekir.

Hume, duygularımızın diğer izlenimlerden ziyade kendimize ve zihnin içsel işlemlerine bağımlı olduğunu düşünüp *duygudaşlığın (sympathy)* kaynağını burada görse de<sup>309</sup> orijin olarak tek başına tutkuların yahut duyguların ortaya çıkışında zihnin yetkin olmadığı kanaatindedir. Ona göre insan zihninin başlıca kaynağı veya eyleme geçirici ilkesi *haz ya da acı (pleasure or pain)dır*. Bu duyular (sensations) hem düşüncemizden hem de duygumuzdan (feeling) uzaklaştırıldığı zaman büyük ölçüde tutkuya ya da eyleme, arzuya ya da iradeye yeteneksiz oluruz.<sup>310</sup> Hazzın üretici kaynağı nedir? sorusuna Hume’un sistemi içerisinde bulabileceğimiz yanıt şu şekildedir. “Tüm bedensel becerilerimiz açısından genel olarak ifade edebiliriz ki, bizde *yararlı* güzel ya

---

<sup>307</sup> Hume, THN, s.329-330, 337.

<sup>308</sup> Hume, THN, s.330-331.

<sup>309</sup> Hume, THN, s.369.

<sup>310</sup> Hume, THN, s.625.

da şaşırtıcı olan her şey, bir kendini beğenmişlik nesnesi olarak haz üretirler. Buna göre haz “kendini” (self) ile ilişki içinde tutkunun nedenidir.”<sup>311</sup>

Hume'un burada tutkunun nedeni olarak haz ya da acıyı ifade etmesi, yukarıda tutkunun nedenleri olarak zikrettiğimiz “öznel çeşitliliği” ile çelişiyor gibi gözükse de, gerçekte burada da Hume'daki tanımlama ve terminoloji problemiyle karşılaşmaktayız. Hume'un haz ve acıyı neden olarak zikretmesi “üretici ilke” anlamındadır. Özneler çeşitliliği ise, bir tutkunun varolabilmesi için lazım gelen koşulları ifade etmek için kullanılmıştır. Dolayısıyla burada kavramsal aynılık sebebiyle bir çelişkinin olmadığını söyleyebiliriz.

Buraya kadar anlattıklarımızdan şu sonucu çıkarabiliriz: Hume'a göre tutkularımız ikinci izlenimlerin ürünüdür. Fakat bunun böyle olması, tutkuların salt psikolojik bir unsur olduğu anlamına gelmemelidir. Tutkuların var oluş ve ortaya çıkış sürecinde hem psikik nitelikler hem de harici nesnelere bir takım niteliklerin bileşimlerinin kişi (self) üzerinde husule gelmesi gerekmektedir.

Bunun yanı sıra, tutkudan ahlâka geçiş yaparken herhangi bir niteliğin *tasvip yahut reddedilmesi*, bunu yapabilmek için *haz ya da acı* üretmesi, bunun da oluşması için *yarar* temin etmesi gerekir. Dışımızda var olan diğer varlıklar için yarar ve hazzın ortaya çıkışının ölçütü ise *duygudaşlıktır*. Söz konusu kavramlar zihinsel bir süreç olduğu, bir anlamda kişiden kişiye değiştiği için psikolojiye indirgenebilir. Fakat bu durum tutkunun üzerinde gerçekleştiği “kişi” itibariyledir. Söz konusu etkinin meydana gelebilmesi için bir özneler çeşitliliği de gerekmektedir. Buna göre, Hume'un tutkulara dair yaptığı analizin a priori bir mahiyeti haiz olmadığı kanaatindeyiz.

Hume felsefesinin kavramsal yapısı içerisinde tutkular, derin düşünce izlenimlerinden sadır olmaktadır. Derin düşünce izlenimleri ise, adından da anlaşılacağı üzere, bilgi teorisinin temel iki kavramı olan izlenim-düşünce kurgusunun ortasında yer alan bir bilgisel araç konumundadır. Dolayısıyla bunun gözlemlenebilme imkanı yoktur.

Hume'un bu temellendirmesi, her ne kadar kavramsal olarak bir tutarlılık arz etse de, bize göre nedensellik kuramı çerçevesinde analiz edildiği zaman metodolojik olarak doğru değildir. İnsan doğasının ve yapısının temel ilkelerini deneysel metotla ortaya koyabileceğini iddia eden Hume'un, deneysel olarak hangi veriden hareket ettiğini net bir şekilde açıklayamamasını, hatta subjektivizm olarak isimlendirilebilecek kadar kurgusal bir mülâhaza ile problemi ele almasını bir çelişki olarak görmek mümkündür.

---

<sup>311</sup> Hume, THN, s.352.

Hume, bunun farkında olsa gerek, ahlâkın kaynağı ve temellendirme problemini burada bırakmaz. Yukarıda koyu italik olarak altını çizdiğimiz kavram ve ilkeler ışığında Hume ahlâk teorisini kurmaya çalışır.

Şimdi bu başlıklar altında Hume'un ahlâk düşüncesini kurmada ne kadar başarılı olduğunu incelemeye çalışalım.

### **b- Tasvip ve Kınama Mekanizması Olarak Ahlâk**

Hume'a göre yeryüzünde ahlâk hislerinden mahrum olan ve herhangi bir olay karşısında tasvip yahut kınama mekanizmasını işletmeyen hiçbir kavim olmamıştır. Bu hisler öylesine yapı ve mizacımızda kök salmıştır ki, insan zihnine bütünüyle delilik veya hastalık bulaştırmaksızın onların kökünü kazıyıp yok etmek imkansızdır.<sup>312</sup> İnsanların günlük yaşamlarına baktığımız zaman bir insanın kendi türünden olan diğer insanların iyilik veya kötülüğüne tamamen kayıtsız kalmasının imkansızlığını a priori olarak bile çıkarsayabiliriz.<sup>313</sup>

İnsan duyuları (sentiments) genellikle güzellik ve biçimsizliğe (deformity) bağlı olarak farklılık gösterir. Her dilde tasvip ve kınamamızı ifade eden terimler vardır. Aynı dili kullanan kişiler bu kavramlara başvurduklarında uyuşmaları gerekir. Bütün insanlar zerafet, münasiplik, sadelik vb. hususları tasvip etmek; saçmalık, yapaylık, soğukluk ve ahmaklığı kınamak hususunda ittifak etmiş görünürler.<sup>314</sup>

Örneğin, iyi tabiatlı, cömert, hayırsever, insancıl, dost canlısı gibi sıfatların her dilde anlamları bilinir ve insan doğasının sahip olmaya muktedir olduğu en yüksek değerler olduğu evrensel olarak kabul edilir. Bu sevimli nitelikler doğumla, güç ve mümtaz yeteneklerle var olup, kendilerini iyi bir hükümet ve insanlığın faydalı bir talimi olarak teşhir ettikleri vakit, ona sahip olanlar ilahlık derecesine bile yükseltilir. Gerçekte bu nitelikler, insanların kıskançlık ve kinini de celbederler. Fakat bu örnekler, hilm, şefkat ve dostluk olarak ortaya çıktıkları zaman övgüler bu niteliklere iliştilir. Bu durumda kıskançlık sessizliğe gömülür veya genel olarak tasdik veya tasvibe iltihak eder.<sup>315</sup>

---

<sup>312</sup> Hume, THN, s.526.

<sup>313</sup> Hume, ICPM, s.56. Hume burada a priori kavramını mübalağa olsun diye kullanmış gibidir. Aksi takdirde bilgikuramsal bir kullanım olursa bütün sistemiyle çelişir. Çünkü Hume'un deneye taalluk eden konularda, ki ona göre ahlâk konusu da deneyimden hareketle izah edilebilir, a priori bir alanı kabul etmediğini daha önce ifade etmiştik.

<sup>314</sup> Hume, EMPL, s.227.

<sup>315</sup> Hume, ICPM, s.9.

Her ne kadar Hume, iyi veya kötü hasletleri bilme hususunda bütün insanların ittifak ettiğini ifade edip, kendince evrensel bir ahlâk kuramı ortaya koyma amacında ise de, gerçekte kimi değerlendirmelerinin buna uymadığı ve kendi kendisini çürüttüğü söylenebilir. Aşağıdaki pasaj bu bağlamda örnek olarak verilebilir: “*Kuranın takipçileri absürd ve saçma ibadetlerinde (performance) en mükemmel ahlâki ilkelerin olduğu konusunda ısrar ederler. Adalet, eşitlik, iyi huyluluk, hilm ve yardımseverlik gibi kavramları İngilizcede anladığımız karşılıklarıyla kullanmazlar. Peygamberlik iddiasında bulunan Muhammed’in anlatularına baktığımız zaman medeni toplumla uyuşmayan zulüm, vahşet, bağnazlık ve intikam gibi durumları tasvip ettiğini görürüz.*”<sup>316</sup>

Şimdi bu paragraftaki bilgilerin bir anlık doğru olduğunu kabul edelim. O halde, adalet, eşitlik, şefkat, iyi huyluluk gibi kavramları Müslüman toplumu farklı anlamda algılıyorlarsa, o söz konusu ahlâkî erdemler toplumdan topluma değişiyor olmuyor mu? Şayet insanlar ancak iyi hasletleri tasvip ediyorlarsa, niçin Kuran’ın müntesipleri zulüm, vahşet, bağnazlık ve intikam duygularını tasvip etsin? Bütün bunlar Hume’un kuramının rölatifliğini ve öznelliğini ortaya koymuyor mu? Yoksa Hume Kuran’ın takipçilerini insan kategorisinde mi saymıyor? Bütün bunlardan şu sonucu rahatlıkla çıkarabiliriz ki, Hume, tasvip ve ret mekanizmasının evrenselliğinden dem vururken son derece indi ve mesnetsiz yorumlar yapmakta ve kendi kendisini çürütmektedir. Ayrıca onun, kimi felsefî problemlere bir ideolog nazarıyla bakmak suretiyle tutarlı bir felsefî tutum geliştiremediğini söyleyebiliriz.

Hume’a göre bu tür nitelikler her nerede görülürse, bir şekilde kendilerini her seyirciye (spectator) aktarırlar ve onlar adına aynı sevecen ve uygun duyguları meydana getirirler.<sup>317</sup> İyilikseverlik, humanity, yumuşak bir duygudaşlık (sympathy)tan ileri gelen arkadaşlık, kamu ruhu (public spirit), türümüzle ilgili cömertlik gibi sosyal erdemlerden daha fazla “iyi isteği” (good will) hakkeden ve insanoğlunun tasvibini kazanmaya değer hiçbir nitelik yoktur. Bunlar her nerede görülürse, kendilerini seyirciye aktarır ve kendi çapında önemli ölçüde sevecen duygular ortaya çıkarırlar.<sup>318</sup> Aynı şekilde kötü ve kaba duygular da seyirci tarafından algılanır. Hatta kötü ve kaba duyguların zararlı sonuçları olmasa bile seyirci buna kayıtsız kalamaz.<sup>319</sup>

---

<sup>316</sup> Hume, EMPL, s.229.

<sup>317</sup> Hume, ICPM, s.11.

<sup>318</sup> Hume, ICPM, s.10-11.

<sup>319</sup> Hume, ICPM, s.81.

James Fieser'e göre Ahlâk faili (moral agent) ve ahlâk gözlemcisi (moral spectator) kavramları ve bunlar arasındaki ayırım, Hume'un ahlâk açıklamasının ve onun ahlâk ilişkilerine olan itirazın anlaşılması için anahtar kavramlardır. Ahlâk faili, eylemi bizzat yapan kişidir. Ahlâk gözlemcisi ise failin fiilini tasvip eden veya etmeyen kişidir. Gözlemci eylemin üçüncü bir parçası olabildiği gibi, eyleme katılan birinci kişi de olabilir. Örneğin Ali'nin arabasını Veli çaldığında, bu durumu tasvip edip etmeme durumunda ben üçüncü gözlemci olurum. Fakat Veli, kendi eylemini tasvip noktasında birinci gözlemci konumunda olur. Yani hem fail hem gözlemci olur.<sup>320</sup> Xiusheng Liu'ya göre öznenin, başka bir deyişle gözlemcinin ilk etaptaki fonksiyonu, ahlâkî niteliği nesneye atfetme zemini olarak hizmet etmesidir.<sup>321</sup>

Bu şekildeki fail gözlemci ayırımı, XVIII. yüzyıl ahlâk tartışmalarında çok yaygın idi. Örneğin Shaftesbury, hem duyu algılarında (sense perception) hem de ahlâkî yargılarda (moral judgments) böyle bir ayırımdan bahseder. Aynı şekilde John Bruce "Etik Biliminin Unsurları" (Elements of the Science of Ethics) adlı eserinde açık bir şekilde fail-gözlemci ayırımının Hutcheson'un ahlâk teorisiyle ilgili olduğunu söyler.<sup>322</sup>

Hume'a göre tasvip ve kınamamızı çeken kavramlarda, her ne kadar yukarıda değindiğimiz gibi bir ittifak varsa da bu kavramlar ile ilgili tikel noktalara doğru gidilip kritik edilince bu ittifakın yok olduğu ve herkesin kendi açıklamalarına farklı nitelikler ilave ettikleri görülür. Fakat olguya dair düşünceler ve bilimde ise durum tam bunun tersinedir. Genel ilkelerde görülen farklılık, özele doğru inince kendini hemfikirliğe bırakır.<sup>323</sup>

Burada bir izafilik vardır. Çünkü Hume'a göre doğru genel etik ilkeleri nakletme oranı gerçekte çok küçüktür. Herhangi bir ahlâkî erdemi öne süren bir kimse, gerçekte kendisi bakımından ima edilenden fazlasını ifade etmez. Yardımseverlik (charity) sözcüğünü icat eden ve onu iyi anlamıyla kullanan insan, "yardımsever ol" ilkesini bir sözde kanun koyucu veya peygamberden daha açık ve etkileyici bir şekilde öğretir. Çünkü bir tasvip veya kınama derecesi salık veren açıklamaların, en azından yanlış veya saptırılma ihtimali vardır.<sup>324</sup> Buradaki izafiliğin diğer bir nedeni ise tasvip veya kınama terimlerimizi oluştururken, birini diğeri ile mukayese ederek yargıya varmamızdır.

<sup>320</sup> James Fieser, Comment On William C.Davis's "Hume And Reid On The Possibility of a Relational Moral Ontoloji, APA Central Division Annual Meeting, 1993.

<sup>321</sup> Xiusheng Liu, Mencius, Hume and Sensibility Theory, Philosophy East and West, Jan 2002, v.52, (Info Track Web: Expanded Academic ASAP.), s.75.

<sup>322</sup> Bkz., James Fieser, Comment On William C.Davis's "Hume And Reid On The Possibility of a Relational Moral Ontoloji, aynı yer.

<sup>323</sup> Hume, EMPL, s.227.

<sup>324</sup> Hume, EMPL, s.229.

Örneğin iki canlıyı, at ile köpeği kıyasladığımızda birisinin büyüklüğü veya diğerinin küçüklüğü diğerine göre olup,<sup>325</sup> objektif bir ölçüt bulunmamaktadır.

Peki, tasvip ve kınamamıza neden olan nitelikler nelerdir? Hangi kıstaslara istinaden bir şeyi onaylıyor veya reddediyoruz?

Hume'a göre her ne bakımdan biz bu meseleyi ele alırsak alalım, sosyal erdemlere atfedilen değerler tek biçimde görünürler. Söz konusu değerler, toplum ve insanlığın çıkarlarına dikkat kesbetmemizi temin eden saygıdan türerler.<sup>326</sup> Ona göre, özellikle sosyal erdemler söz konusu olduğunda gözlemcide hasıl olan  **faydanın** tasvip ve kınamamızın kaynağı olduğu söylenebilir.<sup>327</sup> Fayda düşüncesi, güzellik ve kusurun bütünüyle tayin edici unsuru değilse de bizim onay ve hoşnutsuzluğumuzun önemli bir bölümünün kaynağıdır.<sup>328</sup>

Peki yarar ve çıkar vesilesi olan bir şeyi niçin onaylıyoruz? şeklinde bir soru sorulacak olursa, bunu Hume'un sistemi içerisinde şöylece yanıtlayabiliriz. “Başkalarına ya da kişinin kendisine yararlı olmaya dolaysızca uygun olan bir karakterin görüşünden haz duyarız. Karakterleri yargılamada her seyirciye aynı görünen biricik  **çıkar**  ya da  **haz** , karakteri yoklanan kişinin ya da onunla bağlantılı olan kişilerindir. Bu hazlar bize bizimkilerden daha zayıf bir şekilde dokunsalar bile teorik olarak bunlar ahlâkın ölçütü olurlar ve bizimkileri pratikte giderek dengelerler.”<sup>329</sup>

Hume'a göre bütün bu görüş ve akıl yürütmeleri a posteriori olarak telakki edersek, bunun insanlığın duygularından müştak olduğu görülür. Olgu meselesi (the matter of fact) olarak  **fayda**  (utility) şartı, bütün konularda takdir ve onayımızın kaynağı olarak görülür. Bütün ahlâkî kararlarla ilgili değer ve değersizliklerde buna müracaat edilir. Söz konusu ilke, adalet, dürüstlük, yumuşaklık, şefkat vb. erdemlerin yegane kaynağıdır.<sup>330</sup>

Fayda, çıkar, haz ve acının yanı sıra Hume'un ahlâk felsefesinde tasvip ve kınamamıza sebep olan diğer bir ilke ise özellikle toplumda ve ilişkilerde ortaya çıkan  **duyguların etkileşimi** , başka bir deyişle  **duygudaşlık (sympathy)** tır.<sup>331</sup> İnsanlar doğal olarak ve üzerlerinde düşünmeksizin kendi karakterlerine en çok benzeyen karakterleri

---

<sup>325</sup> Hume, EMPL, s.81.

<sup>326</sup> Hume, ICPM, s. 56.

<sup>327</sup> Bkz., Hume, ICPM, s.57.

<sup>328</sup> Hume, ICPM, s.69.

<sup>329</sup> Hume, THN, s.641.

<sup>330</sup> Hume, ICPM, s. 57.

<sup>331</sup> Hume, THN, s.653.



onaylarlar. Bunun nedeni, Hume'a göre kendilerine benzeyen karakterlere yönelttikleri dolaysız bir duygudaşlık (sympathy)tan başkası değildir.<sup>332</sup>

Şimdi ahlâka temel teşkil eden haz ve acı, çıkar ve fayda, duygudaşlık ilkelerini ayrı ayrı inceleyelim.

### c- Haz ve Acı Objesi Olarak Ahlâk

Hume Treatise'de ahlâkın kökeni ile ilgili olarak şu saptamayı yapar: Ahlâkî erdem ve erdemsizlikleri ilgilendiren kararlarımız algılardır. Algılar da ya izlenimler ya da düşüncelerdir. Ahlâk yargılanmaktan çok duyumsandır. Kendi doğamızda var olan birbirine benzer şeyleri aynı şey gibi algılama alışkanlığımızdan dolayı ve ahlâkın ince ve naiv duygusal bir karakteri haiz olması hasebiyle onu düşünce ile karıştırırız. Fakat bu bir düşünce değildir. O halde izleniminin doğasını saptamak gerekir. Erdemin dolayısıyla ahlâkın izlenimi *haz*; erdemsizlik ve ahlâksızlığın ise bizde ortaya çıkardıkları *acıdır*. Yani ahlâkî iyi ve kötüyü tefrik etmemizi sağlayan tikel izlenimler acı ve hazdan başkası değildir.”<sup>333</sup>

Bu paragrafı tahlil ettiğimizde, burada “ahlâkın bir düşünce olmadığı” ifadesiyle, yukarıda köken olarak aynı temelde varsaydığımız tutkuların kökeni ile ilgili olarak, “tutkuların derin düşünce izlenimleri olduğu” ifadesi arasında bir çelişki olduğu zannedilebilir. Fakat bize göre burada bir çelişki görülmemelidir. Çünkü, Hume'un burada “düşünce”den kast ettiği şey, epistemolojisinin iki temel ayırımı olan izlenim-düşünce düalitesindeki “düşünce” kavramına tekabül etmektedir. Yoksa izlenimin bir alt türü olan refleksiyon anlamındaki düşünceyi kast etmediği kanısındayız. Gerçi ahlâk bir refleksiyon da değildir. Tanımlama noktasında tutkulardan farklıdır. Tutkuların dayandığı zemin refleksiyondur. Fakat tutkulara erdemli yahut erdemsiz olarak değer atfetmemize sebep olan şey, söz konusu tutkuların bize verdiği haz ve acı duyumlarıdır. İşte ahlâk kaynak itibariyle buradan başlamaktadır. Yani haz ve acının izlenimi nedir? sorusuna vereceğimiz yanıt, bizi Hume'un ahlâk anlayışında tutkuya götürür.

Ahlâk ile tutku arasında bilgi teorisi bağlamında bir sorgulama yapılırsa son kertede aynı zeminde buluşurlar. Bu terminolojik ayırımın bilinmesinin konumuz açısından son derece önemli olduğunu düşünüyoruz. Bütün bunlar bilindikte, söz konusu ifadeler arasında bir çelişki olmadığı ortaya çıkar.

<sup>332</sup> Hume, THN, s.652,654.

<sup>333</sup> Hume, THN, s. 522.

Nitekim Treatise'in başka bir yerinde Hume söylediklerimizi haklı çıkaracak özetle şu ifadeleri kullanır: “Eğer tüm ahlâk kendi karakterlerimizden ya da başkalarınınkinden ortaya çıkabilecek herhangi bir zarar ya da kazanç beklentisinden doğan haz ve acı üzerine kuruluysa, ahlâkın tüm etkileri aynı acı ya da hazdan ve geri kalanlar arasında kendini beğenmişlik ve kendini küçük görme tutkularından türetilmelidir. Erdem ve erdemsizlik, kibir ve alçakgönüllülüğün özü haz ve acıdır.”<sup>334</sup>

Ahlâksal niteliklerin onaylanmasının hiçbir şekilde akıl (reason)dan ya da düşüncelerin herhangi bir karşılaştırmasından doğmadığını daha önce “Ahlâk ve Akıl” bahsinde ifade ettik. Ahlâksal iyi ve kötünün ayırımı, herhangi bir histen ve karakterin görülmesinden sonra ortaya çıkan haz veya acı üzerine dayanır. Bu haz ve acı onu duyumsayan kişi için bilinmez değildir. Bundan dolayı herhangi bir karakterde herkesin ona yerleştiği kadar erdem veya erdemsizlik vardır. Ve bu noktada yanılmamız hiçbir şekilde mümkün değildir.<sup>335</sup> Erdem haz ilişkisinde, Hume önceliği hazza verir. Erdem duyusuna (sense of virtue) sahip olmak, bir karakterin düşünülmesinden hasıl olan özel bir tatmini (satisfaction) duyumsamaktır. Bu duygu (feeling)nun kendisi hayranlığımızı ve övgümüzü oluşturur. Daha da ileri gitmeyiz. Buna göre bir karakterin haz vermesinden dolayı erdemli olmasını çıkarsayamayız. Fakat haz verdiği duymakla erdemli olduğunu duyarız.<sup>336</sup> Başka bir deyişle erdemli duygu (virtuous sentiment) veyahut tutku (passion) hazzı üretir, fakat hazdan sadır olmaz.<sup>337</sup> Bu noktanın önemli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü haz yahut acı, erdemün üretici kaynağı olsa her haz ve acının neticesinin erdemle sonuçlanması gerekir. Fakat Hume burada önemli bir noktaya dikkat çekerek, erdemli eylem ve karakterlerin hazzı üretmesi neticesinde erdemli olduğunun anlaşıldığını ve ona erdem atfettiğimizi vurgulamaktadır. Ona göre, örneğin, bir arkadaşını sevmesi ona haz verir. Fakat sevgi, haz verdiği için meydana gelmemiştir. Bunun tersini düşünmek ona göre apaçık bir yanılığdır.<sup>338</sup>

Haz ve acı, duygusal bir mahiyeti haiz olduğu için Hume, bütün ahlâkın duygularımız (sentiments) üzerine dayandığını söyler. Ahlâk, her ne kadar akıldan türememişse bile zihinsel bir eylem olarak görülür. Çünkü filozofa göre, zihnin herhangi bir eylemi veya niteliği bize belli bir yolda haz verdiği zaman erdemli sayarız.<sup>339</sup> Haz ve acının en doğrudan etkileri ise zihnin isteyen ve istemeyen hareketleridir. Bu

---

<sup>334</sup> Hume, THN, s.346-347.

<sup>335</sup> Hume, THN s.598,632.

<sup>336</sup> Hume, THN, s. 523.

<sup>337</sup> Hume, EMPL, s.85.

<sup>338</sup> Bkz., Hume, EMPL, s.85-86.

<sup>339</sup> Hume, THN, s.569.

hareketler, haz ya da acının kendi durumunu değiştirmesi ve gerçekleşme olasılığı, kesin olup olmaması durumuna göre irade, arzu, istek, korku, mit, üzüntü, sevinç gibi türlere ayrılırlar.<sup>340</sup>

Ahlâksal niteliklerin onaylanması sürecinde ahlâksal bir beğeni, tikel nitelik veya karakterlerin düşünülmesi ve görülmesi üzerine doğan haz ve tiksinti duygularımızın derecesi uzaklık ve yakınlığa göre değişir.<sup>341</sup> rneğin yüzyıllar önce yaşamış bir kişinin erdemi ile yakın bir dostun erdeminin bizde uyandıracadı haz; aynı Şekilde yirmi metre uzaktaki bir güzel ile yanıbaşımızdaki bir güzelin bizde uyandıracadı hazzın bir olmadığını söyleyen Hume, bunun yanı sıra zihnimizin Őimdiki durumu (disposition of our mind)na göre de bunun değiştiğini söyler.<sup>342</sup> Ona göre bu durum, pratik yaşamda keşfettiğimiz insan doğasının zorunlu bir sonucudur.<sup>343</sup>

Hume, “her haz ve acı veren Şeyin erdemin kökeni olarak kabul edildiğini ortaya koyduğumuzda, cansız nesnelerin de benzer nitelikler uyandırması sebebiyle ahlâkî veya ahlâksız olarak nitelendirilmesinin mümkün olabileceğine” dair bir karşı çıkışa ise Şöyle yanıt verir: Haz terimi altında toplanabilen, fakat bir çok noktada farklı olan duygular vardır. Örneğin iyi bir müzik ile bir Őiře Őarap bileşiminin eşit lde haz yaratması, Şarabın uyumlu olduğu veya müziğin lezzetli olduğu sonucuna götürmez. Aynı Şekilde cansız nesne ve herhangi bir kişinin karakteri veya hisleri her ikisi de doyum verebilir. Ama doyum ayrı olduğu için bu onlara ilişkin hislerimizin karışmasını önler ve bizi erdemi birine değil de diğerine de yüklemeye götürür. Ayrıca karakter ve eylemlerden türeyen her haz ya da acı duygusu, bizi övgüye veya yergiye götüren o tikel türden değildir. Bir düşmanın iyi nitelikleri bize zararlı olabilir, fakat yine de saygı ve hrmetimizi kazanabilir. Demek ki bir karakter, özel ıkarımıza bir atıf olmaksızın genel olarak görülmesiyle ahlâkîlik sıfatı kazanabilir.<sup>344</sup>

Burada vurgulanması gereken iki önemli nokta olduğunu düşünüyoruz. 1) Her haz ve acı duyusuna ahlâkîlik sıfatı yakıştırılmaz. 2) Bir niteliğin ahlâkî olma lt sadece bizim bireysel çıkar yahut hazzımız değildir. Bize zararlı olsa bile, genel olarak bakıldığında, Şayet saygın bir nitelik yahut eylem ise vgmz kazanır ve bir erdem olarak görülebilir.

---

<sup>340</sup> Hume, THN, s.625.

<sup>341</sup> Hume, ICPM, s.57.

<sup>342</sup> Hume, THN, s.632-33.

<sup>343</sup> Hume, ICPM, s.57.

<sup>344</sup> Hume, THN, s.523-24.

Hume, erdem ve erdemsizliğin haz ve acıdan doğmadığını, fakat haz ve acı ürettiği şeklinde önemli bir ayırım yapsa da<sup>345</sup> bu durum yine haz ve acının ahlâkın kaynağı olmadığı anlamına gelmez. Çünkü, neticede üzerimizde etkide bulunan eylem ve tutkular, haz ve acı duyularına bağlı olarak erdemli veya erdemsiz kabul edilmek suretiyle ahlâkî alana sığırma yapmaktadır. Bu temelde Hume'un ahlâkın kaynağını haz ve acıya dayandırdığını söyleyebiliriz. Durum böyle olunca, ahlâkın kaynağı subjektif bir kriter olmaktadır. Çünkü herhangi bir aksiyon bende haz üretebilirken, bir başkasında acı veyahut rahatsızlığa neden olabilir. Hume, her ne kadar iradi ve güdüsel aksiyonların evrensel benzerliğinden bahsetmekte ise de, ahlâksal olana dayanak kabul edilen fiziksel olmayan haz ve acı duygularının evrensel benzerliğinden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü kültürel, dinsel, çevresel vb. koşulların insanların değer yargıları üzerinde etkileri olabilmektedir. Bir başkasına haz veren şey, farklı toplum ve çevrede yetişmiş birine acı verebilir. Nitekim Hume'un kendi haz kriterlerine uymayan her şeyi hurafe kabul ettiğini daha önce gördük ki, bunların bir kısmı her Müslümana haz veren dinsel ibadetler idi. Yine ona göre, haz neticesinde meydana gelen kendini beğenmişlik, ızhar edilmedikten sonra erdemlidir. Böyle bir ahlâkî telakki iki yüzlülüğe yol açmaz mı? “Kendini beğenme” kendinde ahlâkî ise niye ızharı durumunda ahlâkî olmasın? Değilse niye ahlâkî olsun? Salt kendine haz veriyor diye insanların kibirlenmelerinin ahlâkîliği nerededir? Şayet burada “Hume kendine güveni kast ediyor” denilecek olursa,<sup>346</sup> o halde bunu ızhar etmek niye erdemsiz olsun? Bütün bunlar Hume'un objektif ve evrensel bir ahlâk teorisi geliştiremediğini göstermektedir.

Bize göre, evrensel olmaktan uzak böyle bir anlayışın, Hume tarafından kendince evrensel bir kriter olarak ortaya konmasının, daha önce bir çok defa ifade ettiğimiz gibi, kendisinin epistemolojik argümanlarınca da ispatlanabilme imkanı yoktur. Geçmişte ve gelecekte yaşamış olan bütün insanların haz ve acı duyguları gözlemlenebildi mi ki, mutlak bir ölçüt olarak haz ve acıyı ahlâka temel olarak kabul edelim? sorusu bu bağlamda hala cevapsız kalmaktadır.

Hume'un ahlâka temel olarak varsaydığı prensiplerden bir diğeri, haz ve acıyla aynı paralelde olan “çıkarcı veya fayda” ilkesidir. Şimdi bu ilkenin mahiyetini, Hume'un ahlâk felsefesinde hangi alana tekabül ettiğini, bu çerçevedeki tutarlılığını irdelemeye çalışalım.

---

<sup>345</sup> Bkz., Hume, EMPL, s.85-86.

<sup>346</sup> Bkz., Hume, EMPL, s.553.

#### **d- Çıkar ve Fayda Objesi Olarak Ahlâk**

Hume'un ahlâk felsefesine baktığımızda çıkar ve fayda kavramlarının daha ziyade yapay erdemler olan “adalet” “mülkiyet” ve “söz verme” için kullanıldığını görmekteyiz. Gerçi bu kesin bir ayırım değildir, diğer erdemler için de çıkar ve fayda kavramı yer yer kullanılmaktadır. Fakat göze çarpacak kadar sıklıkta kullanılması, söz konusu kavramlarla ilgilidir. Bu durum, haz ve acı kavramları zihinsel bir etkinlik olup insan doğasında mündemiç iken, fayda ve çıkar ilişkilerinin bir yönüyle insanlar arası ilişkilerin neticesi olmasından ötürü kavramsal bir zorunluluktan da kaynaklanmış olabilir. Hume, “yapay erdemler, fayda yahut çıkar düşüncesi üzerine temellenir.”<sup>347</sup> diyerek bu noktaya dikkat çekmiş gibidir.

Peki mülkiyet ve adalet düşüncesi niçin ortaya çıkmıştır? Bu güdüyü ortaya çıkaran faktörler nelerdir?

Hume'a göre doğa, diğer canlı türlerine gösterdiği kolaylık ve tahsis ettiği nitelikleri insana yüklememiştir. Bir aslanın ve sair hayvanların eksiklikleri, üstünlükleri ile orantılıdır. Fakat durum insanda farklıdır. İnsan bireysel olarak çok zayıftır. Bu zayıflığını ancak toplumsal olarak telafi edebilir. Tek başına insanın başarılarına imza atabilme olanağı yoktur.<sup>348</sup> Dolayısıyla adalet ve mülkiyet kavramlarının ortaya çıkışı insanın zayıflığıyla irtibatlıdır. Bu durum ise insanın doğasını irdelemeyi gerektirir.

Bu bağlamda Hume, insanların üç farklı iyi türüne sahip olduğunu söyler. Bunlar, zihnimizin içsel doyumunu, bedenimizin dışsal üstünlükleri, çalışma ve şansımızla sahip olduğumuz mülkiyetlerdir. Ona göre birincisinden güven içinde yararlanabiliriz. Fakat diğer ikisi, haricî bir şiddete açık olup bizden koparılabilirler. Bu iyiliklerin gelişimi toplumun gelişimini temin eder. Fakat bu mülkiyetin düzensizlik ve kıtlığı toplumun başlıca engelidir. Eğitilmemiş doğada buna çare bulmak imkan dahilinde olmayıp, zihnimizin bunların üstesinden gelmesini temin edecek yapay olmayan herhangi bir ilkesi de yoktur. Ona göre, adalet düşüncesi hiçbir zaman bu amaca hizmet edemez ve insanların birbirlerine karşı hakşinas olmalarına ilham kaynağı olamaz. Böyle bir erdem varlığı, hiçbir zaman kaba ve yabanıl insanlar arasında tahayyül edilemez. Çünkü her ahlâksızlık, bir başka kişiye karşı işlenen bir ahlâksızlığa veya erdemsizliğe işaret eder. Ve her ahlâksızlık tutkuların belli bir kusur ve ya zayıflığından

---

<sup>347</sup> Hume, ICPM, s.84.

<sup>348</sup> Hume, THN, s.536-37.

türediği için, bu kusurun büyük ölçüde zihnin yapısında, doğanın olağan gidişatına göre yargılanması gerekir.<sup>349</sup>

İnsan zihninin kökensel çatısında en güçlü dikkatimiz kendimize sınırlanmıştır. Sonraki dikkatimiz akraba ve tanıdıklara, daha sonra da yabancılara ve ilgisiz kişilere uzanır. Bu yanlı tutumumuz ve eşit olmayan duygusallığımız, sadece toplumdaki davranış ve tutumlarımızla ilgili olmayıp aynı zamanda erdem ve erdemsizlik düşüncelerimiz üzerinde de etkili olmaktadır. Öyle ki bu nevi bir yanlılık, duyguların daralması veya çok büyük bir genişlemesi yoluyla bizim erdem ve erdemsizlik düşüncelerimiz üzerinde tesirli olurlar.<sup>350</sup>

Hume göre, söz konusu insan zafiyetinin çaresi doğal olmayıp akıllıca bir beceri (artifice)den türer. Başka bir deyişle doğa, duygularda düzensiz ve kararsız olanlar için yargı ve idrakte bir çare temin eder. Asıl sıkıntı yukarıda saydığımız üç sahiplikten sonuncusu ile ilgilidir. Harici şeylerin tebedülünü, mümkün merteye zihin ve bedensel nitelikler gibi durağan ve değişmez üstünlükler ile aynı düzleme koymak suretiyle çare aranmalıdır. Bu da o dışsal şeylerin sahipliği üzerine kararlılık getirebilmek ve herkesi çalışması ve talihi yoluyla kazanabileceğinden barış içinde istifade etmeye terk etmekle mümkün olur. Bu düzlemde toplumun tüm üyelerince tesis edilen bir uyuşum (convention) yoluyla mülkiyet hukuku tesis edilir. Kendi çıkarımızdan ya da en yakın dostlarımızın çıkarından vazgeçmek yerine, başkalarının sahipliklerinden uzak durarak bu her iki çıkarla ilgilenmenin en iyi yolunu böyle bir uyuşum yoluyla buluruz. Bu menfaatler için lüzumlu olan toplumun devamlılığı böylelikle sağlanır.<sup>351</sup>

Herkesin kendi mülkiyetinde kalması, ortak bir çıkar duygusudur. Başkalarının mülkiyetinden uzak durma ve herkesin kendi mülkiyeti sınırları dahilinde kalma ittifakından sonra “adalet”, adaletsizlik, mülkiyet, hak ve yükümlülük düşüncesi doğar. Fakat adalet düşüncesi anlaşılmaaksızın diğerleri anlaşılmaz. Mülkümüz, sahipliği toplum ve adalet yasaları tarafından tesis edilen mallardan başka bir şey değildir.<sup>352</sup> Dolayısıyla insanla ilişkili bir nesne olan mülkiyet ilişkisi, doğal değil, ahlâksal olup adalet üzerine kuruludur. Adaletin *kökeni mülkiyetin kökenini açıklar*. İlk ve en doğal ahlâk hissimiz tutkularımızın doğası üzerine kurulu olduğu ve yabancılara üstünde kendimize ve dostlarımıza öncelik verdiği için, doğal olarak değişmez hak ya da mülkiyet diye bir şeyin olabilmesi mümkün değildir. Çünkü insanların muhalif tutkuları

---

<sup>349</sup> Hume, THN, s.539-540.

<sup>350</sup> Hume, THN, s.540.

<sup>351</sup> Hume, THN, s.541.

<sup>352</sup> Hume, THN, s.542.

onları karşı yöne iter ve herhangi bir uyuşma veya anlaşma yoluyla sınırlandırılmazlar.<sup>353</sup> Toplumdaki karşılıklı şoklar, çıkar çatışmaları, karşılıklı yardımlaşma ve koruma menfaatleri icabı adalet kuralları tesis edilmiştir.<sup>354</sup>

Görüldüğü gibi Hume'da mülkiyet kavramı ile adalet erdemi arasında sıkı bir münasebet vardır. Yükümlülük ve mülkiyet, adalet ve adaletsizlik üzerine bağımlıdır. Adaletin tam olduğu yerde mülkiyet de tam, adaletin eksik olduğu yerde mülkiyet de eksiktir.<sup>355</sup>

Adaletin üç temel kuralı vardır. Mülkiyetin istikrarı, onay yoluyla devredilmesi ve sözlerin yerine getirilmesi. Bunlardan birincisi toplumsal istikrarı, ikincisi ticareti, üçüncüsü de birleşme ve ittifakların husule gelmesi için gereklidir.<sup>356</sup> Hume'a göre şayet her insan, adalet ve eşitliğin ikamesi için her zaman güçlü çıkarı (the strong interest) algılayacak kadar zeki; yakın haz ve faydaların cazibesine karşın uzak ve genel çıkarlara sağlam bir bağlılıkta sebat edecek kadar kuvvetli bir zihne sahip olmuş olsaydı, bu durumda böyle bir hükümet ve politik toplum asla var olmazdı. Fakat her insan onun doğal özgürlüğünü takip ederek bütünüyle diğer insanlarla beraber barış ve uyum içerisinde yaşardı. Ne var ki, durum böyle olmayıp hükümet ortaya çıktığına göre bu faydasız değildir.<sup>357</sup>

Bütün bunlara karşın yapılması gereken, insanın doğasında mevcut olan bu özellik değiştirilemeyeceğine göre koşullarımızı ve durumumuzu değiştirerek, eşitlik ve adalet yasalarına uymayı en yakın çıkarımız, çiğnenmesini ise en uzak çıkarımız haline getirmektir.<sup>358</sup> Bunu yerine getirecek olanlar ise idare makamında olanlardır. Adaletin ikame edilmesi ve toplumun takviyesi açısından lüzumlu olmasının bunların doğrudan çıkarıyla ilişkisi olduğuna göre, adalete uymayı yakın çıkar telakki ederek bir takım zecri tedbirlerle bunu işletmekle hükümetler ve ittifaklar oluşur. İşte hükümetlerin kökenleri burada yatmaktadır.<sup>359</sup> Kısacası adaletin kaynağı insanların uzlaşmasından başkası değildir. Dolayısıyla ahlâksal yükümlülüklerin kaynağı da burada yatmaktadır.

Başka bir deyişle öz sevgi (self-love), adaleti, adaletin uygulanması da hükümeti ortaya çıkarmıştır. Yani yurttaşlık ödevleri, doğal ödevlerin uğruna icat edilmiştir.

---

<sup>353</sup> Hume, THN, s.543.

<sup>354</sup> Hume, ICPM, s.83.

<sup>355</sup> Hume, THN, s.582.

<sup>356</sup> Hume, THN, s.618 .

<sup>357</sup> Hume, ICPM, s.34-35.

<sup>358</sup> Hume, ICPM, s.88.

<sup>359</sup> Hume, ICPM., s.89.

Bunun temelinde ise öz çıkar vardır.<sup>360</sup> Erdemsizlik ve ahlâksal reziletler dair yargılarımızın temelinde, verilen sözde durmama ve hükümete karşı gelme yatmaktadır.<sup>361</sup>

Bunun gibi, Hume'a göre dürüstlük, doğruluk, sadakat, toplumun çıkarlarını idame ettirmedeki doğrudan eğilimlerinden dolayı övülürler. Fakat bu erdemler daha sonra kişinin kendisi için de bir yarar temin ettikleri için, yoklukları durumunda kişi rezil bir pozisyona düşer.<sup>362</sup>

Tüm mülkiyet ahlâk, tüm ahlâk da tutku ve eylemlerimizin olağan gidişatı üzerine bağımlıdır. Bu tutku ve eylemler ise yalnızca özel güdüler tarafından yönetilirler.<sup>363</sup> Bu özel güdü Hume'un etiğinde çıkar olmaktadır. Çünkü ona göre, bütün insanlar çıkar tarafından yönetilirler. İnsanoğlu çıkarını her şeyin üstünde tutar. Bu noktadan hareketle toplumun idamesini temin ettiği ve dolayısıyla asli bir çıkara hizmet ettiği için adalete uyulur.<sup>364</sup>

Hume, mülkiyet ayırımı ve sahipliğin düzenliliğini tesis etmekle toplumu tesis etmeyi aynı görür. Ona göre, mal hırsı ve çıkar tutkusu, kolay kolay bastırılabilir bir tutku olmayıp, diğer toplumsal sonuçları olan kibir, intikam, acıma ve şefkat gibi duygulara nazaran çok daha etkili olan bir tutkudur. Çünkü insanları, başkalarının mülkiyetinden uzak durmalarını sağlamak yoluyla kazanç sevgisine karşı dengelemek ve toplumun sadık üyeleri yapmak için, insan zihninin yeterli gücü ve uygun bir yönü yoktur. Buna göre çıkar duygusunu denetleyebilmek için yönü değiştirilmiş bu duygunun kendisinden başka hiçbir tutku yoktur.<sup>365</sup> Hume buna çözüm olarak da "Ahlâk İlkeleri" kitabında hükümetin ortaya çıkışını gösterir.<sup>366</sup>

Adaletin kaynağını teşkil eden insanların uyuşması, insan zihninin bencillik ve sınırlı cömertlik gibi belli niteliklerinin dışsal nesnelere kıtlık ve kolay değişebilirlik gibi konumları ile çakışmasından doğan uygunsuzluklara bir çare olarak ortaya çıkarılmıştır.<sup>367</sup> Hume'a göre her şey hava ve su gibi bol olup, insan herkes için aynı duyguları beslemiş olsaydı adalet ve mülkiyet ayırımı diye bir şeyden söz edilmezdi.<sup>368</sup> İnsanı adalet kanunlarını tesis etmeye götüren şey, hatta onun yegane kaynağı kamu

---

<sup>360</sup> Hume, ICPM, s.94.

<sup>361</sup> Hume, ICPM, s.97.

<sup>362</sup> Hume, ICPM, s.63.

<sup>363</sup> Hume, THN, s.584.

<sup>364</sup> Hume, THN, s.585-86.

<sup>365</sup> Hume, THN, s.543-544.

<sup>366</sup> Bkz., Hume, ICPM, s.34-35.

<sup>367</sup> Hume, THN, s.545-46.

<sup>368</sup> Hume, THN, s.546.



çıkarı, ona değer atfetmemizi salık veren şey ise onun faydalı neticeleri üzerine yönelen düşüncelerimizden başkası değildir.<sup>369</sup> Bunun yanı sıra, kendi çıkarımız için duyulan kaygı da adaletin tesis edilmesinin temelini oluşturur. Bize bu kaygıyı veren şey, düşüncelerin herhangi bir ilişkisi değil, fakat kendileri olmaksızın harici eşyanın bizi ilgilendirmediği ve etkilemediği izlenimler ve duygulardan başkası değildir. Bu izlenimler insan zihninin doğasında değil, insanların beceri ve uyuşmalarından tüerler.<sup>370</sup> Başka bir deyişle adalet, varlığını bütünüyle insanoğlunun sosyal durumu ve münasebetlerinde kullanma zorunluluğu (necessary)ndan alır.<sup>371</sup>

Aynı şekilde mülkiyetin karar bulması da toplumsal bir sözleşme ile olmuştur. Buna göre her insan sahip olduğu mallar ile devam etme kararı alır. Yani mülkiyet, toplumsal olmaya mecbur olan insanın yapısındaki aç gözlülük ve bencilliğinin uzlaşp eldekilerle devam etme esası üzerine kurulmuştur. Çünkü eldekileri hiç görmediğimiz şeylere yeğlemek alışkanlığın bir neticesidir.<sup>372</sup> Hume'a göre ortaklıklardaki çatışmalar, insanların kibir ve kendini beğenmişlikleri, zihinlerin ilişki kurmalarını kolaylaştırmak, rahat bir diyalog ve ticaret ortamı sağlamak için kibarlık (politeness) ve iyi davranma kuralları (the rules of good) ortaya çıkarmıştır.<sup>373</sup>

Adalet ve mülkiyet hakkında söylenen şeylerin hepsi diğer bir yapay erdem olan “verilen sözde durma” hakkında da söylenebilir. Çünkü yapay erdemlerin ortaya çıkış süreci ve dayandıkları temel aşağı yukarı aynıdır. Verilen sözler de toplumun zorunlulukları ve çıkarları üzerine kurulu insan icatları olup<sup>374</sup> ahlâk hissi bu çıkar üzerine mebnidir.<sup>375</sup>

Bu konuyu araştırırken dikkatimizi çeken başka bir husus ise şudur: Diğer konularda olduğu gibi, bu konuda da Hume'un Treatise'de kullandığı uslub ve kavramsal yapı ile daha sonra kaleme aldığı eserlerdeki uslub ve terminoloji arasındaki farklılık açık bir şekilde göze çarpmaktadır. Örneğin Treatise'de şöyle demektedir: “Kamu yararını isteme veya insanlığın çıkarlarına duyulan saygı adalete kökensel güdü olamaz. Aynı şekilde kişisel iyiliği isteme ve ilgili gurubun çıkarlarına saygı da bu güdü

---

<sup>369</sup> Hume, ICPM, s.14.

<sup>370</sup> Hume, THN, s.547-548.

<sup>371</sup> Hume, ICPM, s.17.

<sup>372</sup> Hume, THN, s.554-55.

<sup>373</sup> Hume, ICPM, s.84.

<sup>374</sup> Hume, THN, s.571.

<sup>375</sup> Hume, THN, s.574-76.

olamaz. Çünkü kötü, pinti, utanmaz bir insan karşısında veya kişinin içinde bulunduğu acil bir durumda bu kökensel adalet güdüsü başarısızlığa uğrayacaktır.”<sup>376</sup>

Aynı konuda “Ahlâk İlkeleri” kitabında şöyle demektedir: “Adalet toplum için faydalı ve değerini buradan alır. Fayda bu erdemin yegane orijini ve bunun fayda veren sonuçları onun değerinin yegane temelidir.”<sup>377</sup> Ahlâkın bütün determinasyonlarında bu kamu yararı (public utility) temel ilke olarak ortada durmaktadır. Felsefe veya toplum yaşamında her ne tartışma vaki oluyorsa ödev sınırlarıyla ilgili olarak, soruna hiçbir şekilde insan oğlunun gerçek çıkarlarını herhangi bir şekilde saptamaktan öte daha büyük bir kesinliğe (greater certainty) karar verilemez.”<sup>378</sup>

Görüldüğü üzere Hume, Treatise’de adalet kökensel güdü olarak kamu yararını görmez iken, daha sonra kaleme aldığı “Ahlâk İlkeleri” kitabında ise adaletle beraber bütün ahlâkî determinasyonları kamu yararına indirgemektedir. Bize göre bu durumun bir nedeni, Hume’un Treatise’deki bütün konuları epistemolojisi mihverinde, soyut uslamalarla izah etme çabasından kaynaklanıyor olmasıdır. Treatise’de adaletin kökeni tabirinden, adaletin izlenimini kast ederken, diğer kitabında ise ortaya çıkış amacını kast ettiğini söylemek yanlış olmayabilir. Çünkü Treatise’de adalet kökeni olarak insan uyuşmasını göstermektedir ki, burada Hume’un asıl çabası mezkur erdemin doğal olmayıp, bir insan icadı olduğunu vurgulamaktır. Söz konusu uyuşmanın saiki olarak da öz çıkarı göstermektedir.

Bir diğer neden olarak ise, Treatise’de yaşadığı düş kırıklığından ötürü, konuyu daha anlaşılır kılarak, fazla ayrıntılara inmeden halka benimsetme kaygısı gösterilebilir. Şayet bu iki neden kabul edilmeyecekse, Hume’un daha sonraki eserinde bu konu ile ilgili düşüncesini kısmen değiştirdiğini söylemek mümkün olacaktır. Fakat bu durum Hume’un ahlâk anlayışında temelde bir değişiklik ve kırılma olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü Treatise’de de Hume, adalet ve mülkiyet mefhumlarının ortaya çıkışını “çıkara” dayandırıyor. Fakat Treatise’de daha ziyade bireysel bir çıkar yani “öz çıkar” (self interest) ön planda tutulurken, “Ahlâk İlkeleri”nde kamu çıkarına (public interest) vurgu yapılmaktadır. Kamu çıkarı ise Treatise’de ahlâkın kaynağı değil, duygudaşlık yoluyla bu erdeme eşlik eden ahlâkî tasvibin kaynağı olarak görülmektedir.<sup>379</sup> Treatise’in başka bir yerinde ise, adaletin tek başına incelendiğinde kimi zaman kamu yararına aykırı olarak ve yanlış bir biçimde ortaya çıkabildiğini

---

<sup>376</sup> Hume, THN, s.534.

<sup>377</sup> Hume, ICPM, s.14-15.

<sup>378</sup> Hume, THN, s.12-13.

<sup>379</sup> Hume, THN, s.552.

söyleyen Hume, genel sistemde insanların ittifak etmesini onun yararı olarak kabul eder. İşte bu toplumsal ittifakın kaynağı ise, ona göre toplumun çıkarıdır.<sup>380</sup> Treatise'deki her iki farklı vurguyu yan yan getirdiğimizde şunu ifade edebiliriz: Toplumun ittifakı, toplumun çıkarı anlamına gelmekte olup adaletin kaynağı olmaktadır.

Bu bakımdan C.Hendel'in Hume'un ahlâk anlayışı ile ilgili olarak, “Fayda, bireysel özel ilgilerden ziyade toplumsal veya kamu çıkarından (interest) meydana gelen ahlâk ayırımların gerçek temelidir.”<sup>381</sup> şeklindeki kanaatini “Ahlâk İlkeleri” kitabında ele alınan ahlâk anlayışı için geçerli sayabiliriz. Fakat Hume'un bütün sistemi dikkate alındığında bunun eksik ve kısmen yanlış olduğunu söylemek mümkündür.

Hume'un mülkiyet ve adaletin kaynağını, salt toplumsal uzlaşmadan mütevellit bir çıkar olgusuna indirgemesi açıklamasında başarılı olduğunu söylemek güçtür. Hume hem insan doğasının evrensel yasaları gibi değişmez ve sabit yapısından bahsetmekte hem de mülkiyetten ahlâka geçişte söz konusu değişmez yapının yakın çıkarı önelemeye kanalize edilerek, bu görevi hükümetlere ihale etmektedir. Bu apaçık bir çelişki olarak gözükmektedir. Şayet insan doğasının değişmez evrensel yasalarından bahsediliyorsa, o halde bunun değişebilirliğinin imkan dahilinde olmaması gerekir. Yok eğer değişebiliyorsa onun bir yasa olduğunu iddia etmek yanlış olacaktır. Bu durumda inanan bir insanın çıkarına müteallik esasları Tanrı'nın buyruklarında araması ve yetke olarak hükümet yerine Tanrı'yı koyup kendisini buna göre yönlendirmesi niçin mümkün olmasın?

Bize göre çıkar eksenli ahlâk kuramını tesis ederken Hume'un ihmal ettiği başka bir nokta ise, ahlâkın “insan olma” gibi bir niteliği gerektirdiğidir. Şöyle ki, sevmeye, acıma, letafet, idrak etme, akletme vb. vasıflar gibi adalet de insana ait olan ayırıcı bir vasıftır. Adalet duygusunun temel insani bir duygu olarak fitri bir talep olmadığına ispatı nedir?

Ayrıca bu duygu çıkar ilişkisine dayandırıldığı vakit şu soruların cevaplanması gerekir. Şayet çıkar adaletine temel güdü ise niçin güçlüler kendi çıkarlarını öncelemeden adaleti paylaşma gereği hissetmişlerdir? Çıkar temelli bir duygu niçin süreklilik arz etsin? Çıkarların değişmesi veyahut farklılaşması durumunda adalet tanımlaması değişecek midir? Böyle bir anlayış ahlâkî subjektivizme yol açmaz mı? O halde

---

<sup>380</sup> Hume, THN, s.630.

<sup>381</sup> Charles W.Hendel, “Editor's introduction” s.xxxv.

evrensel bir ahlâk nasıl mümkün olacaktır? Bize göre Hume'un mevzubahis ahlâk sisteminde bu sorular yanıtızsız kalmaktadır.

Bu çerçevede tenkit edebileceğimiz diğer bir nokta ise, Hume'un genel epistemolojik metodolojisinden sapma göstermesidir. Bize göre Hume, bütün bunları kurgularken, her ne kadar deneyimden hareket ettiğini söylese de, gerçekte bu söylediklerini tecrübe ettiğini söylemek güçtür. Çünkü bu konuda deneysel herhangi bir veri de yoktur. Binlerce yıl önce, insanların ilk toplum haline geçişini ve fayda-çıkâr temelinde bir düzen inşa ettiklerini söylemek, deneysel bir yaklaşımla ifade edilecek olursa, bir tevehhüm ve sanrıdan başka bir şey olmasa gerektir. Çünkü bütün bunların gözlemlenebilme şansı yoktur. Ayrıca insanoğlunun kendi türüne has ve apriori bir mahiyeti haiz olan duygu ve düşüncelerini yok sayarak ortaya atılan bu nevi bir ahlâk teorisinin tartışılabilirliği ve bir yönüyle sığılığı ortadadır. Ne inkar ne de ispat edilebilen bir olguyu mutlak kabul etmek, Hume'un nedensellik çerçevesinde yaptığı analizlere de aykırı olmaktadır. Nitekim nedensel ilişkileri ve nedensellik bağının ispatlanamayacağı temelinde izahatlar yapan Hume'un, çıkar ve ahlâk arasındaki nedeni kesin olarak var ve yegane kabul etmesi bize göre apaçık bir çelişkidir. İnsanlık toplumunun ilk şekillenişinden bu yana Tanrı ve dinsel öğretilerin varlığını kabul eden bir düşüncenin, adaletin kaynağını bu unsurlara dayandırmasını Hume epistemolojisi itibariyle değerlendirdiğimizde, nasıl ki bu tecrübe edilemez bir alana taalluk eden bir mesele oluyorsa, Hume'un adalet temellendirmesi bize göre aynı mahiyeti haizdir.

Ayrıca adaletin temeli söylendiği gibi çıkar oluyorsa, bir çıkar etrafında birleşme eğiliminin kökeninin de sorgulanmaması, Hume'un genel epistemolojisi bakımından metodolojik bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Deneysel bir çok noktada havanlarla insanları kıyaslayarak nedensellik teorisini izah eden Hume, şayet ahlâk tecrübe edilebilir müşahade alemine ait bir olgu ise, hayvanların niçin ahlâkî bir eğilime sahip olmadıklarını ve bir çıkar etrafında birleşmediklerini izah etmek durumundadır.

Bir insan icadı olarak mülkiyeti tanıma eylemi olarak tanımlanan adaletle ilgili olarak, Hume'un “doğa böyle bir davranışa hiçbir haz ve onay duygusu vermemiştir.”<sup>382</sup> şeklindeki tespiti, bize göre, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız, “ahlâkın temelinde haz ve onayın olduğu” ilkesi ile çelişmektedir. Çünkü nasıl oluyor da insanlar haz vermeyen bir şeyde ittifak edebiliyorlar? Bütün ahlâk, haz ve acı duyularına dayandığına göre, yoksa “adalet” ve “söz verme” ahlâkî bir kavram değil

---

<sup>382</sup> Hume, THN, s.579-80.

midir? Ahlâkî değilse niçin bunları “erdemler” olarak niteliyoruz? Bütün bunları göz önüne aldığımızda, Hume'un sistemli ve tutarlı bir ahlâk öğretisi oluşturmadığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Genel olarak yapay erdemlerin kaynağını, insanların çıkarları gereği anlaşmalarında bulan Hume'un ahlâk felsefesinde diğer önemli bir ilke ise duygudaşıktır. Hume, her ne kadar erdem ve erdemsizlik ayırımının, tikel niteliklerin bizde ya da başkalarında neden oldukları doğrudan haz ya da acıdan çıktığını söylese de, başkası için hoş olan niteliklerden bizim; bizim için hoş olan niteliklerden başkasının haz almaksızın söz konusu nitelikleri erdemli yahut erdemsiz saymasının sırrının duygudaşlık ilkesiyle izah edilebileceğini söyler.

Şimdi bu ahlâksal ilkeyi irdeleyelim.

### **e) Duygudaşlık (sympathy) Teorisi Olarak Ahlâk**

Hume, duygudaşlığı bir düşüncenin izlenime çevrilmesi<sup>383</sup>olarak tanımlar. Ona göre, duygularımız, kendimize ve zihnimizin içsel izlenimlerine bağımlı oldukları için, bunlar daha doğal olarak hayal gücünden ve onlara ilişkin olarak oluşturduğumuz her canlı düşünceden doğarlar. Duygudaşlığın doğası ve nedeni budur.<sup>384</sup>

Hume duygudaşlık teorisini, Newton'a öykünerek kurmaya çalıştığı “insan doğası bilimi” veya “insan zihninin evrensel ilkeleri”nin mantığı çerçevesinde temellendirir. Bu anlayışa göre tüm insanların zihinleri duygularında ve işlemlerinde benzerdir. Herhangi bir kimse tüm başkalarının belli bir derecede duyarlı olmadığı herhangi bir duygu tarafından eyleme geçirilemez. Eşit derecede gerilmiş tellerden birinin hareketini diğerine iletmesi gibi, tüm duygular da kolayca bir kişiden bir başkasına geçer ve her insanda karşılık düşen hareketler doğururlar. Herhangi bir kişinin sesinde ve tavırlarında tutkunun etkileri görüldüğü zaman, insan zihni doğrudan bu etkilerden nedenlerine geçer ve tutkunun öylesine canlı bir düşüncesini oluşturur ki, o anda tutkunun kendisine çevrilmiş gibidir. Benzer bir şekilde herhangi bir heyecanın nedenleri algılandığı zaman, zihin etkilere iletilir ve benzer bir heyecanla eyleme geçirilir.<sup>385</sup>

Bir başkasının hiçbir tutkusu kendisini dolaysızca zihne sergilemez. Yalnızca onun neden ve etkilerini hissederiz. Tutkuyu bunlardan çıkarsarız. Netice itibariyle duygudaşlığımızı bunlar doğurur. Tıpkı bir insanın cerrahi müdahaleye maruz kalması

---

<sup>383</sup> Hume, THN, s.645.

<sup>384</sup> Hume, THN, s.369.

<sup>385</sup> Hume, THN, s.626-27.

durumunda, hazırlanan aletlerden neticeyi hissedip acıma ve korku hissine kapılması gibi.<sup>386</sup> Böylece hiç kimse sürekli kaba, tartışmalı ve iğneleyici bir ortamda bulunmak istemez. Sertlik ve kabalık duyguları bize hoşnutsuzluk verir. Bu hoşnutsuzluk bize duygudaşlık vasıtasıyla sirayet eder. Bunların zararlı sonuçları olmasa bile biz seyirci (spectator) olarak kayıtsız kalamayız.<sup>387</sup> Kısacası duygudaşlık ilkesinin en temel özelliği olarak şunu ifade edebiliriz: Bizi başkalarının karakterinde, sanki bunların kendi kazanç veya zararımıza yönelik bir eğilimleri varmış gibi haz ya da rahatsızlık duyacağımız kadar kendi dışımıza götüren şey duygudaşlık ilkesidir.<sup>388</sup>

Hume'a göre güzellik duygumuz da büyük ölçüde bu ilke üzerine bağımlıdır. Herhangi bir nesnenin ona sahip olan kimsede haz üretmek için bir eğilim taşıdığı yerde, o nesne her zaman güzel olarak görünür. Aynen acı üretme eğilim taşıyan her nesnenin nahos ve çirkin olması gibi. Güzel olarak adlandırılan nesne, yalnızca belli bir etki üretme yoluyla haz verir. Bu etki bir başka kişinin hazzı ya da kazancıdır. Bizden gayrı, bir yabancıya haz ya da acısı bize duygudaşlık yoluyla geçer. Sanat yapıtlarının çoğu, insan kullanımına uygunlukları ile orantılı olarak güzel sayılır. Hatta doğa ürünlerinin çoğu bile güzelliklerini o kaynaktan türetir.<sup>389</sup> Dolayısıyla herhangi bir kimsenin uygun kullanım alanına giren herhangi bir yapıt güzel kabul edilecek, bu güzellik vasfı bize duygudaşlık yoluyla geçecektir.

Hume'un ahlâk felsefesinde söz konusu ilke, bir çok durumda güzellik hislerimizin yanı sıra ahlâk hislerimizin de üreticisi durumundadır. Örneğin toplumun çıkarı için insan icatları olan adalet, bağlılık, yasalar, alçakgönüllülük ve terbiye insanlığın iyiliğine karşı taşıdığı eğilim dolayısıyla erdem sayılır. Ahlâkta her zaman bunlara eşlik eden güçlü bir his olduğu için, karakterlerin ve zihinsel niteliklerin eğilimi üzerinde düşünmek bize tasvip ve kınama hislerini vermek için yeterlidir. Amacın hoş olduğu bir yerde, ancak bir amaç için araç hoş olabilir. Kendimizin ya da dostlarımızın çıkarının söz konusu olmadığı yerde, **toplumun iyiliği** bize yalnızca **duygudaşlık** yoluyla haz verir. Bütün bunlardan şu sonucu çıkarabiliriz: Duygudaşlık tüm yapay erdemlere gösterdiğimiz saygının kaynağıdır. Yani tüm yapay erdemlerde ahlâk hislerimizi üretir. Hume'a göre buradan hareketle bu ilkenin başka erdemlerin bir çoğunu da ortaya çıkardığını söyleyebiliriz. Söz konusu bu nitelikler, insanların iyiliğine eğilimleri nedeniyle onayımızı kazanırlar. Doğallıkla onayladığımız

---

<sup>386</sup> Hume, THN, s.627.

<sup>387</sup> Hume, ICPM, s.81.

<sup>388</sup> Hume, THN, s.630.

<sup>389</sup> Hume, THN, s.627.

niteliklerin çoğu fiili olarak o eğilimi taşırlar. Bunun tersi de doğrudur. Böyle eğilimler, en güçlü ahlâk hissi üretirler. Duygudaşlık da tasvip ve kınamamızı harekete geçirici bir faktör olarak toplum çıkarına dair olan kaygımızın husule gelmesinin aracı durumundadır.<sup>390</sup> Dolayısıyla bu kavramın Hume felsefesinde ahlâkî yükümlülüğün anahtarı olduğunu söyleyebiliriz.<sup>391</sup>

Duygudaşlığın çifte bir yansıması vardır. Örneğin başkasının kendini beğenmişlik açıklaması, bizi duygudaşlık vasıtasıyla kendini küçük görmeye götürerek nahoş bir mahiyet kazanır. Aynı şekilde böyle bir sıfatın başka birisinde kınanması da bizim bu hareketin başkalarına verdiği rahatsızlığa karşı duygudaşlığımızdan kaynaklanmaktadır.<sup>392</sup> Benzer ve ilginç sayılabilecek bir şekilde Hume, hayvanlardaki kendini beğenmişlik duygularından bahsetmektedir. Ona göre, hayvanlardaki kendini beğenmişlik duygusu da insanlarınki gibi bedenlerindeki bir nitelikten kaynaklanmakta olup, zihinsel doğalarında ve harici nesnelere herhangi bir mahiyetten kaynaklanmamaktadır. Sevgi de aynı şekilde duygudaşlık yoluyla geçmektedir.<sup>393</sup>

Doğrusu bunu anlamakta güçlük çekiyoruz. Daha önce Hume hayvanların aklından da bahsetmişti. Fakat orada akla yüklediği anlam, alışkanlık neticesi oluşan mekanik bir eğilim idi. Fakat burada hayvanların duygudaşlığından neyi kast ettiğini anlamak çok fazla mümkün değildir. İnsanların duygudaşlığını anlayabiliriz. Çünkü netice itibarıyla biz de bir insan teki olarak, söz konusu duyguya sahip olduğumuzu ve böylelikle diğer insanların da bizimle aynı duygulara sahip olabileceklerini söyleyebiliriz. Fakat hayvanlar arasındaki duygudaşlığa tabiatlarımızın farklılığı sebebiyle ortak olma şansımız yoktur. Bize göre Hume, burada kendi bilgi teorisiyle de çelişmektedir. Çünkü hayvanlarda hasıl olan kimi tutkuların duygudaşlık yoluyla diğerine geçtiğini salt gözlemlerle ispatlama imkanımızın olmadığını düşünüyoruz.

Hume, özellikle “Ahlâk İlkeleri” kitabında bir anlamda insanlar arası duygu geçişi demek olan duygudaşlık ilkesinin yanı sıra, bir de humanity<sup>394</sup> kavramını bu doğrultuda kullanır. Söz konusu ilkenin işleyiş sürecini şöyle anlatır: “Başka bir karakter üzerindeki erdemli veya ahlâkî tutum ve davranışları tasvip ve kınamamızı

---

<sup>390</sup> Bkz., Hume, THN, s.628-630.

<sup>391</sup> Bkz., Recep Kılıç, Ahlâkın Dini Temeli, s.72.

<sup>392</sup> Hume, THN, s.652.

<sup>393</sup> Hume, THN, s.376,445.

<sup>394</sup> Humanity kavramı dilimize “insanlık” olarak çevrilebilir. Fakat biz bu karşılığın tam olarak Hume’un kullandığı anlama tekabül edeceğini düşünmüyoruz. Hume aynı zamanda bu kavrama “ortak insani duygular” diyebileceğimiz bir anlam yüklemektedir. Bu anlamda “duygudaşlık”la aşağı yukarı aynı işlevi görür. Bu bakımdan metinde bu kavramı aslına sadık kalarak kullanmanın daha yerinde olacağını düşündük.

belirleyen faktör, öz sevgi, yahut bencillik gibi içsel duygular değildir. Onun sahip olduğu doğal ve keshî nitelikler bize ilerleme, fevkalade bir başarı, büyük bir sorumluluk duygusu gibi nitelikler vererek, bizim hoş (agreeable) duygulara kapılmamızı ve saygı duymamızı temin eder. Bu çerçevede hasıl olan mutluluk, neşe, sevinç, zafer vb. düşünceler, onun karakteri ile ilgili olup zihnimize duygudaşlık ve humanity duygusunu yayar.<sup>395</sup> Gerçi bu kavram Treatise’de de kullanılmaktadır. Örneğin bir çok iyilikte bulunan, sıkıntıda olanları kurtaran, cömertliğini en yabancı kimseye dek uzatan herhangi bir kimsenin bu eylemlerini, Hume insanlığın (humanity) kanıtları olarak görür.<sup>396</sup> Başka bir yerde ise humanity doğal erdemlerin tetikleyici unsuru olarak<sup>397</sup> ifade edilmektedir. Fakat Treatise’deki kullanımlar daha ziyade bir betimleme ve insanî bir vasıf mahiyetinde olup, ahlâka temel olma noktasında “Ahlâk İlkeleri” kitabında geçen duygudaşlık-humanity ekseninde kullanılan sistemli bir ahlâkî terminoloji çağrışımı yapmamaktadır.

Sıkça yan yana kullanılan bu iki kavramın Hume’un ahlâk felsefesinin hakiki iki orijini olduğunu söyleyen C. Hendel, söz konusu iki kavram arasında ayırım yapar. Ona göre, duygudaşlık (sympathy), haz ve acı gibi insan duygularının toplumsal yaşam içerisinde etkileşimi neticesinde ortaya çıkan duygusal bir işlemdir. Humanity ise başkaları için kaygılanmak, kaygı ise, başkasıyla ilgili aktif bir alakaya işaret eder. Bundan sonra duygudaşlık meydana gelir.<sup>398</sup> Katıldığımız bu tespite göre humanity duygudaşlığın bir ön aşaması olmaktadır.

Hume, amacına ulaşmayan bir iyilik eğiliminin duygudaşlık itibariyle saygıyı hakketmediği şeklindeki bir eleştiriye şöyle yanıtlar: “Önemli olan, nesnenin kendisinde mevcut olan iyilik niteliğinin tamlığıdır. Başka bir deyişle söz konusu amaca ulaşmaya uygun olmasıdır. Örneğin hiç kimsenin, son derece güzel yapılmış ve döşenmiş bir evde yaşamayacağını anlasak bile o ev insana haz verir. Kolları, bacakları ve fiziği güç ve aktivite sağlayan bir insan, sürekli mahkum olsa bile yakışıklı sayılır. Hayal gücünün (imagination) ona ait olan bir dizi tutkusu vardır ki, güzellik hislerimiz buna bağlıdır. Bir karakterin her bakımdan topluma yararlı olmaya uygun olduğu yerde, hayal gücü kolaylıkla nedenden etkiye geçer. Nedenin tam bir neden olmasını sağlayan eksik koşulların olduğunu düşünmeksizin yapar. Genel kurallar bir ihtimal türü yaratırlar ki

---

<sup>395</sup> Bkz., Hume, ICPM, s.59-60.

<sup>396</sup> Hume, THN, s. 530-31.

<sup>397</sup> Bkz., Hume, THN, s.570-71.

<sup>398</sup> Charles W.Hendel, “Editor’s introduction” ,s.xl.



kimi zaman yargıyı ve her zaman hayalgücünü etkilerler.”<sup>399</sup> Buna göre bir anlamda mevcut ontolojik iyi ve güzellik eğiliminin olması esastır. İyilik ve güzellik potansiyelinin aktif bir hale getirilmesi ve her zaman işlevsel olması önemli olmamaktadır.

Duygudaşlığın-ahlâk ilişkisinde özet olarak şu saptamaları yapabiliriz:

- 1- Duygudaşlık bir anlamda duygu geçişi demek olup, empatik bir hüviyeti haizdir. Ahlâkî yükümlülük bu sayede gerçekleşir.
- 2- Duygudaşlık, özne-nesne düalitesini gerektirir. Hume'un terminolojisinde bunun karşılığı J.Fieser'in de vurguladığı gibi, fail-gözlemci (agent-spectator)dir.
- 3- Duygudaşlığın ahlâka köken olması, ahlâkîlik vasfının kökensel olarak ortaya çıkmasıyla alakalı olmayıp, ahlâka temel olan haz, acı ve çıkar duygusunun geçişiyle ilgilidir. Dolayısıyla Hume'un duygudaşlığı ahlâka temel kabul etmesinden, bu husus anlaşılmalıdır.
- 4- Duygudaşlığın husule gelmesinde, aktif bir erdemın yahut güzelliğın varlığı önemli olmayıp potansiyel bir var oluş yeterli olmaktadır.

Hume, duygudaşlık-ahlâk teorisini, insani boyutu için içine katmak suretiyle, özellikle yapay erdemlerin meydana gelmesini izah etmek için kullanmaktadır. Fakat bu erdemleri çıkara dayandıran Hume'un, başkalarının çıkarını kendi çıkarımız gibi düşünmeyi temin etmede duygudaşlığı bir araç olarak kullanması, hükümetlerin bir anlamda işlevine alternatif bir görüntü vermektedir. Bu durumda sosyal erdemlerin ahlâkî bir nitelik kazanması hususunda Hume sanki bir kafa karışıklığı içindedir. Ayrıca insan doğasının bencil ve kaprisli yapısının değişmezliğinin altını çizdikten sonra, bir nevi diğerkamlık olan duygudaşlığı bir açıklama biçimi olarak ortaya koymasının izahı güç epistemolojik bir çelişki veya tutarsızlık olduğu ifade edilebilir.

Ayrıca Hume, duygudaşlık-ahlâk ilişkisini soruştururken de epistemolojisinin temel karakteristiği olan şüpheciliği ve agnostikliği ihmal etmektedir. Bu bağlamda haz-acı, tasvip, çıkar-ahlâk ilişkisinde yaptığımız eleştiri ve değerlendirmeleri, duygudaşlık-ahlâk irtibatı için de geçerli sayabiliriz.

Hume'da ahlâk meselesinin nedensellik ilişkisini, kendi değerlendirmemiz doğrultusunda işledikten sonra; acaba Hume'un kendisi ahlâk ile nedensellik arasında nasıl bir irtibat kurmaktadır? Nedensellik-ahlâk ilişkisini değerlendirirken, kendisinin

---

<sup>399</sup> Hume, THN, s.635-36.

nedensellik kuramına sadık kalmakta mıdır? Yoksa genel geçer nedensellik tanımlamalarından hareketle mi problemi ele almaktadır? Bu bağlamda bir tutarlılıktan bahsedilebilir mi? Nedensellik-zorunluluk denkleminde ahlâk nerede durmaktadır? vb. sorular çerçevesinde Hume'un nedensellik-ahlâk ilişkisini temellendirmesine geçelim.

## **C- HUME'DA NEDENSELLİK–AHLÂK İLİŞKİSİ**

Hume'da nedensellik meselesi konumuzun ikinci ayağını, Hume'un kavramsal olarak nedensellik ile ahlâk arasındaki ilişkiyi nasıl anlamlandırdığını ifade eder. Bu konuyu Hume'un kullandığı terminolojiyi göz önünde bulundurarak işlemeye çalışacağız. Bu bakımdan nedensellik, zorunluluk ve sorumluluk anahtar kavramlar olmaktadır.

### **1-Nedensellik ve Ahlâk**

Hume'da nedensellik problemi, aslında bir bilgi problemidir. Bu bakımdan konuyu irdelerken bu hususu göz önünde bulundurmamız gerekecektir. Öncelikle bu konuda Hume'un ne dediğine bakalım.

Hume'a göre ahlâk meselesi, olgusal bir problem olup soyut bilimlerin konusu değildir. Bu bakımdan ancak deneysel metot takip edilerek ve tikel örneklerin mukayesesinden genel maksimler çıkarmak suretiyle konu ele alınmalıdır. Çünkü ona göre, insanlar deneyden devşirilmeyen hiçbir delile ve doğal felsefeye dahil olmayan hiçbir sisteme kulak vermemelidir. Olgu (fact) ve gözlem (observation)e dayalı olmayan hiçbir etik sistemi kabul etmemelidir.<sup>400</sup>

Hume, nedensellik probleminde olduğu gibi, ahlâk meselesinde de kendi epistemolojik sınırlıkları içerisinde kalarak meseleyi işleme iddiasındadır. Ona göre, ahlâkı üstün kılan özellik, soyut bilimlerden farklı olarak, ona dair düşüncemiz ve bahislerimizde toplum barışını ilgilendiren mahiyete sahip bir fenomen olması itibariyledir. Çünkü bu nevi bir kaygıya bigane olmayışımız, onun bir kurgudan öte bir olgu olduğu ve bizi etkilemesi itibariyle sorunun doğal olarak insan kavrayışı dahilinde olması gerektiği vargısına götürür. Bu durum ahlâkın pratik değeri açısından üstünlüğünün göstergesidir. İşte ahlâkın bu üstün yönünün olması Hume'a kendi ifadesiyle bu konuyu işleme cesareti vermektedir.<sup>401</sup>

---

<sup>400</sup> Hume, ICPM, s.8.

<sup>401</sup> Bkz., Hume, THN, s.507-8.

Buna göre Hume'un bilgi telakkisi noktasında ahlâk, insan idrakinin sınırları içerisinde olup, tecrübe ile bilinebilecek bir olgusal fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hume'un ahlâk felsefesinin çıkış noktası ve konuyu işleyiş tarzı, nedensellik bağlamında iradi etkilerle güdüler arasındaki bağın ortaya çıkışını irdelemeye yönelik olarak, insan eylemlerindeki birliği veya benzerliği izah temelindedir. Bu noktada, ona göre, insanların bütün toplumlarda birbirlerine bağılılıkları o kadar büyüktür ki, insanlar aksiyonlarının durumunu ve sonuçlarını başkalarının eylemlerine göre düzenler ve bu doğrultuda hareket ederek yaşamlarını idame ettirirler. Bunu da tıpkı doğal olaylarda olduğu gibi geçmiş deneyimlerden çıkarırlar. Gelecekte de bunun böyle olacağını umarlar. Dolayısıyla insanlar ilişki ve alışverişlerini çeşitlendirdikleri nispette, iradî aksiyonların çeşitliliği de o nispette artar. Örneğin bir yoksul zanaatçı, ürettiği malını pazara götürüp makul bir fiyata satacağını ve böylelikle yaşamını sürdüreceğini umar. Bir imalatçı, işçilerinin emeğine olduğu kadar kullandığı aletlere de güvenir. Bu güvenin aksi çıkarsa hayrete düşer. Çünkü alışılmadık bir durumla karşı karşıya kalmıştır. Dolayısıyla insanlar başkalarının durum ve eylemlerine göre çıkarsamada bulunmak şeklinde akıl yürütmelerde bulunarak, bu hali sosyal hayatta bir zorunluluk gibi algılarlar.<sup>402</sup>

Hume, nasıl ki birbirine benzer ve yan yana bulunan doğal olaylara ilişkin olarak bizde hasıl olan alışkanlık neticesi çıkarsamalarda bulunuyorsak, aynı şeyin insanların iradi eylemlerinde ve insan topluluklarında da gözlemlenebileceğini düşünür. Ona göre, insan tabiatının da ilkeleri ve işlevleri bakımından hep aynı kaldığı evrensel bir gerçekliktir. Mevki hırsı, tamahkarlık, özsaygı, kibir, dostluk vb. duygular, türlü derecelerde birbirlerine karışmış, toplum içinde dünyanın başlangıcından günümüze kadar varolagelmiş ve insanlık arasında görülen eylem ve teşebbüslerin kaynağı olmuştur. Örneğin Yunanlılar ve Romalılar hakkında bilgi sahibi olmak noktasında, Fransızlarla İngilizlerin mizaç ve eylemleri iyice araştırılıp gözlemlendiğinde ulaşılan neticeleri, birinciler üzerinde tatbik ettiğimizde çok fazla yanılmış olmayız. İnsanlık her yerde ve her zaman öyle aynılık gösterir ki, bu alanda görülmedik ve acayip bir şey bize sunulmaz. Nasıl ki fizik yahut doğa felsefesiyle uğraşan bir kimse, bitkiler, madenler vb. objeler üzerinde deneylerle bilgi ediniyorsa; savaşlar, entrikalar, parti ve devrimleri anlatan yazılar da siyaset veya ahlâk filozofu için bir deney koleksiyonudur. Nitekim

---

<sup>402</sup> Hume, ECHU, s.89.

Aristoteles'in ve Hippokrat'ın inceledikleri toprak, su vb. unsurlar nasıl günümüzdekilere benziyorsa; Polubius ve Tacitus'un tasvir ettikleri insanların günümüzdekilere benzerliği o nispettedir.<sup>403</sup>

Ona göre, insanın güdü ve aksiyonları, tıpkı bedenlerinin benzerliği gibi benzerdir. Söz konusu tutkuların doğruluk ölçüsü ise alışlagelmiş tutku, istek ve eylemlere, yani doğal olana gösterdikleri uygunluk veya aykırılıktır. Örneğin bir gezgincinin geldiği diyardaki insanlara ilişkin olarak, "hırs, intikam ve kinden arınmış, tamamen dost canlısı, sevgi dolu, cömert ve toplum menfaatlerini kendi menfaatlerine tercih eden" şeklindeki nitelemeleri, doğal olana zıt ve tabiatın akışına ters olduğu için inandırıcı olmaz. Yine İskender'in büyük halk kitlelerine tek başına saldırısı yahut karşı koymasına ilişkin tabiatüstü kuvvet ve etki gösterdiğini anlatan Quintus Curtius'un sözleri de şüpheyle karşılanır. Çünkü insanların bedensel işlevlerindeki benzerlik gibi, ruhsal ve eylemsel olarak da evrensel benzerliklerine inanırız.<sup>404</sup>

Hume, insanların güdü, aksiyon ve tutkularında tıpkı bedensel özelliklerdeki gibi benzer olduklarını vurguladıktan sonra ahlâkî olanın aşikar oluşu ile doğal olarak var olanın aşikarlığını mukayese eder.

Ona göre, ahlâkî apaçıklıkla doğal apaçıklık arasında ilkesel olarak ve tabiatları itibariyle bir fark olmadığını görürüz. Örneğin bir mahpusun dışarıya salıverilmesinin önündeki engel gardiyan olduğu kadar, etrafında örülü bulunan duvarlardır da. Bunun gibi, giyotine götürülürken de ölümünün muhafızların ödevseverliklerinden kaynaklandığı kadar, satır veya silindirin işlemlerinden de meydana geldiğini kavrar. Kişi, zihni belirleyen fikirler zincirini takip eder. Askerlerin kaçmasına müsaade etmeleri, celladın işlemleri, kafa ile gövdenin birbirinden ayrılması ve ölüm. Görüldüğü üzere burada iradi eylemlerle tabii sebeplerden müteşekkil bir zincir vardır. Zihin, halkaların birinden diğerine geçerken bunlar arasında hiçbir fark duymaz. Müstakbel olaydan emin olması, bellek ve duyulara kendini gösteren objeler ve fiziki zorunluluk dediğimiz bir sebepler silsilesiyle bulunmuş kadar emindir. Birleşik objeler ister şekil ister hareket olsun, deneyle bulunan aynı birleşme, zihin üzerinde aynı etkiyi yapar. Eşyanın adını değiştirebiliriz. Fakat bunların tabiat ile zihin üzerindeki işlevleri hiçbir zaman değişmez.<sup>405</sup>

---

<sup>403</sup> Hume, ECHU, s.83-84.

<sup>404</sup> Hume, ECHU, s.84.

<sup>405</sup> Hume, ECHU, s. 90-91.

Hume, doğal olarak zihnin tabii olduğu kanunları, tabiat kanunları gibi belli bir standartta olduğu sonucuna vararak, bir insan doğası ilmi olan ahlâk anlayışını temellendirme teşebbüsünde bulunmaktadır. O, filozofların yerçekimi gücünden hareketle Ay'ın kendi yörüngesinde durduğu çıkarsamasını gerekçe göstererek, "Niçin ahlâksal akıl yürütmelerin doğanın sorgulanması kadar sağlam olması gerekmesin?" diye sorar.<sup>406</sup> Çünkü ona göre, kendi hislerimizi gökyüzünün hareketlerini değiştirebileceğimizden çok değiştiremeyiz.<sup>407</sup> Bu doğrultuda, başka bir eserinde bu görüşüne örnek sayabileceğimiz şu ifadeleri serdedir: "Açgözlülük (avarice) kadar ıslah olunamaz başka bir rezilet (vice) yoktur. Buna tutulmuş bir insanın bundan kurtulduğuna dair neredeyse tek bir örnek yoktur. Bu bakımdan ona ciddi bir şekilde muamele etmekten öte, nükte ve mizah ile olaya yaklaşmak daha münasip olur."<sup>408</sup>

Buraya kadar anlattıklarımızı özetleyecek olursak, Hume'un ahlâk anlayışında şu temel ilkelerin var olduğunu görmekteyiz.

- 1- Ahlâk olgusal alana ait olup deneyle bilinebilir.
- 2- İnsan tekinin ve insan topluluklarının tabii olduğu kanunlar, tabiat kanunları ile aynı mesabede olup saptanabilir ve değiştirilemezler.
- 3- İnsan güdü ve aksiyonları bilindiğinde ahlâki ilkeler de doğal olarak bilinebilirler.
- 4- Bu çerçevede ahlâkî apaçıklıkla doğal apaçıklık arasında fark olmadığında göre, insan güdü ve aksiyonlarına mebnî olan ahlâk zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.

Hume'un en temel hedefinin "İnsan Doğasının İlmi"ni ortaya koymak olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Hume, görüldüğü üzere bu iddiasını ahlâkî alanda da sürdürerek, kavramsal olarak tutarlılık göstermektedir. Fakat bu sözde tutarlılık, beraberinde mahiyette bir tutarlılık getirmeyip, aksine çelişki ve tutarsızlıklar dolu bir sistem görüntüsü ortaya çıkarmıştır.

Bilindiği gibi, Hume epistemolojisi, eleştirel, şüpheli ve kimi zaman ise aklın, dolayısıyla insanın sınırlıklarını dikkate alan bir hüviyeti haiz idi. Gerçekte deneysel metodoloji de bir yönüyle bunu gerektirir. Çünkü varlık alanının mahiyetinin sınanabilirliğe indirgenmesi, zımında sınırlayıcı, şüpheli ve eleştirici bir tavır geliştirmeyi de taşır. Fakat bilgikuramsal çerçeve ve nedensellik konusunda bunu

---

<sup>406</sup> Hume, ICPM, s.61.

<sup>407</sup> Hume, THN, s.469.

<sup>408</sup> Hume, EMPL, s.571-72.

ustalıkla sergileyen Hume, ahlâk konusunda bunu unutmuşçasına bir tutum ortaya koymaktadır. Neden-etki bağının ontolojik mahiyetinin tecrübe edilemezliğinden hareketle, bir anlamda doğa yasalarını bile psikolojik bir olguya indirgeyen Hume, ahlâk meselesinde tam tersine neden-etki ve insan-aksiyon arasındaki bağın ihtimaliyeti bir yana, hiçbir kritik yapmaksızın söz konusu bağı kaçınılmaz ve zorunlu görmekte bütün epistemolojisiyle çelişir bir görüntü ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Hume'un salt deney, gözlem gibi kavramları kullanarak deneysel bir metodolojinin ortaya konulabileceği gibi bir yanılğı içine düştüğünü söyleyebiliriz.

Bütün insanların fiziksel benzerliğinden, güdü ve davranışlarının benzerliğine geçen Hume, bir anlamda görülen ile görülemeyen alan arasındaki bir benzerliğe geçiş yaparak, bize göre mesnetsiz bir felsefî tavır ortaya koymuştur. Doğal olarak bütün insanlar fitri olarak “insan” olma gibi bir ortak paydaya sahiptirler. Sevgi, nefret, kin, açgözlülük gibi türünün ortak özellikleri muhakkak ki müşterektir. Fakat ahlâk bu doğuştan getirilen özelliklerden ibaret değildir. Geçekte ahlâk, söz konusu olumsuz güdülerin olumluya, olumlu güdeleri ise daha da geliştirmeye matuf bir değerler alanıdır. Bu nedenle, iklim, sosyo-ekonomik faktörler ve coğrafi koşullardan tutun da eğitim, din, kültür ve gelenek gibi bir çok karmaşık unsurun insan davranışları ve değer yargıları üzerinde etkide bulunduğunu göz önünde bulundurursak, değer hükümleri ortaya koyma bakımından fiziki benzerlikle ahlâkî benzerliğin bir birinden ne kadar farklı ve kıyas kabul etmez noktalarda olduğu görülecektir. Nitekim günümüzde farklı insan topluluklarını gözlemlediğimizde bir çok müşterek ahlâkî değerlerin olmasının yanı sıra birçok farklılığın olduğu da görülmektedir. Hume'un gelmiş geçmiş bütün insan toplumlarını aynı kurallara tabi tutarak standart bir ahlâkî bir alan oluşturabileceği iddiası, bize göre kendisinin de epistemolojik argümanlarınca tanıtlanamaz bir mahiyeti haizdir.

Hume'un erdemler konusunda, ölçüt olarak insan doğallığına uygunluğu kabul etmesi ve İskender örneğinde olduğu gibi, bir anlamda ekstrem örnekleri insan doğasına aykırı bularak inandırıcılıktan uzak bulması her zaman doğru olmayabilir. Her insanın cömertlik, cesaret, iyilik güdüsü aynı olmadığı gibi, kimilerinde hayreti mucip olacak şekilde uç örnekler görülmesi neden imkansız olsun? Bugün böyle bir örnekle karşılaşmamamız gelecekte de karşılaşmayacağımız anlamına gelir mi? Böyle zorunluluk var mıdır? Varsa ispatlanabilir mi? vb.

Bu bağlamda tartışılan diğer bir problem ise, olgusal alandan değer alanına geçiş problemidir. Olgu-değer problemi olarak felsefe dünyasında tartışılan bu konu, Hume

özelinde çokça tartışılmıştır. Bir çok filozof, bu problemi Hume'un Treatise'de geçen aşağıdaki paragrafının<sup>409</sup> yorumlanması çerçevesinde ele almıştır. Bu konuda Hume yorumcuları iki farklı kutupta yer aldığı görülmektedir. A.J.Ayer, Nowell-Smith, R.M.Hare (1919-2002), R.F.Atkinson gibi düşünürler, Hume'un olgusal önermelerden değer bildiren önermelere geçiş yapmamızın imkansızlığını savunduğunu ifade ederken; A.C.MacIntyre ve G.Hunter gibi kimi filozoflar da tam tersini savunarak, Hume'un olgu temelli bir ahlâkî anlayışa sahip olduğunu ve söz konusu paragrafın yanlış anlaşıldığını savunmuşlardır<sup>410</sup>

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Hume, ahlâkî olgusal bir problem olarak görmeye beraber, olgusal alanın haricinde herhangi bir metafizik unsur kabul etmemektedir. Bize göre onun bütün yapmak istediği şey, metafizik unsurları dışlayarak ahlâka olgusal bir zemin oluşturmaktır. Hem yapay erdemlerin çıkar-fayda ekseninde ortaya çıkmasında hem de haz-acı, duygudaşlık temelinde kurmaya çalıştığı şey bundan ibarettir. Peki söz konusu paragrafta Hume ne demek istemektedir?

Bu paragrafın anlaşılması için, Hume'un bütün felsefesinin göz önünde bulundurulması gerektiğini düşünüyoruz. Bu çerçeveden bakıldığında, bize göre Hume'un yadırgadığı ve algılanamaz dediği husus, kimi düşünürlerin Tanrı'nın varlığından veya insani herhangi bir olgudan, değer bildiren önermelere geçiş yaparken izlenim saptamalarının yetersiz ve anlaşılmaz olduğudur. Hume, bir anlamda nasıl ki, neden-etki arasındaki bağın varlığının saptanamamasına rağmen, bu bağın zorunluluğu kanaatine sahip olan insanların böyle bir düşünceye geçişinin anlaşılmaz olduğunu söylediye, bize göre burada da benzer bir yaklaşım sergileyerek, ahlâkî temellendirme konusunda da diğer ahlâk sistemlerinin sağlam bir temellendirme yapamadıklarını ve ahlâkın izlenimini apaçık olarak ortaya koyamadıklarını ifade etmektedir. Nitekim Treatise'deki söz konusu paragrafın hemen üstünde, "Hiçbir şey kendi haz ya da rahatsızlık hislerimizden daha olgusal (real) olamaz." diyerek ahlâkî temellendirmeye

---

<sup>409</sup> Hume bağlamında olgu-değer problemi tartışılırken, Treatise'deki şu paragraf referans alınmıştır: "Şimdiye kadar karşılaştığım her ahlâk sisteminde, her zaman yazarın bir süre olağan akıl yürütmelerle ilerlediğine ve bir Tanrı'nın varlığını doğruladığına ya da beşeri münasebetlerle ilgili gözlemlerde bulunduğu dikkat etmişken, birden bire önermelerin olağan kopülasyonları olan "dir (is)" ve "değildir (is not)" yerine "meli/malı (ought)" "memeli/mamalı (ought not)" ile bağlantılı olmayan hiçbir önerme ile karşılaşmadığımı görünce şaşırđım. Bu algılanamaz bir değişimdir. Fakat son derece önemlidir. Bu ilişki, yeni bir doğrulamayı anlattığı için gözlenmesi ve açıklanması zorunludur. Ayrıca bu yeni ilişkinin tamamen kendisinden farklı olan başka ilişkilerden dedüksiyon yoluyla çıkarılabildiğinin sebebi ortaya konmalıdır." (THN, s.521)

<sup>410</sup> Bu konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Recep Kılıç, "Çağdaş İngiliz Ahlak Felsefesinde Olgu-Değer Problemi", Felsefe Dünyası, Sayı 23, Ankara 1997, s.61-62.; Regina Röttgen, The Fact-Value Dichotomy in David Hume's Ethics, s.15-16. vd.

esas olan haz ve acının, olgunun sınırları içinde olduğunu ifade etmek suretiyle, bir anlamda haz ve acı duyularını, evrensel bir kabul ile, değer hükümlerine geçişimizin nedenleri olduğunu söylemektedir. Buna göre Hume, başkalarının başaramadığı ahlâkî tanıtılma problemini, kendisinin başardığını ve anlaşılır bir yöntem izlediğini ima etmektedir.

Söz konusu paragrafın anlaşılması noktasında MacIntyre ve Hunter'e yakın düşündüğümüzü belirtmek isteriz. Fakat karşıt düşünürlerin, olgu önermelerinden değer önermelerine geçişin imkansızlığını söylemeleri de yabana atılacak bir görüş değildir. Bu kanaat sahiplerinin, "Hume'a göre bu geçişin a priori olarak yapılabilmesi ve akılla bilinebilmesinin imkanı yoktur." şeklindeki düşüncelerini paylaşıyoruz. Nitekim ahlâk-akıl ilişkisinde bu konuyu ifade ettik. Biliyoruz ki Hume, ahlâkî a posteriori bir alan olarak görmekte olup apriori olarak akıldan çıkarsanamayacağını ifade etmektedir.

Bize göre bu konuda iki farklı görüşün ortaya çıkmasının nedeni, olgu-değer problemine farklı zaviyelerden yapılan bakışlardır. Birincisi, salt önermeler cihetiyle, "dır" uzantılı önemelerin, "-malı" uzantılı önermelere geçişin a priori olarak çıkarılıp çıkarılamayacağı şeklindeki bakıştır. Bu çerçevede probleme yaklaşan "B.Russell ve A.J.Ayer gibi analitikçi filozoflar, bütün ahlâkî kavramların asılsız sözde kavramlar (pseudo concepts), ahlâkî hükümlerin de ne doğrulanabilen ne de yanlışlanabilen "duygu" (emotion) ifadeleri olduğu düşüncesine ulaşmak suretiyle Hume'un ahlâk anlayışını daha da ileriye götürmüşlerdir."<sup>411</sup> denebilir.

İkincisi ise, hem ne şekilde olursa olsun olgunun ahlâka temel olup olmayacağı şeklinde problemi vaz' eden yaklaşımdır. Dolayısıyla tartışmalar bu eksende şekillenmektedir. Nitekim yukarıda görüşlerini sunduğumuz ikinci gruptaki felsefeciler meseleyi bu yönüyle ele almışlardır. Bize göre bu farklılığın ortaya çıkmasının önemli bir nedeni de Hume'un klasik terminolojik güçlüğü ve üslubundaki ironik karakterden kaynaklanmaktadır. Fakat biz, her ne şekilde yaklaşılsa yaklaşılsın, mevzubahis paragrafın yorumlanmasından, "Hume'a göre olgudan-değere geçilemez" yargısının çıkarılmasının isabetli olmadığı kanısındayız.<sup>412</sup>

---

<sup>411</sup> Bkz., Recep Kılıç, "Ahlâkî Temellendirme Problemi", Felsefe Dünyası, Sayı 8, Ankara 1993, s.75.

<sup>412</sup> Bu problemle ilgili farklı görüşte olan düşünürlerin argümanları için bkz., A.C. MacIntyre, Hume On "Is" and "Ought", Modern Studies In Philosophy, içinde, s.241-52; R.F. Atkinson, Hume On "Is" and "Ought": A Reply, Modern Studies In Philosophy, içinde, s.263; Antony Flew, On The Interpretation Of Hume, Modern Studies In Philosophy, içinde, s.278; G. Hunter, Reply To Professor Flew, Modern Studies In Philosophy, içinde, s.287.; W.D. Hudson, Hume On "Is" and "Ought", Modern Studies In Philosophy, içinde, s. 295-307.



Olgu-değer probleminde bize göre asıl sorgulanması gereken, Hume'un olgudan değere geçip geçmediğinden veyahut bunu mümkün görüp görmediğinden ziyade, olgudan değere geçiş yaparken ne kadar sağlam bir zemine dayandığıdır. Veya bunda ne kadar başarılı olduğudur.

Kendisi her ne kadar olgusal ahlâk temellendirmesinde başarılı olduğunu iddia etse de, bize göre pek de başarılı olduğu söylenemez. Öncelikle şu soruların yanıtlanması gerektiğini düşünüyoruz. Ahlâkın izlenimi sorgulamasında Hume ne derece muvaffak olmuştur? Haz ve acı duyularımızın olgusal derecesi nedir? Olgusal olsalar bile, olgusal olmalarıyla ahlâka temel olmaları arasında nasıl bir bağ vardır? Bu bağ tecrübe edilebilir veya ispatlanabilir mi? Tecrübe edilebiliyor ve gözlemlenebiliyorsa bu bağ nerededir? Söz konusu bağ tecrübe edilemez ve gözlemlenemez bir durumda ise, bu durumda ahlâk-olgu ilişkisi metafizik bir ilişki olmaz mı? Hume'un bilgi ve nedensellik kuramına göre, olgusal alandan metafizik alana sıçrama yapamayacağımıza göre, ahlâk alanında niçin metafizik unsurlar devreye sokuluyor? Ayrıca olgusal olmak, aynı zamanda, objektif olmak demektir. Ahlâka temel olan duyular, dolayısıyla ahlâk duygusu olgusal ise niçin her devirde ve toplumda ahlâkî değerlere farklılaşabilmektedir? Bunun objektifliği nerededir? İnsanın güdü ve aksiyonlarının değişmez olması, insan iradesinin doğal olarak ipotek altında olması anlamına gelmez mi? Bu durum ne kadar ahlâkîdir? Veya bu durumda ahlâk ne kadar geçerli olur? vb. onlarca soru sorulabilir. Fakat, Hume'un ahlâk sisteminde bu sorulara tatminkar cevaplar bulmanın pek mümkün olmadığını ve söz konusu alanın problematik olduğunu söyleyebiliriz.

Bize göre Hume'un öncelikle bütün söylediklerinin olgusal değil, kurgusal olmadığını ispatlaması gerekir. Hume, bize göre söz konusu paragrafta kendi eleştirisinin muhatabı olmaktadır: Acaba haz, acı, çıkar ve fayda ilişkisinden ahlâka geçiş yapmak ne kadar anlaşılırdır?

Hume ahlâkında dikkat çekilmesi gereken diğer bir nokta ise, insanın doğuştan sahip olduğu doğal yeteneklerle ahlâksal erdemleri aynı zeminde görüp, erdem kategorisinde değerlendirmesidir. Ona göre birincilerin istemsiz ve zorunlu olduğu şeklindeki itiraz kabil değildir. Çünkü aynı şekilde tüm ahlâkçıların erdem olarak kabul ettiği kararlılık, metanet ve affedicilik gibi insanın büyüklüğünü oluşturan bütün nitelikler, aynı şekilde istemsiz ve zorunludur. Ayrıca erdem ve erdemsizliğin de güzellik ve çirkinlik gibi istemsiz olamayacaklarını kim izah edebilir? Haz ve acı üretmek istemle ilgili değildir. Büyük insanları meydana getiren kararlılık (constancy),

dayanıklılık (fortitude), affedicilik (magnanimity) gibi tüm nitelikler, istemsiz (involuntary) ve zorunlu (necessary)dur.<sup>413</sup> Zihnin doğuştan gelen yetileri ahlâk duyusuna hoş gelir ve aynı kurallara tabidir.<sup>414</sup>

Doğal olarak insanın doğuştan getirdiği kimi yetenekler olabilir. Bunlar insan iradesinin dışında olduğu için istemsizdirler. Fakat Hume'un kararlılık, dayanıklılık, affedicilik gibi kimi hasletleri doğal yetenekler kategorisinde değerlendirerek istem dışı ve zorunlu kabul etmesi anlaşılabilir bir husustur. Buna göre bu hasletlerin karşıtları olan istikrarsızlık, zayıflık, zulüm vb. nitelikler de doğuştan olmak durumunda olmazlar mı? Bu durumda sorumluluktan nasıl bahsedilebilir? Ahlâkî davranmayı anlamsız hale getiren bu yorumun, yine ispatlanabilirliğinin olmadığı kanaatindeyiz.

Hume'un kendi nedensellik teorisi ve bilgi kuramı bağlamında insan eylemleri hakkında vurguladığı diğer bir husus ise, olgusal alana dair vargılarımızda olduğu gibi alışkanlığın etkisidir. Ona göre, insanlar hakkında oluşturduğumuz ön yargılar, genel kurallar, neden ve etkiyi ilgilendiren tüm yargılara dayanak olan ilkelerin kendilerinden türerler. Bunlar da deneyim ve alışkanlıktır.<sup>415</sup> İnsanoğlu bu dünyaya birden bire düşmüş olsa nesnelere karşısında şaşırır ve neye, hangi ölçüde tutku yükleyeceğini bilmezdi. Fakat alışkanlık, bizi akıl yürütmelerimizde olduğu gibi, tutkularımız için de saptanan doğru sınırların ötesine götürerek genel kurallar oluşturmamıza yol açar.<sup>416</sup> Örneğin bir tutku olan kendini beğenmişlik ve kendini küçük görmenin nedeni ve nesnesi arasındaki bitişiklik veya nedensellik ilişkisi, bu tutkuların doğması için gereken tek şeydir. Bu ilişkiler hayal gücünün bir düşünceden bir başkasına iletilmesini sağlayan niteliklerden başka bir şey değildir. Burada benzerliğin etkisi ise kalıcı değildir.<sup>417</sup>

Bu bağlamda fizik aleme ilişkin yaptığımız akıl yürütmelerde olduğu gibi, tutkularımız için de benzerlik neticesi hasıl olan “alışkanlık” genellemelerimizin kaynağı olmaktadır. Bu durumun ahlâkî duygular için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bütün ahlâk duyguları kökensel olarak aynı olup, aynı kanunlar tarafından idare edilirler. Nitekim aynı husus, Hume tarafından kimi yerde daha açık bir şekilde ifade edilir. Örneğin, “Felsefede ve ortak akılda genel geçer bir ilke olarak kabul edildiği gibi, herhangi bir prensip, bir örnek üzerinde büyük bir kuvvet ve enerji sahibi ise, bütün benzer örnekler üzerinde de aynı enerji etkisine sahip olduğu ifade edilir. Bu,

---

<sup>413</sup> Hume, THN, s.658.

<sup>414</sup> Hume, ICPM, s.61.

<sup>415</sup> Hume, THN s.197.

<sup>416</sup> Hume, THN, s.345.

<sup>417</sup> Hume, THN, s.355-356.

gerçekte Newton'un felsefeleştirilmiş temel kuralıdır.”<sup>418</sup> diyen Hume, “Ahlâk ilkeleri” kitabındaki bu düşünceleriyle fizik bilimlerde Newton'un ortaya koyduğu induksiyon metodunun, ahlâk alanına uyguladığını ifade etmektedir. Bu alandaki genelleştirmenin izleniminin fayda, onun da kökeninin “alışkanlık” olduğunu söyleyebiliriz. Görüldüğü üzere, hem tutkuların hem de ahlâkın genelleştirilmesinin temelinde alışkanlık vardır.

Her ne kadar Hume, nedensellik konusunda olduğu gibi, ahlâka dair önermelerimizin de alışkanlık neticesinde oluştuğunu söyleyerek, genel felsefesiyle örtüşen terminolojik bir süreklilik ortaya koysa da, nedensellik problemiyle mukayese edildiğinde, bize göre Hume çok önemli bir yöntem hatası yapmıştır, ki o da şudur: Hume, kendisini bilgi kuramı ve nedensellik konusunda orijinal kılan ve sonraki felsefelere ilham kaynağı olan şüpheli, eleştirel, ve agnostik tutumunu burada hiçbir şekilde ortaya koymamaktadır. Bu noktada her ne kadar, septik, kimi zama da felsefenin Tanrı, doğa, ahlâk, tarih ve politika alanında bilgisel olarak temellendirme yapabilme yeteneğinden mahrum bir felsefi anlayışa sahip bir filozof yani agnostik olarak takdim edildiği<sup>419</sup> söylene de biz bu kanaate katılmadığımızı belirtmek isteriz.

Bize göre Hume, sözel bir tutarlılık içinde gözükse de özde bir sapma içerisindedir. İndüksiyon çıkarımların doğruluğunun tanıtlanamayacağını, alışkanlığın bir anlamda zihinsel şartlanmışlık olup, nesnel bir doğruluğu yansıtacak denli güçlü bir ilke olmadığını söyleyen Hume, ahlâkî alandaki benzerlik ve genellemeler hususunda bu analiz ve eleştirilerin hiçbirini yapmadığı gibi, bunların mutlak doğru olduğundan hiçbir şüphe duymayarak kesin kurallar ortaya koymaktadır. Bunun ise kendi epistemolojisi ve nedensellik çözümlerindeki bakış açısıyla çeliştiği ortadadır. Ayrıca Hume'un alışkanlığı tutkuların derece ölçüsü yapması, yukarıda arz ettiğimiz doğuştan gelen ve değiştirilemez olan tutkulara ilişkin görüşleriyle de çelişmektedir. Çünkü, madem ki tutkular doğuştan gelip değiştirilemiyorsa, o halde niçin alışkanlığa ihtiyaç duyulsun? Şayet, “Hume her tutkunun doğuştan getirildiğini söylemiyor ki” şeklinde bir yanıt verilecek olursa, o halde hangi tutkuların doğuştan geldiğini, hangilerinin alışkanlık eseri olduğunu nereden bileceğiz? sorusunun cevaplandırılması gerekir.

Nedensellik ile zorunluluk arasında çok sıkı bir ilişki vardır. Hatta kimi durumlarda nedensel ilişkiler, zorunlu ilişkiler gibi algılanır. Fakat arada küçük de olsa bir mahiyet farkının olduğunu düşünüyoruz. Nitekim Hume'daki nedensellik-

---

<sup>418</sup> Hume, ICPM, s.34.

<sup>419</sup> Bkz., Steven J.Wulf, The Skeptical Life in Hume's Political Thought, s.77.

zorunluluk ilişkisine nedensellik bahsinde değindik. Acaba Hume ahlâk konusunda nedensellik-zorunluluk denklemini nasıl kuruyor? Bu doğrultuda sorumluluğu hangi düzleme oturtuyor? Zorunluluk ve ahlâk yan yana gelebilir mi? Şimdi bu sorulara yanıtlar bulmaya çalışalım.

## 2- Zorunluluk ve Ahlâk

Hume'a göre tıpkı bir çeşit nedenin olması gibi, sadece bir çeşit zorunluluk (necessity) vardır. Fiziksel ve ahlâksal zorunluluk arasındaki ayırımın doğada herhangi bir temeli yoktur. Fiziksel zorunluluğu oluşturan şey, zihnin determinasyonunun yanı sıra nesnelere değışmez birliktelikleridir. Bunların ortadan kaldırılması, şans ile aynı şeydir. Nesnelere ya bitişik olmaları veya olmamaları gerektiği ve zihnin bir nesnenin diğerine geçmeye determinasyonu olması veya olmaması lazım geldiği için, şans ve mutlak bir zorunluluk arasında herhangi bir ortak nokta kabul etmek imkansızdır. Bu birlikteliği ve determinasyonu zayıflatmak zorunluluğun doğasını değıştirmez. Çünkü cisimlerin işlemlerinde bile bunlar, bu ilişkinin farklı bir türünü üretmeyen farklı değışmezlik ve kuvvet derecelerine sahiptir.<sup>420</sup>

Hume, Enquiry'de de bu paralele sayılabilecek iki farklı zorunluluk tanımlaması yapar. “Sebepler” hakkında da yapılabilecek bu iki tanımlamaya göre zorunluluk;

a) Benzer objelerin devamlı beraberliğinden veya b) idrakimiz (understanding) tarafından bir objeden ötekine yapılan bir çıkarsamadan ibarettir.<sup>421</sup>

Dikkatli bir şekilde baktığımızda her iki tanımlamanın insan iradesine veyahut zihnine ait bir alana tekabül ettiklerini ve ahlâkî zorunluluk ile olgusal zorunluluğun aynı tabiatta olduklarını görürüz. Bizzat Hume'un temel kabulünün bu olduğunu yukarıda da ifade ettik. Dolayısıyla bizim de zorunluluk-ahlâk derken hareket noktamız bu anlam muvacehesinde olacaktır.

Hume, kendisinin zorunluluk doktrinine yapılacak olan şu itirazın üzerinde durur: “Eğer iradi aksiyonlar, maddenin işlevlerinin tabi oldukları aynı zorunluluk kanunlarına tabi iseler, bu sebepler zincirinin son halkasının da olduğu, bu halkanın en başında güçlü ve yüce bir yaratıcı olması lazım geldiği anlamına gelir. Kainatın hiçbir tarafında olumsuzluk, hürriyet ve kayıtsızlık yoktur. Bu koca makinayı çalıştıran da

---

<sup>420</sup> Hume, THN, s.222.

<sup>421</sup> Hume, ECHU, s.97.

Tanrı'dır. Bizim iradi eylemlerimizin de ilk sebebi Tanrı olmalıdır. O taktirde iyi veya kötü fiillerimizin takdiri ve cezasının sorumlusu da O olmalıdır. Veya kötü fiiller Tanrı'dan sadır olmayacağı için bu fiiller de kötü olmamalıdır. Bütün bunların dinde yeri olmayıp saçmadır. Buradan çıkan netice saçma ise başlangıçtaki doktrin de saçmadır. Eğer fiil kötüyse aradaki zorunlu bağlantıdan ötürü sebep de kötü olur.”<sup>422</sup>

Hume bu görüşe cevap verirken, stoacı ve kimi filozofların savundukları şu görüşler üzerinden görüşünü ortaya koyar. Bu bağlamda şöyle der: “Kimi filozoflar, evren tek bir sistem olarak ele alınınca, bütün varlığının her kademesinde mükemmel bir hayırhahlıkla düzenlenmiş olduğunu, olabilecek en iyi şekilde varlıkların yaratıldığını, en büyük saadetin hiçbir fenalık veya gerçek sefaletle uğramaksızın bütün varlıklara nasip olacağını savunurlar. Bu filozoflar evrendeki acı, ıstırap ve kötülüğün gerçekte bu güzel sistemin bir parçası olduğunu, mevcut fenalıkların da olabilecek en iyi hal olduğunu, bunu daha fena bir duruma düşürmeksizin Tanrı'nın bile değiştiremeyeceğini düşünürler. Stoacılar çektikleri acıların gerçekte evren için bir takım hayırlar meydana getirdiğini, evrenin sistemine bütüncül bir bakışla bakıldığında her olayın neşe ve sevinç konusu oluverdiğini söylerler.” Ona göre bu akıl yürütme pratikte aciz ve verimsizdir. “Çünkü bu nevi bir spekülasyon, gerçek olaylar karşısında etkisiz kalır, hatta ters teper. Örneğin eklem ağırlarıyla kıvranan birine bu türden öğütler verildiğinde teselli yerine öfkeye sebep olur. Çünkü bu duygulanımlar, kendi objelerini daha sınırlı ve doğal bir incelemeye tabi tutar ve zihnin yapısına uygun olarak yalnız etrafımızdaki realiteleri gözetlerler. Ancak şahsi sisteme göre iyi veya kötü görünen olaylarla harekete gelirler. Durum maddi acılar için olduğu kadar ahlâkî acı için de geçerlidir.”<sup>423</sup>

İnsan zihni tabiatı gereği o suretle yapılmıştır ki, bazı karakterler bazı eğilim ve aksiyonlar karşısında hemencecik kınama ve övme duygusunu duyarlar. Takdire şayan karakterler toplumun huzur ve sükunetini temin ederler. Nefretimizi celbedenler ise aksi durumda hareket edenlerdir. İşte ahlâkî duyguların vasıtalı veya dolaysız olmak üzere, bu birbirlerine zıt ilgilerin bir yansımasından ibaret olduğunu daha makul olarak kabul edebiliriz. Dolayısıyla rahatlık ve saadetin doğrudan doğruya objelerden elde edilmesi, her şeyin bütüne göre iyi olduğu spekülasyonuna nazaran daha etkili ve tabiatın gidişatına daha uygundur. Örneğin hatırı sayılır miktarda parası çalınan kimsenin duyduğu acının, mevzubahis spekülatif varsayımla azalması mümkün müdür? Erdem-

---

<sup>422</sup> Hume, ECHU, s.100.

<sup>423</sup> Hume, ECHU, s.101.

erdemsizlik ve iyi-kötü ayırımı, zihnin tabîî duyguları üzerine kurulu bulunuyor. Bu duygular hiçbir kuram ve spekülasyon tarafından baskı altına alınamaz ve değiştirilemez.”<sup>424</sup> Bu paralelde haz ve acı, Hume'a göre güzellik ve çirkinliğe zorunlu olarak eşlik etmenin yanında, onun asıl doğasını da oluşturmaktadır.<sup>425</sup>

“Sebepler zinciri Tanrı’ya kadar dayanıyorsa o halde işlenen kötü fiillerin sebebi Tanrı’dır” şeklindeki itiraza gelince, Hume'a göre Tanrı’nın ahlâki kötülüklerin sebebi olmaksızın insanların bütün fiillerinin vasıtalı sebebi olabileceğini açıklamak mümkün değildir. Aslında bu tür konular zihnin kapasitesi ve sınırlarını aşan konulardır. İnsan fiillerinin tarafsızlık ve olumsuzluğunu önceden bilme ile bağdaştırmak veya mutlak karar ve emirler kuramını müdafaa etmek ve aynı zamanda Tanrı’yı günahın sebebi olmaktan aklamak, şimdiye kadar felsefenin bütün gücünü aşıp gelen bir hadisedir. Ona göre felsefenin yapması gereken şey, bu karanlıklar ve şüpheler dolu alanı terk etmek, kendi gerçek ülkesi olan her günkü hayatın incelemesine dönmektir. Burada da şüphe, kararsızlık ve zıtlıklar deryasına dalmaksızın araştırmalarını yürütebileceği bir çok zorluklar bulacaktır.<sup>426</sup>

“Zorunluluk” (necessity) kavramı, yukarıda arz ettiğimiz bağlamın yanı sıra, Hume tarafından kavramsal olarak bir çok yerde kullanılır. Şimdi bu kavramın kullanımına dair örnekleri inceleyelim.

Ona göre, insan davranışlarına dair yargılarımıza ilişkin olan gerçek ahlâk ilkelerinin kusursuz olarak muhafaza edilmesini, bu ilkelerin toplumun varlığı için zorunlu (necessary) olmasından başka hiçbir şey gerçekleştiremez<sup>427</sup>

Hume’un insan toplumunun barış ve güvenliğini şu üç temel doğa yasasına dayandığını görmekteyiz: Sahipliğin kararlılığı, mülkiyetin onay yoluyla devredilmesi ve sözlerin yerine getirilmesi. Toplum, insanların refahı için zorunludur. Bu ilkeler de toplumun devamlılığı için zorunludur. Bunlar tutkuların eseridirler. Doğa zihnimize bizi bir dizi eyleme determine eden kendine özgü ilkeler yerleştirmemiştir. Doğa bu sorunu insanların davranışlarına emanet etmiştir. Çünkü yapı ve oluşumumuzun diğer ilkeleri bizi bu eylemlere götürmeye yeteneklidir.<sup>428</sup>

Toplumu takviye etme zorunluluğu (necessity), adalet erdeminin yegane temelidir. Ahlâkî mükemmeliyet daha fazla saygı görmediği için, biz bu fayda şartının

---

<sup>424</sup> Hume, ECHU, s.102.

<sup>425</sup> Hume, THN, s.350.

<sup>426</sup> Hume, ECHU, s.103.

<sup>427</sup> Hume, NHR, s.178-79.

<sup>428</sup> Hume, THN, s.578.

genel olarak bizim duygularımız (sentiment) üzerinde tamamiyle âmir ve en kuvvetli enerji olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Bu bakımdan faydalılık (usefulness), insanlık, iyilikseverlik, dostluk ve kamu ruhu (public spirit) ve bu bağlamdaki diğer erdemlere atfettiğimiz değer (merit) in önemli ölçüde kaynağı durumundadır. Aynı şekilde diğer ahlâkî tasviplerimizi kazanan doğruluk, dürüstlük, vefanın da yegane kaynağıdır.<sup>429</sup> Bunun gibi adalet ile aynı zemine oturan mülkiyet fikri de bütün toplumlar için zaruri (necessary) olarak ortaya çıkar. Kamuya faydasını buradan türetir. Buradan adaletin değeri, ahlâkî yükümlülük (moral obligation) ortaya çıkar.<sup>430</sup>

Tasviri bir yöntem içerisinde aktardıklarımızı irdelersek, zorunluluk kavramının temelde iki farklı anlamda kullanıldığını görmekteyiz. Buna göre;

- 1- Birinci kullanımıyla zorunluluk kavramı, sebeplerin ardışıklığı ve sürekli beraberliği ile zihnin çıkarımlarda bulunmasından ibaret olup, nedensellik ile aynı anlamdadır. Bu noktada ahlâkî zorunluluk ile olgusal zorunluluk arasında herhangi bir fark yoktur. Hume'un bu zorunluktan kast ettiği şey, nedenin her zaman etkisiyle var olması sonucunu algılamamıza sebep olan düşüncedir. Hume'a göre söz konusu zorunluluk, irade veya zihin (understanding or mind) alanına ait olup günlük hayatımızdaki olgulara taalluk etmektedir. İradi güç veya ilk neden, aşkın bir varlık olan Tanrı olamaz:

Hume'un Tanrı'yı ahlâkî alandan dışlaması kendi metodolojisi açısından anlaşılabilir ve tutarlı bir husustur. Fakat burada dikkatimizi çeken önemli bir nokta Hume'un zorunluluğu nedensel ilişkilere indirgemesidir. Bu nedensel ilişkilerin zihnin işlemlerine ait olması noktasında bir problem yoktur. Bunu ilgili bölümde görmüştük. Fakat ahlâk alanında zorunluluğu nedensellik ile eş anlamlı olarak kullanıp, bunu çıkarsama ve nesnelere benzerliğinin sürekliliğine irca etmesi, Hume'un nedensellik teorisiyle bize göre çelişmektedir. Zira nedensellik teorisi, zorunluluk üzerine değil, bilakis söz konusu ilişkilerin zorunlu olduğunun gözlemlenemediğinden ötürü bilinemeyeceği düşüncesi üzerine dayanmaktaydı. Nedenle etki arasındaki bağın zorunluluğunun kesin olarak bilinemediğini, bir anlamda insan zihninin benzerlik, ardışıklık ve alışkanlık neticesinde şartlanmışlığının bizi mutlak bir bilgi varsayımına götürdüğünü söyleyen Hume, ahlâk konusunda bu analizlerin hiçbirini ortaya koymayarak, bize göre epistemolojik anlayışından metodolojik olarak önemli bir sapma göstermiş ve Kant'ı önceleyen Hume ile bu noktada kesişmemiştir. Ayrıca Hume, böyle

---

<sup>429</sup> Hume, ICPM, s.34.

<sup>430</sup> Hume, ICPM, s.19.

yapmakla gerçekte epistemolojisi nokta-i nazarında ahlâkî alanı pamuk ipliğine bağlı bir konuma getirmektedir. Çünkü mutlak olarak bilinemeyen bir bağa ahlâki zorunluluğa dayanak kabul etmenin epistemolojik olarak zayıflığı ortadadır.

Ayrıca, Hume'un stoacı görüşe cevap verirken, “günlük hayatta karşılaştığımız acıların başka düşüncelerle hafifletilemeyeceği” şeklindeki görüşünün de her zaman geçerli olduğunu düşünmüyoruz. Çünkü deneysel alana ait objelerden mütevellit acılara katlanabilme derecesinin, ruhsal tekamül veyahut hazırlıkla ilgili boyutunun olduğu kuşkusuzdur. Nitekim aynı olaylara karşı farklı derecelerde tepki veren veyahut hiç tepki vermeyen insanların olduğuna günlük yaşantımızda tanık olmuşuzdur. Kimi din müntesiplerinden tutun da mistik ritüellerin heyecanı içerisinde yaşamının idame ettiren insanlara kadar farklı tutum ve tavır geliştiren insanların varlığını da bilmekteyiz. En azından bir Stoacının, bize göre acı duyulması gereken bir olay karşısında “ben acı duymuyorum, aksine haz alıyorum” demesine, “hayır sen yalan söylüyorsun, acı duyman gerekir” demenin objektif bir yaklaşım olmadığını ve onun “acı duyum” derecesinin test edilebilir olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bize göre Hume'un olaylar karşısında duyduğu haz ve acının mahiyetinden hareketle kendi teorisini zorunlu ve genel geçer kabul etmesinin rölatifliği apaçıktır.

2- Hume'un ahlâk felsefesinde, ikinci anlamıyla zorunluluk (necessity), “elzem olma” anlamında kullanılmakta olup, daha ziyade çıkar ve fayda eksenli erdemlerin toplumun devamı için gerekli oluşunu ifade etmektedir:

Hume'un ıstılahında kimi yerde bu kavram, kesin bir determinasyondan ziyade “elzem olma” anlamındadır. Hume bu anlamdaki zorunluluğu, daha ziyade yapay ve toplumsal erdemlerle toplumun mevcudiyeti arasındaki bağı vurgulamak için kullanır. Hume burada, bize göre nedensel bir zorunluluktan öte kavramsal bir zorunluluk üzerinde durmaktadır.

Hume'un adalet, söz verme gibi yapay erdemlerin kaynağını zorunlu olarak fayda veyahut çıkarda görmesini, nedensel bir zorunluluk olarak da değerlendirebiliriz. Çünkü söz konusu erdemlerin izleniminin fayda yahut çıkar olduğunu daha önce ifade etmiştik. Fakat Hume'un toplumun idamesi noktasındaki zorunluluk kurgusu, tamamen kavramsal olup gereklilik anlamındadır. Ne var ki o, bu kullanım itibariyle söz konusu kavramın mahiyeti üzerinde yeteri kadar durmamıştır. Hume'un kavramsal tanımlamalar konusunda titiz olmadığını bilsek de, felsefî olarak bakıldığında ve filozofun genel epistemolojisi göz önüne alındığında bunun bir eksiklik olduğunu söyleyebiliriz.



Hume gereklilik anlamındaki “necessity” kavramına bitişik olarak bazen de “obligation”<sup>431</sup> kavramını kullanır. Fakat obligation kavramı, Hume felsefesinde daha ziyade ahlâki gerekliliğin icap ettirdiği vazifeyi yapmak için kullandığımız “yükümlülük” veyahut “sorumluluk” kavramına tekabül etmektedir.

Peki toplumsal anlamda bir gereklilik olsun, determinasyon anlamında bir zorunluluk olsun, acaba Hume'un felsefesinde ahlâkî yükümlülük veya sorumluluğun mahiyeti nedir? Ahlâkî alanı subjektif bir temelde zorunlu bir şema içine yerleştiren Hume, yükümlülük konusunda da aynı tavrı sürdürüyor mu? Şimdi bu meseleyi tahlil etmeye çalışalım.

### **3- Sorumluluk-Yükümlülük ve Ahlâk**

Hume'a göre herhangi bir eylemi yerine getirmedığımız taktirde bizde bir rahatsızlık oluşuyorsa, onu yerine getirme yükümlülüğü (obligation) altında olduğumuzu söyleriz. Yükümlülüğün değişimi, duygunun (sentiment) değişimini var sayar. Yeni bir yükümlülüğün yaratılması, belli bir yeni hissin doğmasını gerektirir. İrademizin tek bir eylemi yoluyla bir eylemi hoş veya nahoş, ahlâklı veya ahlâksız sayamayız.<sup>432</sup> Yükümlülüğün hasıl olabilmesi için belli bir takım şartların oluşması gerekmektedir.

Hume'a göre bütün kanunlar ceza ve mükafat illeti üzerine kurulmuştur. Bu güdülerin iyi hal ve hareketleri teşvik, kötülerini engelleyici olduğu bir temel prensip olarak kabul edilmiştir. Bu etkiye biz istediğimiz ismi verebiliriz. Fakat bu etki, aksiyona bağlı olduğu için onu bir sebep sayabiliriz. Aksiyonlar doğaları gereği gelip geçici ve yok olucudurlar. Bunlar kendilerini yapan şahsın karakter ve eğilimlerinde bulunan herhangi bir sebepten ileri gelmedikleri zaman, bu aksiyonların herhangi bir kıymeti yoktur. İyi olsalar sahibinin yüzünü ağartmayacakları gibi, kötü oldukları zaman da sahibinin utanmasını icap ettirmezler. Bu eylemler kınanabilir, din ve ahlâka aykırı olabilir. Fakat kişi bunlardan sorumlu değildir. Aynı zamanda bu aksiyonlar, bu kişide sürekli ve devamlı olan hiçbir şeyden ileri gelmedikleri ve geride de bu tür bir etki bırakmadıkları için, bu kişinin söz konusu eylemleri dolayısıyla cezalandırılması mümkün değildir. Zorunluluğu yani sebepleri inkar eden prensibe göre, bir insan en caniyane fiilleri işlese de, bu fiiller o kişiden sadır olsa da onun etkisiyle ortaya çıkmadıkları ve karakteriyle ilişkili olmadıkları için o kişi günahsızdır ve anasından

<sup>431</sup> Bu kavramla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz., C. W. Hendel, Editor's Introduction”, s.lii-lvii.

<sup>432</sup> Hume, THN, s.469.

doğduğu gibi masumdur.<sup>433</sup> Buna göre eylem ve ahlâk alanındaki zorunluluk veya sebepliliğin oluşabilmesi için, söz konusu eylemlerin karakterin bir parçası olması ve bu doğrultuda sürekli bir eğilim taşıması gerekmektedir. Hume'a göre ancak bu şartlar meydana geldiği takdirde sorumluluk meydana gelmektedir.

Aynı şekilde Hume'a göre, yanlış bir aracın seçilmesiyle amacın gerçekleşmemesi, aptalca davranış yüzünden planladığı işi geciktirebilmesi, acı veya haz üretmediği halde yanılıyla benzeri bir nesnede bu nitelikleri varsayarak tutkularını etkilemesi gibi, kimi davranışların akla aykırı olabileceği iddia edilse de, bunların bütün ahlâksızlığın kaynağı olabilmesi imkansızdır. Çünkü bu yanılılar bütünüyle masumane olup sahibine herhangi bir suçlama yöneltmemizi haklı çıkarmazlar. Bu tür hareketler kınamayı icap ettirmediği gibi ahlâki karakterin bozukluğunun da göstergesi sayılamazlar.<sup>434</sup> Böylece insan, bilmeyerek, aceleyle ve kazara yaptığı eylemlerden neticeleri ne olursa olsun kasten yaptıklarına nazaran daha az kınanır. Çünkü asıl mizaç, insan zihninde bir sabit sebep veya prensip olmasına rağmen, sadece aralıklarla işlev görür ve karakterin bütününe bozmaz. Aynı şekilde pişmanlık da eğer ahvalin değişimini ve hayatın düzelmesini de sürekli hale getirirse her suç silinmiş sayılır. Dolayısıyla bir eylemin iyi veya kötü olması, zihindeki iyi veya kötü prensiplerin kökensel olarak mevcudiyeti nispetindedir. Zihindeki bu ilkeler değiştiği zaman, bu prensiplerin suç delili olmaları dolayısıyla kötülük de sona erer. Zorunluluk doktrini olmasa bunlar hiçbir zaman iyi deliller olamaz. Dolayısıyla kötü de olmazlardı.<sup>435</sup>

Hume'un bütün söyledikleri göz önünde bulundurulduğunda şu sonucu çıkarabiliriz: Arızı olarak meydana gelen fiillere herhangi bir yükümlülük terettüp etmemektedir. Sorumluluktan bahsedebilmemiz için zorunluluğun veya sebepliliğin olması, zorunluluk veya sebepliliğin de oluşabilmesi için de ahlâkî yaptırıma sebep olan eylemin bir karakterde mevcut bir özellik veya sürekli bir eğilim taşıması gerekmektedir. Başka bir deyişle kazara, tesadüfen, zorlama vb. harici bir sebepten mütevellit olmayıp, kasıtlı, bilinçli, planlı ve istendik bir şekilde işlenen fiiller sorumluluk dairesi içerisine girmektedir. Hatta işlenen fiiller kasıtlı olsa bile, sorumluluğun terettüp etmesi için bir süreklilik arz etmesi gerekmektedir.

C.Hendel ve Rachel Kydd'in de işaret ettiği gibi, Hume'un onayladığımız eylemlerden öte, ona sebep olan karakter ve mizacı tartıştığını görmekteyiz. Ahlâkî

---

<sup>433</sup> Hume, ECHU, s.98.

<sup>434</sup> Hume, THN, s. 511.

<sup>435</sup> Hume, ECHU, s.99.

ayırımlar bütünüyle “kişisel değer” (personal merit)e matuf<sup>436</sup> olarak ortaya çıkmaktadır.

Sebeup-sonuç ilişkisi düzleminde yaptığımız birinci zorunluluk tanımlaması çerçevesinde, Hume’un sorumluluk düşüncesini dilin sınırlıkları içerisinde şöylece formüle edebiliriz: “Kişinin sorumlu olabilmesi için, eylemin zorunlu olarak vaki olması gerekir.”

Bu yargı, salt olarak bu şekilde ifade edildiği zaman mantıksal bir çelişkiyle karşılaşmaktayız. Bilakis her akıl sahibi varlık bilir ki, zorunluluğun olduğu yerde hürriyet olmadığı için ahlâkî anlamda “sorumluluk” söz konusu olamaz. Fakat Hume’un zorunluluğu nedensellik ilkesine dayandırması, bir nedenin de “neden” olma vasfını kazanmasını süreklilik ve ardışıklığa bağlı kılması, beraberinde anlaşılma güçlüğü getirmektedir. Bu çerçevede şu soruların yanıtızsız kaldığını ifade edebiliriz: Herhangi bir insan, karakterinin bir parçası olmayıp bir defaya mahsus olsa bile bir anlık öfke ile kasıtlı bir cinayet işlediği taktirde sorumlu olmayacak mıdır? Pişmanlığın affetmeyi gerektirmesi, fiilin mahiyetinin ahlâkî olup olmadığını belirler mi? Buna göre sorumluluk ortadan kalkar mı? Pişmanlık, ahlâklılık ve sorumluluk arasındaki ilişki “karakterde sürekli beraberlik” ile sınırlandırılabilir mi? Böyle bir bağlantının varsayılmasının gerekçesi nedir?

Ayrıca Hume’un zorunluluğu sorumluluk bağlamında kasıtlı ve sürekli bir nedenler zinciri olarak tanımlaması, doğal olayların tabii olduğu nedensellik ile ilgili olarak da bir kasıt aramamızı, başka bir deyişle doğal nedenselliğin tesadüf eseri oluşmadığını da kabul etmememizi gerektirir. Fakat Hume, doğadaki nedensellik mevzubahis olunca, neden ile sonuç arasındaki bağın gözlemlenemeyeceğini ifade ederek bir anlamda nedensel ilişkileri kasıt sahibi metafizik bir iradeye nispet etmemek adına bilinemezci bir tutum geliştirmişti. Halbuki aynı “gözlemlenememe” niteliği burada da geçerlidir. Kimin kasıtlı veya iradi olarak eylemi gerçekleştirip gerçekleştirmediğini salt deneysel bir düzlemde bilme imkanımız yoktur. Hume’un bunun ölçütünü “süreklilik ve alışkanlık” olarak koyması da tutarlı bir yaklaşım değildir. Çünkü beşeri eylemler sadece yapanı değil, aynı zamanda çevre, toplum gibi ikincil bir varlık alanını da ilgilendirir. Ahlâki sorumluluğun önemi de burada ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı, ahlâki alandaki nedenselliği, doğal nedensellik ile aynı mantık örgüsü içerisinde değerlendirmek yanlış olacaktır. Çünkü ikincisinde

---

<sup>436</sup> Bkz., Charles W. Hendel, “Editor’s introduction”, s.xx.

sorumluluktan bahsedilemez. Bahsedilse bile bir takım metafizik güçler kabul etmek gerekir ki, bunun da Hume'un epistemolojisi açısından imkansız olduğunu biliyoruz. Bu bakımdan iki farklı ontolojik statüye ait alanı aynı zeminde tartışmak ve değerlendirmek bize göre doğru bir yaklaşım değildir.

Burada karşılaştığımız diğer bir problem ise, Hume'un sorumluluk, zorunluluk kavramlarına objektiflikten uzak indi tanımlamalar getirmesidir. Bu konu bir yönüyle hürriyet konusunun sınırları içerisine girdiği için bu husustaki tartışmayı oraya bırakıyoruz.

Toplumsal erdemler itibariyle zorunluluğun ikinci kullanımı, yani gereklilik ile sorumluluk-yükümlülük arasındaki ilişkiye gelince;

Hume'a göre insanlar, deneyim yoluyla toplum olmaksızın ayakta kalmanın, tutku ve iştahlarını serbest bıraktıklarında toplumu sürdürmenin imkansız olduğunu gördükleri zaman, çok acil bir çıkar çabucak eylemlerini kısıtlar ve adalet yasaları dediğimiz o kurallara uymak için bir yükümlülük dayatır. Bu çıkar yükümlülüğü burada durmaz. Tutku ve hislerin zorunlu gidişatı yoluyla ahlâksal ödev yükümlülüğünü ortaya çıkarır.<sup>437</sup>

İtaat ve yükümlülüğün kökenini sorgulayan Hume şu saptamayı yapar: “Her ulusun kökenine döndüğümüzde gasp ve ayaklanma üzerine kurulmuş olmayan bir krallık (commonwealth) veya bir krallar soyuna rastlamak mümkün değildir. Uzun zaman diliminin tevlit ettiği alışkanlıktan başka hiçbir şey, herhangi bir hissin üzerimizde daha büyük bir etki taşımasına neden olmaz ya da hayal gücümüzü herhangi bir nesneye daha güçlü olarak çevirmez. Uzun zaman iktidara sahip olma veya prenslerin ardışıklığı bir süre sonra beraberinde yetkeyi elinde bulundurmaya adil ve makul gösterir. Herhangi bir insanlar zümresine itaate alıştığımız zaman, bağlılığa eşlik eden ahlâksal yükümlülüğü de mevcut genel iç güdü beraberinde taşır. Genel iç güdüyü veren şey çıkardır; ama tikel yönü veren alışkanlık”<sup>438</sup> olup ahlâkî yükümlülük “fayda” nispetinde ortaya çıkmaktadır.<sup>439</sup> Zaman uzunluğu, zihin üzerindeki değişik etkilerine göre ahlâksal görüşlerimiz üzerinde de etkili olmaktadır.<sup>440</sup>

Toplumsal bir fenomen olan hükümete bağlılığımızın temelinde, Hume'a göre koruma ve güvenlik ihtiyacımız vardır. Ne zaman ki hükümet bu vazifesini icra etmeyip tiransal ve adaletsiz bir tutum sergilerse, o taktirde bağlılık sebebi ortadan kalkacağı için

---

<sup>437</sup> Hume, THN, s.619.

<sup>438</sup> Hume, THN, s.607.

<sup>439</sup> Hume, ICPM, s.36.

<sup>440</sup> Hume, THN, s.607.

sonuç da sona erer. Ahlâksal yükümlülüğümüz ise istisnai durum olarak, kimi zaman genel kuralların ötesine geçebilmenin sonucunda nedenin sona ermesiyle sona ermez. İnsanlar vicdani bir gereklilikle tiransal bir hükümete boyun eğme yükümlülüğünde olabilirler.<sup>441</sup> Fakat tiranlık ve zulmün daha çirkin durumlarında direniş için izin veririz. Bu durum ahlâk dışı olarak değerlendirilemez. Boyun eğme yükümlülüğü, temel güdü olan çıkarın herhangi bir büyük derecede ve çokça sona erdiği zaman sona ermelidir.<sup>442</sup>

Hume'un çıkar eksensli gelişen toplumsal erdemlere karşı yükümlülüğü, fayda ve çıkar ilişkisi ile doğru orantılı olarak ortaya koyma anlayışının, beraberinde konjonktürel bir ahlâk getirmesi kaçınılmaz olacaktır. Genel ahlâk felsefesi hakkında da ifade edebileceğimiz bu kanaate rağmen Hume, aşağıdaki paragrafta gördüğümüz gibi, kimi zaman kendi kendisiyle çelişen yorumlar da yapmaktadır.

“Dünyanın çeşitli ulusların tarihlerini, devrimlerini, fetihlerini vb. durumları inceleyen herkes, çok geçmeden prenslerin haklarını ilgilendiren tüm tartışmaları çok hafif bir biçimde ele almayı öğrenecek ve inanacaktır ki, kimi insanların çok fazla değer verdikleri o genel kurallara sıkı sıkıya sarılma ve bazı kişi ve ailelere katı bir bağlılık, akıldan çok bağınazlık ve hurafelerin ikame ettiği erdemlerdir.”<sup>443</sup>

Bu paragraf doğrultusunda Hume'a şu soruları sormak mümkündür: İnsanlar kendi “çıkar”ları için prenslere bağlılık akdetmiş olamazlar mı? Niçin bu, bağınazlık ve hurafe olsun? Veya şimdiye değin bahsettiğimiz çıkar temelli hükümet bağlılıkları için de bağınazlık ve hurafeden bahsedebilir miyiz? Bahsedebileceksen çıkar tutkusu bağınazlığa mı yol açmaktadır? O halde bağınazlığında kökeninde çıkar olduğuna göre, bu da ahlâkî bir kavram olur mu? vs. Bütün bu soruların gerçekte Hume'un ahlâk sistemi içerisinde yanıtlar bulabilmenin zor olduğunu düşünüyoruz.

Ahlâkî yükümlülüğü dinsel bir zeminde de sorgulayan Hume, ahlâkî yükümlülüğün bir sevap işleme sorunu olmadığı kanaatindedir. Ona göre erdemli davranış, bizim topluma ve kendimize olan borcumuzdan öte bir şey sayılmaz. Hurafe sahibi bir insan,<sup>444</sup> bunları Tanrı'nın inayet ve lütfunu calıp bir husus olarak görmez. Tanrı'ya hizmet etmenin en doğru yönteminin onun yarattıklarının mutluluğunu sağlamak olduğunu aklına getirmez.<sup>445</sup>

---

<sup>441</sup> Hume, THN, s.602.

<sup>442</sup> Hume, THN, s.603-04.

<sup>443</sup> Hume, THN, s.613.

<sup>444</sup> Burada her ne kadar Hume, “hurafe sahibi insanlar” dese de, gerçekte ona göre yaşayan dinlerin bütün ibadet formları, hurafe niteliğindedir. Dolayısıyla yaptığı eleştiri, kendisinin doğru veya felsefî din tanımına uymayan bütün dinlere şamildir.

<sup>445</sup> Hume, NHR, s.181.

Hume'un dinsel ahlâka yönelik olarak yaptığı bu eleştirinin İslâm Dini açısından geçerli olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. "Yaratılanı sev yaratandan ötürü." "Halka hizmet Hakk'a hizmettir." gibi, Tanrı-insan münasebetinde, İslâm Dini içerisinde Tanrı'dan hareketle topluma yaklaşım biçimini ortaya koyan temel düsturların, aynı zamanda İslâm ahlâkının da temel dinamikleri olduğunun izahtan varestede olduğunu düşünüyoruz. İslam dini hakkında az çok bir bilgiye sahip olan bir kimse, İslâm'ın Tanrı telakkisi sebebiyle, her zaman birey ve toplumun mutluluk ve menfaatinin ön planda tutulduğunu bilir. Dolayısıyla Hume'un mevzubahis eleştirisini, İslâmiyet açısından kabul etmenin hakikati inkar anlamına geldiğini ve bilimsel bir zemine oturmadığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Netice itibariyle Hume'un ahlâk felsefesini bütüncül bir gözle değerlendirdiğimizde diyebiliriz ki; aklı, Tanrı'yı ve sair metafizik unsurları ahlâk alanından dışlayarak, ahlâkı insan doğasının bir parçası sayıp deneyci tutumunu sürdüren Hume, bilgi teorisi ve nedensellik problemi konusunda takındığı eleştirel, şüpheli ve agnostik tavrı, ahlâk alanında göstermeyerek hem metodolojisinden sapma göstermiş hem de çelişkiye düşmüştür. Çünkü onun ahlâk teorisini kendi epistemolojik argümanlarıyla test ettiğimizde ahlâk kuramının zayıf bir temel üzerine inşa edildiğini görmekteyiz. Hatta Hume'un nedensellik düşüncesi ahlâk konusuna uyarlanınca yukarıda gördüğümüz gibi, "zorunluluk" olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla Hume'un mantıken ahlâk anlayışını bilgi teorisinin bir parçası durumunda olan nedensellik anlayışına göre izah etmesi gerekirken; o, ahlâk anlayışı doğrultusunda nedensellik kuramının tanımlayarak son derece vahim bir çelişkiye düşmüştür. Bu durum, Alfred Weber gibi kimi felsefecileri, Hume'un ahlâk konusunda mutlak bir determinist olduğu fikrine götürmüştür<sup>446</sup> ki, literal olarak Hume her ne kadar mutlak determinizmi savunmasa da mahiyet itibariyle Weber'in kanaatini paylaştığımızı belirtmek isteriz.

Sorumluluk ve yükümlülük bir yönüyle hürriyet içerisinde anlam kazanır. Buna göre acaba Hume, hürriyet problemini nasıl ele almaktadır? Genel epistemolojisi göz önüne alındığında bir tutarlılıktan bahsedebilir miyiz? Nedensellik-hürriyet ilişkisinde nasıl bir tavır ortaya koymaktadır? Sorumluluk ve hürriyeti nasıl ilişkilendirmektedir? sorgulamaları bağlamında, Hume'da hürriyet düşüncesini irdelemeye çalışalım.

---

<sup>446</sup> Bkz. Alfred Weber, Felsefe Tarihi, s.297.

## D- HUME'DA NEDENSELLİK VE HÜRRİYET İLİŞKİSİ

Hume'un hürriyet düşüncesini ele almadan önce, genel anlamda hürriyet probleminin felsefede nasıl tanımlandığına ilişkin bilgi vermenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Çünkü bu, Hume'un hürriyet kuramının nerede durduğu hususunda bir mukayese fırsatı vermekle daha doğru bir şekilde anlamlandırılmasına imkan verecektir. Şimdi ana hatlarıyla hürriyet problemini özetlemeye çalışalım.

### 1- Ana Hatlarıyla Hürriyet Problemi

Felsefenin ele aldığı konuların bir kısmı, ne aklın yadsıyabildiği ne de kesin olarak çözebildiği sorunlardan müteşekkildir. Bu problemlerden biri de hürriyet problemidir.

Hürriyet, psikolojik, antropolojik, ahlâkî, metafizik, dini ve toplumsal boyutları olan bir kavramdır. Bu durum hürriyetin bu açılardan ele alınması gereğini beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla bu bağlantılar, hürriyetin hayatın içindeki farklı olgu ve olaylara taalluk ettiği gerçeğini bize gösterir. Fakat insanlık tarihinde hürriyetin ele alındığı en yaygın zemin ahlâk alanıdır. Bunun da sorumluluk probleminden kaynaklandığını söyleyebiliriz.<sup>447</sup> Çünkü Draz'ın da vurguladığı gibi, sorumluluk ve hürriyet arasındaki tenasüp, beşeri vicdan içerisinde son derece derin bir şekilde kök salmıştır.<sup>448</sup>

Hürriyetin diğer bir tasnifi İ. Kuçuradi tarafından şöyle yapılmaktadır: 1-Tür olarak insanın hürriyeti (Antropolojik hürriyet) 2- Kişinin hürriyeti (Etik hürriyet) 3- Toplumsal hürriyet. Birincisi, insan olmanın ayırıcı vasfı olarak insanların eylemlerinde bir imkan olarak ortaya çıkar ve insanın bir değeri durumundadır. İkincisi, bilgisini hesaba katarak eylemde bulunanın hürriyetidir. Yaşarken doğru değerlendirebilen ve doğru eylemde bulunan kişinin özelliği olarak beliren bu nevi hürriyet, etik bir değer olarak karşımıza çıkar. Üçüncüsü ise toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde, kurulması ve işletilmesinde cari olan ilkelerdir ki,<sup>449</sup> bize göre buna siyasi hürriyet de diyebiliriz.

Hürriyetin ilgili olduğu alan ve temellendiği kaynak itibariyle de filozoflar arasında farklı görüş ve kanaatler vardır. Rasyonalist bir filozofun, örneğin Kant'ın hürriyet teorisi ile empirist bir filozofun, örneğin Locke'un hürriyet teorisi birbirinden farklı olacaktır. Aynı şekilde bir varoluşçu için hürriyetin ifade ettiği anlam ile

<sup>447</sup> Celal Türer, "William James'in Pragmatik Felsefesinde Özgürlük – Ahlâk İlişkisi", Felsefe Dünyası, Sayı 27, Yıl 1998, s.81.

<sup>448</sup> M.A.Draz, Kur'an Ahlâkı, s.97.

<sup>449</sup> Bkz., İonna Kuçuradi, Çağın Olayları Arasında, Ayraç Yay., Ankara 1997, s.49-52.

pragmatik felsefi anlayışa sahip bir düşünürün hürriyet konusuna yaklaşımının farklı olması gayet tabidir.<sup>450</sup>

Felsefe tarihinde hürriyet problemini derinlemesine ve temellerine inerek inceleyen en önemli filozoflardan biri Kant olmuştur. Hürriyeti, etik bir problem olarak ele alan Kant'ın getirdiği çözüm, günümüze kadar dinamik bir şekilde ulaşmıştır.<sup>451</sup> Ahlâk gibi hürriyet de Kant'ta pratik akıl ile ilgilidir. Çünkü ona göre akıl, mutlak olarak pratik ise kendi gerçekliğini de kavramlarının gerçekliğini de eylemle kanıtlar. Aşkın hürriyet bu yetiyle sağlam bir tabana da oturmaktadır. Teorik aklın nedensellik kavramını kullanırken nedensel bağlantı zincirinde şartsız olanı düşünmek istemesi halinde, içine düşmekten kaçınmadığı çatışkından (antinomy) kendini kurtarmak için gerek duyduğu şey, mutlak anlamda hürriyettir. Bunun yanı sıra Kant'ta hürriyet, teorik aklın sistemindeki bütün yapının kilit taşı oluşturur. Teorik akıldaki bütün öteki kavramlar (Tanrı, ölümsüzlük) hürriyet kavramına bağlanır. Onun aracılığıyla dayanak bulur. Başka bir deyişle bunların imkanı hürriyetin gerçekleşmesiyle kanıtlanır. Hürriyet, ahlâk yasasının yegane koşulu, ahlâk yasası da hürriyet bilincine varmamızın koşuludur. Kant'a göre bu bir çelişki değildir. Burada kast edilen, özgürlüğün ahlâkın varlık düzeni (ratio essendi) olduğu; ahlâk yasasının da özgürlüğün bilme düzeni (ratio cognoscendi) olduğudur.<sup>452</sup>

Arz ettiğimiz üzere, Kant'ta pratik akılla ilgili olan hürriyet, M. Scheler (1874-1928) için Tin (Geist), N. Hartmann (1882-1951) için ise Tin (Geist) taşıyan kişinin varlığında ortaya çıkar. Felsefi antropolojide ise durum tamamen farklı olup, yapıp etmeler zenginliği içinde olan insanın, bu doğal yaşama biçimi arasında tercih yeteneğini kullanma veya bunu gerçekleştirecek imkana sahip olmasıdır. Burada hürriyet imkan olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>453</sup> Schopenhauer'a göre ise üç türlü hürriyet vardır. Fiziksel hürriyet, Aristoteles'in vurguladığı entelektüel hürriyet ve ahlâkî hürriyet.<sup>454</sup>

Necati Öner, hürriyeti, en genel anlamda bir insanın istediği şeyi yapıp yapmama iktidarı olarak tanımlamaktadır. Ona göre insan, bunu gerçekleştiremediği an

---

<sup>450</sup> Farklı bir özgürlük yaklaşımı için bkz., Celal Türer, "William James'in Pragmatik Felsefesinde Özgürlük- Ahlâk İlişkisi", s.82-vd.

<sup>451</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, Ethik ve Antropolojik Açından Özgürlük Kavramı, s.31.

<sup>452</sup> Bkz., Kant, Pratik Usun Eleştirisi, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yay., İstanbul 1999, s.23-24.

<sup>453</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, Ethik ve Antropolojik Açından Özgürlük Kavramı, s.34.

<sup>454</sup> Arthur Schopenhauer, İstencin Özgürlüğü Üzerine, çev. Mehtap Söyler, Öteki Yay., Ankara 1998, s.12-14.



hürriyetsizliğini hisseder. Böylece kendisinde hürriyet bilinci doğar.<sup>455</sup> Sartre'a göre ise hürriyet, insan varlığı ile ilgili yokluğu hasıl eden şeydir. Başka bir deyişle insan tabiatına bağlı bir özellik olmayıp, insan tabiatının kendisidir. Bu durumda ontoloji=hürriyet olmaktadır. O, bunu şu şekilde formüle eder: "İnsan özgür olmaya mahkumdur."<sup>456</sup> Bu bakımdan varoluşçu felsefenin etiği, hürriyet etiği olarak isimlendirilir.<sup>457</sup> Çünkü bu felsefe türünde etik ile hürriyet, biri diğzerinin olmazsa olmazı durumundadır.

Bir başka hürriyet türü de Fransız devriminden sonra kavramsallaştırılmış olan "bireysel hürriyet"tir. Bu hürriyetin özü ve anlamı üzerinde J.S.Mill (1806-1873) çalışmıştır. Toplumsal hürriyet temelinde ele alınan bu hürriyet çeşidinde, toplum tarafından birey üzerinde yasal olarak kullanılabilen iktidarın mahiyeti ve sınırları tartışılır.<sup>458</sup>

Antropolojik görüşe göre ise insan, bir bütün olarak, nedensellik üstü bir varlık olarak anlaşılır. İnsanı yönetip belirleyen sadece değerlerdir. Antropolojide de Kant'ta olduğu gibi hürriyet ne inkar edilir ne de ispatlanabilir. Fakat antropoloji için hürriyet, aklın değil somut hayatın bütün bölünmez insan varlığının bir gerçeğidir.<sup>459</sup> Scheler'e göre insanın özü ve onun özel yeri diyebileceğimiz şey, zeka ve seçme yeteneği denen şeyin daha üzerindedir. Bu zeka ve seçme yeteneği nicelik olarak istenildiği kadar arttırılsın, yine de insanın bu mahiyetine ulaşamaz. Scheler'in ifade ettiği bu yeni şey, iç güdü, zeka, bellek ve yaşamın dışındadır. Kendi ifadesiyle gerçek yeni bir varlık olgusudur.<sup>460</sup> Bu anlayışta hürriyet, bu varlık olgusu temelinde anlam kazanır.

Ahlâk, hürriyet, irade ve sorumluluk arasında sıkı bir münasebet vardır. Hürriyet ahlâk ve sorumluluk denilince meselenin bir ucu insan iradesine dayanır. Çünkü bir fiilin iradî olması, ahlâki olması ve sorumluluğu icap ettirmesi ile doğrudan alakalıdır. Dolayısıyla insan iradesi ve buna bağlı olarak insan hürriyeti "Etik" in önemli bir problem sahası olmaktadır.<sup>461</sup> Bunun yanı sıra bir fiilin birey açısından ahlâkî bir değer taşıması ve sorumluluğu gerektirmesi için özgür bir ortamda gerçekleşmesi başka bir gereklilik olarak gözükmektedir. Çünkü bir eylemi yapma veya yapmama arasında

<sup>455</sup> Öner, Necati, "Hürriyet ve Otorite", Felsefe Dünyası, Sayı 4, Yıl 1992, s.2.

<sup>456</sup> J.P. Sartre, Varoluşçuluk, s.72., Ayrıca varoluşçu görüşler için bkz., Magill, Frank, Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği, çev. Vahap Mutal, Dergah Yay., İstanbul 1992, s.89.

<sup>457</sup> Delius Harald, "Etik", Günümüzde Felsefe Disiplinleri, derl. Doğan Özlem, içinde, İnkılap Kit., İstanbul Tarihsiz, s.354.

<sup>458</sup> Bkz., Sara Çelik, "Liberal Toplumda bireysel Özgürlüğün Anlamı", Simurg, 1996, s.7-9.

<sup>459</sup> Takıyettin Mengüşoğlu, Ethik ve Antropolojik Açından Özgürlük Kavramı, s.37.

<sup>460</sup> Bkz., Max Scheler, İnsanın Kosmostaki Yeri, çev. Harun Tepe, Ayraç Yay., Ankara 1998, s.67.

<sup>461</sup> Hüsameddin Erdem, Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti, Konya 1999, s.141.

tercih imkanına sahip olmayan bir insanın, yaptığı eylemi kişiye nispetle ahlâkî olarak tanımlamak veya ahlâkî olarak görmek bizatihi ahlâkî olmaz.<sup>462</sup> M. Korlaelçi'nin de ifade ettiği gibi sorumluluk meselesi, ahlâkın tam merkezinde yer alır. Ona göre sorumluluk gerçek ve kalıcı bir tatmin kaynağı olduğu gibi ahlâkî büyüklüğün de kaynağıdır.<sup>463</sup>

Gaston Sortais'e göre ahlâkî sorumluluk, Tanrı huzurunda insanın kendi fiillerinden sorumlu olmasının zorunluluğudur. Bu, deruni ve şuura ait olup, irade-i cüziye isteyen, niyette mündemiç, bütün davranışlarımıza yayılır.<sup>464</sup> Özellikle ahlâkî kötülük, sorumluluk, dolayısıyla irade hürriyeti ile birebir ilişkilidir. Çünkü bu durumda Tanrı'nın gücü ve irade hürriyeti olan ilişki problematik olmaktadır.<sup>465</sup>

Orta Çağ'da ilahiyatçıların vardığı netice, Tanrı iradesi karşısında başka bir özgür iradeden bahsedilemeyeceği olmuştur. Bunun nedeni ise insanın doğasında kötülük bulunduğunun kabul edilmesi ve böyle bir varlıkta özgür iradenin kabul edilmesinin olamayacağı idi. Fakat sorumluluk cari iken iki seçenek arasında nasıl tercihte bulunulacağı her zaman sorun teşkil etmiştir.<sup>466</sup> Stoacı öğretilere karşı iradenin temelini aşta bulan Augustinus (354-430), insanın özgür iradesiyle yüksek şeyler üzerinde güç ve değer kazanabileceğini, böylece mutluluğu Tanrı'da bularak kendini yönlendirebileceğini ifade etmektedir. Thomas Aquinas (1225-1274) ise insanın bilme gücü ve isteme gücünün zihnin iki büyük gücü olduğunu öne sürerek iradeyi duyum ve hislerle ilişkilendirmiştir.<sup>467</sup> Ayrıca bu çağda tartışılan diğer bir mesele "kayıtsızlık olarak hürriyet" problemidir. Kayıtsızlık veya başka bir deyişle iradenin her türlü bağdan uzak ve her türlü determinasyonunun dışında olması, mezkur özgürlüğün ön koşulunu oluşturur. XIV. yüzyılda Ockhamlı William (1285-1347) tarafından kayıtsız hürriyet (Libertas İndifferentiae) kavramı ile hür irade sorunu doğrudan felsefenin sorunu haline getirilmiş, Tanrı iradesinin hürriyeti meselesinin ise inanç alanında geçerli olduğu, fakat felsefenin konusu olmadığı ileri sürülmüştür. Buna göre doğadaki düzen yasalarla belirlenmiş bir işleyiştir. Fakat insanın özgür iradesi bu düzene ait değil, bağımsızlığın düzenine aittir.<sup>468</sup>

---

<sup>462</sup> Bu konuda ayrıca bkz., Lokman Çilingir, *Ahlâk Felsefesine Giriş*, s.16-17; M.A.Draz, *Kur'an Ahlâkı*, s.96-120.

<sup>463</sup> Murtaza Korlaelçi, "İnsan ve Sorumluluğu", *Felsefe Dünyası*, Sayı 34, Ankara 2001, s.16.

<sup>464</sup> Bkz., Murtaza Korlaelçi, "İnsan ve Sorumluluğu", s.19.

<sup>465</sup> Bkz., Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yay., İstanbul 2003, s.17-18.

<sup>466</sup> Zerrin Kavas, "Kayıtsızlık Olarak Özgürlük", *Felsefe Dünyası*, Sayı 23, Ankara 1997, s.228.

<sup>467</sup> Nurten Gökalp, "İradede Duygunun Etkisine Genel Bir Bakış", s.39.

<sup>468</sup> Zerrin Kavas, "Kayıtsızlık Olarak Özgürlük", s.228.

XVII. yüzyıla gelindiğinde iradenin akla dayalı olarak temellendirilmesi görüşü ağırlık kazanmıştır. Bu geleneğin en önemli filozofu ise Descartes (1596-1650)'tir. İrade ile akıl arasında da ayırım yapan Descartes'a göre bir yargıda bulunabilmek için elbette akıl gereklidir. Çünkü algılamadığımız bir şey için yargıda bulunamayız. Ancak bir şekilde algılanan bir şey hakkında karar verebilmek için irade de gereklidir. Ona göre, insanın başlıca olgunluğu hür bir iradeye sahip olmasıdır ve insana verilen en mükemmel ve en geniş yeti iradedir. İnsanın tasdik ve inkar etmeye muktedir iradesinin varlığı o kadar açıktır ki, her şeyden şüphe ettiğimiz ve bizi yaratanın iktidarını her surette bizi aldatmak için kullandığını var saydığımız durumda bile, kendimizde henüz tam olarak bilmediğimiz şeye inanmaktan sakınacak kadar büyük bir hürriyet görürüz.<sup>469</sup>

XVI. yüzyıldan başlayarak XVII. yüzyıla gelindiğinde kayıtsızlık olarak hürriyet tartışmasının devam ettiğini görmekteyiz. Bu tartışmaların merkezinde ise Luis de Molina (1535-1600)'nın kayıtsızlık olarak irade hürriyeti kavramı vardır. Ona göre hürriyet, bir eylem için bütün koşullar hazır bulunduğu eyleyip eylememek ya da tersi bir eylemde bulunup bulunmamaktır. Öyleyse insanın hürriyeti iki zıt eylem söz konusu olduğunda bu iki tercihe kayıtsız kalmakla mümkündür. Kayıtsızlık nesnesi ne olursa olsun, irade için iki seçeneğin tam bir denge durumunda olmasıdır. Nesnesinden bağımsız olan irade akıldan da bağımsızdır.<sup>470</sup>

Akıl ile ilişkilendirilmiş rasyonalist görüş yerini XVIII. yüzyılda duyumlara ve duygulara dayalı bir irade anlayışına bırakır. Bunun da en önemli temsilcilerin biri araştırmamızın konusu olan David Hume'dur. Hume'un hürriyet görüşünü daha sonra detaylı olarak ele alacağımız için şimdilik ona değinme ihtiyacı hissetmiyoruz.

Hürriyetin ilişkili olduğu diğer bir alan ise kuşkusuz bilgidir. Çünkü bir noktaya kadar sorumluluğun derecesi, işlenen fiile ilişkin bilginin boyutuyla alakalıdır. Bu biliş salt epistemolojik bir biliş olmayıp, içinde kasıt, niyet ve farkında olmayı niteleyen bir biliş olmalıdır. Korlaelçi'ye göre bilgi ve hürriyeti arttıran veya azaltan sebepler aynı oranda sorumluluğu etkiler. Bu sebepler şöylece sıralanabilir: Bilgisizlik ve hata, zorlama, alışkanlık ve tutku. İyi ve kötü alışkanlıklar bilgi ve cüz-i iradeyi azaltırlar.

---

<sup>469</sup> Bkz., René Descartes, Felsefenin İlkeleri, çev. Mehmet Karasan, MEB Yay., İstanbul 1997, s.50-53.; Ayrıca bkz., Nurten Gökalp, "İradede Duygunun Etkisine Genel Bir Bakış", s.41.

<sup>470</sup> Zerrin Kavas, "Kayıtsızlık Olarak Özgürlük", s.229.

Alışılmış ve tutkulu fiiller, en az dikkatle yapıldıkları için bilgiyi, bu fiillerin tekrarı gittikçe onları zorunlu kıldığı için cüz-i iradeyi azaltırlar.<sup>471</sup>

Özgürlüğün ilintili olduğu diğer bir alan ise nedensellik ve zorunluluktur. “Her olayın bir nedeni vardır.” hükmü aklın ilkeleri kadar temel bir prensip olarak kabul edilir. Bu yargı hürriyetin bir problem haline gelmesinin de sebebi olmuştur. Çünkü her olayın bir nedeni olduğu yargısıyla hürriyete sahip olma arasında felsefi olarak bağdaşma noktasında bir sorunsallık olduğu kabul edilebilir.<sup>472</sup> Durum böyle olunca, nedensellik meselesi doğrudan hürriyet probleminin sahası içerisine girmektedir.

Ne var ki, problemi bu şekilde görmeyenler de olmuştur. Örneğin J. Hospers’e göre nedensellik ve hürriyet birbiriyle çelişen iki kavram değildir. Hürriyet fikri içinde bir nedensellik vardır. Örneğin içsel ifademiz olarak kabul edebileceğimiz, inanış, istek ve umutlarımız bir nedendir. Fakat bu neden-sonuç ilişkisi deterministik değildir. Biz aynı içsel ifadeye sahipken başka türlü de hareket edebiliriz.<sup>473</sup> Dolayısıyla bu görüşe göre tercih edebilme yeteneği ile neden arasında mutlak bir rabıta yoktur. Arada bir nedensellik ilişkisi olabilir. Fakat bir zorunluluk veya determinasyon var değildir. Burada vurgulanan husus, gerçekte nedensellik ile determinasyonun her zaman örtüşmediği ve özgür davranma yetisinin her halükarda yok olmadığıdır. Aslında bu bakış açısının hürriyetten ziyade nedensellik algılamasıyla ilgili olduğunu söyleyebiliriz.

Bir de bu bakış açısının tam karşısında sayabileceğimiz bir bakış vardır. Örnek olarak, Giordano Bruno bir Dominiken olarak zorunluluk fikrini savunur. Onda yaratan ve özgür yaratma fikri yerine, tabiat ve zorunlu yaratma fikri geçmektedir. Ona göre hürriyet ve zorunluluk aynı anlama gelir. Olmak, yapabilmek, istemek, Tanrı’da bölünmez bir ve aynı fiilden başka bir şey değildir.<sup>474</sup>

Hürriyet alanıyla ilintili olan ve tartışılan konuları bu şekilde kısaca özetledikten sonra, netice olarak diyebiliriz ki, hürriyet çok boyutlu bir kavramdır. Felsefe tarihi boyunca aşağı yukarı bütün filozofların dikkatini çekmiş ve problem sahası içine dahil olmuştur. Bunun yanı sıra hukuk, ekonomi, din, siyaset ve toplumsal yaşam ile ilgili olarak da sürekli bir şekilde güncelliğini korumaktadır. Hal böyle olunca, her sahanın kendine özgü algılaması bağlamında anlama ve yorumlamaların olması doğaldır. Ne var ki bu doğallık beraberinde tanımlama ve anlaşılma güçlüğü getirmiştir. Hürriyetin

<sup>471</sup> Murtaza Korlaelçi, “İnsan ve Sorumluluğu”, s.18.

<sup>472</sup> Şeref Günday, “Hürriyet Problemi”, s.67.

<sup>473</sup> Şeref Günday, “Hürriyet Problemi”, s.69.

<sup>474</sup> Alfred Weber, Felsefe Tarihi, s.201-202.

kavramsal olarak doğası gereği tanımlanma zorluğu da eklenince, mesele daha da karmaşık bir hal almaktadır. Kime, neye göre ve hangi koşullarda insanın hür olduğunu saptamak kolay olmayıp, bir anlamda öznel bir mahiyet kazanmaktadır. Birisine göre hürriyet alanı olarak kabul edilen bir şey, bir başkasına göre öyle görülmemektedir.

Biz, konumuzun mahiyeti ve sınırlıkları dikkate alındığında en yalın haliyle hürriyeti şöylece tanımlayabiliriz: “Hürriyet, bireyin herhangi bir eylemi kendi iradesiyle yapıp yapmama yeteneğidir.” Burada kastettiğimiz hürriyet, ahlâkî alan içerisinde konuşlanan, sorumluluk-zorunluluk ekseninde vücut bulan bir çerçevedir. Dolayısıyla konumuzu işlerken de dikkate alacağımız husus, irade eksenli olan ve bilincin içselleştirilmesi yani irade gücü veya insanın yapıp etmelerinde sorumlu olmasını sağlayan yetkenin mahiyetini inceleme ciheti olacaktır. Buna göre ekonomik, siyasal ve toplumsal hürriyet inceleme sahamızın dışında kalacaktır.

Şimdi Hume'un hürriyet teorisini bu bağlam içerisinde ele alarak, felsefesinin bir anlamda nirengi noktası olan “nedensellik” anlayışı ile olan tutarlılığını irdelemeye çalışalım.

## **2) Hume'un Hürriyet Anlayışı**

Hume, bilimle felsefenin başlangıçtan günümüze kadar tartışılan meselelerde kavramların ve terimlerin ifade ettikleri anlamlar hususunda farklılıklar arz ettiğini, bunun da tartışmaların sürdürülmesi ve uzamasına sebep olduğunu ifade ederek, şayet kavram ve terimlerin anlamı hususunda bir uzlaşma olsaydı, bu denli fikri tartışma ve karmaşanın olamayacağı kanaatindedir. Ona göre bu hal normaldir. Fakat soyut konulardaki akıl yürütmelerde bunun daha bariz olduğunu, deneye dönük ve gündelik yaşamın herhangi bir konusu mevzu bahis olduğu taktirde, birkaç müphem deyimden başka fazla bir sorun çıkmayacağını düşünür. Ona göre, hürriyet ve zorunluluk probleminde de durum böyle olmuştur. Ne var ki o, meseleyi salt kavramlar üzerinden işlemeyip farklı bir usul ile ele alacağı iddiasındadır.<sup>475</sup>

Her ne kadar Hume, sık sık kavramların yersiz kullanımından bahsetse de, daha önceki konularda da ifade ettiğimiz gibi, bilakis kendisi kavram kullanımında fazla hassasiyet göstermeyip, söz konusu kavramlara adeta nevi şahsına münhasır anlamlar yükleyip farklı bir felsefi terminoloji oluşturmuştur. Aşağıda göreceğimiz üzere “hürriyet” kavramı da bunlardan biridir.

---

<sup>475</sup> Hume, ECHU, s.80-81.

Hürriyet problemi, “irade” kavramıyla çok yakın bir münasebet içerisinde. İradi olarak davranmak yahut davranmamak, hür olmak yahut olmamakla eş değer kabul edilmiştir. Acaba Hume nasıl bir irade telakkisine sahiptir? İradenin klasik hürriyet tanımlamasında oynadığı rol, Hume’un düşüncesinde nerede durmaktadır? Bunun için öncelikle Hume’un irade anlayışının sorgulanması gerektiğini düşünüyoruz.

### **a) İrade ve Hürriyet**

Hume’a göre irade (will), acı ve hazzın tüm dolaysız etkileri arasında en dikkate değer olanıdır. Hume bu kavramı tutkular ile aynı zeminde ele alır. Ona göre irade, tutkular arasında sayılmasa da doğasını ve özelliklerini tam olarak anlamak, tutkuları anlamak için zorunludur. Hume iradeyi şöyle tanımlar: “Bilerek bedenimizin herhangi bir yeni eylemini ya da anlığımızın yeni algısını ortaya çıkarırken duyumsadığımız ve bilincinde olduğumuz içsel izlenimdir.” Ona göre irade, tıpkı, kendini beğenmişlik, kendinin küçük görme, sevgi ve nefret izlenimleri gibi tanımlanması imkansız ve aynı zamanda tanımlanması gereksiz bir izlenimdir. Nitekim ona göre bu meseleyi ele alan felsefeciler, meseleyi halletmekten ziyade daha karmaşık hale getirmişlerdir.<sup>476</sup> Çünkü iradenin emriyle meydana gelen bedensel olaylar, her gün vaki olan diğer tabii olaylar gibi deneyle sabit olan hallerdir. Bu hareketleri meydana getiren kuvvet, diğer tabii olaylardaki gibi bilinemez ve kavranamazdır. Çünkü bunların şuuruna malik olamayız. Bunların işleyişi idrakimizi büsbütün aşan şeylerdir. Dolayısıyla bunlar hiçbir şekilde bir iç duyumun veya şuurun kopyası değildir.<sup>477</sup>

Görüldüğü üzere Hume, söz konusu kavramın mahiyetine ilişkin herhangi bir epistemolojik saptama yapmayıp, sonuçları bakımından bir takım tahliller yapmıştır. Her ne kadar Hume, bir tanım yapmaktan kaçınsa da, gerçekte yaptığı şey de bir tanımlamadır. Fakat Hume’un tanımlamadan kastettiği şey tanıtlamadır. Genel bilgi kuramını göz önüne alarak değerlendirdiğimizde, Hume eylemlerimiz ile irade arasındaki bağın veyahut eylemlerimizin harekete geçirici ilkesinin tecrübe edilemezliğine vurgu yapmaktadır. Buna göre Hume, aradaki bağı tanımlamayı kurgusal kabul ederken, irade neticesinde meydana gelen eylemleri olgusal kabul etmektedir. Ayrıca Hume’un iradeyi, “bilerek yaptığımız eylemlerin farkında olma” şeklindeki tanımlamasının da, isteme, arzu etme, tercih etme gibi anlamları ihtiva eden “irade” kavramının pasif bir duyuya indirgemekle eş değer olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla

---

<sup>476</sup> Hume, THN s.447.

<sup>477</sup> Hume, ECHU, s.67.

böyle bir tanımlamanın genel geçer literatürde kabul edilmesinin mümkün olmadığını düşünüyoruz. Ayrıca Hume, her ne kadar bedensel hareketlerimiz ile irade arasındaki bağın mahiyetinin idrak edilemeyeceğini ifade ediyorsa da bu konuda derinlemesine bir tahlil yapmamış ve hürriyet düşüncesini oluştururken bu agnostik tavrı hiçbir şekilde sistematik olarak yansıtmamıştır.

Acaba Hume akıl irade ilişkisini hangi çerçevede görmektedir? Akıl iradenin eylemleri için bir üretici ilke olması mümkün müdür?

Eski ve modern ahlâk felsefesinin akılı tutkuya üstün tutan ve eylemlerimizin kaynağı noktasında yegane ilke sayan öğretisine karşın Hume, aklın iradenin eylemleri için herhangi bir güdü olamayacağını ve onun iradenin yönetimindeki tutkuya karşı çıkamayacağını ispata çalışır.<sup>478</sup> Ona göre, herhangi bir nesneye karşı isteksizlik eğilimi akıldan doğmaz. Bunun yerine ya acı ya da haz beklentisinden doğar. Akıldan sadır olmayan bu dürtü, fakat sadece onun tarafından yönetilir. Ve bu heyecanlar kendilerini o nesnenin bize akıl ve deneyim tarafından gösterildiği gibi neden ve etkilerine dek genişletirler. Şayet hem nedenler hem de etkiler bizim için ilgisiz ise, kimi nesnelere nedenler, kimilerinin ise etkiler olduğunu bilmek bizi en küçük bir biçimde kaygılandırmaz. Nesnelere kendilerinin bizi etkilemedikleri yerde, bağlantıları onlara hiçbir zaman herhangi bir etki vermez. Aklın fonksiyonu bu bağlantının keşfinden başka bir şey olmadığı için, nesnelere bizi etkileyebilmesi onun aracılığıyla olmaz. Akıl yalnız başına hiçbir zaman herhangi bir eylem üretmeyeceği ya da irade doğuramayacağı için aynı yetinin iradeyi önlemeye ya da herhangi bir tutku ya da duygu ile önceliği tartışmaya yetenekli olmadığı sonucunu çıkarabiliriz. Akıl adeta tutkunun kölesidir.<sup>479</sup> Netice itibarıyla, Fieser'in de ifade ettiği gibi, Hume doğal olarak akıllı algının (rational perception) iradî eylemlere güdü olamayacağına inanır.<sup>480</sup>

Hume'un akıl-ahlâk ilişkisinde takındığı epistemolojik tavır, akıl-irade-eylem ilişkisi için de tutarlı olarak devam etmektedir. Ona göre aklın yetenek sahası bilişsel olup, tayin etme ve üretme değildir. Hume'un kendi sistemi içerisinde tutarlı davrandığını söyleyebiliriz. Fakat asıl problem bize göre Hume'un akla biçtiği role ilişkindir. Buna göre aklın fonksiyonunun niçin sadece "keşfetmek" olduğu sorusu yanıtız kalmaktadır. Hume, akıl ile keşfetme arasındaki bağlantıyı nasıl kuruyor? Bu bağın mahiyetini nereden bilebiliyor? Bütün bunlar da metafizik alana dahil değil

---

<sup>478</sup> Hume, THN s.460.

<sup>479</sup> Hume, THN, s.462.

<sup>480</sup> James Fieser, Comment On William C.Davis's "Hume And Reid On The Possibility of aRelational Moral Ontoloji", APA Central Division Annual Meeting, 1993.

midir? Gerçi bütün bunların, giriş bölümünde tarif ettiğimiz aklın a priori ilişkileri bilme yeteneği bağlamındaki “akıl” tanımlaması ile ilgili olduğu söylenebilir. Fakat bizim kastettiğimiz şey, Hume’un akla böyle bir statü vermesinin, epistemolojik temellerini sağlam bir şekilde ortaya koyamadığına ilişkindir.

İrade ve hürriyet ilişkisine gelince; Hume, hür iradenin insanın eylemleri ve nitelikleri açısından hiçbir yerinin olmadığını düşünür. İradî olanın özgür olduğu şeklinde bir yargıyı doğru kabul etmeyen Hume’a göre, eylemlerimiz yargılarımızdan daha iradî olmalarına rağmen, birinde ötekenden daha özgür değilizdir.<sup>481</sup> Ona göre, hürriyet fikrinden, zorunluluk konusunda anlatılan ve kabul edilen zorunluluk anlayışına muhalif olarak, aksiyonların, güdüler, eğilimler ve takip eden sair hallerde bunların birbirlerinden çıkarsanmasına imkân vermeyecek kadar az bağlantılı olduğu sonucu çıkarılmamalı ve öyle anlaşılmalıdır. Olsa olsa iradenin determinasyonlarına göre hareket edip etmeme gücü olarak anlaşılmalıdır. Bu da şu demektir: Hareketli ya da hareketsiz kalmaya muktediriz. Bu varsayılan hürlüğü, mahpus ve zincire vurulmamış herhangi birine ait olduğu evrensel olarak kabul edilmiştir ki ona göre burada tartışma konusu olan bir şey yoktur.<sup>482</sup> Dolayısıyla, Hume’un klasik olarak tanımlanan “iradî olarak davranabilme yeteneği” olan hürriyetle herhangi bir problemi yoktur. Daha doğrusu ona göre yapılan bu tanımlama, hürriyet teorisinin mahiyetini ve sınırlıklarını belirlemede kafi değildir ve hürriyet olarak tanımlanamaz. Bunun için o, meseleyi kendi epistemolojisinin özü olan nedensellik ve zorunluluk ilkesi çerçevesi içerisinde ele alır.

Hume’a göre harici nesnelerin, hareketlerinde, itimlerinde ve bileşimlerinde zorunlu olarak bir yapı tarafından determine edildikleri evrensel bir kabuldür. Zihnin eylemlerinde bu nevi bir zorunluluğa tabi olup olmadığının bilinmesi, maddenin irdelenecek işlemlerinde, zorunluluk düşüncesinin dayandığı temeli ve aralarındaki zorunlu nedenselliğin mahiyetini incelemekle anlaşılabilir.<sup>483</sup>

Bu noktadan hareketle Hume, irade ve hürriyet meselesinin mahiyetini kavrama çabasıdadır. Bir anlamda hürriyet nedensellik ve zorunlulukta içkindir. Bu bakımdan biz bu konuyu, “Nedensellik ve Hürriyet” başlığı altında derinlemesine incelemek ve kritik etmek durumundayız.

---

<sup>481</sup> Hume, THN, s.658.

<sup>482</sup> Hume, ECHU, s.95.

<sup>483</sup> Hume, THN s.447-448.



## **b- Nedensellik ve Hürriyet**

Hume'un nedensellik teorisinin yukarıda ayrıntılı bir şekilde gördük. Orada göz önünde bulundurduğumuz daha ziyade fiziksel evrene ilişkin analizler idi. Gerçi Hume'un amacı insan doğasının ilkelerini, olgusal alemdeki yasalara benzer kesinlikteki yasalarla açıklamaktı. Bunun yaparken Hume'un kalkış noktası harici alem idi. Hürriyet konusunda ise Hume, meselenin doğası gereği, insanı merkeze alarak aynı nedensellik ilkesinden hareketle problemi ele alır.

Gerçekte Hume, problemi nedensellik (causation) kavramından ziyade “zorunluluk” (necessity) kavramı bağlamında ele alır. Fakat Hume'un zorunluluğu nedenselliğin özsel (essential) bir parçası sayması<sup>484</sup> ve çalışmamızın kapsayıcı kavramının “nedensellik” olması, bizi konuyu nedensellik başlığı altında işlemeye sevk etmiştir.

Hume, hürriyet konusunu irdelerken insan aksiyonlarının zorunluluğu noktasından hareket eder. Bunu yaparken de kalkış noktası fiziksel zorunluluk temelinde yaptığı analogilerdir. Ona göre, maddenin parçalarının bileşimi (cohesion), onları açıklamada ne kadar güçlükle karşılaşsak karşılaşalım, doğal ve zorunlu ilkelerden doğmuştur. Aynı şekilde insan toplumu da benzer ilkeler üzerine kurulmuştur. İki mermer parçasının bileşimi ile iki yabancı gencin birleşmesi aynı oranda açıktır. Hatta toplumsal ilkeleri açıklamak aklımız için daha kolaydır.<sup>485</sup>

Hume, her çeşit eylem ve aksiyonumuzun temelinde, insanlık hakkında edindiğimiz deneyimin yattığını söyler. Örneğin tarihçinin doğru sözlülüğüne güvenimiz olmasaydı tarih diye bir şey olmazdı. Yasaların ve hükümet şekillerinin toplum üzerinde benzer etki ve nüfuzları olmasaydı siyaset; tikel karakterlerin tikel duyguları meydana getirmede kesin ve muayyen bir gücü olmayıp, bu duyguların da eylemler üzerinde etkisi olmasaydı ahlâkın temeli olmazdı. Dolayısıyla ona göre, zorunluluk doktrinini ve güdülerden iradî aksiyonlara, karakterlerden davranışa yapılan çıkarsamayı kabul etmeksizin, hiçbir bilim veya aksiyona girişmek imkansız gibi görünmektedir.<sup>486</sup> Bu temel çıkış noktasından hareketle Hume'un gerçekte yapmak istediği şey, zorunluluk doktrinini ile hürriyet doktrinini uzlaştırmaktır. Nitekim buna “Humecü Uzlaştırma” (Humean Compatilism) adı da verilmektedir.<sup>487</sup>

---

<sup>484</sup> Bkz., Hume, THN, s.454.

<sup>485</sup> Hume, THN, s.449.

<sup>486</sup> Hume, ECHU, s.90.

<sup>487</sup> Bkz., André Klaudat, Hume, “Liberty and The Object of Moral Evaluation”, s.193.; Eric Steinberg, “Hume on Liberty, Necessity and Verbal Disputes”, Hume Studies, V.XIII, N.2,

İnsana dair işlerin her zamanki gidişatına kısaca ve genel olarak bakıldığı zaman insanlığın, cinsiyetlerinin, çağların, hükümetlerin, şartların ya da eğitim yöntemlerinin farklılığına göre, doğal ilkelerin aynı biçimdeşlikleri ve kurallı işlemleri görülebilir. Tıpkı doğanın unsurlarının ve güçlerinin karşılıklı eylemlerinde olduğu gibi, benzer nedenler yine benzer etkiler üretirler.<sup>488</sup> Çünkü, insanın kendi bedeni yapısı, doğanın bir parçası gibi belli bir mekanizma ile çalışmaktadır.<sup>489</sup>

Hume, hükümdarın tebasına yerine getireceklerini bekleyerek buyruklarda bulunması, bir tacirin kendi iş temsilcisinde beceri araması, bir insanın hizmetçilerinin boyun eğmesinden kuşku duymaması gibi, kendimizin ve başkalarının eylemlerinin öncelikli olarak bizi ilgilendirmesinden ötürü, bu nevi iradî eylemlerin zorunluluktan doğduğuna inanır.<sup>490</sup> Çünkü yerine getirilebilirliğe dair bir beklenti zorunlu olmasa, böyle bir buyruğun verilmesi anlamsız olurdu.

İlgili bölümde ifade ettiğimiz gibi, her ne yaparsak yapalım, sebeple netice arasında beraberlik ve yan yana gelmekten başka zorunlu bir bağ göremeyeceğimizi söyleyen Hume, iradenin beden üzerindeki etkilerinde de idrakin kendi yeti ve fikirleri üzerinde de durumun böyle olduğunu söyler. Dolayısıyla bizim hem iç hem dış duyumuza görünmeyen bir şey için herhangi bir fikre sahip olmak imkanı da görünmemektedir.<sup>491</sup>

Hume, fizikî zorunluluğu kabul edişimizi, “zihni dar kalıplar içine sıkıştırmak” olarak değerlendirse de ona göre, iradî aksiyonlar alanında söz konusu zorunluluğu kabul etmek daha kolaydır. Çünkü iradî aksiyonların, güdüler, şartlar ve karakterle düzenli bir beraberlik gösterdiği açıktır. Aynı şekilde birinden diğerine çıkarsamalar yaptığımız da tartışmasızdır. Bunun için hayatımızın her maksadı, davranışı ve eylemimizin her adımında zaten tanımış olduğumuz bu zorunluluğu sözle de kabule mecbur olmalıyız.<sup>492</sup> Hume, harici nesnelere çıkarılan zorunluluğun, tekil nesnelere en son bağlantısının duyularımız ve aklımız tarafından bilinemeyeceğini, epistemolojisiyle uyumlu bir şekilde ifade eder. Her ne kadar nesnelere bağlantılarını keşfetmemizi sağlayan bir içgörü (insight) olmasa da, söz konusu iki tikel nokta

---

(www.humesociety.org), s.113.

<sup>488</sup> Hume, THN s.449.

<sup>489</sup> Hume,NHR, s.140-141.

<sup>490</sup> Hume, THN, s.453.

<sup>491</sup> Hume, ECHU, s.74.

<sup>492</sup> Hume, ECHU, s.94.

(devamlı beraberlik ve zihinsel çıkarsama) varoldukça bu zorunluluğu hiçbir şey uzaklaştıramayacaktır.<sup>493</sup>

Kimi zaman ise Hume, akıl yürütmesini güçlendirmek için “eylemlerimizin güdülerimiz, haleti ruhiyemiz, şartlarımızla değişmez bir birlikteliğe sahip olduklarını deneyimden hareketle ispatlama çabasına girişir.<sup>494</sup> Buna göre Hume'un insani dolayısıyla iradî eylemlere ilişkin zorunluluk kuramı, fiziki alemde olduğu gibi iki temel unsur üzerine inşa edilmektedir. 1- Eylemlerin muayyen karakter ve şartlarla olan sürekli beraberliği 2- Söz konusu muayyen unsurlardan yaptığımız zihinsel çıkarımlar.

Hume, kendisinin tasvir ettiği sürekli beraberlikten ötürü yapılan çıkarımlara dayanan zorunluluğu, gerçekte bütün filozofların kabul ettiğini düşünür. Varmış gibi görünen farklılık, tamamen sözel bir tartışmadır. Bu bağlamda şöyle demektedir: “Hürriyet ve zorunluluk meselesi, ruhun yetileri, zihnin etkisi ve iradenin işlevlerinin incelenmesinden hareketle ele alındıkça, yanlış yoldan gidilmiş demektir. Öncelikle ham ve zeka sahibi olmayan maddenin işlevleri basit bir şekilde tartışılıp, iki objenin devamlı beraberliği ve buradan yapılan zihinsel çıkarsama dışında nedensellik ve zorunluluk üzerinde fazladan bir şeyler gözlemlemeye çalışılsın. Şayet bu hal ve şartlar, maddede algılayabildiğim zorunluluğun bütününe meydana getiriyorsa ve aynı durumun zihin işlemlerinde de vaki olduğu kabul edilirse tartışma yoktur yahut sözdedir. Aksi taktirde gizli bir ilişki farz edilip bir şey de tespit edilemiyorsa bir uzlaşma noktasına varmamız mümkün değildir.”<sup>495</sup> Hatta Hume, kendi fikrinin kesinliğinden o kadar emindir ki, sebebin neticesiyle zorunlu bir beraberliğe dahil edilmeksizin tanımlanması ve tanımlamanın ifade ettiği fikrin kaynağının açık ve seçik olarak gösterilmesi durumunda bütün tartışmayı bırakacağını söyler. Ona göre, sebep hakkında yapılacak bütün tanımlamalar, ya anlaşılabilir olacak ya da eş anlamlı tabirlerin kullanılmasından ibaret olacaktır. Yani mutlaka tanımlamalarda neticeye dair kavramlar kullanılacaktır.<sup>496</sup>

Şimdiye kadar anlatılan zorunluluk doktrini kabul edildiği taktirde, ona göre hürriyet, zorlamaya değil de zorunluluğa karşı konulunca mevcut olmayan **tesadüf (chance)**le aynı şey olmaktadır. Aslında Hume, bu görüşlerini hiçbir şeyin varlığının bir sebebi olmaksızın mevcut olmadığını ve tesadüfün de herhangi bir parçasının mevcut

---

<sup>493</sup> Hume, THN, s.448.

<sup>494</sup> Hume, THN, s.449.

<sup>495</sup> Hume, ECHU, s.92-93.

<sup>496</sup> Hume, ECHU, s.95.

olan gerçek hiçbir kuvvete işaret edip göstermediği evrensel görüşüne dayandırıyor.<sup>497</sup> Çünkü bütün olgusal alem ve insan aksiyonlarına egemen olan nedensel yasalar ortadan kalkmaktadır. Bunun karşılığı ise Hume'un terminolojisinde tesadüftür.<sup>498</sup>

Hume, bizim kendi özgürlüğümüzü ispatlamak için iradî eylemlerde dilediğimiz gibi bulunduğumuz durumlarda, özgürlüğümüzü gösterme isteği, eylemlerimizin yegane güdüsü olduğu için hiçbir zaman kendimizi zorunluluk bağlarından kurtaramadığımız kanaatindedir. Ona göre, kendi içimizde bir hürriyet duyduğumuzu hayal edebiliriz. Fakat bir seyirci (spectator), genellikle eylemlerimizi güdülerimizden ve karakterimizden çıkarsayabilir. Çıkarım yapamadığı durumlarda bile, genel olarak durum ve huyumuzun her koşulu ile ve yapı ve eğilimimizin (complexion and disposition) en gizli kaynakları ile eksiksiz tanışık olmuş olsaydı, eylemlerimizi çıkarsayabileceği vargısına ulaşır. Hume'a göre işte zorunluluğun asıl özü budur.<sup>499</sup> İster maddenin olsun, isterse zihnin olsun herhangi bir eylemin zorunluluğu uygun olarak eylemi yapan amil (agent)deki değil, fakat eylemi irdeleyebilen herhangi bir düşünen ya da zeki (intelligent) varlıktaki bir niteliktir. Ve daha önce geçen kimi nesnelere bu fikri çıkarsamak, o kişinin düşüncesinin determinasyonundan oluşur. Tıpkı öte yandan hürriyet ya da şansın, o determinasyonun yokluğundan ve birinin düşüncesinden ötekinkine geçme ya da geçmemede duyumsadığımız belli bir gevşeklikten başka bir şeyde oluşmaması gibi.<sup>500</sup>

Bütün bunları dikkatle tetkik ettiğimizde Hume'a göre özgürlüğün şuurunda olmanın mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü amil (agent)de hasıl olan duygu, kuruntu yahut temelsiz bir düşünce olabilir. Hatta özgür olduğumuzu gösterme düşüncesi eylemlerimizin güdüsü olduğu için burada da paradoksal bir şekilde zorunluluk var olmaktadır. Aslolan, seyircinin yaptığımız eylemlerin neden ve kaynağını saptayabilme yeteneğinde olmasıdır. M.A.Dıraz bütün bunlardan hareketle olsa gerek, "Hume'a göre hürriyet şuurumuzun sadece bir hayal olduğunu" söyler.<sup>501</sup>

Peki böyle bir zorunluluk ve hürriyet doktrininin ahlâk ile ilişkisi nasıldır?

---

<sup>497</sup> Hume, ECHU, s.95-96., THN, s.454.

<sup>498</sup> Hume, THN, s.454.

<sup>499</sup> Hume, THN, s.456.

<sup>500</sup> Hume, THN s.455-456.

<sup>501</sup> M.A. Draz, Kur'an Ahlâkı, s.97.

Bu soruya yanıt olarak Hume, öne sürdüğü zorunluluk ve hürriyet doktrininin sadece ahlâka uygun olduğunu değil, aynı zamanda ahlâkın yerleşip gelişmesi için çok lüzumlu olduğunu iddia eder.<sup>502</sup>

Hume'a göre herkesin üzerinde hemfikir olduğu bu zorunluluk tanımlamasına göre hürriyet, ahlâk için elzemdir. Hürriyetin içinde olmadığı herhangi bir insan eylemi, övülmeye ve yermeye değer kazanmaz. Dolayısıyla bu tür fiiller ahlâki olmaktan uzaktır. Çünkü eylemlerimiz ancak karakter, içi tutku ve duygulanımların göstergesidirler. Söz konusu eylemler, bizim ahlâki duygumuzun objeleri olduğu için bu ilkedden türemedikleri ve tamamen dış baskılardan ileri geldikleri zaman övme ve yerme konusu olamazlar.<sup>503</sup>

Daha önce zorunluluk ve sorumluluk ilişkisinde gördüğümüz gibi, zorunluluk sorumluluğun ön şartı idi. Hume, nasıl ki Enquiry'de zorunluluğu inkar eden prensibe göre işlenen en caniyene fiillerin bile fiilin sahibinin karakteriyle ilişkisi olmamasından ötürü sorumluluk gerektirmediğini söylediye<sup>504</sup> Treatise'de de zorunluluk kavramı yerine “özgürlük” kavramını koyarak aynı cümleyi tekrar eder. Bu tanımlamaya göre zorunsuzluk anlamındaki hürriyet tesadüf ile aynı şey olmaktadır.<sup>505</sup> Hürriyet-ahlâk ilişkisi bağlamında Hume'un hürriyet kuramını dikkatli bir şekilde tetkik ettiğimizde, hürriyet düşüncesinin nedensellik, dolayısıyla zorunluluk ile aynı şey olduğunu görmekteyiz. Çünkü ona göre nedensiz hiçbir şey yoktur. Buna göre iki seçenikle karşı karşıya kalmaktayız.. Eğer hürriyet zorunluluğa karşı bir şeymiş gibi algılanırsa hürriyet tesadüf (chance) ile aynı şey olmaktadır. Tesadüf ise ona göre, gerçekte mevcut olmadığından hürriyet de var olmamak durumundadır. Yok eğer hürriyetten bahsedeceksek, o halde hürriyet Hume'un nevi şahsına münhasır olarak tanımladığı “zorunluluk” ile aynı şey olmaktadır.

Hume'un olmayan bir şeyi ahlâk için lüzumlu görmesi düşünülemezden, o zaman ikinci seçeneği, yani hürriyet-zorunluluk eşitliğini kabul etmek durumundayız. Buna göre evrene ve insan eylemlerine hakim olan şey zorunluluktur. Daha önce gördüğümüz gibi zorunluluk sorumluluğun temel şartıdır. Sorumluluk ise karakterin sürekli bir parçası olan ve kasıtlı yapılan eylemlere müteallık idi. Buna göre hürriyet-ahlâk ilişkisi bağlamında meseleyi ele alıp, hürriyetin sorumluluğu gerektirdiği genel

---

<sup>502</sup> Hume, ECHU, s.97.

<sup>503</sup> Hume, ECHU, s.99.

<sup>504</sup> Bkz., Hume, ECHU, s.98.

<sup>505</sup> Bkz. Hume, THN, s.458-59.

kabulünü göz önünde bulundurduğumuzda ise Hume'un hürriyet teorisini zorunluluk=sorumluluk=hürriyet şeklinde formüle edebiliriz.

Herkes tarafından anlaşılıp kabul edilen ve klasik olarak “farklı seçenekler arasında tercih edebilme” olarak tanımlanan hürriyet anlayışıyla Hume'un bir problemi olmadığını yukarıda ifade ettik. O halde Hume, arz ettiğimiz zorunluluk ve hürriyet kuramıyla neyi ispatlamaya çalışmaktadır? Yaptığı çözümler genelde epistemolojisi, özelde nedensellik kuramı bağlamında irdelendiğinde ne derecede tutarlılık arz etmektedir? Getirdiği yeni terminoloji nasıl bir sıkıntı doğurmaktadır? Şimdi bu sorular doğrultusunda filozofun hürriyet kuramını değerlendirmeye çalışalım.

### **c- Hume'un Hürriyet Kuramının Değerlendirilmesi**

Hume'un ahlâk felsefesini nedensellik bağlamında değerlendirirken yaptığımız tenkitlerin aynısı, onun hürriyet anlayışına yönelik olarak da yapılabilir. Hume nedensellik ilkesini ortaya koyarken, kalkış noktası neden ile sonuç arasındaki bağı tanımlanamayacağı idi. Ona göre, bizi neden ile etki arasında zorunlu bir bağ olduğunu varsaymaya götüren şey, nesnelere sürekli beraberliği neticesinde bizde meydana gelen alışkanlık idi. Gerçekte zorunlu bağı ontolojik olarak var olup olmadığı bilinemediği gibi, son kerte varlığı yahut yokluğu hakkında kesin yargıda bulunmanın imkansızlığına işaret ediyordu. Ne var ki, hürriyet meselesine gelince Hume, bütün bunları bir kenara atarak hiçbir epistemolojik tahlil yapmaksızın, tenkit ve şüphecilikten uzak, kendisinin genel felsefi tavrıyla pek de örtüşmeyen bir tutum sergilemektedir. Gerçi Hume, “her ne kadar olgusal alemde neden ile etki arasındaki bağı mahiyetini gözlemleyemiyorsak, bu durumun aynı şekilde, beden üzerinde cereyan eden zihin işlemleri ve iradenin kendi yetileri ve fikirleri üzerindeki yetkesi için de geçerlidir”<sup>506</sup> dese de bu tespit, sadece genel felsefesi içerisinde sözel bir tutarlılık olarak gözükmemektedir. Fakat burada sorun, Hume'un hürriyet ve zorunluluk konusunda bu analizi sonuna kadar götürmeyip aksine kesin ve keskin mütaalalar yapmasıdır.

Hume'un bu konuda ele aldığı nedensellik katı bir determinizm gibi gözükmemektedir. “Her var olanın sebebinin olması, her var olanın sebep olmasını gerektirir.” gibi bir mantık örgüsüyle hareket eden Hume'un, bu meselede tutarlı olmanın sınırlarını bir hayli zorladığını söyleyebiliriz. Ayrıca epistemolojik nedensellik olarak da isimlendirebileceğimiz ve kendisini özgün kılan “nedensellik kuramı” bu

---

<sup>506</sup> Hume, ECHU, s.74.

konuda bir “zorunluluk kuramı”na dönüşerek metodolojinin yanı sıra kavramsal çerçevede de bir sapma ortaya çıkmıştır. Bütün bunlar dikkate alındığında Steinberg’in haklı olarak ifade ettiği gibi, Hume’un, hürriyet problemini, konunun başında ifade ettiğimiz bağlamda, sadece sözel (verbal) bir problem olarak ortaya koymasında başarılı olduğunu söylemek güçtür.<sup>507</sup> Bilakis kendisi meseleyi daha fazla karmaşık hale getirmekle salt kavramsal-sözel olarak addettiği konu hakkında, bize göre özsel farklılıkların oluşmasına katkı sağlamıştır.

Problemi nedensellik çerçevesinde irdelediğimizde, bir takım deterministik çıkarımlara vasıta olan diğer bir unsurun ise “alışkanlık” olduğunu gördük. Daha ziyade olağanüstü haller için insan idrakini tayin etmede cari olan<sup>508</sup> ve nedensellik bağının psikolojik ilkesi olarak adlandırdığımız alışkanlığı, Hume’un, hürriyet probleminde dikkate almamasını, kendi epistemolojisi bakımından ciddi bir eksiklik olduğunu düşünüyoruz. Her ne kadar Kant, “Hume, aklın Tanrı, hürriyet ve ölümsüzlük konularında yetkili olmadığını göstermek için, neden kavramında zorunluluğun nesnel anlamı yerine, öznel zorunluluk olan alışkanlığın benimsenmesini istiyordu.”<sup>509</sup> şeklinde bir düşünce öne sürse de, Tanrı ve ölümsüzlük için söylenenlerin doğru olduğunu kabul edebiliriz. Fakat hürriyet hakkında aynı düşünceyi paylaşmadığımızı belirtmek isteriz. Fiziksel ve metafizik alem söz konusu olduğunda nihai izlenim olarak “alışkanlık” ilkesinden istimdat eden Hume’un, ahlâk ve hürriyet konusunda bu izlenime başvurmasının bir çelişki olduğu ortadadır.

Bize göre Hume’un böyle davranmasının bir nedeni olarak insanı merkeze alan doğal bir felsefe oluşturma çabasıdır. Çünkü fizik alemde var olan yasalar ve Tanrı gibi metafizik unsurlar, insan iradesinin haricinde cereyan ettiği ve var olduğu için, söz konusu varlık alanının insanla irtibatlandırılması, yine insani bir vasıf olan “alışkanlık” ilkesi ile olacaktır. Sözgelimi, doğadaki bir yasayı harekete geçiren kimdir? sorusu ister istemez aşkın bir gücü akla getirecektir. İşte Hume bize göre bu noktada aşkın veyahut metafizik bir varlığa nedensel ilişkileri nispet etmeme adına, yine insan menşeli bir psikolojik unsur olan alışkanlığa müracaat etmiştir. Bu izlenim sorgulamasının bir ileri adımının şüphe ve agnostisizm olması kaçınılmaz olacaktır. Fakat Hume’un, deneysel metodu içerisinde ahlâk ve hürriyet konusunda, cevaplandırılması aşkın bir varlığı gerektirecek mahiyette benzeri bir soruya muhatap olmaması, bize göre meseleyi insan

---

<sup>507</sup> “Sözel” tartışması hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Eric Steinberg, “Hume on Liberty, Necessity and Verbal Disputes”, Hume Studies, V.XIII, N.2, (www.humesociety.org), s.130.

<sup>508</sup> Hume, ECHU, s. 131.

<sup>509</sup> Kant, Pratik Usun Eleştirisi, s.35.

doğasının sınırları içerisinde çözmeye çalışmasına sebep olmuştur. Çünkü ona göre bu iki mesele, insan doğasının sınırları dahilinde cereyan edip başka unsurların işin içine katılmasını zorunlu olarak gerektirmemektedir. Hal böyle olunca, ahlâkın da hürriyetin de meşesinde insan var olmaktadır. Buna göre Hume'un hem kendi bütünsel epistemolojisi içerisinde hem de genel bir felsefî tavır olarak tutarlı davrandığını söylemek güçtür. Çünkü bilgiyi yöntemine uydurma yerine, yöntemi kendi niyetine uydurmuştur. İslâm'a yaklaşımında da gördüğümüz gibi, Hume bu konuda da ideolojik bir duruş ortaya koyduğu izlenimi vermektedir.

Bu bağlamda Hume'un hürriyet hakkında bütün söylediği şeylerin, "alışkanlık" ilkesi üzerinde temellendirilen zorunluluk ilkesi bağlamında ele alınarak yadsınmasının doğruluğundan bahsedilebilir mi? şeklindeki bir soru yanıtsız kalmaktadır. Ayrıca, harici varlıklara dair zorunluluk irdelemesinde, insan zihninin işlevi ile son noktayı koyan Hume, zihinsel algılamalara bitişik olan insan eylemlerinin zorunluluğu meselesinde ise, fizik alemde var olan nedensel ilişkilerden hareketle analogiler yaparak, bize göre iki farklı alanı aynı zeminde çözümlenmeye çalışmaktadır. Canlı, ruh ve irade sahibi bir varlığın eylemleri ile olan münasebeti, cansız ve iradesiz nesnelere alemindeki ilişkilerle aynı düzlemde tartışma konusu yapmak doğru bir yaklaşım değildir. Fizik alemde var olan nedensel ilişkilerin mahiyeti, nasıl ki Hume'a göre metafizik bir alana ait oluyorsa, insan iradesi ve güdüleri ile eylemleri arasındaki bağın da aynı mahiyeti haiz olduğunu düşünüyoruz. Çünkü gözlemleyebildiğimiz şey müessirin fiili olup failin iradesi ile fiili arasındaki bağ değildir. Hume'un bütün bunları göz ardı ederek ikincisi lehinde mutlak kanaat ifade etmesinin doğru olmadığını düşünüyoruz.

Her ne kadar Hume, zorunluluk ve hürriyet konusunda kullandığı kavramlardan ziyade, kast ettiği şeyin göz önünde bulundurulması gerektiğini söylese de, kullandığı terminolojinin hem zahiren hem anlam itibarıyla genel bir kabul gördüğünü söylemek zordur. Zorunluluğu, hürriyet olarak veya ona karşıt olarak konulunca, mevcut olmayan bir "tesadüf" biçiminde tanımlamanın yeni bir sistem ortaya koymaktan öte, tamamen bir kavram kargaşası yarattığını düşünüyoruz.

Hume'un kendi ifadesiyle tesadüf, nedensellikten doğrudan çelişkilidir.<sup>510</sup> Tesadüfün asıl doğası ve özü nedenlerin olumsuzlanması ve zihni olumsal (contingent) olmaları varsayılan olaylar arasında tam bir ilgisizlik (indifference) içinde bırakışıdır.<sup>511</sup> Öte yandan bütün çıkarım ve iradî eylemlerin nedensellik yasalarına tabi olduğunu

---

<sup>510</sup> Hume, THN, s.176.

<sup>511</sup> Hume, THN, s.179.



söyleyen Hume, bize göre var olmayan tesadüf ile hürriyeti eş değer saymakla başka bir var olma haline işaret etme gibi bir paradoksla karşı karşıya kalmaktadır.

Sorumluluğu zorunluluk temelinde varsayan Hume, anlamsal olarak “Hür olarak yapılan eylemler sorumluluk gerektirir.” önermesi yerine “Zorunlu olarak yapılan eylemler sorumluluğu gerektirir.” önermesini koymaktadır. Zorunlu olmanın ölçütünü ise, özetle “eylemlerin karakterin bir parçası olması” olarak koymaktadır. Ona göre, her ne kadar amil (agent) farkında olmasa da, seyirci (spectator) çıkarsamada bulunabildiği taktirde sorumluluk hasıl oluyordu. Burada şöyle bir problem ortaya çıkmaktadır: Eylemde bulunan kişinin hürriyetine seyirci karar verirken, pişmanlık ve kazara olan eylemlerden ötürü failin görüşünden hareketle sorumluluğun kaldırılması bir çelişki olarak gözükmemektedir. Bu durumda pişmanlığına da seyircinin karar vermesi niye lazım gelmesin? sorusu orta yerde durmaktadır. Ayrıca istikrarsızlık ve akabinde pişmanlık duyma, bir insanın karakterinin bir parçası haline geldiği taktirde sorumluluk olmayacak mıdır? Bunun yanı sıra, Llyod Fields’in de işaret ettiği gibi, üzerinde eylem gerçekleşen kişinin mağduriyetinin devamı durumunda pişmanlık ve değişme, niçin sorumluluğu ortadan kaldırsın?<sup>512</sup> Bütün bunlar bize göre, hürriyet, sorumluluk ve zorunluluk konusunda ve bu kavramların birbiri ile olan ilişkileri bağlamında Hume’un tutarlı ve anlaşılabilir bir felsefe ortaya koyamadığını göstermektedir.

Netice olarak, akıl, din, gelenek gibi toplumsal dinamik ve faktörleri hiçbir şekilde işin içine katmayarak, eylemlerin istimrar ve istikrarının insan karakteriyle olan bağlantısı temelinde zorunlu bir hürriyet ve sorumluluk tanımlaması yapmanın, öznel bir ahlâkî anlayışı ortaya çıkardığı gibi, öznel bir hürriyet anlayışına da yol açacağı muhakkaktır. Ayrıca kavramların yersiz kullanımı ve tanımı, her ne kadar Hume’un şikayet sahası içerisine girse de bizzat Hume’un kendisinin bütün felsefesi bağlamında müşteri olduğu alana bir katkı sağladığını düşünüyoruz. Özellikle onun ahlâk ve hürriyet konusunda, genel geçer kabul ve anlayışların ötesinde kavramlara anlamlar yüklemesinin başlı başına bir problematik olduğunu söylemek mümkündür. Kabul etmek gerekir ki akıl, ahlâk, hürriyet ve zorunluluk kavramlarından kastedilenin ne olduğu hususunda müşterek bir noktada buluşulabilir. Tartışma alanı, bize göre söz konusu kavramların sınırlılıkları, ilgili olduğu alan, kökeni vb. noktalardadır. Fakat Hume’un “ Ben hürriyet veya akıl derken şunu anlıyorum” gibi öznel bir tutum geliştirerek, alışılmışın dışında bir tanımlama yapmasının felsefe literatürüne bir katkı

---

<sup>512</sup> Bkz., Llyod Fields, “Hume On Responsibility”, Hume Studies, V.XIV, N.1, April, 1988, (www.Humesociety.org/hs/about/terms.html.), s.168.

sağladığını düşünmüyoruz. Hürriyetin kökeni, dayanağı, insan doğasıyla olan münasebeti gibi konuları tartışmak ayrı şey, zorunluluğu kavramsal düzlemde hürriyet ile aynı anlamda kullanmak ayrı şeydir. Zahiren bu kavramların yerli yerinde kullanılmamasının, Hume felsefesi için ayrı bir problem alanı olduğunu söyleyebiliriz. Bize göre Hume ile ilgili birbirine zıt kanaatlerin ortaya çıkışının en önemli sebeplerinden birisi de budur.

Bunun yanı sıra, literal bir okumanın ötesinde kastedilen şeyi göz önüne alarak değerlendirme yaptığımızda da Hume'un mantıki bir tutarlılık içerisinde sistemli bir felsefe ortaya koyduğunu söylemek güçtür. Kimi yerde kendi sistemi içerisinde sözel bir uygunluk ve özsel bir tutarlılıktan bahsedilebilir. Bizim tutarsızlıktan kastettiğimiz şey, genel felsefesi bağlamında bu tutarlılığı sonuna kadar götürememesidir. Bunun en belirgin örneği ise, epistemolojisinin esaslı konularından biri olan nedenselliğe dair olan görüşlerini, ahlâk, din, hürriyet gibi konulara da teşmil etmedeki başarısızlığı gösterilebilir.

## SONUÇ

İngiliz empirizminin son büyük halkası, kuşkusuz İskoç filozofu David Hume'dur. Hume, fikirleriyle her zaman tartışma konusu olagelmıştır. Din, ahlâk, bilgi ve metafizik alana dair görüşleri kendi zamanında olduğu gibi, sonraki dönemlerde de tartışılmıştır. Fakat ilk dönemlerde, daha ziyade eleştirilere maruz kalırken, sonraki dönemlerde, özellikle Kant'ın o meşhur, "Hume, beni dogmatik uykumdan uyandırdı" ifadesi, Hume'un felsefesini yeni bir bakışla incelemeye ve canlı tutmaya vesile olmuştur.

Hume, hiçbir zaman bir düşüncesini oluşturamadığımız herhangi bir nesnenin varolduğuna inanmak için herhangi bir nedene sahip olmadığımızı düşünür. Çünkü varoluşu ilgilendiren tüm akıl yürütmelerimizin nedensellikten türemesi ve nedenselliği ilgilendiren tüm uslamlamalarımızın nesnelere tecrübe edilmiş birlikteliklerinden meydana gelmesi hasebiyle, aynı tecrübe bize bu nesnelere bir kavramı vermek zorundadır. Bu son derece açık bir husustur. Gerekli olan şey, nesnelere tam bir bilgisi değil, yalnızca onun varolduğuna inandığımız o nitelikleridir. Ona göre, karşımıza tabî bir olay veya obje çıktığı zaman kavrayış gücümüz ve görüş derinliğimiz ne olursa olsun, bizim deneye baş vurmaksızın bundan ne gibi bir olayın meydana geleceğini keşfetmek, hatta tahmin etmek veya ön görümüzü, bellek ve duyularımız için hemen ve doğrudan doğruya var olan objenin ötesine götürmek imkansızdır. Dolayısıyla salt düşünceyle veya zihinsel bir işlemle varlığın veya nesnelere öncesine ve sonrasına ilişkin bir çıkarsama yapmak mümkün değildir. Özetle, neden ile etki arasındaki bir bağın varlığı ve zorunluluğunu keşfetmemizin imkansızlığını savunan Hume, bizde bu yönde hasıl olan düşüncenin alışkanlık neticesi olduğunu iddia ederek, evren ve bilgiye dair yeni bir paradigma sunmuştur.

İşte Kant'ın dikkat çektiği nokta, Hume'un nedensellik kuramı bağlamında yaptığı söz konusu epistemolojik analizlerin özgünlüğü idi. Kuşkusuz, bu yeni tasavvur ilgi çekiciydi. Çünkü XIX. yüzyılın sonlarına kadar hakim olan Newton'un mekaniksel evren tasavvuru ve bilim anlayışına muhalif bir düşünce olarak yeni bir alternatif gibi algılanmaya müsaitti.

Hume'un epistemolojisi bir çok alanla ilgili sonuçlar doğurmaya imkan vermektedir. Gerçekte onun Newton'a öykünerek yapmak istediği şey, insan doğasının değişmez prensiplerini keşfederek, adeta mekanik bir insan bilimi oluşturmaktı. Başka bir deyişle Newton'un mekanik makrokosmosuna karşılık düşen bir mekanik mikrokosmos ortaya koymaktı. Ne var ki bu iddia ile yola koyulan Hume'un, vardığı

neticeler itibariyle karşıt bir nokta olan Kuantum fiziğine daha yakın bir konum sergilediği görülür. Max Planc, Albert Einstein, Niels Bohr, Lusi de Broglie, Erwin Schrödinger, Werner Heisenberg gibi fizikçiler tarafından temsil edilen bu yeni evren tasarımı, zamanı psikolojik bir unsura indirgemesi, hakikatin gerçekte bilinemeyeceği, doğa fiziği ile bilinç fiziğini aynı zeminde telakki etmesi noktalarında, Hume'un nedensellik kuramında bir karşılık bulmuştur, denebilir.

O dönemde henüz “Bilim Felsefesi” diye bir disiplin yokken, Hume'un özellikle indüksiyon çıkarımlarına yaptığı itiraz, ılımlı şüpheciliği ve tenkitçiliği Bilim Felsefesi'nin ilk temelleri olarak görülüp, daha sonraki dönemlerde bir çok bilim felsefecisi için ilham kaynağı olmuştur. Bu bağlamda ortaya koyduğu önermeler, mantıkçı pozitivistler üzerinde de tesirler uyandırmış, mantıkçı pozitivistlerde katı bir şekilde ortaya çıkan metafizik aleyhtarlığında Kant ile beraber Hume'un etkisinden bahsedilir olmuştur. Özellikle olgusal alan ile metafizik alan ayırımı, tabiat kanunlarının alışkanlıktan ibaret olması ve Tanrı'nın ispatı veya ispat edilemezliğinin kesin olarak imkan dahilinde olmaması ve bu husustaki agnostikliği itibariyle Russell gibi kimi ateist filozofları etkilediği de teslim edilen bir husustur.

Peki, Hume'un ahlâk ve hürriyet kuramı epistemolojisi, dolayısıyla nedensellik görüşü bağlamında nerede durmaktadır? Aynı özgünlüğü burada da gösterebilmiş midir?

Hume'un bütün gayesi “insan doğasının bilimi”ni ortaya koymaktır. Doğal olarak bu bilimin en önemli esasını ahlâk oluşturmaktadır. Bunun için olsa gerek, kendi felsefesini ahlâk felsefesi (moral philosophy) olarak takdim eder.

Hume'un ahlâkı irdeleme zemini deneysel ve dolayısıyla olgusal boyuttur. Temerküz noktası ise insan doğasıdır. Ona göre, ahlâkî değerlerimizin yegane belirleyici ögesi haz ve acı duyularımızdır. Her ne kadar tasvip, reddetme ve duygudaşlık kavramlarını ahlâk felsefesi için bir kaynak olarak tartışsa da, izlenimsel olarak indirgenen nokta haz ve acı duyuları olmaktadır. Bu duyularımız bizim değerler alanımızı tayin eder. Onun bu tasnifinin daha ziyade bireysel ahlâkın teşekkülü ve ahlâkın izlenimi sorgulaması bağlamında vardığı sonuç gibi durduğunu ifade edebiliriz. Başka bir deyişle, Hume'un doğal erdemler için ortaya koyduğu izlenim, “haz ve acı”dır. Fakat yapay erdemlere ilişkin varsaydığı epistemolojik temel, “fayda veya çıkar” duygusudur. Duygudaşlık ise bireysel olarak kendi imkan sahamız dışında ve aleyhimizde olsa bile ahlâkî yükümlülüğün kaynağı olarak işlev görmektedir. Her ne şekilde ifade edilirse edilsin, bize göre Hume'un ahlâk felsefesinde epistemolojik olarak

varsayacağımız kaynak “**duygu**”dur. Çünkü düşünürümüze göre, her halükarda bütün ahlâkî kabullerimiz insanın bireysel ve ruhsal dünyasında temerküz etmektedir.

Peki Hume, ahlâk-duygu münasebetinde tutarlı ve başarılı bir teori ortaya koyabilmiş midir?

Bize göre Hume’un, ahlâkî alanı insan tekinin bir yönüyle subjektif duyularına indirgemesi kuramında başarılı olduğunu söylemek güçtür. Öncelikle deneysel bir varlık sahasını çıkış noktası yapan Hume, ahlâkı, mahiyeti itibariyle tek tek tecrübe edilmesi imkansız olan duyumlara indirgemekle kendi deneysel yöntemi ile de çelişmektedir. Çünkü mutlak ve standart bir haz-acı duyumundan bahsetmek mümkün değildir. Muhakkak ki insanların insan olma vasıfları itibariyle duyularında ortak olma gibi bir özellikleri olacaktır. Fakat gelmiş geçmiş bütün insanları aynı kefeye koyarak, adeta tüm insanlık alemini bir robotlar alemi olarak değerlendirmenin akıl, mantık ve tecrübeyle bağdaşır bir yanının olmadığını düşünüyoruz. Tarih, din, gelenek-görenek, ekonomi, eğitim, geçmiş yaşantılar gibi bir çok faktörün insan duyuları ve değerleri konusunda belirleyici olduğu bir gerçek olarak orta yerde durmaktadır. Bütün bunları ihmal ederek, Hume'un ahlâkın kökenini insandan insana, toplumdaki topluma değişme ihtimali olan haz ve acı duyularına indirgemesinin doğru olmadığını düşünüyoruz. Ayrıca aynı olay karşısında insanlar farklı tepki gösterebildikleri gibi, farklı haz ve duyum derecelerine de sahip olabilirler. O halde söz konusu duyular üzerine inşa edilen aynı ahlâkî değerlerin de önem derecesi itibariyle kişiden kişiye değişme ihtimali olabildiği gibi hiçbir şekilde ahlâkî bir değer taşımaya da bilir. Yaptığımız eleştirilerden ötürü, “nitekim ahlâk kişiden kişiye, toplumdaki topluma, tıpkı haz ve acı duyularımız gibi, değişme göstermektedir. Bu da gösterir ki ahlâkın kaynağı haz ve acı duyularıdır. Dolayısıyla Hume haklı çıkmaktadır.” şeklinde yapılacak bir yorumun doğru olmadığını belirtmek isteriz. Çünkü Hume, meseleyi öznel bir ahlâk teorisi geliştirmek bağlamında bu şekilde görmüyor. Onun iddiası, “bütün insanların karakter ve davranışlarının tıpkı bedenlerinin benzerliği gibi benzer oldukları” savına dayanıyor. Dolayısıyla söz konusu eleştirilerimiz, bütün insanlık aleminin, bütün ahlâk telakkisinin aynı ve standart olduğunu ispata çalışan bir teoriye yönelik olarak değerlendirilmelidir.

Haz ve acı duyularının psikoloji ile olan irtibatını da göz önünde bulundurursak, günümüzde bile insanın doğası ve psikolojisinin tam olarak çözümlenemediğini ve bu hususta bir çok kuramın var olduğunu düşündüğümüzde,

ahlâk gibi bir değerler alanını tam olarak bilinemeyen bir kaynağa indirgemenin epistemolojik bir yanığı olduğu daha açık bir şekilde anlaşılacaktır.

Hume'un ahlâk problemini ele aldığı diğer bir zemin ise, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, yapay erdemlerin üzerinde bina edildiği  **fayda**  ve  **çıkar**  ilişkisidir. Adalet, söz verme gibi insan icadı olarak nitelediği ahlâkî değerlerin kökeni Hume'a göre insanların bireysel ve toplumsal çıkarlarıdır. Mülkiyetin korunması güdüsünden hareketle, adalet, söz verme, hükümet, uzlaşma gibi niteliklerin ortaya çıktığını söyleyen Hume, bize göre bu düşüncesini de mantıksal bir tutarlılık içerisinde ortaya koyamamıştır. Tıpkı haz ve acı duyumları gibi fayda ve çıkarın da özneliği ortadadır. Dolayısıyla öznel bir ahlâkî tasavvurun ortaya çıkışı konusunda yukarıda söylediğimiz bütün eleştirilerin aynısını fayda-çıkara temelli bir ahlâkî düşünce için de yapabiliriz. Hume'un salt maddi çıkarlar üzerine bir ahlâk kuramı oluşturması kendi bireysel arzusu doğrultusunda oluşturulmuş bir ahlâk anlayışı gibi durmaktadır. Ayrıca böyle bir düşünce, beraberinde çıkar ve faydanın sadece mülkiyeti koruma güdüsü ile sınırlı olduğu sonucuna götürür ki, her insanın bireysel vicdanında bunun karşılığını bulmanın mümkün olmadığını düşünüyoruz.

Hume'un ahlâk felsefesinde vurgulanması gereken bir nokta ise, olgudan değere geçiş problemidir. Onun, ahlâkî olgusal bir alan olarak kabul ettiğini, haz ve acı duyumlarının da olgusal olduğunu daha önce ifade etmiştik. Hume özelinde çokça tartışılan olgu-değer konusunda Hume'un başarılı bir geçiş yaptığını söylemek zordur. İster önermeler bağlamında olsun, ister kaynak itibarıyla dayandığı zemin olsun olgudan değere geçişte, insanı zorunlu-belirleyici bir faktör olarak kabul etmenin gerekçesini Hume'un sisteminde net olarak bulmanın mümkün olmadığını düşünüyoruz.

Araştırmamızın diğer bir ayağını hürriyet konusu teşkil etmektedir. Hume'un hürriyet düşüncesi, zorunluluk ile eş anlamlı olmaktadır. Çünkü ona göre, hem ruhsal hayatımızda hem de fiziksel alemde neden ve etkinin olmadığı bir alan yoktur. Dolayısıyla Hume, hürriyet konusunu tartışırken nedensellik, zorunluluk ve hürriyet şaşırtıcı bir şekilde aynı olmaktadır. Hume'un hürriyet düşüncesi sıra dışıdır. Bize göre Hume'u böyle sıra dışı bir tanımlamaya götüren ise, onun her şeyi insan doğasının ilkeleri ışığında çözümlene iddiasıdır. O, zihnin prensiplerini doğanın yasaları gibi değişmez ve kurallı kabul etmekle, insan doğasına ve eylemlerine de aynı ilkeleri uygulama yoluna gitmiştir. Hal böyle olunca neden-etki bağından vareste olan hiçbir varlık alanı kalmamaktadır.

İnsandan sadır olan eylemlerin, sorumluluğu icap ettirmesini de bu çerçevede ele alan Hume, doğa yasalarına kıyas yaparak, insan eylemlerinin karakterle sürekli ve düzenli birlikteliğinin olması durumunda sorumluluktan bahsedilebileceği neticesine ulaşmaktadır. Aynı zamanda “sorumlu olmak için hür olmak gerektiği” temel prensibi, ister istemez Hume’u zorunlulukla hürriyeti eşitlemeye götürmektedir. İşte böyle bir mantık örgüsü ile hareket eden Hume, tuhaf denebilecek bu kuramla, bize göre ilk eseri olan Treatise’in girişinde açıkladığı “insan doğasının bilimi”ni ortaya koymaya yönelik iddiasının esaretinde kalmış izlenimi vermektedir.

Hume'un hürriyet teorisi bir çok yönüyle kusurludur. Kavramsal olarak yanlış kullanımdan tutun da iki farklı varlık alanının, canlı ve canlı olmayanı aynı kefeye koymasına kadar eleştiriyi hak eden bir düşünce olduğunu söyleyebiliriz. İrade, akletme, tercih etme gibi yeteneklerle donatılmış olan insanın hür olmasını, karakteriyle ilintili olan sürekli ve kasıtlı eylemde bulunmaya irca ederek diğer tikel eylemlerini sorumluluktan muaf tutmak veya özgürce yapılmış saymamak gibi bir düşüncenin, insan hürriyetini sınırladığı da ifade edilebilir. Çünkü insanoğlu her zaman aynı eylemleri yapmayabilir. O taktirde özgür veyahut sorumlu değil midir? Ayrıca dışarıdan birisinin (spectator), herhangi bir kişinin karakterini tanımakla o kişiden meydana gelebilecek davranışları her zaman bilebileceğini savunan Hume’a göre, nasıl oluyor da bu durumda insan özgür olabiliyor? İnsan bu eylemin sürekliliğini doğa yasaları gibi engelleyemiyorsa niçin sorumlu olsun? Eylemin karakterle sürekli beraberliği her zaman kasıtlı ve bilinçli olmayıp alışkanlık eseri de olabilir. Bu durumda herhangi bir anlam yüklemeyen mekaniksel bir şekilde meydana gelen bir eylem ne kadar ahlâkîdir? Hume'un hürriyet kuramında bu soruların cevaplarının verilemediğini ve bu çerçevede onun anlaşılır bir hürriyet anlayışı geliştirmede rahatlıkla ifade edebiliriz.

Genelde epistemolojisi özelde nedensellik düşüncesi bağlamında meseleyi ele aldığımızda şunu söyleyebiliriz: Bilgi, nedensel ilişkilerin mahiyeti, Tanrı, metafizik gibi konularda münekkit, septik ve aklın sınırlarının zorlandığı yerlerde agnostik olan Hume, ahlâk ve hürriyet alanında aynı metodolojik yaklaşımı ortaya koymayarak bize göre tutarsız davranmıştır. Her ne kadar, Delius Harald’ın da ifade ettiği gibi, Humecü etik, özellikle İngilizce konuşulan ülkelerde benimsenip geliştirilmiş olsa da bize göre, pek özgün görünmeyen bu ahlâkî tasavvur, Hume'un kendi epistemolojisiyle de çelişkiler arz etmektedir. Aynı şeyi onun hürriyet anlayışı için de söyleyebiliriz. Bununla beraber, o pratik yaşamdaki lüzumundan dolayı nedensellik ve zorunluluğu kabul etse de teorik olarak bunun kesinliğinin ispatlanamayacağını sıklıkla vurgular.

Bundan dolayı onun nedenselliği dolayısıyla zorunluluğu reddettiği söylenir. Fakat ahlâk ve hürriyet meselesinde Hume, şaşkırtıcı bir şekilde nedenselliği (causality), dolayısıyla zorunluluğu (necessity) olmazsa olmaz bir şart olarak öne sürerek, kendisini özgün kılan nedensellik konusundaki tahlillerin hiçbirini yapmadığı gibi, aksine açık ve kesin yargılarda bulunur. Hume'un bu deterministik tutumunu sağlam epistemolojik temellere dayandırdığını söylemenin zor olduğu kanaatindeyiz.



## KAYNAKÇA

### Hume'un Kendi Eserleri

HUME, David, **My Own Life**, in the "Essays Moral, Political and Literary", Ed. Eugene F. Miller, Indianapolis, 1987.

-----, **An Enquiry Concerning Human Understanding**, Web Edition: LeedsElectronicTextCentre, July 2000, <http://www.etext.leeds.ac.uk/hume/ehu/ehupbsb.htm>, (tar. 12.11.2002).

-----, **İnsan Zihni Üstüne Bir Araştırma**, çev. Selmin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.

-----, **A Treatise of Human Nature**, Ed. By Ernest C. Mossner, Penguin Books, 1985.

-----, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1997.

-----, **An Inquiry Concerning The Principles Of Morals**, Ed. Charles W. Hendel, The Bobbs-Merill Educational Publishing, Indianapolis, 1985.

-----, **Essays Moral, Political and Literary**, Ed. Eugene F. Miller, Liberty Fund, Indianapolis, 1987.

-----, **The Natural History Of Religion**, "Dialogues And Natural History Of Religion", Ed. By J.C.A. Gaskin, Oxford University Press, içinde, UK 1998.

-----, **Dialogues Concerning Natural Religion**, Prometheus Books, Newyork 1989.

-----, **Din Üstüne**, çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1995.

-----, **A Letter Concerning The Dialogues, To Gilbert Elliot**, 10 March 1751, Dialogues and Natural History içinde, Ed., By Gaskin, J.C.A., Oxford University Press, UK, 1993.

-----, **Letter From David Hume to John Home of Kilduff**, 23 July 1776 Edinburgh University Library, DK. 6.27/4, Hume Studies, VX, içinde ([www.humesociety.org](http://www.humesociety.org)).

-----, **A Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh**, 1745, Containing Some Observations on A specimen of the principles concerning religion and morality, *said to be maintain'd in a Book lately published, intituled, A Treatise of Human Nature*, Ed. By James Fieser, [www.utm.edu](http://www.utm.edu), Tar.2003.

### **Konu İle İlgili Kitaplar**

- AKARSU**, Bedia, **Çağdaş Felsefe**, İnkılap Yay., İstanbul 1994.  
-----, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İnkılâp Yay., İstanbul 1998.
- ALTINTAŞ**, Hayrani, **İslâm Ahlâkı**, Akçağ Yay., Ankara 1999.
- AMMARA**, Muhammed, **Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu**, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yay. İstanbul 1998.
- AYDIN**, Mehmet, **Din Felsefesi**, Selçuk Yay., Ankara 1994.  
-----, **Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi**, TDV Yay., Ankara 1991.
- AYER**, A.J., **Düşüncenin Ustaları Hume**, çev. Cemal Atila, Altın Kitaplar Yay., İstanbul 2002.
- BABANZÂDE** Ahmet Naim, **İslâm Ahlakının Esasları**, Sad. Recep Kılıç, TDV Yay., Ankara 1995.
- BERKELEY**, **İnsan Bilgisinin İlkeleri üzerine**, çev. Halil Turan, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1996.
- BLOCH**, Ernst, **Rönesans Felsefesi**, çev. Hüsen Portakal, Cem Yay., İstanbul 2002.
- BOLAY**, Süleyman Hayri, **Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini**, MEB Yay., İstanbul 1999.  
-----, **Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziği'nin Karşılaştırılması**, MEB Yay., İstanbul 1993.  
-----, **Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, Akçağ Yay., Ankara 1996.
- BOUTROUX**, Emile, **Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında**, çev. Ziya Ülken, MEB Yay., İstanbul 1998.
- CAPRA**, Fritjof, **Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası**, çev. Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1992.
- CASSIRER**, Ernst, **The Philosophy of the Enlightenment**, (Trs. By Fritz C.A., James P. Pettegrove), New Jersey, 1951.
- CEVİZCİ**, Ahmet, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay., İstanbul 2000.
- COPELSTON**, Frederick, **Felsefe Tarihi Berkeley-Hume**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1998, c.V/b.
- CÜRCANİ**, Seyyid Şerif, **Kitabu't-Ta'rifat**, Terc. Arif EKAN, Bahar Yay., İstanbul 1997.
- ÇEVİK**, Mustafa, **David Hume'un Bilgi Kuramı**, İlahiyat Yay., Ankara 2005.

- ÇEVİK**, Mustafa, **David Hume'da Din ve Tanrı Anlayışı**, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2003.
- ÇİĞDEM**, Ahmet, **Aydınlanma Düşüncesi**, İletişim Yay., İstanbul 1997.
- ÇİLİNGİR**, Lokman, **Ahlak Felsefesine Giriş**, Elis Yay., Ankara 2003.
- DALKILIÇ**, Bayram, **Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür Bertrand Russell**, Konya 2000.
- DEMİR**, Ömer, **Bilim Felsefesi**, Vadi Yay., Ankara 2000.
- DENKEL**, Arda, **Bilginin Temelleri**, Metis Yay., İstanbul 1998.
- , **Anlam ve Nedensellik**, Kabalıcı Yay., İstanbul 1996.
- DESCARTES**, René, **Felsefenin İlkeleri**, çev. Mehmet Karasan, MEB Yay., İstanbul 1997.
- , **İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler**, çev. Mehmet Karasan, MEB Yay., İstanbul 1998.
- DRAZ**, M.A., **Kuran Ahlâkı**, çev. Emrullah Yüksel, Ünver Günay, İz Yay. İstanbul 1993.
- DOGOBERT**, D. Runes, **The Dicionary of Philosophy**, Philosophical Library, New York 1942.
- DURALI**, Teoman, **Felsefe – Bilime Giriş**, Çantay Kit., İstanbul Tarihsiz.
- ERDEM**, Hüsameddin, **Ahlak Felsefesi**, Hü-Er Yay., Konya, Tarihsiz.
- , **Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti**, Konya 1999
- , **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Konya 1998.
- FIESER**, James, **Early Commentaries on Hume's Writings**, Ed. By James Fieser, Internet Release, 1995.
- GAZALİ**, **Tehafütü'l-Felasife**, Thk.Süleyman Dünya, Daru'l- Mearif, Kahire 1978.
- GÖKBERK**, Macit, **Felsefenin Evrimi**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979.
- , **Felsefe Tarihi**, Remzi Kit., İstanbul 1998.
- GÜL**, Fikri, **Bertrand Russell'da Bilim, Felsefe ve Din**, Kültür Bak. Yay., Ankara 2002.
- GÜZEL**, Cemal, **Sağduyu Filozofu: Popper**, derl. Cemal Güzel, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1996.
- GÜNGÖR**, Erol, **Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak**, Ötüken Neş., İstanbul 1995.
- HANÇERLİOĞLU**, **Orhan Felsefe Sözlüğü**, Remzi Kit., İstanbul 1996.
- HANRATTY**, Gerald, **Aydınlanma Filozofları**, çev. Tuncay İmamoğlu, Celal Büyük, Anka Yay., İstanbul 2002.

- HENDEL, JR. Charles, W., "The Philosophy of Hume"** Hume Selections Ed. Hendel, Jr. Charles, W., New York, 1955.
- İSPİR, Naci, İngiliz Ampiristlerinde Tanrı, Ahlak, Özgürlük İlişkisi**, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 1998.
- KANT, Immanuel, Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, çev. İ. Kuçuradi, Hacettepe Üniv. Yay., Ankara 1983.
- , **Pratik Usun Eleştirisi**, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yay., İstanbul 1999.
- KILIÇ, Recep, Ahlakın Dini Temeli**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1998.
- , **Modern Batı Düşüncesinde Vahiy**, AÜİF Yay, Ankara 2000.
- KUÇURADI, İonna, Çağın Olayları Arasında**, Ayraç Yay., Ankara 1997.
- MACNABB, D.G.C., David Hume His Theory of Knowledge And Morality**, London 1951.
- MAGILL, Frank, Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı**, çev. Vahap Mutal, Dergah Yay., İstanbul 1992.
- MC COSH, James, The Scottish Philosophy, From Hutcheson to Hamilton**, London 1875, (p://socserv2.Socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/mccosh/scottishphilosophy.pdf
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, Felsefeye Giriş**, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000.
- NEDVÎ, Seyyid Süleyman, İslâm Ahlâk Nizamı**, çev. Ali Genceli, Erkam Yay., İstanbul 1990.
- ÖRS, Yaman, Is The "Biological" Reducible to The "Physical": An Overall Critical Analysis of the Concept of Reduction in Biology**, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1991.
- PAULHAN, Fr., Ahlakın Ahlaksızlığı**, çev. Mehmet Naci Ecer, Remzi Kit., İstanbul 1969
- PLANCK, Max, Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş**, Spartaküs Yay., İstanbul 1996.
- RÖTTGEN, Regina, The Fact-Value Dichotomy in David Hume's Ethics**, Boğaziçi University, İstanbul 1998.
- REICHENBACH, Hans, Bilimsel Felsefenin Doğuşu**, çev. Cemal YILDIRIM, Remzi Kit., İstanbul 1981.
- SARP ERK ULAŞ Felsefe Sözlüğü**, ( Haz. A.Baki GÜÇLÜ, Erkan UZUN, Serkan UZUN, Hüsrev YOLSAT), Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2000.

- SARTRE, J.P., Varoluşçuluk**, çev. Asım Bezirci, Say Yay., İstanbul 1997.
- SCHELER, Max, İnsanın Kosmostaki Yeri**, çev. Harun Tepe, Ayraç Yay., Ankara 1998.
- SCHOPENHAUER, Arthur, İstencin Özgürlüğü Üzerine**, çev. Mehtap Söyler, Öteki Yay., Ankara 1998.
- TALBOT, Michael, Mistik Düşünce ve Yeni Fizik**, çev. Sabahattin Kurtay, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- TAŞKIN, Ali, Gazali ve David Hume'un Şüphecilik Anlayışlarının Karşılaştırılması**, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2002.
- TUĞCU, Tuncar, Batı Felsefesi Tarihi**, Alesta Yay., Ankara 2000.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, Genel Felsefe Dersleri**, Ülken Yay., İstanbul 2000.
- VON ASTER, Ernst, Bilgi Teorisi ve Mantık**, çev. Macit Gökberk, Sosyal Yay., İstanbul 1994.
- WEBER, Alfred, Felsefe Tarihi**, çev. H. V. Eralp, Sosyal Yay., İstanbul 1998.
- WEISCHEDEL, Wilhelm, Felsefenin Arka Merdiveni**, çev. Sedat Umran, İz Yay., İstanbul 2001.
- WESTFALL, Richard S., Modern Bilimin Oluşumu**, çev. İsmail Hakkı Duru, TÜBİTAK Yay., Ankara 1998.
- YASA, Metin, Tanrı ve Kötülük**, Elis Yay., İstanbul 2003.
- YILDIRIM, Cemal, Bilim Tarihi**, Remzi Kit., İstanbul 1999.
- , **Bilimin Öncüleri**, Tübitak Yay., İstanbul 1995.
- YILDIRIM, Mustafa, David Hume'da Bilgi, Din ve Ahlak Problemi**, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1990
- YILMAZ, Tahsin, Determinizm ve Hürriyet Problemi**, Atatürk Üniv. Yay., Sevinç Matbaası, Ankara 1972.
- ZOHAR, Danah, Kuantum Benlik**, çev. Seda Kervanoğlu, Doruk Yay., İstanbul 2003.

#### İLGİLİ MAKALELER

- ARMAĞAN, "Mustafa, Bilim Kavramının Yeni Anlamaları"**, Bilim Felsefesi, içinde, Seha Neş. İstanbul 1993.
- ATKINSON, R.F., "Hume On "Is" and "Ought": A Reply"**, Modern Studies In Philosophy, New York 1966.

**BEAUDOIN**, “**John, On Some Criticisms of Hume’s Principle of Proportioning Cause to Effect**”, Leeds Electronic Text Centre, <http://www.etext.leeds.ac.uk/www.etext.leeds.ac.uk/hume/articles/beaudoin.htm>, tar. 01.12.2002

**BERKMEN**, Haluk, “**Kuantum Kuramının Modern Epistemolojiye Etkileri**”, Felsefe Dünyası, Sayı 16, Ankara 1995.

**CAPITAN**, William H., “**Part X Of Hume’s Dialogues**”, Modern Studies in Philosophy Hume, Ed. By V.C.Chappell, içinde, New York 1966.

**CENGİZ**, Erdal, “**Ahlak Felsefesi**”, Bilimsel Örneklem ve Ahlak Yargılarının Geçerliliği, Felsefe Dünyası, Sayı 34, Ankara 2001

-----, “**Ahlak Kuramında Gerçekçilik**”, Felsefe Dünyası, Sayı 7, Akara 1993.

**CHAPPELL**, V.C., “**İntroduction**”, In The Modern Studies in Philosophy Hume, New York 1966.

**CURD**, Martin, “**Comments on Martin Bell, ‘ Gilles Deleuzes’s Reading of Hume: Towards a Transcendental Empiricism’**”, 29th. Hume Society Conference, Helsinki, Finland, August 2002, [www. Humesociety. org/ conferences](http://www.Humesociety.org/conferences), tar. 27/09/2002.

**ÇELİK**, Sara, “**Liberal Toplumda bireysel Özgürlüğün Anlamı**”, Simurg, 1996.

**ÇÜÇEN**, A.Kadir, “**Modern Bilimin Öncüleri: Francis Bacon**”, Felsefe Dünyası, Sayı 18, Ankara 1995.

**DENKEL**, Arda, “**Edim Felsefesinde Bazı Kuramsal Güçlükler**”, Yazko Felsefe Yazılar, sayı 1, Yıl 1982.

**DE DIJN**, Herman, “**Hume’s Nonreductionist Philosophical Anthropology**”, The Review of Metaphysics, March 2003, v.56, (İnfo Track Web: Expanded Academic ASAP.)

**DIEMER** Alvin, “**Bilgi Kuramı, Günümüzde Felsefe Disiplinleri**”, derl. ve çev. Doğan Özlem, İnkılap Kit., İstanbul Tarihsiz.

**DELIUS** Harald, “**Etik**”, Günümüzde Felsefe Disiplinleri, derl. ve çev. Doğan Özlem, İnkılap Kit., İstanbul Tarihsiz.

**DURALI**, Şaban Teoman, “**Ödev Esâslı Ahlâk: Başkaldıran İnsan**”, Kutadgubilig, Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi, sayı 9, yıl 2006  
([www.kutadgubilig.com](http://www.kutadgubilig.com))

- FIELDS**, Llyod, “**Hume On Responsibility**”, Hume Studies, V.XIV, N.1, April, 1988, (www.Humesociety.org/hs/about/terms.html.)
- FIESER**, James, “**Comment On William C.Davis’s “Hume And Reid On The Possibility of aRelational Moral Ontoloji”**”, APA Central Division Annual Meeting, 1993.
- FLEW**, Antony, “**On The Interpretation Of Hum**”, Modern Studies In Philosophy, New York 1966.
- GÖKALP**, Nurten, “**İradede Duygunun Etkisine Genel Bir Bakış**”, Felsefe Dünyası, Sayı 36, Ankara 2002.
- GÜNDAY**, Şeref, “**Özel Dil Tartışması**”, Felsefe Dünyası, sayı 37, Ankara 2003  
-----, “**Hürriyet Problemi**”, Felsefe Dünyası, Sayı 7, Ankara 1993
- HEINEMANN**, Fritz, “**Etik**”, Günümüzde Felsefe Disiplinleri, derl. ve çev. Doğan Özlem, İnkılap Kit., İstanbul Tarihsiz.
- HENDEL**, Charles W., “**Editor’s introduction**” in the “An Inquiry Concerning The Principles Of Morals”, The Bobbs-Merill Educational Publishing, İndianapolis, 1985.
- HUDSON**, W.D., “**Hume On ‘Is’ and ‘Ought’**”, Modern Studies In Philosophy, New York 1966.
- HUNTER**, G., “**Reply To Professor Flew**”, Modern Studies In Philosophy, New York 1966.
- İNAM**, Ahmet, “**Olanın Ahlakı**”, Felsefe Dünyası, Sayı 23, Ankara 1997.
- JESSOP**, T.E., “**Some Misunderstand of Hume**”, Modern Studies In Philosophy, Ed. By V.C. Chappell, içinde, Anchor Books, Newyork 1996.
- KAVAS**, Zerrin, “**Kant’ın Eleştirel Felsefesine Parmenides ile Platon’un Etkisi**”, Felsefe Dünyası, Sayı 30, Ankara 1999.  
-----, “**Kayıtsızlık Olarak Özgürlük**”, Felsefe Dünyası, Sayı 23,Ankara 1997.
- KILIÇ**, Recep, “**Ahlakı Temellendirme Problemi**”, Felsefe Dünyası, Sayı 8, Ankara 1993.  
-----, “**Çağdaş İngiliz Ahlâk Felsefesinde Olgu-Değer Problemi**”, Felsefe Dünyası, Sayı 23, Ankara 1997.
- KLAUDAT**, André, “**Hume, Liberty and The Object of Moral Evaluation**”, Kriterion, July/Dec.2003, V.44, N. 108, s. 197. (www.scielo.br)

- KOCABAŞ, Şakir**, “**Gazali ve İbn Rüşd’ün ‘Nedensellik’ Konusundaki Bazı Görüşleri Üzerine**”, İslâm ve Bilim, Seha Neşr., içinde, İstanbul 1993.
- KORLAELÇİ, Murtaza**, “**İnsan ve Sorumluluğu**”, Felsefe Dünyası, Sayı 34, Ankara 2001
- KÖNIG, Gert**, “**Doğa Felsefesi**”, Günümüzde Felsefe Disiplinleri, derl. ve çev. Doğan Özlem, içinde, İnkılap Kit., İstanbul Tarihsiz.
- LEVY BRUHL, “Önsöz”**, İnsan Zihni Üstüne Bir Araştırma, çev. Semlin Evrim, içinde, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.
- LIU, Xiusheng Mencius**, “**Hume and Sensibility Theory**”, Philosophy East and West, Jan 2002, v.52, (Info Track Web: Expanded Academic ASAP.)
- MaCINTYRE, A.C.** “**Hume On ‘Is’ and ‘Ought’**”, Modern Studies In Philosophy, New York 1966.
- MARGENAU, Henry**, “**Doğa Felsefesi**”, Günümüzde Felsefe Disiplinleri, derl. ve çev. Doğan Özlem, içinde, İnkılap Kit., İstanbul Tarihsiz.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin**, “**Ethik ve Antropolojik Açıdan Özgürlük Kavramı**”, Yazko Felsefe Yazıları, Sayı 1, Yıl 1982.
- MOSSNER, Ernest C.**, “**Hume ve Söyleşilerin Kalıtı**”, çev. Mete Tunçay, “Din Üstüne” içinde, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1995
- ,”**Philosophy and Biography: The Case of David Hume**”, Modern Studies in Philosophy, Ed. V.C. Chappell, içinde, New York, 1966.
- NUTKU, Uluğ**, “**Ahlak Örneği**”, Yazko Felsefe Yazıları, Sayı 1, Yıl 1982
- ÖNER, Necati**, “**Hürriyetin Sınırı**”, Felsefe Dünyası, sayı 17, Ankara 1995
- , “**Hürriyet ve Otorite**”, Felsefe Dünyası, Sayı 4, Ankara 1992
- POPKIN, Richard H.**, “**David Hume: His Pyrrhonism**”, Modern Studies in Philosophy, Ed. By V.C.Chappel, içinde, New York 1996.
- QUINTON, Anthony**, “**Hume, The Great Philosophers**”, Ed. By Ray Monk and Frederic Raphael, içinde, Phoenix, London 2001.
- RIBERIO, Brian**, “**Epistemological Skepticism and Rational Self-Control**”, The Monist, July 2002, v.85, (Info TrackWeb:Expanded Academic ASAP.)
- RICHTER, H.**, “**On Mr. Hume’s Account of the Origin of Idea of Necessary Connection**”, Monthly Magazine 1797 v.4, (www.utm.edu), Tar. 12.11.2002
- SABL, Andrew**, “**When Bad Things Happen From Good People (and Vice-Versa):Hume’s Political Ethics of Revolution**”, Polity, Fall 2002, V.35, (Info Trac Web:Expanded Academic ASAP).



- SAHAKIAN**, “**Felsefe Tarihi**”, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1995.
- SMITH**, Adam, “ **A Letter From Adam Smith To William Strahan**”, Essays Moral, Political and Literary, içinde, Indianapolis 1987.
- STEINBERG**, Eric, “**Hume on Liberty, Necessity and Verbal Disputes**”, Hume Studies, V.XIII, N.2, (www.humesociety.org), Tar. 12/05/2007
- TURAN**, Halil, “**Yararcı Etik: Bir Temel Arayışı**”, Felsefe Dünyası, Sayı 37, Ankara 2003.
- TÜRER**, Celal, “**William James’in Pragmatik Felsefesinde Özgürlük-Ahlak İlişkisi**”, Felsefe Dünyası, Sayı 27, Ankara 1998
- WOLFF**, Robert Paul, “**Hume’s Theory of Mental Activity**”, Modern Studies in Philosophy, Ed. By V.C.Chappel, içinde, New York, 1996.
- WULF**, Steven J., “**The Skeptical Life in Hume’s Political Thought**”, Polity, Fall 2000, V. 33, (Info Trac Web: Expanded Academic ASAP.)
- YARDIMLI**, Aziz, “**Kuşkuculuk Üzerine Birkaç Gözlem**”, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, içinde, İdea Yay., İstanbul 1997.
- YILDIRIM**, Mustafa, “**David Hume’un Ahlak Felsefesi**”, Felsefe Dünyası, Sayı 3, Ankara 1992.

#### **ELEKTRONİK KAYNAKLAR**

- Encyclopedia of Internet**, <http://www.iep.utm.edu/h/humelife.htm>, Tar. 03/10/2005.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy**, [plato.stanford.edu/entries/Hume](http://plato.stanford.edu/entries/Hume), Tar. 12/04/2005.
- The Hume Society**, [www.humesociety.org](http://www.humesociety.org), Tar. 18/10/2004.