

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI



**DAVID HUME'DA NEDENSELLİK VE
İNSANIN ÖZGÜRLÜĞÜ PROBLEMİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN HAZIRLAYAN
Prof. Dr. Emin ÇELEBİ Mehmet BAL

MALATYA-2019

**T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI**

**DAVID HUME'DA NEDENSELLİK VE
İNSANIN ÖZGÜRLÜĞÜ PROBLEMİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**HAZIRLAYAN
MEHMET BAL**

**DANIŞMAN
PROF. DR. EMİN ÇELEBİ**

MALATYA-2019

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI

DAVİD HUME'DA NEDENSELLİK
VE İNSANIN ÖZGÜRLÜĞÜ PROBLEMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
PROF. DR. EMİN ÇELEBİ

HAZIRLAYAN
MEHMET BAL

Jürimiz 24.05.2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu yüksek lisans tezi oy birliği/ oy çokluğu ile başarılı bulunarak Felsefe Anabilim Dalı Felsefe Bilim dalında yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyelerinin Unvan Ad Soyadı imzası

1. Prof. Dr. Hüseyin İsmail ERDEM
2. Prof. Dr. Emin ÇELEBİ
3. Doç. Dr. H. Mustafa ASIKÖ
- 4.

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih ve
..... sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

.....
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ONUR SÖZÜ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “**David Hume’da Nedensellik ve İnsanın Özgürlüğü Problemi**” adlı bu çalışmanın bilimsel ahlak ve gelenekler gözetilerek tarafımda yazıldığını, bütün kaynakların hem metin içinde hem de kaynakçada usulüne uygun olarak gösterildiğini belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Mehmet BAL



ÖNSÖZ

Empirizmi zirve noktalara taşımış olan David Hume'un (1711-1776) nedensellik ve özgürlük öğretisini anlamaya çalışmak bu çalışmanın temel gayesidir. Ancak Hume'un bu iki öğretisinin hem birbirleriyle hem de Hume'un kendi epistemolojisiyle olan ilgileri göz ardı edilmeden anlamaya çalışılmıştır. Ayrıca bu çalışmada Hume'un mezkûr öğretilerine dönük eleştirilere az da olsa yer verilmiştir.

Nedensellik ve özgürlük, kanımızca biri varlığın kendisine, diğeri varlığın içinde ve varoluşunun bilincinde olan tek varlık olarak insana dair iki önemli problematiktir. Varlıkta ya da doğada bir nedenselliğin olup olmadığı ve varsa bunu nasıl bilebildiğimiz sorusu ontolojik, epistemolojik, teolojik ve bilimsel alanların tümüne bir şekilde değen bir sorudur. Diğer taraftan insanın bir nedensellik içinde mi yoksa tüm nedenselliklerin dışında özgürce mi seçip eylediği sorusu da aynı şekilde önemli bir felsefi soru ve sorundur. Bu iki önemli felsefi problemi Hume üzerinden anlamak isteşimizizin nedeni ise Hume'un problemi ele alış tarzının ve çözümlerinin kendi epistemolojisi bağlamında dikkat çekici olmasıydı.

Bu bağlamda Hume'un bu iki probleme dair çözümlerini birkaç cümleyle ifade edecek olursak şunları söyleyebiliriz: Hume'un nedensellik öğretisi deneyimle başlar. Onun ifadesiyle söylersek nedensellik, *izlenimle* başlayan fakat izlenime ait deneyimin tekrarı ile zihnin ürettiği bir kanıdır. Nesnelere kendisinde neden-etki ilişkisini varsa bile bunu bilmemiz mümkün değildir. Hume'un özgürlük anlayışı ise doğrusu bize göre daha tartışmalı ve kendi epistemolojik yaklaşımıyla çok fazla tutarlı görünmemektedir. Ancak özgürlük öğretisi, doğada varsayılan nedensellik ilkesiyle insan doğasındaki nedenselliğin izdüşümü bağlamında bir ilişki içinde görünmektedir. Bu noktadan hareketle ifade etmek gerekir ki bu yüksek lisans tezi, Hume'un nedensellik ve özgürlük öğretisini birbirleriyle ve onun epistemolojisi ile olan alakasını dikkate alarak anlamak ve kısmen de olsa eleştirel bir bakışla incelemek gayesini gütmektedir.

Bu minvalde çalışmamızı iki bölüm halinde tasarladık. İlk bölümü Hume'un bilgi teorisine (epistemolojisi) ve nedensellik öğretilerine ayırdık. İkinci bölümü ise, insanın özgürlüğü probleminin mahiyetine, felsefe tarihinde insanın özgürlüğü problemine dair filozofların görüşlerine ve son olarak Hume'un özgürlük öğretilerine tahsis ettik.

Birinci bölümde Hume'un bilgi teorisinin parametrelerini sıralayarak bu parametreleri nasıl savunduğunu ve bu doğrultuda ortaya koyduğu argümanları inceledik ve epistemolojisinin genel karakteri hakkında yapılan bazı değerlendirmelere değindik. Daha sonra Hume'un nedensellik öğretisini ele alarak anlamaya çalıştık.

İkinci bölümde ise insanın özgürlüğü probleminin mahiyetine ve felsefe tarihinde insanın özgürlüğü problemine dair bazı filozofların görüşlerine değindikten sonra asıl konumuz olan Hume'un özgürlük anlayışını ele alarak epistemolojisi ile uyumunu değerlendirmeye çalıştık. Bu bağlamda Hume'un özgürlük anlayışının nedensellik anlayışı ile olan ilgisini vurguladık. Bölümün sonunda Hume'la benzer ve karşıt özgürlük çözümlerinde bulunan filozoflara dikkat çektik. Nihayet çalışmamızın sonuç bölümünde ise Hume'un nedensellik ve özgürlük üzerine yaptığı çözümlerinin genel bir değerlendirmesini yaptık.

Bu süreçte tez konusunu belirleme dâhil, gerek kaynak önermede gerekse Hume'u doğru anlamam konusunda yardımlarını ve samimi alakalarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Emin Çelebi'ye içten teşekkürlerimi ifade etmek istiyorum.

ÖZET

David Hume, John Locke ve George Berkeley ile birlikte İngiliz empirizminin en önemli temsilcilerinden biri olarak ün kazanmış ve felsefeye özgün katkılar yapmış önemli bir filozoftur. Hume'un, zihinsel süreçler üzerinden kurguladığı nedensellik öğretisi felsefeye yaptığı özgün katkıların başında gelip özgürlük anlayışıyla birlikte bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Hume, bir empirist olmakla birlikte, bilgiyi salt dış dünyadan türetmek yerine, insan zihninin işlemlerine veya insan zihninin yetilerine bilginin edinilmesinde önemli bir yer vermektedir. Hume, nesnelere tüm nitelikleri ile birlikte algıdan bağımsız olarak var olduğuna dair inancımızı da zihnin imgelem gücüne bağlamaktadır. O, zihinsel süreçlerin epistemolojik rolü konusundaki tavrını nedensellik probleminde de sürdürmekte ve nedenselliğin varlığına dair kanımızın kaynağını, nesnelere kendisinde veya nesnelere arası gerçekleşen bir bağıntıda değil, deneyimlerin tekrarı sonucunda zihinde oluşan bir ilkede görmektedir. Alışkanlık dediği bu ilke, zihnin, deneyimlerin tekrarı ile girdiği geleceğin geçmişe benzeyeceğine dönük bir beklentidir. Hume, bunun ötesinde nesnelere için bir neden-etki ilişkisinin tanıtlanamayacağını iddia eder. İnsanın özgürlüğü konusunda da sıra dışı savları olan Hume, irademizin ve eylemlerimizin karakter ve güdülerimize zorunlulukla bağlı olduğunu ve dahası bu zorunluluğun özgürlüğün kendisi olduğunu ifade eder. Doğada gördüğümüz yasalılığın ve nedenselliğin insan iradesinde ve eylemlerinde de aynen geçerli olduğunu düşünen Hume, insan ve toplum tiplerinin de söz konusu zorunluluk sayesinde belli yasalarla kategorize edilmek suretiyle birey ve toplum bilimini mümkün kıldığını ileri sürer.

Anahtar Sözcükler: Özgürlük, Nedensellik, Zorunluluk, İrade, Deneyim.

ABSTRACT

David Hume, along with John Locke and George Berkeley, is an important philosopher who gained fame as one of the most important representatives of British empiricism and made original contributions to philosophy. The doctrine of causality that Hume conceived through mental processes is one of the original contributions he made to philosophy, and together with his understanding of freedom, the doctrine forms the subject of this study. Although Hume is an empiricist, instead of deriving knowledge from the mere external world for the acquisition of knowledge, he places an important place in the processes of the human mind or the abilities of the human mind. Hume connects our belief that objects exist independently of perception along with all their qualities, to the power of imagination of the mind. He maintains his attitude about the epistemological role of mental processes in the problem of causality and sees the source of our conviction about the existence of causality in a mind-created principle, not in objects itself or in a relationship between objects, but in a mind-based principle of repetition of experiences. This principle, called habit, is an expectation that the future that the mind has entered into with the repetition of experiences will resemble the past. Hume, who also has extraordinary claims about the freedom of man, states that our will and actions are necessarily bound to our character and motives and, moreover, this is the freedom itself. Considering that the legality and the causality we see in nature are equally valid for the human will and actions, Hume argues that thanks to these obligations, the types of people and societies are categorized by certain laws and thus enable individual and social science.

Key Words: Freedom, Causality, Obligation, Will, Experience.

İÇİNDEKİLER

KABUL ONAY SAYFASI	ii
ONUR SÖZÜ	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	vi
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1

I. BÖLÜM

DAVID HUME'UN EPİSTEMOLOJİSİ VE NEDENSELLİK ÖĞRETİSİ

1.1. Hume'un Bilgi Teorisi.....	4
1.1.1. Zihnin Bilgi Alanları	5
1.1.2. Zihnin İşlemleri	12
1.1.3. Zihnin İmgelem Gücü	13
1.1.4. Hume'un Bilgi Teorisinin Değerlendirilmesi.....	16
1.2. Hume'un Nedensellik Öğretisi	21
1.2.1. Nedensellik İncancımızın Nihai Kaynağı: Alışkanlık	28

II. BÖLÜM

İNSANIN ÖZGÜRLÜĞÜ PROBLEMİ VE DAVID HUME'DA ÖZGÜRLÜK

2.1. Kavramsal Çerçeve	35
2.2. Anahatlarıyla İnsanın Özgürlüğü Problemi.....	37
2.3. Felsefe Tarihinde İnsanın Özgürlüğü Problemine Kısa Bir Bakış.....	40
2.4. David Hume'un Özgürlük Öğretisi	55
2.4.1. Nedensel Bir Zorunluluk ve İzlenim Olarak İrade	55
2.4.2. İnsan Davranışlarının Tekbiçimliliği ve İrademizin Belirlenimleri	59
2.4.3. Özgürlük Yanılsamasının Üç Nedeni.....	61
SONUÇ	67
KAYNAKLAR	72

KISALTMALAR

ABD	: Ana Bilim Dalı
a.g.e.	: Adı geçen eser
C	: Cilt
çev.	: Çeviren
İF	: İlahiyat Fakültesi
Fak.	: Fakülte
Neş.	: Neşriyat
No	: Numara
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
s.	: Sayfa
Tar.	: Tarih
TDK	: Türk Dil Kurumu
Üniv.	: Üniversite
vd	: Ve diğerleri
vs.	: Vesaire
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

David Hume (1711-1776), kuşkuları konusunda bile kuşkucu olmayı öneren (Hume, 2015:187), bazı şeylerin bilinemeyeceğine inanan, nedensellik konusunda kendisine kadar olan paradigmayı en azından şüpheli kılan (Kenny, 2017:212,213) ve bu septik ve agnostik karakteri nedeniyle anlaşılması kolay olmayan bir filozoftur. Bu çalışmada işte bu özellikleri haiz olan Hume'un, nedensellik ve özgürlük anlayışı bilgi teorisi dikkate alınarak incelenecektir.

Hume, iki nesnenin veya iki olayın art arda gelmesi ve önce gelenin sonra geleni değiştirmesi olarak kabaca açıklayabileceğimiz nedenselliği, nesnelere ve olaylarda mündemiç bir nitelik olarak değil de deneyimlerin tekrarı sonucunda zihnimizin ürettiği bir ilke olarak görür. Bu anlamda izlenimi olmayanın ideasının da olamayacağını düşünen Hume, nedenselliğin de bir izleniminin bulunmadığını iddia eder. Olgusal durumlarda bir izlenim olarak keşfedemeyeceğimiz nedensellik, olgusal durumların tekrar tekrar deneyimlenmesi sonucu aynı durumun tekrarlayacağı yönünde zihnimizin girdiği bir beklentidir.

Nedenselliğin kanıtını zihinsel etkinliğe indirgeyen ve nedenselliğin nesnelere arası zorunlu bir bağıntı olduğunun kanıtlanamayacağını savlayan Hume, irademizin ise karakterimize ve güdülerimize zorunlulukla bağlı olduğunu düşünür. Özgürlüğü, söz konusu zorunluluğun kendisi olarak gören Hume, bu zorunluluğa ait bir izlenim aramaz.

Felsefenin üç başlık altında toplanan *bilgi*, *varlık* ve *değer* alanlarının üçünde de sözü olan bir filozof olarak Hume, söz söylediği tüm alanlarda felsefesini insanın zihinsel süreçleri ve doğası üzerinden inşa etmiştir. Yani o, *bilgi*, *varlık* ve *değer* felsefesinin içerdiği problemleri insan açısından veya insanın doğası açısından ele alır. Çalışmamızda onun gerek bilgi teorisi bahsinde gerekse nedensellik ve özgürlük anlayışı bahsinde zihinsel süreçlere ve yetilere dair çözümlenmeleri özellikle vurgulanmış ve empirist bir epistemolojinin inşası bağlamında bu durum eleştirel bir gözle de incelenmek istenmiştir. Zira Hume'un empirizmi, Gilles Deleuze'un (1925-1995) eleştirdiği gibi (Deleuze, 2008:113-114) bilgiyi nesneden başlatsa da zihinsel süreçlerle inşa eden bir empirizm izlenimi uyandırmaktadır. Berkeley (1685-1753) gibi varlığı veya dış dünyanın varlığını değil ama dış dünyanın varlığına dair inancımızı algılamaya koşullayan Hume, aslında

yalnızca bilgiyi zihinsel süreçlere tabi kılan bir filozof değildir. İncelendiğinde görülmektedir ki Hume, ahlakı da insanın duygu dünyasına bağlı kılar. Hatta o, *Dinin Doğal Tarihi* adlı denemesinde dinin varlığını bile insan doğasına giderek temellendirmek istediğini ifade eder.

Bu anlamda Hume'un, empirizmi son sınırlarına vardırarak bir filozof olarak nitelendirilmesine karşın, bilginin üretilmesini zihinsel algılar ve süreçler üzerinden kurgulaması nedeniyle rasyonalistlere yaklaşmakla eleştirilen bir filozof olduğunu da ifade etmeliyiz. Hume'un soyut ideaları tikel nesnelere temsilleri saymak ve izlenimi olmayan hiçbir ideanın olamayacağını ileri sürmekle empirizmi son sınırlarına vardırarak bir filozof olarak anılmayı hak ettiğini düşünüyoruz. Ancak Hume'un, nesnelere algımızdan bağımsız olarak var oluşuna dair inancımızı insanın imgelem gücüne bağlaması ve bu konu bağlamında yaptığı bazı açıklamalar onun rasyonalistlere yaklaştığı eleştirisini tamamen temelsiz bulmamızı doğrusu zorlaştırıyor. Elbette bu zorluğun Hume'un septik ve agnostik üslubundan kaynaklanabileceğini de belirtmek gerekiyor.

Ancak Hume'un empirist felsefesi için ne kadar farklı hatta karşıt eleştiri yapılsa yapılsın onun septik ve agnostik duruşu konusunda ortak bir kanı olduğu görülmektedir. Hume, bilgi ve nedensellik öğretisine dair argümanlarını savunurken de insanın özgürlüğü konusunu tartışırken de sözlerinin sonlarına doğru kuşkucu duruşunu hep hissettirir ve her tür itiraza cevap veremediğini ifade eder (Hume, 2018:97).

Hume okumalarımızda şöyle bir yol izledik. Çalışmamızın konusunu oluşturan nedensellik ve özgürlük öğretisini öncelikle Hume'un iki temel eserinden takip ettik: *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (A Treatise of Human Nature)¹ ve *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (An Enquiry Concerning Human Understanding)². İlk eseri olan *İnceleme*'yi yirmi sekiz yaşında kaleme alan Hume, aldığı olumsuz eleştiriler karşısında büyük hayal kırıklığı yaşasa da felsefe yapmaktan ve felsefesini kaleme almaktan vazgeçmedi. Yaklaşık on yıl sonra, üç ana bölümden oluşan bu ilk eserini, ilk iki bölümünü bir bakıma özetleyerek ve yeni bir üslupla yazarak *Soruşturma* adıyla yayımladı. Nedensellik ve özgürlük öğretisi bu iki eserinde işlenmişse de bu çalışmada

¹ Bundan sonra bu eserin Türkçesi çevirisi için "İnceleme", İngilizce aslı için "Treatise" kısaltması kullanılacaktır.

² Bundan sonra bu eserin Türkçe çevirisi için "Soruşturma", İngilizce aslı için "Enquiry" kısaltması kullanılacaktır.

Hume'un nedensellik ve özgürlüğe dair anlayışının izlerini onun diğer eserlerinden de takip etmeye çalıştık. Ayrıca bir filozofun düşüncelerini doğru anlamada onun yaşamını bilmenin katkı sağlayabileceği düşüncesinden hareketle Hume'un hayat hikâyesini de inceledik.

Bu minvalde tez çalışmamızda kabaca iki şey yapılmak istenmiştir: Birincisi, Hume'un *nedensellik* ve *özgürlük* anlayışı tetkik edilip, onun nedensellik anlayışının özgürlük anlayışına nasıl örnek oluşturduğu anlamaya çalışılmıştır. İkinci olarak Hume'un özgürlük anlayışının, düşünce tarihinde insanın özgürlüğü problemine dair yapılmış tartışmalardaki yeri ortaya konmak istenmiştir. Bu iki amaca ulaşmak adına iki konu çalışmamıza dâhil edilmiştir: 1. Hume'un epistemolojisi, 2. İnsanın özgürlüğü probleminin felsefe tarihindeki seyri.

Böylece Hume'un nedensellik ve özgürlük öğretisi birlikte ve detaylarıyla incelenmiş ve çalışma bu yönde tasarlanmıştır. Keza onun nedensellik öğretisi bilgi teorisi ile birlikte, özgürlük öğretisi ise düşünce tarihindeki özgürlük tartışmaları anımsanarak değerlendirilmiştir. Ayrıca nedensellik ve özgürlük öğretisinin tüm yönleri ele alınmakla yetinilmemiş yer yer eleştirilere ve paradokslara da işaret edilmiştir. Dolayısıyla Hume'un nedensellik ve özgürlük öğretisi hakkında yapılmış çalışmalar içinde bu çalışmanın daha bütünlüklü bir perspektif sunması umulmaktadır.

Başka bir deyişle bu çalışma, Hume'un nedenselliğe ve insanın irade özgürlüğüne dair görüşlerinin detaylı ancak derli toplu bir şekilde incelenmesini ve kısmen de karşılaştırmalı bir okumaya imkân tanıyacak şekilde anlaşılmasını hedeflemiştir. Ayrıca bu çalışma Hume'un bilgi teorisinin zihinsel süreçler ve yetilerle yol almasının nedensellik ve özgürlük öğretilerindeki izlerini takip edip bu noktada eleştirel bazı değerlendirmelere yer vermek istemiştir. Böylece bu tez, Hume'un mezkûr iki öğretisi temelinde onun epistemolojisinin de özlü bir incelemesi olan bir çalışma olmaya aday olmayı ümit etmektedir.

I. BÖLÜM

DAVID HUME'UN EPİSTEMOLOJİSİ VE NEDENSELLİK ÖĞRETİSİ

1.1. Hume'un Bilgi Teorisi

Bilgi problemi, varlık ve değer ile birlikte felsefenin en temel üç alanından biridir. Diğer taraftan bilgi, her zaman bir şeyin bilgisidir. Bütün disiplinler bu bakımdan belirli alandaki şeylerin bilgisidirler. Bu anlamda felsefe de bir şeylerin bilgisidir ve şeyleri başlıklar altında toplarsak, felsefenin; *varlık*'ın bilgisi, *değer*'in bilgisi ve *bilgi*'nin bilgisini hedefleyen bir disiplin olduğunu söyleyebiliriz (Cevizci, 2014a :37). Çünkü genel olarak felsefe diğer disiplinler gibi bilgiyi amaç edinir. Fakat felsefenin hedeflediği bilgi, diğer tüm bilimlerin alt yapısını oluşturan ve onları bir disiplin ve dizge haline getiren, yargılarımızın, önyargılarımızın ve düşüncelerimizin temellerinin kritiği olan türden bir bilgidir (Russell,2017:154).

Öte yandan bilginin ve bilmenin kendisi başlı başına bir önemi haizdir. Öyle ki bilginin mahiyeti ve değeri daha ilk filozoflarca ele alınmış ve bugüne değin felsefi önemini korumuştur. Bilgiye ve bilmeye dair örneğin Aristoteles, *Metafizik* adlı temel eserinin hemen başında “*tüm insanlar doğaları gereği bilmeyi arzulurlar*”, der (Aristoteles,2015:13). Platon ise *Theaitetos* adlı diyalogunda bilgiyi “*ispatla ilgili doğru sanı*” olarak tanımlamaktadır (Platon,2014:118). Felsefe tarihinin bu iki büyük isminin söylediklerinden yola çıkarak, bilmeyi arzulayan insanoğlunun aynı zamanda bilgi olgusunun kendisini de bilmek istemiştir yargısına varabiliriz.

Bu bağlamda bilginin kendisi hakkındaki bilgi anlamına gelen epistemolojinin (bilgi felsefesi) temelde ilgilendiği, herhangi bir alanın bilgisi değil, bilgi alanının/probleminin kendisidir. Bu anlamda bilginin ne olduğu, bilginin mümkün olup olmadığı, bilginin nasıl mümkün olduğu ve bilginin kaynağı gibi konular bilgi felsefesinin (epistemolojinin) temel problemlerindedir.

Dolayısıyla bir filozofu genel olarak tanımak veya bir filozofun herhangi bir felsefi problem hakkındaki görüşlerini doğru anlayıp doğru değerlendirebilmek açısından o filozofun epistemolojik bakışını bilmek önem arz etmektedir. Zira bir filozofun bilgi

kuramı, onun süje ile objeyi, diğeri bir ifadeyle özne ile nesneyi nasıl gördüğünü ve özne-nesne arasında gerçekleşen etkileşim olarak tanımlanan bilgiyi (Cevizci,2013:129) nereye bağladığını veya nereden başlattığını göstermektedir. Bunu bilmek, filozofun ele aldığı problemleri niçin öyle değil de böyle çözümlendiğini anlamamıza ışık tutmaktadır.

İfade edildiği üzere bilgi felsefesi (epistemoloji), kabaca bilginin imkânını, mahiyetini, kaynağını, sınırını ve alanını belirlemeye çalışmaktadır. Epistemolojinin ilk sorusu da bilginin imkânına yani bilginin mümkün olup olmadığına dairdir ve filozoflar arasında bu soruyu olumlu cevaplayanlar olduğu gibi olumsuz cevaplayan şüpheçiler de bulunmaktadır. Bilgi teorisinin ikinci önemli konusu ise bilginin kaynağı meselesidir. Bilginin kaynağına akıllı ve düşünme yeteneğini koyanlar *rasyonalistler*, deney ve gözlemi koyanlar ise *empiristler* olarak bilinirler. Öte yandan insanın, bilgiyi bir iç sezgi ve kavrayış yoluyla edindiğini iddia eden filozoflar da vardır. Bu görüşteki filozoflar ise *sezgiciler* olarak adlandırılmışlardır (Arslan,2017:40-42). Bu kapsamda bir filozofun bilginin imkânı ve kaynakları konusundaki duruşu, onun bilgi teorisinin özünü ve felsefesinin ana karakterini bize gösterir.

Hume, bilgiyi mümkün görmekte midir? Öyleyse bilgiyi nereden türetmektedir? Kesin bilgiye sahip olabilir miyiz? Hume için bilginin temellendirildiği alan neresidir? Akıl ve düşünme yetisi mi yoksa duyum ve deneyim mi? Şimdi bu sorulara Hume'un bilgi teorisinden hareketle cevaplar bulmaya çalışalım.

1.1.1. Zihnin Bilgi Alanları

Hume'a göre insan aklının iki temel bilgilenme alanı vardır. Hume çatalı olarak da adlandırılan bu alanlar şunlardır: *İdea İlişkileri* (Relations of Ideas) ve *Olgusal Durumlar* (Matters of Fact) (Hume, 1999:108).

Hume'a göre cebir, geometri ve aritmetik bilimleri gibi alanlar *idea ilişkileri* alanına dâhildir. Bu alandaki bilgilerimiz kesin olarak tanıtlanabilir olan ve tersini düşünmenin mantıksal çelişki doğuracağı a priori bilgi alanlarıdır. Hipotenüsün karesinin, iki kenarın karesinin toplamına ve üç kere beşin otuzun yarısına eşit olduğu önermeler birinci alana yani fikir ilişkileri alanına dair önerme örnekleridir. Bu tür önermeler

kesinliğini sonsuza dek koruyacaktır. Hume'un ifadesiyle söylersek bu tür önermeler; "herhangi bir yerde var olan bir şeye bel bağlamadan, salt düşüncenin işleyişi ile keşfedilebilir" (Hume,2018:23).

Doğrusu düşüncenin salt işleyişi ile elde edilen bilgilerden söz etmek, rasyonalistlerin deneyim öncesi ve doğuştan gelen bilgilere sahip olduğumuza dönük savıyla benzerlik göstermektedir. Dahası deneyimden bağımsız olarak zihinde herhangi bir soyut ideanın bulunamayacağına dönük kendi savıyla da çelişiyor da görünmektedir. Ancak Hume, bu konuda daha fazla yorum yapmamakta ve asıl tartışmak istediği olgusal durumların çözümlemesini yapmaya geçmektedir.

Hume'un olgusal durumlara ait dediği bilgilerimiz idea ilişkilerinin aksine tersi de düşünülebilen ve deneyimlerimizden doğan bilgilerdir. Bu tür önermelerin, yani olgusal önermelerin tersini düşünmek mantıksal bir çelişki doğurmaz ve zihin tarafından kolaylıkla kavranabilir. Olgusal durumlara dair önermelerimiz istisnasız olarak neden-etki ilişkisine dayanır ve tümü deneyimlerimizin ürünüdür. Bunların bilgisine a priori olarak ulaşılmaz (Hume, 2018:23-25).

Hume, aslında fikir ilişkileri alanındaki bilgilerimizin bile ne kadar kesin tanımlanmış olursa olsun yine de bir dizi muhakeme ve inceleme olmadan mümkün olmayacağını söyler. Kaldı ki olgusal durumlar tümüyle deneyime dayanır. Sonuçta daha önceden hiç üçgen görmeden bir üçgenin kenar ve açı sayısını tasarlayamayız. Deneyim ve algılama olmadan *apriori* muhakemelerle olgusal durumların bilgisi de elde edilemez. Çünkü Hume'a göre insanların tüm soruşturmaları sadece varlıklar ve olgusal durumlarla ilgilidir ve bunların da tanıtlanamaz olduğu açıktır.

Dahası olguların yadsınması bir çelişki doğurmaz. Var olan her şey var olmayabilirdi de. Var olan bir olgunun var olmadığını düşünmek bir çelişki meydana getirmez. Bir varlığın var olmadığı önermesi yanlış olsa bile var olduğunu savlayan önerme kadar tasavvur edilebilirdir. Sözelimi güneşin yarın doğamayacağı önermesi yarın güneşin doğacağı önermesi kadar tutarlı ve tahayyül edilebilirdir. İkinci önermenin doğru olduğuna dair düşüncemizin kaynağı tamamen deneyimdir, metafizik bir akıl yürütme değildir. Oysa bilimler söz konusu olduğunda durumun farklı olduğu açıktır. Dört köşeli veya dörtkenarlı bir üçgen tasarımı oluşturmak da, üç kere beşin yirmi

olacağını düşünmek de mümkün değildir. Yani bilimsel veya matematiksel bir önermenin yadsınması zihinde çelişki doğurur ve açık seçik bir şekilde tasavvur edilemez.

Tüm bu özgünün ve tüm bu açıklamaların sonucunda Hume'un hedeflediği yer fikir ilişkileri ile olgusal durumlar alanı dışında kalan bilginin olanak dışılığıdır. Hume böylelikle metafizik bilginin ve dinsel önermelerin imkânsız olduğunu ileri sürmek istemektedir. Ona göre ilahiyat ve metafizik kitapları zihnin bilgi alanlarından olan nicelik ve sayıyla ilgili (idea ilişkileri) bir muhakeme sunmadıkları gibi, olması kadar olmamasının da düşünülmesi mantıksal çelişki oluşturmayan deneyim kaynaklı *olgusal durumlarla* ilgili bir muhakeme de içermiyor. Bu nedenle içinde safsata ve yanılsamadan başka bir şey olmayan metafizik ve ilahiyat alanına dair yazılmış tüm kitaplar ateşe atılıp yakılmalıdır (Hume,2018:163-165).

Bu bağlamda Hume'un, matematik ve geometriyle sınırladığı alan dışında a priori bilgiye imkân tanımadığı, geriye kalan tüm bilgilerimizi olgusal durumlara dair algılamalarımızın ürünü saydığı görülmektedir.

Bu anlamda Hume'da bilgi, deneyimle başlayan bir algılama sürecidir. Hume, bilgi sürecini esasen yukarıda sözü edilen olgusal durumlara ilişkin görmektedir. Hume'un idea ilişkileri dediği alan salt matematik ile ilgili olup kendisi bu konuda çok fazla detaya da girmemektedir. Bu durumda Hume'un, epistemolojisini zihnin olgusal durumları duyumlaması ve deneyimlemesi süreci üzerine bina ettiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla onun empirist anlayışı bir bakıma zihnin algıları üzerinden inşa olunur. Hume, gücünü ve içeriğini duyum ve deneyimlerden alan zihnin algılarını ise ikiye ayırır:

- İzlenimler (*impressions*)
- İdealar³ (*ideas*) (Hume,1976:15;1999:96;2015:17;2016:21;2018:16).

İzlenim ve idea arasındaki fark, zihne girerken düşüncemizde ve bilincimizde bıraktıkları güçlülük ve canlılık dereceleridir. İzlenimler canlı, idealar ise sönüktür. Ayrıca idealar izlenimlerin kopyalarıdır ve onları eksiksiz bir şekilde temsil ederler. (Hume,2015:17,76). Aslında Hume'a göre, izlenim ile ideanın ikisi de zihnin algılarıdır

³ Yararlandığımız çevirilerde Türkçe karşılığı olarak “tasarımlar”, “düşünceler” ve “fikirler” olarak geçse de bu çalışmada Hume'un hem Treatise'de hem de Enquiry'de kullandığı “thought” ve “ideas” kavramlarının Türkçe karşılığı olarak sadece “idealar” kavramı kullanılacaktır.

ve aralarındaki fark niteliksel değil nicelikselidir. İdea, zayıf bir izlenimdir (Hume,2015:28).

Hume'un izlenim derken kastettiği şey; işittiğimizde, sevdiğimizde, nefret ettiğimizde, acı duyduğumuzda veya arzu ettiğimizde oluşan daha canlı algılamalarımızdır. İdea ise; duyumların ya da izlenimlerin herhangi birini düşündüğümüzde bilincinde olduğumuz şeydir (Hume, 2018:16).

Zihnimize büyük bir güç ve şiddetle giren algılara izlenim adını veren Hume, bununla ilk ortaya çıkışlarında ruhta yarattıkları tüm duyum, tutku ve duygularımızı; idea derken ise; izlenimlerin düşünme ve akıl yürütmedeki soluk imgelerini kastettiğini bildirir (Hume,2015:17).

Hume'a göre idealar (düşünceler), izlenimlere göre sönük veya donukturlar. O kadar ki ona göre en canlı idealar bile en donuk izlenimden daha donukturlar. Öfkeden deliye dönen bir adam ile öfke duygusunu sadece düşünen bir adamın durumu, izlenimlerin idealardan daha canlı olduğuna dair tezine verdiği bir örnektir. Yine âşık olmuş bir adamı düşünmekle aşk tutkusunun kendisi de izlenimlerin idealardan daha canlı olduğuna dair bir başka örnektir (Hume,2018:15).

Anlaşılan Hume, görme, işitme, koklama, dokunma ve tatma duyularımız aracılığıyla oluşan haz ve acı gibi dış nedenli hislerimiz ile bu hisler sonuca oluşan korku, arzu ve tiksinti gibi içsel hislerimizi izlenimler olarak adlandırmaktadır. İzlenimlerimizi iç duyum izlenimleri ve dış duyum izlenimleri olarak ikiye ayırırken verdiği örnekler kavramın böyle anlaşılmasını desteklemektedir (Hume, 2015:20-21). Düşünce (thought) veya idea derken ise söz konusu izlenimler üzerine zihnin yaptığı düşünme eylemini kastettiğini çıkarsamak mümkündür. Hume'un yaptığı bu ayırım, bir şeyi hissetmek ile hissettiği şeyi veya herhangi bir şeyi düşünmek arasındaki ayırımla aynı şey gibidir (Ayer, 2002:45). Buradan Hume'un idealarının zihinsel imgeler olduğu ve Hume'un düşünme faaliyetiyle hayal gücünü özdeş gördüğü sonucuna varmak da mümkündür (Kenny, 2017:C3:160).

Hume, izlenimlerle ideaları *yalın ve karmaşık* adıyla sınıflayan bir ayırım daha yapar. Yalın izlenimler veya yalın idealar ayrılmaya müsait olmayan izlenimler ve idealardır. Karmaşık izlenimler ve karmaşık idealar ise parçalara bölünebilenlerdir. Ona

göre örneğin bir elmada renk, koku ve tat gibi nitelikler birleşmiş ve karmaşık bir duyum ve idea (elma ideası) oluşmuştur. Elma bu nedenle karmaşık bir izlenim ve karmaşık bir ideadır. Oysa renk, koku ve tat kendi başlarına birer yalın izlenim ve yalın idealardır. Her yalın ideaya karşılık gelen bir yalın izlenim ve her yalın izlenimi izleyen bir yalın idea vardır. Karanlıkta zihnimizde oluşturduğumuz kırmızı ideası ile gün ışığında gözümüze vuran kırmızı izleniminin doğası aynıdır. Sadece şiddetlerinde fark vardır (Hume,2015:17-18).

İdealar ile izlenimler arasında bir öncelik sırası da belirleyen Hume, her yalın ideaya karşılık gelen bir izlenim ve her yalın izlenimi takip eden bir ideanın olduğunu ancak yalın izlenimlerin her zaman için karşılık geldikleri ideaların öncülü olduklarını ve bu sıranın asla tersine işlemediğini vurgular. Yani önce duyum ve deneyimlerin ortaya çıkardığı izlenimler vardır ardından bu izlenimin ortaya çıkardığı idea vardır. Burada Hume, empirist yaklaşımını destekleyecek örnekler vererek duyu yoluyla aldığımız izlenimlerin, idealarımızı yani fikirlerimizi oluşturduğunu ifade eder. Tadına bakmadığımız bir ananasın doğru bir ideasını oluşturamayız, der. Çünkü ona göre örneğin görme veya işitme duyusunun olmayışı durumunda görme ve işitme duyusu ile gelen izlenimlerin yok olacağı ve sonuçta o izlenimleri takip eden ideaların da oluşmayacağı açıktır (Hume,2015:19).

Ancak zihnin tüm algılama gücünü duyum ve deneyime dayandırsa da Hume'a göre hiçbir zaman görmediğimiz ya da işitmediğimiz bir şeyi yine de tasavvur edebiliriz. Bu açıdan mutlak çelişki içeren şeyler dışında hiçbir şey zihnin düşünce gücünün dışında değildir. Fakat yakından bakıldığında zihnin bu yaratıcı gücünün yine de duyum ve deneyimlerden bağımsız olmadığı, bilakis zihnin, duyum ve deneyimlerden sağladığı malzemeyi; *birleştirme*, *dönüştürme*, *arttırma*, *azaltma* gibi yeteneklerinden kaynaklandığını görürüz (Hume, 2018:17).

Hume, tüm ideaların, öncülleri olan izlenimlerin sonucunda oluştuğuna dair düşüncesini de bir istisna ile yumuşatır ve şu örneği verir: Otuz yıl boyunca görme yetisini kullanmış birinin mavinin bir tonunu hiç görmemiş olduğunu varsayalım ve bu kişinin önüne hiç denk gelmediği o belirli mavi tonu dışındaki tüm mavi tonlarını en koyudan en açığa doğru koyalım. Bu durumda söz konusu kişi o tonun olmadığı aralıkta bir boşluk hissedecektir ve o kişinin hayal gücünü kullanarak o boşluğa karşılık gelen

ama görmediği mavi tonuna dair bir idea oluşturabilecektir. Bu durumun bir istisna olduğunu ve salt bu istisnai durumun ideaların izlenimlerden sonra geldiği genel kuralını değiştirmeyeceğini ifade eden Hume, yine de bunun yalın ideaların, onların karşılığı olan izlenimlerden ortaya çıkmadığının kanıtı olabileceğini kabul eder (Hume,2015:20; 2018:19).

Ancak istisnai bir durum için kuralı değiştirmeye gerek olmadığını söyleyen bir filozofun, kendi felsefesini kurarken uyguladığı kendi metodolojisine bağlı kalmayışını sorgulamak gerektiği de açıktır (Kenny,2017:C:3:160). Zira tüm ideaların bir izlenimi takip ettiği ilkesini ısrarla savunan (Hume,2015:61), bu ilkeyi inkâr edenlere söylenecek şeyin kural dışı bir tek örnek getirmeleri olduğunu söyleyen (Hume,2015:18) ve bu ilkeyi dolayimli da olsa olgusal ve deneysel olmayan metafizik ve a priori bilgiyi dışlamak için kullanan da kendisidir (Hume,2018:163-165). Burası bize göre bir filozof için olumlanması gereken bir özellik olarak kuşkuculuğun, açık bir paradoksa evrildiği yerdir fakat Hume bu konuda ikna edici bir açıklama yapmamıştır.

İzlenimleri kendi aralarında ikiye ayıran Hume (2015:20,21), onları *iç duyum izlenimleri* ve *dış duyum izlenimleri* olarak adlandırır. Duyular aracılığıyla aldığımız ve bilinmeyen nedenlerle ruhta ortaya çıkan *sıcak, soğuk, acı, zevk, açlık ve koku* gibi izlenimlere *dış duyum izlenimleri* der. Bunlar zihinde idea oluşturduktan sonra yeniden ruha dönüp *arzu, tiksinti, ümit ve korku* gibi izlenimler doğururlar ki bunlara da *iç duyum izlenimleri* adını verir. Böylelikle dış duyum izlenimlerinin oluşturduğu idealardan iç duyum izlenimlerinin doğduğunu ifade eder.

Bir örnekle açıklığa kavuşturalım: Sobaya dokunduğumuzda hissettiğimiz yanma hissi bir dış duyum izlenimidir. Bu izlenimin zihnimize yarattığı acı düşüncesi/ideası ruha döner ve oradan *korku* olarak adlandırdığımız bir izlenim üretir ki bu ikincil izlenime iç duyum izlenimi diyoruz. Bu durumu iki örnekle gösterecek olursak, şöyle bir izlenim-idea doğrultusu olduğu söylenebilir:

Dış duyum izlenimi (yanma) → İdea (acı) → İç duyum izlenimi (korku)

Dış duyum izlenimi (koklama) → İdea (haz) → İç duyum izlenimi (arzu)

Hume böylelikle, deneyimle başlayan algulamalarımız olan izlenimler ve idealar dışında zihinde herhangi bir tözsel gerçeklik bulunmadığını düşünür. Bu bağlamda Hume, soyut ve genel ideaların, ideanın bağlantılı olduğu tikellerin tek tek temsili olan bir kavram olmak dışında bir gerçekliği bulunmadığını savunur. O, soyut ideaların, hiçbir tikel nesnenin niteliksel ve niceliksel olarak derecelerini temsil etmediği yani olgusal gerçeklikten bağımsız olarak zihinde bulunduğu çıkarımının hatalı olduğunu düşüncesindedir. Çünkü hiçbir nesne, nitel veya nicel özellikleri bilinmeden duyulara sunulamaz. Tikeller olmadan genel ve soyut idealara da sahip olamayız. Yani olgusal gerçekliği olmayan bir şey zihinde soyut olarak var olmaz ya da zihinde soyut varlığı olan her idea tikel bir gerçekliğe dayanır. İdealar izlenimlerin kopyaları olduklarından, izlenim yoksa idea da olmaz ve izlenim zihinde doğrudan var olamaz.

Hume'a göre zihinde var olan, izlenimin kopyası veya silik hali olan ideadır. Nitelik ve nicelik derecesi olmayan bir nesnenin olgusalılığı nasıl saçma ise bunun ideası da aynı şekilde saçma ve imkânsızdır. Örneğin, kenar ve açı ölçüleri belirsiz bir üçgen gerçekte var olmadığı için, zihinde de kenar ve açı ölçüleri belli olmayan bir üçgen ideası var olamaz. Daha açık ifade edeceksek, zihinde var olan genel ve soyut üçgen ideası ya da kavramı, gerçeklikte var olan ve belirli kenar ve açı ölçüsüne sahip üçgenlerden birinin ideası olmak zorundadır. Kenar ve açı ölçüleri belirli olan zihindeki üçgen tasarımı tüm üçgenleri temsil etse de belli bir tikel üçgenin zihindeki yansımasıdır. Evrende olmayan bir üçgen zihinde de tasarlanamaz. Bu nedenle Hume şunu ifade eder;

Soyut idealar temsil edişlerinde her ne kadar genel olabilseler de kendi başlarına tikeldirler. Zihindeki imge, akıl yürütmelerimizdeki uygulaması evrenselmiş gibi olsa da, yalnızca belirli bir nesnenin imgesidir (Hume, 2015:27-28).

Hume bununla iki şey yapmak istiyor. Birincisi, deneyim öncesi bilgiye sahip olamayacağımızı yani önceden herhangi bir duyumuza sunulmamış bir şeyin ne gerçeklikte ne de zihinde varlığının söz konusu olamayacağını kanıtlamak. Buradan da Hume'un varmak istediği ikinci noktanın, felsefi ve dinsel metafiziği ve bunlara dair töz ve a priori önermeleri yanlışlamak ve varlığa dair nedenselliği rasyonalist veya metafizik alana değil, duyu ve deneyim alanına özgü kılmak olduğu söylenebilir. Çünkü o, bütün düşüncelerimizi izlenimlerin kopyaları veya duyu verilerinin zihindeki yansımaları

olarak görür. Öncesinde iç ya da dış duyumlarımızla hissetmediğimiz bir şeyi düşünmenin olanak dışı olduğunu tartışmasız bir şekilde iddia eder (Hume,2018:61) ve konuyu bir şekilde Tanrı'ya ve dini konulara getirir (Hume,2018:69-71). Hume, Soruşturma'nın sonlarında amacını ironik bir dille de olsa şöyle açığa vurur:

A priori muhakemede bulunduğumuzda her şeyin her şeyi doğurabileceği görülebilir... Bize neden ile sonucun doğasını ve sınırlarını öğreten ve bir nesnenin var oluşunu diğerinin var oluşundan çıkarmamızı sağlayan sadece deneyimdir. Tanrıbilim ya da ilahiyat, bir Tanrısal Varlık'ın varlığını ve ruhların ölümsüzlüğünü ispatladığından kısmen tikel kısmen de genel olgularla alakalı muhakemelerden oluşur. Deneyim tarafından desteklendiği ölçüde bir temeli akıldadır. Fakat en iyi ve en sağlam temeli iman ve vahiydir (Hume,2018:164).

1.1.2. Zihnin İşlemleri

Duyumlamadığımız şeyin ideasını da oluşturamayacağımız postülasını çıkış noktasın yapan Hume'un, doğrudan izlenimi olmayan bazı idealarımızın kaynağı konusunda zihinsel yetilere ve süreçlere yaptığı vurgu dikkate değerdir. Bu bakımdan Hume, soyut idealarımızın tikel izlenimlerin yansımaları olduğunu düşünmekle kalmaz ve doğrudan izlenimi olmayan bazı idealarımızın zihnimizin izlenimler üzerine yaptığı işlemlerle elde edildiğini savunur.

Hume'a göre düşüncelerimizin yapısı tümüyle dış ya da iç duyulardan alınmış olup ruhun işlevi bunları sıraya koymaktan ve birleştirmekten ibarettir (Weber, 2015:313). Bu anlamda zihinsel algıları izlenimler ve idealar olarak ortaya koyan Hume, zihne ait olduğunu ifade ettiği dört işlemden de bahseder. Zihne ait dört işlem belirleyen Hume, bu işlemler sayesinde zihnimizin gerçekte var olmayan bazı idelere ulaştığını iddia eder. Normalde olmayan bir şeyin ideasını oluşturmamız mümkün değilken bu dört işlem sayesinde bu mümkün hale geliyor. Böylece Hume, olgusallığı olmayan şeylerin zihinsel varlığını açıklamış olacağı inancındadır. Ona göre zihnimizin bu dört işlemi; *artırma*, *azaltma*, *birleştirme* ve *dönüştürme*'dir (2018:17). Bütün bu işlemlerin gerçekleştiği fakülte ise imgelemdir.

Hume'a göre, insan zihninin tüm gücü yani algıları ve ideaları ya doğrudan ya da dolaylı olarak duyum ve deneyime dayanır. Duyum ve deneyime doğrudan dayanmayan idealarımız, zihnimizin, duyum ve deneyimden elde ettiği ideaları belli işlemlere tabi tutmasından türemektedir. Bir dağ görmeden zihnimizde bir dağ ideası, bir altın görmeden zihnimizde bir altın ideası oluşamayacağı gibi, *altından bir dağ* ideası de oluşamaz. "*Altındağ*" ideası, duyularımızdan bildiğimiz altın ve dağ fikrinin birleşiminden başka bir şey değildir. Zihin, daha önce duyumlamadığı altın ve dağ algısını birleştirme işlemine tabi tutup "*altın dağ*" ideasını üretmektedir. Yine "*faziletli at*" tasavvuru da iç duyum ürünü olan fazilet hissi ile dış duyum ürünü olan at figürünün birleşimi ile elde edilen bir fikirdir. Zihin, duyum ve deneyimlerden gelen malzemeleri *birleştirme*, *dönüştürme*, *artırma* ya da *azaltma* işlemine tabi tutar. Fikirlerimiz ya da idealarımız, zihnimizin duyularımızdan gelen verileri işte bu işlemlere tabi tutması sonucunda oluşur (Hume, 2018:17).

Zihnin, duyum ve deneyimlerden gelen malzemeleri *birleştirme* yoluyla elde ettiği fikirlere *altın dağ* ve *faziletli at* örneklerini veren Hume, zihnin *artırma* işlemiyle elde edilen idealara verdiği örnek ise Tanrı ideasıdır. Ona göre Tanrı ideası, zihnimizin, iyilik ve bilgelik gibi nitelikleri sonsuzca büyütmesinden doğar. Yani zihnimizdeki güzel ideasını zihnin *artırma* işlemi ile en güzel, iyi ideasını en iyi, güçlü ideasını en güçlü, adil ideasını en adil şekilde büyüterek buradan tüm bu olumlu niteliklerin sonsuz miktarına sahip bir ideaya; Tanrı ideasına ulaşmış bulunuyoruz (Hume, 2018:17). Hume, bu çıkarımıyla Tanrı'nın varlığını inkâr etmemekte ancak Tanrı ideasının tanıtlanamazlığını öne sürmektedir.

1.1.3. Zihnin İmgelem Gücü

Zihnin sözü edilen dört işleminin de gerçekleştiği bir yeti olarak imgelem, Hume'da anahtar bir kavramdır. Hikâye, şiir ve romanslardaki anlatımın ve doğanın çarpıtılarak anlatılmasının imgelemin özgür gücü ile gerçekleştiğini söyleyen Hume'un, edebiyat ve sanatı var eden yeti olarak imgelemi gördüğünü göstermektedir. İmgelem, deneyimden gelen malzemeyi, düşünme gücüne dönüştürme konusunda zihnin üstün bir yeteneği gibidir. İfade edildiği üzere insanın edebiyat ve sanatsal üretimi ile zihin

arttırma, azaltma, birleştirme ve dönüştürme işlemleri nasıl ki bu yetiye bağlı ise (Hume,2015:21-22;2018:17), aşağıda görüleceği gibi dış dünyanın var olduğuna dair kanımızı da bu yetiye borçluyuz.

Hume, üç farklı izlenim türü belirler. Birinci gruba cisimlerin şekil, katılık, hareket ve kütle izlenimleri; ikinci gruba renk, tat, koku, ses, sıcaklık, soğukluk izlenimleri; üçüncü gruba ise acı ve haz izlenimleri adını verir. Felsefecilerle avamı birinci grup izlenimlerin ayrı ve bağımsız bir varoluşa inanmak konusunda aynı kefeye koyar. İkinci grup izlenimlere bağımsız varoluş yüklemekte avam yalnızdır. Üçüncü grupta felsefecilerle avam yine ittifak halindeler ancak bu kez bu izlenimleri salt algı olarak görerek doğru bir kanıyla ittifak halindeler (Hume,2015:136). Anlaşılan Hume, Cisimlerin birincil niteliklerinin algıdan bağımsız olarak var olduğuna inanma konusunda felsefecilerin avamla birlikte ortak bir yanığı içinde olduklarını iddia eder.

Hume, cisimler gerçekten var mıdır yok mudur diye sormuyor. Cisimlerin gerçekte var olup olmadığı tartışılabilir cisimlerin varlığına dair bir inanç taşıdığımız tartışmasıdır. İşte Hume, bizi cisimlerin varlığına inanmaya götüren nedenlerin peşindedir (Hume,2015:133). Bir kuşkucu olan Hume için cisimlerin varlığı ile yokluğu hakkında belki bir şey söylenemez ama en azından cisimlerin varlığına dair bir inanç ya da kanı taşıdığımızı biliyoruz. Söz konusu olan tam da bu inancı meydana getiren saik ya da saiklerdir.

Hume'un ontolojik problemi çözmek konusunda insan zihnine şans tanımak istediğini ve insan zihninin bu problemi çözebilme gücünü sorguladığını söyleyebiliriz (Weber, 2015:311). Dolayısıyla dış dünyanın gerçekte var olup olmadığı konusunda idealistlerle materyalistler arasındaki tartışmada Hume'un yerini aldığı görülmektedir. Ancak Hume'un durduğu yer iki taraf da değil. Ontolojik bir meselede epistemolojik bir çözümleme yapan Hume, cisimlerin veya nesnelere biz onları algılamadan önce de sürekli ve ayrı olarak var olmaya devam ettikleri inancına sebep olan üç neden bulunduğunu savlar; *duyular, akıl ve imgelemdir* (Hume,2015:134). Hume, bu üç saik üzerinden problemi tartıştıktan sonra bizi cisimlerin algıdan bağımsız varoluşlarına götüren saikin akıl ve duyu değil, sadece *imgelem* olduğunu ifade eder (Hume,2015:137). Şöyle ki;

Hume'a göre duyuların, cisimlerin algıdan bağımsız ve sürekli olarak var olmaya devam ettiklerini kanıtlaması mümkün değildir. Çünkü bir cismin sürekli var oluşu inancı, cismin algılanmadan da algılanıyor olmaya devam ettiği gibi bir mantıksızlık içeriyor. Cismin algıdan ayrı olarak var olması da tutarsızlıktır, çünkü bu, cisimlerin tikel bir algı vermeleri yanında bir tür ikinci bir algıyı yani *çifte varoluş* gerektirir. Biz zaten cisimleri algı yoluyla bilirken ayrıca algımızdan bağımsız bir var oluşlarını savunmamız da imkânsızdır. Bu şekilde cisimlerin sürekli ve algıdan bağımsız varlığına dair inancın duyulara bağlanamayacağını ileri süren Hume'a göre aynı durum akıl veya akıl yürütme işlemi için de geçerlidir. Çünkü cisimlerin algısından cisimlerin kendilerine varmamızı sağlayan akıl yürütme yine cisimlere dair algımıza dayanır. Algılardan nesnelere doğru ussal bir çıkarsama nedensellik ilişkisinde olduğu gibi olamaz. Zira iki farklı tür arasında neden-sonuç ilişkisi kurulabilir. Oysa algı ve nesne farklı iki tür değil birbirinin temsili olan şeylerdir. Dolayısıyla cisimlerin algıdan ayrı ve sürekli varoluşları akıl yoluyla da tanıtlanamaz. Hume cisimlerin algıdan bağımsız sürekli var oluşu inancının kaynağında son seçeneği yani *imgelemi* görür. Ona göre, duyulara her sunulduklarındaki değişmezlik ve tutarlılık özelliği arz eden cisimlerin, algılanmadıkları zaman da var olmaya devam ettikleri inancını sağlayan şey algılar arasındaki boşluğu dolduran *imgelem* yetimizdir (Cevizci, 2012: 628-630).

Peki, *imgelem* yetisi, cisim ile cismin algılanması arasındaki boşluğu nasıl doldurmaktadır? Yani cismin algılanmadığı zamandaki boşluğu nasıl doldurmaktadır ki bize cismin algıdan bağımsız ve sürekli varoluşuna dair inancı vermektedir? Biz gözümüzü kapattığımızda ya da başka tarafa baktığımızda az önce baktığımız cismi artık göremiyor olduğumuz zaman, imgelem sayesinde söz konusu cismin var olmaya devam ettiği inancını nasıl ve nereden ediniriz?

Hume, burada cisimlerde bulunan iki özelliği yardıma çağırılmaktadır ve imgelemin, cisimlerdeki bu iki özellik sayesinde boşluğu doldurduğunu bildirmektedir: *Değişmezlik ve Tutarlılık*.

Hume'a göre biz bir cismi algıladıktan sonra, örneğin gözümüzü kapatıp bir süre sonra tekrar dönüp aynı cisme baktığımızda cismin değişmediğini ve tümüyle aynı kaldığını görürüz. Bu durumda *imgelem* yetisi devreye girerek gözümüzü kapatıp odamızdaki masayı görmediğimiz zaman masanın var olmaya devam ettiği inancına sebep olmaktadır. Fakat cisimler belli değişimler de geçirmektedirler. Bu durumda

değişmezlik ilkesi geçerliliğini neden yitirmez? Hume'a göre cisimlerdeki bu değişmezlik mutlak değildir ve belirli durumlarda cisimler konum veya nitelik değişimine uğramaktadır. Fakat bu değişimler rastgele olmayıp belirli düzenlilikler veya tutarlılıklar arz ederler. Biz deneyimler sonucu bu tutarlı değişimlere alışırız ve *imgelem* yetisi sayesinde, cisimlerdeki bu tutarlı değişimin cisimlerdeki değişmezliğe halel getirmediğini anlar ve algıdan bağımsız bir şekilde var olduklarına dair inancımızı korumaya devam ederiz (Hume,2015:138).

1.1.4. Hume'un Bilgi Teorisinin Değerlendirilmesi

Kendisini önceleyen Locke ve Berkeley empirizmini aşarak septik ve agnostik özelliği öne çıkan bir empirizm inşa eden Hume (Ayer,2002:33-34), empirist felsefesine dair bu kanıyı; “*Doğru bir kuşkucu, felsefi görüşünde olduğu gibi felsefi kuşkularında da çekingen kalacaktır*” diyerek bizzat kendisi teyit etmektedir (Hume,2015:187). Bu ifadeden anlaşılacağı üzere Hume, kuşkuları hakkında bile kuşku duyan bir filozoftur. Ancak Hume'un şüpheciliği, Descartes'inki gibi metodolojik veya Sokrates ve Sofistlerdeki gibi tavırsal ya da tepkisel değil, felsefi olarak temellendirilmiş ve belli problem alanlarında çözümlenmesi yapılmış, hesabı verilmiş bir şüpheciliktir (Arslan,2017:48-49). Öte yandan Hume'un metafiziğe karşı şüpheli olsa bile felsefesinin yalnızca eleştiricilik (criticisme) olduğu da ifade edilmektedir (Weber, 2015:312).

Hume'un diğer tüm savlarının dayanak noktası olan septik karakterli duyumcu bilgi teorisi için Macit Gökberk; “*Bacon'dan başlayıp Locke üzerinden geçen gelişmenin ve İngiliz empirizminin en büyük ve son başarısıdır*” der. Ayrıca Hume'un, kendisinden önceki felsefenin temeli olan *töz* ve *nedensellik* kavramlarının hesabını çıkardığını ifade eder. Gökberk, Locke ile başlayan İngiliz aydınlanmasının da Hume ile sona erdiğini belirtir (Gökberk,2013: 306-310).

Hume'un bir empirist olduğu doğrudur. Ancak Hume, deneyime dayandığı bilgi teorisini, insanın zihinsel süreçleri üzerinden temellendirmek isteyen bir empiristtir. Yani Hume, bilginin edinilmesi sürecini dış dünyadan başlatsa bile insanın zihinsel yetilerini bu sürece dâhil eder. Bunun için *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserini kaleme alır. Aldığı eleştiriler üzerine yaklaşık on bir yıl sonra bu eserin özeti ve

düzeltilmesi sayılabilecek olan *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'yı kaleme alan Hume, böylece bilginin ve düşüncenin insan doğasına ve insanın zihinsel süreçleri yoluyla oluşumuna dair felsefesini yetkinleştirmiş olur. Hatta Hume, din üzerine yazdığı *Dinin Doğal Tarihi* adlı denemesinde, insan doğası ve zihinsel süreçler temelli epistemolojisini dini bilgi konusunda bile sürdürür. Söz konusu denemesinin hemen girişinde şöyle der: “*Dinle ilişkili her soruşturma son derece önemli olmakla birlikte, üstünde durmamız gereken özellikle iki soru vardır: Dinin akıldaki temeli ve insanın doğal yapısındaki kökeni*” (Hume, 2016:37).

Değinmek gerekir ki, bir empirist olmasına rağmen felsefesini meydana getirdiği iki temel eserin isminde *insan doğası* ve *insanın anlama yetisi* gibi tamlamaların yer alması bir paradoks gibi görünebilir. Ancak yaşadığı yüzyıla hâkim bilimsel anlayış dikkate alındığında bu paradoksal görünüş anlaşılabilir. Zira Hume, evrenin akılla açıklanabileceği ve matematiksel dille ifade edilebileceği yollu Newton’cu (1643-1727) bilimsel paradigmanın hâkim olduğu bir akıl yüzyılında (Ural,2009:276) yaşamıştır. Zaten empirist de olsa son çözümlemede zihinsel yetilerle iş gören Hume’un eserlerinin adında mezkûr tamlamaları barındırması, kendi felsefesinin içeriğiyle uyumlu görünmektedir. Çünkü anladığımız kadarıyla Hume, deneyim öncesi zihni, bir “*tabula rasa*” olarak görmemektedir. Aslında Hume, “*tabular rasa*” veya doğuştan ideler konusunu terminolojik olarak anlamsız bulmaktadır (Hume,2018:20). O, bilgiyi deneyimle zihinsel yetilerin bir tür ortaklaşa ürünü gibi görüyor görünmektedir. Ancak elbette deneyim, zihinsel yetilerden önce işe koşulmaktadır.

Hume’un esas amacının duyum ve deneyim olmadan insan doğasının veya insan zihninin bilgiye ve kavrama sahip olamayacağını ortaya koymaktır, denebilir. Bilgi, insan zihinde deneyim sonucunda oluşur. Deneyim öncesinde zihnin bir düşünce üretmesi mümkün değildir. Öyle ki o, Berkeley’in “*soyut kavramların insan zihninde bile bulunmadığı*” düşüncesini çok doğru bulur (Gökberk,2013:307). Hume, zihnimizin tüm tasarımlarının aslında tikel olduğuna, tüm soyut veya genel tasarımların aslında kendilerine daha kapsamlı bir anlam kazandıran ve yeri geldikçe benzer tikelleri çağrıştırmalarını sağlayan belirli bir terime bağlanmış tikel tasarımlar olduklarına dair düşüncesini Berkeley’den de destek alarak temellendirmek ister. Ona göre genel tasarımlarımızı oluştururken tüm tikel nitelik ve nicelik derecelerini soyutlarız. Bir

insanın soyut tasarımı her boydan ve her nitelikten insanları temsil eder. Bu nedenle soyut tasarımlar temsil edişlerinde her ne kadar genel olsalar da kendi başlarına tikeldirler (Hume,2015:27-28). Bu anlamda Hume, kadim tümeller problemi⁴ konusunda tam karşıt yerde konumlanan modern bir nominalisttir (Russell,2017, C:3:299). Hume'un bilgi teorisi ve kuşkucu felsefesi için Bertrand Russell'in şu ifadeleri de kayda değerdir:

David Hume, Locke'un ve Berkeley'in empirik felsefesini mantıksal sonucuna kadar geliştirdiği ve kendi içinde tutarlılaştırarak inanılmaz hale getirdiği için en önemli filozoflardan biridir. Bir anlamda çıkmaz sokağı temsil eder; onun doğrultusunda daha ileriye gitmek olanaksızdır. Yazdığından beri Hume'u çürütmek metafizikçilerin gözde bir uğraşı olmuştur. Kendi payıma, çürütmelerin hiçbirini inandırıcı bulmuyorum; yine de Hume'un sisteminden daha az kuşkucu bir şeyin keşfedebileceğini ummadan da edemiyorum (Russell, 2017,C:3:296).

Hume'un bilgi öğretilerinde töz kavramı da kendisine yer bulmaz. Russell (2017:301-302), Hume'un töz kavramını dışladığını (en azından psikolojiden dışladığını), öyle ki *ben* izlenimi ve dolayısıyla *ben* ideasını yok saydığını ve ona göre *ben*'in algılar demeti dışında bir şey olmadığını ifade eden Hume bu bağlamda şunları söyler:

*Bana kalırsa **ben**, **benlik** dediğim şey en yakınına girecek olursam, her zaman sıcaklık ya da soğukluğun, ışık ya da gölgenin, sevgi ya da nefretin, acı ya da hazzın şu veya bu tikel algısına çarparım. Hiçbir zaman **benliğimi** bir algı olmaksızın yakalayamam ve hiçbir zaman algıdan başka bir şey gözleyemem (Hume,2015:174).*

Hume, bilginin insan doğası ve insanın zihinsel yetilerinin rol aldığı süreçlerle oluştuğu konusunda dış dünyayı temel alsada da dış dünyayı bir şekilde yadsıdığı veya en azından kuşkuyla karşıladığı izlenimi veren, kendine has bir empirizm kurmuştur. Neredeyse idealist filozoflarla aynı noktada duracak kadar kendine has bir empirizm olduğu bile söylenebilir. Bu bağlamda dış dünyanın varlığı (varlığına olan inanç) konusunda Berkeley'le yakın felsefi duruşa sahip olması fakat yine de deneyim olmadan

⁴ Tümeller Problemi: Felsefe tarihinde, nesnelere ifade eden genel kavramların var olup olmadığını var ise nesnelere kendisinde içkin olarak mı yoksa zihinsel ve aşkın gerçeklikler olarak mı var olduklarına dair tartışma.

bilginin olmayacağını ileri sürmesi, Hume'un empirizminin kendine has oluşunu açıklamaktadır.

Berkeley, duyu nesnelere ancak algılandıklarında var olduklarını, örneğin bahçedeki ağaçların veya odadaki sandalyelerin onları algılayan biri olduğu sürece var olabileceklerini iddia eder (Berkeley,2015:84). Hume, Berkeley'in, varlığın ya da dış dünyanın algılandığı sürece var olduğuna dönük mezkûr fikrine oldukça yakındır (Hume,2015:133-173). Hume, cisimlerin birincil ve ikincil nitelikleriyle birlikte ancak duylara sunuldukları zaman var olduklarını savlar. Dahası Hume, zihne görünen her şeyin birer algı olduğunu ve duyuya sunulmadıkları zaman şeylerin var olmaya devam ettiği düşüncesini ise avama, çocuklara ve köylülere yakıştırır (Hume,2015:137). Bu bakımdan cisimlerin varoluşlarının devamlı ve duylardan bağımsız olduğu düşüncesini yadsır veya en azından bundan kuşulanır.

Hume'un, nesnelere gerçek varoluşlarını bir şekilde yadsıyan bu yönüyle, John Locke'un empirist anlayışının ötesine geçtiği söylenebilir. Zira Locke, cisimlerdeki nitelikleri üç gruba ayırarak cisimleri, en azından birincil nitelikleri (katılık, uzam, hareket, şekil, kütle) bağlamında, biz onları algılamadığımız zaman da var kabul eden bir filozoftur (Locke,2013:127). Öyle ki, Locke'ta nesnelere bizden bağımsız var olması, aynı zamanda nesnelere, idelerinden daha açık olmalarının da nedenidir (Çelebi, 2017:107).

Bu noktadan baktığımızda Hume, nesnelere biz onları algılamazken var olmaya devam ettiklerine dönük septik yaklaşımı ile Locke'un tam tersine algılarımızı nesnelere daha açık bir gerçeklik kılmış oluyor. Bu, bir empirist için oldukça ilginç ve şaşırtıcı bir durumdur. Bu yaklaşımı ile Hume'un, nesneyi ya da dış dünyayı değil, özneyi veya zihinsel algıları temel alan bir empirist olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü o, deneyimin ancak zihinsel bazı algılar veya süreçler sayesinde bilgiye ya da düşünceye dönüştüğünü ileri sürmektedir. Aslında var olmayı zihin tarafından algılanmaya eşitleyen Berkeley gibi (Berkeley,2015:45), Hume'un da neden metafizik anlamda varlığı zihne bağlı gören bir idealist (İdealizm Maddesi: Cevizci,2014b :227) olarak görülemeyeceği sorusu bize göre oldukça haklı bir sorudur. Elbette Hume, nesnelere varlığını değil, nesnelere var olduğuna dönük inancımızı algılamaya

koşullamaktadır fakat bu ikisi arasındaki farkı açıklamanın en azından kolay olmayabileceğini düşünüyoruz.

Hume'un bağlantı ya da çağrışım ilkeleri adını verdiği ve özellikle üçüncü ilkesi ile nedensellik öğretisinin temelini oluşturan zihinsel süreçlerin de bu bağlamda değerlendirilebileceğini düşünüyoruz. Zira Hume, zihnin bir ideadan ötekine geçişi bağlantı ilkeleri adını verdiği süreçler ile yaptığını düşünmektedir. Bağlantı ya da çağrışım ilkeleri bir anlamda zihnin imgelem yetisinin işlemleridir. İmgelem yetisinin gücü burada da kendini göstermiş olmaktadır. Tüm ideaların izlenimlerden yani duyumlardan kaynaklandığını ve ideaların sönük, izlenimlerin ise canlı algılar olduğunu ileri süren Hume, zihnin farklı düşünceleri arasında bir *bağlantı ilkesi* olduğunu düşünür. Hayallerimizin hatta rüyalarımızın bile başıboş ilerlemediğini, birbirinin yerine geçen farklı fikirlerin bir bağlantı ilkesi ile birleştiğini söyleyen Hume, bu ilkeleri; *Benzerlik*, *Bitişiklik* ve *Neden-Etki* olarak belirler (Hume,2015:22-23). Üçüncü ilke aynı zamanda Hume'un nedensellik öğretisinin temellendiği ilkedir.

Hume, bir resmin düşüncemizi o resmin kaynağına götürmesini *benzerlik* ilkesine, bir binadaki dairenin zihnimizi binadaki diğer daireler fikrine götürmesini *bitişiklik* ilkesine ve bir yaranın, zihnimizi acı fikrine götürmesini *neden-etki* ilkesine örnek olarak verir. Bu sıralamanın tam ve mutlak olmadığını, farklı örnekler üzerinden genel bir ilkeye varıncaya kadar çaba sarf edildiğinde başka bağlantı ilkelerinin de olabileceğini belirten Hume, sözgelimi *karşıtlık* veya *zıtlık* ilkesinin fikirler arası bir bağlantı olduğunu fakat bu ilkenin nedensellik ile benzerliğin bir karışımı olarak da görülebileceğini düşünür. Yani ona göre ayrıca bir karşıtlık ilkesi belirlemeye gerek yoktur. Çünkü bu ilke nedensellik ve benzerlik ilkesi tarafından zaten içerilmektedir (Hume, 2018: 21-22).

Bu noktada her ne kadar Hume'un, empirizmi son sınırlarına götürdüğü söylene de (Russell,2017, C:3:296), aslında bilgiyi deneyimden türetmediğine, sadece deneyimden başlattığına dönük eleştiriler aldığını da ifade etmek isteriz. Mesela Hume'un çağrışım ilkelerinin, deneyimin değil deneyimi aşan insan doğasının ürünleri olduğu, bu durumda deneyimin Hume tarafından kurucu bir ilke olarak konumlandırılmadığı, bilgiyi deneyimden türetmek yerine sadece deneyimden başlatmak olarak değerlendirilecek bu yaklaşım eğer empirizim olarak adlandırılacak ise Platon ve Leibniz dâhil felsefe tarihinde empirist olmayan hiçbir filozofun kalmayacağı yönünde

(Deleuze, 2008:113-114) bir eleştiridir bu. Hume'un meseleyi ontolojik olarak değil de epistemolojik olarak çözümlendiği dikkate alındığında ancak karşılanabilecek bu eleştirinin yine de tamamen haksız olmadığını düşünüyoruz.

Hume'un, bilginin kaynağı ve edinimi konusunda deneyimi esas almakla birlikte zihinsel yetileri ve süreçleri de dâhil ettiği epistemolojisini bu şekilde değerlendirdikten sonra onun epistemolojisinin belki de en önemli başlığı olan nedensellik öğretisini irdelemeye geçebiliriz.

1.2. Hume'un Nedensellik Öğretisi

Nedensellik (causation), "*birbirlerine neden ve sonuç olarak bağlanan iki olay, durum, olgu ve özellik arasındaki sabit ve sürekli ilişki*" (Cevizci,2014:315) olarak tanımlanır. Nedensellik için; aynı şartlar altında aynı nedenlerin aynı sonuçları doğurması veya birbirini zorunlulukla takip eden iki durum gibi birçok açıklama veya tanım yapmak mümkündür. Örnek verecek olursak, Ateş, yanıcı bir maddeyle temas ettiğinde yakar, bir topa vurduğumuzda hareket eder, bir metal ısınınca genişir. Örneklerde görüldüğü gibi bir A olayını her zaman aynı B olayının takip etmesi nedensellik olarak adlandırılır.

Nedensellik probleminin Hume'a kadar ontolojik bağlamda ve fizik âlemdeki neden-sonuç bağıntısının zorunluluğu üzerinde yükseldiğini söyleyebiliriz. Evrenin ana maddesine dair bir *arkhe* arama faaliyeti olarak nedensellik, ilk çağ filozoflarında ciddi bir problemdir ancak bunun, aynı şartlar altında aynı nedenin aynı etkiyi doğurup doğurmadığı bağlamındaki doğrudan bir nedensellik tartışması olmadığı da açıktır. Sokrates öncesi doğa filozoflarının varlığın ilk ya da ana maddesini arama çabası örneğin Thales'te su, Anaksimandros'ta apeiron, Anaksimenes'te hava, Pytagoras'ta sayılar, Empedokles'te ise su, hava, toprak ve ateş olmak üzere dört unsur olarak karşımıza çıkar (Kranz, 2014:35,39,43,53,120).

Aristoteles ise varlıkların varoluşlarına dair dört neden olduğuna inanıyordu. Varlığın malzemesini oluşturan unsurlar *maddi neden*, varlığı meydana getiren unsur *etkin neden*, varlığın varoluşsal biçimi *formel neden*, varlığın var oluş nedeni ise *ereksel neden*'i oluşturuyordu (Kenny,2017:C:1,23).

Sonuçta bakıldığı zaman görülecektir ki ilkçağdan Hume'a kadar felsefe tarihinde nedenselliğin önsel kabulü hiç yadsınmamıştır. Belki din felsefesi kategorisi içinde İslam ve Hristiyan teolojisinde Tanrı'nın her şeyin nedeni olduğu bağlamında bir tartışma söz konusudur fakat bunun ötesinde nesnelere ve olaylar arası bir nedensellik ilişkisi tümden reddedilmemiştir. Teolojik tartışmada nedensellik, nedenselliğin başlatıcısı olan Tanrı bağlamında ele alınmıştır. Bir anlamda neden-etki ilişkisi Tanrı'nın nesnelere yerleştirdiği bir özellik olarak vardır. Yani Tanrı var ise nesne var olduğu gibi, nesnelerdeki nedensellik de Tanrı'nın varlığı ile mümkündür.

Bu bağlamda ünlü İslam âlimi Gazali'yi (1055-1111) anmak gerekecektir. Çünkü Hume'un nedensellik konusunda kendisine kadar olan paradigmayı yadsıyan ve yıkan bir teori geliştirdiğini daha çok batı felsefesi bağlamında ifade etmek istemiştik. Dolayısıyla, nedensellik konusunda Hume'un kendisinden önceki paradigmayı yıktığına dönük iddiadan Gazali'yi istisna tutmak gerektiğini söylemeliyiz. Çünkü probleme yaklaşım gayeleri farklı olsa da Gazali'nin bu konuda bir istisna olarak Hume'u öncelediğini düşünüyoruz. Her ne kadar kendisini felsefeci olarak görmese de filozoflarla girdiği uzun soluklu ve derinlikli tartışmalar nedeniyle felsefeye yakınlığı inkâr edilemez olan İslam dünyasının ünlü âlimi Gazali'nin, Hume'la nedensellik sorunsalına geliştirdiği çözümlenme bağlamındaki benzerliği dikkate değerdir. Hume'un dış dünyada ve fizik âlemde inkâr ettiği veya kanıtlanamaz bulunduğu ve bu nedenle deneyimlerin tekrarı sonucu zihinden oluşan bir algı ve beklenti olarak nitelendirdiği nedensellik teorisini Gazali'nin neredeyse aynı argümanlarla (1981:159-161) altı yüzyıl öncesinden savunduğu görülmektedir (Leaman, Nasr,2011:C:1:312). Gazali'nin şu cümleleri, Hume'un nedensellik teorisine benzerliğin ötesinde neredeyse aynılık içeriyor görünmektedir:

Alışkanlık eseri olarak, sebep diye inanılan şey ile müsebbeb diye inanılan şey arasında birleştirmek bize göre zarurî değildir... Birinin varlığı için diğerinin varlığı zorunlu olmadığı gibi, birinin yokluğu diğerinin yokluğu için zorunlu değildir. Susuzluk ve su içmek, doymak ve yemek, yanmak ve ateşe girmek, aydınlık ve güneşin doğması... Böylece ateşin yanmanın faili, ekmeğin doymanın faili, ilâcın sağlığın faili olduğunu iddia eden ve daha buna benzer sebepleri öne sürenlerin davası bâtil olmaktadır (Gazali, 1981:159, 161)

Bu şaşırtıcı benzerliğe rağmen aralarında ciddi bir fark olduğunu söylemeliyiz. Gazali'yi Hume'dan ayıran bu önemli fark, nedenselliği reddetmekle veya nedensellik ilkesini insan zihninin alışkanlık sonucu ürettiği bir imgeleme indirgemekle kalmayıp nedensel gücü Tanrı'ya irca etmesidir:

Pamukta kararmayı yaratarak, cüzlerini ayırarak veya onu yanık kül haline getirerek yanma (fülinin) faili Allahü Teâlâ'dır. Bunu ya melekleri vasıtasıyla veya vasıtasız olarak yapar. Ateş ise katı bir maddedir, onun fiili olamaz (Gazali,1981:160).

Nedensellik öğretisini kurgulayan Hume'un amacı ise, kendi; “*niçin varoluşunun başlangıcı olan her şeyin bir de nedeninin olması zorunluluğuna hükmederiz*” (Hume, 2015:65) sorusunda gizli gibidir. Çünkü Hume tek tek her var olanın bir nedenden ötürü var olduğu veya bir nedenin sonucu olduğu düşüncesini kanıtlanamaz bulur. Nedensellik, nesnede değil, deneyimlerin tekrarı sonucu beklentiye giren zihnimizdedir. Bu bağlamda Gazali'nin nedenselliği yadsımasındaki gaye, dış dünyada var olduğunu sandığımız nedensellik algısının ilk kaynağına/nedenine varmak iken, Hume, tam tersine *nedensellik algısının kendisini ilk ya da tek neden sayarak bu külfetten kurtulmuş* görünmektedir. Çünkü ona göre dış dünyadaki her bir tikeli diğerine bağlayan bir nedensellik olmadığı için tüm bu nedenselliklerin üzerinde bir ilk neden aramak da boşunadır (Hume,2018:28).

Hume, sadece varlıklardaki içkin bir bağıntı olarak nedenselliği tartışılır kılmıyordu. O aynı zamanda buradan yola çıkarak varlığı bir bütün olarak nedensizleştiriyordu. Hume'dan önce filozoflar; (i) bütün olumsal varlıkların bir nedeni olmasının gereğine,(ii)neden ve sonucun benzeşik olması gerekliliğine ve (iii) bir etkinin nedenini zorunlulukla takip etmesi gerektiğine inanıyorlardı.

Hume bu üç inancı yadsır ve kuşkuyla karşılar (Kenny, 2017:C:3212-213). Çünkü Hume'a göre varlıklar arasında bir nedenselliğin varlıkların kendisinde bir nitelik olduğunun kanıtı yoktur. Neden ve sonucun uzay ve zamandaki bitişikliği ile neden ve sonucun sürekli biraradalığı ikisi arasında zorunlu ve kendinde bir nedensel ilişki varmış sanısı doğurmaktadır. Oysa bu bir yanılsamadır.

Hume, nedensellik öğretisi ile birlikte kendisine yönelik iki önemli tepkinin ve eleştirinin de hedefi olmuştur. Birincisi metafizikle uğraşan filozofların ve dinsel çevrelerin tepkisidir (Kenny,2017:330; Ayer,2002:21). Bu tepkiyi, doğrudan dine dair

genel düşünceleri nedeniyle olsa da nedenselliğe dair görüşlerinin, nedenlerin nedeni olarak Tanrı inancına yönelmesi bağlamında dolaylı olarak tepki çektiği düşünülebilir. İkinci tepkiyi bilimci çevrelerden almıştır ki bunun sebebi bilimin temeli olan tümevarımsal metodolojiye olan güveni, nesnelerdeki nedenselliği zihinsel alışkanlık sürecine indirgeyerek sarsmasıdır (Gökberk,2013:309; Hilav,2013:129). Bu bakımdan Hume'un nedensellik öğretisi, farklı hatta karşıt diyebileceğimiz kesimlerin eleştiride ortaklaşabilecekleri bir problematik görüntüsü arz etmektedir.

Hume'a göre *nedensellik*, aklın olgusal durumlara ilişkin alanına dairdir. Ona göre bu alandaki bütün muhakemelerimiz fikirlerin üç çağrışımından biri olan *neden-etki* ilişkisine dayanmaktadır. Karanlıkta bir insan sesi duymamız, orada bir insan varlığından emin olmamızı sağlar diyen Hume için tüm olgusal durumlara dair bu muhakemelerimizin söz konusu bu neden-etki ilişkisine dayandıkları açıktır. Tıpkı ısı ve ışığın ateşin dolaylı etkileri olmaları ve onlardan birini diğerinden çıkarsayabilmemizde olduğu gibi. Nedenselliğin nesnelere kendinde özelliği olduğunun ispatlanamaz olduğunu düşündüğü için Hume, mevcut olgu ile o olgudan çıkarılan şey arasında bir bağlantı olduğu düşüncesini değişmez bir yasa ya da ilke değil sadece değişmez bir varsayım olarak görür (Hume, 2018:24-25).

Hume, içsel veya dışsal olarak var olan fakat bir neden ya da sonuç olarak düşünülemez hiçbir şey yoktur der ve nedenselliğe dair yaptığı çözümlenmelerde nedenselliğe ilişkin üç kuraldan söz eder: (i) neden ve sonucun ardışıklığı(*bitişiklik*), (ii) nedenin sonuçtan önce geldiği (*öncelik*), (iii) neden ve sonuç arasında daima var olan bir zorunlu bağlantı (Kenny, 2017:C3:214).

Hume'un amacı, nedensellik ideasının kaynağına varmak ve herhangi bir ideanın çıktığı ilk izlenime ulaşmaktır. Çünkü izlenimin incelenmesi ideaya, ideanın incelenmesi ise tüm akıl yürütmelerimize açıklık getirir (Hume,2015:62-63).

Nedenler ile sonuçların ardışık olarak geldiğini, uzak nesnelere arasında bir *nedensellik* görünse bile aslında dikkatle incelendiğinde onları birbirine bağlayan bir nedenler zinciriyle bağlı olduklarının görüleceğini söyleyerek birinci ilişkiyi açıklar; *bitişiklik* ve *ardışıklık*. Her nedenin sonuçtan önce geldiğini yani *öncelik* ilişkisini de ifade ettikten sonra ilk iki ilkedен daha önemli gördüğü üçüncü ilkeyi açıklamaya geçer:

Zorunlu Bağlantı ilkesi. Ona göre tam bir nedensellik tasarımı için *bitişiklik* ve *öncelik* ilkeleri yetersizdir. Çünkü bir nesne diğerinin nedeni olmaksızın ona bitişik veya ona öncel olabilir. Bu sebeple nedensellik tasarımı asıl açıklayan ilke *zorunlu bağlantı* ilkesidir (Hume, 2015:63-64).

Hume, nedenselliğin kaynağına varmak konusunda tutkuludur. Çünkü o, nedenselliğin olguların kendisindeki bir güç olduğu konusunda oldukça kuşkuludur. Yani nesnelere arasında neden-sonuç ilişkisi olarak gördüğümüz bir zorunlu bağlantının nesnelere için bir özellik olmayabileceğini iddia etmektedir.

Hume, nedenselliğe dair iki soru sorarak zorunlu bağlantı ilkesinin kaynağını bulmaya çalışır:

I. Niçin varoluşunun başlangıcı olan her şeyin bir de nedeninin olması zorunluluğuna hükmederiz?

II. Niçin belli tikel nedenlerin zorunlu olarak belli tikel sonuçlar doğurması gerektiği varlığına ulaşıyoruz, birinden diğerine yaptığımız çıkarsamanın ve buna duyduğumuz inancın doğası nedir? (Hume, 2015:65)

Hume, bu sorulara cevap için yapılan a priori akıl yürütmelerin tümünü dışlar. Her zaman bir neden bulmanın kendisini sorgulayan Hume'a göre her varlığın bir nedeni olması gerektiği düşüncesinin, neden olarak gösterilen nedenlerin de bir nedeni olması gerektiği gerçeğini dışta bırakır. Yani her var olmaya başlayan şeyin bir nedeni olması zorunlu ise bu durumda varılacak her noktada bu zorunluluk geçerli olur. Sonuç olarak her var olanın bir başka var olana nedensel bağlılığı, sonsuza dek sürdürülebilir. Ancak her kocanın bir karısı olmalı örneğinden yola çıkarak her erkeğin evli olması sonucunun çıkamayacağı nasıl ki açıksa, her var olanın zorunlu olarak bir nedeni olması gerekmediği de açıktır. Her sonucun bir nedeni zorunlu kıldığına dair akıl yürütmeyi böylece geçersiz sayan Hume, nedenselliğe dair bilimsel bir akıl yürütmenin mümkün olmadığını söyledikten sonra yukarıdaki iki soruya verdiği cevap: *gözlem* ve *deneyimdir*. Yani nedensellik ilkesi var olanların kendisinde, nesnelere mündemiç bir özellik değildir. Nedensellik bir inanç olarak bizim gözlem ve deneyimlerimizden doğan algılarımızdadır (Hume,2015:65-67).

Aslında, teologların ve din felsefecilerinin, özellikle de İslam kelimcilerinin, nedensellik zincirinin nerede duracağına dair problemi çözmek için belirledikleri ve salt ilk nedene yani Tanrı'ya atfettikleri “nedensiz varlık” ya da “zorunlu varlık” (vacib’ul vücud) kategorisini, Hume’un tüm varlıklara vermiş olduğu bile düşünülebilir. Çünkü Hume, her var olan için bir nedenin zorunlu olması gerektiği düşüncesini, durulacak bir yer olmadığından sonuçsuz bir çaba olarak yadsıyor. Bu nedenle her varlığa gelenin bir nedeni olması gerektiğini yadsıyor. Böylece var olanlar arasında bir nedensellik zinciri kurmaya gerek kalmıyor. Her var olan evrende kendi başına vardır ve varlıklar arasında bir nedensellik olduğu kanıtlanabilir olmayıp yalnızca zihnimizin ürettiği bir beklentidir. Oysa en azından İslam kelimcilerinin “nedenli varlık” (mümkün varlıklar) ve “nedensiz/zorunlu varlık” kategorisi bu soruna bir akıl yürütme biçimi olarak çözüm üretiyor. Bu sayede neden arama zorunluluğu, nedensiz varlık kategorisinde tanım gereği anlamsızlaşıyor. Bu bağlamda neden sorusu nedenli bir varlık için geçerli bir soru olduğundan, nedensiz varlık (Tanrı) kategorisi için geçersiz ve tanımsız bir soru niteliğindedir (Alper, 2016:51-52).

Elbette Hume, bu türden akıl yürütmeleri deneyimden türemedikleri için tamamen keyfi görmektedir (Hume,2018:28). Olgusal durumlara ilişkin neden-etki ilişkisine dayanan tüm muhakemelere a priori olarak ulaşmanın mümkün olmadığını, bu muhakemenin, deneyimlerimizin ürünü olarak belli nesnelere sürekli bir arada oluşundan kaynaklandığı açıktır. Üstün doğal akli ve yetenekleri olan bir adamın önüne daha önce bilmediği bir nesne konulduğunda, bu nesnenin neden veya etkilerini keşfetmesi mümkün değildir. İlk kez ateşi gören biri onun yakıcılığını, ilk kez mıknatıs gören biri mıknatısın çekim özelliğini salt akıl yürütmekle bilemez. Zira aklımız, deneyimlerimizin yardımı olmaksızın olgusal durumlara dair hiçbir çıkarımda bulunamaz (Hume,2018:26). Deneyim olmadan yani a priori olarak nesnelere arasında bir nedensellik bağı olacağına dair bilgi edinmemiz mümkün değil. Ayrıca sırf art arda geldikleri için iki nesne arasında bir nedensellik olduğu kanısı da kesin bir bilgi değil bir inançtır (Hilav,2013:128-129).

Hume, bu dünyaya birdenbire gelmiş olsaydık der, ilkin bir bilardo topunun diğerine çarpmasıyla ona hareket aktaracağını çıkarsayabileceğimizin ve olay gerçekleşmeden olacıklara dair bilgi sahibi olabileceğimizin gerçeklikten uzak bir sanı

olduğunu ileri sürer. Oysa zihin, en incelikli tetkik ve incelemeyle bile deneyim olmadan ilk kez görülen bir nesnede bir nedensellik tasarımı keşfedemez. Doğadaki bütün yasaların ve cisimlerin tüm işlemlerinin deneyim olmaksızın bilinmeyeceği, bize ilk kez bir nesne gösterilse ve geçmiş deneyimlere başvurmaksızın nesneden doğacak etki sorulsa bu durumda zihin ancak bir uydurmada bulunabilir. Akıl yürütme, deneyim olmaksızın nesnelere için olan yasaları bilemez (Hume,2018:26-27).

Olgusal durumlara ilişkin tüm muhakemelerimizi *neden-etki* ilişkisine dayandıran Hume, burada durmaz ve *neden-etki* ilişkisine dair muhakemelerimizin temeli nedir diye sorar ve cevaplar: *Deneyim*. Fakat Hume'un amacı daha derine inmektir. Bu bağlamda bir soru daha sorar: “*Deneyimden doğan tüm yargılarımızın temeli nedir?*” (Hume, 2018:30)

Hume, akıl yürütmelerimizin dayanağı olarak imgelem yetimizin neden-etki ilişkisini göstermektedir. Neden-etki ilişkisinin kaynağına ise deneyimlerimizi yerleştirmektedir. Fakat o deneyimlerimizin sebep olduğu muhakemelerimizin de kaynağına ulaşmak istemektedir. Bir ilkenin peşindedir. Deneyimden doğan ancak salt deneyimle ilişkili olmayan, sürece zihnimizin imgelem yetisinin dâhil olduğu bir ilke: *Alışkanlık*. Antony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi* adlı eserinin 3. cildinde Hume'un zorunlu bağlantı ilkesi için şunları söyler:

A'yı izleyen B ile ilgili yeterli sayıda örnek gözlemlersek, gelecek sefer A ile karşılaştığımızda onun B'ye doğru ilerleyeceğini saptarız. Bu zorunlu bağlantı düşüncesinin kökenidir. Zorunluluk, zihnin izleniminden ya da düşüncelerimizin bir nesneden diğerine taşınmasının saptanmasından ötesi değildir. Hume, bu görüş sayesinde öncü bir izlenim olmadan bir ideanın var olamayacağı tezinin bir kez daha doğrulandığını iddia eder. Nedenin kendisini gösterdiği sonuca dair beklenti, yani alışlagelmiş bağdaşımın ürettiği izlenim, zorunlu bağlantı fikrinin türetildiği izlenimdir (Kenny, 2017:C3:214).

Kenny'nin *beklenti* dediği, neden-sonuç tasarımı deneyimden türeten Hume'a göre; birbirine sürekli bağlı olan nesnelere bize sunarak onları neden-sonuç ilişkisi içinde görmemizi sağlayan deneyimin kendi yaratımıdır ve buna *âdet* ya da *alışkanlık* denmektedir (Hume,2018:42). Biz bu nedenle bu nesnelere arasında başka bir ilişki görmeyiz (Hume, 2015:95). Alışkanlığı da şu şekilde tanımlar: Herhangi bir yeni akıl yürütme ya da vargı olmadan geçmiş bir yinelemeden kaynaklanan her şey... Kaldı ki,

ortada olan herhangi bir izlenimden doğan tüm inancın yalnızca bu kaynaktan (alışkanlıktan) türemiş olduğunu kesin olarak saptayabiliriz, diye ekler. Nesnelere birlikte saptanabilir hiçbir bağlantıları yoktur. Bir nesnenin ortaya çıkmasından bir başka nesnenin varoluşunu çıkarsamamızı sağlayan ilke, imgelem üzerinde işleyen *alışkanlıktan* başka bir şey değildir (Hume,2015:80-81).

Hume, geleceğin geçmişe veya etkinin nedene bağlı olduğuna dair deneyimlerden elde ettiğimiz bilginin daha derindeki kaynağına gitmek istemektedir. Çünkü ona göre örneğin ekmeğin rengi, ağırlığı ve kıvamı hakkında duyularımız bizi bilgilendirebilir fakat ne duyularımız ne de aklımız, ekmeğin insanı besleyici özelliği hakkında bilgi verebilir. Yani daha önce yediğim ekmeğin beni beslemiştir fakat başka ekmeğin de başka zamanlarda beni beslemesi gerektiği fikrine nasıl ulaşabiliyoruz? Hume'a göre tanıtlayıcı olmayan olgusal durumlarda geleceğin geçmişe uymayabileceği fikri bir çelişki doğurmaz. Dolayısıyla daha sonra yediğim bir ekmeğin beni beslemeyeceğini ya da güneşin yarın doğmayabileceğini düşünebilirim (Hume, 2018:32-35).

O halde deneyimlerden hareketle zorunlu olarak vardığımız sonuçlara bizi götüren esas saik nedir? Buna deneyim diye cevap vermek ona göre iddiayı kanıt saymaktır. Deneyim başlangıçtır. Fakat tek başına deneyim, geçmişin gelecekte tekrar edeceğini ya da benzer nedenlerin benzer sonuçları doğuracağını kanıtlamaz (Hume,2018:35-36).

1.2.1. Nedensellik İnancımızın Nihai Kaynağı: Alışkanlık

Soru ortada duruyor: Neden ile etki arasında, birinden diğerini çıkarsayabilmemizi sağlayan şeyin neden veya etkinin kendinde zorunlu olarak bulunduğu yargısına bizi götüren saik nedir? Nesnelere kendilerinde böyle bir güçlerinin bulunduğu fikrine varmak için elimizde hiçbir veri olmadığını düşünen Hume, benzer gözükten nedenlerden benzer etkiler çıkmasını beklememizi bir ilkeye dayandırır: *Adet* (custom) ya da *Alışkanlık* (habit) (Hume, 1999:121). Vurgulamakta fayda var ki bu ilke deneyimden doğrudan doğmaz, deneyimle başlayan süreçte imgelemde üretilir.

Hume (2018:30-37), geleceğin geçmişe benzeyeceği veya aynı nedenlerin aynı sonuçları her zaman doğuracağı inancının, olguların ve nesnelere kendisinde

bulduğuna dair bir kanıtı sahip olmadığımızı, bu nedenle bu inancın deneyimlerin tekrarıyla oluşan alışkanlık ilkesi aracılığıyla meydana geldiğini düşünmektedir. Fakat geleceğin geçmişe benzemeyebileceği düşüncesi bir mantıksal çelişki oluşturmadığından deneyimle varılan inanç veya akıl yürütme kesinliğini kaybeder. Deneyimlerden kaynaklanan alışkanlık sonucu geleceğin geçmişe benzeyeceği ya da aynı nedenlerin aynı sonuçları doğuracağı beklentisi bu nedenle sadece bir varsayımdır, asla cebir ve geometri gibi fikir ilişkileri alanındaki bilgilerimiz gibi kesin değildir. Çünkü söz konusu deneyimlerden kaynaklı beklentilerin tersini düşünmek zihnimizi çelişkiye düşürmez.

Dolayısıyla, Hume; "*deneyimden yapılan tüm çıkarımlar, muhakemenin değil alışkanlığın sonucudur*" (2018:42) der. Deneyimlerimizin bize fayda sağlamasını, gelecekteki olayların geçmiştekine benzer olacağını bize öğreten işte bu ilkedir. Şöyle devam eder Hume:

İki tür nesnenin (ısı ile alev, kar ile soğuk) her zaman bir arada olduğunu birçok örnekte tespit ettikten sonra eğer duyular aleve ya da kara yeniden maruz kalırsa, zihin alışkanlık gereği sıcaklık ya da soğukluk bekler ve böyle bir niteliğin gerçekten var olduğuna ve daha yakından bakıldığında ortaya çıkacağına inanır. Bu inanç zihnin bu tür koşullara sokulmasının sonucudur (Hume,2018:45).

Bizi nedenden sonuca götüren akıl veya akıl yürütme değildir (Hume,2018:52). Bu anlamda düşüncenin nedenden sonuca geçiş yapmasını sağlayan şey deneyimler ve deneyimlerin sürekli tekrarı sonucu oluşan *alışkanlık* ilkesidir. Eğer bu ilke olmasaydı bilgi hazinemiz, belleğimizin ve duyularımızın dar alanıyla sınırlı kalır ve araçları amaçlara uyduramazdık (Hume, 2018:53-54).

Böylece *olgusal durumlara* ilişkin bilgi ve muhakememizi *neden-etki* ilişkisine, neden-etki ilişkisine dair bilgimizi de duyum ve deneyime dayandıran Hume, son olarak deneyimlerden elde ettiğimiz nedensellik ilişkisini de deneyimlerin tekrarı sonucu gelişen *alışkanlık* ilkesine bağlamış olmaktadır.

Hume'un nedensellik teorisini özetlememiz gerekirse; neden-etki ilişkisini de, kendisinde ve kendisinin bir özelliği saydığımız olgusalılığı da duyum ve deneyim ile algılarız. Ancak bu, nedenselliğin kanıtı değildir. Olgusal durumun veya nesnenin kendisinden nedensellik içeren bir gücü ve bir niteliği asla kanıtlayamayız. Çünkü

geçmişin geleceğe benzeyeceği beklentimizin gerçekleşmemesi en azından mantıksal olarak olanaklıdır. Geçmişin geleceğe benzemeyeceğini düşünmek zihinde bir çelişki doğurmaz. Zihnimiz, deneyimlerimizin tekrarı sonucunda, geçmişin geleceğe benzeyeceği beklentisini üretmekte, biz de bu durumda nesnelere bir neden-etki varmış algısını edinmekteyiz. Oysa bu, nesnelere kendinde(nesnelere içkin bir özelliği olarak) bir nedensellik barındırdığını kanıtlamaz. Bu, adına alışkanlık veya adet diyebileceğimiz şeyden başkası değildir. Fakat ne olursa olsun zihnin deneyimden edindiği bu ediminin, insan yaşamı bakımından önemini vurgulayan Hume, doğanın kendisinde varsayılan güçleri bilmek konusunda cahil olduğumuzu ve ancak deneyimler sonucundaki alışkanlıklarımız ile yol alabildiğimizi ifade eder:

Nasıl ki doğa bize kol ve bacaklarımızı kullanmayı bunları harekete geçiren kas ve sinir bilgisini vermeden öğretmişse, aynı şekilde düşünceyi dış nesnelere arasına yerleştirdiği yol ne ise o yolda bizi ileri taşıyacak bir içgüdü de yerleştirmiştir. Ama bu düzenli yolun ve nesnelere silsilesinin tamamen dayalı olduğu bu güç ve kuvvetler konusunda cahiliz (Hume, 2018:54).

Hume'un nedenselliğe dair bu görüşlerinin deney bilimlerinin dayandığı temel ilkeyi yıkmak tehlikesi taşıdığını, bu empirik bakışın deneysel bilimlere açısından şüpheciliğe vardığını ve bu durumda deney bilimlerinin zorunlu bağlantılara dair teoriler geliştiremeyeceğine dair eleştiriler aldığını da belirtmek gerekir (Gökberk, 2013:309 - 310).

Hume'un nedenselliğe dair bu görüşü onu duyumcu selefleri olan Locke ve Berkeley'den de hayli farklılaştırıyordu. Bu önemli farkı Ayer (2002:31) şöyle izah eder:

Locke, fiziksel parçacıklar arasında zorunlu bağlantılar kurarken, Berkeley nedensel etkinlik tekelini zihne veriyordu. Hume ise, sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi analiz ederek işe başlamış ve bu analizinden çıkan sonuca göre zorunluluk veya bilinen anlamıyla nedensel etkinlik düşüncesi, bir uydurmadan ibaretti. Farklı olaylar arasında hiçbir zorunlu bağlantı olamazdı. Öyleyse geriye, ait olabilecekleri dışsal bir nesne ya da istikrarlı bir özneye sahip bulunmayan bir kısa süreli 'algılar' dizisi kalıyordu.

Bu bağlamda Russell, Hume'un bu görüşlerini iki bölümde inceler ve ilk bölümde A, B'ye neden olur dendiğinde geçmişte A ve B'nin sürekli bir arada gözlemlendiğini ve B'nin A'yı izlemediği bir durumun görülmediğini söylemiş olacağımızı ifade eder. İkinci

bölümde ise A ve B'nin biraradallığına ilişkin ne kadar çok örnek gözlemiş olursak olalım bu durumun gelecekte de devam edeceğini garanti etmez veya böyle bir beklentiyi gerekçelendirmiş olmaz. Buradan, öğretinin ilk bölümü için nedensellikte biraradallık dışında bir ilişki olmadığı, öğretinin ikinci bölümü içinse tümevarımın geçerli bir argüman olmadığı sonucu çıkar. Genel olarak empiristler öğretinin ilk bölümünü kabul, ikinci bölümünü ise reddetmişlerdir der ve devamında şu eleştiriyi yapar:

Hume'un öğretisinin ilk yarısı kabul edilirse, tümevarımın reddedilmesi, gelecekle ilgili her beklentiyi hatta beklentileri hissetmeye devam edeceğimiz beklentisini bile irrasyonelleştirir (Russell, 2017:C:3:311).

Esasen Hume'un nedenselliği inkâr etmediği ancak nedenselliğe dair bilginin doğuştan gelmediği gibi nedensellik ilişkisine dair bilginin nesnelere içkin de olmadığını, nedenselliğin sadece deneyimlerin tekrarı ile zihnimizin girdiği bir beklenti veya inanç olduğunu kanıtlama peşinde olduğu görülmektedir. Yani biz deneyim öncesi bir nedensellik fikrine sahip değiliz ancak nedenselliğe dair inancımızın kaynağı da nesnelere kendisinde duyulur değildir. Deneyimsiz bilgi yoktur ancak salt deneyimle değil deneyimlerin tekrarı ile edindiğimiz kanılar vardır. Bütün fikirlerimizin izlenimlerimizin suretleri olduğunu, iç veya dış bir duyumla hissetmediğimiz bir şeyi düşünemeyeceğimizi ileri süren Hume (2018:61), nesnelere bizzat kendisinde yasalar bulunsalar bile bunu bilemeyeceğimizi ve bu konuda deneyimlerin yardımıyla oluşan zihinsel bir adım olmaksızın nesnelere güçlerine ve etkilerine dair cahil olduğumuzu da bu çerçevede dile getirmektedir (Hume, 2018:35). Hume'un empirizminin bilgiyi nesnelere ya da deneyimden türetmediği sadece onlardan başlattığına dönük eleştirinin (Deleuze, 2008:113-114) burada da karşılık bulduğu görülmektedir. Çünkü bilgi (bu bağlamda nedenselliğin bilgisi), deneyimle değil deneyim sonrası adına alışkanlık denilen zihinsel bir süreçle oluşmaktadır.

Hume, nedenselliğin zorunluluğuna dair bir tasarıma sahip olduğumuzdan ve neden-sonuç ilişkisinin zorunlu olduğuna dair inancımızdan şüphe etmez. Onun cevabını aradığı soru, insanlarda "nedenselliğin zorunluluğu ideası"nın olup olmadığı değil, bu ideanın nereden kaynaklandığıdır. Zorunluluk ideasını deneyimlerin tekrarına (alışkanlık) bağlayan Hume, zorunluluğun nesnelere ya da dış dünyada a priori olarak

keşfedilemeyeceğini, bu ideanın ancak deneyim sonucu zihinde üretildiğini savlamaktadır (Baç:2012:96).

Kant'a göre de Hume'un amacı deneyimin yardımı olmadan aklın tek başına kavrama sahip olamayacağını ortaya koymaktı. Yoksa Hume nedenselliği reddediyor da değildi aslında. Ancak kendisini dogmatik uykularından uyandırdığını söylese de Kant, Hume'un nedensellik öğretisini tam olarak doğru bulmaz. Daha doğrusu Kant, Hume'un nedensellik konusundaki çıkışını vakitsiz ve yanlış bulmasına rağmen bir yönüyle de karşı çıkılmayacak kadar güçlü bulur (Kant, 2015:5-8).

Bu bağlamda Hume'un nedensellik öğretisini kendisinden etkilenen Kant'ın nedensellik anlayışı ile birlikte değerlendirecek şunları söyleyebiliriz. Hume, İnsanın bilgisinin, a priori kategorisi olan matematik ve mantık gibi alanlar ile deneyimle edilen doğa bilimleri gibi olgusal alanlardan müteşekkil olduğunu düşünüyordu. Bu nedenle matematik veya mantık dışında kalan bilgi ve kavramlarımızın olgusal alana ait deneyim sonrası elde edilmiş olmalarını zorunlu görüyordu. Hume, nedenselliği, deneyimlerin tekrarı sonucu gerçekleşen zihinsel bir beklenti olarak görse de nihayetinde deneyim olmaksızın zihinde var olan a priori bir bilgi olduğunu düşünmez. Bundan dolayı nedensellik Hume'da deneyim sonrası kazanılan bir yasa ya da kavramdır. Kant'ın kavramlarıyla söylersek Hume'da nedensellik yasası sentetik bir yasadır. Kant ise nedenselliği, zihni veya özneyi daha baştan müdahil bir unsur olarak gördüğü için, geliştirdiği sentetik a priori kategorisine yerleştirir. Dolayısıyla Kant açısından nedensellik, zihinde önceden var olan bir kavramsallığın deneyim yardımıyla bilinmesidir diyebiliriz (Russell,2017:C:3:379).

Duyuların işini görmek, anlama yetisinin işini düşünmek olarak belirleyen Kant'a göre düşünmek de tasarımlarımızı bilinçte birleştirmektir. İşte burada yapılan iş rastlantısal ve öznel ya da zorunlu ve neseldir (Kant,2015:55). Neden kavramı da bu durumda Hume'un iddia ettiği gibi deneyimle gelen alışkanlık edinilen bir kavram değil, anlama yetisinin öznel ve zorunlu bir faaliyeti olarak a priori bir kavramdır (Kant,2015:62).

Kant ayrıca, “olan her şeyin bir nedeni vardır” örnek önermesi aracılığıyla tek tek şeylerin ya da olayların nedensellik içerdiğine dair bilginin deneysel olduğunu ancak

örnek önermedeki tümel yargı içeren nedenselliğin ise deneyimden bağımsız olduğunu düşünür. Çünkü ona göre burada yargımız tikelden tümele doğru bir evrensellik yüklenmenin dışında ve ötesinde bir zorunluluk da yüklenir. İşte bu, Kant'a göre deneyimi aşan bir a priori durumdur (Kant,2017:45-46).

Öyle görülüyor ki nedensellik, Hume'da deneyimlerin tekrarı sonucunda veya nesnelerin daimi bir aradalığının defalarca deneyimlenmesi ile zihinde oluşan bir beklenti durumu (alışkanlık ilkesi) iken, Kant'ta zihinde a priori olarak bulunan bir kavramsallığın deneyimle buluşması neticesinde varılan zorunlu yargıdır. Bize göre Hume'un dış dünyada varlığını kanıtlanamaz bulduğu nedensellik son çözümlemede zihnin ürettiği bir şey ise eğer, bunun Kant'ın çözümlemesinden çok fazla farkı da kalmamaktadır. Hume'un sonda söylediğini Kant baştan söylemiştir demek mümkün. Russell, Kant'ın zihnimizin deneyimi anlamamızı sağlayan teorisini şöyle ifade eder:

“Kant'a göre dış dünya yalnızca duyumun konusuna neden olur; ama zihinsel aygıtımız bu konuyu uzamda ve zamanda düzene sokar ve deneyimi anlamamıza yarayan kavramları sağlar”(Russell,2017:C:3:380).

Nedensellik problemine bakışta Hume ile Kant arasındaki farklılığın derin olmadığı değerlendirilmiştir. Hatta bu farklılığın, zihinsel süreçlerin ya da kavramsal yetinin ancak deneyim içinde veya deneyim sayesinde kullanılabilir olduğu konusundaki uyuşmaları dikkate alındığında göz ardı edilebilir olduğunu dahi ifade edilmiştir (Cevizci, 2016:117-118). Şeyleri ve şeylerin kendi aralarındaki ilişkileri akılla kavrayamayacağımız konusunda Kant'ın Hume'u onayladığını (Kant,2015:62) öğrendiğimizde ise aralarındaki farkın göz ardı edilebilir olduğu yolundaki kanaat pekişmektedir.

Toparlatacak olursak Hume'un bilgi ve nedensellik öğretilerinin genel karakteri hakkında son olarak şunları söyleyebiliriz:

I. Hume, bilginin imkânı hakkında septik ve agnostik bir bakışa sahiptir. Kesin bilgi ona göre mümkün değildir. Bu nedenle Hume, esaslı bir septiktir.

II. Hume, bir empirist olmasına karşın bilginin oluştuğu alan olarak insan doğasını veya insan zihninin doğasını görmektedir. Hume, bilgiyi duyu ve deneyimden başlatsa da bilginin insan zihninin doğası ve bu doğanın belirli süreçleri sonucunda

oluşturduğunu ileri sürmektedir. Bir anlamda bilgi ve düşünce, deneyimle insan zihninin işlemlerinin ortaklaşa üretimidir.

III. Tüm soyut veya genel tasarımlar bir tikel varlığın temsilidirler. Dış dünyada tikel varlığı olmayanın zihinde varlık bulma imkânı bulunmamaktadır. Genel ideler algıladığımız tikel varlıkların temsili olmak dışında bir varlığa sahip değildirler.

IV. Aklın bilgi alanları ikiye ayrılır: Fikir İlişkileri ve Olgusal Durumlar. Matematik ve geometri gibi alanların bilgisi fikir ilişkileri alanına girerken, deneyim sonucu ulaşılan bilgiler ise olgusal durumlar alanına girmektedir. Olgusal durum bilgileri tersinin düşünülmesi zihinsel çelişki doğurmayan bilgilerdir. Oysa fikir ilişkilerine ait bilgiler yadsınmaları mantıksal çelişki doğurduğu için mutlak bilgilerdir. Metafizik önermeler ve dinsel bilgiler fikir ilişkileri alanına da olgusal durumlar alanına da girmez. Bu nedenle metafizik ve ilahiyat bilgisi safsatadan başka bir şey değildir. Bu alana dair tüm kitaplar ateşe atılmalıdır.

V. Nedensellik olgusal alana dair ancak zihinsel olarak varlığı kabul edilebilecek bir ilkedir. Dış dünyanın varlığı algılamamız sonucu vardığımız bir inanç olduğu gibi dış dünyanın kendisinde bir neden-etki bağı da tespit edilemez. Bu bağlamda nesnelere içkin bir nedensellik ilişkisi yoktur, olsa bile bunu akıl yürüterek bilmemiz mümkün değildir. Nesnelere varlığını nasıl ki akıl yürütmemizden değil algılamamızdan ötürü biliyorsak, nesneleredeki nedensellik ilişkisini de aynı şekilde zihinsel olarak yaptığımız çıkarımla bilmekteyiz. Nedensellik, zihnimizin deneyimden çıkarsadığı bir ilişkidir. Bizim bütün bilgi ve muhakememiz neden-etki ilkesine dayanır. Ancak neden-etki ilkesini de deneyimlerden ediniyoruz. Son aşama olarak deneyimlerimizin tekrarı sonucunda oluşan *alışkanlık* sonucu zihnimizin girdiği beklentiyi biz nedensellik olarak adlandırıyoruz. Geleceğin geçmişe benzeyeceğine dair beklentimiz de zihnimizin, alışkanlık sonucu ürettiği nedensellik ilkesinin sonucudur.

II. BÖLÜM

İNSANIN ÖZGÜRLÜĞÜ PROBLEMİ VE DAVID HUME'DA ÖZGÜRLÜK

2.1. Kavramsal Çerçeve

Hume, özgürlük kavramını bilinenin tamamen dışında bir tanımla ele aldığı için insanın irade özgürlüğü probleminin *irade, özgürlük, zorunluluk, determinizm* gibi temel kavramlarını tanımlamak gerektiği kanısındayız. Zira bu sayede Hume'un tanımının yerini ve anlamını daha iyi değerlendirmek mümkün olabilecektir.

İrade kavramı; “*bir şeyi yapmak veya yapmamak konusunda karar verebilme kudreti, isteme, dileme*” (Doğan,2001:641); “*eylemlerimizi arzu, niyet ve amaçlarımıza göre kontrol altında tutabilme ve belirleme gücü, kişinin belli eylemleri gerçekleştirmede sergilediği kararlılık, gerçekleştirilecek eylemi herhangi bir dış zorlama ya da bir zorunluluk olmaksızın kararlaştırma ve uygulama gücü*” (Cevizci,2014b:238) olarak tanımlanmıştır.⁵

Özgürlük ise, sözlüklerde; “*İnsanın istediğini yapma veya yapmama iradesi, baskı ve zor altında olmama hali, baskıya kapılmadan karar verebilme hali*” (Doğan, 2001:584);

“*Zorlamaya bağlı olmaksızın düşünme veya davranma, herhangi bir şarta bağlı olmama durumu, serbestî, her türlü dış etkiden bağımsız olarak insanın kendi iradesine, kendi düşüncesine dayanarak karar vermesi durumu*” (TDK, web sayfası, 20.11.2018),

“*İnsanın kendini yönetebilme gücüne sahip olması, kendini belirleyebilme anlamında özerk olması, kişinin belli bir eylem tarzına yönelmek yerine, alternatif eylem tarzları arasında bir tercih yapma imkânına sahip bulunması, kişinin başka şeylerin ve başka kişilerin etkisinden bağımsız olması ve kendi kendisini belirleyip yönetmesi*” (Cevizci, 2014b:343) olarak tanımlanır.

⁵ Tanımından da anlaşılacağı üzere, irade kavramı özgürlüğü zaten içermektedir. Yani bir eylemin iradeyle (istençle) yapılması, eylemin herhangi bir iç ya da dış etkenden bağımsız olarak yapılması anlamını haizdir. Dolayısıyla irade kavramını “özgürlük” kavramıyla birlikte kullanarak “irade özgürlüğü” şeklinde bir tamlama kurmanın gerekli olmadığını (Taslaman,2017:177) söylemek mümkün. Ancak bu çalışmada “irade hürriyeti” tamlaması bilinirliği nedeniyle kullanılmıştır.

İnsanın seçmesi ve eylemesi bağlamında özgürlük kavramını, insanın özgürlüğünün yadsınması durumunda kullanılan karşıtı konumundaki *zorunluluk* ve determinizm (*belirlenmişlik*) kavramları ile birlikte ele almanın, problemin kavranması adına bir gereklilik olduğunu düşünüyoruz:

“*Mecburiyet, mecbur olma, zorunlu olma hali, başka türlü olması mümkün olmayan*” olarak (TDK, 20.11.2018) sözlüklerde geçen zorunluluk kavramı felsefi anlamda; “*Her koşulda doğru olan bir önermenin veya değişen koşullardan veya insani müdahalelerden bağımsız olacak bir şekilde vuku bulması gereken veya hep aynı kalması gereken durumu*” ifade eder. Zorunluluk ayrıca, “*var olduğu kadar var olmaya da bilen şeylerin, koşullara göre değişen durumların özelliği olan olumsuzluğun tam karşısında yer alır*” (Cevizci,2014b:468).

İrade özgürlüğü probleminin tartışıldığı yerde *determinizm* kavramının ve *determinizm* türlerinin de bilinmesi önem arz etmektedir.

Determinizmin, sözlüklerde; “*hürriyeti reddeden, olaylar arasında sebeplilik bağı bulunduğunu ve aynı şartlar altında aynı sebeplerin aynı sonuçları doğuracağını iddia eden doktrin, gerekircilik, belirlenimcilik, zaruriye olarak tanımlandığı görülmektedir*” (Doğan, 2001:311).

Determinizm, her olayın yakın ve uzak sebeplere bağlı bir seyirle meydana geldiğini, meydana gelen her olayında yeni olaylara sebep olacak bir sebepler zinciri oluşturduğunu önerir. Kabaca *sıkı* ve *ılımlı* olarak iki tür determinist bakıştan söz edilebilir. İlimli determinizmde insan eylemleri belli sebeplere bağlı olarak ortaya çıksa da insan yaptığı seçimlerin ve eylemlerin bilincinde olduğundan irade hürriyeti tümüyle yadsınmaz. Ancak sıkı determinist bakış, seçim ve eylemlerimizin tamamen sebepler zincirinin eseri olduğu olduğunu ve başka türlü davranmamızın muhal olduğunu ileri sürer (Aydın, 2010:160-161).

Bütün bu kavramlar lügatlerde ve felsefe sözlüklerinde böyle geçmesine rağmen Hume’da yukarıda yapılan tanımların dışında bir özgürlük ve zorunluluk tanımıyla karşılaşırız. Hume, bu iki kavrama kendisinin yaptığı tanımların dışında anlamların yüklendiğini ve bu nedenle tartışmaların sonuçsuz kaldığını ileri sürer. Hume’un özgürlük anlayışını incelediğimiz bölümde detaylıca görüleceği üzere Hume, irade

özgürlüğü anlayışını özellikle özgürlük ve zorunluluk kavramlarını neredeyse tamamen farklı bir tanımla ele aldığı için çok farklı çözümlenmelerle karşımıza çıkmaktadır. Ancak Hume'un özgürlük anlayışına geçmeden önce problemin mahiyetine dair sorular sorup felsefe tarihinde bu konuda yapılmış tartışmaların kısa bir özetini vermek faydalı olacaktır.

2.2. Anahatlarıyla İnsanın Özgürlüğü Problemi

Özgürlüğü üç ana kategori olarak ele aldığımızda; (i) insanın tür olarak özgürlüğü (Antropolojik), (ii) kişinin özgürlüğü (Etik Özgürlük), (iii) toplumsal özgürlük şeklinde bir sınıflama yapıldığını görmekteyiz. Antropolojik özgürlük, insan olmanın ayırt edici özelliği olarak insan eylemlerinde ortaya çıkar. İkincisi yani etik özgürlük, insanın bilgisini hesaba katarak yaşarken doğru eylemlerde bulunan insanın etik hürriyetini ifade ederken, toplumsal özgürlük ise toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi, kurulması ve işletilmesine dair bir özgürlük alanıdır (Çelebi, 2008:135). Bütün özgürlük türlerinin temelinde ortak olanı yani insan iradesinin özgürlüğünü (Öner, 2014:16) tartışmak kuşkusuz temel problemimizdir.

İrade özgürlüğünü, basitçe *seçme özgürlüğü* ve *eyleme özgürlüğü* veya karar verme özgürlüğü ve yapma özgürlüğü olarak iki kategoriye ayırmamız mümkündür. Politik, dini, ahlaki, antropolojik, psikolojik boyutları olan özgürlüğün felsefi olarak önemi, kuşkusuz insanın sorumluluğu ile seçme ve eylemlerindeki serbestliği boyutuyladır. Bu anlamıyla özgürlük, sadece felsefe tarihinde değil, aynı zamanda İslam kelam tarihinde ve ortaçağ boyunca Hristiyan teolojisinde de uzun tartışmaların konusu olmuştur. İslam kelam tarihinde örneğin insanın kendi eylemlerinde hiçbir şekilde belirleyici olmadığını iddia eden *cebriye* ekolü (Ebu Zehra, 2005:109) ile tam tersine insanın irade ve eylemlerinde tümüyle özgür olduğunu savunan *kaderiye* (Ebu Zehra, 2005:119) gibi akımlar önemli tartışmalara imza atmışlardır.

İnsanın özgürlüğü; Tanrı, ahlak, kader, zihin, mizaç, karakter, toplum, kültür vb. etkenler bağlamında ele alınmıştır. Genel olarak şu sorular sorulup cevap aranmıştır: İnsan, seçimlerinde ve eylemlerinde bağımsız mıdır? İnsanın seçimlerini ve eylemlerini belirleyen veya kısıtlayan bir güç var mıdır? İnsanın seçimlerini ve eylemlerini belirleyen

yasalar var mıdır? İnsan, bilinçli olarak mı seçer ve eylemler yoksa bir makine veya doğanın kendisi gibi önceden işleyen bir nedensel silsile tarafından mı belirlenir? İnsanın istencini belirleyen içsel ve dışsal faktörler nelerdir? İnsanın irade özgürlüğünün sınırları nereye kadar uzanabilir?

Problemi değerlendirmede kolaylık sağlaması bakımından bir tasnif yapmak gerekirse, düşünce tarihinde yapılmış tartışmalardan yola çıkarak, iradenin özgürlüğü probleminin; (i) insanın kendi doğası ve psiko-biyolojik varlığı açısından, (ii) insanın içinde yaşadığı sosyo-kültürel çevre açısından, (iii) Tanrının varlığı ve ön-bilgisi açısından ve (iv) etik sorumluluk açısından olmak üzere dört bağlamda tartışıldığı söylenebilir. Bu hususları irade özgürlüğünün engelleri ya da kısıtlayıcıları olarak da anlayabiliriz. Şimdi bu başlıkları açalım.

İnsan doğası açısından özgürlük, birey olarak insanın karar vermesinin ve karar verdiği eylemi gerçekleştirmesinin altında yatan psikolojik, biyolojik ve zihinsel süreçleri ifade eder. Daha çok birey açısından ve bireyin belirlenimleri açısından iradenin özgürlüğü bu kapsamda ele alınabilir. İradenin, insanın karakterinden ve zihinsel süreçlerinden bağımsız işleyip işlemediği tartışılır. Felsefe tarihinden meseleye bu zaviyeden bakarlara Schopenhauer ve Hume örnek olarak verilebilir (Schopenhauer, 2017:54-58; Hume,2018:79-101). İçgüdülerin, arzu ve korkuların, beklentilerin ve diğer psikolojik etkenlerin insanın seçme ve eyleme süreçlerine etkileri de bu kapsamda değerlendirilebilir.

Diğer yandan bilincin ve özgür iradenin maddi bir temel olarak insan beyni ile ilgisi de bu bağlamda ele alınıp değerlendirilmiştir. Bilincin fiziksel temeli olarak görülen beynin, tüm davranışlarımızın ve bu arada bilinçli özgür seçimlerimizin yani *ben*'imizin kaynağı olabileceği düşünülmektedir (Wilson, 2017:123-130;Hood, 2014:149). Ayrıca eylemlerimizi ve seçimlerimizi *benliğimizle* ilişkilendiren ve eylemlerimizi, dışsal olanın parçası olarak *ben*'in varlık bulduğu *bedenimizin* var ettiği görelî dünyanın toplamı şeklinde gören düşünceyi (Manzotti, Parks, 2018:90-99) de bu başlık altında değerlendirebiliriz.

Daha çok sosyologların ilgilendiği bir bağlam olsa da özgürlüğün tarihsel ve toplumsal çevre açısından incelenmesi sonuçta entelektüel bakımdan problemin

kendisiyle bağlantısı yine de felsefidir. İnsan, bir ailede, bir sosyo-kültürel ve tarihsel çevrenin içinde/içinden doğar. İçinde doğduğumuz toplumsal, kültürel, hukuki, ekonomik, dini ve siyasi çevre bizi ve seçimlerimizi nasıl belirliyor, seçme ve eyleme özgürlüğümüzün ne kadarı bu çevrenin ürünüdür gibi sorular bu bağlamdaki tartışmanın sorularıdır. Öyle ki bu tartışmayı, özgür bireyi, insanoğlunun tarihsel ve toplumsal bir yaratımı (Bauman,2016:14) olarak görece kadar ileri boyutlara taşıyan düşünürler de olmuştur.

Diğer taraftan coğrafi koşullar ile insanın fiziki yapısından kaynaklanan engeller de tarihsel ve toplumsal çevreye dâhildir. Çünkü içinde doğduğumuz çevre aynı zamanda coğrafi olarak da belirlenmiş ya da sınırlanmış bir çevredir. İnsanı sınırlayan ve belirleyen etkenleri *tarih, toplum, tabiat ve benlik* olarak ortaya koyduğumuzda (Şeriatî, 2017:73) ilk üçü bu başlığın kapsamına girmektedir. İnsanın fiziksel ve biyolojik engellerinin de bu anlamda hürriyeti kısıtlayıcı tabii bir unsur olduğu ifade edilmiştir (Öner, 2014:65-66). İnsanın iradesi bu faktörlerce kesin olarak belirlenmiş midir yoksa insan bu faktörleri tamamen veya kısmen aşabilecek bir özgürlüğe sahip midir? Tutum ve davranışlarımız, içinde doğduğumuz toplumsal, tarihsel ve coğrafi çevrenin beklentilerine göre mi şekil alıyor? Seçimlerimizi ve eylemlerimizi kültürel çevremiz ne düzeyde belirliyor? Bu kapsamda, insan mı tarihi yapıyor yoksa tarih mi insanı meydana getiriyor gibi çok daha ileri sorgulamalar da yapılmıştır.

Tanrı'nın varlığı ve ön bilgisi de insanın özgürlüğünü bir probleme dönüştürmektedir. Ancak Tanrı'nın varlığının genel olarak felsefenin konusunu oluşturduğunu, Tanrı'nın ön bilgisinin insanın özgürlüğüne sınır getirip getirmediği probleminin ise daha çok din felsefesinin alanına girdiğini söyleyebiliriz. Felsefede, Tanrı'nın varlığı bir tasarıma işaret ettiğine göre insanın bir tasarım ürünü olarak özgür olması nasıl mümkün olmaktadır sorusuyla; din felsefesinde ise Tanrı her şeyi ve özellikle geleceği biliyorsa insanın özgür seçimi söz konusu olabilir mi sorusuyla mesele problematize edilmiştir.

Tanrı'nın bilgisinin insanın özgür iradesi üzerindeki etkisi İslam kelim (Razi, 2002:185) tarihinin de önemli konularından olmuştur. İnsan özgür ise Tanrının geleceği bilmesi nasıl mümkün oluyor? Örneğin, Tanrı benim yarın İzmir'e gideceğimi biliyorsa başka türlü davranmam mümkün mü? Mümkün ise Tanrının bilgisi yanlışlanmış olur. Bu

durumda Tanrı'nın her şeyi ve bu arada geleceği önceden bildiği nasıl varsayılabilir? Başka türlü davranmam mümkün değilse ve yarın İzmir'e gitmem kesinlikle vuku bulacaksa bu kez iradenin bağımsızlığından ya da özgürlüğünden nasıl söz edilebilir sorusu haklı bir soru olabilecektir (Yavuz, 2006:10). İşte tüm bu sorular irade hürriyetinin Tanrı bağlamı tartışmalarını işaret etmektedir.

Özgürlük yoksa sorumluluktan nasıl söz edilebilir sorusu aynı zamanda ahlakîlikten hangi temelde bahsedilebileceğini tartışmaya açan bir irade özgürlüğü problemi sorusudur. Özgürlüğü, ahlakın ön şartı olduğu, her tür ahlak kuramının irade hürriyetini onaylamakla işe başlaması gerektiği ve özgürlüğün yokluğunun ahlakın yokluğunu sonuçladığı (Arslan, 2017:136) şeklindeki yaklaşım da ahlak felsefesi kapsamı içinde insanın irade özgürlüğüne dair fikir teatilerindedir. Batı felsefesinde irade özgürlüğünün ahlakla ilişkisini *Pratik Usun Eleştirisi* adlı eserle ortaya koyan Alman filozof Immanuel Kant, problemi detaylıca işlemiş ve ahlaki sorumluluğu özgürlükle temellendirmeye çalışmıştır. Esasen etik sorumluluk açısından insanın özgürlüğü konusu din felsefesinin de ilgilendiği bir problemdir. Bu bağlamda özgür olmayan insanın Tanrı tarafından ödüllendirilmesinin (cennet) veya cezalandırılmasının (cehennem) doğuracağı paradoks hem din felsefesinin hem de teolojinin (kelam) ilgi sahasına girer.

2.3. Felsefe Tarihinde İnsanın Özgürlüğü Problemine Kısa Bir Bakış

İlkçağda iradenin özgürlüğü probleminin doğrudan ele alınmadığını görmekteyiz. Bu nedenle bu dönemde özgürlük problemine dair görüşlerin daha çok dolaylı olarak çıkarsanabildiğini bu nedenle belirtmemiz gerekiyor. İlkçağ felsefe tarihini irade özgürlüğü problemi bağlamında ele aldığımızda aşağıdaki sonuçlara ulaşabiliyoruz.

Kendisine dair bilgilere ancak Platon'un diyalogları vasıtasıyla ulaşabildiğimiz Sokrates'in irade özgürlüğünü dolaylı da olsa varsaydığını çıkarsayabiliriz. Bu çıkarım, akla dayalı ve akla dayalı olmayan davranışlarda bulunmanın zararlı ve faydalı şeyler ortaya çıkardığı ve erdemın akılla, aklın da ruh ile ilişkisi nedeniyle insanın iyi niyetli olması ve ruhun maruz kaldığı her şeyin akla dayanılarak yönlendirilmesi durumunda mutluluğa varılacağı yaklaşımından da anlaşılıyor (Platon, 2018:69-71).

İnsanın bütün eylemlerinin, insandaki akılsallık nedeniyle niyetli eylemler olduğu, yoğun arzu ve hazlara dayanan eylemlerin de seçime dayalı olduğu ancak iradesi zayıf olanların hesaplama hatası yaparak uzak olan entelektüel hazlar yerine yakındaki bedensel hazları tercih ettiğine dair (Cevizci, 2013:87-88) çıkarımlar da Sokrates'in etik bağlamında özgür iradeye alan açtığını söylemek mümkündür.

Ahmet Cevizci'nin aşağıya alıntılanan pasajda aktardığından sistemli felsefenin başlatıcısı olan Platon'un irade özgürlüğüne inandığı sonucunu çıkarsamamız mümkün görünmektedir:

Buna göre bir insanın, belli bir eylemin veya eylem tarzının diğerinden daha iyi olduğunu, ruhunun rasyonel parçasına dayanarak bilmesi, fakat yine de nefesine yenilerek kötü olanı yapması fazlasıyla mümkündür. Bunun gündelik hayatın veya insan yaşamının temel gerçeklerinden biri olduğunu kabul eden Platon, şu halde Sokrates'in "hiç kimsenin bilerek kötü olan bir şeyi yapmayacağını, bütün istek ve arzuların iyiye yönelik olduğunu" bildiren ünlü paradoksal tezini reddederek, en azından bazı istek ve arzuların iyiye yönelik olmadığını savunur (Cevizci, 2014c:139).

Ruhu bir cevher ve bedeninin *entelekheia*'sı (yetkin fiili), ruha özgü ve her şeyden üstün bir şey olarak da *düşünme eylemini* gören Platon'un öğrencisi Aristoteles, yalnızca insanda olan bu düşünme yetisini diğer tüm yetilerden ayırmaktadır (Ökten, 2011:250-251). Ona göre, "düşünme yetisi imgelerdeki biçimleri düşünür. Aristoteles'e göre canlı varlıklarda istek ve akıl olmak üzere iki tür hareket ettirici güç bulunmaktadır. Hayvandaki hareket ettirici güç istek iken, insandaki hareket ettirici güç akıldır. Hayvanlar ruhun çeşitli yetilerinden beslenme, duyumlama, hareket etme ve isteme yetilerine sahiptir. Ancak hayvanların sahip olduğu isteme yetisi iradî değil, içgüdüselidir. Bu durumda hayvanların hareketleri iradî hareket olarak değil, içgüdüsel bir harekettir. Çünkü iradî faaliyetler hayvanî ruhun değil, insanî ruhun faaliyetidirler. (Ökten, 2011:261-262) Aynı şekilde düşünme yetisi, insanın neyin peşinden gideceğine ve neden kaçacağına duyulurlarda karar verir (Aristoteles, 2000:166) derken insanın bu yeti nedeniyle irade ve eylemlerinde özgür olduğunu da ima etmiş olur.

Aristoteles (2018:44-45), insanın bir eylemde bulunması durumunda onu engelleyen ya da zorlayan bir şey olmadığını, eyleme götüren nedenin insanın amacı olduğunu söylerken de zımnen irade hürriyetini kabul etmiş sayılır. Çünkü ona göre bir

insan duyum, düşünüm ve imgelem yoluyla amacını gerçekleştirmek istediği zaman onu hemen yapar. Burada hareketin son itkisi ona göre arzudur ve arzu imgelem ile düşünmeden sonradır. Nikomakhos'a Etik'te erdemini tercihlerle ilgili bir huy olduğunu belirleyen Aristoteles (2017:49), bu huyun akıl tarafından belirlenen bir orta yol bulma becerisi olduğunu söylerken de iradenin özgür belirleme gücünü dolaylı olarak işaretlemiş olmaktadır.

Ortaçağ filozofları da irade hürriyeti mevzusuna oldukça önemli yer vermişlerdir. Bu filozoflardan biri olan Augustinus, iradeyi emirler veren mekanizma olarak tahayyül eder. İradenin esasen iyiyi istediğini, iradenin emirlerine uymayı reddedenlerin yani günahkârların olabileceğini, bunun sebebinin insanın Âdem soyundan gelmesi ve onun günahlarını taşıması olduğunu söyler (Kenny, 2017:C2:236-237).

Augustinus'un şu cümleleri insanın özgürlüğüne dair düşüncelerini ortaya koymaktadır:

Ruh ele kımıldaması için emir veriyor; emir öylesine kolaylıkla yerine getiriliyor ki, emirle emirin yerine getirilmesi ancak fark ediliyor. Bununla birlikte ruh ruhtur, el de bedendir. Ruh ruha istemek emrini veriyor; biri birinden ayırt edilmiyor, ama yine de ruh harekete geçmiyor. Bu olağanüstü olgu nereden geliyor? Bunun nedeni nedir? Ruh ona emir veriyor; istemek emrini; istememiş olsaydı bu emri vermezdi, bununla birlikte istenen şey yapılmıyor. Demek ki ruh tam olarak istemiyor, bu durumda da tam olarak buyurmuş sayılmaz. Ruh istediği ölçüde buyuruyor, bu istediği, istemediği ölçüde de gerçekleşmiyor. İrade iradeye istemeyi buyuruyor, isteyen de iradedir, başkası değil (Augustinus, 1999:181).

Augustinus'tan elli yıl sonra dünyaya gelen Boethius ise tam da din felsefesinde tartışılan boyutuyla ele almaktadır insanın irade hürriyetini: Tanrı'nın önbilgisi boyutuyla. Çetin (2003:133-145), Boethius'tan şunları aktarmaktadır:

Eğer Tanrı her şeyi biliyor ve bu bilgisinde asla yanılmıyorsa, bundan, O'nun önceden bildiği her şeyin zorunlu olarak gerçekleşeceği sonucu çıkar. Böylece, eğer O ezeli olarak insanların yalnız davranışlarını değil, fikirlerini ve niyetlerini de biliyorsa, insanın hür iradesinden bahsedilemez. Çünkü insanda, yanılması mümkün olmayan Tanrı'nın daha önceden bildiğinin aksine bir davranış ya da iradenin bulunması söz konusu değildir. Eğer olaylar Tanrı tarafından daha önceden bilinenden farklı bir

istikamette geliŒecek olsa, bu durumda, Tanrı'nın olacak olan hakkında sağlam bir bilgisi değil de sallantılı bir fikri olurdu ki, bana göre bu, Tanrı'ya inanmamakla aynı kapıya çıkan bir Œey demektir.

Çetin, Boethius'un, Tanrı'nın önbilgisi ile irade özgürlüğünün an'da mümkün olmasından kaynaklanan sorunsalı kendisine ait bir “ezeli Œimdi” kavramıyla çözdüğünü aktarmaktadır. Boethius'a göre Tanrı geleceği bilir ancak bu bilme önceden değil, davranıŒ veya olay meydana gelirken kendi ezeli Œimdi'sinde bilmez. Tanrının ezeli Œimdi'sinde geçmiŒ, Œimdi ve gelecek aynı anda ve bir kerede bilinmektedir. Dolayısıyla Boethius, insanın seçimlerinde ve eylemlerinde özgür olmasının önündeki engeli bertaraf etmiŒ olmaktadır.

Ortaçağ Hristiyan dünyasının bir diğer filozofu Thomas Aquinas ise iradeyi, iŒtahın en yüce formu olarak görür. Ona göre gönüllü eylem, eylemin mantıksal olarak düşünülmesinden ortaya çıkan eylemdir. Kenny'nin, Aquinas'tan aktardığı Œu pasaj, Aquinas'ın iradenin özgürlüğü kanısında olduğunu bize gösterir:

Belli bir pratik değerlendirme doğuştan gelen içgüdüleri kapsamadığından, ağır basan nedenlerin sonucunda, insanoğlu özgür yargılamaya göre hareket eder ve farklı sonuçlara varma yeteneğine sahiptir. Olası durumlar karŒısında mantık her Œekilde çalışabilir ve belli durumlarda ne yapılacağı da olası bir durumdur. O yüzden bu türden durumlarda mantığın yargılaması alternatiflere açıktır. Böylece insanlar özgür karar verme yeteneklerini kullanarak mantıklı olmanın tam olarak gerçeğine varabilirler (Kenny, 2017:C2:253-255).

Öte yandan ortaçağın Müslüman filozoflarından Farabi, insanı *akıl, ruh ve nefis* olmak üzere üç unsurun bileŒimi görür (Farabi,2010:177). İnsanın irade yetisini beŒ duyunun evi olan (Farabi,2010:181) nefis unsuruna bağlayan Farabi, nefsin bu iradesinin Tanrı'dan sudur yoluyla geldiğini ve Tanrı'nın ezeli ilminde bulunan ne ise nefsi iradenin o yönde hareket ettiğini bildirir (Farabi,2010:182). Buradan hareketle Farabi'nin irade hürriyetini tanımadığı anlaşılrsa da “...nefsin amelleri yüce Tanrı'nın yarattığı Œeylerdir ve onun ezeli ilminde kadimdir. Nefis fiilinin hadis olması, Tanrı iradesinden sonra nefsin kendi iradesiyle olur” (Farabi,2010:185) demesinden irade hürriyetine bir alan açtığı da görülüyor.

Farabi'ye göre, insan bir açıdan özgür iken diğer bir açıdan değildir. İnsanın her bir eylemi bir önceki eylem tarafından belirlendiği için tam bir hürriyetten bahsedemeyeceğimizi söyleyen Farabi, bu durumu kader olarak görür. Bu bakımdan Farabi'de psikolojik bir determinizm ile hürriyet iç içe gibidir (Taylan, 1983:160).

Bir diğer İslam filozofu olan ve insanî nefsin *yapıcı ve bilici* olmak üzere iki kuvveti olduğunu iddia eden İbn-i Sînâ'ya göre her iki kuvvet de sadece insana ait olup birincisi hareket ettirici iken, ikincisi idrak ettirici bir rol üstlenmiştir (Taylan, 1983:211). Bu bakımdan bu özellikleri insana hasreden filozofun irade özgürlüğünü zımnen de olsa tanıdığını kabul edebiliriz.

İlkçağda ve ortaçağda ileri sürülen irade özgürlüğü problemini böylece özet olarak serdettikten sonra felsefe tarihinin modern dönemine geçebiliriz. Hume'u da içeren bu dönemde insanın özgürlüğü problemi çalışmamızın maksadını daha çok yansıtan bir dil ve içerikle ele alınmıştır. Modern olarak adlandırılan felsefi dönem, eski dünya görüşünün ve Platon ile Aristoteles'te ifadesini bulan fakat ortaçağ boyunca da etkili olan varlığa dönük metafiziksel bilgiye dayalı düzenin yıkılması ile başlayan süreci ifade eder (Cevizci,2012:445). Her ne kadar F. Bacon ve T. Hobbes dönemin ilk filozofları olsalar da dönemin felsefi düşüncesi esas olarak Descartes (1596-1650) ile başlar (Cevizci,2012:481). Bu nedenle irade hürriyeti problemine modern dönem felsefesi bağlamında Descartes'ten başlamayı uygun görüyoruz.

Modern felsefenin kurucusu ve rasyonalizmin en önemli temsilcilerinden biri sayılan Descartes'a göre insandaki iki düşünme yetisinden biri *idrak* diğeri *iradedir*. Ona göre, herhangi bir yargıda bulunmak için idrak(anlayış) kadar irade yetisi de gereklidir ve yaptığımız yanlışlar, irade alanımızın ya da yetimizin idrak yetimizden geniş olmasından kaynaklanıyor (Descartes,2017:87-88).

Descartes, Tanrı'nın ezeli ve ebedi kudreti ve bilgisi karşısında özgür iradenin imkânına yine de inanır. Ona göre, Tanrı'da bu mutlak gücün olduğunu bilmeye yetecek kadar zekâmız var iken, bu gücün, insanların işlerini nasıl olur da tamamen özgür ve belirsiz bıraktığını anlayacak bir zekâmız yoktur. Buna rağmen insandaki özgürlük ve kayıtsızlıktan o kadar eminiz ki daha açık bildiğimiz bir şey yoktur, der. Descartes, Tanrının sonsuz gücünün ve kusursuz gelecek bilgisinin irade hürriyetini zora sokan bir

kabul olduğunun farkında olarak Tanrı'nın ezeli ve ebedi olan tümel bilgisi ve gücü irade özgürlüğüne olan inancımıza engel olmamalıdır diyor. Aslında mantıksal açıdan bir sıkıntı var ama yine de biz irademizin özgür olduğuna inanalım der gibidir. Çünkü irademizin, istediği zaman onaylamaya veya yadsımaya olan yeteneği o kadar açık ki onu bizim en ortak genel kavramlarımızdan biri sayarız (Descartes, 2017:91-92).

Descartes, irade hürriyetimizin, Tanrı'dan daha fazlasını istememizi gerektirmeyecek kadar sınırsız olduğunu deneyimlerimizden biliriz, der. O kadar ki, sahip olduğumuz hiçbir şey bu denli sınırsız ve mükemmel değildir. Kararsız kalma hali özgürlüğün en alt seviyesidir ki bu da bilgi eksikliğinden kaynaklanır. Descartes, iradenin gücünü o kadar yüceltir ki, hatalarımızın sebebini bile irade hürriyetimizin anlığımızdan daha geniş olmasına bağlar. Descartes, hatalarımızın ve yanlış kararlarımızın kabahatini Tanrı vergisi olan ne irade özgürlüğünde ne de idrak gücümüzde görür. Ona göre biz sonsuz ve sınırsız bir anlama ve bilme gücüne sahip değilken sonsuz ve sınırsız bir irade özgürlüğüne sahibiz. Bize yanlış kararı seçtiren ve yanlış eylemi yaptıran irademizin özgürlüğündeki kusur değil bilgi ve anlaktaki eksikliklerdir. Yani bilgi ve anlak yetisinin kendisi değil, bu yetinin sınırsız irade yetisine göre sınırlı oluşudur yanlışlarımızın nedeni (Descartes,2016:97-98).

Panteist bir Tanrı-Evren anlayışına sahip bir filozof olarak Spinoza (1632-1677) Descartes'in özgür irade yorumuna katılmadığını hatta bu düşünceyi kendisine yakıştırmadığını ifade eder (2017:423-425). Çünkü o, insanın gerçekte özgür olmadığını fakat özgürleşebileceğini düşünür. Spinoza, İnsanın gücünün çok sınırlı olduğunu ve bizim dışımızdaki şeyleri kendi yararımıza kullanmada mutlak bir yeteneğimizin olmadığını söyler (Spinoza, 2017:416).

Spinoza (2017:309-312), insanın duygularının esareti altındaki bir varlık olduğunu, bu nedenle hürriyetinden söz edilemeyeceğini iddia eder. Ona göre, doğa ereksel bir nedenle var olmadığı gibi ereksel bir nedenle hareket de etmez. Ereksel nedenin bir şeyin ilk ya da temel nedeni olan insani iştaktan başkası olmadığını ifade eden Spinoza, insanlar bu iştahlarının veya eylemlerinin bilincinde olsalar bile kendilerini bir şeye sevk eden bu arzunun gerisindeki sebepleri bilmedikleri için hür değillerdir.

İnsanın hürriyeti, bu iştahın esaretinden kurtulup aklın emirlerine uymasıyla ve ancak kendi sınırlarını bilmesinden ibaret olacak kadar mümkündür:

Spinoza'nın özgürlük anlayışı Tanrı veya Doğa anlayışı ile oldukça ilişkilidir. Spinoza'ya göre insan birtakım duygulara ve duygulanımlara sahip olduğundan bulanık fikirlere sahip olur. Kişi bu bulanık fikirlerden kurtulup, varlıklar arasındaki bağıntıları ve oradan bütün varlıkta var olan tanrısal düzeni sezgisel olarak kavramadıkça özgürlüğü yakalayamaz. Özgür insan, aklın emirlerine göre yaşayan insandır. İnsan akla uymakla özgürlüğünü elde edebilmektedir. Ancak bu özgürlük, insanın kendi sınırlarını bilmesinden ibaret görünmektedir (Türkben, 2010:117-125).

Hume'un empirist öncülü olan John Locke'a (1632-1704) geldiğimizde mevzubahis probleme dair adlandırmayı bile değiştirmemiz gerekecektir. Yani Locke'a göre "irade özgürlüğü" ifadesi bile anlamsız hatta saçma bir sentaktır. Çünkü özgürlük, iradeye değil düşünme yetisine sahip insana ilişkindir. Bu bakımdan "insanın iradesi özgür müdür değil midir" sorusu ona göre erdemin kare olup olmadığı sorusu kadar saçmadır. İrade, bir şeyi seçme yetisidir. Tıpkı şarkı söyleme yetisi gibi, oyun oynama yetisi gibi bir yeti. Bütün yetiler gibi irade yetisi de insana bağlıdır. Bu durumda nasıl ki şarkı söyleme yetisinin şarkı söylediğini veya anlığın kavradığını söylemek anlamsız ise istencin seçtiğini söylemek de o denli anlamsızdır. Dolayısıyla iradenin değil, insanın veya eyleyen bir özne olarak insanın özgürlüğünden söz edilebilir. Soruyu şöyle değiştirmeliyiz: İnsan özgür müdür değil midir? (Locke,2013:183-184)

Locke, irade ve anlamayı zihnin iki yetisi olarak görür. Zihnin birçok tikel eylemi veya bedenimizin hareketlerini başlatma, sürdürme veya sonlandırma kararı *irade* diye adlandırılır (Locke,2013:178-179). Özgürlük idesi, herhangi bir eylemin yapılıp yapılmamasını zihnin belirlemesi ve düşünmesidir. İki seçenekten birini yeğlemeye göre gerçekleştirme gücüdür. Eğer kişi bu gücü haiz değilse zorunluluk altındadır. Düşünmenin ve istencin olmadığı yerde özgürlük de yoktur. Fakat özgürlüğün olmadığı yerde düşünce olabilir. Sevdiği ve özlediği bir kişiyle bir odada kendini bulan birinin orda kalması eğer oda kilitli ise özgürlükten kaynaklanmaz. Çünkü ona göre özgürlük istemekle ilgili değil zihnin seçmesi ve yapma ya da yapmama gücünün bulunmasıyla ilgilidir (Locke,2013:180-181).

Locke'un bu örnekle, karşıt veya farklı alternatiflerin yokluğunda özgürlüğün söz konusu olamayacağını ifade etmek istediği anlaşılabilir. Çünkü gerçekten özgürlük tersi veya farklı seçeneğin mümkün olduğu durumlarda geçerlidir. Locke'un örneği üzerinden ifade edecek olursak kilitli odadan dışarı çıkma seçeneği bulunmadığına göre orada bulunmak istenir bir durum olsa da özgür seçimin ürünü olarak değerlendirilemez.

Sonuçta Locke, insanı özgür bir varlık olarak görmektedir. Ona göre eğer zihnim duran parmağımı hareket ettirme ya da hareket eden parmağımı durdurma yönünde seçim yapabiliyor ve ben bu sayede bu eylemi ifa ediyorsam özgürüm demektir (Locke,2013:185).

Fakat ayağa kalkamayan bir insanın oturma eylemi irade yokluğunu göstermez. Bir zorunluluğu gösterir. Çünkü iradeli olan iradesiz olanın karşıtıdır (Locke,2013:181). Özgürlük bu açıdan bakıldığında, bir eylemin bizim seçmemize bağlı değil, bir eylemin yapılmasının veya yapılmamasının bizim istencimize bağlı oluşunun zihnimizde açıkça bulunmasıdır (Locke,2013:187).

Sonuç olarak Locke açısından özgürlükten bahsetmemiz her şeyden önce bilinçli bir özneyi gerekli kılar. Başka bir deyişle bilinç veya bilinçli bir zihin özgürlüğün ön koşuludur. Locke'un bu özgürlük tarifinin, insanın istemli eylemlerini hayvanların istemli eylemlerinden ayıran önemli bir ölçüt olduğu da değerlendirilebilir.

Özgürlüğe ahlak yasaları bağlamında ve iradenin özerkliği anlamında yer veren Kant'a (1724-1804) geldiğimizde iradenin özgürlüğünü bütün ahlak yasalarının ve bu yasalara uygun ödevlerin tek ilkesi saydığını görürüz. Kant, ahlak yasasını özgürlüğün özerkliği olarak niteler. Bu özgürlük, bütün maksimlerin biçimsel koşuludur ve maksimler ancak bu özgürlük koşulu altında en yüksek pratik yasayla uyum sağlayabilir. Kant'a göre kişisel seçimlerin özerk olmayışı herhangi bir yükümlülüğün ve iradenin ahlaki olma ilkesine de ters düşer (Kant, 2013:61-62).

Özgürlük Kant için salt aklın bir idesidir. Bu nedenle özgürlük bir deney gerçekliği değil bir düşünce gerçekliğidir. Özgürlüğü deneysel olarak hiçbir zaman kanıtlayamamız bile özgürlük inancından vazgeçemeyiz. Kategorik buyruk veya ahlak yasasının imkânı da özgürlük idesinin kabul edilmesiyle mümkündür. Bu da şu demek oluyor ki kendimizi özgür kabul etmedikçe ahlaki buyruktan söz edemeyiz. Yani

özgürlük varsa ahlaki buyruk vardır, özgürlük yoksa ahlaki buyruk da yoktur. Bu bir seçim değil, kendisini ahlaklı ve sorumlu gören insan için bir zorunluluktur (Akarsu,2014:45-46).

Kant, iki türlü bir nedenselliğin düşünölebileceğini söyler ve bunları *doğaya göre nedensellik* ve *özgürlükten nedensellik* olarak adlandırır. Doğaya göre nedensellik duyular dünyasında bir durumun bir kurala göre bir önceki durumu izlemesidir. Oysa özgürlükten doğan nedensellik doğada olduğu bir başka nedenin altına girmez. Özgürlüğü arı bir *aşkınsal idea* olarak gören Kant, bu durumu, usun kendi için oluşturduğu bir *kendiliğindenlik* ideası ile kendiliğinden davranmaya başlayabilmesi biçiminde açıklar. Pratik özgürlük kavramının da aşkınsal özgürlük kavramına dayandığını belirten Kant, pratik özgürlüğü, iradenin duyusal dürtüleri aracılığıyla zorlanmasına karşı bağımsızlığı şeklinde açıklar. İnsani istenç (irade özgürlüğü) ona göre bir *karar duyumu* (arbitrum sensitivum)'dur. Eylemlerimizi belirleyen duyusal dürtüler değil, bu dürtülere karşı kendiliğinden harekete geçebilme yetisiyle donatılı olan insandır (Kant,2017:343).

Kant'a göre, aşkınsal olan özgürlük ideası görüngüler (fenomenler) dünyasına ait bir idea olmadığı için ve nedenselliği anlksal olduğundan kendisinde doğa olaylarında olduğu gibi bir nedensellik dizisi aranmaz. Eylemde bulunan özne bu nedenle doğadaki belirlenimlerden özgürdür (Kant,2017:345-346). Ona göre usun nedenselliği zamanda ortaya çıkmaz ve zamanda başlamaz. Us, duyulur dünyadaki etkiler dizisinin bizzat duyusal koşuludur ve başlatıcısıdır (Kant,2017:351). Us, belirlenen değil belirleyendir. Bu nedenle özgür eylemlerin nedenselliği açısından yalnızca anlaşılabilir nedene (us) kadar gidebiliriz (Kant,2017:351). Bu bakımdan Kant'ta belirlenimlerin belirleyicisi olan us, özgür iradenin de kaynağı olmaktadır.

Kant'ın her tür koşuldan azade olarak inşa etmek istediği etik davranışı "fayda" ilkesine bağlamak isteyen İngilizlerin "faydacı" filozoflarından Jeremy Bentham (1748-1832) ise, insanı iki gücün emrinde görmektedir: Acı ve haz. Ona göre ne yapmamız gerektiğini ve ne yapacağımızı bu iki güç belirlemektedir. Bütün sebep-sonuç zinciri ve bütün iyilik ve kötülük kriterleri tamamen bu iki güce bağlıdır. O kadar ki, bu bağımlılıktan kurtulmak için sarf edilen çabalar bu bağımlılığı kanıtlamaktan başka işe yaramamaktadır (Bentham,2017:17).

Russell'a göre Bentham psikolojik determinizme inanıyordu. Çünkü Bentham, insanları otomatik olarak erdemli yapacak bir ilke arıyordu: Fayda. Bu sayede Bentham, insanı bağımlı olduğu haz güduları nedeniyle bireysel çıkarların toplumsal çıkarlarla çatışmasını önlemek istiyordu. Bunun yolunun da ceza hukuku ile insanın bireysel faydasının peşinde oluşunu, toplumsal faydayı gözetecek dengeye getirmek olduğunu düşünüyordu (Russell, 2017:C:3:492-493).

İnsanı herhangi bir tinsel ya da Tanrısal gücün eseri yaptığımızda özgürlüğünden söz edemeyeceğimizi düşünen Schopenhauer'a (1788-1860) geldiğimizde özgürlüğün ancak Tanrı'nın yokluğu durumunda mümkün olabileceği savıyla karşılaşırız. Zira Schopenhauer, özgürlük kavramını özgünlük kavramı ile ilişkilendirerek, özgün olamayanın yani kendisini varlığa getiremeyenin özgürlüğünden söz edilemeyeceğini iddia eder. Ona göre bir varlık (mesela insan), bir başka varlığın (Tanrı'nın) eseri olduğu halde özgür olamaz. Ona göre bir varlık hem bir başka varlığın eseri olup hem de arzuları ve eylemleri açısından özgür olması sözle ifade edilse de düşüncede anlaşılması mümkün olmayan bir durumdur. Çünkü ona göre, İnsanı yaratan, insanı tüm yönleriyle belirler de. Hatta bu bağlamda o, teizm ile insanın ahlaki olarak sorumlu oluşunu bağdaştırmaz. Belirlenmiş ya da yaratılmış olan özgür değildir ki sorumlu olsun (Schopenhauer,2017:63).

Schopenhauer insanı ayrıca karakter ve güdülerinin de esiri görür. Bu durumda Schopenhauer aslında insanın özgürlüğünü Tanrı varsa da yoksa da yadsımış olmaktadır. Çünkü insan, Tanrı varsa Tanrı tarafından, Tanrı yoksa kendi karakteri ve güduları tarafından belirlenmiştir (Schopenhauer2017:62). Schopenhauer, empirik bilincin, insanı kötü karakterinin farkına vardırarak insana "*farklı bir şekilde davranabilirdin*" diye seslendiğini belirterek, neredeyse özgürlüğü kurtaracak bir tespitte bulunuyor diye insanı umutlandırırken peşinden bu seslenişin anlamını açıklar: "*Olduğundan farklı bir kişi olabilirdin*". Yani farklı davranmış olabilmen için farklı biri olman gerekiyordu. Aynı kişinin bir konuda alternatifi seçebileceğini ya da alternatif eylemde bulunabileceğini düşünemeyiz. Doğrusu bunun, insanın seçme ve eyleme özgürlüğü konusunda determinist bir bakış olduğunu söylemek uç bir değerlendirme olmayacaktır.

Özgürlüğü, fiziksel, entelektüel ve ahlaki olarak sınıflayan Schopenhauer (1998:12-14), Hume'la çok benzer şekilde eylemlerimizi karakterimizle ilişkilendirir.

Hatta daha ileri bir yorumda bulunarak ahlaki niteliklerin kalıtsal olduğunu bile iddia eder (Schopenhauer,2017:56). O, karakterin insan eylemleri üzerindeki belirleyiciliğini şöyle ifade eder:

Her insanın bireyselliğini yani belirli bir zekâ ile belirli bir karakterin bileşiminin onun bütün eylemlerini ve düşüncelerini, tıpkı derinlerine etki eden bir boya gibi en önemsiz detaylarına kadar kesin olarak belirlemesi ... muhteşem bir şeydir. Nasıl ki bir bitki bilimci, tek bir yapraktan bitkinin tamamını tanıyabiliyor ve Cuvier tek bir kemikten bütün bir hayvanı inşa ediyorsa o insanın tek bir karakteristik eyleminden yola çıkarak bütün karakterine yönelik doğru bir bilgiye ulaşabiliriz (Schopenhauer,2017:56-57).

Schopenhauer' göre, insanın davranışı, onun bilincinin veya mantığının aldığı bir kararın sonucu değildir. Hiç kimse öyle olmayı istediği için o veya şu kişi olmamıştır. Eylemleri onun içsel ve değişmez karakterinden kaynaklanır ve güdüler aracılığıyla daha özel bir biçimde belirlenir. Dolayısıyla der, bir insanın davranışı, onun karakteri ile güdüsünün zorunlu sonucudur (Schopenhauer,2017:58).

Teist varoluşçuluğun en önemli temsilcisi sayılabilecek ve kimi felsefe tarihi kitaplarında adı geçmeyen ve kimilerince filozoftan çok edebiyatçı hatta teolog olarak nitelendirilen Kierkegaard'ın (1813-1855) da insanın özgürlüğüne dair çözümlenmeleri oldukça özgündür. Kierkegaard'ın irade özgürlüğü bağlamındaki değerlendirmeleri *ben* veya *benlik* kavramı etrafında şekillenir. Ona göre insan tindir. Tin *ben*'dir. *Ben* ise kendine bağlı olan ilişkidir. İnsan özgürlük ile zorunluluğun sentezidir (Kierkegaard, 2017:21).

Kierkegaard'a göre *ben*, özgürlüktür. Ancak bu özgürlük, olabilir (mümkün) ile zorunluluğun diyalektik ilişkisidir. *Ben*'in ölçüsü de bilinçtir. Bilinç geliştiği oranda irade gelişir ve *ben*(lik) irade oranında vardır. İradesi olmayan insanın *ben*'i(benliği) yoktur. Tüm bunlara rağmen *ben*, var değildir. *Ben*, sadece ol(uş)ması gerektir. Ben, kendi olması gereken bir süreçtir adeta. Kendi olmayı başaramadığı sürece *ben*, değildir ve bu ancak Tanrı'ya bağlanmakla mümkündür. (2017:38-39).

Benliği üç ayrı sentez veya üç ayrı aşama olarak ele alan Kierkegaard'ın bu aşamalarını “Benliğin Birinci Sentezi”, “Benliğin İkinci Sentezi”, ve “Benliğin Üçüncü Sentezi” olarak ele alabiliriz. Benliğin birinci sentezi, üçüncü bir öge olarak ruh'a ihtiyaç

duyan tin ve beden öğelerinden oluşur (Taşdelen,2017:101). Benliğin ikinci sentezi, sonlu ve sonsuzdan oluşur ve *an* bu sentezin ihtiyaç duyduğu üçüncü öğedir. Burada *an*, ruhun varoluş alanıdır ve sonsuzluk yoluyla var olur. Kısaca *an*, geçmiş ve gelecek arasında kalan şimdidir (Taşdelen, 2017:105-106).

Bizi asıl ilgilendiren ve çalışmamızla doğrudan ilintili olan sentez ise “Benliğin Üçüncü Sentezi”dir ki özgürlük ve zorunluluk bu sentezin öğeleridir. Burada özgürlük, benliğin öğelerini aktif hale getiren unsurdur. Bu sentezin de üçüncü bir elemana ihtiyacı vardır ve bu eleman *olanaklılık*’tır. Olanaklılık, insanın özgürlük sahibi oluşuyla ilgilidir ve insana seçeneklerini gösterir. Olanaklılık gelecek zamandır fakat insan geleceğin olanaklılığı karşısında *an*’da kaygı duyar. Bu kaygının sebebi, özgürlüğün kendi olasılıklarını ve seçeneklerini seyretmesi durumudur. Özgürlük ve olanak kaygının sebepleridir (Taşdelen, 2017:108-109).

Suçun ve günahın varlığını özgürlüğün kanıtı sayan Kierkegaard (Taşdelen,2017:112), benliğin, ben olma yönündeki potansiyellerinin, olanaklarının ve gizil güçlerinin ortaya çıktığı estetik varoluş alanı, etik varoluş alanı ve dinsel varoluş alanı ile bu üç alanın sentezinden oluşan sevgi varoluş alanı belirleyerek etik varoluş alanını özgürlüğün ortaya çıktığı alan olarak belirler. Estetik varoluş alanında birey dürtülerinin esiri iken etik varoluşta özgürlük vardır. Ona göre etik varoluşun ölçütü seçim yapabilmektir. Etik yaşam, kendini gerçekleştirme edimini tercih eden bir varoluş alanıdır (Gürbüz, 2016:197).

Kierkegaard’ın insanın özgürlüğüne dair çözümlenmeleri içinde en ilginç özgürlüğü Tanrı’nın varlığıyla, Tanrı’nın varlığını da insanın özgürlüğüyle koşullandırdığı çözümlenmedir. Kierkegaard, Dostoyevski’nin bir roman kahramanına söylediği “insan özgürse Tanrı yoktur, Tanrı yoksa insan özgürdür” önermesinin tersinin doğru olduğunu savlar. Yani Tanrı varsa insan özgürdür ve insan özgürse Tanrı vardır (Taşdelen,2017:114). Öte yandan Kierkegaard, insanın seçme hürriyeti dışındaki alanlarda bir zorunluluğa işaret eder. Bu alanlar tarihsel ve kültürel çevre ile kişinin genetik olarak devraldığı kalıtsal özellikler de olabilir (2017:115-116).

İrademizin özgürlüğüne dair özgün çözümlenmelerden bir diğeri pragmatizmin önemli siması William James'e (1842-1810) aittir. Onun özgürlük anlayışını Celal Türer,

William James'in Ahlak Anlayışı adlı eserinden bize aktarır. Türer, James'in, özgürlüğün varlığını kanıtlamaya ihtiyaç duymadığını çünkü özgürlüğü bir postulat (ön kabul) olarak kabul ettiğini söyler. James'e göre özgürlüğe dair ilk eylemimiz özgürlüğün varlığının göstergesidir. Bu nedenle özgürlük, bilincin seçici kuvvetlerdeki bir faktördür der. O, insan eylemlerinin tekrarlanamazlığını ve nesnel bir kanıtın bulunamayışını determinizmin olumsuzlanmasına ve özgürlüğün gerçek oluşuna inanmak için yeterli bir neden olarak görür. İradenin hürriyeti, bilgimizin kaynağı olan tecrübeye bağlıdır. Probleme kavramsal düzeyde bakmanın bizi nedenselliğe götürerek yanıltabileceğini oysa çoğulcu bir karakter arz eden tecrübenin özgürlüğü teyid ettiğini vurgular. Yine Türer'in bildirdiğine göre James, özgürlüğün köklerinin bireysellikte olduğuna ancak özgürlüğün insanı diğer insanların dünyasına doğru itmesi nedeniyle aynı zamanda özgürlüğün sosyal ahenge göre ayarlanması gerektiğini savlar. Bu bakımdan özgürlüğün gerçekleşmesi hayatın toplumsal ve bireysel boyutuna bağlıdır (Türer, 2005:116-118).

James'in özgürlüğe imkân vermesi, kâinatın belirlenmemişliği aksine kâinatın ve hayatın her tecrübeye sürekli yenilenen ve kendisinde hep yeni bir şey var ederek devam eden yapısına bağlıdır. Ona göre algısal akışta hep bir yeni durum vardır ve akışın hiçbir parçası diğer parçasıyla tam olarak özdeş değildir. Zaman, hep daha önce aynısı olmayan yeni tomurcuklardan oluşur. İşte bu durum, insana kâinatın inşası için tekrar şans verir. Varlığın sonu açık ve belirlenmemiştir (Türer, 2005:109). Özgürlüğün işte bu sayede mümkün olduğunu savunur. Gelecek eşsiz bir açık uçlu dünyada yayılır ve özgürlük mevcut durumda insana istikamet ve karar vermede yardım eder (2005:117).

Kierkegaard ile tam karşıt yerde ancak Schopenhauer ile benzer olarak insanın özgürlüğünü teizmle bağdaştırmayan bir başka filozof olan Sartre (1905-1980) ise en azından başkaca bir kısıt koymaz ve insanı özgürlüğe mahkûm olarak nitelendirir (Sartre2015:47). Bir anlamda Sartre, insanın özgürlüğünü savunmada Jaspers ve Kierkegaard'la buluşurken, özgürlüğü Tanrı'nın yokluğuna koşullamada ise Schopenhauer ile hem fikir olmaktadır. Ona göre Tanrının olmayışı, insanın özgürlüğünün garantisidir bir bakıma.

Sartre açısından seçmek, insanın sorumluluğudur. İnsan kendi kendini seçer fakat kendini seçerken tüm insanları da seçer. Kendimizi belirlerken başkalarının nasıl olmaları gerektiğini de tasarlamış oluruz. Ona göre seçerken hep iyiyi ya da iyi olduğunu

düşündüğümüz şeyi seçeriz. Herkes için iyi olmayan bizim için de iyi olmayandır (2015:40-41).

Dünyaya atılmış olarak kendisini bulan insan, seçmek zorundadır. Çıkış noktası olarak bireyin öznelliğini belirleyen Sartre, Descartes'in ünlü "düşünüyorum, öyleyse varım!" şeklindeki cogitosunu benimsediğini ifade eder. Böylece başka bir aracıya gerek kalmaksızın insanın kendini anlaması ve dahası giderek kendimiz dışındaki başkasına bizim kadar kesinlik kazandırması mümkün olur (2015:59-60). Özetle Sartre'da özgürlük insanın kaderidir demek mümkün. Öyle ki, elimizde olmayan seçmemektir (2015:64).

Sartre'a göre bir insandan alınamayacak en temel özgürlük "hayır" deme özgürlüğüdür. Bu, yaratıcı bir negatif özgürlüktür (2016:243). Bilinç, özgürlükle birlikte vardır. Bu nedenle özgürlük, bilinçli egonun kararlı bir projesidir (2016:261).

Eylemin temel koşulunu özgürlük olarak koyan Sartre (2017:528), özgürlüğün özünün olmadığını ve hiçbir mantıksal zorunluluğa tabi olmadığını söyler. Heidegger'in Dasein için söylediğinin özgürlük için de geçerli olduğunu iddia eder: "*Onda (özgürlükte), varoluş özden önce gelir.*" Tanımlanamayan ve betimlenemeyen olmanın ötesinde adlandırılmayan bile olduğunu iddia eden Sartre, özgürlüğün; istencimizin ve tutkularımızın varoluşundan başka bir şey olmadığını iddia eder (2017:528,535). İnsanın, ne ise o olan varlık olmadığı için özgür olduğunu ileri süren Sartre'a göre özgürlük, insan gerçekliğini *olmak* yerine *kendini yapmaya* zorlayan hiçliktir. İnsan bazen özgür bazen köle olamaz. Ya her zaman özgürdür ya da yoktur (2017:531).

Sartre, eylemin *saikleri* ve *amilleri* olarak adlandırdığı eylemin ön belirleyicileri için uzun uzadıya çözümler yaptıktan sonra *sâik*'i eylemin gerekçeleri, *âmil*'i ise eylemi yapmaya iten tutkular, heyecanlar ve arzular olarak açıklar. Ona göre saikler ve amiller önemli değildir, karar verdiğimiz zaman iş işten geçer, der. Eylemin sebepleri ve gerekçeleri ne olursa olsun *özgür kendiliğindenlik* tarafından karar verildikten sonra istence düşen eylemi duyurmaktır (2017:542).

İnsanın gerçekliği eylem ise der Sartre, eyleme kararlılığının kendisi de eylemdir (Sartre, 2017:570). Bu anlamda onun istenci seçme ve yapma olarak bölmediği ve bir bütün olarak eyleminin kendisi şeklinde nitelediği söylenebilir. Özgürlük, "daha belirlediği

ilk anda kendini *yapmak* olarak belirler”. Özgürlük ona göre, var olmamakta da, özgür olmamakta da özgür değildir (Sartre,2017:579-580).

Esasen ister teist olsun isterse ateist olsun Sartre ve Kierkegaard gibi varoluşçular açısından özgürlük bir zorunluluğa dayanır. Ancak burada zorunluluk ve özgürlük kozmolojik veya metafiziksel değil tamamen varoluşsal bir çerçevede ele alınır diyebiliriz. Zira varoluş felsefesinde insan merkezli bir problem olarak ele alınan varoluş, zorunlu olarak varoluşun anlamını üretmeyi insana bırakır. Dolayısıyla insanın irade özgürlüğü de bu bağlamda zorunlu olarak kabul edilir.

Son olarak meseleye daha çok sosyolojik açıdan bakan ve post modern düşüncenin önemli ismi olan Zygmunt Bauman’ın (1925-2017), iradenin özgürlüğüne ilişkin düşüncelerini şöyle ifade edebiliriz: Özgür iradeyi temelden reddetmediği anlaşılan Bauman, bireyi kuşatan tarihsel ve toplumsal gerçekliğin bireysel hürriyete karşı durulamaz sınırlar çizdiğini anlatır. Hatta o, özgür bireyi insanoğlunun evrensel bir durumu olmaktan ziyade tarihin ve toplumun yaratımı olarak görür (Bauman, 2016:14).

İçinde doğduğumuz *çevre* ve üzerinde çalışabileceğimiz bir *karakter* arasındaki sınırlanmışlığımızın bizi tayin ettiğini vurgulayan Bauman’ın şu cümleleri probleme dair düşüncelerini ele verir:

Bizler hayata kendi teklifimizi sunmadan çok önce tanımlanmış durumdaydık. Yani bizler, hiçbir zaman toplumsal anlamda el değmemiş bir boşluktan yola çıkarak teklif vermiyiz. Özgül ve tartışmaya kapalı bir yer ve zamana ama aynı zamanda (bizim seçmediğimiz) ebeveynler tarafından önceden belirlenmiş belli bir toplumsal pozisyonun içine doğarız. Bu durum, yapabileceğimiz makul tercihlerin sayısını büyük oranda sınırlandırır (Bauman,2018:150).

Bauman’ın kader derken kastettiği, tarihsel ve toplumsal çevredir ve bu alanda hiçbir şekilde değiştirme ya da seçme hakkımız bulunmamaktadır. Bu çevre içinde doğmamak elimizde değildir. Yani içine doğacağımız aileyi, tarihsel ve toplumsal koşulları biz seçemiyoruz. Karakter ise üzerinde çalışabileceğimiz ya da çalışmayı reddedebileceğimiz öznelliğimizdir. Kader ve karakter iç içe geçmiştir ve durmadan

devam eden kendini oluşturma çabasında bilinç kazanmamış zihne verilmiş gelecek, geçmişe geri dönüştürme eyleminde takılı kalır (Bauman,2018:150-151).

Buraya kadar Hume'dan önce ve sonra irade özgürlüğü problemi bağlamında yapılan değerlendirmeleri özetlememizin gayesi hem problemin genel hatlarını görmek hem de özgürlük öğretisi aşağıda genişçe incelenen ve tartışılan Hume'un probleme yaklaşımındaki farkı daha iyi yakalayabilmektir. Şimdi Hume'un özgürlük anlayışını inceleyelim.

2.4. David Hume'un Özgürlük Öğretisi

2.4.1. Nedensel Bir Zorunluluk ve İzlenim Olarak İrade

Hume, insanın özgürlüğünü ikinci bölümde ifade ettiğimiz dört problem alanından ilki açısından ele almaktadır. Yani o, insanın özgürlüğünü insanın doğası ve psikolojik süreçleri üzerinden tartışmaktadır. Ancak temelde insanın doğası üzerinden tartışsa da ilerleyen sayfalarda görüleceği üzere Hume, özgürlüğün etik ve dinsel boyutuna da dikkat çekmiştir.

Hume, özgürlük anlayışını iradenin⁶ (will) belirlenimleri üzerine bina eder. Ona göre söylersek irade, belirlenmiş bir izlenimdir. Ancak bu izlenim başka izlenimlerin sonucu olarak doğar. Bu bakımdan irademiz, eylemlerimiz ve davranışlarımız, karakter ve güdülerimizin neden olduğu bir zorunlulukla ortaya çıkar.

Hume, insan davranışlarındaki bu nedensellik ve zorunluluğu doğadaki nedensellik ile temellendirme çabasıdır. Doğayı gözlemleyerek zihinsel olarak vardığımız nedensellik ilişkisinin insan davranışlarında da geçerli olduğunu düşünen Hume'a göre, doğadan elde ettiğimiz nedensellik ve zorunluluk algısı nasıl ki dış izlenimlerden fakat zihinsel olarak sağlanıyor ise, iç duyum izlenimlerinden sağladığımız neden-sonuç ilişkileri de bulunmaktadır (Hume, 2015:65).

⁶ Hume'un orijinal metinlerinde geçen "will" in (Hume,1999:159) Türkçe karşılığı olarak farklı kaynaklarda "istem" (Hume,1976:80) ve "istenç" (Hume,2018:93) kavramları kullanılmışsa da bu bölümde biz "irade" kavramını kullanmayı tercih ettik.

Doğada gözlemediğimiz nedenselliği insanın özgürlüğüne temel yapan Hume açısından özgürlük, birey ve toplum bilimini mümkün kılacak bir nedensellik ve zorunluluktur. Öyle ki, biz bir insanı veya toplumu diğerlerinden ayırt edebilecek kriterleri işbu zorunluluk ve nedensellik sayesinde edinebiliyoruz. Doğada gördüğümüz nedensellik nasıl ki doğa biliminin oluşmasını sağlıyorsa insanın seçim ve eylemlerinin karakter ve güdüleriyle nedensel bir zorunlulukla bağlı olması da insan ve toplum biliminin gelişmesini sağlamaktadır (2018:81-83).

Bu bağlamda zihinsel algıların tümünü izlenimlere ve idealara ayıran Hume, izlenimleri de kendi içinde *dışduyum* ve *içduyum* izlenimleri olarak ikiye ayırır. Dış duyum izlenimleri, beden yapısından ya da nesnelere duyulanması ile oluşurken iç duyum izlenimleri, ideaların araya girmesiyle veya dış duyum izlenimlerinden doğrudan ortaya çıkar. Böylece duyu izlenimlerinin tümü ve bedensel hazlar ile acılar ilk türden yani dış duyum izlenimleri iken, tutkular ve benzeri heyecanlar ise iç duyum izlenimleri olmaktadır (Hume,2015:191).

Bu durumda; *istek ve tiksinti, üzüntü ve sevinç, umut ve korku*, dış duyum izlenimlerinden dolaysızca ortaya çıkan iç duyum izlenimleridir. Öyle görünüyor ki Hume, istek-tiksinti, sevinç-üzüntü, umut-korku gibi biri olumlu diğeri olumsuz olan karşıt iç duyum izlenimlerinin, *acı* ve *haz* gibi iki temel dış duyum izleniminden türediğini iddia etmektedir. Söz konusu karşıt izlenim çiftlerinin olumlu olanları hazdan, olumsuz olanları ise acıdan türemektedirler. Böylelikle iki temel dış duyum izleniminden biri olan hazdan, irade adlı iç duyum izlenimi türemiş olmaktadır. Hazdan doğan iç duyum izlenimlerinden en dikkate değer olarak *iradeyi* gören Hume, onu şöyle tanımlar: “*Bedenimizin herhangi bir yeni eylemini ya da zihnimiz yeni algısını bilerek ortaya koyarken duyumsadığımız ve bilincinde olduğumuz iç izlenim*”. Hume'un varmak istediği yer, irade konusunda özgürlük ve zorunluluk tartışmasıdır (Hume,2015:268).

Elbette Hume'un söz konusu ettiği zorunluluk, nedensellik bahsinde değinildiği üzere nesnelere kendinde bir ilkesi veya özelliği değildir. Zorunluluk; zihnin, izlenimler aracılığıyla ve nesnelere veya olayların biraradalığının sürekli gözlenmesi yoluyla oluşan alışkanlık ilkesi sonucunda yaptığı çıkarsamadır. Bu bakımdan Hume'un özgürlük anlayışı, kaynağına duyum ve deneyimi yerleştirdiği kendi nedensellik anlayışından destek alır. Birinci bölümde detaylı olarak açıklandığı üzere, Hume için nedensellik,

nesnelerin sürekli biraradalığı sonucunda zihnin çıkarsadığı bir zorunlu bağlantı ideasından başka bir şey değildir. Ona göre biz iki nesne arasındaki nedenselliği nesnelerin kendisine giderek bulamayız. Hiçbir zaman nesnelerin öz yapılarında böyle bir nedensel ilkeyi keşfedemeyiz. Bizim bu konuda bildiklerimiz, deneyim ve gözlemlerimiz sonucu nesnelerin sürekli biraradalığı izleniminden zihinsel bir zorunluluk çıkarsaması yapmaya dayanır. Çıkarsamayı sağlayan şey, nesnelerin bir arada oluşunun tekrar tekrar gözlemlenmesidir (Hume, 2015:268-269).

Hume, zihnin doğadan yola çıkarak elde ettiği nedensellik ilkesiyle, irade ve eylemlerimiz ya da güdülerimiz ve davranışlarımız arasındaki nedensellik ilkesi arasında paralellik kurmaktadır. Yani doğaya bakarak zihinsel bir nedenselliği nasıl ki çıkarsayabiliyorsak, insan eylemlerine bakarak güdülerini ve karakter yapısını da çıkarsayabiliriz. Şöyle izah etmektedir:

Ancak akıl yürütmemi daha güçlü kılabilmek için eylemlerimizin güdülerimiz, ruh durumlarımız ve koşullarımız ile sürekli bir birliklerinin olduğunu deneyimden çıkararak ispatlayacak, sonra da ondan yaptığımız çıkarsamaları irdeleyeceğim (Hume,2015:269).

Doğada olduğu gibi, insan davranışlarında da kural aynıdır: benzer nedenler benzer sonuçlar doğururlar. Benzer koşullar benzer insan tiplerini, benzer eylemleri, benzer hisleri ve benzer tavırları ortaya çıkarır. Hume, sözgelimi gündelikçi bir işçinin sadece kas ve sinirleri değil hisleriyle davranışları da daha nitelikli bir insanınkinden bu anlamda farklı olduğunu söyler. Ona göre doğadaki öğelerin, örneğin güneşin veya iklimlerin nasıl ki genel bir karakteri bir zorunluluk dâhilinde mevcut ise, insan eylemlerinde de böylesi bir genel geçer zorunluluk mevcuttur. Ona göre bu zorunluluk yadsınamaz bir gerçekliktir. Eylemleri, eylemde bulunan kişinin koşullarıyla, mizacı ve karakteriyle bağlantısını kabul ettiğimiz zaman bu zorunluluğu da kabul etmek durumundayız (Hume,2015:270).

İnsan davranışlarının ve iradesinin nedenselliğini ve dolayısıyla zorunluluğunu açıklamaya, doğadaki zorunluluktan başlamak isteyen Hume, nedenselliğin doğadaki işleyişinin aynı şekilde insan hayatında da geçerli olduğunu iddia eder. Zorunluluğu, benzer nesnelerin sürekli birlik ve birlikteliklerine ya da zihnin birinden ötekini çıkarsamasına yerleştiriyorum diyen Hume (2015:274), zorunluluk ve nedensellik

ilkesine dair tüm fikirlerinin kaynağı olarak doğadaki tekbiçimliliği görür. Hume, şöyle der bu konuda:

...Dolayısıyla zorunluluk ve nedensellik hakkındaki fikrimizin tek kaynağı doğanın işlemlerinde gözlemlenebilen tekbiçimlilik, yani benzer nesnelere daima bir aradadır ve zihnin alışkanlık gereği birinin tezahüründen diğerinin varlığı sonucuna varmaya şartlanmıştır. Bu iki koşul maddeye atfettiğimiz o zorunluluğun bütününi oluşturur. Benzer nesnelere daimi biraradalığı ve bunun sonucunda birini diğerinden çıkarsamamız ötesinde bir zorunluluk veya bağlantı mefhumumuz yoktur(Hume, 2018:81).

Çözümlemeyi anlamamıza yardımcı olması açısından Hume'un zorunluluk ve özgürlük kavramlarını nasıl tanımladığını görmemiz gerekiyor. Zorunluluk kavramından başlayacak olursak Hume'un, bu kavramı nedenin iki tanımına göre iki farklı şekilde ifade ettiğini görürüz (Hume,2018:95;2015:274); (i) benzer nesnelere sürekli birlik ve beraberliklerine göre zorunluluk, (ii) zihnin, birinden ötekine çıkarsamasına göre zorunluluk.

Hume'un, insan eylemleri açısından söz konusu ettiği zorunluluk, bu tanıma göre *eylem-güdü* veya *eylem-karakter* birlikteliği olup zihnin eylemden yola çıkarak güdü ve karakter çıkarsaması yapması ya da tersine güdü ve karakterden yola çıkarak eylemi belirlemesidir.

Hume'un özgürlük tanımı, zorunluluk tanımının adeta tersten görünümüdür. Zira Hume, özgürlüğü; irademizin (will), belirlenimlerine göre hareket edip etmemesi olarak tanımlamaktadır ki (Hume,2018:93) bu, özgürlük, iradenin zorunlulukla hareket etmesidir demekle aynı şeydir. Herhalde Hume, özgürlük tanımını bir slogan olarak formüle etmek isteseydi şunu söyleyecekti: Özgürlük zorunluluktur! Çünkü irademizin ya da özgürlüğümüzün bağlı olduğu belirlenimler vardır. Özgür olmak tam da bu belirlenimlere göre hareket etmektir.

Aynı şekilde bütün ülkelerde ve çağlarda insan eylemlerinde büyük bir tekbiçimlilik olduğunu ve insan doğasının ilkeleri bakımından da aynı kaldığının evrensel olarak kabul edildiğini söyleyen Hume, aynı saikler her zaman aynı eylemleri doğurur, der. Ona göre hırs, tamahkârlık, kibir, dostluk, cömertlik gibi tutkular dünyanın

başlangıcından beri tüm insani eylemlerin kaynağıdır. Bu bağlamda Hume, ulusların birbirine benzediğini, tarihin esas faydasının da bu benzerlikleri keşfetmemizi sağlayan insan doğasının yasalarını bulmamızı sağlayan malzemeleri bize sunmasında yattığını düşünür (Hume, 2018:82).

2.4.2. İnsan Davranışlarının Tekbiçimliliği ve İrademizin Belirlenimleri

Hume'un söz konusu ettiği irademizin belirlenimleri ya da zorunlukları şunlardır: güdülerimiz, mizacımız, tutkularımız, bireysel ve ulusal karakterimiz, eğilimlerimiz ile bireysel ve toplumsal koşullarımız. Hume, irademizin ve eylemlerimizin kaynağı olan bütün bu belirlenimlerin evrensel olduğunu düşünmektedir:

Bütün ülkelerde ve çağlarda insanların eylemlerinde büyük bir tekbiçimlilik olduğu ve insan doğasının ilkeleri ve işlemleri bakımından yine de aynı kaldığı evrensel kabul görmüştür. Aynı saikler her zaman aynı eylemleri doğurur: Aynı olaylar aynı nedenlerden kaynaklanır. Hırs, tamahkârlık, kendini sevme, kibirlilik, dostluk, cömertlik, yurtseverlik: Bu tutkular çeşitli derecelerde karışmış ve tüm topluma dağılmış olup dünyanın başlangıcından bu yana ve hâlâ insanlar arasında gözlemlenmiş tüm eylemlerin ve teşebbüslerin kaynağıdır (Hume, 2018:82).

Bu ifadelerden, Hume'un genel anlamda insan karakterleri ile davranışlar arasındaki genel-geçer benzerlikten söz ettiği sanılabilir. Ancak onu bu yönde anlamak bir yanılgı olur. Çünkü Hume, kategorize edilmiş insan tiplerinin olası kalıp davranışlarını değil, özel olarak bir insanın istencinin ve davranışlarının o insanın karakteri ve güdeleri tarafından zorunlulukla belirlendiğini iddia etmektedir. Dünyada yaşayan insanların belirli karakterler taşıdığı ve bu karakter tiplerinin dünyanın her yerinden birbirine benzediği de elbette Hume'un savına dâhildir. Fakat mevzunun bu yönü zaten herkesçe tartışmasız olarak kabul gören psikolojik ve sosyolojik bir realitedir. Tartışma konusu olan ve çalışmamızın esasını oluşturan Hume'un insanın özgürlüğüne halel getiren karakter-irade ya da güdü-eylem arasında var olduğunu savunduğu nedensel belirlenimdir. Hume, bu konuda açıktır:

Her kim ki insan eylemlerinin gidişatını önyargıdan arınmış olarak düşünürse görecektir ki insanoğlu neredeyse tamamen karakterinin ve ruh halinin önderliğinde hareket etmiştir ve yaygın vecizeler çok az etkiye sahip olup, beğeni ve duygularımızı ancak bir dereceye kadar etkilemiştir. Eğer bir insanın hayat dolu bir onur ve erdem

duygusu varsa davranışları her zaman ahlak ilkeleriyle uyumlu olacaktır. Diğer taraftan, kişi sapkın bir mizaçla doğmuşsa böyle birisi, tedavisi imkânsız kabul edilmelidir, felsefede ilacı yoktur (Hume,2017:112).

Hume, doğada olduğu gibi insan davranışlarındaki belirlenime de bilime ve genel geçer yargılara varabilmemizi sağlaması açısından bir olumluluk atfeder. Zira doğada bir nedensellik olmasaydı, doğal olaylar birbirine benzemeseydi, nesnelere daha önce hiçbir şeyle benzerlik göstermeyip sürekli yeni bir şey olarak belirseydi, nasıl ki tek tek olaylardan ve nesnelere yola çıkarak genel ve tümel bilgilere ulaşamayacak ve bu nedenle herhangi bir doğa bilimi geliştiremeyecek idiysek, insan davranışları da belli bir neden-sonuç ilişkisi içinde tezahür etmeseydi insanlığa veya belli bir insana dair genel kanılara varamazdık (Hume, 2018:82-84).

Zorunluluk ya da nedensellik ilkesi sayesinde, davranışlarından, sözlerinden ve hatta beden hareketlerinden insanların eğilimleri hakkında bilgi edindiğimizi savlayan Hume, deneyim sürecinin birikimleri sonucu yaptığımız gözlemler bize insan doğası hakkında ipuçları verir ve insana dair incelikleri çözmeyi öğretir. (Hume, 2018:83)

Hume, insanın kişiliğinin ya da karakterinin eylemleri ile zorunlu bir ilişki içinde olduğunu ve eylemlerine bakarak kişiliği hakkında fikir edinebildiğimizi ve bunun zorunluluğun özünü oluşturduğunu söyler. Ona göre güdülerin ve eylemlerin birlikteliği ve birinin varlığından ötekini çıkarma işlevi zorunluluğun göstergesidir (Hume, 2015:270-271).

İnsan davranışlarındaki tek biçimliliğin (yasalılık) çeşitliliğe izin vermeyecek şekilde, bütün insanlarda, her zaman aynı tarzda gerçekleştiğini söylemek istemeyen Hume, istisnai kural dışılıklardan da kendi içinde bir tekbiçimlilik oluşturulabileceğini dile getirir. Hume, özel olarak bir bireye has karakterlerin bile tekbiçim olduğunu aksi halde kişiler hakkında aşinalık ve onlara dair gözlemlerimizin onların eğilimlerini bize öğretemeyeceğini de ekler (Hume, 2018:84-85).

Bazı durumlarda düzensizliğin zorunluluğu yanlışlayamayacağını düşünen Hume, ilaçların istenen etkiyi uyandırmaması durumunu örnek vererek bu durumda filozof ve hekimlerin şaşırmayacağını çünkü insan bedeninin idrak edilemeyecek kadar güçlü ve karmaşık bir makine gibi olduğunu bildiklerini söyler. Bu düzensizliği, insanın iç

işleyişinin bilinmemesi nedeniyle ona dair yasalara azami düzenlilikle riayet edilmemesine bağlar. Yine yardımsever birinin ters cevap vermesi durumunda ya dışının ağrıdığı ya da karnının aç olduğunu, duygusuz birini mutlu gördüğümüzde ise mutlaka talihinin döndüğünü söyleyerek, düzensizliklerin de bu düzenin birer parçaları olduğunu veya genel yasalara aykırılığın sonuçları olduğunu örneklemeye çalışır. Bir anlamda Hume, insanın belirlenimleri konusundaki istisnaların kaideyi bozmak yerine ispat ettiğini ileri sürmektedir (Hume, 2018:86-87).

Hume'un özgürlük anlayışının nedensellik ve zorunluluk içerdiğini veya nedensellik sonucu zihnin çıkarsadığı zorunluluk yasasına dayandığını söylemek mümkün. Esasen o, tam da bu zorunluluk yasası nedeniyle özgürlükten söz edilebileceğini, aksi halde ortaya çıkan durumun rastlantı veya şans olarak nitelendirilmesi gerektiğini düşünür. Özgürlük, zorunluluğu ortadan kaldırdığında nedenleri de ortadan kaldırır. Hume, bu durumu şans ile aynı şey olarak görür. Bu nedenle, özgürlük, zorunluluk, şans, neden ve sonuç terimlerinin anlamlarına dair bugüne kadarki tanımları değiştirmeden hiç kimsenin kendisinin akıl yürütmesini çürütemeyeceğini savunur (Hume, 2015:273).

Güdüler ile eylemler arasında zorunluluğun ve nedenselliğin olmaması özgürlük değildir. Aksi halde delilerin özgür kabul edilmeleri gerekir. Çünkü delilerin eylemlerinde akıllı insanlarınkine göre daha az düzenlilik ve nedensellik görülür. Dolayısıyla nedensel zorunluluktan uzak olmaları, delilerin daha özgür kabul edilmelerini gerektirirdi. Bilakis hiç kimse delileri özgür olarak görmez (Hume, 2015:271).

2.4.3. Özgürlük Yanılsamasının Üç Nedeni

Hume'a göre karakterimiz ve güdülerimizin nedenselliğini dışarıda bırakan bir özgürlük rastlantıyla aynı şeydir ve bu mümkün değildir. Bu anlamda özgür olmamız bir yanılsamadır. O halde, irade ve eylemlerimiz güdülerimizin ve karakterimizin zorunlu sonuçları ise, kendimizi özgür hissedişimizin nedeni nedir? Neden özgür olduğumuza dair düşüncemiz zorunluluk altında olduğumuz gerçeğine galebe çalmaktadır? Bu özgürlük sanısı ya da yanılsaması nereden kaynaklanmaktadır?

Hume'a göre davranışlarımızın irademize bağlı olduğu, irademizin ise hiçbir nedene(karakter, güdüler, eğilimler...) bağlı olmadığı, dolayısıyla özgür olduğumuz ve özgürlük öğretisinin, zorunluluk öğretisine üstünlüğüne dair genel kanı üç nedene bağlı olarak doğru değildir. Birincisi, belli görüş ve güdülerden etkilendiğimizi kabul etsek bile, kendimizi zorunluluk tarafından yönetildiğimiz ve başka türlü davranmış olabileceğimizin imkânsızlığı fikrine inandırmak güçtür. Bu bağlamda zorlamak ile zorunluluk arasında bir fark gören Hume, çok az kişinin bu farkı farkedebildiğini söyler (Hume, 2015:273).

Zorunluluk yerine özgürlük fikrinin daha çok kabul görmesinin ikinci nedeni, kendi içimizde bir özgürlük hissi duymamızdır. Yani biz eylemlerimiz sırasında güdülerimizin ve karakterimizin etkisinde olduğumuzun farkında olmadığımız için tamamen serbest bir şekilde davrandığımız hissine kapılırız. Oysa dışarıdan bizi izleyen bir seyirci genellikle eylemlerimizi kişiliğimizden ve güdülerimizden çıkarsayabilir. Mizacımızı ve koşullarımızı bilen biri eylemlerimizin nedenlerini kolaylıkla bilebilir (Hume, 2015:274).

Özgürlük yanılsamasının üçüncü nedeni Hume'a göre dindir. Zorunluluk fikrinin din ve ahlak için tehlikeli olduğu sanısı, insanı özgürlük öğretisini kabul etmeye daha yatkın kılan bir nedendir. Oysa Hume, aksine zorunluluk öğretisinin din ve ahlakın lehine olduğunu iddia eder (Hume, 2015:274). Zorunluluk, davranışların ahlakiliği ile tutarlı olmanın ötesinde ahlaki desteklemek için koşulsuz bir biçimde özseldir. Ahlaki olarak değerlendirilmesi için eylemlerin insanın karakterinden, güdülerinden ve tutkularından kaynaklanması zorunluluktur (Thilly, 2010:343).

Hume'un, zorunluluk öğretisinin din ve ahlakın lehine olduğu ve dinin insanı eylemlerinden sorumlu tutarak onu ödül veya cezayla karşılaması ilkesine tamamen uyduğuna dair çözümlemesi özetle şöyledir: Bütün din ve ahlak yasaları ödül ve cezaya dayalıdır. Bu nedenle ödül ve ceza güdülerinin zihin üzerinde düzenli ve tekbiçimde etkili olduğu ve ikisinin de iyi davranışları üretip kötü davranışları engellediği temel ilkedir. Bu etkiye ne ad verirsek verelim sonuçta eylemle bir arada oluşu kendi başına zorunluluğun bir örneğidir. Öte yandan, eylemler gelip geçicidir. Eğer bu eylemler eyleyenin kişiliğinden kaynaklanmıyorsa, eylemin iyi olması o kişiye bir şeref katmayacağı gibi eylemin kötü olması da kişiliğine halel getirmez. Hatta zorunluluk

öğretisi dışlandığında, din ve ahlak ilkelerine tamamen ters suçları işleyen biri bu nedenle sorumlu tutulamaz ve cezalandırılmaz. Çünkü eylemler iç karakterimizden, tutku ve duygularımızdan kaynaklandığı zaman övgü ya da yergiye yol açabilirler (Hume, 2018:96-97).

Hume'a göre, insan eylemlerinde neden-sonucun zorunlu bağlantısı olmaksızın adalet ve ahlaksal haktanırlık ile bağdaşan cezaların verilmesi imkânsızdır. O kadar ki, bu cezayı uygulamak ussal bir varlığın düşüncelerine bile giremez (Hume, 2015:275).

Hume, nedenselliğin olumsuzlanmasının şansa aynı şey olduğunu, oysa şansın kendisinin gerçek bir şey olmadığını düşünür. Şans nedenselliğin ortadan kaldırıldığı bir kayıtsızlık halidir (2015:95). Bu nedenle insan iradesi ve kişiliği söz konusu olduğunda bile şansa veya rastlantıya yer vermez. Hume açısından dünyada *rastlantı* diye bir şey yoktur. Bize rastlantı gibi gelen, nedenleri bilmeyişimizden kaynaklanan kanı ya da inançtır (Hume, 2018:55).

Bu durumda insan iradesi ve davranışları zorunluluk ya da nedensellik ilkeleri ile belirlendiğine göre, insanın özgürlüğü nasıl mümkün olabilmektedir? İstemli eylemler söz konusu olduğunda özgürlük neye denir ki diye soran Hume, özgürlükten; irademizin, belirlenimlerine göre hareket edip etmeme gücü dışında bir şeyi kastetmediğini söyler. Eğer olduğumuz yerde durmayı tercih ediyorsak bunu yapabiliriz, yok eğer hareket etmeyi tercih edersek onu da yapabiliriz. Hume, bu özgürlüğe, hapiste veya zincire vurulmuş olmayan herkesin sahip olabileceğinin evrensel bir kabul olduğunu teyid eder (Hume, 2018:93).

Bu kastın dışındaki bir özgürlük anlayışının zorunluluğun karşıtı olarak rastlantıyla aynı şey olduğunu düşünen Hume, daha önce rastlantı denen bir şeyin olmadığı savını da evrensel bir kabul sayar (Hume, 2018:94).

Hume'un özgürlük anlayışı, doğanın gözlemlenmesiyle edinilen ancak doğanın kendisinde içkin olmayan, bilakis zihin tarafından geliştirilen bir zorunluluğun insan iradesinde de aynen geçerli olduğu düşünülen bir çözümlenmeye dayanır (Hume, 2018:81,87). Ancak Hume, hem cahillerin hem de bilginlerin terimlere farklı anlamlar yüklemeleri nedeniyle özgürlük ve zorunluluk kavramlarının yanlış anlaşıldığını bu nedenle uzun tartışmaların sonuçsuz kaldığını ifade etmektedir (Hume, 2018:80).

Hume'a göre zorunluluk nedenselliğin özsel bir parçası olduğundan ve zorunluluğun ortadan kaldırılması nedenlerin dışarıda bırakılması demek olduğundan bu durumda ortaya çıkan şey özgürlük değil şanstır. Oysa şans deneyime dayanmaz. Dolayısıyla Hume açısından, özgürlüğü nedenselliğe dayalı zorunluluk olarak tanımlamak dışında yapılacak tanımlar kesinlikle geçersizdir. Hume, nedenselliğe dayalı bir zorunluluk anlamındaki özgürlük tanımının dışına çıkılmadıkça da kendisinin yaptığı akıl yürütmenin çürütülemeyeceğini iddia eder (Hume, 2015:273).

Kanımızca Hume bu bağlamda bir paradoksa düşmekte veya problemi tamamen izah edememekte. Şöyle ki; Nedensellik bahsinde genişçe ele alındığı üzere Hume, doğadaki nedenselliği doğaya içkin bir nitelik görmeyip doğanın gözlemlenmesinin tekrarı ile zihnin girdiği bir alışkanlık durumu idi. Bu alışkanlık nedeniyle doğadaki işleyişte geleceğin geçmişe benzeyeceğine dair bir zorunluluk olduğunu zihinsel olarak varsayarız. Hume, doğada kanıt bulunmadığını söylediği ve ancak zihinsel bir alışkanlık olarak varsaydığı bir zorunluluğu insan davranışları ile insan doğası (güdüler, karakter, tutkular) arasında gerekçesiz olarak mutlaklaştırmakta. Dahası Hume, gerekçesini yeterince açıklayamadığı bu zorunluluğun özgürlük demek olduğunu ve kendi yaptığı bu tanıma uyulmadığı için tartışmaların sürdüğünü iddia etmektedir. Oysa kendi yaptığı tanımın tartışmayı bitirmek şöyle dursun, daha da uzattığını ve girift hale getirdiğini düşünüyoruz. Zira gerek kendisinden önce gerek kendisinden sonra özgürlük konusunda bu türden bir tanım yapılmadığını görüyoruz. Özgürlük ya kabul edilmiş ya da insanın özgür olmadığı ifade edilmiştir. Ancak insanın zorunluluğunun özgürlük olarak izah edilmesi sadece Hume'da gördüğümüz bir durum.

Bütün iddialı ve tartışmalı ifadelerine rağmen Hume, özgürlük problemini tamamen çözdüğünü veya çözümlendiğini söylemez. Bilakis o, özgürlüğe dair teorime dönük tüm itirazları püskürttüğümü ya da çürüttüğümü iddia etmiyorum, der. Hatta istemli eylemler, maddenin işlemleriyle aynı zorunluluk yasalarına tabi olursa, her şeyin ilk nedeninden her insanın tek tek her istencine uzanan ve önceden belirlenmiş bir zorunlu nedenler zinciri olduğu söylenebilir (Hume, 2018:97-98) diyerek bu türden itirazları cevapsız bıraktığını zımnen kabul etmiş de sayılabilir.

Hume'un insanın özgürlüğü konusunda serdettiğimiz bu çözümlerine baktığımızda Schopenhauer, Bentham ve Spinoza ile benzerlik, Kant ile bir tür karşıtlık

içinde olduğunu görmekteyiz. Şöyle ki: İstencin ve eylemlerin karakter ve güdüler tarafından belirlendiği konusunda Schopenhauer ve Hume tümüyle aynı düşünüyor görünmektedir. Öte yandan Bentham'ın da insanın, acı ve haz güdülerinin kontrolü altında olduğunu ve istencin bu iki güdü tarafından belirlendiğini savunduğunu söyleyebiliriz. Spinoza ile olan benzerliğini ise ancak bir şerh ile ileri sürebiliriz. Çünkü Spinoza, iradenin duygulanımlardan ve dürtülerden akıl yoluyla sıyrılabileceğine ve bu şekilde özgürleşebileceğine inanır. Oysa Hume'da, iradenin karakter ve dürtülerin zorunlu etkisinden kurtulması mümkün olmadığı gibi bu zorunluluğun kendisi zaten özgürlük demektir.

Ancak Hume ile Kant arasında özgürlük konusunda öyle görünüyor ki derin bir ayrılık var. Çünkü Hume'a göre zorunluluk özgürlüğün ve ahlaki davranışın koşulu iken Kant'ta durum tam tersinedir. Kant için ahlaki yasa fiziki yasa gibi zorunlu değil ve bir zorlama olmaksızın insanı yükümlü kılmaktadır. “Teorik olarak, özgürlük kanıtlanamazsa da bu, irade için en küçük bir şüpheye bile yer vermez; o, pratik aklın bir postulatı, ahlaki bilincin dolaysız bir verisidir” (Weber, 2015:343). Çünkü Kant, özgürlüğü ahlakiliğin ön koşulu olarak belirler. Ayrıca Kant, özgürlüğü, nedenselliğin olmadığı bir ide ya da nedenselliğin başladığı ussallık olarak görerek özgürlüğün nedenselliğe mahkûmiyetinin önüne geçer. Oysa Hume özgürlüğü nedensellik içinde mümkün görür. Dahası zorunluluğun olmayışını rastlantı ile aynılaştırır. Doğrusu Hume'un insanın kendi karakterinin gereğini zorunlulukla yapmasını etik sorumlulukla bağdaşır görmesi kanaatimizce düşünce tarihinde örneği olmayan bir irade özgürlüğü yaklaşımıdır. Zira insanın sorumlu olması tam da karakter ve güdülerine kendi iradesi ile uyması veya kendi iradesi ile karşı durmasıyla mümkün görülmüştür. Karakter ve tutkularına zorunlu olarak mahkûm bir insanın işlediği suçlardan sorumlu tutulması ve dahası bu zorunluluğun özgürlüğün kendisi olduğu fikrinin sağduyu ilkesiyle çeliştiğini de bu bağlamda ifade etmeliyiz.

Hume ile Locke arasında ise özgürlük mefhumu farklı kategorilerin özelliğidir. Locke'a göre özgürlük iradenin değil düşünmenin sonucudur. İrade ve düşünme iki ayrı insan yetisidir ve özgürlük düşünme faaliyetinin ürünüdür. Bir bakıma irade ister fakat düşünme bu isteği olumlar veya reddeder. Bu bağlamda Hume, özgürlüğü irade

bağlamında değerlendirirken Locke özgürlüğü irade yetisi içinde değil, düşünme melekesiyle ilişkili olarak belirler.

Hume'un irade özgürlüğü problemine yaklaşımındaki farkı özetleyecek olursak şunları söyleyebiliriz: Hume, iradenin özgürlüğü problemini insan doğası açısından ele almakla birlikte kısmen problemin etik sorumluluk bağlamına da değinmektedir. Fakat Hume, başka düşünürlerce insanı tamamen veya kısmen sınırladığı düşünülen kültürel çevrenin ve Tanrısal ön bilginin irade hürriyetine etkilerini tartışmadığı görülmektedir. Bu çerçevede Hume; (i) probleme tamamen farklı ve hatta karşıt bir tanımdan yola çıkarak yaklaşmakta ve kendisinin yaptığı tanımın tartışmayı bitirecek tanım olduğunu iddia etmekte, (ii) İnsanın doğası ve karakterinin iradesini belirlediği konusunda Schopenhauer ve Bentham gibi filozoflarla ittifak etmekle birlikte bu belirlenimin kendisinin özgürlük demek olduğunu söyleyerek onlardan ayrılmakta, (iii) Kant'ın ve din felsefecilerinin ahlaki sorumluluğun ön koşulu gördüğü irade özgürlüğünü ahlaki sorumsuzluğun kanıtı saymakta, bunun yerine insanın kendi karakteriyle uyumlu davranmasının asıl etik sorumlulukla bağdaştığını ileri sürmekte (Hume,2018:97).

SONUÇ

Hume, zihinsel süreçler ile dış dünya arasında hangisine öncelik veren bir empirist olduğu kolay anlaşılmayan bir filozoftur. Çünkü onu okurken, bir yandan deneyim olmadan bilginin mümkün olmadığını savladığını, diğer yandan nesnelere zihinden bağımsız olarak var olduğu fikrini bile çocuklara ve köylülere yakıştırdığını görmekteyiz. Doğrusu nesnelere varlığına olan inancımızı insanın algılamasına koşullayan bir epistemolojik yaklaşımı empirist olarak nitelendirmek oldukça güç görünüyor. Hume'un tüm bilgilerimizi, olgusal durumların deneyimlenmesine hasretmesi, bu güçlüğü bir parça aşmamıza yardımcı olsa da problemi tümüyle berraklaştırmadığı kanısındayız.

Zihnin güçlerini *izlenim* ve *idea* gibi iki ana kategoriye ayıran Hume'un, birincisiyle empirist bir duruş sergilediği açık iken, ikincisiyle rasyonalist bir çağırışına kapı araladığı hissini uyandırdığı söylenebilir. Çünkü izlenim, duyularla algılanan sıcak, soğuk, tatlı, acı, sert, yumuşak gibi hisler doğrudan deneyimle sağlanırken bu hisler üzerine düşünme eylemi olarak adlandırabileceğimiz idealar ise deneyimin dolaylı sonuçlarıdır. Bu bakımdan idealar rasyonalistlerin akletme yetisi olarak gördüğü şeyle çok yakın bir kategoridir. Çalışmamızın ilk bölümünde zikrettiğimiz Deleuze'un eleştirisini bu noktada yabana atmamak gerektiğini düşünmekteyiz ki Hume'un bilgiyi deneyimden türetmediği yalnızca deneyimden başlattığı yönündeki bir eleştiriydi bu.

Hume'un zihinsel işlemler, süreçler, yetiler, ilkeler ve çağırışmalar olarak kategorize ettiği zihin, deneyimle başlasa da epistemik kazanımlarımızın merkezidir. Gerçekte olmayan idealara zihnin *arttırma*, *azaltma*, *birleştirme* ve *büyütme* işlemleri ile bizi ulaştıran Hume, dış dünyanın varlığına olan inancımızı da zihnin *imgelem* yetisine koşullar. Farklı idealar arasında bağlantı kurmamızı sağlayan *bitişiklik*, *benzerlik* ve *nedensellik* adında zihinsel çağırışmalar belirleyen Hume, nesnelere kendisinde bir nedenselliği de deneyimlerin tekrarı ile gerçekleşen ve adına *alışkanlık* dediği zihinsel bir beklentiye eşitler. Tüm bunlara Hume'un kimi zaman septik kimi zaman ise agnostik ifadelerini eklediğimizde karşımıza anlaşılması oldukça güç bir epistemoloji çıkar.

Hume, zihnin, belli işlemler sayesinde olgusal karşılığı bulunmayan idealar ürettiğini savlarken zihnin bu işlemleri nasıl edindiğini açıklamaz. Örneğin *faziletli at* tasavvurunun fazilet ve at izleniminin birleşmesiyle oluşan bir *idea* oluşu veya tüm olumlu nitelikleri sonsuzca çoğaltmamız ile oluşturduğumuz *Tanrı* ideasına ulaşmamız

deneyimle değil zihnin işlemleri ile mümkün olmaktadır. Ancak zihnin bu işlemsel gücüne vurgu yapmanın rasyonalist felsefe yapmaktan ya da metafiziksel epistemolojiden farkını açıkça ortaya koymak güç görünüyor.

Bilgilerimiz, biri fikir ilişkilerine ait olan ve mantık terimiyle söylersek değillendiğinde çelişki doğuran kesin ve tanıtlanabilir olanlar ile değillendiğinde mantıksal çelişki doğurmayan ve olgusal durumlarla deneyimlenen kesin olmayanlar olarak iki türe ayrılır. İlk bilgi türüne mantık ve matematiksel bilgileri örnek veren Hume, ikinci bilgi türüne fizik, kimya ve diğer doğa bilimlerine ait bilgilerimizi dâhil eder. Çalışmamızda detaylıca açıklandığı üzere olgusal bilgiler değillendiğinde çelişki oluşmaz. Diğer bir ifadeyle geleceğin geçmişe benzeyeceği mutlak değildir. Dörtgen bir üçgen tasavvur edilemez ama güneşin yarın doğmayabileceğini düşünmemizde hiçbir beis yoktur. Dolayısıyla “güneş her sabah doğar” önermesi kesin bir bilgi içermez. Bir empirist olarak deneyimden gelen bilgiye böylece gölge düşüren Hume, en azından fikir ilişkileri alanına özgü kıldığı mantıksal ve matematiksel bilginin kesinliğinin doğuştan olduğunu söyleyecek olan bir rasyonaliste vereceği cevap merakımızı celbetmektedir.

Hume’un nedensellik öğretisi de zihinsel süreçler ve yetilerle donatılı epistemolojik bakışını yansıtmaktadır. Hume, dış dünyanın kendisinde veya nesnelere arasında bir neden-etki bağıntısının var olduğunu tanımlanamaz bulur. Çünkü nedenselliğin bir izlenimi yoktur. Biz nedenselliği algılamıyoruz. Nedenselliğin nesnenin kendisinde bir özelliği olup olmadığını asla bilemeyiz. Biz nesnelere tek tek ve birbirinden ayrı varlıklar olarak algılarız. Ancak nesnelere arasında bir etkileşim olduğunu deneyimsel olarak keşfedemeyiz. Nedensellik deneyimle elde ettiğimiz bir bilgi değil, deneyimin tekrarı ile zihnimizin ürettiği bir ilkedir. Bu ilkeye adet ya da alışkanlık der. İlginç bir şekilde Aristoteles’ten Hume’a kadar nedensellik doğanın ve doğadaki nesnelere kendi iç işleyişinde bulunan bir güç olarak bilinirken, modern dönemde Hume’la birlikte zihinsel bir ilke şeklinde empirist epistemolojinin konusu olmuştur. Ancak Kant’ı metafizik uyuklamalarından uyandıran bu değişimin kendisi de metafiziksel bir karakter arz ediyordu. Çünkü doğa bilimlerinin temeli olan nedenselliği doğanın gözlemlenmesinden başlatsa da, zihinden yola çıkarak buluyordu. Bunun da bilginin kaynağı bağlamında empirizm ile rasyonalizm arasındaki çizgiyi belirsizleştirdiğini söyleyebiliriz.

Hume'un dış dünyanın varlığına olan inancımızı duylara değil zihnimizin imgelem yetisine, dış dünyadaki nedenselliği de deneyimlerin tekrarı ile zihnin girdiği geleceğin geçmişe benzeyeceği beklentisine (alışkanlık) bağlamasının bilginin kaynağına duyum ve deneyimini yerleştirildiği empirist öğretiyeye uyumunun en azından tartışılabilirliğini düşünüyörüz. Bu bakımdan Hume'un, zihinde düşünülmesinin çelişki doğurmayacağını düşündüğü durumların gerçekleşmesi ihtimalini (mesela güneşin yarın doğmama ihtimalini) mümkün görmesini de oldukça tartışmalı buluyoruz. Çünkü zihnin, olgusal durumların zıddını düşünebilmesini olgusal durumların yadsınabileceğine yormanın rasyonalist filozof Descartes ile teolog Anselmus'un (1033-1109) ontolojik Tanrı delili çözümlemesine benzetiyoruz. Zihinde var olanın gerçekte var olmamasının çelişki doğuracağı, bu nedenle zihinde var olan Tanrı'nın gerçekte de var olması gerektiğine dönük çözümlemenin Hume'un söz konusu çözümlemesinden çok farklı olmadığı kanaatindeyiz.

Kanımızca Hume'un özellikle nedenselliğe dair düşünceleri onun metafizik ve dinsel nedensellik öğretisine olan karşıtlığından da kaynaklanıyor olabilir. Çalışmamızda yer yer Hume'un varmak istediği yerin söz konusu karşıtlıktan kaynaklandığını Hume'un kendi ifadelerinden ortaya koyduk. Bu bakımdan onun nedenselliği dış dünyanın bir gerçekliği olduğunu şüpheyile karşılamasının altında yatan sebebin, nedensellik zinciri ile varılabilen Tanrı gibi dinsel veya metafiziksel sonuçları yadsınması olduğunu ifade edebiliriz. Hume, nesnelere birbirleriyle nedensel bir bağıntı içinde olduğunu kabul etmiyor ve bu nedenselliği zihinsel ilkelere bağlıyordu.

Hume'un özgürlük öğretisi işte bu nedensellik öğretilerinden güç alır. Bir iç duyum izlenimi olarak adlandırdığı iradenin, belirlenimlerine göre hareket etmesini özgürlük olarak görür. İradenin ve iradenin sonucu olan eylemlerimizin belirlenimleri ise insanın karakteri ve güdüleridir. İnsanın özgürlüğü probleminin insan doğası, sosyo-kültürel bağlam, Tanrısal bağlam ve ahlaki bağlamda tartışma konusu yapıldığını çalışmamızın ikinci bölümünde açıklamıştık. Hume'un özgürlük tartışmasına insan doğası bağlamında katıldığını söylemeliyiz. Çünkü, özgürlüğü insanın içsel belirlenimleri olan karakteri, mizacı ve güdülerine zorunlu bağlılığı olarak ele alır.

Özgürlük problemini, deneyime dayandırdığı nedensellik anlayışına bağlı olarak temellendiren Hume'un, nedensellikten zihinsel olarak türettiği zorunluluğu, özgürlüğün

varoluş alanı olarak gördüğü anlaşılıyor. İradenin ve insan doğasının belirlenimleri içine hapsediği özgürlük, tam da bu belirlenimler veya zorunluluklar içindeki seçme ve yapma gücünden başka bir şey değildir, ona göre. Elbette belirlenimler içindeki bir yapıp etme gücünün kendisi de bu anlayışla bir nedene dayanmak zorundadır. Fakat bu durumda sürgit bir kısır döngüye girmeden tastamam ve çelişkisiz bir özgürlük çözümlemesi yapılamayacağı ise açıktır. Aslında zorunluluğu veya nedenselliği özgürlüğün garantisi olarak gördüğü izlenimini veren Hume, problemi tümüyle çözümlenmiş olmadığını ve çelişkili alanlar bıraktığının farkındadır.

Hume'un, adeta deterministik bir çözümlemeyi andıran özgürlük anlayışı, insanın sorumluluğunu kurtarma adına özgürlüğünü elinde alma girişimi olarak da anlaşılabilir. Hiç değilse, insanın eylemlerinin ardında nedensel zorunluluklar aramakla yetinip, en azından seçme özgürlüğüne veya eylemlere karar vermede özgürlüğe bir alan açabilse idi, belki de özgürlük öğretisindeki paradoks daha tolere edilebilir olabilirdi.

Diğer taraftan nedenselliği ve zorunluluğu, nesnelere kendinde bir özelliği olarak görmeyip, bunu nesnelere daimi biraradalığının sürekli gözlenmesi sonucu gelişen zihinsel bir çıkarsama olarak temellendirerek bir anlamda fiziksel determinizmi dışlayan Hume'un, insanın özgürlüğüne sıra gelince katı bir *karakter-irade* ya da *karakter-eylem* nedenselliğini zorunlu görmesi bir başka paradoksu işaret ediyor. Hume doğadaki tek biçimliliğin aynen insanın karakteri ya da güdeleri ile iradesi ve eylemleri arasında varsayar ancak doğadaki tek biçimli nedenselliği doğanın kendisinde bulmaz. Deneyimlerin tekrarı ile zihinde ortaya çıkan alışkanlığa bağlar. Hume oysa istencimizi ve eylemlerimizi karakterimize ve güdülerimize bağlarken septik ve agnostik olmaktan uzaktır. Dahası, bu durumu zihinsel süreçler ve yetilerle de izah etmez. Adeta eylemlerimizi güdülerimizin ve istencimizi karakterimizin şaşmaz sonuçları olarak zorunlu görür. Öte yandan bu zorunluluğu özgür olmanın koşulu sayar ve bu zorunluluğun dışında kalan özgürlüğü rastlantıyla ve delilerin durumuyla açıklar. Delilerin seçim ve eylemlerinin özgürlüğünden söz edilemeyeceğini haklı olarak ifade ederken ussal insanların karakterlerine ve güdülerine zorunlulukla bağlı olan irade ve eylemlerine özgürlük adı vermekle bize göre yanılısamaya düşer.

Diğer yandan, nedensel zorunluluğun olmayışını şans ve rastlantıyla eşitleyen Hume'un, özgürlüğü yok ettiğini düşünebiliriz. Çünkü dünyada şans ve rastlantı diye bir

şeyin olmadığını söyleyen de kendisidir. İnsanın seçme ve eyleme faaliyetinin karakter ve güdüler tarafından zorunlulukla belirlendiğini kabul etmediğimizde, elimizde kalan tek alternatifin dünyada olmadığını iddia ettiğimiz şans ve tesadüf olduğunu ileri sürmek, doğrusu özgürlüğe şans tanımak konusunda anlamlı olmayan bir direnç gibi görünmektedir.

Hume, eylemlerin karaktere zorunlulukla bağlı oluşunu ahlakla uyumlu görerek ceza ve ödülün ancak bu durumda anlamlı olabileceğini de savunur. Oysa özgürlüğün olmadığı yerde ahlaki davranıştan ve sorumluluktan bahsedilemeyeceği açıktır. İnsanın özgürlüğü probleminin felsefe tarihi boyunca tartışılma bağlamı, özgürlüğün etik davranışın ve sorumluluğun ön koşulu olduğu şeklindedir. Ancak Hume tam tersi bir yol izleyerek seçimlerin ve eylemlerin güdülere ve karaktere zorunlu bağlılığını özgürlük olarak niteler.

Bütün bu değerlendirmeler ışığında Hume'un nedensellik öğretisinin, izlenimi olmayan şeyin ideasını da oluşturamayacağımız yönündeki epistemolojisiyle uyumlu olduğunu ifade etmek mümkündür. Zira o, sadece nesnelere değil nesnelere arasında var olduğuna inandığımız nedenselliğin de izlenimini aramakta ve nedenselliğin nesnelere veya nesnelere arasında bir bağıntı olarak izleniminin olmadığı sonucuna varmaktadır. Böylece nedensellik ideasının deneyimlerin tekrarı ile gerçekleşen zihinsel bir beklenti durumu olduğunu ve nesnelere varlığının ispatlanamayacağını söyleyerek empirizmi uç noktalara taşıyan filozof olarak nitelendirilmiştir. Bu bağlamda hem nedensellik öğretisinin hem de bu öğretisini savunurken kullandığı argümanların orijinal olduğunu ve tartışılmayı hâlâ hak ettiğini düşünüyoruz. Ancak Hume'un özgürlük anlayışının nedensellik anlayışına nazaran naif kaldığını, pek çok soruyu cevapsız bıraktığını, daha çok paradoks barındırdığını, yaptığı özgürlük tanımlamasının ve çözümlemesinin sağduyu ilkesine aykırılık arz ettiğini belirtmek gerekiyor.

KAYNAKLAR

A. KİTAPLAR

- Akarsu, B., (2014), *Çağdaş Felsefe*, İnkılap Kitabevi, İstanbul.
- Alper, Ö.M., (2016), *Varlık ve İnsan*, (3.Baskı), Klasik Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles, (2000), *Ruh Üzerine*, (çev. Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul.
-, (2015), *Metafizik*, (çev. Y. Gurur Sev), (1.Basım), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
-, (2017), *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Furkan Akderin), (3.Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
-, (2018), *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, (çev. Furkan Akderin), (2.Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Arslan, A., (2017), *Felsefeye Giriş*, (25.Baskı), BB101 Yayınları, Ankara.
- Aydın, M.S, (2010), *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir.
- Ayer, A.J., (2002), *Düşünce Ustaları: Hume*, (çev. Cemal Atıla), (1.Basım), Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul.
- Augustinus, (1999), *İtirafılar*, (çev. Dominik Pamir), (1.Baskı), Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- Baç, M., (2012), *Epistemoloji*, T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir.
- Barret, W., (2016), *İrrasyonel İnsan*, (çev. Salih Özer), (2.Baskı), Hece Yayınları, Ankara.
- Bauman, Z., (2016), *Özgürlük*, (çev. Kübra Eren), (2.Basım), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
-, (2018), *Benlik Pratikleri*, (çev. Mehmet Ekinci), (1.Basım), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

- Bentham, J., (2017), *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, (çev. Ö. Saruhanlıoğlu, U.K. Boyacı), (1.Baskı), Litera Yayıncılık, İstanbul.
- Berkeley, G., (2015), *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*, (çev. Levent Özşar), (2.Baskı), Biblos Kitabevi, İstanbul.
- Cevizci, A., (2012), *Felsefe Tarihi*, (4.Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
-, (2013), *Sokrates*, (4.Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
-, (2014b), *Felsefe Sözlüğü*, (4. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
-, (2014c), *Platon*, (1. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
-, (2014a), *Felsefeye Giriş*, (3. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Çelebi, E., (2017), *John Locke'un İdeler Teorisi*, (1.Baskı), Gece Kitaplığı, Ankara.
- Deleuze, G. (2008), *Ampirizm ve Öznellik*, (çev. Ece Erbay), (1.Baskı), Norgunk Yayıncılık, İstanbul.
- Descartes, R., (2016), *Meditasyonlar*, (çev. Engin Sunar), (1. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
-, (2017), *Felsefenin İlkeleri*, (çev. Mesut Akın), (15. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Doğan, D.M., (2001), *Büyük Türkçe Sözlük*, (15. Baskı), Vadi Yayınları, Ankara.
- Ebu Zehra, M. (2005), *Mezhepler Tarihi*, (çev. Sıbğatullah Kaya), Anka Yayınları, Ankara.
- Farabi, (2010), *Fikir Mimarları Dizisi: Farabi*, (2.Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Gazzâlî, (1981), *Tehafüt El-Felasife / Filozofların Tutarlılığı* (çev. Bekir Karlığa), Çağrı Yayınları, İstanbul.
- Gökberk, M., (2013), *Felsefe Tarihi*, (25.Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Hilav, S., (2013), *Felsefe El Kitabı*, (4.Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

- Hood, B., (2014), *Benlik Yanılsaması*, (çev. Eyüphan Özdemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Hume, D., (1976), *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, (çev. Oruç Aruoba), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara.
-, (1999), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford University Press, New York.
-, (2015), *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (çev. Ergün Baylan), (2. Baskı), Bengisu Yayınları, Ankara.
-, (2016), *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme (A Treatise Of Human Natura)*, (çev. Aziz Yardımlı), (2.Baskı). İdea Yayınevi, İstanbul.
-, (2016), *Din Üstüne*, (çev. Mete Tunçay), (5.Baskı), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
-, (2017), *İntihar*, (çev. Önder Karaçanak). Tefrika Yayınları, İstanbul.
-, (2018), *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, (çev. Ferit Burak Baydar), (2. Baskı), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Kant, I., (2013), *Pratik Usun Eleştirisi*, (çev. İ. Zeki Eyuboğlu), (8.Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
-, (2015), *Prolegomena*, (çev. İ. Kuçuradi, Y. Örnek), (5.Baskı), Türkiye Felesefe Kurumu yayınları, Ankara.
-, (2017), *Arı Usun Eleştirisi*, (çev. Aziz Yardımlı), (5.Baskı), İdea Yayınevi, İstanbul.
- Kenny, A., (2017), *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi:Ortaçağ Felsefesi, C:2*, (çev. Şeyma Yılmaz), Küre Yayınları İstanbul.
-, (2017), *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi:Modern Felsefenin Yükselişi, C:3*, (çev. Volkan Uzundağ), Küre Yayınları, İstanbul.

- Kierkegaard, S., (2017), *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, (çev. M.Mukadder Yakupoğlu), (8.Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Kranz, W., (2014), *Antik Felsefe*, (çev. Suad Y. Baydur), (3.Baskı), Cinius Sosyal Yayınları, İstanbul.
- Leaman, O., Nasr, S.N., (2011), *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Ş. Öçal, H.T.Baçoğlu), (2.Baskı), Açılım Kitap Yayınları, İstanbul.
- Locke, J., (2013), *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul.
- Manzotti, R., Parks, T., (2018), *Zihnin Ucu Bucağı*, (çev. Duygu Gürkan), Metis Yayınları, İstanbul.
- Ökten, K.H. (2011), *Aristoteles*, (2. Baskı), Say Yay. İstanbul.
- Öner, N., (2014), *İnsan Hürriyeti*, (7.Baskı), Divan Kitap, Ankara.
- Platon, (2018), *Menon*, (çev. Özlem Bayoğlu), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
-, (2014), *Theaitetos*, (Furkan Ayderin), Say Yayınları, İstanbul.
- Russell, B., (2017), *Batı Felsefesi Tarihi:Modern Felsefe, C:3*, (çev. Ahmet Fethi), (3. Baskı), Alfa Yayınları, İstanbul.
-, (2017), *Felsefe Sorunları*, (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Say Yayınları, İstanbul.
- Razi, F., (2002), *Kelam'a Giriş*, (çev. Hüseyin Atay), T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Sartre, J.P., (2015), *Varoluşçuluk*, (çev. Asım Bezirci), (25. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
-, (2017), *Varlık ve Hiçlik*, (Çev. T.İlgaz, G.Ç.Eksen), (8.Baskı), İthaki Yayınları, İstanbul.
- Schopenhauer, A., (1998), *İstencin Özgürlüğü*, (çev. Mehtap Söyler), Öteki Yayınları, Ankara.

-, (2017), *İnsan Doğası Üzerine*, (çev. Elif Yıldırım), (4. Baskı), Oda Yayınları, İstanbul.
- Spinoza, B., (2017), *Etica*, (çev.Çiğdem Dürüşken), (5. Baskı), Alfa Yayınları, İstanbul.
- Şeriatı, A., (2017), *İnsanın Dört Zindanı*, (çev. Ejder Okumuş), (8.Baskı), Fecr Yayınları, Ankara.
- Taslaman, C., (2017), *Fıtrat Delilleri*, İstanbul Yayınevi, İstanbul.
- Taşdelen, V., (2017), *Benlik ve Varoluş*, (2.Basım), Hece Yayınları, Ankara.
- Taylan, N., (1983), *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- Thilly, F., (2010), *Bir Felsefe Tarihi*, (çev. N.Küçük, Y.Çevik), (2.Baskı), İdea Yayınları, İstanbul.
- Türer, C., (2005), *William James'in Ahlak Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara.
- Ural, Ş., (2009), *Bilim Tarihi*, (7.Baskı), Çantay Kitabevi İstanbul.
- Weber, A., (2015), *Felsefe Tarihi*, (çev. H. Vehbi Eralp), (1. Baskı), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul.
- Wilson, E.O., (2017), *İnsan Varlığının Anlamı*, (çev. Zeynep Sezer), (2.Baskı), Olvido Yayınları, İstanbul.

B. MAKALELER

- Çetin, İ., “Boethius'ta Tanrı'nın Bilgisi ve İnsan Hürriyeti”, *Uludağ Üniv. İF Dergisi*, 2003, C:12, Sayı:2, ss.133-145.
- Gürbüz, C., “Kierkegaard'da Öznellik ve Hakikat Kapanı”, *Özne Felsefe ve Bilim Dergisi*, 25. Kitap, ss. 191-214, Çizgi Kitapevi, 2016, Konya.
- Türkben, Y. "Spinoza'ya Göre Tanrı ve İrade", *Fırat Üniv. İF. Dergisi*, 15:1, 2010, ss.117-125, Elazığ.

C. DOKTORA TEZLERİ

Çelebi, E., (2008), *David Hume’da Nedensellik Bağlamında Ahlak ve Hürriyet Problemi*, (Selçuk Üniv.,SBE, Felsefe ve Din Bilimleri ABD, Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya.

Yavuz, Z., (2006), *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı’nın Ön Bilgisi*, (Ankara Üniv., SBE, Felsefe ve Din Bilimleri ABD, Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara.

D. İNTERNET KAYNAKLARI

Türk Dil Kurumu (TDK), Özgürlük Maddesi, (Erişim Tar. 20.11.2018), http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts&kategori1=ve_ritbn&kelimesec=252961

Türk Dil Kurumu (TDK), Zorunluluk Maddesi, (Erişim Tar. 20.11.2018), http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5c7bd5ac0b9531.89552833