

T.C
KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

**DAVID HUME FELSEFESİNDE DİN-AHLAK-
SİYASET İLİŞKİSİNİN TEMELLENDİRİLMESİ**

AHMET DAĞ

TEZ DANISMANI:
PROF. DR. SADIK TÜRKER

MART-2015

T.C.

KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Felsefe..... Anabilim Dalı Doktora Programı öğrencisi Ahmet..... DAĞ.....'ın
"D. Hume Felsefesinde Din, Ahlak, Siyaset, İktisatın Temel Kavramları" başlıklı tezi 30/03/2015 tarihinde,
aşağıdaki jüri tarafından Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddeleri
uyarınca, değerlendirilerek kabul edilmiştir.

(_mza)

(Unvan ve _sim)

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü
Yrd. Doç. Dr. Cengiz CEYLAN

Bu tezin Doktora derecesi elde etmek için gerekli olan koşulları sağladığını onaylarım.

(_mza)

(Unvan ve _sim)

Felsefe Anabilim Dalı Başkanı

Prof. Dr. Sadık TÜRKER

Bu tezi okuyarak içerik ve nitelik açısından incelediğimizi ve Doktora derecesi almak için
yeterli olduğunu onaylıyoruz.

(_mza)

(Unvan ve _sim)

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Sadık TÜRKER

Jüri Üyeleri

Prof. Dr. Hakan POYRAZ (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)

Prof. Dr. Sadık TÜRKER (Kırklareli Üniversitesi)

Prof. Dr. Ş. Teoman DURALI (Kırklareli Üniversitesi)

Doç. Dr. Gülnur ETİ İÇLİ (Kırklareli Üniversitesi)

Doç. Dr. Yücel YÜKSEL (İstanbul Üniversitesi)

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde bizzat elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada özgün olmayan tüm kaynaklara eksiksiz atıf yapıldığını, aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ediyorum.


Ahmet DAĞ

30.03.2015

ÖZ

DAVID HUME FELSEFESİNDE DİN-AHLAK-SİYASET İLİŞKİSİNİN TEMELLENDİRİLMESİ

Dağ, Ahmet

Doktora, Felsefe

Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Sadık Türker

Mart 2015

Din, ahlak ve siyaset; ferdi ve içtimai gerçekliğe sahiptir. Bir filozofun sisteminde bu unsurlar olduğu halde bu unsurlara bütün olarak değinmemek felsefi düşünce üretmiş olan filozofları doğru anlamayı engeller. Teori ve tecrübeye sahip din, ahlak ve siyaset kurumları; kalıcı, uygulanabilir ve sürekliliğe sahip olmasından dolayı mevcut dünya düzeninin şekillenmesinde etken olmuştur.

Ülkemizde ve yurt dışında D. Hume üzerine yapılan çalışmalarda filozofun din, ahlak ve siyaset anlayışı birbirinden bağımsız olarak ele alınmıştır. Ülkemizde yapılan çalışmalar epistemoloji, teoloji-metafizik ya da -az olmakla beraber- tek başına ahlak çalışmaları üzerinde yoğunlaşmıştır. Yurtdışında ise 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar ya Hume'un siyaset felsefesine dair çalışmalarının farkında olunmamış ya da bu konudaki görüşleri mevzu edilmemiştir. Nitekim K. Haakonssen, 1960'lar ve 1970'lere kadar Hume'un siyasal teorisyen olarak görülmediğini yeni yeni Hume'un siyaseti üzerinde durulduğunu söylemiştir.

Bu çalışmanın amacı ya da sorunu yalnızca Hume'un din-ahlak-siyaset üçlemesini yorumlamak değil aynı zamanda onun katkıda bulunduğu mevcut dünya düzeninin dinî, ahlakî ve siyasî temellerini anlamaktır. Din-ahlak-siyaset birlikteliğini epistemoloji anlayışından koparılmadan temellendirilen bu çalışmada Hume'un iktisat ve dönemindeki tarihî ve siyasî olaylarla ilişkisi göz önünde bulundurulmuştur. Duygu, arzu, rekabet,

hırs, lüks gibi kavramları önceleyen filozofun mevcut modern süreçten postmodern sürece geçiş yapan liberal ve kapitalist düzene sahip Batı Uygarlığının temellerinin oluşmasındaki etkileri anlaşılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din, Ahlak, Siyaset, İnsan Doğası, İktisat.

ABSTRACT

JUSTIFICATION OF RELIGION-ETHICS-POLITICS RELATIONSHIP BY DAVID HUME

Dağ, Ahmet

Doctorate, Philosophy

Supervisor: Professor Sadık Türker

March 2015

Religion, ethics and politics have individual and social reality. Not to mention to these aspects although they exist in system of a philosopher; restrains to apprehend the philosopher correctly. Institutions of religion, ethics and politics which have theory and practice, in virtue of their being persistent, feasible and continuity, had been effective in embodiment of current world order.

Both studies about Hume in our country and abroad; understandings of religion, ethics and politics are handled independently. Studies in our country focused on his epistemology, theology-metaphysics and fewly independently on his ideas on ethics. In abroad; till second half of 20th century, studies of Hume in political philosophy not noticed or his outlook on political philosophy not studied. Thus K. Haakonssen told that, till 1960s and 1970s, Hume is not considered as political theorist and recently emphasized on Hume's political thought.

The scope of this study is not only interpret Hume's religion-ethics-politics triad but also comprehend religious, ethical and political grounds of current world order to which Hume also contributed. In this study, Hume's relation to economics and historical and political events are taken into consideration, in which religion-ethics-politics association is not pulled off from his epistemology. The effects of this prominent philosopher, who

prioritized a number of essential terms such as motion, desire, rivalry, ambition, luxury, on the establishment of the very foundations of the Western civilization endowed with a liberal and capitalist order, which entered the postmodern era after the modern era, were examined in detail.

Keywords: Religion, Ethics, Politics, Human Nature, Economy.

ÖNSÖZ

Din, ahlak, siyaset, epistemoloji, iktisat, estetik, tarih, sosyoloji gibi birçok alanda yazılar yazan Hume üzerine çalışmak çok yorucuydu. Bu yorucu ve uzun tez çalışmasında fedakârlık yaparak destek olan hanımım Gülsüm DAĞ'a, bu süreçte yeterince ilgilenemediğim oğullarım M. Ubeyde, Sina Umeyr, M. Rafi'ye şükranlarımı sunarım.

Ders döneminde felsefi birikimin artmasında katkıda bulunan, tez konusunun belirlenmesi, tezin içeriğinin ve amacının ne olması gerektiğine dair tavsiyeleriyle, yaptığı eleştiri ve yönlendirmelerle felsefi perspektifimin teşekkül etmesinde ve bu çalışmanın meydana gelmesinde büyük emekleri olan, hiçbir zaman yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Sadık TÜRKER Bey'e, tez izleme komitesinde bulunan ve yazdığı "Çağdaş Küresel Medeniyet" kitabıyla mevcut dünyanın temellerini ifşa eden, bu çalışmasıyla Hume'u çalışmama vesile olan bilge hocam Prof. Dr. Ş. Teoman DURALI Bey'e, tez sürecinde yaptığı eleştiriler ve katkılarla tezin olgunlaşmasında emeği olan ve ahlak meselesinde felsefi bakışıyla katkıda bulunan Prof. Dr. Hakan POYRAZ Bey'e şükranlarımı sunarım.

Tezin okunma sürecinde tezin tashih edilmesinde yardımlarından dolayı kıymetli ağabeyim Abdullah KARAOSMANOĞLU'na ve değerli dostum A. Edip BAŞARAN'a teşekkürü borç bilirim.

Ahmet DAĞ

Mart, 2015

Kırklareli

İÇİNDEKİLER

BEYAN.....	iii
ÖZ.....	V
ABSTRACT	vii
ÖNSÖZ.....	ix
KISALTMALAR	xiii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

HUME FELSEFESİNDE DİN-AHLAK-SİYASET DİZGESİ	13
1.1. AHLAK VE SİYASET’İN TANIMI	13
1.2. ETİK MESELELERİ VE TÜRLERİ	16
1.3. AHLAK VE SİYASET İLİŞKİSİ	24
1.4. DİN-AHLAK-SİYASET BAĞLAMINDA ARAF’TAKİ FİLOZOF	33
1.4.1. Hume’un Din Algısı ve Ahlak-Siyaset İlişkisine Etkisi.....	35
1.4.2. Din-Ahlak-Siyaset Bağlamında Hume	46
1.4.3. Din ve Ahlak Eleştirmeni Olarak Selef ve Halef: Hume ve Nietzsche	53
1.5. HUME’DA EPİSTEMOLOJİ-AHLAK-SİYASET DİZGESİ	58

İKİNCİ BÖLÜM

HUME FELSEFESİNİ VE AHLAK-SİYASET TEORİSİNİ BELİRLEYEN İKİLİ/DUALİST UNSURLARI	65
2.1. İZLENİMLER VE İDEALAR ÖĞRETİSİ	65
2.1.1. İzlenimler ve İdealar Bağlamında Ahlak ve Siyaset	73
2.2. UZAY-ZAMAN ALGISI	81
2.3. NEDENSELLİK-ALİŞKANLIK	89

2.4. YAPAY- DOĞAL DEĞERLER	99
2.5. OLAN/OLGU-OLMASI GEREKEN/DEĞER.....	105
2.6. AHLAKÎ DUYGUDAŞLIK-KİŞİSEL ÇIKAR.....	113
2.7. ADALET-MÜLKİYET	126
2.8. HÜKÜMET-İTAAT	138
2.9. SİYASÎ ZORUNLULUK/OTORİTE-ÖZGÜRLÜK	144
2. 10. MUTLAK MONARŞİ-CUMHURİYET.....	150

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HUME'UN DİN-AHLAK-SİYASET TEORİSİNİN ETKİLERİ	159
3.1. HUME FELSEFESİNDE İNSAN BİLİMİ VE İNSAN DOĞASI	159
3.2. HUME'DA BENLİK VE DUYGULARIN BENLİK OLUŞUMUNA KATKISI....	164
3.3. HUME'UN TEKBEÇİMCİ VE ÖTEKİLEŞTİRİCİ İNSAN ALGISI	172
3.4. KUZEY ATLANTİK DÜNYASINDA HUME	181
3.4.1. 18. Yüzyıl İngiltere'si ve Hume'un Yüzyılı	187
3.4.2. Hume'un Siyasî İktisat Anlayışı	197
3.4.3. Whig-Tory ve Muhafazakârlık-Yenilikçilik Araf'ında Hume..	208
3. 5. HUME'UN AMERİKAN DEVRİMİ VE GÜNÜMÜZE ETKİSİ	216
3.5.1. Eski İngiltere'den Yeni İngiltere'ye Geçiş	217
3.5.2. Yeni İngiltere ya da Yeni Kudüs'ün İnşasına Hume Etkisi.....	223
3.5.3. Hume'un Din-Ahlak-Siyaset Bakımından Günümüze Etkisi...	233
SONUÇ.....	245
KAYNAKÇA.....	253
ÖZET.....	265
SUMMARY.....	267

KISALTMALAR

- A.B.D.** : Amerika Birleşik Devletleri
Bkz : Bakınız
C : Cilt
çev : Çeviren
drl : Derleyen
ed : Editör
fMRI : İşlevsel Manyetik Rezonans Görüntülemesi
S : Sayı
s.s : Sayfa Sayısı
vb : ve benzeri
vd : ve diğerleri

GİRİŞ

Belgelenebilen tarihi boyunca bir kültürün geçirdiği dönüşümleri ve evreleri, karakteristik özelliklerini betimleyerek, bu evreleri belirleyen gayelere yönelik olarak siyasî, iktisadî ve fikrî etkinliklerde bulunmuş kişi ve kurumları tanımak, araştırmak üzere kendisine yöneldiğimiz bir tarihsel kesiti, bhusus David Hume’u nereye koyacağımızı göstermesi bakımından önemlidir.

Ana özelliği bakımından Katolikliğe dayanan Hristiyan Ortaçağ Avrupa Medeniyeti (*Christian Medieval European Civilization*) toplumsal bünyesinde çeşitli çalkantı ve çatışmalar yaşamıştır. Bu tartışmalar; ruhanî-ruhanî olmayan ve hükümdar-derebeylik unsurları arasındaki dinî-siyasî-iktisadî içerikli çatışmalar başlığı altında toplanabilir. Bu başlık, Avrupa’da medeniyetin sonraki zamanlarda geçireceği değişimde anahtar rol oynamıştır. Duralı’nın tarihsel olarak 1400’lere dayandırdığı Yeniçağ Dindışı Avrupa Medeniyeti (*Modern Secular European Civilization*); Hristiyan Ortaçağ Avrupa Medeniyetinin tabii uzantısı, devamı yahut türevi değil bilakis tepkisel bir oluşumdur. Duralı’ya göre, din esaslı değerler manzumesi alaşağı edilmiş olan bu medeniyet; Fransa hariç Kıta Avrupa’sında ve çevresinde etkili olmuştur. Dinî olanlardan dikkatle arındırılmış insan dimağının ürünü felsefî temeller üstüne kendisini inşa etmiştir. Bu medeniyetin uzantısı olan *Çağdaş İngiliz-Yahudi Medeniyeti* (*Modern Anglo-Judaic Civilization*) din dışı (*secular*) Batı Avrupa Medeniyetinin tabii uzvî devamıdır. İslahat, İnsancılık ve Aydınlanma Devrimcilikleri (*Revolutionisme*), İngiliz-Yahudi medeniyeti çerçevesinde temellenerek kurumlaşmışlardır (Duralı, 2010: 18).

Duralı’nın ifadesiyle İngiliz-Yahudi medeniyeti köklerini bilgi ve deney karakterli 17.-18. yüzyıl felsefesinde bulur. Rönesans ve Reform hareketleriyle Ortaçağın dinî veya ruhanî atmosferi dağıtılmış, 17. yüzyılda

Descartes, Malebranche, Leibniz, Pascal, P. Bayle, Hobbes ve Spinoza gibi akılcı (*rationalist*) ve kısmen deneyselci (*empiricist*) diyebileceğimiz filozofların katkısıyla din dışı ve akılcı bir epistemoloji inşa edilmiştir. Berkeley, Hume, Kant, Rousseau, Montesquieu, A. Smith ve Hegel vb. filozofların katkısıyla oluşan 18. yüzyıl Aydınlanma Felsefesi, 17. yüzyıl felsefesine nazaran daha tecrübîdir ve değindiği alanlar itibariyle çok boyutlu bir felsefî karaktere sahiptir. 18. yüzyıl filozoflarının odaklandığı alanlar; bilgi, tarih, siyaset-yönetim, din, iktisat ve ahlak. Uygur birey ya da toplumun inşa sürecinde en önemli üç saç ayağı ahlak, din ve iktisadî siyasettir. Felsefe tarihinin başlangıcından bu yana tecrübî alanı etkilemesinden dolayı felsefenin üç kadim meselesi din-ahlak-siyaset alanı olmuştur. Filozofların çoğu bu alanların biri üzerinde odaklanmıştır.

Hıristiyan Ortaçağ Avrupa Medeniyetinden, Çağdaş İngiliz-Yahudi Medeniyetine doğru gelişen tarihsel süreçte, çağının meselelerine ve konularına vakıf olan en önemli filozoflardan biri, din-ahlak-siyaset odaklı felsefe geliştiren D. Hume'dur. Filozof, öncesinde ve dönemindeki modern filozofların aksine ahlak ve siyaset felsefesini birbirine uyumlu hale getirmiştir. Mevcut genel anlayışın dışında birliktelik içinde din-ahlak-siyaset gibi mühim alanları kendisine konu edinmiştir. Dönemindeki gerek endüstri, tarım ve ticaret alanındaki gelişmeler gerekse kolonileştirme faaliyetlerinin artışı ve aydınlanmacı fikirlerin dolaşımından dolayı içtimaî, dinî, siyasî ve iktisadî meseleler üzerine yazma gereği duymuştur.

Düşünür ya da filozoflar; ziraat, endüstri ve ticaretin gelişmesiyle dünyadaki siyasî ve coğrafi haritalarda meydana gelen gelişmeler ekseninde mevcut dünyanın anlaşılmasını ve yenedünyaların inşasını sağlamak için sosyal bilimci perspektifle meselelere yaklaşma zorunluluğu duymuştur. Hume, bu zorunluluğun farkındadır ve tarih, siyaset, iktisat, ahlak, din, sosyal ve kültürel vd. alanlarda okumalar ve yazı çalışmaları yapmıştır. Bu okuma ve yazma uğraşları çerçevesinde uygar birey ya da toplumun inşa edilmesi sürecine katkıda bulunmak amacıyla din ve ahlak teorisi ortaya koymuştur. Beşerî din ve ahlak teorisi çerçevesinde siyasal teorisini inşa etmiştir. Modern bilginin inşasında hatırı sayılır katkısı olan Hume,

siyasetin önemli unsurları olan hukuk, adalet, yönetim ve iktisat gibi meseleleri de konu edinmiştir.

K. Haakonssen, 1960'lar ve 1970'lere kadar Hume'un siyaset teorisyeni olarak görülmediğini bu tarihlerden sonra onun siyaset düşüncesi üzerinde durulduğunu söyler (Hume, 1994: I-II). Nitekim D. Hume'un felsefesi üzerine ülkemizde yapılan çalışmalara bakıldığında bu çalışmaların; epistemoloji, teoloji-metafizik ya da çok az olmakla beraber tek başına ahlak çalışmaları üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu çalışmanın amacı yalnızca Hume'un ahlak-siyaset felsefesini ve birlikteliğini anlamak ve yorumlamak değildir. Aynı zamanda Ş. Teoman Duralı'nın "*İngiliz-Yahudi Medeniyetinin kurumlaşmış felsefesinin*" nirengi noktalarından biri olarak gördüğü Hume'un katkıda bulunduğu mevcut dünya düzeninin din-ahlak-siyaset felsefesi açısından felsefi temellerinin anlaşılmasına katkıda bulunmaktır.

Bu çalışmada, Hume'un din-ahlak-siyaset sorununun felsefi ve entelektüel kökenlerini anlamak için hem Hume'un kendi eserlerini hem de onunla bağlantılı çağdaş metinleri mukayeseli okumak gerekiyordu. Mukayeseli okumalar neticesinde hazırlanan bu tez çalışmasında Hume'un üçlü dizgesine (epistemoloji/mantık-ahlak-siyaset) dikkat edilmiştir. Başta din, ahlak ve siyaset olmak üzere onun doğa, bilim, tarih, felsefe, metafizik, mantık, iktisat, sosyoloji, psikoloji, etik ve estetik vb. alanlarında yazmış olduğu tezler göz önünde bulundurulmuştur. Hume; mantık, ahlak, din ve siyaset gibi dört önemli alana yoğun ilgisi olan bir filozoftur. Bu alanlardan mantık; bireyin muhakeme bölümünü, işlev ve ilkelerini konu alır ve düşüncenin doğasını araştırır. Beğeni ve duygularımıza bağlı olan ahlak ise birey ve toplumun hayatında belirleyici etkendir. Siyaset; her biri bir diğerine bağlı toplumda birleşmiş olan insanı değerlendiren, birey ve topluma nizam veren idari mekanizmadır. Din ise başta bilgi olmak üzere ahlak, siyaset, iktisat gibi alanları etkileyen önemli faktördür.

Eserlerine bakıldığında bilgi, ahlak, siyaset ve din konuları üzerinde odaklanan Hume, "*Treatise*" (*A Treatise of Human Nature*) eserinin ilk iki bölümünde bilgi ve tutkuları, üçüncü bölümünde ahlakı konu edinmiştir.

Bilgi ve ahlak mevzusunu “Enquiry I” (*An Enquiry Concerning Human Understanding*), “Enquiry II” (*An Enquiry concerning the Principles of Morals*) eserlerinde ayrıntılı olarak ele alarak “*Treatise*” eserini bu iki eserle tamamlamıştır. “*History*” eseri; dinî, ahlakî, iktisadî ve siyasî unsurlarla örölmüş bir tarih yazıcılığı örneğidir. “*Essays*” (*Essays, Moral, Political and Literaty*) eseri ise stoacılık, şüphecilik, tutku, ahlakî yargılar, hükümet, parlamento, ticaret, para, kar, hurafe ve coşkuculuğu içeren birbirinden farklı olan bilgi, ahlak, siyaset, iktisat ve teolojik konuları içerir. “*History*” ve “*Essays*” eserleri Hume’un siyasî, dinî, iktisadî, sosyal ve kültürel konuları ele alan sosyal bilim çalışma örneğidir. Ölümünden sonra yayımlanan “*Dialogues*” eseri ise dinin doğası ve etkisini konu alır.

Hume’un eserlerinden hareketle hazırlanan bu çalışmada temel amaç, Hume felsefesinde ahlak-din-siyaset ilişkisini ve Hume’un bu ilişkiyi nasıl temellendirdiğini açıklamaktır. Ahlak, din ve siyaset konularını içeren Hume’un çalışmaları göz önünde tutularak çalışmanın ilk bölümü olan “*I-HUME FELSEFESİNDE DİN-AHLAK-SİYASET DİZGESİ*” başlığında ahlak (*moral*), ahlak felsefesi (*ethic*) ve siyaset (*politics*) kavramlarının anlamı, etik türleri ve sorunları, ahlak-siyaset-din ilişkisi anlatılmaya çalışıldı. Bu bölümün kısımlarından olan “*1.1. Ahlak ve Siyaset’in Tanımı*” başlığında ahlak kavramının, etimolojik ve terminolojik incelemesi yapıldıktan sonra “*huy, tutum ve karakter*” anlamları bağlamında ahlakın birey ve toplumun üzerindeki etkisi ele alınmıştır. Ahlakı ve toplumu dönüştürücü güce sahip olan *siyaset* kelimesinin etimolojik ve terminolojik incelemesinden sonra toplumun ıslahı ve yönetimi olan siyasetin -tezin başlığıyla bağlantılı olarak- ahlakla ilişkisine değinilmiştir.

Hume’un ahlak teorisini, ahlak alanlarının-türlerinin neresinde durduğunu anlamak için ‘*1.2. Etik Türleri ve Meseleleri*’ başlığında ahlakın kaynağının ne olduğu tartışması olan akıl-duygu ikilemine ve etik türlerine değinilmiştir. Normatif, betimleyici, meta-etik, deontolojik, aksiyolojik ve teolojik etik türlerinin tanımlaması yapılmıştır. Bu tanımlamalardan hareketle Hume’un etik türleri arasında konumu belirlenmeye çalışılmıştır. Hume’un kendine özgü (*sui generis*) ahlak teorisine yer verilmiştir.

‘1.3. *Ahlak ve Siyaset İlişkisi*’ başlığında akıl sahibi varlık olan insanın aynı zamanda ahlakî ve siyasî varlık olduğuna değinilmiştir. Helen ve İslam Felsefesi geleneklerinde, Machiavelli ve 18. yüzyıl felsefesinde ahlak ve siyaset ilişkisi ele alınmıştır. Genelde ahlakîlik ve kamu/siyaset arasında bağlantıya değinildikten sonra Hume’un doğal ahlak ve siyaseti yekpare hale getiren, bireyselliğe ait *ahlak-ahlakîlik* ile kamuya ait *siyaset* arasında bağ kuran ahlak ve siyaset arasında kurduğu ilişkiye değinilmiştir. Toplumun inşasında önemli unsur olan eğitim ve minyatür bir toplum olarak tanımladığı aile Hume’un yaklaşımıyla ele alınmıştır. Hume’un ahlak anlayışı, Kant ve Hobbes’un ahlak anlayışlarıyla karşılaştırmalı olarak ele alındıktan ve ahlak teorisi ile siyaset teorisi arasındaki ilişkiye yer verildikten sonra bu ikili arasında bağ kuran duygudaşlık (*sympathy*) ve ahlakî duygulanım (*morality sentimental*) kavramlarına kısaca giriş yapılmıştır.

‘1.4. *Din-Ahlak-Siyaset Bağlamında Araftaki Filozof*’ başlığında Hume’un din algısının ahlak ve siyaset anlayışı üzerindeki etkisine değinilmiştir. Onun tecrübî yaklaşımı ve metodolojisi; epistemoloji, bilim, estetik, tarih, etik, metafizik, teoloji, ahlak ve siyaset vb. alanlara ilişkin felsefî görüşlerini nasıl etkilediyse, teolojik yaklaşımları ve din algısı da felsefesinin bütününe etkilemiştir. Felsefesinin bütününde eleştirel ve şüphecî (*septic*) bir tutuma sahip Hume’un din anlayışı en çok ahlak ve siyaset anlayışını etkilemiştir. Hume, kendinden önce yaşanan din/mezhep savaşlarının hafızasına sahip, kendi döneminde ise kilisenin ve din adamlarının etikten estetiğe, bilimden siyasete kadar her alanda etkisini bizzat tecrübe eden ve bunlardan muzdarip bir filozoftur. İşte bu başlık altında, Hume’un ahlak ve siyaset teorisinin üzerinde ciddi etkileri olan din algısı üzerinde durulmuştur.

‘1.4.1. *Hume’un Din Algısı ve Ahlak-Siyaset İlişkisine Etkisi*’ alt başlığında Hume’un dinin kökenine dair açıklamaları, hurafe-coşkuculuk, doğru din-yanlış din tanımlamalarından hareketle, genelde dine ve özelde Hıristiyanlığa yönelik eleştirilerine değinilmiştir. ‘*Dialogues*’ eserinde - üçleme (*tricotomy*) mantığından hareketle- Philo, Cleanthes ve Demea

üçlü karakterine yer vermiş olan filozofun ateist, deist ve teist üçgenindeki salınımlara ve din algısına değinilmiştir. Hume'un ahlakîlik (*morality*) ve din ikileminde kendine özgü bir ahlakîliği tercih ettiği belirtilmiş, sonrasında Hıristiyanlık ahlakının, cumhuriyetçi erdem, aristokratik onurun yerine bunların anti tezi olan beşerî ahlak teorisini kurarak yeni bir uygarlık türü inşa etmeye çalıştığı ifade edilmiştir. 18. yüzyılda etikte teolojinin sorunlarının içiçe geçmesine ve bu bağlamda etiği teolojiden koparan yaklaşımlara değinilmiştir. İnsan doğası ve tutkulara bağlı yeni dünyevi ahlak ve siyaset anlayışı inşa etme çabasına yer verilmiştir.

“1.4.2. *Din-Siyaset-Ahlak Bağlamında Hume*” başlığında kilise, din adamı ile krallar arasında ilişkilere, monarşik ve Katolik yapının din-devlet bağlamında etkilerine, dinî/monarşik ve siyasî/krallık yapısının kamudaki dominant etkisine değinilmiştir. Döneminin krallarının din, toplum ve siyaset düzlemindeki etkilerine ve uygulamalarına değinilerek kilisenin, mezheplerin ve kralların toplumun dinî, ahlakî ve siyasî yapısı üzerindeki dönüştürücü etkisi ifade edilmiştir. Hume'un dinî, ahlakî ve siyasî tecrübelerine yönelik eleştirilerine ve insan doğası ve çıkarlar zemininden türemiş gördüğü mezhebi yapılanmaların din-ahlak-siyaset üçgeninin üzerindeki etkisine yer verilmiştir.

“1.4.3. *Din ve Ahlak Eleştirmeni Olarak Selef ve Halef: Hume ve Nietzsche*” başlığında dinin ve ahlakın temellerine yönelik sorgulamada bulunan her iki filozofun din, ahlakîlik, Hıristiyanlık, keşiş erdemleri, çilecilik (*asceticism*), inancın temelleri gibi konulara yönelik yaklaşımları üzerinde durulmuştur. Bu konu başlığına değinilmesinin en önemli nedeni, her iki filozofunda kendi dönemlerindeki din, ahlak, siyaset ve toplum alanındaki meseleleri sorgulamasıdır. Hem Nietzsche hem de Hume, var olan bütün değer ve yapıların çöktüğüne dair eleştirilerde bulunur. Mevcut değerleri sorgulama, tahrip etme edasıyla elinde çekiçle felsefe yapan - Hume'un benzeri olan- Nietzsche ile benzerliklerine değinilmesinin sebebi Hume'un din-ahlak-siyaset bağlamındaki görüşlerinin ne olduğunu ve ne kadar etkili olduğunu ortaya koymaktır. İlk neden mevcut din ve ahlak algısını eleştiren ve değerler üzerinde bir put kırıcı olan Nietzsche üzerinden

Hume'un, toplumların din-ahlak ve siyaset algısı üzerinde ne kadar dönüştürücü olduğunu anlatmak içindir. İkinci neden ise her ikisinin de felsefî düşüncede kurucu ve öncü konumda bulunmalarındır. Nietzsche, varoluşçuluk/egsiztanyalizm ve modernlik-sonrasının/postmodernizmin Kıta Avrupa hareketlerinin öncüsü sayılırken Hume ise Anglo-Amerikan analistler veya mantıksal pozitivistlerin öncüsü sayılmıştır.

“1.5. *Hume'da Epistemoloji-Ahlak-Siyaset Dizgesi*” başlığında felsefesinde üçlü bir dizge olan epistemoloji-ahlak-siyaset dizgesi “*Treatise*”, “*Enquiry I-II*” ve “*Essays*” eserleri bağlamında birbiriyle ilişkili olarak ele alınacaktır. Bu üçlü dizge arasında bağlantı sağlayan üç unsur Kartezyen Felsefe, İngiliz felsefesinin Newton'cu mekanik anlayışı ve Locke'cu deneyciliktir (*empiricism*). Epistemolojisi etik anlayışıyla, etik anlayışı siyaset felsefesiyle bağlantılı olarak ele alınacak olan filozofun, epistemoloji-ahlak-siyaset dizgesini birbirine bağlayan teorik ve tecrübî yönden oldukça önemli olan *adalet* kavramına dikkat çekilmiştir.

Tezin ikinci bölümü olan “II. HUME FELSEFESİNİ BELİRLEYEN ÖĞRETİLER VE AHLAK-SİYASET TEORİSİNİN İKİCİ/DUALİST UNSURLARI” başlığı altında Hume'un epistemoloji-ahlak-siyaset dizgesini oluşturan ikili kavramlara yer verilmiştir. İlk üç başlık olan “2.1. *İzlenimler ve İdealar Öğretisi*, 2.2. *Uzay-Zaman Algısı*, 2.3. *Nedensellik-Aalışkanlık*” başlıklarında epistemolojisi veya mantığının esasını oluşturan nedensellik, alışkanlık, inanç, ihtimaliyet vb. unsurlara değinilmiştir. “2.4. *Yapay-Doğal Değerler*”, “2.5. *Olan/Olgu-Olması Gereken/Değer*” ve “2.6. *Sempati/Ahlakî Duygudaşlık-Kişisel Çıkar*” başlıklarında hem epistemolojisini hem de ahlak anlayışıyla bağlantılı olan ikili kavramlara yer verilmiştir. Son dördlükte ise “2.7. *Adalet-Mülkiyet*, 2.8. *Hükümet-İtaat ve 2.9.Siyasî zorunluluk/Otorite- Özgürlük*” “2.10. *Mutlak Monarşi-Cumhuriyet*” başlıklarına yer verilerek ahlak-siyaset teorisinin bağlantısı ortaya konmuştur.

Birinci üçlüğün ilk kısmı olan “2.1. *İzlenimler ve İdealar Öğretisi*” başlığında duyum-düşünce bağlamında izlenim-idea ayırımına yer verilmiştir. Basit-karmaşık, sakin-şiddetli ve iç duyum/ikincil-dış duyum

/birincil izlenimleri üzerinde durularak bunların tanım ve açıklamaları yapılmış, bireysel ve toplumsal ahlakla ilişkilendirilmiştir. İzlenim ve tasarım bağlamından hareketle düşünce zinciri ve çağrışım meselesi ele alındıktan sonra cumhuriyet, hükümet ve itaat/bağlılık gibi unsurlara değinilmiştir. Benzerlik, bitişiklik, neden-sonuç ilkeleri ve çekim (*gravity*) konumunda olan hem ahlakın hem de siyaset teorisinin üzerinde etkili olan tutku (*passion*) konu edinilmiştir. “2.2. *Uzay-Zaman Algısı*” başlığında izlenim ve ideaya benzer olan mekân/dokunulabilir ve zaman/hissedilen mefhumları üzerinde durulmuştur. Zaman anlayışı olarak diyalektik ve ilerlemeci, mekân anlayışı olarak *ben* merkezli olan Hume’un tasavvurunun ahlak-siyaset anlayışına etkisine değinilmiştir. “2.3. *Nedensellik-Aalışkanlık*” başlığında ise hem filozofun teorik/epistemoloji hem de tecrübî/ahlak-siyaset yaklaşımının temellerini oluşturan nedensellik, ihtimaliyet, şans, alışkanlık ve inanç kavramlarına değinilmiştir. Nedensellik kuramı ve modern fizikçilerin belirsizlik konusundaki fikirleri arasında bağlantı kurulmuştur.

İkinci üçlüğün ilk kısmı olan “2.4. *Yapay-Doğal Değerler*” başlığında ahlak ve siyaset felsefesinin en önemli görünümü olan yapay (*artificial*) ve doğal (*nature*) erdem tartışmasına ve bu eylemlerin neler olduğuna değinilmiştir. Bireyin sosyalleşmesinde dolayısıyla hem ahlakî hem de siyasal olarak bireyin konum almasında önemli etkisi olan yapay erdemlerden (adalet, mülkiyet, inanç, boyun eğme, yardımseverlik vb.) bahsedilmiştir. “2.5. *Olan/Olgu-Olması Gereken/Değer*” başlığında ahlak teorisinin ve metinlerinin önemli unsuru olan ‘*is-ought*’ problemi ele alınmıştır. ‘*Is-ought*’ paragrafiyle epistemoloji-ahlak-siyaset alanını mevcut dini yaklaşımlardan kurtarıp din dışı yeni bir zemin inşa etmek gayesinde olan filozofun, doğal yaklaşımı ekseninde bilimlerde gerçekleşen paralel devrimi ahlak ve siyaset alanında gerçekleştirme amacına yer verilmiştir. “2.6. *Sempati/Ahlakî Duygudaşlık-Kişisel Çıkar*” başlığında ahlak ve siyaset felsefesinin anahtar kavramları olan duygudaşlık ve kişisel çıkar (*self interest*) kavramlarına değinilmiştir. Duygudaşlıkla bağlantılı kişisel ve

kamu çıkarı ele alınmış, ayna (*mirror*) eğretilmesi (*metaphor*) ve onun çağdaş nöro-psikolojiyle bağlantısı verilmiştir.

Son olarak dörtlüğün ilk kısmı olan “2.7. *Adalet-Mülkiyet*” başlığında filozofun adaletin kaynağı hakkındaki görüşüne, adalet tanımına ve mülkiyetin meydana gelme nedenine değinildikten sonra adalet ve mülkiyetin ahlak ve siyaset bağlamında açıklaması yapılmıştır. “2.8. *Hükümet-İtaat*” başlığında hükümetin kökenine ve doğuş nedenlerine dair açıklamalara, boyun eğme veya itaatin (*obedience*) nedenlerine yer verildikten sonra itaat bağlamında ahlakî ve siyasî yükümlülükten bahsedilmiştir. “2.9. *Siyasî Zorunluluk/Otorite-Özgürlük*” başlığında öncelikle zorunluluk ve özgürlük meselesi epistemoloji açısından ele alınmış, otoriter veya özgürlükçü yaklaşımın *ahlak/vazife, siyaset/hükümet ve din/hurafe-coşkuculuk* üzerinde etkilerine değinilmiştir. “2.10 *Mutlak Monarşi-Cumhuriyet*” başlığında Platon, Aristoteles, Montesquie’nin yönetim türleri konusundaki görüşlerine değinildikten sonra Hume’un monarşi ve cumhuriyet konusundaki fikirlerine yer verilmiştir. Doğu Roma ve Batı Roma örneklerinden hareketle maddi ve manevi farklı ikili yapıya, Normanlar-Saksonların farklılığına ve Britanya ve Kıta Avrupa’sı üzerindeki etkilerine değinilmiştir. Monarşiyi önceleyen Hume’un karma monarşi anlayışına, ahlak-din-iktisat-siyaset ilişkisi içinde yer verilmiştir. Mutlak monarşi ve cumhuriyetten uzak duran Hume’un iktisadı dikkate alarak öncelediği medeni monarşinin özelliklerine değinilmiştir.

“III. HUME’UN DİN-AHLAK-SİYASET İLİŞKİSİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİNİN ETKİLERİ” bölümünde Hume’un insan doğası, benlik anlayışı üzerinden tekbiçimci insan algısına ve çağına, siyasal iktisat anlayışına, Tory-Whig ayrımında siyasal duruşuna değinilmiştir. Yeni İngiltere olarak isimlendirilen A.B.D.’nin inşasına yer verilmiştir. Modern-postmodern unsurları taşıması nedeniyle günümüz dünyasına din-ahlak-siyaset bakımından etkisinden bahsedilen Hume’un modern ve postmodern dünyanın oluşmasına katkısı ortaya konmaya çalışılmıştır.

“3.1. *Hume Felsefesinde İnsan Bilimi ve İnsan Doğası*” başlığı altında Hume’un, Newton’dan hareketle insan doğası bilimi kurma amacına, duygu

ve tutkular bağlamında insan doğasını ve Stoacı ve Epikürcü yaklaşımından hareketle insanı psikolojik olarak ele almasına yer verilmiştir.

“3.2. *Hume’da Benlik ve Duyguların Benlik Oluşumuna Katkısı*” alt başlığında izlenim ve ideaların, duygu ve tutkuların benliği oluşturan katkısına değinilmiştir. Hume’un benzer anlamda kullandığı benlik (*self*), ruh (*soul*), zihin (*mind*) ve kişisel özdeşlik (*personal identity*) kavramlarının çözümlenmesi yapılmıştır. ‘Biz’den hareketle sürüleşmeyi ve aynılaşmayı sağlayan Christian-Pagan unsurlara sahip Helen siyasi teolojisinin aksine ‘Ben’den hareketle bireyselleşmeyi sağlayan insanı başka bir tekbiçimliliğin içine sokan filozofun insan algısına değinilmiştir. “3.3. *Hume’un Tekbiçimci ve Ötekileştirici İnsan Algısı*” başlığında Hume ile Helen ve Roma insan algısının farklılıkları ele alınmıştır. Newton’un tekbiçimci evren algısının Hume özelinde Batı düşüncesine etkisinden bahsedilmiştir. Hume’un ırkçı (*racist*) denilebilecek ötekileştirici görüşlerine yer verilmiştir. Kant ve Hume’un milletlere ve insanlara dair yaklaşımları konu edinildikten sonra Hume’un *tekbiçimci* insan algısının hem Kıta Avrupa ve Kuzey Amerika’daki insan algısı hem de iktisat, siyaset, tarih, din, ahlak ve eleştiricilik gibi özel alan ve şartlar üzerindeki etkisine değinilmiştir.

“3.4. *Kuzey Atlantik Dünyasında Hume*” başlığında, Hume’un yaşadığı ortama değinilmiştir. Ayrıca bu ortamın siyasi, iktisadi ve dini olarak Kıta Avrupa’sından ve dünyanın diğer kısımlarından farklılıklarına yer verilmiştir. Filozofun Yeni Atlantik Dünyasına yani Modern Batı veya İngiliz-Yahudi Medeniyeti’ne katkısına değinilmiştir.

“3.4.1. *18. Yüzyıl İngiltere’si ve Hume’un Yüzyılı*” alt başlığında yalnız maddi dünyanın değil kültürel dünyanın da içinde yaşayan insanın düşünce dünyası ve ilgilerinden hareketle yaşadığı dönemin ahlak, siyaset, din, iktisat ve sosyo-kültürel hadiselerin analizini yapan çağın iyi bir anatomisti olan Hume’un eserlerinden hareketle onun çağının tanıklığına, döneminin felsefi ve sosyal kültürüne değinilerek 18. yüzyılda İngiltere ve İskoçya’nın siyasi, iktisadi, dini, sosyal ve kültürel konumu özetlenmeye çalışılmıştır.

“3.4.2. *Hume’un Siyasî İktisat Anlayışı*” alt başlığında filozofun ticaret, lüks, para, ticarî denge, kâr, vergi ve kamu borcu gibi iktisadî ve siyasî içeriği olan konulara yaklaşımı ele alınmıştır. Siyasî iktisat anlayışı ile siyaset ve ahlak anlayışı arasındaki ilişki izah edilmeye çalışılmıştır. Tüm bilimlere merkez olan insan doğası ile iktisat arasında bağlantı kurulmuş ve iktisat bilim anlayışı da insan doğası biliminin deneysel incelemesinin bir parçası olarak görülmüştür.

“3.4.3. *Whig-Tory ve Muhafazakârlık ve Yenilikçilik Araf’ında Hume*” alt başlığında parti türleri, Whig ve Tory partilerin tarihi ve programları, Hume’un, Whig ve Tory partileri arasındaki konumu hakkında bilgi verilmiştir.

“3.5. *Hume’un Amerikan Devrimi ve Günümüze Etkisi*” başlığında Hume’un yaşadığı döneme ait gelişmelere ve İngiltere, Kıta Avrupa’sı ve A.B.D.’deki duruma dair anlatımda bulunulmuştur. Batı dünyasının siyasî, din, iktisadî ve sosyal-kültürel olarak oluşumunda ve değişiminde belirleyici olan Amerikan Devrimi ve Birleşik Devletler üzerinde etkisi ve katkısı anlatılmaya çalışılmıştır. Mevcut dünya düzeninin lokomotifini olan Amerikan Düzeninin oluşmasında ve sosyal bilimci filozofun faydacılara, mantıksal pozitivistlere, Fransız Devrimine, günümüz dünyasına dinî, siyasî, ahlakî katkısına yer verilmiştir.

“3.5.1. *Eski İngiltere’den Yeni İngiltere’ye Geçiş*” alt başlığında bu etkiyi anlamak için Eski Dünya (*Old World*-İngiltere) ile Yeni Dünya (*New World*-A.B.D.) arasındaki siyasî, dinî, ahlakî, iktisadî, demografik, sosyal ve kültürel ilişkiler, benzerlikler ve farklılıklar ele alınmıştır. “3.5.2 *Yeni İngiltere ya da Yeni Kudüs’ün İnşasına Hume Etkisi*” alt başlığında ise gazete, dergi ve yayınlardaki etki alanına ve “*History*” eserinden hareketle Hume’un Amerika’daki etkisine değinilmiştir. T. Jefferson, B. Franklin, J. Madison, J. Witherspoon, J. Adams, R. Nisbet ve B. Rush’un, Hume okumaları ve etkilenişlerine yer verilmiştir. Hususiyetle Yeni Dünyanın ötekileştirici ve ayrıştırıcı zihin yapısının inşa olmasında etkili olan Hume’un etkisine değinilmiştir. “3.5.3. *Hume’un Din-Ahlak-Siyaset Bakımından Günümüze Etkisi*” alt başlığında Hume’un sosyal bilimci

özelliđiyle diđer filozofları ve alanları, fayda, olgu-deđer anlayışıyla duygucuları ve mantıkçı pozitivistleri nasıl etkilediđine deđinilmiřtir. Para, ticaret ve kamu borcu gibi alanlar üzerinde yazan Hume'un liberal ve modern iktisat dūřüncesine etkisi tartıřılmıřtır. Fransız devrimine ve Hegel ve Vico'dan hareketle moderniteye katkısına yer verilmiřtir. Hume'un dūřüncesi ile postmodern dūřünce arasındaki benzerliklere yer verilmiřtir. Sosyal Darwinci (*Darwinist*), evrimci ve dūnyevi ahlaka sahip “*Çađdař Küresel Medeniyete*” ve “*Seküler-Pozitivist yani İnsancı-Dūnyacı*” günümüz dūnyasına olan katkısına deđinilmiřtir.

Hume'un ahlak-din-siyaset felsefesinin birlikteliğini, anlamını ve maksadını kavrama ve temellendirme amacında olan bu çalışmamızda; bu birlikteliğin tarihsel ve sosyal perspektif çerçevesinde anlaşılmasına ve mevcut dūnya dūzeniyle irtibatlandırılmasına çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

HUME FELSEFESİNDE DİN-AHLAK-SİYASET DİZGESİ

1.1. Ahlak ve Siyaset'in Tanımı

Türkçe 'ahlak' kelimesi, Arapça'da tabiat, huy, seciye anlamlarına gelen 'el-hulk' veya 'el-huluk' kelimesinin çoğulu olan 'el-ahlâk' kelimesinden türemiştir (Cürcani, 1997: 228). Ahlak kavramının klasik Batı dillerindeki karşılığı Grekçe 'ethos' (çoğ. *ethica*) ile Latince 'moralis' (çoğ. *moralia*) kelimeleridir. Grekçe *ethos* (ἔθος) kelimesinden türeyen 'ethica' alışkanlık, âdet, bireysel insan hayatının karakteristiği anlamındadır (Peters, 1967: 60, D'arcy, 1895: 202). Latince 'moralis' kelimesi de huy, karakter, hâl, tutum, alışkanlık ve hareket tarzı gibi anlamlara gelir (Kılıç, 2007: 37). Diğer Batı lisanlarındaki kelimeler ise özleri itibariyle anlamdaş sayılsa da (D'arcy, 1895: xxı) aralarında bazı anlam farklılıkları bulunan Grekçe ve Latince bu iki kökenden gelmektedir.

Latince '*Moralis*'in türevi Batılı terimler genellikle Grekçe '*ethika*'nın türevi terimlere muadil olarak kullanılmıştır. Bir insanın veya insanların ahlakı konuşulduğu zaman birey veya grupların alışkanlıklarını, tavırlarını ve prensiplerini ifade etmek için kullanılan Latince '*moralis*' kelimesi, toplumsal beklenti anlamında bir vurguya sahipken Grekçe '*ethos*' kelimesi ise daha çok bireysel karaktere ağırlık verir (Runes, 1983: 202). Etimolojik olarak aynı anlama gelseler de, *moralis*; olgusal ve tarihsel olarak yaşanan bir olguyu ifade etmesine karşın, *ethica*; bu olgunun kendisine yönelik araştırmadır (Poyraz, 1996: 21).

İnsanların ortaya koyduğu ahlakî etkinliklere verilen bir isimlendirme olan ahlak; kavram olarak hem teorik hem de tecrübî yönünün bulunmasına paralel bir şekilde ahlakî değerlendirme ve davranışlarımıza yön vermek kaygısı içindeyken, ahlak felsefesi ise ahlakî yargılarda zihnimizin nasıl tavrı aldığı ve alması gerektiğine dair bir çözümlemedir. İyilik veya kötülük, erdem veya erdemsizlik, onama veya kınama ayrımlarında bulunan ve olayların durumlarını ve sonuçlarını felsefî olarak inceleyen ahlak;

psikolojik ve sosyolojik çözümlerle ahlakî yargılarımızın açıklamasını içerir (Runes, 1983: 202).

Ahlak felsefesi; doğa felsefesi gibi yalnızca deneyim ve gözlem yoluyla keşfedilmiş gerçekler sistemi değil deneyimlerden oluşan muhakeme ve deneyimlerin karışımıdır (Forbes, 1985: 3). Nitekim Heinemann'a göre, ahlak; iyi ve kötünün ne olduğunu söylemekle yetinir. Ahlak felsefesi ise bir davranışın iyi veya kötü olduğu yargısına nasıl varıldığını inceler (Heinemann, 1990: 366). İyi veya kötüye dair bir teori ya da tüm insanlar için geçerli eylem kurallarını çözümlen etik (*ethic*), felsefî bir disiplin olarak ahlakî olanın eleştirel bir tarzda ele alınarak tanımlanması ve temellendirilmesidir. Ahlakla talep olunan şey kişinin gerek kendisine dönük gerekse bilcümle başka insanlara yönelik davranışların ifasıdır. Ahlak felsefesi ise kişinin kendisiyle ilgili bireysel yönelimlerinin ve başkalarına ilişkin tavırlarının ilke ve kurallarını ortaya koyup uygulanma tarzlarını öngören felsefe tarzıdır. Hume, bu bağlamda ahlak kavramını hem teorik hem de tecrübî boyutuyla ele alır. Bir değerlendirme ölçütü olarak davranışları onama ve kınama nesnesi kılan ahlak kavramıyla çoğu insanın bir nesne ya da davranışla ilgili aynı düşünceyi veya kararı kabul etmesini sağlayan bütün insanoğlunda ortak olan bir duyguyu ima eder (Hume, 2010: 110).

Arapça 'sws' veya 'sase' köklerine sahip 'siyase' kelimesinden Türkçeye 'siyaset' olarak geçen bu kavram yönetmek, eğitmek, yetiştirmek anlamına gelmektedir. Köken olarak önce bedevi toplumlarda at ve develerin terbiye edilmesi için kullanılmıştır. Nitekim atları tımar eden ve eğiten bakan kişiye de *seyis* adı verilmiştir. Daha sonraları ise şehirlerin ve insanların yönetimi anlamında kullanılmıştır ve insanları yönetme sanatını ifade etmiştir. Sözlükte 'bir nesneyi düzgün ve iyi durumda bulunması için özenle gözetip korumak; hayvanı ehlileştirmek, atı terbiye etmek" gibi anlamlarına gelen *siyaset* 'toplumun işlerini üzerine alma, yürütme, yönetme sanatı" şeklinde tanımlanır (Köse, 2009: 294).

Modern dönemde 'siyasa' ve 'siyasi' kelimeleri Batı dillerindeki '*politics*', '*policy*' kelimelerinin anlamlarını kazanmış ve bu kelimelerin

yerine kullanılmıştır. Siyaset kavramının İngilizcedeki karşılığı olan '*politics*' Eski Yunanca da *şehir* anlamına gelen, siyasî model olan '*polis*' kelimesinden türemiştir. Polis modeli içinde, bütün vatandaşların şehir işlerine duyarlı olması talep edilmiş, bunu yapmayanların 'ilgisiz' hatta 'ahmak' olduğu düşünülmüştür. Zamanla politikanın kapsamı, tarzı ve vasıfları da değişmiş ve politika beşerî faaliyetlerin meşru ve gerekli bir türü olarak kabul edilir hale gelmiştir.

Siyasetin batı dillerindeki karşılığı olan *politika* kelimesi yurttaşlar için kullanılan '*polities*', devlet yapısı, siyasal rejim ve anayasa anlamında kullanılan '*politeia*', vatandaşlık hakkına ilişkin, devlet yapısını ve egemenlik hakkını ilgilendiren her şey anlamındaki '*politica*' ile sanat anlamındaki '*politike*' kelimeleriyle aynı kökten gelmekte olup polis/devletin yönetimine ilişkin işler ve devletle ilgili faaliyetler anlamında kullanılmaktadır (Dursun, 2012: 3).

Yalnızca iktisat, uluslararası ilişkiler, bürokrasi, kanun veya yasalar düzenlemekle mükellef olmayan siyasetin gerek kavram olarak gerekse mana olarak hem ferdiyet hem de içtimaiyat anlamında bireyin ve cemiyetin inşa edilmesinde önemli vazifeleri vardır. Dolayısıyla siyaset; hem beşerî hem de cemiyetin manası ve ruhu demek olan ahlakla ilişki içindedir. Söz konusu ahlak-siyaset ilişkisinden dolayı siyaset, doğal olarak stratejisini ve yapısını belli bir ahlak anlayışı üzerinde yapılandırır. Kendine bir siyasî karakter ve yapı inşa eden siyaset aynı zamanda mevcut olan ahlak anlayışını değiştirerek veya geliştirerek ya da dondurarak ahlakın tikel bir boyuttan tümel bir boyuta dönüşmesini sağlar.

Hume, modern ve antik şüphecilerin ahlakî ayrımların eğitimden ortaya çıktığı konusunda müttelik olduğunu ve bu ayrımların insanları uysallaştırmak, gaddarlık ve bencillik duygularını boyunduruk altına almak için siyaset tarafından icat edildiğini iddia eder (Hume, 2010: 110). Onun felsefî sisteminde bir taraftan ahlak, siyasetin yapılanma çerçevesini belirlerken diğer taraftan siyaset de ahlaka hem yasalarla hem de yöneticilerin iradesiyle müdahale eder.

Ahlak ilkelerinin kaynağının akıl (*reason*) ya da duygu (*sentiment*) olup olmadığını, bu ilkelerin çıkarım ve kanıt zinciriyle mi yahut dolaysız hissedişle mi elde edilip edilmediğini tartışan Hume, ahlakî olarak nitelendirilenlerin beğeni ve duygudan türediğine inanır (Hume, 2010: 2). Ahlakî iyi ve kötüyü belirleyen izlenimlerin haz (*pleasure*) ve elemden (*pain*) başka bir şey olmadığını düşünen Hume'a göre, ahlakın temeli başkalarının davranışları üzerine duygudaşlıkla hüküm vermektir.

1.2. Etik Meseleleri ve Türleri

“Ahlakın kaynağı akıl mıdır yoksa duygu mudur?” ve “Özel bir ahlak alanı veya ahlakın türleri var mıdır?” soruları Hume'un ahlak anlayışını anlamamız için konu edinmemiz gereken iki mühim meseledir. Birinci soru genel itibariyle filozofun ahlak anlayışını, ikinci soru ise onun ahlak alanlarının neresinde durduğunu anlamamız için önemlidir. Öncelikle birinci sorunun alt soruları olan “Hume'a göre; ahlak-akıl ilişkisinin hangi düzlemde olduğunu ahlakî akıl yürütmeye mi yoksa bir duyguyla mı anlarsınız?” ve “Ahlak, her akıl sahibi varlıkta aynı derecede bulunan doğruluk ve yanlışlık yargısı temeli üzerine mi inşa edilmiştir?” vb. sorularına yanıtlar bulmaya çalışalım.

Ahlakî alanın varlığını açıklayan en büyük tartışma olan ahlakî görüşün kaynağının akıl veya duygu olup olmadığı tartışmasına farklı cevaplar verilmiştir. S. Clarke, J. Locke ve T. Reid ahlakî görüşün kaynağını akıl olarak görmüşlerdir. Clarke, ahlakî görüşün matematikte olduğu gibi apriori olduğunu söylerken, Locke ve Reid ise ahlakı maddi gerçeklik üzerindeki deneysel akıl yürütmeye ilişkilendirmiştir. Ahlakî görüşün kaynağını akıl olarak gören Clarke gibi ahlak filozofları, aklın kutsal kökenini ve temel insan dürtülerinin günahkâr doğasını savunan geleneksel Hıristiyan bakış açısı gibi tutkuya karşı akli savunan geleneksel çatışma doktrinini canlandırmışlardır.

Ahlak meselesinde rasyonalistlerin aksine Shaftesbury, ahlakî görüşün kaynağını *duygu* olarak açıklamıştır. Eleştirici (*critist*) olarak değerlendirebileceğimiz J. Butler, F. Hutcheson ve D. Hume gibi filozoflar

etkin olanın *duygu* olduğunu fakat söz konusu bu duygunun akılla karışık olduğunu söylerler. Duygunun işlevleri bakımından insanların toplumsallığıyla bağlantısız olduğunu söyleyen Hume'un yaklaşımı, geleneksel sosyal standartlara paralel tarzda ahlak değerlendirmesini içerdiği için eşsiz ve farklıdır (Capaldi, 1992: 3).

Hume, ahlak ile akıl arasındaki ilişki hakkında incelemeye değer olarak nitelediği "Ahlakın kaynağı akıl mıdır yoksa duygu mudur?" başlıklı tartışmayı "*Treatise*" (Hume, 2009: 308) ve "*Enquiry II*" (Hume, 2010: 12) eserlerinde ele alır. Akıl ve duygunun ahlakî belirleme ve yargılarla uyduğuna iddia eder (Hume, 2010: 14). Teolojik tezin aksine *duygudaşlık* eksenli ahlak anlayışı geliştiren ve bilgilerimizin olgusal varlığa ilişkin olduğunu söyleyen filozof bilgilerimizin deney temelinde inşa olduğunu söylemekle akı/ratio ikincil konumda görür.

Hume çatalı olarak bilinen *idea* bağıntıları (*relations of ideas*) ve maddi/olgusal konular (*matters of fact*) ayrımı hem Hume'un deneyciliği hem de ondan esinlenen 20. yüzyıl deneyciliğinin temelidir (Dicker, 2001: 35). İnsan aklının ve muhakemesinin tüm unsurlarını *idea* bağıntıları ve maddi konular diye ikiye ayıran filozofa göre, *idea* bağıntılarıyla geometri, cebir ve aritmetik gibi teorik alanlara dair bilgiyi düşüncenin işleviyle edinebiliriz. "*Hipotenüsün karesi diğer iki kenarın karesine eşittir*" önermesinde olduğu gibi olguya ait bir şeyle ilgili "muhakemeler neden-etki bağlantısı üzerine kuruludur" sonucunu çıkarır (Hume, 1986: 35-37). İnsanın akıllı/sorgulayan ve araştıran sosyal bir varlık olduğu (Hume, 2007a: 6) tezinden hareket eden filozof, akıl sahibi insanın *idea* bağıntıları ve *maddi/olgusal konular* üzerinde kafa yordüğünü ve apriori olan geometri ve aritmetiğin yanı sıra aposteriori alan olan maddi olgu ve varlık sahası olan ahlakla ilgilendiğini söyler. Olgular alanında olup biteni salt akılla değil tecrübeyle anlayabileceğimizi (Hume, 2007a: 36) iddia eden filozofa göre, aklın, ahlak üzerinde kafa yorması aynı zamanda ahlakî eylem ve davranışların kaynağının akıl olduğu anlamına gelmemektedir.

Hume, ahlakîliğin doğada hali hazırda mevcut olmadığına inandığı için ahlakîliğin kaynağının çıkar veya eğitim olup olmadığı, ahlakîliğin doğal ve

orijinal ilkeler üzerinde temellenip temellenmediği meselelerini konu edinmiştir. Ahlakîliğin daha çok kişisel çıkarların değerlendirmelerinden doğan haz ve elem üzerinde kurulduğunu (Haakonssen, 2006: 942) ve ahlakî fikirlerin ana kaynağının toplumun çıkarlarına dayandığını iddia eder (Hume, 1987: 301).

Hume'a göre, *ahlakîlik* duygularımızla ilişkili olduğu için algılanan bir eylem doğruluk açısından ahlakî veya gayri ahlakî olarak değerlendirilemez. Çünkü duygu; doğru veya yanlış olanın değil haz veya elem veren şeyin algısıdır. Ahlakî iyi ve kötü ayrımını haz ve elem üzerine dayandırdığından dolayı Hume için bir davranışın erdemi (*virtue*) veya erdemsizliği (*vice*) davranışların kaynağı olan haz veya elemden doğmaktadır. Aklı; hakikatin ve yanlışlığın keşfi olarak tanımlayan, olgu-değer ayrımı yapan filozofa göre, bilimin nesnelere olan belirli bağıntılardan meydana gelmeyen ahlak aynı zamanda mutlak olarak idrak tarafından keşfedilebilecek herhangi bir olgusal mevzudan oluşmadığı için aklın bir nesnesi değildir. Doğru ve yanlış; *idea bağıntıları* veya *maddi konuların* uyumlu olup olmadığıyla ilgili (Hume, 1985: 510) olduğu için erdem ve erdemsizlik olgusal meselelerden akıl yoluyla türetilemez. Hume'un bu bakış açısına göre *idea bağıntıları* ve *maddi olguların* keşfi ile doğru ve yanlışın keşfi aynı olmaktadır.

Hume'un felsefesinde ahlak ve inançlar, tecrübî hayatla bağlantılı beşerî fenomenlerdir. Hakikat (*truth*) ispatlanabilen *idea bağıntılarına* dayanırken, inançlar (*beliefs*) ise geçmiş tecrübelerimiz üzerine temellendirilen çıkarımlar üzerine inşa edilir. Her ikisi de zihnin muhakeme yetisinin (*reasoning faculty*) işlemleri arasında olup, biri diğerine indirgenemez. Bununla birlikte ahlakın kaynağını akıldan daha çok haz ve elem olarak gören Hume'un zevk ve duygu tecrübesinden türemesi nazarından olan ahlak anlayışında erdem akıldan doğmaz. Her ne kadar ahlak, akıldan doğmamış ise de insani bir erdem olarak akıl ve akıllı olmak, ahlakın olmazsa olmaz şartıdır. Bu paradoksal ifadenin anlamı, Hume'un kendine özgü terminolojisi ve felsefî telakkisi içerisinde ancak anlaşılabilir (Akt. Çelebi, 2008: 77. Bkz. Hendel, 1955: xxiii-v, xix). Aklın, tutku ve eylemlerimizi üretmediği gibi ahlakın da akıldan çıkarılamayacağını iddia

eden Hume, aklın keşfi gerçekleştireceğini ama kurallar inşa edemeyeceğini söyler;

Ahlak, tutku ve eylemlerimizin üzerinde etkisi olduğundan akıldan çıkarılamaz ve tek başına ondan hâsıl olmaz. Tek başına aklın tutku ve eylemlerimizi üretme, uyarma, önleme gibi bir yeteneği yoktur. Ahlak tutkuları tetikler eylemleri üretir veya önler. Ahlakın kuralları bu nedenle aklımızın sonuçları değildir. İnaniyorum ki hiç kimse bu çıkarımın haklılığını inkâr etmez. Çünkü kendinde aktif olmayan aklın, aktif bir ilke üretmesi veya tersten ifade edecek olursak aktif bir ilkenin pasif olan bir ilke üzerine kurulu olması mümkün değildir. Buna göre ahlak kuralları aklın ulaştığı neticeler değildir. Netice itibariyle hiçbir şekilde tutkularımız ve eylemlerimiz üzerinde herhangi bir etkisi olmadığından ahlak, dedüktif olarak akıldan çıkarsanamaz(Hume, 1985: 509-510).

Akla içgüdüsel bir yeti ve keşif aletliği vazifesi yükleyen filozofa göre, hayvanların içgüdüsel davranışları da alışkanlık etkisiyle ortaya çıkan muhakemelerdir. Bir nevi içgüdü olan akıl muğlâk bir konuma sahiptir ve geçmiş gözlem ve deneyimlerimizden yani bir süreçten doğar. Nedenselliği reddeden, alışkanlığı doğanın ilkesi gören, aklın gücünü doğa kökenine dayandıran, (Hume, 1985: 229) aklın fonksiyonlarını ise geçmiş gözlem ve deneyimlerimize dolayısıyla alışkanlığın ve tecrübenin gücüne bağlayan Hume, bir anlamda ahlakı ve ahlakîliği psikolojikleştirmiştir.

Nitekim Rawls, Hume'un ahlakîliğin psikolojikleşmesinin (*morality psychologized*) bir projesini sunduğunu söyler. Terence Penelhum ise ahlakîliğin doğal fenomen olarak insan doğasından doğduğunu ve sıradan bir gerçeklik olarak insan doğasının psikolojik ve güdüsel dürtülere sahip olduğunu savunan Hume'un ahlak anlayışının Darwinci insan psikolojisi görüşleri sunduğunu iddia eder. Psikolojik programında ahlakî görüşleri deneysel mesele olarak ele alan filozof, ahlak görüşlerimizin duyumunu konu alan psikolojimizin teorisini sunar (Hardin, 2007: 32-33). Hume için insanın serçe parmağının zarar görmesinden tüm dünyanın yıkılmasını tercih etmesi insan aklına ters değildir (Hume, 1985: 446). İnsanın

çocuğunu yeğeninden, yeğenlerini kuzeninden, kuzenlerini yabancından daha çok sevmesini doğal bulan Hume'un yaklaşımı, Darwin'in seleksiyon anlayışına yakın olduğu için '*Batı düşüncesi ve evrimci ahlak sistemi Darwin'den daha çok Hume'a borçludur*' denilebilir (Skorupski, 2010: 204). Christian Bay; insan âdetleri arasında en uygunun hayatta kalacağı doktrini ortaya koyan Hume'un, etikte Darwin'in öncüsü olarak isimlendirildiğini söyler (Hardin, 2007: 226). Duygunun ahlakı ve kurallarını inşa etmede bir kaynak olduğunu, aklın ise keşif sürecinde etkin bir unsur olduğunu söyleyen Hume'un ahlak anlayışının aklileştirilmiş bir ahlak değil psikolojikleştirilmiş bir ahlak olduğunu söyleyebiliriz.

Diğer bir soru olan "Kendine özgü (*specific*) dâhili bir ahlak alanı var mıdır?" yani "Ahlak alanı diğer alanlar olan toplum ve siyaset felsefesiyle bağlantısız mıdır?" meselesiyle modern ahlak felsefecileri karşılaşmıştır. Özel bir ahlakî alanın varlığını reddeden modern filozoflar olan Hobbes ve Mandeville için *etik*; genelde felsefe ve özelde siyaset felsefesi için sorun olmuştur (Capaldi, 1992: 2). Hobbes ve Mandeville'den etkilenen ve ahlakı müstakil bir alan olarak değil toplum ve siyaset felsefeleriyle bağlantılı bir alan olarak gören Hume için "Özel bir ahlakî alanın temsilcisi olmaktan hususiyetle uzak durmuş ve kendine özgü bir ahlak alanı inşa etmiştir." diyebiliriz.

Ahlakın kaynağı ve ahlakî alan meselelerinin yanında etiğin türlerini anlamak, Hume'un konumunu anlamayı sağlar. Ahlak üzerine düşünme etkinliği olan etiğin normatif, betimleyici, meta-etik, deontolojik, aksiyolojik, teleolojik, teolojik, duygulanımcı ve sezgici türleri vardır.

Din veya öğretiler insanların ilkelere uymasını istediği için dinin ahlaka yaklaşımı normatiftir. Bilimin ahlaka yaklaşımı ise betimleyicidir ve psikolog, sosyolog, tarihçi ve antropolog ahlak fenomenini açıklamaya, tasvir etmeye, insan doğasına ilişkin etik sorular keşfederek kuram oluşturmaya yönelir (Poyraz, 1995: 11-12). Nitekim betimleyici etik; ahlak alanına bilimsel yaklaşımın uygulanmasının bir sonucu olan bilimsel bir etikken, meta-etik ise insanlara nasıl davranmaları gerektiğini buyuran, normatif türden bir etik olmayıp, ahlaka ilişkin önermelerin anlamlarını,

ahlak yargılarının ve normatif buyrukların dayanaklarını inceleyen bir çözümleme yöntemidir (Poyraz, 1995: 14). Meta-etik; ahlakî kavramları konu alan etik üzerine bir söylemken normatif etik ise insanlara ne yapması gerektiğini söyleyen bir etiktir (Poyraz, 1995: 17). “*Treatise*” adlı eserinde üç meseleden ya da üçlemeden (zihin, tutku ve ahlak) biri olan ahlaka yer veren Hume, buyrukçu bir ahlak anlayışı olan bir normatif etik alanından daha çok ahlakın neliği ve kavramlarının üzerinde kafa yoran bir filozoftur.

Etik yargılar; başlıca iyilik veya kötülük, bazı nesnelere istek-isteksizlik gibi deneyim ve konumlarını içeren değer yargıları, doğruluk veya yanlışlık, bilgelik veya ahmaklık gibi zorunluluk yargılarıdır. Değer teorisi (*axiolojy*) ahlakî olan veya olmayan değer yargılarıyla ilişkilidir. Zorunluluk yargılarıyla ilgili olan ise deontolojidir. Platon, Aristoteles ve Stoacılar da deontolojik vurgular bulunsa da genelde Grek etiğinin tarihsel olarak teolojik olduğunu söyleyebiliriz. Hıristiyan ahlakçılar vazifelerin kaynağı olarak Tanrıyı görürken modern felsefedeki etikler ise (sezgici/entüsyonizm, faydacı/utilitarianism) 17. ve 18. yüzyılda farklı anlayışı savunmuşlardır. Oxford ve Cambridge tarafından savunulan deontolojik yaklaşıma karşın (Cambridge Plâtoncuları, Clarke, Butler, Price, Reid, Whewell, McCosh, vb.) sezgici Britanyalılar ve faydacı filozoflar karşıt düşünceler sergilemişlerdir (Poyraz, 1995: 100).

Bir nihayetçilik (*consequentalism*) olan *faydacılık*, deontolojik etiğe terstir. En çok sayıda kişinin en yüksek mutluluğunu içeren faydacılık, felsefî bir yaklaşım olarak ahlak felsefesine uyumluyken, deontolojik ahlak ise vazife, hak ve adalet kavramları ile şeylerin doğru ya da yanlış, zararlı ya da yararlı olduğu yerde ameli ahlaka uyum sağlar. Adaletin biricik kökeni olan, (Hume, 2010: 25) aynı zamanda toplumsal memnuniyetin ve erdemlerin oluşumunu etkileyen fayda (*utility*) ahlakîliğin oluşumunda da etkindir (Hume, 2010: 54). Hak ve adalet tasavvurunu sosyal bir buluş olarak gören Hume için -bir diğeri olmaksızın yönetilmeyen insanoğlu için-diğer insanlarla dayanışma zorunludur. Bir anlamda toplumsal ittifak ve uzlaşma fayda üzerinden sağlanır (Blackburn, 2001: 78).

Deontolojinin kavramları olan yükümlülük, vazife, doğru, yanlış gibi kavramlar -kullanımları olmamasına rağmen- öncelikli kavramlardır. Diğer öncelikli ana konu değer felsefesinin kavramları olan *değer*, *değerli*, *arzu* ve *kendinde iyi* kavramlarıdır. İlk grup etik altında toplanırken, ikinci grup etikte olduğu gibi daha çok estetikte ve iktisatta değer alanı olarak kullanılır. Vazifenin değer (*value*) öncelikli olduğunu söyleyen Kant, W. D. Ross, H. A. Prichard gibi deontolojistler vardır (Lacey, 1996: 103).

Kişinin nihai ahlakı üzerinde temellenmiş bir ahlakîlik olan ve ahlak ilkelerini akıl sahibi insanın görüşünden çıkaran Kantçı deontoloji, ahlakîliği pratik aklın kendi yapısından türemiş olan zorunlu ahlakîlik olarak tanımlar (Christman, 2002: 15). Etiği yücelterek etik öncüllerden hareketle metafiziği üreten Kant'ın ürettiği etik önemlidir. Çünkü apriori olup anti faydacıdır/çıkarıcı ve soylu etik olarak adlandırılmıştır (Russel, 1961: 644). Doğruluk-yanlışlık veya iyilik-kötülük ile onama-kınama gibi değerlendirmelerde onamadan daha çok davranışla ilgilenme yani yargılama veya açıklama söz konusudur. Nitekim etik ifadelerin doğruluk ve yanlışlık, öznellik veya nesnellik anlamını soruşturmayı içeren anlayış etik olarak değerlendirilmekten daha çok psikoloji olarak isimlendirilir. Deontolojistlerin aksine Nietzsche, Santayana, Russell gibi bazı ahlakçılar etiğin bilişsel bir disiplin veya bilim olduğunu inkâr ederler ve etiğin çözümler sunduğunu, ancak doğruluk veya yanlışlık ifade eden önermeler sunmadığını söylerler (Runes, 1983: 98).

Doğalcılık (*naturalism*); olgu-değer ayrımı ve kuralcı/tanımlayıcı konu üzerinedir ve objektif ahlakî hakikatlerin olup olmadığı sorunuyla bağlantılıdır. İnsanı doğanın bir parçası olarak anlayan doğalcılık; evrenin ahlakî boyutu ya da karakteri olmadığına ve ahlak alanının doğa bilimine indirgeneceğine inanır. T. Hobbes gibi deneyciler ve maddeciler, M. Schlick gibi mantıkçı pozitivistler, J. Dewey ve J. S. Mill vb. faydacılar doğalcı etiği benimserler.

Deontolojik ve aksiyolojik etik ahlakî değer teorisiyken ahlakî yükümlülük teorisi olan teleolojik etik teorisinde iyiliği veya kötülüğü belirleyen amaçlar değil sonuçlardır. En fazla insan için en çok iyiyi

sağlayan davranış ahlakî davranıştır. Sokrates'in entelektüalist ahlakı, Epikürosçuların hazcılığı, modern dönemin faydacılığı ve ahlakî bencilliği teleolojik etik kapsamı içine girer (Cevizci, 2008: 15).

Etikte tecrübî tavrın tam karşıtı olan rasyonalist etik; evrensel, apriori ve her zaman geçerli olan temel ilkelerinin ahlakın temel ilkeleri olduğunu iddiasına sahiptir. Ahlak ilkelerinin apriori ilkelere karşılık geldiğini öne süren rasyonalist etiğe göre, iyi veya doğruluğa akıl karar verir (Cevizci, 2008: 27). Değeri olgudan, etik teoriyi belli bir metafizik bakıştan türeten bu akılcı etik temellendirme tavrına ilkçağda rastlanır. Doğa yasasının ahlak yasası olduğunu söylemekle olgu-değer, olan-olması gereken, varlık-ahlak, olgusal ve ahlakî hayat birbirinden ayırlamaz hale gelir (Cevizci, 2008: 17-18). Deneyciler, etiğin deneyden çıktığını ve temellerinin bir ahlak duygusundan (*moral sense*) kaynaklandığını kabul ederler. Akılcılar ise ahlak kavramlarının akılda apriori olarak bulduklarını söylemişlerdir. Buna karşılık sezgiciler, tek tek eylemlerimizi yönlendiren ahlakî değerler hakkında aracısız bilgi sahibi olmamızı sağlayacak bir ahlak sezgisine inanmışlardır (Akt. Poyraz, 1995: 5., Bkz. Heinemann, 1990: 338).

Temelde bilişsel olmayan bir kuram ve bilişselci kuramların karşısında olan duygulanımcılık (*sentimentalism*) davranışçı anlam kuramıdır (Poyraz, 1995: 53-54). Duygulanımcılık; ahlak dilinin anlamını kozal yada psikolojik nedenlerle açıklama teşebbüsünde olan akıl dışı (*irrationalist*) bir etik görüşür. Duygulanımcılar, ahlakî yargıların, ahlakî olmayan olgulara denk olduğunu söyleyen doğalcı ve ahlak yargılarının sezgi ile ayırt edilebilen kendine özgü ahlakî ilkeler olduğunu söyleyen sezgici tezleri reddeder (Poyraz, 1995: 137).

Hume'un etiği; ahlakın veya ahlakî fenomenlerin -Newton'u izleyenlerin fizik dünyayı araştırdığı ve açıkladığı tarzda- araştırılıp açıklanması yerinde bir teşebbüs olmak durumundadır. Olgudan değere geçişi kabul eden, doğalcı etik anlayışlarını reddeden fakat ahlakı bilime indirgeme teşebbüsünde bulunan Hume'un etiğine kısmen *doğalcı etik* denilebilir. Olgu-değer ayrımı yapmaya çalışan filozof paradoksal bir biçimde ahlakı bilimsel yaklaşımlarla ele alırken, teolojik temellendirmelere

şiddetle karşı çıkar. Nitekim doğalcılık, ahlakî deneysel bir bilimmiş gibi ele alma eğiliminde olan bir yaklaşımdır (Poyraz, 1995: 8).

Değerin olgudan türemeyeceğini iddia eden ve ahlak meselesinde de şüphecî yaklaşımını terk etmeyen Hume, mevcut olan ahlak anlayışlarının dışında özgün bir ahlak anlayışı geliştirmiş ve farklı ahlak meselelerine değinmiştir. Ahlakın kaynağını akılda görmemiş fakat ahlakta keşif aleti gördüğü aklın işlevini görmezden gelmemiştir. Dinî temelli ahlakîliğe yani normatif ve teolojik etiğe karşıt yaklaşımı olan filozof olgu-değer ayrımı yaparak doğalcı etikten ayrılır fakat ahlakî bilimselleştirmeye çalışır. Ona göre, ahlakî ayrımların kaynağı ne Tanrı ne de akıldır. Hume, doğalcı etikle -kısmen- benzer düşünür ve ahlakî ayrımların kaynağının duygulanım olduğunu iddia eder. Aklın işlevini reddetmeyen, ahlak kuramlarını ve söylevlerini sorgulayan filozof, ahlakî bilimselleştirmeye çalışmasından ötürü kısmen doğalcı etik, ahlakî kavramlar üzerine kafa yorduğu ve düşündüğü için kısmen meta-etik yaklaşıma sahiptir.

1.3. Ahlak ve Siyaset İlişkisi

Eskiçağ'dan itibaren gerek Helen ve Roma, gerekse İslam coğrafyasında görmeye alışkın olduğumuz, ahlakın akıldan ayırt edilemez bir olgu olduğu ve insanın akıllı bir hayvan olması dolayısıyla aynı zamanda *ahlakî bir hayvan* olduğu inancına dayanan çeşitli görüşler vardır. Platon'un "*Devlet*" eserinde ahlak; hukuk ve siyaseti yakından ilgilendiren *adalet* kavramıyla köklü olarak ilişkilendirilmiştir. Aristoteles bu köklü ilişkiyi onaylamakla birlikte, fizik biliminin temel kavramı hareket üzerinden ahlakın teleolojik karakterini vurgulayacaktır. Zira ona göre, yalnızca hareket ilkesi ihtiva eden şeyler ahlakın konusu olabilir. Dolayısıyla gayeli hareketin neticesi olan insan eylemlerinin niyeti ve amacı vardır. Hareketle ilintili olan ahlak sorunu, metafizik, fizik ve psikoloji gibi teorik bilimlerle iktisat ve siyaset gibi tecrübî bilimlerin sorunlarından kolayca soyutlanamaz (Türker, 2006: 838). Antik Yunan felsefesinde ahlak ve siyaset arasındaki ilişki Platon'un "*Devlet*" eserinde adalet kavramı üzerinden siyasetle ilişkilendirilirken, Aristoteles fiziğin bir kavramından hareketle hareket-

ahlak, ahlak-siyaset bağlantısı kurarak ahlakın teorik ve tecrübî yönüne değinir.

Çoğunlukla Platon'u izleyen İslam düşünürleri, siyaseti adalet, ahlak ve hukuk dizgesi içinde, metinlerini siyaset dizgesine bağlı kalarak kurmuşlardır. Nitekim Farabi'nin "*el-Medinet'ül Fadıla*", Nizam-ı Mülk'ün "*Siyasetname*" adlı eserlerinde ahlak ve siyasetin iç içe ve yan yana olduğunu görürüz. Hem söz konusu bu eserlerde hem de Kınalızade'nin "*Ahlak-ı Alai*", Yusuf Has Hacib'in "*Kutadgu Bilig*" eserlerinde devlet adamlarına verilen öğütlerde idealist düzeyde ahlak ve siyaset ilişkisi geliştirilmiş siyaset ahlakîlik üzerine idealist bir biçimde inşa edilmeye çalışılmıştır. Başta Fârâbî olmak üzere İslâm filozoflarının çoğu ahlâkı siyasetin içinde ele alır. İnsan tabiatı icabı içtimaî bir varlık olduğu için siyaset olmadan ahlâkî faziletler toplum hayatında gerçekleşemez. Nitekim psikolojiyi ahlâka, ahlâkı siyasete ve nihayet faal akıl vasıtasıyla siyaseti metafiziğe en tutarlı bir şekilde bağlayan Fârâbî'dir (Aydın, 1989: 13).

Kamu-siyaset birlikteliği ahlakın siyasette önemli faktör hale gelmesini sağlamıştır. Bireyselliğe ait ahlakîlik; ferdi davranışları ve diğerlerini etkileyerek siyasallaşırken siyaset ise kamuya aittir. Kamunun kolektif fikirleri siyaseti belirleyerek bireyi de etkiler. Netice itibariyle hem ahlakîliğin hem bireyselliğin siyasete bağlı olduğu görülür. Nitekim son zamanlardaki siyasal konulardaki tartışmaları ahlak belirlemiştir (Chen, 2005: 1).

Modern Avrupa'nın ahlakîliği geçmişle ilgilidir. 12. yüzyıl civarında ortaya çıkmaya başladığı söylenen yeni ahlakî konum ve anlayışlar 16. yüzyıla kadar Avrupa'nın büyük kısmında görülmemiştir. Oakeshott, inşa edilen yeni ahlakî konumu; bireylerin ahlakîliği olarak isimlendirmiştir (Oakeshott, 1993: 20). Gerek Ockhamlı William'ın tümeller ve tikeller tartışması gerekse ilk günah tartışması yalnızca teolojik tartışmaları meydana getirmemiş bireysel düzlemde yeni ahlakîlik tartışmasının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

İslam felsefecileri ahlâkı; siyasete idealist bir biçimde bağlayarak örf, kültür ve din ekseninden koparmayarak siyaseti ahlakîleştirmiştir. Batı

felsefecileri ise -hususiyetle- 18. yüzyılda aksine mevcut örf, kültür ve dinden koparak ve ahlakı siyasete payanda ederek siyaseti hem din dışı hem de ahlak dışı (*immoral*) hale getirmişlerdir. Nitekim son zamanlarda modern siyasetin doğuşu temel olarak ahlakîliğin rolünü değiştirmiştir. İlk modern siyasette popüler onamayı kazanmak için ahlakîlik bir siyasî alet olarak görülmüştür. Ahlak ve siyaset arasında faydacı bir ilişki kuran Machiavelli'ye göre, ahlakîlik insanların takdirini kazanmak ve prensin gücünü onamaktır. Prenslerin fiilleri ahlak tarafından sınırlandırılmış değildir. Ahlakı araç olarak gören Machiavelli'den mülhem olan sosyal ve iktisadî güçler için ahlakîlik günümüzde hâlâ ikinci plandadır ve genelde ahlak siyasal bir alet olarak kabul edilmiştir (Chen, 2005: 3).

Devlet ve imparatorlukların mevcudiyetinin ve gücünün olduğu zaman ahlak ve siyasette dini referans alan Batı uygarlığı prensliklerde yarı dinî, yarı faydacı/siyasî ahlak ekseninde hareket etmiştir. 18. yüzyıl ve sonrasındaki ulus-devletlerde ahlak bir siyasal araç olarak görülmüş ve ahlak ve siyaset anlayışı olarak din dışı bir tutum sergilenmiştir. Nitekim modern ve post-modern dönemlerde dahi ailenin ahlak ve siyasette rolü değişmemiştir. Ahlakîlik ve aile arasındaki ilişki, ahlakîlik ve siyaset arasındaki ilişkiye benzerdir. Bir davranışın belirleyicisi olan aile, ahlakî değerlerin yaratılması ve yenilenmesi için önemli bir mekanizmadır (Chen, 2005: 7).

Ahlak ve siyasetin konumu kadim zamanlardan beri farklılaşsa da sosyalleşmenin ocağı aile olmuştur. Hume, Aristoteles gibi toplum ve devletin temelini aile olarak görmüştür. Aileyi; ahlak, adalet, mülkiyet ve yönetme-yönetilme gibi kavramların içselleştiği küçültülmüş toplum ve devlet modeli olarak gören filozofa göre bir ailede doğan insan alışkanlığından, doğal eğiliminden ve zorunluluktan dolayı toplumu sürdürmeye mecburdur. Önemli bir buluş olan aile daha ilerisinde siyasal toplumu kurmak ve adaleti sevk ve idare etmek için uğraşır. Nitekim bu yapının unsurları olan krallar ve parlamentolar, ordu ve donanmalar, elçiler, bakanlar hatta din adamları vazife gereği insanlara ahlakı telkin eder (Hume, 1987: 25).

Minyatür bir toplum olan ailenin doğal olduğunu, yapay olmadığını söyleyen filozof, uyulan kuralların ebeveynler ve ebeveynlerin güdüsel eylemi arasında güdüleyici karşılıklı etkileşimin sonucu olarak doğduğunu ve ailede her ebeveynin doğal olarak çocuklarının refahıyla ilgili olduğunu iddia eder (Macnabb, 1951: 178). Aileyi yalnızca toplumsallaşma mekanizması olarak görmeyen Hume, Aristoteles'ten farklı olarak aileyi aynı zamanda insanın bencillik (*egoism*) yönüyle bir çekim alanı olarak konumlandırır. İnsanın ben merkezli ya da yakın aile ekseninden hareket ettiğini dile getirir ve insanın önceliklerine değinir. Çocuklarını yeğenlerinden, yeğenlerini kuzenlerinden kuzenlerini yabancılardan daha çok seven insanın yeğleme ya da tercih etme konusundaki ortak ödev ölçüleri buradan doğar. Ahlak ve ödevin onanması doğalarının benzer olduğu ve benzer ilkelerin ortaya çıktığı temeldir (Hume, 2009: 324).

Zorunluluk durumunun din, ahlak ve siyaset mevzularında da geçerli olmadığına inanan filozofa göre, tüm ahlakî vazifeler iki türe bölünür. Bu ahlakî vazifelerden ilki doğal içgüdü veya dâhili yetenekleri tarafından zorlanan insanların ya kamu ya da özel çıkara dayalı olarak tüm görüşlerinin zorunlu fikirlerine bağlı olmasıdır. İkincisi ise insanın herhangi bir doğal güdü tarafından desteklenmeyip, zorunlu duyum tarafından yönlendirilmesidir. Bu vazifeler bireyleri zorunluluk içerisinde hareket etmeye zorlar. Başkalarının mülkiyetine saygı veya adalet, söz verme veya öncüllerin incelenmesi insanlığın üzerinde bir otoritenin kazanımı veya zorunluluktur. Hume'a göre, her insanın kendini bir diğerinden daha çok sevmesi bunun kanıtıdır (Hume, 1994: 196).

Ahlakî konumların toplumsal değişimi içtimai ve iktisadî politikalara göre daha yavaştır. Ahlakîliğin bu göreceli yavaş değişimine rağmen genelde ahlak kuralları oluşturulup topluma yön verilirken özelde ise ahlakî deneyimler kıstas olarak ahlakî değerlendirmelerde kullanılmıştır. Böylece ahlakîlik; iktisadî verilere, sosyal güçlere ve devlet aklı gibi değerlendirmelere katılarak herkesle ilişkili bir deneyim olmuştur. Sosyal davranışsal normlarla ve ahlakî ilkelerle siyaseti belirleyen ahlakîlik, tüm siyasal tezlerin anlaşılması için zemin oluşturur. Nitekim ahlak; siyaseti

belirleyen pozitif görünümlere sahiptir. Eğer ahlakî yönetimler etkin olmakta başarısız olursa siyaset, ahlakî irade üzerinde merkezileşir, siyasal katılımı artırır ve dengelenir. Ahlakîlik; bireyselliğe kamu için eklenerek seçmenin siyaseti ve siyaset arenasındaki mafsalı anlamasını sağlar (Chen, 2005: 10-13). Nitekim ahlakî vazifelerimizin içeriği siyasal felsefenin sonuçlarına bağlıdır ve gerçekten ahlakî vazifeler siyasal karar oluşturmada siyasal felsefenin sonuçları üzerinde etkindir (Pallikkathayil, 2010: 116).

Psikolojiyi ahlâka, ahlâkı siyasete ve siyaseti metafiziğe bağlayan Farabi gibi psikolojiyi ahlâka, ahlâkı siyasete bağlayan Hume ise ondan farklı olarak siyaseti dünyeviliğe bağlar. Hume'un felsefesinde *ahlakîlik* doğal psikolojik temele sahip olduğundan dolayı dinî inançlar yıkıcı inançları bilfiil geliştirecek ve psikolojik uzantıya sahip dinî algı ise fanatik yaklaşımların doğmasına neden olacaktır. Buna mukabil insan haklarının duygusal bir tarzı olan ve kaba materyaller sağlayan Hume'un ahlak teorisi, ahlakın temel ahlakî ilkesi olarak faydalı ve makbul olarak görülmüştür. Hume'un ahlak ve siyasette ilerlemecilik (*progressivism*) maksadıyla tecrübî ve faydacı tutum sergilemesi reel politik bir tavır sergilemesine yol açmıştır. Nitekim *faydacılık*, haklar teorisinden daha az olmayan ve muhafazakârlar tarafından sunulan alternatif bir doktrin değil ilerlemeci partilerin üretimidir (Taylor ve Buckle, 2011: 31).

Tecrübî ve faydacı içeriği olan ahlak teorisine sahip, siyaset anlayışı olarak tecrübî, faydacı ve ilerlemeci bir yaklaşım sunan filozof salt bir ahlak anlayışı geliştirmekten daha çok araçsalcı (*enstrümantalist*) bir ahlak geliştirmeye çalışır. Ahlakтан toplumsal konuma, dinî uygulamaların eleştirisine ve bu bağlamda siyasî sorunların çokluğuna değinen Hume'un araçsalcı ahlakçılığına karşın Kant'ın mutlak bir ahlak anlayışı geliştirmeye çalıştığını söyleyebiliriz.

Ahlak meselesinde klasik düşüncedeki Plâtoncu gelenek ve daha akılcı olan Kant'ın yaklaşımından farklı yaklaşım sunan Hume, ahlak felsefesine duygu temelli yaklaşır (Skorupski, 2010: 259). Apriori ahlak anlayışına sahip Kant'ın imanı aklın kamusal kullanımı ve aydınlanması ahlak metafiziği içinde temellenirken, ahlak düşüncesine deneysel metotları

uygulayan Hume ise hem teorik (*speculative*) hem de deneysel akli deneysel ihtimaliyet (ihtimaliyet zemini) üzerine konumlandırmak ister. Hume'un teşebbüsüne itiraz eden Kant, pratik aklın salt apriori zemine sahip olduğunu iddia eder. Hume'un hedefi ahlakî ve maddi olgularda zihin veya akıldaki bilgiyi temellendirmek için felsefî eğilimleri desteklemektir. Kant'ın amacı ise bağımsız olarak metafizik özgürlük temeli üzerine siyasal özgürlüğü temellendirmektir. Kant'ın ahlak metafiziği; siyasal özgürlük değeri için bir zemin olan *özgür irade* kavramını savunmaktır (Taylor ve Buckle 2011: 41-43). Hume, iyilik veya iyilikseverliğin büyük bir mutsuzluk derecesinden ya da güçlü bir duygudaşlık duyulan herhangi bir dereceden doğduğunu (Hume, 2009: 261) iddia ederken, Kant için ise ahlakî iyilik yalnızca iyi iradesine atfedilebilir (Oakeshott, 1993: 24).

Kant, ahlakî bir araç olarak değil bir amaç gördüğü için ahlak teorisini siyaset teorisi geliştirmek maksadıyla inşa etmemiştir. Nitekim Kant gibi büyük filozofların sahip olduğu ahlak teorisini siyaset teorisine yol açmazken, Hobbes gibi filozofların sahip olduğu siyaset teorisi de ahlak teorisine üzerine inşa edilmiş değildir. Hume, mutlak olarak hem Kant'tan hem de Hobbes'dan farklıdır. Çünkü onun ahlak ve siyaset teorileri tek bir kumaştan kesilmiş parçalardır. Nitekim Hume ve Hobbes arasındaki farklılıklar temel olarak nicelik sorununu içerir. Hume'un siyaset teorisi, Hobbes'tan çağdaş siyasî iktisat anlayışına doğru fikrî olarak ilerler (Hardin, 2007: 106).

Monarşiyi cumhuriyetten daha tercih edilebilir gören Hume'da özgür iradeden daha çok kişisel benlik ve insan doğası kavramının savunulması söz konusudur. Hume'un aksine özgür irade kavramını savunan Kant'ta ahlaktan siyasete geçiş ya da bir anlamda ahlakî siyasete payanda yapma amacı yoktur. Hume'un hem felsefî sisteminin ayrıntılarında hem eserlerinin konu başlıklarının yapılandırmasında bu amaç ve niyet bariz görülür.

Siyaset felsefesinde Hume ile Hobbes arasında önemli benzerlikler vardır. Deneyle dünyayı anlamak isteyen öncü sosyal bilimciler olan Hobbes ve Hume; Tyco Brahe ve Francis Bacon tutumunda deneyci değillerdir. Hobbes'a çok az göndermede bulunmasına rağmen Hume'un siyaset teorisi çoğunlukla Hobbes'un siyaset teorisine indirgenmiştir

(Hardin, 2007: 3). Hume ve Hobbes arasındaki en güçlü bağ siyaset ve insani değerlerin doğal açıklanması üzerinde odaklanmalarıdır. İyi ve doğrunun normatif temellerini, insanların nasıl düşündüğünün ve davrandığının bilimsel çözümlemesini sunmuşlardır (Hardin, 2007: 7).

Bireysel düzeyde refahçılık olan evrensel bencillik fikrini paylaşan ve siyaset felsefesinin en önemli konusu olan sosyal düzenin nasıl kurulacağı ve sürdürüleceği meselesini ele alan ilk öncü sosyal düzen teorisyenleri olan Hobbes ve Hume'un tezleri bu konuda farklıdır. Hobbes düzenin sağlanmasını katı kurallara bağlarken, Hume değerlerin paylaşılmasına ve karşılıklı faydaya bağlar (Hardin, 2007: 105). Hobbes'a göre, katı kuralları olan yönetim yoksa pozitif yasa yani adalet de yoktur. Hume ise adaletin yönetimden önce olduğunu söyler. Hobbes, güvenlik üzerinde yoğunlaşırken, Hume haz ve elem üzerinde odaklanmıştır. Temsili stratejik kategorileri tanımlayan ve onları geniş ölçekli tüm toplumun öncülü sayan Hobbes, bu nedenle ahlak teorisyeni olmaktan daha çok tamamen siyasaldır. Siyasal gücün başarısını çok sayıda insanın uyumunda temellenmiş olan güç (*power*) kavramına dayandırmıştır (Hardin, 2007: 107).

Hume'un "*Treatise*" eserinin yapısı ve alanı, Hobbes'un "Hukukun Unsurları" (*The Elements of Law*) eserinden sonra planlanmış ve tasarlanmıştır. Bu çalışmalar arasında eşsiz ve önemli bir bağlantı vardır. Hobbes ve Hume'un insan çalışması arasındaki önemli ilişki, Hume'un, Hobbes'çu planda yayınlanmış olduğu "*Treatise*" eseri ile Hobbes'un "*Hukukun Unsurları*" arasında benzerlik olduğunu gösterir. Nitekim bu benzerliği anlatmak için Samuel Johnson, "...Eğer Hume herhangi bir şey ise o da Hobbes'çudur" der (Russel, 2008: 61).

Hume'un duyum, imgelem (*imagination*) ve bilgiyle ilgili ilk bölümü olan Zihin (*Understanding*) bölümü Hobbes'un insan doğasını konu alan *Leviathan* eserinin ilk bölümüyle ilişkilidir. İkinci bölümdeki *Tutkular* (*Passions*) tartışması genellikle Hobbes'un yine insan doğasını konu alan ikinci kısmıyla ilgilidir. Üçüncü bölüm olan *Ahlak* (*Morals*) bölümü ise Hobbes'un "*De Corpore Politico*" çalışmasıyla ilgilidir. Hume, Hobbes gibi ahlak ve siyaset felsefesinde doğal bilimlere uygun olarak yöntemin

aynı olması gerektiğini düşünür. Deneysel yöntemi kullanmasına rağmen Hobbes'çu olan Hume, ahlak ve siyaset felsefesinin insan düşüncesi, güdülenme ve deneyimle birlikte başlaması gerektiğini iddia eder (Russel, 2008: 63-64).

Hobbes ve Hume arasında en güçlü bağ, insani değerler ve doğalcı siyaset açıklamaları üzerinde odaklanmalarıdır. Onlar iyinin ve doğrunun normatif teorilerini sunmaktan daha çok insanların nasıl davrandığını ve düşündüğünü çözümlenmeye çalışırlar. Hume, Hobbes'la mukayese edildiğinde toplum ve ahlak felsefesinde daha geniş programa sahiptir. Hobbes, tamamen siyaset felsefesi üzerinde odaklanırken Hume yalnızca siyaseti değil, siyasî ve idari anlayış ve uygulamalarımızdan hareketle ahlakî görüşlerimizi açıklamak ister. Hume çalışmalarıyla diğer alanlarda da hatırlanır. Hobbes'un ise yalnızca siyaset felsefesi çalışmaları hatırlanırken diğer çalışmaları unutulmuştur (Hardin, 2007: 5-6).

Felsefesinin kökleri Hobbes'un doğal açıklamalarından beslenmesi ve monarşiyi öncelemesinden dolayı Hobbesçu olarak nitelendirilse de Hume, Hobbes'un siyasetinin yalnızca tiranlığı artırmaya uyumlu, etiğinin ise ahlaksızlığı teşvik edici nitelikte olduğunu söyler. Dine düşmanlığına rağmen şüpheciliğin ruhunun hiçbir şeyine katılmayan Hobbes'u insan aklı gibi dogmatik ve pozitif olmakla nitelendirir (Hume, 2004, 6: 98). Fakat her ikisinin de ortak projesi ahlak ve sosyal hayatın bilimsel temelini din dışı olarak geliştirmektir (Russel, 2008: 269).

Ahlak ve siyaset meselesinde kısmen klasik İngiliz faydacılara benzeyen Hume; tarih, iktisat, siyaset teorisi, mantık, epistemoloji, teoloji, metafizik, estetik ve etiği kapsayan kendine özgü bir sosyal bilim anlayışı ortaya koymuştur. Nitekim Klasik İngiliz faydacıları, kişisel ahlak ve siyaset teorisinin birleşimi olan bir teoriye sahip olmuşlar ve bununla birlikte ahlak ve siyaset teorisini birbirine bağlamak için sosyal bilime ihtiyaç duymuşlardır. Bu özgün sosyal bilimi geniş bir perspektife ve birikime sahip Hume ortaya koymuştur.

Hume, apriori tutuma sahip Kant'tan farklı olarak tecrübeye önem vermiş ve deneysel ahlak ve siyaset teorisi geliştirmiştir. Nitekim ahlakî

muhakemenin temeli olan tecrübe insan bilgisinin en büyük parçasını biçimlendirir, tüm insan davranış ve eyleminin kaynağıdır. Onun ahlak muhakemesi; tarih, coğrafya, astronomi, siyaset ve kimyayı içeren çok sayıda konuyu kapsar (Russell, 1961: 208). Ahlak ve siyaset teorisini birbirine bağlamada Kant ve Hobbes'a göre daha başarılı olan Hume, ahlak ve siyaset arasında bütünlük oluşturmaya çalışmıştır. Hem metot hem de amaç bakımından Kant'tan farklı olan Hume'un ahlaktan siyaset teorisine hareket etme gayesi, sosyal bilimin ana görevi olan etkileşim halindeki geniş sayıda sonuçlarını açıklamak içindir.

Genel anlamda ahlak ve siyaset felsefecileri, *iyi ve iyilik* kavramlarını kullanarak ahlak teorisinden hareketle siyaset teorisini inşa etmeye çalışmışlardır. Nitekim *iyilik*, toplumun ortak iyiliği olarak düşünülmüş ve iyilik bağlamında mevcut ilişkiler ve birliktelikler, haklar ve vazifeler toplumun birinden diğerine dağılmıştır. Ortak iyilik veya komünal ahlakîlikle yönetim/siyaset anlayışı birliktelik arz eder (Oakeshott, 1993: 19). Bireylerin ahlakîliğiyle siyasal düşünce köklü olarak yeni bir doğrultuda bağlantılıdır. Anti-bireyci ahlakîlikte güvenlik özgürlükten daha önemlidir. Ahlakî siyasete, siyasetten ahlaka doğru etkileşimde ahlakî-siyasal inanç ve duygular genellikle karşılıklı etkileşim içinde gelişmiştir (Oakeshott, 1993: 81). Nitekim güvenliği özgürlüğün teminatı olarak gören Hume'da bireyci bir ahlaktan daha çok toplumsal bir ahlak anlayışı esastır.

Yapılan Hume çalışmalarında modern felsefecilerin genel yanılması onun ahlak ve siyaset felsefesini ayırmaya eğilimli olunmasıdır. Bilakis ahlak ve siyaseti uyumlu hale getiren Hume, zihin ve epistemolojik teorisinin ötesinde ahlak ve siyaset felsefesinin bütününde de önemli bir filozoftur (Hardin, 2007: 5). Amacının Hume'un siyaset teorisini yorumlamak olduğunu söyleyen Hardin, Hume'un genel yönteminin ve tezlerinin amacının siyaset ve ahlak teorisi geliştirmek olduğunu iddia eder. Yöntem gereği ahlak teorisine bütünlük arz ettiği için ahlaktan siyasal teorisi tahmin edilebilecek filozofun siyasal teorisinin temel alt yapısı bir yönüyle ahlakî inançların analizidir. Stratejik yapılar küçük ölçekli bireysel ahlakîlikten büyük ölçekli sosyal düzene genelleştirilebilir. Nitekim

filozofun siyasal teorisi büyük ölçekli sayılan devlet/yönetim açıklamasından, küçük ölçekli olan adalet ve yasa açıklamasına doğru izah edilebilir (Hardin, 2007: 23-24).

Bir milletin karakterinin ahlakî nedenlere bağlı olacağına bilincinde olan ve en yüzeysel araştırmacının kanıtının bu olması gerektiğine inanan filozofa göre millet bireylerin toplamıdır ve bireylerin tutumları genellikle ahlakî nedenlerle belirlenmiştir. Aynı ahlakî nedenler ilkesi farklı meslek karakterlerine uyar ve hatta tikel üyeler doğanın elinden aldığı konumunu değiştirir. Bir asker veya bir din adamı tüm milletlerde ve çağlarda farklı karakterlerdir ve bu farklılık dâhili ve değişmeyen işlevi olan şartlar üzerinde kurulmuştur (Hume, 1994: 79).

Ahlakî ayrımların, kamu çıkarı (*public interest*) için siyasetçiler tarafından icatlarını ve erdemsizliğin kamu için bir üstünlük olup olmadığını tartışan Hume, herhangi bir ahlakî sistemin üzerine topluma genel faydası olan erdemsizliği konuşmanın zıtlıktan daha az olduğunu söyler. Filozof, bu meseleyi siyasal bir sorun olmaktan daha çok felsefî bir sorun olarak görür ve topluma en az zararlı olanın tercih edilmesi gerektiğini iddia eder (Hume, 1994: 114). Bu bağlamda ahlak ve siyaset teorisinde *duygudaşlık* ve *ahlakî duygulanım* gibi iki önemli sanatsal terim kullanır. *Duygudaşlık*; çeşitli kişisel duygu türleri iletişimi hakkındayken, *ahlakî duygulanımlar* ise yargı veya değerlendirmelerdir. Duygudaşlık ve duygulanım kavramını aynı pasajlarda kullanır. İlk olarak tutkular tartışmasında yer verdiği *duygudaşlık* kavramını ahlakî duygulanımlarla, iletişim ve yargılamayla bağlar (Oakeshott, 1993: 36). Siyasal etiği, siyasal bilim kavramından ayrılmayan Hume'un hem ahlak teorisinin hem de siyaset felsefesinin Arşimet noktası olan bu kavramlara çalışmanın ileri kısmında yer verilecektir.

1.4. Din-Ahlak-Siyaset Bağlamında Araf'taki Filozof

Skolâstik Avrupa'da din, bireysel tutumları kucaklayan ahlak ile toplumsal yönelişlere hükmeden siyaseti kuşatan en büyük şemsiyedir. Devletin temelini teşkil eden din, aynı zamanda eğitim ve kültürün de lokomotifidir. Skolâstik dönemde bilgi edinme ve bilimsel çalışmalar mekân

olarak yalnız kilisede mümkünken teorik bağlamda ise Tanrısal bir süreçtir. Epistemoloji-teoloji ya da bilim-din birlikteliğinin yanı sıra ameli olarak var olan din-siyaset birlikteliği teorik olarak da S. Augustinus sayesinde sağlanmıştır. Hıristiyanlığı ve siyasal düşüncüyü uzlaştırmaya çalışan Augustinus, Kilise'nin dünyevi kurumları kontrol altına almasını sağlayacak şekilde yapılanması gerektiğini buyurarak klasik devlet kuramına sahip olan yaklaşımların Hıristiyanlık etkisinde kalmasına yol açmıştır. Din ve bilim birlikteliği Albert Magnus, (1193-1280), Thomas Aquinas (1225-1274) gibi filozoflara kadar devam etmiştir. Bu filozoflardan sonra din ve bilim yavaş yavaş ayrı alanlar haline gelmeye başlamıştır.

Aydınlanmayla birlikte çok geniş bir kültürel satha nüfuz eden bilimsel anlayışa bağlı olarak 18. yüzyılda epistemoloji ile etiğin sorunları teoloji ile iç içe geçmiştir. Skolâstik dönemde dinle özdeşleşen ahlak, dinî bir temele dayandırılmak istenmiştir. Hume'u etkileyen fikir ikliminde "Ahlak din temelli midir yoksa vahiy olmaksızın ahlak geliştirilebilir mi?" tartışması teoloji-etik ilişkisine eskisinden farklı bir anlayış kazandırmıştır. "*Of Parties in General*" makalesinde siyasal ilkeleri ve çatışmacı doktrinleri temellendirmek ve dinî mezheplerin eğilimlerini mukayeseli mutlak karşıtlığını geliştirmek için modern siyasal partilerin eğilimlerini tanımlar (Schmidt, 2003: 362).

Hume, spekülâtif çerçevede şüpheli duygulanım etiği geliştiren, din ve etik arasındaki ilişkiler tarihinde önemli bir figürdür (Rivers, 2005: 240). Tecrübeci bir filozof olmasının yanında bir tarihçi (*historian*) olan ve meselelere tarihselci (*historicist*) bir tutumla yaklaşan Hume, "*History*" ve "*Essays*" eserlerinde gerek döneminde gerekse öncesinde olan dinî, ahlakî ve siyasî uygulamalara eleştirel olarak değinmiştir.

Hume'un psikolojik, sosyal ve siyasal tartışmasında din anlayışının etkilerini değerlendiren Schmidt'e göre, Hıristiyanlıktaki hurafe (*superstition*) ve coşkuculuğa (*enthusiasm*) tepkisi tüm alanlarda onun görüşünü etkilemiştir. Hume, hiçbir zaman kendini hususi olarak Hıristiyanlığın tarihi çalışmasına adanmamıştır. Fakat "*History*" eserinde ve bazı denemelerinde Hıristiyanlığın erken tarihini ve 17. yüzyıl din

çatışmalarını tartışmıştır (Schmidt, 2003: 268). Hume; zihnimiz, tutkularımız ve karşılıklı hayranlık tarzlarımızla ilgilidir. Monarşici ve cumhuriyetçi, dinî veya din dışı, tek tanrıcı (*monoteisti*) veya çok tanrıcı (*politeistic*), barbar veya medeni, kırsal veya kentsel farklı kültürel şartlarda kendini gösteren şeylere meraklıdır ve denemelerinde bu farklılığı araştırır (Pigden, 2009: 250).

Tarihin vazifesini insan tabiatının devamlı ve evrensel prensiplerine meydan okumak (Hume, 1986: 125) olarak gören Hume, “*History*” eserinde dinin, din adamlarının ve kilisenin siyaset ve toplum üzerindeki etkisine değinir. Dinin insan psikolojisi, ahlak, siyaset ve sosyal hayat üzerinde etkisini konu alan sorgulamalarını ise “Dinin Doğal Tarihi” (*The Natural History of Religion*) ve “Doğal Din Üstüne Söyleyişler” (*Dialogues concerning Natural Religion*)” bölümlerinden oluşan “*Din Üstüne*” adlı eserinde devam ettirmiştir. Dini meselelerde hazır cevap olan filozof bu çalışmanın “*Dinin Doğal Tarihi*” bölümünde din tarihinin genel olgularına değinmiş ve orijinal dinlerin tek tanrılı değil çok tanrılı olduğunu söylemiştir. Dinlerin olağanüstü şeylerden kaçan ve doğal olaylardan korkan dünyanın vahşi ve barbar çağlarında doğmuş olduğunu söyleyen Hume, çok tanrıcılığı daha pasif, uygar, sosyal ve hoşgörülü olduğu için sevmiştir. Çok tanrılı din zamanla iş gücüne ihtiyaç duyan devletin ihtiyaçlarıyla daha uyumludur. Gücü arayan siyasetçiler için kullanışı en iyi olan din olan çok tanrılı dinler popüler olmayan ahlakîliği ile çoğu suçları artırır. Daha despotik ve otokratik gördüğü tek tanrıcılığı ve tek tanrıcıları hoşgörüsüz ve işkenceci bulan filozof, Hıristiyanlığı mahkûm eder ve onun bağınazlığını adanmışlığın anası olarak görür (Emerson, 2009: 93).

1.4.1. Hume’un Din Algısı ve Ahlak-Siyaset İlişkisine Etkisi

Ahlak ve siyasetin biçimlenmesinde belirleyici olan Hıristiyanlık, Hume’un eleştirilerine maruz kalmıştır. O, hayatın birçok alanında etkin olan ve yaşayan bir din olan Hıristiyanlığa sarsıcı eleştiriler getirmiştir. Nitekim Hume’un düşmanları onu “*modern zamanların en yıkıcı Hıristiyanlık eleştirmeni*” olarak tanımlamada tamamen haklıydı.

“*Dialogues*” adlı eserinde akılcı ve deneysel geleneğin tümünü yıkan filozof, en kutsal dinin akıl üzerine değil iman üzerine kurulduğunu söyler. Bilinmeyen nedenleri açıklamada imgelemi, dinin kökenlerini açıklamada ise umut ve korkuyu kullanmıştır. Sıkı bir tecrübeciden beklendiği gibi dinde yozluk ve akla aykırılık olduğunu iddia eden filozofun dinin kökeni ve insan psikolojisindeki köklerine dair açıklamaları sonraki metinlere de öncelik etmiştir.

Edinburg Üniversitesi'nin ahlak ve fönomatik felsefe kürsüsüne atanmama gibi olumsuz tecrübeler Hume'da derin bir iz bırakmış ve yerleşik dinî kurumlara karşı güvensizliğini pekiştirmiştir. Bağımsız ve liberal düşünür olduğu için din ve ahlakîlik hakkında popüler kavramlara saldırmaktan çekinmemiş ve kilise tarafından Hıristiyan itikadının düşmanı ve sapkın olarak suçlanmıştır (Patterson, 1968: 3-5). Grek, Roma, Katolik ve Protestan yazarlardan gelen çeşitli geleneklere saldırmış ve Antikler için ana erdemler olan ihtiyat, ılımlılık, cesaret ve adalet kavramlarına eleştiri getirmiştir. Hıristiyan yazarlar; Tanrıya, kendimize ve komşumuza olan vazifeler üzerine odaklanmışken Hume ise kendini inkâr demek olan Katolik ve Protestan dindar ahlakçıların keşif erdemlerinden birisi olan “*kendini inkârdan*” memnun değildir ve bunların erdemsizlik olduğunu düşünür (Hardin, 2007: 24-25).

Mossner, Kalvinizmin tenkitçi biçimini temsil eden, Presbiteryen Kilisesinde yetişen ve din felsefesi tüm felsefesinin üzerinde merkezi bir yer edinen Hume'un genç bir dindarken, sorgulamaksızın ilk günahı, kaderi ve insan doğasının ahlakî bozukluğunu kabul ettiğini söyler. Üniversitede ya da hemen sonrasında imanını kaybetmiş filozof, Locke ve Clarke'ı okumaya başlamasıyla dindeki herhangi bir inancı eğlendirici bulmamıştır (O'Connor, 2001: X). Hume, tarihte çeşitli din kaynaklı katliam ve işkencelerin gerçekliğine değinir. Her dinin ahlakının kötü olduğunu söyleyen filozof'a göre, dindar bir adam denildiğinde onun aynı zamanda yaramaz bir adam olduğu anlaşılmalıdır (O'Connor, 2001: 202-203. Bkz. Boswell, 1947: 76-79).

En çarpıcı eleştirileri, din ve ahlaka yönelik görüşlerinde gözlemlenen Hume'un din eleştirisinin ikinci kısmı, dinî temelli toplumsal ahlakı konu alıyordu. Aydınlanma, din dışı modern toplumun ideal kökeni olarak sayılırsa Hume, onun kahramanlarından biri olarak görülmelidir. Onun zamanında din sadece özel bir inanç dizgesi değil insan hayatı üzerinde gerçek gücü olan sosyal kurumları inşa ediyordu. Siyasal meşruluk, dinî açıklamalara bağlı olduğu için dine meydan okumak doğrudan siyasal otoriteye meydan okumak ve kilisenin iktidar formlarının ve hükümdarların (*monarcs*) meşruluğunun altını oymaktı. Diğer bir ifadeyle doğrudan kamu düzenine meydan okumaktı. Çünkü din eleştirisi kamu düzenini biçimlendiren ahlak ve siyaset konularına yansiyordu (Taylor ve Buckle, 2011: 30-31). Böylece, genelde dini ve Tanrı'yı, özelde Hıristiyanlığı hedefe koyarak sarsıcı eleştiriler getiren Hume, dinin/Hıristiyanlığın meşruiyetini tartışmaya açarak otoriteye meydan okumuş; tahrip ettiği alanda yeni bir yapı inşa etmeye çalışmıştır. Comte gibi insanlık dini tarzında bir din inşa etmeye çalışmamış fakat hurafeden ve keşiş erdemlerinden kurtulmuş din dışı bir insan inşa etmeye yönelmiştir. Her ne kadar Comte'un içine düştüğü tutarsızlığa sürüklenmemişse de Hume, -Comte gibi- düşüncelerini daha etkili kılmak ve daha geniş kitlelere yaymak için, dinî retorik ve estetiğin üçlü matrisini kullanmakta tereddüt etmemiştir.*

Hume, dinin doğası ve kökenini üçlü matris olan Philo, Cleanthes ve Demea karakterleri arasındaki geçen konuşmalar üzerinden izah etmeye çalışır. Philo şüpheli yaklaşıma sahip, Cleanthes; evrendeki düzenlilik delilinin ve doğal teolojinin, Tanrının varlığını apriori olarak temellendiren

*Batı düşüncesinde üçlemenin fizikten metafiziğe, matematik teolojiye, ahlaktan siyasete, sanattan edebiyata, psikolojiden mantığa değin pek çok disiplinde sistematik anahtar veya kilit taşı görevine sahip olduğunu (Türker, 2012: 41-42) iddia eden Türker'in tezine örnek olarak Hume'un öldükten sonra yayınlanan "*Dialogues*" başlıklı eserindeki isimlendirmeleri, karakterleri ve din karşısındaki -teist, ateist ve deist- tutum ve tavrına ilişkin üçlemeleri örnek gösterilebilir. Teslisteki paradoks olan üçün birliği yapısı kısmen din algısında bulunan Hume, kadim üçlemenin kültürel kodu ve mantığıyla kendisini de söz konusu üç karaktere serpmiştir denilebilir.

Demea karakteri ise rasyonel teolojinin temsilcisidir. Demea'nın Tanrının varlığı için sunduğu kozmolojik veya ilk neden kanıtı doğal din ya da teolojide etkilidir (O'Connor, 2001: 31). “*Evrenin düzeni, her şeye gücü yeten zihni, diğer bir ifadeyle, istencine her yarattığın ve varlığın sürekli boyun eğdiği bir zihni ispatlar*” (Hume, 2009: 419) diyen filozof, bazen Cleanthes gibi düşünür. Bazen de Philo üzerinden Tanrının varlığından kesin bir hakikat olarak bahseder ve bu gerçeği kabul etmemenin bir filozof için en ağır ceza, gülünçlülük ve aşağılanma olarak gören bir *teist* gibi düşünür (Hume, 1995: 150). Kendisini Cleanthes tarafından potansiyel tehlike olarak görünen, şüpheciliğin göstergesi ve metnin kahramanı Philo ile tanımlar (Taylor ve Buckle, 2011: 100). Cleanthes, Tanrı kavramıyla sınırlı olan doğal din (*natural religion*) kavramıyla en basit ve en açık delili üzerinde dinî hipotez kurmak ister. Geleneksel doğal din kavramı ise daha çok teizme karşılık gelir. Newton'un fiziksel deneyimciliği ve açıkça ortaya koyduğu doğal yasalardan hareketle Tanrı varlığına dair düzen delili itibar kazanmıştır.

Hume, bir tarafını Cleanthes diğer tarafını Philo temsil eden, standart teizmin Tanrısını inkârı için ayrılmış terim anlamında bazen bir ateist bazen deist bir filozoftur. Gaskin tarafından *ahlak ateisti* olarak tanımlanan Hume, tüm teizm formlarına göre ateisttir ve onun ahlak ateizmi önemlidir. (O'Connor, 2001: 16). Tüm dinleri beşerî kaynaklı doğal din olarak gören Hume'un, vahiy ve mucize karşısındaki menfi tutumu onun deist yani örtük bir ateist olduğunu gösterir.

Din konusundaki soruşturmasına dinin akıldaki temeli ve insanın doğal yapısındaki kökeni (Hume, 1995: 33) tezleriyle başlayan Hume'a göre, en kutsal din akıl üzerine değil iman üzerine kurulmuştur. Din felsefesindeki temel teması aklın ve imanın sınırları olan filozof akıl ile iman arasındaki ayrımı fideizmi temsil eden Demea üzerinden yapar (O'Connor, 2001: 37). Tanrının varlığı konusunda muhakeme gücü yüksek olan Hume'u şüpheci Philo, genel anlamda Newtoncu bir tutuma sahip Hume'u ise Cleanthes temsil eder. Aşırıktan kurtulmuş popüler dinî toplum için değerli ve doğru din olarak gören (O'Connor, 2001: 38) Cleanthes, fiziki dünyanın dışında

zihinde yarattığı varlıklarla etkileşim halindedir (O'Connor, 2001: 122). Din üzerindeki hurafe ve coşkuculuk gibi faktörlerin varlığına değinen ironik kahraman bir yönüyle Hume'dur. Tanrı konusunda deist, teist ve ateist muğlâk tutumu farklılık arz etse de ahlak ve siyaset üzerinde doğrudan etkisi olan Hıristiyanlık konusunda muğlâk bir tutuma değil keskin bir tutuma sahiptir. Deist dolayısıyla örtük bir ateist olduğunu söyleyebileceğimiz Hume, Hıristiyan olmadığını ilan ettikten sonra hemen hemen tüm dinlerin hoşgörüsüz olduğunu söyler ve tüm dinleri batıl itikatların bir açıklaması olarak görür (Wayne, 1997: 46).

İnsan biçimli (*antropomorfic*) modeller ve insan doğası tanımlaması üzerinde din felsefesi geliştiren filozof, "*Dialogues*" başlıklı eserinde -Philo karakteri üzerinden- yüz yıl sonra Darwin'in ortaya koyacağı doğal ayıklanmaya (*natural selection*) değinmiştir (O'Connor, 2001: 120). Bu eserin XII. bölümde din ve ahlakîlik arasında bağlantıda daha çok mutlak din dışı ahlakîlik nedenini ilerleten Hume'a göre, doğru ve yanlış din arasında farklılık vardır (O'Connor, 2001: 31). Doğru din; akıl ve doğru felsefeyle uyum halindeyken yanlış din ise hurafe ve coşkuculukla uyumludur. Doğru dinin tarihte seyrek, yanlış dinin ise yaygın olarak görüldüğünü iddia eden filozofun amacı, kısmen dünyevileşmiş bir din algısıyla, akıl ve felsefeyle uyumlu ahlakîlik inşa etmektir. Hume, dini aklileştirme kaygısı dışında kendini de aklileştirmeye çalışmış ve Locke ve Clarke'ı okudukça zamanla dinî anlayışı terk etmiştir. Hume, altı ciltlik "*History*" adlı eserinde dinin yönetimler üzerinde etkisi ve rolünü vurgulamıştır (O'Connor, 2001: 27). Din felsefecisi olarak dinin, teorik ve bilişsel içeriği yani teizm, deizm ve ateizm gibi teorilerin değerleri üzerinde odaklanmıştır (O'Connor, 2001: 34).

Yanlış dinin, toplum ve hükümet üzerinde yansımalarına değinen Hume, dinî inançların, beşerî meselelerde çok güçlü bir etken olduğunu iddia eder. İnançları; *hurafe* ve *coşkuculuk* olarak ikiye ayıran filozofa göre *hurafe*, hem uygar hem de dinî otoriteyi destekler. *Coşkuculuk* ise yerleşik seremoni, rit ve formlara direnir. Nitekim Protestan mezhepler, inanç prensiplerinde ve disiplinlerinde çoğunlukla *coşkucudur* (Miller, 1990: 158).

Hurafe, dinî iktidar için tercih edilebilirken *çoşkuculuk* ise sağlam muhakeme ve felsefeye karşı fakat dine karşı değildir. *Hurafe*; ruhun yıkımı, korkusu ve kederi üzerine kurulmuştur. Coşkuculuğun ürünü olan yanlış dinin türleri beşerî toplumda en vahşi düzensizlikleri üretir. İnsan, coşkuculuğun ilk ateşi olan tüm fanatik mezhepler içinde ve en büyük sakinlikle kutsanmış meselelerde doğal olarak dinî ruhu desteklemekle ilgilidir. Hurafe, medeni özgürlüğe düşmandır. Coşkuculuk ise hurafeye dosttur. Din adamlarını destekleyen hurafe ve coşkuculuk, tüm dinî iktidarların yıkıcısıdır (Hume, 1994: 48-49). Cehaletin çocuğu olan *hurafe*, kutsanmış olan dindarlığın icadı olarak genel hayatta ve sivil işlerde kullanılmıştır (Hume, 2004: 1, 163).

Hume, “*Of Superstition and Enthusiasm*” makalesinde reformasyondan beri Hıristiyanlıkla birlikte popüler eğilim açıklamasını daha ileri götürmüştür. Ona göre, yönetim ve toplum üzerinde farklı sonuçlara sahip olan dinin doğru ve yanlış diye iki tipi vardır. Yanlış dinin iki unsuru; doğru dinin yıkımını sağlayan hurafe ve coşkuculuktur. Doğru dinin yıkılıp yerine yanlış dinin ortaya çıkmasıyla insan zihni, hesaplanamaz dâhili/psikişik olaylardan doğan terör ve sonuçlara mahkûm olur. Melankoli, zayıflık, korku ve cehalet, hurafenin kaynaklarıdır. Gurur, umut ve canlı imgelem cehaletle birlikte coşkuculuğun doğru kaynaklarıdır. Birinci olarak hurafi insan alçak gönüllüğü doğrudan kutsallığa atfedildiği için hurafe, din adamlığının gelişmesini artırır. İkinci olarak coşkuculuk/fanatizm, hurafeden daha ateşli ve şedit fakat sonrasında daha kibar ve ılımlı olur. Anabaptistler, İngiliz Leveller* ve İskoç Covenantlar** örneklerinde görüldüğü gibi *çoşkuculuk*, heyecanlı zandan ve duygudaşlık esaslı grup bileşiminden doğan beşerî toplumda en vahşi düzensizliklere ve şiddete yol açar. Üçüncü olarak *hurafe*, kurulmuş düzeni ve din adamlarını

* Leveller: İngiltere’de iç savaş sırasında kraliyet karşıtı en koyu cumhuriyetçiler için kullanılır.

** Covenant: İskoçya’da ortak eylem ve Anglikanizmi kabul ettirmek ve yaygınlaştırmak amacıyla 17. Yüzyılın başında kurulmuş bir birliktir.

desteklerken, *coşkuculuk* sivil özgürlüğü artırmaya eğilimlidir. Bireydeki özgürlük ruhunu kısıkırtan *coşkuculuk* din adamlarının otoritesini tehdit eder.

Dinin iki tipi olan hurafe ve coşkuculuk, siyaseti de etkilemiştir Örneğin iç savaş esnasında çeşitli coşkucu mezhepler bir cumhuriyet için arzuları tarafından birleştirilmişlerdir. 18. yüzyılın din adamları, coşkucu (*enthusiastist*) olmamalarına rağmen Whig Partisini desteklemeye meyillidirler. Diğer taraftan 18. yüzyılda bir kısım Katolikler ve Tory Partililer, Whig Partisine katılmış olsalar da hoşgörü (*tolerance*) ilkeleriyle kralın imtiyazlarını desteklemeye meyillidirler. Hurafe ve coşkuculuk arasındaki bu çatışma 17. yüzyıldan beri Katolik Fransa'daki Cizvitler ve Jansenistler arasındaki rekabette görünür. Fransa'da Jansenistler statükocu, Cizvitler ise insanlar için monarşi ve tiranlığın destekçileriydi (Schmidt, 2003: 365-366).

Hume, bireyin ve cemiyetin uygarlaşması için Hıristiyanlık ahlakının karşısına insanı merkeze koyar ve dünyevileşmiş ahlakılığı inşa etmeye çalışır. Din-ahlak münasebetinde Tanrı karşıtı bakışa sahip Hume'a göre, ahlakî erdem ve rezaletlerin en büyük nedeni de Tanrı telakkisidir. Hume, ahlakî ayrımların temelini Tanrıya dayandırmadığı gibi dolayısıyla dine de dayandırmaz. Tanrısal varlığın insanlardan sonsuz derecede üstün olduğunun tasarlandığı yerlerde, Tanrı telakkisi hurafelerle birleşerek insan zihnini aşağılık boyun eğme ve zilletlere uğratma, nefse eza, pişmanlık, alçakgönüllülük (*humility*) ve pasif acı çekme gibi keşif erdemlerini Tanrı indinde yegâne makbul nitelikler olarak gösterme eğilimini ortaya çıkartır. Fakat Tanrıların insanlardan biraz üstün olduğu ve birçok tanrının insanlar içerisinden sivrilerek çıktığı inancına sahip olan yerlerde ise onlara seslenişimizde daha rahat oluruz, hatta dinsizliğe düşmeden onlara öykünmeye ve onlarla yarışmaya kalkışabiliriz. Buradan da aktiflik, canlılık, cesaret, asalet ve özgürlük sevgisi gibi bir halkı büyüten bütün erdemler ortaya çıkar (Çelebi, 2008: 28).

İnsan davranışları üzerinde etkili veya en güçlü olan güdü insanın doğasından türeyen duygu ve düşüncedir. Dolayısıyla ahlakîliğin kaynağı Tanrı değil insan doğasıdır. Mossner, Hume'un "*Dialogues*" eserinde ortaya

koyduğu doğa kavramının, tamamıyla ahlak dışı ve insana karşı umursamaz olduğu düşüncesindedir. Gaskin ve N. K. Smith gibi kimi Hume araştırmacılarına göre, Hume, -dinin ahlakîliğin kaynağı olması bir yana- dini hem sosyal ahlak hem de bireysel mutluluk için zararlı görmektedir (Çelebi, 2008: 86).

Gururun erdem olduğunu söyleyen Hume, kendi iyi fiillerimizin tanımlanmasını izler ve kendimiz gibi diğerlerinin faydalanması için bu tür filleri uyarır. Dinî erdem teorisyenlerinin erdemlerini keşif erdemleri olarak isimlendirir (Hardin, 2007: 21). Kolektif toplumsal gücü etkisizleştiren, dinî ve felsefî tezleri tart eden filozof, din dışı alanın en büyük göstergesi kapitalizmi teşvik eder. Gurur, arzu, kibir ve benlik hakkında yeni tanımlamalar getirerek, ferdi bağlamda bireylerin dünyevileşmesini sağlayan tezler geliştirmiştir. Nitekim doğrudan güdülenme teorisinin sonucu olan etik teorisi çağında tamamen din dışı etik teorisidir. Bundan dolayı doğrudan ve din dışı etiği inşa etmek için temel olarak dine saldırır. Bununla birlikte bulduğu modeller için klasik dünyaya döner (Capaldi, 1975: 150).

Ahlakîlik ve din arasındaki en önemli farklardan biri, ahlakîliğin her niteliğinin bilinmesi ve akılcı şahıslar tarafından tercih edilmesidir. Nitekim her akılcı insan için bilinmez olan tüm dinlerin, akılcı insanlar tarafından tercih edilmeyen yönleri vardır. Birçok din fakat tek bir ahlakîlik vardır (Gert, 2005: 7). Ahlakîlik ve din ikileminde kendine özgü bir ahlakîlik olan dünyevileştirilmiş ve aklileştirilmiş ahlakîliği tercih eden Hume'a göre, insan davranışlarını iyi ve kötü olarak nitelendirebilmek için davranış ve karakter arasında bir ilişki olduğunu kabul etmek gerekir. Doğaları gereği gelip geçici olan davranışlar kötü olabilir hatta din ve ahlak kurallarına göre bütünüyle zıt ve aykırı da bulunabilirler, fakat kişi bu davranışlardan sorumlu değildir ve bu davranışlarından dolayı ceza da söz konusu olamaz (Hume, 2007a: 79-80).

Hume'un ahlak muhakemesi; boş/çürük olmayan, salt rasyonalist ve teolojik ahlak teorisinin saçmalığını bilimselci anlamda aklileştirilmesidir. Genel anlamda felsefesine ironik bir üslup ve metot hâkim olan filozof

ahlakı akılcı bir temel üzerinde inşa ederken aynı zamanda mevcut teolojik ahlak teorileri ve tecrübelerini kendine hedef almış bunların yerine akılcı bir zemin kurmaya çalışmıştır. Tüm teolojik teorilerin kurgu (*speculative*) içerdiğini (Townsend, 2001: 215) iddia eden Hume, dinî veya teolojik çeşitlemelerin yerini tamamen din dışı ve deneysel kavramlarla değiştirmiştir (Hardin, 2007: 49).

Tanrı-insan birlikteliğinin somut ifadesi Ortaçağda kurulmuş yarı teolojik yarı siyasî yapıya sahip olan krallıklardır. Hem ferdi hem de cemiyeti kendine muhatap ve amaç olarak gören filozofa göre, Hıristiyanlık hayatın tümüne sirayet etme gayesi içindedir. Yeni bir ahlak-siyaset ilişkisi inşa etmeye çalışan Hume'un amacı, Hıristiyanlığın etkisiyle teorik ve tecrübî olarak müesseseleşen ahlak-siyaset birlikteliği algısında *Kopernik Devrimi* meydana getirmektir. Mutedil bir üsluptan uzak, bir sapkın (*heretic*) gibi ahlak, siyaset ve din konuları üzerinde yazmış olan filozofun felsefesinde dinin, ahlak ve siyasete etkisine iki şekilde yaklaşmak mümkündür. Bunlardan ilki dinin toplumsal, kültürel ve idari uygulamaları açısından ahlaka etkisiyken ikincisi ise akli olmaktan daha çok imani bir unsur olan dinin veya Tanrı'nın ahlakî buyruklara kaynaklık etmesi ve bu kaynaklığın hem ferdi hem de cemiyet düzleminde siyasete sirayet etmesidir.

Hume'un eleştirdiği siyasal teoloji yalnızca bir teorik yapılanma değil tecrübî bir kurumlaşmadır. Devletin doğası açıklaması, modern sivil toplumun niteliği olan toplulukla ve iradi örgüt biçimleriyle ilgili olduğu gibi piyasa ekonomisinin rolü ve dünya iktisadıyla ilgilidir (Plant, 2001: 150). Özel bir zamanda özel duruma göndermede bulunan bağlamsal teoloji olan siyasal teoloji; modern durumla klasik Hıristiyan teolojik geleneğe ilişkin çabası olan bir gelenektir. Hem klasiklik hem de bağlamsallık zorunluluktur ve yerel ihtiyaçlar evrensel ilişkilidir (Plant, 2001: 19).

Dinî kökenli ahlakîliğin sorunlarına değinen Hume, dinî temelli ahlaka eleştiriler getirerek siyaset anlayışının dönüşmesini sağlamıştır. Yüzyılımızın yaygın kötülük ve hatalarından birinin ahlak ile siyasetin ayrımını yapmak olduğunu söyleyen Soloviev'e göre, yüzyılımızın aksine

Hristiyanlığın bakış açısında ahlak ve siyaset birbirine bağlıdır. Hristiyanlık ahlakı Tanrının krallığını gerçekleştirmeye çalışırken siyaset anlayışı olarak ise tüm insanlık için Tanrının krallığını iletme amacındadır (Soloviev, 2000: 6). Ahlakîliğin dinî açıklama veya gerekçelerini yani zamanındaki dinî görüşler için ahlakîliğin yozlaşmasının tecrübesini reddeden filozofun, din üzerindeki görüşleri döneminde tahripkâr olarak tanımlanmıştır. Hume, “*Treatise*” eserinde epistemolojiyle ilgilenmiş ve dinî doğruluğun zannını eleştirmiştir. Onun dinî hayatı *tehlikeli* olarak nitelemesi siyaset felsefesi bağlamında da etkili olmuştur (Hardin, 2007: 49).

Hume’un eğilimi; Hristiyan etik ve metafizik açıklamalarını reddetmek ve din dışı ahlak ve siyasal görünümünü Hobbes’tan sonra modellemektir. Bu bağlamda “*Treatise*” başlıklı eserinde temel eğilimi öncelikle Tanrı ve Hristiyan karşıtı tutumlar olmuştur (Russel, 1995: 78). A. MacIntyre gibi eleştirmenler Hume’un ahlak kavramını ve Aristotelesçi erdem reddini modern, hoşgörü ve insani demokratik toplum için klasik siyasetten ya da Hristiyanlığın muhtemel kahramanlıklarından daha uygun görmüştür. Yeni bir uygarlık inşa etmeye çalışan filozofun ahlakı Hristiyanlık ahlakının, cumhuriyetçi erdem, aristokratik onurun yerine bunların anti tezi olan din dışı beşerî ahlak teorisini kapsar. Hume’un din dışı temele sahip sosyal ve siyasal teorisi; ticarî toplumun temel güdü ve dürtülerine bağlı tüm bireylerin psikolojik eşitliği terimini içerir (Wennerlind ve Schabas:2008: 76-77).

Antik krallıklarda iyi yönetimin önkoşulu ve siyasal meşruiyetin temeli bireysel ahlakîliktir. Bireysel ahlakîliği ise krallar temsil eder. Feodal teokrasilerde siyasal meşruiyetin temelini dinden alan grup ahlakîliği söz konusudur. Bu devletler genellikle feodal moda içinde örgütlenmiştir fakat lordlar ve krallar otoritelerini cennetin rızası (*consent of the heaven*) üzerine kurmuşlardır. Lordların ve kralların din algısı siyaseti etkileyerek kamusal düzenin oluşumunu belirlemiştir (Chen, 2005: 3). Reformasyondan sonra lordlar ve krallar, dinin yanında bilginin ahlakın meydana gelmesinde etkin

bir faktör olduğu bilinciyle hareket etmiştir. Nitekim Hume, “Julius Caesar’dan 1688 Devrimine İngiltere Tarihi” (*History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688*) başlıklı eserinde kral ve lordların yalnızca siyasetle yetinmediklerini kiliseye müdahale ederek ya da kilise üzerinde kendi nüfuzlarını sağladıklarını ve mezhepleri etkileme ve yönlendirme teşebbüsünde bulduklarını iddia eder.

Post-reformasyon döneminin ve İskoç teolojisinin dikkatli bir öğrencisi olduğunu söylemek imkânsız olan Hume, hiçbir zaman doğrudan İskoç Kalvinist metinlerini alıntılamadı. Yaptığı alıntılar sadece şüphecilikle dinî inancı mukayese eden bir yazar olgusunu desteklemek içindi. Düşüş (*fall*) itikadından memnun olmayan Hume’un Katolik öğretilerden daha çok - aklın yeteneğinin düşüşte tamamen yıkılmış olmadığını ve ‘düşüş’ görüşünü terk etmemiz gerektiğini söyleyen- (Frasca-Spada, 2005: 148) Kalvinist öğretilere daha yakın olduğu söylenebilir. Mezhep olmaları nedeniyle Kalvinist ya da Püriten mezhebin öğretileri de Hume’un saldırılarından nasibini almıştır. Dramatik dönüşüm ya da alın yazısının bir meselesi olan Kalvinist terbiyesinde mantıksal sorunlar olarak dinî sorunları ele almak durumunda olan filozof, moda olan deist cevapları kabul etmeyi reddettiği için ılımlı şüpheciliğin savunucusu olmuştur. Dikkatini popüler dinî amel ve inançlara çeviren ve bir partizan gibi konuşan Hume, hem tarihsel hem de çağdaş düşüncesini açıklama gereği duymuş ve bu nedenle düşüncesi boşlukta kalmış ve zemin bulmamıştır.

Hume, Tanrı merkezli (*teosantrik*) bir merkezi terk eden insan merkezli (*antroposentrik*) ahlak ve siyaset anlayışı geliştirmiştir. Otorite haline gelen siyasal teolojinin temellerini yıkmak için uğraşır. İnsan doğasının tutku, arzu, haz ve elem duygularından müteşekkil olduğunu düşünmüş ve insan merkezli bir siyasal teoloji geliştirmiştir. Hume, tecrübî bir yaklaşımla din dışı bir ahlak ve siyasal teoloji geliştirmiştir. Endüstri* (*endustry*), bilgi (*knowledge*) ve insaniliğin (*humanity*) çözülmüş bir şekilde birbirine bağlı

* Hume, piyasa ekonomisine ilişkin anahtar kavramlarından biri olan *endüstri* kavramıyla bir taraftan çalışma gücünü diğer taraftan endüstriyel aktiviteleri kasteder.

olduğu bilincindedir. Bu bilinçle özelde Britanya toplumunun genelde diğer toplumların din-siyaset ve ahlak algısı üzerinde etkide bulunarak uygar siyasal yapıların ortaya çıkmasına çalışmıştır (Sakamoto, 2005: 105).

1.4.2. Din-Ahlak-Siyaset Bağlamında Hume

Kendi dönemindeki dine ve siyasete, sonuç olarak metafiziğe ve ahlaka eleştiriler getiren filozof, hurafe vasıtasıyla din adamlarına ve prenslere - aşırı- saygının olduğu ana dengeyi oluşturan monarşik ve teokratik yapının varlığına değinir (Hume: 1994: 69). Gerek ahlak-metafizik gerekse din-siyaset bağlantısının farkındaki Hume'un çağdaşı olan 18. yüzyıldaki filozoflar, din-ahlak-siyaset alanında belirleyici olan kurumsallaşmış, hoşgörüsüz, hurafe ve fanatizmin bir formu olarak algıladıkları Hıristiyanlık dinine saldırdılar. Cumhuriyetçi gelenekle birlikte sosyal istikrarı garantilemede temel bir faktör olarak görülen din, dolayısıyla kamu veya halk dini olan Hıristiyanlık cumhuriyetçi bir karakter kazanarak yeni bir tasavvur üretmiştir (Haakonssen, 2006: 779). Fakat bu tasavvurun yerleşmesi zor olmuştur. Cumhuriyetin katı monarşik yapısı ve Katolikliğin toplumu belirleme refleksi hem din hem de devlet faktörünün siyaset üzerindeki nüfuzunu devam ettirmiştir.

Teolojik tartışmalar ilk olarak Almanya'nın kuzeyinde sonrasında İsviçre'de olmuş, zamanla Fransa'ya geçmiştir. *Yeni din*, her eyalette gizlice yayılmış ve insanlar yeni dinin vaizlerinin ateşli doktrin ve tezlerinden etkilenmiştir (Hume, 2004: 4, 19). İngiltere'de ilkesel eğilimler ve Katolik dininin uygulamaları rafa kaldırılmış ve reformasyon süreci hemen hemen tamamlanmıştır (Hume, 2004: 3, 242). Bu yenilikte medeni hukukun mevcut konumundan türemiş bir avantajı olan kilise kısmen aşamalı ve yavaş adımlardan türemiştir. Hume, kilise otoritesini mahkûm eder ve tüm Avrupa kiliselerinin hiçbirinin, İngiltere kilisesi gibi ılımlı ve makul bir ilişki sürdürmediğini iddia eder (Hume, 2004: 4, 85).

Hume'a göre, kurumsallaşmış bir din olan Hıristiyanlık; her yönetimde en müzmin mezheplerin kaynağı olduğu için işkenceci ruhu beslemiş ve toplumu zehirlemiştir (Hume, 1994: 398). Tüm Avrupa milletleri –

hususiyetle İngilizler- huzuru ve karşılıklı yardımseverliğini artırmaktan daha çok cehaletini artırmaya eğilimli bir dinî ruhun etkisi altındadır (Hume, 2004: 5, 123). İnsanlığın büyük tahribi olan korku, hem iç savaş hem de dinî savaş yoluyla İngilizlerin bir eğilimi olarak alevlenmiştir (Hume, 2004: 5, 228). Tüm fanatik dinler, doğal olarak dinî zenginlikleri ve çoğullukları dar sınırlarla kuşatır. Bu dinler medeni ve ahlakî zorunlulukların doğal ve faydalı etkisi altında kalan insanların kazançlarını artırmaktan daha çok onların kazanımlarını harcarlar (Hume, 2004: 5, 51).

Hume'a göre, fert ve cemiyet bağlamında ahlak ve siyasette ortaya çıkan sorunların en büyük nedeni mezheplerdir. Dinin anlaşılması ve yorumlanmasında mezhebi yaklaşım, meselenin daha da sorunlu hale gelmesine neden olurken, mezhebi bir kutuplaşma da katı ahlakîliği ve baskıyı oluşturur. Teolojik ilkelerin insanlar üzerinde küçük bir etkisi vardır. Mezhebi semboller insanoğlunun en güçlü tutkularından biridir. Mezhebi bölünme İngiliz siyasetini ve toplumunu yıkmıştır (Hume, 2004, 6: 141). Hume, tarihsel deneyim ve çağdaş uygulamaları; kilisenin inşa mekanizması olan dinî mezhebin yıkıcı gücünü kontrol etmek için araç olarak görür. O, mezheplerin yıkıcı olduğuna değinirken, A. Smith ondan farklı olarak dinî mezheplerin öğretici olduğunu söyler (Spencer, 2005: 178).

Bir kısım insanın mezhebî ve fikrî bölünmelerinin nedeni çıkar gruplarıdır. Her dinde olan farklı geleneksel örgü ve kurguları içeren mezhepler tamamen cehalet ve barbar çağlarda ortaya çıkmıştır. Kişiler muhakeme veya tartışma olmaksızın kendi mezhep geleneğine bağlıdır. Klasik dünyada felsefî fırkalar, dinî fırkalardan daha yobazdır. Modern zamanlarda ise dinî fırkalar çıkar ve arzudan doğan en vahşi mezheplerden daha ateşli ve öfkelidir (Hume, 1994: 39). Hume'a göre, din ve felsefe farklı konulardan doğmuştur ve modern dinî fanatizmler felsefenin düzensiz formlarıdır. Topluma kılavuzluk yapan geleneksel olan din; eziklik, bilinmeyen korku ve nedenlerden doğarken topluma teorik rehber olan felsefe ise merak, gurur ve belirleme sevgisinden doğmuştur (Livingston: 2009: 34). Hume'a göre, dindeki hatalar tehlikeliyken felsefedeki hatalar ise gülünçtür ve bundan dolayı din duygusal ve tecrübî olarak bilim veya

felsefeden daha güçlüdür. Dinin, -fanatik, münzevi ve uhrevi tarzıyla- ahlak ve siyasal nitelikler üzerinde yıkıcı etkisi vardır. Hume, Dostoyevski'nin "Tanrı ölürse her şey mubah olur." anlayışından farklı olarak ahlakın insanın doğasında, davranışlarında ve toplum uygulamalarında doğduğunu iddia eder (Merril, 2008: 45).

Hume'a göre, Hıristiyanlık tarihinde mezhepçiliğin varlığının işkence ve tahribata yol açmasının nedeni, hoşgörüsüzlüğün tek tanrıyı yıkımıdır. Gilbert Elliot'a gönderdiği mektupta kendisini Philo'nun temsil ettiğini (Hume, 2007b: 17) açıkça söyleyen Hume, Philo üzerinden din ve mezhepleri; tarih boyunca iç savaşın, işkencenin, baskının ve köleliğin nedeni olarak görmüştür (Schmidt, 2003: 369). Ona göre, antik dünyada felsefe fırka olarak dinî fırkalardan daha yobazdı. Modern zamanlarda çıkar ve hırstan doğan dinî fırkalar en vahşi mezheplerden daha ateşlidir. Hizipleşmelerin ve din savaşlarının manzarasının oluşmasına sebep olan Hıristiyanlıktır. Tüm bağınaz ve barbar çağlarda doğan dinler çoğu mezhepten farklı olarak geleneksel öykü ve kurguların çoğunu içerir (Hume, 1994: 39).

Hume, insanoğlunun parti veya mezheplere bölünmeye meyilli olduğunu düşünür. Din savaşlarının tecrübesine ve tarihi bilgisine sahip olan Hume, reformasyon döneminde Hıristiyanlıkta mezhebi bölünme tipi olan Katolik kilisesi ile Protestan mezhepleri arasındaki hurafe ve coşku karşıtlığını izler (Schmidt, 2003: 279). Hume'a göre "*Luther'in kompozisyonu olan yeni İncil*" dindarların çoğu tarafından eskisine göre daha çok tercih edilmiştir. Reformasyon sürecinden etkilenen İskoçya'da iki mezhep -Katoliklik ve Protestanlık- arasında yani eski din (*old religion*) ve yeni din (*new religion**) partizanları arasında nefret her gün daha şiddetli olmuş ve reformculara olağanüstü cezalar verilmiştir (Hume, 2004: 3, 229).

"*Dialogues*" adlı eserinde genelde din eleştirisi yapan Hume, "*History*" başlıklı eserinde Hıristiyanlığın toplum, ahlak ve siyaset anlayışı

* Eski din ve yeni din ayrımı yapan Hume'un bu ayırmadan kastı Katoliklik ve Protestanlıktır. Bkz. Yeni din için Hume, 2004, 2. s. 249, 3. s. 126, 143, 145, 153, 161, 163, 179, 198, 210, 214, 226 vs, eski din için, Hume, 2004, 1. s. 180. 2. s. 41 3. s. 142. s. 154vd.

üzerinde durmuş ve dinî yapının siyasal yapıyla ne kadar içli dışlı olduğuna değinerek tecrübî bir anlatıda bulunmuştur. Ona göre, din veya mezheple yoğrulmuş ahlakîliğin duyguları insan yüreğinde öyle derin olarak gömülüdür ki onları yanlış dinin önyargılarından silmekten daha zordur. İç savaşların ve siyasal yönetimlerin sorunlarını mezheplerin oluşturduğuna inanan filozof, en sorunlu mezhep olarak gördüğü Katolikliğe eleştiri getirir. Hume'a göre, her yerde görünen kanlı tasarımların yanı sıra özellikle Katolikliğin ahmakça ruhunun sonucunda ahlakîlikte sorunlar ortaya çıkmıştır (Hume, 2004: 4, 145). Meseleler yalnızca siyasal bir ışıkta değerlendirildiğinde Katolik dininin tasavvursuzluğu dinî kurumlarla bağlantılıdır ve manastırların artışı dezavantajdır (Hume, 2004: 3, 151).

Yeni dinin başı ve hamisi olan Elizabeth dönemindeki siyasetin etkisiyle Protestanların güçlendiği tespitinde bulunan Hume, Protestanların kitleyi terk ettiği manastırlarda -öfkeli yıkımların olduğu her yerde- hatta kiliselerde papazlıklarını kurduğunu böylelikle İngiltere'de daha güçlü konuma sahip olduklarını iddia eder (Hume, 2004: 4, 111). Protestanlar dışında dönemin İngiltere'sinin eğitim, siyaset ve iktisat alanı üzerinde etkili olan Duruid'lere de değinen Hume, Britonlar arasında en saygın kesim olan ve büyük bir konuma sahip din adamlarından oluşan Duruidler'in ibadethanelerde papazlığın dışında gençlerin eğitiminde etkin olduğunu söyler. Bu mezhebin ileri gelenlerinin savaş ve vergilerden gelir elde ettikleri sermayeyi sevdiklerini eleştirel dille aktarır (Hume, 2004: 5, 21).

Hume, tüm Hıristiyanlık krallıklarının çıkar ve eğilimlerine göre iki din adamlığına bölündüğünün ve Fransız Sarayının Clement'e bağlı olduğunun İngilizlerin ise Urban taraftarı olduğunun bilgisini verir. Mezhepçi tutumların ayrılıkları ve kavgaları hatta savaşları tetiklediği tespitinde bulunan tarihçi-filozof Hume, Clementinler (*Clementines*) ve Urbancılar'ın (*Urbanists*) uzun zaman Avrupa'yı ayırdığını, her bir fırkanın diğerinden zarar gördüğünü iddia eder. Ona göre, insanlar dinî fikir olarak kendilerini bazı büyük baronların koruması altında bir fırkaya bağlamışlar ve bir diğerine karşı çatışmayı, işkenceyi, öldürmeyi, hırsızlığı ve diğer suçları desteklemişlerdir. Halkın düşüncesi veya karakterine bağlı olarak sürekli

karışıklık, düzensizlik, mezhepler ve iç savaşlar devam etmiştir (Hume, 2004: 25, 225).

Hume'a göre, İskoçya'da üç fırka ortaya çıkmıştır. Bu fırkalar; kralın dinî mezhep ve eğilimine bağlı olmaksızın kralın otoritesinde ısrar eden *Kralcılar*, kraldan nefret eden *Aşırı (rigid) Presbiteryenler* ve kraliyetin ve dinin çıkarlarının birleştirilmesini hedefleyen İngiltere'de Presbiteryenci partiyi desteklemek yoluyla mezhepçi orduyu bastıran, özgürlük ve otoritesinde kral gibi parlamentoda mevki edinen *İlimli Presbiteryenciler'dir* (Hume, 2004: 5, 374). İki dinin yeteneği siyasetle bu zamanda yakından ilişkili olarak bu bölünmeleri tamamen karşılamıştır. Presbiteryen dini yeni bir dindi ve cumhuriyetçi topluluğun istidatına uygundu (Hume, 2004: 5, 283). Gençlik çağında; gaddar ve katı presbiteryanizme sert tepkisi olan ve Katolizm gibi bu mezhebi de hurafe olarak gören filozof, özel kötüleme terimini Locke'un coşkuculuğundan ödünç almıştır (O'Connor, 2001: 3). Tüm ailesi Presbiteryen olan, felsefesini belirleyen Kalvinist teoloji ile katıştırılan dinî bir eğitim alan Hume ilk şüpheli eseri olan "*Treatise*" eserinin ilk iki bölümünü Cizvitlerin gölgesinde yazmıştır (Durant, 1965: 173).

Dinin siyasal etkileşimlerde -hususiyetle- 16. yüzyılda çok etkin olduğunu iddia eden Hume'a göre iki dinin (Protestanlık ve Katoliklik) siyasetle etkileşimi iç içedir ve papazlık ve kilise dostları kendilerini monarşinin haklarını korumaya adanmışlardır (Hume 2004: 5, 247). Hayatın hemen hemen her alanına nüfuz eden Hıristiyanlığın dinî yapılanmasının dinî farklılıkların etkisiyle çatışan sınıf ve soylular arasındaki sosyal yarılma hattının meydana gelmesinde bir derece etkisi vardır. Dinî yapılanmanın oluşturduğu bu farklılık siyasetin müdahalesiyle azaltılmaya çalışılmıştır. Nitekim I. ve II. Charles'ın politikaları, Presbiteryen manastırının başlangıcıyla insanların eğitim ve yeteneklerinin gelişmesi teşvik edilmiştir. Soylular ve soyluluk siyaseti din savaşlarından ve entrikalardan dolayı dönüşmüşlerdir. Toplumun fertleri zamanlarını ve enerjilerini ziraat ve ticarete sarf etmişler böylece ahlakî dönüşüm yaşamaya başlamışlardır. Zamanla meydana gelen bu endüstriyel ve ahlakî dönüşüm entelektüel

alanda da dönüşüme yol açmıştır. F. Hutcheson (1694-1746) ve W. Loachman (1706-85) gibi Glasgow Üniversitesinde bazı düşünürler yeni felsefeler ve daha insani teolojiler üzerinde meşgul olmaya başlamışlardır. 17. yüzyıl ortasında ılımlılar/soyluların etkin olduğu genel kilise temsilinde büyük bir çoğunluk kazanmayı başarmışlardı. Nitekim Hume'un din konusu üzerine yazdıkları da bu manzaraya uyuyordu.

16. ve 17. yüzyılda tavır ve tutumlarda büyük devrimler olmuştur. Melankoliklerine rağmen dinî fırka ve düşünceler bu yüzyılda medeni özgürlük ilkeleriyle hevesle canlandırılmıştır (Hume, 2004: 5, 58). Kralların ve duklerin başlıca amacının İngiltere'nin dinini değiştirmek olduğunu (Hume, 2004: 6, 213) söyleyen filozof, İskoçya'da Kral James'in güvendiği tüm papazların dini dönüştürdüğünü, sivil ve askeri unsurların Protestanlardan aşamalı olarak Katolikliğe geçtiğini söyler (Hume, 2004: 6, 311).

Grekle ve Roma'yı da kapsayan tüm çağlarda tehlikeli sayılan dinî mezhepler, hizipler ve sapkınlar uygar yönetimlere zararlı değilse bile yasalara karşı bölünmenin kaynağı olarak sayılırdı. Hukuk; cezalandırıcı statüsü yoluyla ayrılıkçı toplulukları bastırmak ve müzmin yenilikçileri cezalandırmak için kötülüklerin giderilmesine başvurdu. Toplumun daha hızlı gelişmesine karşın alınan hukuki tedbirler yetersiz kalmıştır. Toplum; kendini yaygınlaşmış ve özü kötülük olan teolojik çatışmaların olduğu kan seli ortamında bulmuştur (Hume, 2004: 5, 96).

Dinî inancın zayıflamasıyla ahlakîliğin de zayıflayacağını düşünen anlayışa karşın Hume, ahlakîliği insanın yok olmayan yönü olan insan doğasına bağlayarak onu hem evrensel hem de ebedi bir değer yapar. Bir anlamda ahlakî dine alternatif olarak görür ve dinin yıkılması sonucunda büyük bir boşluğun doğmayacağını ima eder. Etik ve dinin ayrılabilir araştırma konusu olduğunu söyleyen filozof, Hıristiyanlığın sonuçlarının tamamen etikte zarar verici olduğunu düşünmüştür. Böylelikle hedeflerinden biri olan bazı klasik ahlakçı grubun perspektifini restore etmek amacını gerçekleştirmeye çalışmıştır.

Hume, ahlakî kodların Tanrı tarafından insan zihnine ekili olduğu tezini reddeder. Popüler dinin tutkularında kökeni olduğunu ve dinî hipotezlerin akli olarak savunulamayacağını iddia eder. Hume'un bir filozof olarak felsefeye en büyük katkısı dinle bağlantılı olmayan ahlak anlayışı ve beşerî ilkelerin temel analizini sunmasıdır. O, hem doğallığı hem de dini ortaya çıkararak inanç ve uygulamasını sürdürmek istemiştir (Rivers, 2005: 239).

Machiavelli'nin, Katolikliği kast ederek insanlığa yalnızca edilgin cesareti ve acı çekmeyi öğütleyen Hıristiyanlığın insanlığın ruhunu körleştirerek onları köle olmaya ve boyunduruk altına girmeye hazırladığı gözlemine hak veren Hume, dine bir takım harici faktörlerin etkide bulunduğunu söyler (Hume, 1995: 69). Ona göre, insanın doğasını bozan Hıristiyanlık insanlığın geri kalanını ahlaken bozmaya devam etmiştir (Hume, 1995: 90). Ahlak-siyaset dengesinde ahlak dışı bir siyaset anlayışı geliştiren Machiavelli'ye göre de -Hıristiyan etiğin uhrevi dünya vaazlarına karşın- öncelikli insan doğasının tavsifi negatifti (Hall, 2011: 18). Hume, Machiavelli gibi Hıristiyanlığın insanlığın ruhunu aşağıladığını ve köleleştirdiğini iddia eder.

Haz ve gururu reddeden ve soyut din felsefesi üzerinde temellenmiş Tanrı nedeni dışında tüm nedenleri reddeden Malebranche gibi çoğu filozofun etiği, insan hayatının görünülerinin değerini düşüren hayat tarzı önermiştir. Malebranche'ci erdeme bağlı insanın yaşamını yapay hayat (*artificial life*) diye isimlendiren Hume'daki temel tema dinî inancın etik sonuçlarının kötü olduğudur ve erdemler dizgesinde ahlak düşüncesi doğal temele sahiptir. Dini, tüm irademizi denetleyen, fiil, söz, eğilim ve düşüncelerimizin evrensel kuralını emreden ve reçetesini yazan bir olgu olarak gören filozof dinin insanın kendi hakikatinin dışında bir hayat alanı inşa ettiğini iddia eder. Keşif erdemleri kavramı yapay hayat kavramını özetleyen bir kavramdır. Nitekim Hume'a göre, Pascal yapay hayattan esinlenen dinî bir örnektir (Frasca-Spada, 2005: 133).

Mezheplerin ve siyasî yapılanmaların birlikte hareket ettiğinde toplumda meydana getireceği tahribat ve yıkımlardan bahseden filozofun bu yıkımların nedeni olarak gördüğü Hıristiyanlığa eleştirileri Nietzsche ile

benzerlik gösterir. Hume için dine ve ahlaka karşı elinde çekiçle felsefe yapan Nietzsche'den önce ilk filozoftur diyebiliriz. Hume ile Nietzsche arasındaki benzerlikleri ifade etmenin nedeni Nietzsche'den hareketle benzer konular üzerinde düşünen Hume'un, toplumların din-ahlak ve siyaset algısı üzerinde ne kadar dönüştürücü olduğunu anlatmak içindir.

1.4.3. Din ve Ahlak Eleştirmeni Olarak Selef ve Halef: Hume ve Nietzsche

Din veya din temelli ahlakîliğin kökenlerine doğru sorgulamada bulunan her iki filozof dini, hem zalimlikle hem de yıkıcı kutsallıkla tanımlayıp bu nitelikleri yalnızca primitif dinlere değil Hıristiyanlığa ve onun işkencecilerine/din adamlarına da yükler. Hume'a göre, Hıristiyanlığın işkencecileri daha kötüdür. Çünkü ilkel dinler bireyi kurban ederken Hıristiyanlık ise toplum üzerinde daha yıkıcı etkide bulunur ve bir anlamda tüm toplumu kurban eder. Barbar dinler kurbanlarını bir kısım harici işaretler yoluyla tercih ve tahrip ederken, Engizisyoncular ise yalnızca bireyi değil erdemi, bilgiyi ve özgürlüğü yıkarlar. Keşiş erdemlerinin (*monkish virtues*) yıkıcılığına değinen her iki filozof da geleneksel mitolojik dini, skolâstiğe dolayısıyla Hıristiyanlığa tercih edilebilir olarak görürler. Her ikisi için Hıristiyanlık gibi sistematik dinler bizim saçma şeylere inanmamızı istedikleri ve bizim üzerimizde daha etkili oldukları için daha zararlıdır (Beam, 1996: 303-304).

Din konusunda eleştirileri olan Nietzsche ve Hume'un tezleri arasında yapısal benzerlikler vardır. İkisi de inançlarımızın akli açıklamasının olmadığını söylerler ve aklın ötesinde veya dışında inançlarımızın kaynağını bulmaya çalışırlar. Bu çabada Hume, imgelem ve alışkanlık ilkesine başvururken, Nietzsche ise güdülenme ve dilin büyücülüğüne başvurur (Lacewing, 2009: 3). '*İnsan Doğası*' filozofu olarak nitelendirilebilecek her iki filozof zihnin doğalcı, şüphecisi ve anti metafiziksel olarak saptığı düşüncelerini paylaşır. Aynı tezlerin çoğunu kullanarak ve aynı ahlakî temellerle Hıristiyanlık dininin geleneksel radikal ahlak eleştirmeni olmuşlardır. Bu bağlamda Nietzsche, varoluşçuluğun, postmodernizmin ve Kıta Avrupa hareketlerinin, Hume ise -Anglo-Amerikan analistler veya

mantıksal pozitivistler tarafından-mantıksal pozitivismin bir öncüsü olarak okunmuştur (Beam, 1996: 299).

Hume ve Nietzsche arasında en temel benzerlik; insan doğası üzerinde odaklanmaları ve metafiziğe karşı şüpheci tutumlarıdır. Felsefenin yeni bir tarzı olan insan doğası üzerinde duran, felsefenin metafizik spekülasyonlardan uzaklaşarak insana yönelmesinin bir devrim olduğunu düşünen Hume'a göre, insan bilimi insan hayatının nedensel incelemesinin deneyimiyken bu bilimin laboratuvarı ise tarihtir. Tüm zaman ve mekânlarda insan aynıdır ve tarihin baş amacı insan doğasının tüm evrensel ilkelerini keşfetmektir. Nietzsche de Hume gibi yeni insan doğası bilimiyle bağlantı kurmak ve soyut metafizikle bağlantıyı koparmak istemiştir. Tarihsel ve psikolojik faktörlere önem veren ilk filozof olarak görülen Nietzsche temel sorunlara adım atan psikolojiyi bilimlerin kraliçesi olarak sayar. Nietzsche, 'Benden önce filozoflar arasında psikolojist olan kimdi?' sorusunu sorarken malum olarak Hume ile arasında bir benzerlik kurmamıştır. Metafizik eleştirmeni olarak bilinen Nietzsche'nin düşüncesi insan doğası veya felsefî antropoloji üzerinde odaklanmıştır. Soyut metafizikten kopmak ve yeni insan doğası bilimini başlatmak isteyen Hume gibi Nietzsche de kendini tarihsel ve psikolojik faktörlerin ilk filozofu olarak görmüştür. Onun gibi insanlığın, tüm zaman ve mekânlarda aynı olduğunu ve tarihin başlıca amacının insan doğasının bütün ve evrensel ilkelerini keşfetmek olduğunu söylemiştir.

Tarihselci olan Hume ile ondan daha çok tarihselci olan Nietzsche'nin psikolojik görüşleri arasında önemli benzerlikler vardır. Her ikisi de akıl ve tutku arasında geleneksel ilişki olduğu görüşünü reddetmiş ve aklın tek başına fiili meydana getiremeyeceğini ve ahlakî ayrımların kaynağının da akıl değil duygulanım olduğunu iddia etmişlerdir. Negatif ve yapı-sökümcü felsefede ortaklıkları bulunan her iki filozof postmodernizmin dayanaklarını ortaya koyar. Hume, "*Dialogues*" adlı eserinde genel olarak din hakkında kısmen soykütüksel (*genealogy*) yaklaşımlar sunarken, Nietzsche de "*On the Genealogy of Morals and The Antichrist*" eserinde benzeri *soykütüksel* yaklaşımları sunmuştur. Ahlakî temelli dine veya dinin kökenlerine dair

açıklamalarını tarihsel araştırmayla yoğuran her iki filozof da dini, zalimlik ve yıkıcı kutsallıkla tanımlamıştır (Beam, 1996: 300-304). Nietzsche, etik ve siyaset üzerinde en önemli çalışması olan “*On the Genealogy of Morality*” çalışmasıyla *vicdan, günah, yasa ve adalet* gibi kavramların tarihi evrimini izler ve ahlakî değerlerin eleştirisini sunarak ahlak ve siyaset teorisine tartışmalı bir katkıda bulunur (Nietzsche, 2006: I). Amacı siyasetten daha çok ahlaka eleştirel yaklaşmak olan Nietzsche için – liberalizm anlayışında olduğu gibi- siyaset bir vasıta. Liberalizm için bireysel temsili vasıtası olan siyaset Nietzsche için insanın büyüklüğünün bir işlevi ve göstergesidir (Nietzsche, 2006: xxvii).

Özel bir ahlakçı türü olmaktan daha çok bir immoralist olan (Skorupski, 2010: 204) Nietzsche’ye göre, çilecilik ve keşiş erdemleri; dinin vahşi ve primitif kutsallarının içselleştirilmesidir. Çilecilik ve keşiş erdemlerinin dini olan Hıristiyanlık imanı ise tüm özgürlüklerin, gururun ve ruhun, kendine güvenin bir kurbanlığıdır (Nietzsche, 1966: 46). İnsan icadı olan yapay erdemler ve eylemler Hume için erdem değildir aksine faydasızdır, insana üzüntü ve zarar verir. Keşiş erdemleri; Tanrının erdemi ve sonsuz hikmeti arasındaki kıyaslama tarafından güdülenmiş insanların, kendinin aşağılanmış ve acınacak varlık olarak kavramlaştırmasına yol açar (Frasca-Spada, 2005: 135). Ahlakî erdemler gibi herhangi bir keşiş erdemler açıklamasını reddeden filozofa göre, bu erdemler zihnin ahmaklaşmasına, kalbin katılaşmasına, huyun ekşimesine ve muhayyilenin engellenmesine meyillidir. Bekârlık, perhiz, riyazet, özveri, tevazu, sessizlik, yalnızlık gibi keşişvari erdemlerin bütün düzeni insanın dünyadaki talihini üretmediği gibi bireyin eylem gücünü artırmaz. Bireyi toplumun değerli üyesi haline getirmediği için de anlayışlı insanlar tarafından reddedilir (Hume, 2010: 109).

Deist, teist, ve ateist olup olmadığı tartışmalarına konu olan Hume’un dine karşı ahlakî Nietzsche’ninki gibi belirsiz değildir. Hume, dinin siyaset üzerinde zararlı olduğunu çatışmayı ve işkenceyi doğurduğunu iddia eder. Antik/klasik ve modern arasındaki yıkımı Hıristiyanlığın anti doğal sonuçlarına atfeder. Nitekim dine karşıtlığıyla bilinen ve Nietzscheci bir

üsluba sahip filozofun “*Dialogues*” adlı eseri Nietzscheci bir çalışmadır. Hem soy kütüksel (*jeneolojic*) hem de dinî acımasızlığıyla Hıristiyanlığın ahlakî yaklaşımına bu eserinde eleştiri getiren Hume için din; hasta insanın rüyalarının üretimiye Nietzsche için ise insan zihninin büyümesinde yıkımdır. Nietzsche’ye göre, Antiklerin kutsal kavramı Hıristiyanlardan daha soylu ve sağlıklıdır. Grek Tanrıları soylu ve otokratik insanların yansımalarıyken Eski Ahit’in ve Yahve’nin Tanrısı ise gücün, neşe ve umudun tanrısıdır.

İnsanı daha az yararlı bir varlık kılan keşiş erdemlerini mahkûm eden Hume’a göre, bu erdemler zihnin aptallaşmasını, kalbin katılaşmasını sağlar, hayali karartır ve yumuşaklığı asık bir surata dönüştürür (Beam, 1996: 308). Hume, Nietzsche gibi kahramanların erdemlerine hayran olmuştur ve ılımlılaştırılmış saygınlıktan da keşiş değerlerinden de uzak durmuştur. Hume için cesaret, hırs ve yüce gönüllülük kendine saygı ve gururla bağlantılıdır (Frasca-Spada, 2005: 148). O, Nietzsche gibi keşişvari erdemlerin, kokuşma ve *çöküşü* (*decadence*) meydana getirdiğini düşünür.

Hıristiyan din adamlarının ve Püriten erdemlerin aşağılıklığı, kişisel ezikliği ve inkârı temsil ettiğini iddia eden Hume, tıpkı Nietzsche gibi dinin hüznü, keder ve korkunun ürünü olduğunu düşünür. Nietzscheci bir değer teorisi geliştirmiş olan Hume, kin ve çekememezliği anti değerlerin potansiyel yıkımı olarak tanımlayıp bunları birbirine bağlı görmüştür (Beam, 1996: 312-313). Çoğu insan, ahlakın yalnızca dinle bağlantılı olmadığını fakat onun din tarafından kurulduğuna inanır. Bu tür insanlar etik hakkında fazla düşünmeye gerek duymazlar. Çünkü nasıl yaşayacaklarına dair itaate yönelten öğretiler kodu vardır. Nitekim 19. yüzyılda Batıda geleneksel dinî inanç toplum üzerinde hâkimiyetini kaybettiğinde çoğu düşünür etiğin dinle beraber gittiğine inandı. Bu düşünürler bir anlamda ‘Tanrı öldüyse her şey mubahtır.’ durumunun yaşandığını iddia etmişlerdir (Blackburn, 2001: 9-10). İnsanlar dinî otoritenin yokluğundan dolayı rahatsız edici ortam bulurlar ve onların korkusu din gidince değerlerin gidip nihilizmin kalacağı korkusudur. Dostoyevski’nin “*Tanrı yoksa her şey meşrudur*” sözünü anımsarlar.

Modern dünyanın 'ateist' kavramı; ahlakî olmayan, ilkesiz ve özgür bir varlığa hizmet eder. Hume ve Nietzsche ise aksine dinin/Hıristiyanlığın etiğe katkıda bulunmadığını aksine bu dinin ahlakı yozlaştırdığını ve yıktığını iddia ederler. Nitekim Nietzsche bu bağlamda Hıristiyanlığın kendi ahlakîliği tarafından yıkılmış bir dogma olduğunu ilan eder (Nietzsche, 2006: 119).

Deneysel özdeşliklerimizin bağdaşması ve şekillenmesinde dinin görünür etkisi varken, bilimin yüzü ise etikle daha az ilişkilidir. Bilim ile etik arasındaki boşluk '*is-ought*' ayrımı olarak bilinen *olgu-değer* ayrımında kanunlaşmıştır. Nietzsche, bilim ve çileci idealin aynı temel üzerinde yükseldiğini söyleyip bilimi olumsuzlarken (Nietzsche, 2006: 113) bilimin kutsalı olan olguya dikkat çeken Hume ise '*is-ought*' ayrımı yaparak bilim ile etik arasında ayrımın büyüklüğüne işarette bulunur. Nitekim pozitivistin öncüsü sayılan ve bu tartışmaya ilk değinen Hume, bu ayrımın artmasına katkıda bulunmuştur. Bu meseleye *olgu-değer* ayrımı başlığında ayrıca değinilecektir.

Gerek reformasyondan gerekse 17. yüzyıldan sonra sosyal, siyasî, kültürel ve ahlakî alanda dinin yerine hâkim olan bilim, hususiyetle ahlak üzerinde etkin olamamıştır. Ahlakta bu boşluktan doğan bir kaos durumu ortaya çıkmıştır. Platon'dan beri alternatif olarak iddia edilen din sadece orada başlayan ahlakîlik için bize mitolojik kılıf ve mitolojik otorite verir. Din, etiğin temelini değil onun görünümünü ve sembolik açıklamasını verir (Blackburn, 2001: 16). Mark Webb, Hume'un ahlakî duyum hakkındaki evrenselciliğinin dinin ahlakî eleştirisiyle uyuşmadığını açıklar. Aydınlanmanın başarısı; çoğu yirminci yüzyıl insanlarının kendilerini J. Calvin veya St. Augustine'den daha çok Hume hatta Nietzsche ruhuna yakın olarak adlandırmalarıdır (Beam, 1996: 309). Hem Hume hem de Nietzsche ferdi ve içtimai düzleminde dinin sorunlu bir ahlakîliğin inşa edilmesinde etkili olduğunu ve bu ahlakîliğin kamusal yapıda sorunlar getirdiğini dile getirir. Hume, siyasal yapılanma üzerinde siyasal teori geliştirirken Nietzsche'nin ise bir siyaset teorisi geliştirme derdi olmamıştır.

Hume'a göre, içtimaiyat bağlamında din insanlığa sorunlar getirmiştir. Bireysel anlamda diğerlerinin sefaletinden doğan kötü bir şaka olan dindarlık kişiye sevgi değil bilakis nefret, huzursuzluk, şehvet ve kötülük vb. duyguları vermiştir (Taylor ve Buckle, 2011: 119). Hume'un insan doğasındaki dinin kökenine yaklaşımı ve onun ahlakîlik, toplumsal ve siyasal hayat üzerinde etkileri modern kıta felsefesinin diğer gelişme hattına yansımıştır (Schmidt, 2003: 375). Nietzsche, metinlerinde Hume'a yönelik bir referansta bulunmaz veya onun metinlerinden istifade ettiğine dair bir vurgusu yoktur. Fakat bu durumdan hareketle Hume'un, Nietzsche'nin üzerinde tesiri olmadığını söyleyemeyiz. En azından Kıta Avrupa Felsefesi üzerindeki etkisinin sonucu olarak Nietzsche'yi de etkilemiştir diyebiliriz.

1.5. Hume'da Epistemoloji-Ahlak-Siyaset Dizgesi

Bir düşünür ya da filozofun epistemolojisi ya da mantık kurgusu, felsefi sistemini inşa etmesinde en önemli unsurlardan biridir. Filozofun bilgi sorunuyla diğer alanlardaki düşünceleri arasında önemli bağlantı ve ilişkiler vardır. Hume'un mantık teorisi birçok alanla ilgili sonuçlar doğurmaya imkân vermektedir. Filozofların sistemini veya düşünce sistemlerini etkileyen diğer önemli unsur ise tecrübî bir örnek olan ahlak felsefesidir. Bu bağlamda Raymond Gauss, "Felsefe ve Gerçek Siyaset" (*Philosophy and Real Politics*) başlıklı eserinde siyasetin uygulamalı etik olduğundan hareketle etik ve yargularının siyasetle ilişkisini göstermeye çalışmıştır. Gauss'a göre, salt etik; ideal teori olarak önce gelir ardından ahlaka uygulanır. Sonuç olarak siyaset uygulamalı etiğin bir türüdür (Hall, 2011: 18).

İnsanı eylem için yaratılmış, zevk ve duygusuyla hareket eden varlık olarak sayan Hume için manevi (ahlak) felsefe, insan tabiatının ilmidir (Hume, 1986: 3). Felsefesinde bilimin genel kurallarını insan duygusunda temellendirmek için akli değil, duygu ve insanı kılavuz edinen Hume için istikrarlı ve barışçıl bir toplum yaratmaya katkıda bulunan ve toplumdaki güçleri dengeleme teşebbüsü olan ahlak bilimi siyasal kullanımda önemliydi (Haakonssen, 2006: 332). Hume'a göre, insan; hem akılcı hem de duygusal

bir varlıktır ve akıllı varlık olduğu için ilimden beslenmeyi sevdiği gibi insanîlik vasfını kaybetmemesi gereken ahlakî bir varlıktır (Hume, 1986: 11). Hume, insanı hem mantık hem de ahlak hakikatine sahip varlık olarak algılar. İnsanın akıl, duygu ve tutkulara sahip olan bir varlık olması epistemoloji, ahlak ve siyaset ilişkisinin iç içe olması neticesini doğurur.

Hume'un yazıları dikkatle okunduğunda felsefe sisteminde epistemoloji-ahlak-siyaset dizgesi arasında bir bütünlük olduğu görülür. Bu bütünlüğün oluşmasının en büyük nedeni dönemdeki felsefî anlayış ve sorunların etkisidir. Bu üçlü dizge arasında bağlantıyı sağlayan unsurlar; Kartezyen felsefe, İngiliz felsefesinin Newton'cu mekanik anlayışı ve Locke'cu deneyciliktir. Sosyal, siyasal, iktisadî ve kültürel hayatın farklılaşması bazı ahlakî sorunların ortaya çıkmasına yol açmış ve bu ahlakî sorunların doğmasının nedeni kilise etkisinin azalmasıyla açıklanmıştır. Bu düşüncelerin aksine Hume, "*Treatise*" başlıklı eserinde önce zihin sonrasında ise insan davranışlarında asıl belirleyici olan ve ahlakî yargıların ölçütü olan tutkuları incelemiş, ahlaktan siyasete aşamalı olarak geçiş yapmıştır.

Hume, ahlakın sezgisel, doğuştan gelen bir yeti ve ilkece herkeste olduğunu söyleyen ahlak duyumcuları olan (*moral sensualist*) Shaftesbury ve Hutcheson'un yanı sıra ahlakı psikolojik bencillik olarak gören geleneksel yaklaşımın savunucusu Hobbes'un ve ahlakın saf akıl yürütmenin konusu olduğunu ileri süren Clarke ve Mandeville gibi düşünürlerin görüşlerinin olduğu dönemde çalışmalarına başlamıştır (Monk, 2005: 160). Fransız fizyokrat filozoflardan etkilenen Hume'un üzerinde Locke, Berkeley, Shaftesbury ve Mandeville gibi İngiliz filozoflarının mühim etkisi vardır. İngiliz felsefesinde ahlak bilim; epistemoloji ve metafizik gibi soyut alandan, iktisat ve siyaset gibi uygulama alanlarına geçiş sağlamıştır. Nitekim Haakonssen'e göre, İngiliz Aydınlanma Felsefesinin epistemoloji ve metafizikten sosyal bilime doğru geliştirilmesini sağlayan vasıta ahlak bilimidir (Haakonssen, 2006: 57).

Eserlerinin kronolojilerine ve içeriklerine bakıldığında epistemolojiden ahlaka, ahlaktan siyaset, iktisat ve din vb. diğer alanlara geçiş yaptığı

görülen Hume, “*Treatise*” adlı eserinde bilgi teorisi, metafizik ve felsefi psikoloji konuları üzerinde odaklanır. Zaman-mekân, neden-sonuç, harici nesnelere ve kişisel özdeşlik gibi kavram ve formları açıklar. Üç bölümden oluşan eserin ilk bölümünde ideaların kaynağı ve neliği, zaman-mekân ideaları, nedensellik, kişisel özdeşlik meselesini konu edinir. İkinci bölümde insan özgürlüğünün doğası, tutkuların rolü ve kökeni üzerindeki açıklamasını devam ettirir. Üçüncü bölümde ise ahlakın doğası ve kökenlerini açıklayarak adalet, mülkiyet ve hükümet analizinden hareketle siyasete giriş yapar. Hume’da, fizik ve doğa bilimleri içeren doğa felsefesi ile insan ve onun davranışları üzerinde odaklanan bilgi kuramını, metafiziği, etiği ve din felsefesini içeren ahlak felsefesi ayrımı vardır (Goodin, Pettit ve Pogge, 2007: 4).

“*Treatise*” başlıklı eserin üçüncü bölümü olan “*Ahlak*” bölümünde ahlak konusu üzerinde yoğunlaşmıştır. Erdemin haysiyete katkıda bulunduğu gibi mutluluğun da tecrübî ahlakîliğe katkıda bulunacağını ve ahlak felsefesi yazılarında ahlakîliğin kamusal aklı nasıl geliştirebileceğini ümit etmiştir. Daha sonra müstakil bir kitap olan yazılarının en iyisi olarak tanımladığı “*Enquiry II*” eserini yazmıştır. Ahlak teorisine giriş yaptığı “*Treatise*” eserinde ahlak yargılarının zihinsel durum ve eylemselliğin bir tipi olduğunu ve ahlakî yargıların algılar olarak sınıflandığını söyler. Ahlakî niteliklerin estetik niteliklere veya ses, renk, sıcaklık veya soğukluk gibi niteliklere benzediğini iddia eder. Bu eserin ilk iki bölümünde ahlakî muhakemelerine teorik bir zemin oluşturmuş ve son bölümde toplumun huzurunu sağlamayı ilgi ve görev saymıştır.

“*Treatise*” eserin başında içtimai ve siyasî hayatta kuralların gelişimi, tutkuların üretimi, özdeşlik ve nedensellik, yargılarımız, soyut ideaların oluşumu gibi zihinsel işlevleri açıklamada ideaların çağrışımına müracaat etmiştir. Çağrışım açıklamasını teyit ettiği “*Enquiry I*” adlı eserinde idealarımız arasında çağrışım ilkeleri (*principles of association*) olan nedensellik, benzerlik ve zaman ve mekânda bitişikliği tanımlar. “*Enquiry II*” eserinde ideaların çağrışımından doğan tasarımlarımızın ahlakî ve estetik niteliklerince tikel eylem ve nesnelere fayda idealarımızı konu edinir.

“*Enquiry I*” eserinde ana örgü olan bitişiklik ve benzerlik ilkeleri tarihsel ve edebi yazım ilkeleri; bu eserin yansıması olan sosyal, iktisadî ve kültürel tarih hakkındaki yazıları içeren “*History*” eserinde görünür (Schmidt, 2003: 27). “*Essays*” başlıklı eseri ise ahlak, siyaset, iktisat, din, sivil toplum, milli karakterler, evlilik, beğeni ve tutkular gibi birçok toplumsal ve kültürel meseleye değinir.

Hume, teorik zemini yani epistemoloji/mantık zeminini sağlam bir şekilde inşa etme gayretindedir. Metinlerinde öncelikle epistemolojiye sonra ahlaka en son olarak da siyaset, iktisat, din ve çeşitli toplumsal sorunlara değinmiştir. Ona göre, izlenimler-idealar; duygu ve düşünce arasındaki farklılık olarak tanımlanabilir. Erdem iç duyumuyla onaylanır ve ahlakîlik aklın meselesi değil bilakis duygunun meselesidir. Hume, duyguyu/duyumu akıldan dolayısıyla izlenimi idea ya da tasarımdan daha asıl ve hakiki olarak görür. İzlenim-idea mütakabiliyetinde düşünce zincirine değinir. Zihin ve ruh bağlamından hareketle nedensellik-izlenim-idea-tutku bağlamında ilk siyaset teorisinin zeminine “*Treatise*” eserinde yer verir. Devlet düzeninin oluşmasını sağlayan hiyerarşinin nedensellik ve izlenim bağlantısıyla irtibatlı olduğunu söyler (Hume, 2009: 179).

Ahlakî evrim ve zorunluluk hakkındaki açıklamaların bazı olgusal açıklamalardan çıktığını iddia eden Hume, olgusal olan çeşitli inanç niteliklerini beşerî duygular hakkındaki açıklamalardan türetir. Ahlakî ayrımların akılcı görüşün tersine akıldan değil tutku veya duygularımızdan doğduğunu fakat akılla keşfedildiğini iddia eder. Ahlakî duyguların diğer tutkular gibi doğanın birincil yapısı tarafından insan zihninde ekilmiş olduğunu söyler (Hume, 2009: 230).

Hume’un epistemolojisinin, etiğinin ve siyasetinin açıkça harmoni olduğunu iddia eden Hardin’e göre, onun deneyciliği ve doğalcılığı perspektifinde yer bulan adalet, hususiyetle deneysel tartışma koşulları tartışması yoluyla güçlü olarak temsil edilmiştir. Adalet açıklaması koşullara bağlı olarak deneysel yöntemini açıkça vurgular (Baier, 2010: 9).

Hume felsefesinde *adalet* kavramı epistemoloji-ahlak-siyaset dizgesini birbirine bağlayan teorik ve tecrübî yönü olan mühim bir kavramdır.

Eğitilmemiş ahlak tasarımları duyguların taraflılığına çare olmaktan çok, kendilerini taraflılığa uydurarak ona ek bir kuvvet ve etki verirler. Adaletle saygı duyulmasını ve adaletsizlikten nefret edilmesini sağlayan politikacıların kurgularına dayanan tasarımlar insana telkin ettiği hislerin üretiminde doğaya yardımcı olur. Tasavvurlarıyla toplumda düzeni ve ilerlemeyi sağlayan politikacılar doğal duyguları mevcut sınırların ötesine genişletmek amacı taşımaktadır (Hume, 2009: 335-336). Hume'a göre, ahlakçılar ve politikacılar; karşılıklı beklenti içinde olan, kamu çıkarını gözeten ve tutkuya sahip olan insanı görmezden gelirse başarısız olur ve onların başarısı öğretilerine bağlıdır. İleri sürecekleri doğal tutkulara yön verme insanın güdülerini dolaylı ve yapay şekilde doyurmayı öğretmez (Hume, 2009: 349).

Hume, yalnızca epistemoloji ile ahlak arasında bağlantı kurmaz. Epistemoloji ile siyaset arasında da bağlantı kurar. Siyaset felsefesini, epistemolojik ve ahlakî temeller üzerine kurmaya çalışır. Zorunlu bağlantının ana niteliği zihindeki izlenimdir. İzlenimlerin beklenti olarak düzenli olmaları ve kendilerini gözlenmiş çağrışımlar olarak tekrar etmeleri beklenir. Söz konusu bu düzenlilik, onun epistemolojisi ile siyaset teorisi arasında bağ kurar. Hume'un yöntem bilimi, ahlak teorisiyle bütün olduğu için ahlaktan hareketle siyasal teori olarak yorumlanabilir. Siyaset teorisinin temel alt yapısı bu nedenle ahlakî inançların analizidir. Küçük ölçekten büyük ölçeğe genelleştirilebilecek Hume'un stratejik ahlakî ve siyasî kategorileri birbiriyle bağlantılı olarak yorumlanabilir (Hardin, 2007: 24-25). Nitekim Hume'un ahlak ve siyaset alanında adalet, mülkiyet, tutku, sosyal ve orijinal sözleşme, söz verme ve yönetime itaat gibi ortak kavramların çözümlenmesini yaptığı görülür. Zihni, ahlakî ve siyasî inançlarımızın hangi güçler tarafından şekillendirildiğini bilmek 18. yüzyıl filozoflarının ilgi alanıydı. Kendi dönemine ilişkin felsefe sorunlarından kaynaklanan bir felsefeye sahip olan filozof, ahlakî, siyasî, iktisadî, dinî ve içtimai mesele ve tecrübelerin etkisini felsefî düzeyde ele almıştır. Bu

bağlamda Hume'un epistemoloji-ahlak-siyaset dizgesini dönemsel (*conjunctural*) ve toplumsal bağlamıyla okunması gerekir.

Epistemoloji; ahlak, siyaset, varlık, estetik, din ve iktisat gibi tüm felsefe alanlarının başlangıcında ve zemininde değerlendirmelerde bulunurken, siyasal koşulların değerlendirilmesi olan siyasal ahlakçılıkta ise ahlak teorisi siyasetten önce gelir. Sosyal dünyanın deneysel gerçeklikleri soyut tarzda olmadığı için siyasal teori daha çok olgusaldır (Hall, 2011: 10). Siyasal teorisyenler, basitçe ahlakı siyasete uygularsa ve tüm siyaset ahlak dayanağına dayanmak durumunda kalırsa Kant'çı bir perspektife sahip olurlar. Fakat eğer teorisyenler siyaset deneyimiyle insan davranışının ayırt edici alanı olarak ahlakî prensipleri keşfederlerse sonrasında ahlak siyasal olmayan ahlakîlikten türemeyebilir (Galston, 2009: 88). Hume için siyaset; nedenseldir talih üzerine zuhur etmez, düzenli ve tekrar edilmiş etkileşimlerdir. Bu nedenle siyaset, tecrübelerden hareketle tesis edilen bir gerçekliktir.

Birey ve toplumun ıslah mekanizması olarak görülen ve ferdin ve cemiyetin ruh, karakter, hal ve hareketlerine ilişkin bir durum olan ahlak ile toplumun ıslahını konu edindiği söylenebilecek siyaset arasında bağlantı olsa da filozofların çoğunluğu bu birlikteliği -umumen- yekpare olarak inşa etmemişlerdir. Bu yekparelik -sistemik olarak okunduğunda- Batı felsefesinde epistemoloji-ahlak-siyaset dizgesini inşa eden Hume'un eserlerinde görülür. Hume'da üçlü bir dizge olan epistemoloji-ahlak-siyaset dizgesi öncelikle epistemolojisi etik anlayışıyla etik anlayışı da siyaset felsefesiyle bağlantılı olarak ele alınmalıdır. Epistemolojisinin üzerine pratik zemin olan ahlak ve siyaset anlayışını inşa eden filozofun üçlü dizgesini anlamak için "izlenim-idea, zaman-mekân, nedensellik-alışkanlık, olgu-değer, duygudaşlık-fayda, adalet-mülkiyet, hükümet-itaat, zorunluluk-özgürlük, monarşi-cumhuriyet" gibi kavram ve meselelerin ele alınması gerekir.

İKİNCİ BÖLÜM

HUME FELSEFESİNİ VE AHLAK-SİYASET

TEORİSİNİ BELİRLEYEN İKİLİ/DUALİST UNSURLARI

2.1. İzlenimler ve İdealar Öğretisi

Felsefe sisteminde izlenim ve idealara büyük önem veren Hume “*Treatise*” eserinin ilk bölümünde, toplumsal ve siyasal hayatta kuralların gelişimi, tutkuların üretimi, özdeşlik ve nedensellik yargıları, ideaların çağrışımı ve soyut idealar biçimleri gibi zihinsel işlemlere değinmiştir. Algılarımızın uzam, nedensel bağlantı ve harici varlıklar gibi temel parçalarını ve idealarını biçimlendirmek için bitişik algılarımızın nasıl olduğunu göstermiştir (Schmidt, 2003: 27). Sıradan deneyime hizmet eden geleneksel metafizik ilke veya ideaların ve imgesel çıkarımların; zihin tarafından yapılandırılmış olan zaman, mekân, nedensellik, harici varlık, kişisel özdeşlik, duyum ve yansıma izlenimlerinden olduğunu iddia etmiştir (Schmidt, 2003: 107). “*Enquiry I*” eserinde ise ideaların çağrışımı boyunca özel eylem ve nesnelere fayda tasarımlarımızın ahlakî ve estetik nitelik idealarımıza uyumlu olduğunu iddia eder (Schmidt, 2003: 27). Hem “*Treatise*” hem de “*Enquiry I*” eserinde ayırt etme, keşfin ve idealarımızın veya izlenimlerimizin nasıl değer olup olmadığını duyum veya kanıtlayıcı akıl aracılığıyla tartışır (Cohon, 2001: 95). Hume, “*Treatise*” eserinin ilk bölümünde ve ilk bölümün tamamlayıcısı olan “*Enquiry I*” eserinde izlenimler-idealar ayrımıyla epistemolojisini temellendirmiştir.

Hume’un epistemolojisinde algıların insan zihnine girişine ve düşünce veya bilinçteki bıraktığı izlerin farklılık derecelerine yani güçlülük ve canlılığa bağlı olarak ruhta ortaya çıkan iki tür algı vardır. Birincisi kendilerini ilk kez ruhta gösteren tüm duyu, tutku ve duygular (görme, işitme, dokunma, kin, nefret, arzu vb.) en canlı algılar olan *izlenimlerken* ikincisi ise birinci derece algıların yani izlenimlerin birer kopyaları durumunda daha az canlı ve kuvvetli olan *idealardır* (Çelebi,

2008: 18). Zihnin dışındaki tüm algı işlevlerini kapsamak için kullanılan *idealar* yani nispeten zayıf olan algılar, izlenimlerin yani daha canlı olan algıların kopyalarıdır (Hume, 1986: 25). İzlenimler duyum algısında ortaya çıkarken, idealar düşüncede ortaya çıkar ve bireysel düşünceleri biçimlendirmek için birleşirler (Pears, 2002: 6). İzlenimler; zihne büyük güç ve şiddetle giren algılar ve ruhta gerçekleşen duyum, tutku ve duygulardır. Muhakememizdeki izlenimlerin soluk imgeleri ise daha az canlı algılar olan *idea ya da tasarımıdır*. Hume, böylece duyumlama-düşünme ayrımı yaparken daha canlı ve diri olan izlenimi yani duyumlamayı önceler. Bazı durumlarda izlenim ve ideaların canlılıkta birbirine yakın olabileceğini söyleyen filozofa göre uykuda, yüksek ateşte, cinnette ya da ruhsal sarsıntıda duyumlama/izlenim ile düşünme/tasarım birbirine yaklaşır. İzlenim, canlı algılarımızın ruhta üretiliş biçimi olarak değil algılar için kullanılır. Basit algılar ya da izlenimler bir ayrıma izin vermeyen algılardır ve idealardan ayırt edilemez (Hume, 2009: 17). Tüm idealar duyum ve duygudan türemiştir. Doğuştan fikirleri böylece kurulumu keşfetmeye çalışan filozofa göre birbirine katılabilir, ayrılabilir, düzenlenebilir ve değiştirilebilir idealar; izlenimlerden kopyalanmıştır ve onları tüm parçalarında temsil ederler (Hume, 2009: 77). Hume'a göre, tüm idealar ya doğrudan duyum algısından türer ya da materyalleri birleştirme, azaltma gibi duyum ve deneyimlerle kazanılır. Düşüncenin tüm unsurları ya iç ya da dış duygulanımdan türemiştir. Tüm idealarımız veya esnek algılarımız, izlenimlerin kopyalarıdır (Schacht, 1984: 136). Hume, tüm fikirlerimizin izlenimlerden türediğini ve algılarımızın harici varlıkların temsili olarak değil de zihnin nesnelere veya unsuru olduğunu iddia eder. Ona göre; mekân idealarına, nedensel bağlantıya ve harici varlıklara sahip olmasak da, gerçek varlıklar tüm ideaların karşılığı olarak vardır (Norton ve Taylor, 2009: 13).

Birçok çalışmasında izlenim/duyum ve *idea/kavram* ayrımına (Fodor, 2003: 27) değinen filozofa göre, idealar düşüncenin, izlenimler de duyumun unsurları olmalıdır. Filozofun ikinci ayrımı Locke'dan esinlendiği yansıma algıları (*perceptions of reflexion*) ile duyum algıları (*perceptions of sensation*) arasındadır. Diğer bir ayrım genel veya soyut ve tikel algılar

arasında yapılmıştır. Fakat Hume, Locke'un soyut idealar açıklamasını reddederek yerine Berkeley'in genel ideaların hiçbir şey olmadığını iddia eden bilakis tikele önem veren tezini kabul eder ve bunu son yılların en değerli keşiflerinden sayar. Berkeley'ci soyut fikirlerde olduğu gibi nedensellik, varlık, zaman ve mekân ideaları açıklamasıyla Berkeley'in önemini gösterir. Berkeley'i ideaları keşfinden dolayı en büyük filozof olarak görür (Traiger, 2006: 6-8). Berkeley'in eleştirel tezlerini materyalizme karşı kabul eder ve immateryalizmini inkâr ederek zihin ve ideanın doğruluğu anlayışına mesafe koyar (Schacht, 1984: 133). Buna rağmen Hume'un genel idealar ve terimler açıklamasıyla Berkeley'in soyut idealar açıklaması tamamen uyumludur (Wayne, 1997: 2).

Hume'a göre, akıl yürüttüğümüz ideayı tam olarak anlamadan doğru bir şekilde akıl yürütmek ve herhangi bir ideayı da, ideanın kaynağına kadar izini sürüp, ortaya çıktığı ilk izlenimi incelemeden anlamak olanaksızdır. İzlenimin incelenmesi ideaya, ideanın incelenmesi ise tüm akıl yürütmelerimize açıklık getirir (Hume, 2009: 63). Bir nesnenin izleniminden bir başka nesnenin tasarımına ya da inancına geçtiğimiz zaman akıl değil, alışkanlık veya bir çağrışım ilkesi tarafından belirleniriz. Zihin, mevcut olanın izleniminden doğal bir şekilde ötekine geçerek ilgili nesnelerin daha canlı bir tasarımını oluşturmaya devam eder (Hume, 2009: 77-78). İzlenimler ve idealar arasında büyük benzerlik vardır ve biri diğerine karşılık olarak görülür. İdealarımızın tümü duyum ve yansıma izlenimlerine benzer ve tüm izlenimlerimizin tamamı idealar tarafından temsil edilir (Schmidt, 2003: 19). Basit fikirler ne daima ne de bütün hallerde karşılıklı izlenimlerden çıkmış değildirler. Bütün fikirler -hususiyetle soyut fikirler- tabiatları icabı zayıf ve karışıklırlar. Bütün izlenimler (dış ve iç duyular) kuvvetli ve canlıdırlar. İzlenimler doğuştan oldukları için fikirlerin doğuştan olmadığı ileri sürülebilir (Hume, 1986: 29).

Her basit izlenimin ideaya, her basit ideanın da izlenime karşılık olduğunu iddia eden Hume, "*Treatise*" eserinin 2.1.1 kısmında '*Konunun Bölünmesi*' başlığında duyum ve yansıma izlenimiyle birlikte iç duyum/ikincil izlenim ve dış duyum/birincil izlenim arasında ayırım yapar.

(Capaldi, 1992: 87). Dış duyum izlenimleri bilinmeyen nedenlerden dolayı ilk olarak ruhta ortaya çıkarken, iç duyum izlenimleri ise idealarda ortaya çıkar. Dış duyum izlenimlerinin ardılı olup ondan türeyen duyum izlenimleri ideaların öncülüdürler. Hume'a göre, idealar maddenin uzam ve katılığına benzetilirken, izlenimler özellikle iç duyum izlenimleri ise renk, tat, koku ve diğer duyu niteliklerine benzetilebilir (Hume, 2009: 247). Birincil izlenimler; haz-elem, tutku ve şevkleri, ikincil izlenimler ise tutku ve vb. diğer tutkuları içerir. Dış duyum izlenimleri nesnelere harici unsurlarının üzerine uygulanmasından doğan izlenimlerdir. İç duyum izlenimleri ise ideaların araya girmesi yoluyla ortaya çıkan izlenimlerdir. "Treatise" eserinin ikinci bölümünde yansıma izlenimlerini ikincil izlenim olarak adlandıran filozofa göre, ikincil izlenimler şekil, kitle, hareket ve sükûnetle birlikte renk, tat, koku, ses, sıcaklık ve korkuyu içerir (Schmidt, 2003: 116).

Duyum ve yansıma izlenimi arasındaki bir ayrım birincil ve ikincil izlenim olarak yeniden düzenleyen Hume için maddi duyumlar veya duyum izlenimleri önceki algılardan sonuçlanmayan birincil izlenimlerdir ve tüm ikincil izlenimler için kullandığı kolektif terim tutkulardır. Birincil izlenimler beş duyumla taşınan izlenimleri, ikincil izlenimler ise haz ve elemeleri içerir. Birincil izlenimlerin kopya ideaları veya onların izlenimi yoluyla üretilen ikincil izlenimler, birincil izlenimlere benzemez. İkincil izlenimler olan doğrudan tutkular; haz ve elemi, haz ve elem deneyiminden doğan dolaylı tutkular ise gurur ve mütevazılığı, sevgi ve nefreti içerir (Traiger, 2006: 46-47).

Duyum izlenimlerinin hepsi, bedensel haz ve elemeler ilk türdür. Tutkular ve onlara benzeyen diğer heyecanlar ise ikinci türden yani iç duyum izlenimdir. İç duyum veya yansıma izlenimleri yani tutkuları ise kendi aralarında şiddetli (*violent*) ve sakin (*calm*) olmak üzere ikiye ayırır. İlki doğal unsurlar veya insan yaratımını içeren güzellik, biçimsizlik sevgi-nefret, keder-sevinçken, ikincisi ise gurur-kendini küçük görme gibi hasletlerdir (Hume, 2009: 191).

Hume'a göre, izlenimlerin ve ideaların basit ve karmaşık olmasıyla dört algı sınıflamasına sahibizdir. Algıları içsel yapılarının farklı zeminleri üzerinde ikiye ayırdığı gibi izlenim ve ideaları da basit (*simple*) ve karmaşık (*komplex*) diye ikiye ayırır. Basit izlenim ya da idealar bölünemezken, karmaşık olanlar ise parçalarına ayrılabilir. İzlenimlerimizin imajları olan basit algılar ayrımı olmayan tek bir renk ve beğeni gibi algılarken karmaşık algılar ise tersine parçalara ayrılabilir. Örneğin bir elmanın algısı; renk, koku ve tat gibi birçok niteliğin terkididir. Deneysel zeminde bütün basit idealar, basit izlenimlerden türemiştir. Duyum izlenimlerinin bilinmeyen sebepten dolayı ruhta doğduğunu söyleyen Hume, muhakeme ve düşüncenin materyalleri olarak izlenimleri duyumlara, tutkulara, uygulanımlara ve idealara böler (Norton ve Taylor, 2009: 72-75).

Hume'a göre, izlenim ve idealar her zaman birbirlerinin karşılığı olarak ortaya çıkar. Her basit ideanın kendisine benzeyen basit izlenimi ve her basit izlenimin onu karşılayan basit bir ideası vardır. Karmaşık olanlar basit olanlardan geldiği için bu iki algı türü tam karşılıklıdır. Duyumlar; düşünceyi kendine bağlar ve basit idealar bire bir temsil ettikleri basit izlenimlerden meydana gelir. Tadına bakmadan bir ananasın doğru bir tasarımı oluşturulamaz. Karmaşık idealar onlara tekabül eden izlenimlere sahip değildir. Karmaşık izlenimler ile ideaları arasında genel anlamda büyük bir benzerlik olsa da bunların 'birbirlerinin birebir sureti olduğu kuralı' genel-geçer bir doğru değildir (Hume, 2009: 18-19). Hume, algıları; duygu veya deneyime karşılık gelen izlenimler ve düşünceye tekabül eden idealar diye ikiye ayırır. *Basit* ve *karmaşık* algılar arasında ayırım yapan Hume, en önemli ilkesi olan kopya ilkesini, yani "*her basit idea basit izlenimin bir tekrarı/kopyasıdır*" tezini ortaya koyar (Norton ve Taylor, 2009: 22). Hume'a göre, basitliğin ölçütü bölünmezliktir. Basit izlenimler, bölünmeyen ve ayrılmayan izlenimlerdir. Düşünce ve muhakemenin ortak konuları olan karmaşık izlenimler; basitlerin birleşimi ile yapılır (Baillie, 1957: 19).

Felsefi ilişkileri idealara bağlayan Hume'da matematiksel bağlamda mukayese fiiline bağlı ilişkiler vardır. Nitekim nedensellik, özdeşlik, zaman

ve mekân ilişkileri yalnızca mukayese idealarından ortaya çıkar. Ona göre, tüm ilişkilerin hariciliği tezi temel konumu olarak zihnin yapısına bağlıdır. İnsan doğasının birincil nitelikleri, ideanın nedenleri değil çekim (*attraction*) nedenleridir. Ayrıcalıklı bir şekilde tutku unsuru olarak hizmet eden izlenimden daha çok ideadır. Zihnin hareketleri; izlenimler ve idealar değil ilişkiler ve çağrışımlardır. İnsan doğasının ilkeleri, çağrışımlar ve izlenimler yoluyla zihni belirler (Frasca-Spada, 2005: 103).

Hume, “*Enquiry I*” eserinin “İdeaların Kaynağı” (*Of the Origin of Ideas*) başlıklı kısmında izlenimleri duyum ve yansıma izlenimi diye ikiye ayırır. Duyum izlenimleri (*impressions of sensation*) ruhta bilinmeyen nedenlerden kökensel olarak doğarken yansıma izlenimleri (*impressions of reflexion*) büyük ölçüde düşüncelerden doğarlar. ‘*Essays*’ eserinde izlenimleri duyumlar (*sensations*) ve tutkular olmak üzere ikiye ayıran filozof, tutkuları ikincil derecede izlenimler (*secondary impressions*) olarak tanımlar (Hume, 1987: 82). İdealar teorisinin başlangıç sunumunda ideaları, yansımayı (*reflexion*) ve duyum izlenimlerini tüm bilinç durumlarımızın içeriği olarak tanımlar. Hume’un duyum ve yansıma izlenimleri arasındaki ayrımı genellikle Locke’un duyum ve yansıma ideaları arasındaki benzer ayrımını karşılarken onun sistemi, detayları ve idealarımızın niteliği ise Hobbes’un açıklamasına benzerdir (Russel, 2008: 85).

Yansıma izlenimi (sıcak-soğuk, açlık-susuzluk, haz-elem) duyularımıza çarpar. Zihin, duyum izlenimini duyum ideasına kopyalar. Duyum ideası, yeni izlenimin (arzu-heves, korku-ümit) nedeniyken yeni izlenim de yansımanın izlenimidir ve imgelem veya bellek tarafından kopyalanarak daha ileri ideaları üretir (Taylor ve Buckle, 2011: 158). Ahlakî iyi ve kötünün ayrımını sağlayan haz ve elem algıları, imgelem ve bellek tarafından üretilen idealar ve duyum izlenimleriyle birlikte tutku, arzu ve duyguları içeren yansıma izlenimine eşlik eder (Schmidt, 2003: 225). Hume’a göre, bütün tutkular; duyumlar ve arzular yansımadan çıkmaz bilakis idealarımızın değerlendirmesinin neticesidir. Ahlakî ayrım veya duygulanım bir izlenimdir ve hiçbir izlenim onun tarafından çıkarılamayabilir, yalnızca idealar çıkarılabilir (Capaldi, 1992: 88). İmgelem

ve duyguların/tutkuların yakın birliktelikleri vardır. İdeaların daha genel ve evrensel olması durumunda imgelem üzerindeki etkileri daha az olur ve tutkunun gücü nesnenin içyapısı ya da durumuna bağlı olduğu kadar kişinin mizacına da bağlıdır (Hume, 2009: 285).

İkincil izlenimlerden hareketle ahlakî ayrımlar yapan Hume, ikinci türden olan izlenimler kategorisine koyduğu *tutkular* ile de ahlak temellendirmesi yapmaya çalışmıştır. Düşünceler veya zihinsel temsilleri idea diye isimlendirir. Duyum, tutku ve duygulanımlara bölünen izlenimleri, duyumlar ve tutkular şeklinde ikiye ayırır. “*Treatise*” eserinin ‘*Zihin Üstüne*’ bölümünde duyum ve yansıma izlenimleri arasındaki ayrımı kaydederken ‘*Tutkular*’ bölümünde de birincil ve ikincil nitelikler arasında ayrım yapar. Renk, ses, koku ve acı gibi dâhili vücut duyumları ile mutlu, kızgın veya korkak olmak vb. arzu ve istek duyumları arasında farklılık olduğunu söyleyen filozof, insan doğası teorisinde ruh kökeninde bilinmeyen nedenlerden yükselen duyumları temel veri olarak ele alır (Baillie, 1957: 19).

Hume’a göre, irade bir tutku değil dâhili bir izlenimdir. Doğrudan tutkular; arzu ve hırsla benzerler. Üzüntü ve eğlence, korku ve ümit, elem veya hazdan, iyi veya kötünden aniden çıkar (Glathe, 1950: 67). Tüm idealar duyumlardan türerken, tutkular büyük ölçüde bizim idealarımızdan türer. Haz-elem, soğuk-sıcak, açlık-susuzluk gibi ilk duyumlar arzu ve hırsın, korku veya ümit gibi bir tutkuya dönüşmesinde mütakabil bir idea üretir. Örneğin bir elma görüldüğünde onu yeme isteğinin ya da tutkusunun öznedede oluşması gibi... (Baillie, 1957: 18).

Hume, izlenim ve idealar ayrımı yaparak dâhili dünya (*internal world*) ile harici dünya (*external world*) arasında bağlantı kurar. Ona göre, idealarımız dışında tasarım oluşturmak imkânsızdır ve izlenimler ve idealar haricinde zihinde hiçbir şey bulunmaz. İmgelememizin evreni olan dar alandaki algıların haricinde hiçbir tür varoluşu kavrayamayız (Hume, 1986: 57). Ahlakî ayrımların veya duygulanımların izlenimler olduğu sonucuna varan (Capaldi, 1992: 48) filozofa göre, her haz ve elemün duyum veya izlenimi olmayan ahlakî izlenimler sevgi-nefret, kibir-mütevazılık gibi

dolaylı tutkulara neden olur. Hume, erdem veya ahlakî duyumu konuşabileceğimizi savunmuştur. Bununla birlikte bağımsız ahlakî varlıktan felsefî teşebbüsün çıkarılacağını reddetmiştir. Ahlakî izlenimlerin ikincil niteliklere benzer olduğunu açıklamıştır (Capaldi, 1992: 72).

Haz ve elemnin kaynağının keşfi aynı zamanda idealar çağrışımının keşfidir ve ideaların bu tür ilişkileri öncelikle duygudaşlıkta gereklidir (Glathe, 1950: 41). Haz ve elem gibi duyum izlenimlerini yansıma izlenimlerine dayandırarak sınıflandıran filozofa göre, canlı idealar gibi izlenimlerin tekrarlanması onların asıllarının düzenlemesini elde etmektir. Nitekim nedensel çıkarımda, mevcut izlenim veya bellekten ideaya ilerlenir ve önceki sonrakine transfer edilir. Hume için temel düzeyde çeşitli tarzlarda sınıflanabilen izlenim ve idealar vardır. Bunlar çeşitli tarzlarda zihin algılarının etkileşimidir ve bu etkileşimler özelindeki akıl yürütmeleri ya kanıtlayıcı ya da ihtimaliyet olarak isimlendirilir (Owen, 1999: 66).

Hume'a göre, belleğin izlenimleri imgelemde belirli bir tasarım oluşturur ve düşünce herhangi bir seçim ya da duraksama olmaksızın her zaman izlenimden belirli bir tasarıma geçer. Mekânların canlı tasarımı, ilişkili olduğu varsayılan olgulara geçerek tasarımın canlılığını artırır. Benzerlik; deneyimle birleşerek ve nesnelere çok sıkı ve yalın bir şekilde birbirine bağlayarak, insanı nesnelere mutlak olarak ayrılmaz olduklarını hayal etmeye götürür. Ona göre, insan; çıkarımla evreni imgelemde resmedebilir ve dikkatini evrenin dilediği bir parçası üzerinde toplayabilir. Kişi gezmediği ve dolayısıyla hatırlamadığı Roma kentini kitaplardan, gezginlerden ve tarihçilerden öğrendiği izlenimlerle tasarlayabilir. Hükümet, din ve görgüleri tasarımılanmış Roma'nın devrim, başarı ve talihsizlikleri düşünülebilir. İnanılan tasarımlardan başka bir şey olmayan ve tasarlanabilen tarih ve toplum algısı üretebilir. Var olan gerçeklikten hareketle tarihe, topluma ve siyaset dair yeni tasarımlar geliştirilerek yeni bir uygarlık inşa edilebilir (Hume, 2009: 84-86).

Hume'a göre, geçmiş olayların tasarımlarından hareketle bir mesele hakkında yeni tasarımlar üretilebilir. Belirsizliğini koruyan tekil bir olayla ilgili yargıda bulunabilmek için düşünme tasarımlarının ilk biçimini

değiştirmek ve deneyim tarafından sunulan bölünmüş tasarımları bir araya getirmek gerekir. Geçmiş geleceğe, bilinen bilinmeyene aktarılırken her geçmiş tecrübî olarak aynı ağırlığı taşır (Hume, 2009: 101). Hume, izlenimden dolayısıyla görülen ve yaşanılardan hareketle düşünülecek ya da tasarımlanacak olanlara yani olması gerekenlere ya da olacak olanlara değinir. Teori-tecrübe sarkacında bir metot izleyerek din-ahlak-siyaset üzerinde düşünce geliştirir ve değerlendirmelerde bulunur.

2.1.1. İzlenimler ve İdealar Bağlamında Ahlak ve Siyaset

Hume'un ahlak felsefesinin arka planında izlenim ve ideaların güçlülük ve canlılık durumları yatar. Hume felsefesinde ahlakî ilkelerimizin zeminini de oluşturan tüm idealarımız doğadaki olaylara ilişkin izlenimlerimizin kopyasıdır ve doğadaki olaylar ise hiçbir zaman birbirine bağlı değildir. Dolayısıyla epistemolojik anlamda zorunlu bağlantı ideasını bize olayların sürekli bir arada bulunması verir (Türkan ve Aşkın, 2013: 33). Hume'a göre, idealar ve izlenimler; duygu ve düşünce arasında farklılık olarak tanımlanabilir. Erdem, iç duyumuyla onaylanır ve ahlakîlik aklın değil duygunun meselesidir. Duygu/duyum akıldan dolayısıyla izlenim idea ya da tasarımdan daha asıl ve hakikidir. İzlenim ve idea ayrımını ahlakîlikle ilişkilendiren filozofun "*Treatise*" kitabının ilk bölümü (*Zihin*) epistemolojiyle, ikinci bölümü (*Tutkular*) ahlakla ve üçüncü bölüm (*Ahlak*) ise hem ahlakla hem de siyasetle ilişkilidir.

Hume, izlenim ve idealar kavramından hareketle ahlakî ayrımlar yapar ve her şeyin üzerinde özel ilgi alanı olan tecrübî ahlakı ele alır. Erdem-erdemsizlik ve ahlakî iyi-ahlakî kötülük ayrımıyla ahlakîliği teorik bir sorun olmaktan daha çok tecrübî bir şey olarak yorumlar. Doğal (yardımseverlik ve insanilik) ve yapay (adalet ve sadakat) erdemler ayrımı yapan filozofa göre, yapay erdemler; insan doğasının niteliklerinden miras almamıştır. İnsan ihtiyaçlarına cevap olarak zaman içinde gelişmiştir (Norton ve Taylor, 2009: 22-23). Tüm ahlakî inançlar; zihindeki çağrışımlardan ve yurттаşlar arasındaki karşıtlıklardan ortaya çıkmıştır.

Hume, izlenim-duyum ayrımıyla; duygu ve his gibi güçlü algıları, idea ile daha zayıf algıları veya bellekte ve imgelemdeki kopyalarını kasteder. İzlenim ve idea kavramlarını ahlakta da aynı anlamda kullanır (Hume, 2009: 305). Ona göre, yasama gücüne sınırlar koymak akıldan çok imgelem ve tutkunun işidir (Hume, 2009: 375). Ahlakın, beşerî tutku ve eylemler üzerinde etkili olduğunun söylenmesinin nedeni ahlakın deneysel felsefe içinde görülmesinden dolayıdır (Hume, 2009: 308). İyinin ve kötünün dolayısıyla ahlakî erdem ve erdemsizliğin akılla değil duyuyla ya da duyumsamayla ayırt edilebileceğini iddia eden Hume, “*Treatise*” eserinde ahlakın kökeni ile ilgili olarak şu tespiti yapar;

Erdemsizlik ve erdem yalnızca akıl ya da tasarımların karşılaştırılması yoluyla keşfedilebilir olmadıkları için neden oldukları belli bir izlenim ya da his aracılığıyla aralarındaki farkı saptayabiliyor olmamız gerekir. Ahlakî doğruluk ve ahlakî bozulma hakkındaki kararlarımız açık olarak algılardır; tüm algıların ya izlenim ya da tasarım olarak birinin dışarıda bırakılması bize diğeri için ikna edici bir kanıtlanma sunar. Bu nedenle ahlak yargılanmaktan daha çok duyumsanır/hissedilir; ama bu duygu ya da his genellikle öyle ince ve naif olan birbirine benzer şeyleri ayırtlayan genel alışkanlığımıza göre bu duyguyu bir tasarımla yüzleştirmeye yatkımdır.

...Erdemden doğan izlenimlerin memnun edici, erdemsizlikten doğan izlenimlerin ise rahatsız edici olduklarını söylememiz gerekir. ...Ahlakî iyi ve ahlakî kötü olarak bilinen ayırt edici izlenimler belirli elemeler ya da hazlar oldukları için, bu ahlakî ayrımlarla ilgili tüm soruşturmaların bizi bir kişiliğin gözleminden keyif almaya ya da rahatsızlık duymaya götüren ilkelerini göstermek, kişiliğin niçin övgüye değer ya da kusurlu olduğu konusunda bir doyum bulabilmemiz açısından yeterli olacaktır... (Hume, 1985: 522).

Hume, ahlakî erdem ve erdemsizliklerle ilgili kararları izlenimler ya da düşünceler şeklinde ayrılan algılar olarak yorumlar. İzleniminin doğasını saptama kaygısı içinde olan filozofa göre erdem veya ahlakın izlenimi

hazken, erdemsizlik veya ahlaksızlığın izlenimiye bizde oluşan acıdır. Yani ahlakî iyi ve kötüyü ayırt etmemizi sağlayan tikel izlenimler haz ve elemden başkası değildir. Ahlak yargılanmaktan çok duyumsanır. Hume için bir eylemin kendi başına ahlakî değeri yoktur ve bir eylemi ahlakî kılansa insanın manevi duygu durumudur. Bu manevi durum eylemle birlikte insanda ortaya çıkan haz ve elem deneyimleridir. Erdem ya da erdemsizliği iç duyum izlenimlerine benzetse de erdem ve erdemsizlik yargısının ayrımı haz ve elem ile yapılır. Hume, zihin ve ruh bağlamından hareketle ahlakî ayrımlara kaynaklık yapan tutkuya karşılık ruhu da cumhuriyet ya da milletler topluluğuyla mukayese eder;

İnsan zihninin doğru tasarımı onu neden-sonuç ilişkisi tarafından bağlanmış olan ve birbirini karşılıklı olarak üreten, yok eden etkileyen ve değiştiren farklı algıların ya da farklı varoluşların bir dizgesi olarak görmektedir. İzlenimlerimiz kendine karşılık düşen tasarımlarını ortaya çıkarır ve bu tasarımlarda sırayla başka izlenimler üretir. Bir düşünce bir başkasını kovalar, ardından bir üçüncüsünü yanına çeker ve bu sefer de onun tarafından kovulur. Bu bakımdan ruhu kendisiyle karşılaştıracağım en uygun şey bir cumhuriyet ya da milletler topluluğu olacaktır ki, burada çeşitli üyeler karşılıklı yönetme ve itaat bağları tarafından birleştirilirler ve aynı cumhuriyeti parçalarının sonu gelmez değişimi içinde kuşaktan kuşağa ulaştıran diğer kişileri meydana getirirler (Hume, 2009: 179).

Tutku-ruh ile ahlak-siyaset bağlamında düşünce geliştiren Hume'a göre, tutku, heyecan, istek ve isteksizliklerimiz iç izlenimimizdir. Tüm soyut tasarımlar gerçekte tikel tasarımlardan başka bir şey değildirler ama gerçek terimlere bağlı olduklarından çeşitli türleri temsil edebilir ve birbirlerine bazı niteliklerde benzeyip geri kalan noktalarda birbirlerinden oldukça uzak olan nesnelere de kapsayabilirler (Hume, 1986: 37).

Hume'un daha çok ilgi ve amacı maddi olgular ile idealar ilişkisi arasındaki ayrıma dayanan duygucu yargıdır. İdealar ilişkisi; geometri, cebir ve aritmetiğe yakındır, sezgiselliğe ve kanıtlanabilir kesinliğe uygundur

(Haakonssen, 2006: 269). Ahlakı insana özgü bir mesele olarak gören Hume, ahlakı idealar ilişkisi bağlamında ele alır. İmgelemi, iki tasarım arasında bir bağ kurmak ve tasarımları karşılaştırmanın bir koşulu anlamında kullanır. Ona göre, ahlak fikrî bir eylemden daha çok tecrübî ve duyumsamacıdır. Tüm felsefî ilişkiler zorunludur ve tüm canlılar da ortak olan özdeşlik (*identity*) en evrensel ilişkidir (Hume, 2009: 308).

İnsan zihninin işlevlerini yani düzenleme ve ayırt etme olayını ‘zihni coğrafya’ (*mental geography*) (Hume, 1984: 83) olarak isimlendiren filozof, izlenim-idea bağlamında düşünce zincirine değinir. Hume’un insan doğası biliminin ana özü izlenimler-idealar ve çağrışım ilkeleri hakkındaki görüşleridir. Ona göre, izlenimlerimize tekabül eden idealar ortaya çıkar ve bu tasarımlarda sırayla başka izlenimler üretilir. Locke ve diğerlerinden farklı olarak Hume, çağrışım ilkesini hem ideaların çağrışımı hem de daha sınırlı tarzda çağrışım ilkesini pozitif anlamda kullanır. Bu tür çağrışım; nedensel muhakeme, inanç, dolaylı tutkular ve duygudaşlık açıklamalarının merkezidir (Norton ve Taylor, 2009: 71).

Hume’a göre, belleğin asıl görevi basit tasarımları saklamak değil onların konum ve düzenlerini saklamaktır. İmgelemin görevi ise tasarımları düzenlemek ve değiştirmektir. Çağrışımın kaynağı olan ve bu yolla zihnin bir tasarımdan diğerine geçmesini sağlayan özellikler çağrışım ilkeleridir (Hume, 2009: 22). İdealar; üç çağrışım ilkesi olan benzerlik (*resemblance*), zaman ve mekânda bitişiklik (*contiguity in time and space*) ve neden-sonuç (*cause-effect*) ilkeleri vasıtasıyla çağrışım yapılırken izlenimler ise yalnızca onların öznel nitelikleriyle çağrışım yapılabilir. Zihnin bir tasarımdan diğerine geçişini sağlayan çağrışım ilkeleri kendi başına idealar ilişkisi değil aynı zamanda toplumsal ve sınıfsal ilişkileri belirleyen felsefî ilişkiler dizgesidir. Benzerlik, zaman ve mekânda bitişiklik, neden-sonuç ilişkisi çağrışımı doğurur ve nedenlerin ihtimaliyetleri, tasarımların ortada olan bir izlenimle arasındaki çağrışımından türetilir.

Birbiri ardı sıra gitmekte olan her türlü fikir arasında daima bir bağ bulunur. Çağrışım ilkeleri arasındaki bağlantı gereği bir portre görünce aslı, evin bir odasından hareketle diğer odaları, akla yara gelince acı düşünülür

(Hume, 1986: 33). Bitişiklik ve ardışıklıktan dolayı alev denilen nesne türü görüldüğünde sıcak denilen duyum türünün duyumsandığı hatırlanır. Birinin varoluşu diğerinden çıkarılır. Bir nesneden diğerine çıkarsama yapılmasını doğru bulan Hume, çıkarsamanın yani izlenimden ideaya geçişin doğasını inceler (Hume, 2009: 72). Hume'un çağrışımçı formülasyonunun düşünce teorisinin örnekleri; ilk topun ikinci bilardo topuna vurduğu zaman ikinci topun hareket edeceğine ve Peter ve Jane geçmişte birlikte görüldüğü için zamana bağlı olarak Peter görüldüğünde Jane'in de yakın civarda olduğuna inanılmasıdır (Traiger, 2006: 76).

Hume, zihnin kısımlarının taslağı ile gezegenlerin doğru sisteminin verililişindeki benzerliğe dikkat çeker. Çekim, çağrışım, ardışıklık veya düşünce zinciri bakımından zihin ilkeleri ile gezegenlerin hareketleri arasında paralellik kurar. Ona göre, zihnin ilkeleri gezegen hareketlerinin açıklamalarıyla ve mukayeseleriyle bir derece farklıdır çünkü onlar insan zihninin daha genel ilkelerini idare eder (Spat, 1991: 85). Newton'un evrensel çekim ilkesine karşın Hume'un psikolojik cevabı ideaların çağrışım ilkesidir (Spat, 1991: 93).

Çağrışım üreten alışkanlık nesnelere sık sık birlikteliklerinden doğduğu için yetkinliğine aşama aşama, yargısal inanca ise gözlem alanımıza giren her bir durumla kuvvet kazanılarak ulaşılmalıdır (Hume, 2009: 98). İmgelem, nesnelere tasarlarken zaman ve mekân parçaları üzerinden giderek bitişiklikten faydalanır. Tasarımın diğer bir tasarımı çağrıştırmasını sağlayan neden-sonuç ilişkisidir. İki durumun birbirine neden-sonuç ilişkisiyle bağlı olması insanların toplumda birbirlerine nüfuz etmeleri, hükmetme ve boyun eğme bağlarıyla konumlanmalarına benzer. İmgelemin tasarımları düzenleme ve değiştirme özgürlüğü olan ikinci ilkedeki imgelem özgürlüğü vardır. Evrensel ilkeler tarafından yönlendirilen imgelem basit tasarımları birbirinden ayırır ya da yeniden birleştirir.

Hume'a göre, bir nesnenin diğer nesne üzerinde hâkimiyeti tüm nüfuz ve itaat ilişkilerinin kaynağıdır. Bu ilişkiler, insanların toplumda birbirlerine nüfuz etme, hükmetme ve boyun eğme bağlarıyla konumlanmasını doğurur. Efendi denilen kişi güç ve anlaşmadan gelen konuma sahipken, köle denilen

kişi ise eylemleri efendinin iradesince yönlendirilen edilgen varlıktır. Hâkim; toplumun üyeleri arasındaki tam tartışmalı konumlarda herhangi bir şeyin tasarruf veya mülkiyet hakkını verdiği kararlar belirleyebilen kişidir. Efendinin kölenin üzerinde hâkim olmasının toplumda belirleyici olduğunu iddia eden Hume için basit idealar arasındaki birliği sağlayan ilkeler de zihin dünyasında da doğal dünyada olduğu gibi farklı biçimde ortaya koyulan çekimdir (*gravity*). Söz konusu bu *çekim* insan doğasının temel niteliklerine dayanır (Hume, 2009: 22-24). Hume, doğada olağanüstü etki olarak bulunan '*çekim*' türünü idealar çağrışımı olarak niteler ve çağrışım algısını zihinsel kütle çekime (*gravitation*) benzetir. Ona göre, soyut idealar imgelemin fonksiyonudur. Çağrışım aktivitelerinde benzerliğin doğal ilkesine göre izlenimimizden çeşitli idealar doğar (Schmidt, 2003: 33). Hume'un fikirlerin bileşimi (*composition of ideas*) kavramını, *kütle çekimi* kavramıyla ilgili düşünmesi, psikolojinin yasaları ile fiziğin yasaları arasında bir paralellik bulunduğunu uzun zaman önce göstermiştir. T. Hobbes, J. Locke, D. Hartley, T. Brown, J. Mill, J. S. Mill, A. Bain ve H. Spencer gibi İngiliz-İskoç filozoflarının hepsinin önemle üzerinde durduğu bu kavram çağdaş felsefeye yön veren ilkelere birisi haline gelmiştir (Türker, 2012: 89-90).

Hem doğal dünyada hem de zihin dünyasında var olan *çekim* deneyimimizden doğan eğretileme, imgelem üzerinde etkiye sahiptir. *Çekim*, sadece doğayı yönetmez ona bağlı olan idea ve izlenim örneklerine ve imgeleme biçim verir. Newton'cu eğilimle karışan bu görüş zihnin güdüleyici dürtüleriyle geleneksel olarak daha ilgilidir. Kendisini Newton'culuk tartışmasına atan Hume, idealar ilişkisini tahlil etmede *çekim* kavramına başvurur. İşlevi imgelemi ve tutkuları şekillendirmek olan *çekim* kavramıyla uzaklık-yakınlık ilişkisi kurar. Tutkular bağlamında toplum-birey ilişkilerine ve etkileşimlerine değinen filozofa göre, hem zaman hem de mekân hissiyatlarımızı etkiler. Hem zaman hem mekân bakımından uzak nesnelere genellikle duygularımız için zayıftır ve onlar hakkında düşündüğümüz an düşüncelerimiz bizden onları koparan zaman ve mekân uzantısı boyunca geçmeye zorlanır. Nitekim uzaklardaki evin yanması

yakınıımızdaki aynanın kırılması kadar bizi ilgilendirmez. Neden uzak gelecekte daha çok uzak geçmişe eğilimli olduğumuzu sorgulayan Hume'a göre, insan; doğal olarak geçmişten geleceğe akan bir zaman tecrübesine sahip olduğu için imgelemine uzaktan yakına, geçmişten geleceğe doğru hareket ettirir (Frasca- Spada, 2005: 115).

Var olmanın en yetkin tasarımı ve güvencesi varoluşa atıfta bulunan bilinçten türetilir. Varoluş tasarımı, belirli bir izlenimden türemez. Bir şeyi düşünmekle var olduğunu düşünmek aynıdır ve oluşturmak istediğimiz her bir tasarım bir varlığın tasarımıdır. Zihinde algılar ya da izlenim ve idealar haricinde hiçbir şey bulunmaz, ayrıca harici nesnelere ancak meydana getirdikleri algılar sayesinde biliriz. İzlenim ve ideaya varoluş atfettiğimizi söyleyen Hume'a göre, varoluş tasarımı var olarak tasarladığımız şeyle tam olarak aynıdır. Tasarım nesneye bağlı olduğu için ona bir şey katmaz ve zihindeki algıları yaşar. Nefret etmek, düşünmek, hissetmek, görmek hepsi yalnızca algılamaktır başka bir şey değildir (Hume, 2009: 58).

Hume'a göre, bellek tasarımı yalnızca doğada olanları düzenlemez niyet ve davranışları da düzenler. Davranış biçiminin ve alışkanlıkların zihin üzerindeki etkileri doğanıninkilerle aynıdır ve bu etkiler tasarıma benzer bir kuvvet ve dinçlik verir. Ortada bulunan bir izlenimden herhangi bir nesnenin ideasına geçtiğimiz zaman, ideayı izlenimden ayırmış ve onun yerine başka bir idea koymuş oluruz. Daha üstün güce ve dirliğe sahip olan bellek tasarımı kuvvet ve dirliğini yitirdiğinde imgelem, tasarımı bozulabilir. Nitekim yalancılar yalanlarını yineleyerek sonunda onların gerçek olduklarına inanmaya ve onları öyle hatırlamaya başlarlar (Hume, 2009: 69-70).

İzlenimler ile tutkular arasında bağlantı kuran filozofa göre, tüm benzer izlenimler bir araya getirilirler ve biri ortaya çıkar çıkmaz geri kalanlar hemen onu izler. Zihin, tek bir idea üzerinde uzun zaman yoğunlaşmaz. Düşüncenin ilerlemesini sağlayan kural bir nesneden ona benzeyen, onunla bitişik olan ya da onun tarafından üretilene geçmektir. Biri ortaya çıkar çıkmaz geri kalanlar hemen onu izler. Keder ve düş kırıklığı öfkeye, öfke kıskançlığa, kıskançlık garaza ve garaz yine kedere neden olur. Bir tutku

tarafından harekete geçirildiğinde zihnin kendini hiçbir değişim ya da değişme olmaksızın yalnızca o tutkuyla sınırlaması güçtür. İnsan doğası böyle bir düzenliliği kabul edemeyecek kadar tutarsızdır. İdealar ve izlenimler arasında da bir çekim ya da çağrışım vardır ve tüm benzer izlenimler bir araya getirilirler. İdealar çağrışım ilkeleri yoluyla çağrıştırılırken izlenimler ise yalnızca benzerlik yoluyla çağrıştırılır. İdeaların geçişini destekleyen ilkeler tutkular üzerinde işleyen ilkelerle birlikte hareket eder ve her ikisi de tek bir eylemde birleşerek zihin üzerinde çifte bir dürtü yaratır (Hume, 2009: 196).

İzlenim/duyum ve idea/düşünce arasında rabita kuran filozofa göre, tasarımların çağrışımıyla insanda tutkuların oluşumu ve dönüşümü meydana gelmiş ve bu durum hem ahlakîliğin üzerinde hem de siyasetin üzerinde etkili olmuştur. Hem ahlak hem siyaset üzerinde meydana gelecek oluşum, dönüşüm ve etkiler yapay bir neden olan eğitim vasıtasıyla olur. Eğitimcilerin güdü ve isteklerine bağlı eğitimden türeyen oluşumlar da ideaların çağrışimlarıyla ilişkilidir (Macnaab, 1951: 80). Hume, idealar ilişkisini ve çağrışım ilkelerini insanın bireysel ve toplumsal yönünü anlamak için kullanır. Zihnin, çağrışım ve izlenimlerin kullanılarak belirlendiğini iddia eden Hume, Malebranche gibi hayranlık ve saygınlığın sayıya yani niceliğe bağlı olduğunu söyler. Ona göre, erdem-erdemsizlik, zekilik-ahmaklık, zenginlik-fakirlik, mutluluk-mutsuzluk gibi hem ihtişamın hem de sefaletin diğer boyutları bu niceliğe bağlıdır (Frasca-Spada, 2005: 114).

Geçmişten hareketle geleceği inşa etme teşebbüsünü “*Essays I*” ve “*History*” eserlerinde temerküz ettiren Hume, geçmişin izini sürerek ve geçmişin tecrübelerinden istifade ederek geleceğin inşasının işaretlerini verirken hayalî (*utopic*) bir tutumdan kaçınır. “*Treatise*” eserinin ilk bölümü olan ‘*Zihin Üstüne*’ bölümünü izlenimler ve idealar meselesine ayırarak zihnin bu inşa sürecinde önemine değinir. Ona göre, zihin kendi ayak izleri üzerinde geri dönerek, gelecek kuşaklara birbirleriyle ilişkili olan ve imgelemde birleşmiş oldukları için doğal olarak yüklediği hakkı ya da hakları onların öncüllerine ve atalarına aktarır (Hume, 2009: 378).

2.2. Uzay-Zaman Algısı

Hume, “*Treatise*” eserinin 1. bölümün 2. kısmı olan “Mekân ve Zaman Tasarımları” (*Of the Ideas of Space and Time*) kısmında zaman-mekân idealarıyla birlikte dâhili ve harici idealar tartışması yapar (Noonan, 1999: 9). Ona göre, insan; zaman ve mekânın doğrudan izlenimine sahip değil fakat idealarına sahiptir. İzlenim ve ideaların ardışıklarıyla zaman ideasını biçimlendirir, görme ve dokunma vasıtasıyla mekânı algılar (Norton ve Taylor, 2009: 14). Hume, algının iki türü olan görünenden yani izlenimden hareketle düşünüleni yani ideayı izah eder. İzlenim ve ideaya benzer olan mekân/dokunulabilen ve zaman/hissedilen mefhumları üzerinde durur. Hume’a göre, mekân tasarımı görülebilir ve dokunulabilir nesnelere durumundan türerken, zaman tasarımı ise her tür algının, hem izlenim ve ideaların hem de iç duyum niteliklerin ardışıklığından türemiştir. Nitekim zamanın tek başına ortaya çıkması ya da zihnin durup dururken zamanı fark etmesi olanaksızdır dolayısıyla zamanın, izlenim ve idealara ihtiyacı vardır.

Hume, gerçek nesnelere varoluş biçiminden başka bir şey olmayan zaman öğretisine değinir. Ona göre, zaman ideası; her tür algının –hem izlenimlerin hem de ideaların, hem iç duyum hem de dış duyum izlenimlerinin- ardışıklığından türeyen soyut tasarım örneğidir. Diğer tasarımlarla karışmış olan zaman belirli izlenimden türemez ve onlardan açıkça ayırt edilemez. Ama kendisi onlardan biri olmaksızın bütünüyle izlenimlerin zihne görünüş biçiminden doğar. Zaman kavramının olması için nesnelereki ardışıklık yetmez aynı zamanda ardışıklık algısı da olması gerekir. Hiçbir ardışık algının olmadığı yerde nesnelere gerçek bir ardışıklık olsa bile zaman kavramı yoktur. Diğer nesnelereki ardışıklığına benzeyen zaman ideası; nesnelereki özel bir ardışık ideasıdır ve değişebilir nesnelereki ardışıklığına bağlanmıştır. Zihin; nesnelereki tasarımına sahip olduğunda hareket, değişim idealarını zaman kavramına taşıyarak ulaşır. İdealar, her zaman kendilerinden türedikleri nesnelere ya da izlenimleri temsil ederler ve hiçbir zaman bir kurmaca olmaksızın başka herhangi bir şeyi temsil edemez ya da ona uygulanamazlar (Hume, 2009: 37-39). Zaman ve mekânı yalnızca soyut anlamlar yoluyla yani özel idealar anlamıyla

tasavvur edebiliriz. Bu görüşün sonucu olarak boşluğu tasavvur edemeyiz. Değişim olmaksızın zamanın periyodunu boşlukla birlikte tasavvur etmemize itiraz olabilir (Norton ve Taylor, 2009: 136). Zaman ve mekân ideaları birleşik izlenimlerdir ve önceki basit izlenimden değil önceki birleşik izlenimlerden kopyalanmıştır. Başlangıçta hususi ardışıklıkta ortaya çıkan tikel algılar ideaların tikel biçimlerde konumlanmış renklenmiş ve dokunulabilir noktaların parçalarından yapılmıştır (Traiger, 2006: 68).

Kategori halinde bulunan zaman ve mekân kavramının varlığını zihni süreçlerle ilişkilendiren Hume'a göre, akıl yürütme zincirine dayalı zaman ve mekân dizgemiz birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Mekân veya zaman tasarımı sonsuz sayıda parçalardan ya da daha alt tasarımlardan oluşmaz. Yalnızca basit ve bölünemez sonlu sayıdakilerden oluşurlar. Madde olmaksızın mekânı, ardışıklık veya değişiklik olmadan zamanı kavramak olanaksızdır. Sonlu sayıda basit bölünmez parçalardan oluşan zaman ve mekân tasarımlarının çözüldükleri parçalar sonunda bölünemez olurlar. Cisim olmazsa mekânı, ardışıklık ya da değişiklik olmazsa zamanı kavrayamayız. Parçalardan oluşan basit ve bölünmez olan mekân tasarımı zihne iki duyu (görme ve dokunma) yoluyla iletilir. Duyulabilen bu niteliklerin tasarımlarının ortadan kalkmasıyla mekân tasarımları da düşünme yetisi ya da imgelem için bütünüyle ortadan kalkar. Görülebilir nesnelere algıladıktan sonra gözler kapatılıp cisimler arasındaki uzaklık düşünüldüğünde, elde edilen mekân tasarımının varlığı onun parçalardan oluştuğunu gösterir (Hume, 2009: 39-40).

Hume'a göre, mekân ya da uzam ideası belirli bir düzen içinde dağıtılmış, görülebilir ve dokunulabilir tasarımlardan başka bir şey değildir ve görülebilir ya da dokunulabilir bir şeyin olmadığı yerde hiçbir boşluk ya da mekân tasarımı oluşturulamaz. Boşluk ve doluluk sorununun yüzyıllardır felsefenin tartışma konusu olduğunu söyleyen filozofa göre, boşluk hakkında akıl yürütmek olanaksızdır ve dünyayı hareketten yoksun tasarlayamayız (Hume, 2009: 50). Boşluk fikrinin yalnızca bir kurgu olduğunu söyleyen Hume, mekânı mutlak bir biçimde noktalar içeriği olarak algılamıştır (Traiger, 2006: 71).

K. Smith, Hume'un zihnindeki zaman ve mekânın soyut idealar olduğu tezini kabul eder ve onun izlenimlerden doğan ve ideaların yokluğuna bağlı olan mekân ideasının doğuşunu, zaman açıklamasına paralel olarak açıklar. Hume'a göre, zaman ve mekân tasarımları/ideaları ayrılamaz tasarımlardır. Nesnelere var olan tavrı veya düzenlerdir (Newman, 1981: 13). Mekân; görsel ve dokunulabilir düzenlemeyken, zaman izlenimden ayrı algılara bağlı düzenlemelerdir. Duyumsal dolayısıyla izlenimsel olmayan zaman ardışıklıktan türeyen duyumdan türeyen mekân tasarımı tamamen izlenime benzer. İzlenimlerin nesnelere uzaması arasındaki benzerliğin gözlemlendiği temel üzerinde biçimlenmiş olan mekân ideası soyuttur. Bu nedenle herhangi bir tekil izlenimin tam kopyası değildir. Bu benzerlik görünümün tavrı veya parçaların konumsuzluğunu içerir (Newman, 1981: 16-18).

Berkeley'den önce zamanı uzama eşitleyen Hume'un zaman ideası kökeninin açıklaması iki ilke bağlamında mekândan farklıdır. Birinci olarak uzamsal niteliklerin ideaları yalnızca görünüm ve dokunmada kökenlenirken, geçici idealar duyumda olduğu gibi izlenimlerde ve yansıma izlenimlerinde olan idealar gibi her tür algımızın ardışıklığından türeyer. İkinci olarak uzamsal görünüm tarzı, kısımların birlikteliğinin niteliği yoluyla tanımlanmıştır ve sonuç olarak değişebilir nesnelere ardışıklığından türemiştir. Mekân ideası gibi zaman da ayırt edilebilir algıların mukayesesıyla biçimlenmiştir (Wayne, 1997: 13). Hume'a göre, zaman ve mekân ideası soyut olduğu için reel olarak hiçbir şeydir fakat tikeldir. Tasavvur etmek için zaman ve mekânın sonsuz bölünebilir olduğunu söyleyen ve zaman ve mekânın boşlukta tasavvurun mümkün olmadığını savunan (Wayne, 1997: 14) filozofa göre, duyum bilgisinin formları olan zaman ve mekân, saf aklın unsurlarıdır ve insanoğluna görünen öznel tarzda şeylerdir.

Birlik ve sayı ideası arasındaki ayırmda boşlukla köprü kurmak ve özdeşliğin anlaşılması için zaman veya süre ideasına başvuran Hume, zamanın ardışık/değişken olduğunu, zaman veya süre ideasının değişmeyeceğine ve nesnelere uygulanmayacağını söyler. Ona göre, süre ideası; değişebilir nesnelere ardışıklığından türeyen, herhangi değişmeyen şey

tarafından zihne hiçbir zaman taşınamayan, değişmeyen ve herhangi bir şeye sahip olmayandır. İdeaları en küçük uzam parçalarının yeterli temsilleri olarak gören filozofa göre sonsuza dek bölünebilme yeteneğindeki her şey sonsuz sayıda parçayı içerir fakat sonlu hiçbir uzamın sonsuza dek bölünebilir olması söz konusu değildir. Başlarda herhangi bir sonlu uzam sonsuza dek bölünebiliyorsa sonlu bir uzamın sonsuz sayıda parça içerdiğini varsaymayı çelişki gören filozof “*hiçbir sonlu uzam sonsuza dek bölünemez*” düşüncesini sonraları saçma bulur. Eklemenin sonsuzca sürdürüldüğünde uzam tasarımının da sonsuz olması gerektiğini düşünen Hume, hiçbir sonlu uzamın sonsuz sayıda parça içermeyeceği dolayısıyla hiçbir uzamın da sonsuza bölünebilir olmadığı sonucuna ulaşır (Hume, 2009: 34). Sonsuz bölünebilirlik öğretisi ile zaman-mekân konusuna giriş yapan filozof, zihnin gücünün sınırlı olduğunu ve sonsuzluğu kavrayamadığımızı söyler. Ona göre, sonsuz sayıda bölünebilen her şey sonsuz sayıda parçadan oluşmalıdır. Sonlu nitelikten oluşturduğumuz tasarım sonsuza dek bölünebilir değildir ancak doğru ayrımlarla küçük temalar basit ve önlenemez olana götürebiliriz (Hume, 2009: 32). Matematik ve fiziğe ters bir şekilde zamanın ve mekânın sonsuz bölünebilir olmadığını söyleyen filozofa göre, herhangi bir değişiklik olmaksızın hem zaman tasavvuru hem de boş mekân tasavvuru imkânsızdır. Mekânının bölünemez kısımları dolayısıyla bölünemez ideaları vardır. Hume, basitçe zihnin idealarının sonsuz sayıya sahip olmadığını söyler (Norton ve Taylor, 2009: 107-108).

Zaman ve mekân kavramının yalnızca görme ve dokunma duyularından türediğini iddia eden (Hume, 2009: 163) filozofa göre, zaman ve mekâna bağlı olarak imgelemdeki kuvvet ve dirilik farklılaşır. İmgelem içinde var olduğumuz sürece zaman ve mekân noktalarını tümüyle unutamayız. Dikkatimiz yabancı ve uzak nesnelere çevrilse de mevcut olanı düşünürüz (Hume, 2009: 285). ‘*Basit ve bölünemez algılar bize zaman-mekân tasarımını veremezler*’ diyen filozof, bu tezini dokunulabilir ya da katı cisimlerin arasına yerleştirilen hayalî uzaklığı ya da zamanın aralığını inceleyerek örneklendirir. Nesnelere, izlenimler ve hareket duyumu ile

hissedilmeleri olanaklıdır. Duyumun algıya eşlik etmesiyle mekân tasarımı oluşur. Algılanmanın olduğu yerde deneyim bize, duyuma eşlik eden katı ve dokunulabilir nesnelerin bilgisini verir (Hume, 2009: 53).

Hume'a göre, cisimlerin doğasına girmek insan zihnini aşar. Duyulabilir nesnelerle doldurulmayan, parçaları görülür ve dokunulur olarak tasarımlamadan hiçbir gerçek mekân tasarımına sahip olamayız. İnsan için izlenimi olmayan zamanı tasarlamak yanılgıdır. Tasarımları karıştırmaya ve hiçbir değişiklik veya ardışıklık olmaksızın zaman veya süre tasarımlarını oluşturmaya ve hayal etmeye yatkın olur. Boşluk tasarımına sahip olduğumuz gibi değişen hiçbir varlık olmadan da zaman tasarımına sahip olabilmeliyiz (Hume, 2009: 57). Hume'un ne cisimlerin doğasına girmek ne de işlemlerimizin gizli nedenlerini açıklamak gibi iddiası yoktur. O, deneyiminin kendini bilgilendirdiği ölçüde nesnelerin duyularını etkileme biçimini ve birbiriyle olan ilişkilerini eksiksiz bilmekle yetinir ve bunu hayatın sürdürülmesi için yeterli görür. Yalnızca algılarımızın ya da izlenim ve idealarımızın içyapısını ve nedenlerini açıklamaya yeltenen felsefeyi yeterli bulur (Hume, 2009: 81).

Hume, zamanın bölünemez anlardan oluştuğunu ve hareketin doğasından ötürü mekânın sonsuz bölünebilirliğinin zamanın sonsuz bölünebilirliğine işaret ettiğini ve bu nedenle ikincisi olmaksızın aynı şekilde birincisinin olanaksız olduğunu iddia eder (Hume, 2009: 35). Yüzeyi; derinliği olmayan uzunluk ve genişlik, çizgiyi; genişlik ya da derinliği olmayan uzunluk, noktayı ise ne uzunluğu ne de derinliği olmayan şey olarak tanımlar. Hume'a göre, geometrik yüzey; çizgi ve noktaların zihindeki tasarımlarıdır ve doğada var olamazlar. Zihin tarafından seçik olarak tasarımılanan bir şeyde çelişki aramak boşunadır ve çelişki içerseydi de tasarımılanamazdı. Yüzey katı cismi, çizgi yüzeyi, nokta çizgiyi sonlandırdığında eğer bir nokta, çizgi ya da yüzeyin tasarımları bölünemez olmasalardı bu sonlandırmalar hiçbir zaman kavranamazdı (Hume, 2009: 42-43).

Hume'a göre, geometride temel kavramlar olan en küçük duyum birimlerini karşılayan nokta, çizgi, yüzey vb. minimum birimler kompoze

olmuş idealardır. Mekân ideası görünebilir ve dokunulabilir en küçük izlenimden fiili olarak türer. Bu noktalar arasında keşfedilen hayalî iz düşümüdür ve boş mekân ideası da uzamın minimum noktalarının tasarımının bileşimidir (Schmidt, 2003: 60). Geometriyi doğal bilimlere uyguladığı için Galileo'yu öven Hume, aritmetik ve geometrinin temel ilkelerine ilave olarak kavram ve ilkeleri istatistiksel frekansların hesaplanmasında değerlendirir. Matematik bilimlerin nihayetinde sayı ve nicelikte önermelerin sezgisel bilişselliğinden doğduğunu, imgeler olarak yeniden üretildiğini ve duyum boyunca bize verilen nesnelere uygulandığını, geometride tüm ilişkilerin ve mükemmel şekillerin idealarının kurgusal ve tasavvur olarak kanıtlayıcı yapay işlere (procedure) uygulandığını söyler. Matematiksel muhakemeyi tüm mekanik işlevlerde ve hemen hemen tüm sanat ve mesleklerde faydalı bulan filozof, doğanın işlevlerinde veya insani eylemselliğin farklı tiplerinde neden-sonuç hakkında doğrudan yargımızda işlevsiz bir alet olduğunu iddia eder (Schmidt, 2003: 65-66).

Mekânın sonsuz bölünebilirlik geometrik kanıtına karşın mutlaklık ve tümel iddiasını destekleyen Hume, mekânın bölünemeyen parçalara sahip olduğu kanıtını sunar. Geometrik şekiller için eşitliğin standardı nihai olduğu için geometrinin eksik olduğunu söyleyen filozof için düzlükler yalnızca imgelemin veya duyumların görünümüdür (Hume, 2009: 122). Hume, hem zaman hem de mekânın uzaklığına bağlı olarak insandaki yaklaşım farklılıklarına değinirken Locke ise ahlakîliğin matematik gibi kanıtlanabilir yeteneğe sahip olduğunu, ahlakî ayrımların deneyimden türediğini ve deneyimin ilgili unsurlarını içerdiğini söyler. Hume, Locke'un aksine teorik bir uğraşı olmayan insan davranışına atfedilebilecek tecrübî bir konu olan ahlakîlik ile insan doğası arasında ilişki kurar ve çağdaşları gibi etikle meta-etik* arasını ayırt etme teşebbüsünde bulunmaz (Hume, 1994:

* Meta-etik kavramlandırması ve tartışmaları Hume'dan sonra söz konusudur. G.E. Moore, 1903 yılında yazmış olduğu "*Principia Ethica*" eseriyle doğalcı ahlak anlayışını eleştirmiş ve meta-etik tartışmalarında belirleyici olmuştur.

86). Teorik aklın idealar ilişkisini keşfetmek ve maddi olgular çıkarımı yapmak şeklinde iki işlevsel tarzı vardır. Akıl, ahlakî görüşün kaynağı olmayabilir yine de biz ahlakî ayrımları algılayabiliriz. Eğer ahlakî ayrımlar akıl tarafından anlaşılmazsa daima aklın unsuru olan idealar olarak anlaşılmaz. Ahlakî ayrımlar, renk gibi geleneksel ikincil niteliklere benzer.

Algıları uzantılanmış yani görülebilir ve dokunulabilir şeklinde ikiye ayıran Hume'a göre, matematiksel nokta imgelemin bölümsel yeteneklerin sınırında ideayı temsil eder (Newman, 1981: 19). İmgelem veya tasarımın öneminin farkında olan Hume için hem akla hem imgeleme hitap eden geometri kıymetli bir sanattır. Nitekim bütüncü (*atomistic*) mekân bilimi olmasına rağmen rakamların eşitliği ve oranları matematiksel noktaları içeren geometriyi bir bilimden öte sanat olarak gören Hume için teorik geometri, ideal olan imgelem ve akıldır (Newman, 1981: 22) Hume düşüncesinde geometrik önermeler kavramsal hakikatler değil, analitik olmayan zorunlu hakikatlerdir. Dahası algısal mekânın orantılarında cisimleşmiş tanımlardır (Newman, 1981: 26). Hume için geometri; cebir ve aritmetik gibi kesin bilgi değildir ve onun aksiyomlarının hakikatinden emin olmayabiliriz. Bu görüşün yanlışlığının kanıtı tüm idealarımızın izlenimlerin kopyası olduğu ifadesidir (Russel, 1961: 664). Hume, Öklidci geometrinin tüm açıklamalarının kesin sınırlarla doğru olduğunu göstererek araştırdı. Öklidci olmayan sonuçlar bu yorumlamadan türemiştir. Münferit/ayrık zamanda düz kıvrımlar yoktur ve bazı boyutlarda çizgiler kesişir. Sonsuz bölünebilirliğin geometrik kanıtları görünümsele deneyimizde bu duyarsızlığı görmezden gelir (Traiger, 2006: 65).

Hume'un uzay-zaman hakkındaki sisteminin ilk kısmı sonsuz bölünemezliktir. İkinci kısmı ise tasavvur edilebilir ve düzenlenmiş tutumlara sahip olmasıdır. Sonuçta hem boş mekânı hem de zamanı değişiklik olmaksızın tasavvur etmek imkânsızdır. Newton'a göre, zaman ve mekân algılanan nesnelere göre mutlaklardır. Newton'un mutlak zaman-mekân görüşüne karşı olan Hume'un sistemi, Bayle'ın konumlandığı bütün olarak zaman ve mekânın bölünemezliği görüşünü karşılar. Bayle ve Hume, büyümeyen bölünemez parçaları matematiksel noktalar diye isimlendirirler.

Uzayan parçaları; Bayle *atomlar*, Hume ise *fiziksel noktalar* diye adlandırır. Tecrübeci bir yaklaşıma sahip Hume, zaman ve mekân konusuna Pironvari deneyci bir tutumla yaklaşmıştır (Norton ve Taylor, 2009: 127-128).

Hume'un zaman ve mekân açıklamaları ruhun ölümsüzlüğü, nedensellik ve temsiliyet gibi konular üzerinde önemli paralelliklere sahiptir. Zaman ve mekân teorisinin iki kısmı vardır. Biri algılarımızda sergilenen zaman ve uzamın özellikleri diğeri ise tutku ve inançlarımızın üzerinde geçici bitişiklik ve uzamsal ilişkilerdir (Traiger, 2006: 59). Geçmiş-şimdi-gelecek üçlüsünde ne nostaljik ne de hayalci olmayan Hume, şimdiki zamanı yani anı ya da yaşadığı çağı ıskalamamış, zamanındaki ahlakî, siyasî, dinî ve iktisadî meselelerle ilgilenmiştir. Farklı şeyler olan 'altın' ve 'dağ' bir araya getirip 'altın dağ' düşünebilen zihnin iç ve dış uyarıcıları tertip edebilme yeteneğinin ve tasarım gücünün farkındadır (Hume, 2009: 26). Fakat bu durum Hume'un hayalci davranmasına yol açmamış bilakis çağında asli meselelerle ilgilenmiştir ve anakronik bir düşünceden uzak olmuştur. O tasarımın imkânının farkında olduğu gibi zaafının da farkındadır.

Mekân kavramı algısı ve perspektifinden hareketle Hume'un bencil (*egoist*) bir tasavvur ve yaklaşıma sahip olduğunu söyleyebiliriz. Zaman kavramına durağan (*static*) bir konum vermekten daha çok değişken (*dinamik*) konum veren Hume, sosyal bilim anlayışı olarak diyalektik ve ilerlemeci bir perspektifle meselelere yaklaşmıştır. Zaman ve mekân algısından dolayı insandaki mevcut eğilimin 'ötekileştirici' bir yapıya sahip olduğunun bilincinde olan Hume'un bakış açısında da bu kodları görebiliriz.

Ötekileştirici perspektifle toplumsal olarak postmodern bir tutuma sahip Hume'un bencil tutumu modern Batı düşüncesinin en önemli zaaflarından. Parmağının çizilmesi yerine dünyanın yıkılmasını makul gören insan doğasının hareket noktası kendinden diğerlerine doğrudur. 'Ben' merkezli anlayış dolayısıyla yakınlık ilişkisi sorunları artıran bir perspektiftir. Nitekim 'Yardımlaşma evde başlar anlayışını', Michael Ruse "*Ümitsiz Ev (Bleak House)*" olarak isimlendirir (Skorupski, 2010: 406).

Batı medeniyetinin temellerini oluşturan, özelde Hume'un genelde Anglo-Sakson faydacı ve bireyci yaklaşımı dünyayı 'ümitsiz ev' haline

getirmiştir. Daha sonra değinilecek olan Hume'un iktisadî, siyasî ve ahlakî olarak temellerinin oluşmasında katkısı olan A.B.D'nin 11 Eylül sonrasındaki tutumu, serçe parmağına zarar gelen bir yapının dünyanın yıkılmasını nasıl makul hale getirdiğinin en somut örneğidir. Afganistan, Irak ve Suriye'de ölen milyonlarca insanın hali ve bölgedeki iktisadî ve siyasal istikrarsızlıklar dünyanın nasıl *ümitsiz ev* ekseninde dönüştürüldüğünün ve küresel bir *ümitsiz ev* haline getirildiğinin göstergesidir.

2.3.Nedensellik-Alışkanlık

İzlenimlerde kendinde nedensellik izlenimi yoktur. Nesnelerin ilişki içinde olduğunu görmeye zorlayan düşünmedir. Zihin, neden-sonuç arasındaki olgusal olmayan ilişkiyi diğerine bağlı olarak keşfetmiştir. Nedensellik ideası ise diğer herhangi birine benzer izlenimleri takip etmelidir (Schmidt, 2003: 80). Hume'a göre, izlenimle idea arasında neden-sonuç ilişkisi kuran nedensellik tasarımı, nesnelere arasındaki ilişkiden türer. İzlenimin incelenmesi ideaya açıklık kazandırırken ideanın incelenmesi ise tüm akıl yürütmelerimize benzer bir açıklık getirir. Harici veya dâhili olarak var olan her şeyin neden-sonuç bağlamında geliştiğini düşünen filozof, nesnelere kendilerine özgü nitelikleri arasında neden-sonuç ilişkisi arar ve bitişiklik ilkesini nedensellik ilişkisinin temeli sayar (Hume, 2009: 63).

Hume'a göre, akıl bizi neden-sonuçların en son bağlantısını ortaya koymada başarısızlığa uğratar. Öyleyse bir nesnenin ideadan ya da izleniminden bir başkasının tasarımına ya da inancına geçtiğimiz zaman idealar ilişkisi olan çağrışım ilkeleri, akıl tarafından değil nesnelere tasarımlarını çağrıştıran ve onları imgelemde birleştiren belirli ilkeler tarafından belirlenir. Deneyim ise bizi bunların sonraki birlikteliği konusunda zihnî olarak ikna eder. Nesnelere arasında düzensiz hareket eden düşünce, yöntem ve düzen olmaksızın sıçramalar yapar. Neden-sonuç ilişkisinin izi sürüldüğünde yargının ilk edimini oluşturan ve onun üzerine kurulan akıl yürütmenin temelini atan tek şey algının kuvveti ve diriliğidir. Her zaman birbirine bağlı olan ve tüm geçmiş durumlarda ayrılmaz

oldukları görülen belirli nesnelere ait olanlar dışında hiçbir neden-sonuç kavramımız yoktur. Neden-sonuç dizgesi olarak düşünülen bütün nesnelere bitişiktir. Tasarımları bir araya getiren biricik genel ilkeler çağrışım ilkeleri, tasarımlar arasında birliği üreten ise nedenselliklerdir. Nitekim ‘Sezar yatağında öldü’ ya da ‘gümüş kurşundan daha kolay eriyebilir.’ önermelerine inanılmasa bile anlaşılır ve tasarımıdır (Hume, 2009: 73-75). Zihin, ardışıklıktan yani birinin arkasından diğerini görmesinden başka hiçbir duygu veya hiçbir izlenim elde edemez. Zihin için neticeyi sebebin içinde keşfetmek imkânsızdır (Hume, 1986: 95).

Hume’a göre, zorunlu bağ fikrî neden izleniminden sonuç ideasına düşünce geçiş yapıldığı zaman doğar. Yanlış inancımız olan neden ve sonuç imgelemin kurgusudur ve yalnızca zihnin algılarına ait olan harici dünyanın niteliğine bağlıdır. Zihnî bir anlamda psikik etken olan nedenselliği psikolojiyle ilişkilendiren Hume’un açıklamasında üç psikolojik etken vardır. Bu faktörler şunlardır: 1. Neden ve sonuç ayrı varlıklar olmalıdır ve her biri diğeri olmaksızın tasavvur edilebilir. 2. Nedensel ilişki öncül terimlerde ve bitişiklikte analiz edilmiştir. 3. Her varlığın bir başlangıca sahip olması zorunlu hakikat değildir (Kenny, 2006: 262).

Hume’a göre, ahlakî ayrımlar davranışlarımızı etkiler. Bazen insanlar vazifeleri gereği nadiren arzularının tersine bir şeyler yapar. Herhangi bir eyleme neden veya engel olmayan akıl, ahlakî yarguların kaynağı olamaz. Soyut idea ilişkilerini izleyen kanıtlayıcı muhakemeyi ve maddi olguların nedensel çıkarımlarını deneyim yoluyla keşfetmeyi konu edinen filozofa göre, muhakeme ve tümevarımlar, deneyimden türeyen veri olmaksızın bize yardım edemeyebilir (Macnabb, 1951: 160-161). Akıl deneyim üzerine temellenmiş çıkarımlarımızın temeli değildir. Hume, tamamen insan hayatına bağlı çıkarım türlerine dikkat çekmek için mekanizma türlerini detaylandırma amacındadır. Bu mekanizma, üretilen inanç, tutku ve irademizle ilgilidir. İnanç tarzları, idealar çağrışımının işlevi boyunca gelecek olaylar hakkında üretilmiştir. İnsan zihninin doğal işlevleri olmaksızın alışkanlığın sonuçları gelecek hadiseler hakkında inançlar oluşturmaz. Hayatın rehberi akıl değil alışkanlıktır (Russel, 2008: 139-140).

Hume, sebeple netice arasında işlemleri sevk ve idare eden yetileri - alışkanlık, hayal gücü, içgüdü, idrak (*understanding*), inanç vb. kavramları - çoğu zaman aynı şeyleri ifade etmek için veyahut benzer anlamda kullanır (Çelebi, 2008: 27). Onun benzerlik, bitişiklik ve özellikle neden-sonuç ilişkileri, çağrışımcı psikolojisinin (*associationist psychology*) temel ilkelerini oluşturur. Bunlar aynı zamanda insan doğasının temel nitelikleridir (Çelebi, 2008: 37). Zorunlu bağlantı fikrini ahlak felsefesi veya metafizik sahanın anlaşılması için kullanan filozofa göre, duyularımız tarafından iletilen ve o düşünceyi ortaya çıkarabilen hiçbir izlenim yoktur. Nesnelere değil zihinde ortaya çıkan zorunluluk veya nedensellik, düşünme yetisinin deneyimdeki birliğe göre sebepten sonuca, sonuçtan nedene geçmek için belirlenimden başka bir şey değildir. Neden-sonuç birlikteliği ruha yerleşmiştir (Hume, 1985: 216). Kartezyen Felsefede, skolâstik felsefede olduğu gibi kesin mantıksal bağlantı zorunluluğu olan neden-sonuç ilişkisi vardır. Modern felsefenin nedenselliğine ilk ciddi meydan okuyan Hume'a göre zorunluluk, çıkarıma bağlıdır. Yani A'nın sonucunda B'nin olacağı gibi A-B arasında zorunlu bağlantı vardır (Russel, 1961: 665). Alışkanlık, zihnin çıkarım yapmasını etkiler. Apriori çıkarım yapılamaz, birini diğerinden çıkarmadan önce olayların tiplerinin tam bitişikliği zorunludur. A-B arasındaki olaylar düzenli ardışıklık ve bitişiktir. Eğer A sebebi varsa B neticesi olmalıdır fikrî öncül ve şartlıdır. A olayı ile B olayı arasında zorunlu bağlantı olmadığı için neden-sonuç çıkarımları akla bağlı değil alışkanlık ve âdete bağlıdır (Norton ve Taylor, 2009: 157).

Hume, alışkanlık yasası ile zorunluluğu değil beklentimizin varlığını açıklar. Alışkanlık yasasını kendinde nedensel bir yasa görür. Nedenselliğin bizi duyum izlenimlerimizin ötesine götürdüğünü söyler ve algılanmamış varlıkların bilgisini verir (Russel, 1961: 668). Zihnin bağlantı prensibi sağladığını iddia eden Hume, zihindeki zorunluluğu açıklamak için alışkanlığa başvurmuştur. Olguya ait şeyleri alışkanlığa götürmekten gurur duyan filozofun alışkanlıktan anladığı şey objektiflik duygusu ve hükmüdür (Hume, 1986: XXVI). "*Enquiry I*" adlı eserinde insan yaşamının büyük yol göstericisi alışkanlığın kendi siyasal düşüncelerinde etkili olduğunu

söyleyen filozofa göre alışkanlık; bilgi öğretisinin, tecrübî bilginin ve toplumun devamlılığını sağlar. Alışkanlık işe karışmazsa belleğe ve duyulara doğrudan verilenin ötesinde olan her olgu sorununa bütünüyle ilgisiz olunur (Monk, 2005: 164).

“Niçin varoluşun bir başlangıcı olan her şeyin bir de nedeninin olması zorunluluğuna hükmederiz?”, “Neden tikel nedenler tikel sonuçlar doğuruyor ve inancın doğası nedir?” sorularını soran filozofa göre, neden-sonuç tasarımları da dış duyum izlenimi kadar iç duyum izlenimlerinden türer. Hume, zaman ve mekândaki bitişiklikle ya da devamlılık veya ardışıklık bağlamında algımız sayesinde iki doğal ilişkiyi nedensel ilişki bağlamında ele alır (Schmidt, 2003: 71). Olayları birbirlerine zorunlu bağlantı münasebetiyle bağlınmış gibi düşünmemizi sorgulayan filozofa göre, olaylar arasındaki zorunlu bağlantılar ne sezgi yoluyla tanıtlanabilir ne de apriori surette ispat edilebilir. Olayları sürekli birlik halinde gösteren şey tecrübedir ve tecrübeye başvurmaksızın nesnelere arası ilişkileri kavramak imkânsızdır (Hume, 1986: 42). Nedenselliği zihnin bir alışkanlığı sayan filozofa göre, “Var olmaya başlayan her şey bir varoluş nedenine sahip olmak zorundadır” ilkesi genel felsefî ilkedir (Hume, 2009: 65).

Hume’a göre, tüm sonuçlar doğru nedenlerde varlık bulur. Dünya tarihindeki tüm neden ve sonuç zincirinin gözlemlenmesi dolayısıyla tecrübe edilmesi gerekir. Avcı ve felsefe arasında benzerlik kuran filozof, iz sürerek zorunluluk fikrinin kaynağını maddi olgular hakkındaki akıl yürütmede görür. Örneğin ateşle alev arasında zorunlu bağlantı kurarız ve alev algısından sıcaklık inancına geçiş yapmaya zorlayan bir inanç söz konusudur. Onun inanç açıklamasında hakiki inançla zihnin diğer durumları izahı vardır. Acele genelleştirmeleri veya önyargıyı, eğitim üzerinde temellenmiş akli olmayan inançlar ile deneyim tarafından desteklenmiş akli veya muhtemel inançlar arasındaki tartışmayı konu edinir (Macnabb, 1951: 52-53).

Hume’a göre, evren tutkalının temel bir cüzü olan nedenselliğin anlamı ontoloji, metafizik ve epistemolojik zanların dizgesine bağlıdır (Haakonssen, 2006: 368). Zorunluluk ideası; nedensel ideanın temel bir

parçasını oluşturur fakat tekrardan türemez. Tecrübî inançlar; geçmiş deneyimin saf sentezini aşar ve yeni temel ideayı çalıştırır. Nesnelere bir tarafında düzenlilik diğer tarafında yalnızca tekrar/deneyim yoktur bununla birlikte alışkanlık ve deneyim vardır (Frasca-Spada, 2005: 97). Neden-sonuç tasarımı üreten deneyim, birbirine sürekli bağlı olan belirli nesnelere özneye sunarak birliktelik ilişkisi içinde görmeyi sağlayan bir alışkanlık üretir.

Hume'a göre, nedensel çıkarımlar nihayetinde muhakeme üzerinde değil âdet ve deneyim üzerine temellenmiştir. Neden-sonuç yargılarında akıl tarafından hiçbir zaman belirlenmeyiz ve nedensel yargılar hiçbir zaman muhakemeden doğmaz (Schmidt, 2003: 95). Hume'un felsefesinde önemli yeri olan *alışkanlık* veya *âdet* kavramı nedensellik açıklamasının kalbidir. Alışkanlık, nedensel yargılarımız ve nedensel ilişki açıklamasında merkezi bir yer işgal eder. Ahlak ve siyasal teorisinde, kurgu ve icat önemli olduğu kadar âdet ve alışkanlık önemlidir. Âdet ve alışkanlıklar ilk olarak mülkiyeti sonra söz vermeyi daha sonra da aşamalı olarak hükümeti geliştirmiştir (Norton ve Taylor: 2009: 288).

Hume, "*Treatise*" eserinin ilk bölümünde ve "*Enquiry I*" eserinde âdet (*custom*) kavramını alışkanlık (*habit*) kavramıyla değişken olarak kullanır (Schmidt, 2003: 80). Epistemolojik ve metafizik zanlar temelinde insan doğasını açıklama teşebbüsünde olan örnek filozof, deneyim ve alışkanlığın nedensel ilişkiler, harici dünya ve ben'e (*self*) bağlı inançlarımızın temelinde iki büyük ilke olduğunu açıklar (Nong, 2011: 150-151). Sakin tutkular açıklamasıyla alışkanlık ve âdeti, ahlak ve siyaset teorisinde merkezi konuma getirir (Nong, 2011: 155).

Ona göre, nedensellik; bir nedenin öncül olması ve diğerine bağlı ve bitişik olan ideanın diğer bir idea formu için birbirinin zihnini belirlemesi ve birinin izleniminin diğerinde daha canlı olarak oluşmasıdır. Eğer kanıt sonrasında inanca yol açılıyorsa bu açık inançtır. Açık inanç, en azından yüzeysel olarak inanan ile içerik arasındaki bir ilişkidir. İnanan durumunda olmak bir içeriği bilfiil olarak farklı kılar. Hume için nedensellik; mükemmel sahici, gerçek ve bilinebilir fenomendir. Humeculuk tarzında benimsenmiş nedensel inanç, nedensel içerikle belirlenmiş bir inançtır.

Nedensel içerikli bir inanç, yalnızca onun içeriği gibi tam bitişik olan kesin bir türdür (Frasca-Spada, 2005: 77-81). Düşünce veya tasarımın daha canlı ve kuvvetli bir kavrayışından ibaret olan inanç nedensellikten doğmuştur (Hume, 2009: 81).

Hume'a göre, neden ve sonuç birbirine muhtaç kılınmamıştır. Nedenlerin olasılığı üzerine yaptığımız akıl yürütmelerimiz geçmişin geleceğe aktarılması üzerine kuruludur. Birbiriyle kaynaşan ve güçlerini birleştiren benzer görüşler güçlü ve açık görüş ürettikleri için akla yatkın biricik kanı olarak görülürler (Hume, 2009: 103). Geçişler deneyimden geldiği için neden- sonuca ilişkin inanç türer. Geçmişte ne kadar sıklıkla olmuşsa gelecekte de aynı hadisenin vaki olma ihtimali o denli çoktur. Geçmişini geleceğe nakletmemize vesile olan objelerin sıklık derecesi inancı oluşturur. Örneğin kuzeye doğru gidildikçe mevcut ülkelerde Ocak ayında don ihtimalinin fazla olması inancı bizde yerleşiktir. Çünkü bu olayın lehinde zihnin birçok görüşü elbirliği etmiş ve hayal gücünde bu olayı sağlamlaştırmıştır (Çelebi, 2008: 60). Zihin, geçmişe dönüp onları geleceğe aktarma teşebbüsünde karşıt görüşleri bir araya getirebilir ve bu görüşleri güçlendirilip dirileştirir (Hume, 2009: 104).

Hume'a göre, idealar; büyük psikolojik süreç tarafından genişletilmiş bir tarzıdır. İnanç ise mevcut izlenimin çağrışımı tarafından canlandırılmış ideadır. İnançlar, epistemolojik bağlamda değil salt olarak eğitimden kaynaklanır. Hume, sıradan insanların inançlarının yarısından fazlasının eğitim tarafından üretildiğinin doğru olduğunu düşünür (Macnabb, 1951: 79). İdeanın canlılığını içeren inanç, inancımızın temeli olan bazı keskin izlenimlerle alakalıdır ve mevcut izlenimle ilişkili canlı ideayı üretmiştir. Çıkarım; neden ve sonuç arasındaki zorunlu bağlantıya bağlı değil aksine zorunlu bağlantı birinden diğerine çıkardığımız çıkarıma bağlıdır. Nedensellik teorisi, doğal zorunluluğa uygulandığı gibi ahlakî zorunluluğa dolayısıyla doğal bilimde olduğu gibi sosyal bilime de uygulanır (Kenny, 2006: 260).

Hume'un düşüncesinde inanç kavramı merkezidir ve onun felsefesi *inanç felsefesi* olarak isimlendirilebilir. Hume'da 'inanç teorisi' (*theory of*

belief), -olgusal önermelerin tanıtlanamazlığı göz önüne alındığında- mantık teorisinin kesinlik yargısını izah eden bir kavram olarak ortaya çıkar. Filozof, inanç kavramını kimi yerde, “*izlenim ile ilişkisinden, ilerleyen bir düşüncenin daha canlı ve yoğun (intense) bir tasarımı olup, alışkanlıktan doğar*” diye tanımlar (Çelebi, 2008: 61). Kimi yerde ise “*kurmacanın bir ileri derecesi olup, alışkanlık neticesi ulaşılan bir vargı*” olarak tanımlar (Çelebi, 2008: 23). Hume’un teorisinde inançlar, ideaların cinslerinin bir türüdür ve idealar farklı inançlardır. İnanç, mutlak tutumda tasavvur edilmiş bir ideadır. Bu tutum ya da duygu izlenime ilişkin ideanın sonucudur (Gorman, 1993: 97).

Hume’a göre, inanç; mevcut izlenimle ilişkili olan mutlak ve bazı duygulara ilişkin bir idea türüdür. İnanç; basit bir ideadan daha fazladır, ideanın biçimlenmiş özel bir tutumudur ve mevcut izlenime ilişkin olarak canlı bir tarzda tasavvur edilen idea türüdür. Ona göre, kurgu ile inanç arasındaki farklılık, duygulanım veya duyguda yatar. İdealarımızın düzeninde ve doğada olmayan inanç ideaların zihne ilişkin duygusundadır. Hume için tüm inanç hisleri idealara tüm idealar da inanç hislerine benzer. Varlık/ontik ve bilgi/epistemik ayrımı yapılamaz (Gorman, 1993: 91-93).

Uzaysal ve geçici ilişkilerinin dışında neden ve sonucun diğer tipik niteliği olan geçmişteki benzer olaylarda iki ilişkinin bütünlüğünü keşfeden filozof çıkarımların temeli olarak hizmet eden zorunlu bağlantı ideasının kökenini bulmak ister (Macnabb, 1951: 62). Ona göre, nedensel ilişki hakiki inancın doğmasını sağlar. Benzerlik ve bitişiklik ilişkileri iki tarzda işleyebilir. İlk olarak bir izlenim -bir arkadaşımın portresi- ideaları gözümde canlanabilir, bellek ve çıkarımla görünümler hatırlanabilir. İkinci olarak bir resim ona benzeyen şeyin sakın yeni bir ideasını sunabilir (Macnabb, 1951: 77).

İnancı özel tür duygulanım ve alışkanlık tarafından üretilmiş canlı kavramsallaştırma (Schmidt, 2003: 25) olarak ele alan Hume’un pozitif *inanç teorisi* tanımlayıcı ve normatif unsurlar içeren çağdaş tartışmanın bir konusudur (Traiger, 2006: 80). Onun inanç açıklaması tamamen herkesin duygu ve deneyimine muvafiktir (Traiger, 2006: 83). Hume’a göre, neden-

sonuç muhakemesi ve alışkanlık ve tekrar temeli üzerine inşa olan inanç eğitimden doğmuştur. Hume, sahici inanç ve imgelemin kurguları arasındaki ayrım teorisinde başarılıdır. Locke gibi filozoflar için önyargıların imgelemin ürünü olduğu tezini reddederken Hume için önyargılar diğer herhangi bir inanç gibi canlı olabilir (Traiger, 2006: 85).

Hume'a göre, *süje*; sebep-sonuç arasında şaşmaz bir kuvvet ve bağlantı varmış gibi düşünür ve inanca dinî içerik yüklemeyi. Hume, varsayımdan farklı olarak da düşünce veyahut kanaat, izlenimini reel olgularda bulur. İnançtan kastı neden ve sonuca dair yargı veya düşüncelerimizdir. Başka bir yerde ise, inancı şöyle tanımlar: *'Neden ve sonuç ilişkisini izlerken yargının ilk edimini oluşturan ve üzerinde akıl yürütmeyi kurduğumuz temeli atan yalnızca algının kuvvet ve diriliğidir. İnanmak da duyuların doğrudan bir izlenimini veya o izlenimin bellekte bir yinelemesini duyumsamaktır'* (Hume, 1985: 110).

Bilgiyi önemli gören Hume için inanç kadar bilginin önemli olmadığı görüşü bir yanlısamadır. Onun inanç teorisi, izlenimler ve idealar teorisinde vücut bulmuştur. Mevcut izlenimle çağrışımlı ya da ilişkili canlı bir idea olarak tanımlanan inanç, daha güçlü ve etkili kıldığı görünen davranışlarımızı idare eden ideaları verir. Dahası duygu ve düşünce arasında ayrımın kanıtı izlenimler ve idealar ayrımına bağlıdır. İdealar yalnızca izlenimlerin kopyalarıdır ve onlar düşüncemizi yapılandırır. İdealarımızı izlenimlere daha benzer yapan inanç; duyularımız, tutkularımız ve duygularımızla mukayese edilir (Haakonssen, 2006: 401). İzlenim sonundaki tasarımı yeni ve alışılmadık tasarımlardan ayırmak gerektiğini düşünen filozofa göre, insanlarda çocukluktan beri alışılan görüş ve fikirler kök salmıştır. Onları akıl ve deneyimin tüm güçleri yoluyla bile silip atmak mümkün değildir. Tasarımın canlılığı yalnızca inancı yaratmaz ve yinelenen tasarım imgeleme sapasağlam yerleşir. Özneyi yalnız bir şekilde tasarımların değerlendirmesine götürebilen *alışkanlık* değerlendirmenin yerini tutamaz ve zihnin doğal olarak o ilkeye ait olan herhangi bir edimini sürdürmez (Hume, 2009: 89).

Doğalcı inanç teorisine sahip Hume, inancın meşruiyetini belirlemek ister. İnancın nasıl başladığını ve nasıl işlev gördüğünü düşünür. İnancı nedensel çıkarımın sonucu gören Hume'un inanç teorisiyle nedensel çıkarım teorisi bir ve aynı teoridir. İnsan ilk önce inancın içeriğini keşfetmek ister, daha sonra içerik üzerine inancı nasıl mahkûm ettiğini sorgular (Pears, 2002: 47). Eğer inanç, inananın zihninde özel bir ideayı içeriyorsa onu idealardan ayırt etmenin yolu yoktur. İnanç tamamen delilden mahrumdur ve iradeye bağlı değildir (Pears, 2002: 53). Hume'a göre, dünyevi bilgimiz inanca indirgenebilir. Bilgimizin çoğunun inanca indirgenmesiyle dinî açıklamalar diğer ihtimallerden daha ağır sonuçlar verebilir (Haakonssen, 2006: 404). Nedensel bir çıkarımın sonucu olan inanç dinden meydana geldiğinde sosyal, siyasî ve ahlakî sorunların meydana gelmesine neden olur.

Hume, inanç açıklamasıyla tüm ideaların çıkarımsal olduğunu ve inancın bizi algılamamın ötesine taşıdığını iddia eder (Pears, 2002: 53). Ona göre, neden ve sonuç ile ilgili tüm akıl yürütmeler köklü olarak belli bir izlenimden türetilmiştir ve neden-sonuç ile ilgili tüm kanıtlamalarımız belleğin veya duyuların bir izleniminden doğar. İzlenim nesnesini üreten ya da onun tarafından üretilen ideadan oluşmuştur. Duyudan doğan izlenimlerin kaynağı hakkında hükümde bulunulamaz ve akıl tarafından açıklanamaz. Zihin, nedenlerden ya da sonuçlardan yola çıkarak yaptığı akıl yürütmelerde bakışını, gördüğü ya da hatırladığının ötesine götürse de hiçbir zaman bunları unutmamalıdır. Sonuçlar, nedenlerden çıkarıldığı zaman bu nedenlerin varoluşu ortaya konulmalıdır. Bu nedenleri, ya bellek veya duyuların dolaysız bir algısı yoluyla ya da diğerlerinden çıkarsayarak saptayabiliriz. Örneğin, Sezar'ın 15 Martta ölmesi ilk tanığa kadar giden tanıklığa dayanır. Çıkarsamaları sonsuza kadar sürdürmek olanaksızdır. Çünkü zincirin her halkası başka halkaya bağlanacaktır ama zincirin bir ucuna takılı duran ve bütünü taşıyabilecek herhangi bir şey olmayacaktır. Dolayısıyla ortada ne inanç ne kanıt kalacaktır (Hume, 2009: 68-69).

Russell'a göre, "*Treatise*" eserinin en önemli kısmı "Bilgi ve İhtimaliyet" (*Of Knowledge and Probability*) kısmıdır. Hume, ihtimaliyet

kavramıyla matematik türünde bir bilgi türünü kast etmez (Russel, 1961: 664). Neden-sonuç ilişkisinde ihtimaliyete ve talihe yer açan Hume'a göre talih, bir nedenin olumsuzlanmasıdır ve düşünmenin belirlenimini yok edip zihni doğal kayıtsızlık durumunda bırakabilir. Ortada bir neden yoksa da hemen yeniden vücuda getirilir. Herhangi bir akıl yürütmenin temeli olabilmek için o şeyin her zaman talihle nedenlerin bir karışımı olması gerekir (Hume, 2009: 95-96). Tüm nedenler ve sonuçlar arasında bağlantıyı bir kural olarak biçimlendiren Hume felsefesinde nedensel ilişki, zorunlu bağlantı ilişkisidir ve talih zorunlu bağlantının zıddıdır (Macnabb, 1951: 56). Hume'un nedensel zorunluluk açıklamasının Wittgenstein'in mantıksal ve matematiksel açıklaması gibi doğalcı yani insan merkezli olduğunu söyleyebiliriz (Pears, 2002: 14).

Hume'un kurallar açıklaması, bilimsel metot ilkelerini içeren İngiliz düşünce tarihine aittir. Bu tarihin önemli figürü Newton'un dört kuralı - basitlik, benzerlik, genelleştirme ve inceleme- felsefe-bilimin muhakeme kurallarıdır. Hume, Newton tarafından formüle edilen bu kuralların ikincisini alıntılar (Schmidt, 2003: 89). Gerçekte onun Newton'a öykünerek yapmak istediği şey, insan doğasının değişmez prensiplerini keşfederek, âdeta mekanik bir insan bilimi oluşturmaktır. Başka bir deyişle Newton'un mekanik makro kozmosuna (âlem) karşılık düşen bir mekanik mikro kozmos (insan) ortaya koymaktır. Ne var ki bu iddia ile yola koyulan Hume, vardığı neticeler itibarıyla karşıt bir nokta olan kuantum fiziğine daha yakın bir konum sergiler. Max Planck, Albert Einstein, Niels Bohr, Lusi de Broglie, Erwin Schrodinger, Werner Heisenberg gibi fizikçiler tarafından temsil edilen bu yeni evren tasarımında zaman psikolojik bir unsura indirgenir. Hume'un nedensellik kuramı, hakikatin gerçekte bilinemeyeceği ve doğa fiziği ile bilinç fiziğini aynı zeminde telakki etmesi noktalarında kuantum kuramına karşıdır (Çelebi, 2008: 156).

Nedensel ilişkiler, maddi gerçeklik hakkında muhakemenin temelleridir. Eğer nedensel ilişkiler kanıtlanabilirse maddi olgular kanıtlanmış olur. Nedensel ilişkiler kanıtlanabilir olmadığı için maddi olgular kanıtlanmış değildir. Tüm sentetik varlık önermeleri sentetiktir tersi doğru değildir.

Hume'a göre, apriori olmayan önermeler sentetik değildir. Tüm apriori önermeler analitik, tüm sentetik önermeler ise deneyseldir. Bu iddia modern deneyciliğin köşe taşı olmuştur ve onun baş silahı akılcı metafiziğe karşıdır (Macnabb, 1951: 45-47). Modern deneycilik yani pozitivizm, metafizik ilkeleri sarsarak din-ahlak-siyaset alanında dünyevileşmeyi doğurmuştur. Salt tutkuya, olguya veya tecrübeye dayanan yaklaşım dinde kutsalın yitirilmesine, ahlakta metafiziğin yitirilmesine ve dünyevileşmeye siyasette ise çıkar ve gücün kutsal hale gelmesine yol açmıştır.

Hume'a göre, zihin; uygun ahlakî ve siyasî modelleri otomatik olarak yaratır. Siyasetin akli bir temeli olduğuna inanmaktan kaçınan filozofa göre soyut ilkeler üzerine kurulu siyasal partilerin biçimlenmesi yalnızca yıkıcı değil aynı zamanda en olağan dışı ve hayal edilemez olgudur (Monk, 2005: 195). Akli temele dayanmayıp çıkar, tutku ve istekler ekseninde meydana gelen ve dünyevi ahlaka dayanan siyaset anlayışı İngiliz Yahudi Medeniyetinin siyasi temellerini oluşturmuştur.

2.4. Yapay- Doğal Değerler

Hume'un yapaylar (*artificials*) ve âdetler (*customs*) tartışması onun hem ahlak ve siyaset felsefesinde hem de diğer alanlarda önemli bir unsurdur (Schmidt, 2003: 245). Hume, haz-elem ve fayda temelinden hareketle erdemleri, yapay erdem (*artificial virtue*) ve doğal erdem (*natural virtue*) diye ikiye ayırır. Ahlakîliğin insan doğasındaki cevher ve temel olduğunu söyleyen filozofa göre, erdemin doğal ve yapay türü vardır. Tüm önemli ahlakî ayrımlar, insan doğasının orijinal ve doğal ilkelerinden türemiştir (Norton ve Taylor: 2009: 288). "*Treatise*" adlı eserinde mülkiyet hakkına saygı, adalet, verilen sözü yerine getirme, hükümete itaat, yasalara boyun eğme, alçakgönüllülük, naziklik, terbiye gibi erdemleri yapay erdemler olarak sayar. Yapay erdemlerle insanın marifet ve keşifleri üzerinde temellenen ahlakî tutum ve davranışları kast eder. Temelinde fayda veya çıkar eğilimleri olan bu tür yapay erdemler, toplumda davranışlarımızı düzenlemek ve yerleşik genel kurallar dizgesine uymayı sağlayan önlemlerdir (Schmidt, 2003: 236). Dürüstlük, sadakat ve inanırlık gibi

yapay erdemler öncelikle sivil zorunlulukla haklarımızı ve meşruluğumuzu kurmak için adalet gelenekleriyle bağlantılıdır (Traiger, 2006: 279).

İnsanlığın özel şartları ve zorunluluklarından doğan bir kurgu olan yapay erdemler, insan doğası niteliklerinden miras almaz. Yapay erdemlerden olan ahlakîleşmiş alışkanlıklar, insan ihtiyaçlarına cevap olarak zamanın üzerinde ideal olarak gelişmiştir (Schmidt, 2003: 23). Hume, yapay erdemleri insanlığın koşul ve zorunluluklarından kaynaklanan bir tür kurgu veya buluş olarak görür (Hume, 2009: 320). Uysallık, iyilikseverlik, yardımseverlik, mülayimlik, cömertlik, merhamet, tevazu ve hakkaniyet gibi doğal erdem nitelikleri, ahlakî nitelikler arasında en iyileri olarak görülür. Bu niteliklerin en temel vasıfları, toplumun iyiliğine yönelik bir eğilim taşıdıkları için toplumsal erdem olarak isimlendirilirler (Hume, 2009: 385).

Hume, bireysel olan yardımseverlik ve insanlık gibi erdemleri doğal erdem olarak ve kolektif yani toplumsal olan adalet, mülkiyet ve hükümete itaat gibi erdemleri yapay erdem olarak isimlendirir. Ona göre, yapay erdemler; ontolojik olması bakımından yargı dünyamızı dolayısıyla tecrübeyi, epistemolojik ve teorik olması bakımından akıl ve duyum alanımızı etkiler (Hume, 2009: 308). Doğal erdemler ise bir keşif olan yapay erdemlerin aksine insan doğasında ve zihninde bulunan hakikatlerdir. Doğal erdemlerimizin ahlakî onaması, duygudaşıktan doğan haz/memnuniyet duygusudur (Schmidt, 2003: 245). Ahlak, tutku ve eylemleri uyarır veya engeller. Ahlakî yargı ve ayrımlar, kendi başına bütünüyle aciz olan akıldan değil ahlakî duyumdan türemiştir. İyi ve kötünün akılla ayırt edilemeyeceğini tartışan filozofa göre, ahlakın insan tutku ve eylemlerinin üzerinde etkili olduğunun söylenme nedeni, ahlakın tecrübî felsefe içinde görülmesidir (Hume, 2009: 308). Ahlakî ayrımların kaynağı duygudaşıktadır ve başkalarının haz veya elemiyle duygudaşığımızdan onama veya kınama gibi ayırt edici duygular doğar (Schmidt, 2003: 253).

Hume'a göre, matematik gibi kanıtlayıcı yeteneği olan ahlakîliğin ilişkileri, ya ideaları ayırıcı ilişkilerinden ya da zihin tarafından keşfedilen bazı maddi gerçekliklerden türemiştir. Erdem ve erdemsizlik, duyum izlenimlerinden değil, haz ve elem gibi ahlakî duygulanımların insan

davranışları ve güdülenmeleri tarafından üretilir. Duyum ideaları veya izlenimleri boyunca bilinemeyecek olan erdem ve erdemsizlik; adalet, inanç, boyun eğme, yardımseverlik ve kişisel çıkar eğitimle oluşur (Norton ve Taylor: 2009: 287). Onama neticesinde erdem veya erdemsizliğe karar verildiğini iddia eden filozof, haz-elem ve faydanın erdemin veya erdemsizliğin belirlenmesinde, en önemli ölçütler olduğunu iddia eder. Klasik faydacılığın yüreği olan haz ve elemde hem niceliksel hem de niteliksel ayrımlar eskiçağdan beri Epikürcülüğün bir parçası olmuştur (Patterson, 1968: 6).

Yapay erdemler; ahlakî onama ve adaletin kurallarına genel itaatten ve duygudaşlığımızdan doğar. *Duygudaşlık* işlevi bir toplumun üyelerinin mutluluğunu artırmak için adalet sisteminin onanmasına yol açar (Schmidt, 2003: 246). Duygudaşlığımıza bağlı olan yapay erdemler, doğal erdemlerle mukayese edildiğinde gelişmesinin karmaşık bir hikâyesi vardır. İnsanın, başkasıyla ve çevresiyle etkileşimine bağlı olan yapay erdemler, aşamalı olarak insan doğası temeline bağlıdır (Haakonssen, 2006: 968).

Hume'a göre, hem insan doğasına hem de toplumsal duruma bağlı olan yapay erdemler, zaman ve mekânla birlikte diğer koşullara bağlı olarak gelişir. Doğal erdemler, insan doğasının niteliklerinden alınmıştır. Yapay erdemler, insan doğasına paralel türetilmiş erdemlerdir. Temel durumda doğal erdemler, düzeni sağlamak için yetersizdir Yapay erdemler; kişisel çıkarımızdan türemiş ve şartlara uygun olarak zorunlu gelişmeye sahiptir. Yalnızca zayıf onama duygusunu üreten yapay erdemler, hem bireysel hem de kamusal iyiye karşı ortaya çıkar. Doğallıkla güçlü ahlakî duygulanımın katılımıyla duygudaşlığımız toplumun çıkarlarıyla birlikte (Norton ve Taylor, 2009: 292).

Ahlakın önemli unsuru olan tüm yapay erdemler -verilen sözü tutma örneğinde olduğu gibi- siyasidir. Kurumları, gelenek veya normları yani tüm insan icadı olan şeyleri içeren tüm siyasi erdemler yapaydır. Siyasal toplum ve kurumlar, toplumun varlığından sonra meydana gelir (Hardin, 2007: 53). Yapay erdemler kategorisi; Hume'un bütünlük içinde olan çağrışımçı psikolojisi ve tutkularından hareketle ahlak açıklamasıdır. Siyaset felsefesi ise

gelenek analizi ve yapay erdemler açıklamasının ilkesel birleşimidir. Hume, yapay erdemler kategorisi, gelenek ve yapay erdemler açıklamasıyla siyasetin psikolojik olarak niçinliğinin açıklamasını verir (Hardin, 2007: 54).

Hume'a göre, ahlakîliğin standartları topluluğun genel çıkarlarından doğmuştur. İnsan, birbirine karşı savaşmasına rağmen bir aile veya toplum içinde doğmuştur ve bazı idare ve kurallar tarafından eğitilmiştir. Hem ahlak hem de aile insan için zorunluluktur. Yönetim olmaksızın küçük bir toplumun mevcudiyeti insanın en doğal durumlarından biridir (Schmidt, 2003: 261). Her beşerî toplumunun bir yönetime sahip olması gerektiği görüşünü reddeden filozof, küçük bir toplumun dahi düzenli yönetim sisteminin kuruluşu olmaksızın adaletin kurallarını uyguladığını söyler. Hume'a göre, belirli bir toplumda ahlakîlik sistemi hem adalet kurallarını hem de doğal erdemler listesini içerir. Böylelikle bu durum, toplumun ahlakî ilkelere uymasında ve ahlakî evrimle meşgul olmasına yol açar (Schmidt, 2003: 255). Hume, toplumun barış ve düzenini korumak için yönetimin eğilimi kabulünden hareketle çifte siyasal itaat zorunluluğu türetir. Bunlar kişisel çıkardan doğan ahlakî zorunlulukları içerir ve ahlakî zorunluluk kamusal çıkarı destekler (Schmidt, 2003: 269). Ona göre, hem birey hem de toplum, karşılıklı çıkar içerisinde erdemler yani ahlakî zorunluluklar oluşturur.

Hume, erdem ve erdemsizlik gibi ahlakî ayrımların doğal ve temel/orjinal ilkeler üzerine kurulup kurulmadığı veya çıkar veya eğitimden doğup doğmadığı sorununu ele alır. Ona göre, erdem ve erdemsizlik arasındaki ayrımın doğada temeli yoktur. Bu ayrıma eğitimin önyargıları ve öz çıkar neden olur (Schmidt, 2003: 240). Sorgusuz sualsiz benimsenen ilkeler ve insanlar arasında hüküm süren yanlış görüşler eğitime dayanır. Soyut akıl yürütme veya deneyime bağlı olanlara oranla daha ağır basan eğitim doğal değil yapay bir neden olduğu için, ilkeleri akla ve hatta değişik zaman ve mekânlarda kendilerine bile aykırı olduğundan felsefeciler tarafından hiçbir şekilde kabul görmemiştir. Bir görüşü benimsemenin aldatıcı zemini olan eğitim, felsefe tarafından kabul görmese de dünyada

hüküm sürer. Ayrıca yeni ve alışılmadık olan tüm dizgelerin baştan yadsınmaya eğilimli olmalarının sebebi de eğitimidir (Hume, 2009: 90). Hume, ahlakî iyiliğin ve bilginin -her bireyde olmamasına rağmen- her çağda hemen hemen birbirinden ayrılmaz olduğunu savunur. Tahta geçtiğinde en kaba cehalet ve bağınazlığa batmış milletle karşı karşıya kalmış olan ve ahlakiliğin meydana gelmesinde kilise ile devletin birlikte hareket edebileceğini savunan ve insanların eğitimi için çoğu yerde okul kuran Kral Alfred'in -sefiş ve azgın tutumlardan uzaklaşmaları için- vatandaşları arasında öğrenimi teşvik eden tutumuna değinir (Hume, 2004: 1, 69).

Hume'a göre, insanoğlu, adaletin ilkelerinin aktarımı ve gelişmesi konusunda sosyalleşme sürecine ihtiyaç duyar. Yapay erdemler suni olarak eğitim ve insan alışkanlıklarından doğmuştur. Ahlak eğitiminde siyasî ve dinî liderlerin etkisini açıklayan Hume, ahlakî ayrımları tanımlama yeteneğimizin siyasetçilerin yapaylığı tarafından yaratıldığı görüşünü reddeder (Schmidt, 2003: 240). Filozofa göre, insanın ahlakî yapısının inşa olmasında akıl, din ve siyasî mekanizmaların etkisinden daha çok tutkular, alışkanlıklar ve eğitimin etkisi vardır.

Ona göre; sözlerin tutulması, yönetim alışkanlıkları, kişisel çıkar ve diğerlerinin zenginliği refah duygusunda doğar. Söz tutma normu yalnızca kişisel değildir ve toplumsaldan doğar. Hume, herhangi bir söz vermeden doğmayan yönetime itaat vazifesine uygun olan insanlığın evrensel rızası görüşüne başvurur. Locke'dan doğan sosyal sözleşme teorisinin önleyici bir tarzına alternatif olarak siyasal itaat çözümlemesi yapan filozof, yazılarında popüler düşünceye dayalı hükümet otoritelerinin kamu desteğine ihtiyaç duymadığını ve herhangi bir özel hükümetin de nihayetinde halk düşüncesinden türediğini iddia eder. Ahlakta olduğu gibi siyasette popüler düşünce özel bir otoriteye sahiptir ve yanılmaz olarak görülür. Söz verme ve vazifeye önem veren Hume, Whig Partisinin söz tutma ve vazife bilinci içeren ahlakî ve siyasî perspektifini olumlu bulmuştur. Liberal Whig Partisinin görüşüne göre yönetim bireysel anlaşmaların çokluğuyla kurumsallaşmıştır ve yönetime itaatın ahlakî zorunluluğu vazifemiz veya

söz tutma üzerine temellenmiştir. Bu durum ahlakî zorunluluğumuz için siyasal itaati doğal bir temel sağlar (Schmidt, 2003: 265-266).

Yapay erdemler, kurumsal düzenlemeleri oluşturmada ve tasvip etmede psikolojik bir etkidir. Bundan dolayı kurumsal düzenlemelerin ve normların oluşmasında rol oynayan yapay erdemler, sosyal düzende ve kamu çıkarına uygun olumlu sonuçlar üretir. Doğal erdemler, her durumda iyiyi reddetmeye eğilimlidir. Doğal erdemlerin iyisi mutlak anlamda iyiyken yapay erdemlerin iyisi ise onları takip eden genel tecrübenin varlığından sonuçlanır. Doğal erdemler, vazifenin ve sorumluluğun bir parçası olarak nitelendirilir. Yapay erdemler ise davranış veya normlarla uyumludur (Hardin, 2007: 45-46).

Doğal hukuku; teolojik veya dinî çeşitlilikler ve din dışı ve deneysel kavramsallaştırmayla, ideal hukuk teorisini deneysel açıklamayla yer değiştiren Hume'un evrimci anlayışı bugünün yasasını bugünün şartlarına uydurmamıza müsaade eder. Nitekim modern dönemde toplumsal kurumların plansız ve toplumsal evrimin bir sonucu olduğu çıkarımı en önemli tezlerden biridir. A. Ferguson'un deyimiyile kurumlarımızın birçoğu herhangi bir tasarımın uygulaması değil insan davranışlarının bir sonucudur. 20. yüzyılda bu tezin en güçlü savunucusu olan F. A. Hayek; söz verme geleneği, sosyal düzenin sağlanması ve adalet kurumlarının yaratımı için rasyonalist ve teolojik tezlere karşı doğal mekanizmada ısrar eder (Hardin, 2007: 48-49).

Doğal erdemlere sahip beşerî hakikate uygun olarak hem birey hem de toplum için üretilen yapay erdemler, bir takım kurumların oluşmasına katkıda bulunarak kamunun sevk ve idare edilmesini sağlar. Siyasal toplum, yapay erdemlerle oluşturulmuş bir topluluktur. Epistemolojisinin üzerine tecrübî zemin olan ahlak ve siyaset anlayışını kuran filozof, hem erdemlerin ayrımını hem de erdemlerin bireysel, toplumsal ve kurumsal ilişki ağlarını kurarak ahlak ve siyaset yapısını inşa eder.

2.5. Olan/Olgu-Olması Gereken/Değer

Hume, ahlak felsefesinin temel meselelerinden biri olan '*olgu*' ile '*değer*' yani '*dır*' ve '*gerekli*' arasında ayırım yapar. Geleneksel ahlakî zorunluluğu (*ought*) reddeden Hume'un sunduğu '*is-ought*' problemi ahlak teorisi metinlerinde başlangıç noktasıdır. Nitekim son elli yıldır Anglo-Amerikan teorisyenleri '*is-ought*' meselesiyle hayati olarak ilgililerdir (Capaldi, 1992: 55). 'Hume Yasası' (*Hume's Law*) ve 'Hume Giyotini' (*Hume's Guillotine*) olarak bilinen '*is'den ought çıkarılamaz*' kuralı onun ahlak teorisinin tamamını değil fakat en önemli kısmını oluşturur. Hume'un bu buluşu Hobbes'la birlikte başlayan hem rasyonalist hem de duygucu okullarla devam eden ahlak felsefesine bir katkıdır (Mackie, 1995: vii).

Hume'a göre, tanımlayıcı ve değer ifadeleri arasında temel ayırım, durum (*is*) ve olması gereken durum (*ought*) arasındaki ayırımdır. '*Is*' ifadesi akıl tarafından araştırılmış dünyadaki objektif olgulara işaret ederken, '*ought*' ifadesi ise ahlakî duygulara vurguda bulunan kendi hakikatlerine sahip ifadedir. Ahlak inancı hakkında sahip olunan duygular olgusaldır ve bu duyguların içeriği ahlaken doğru değildir (Hardin, 2007: 13-14). Nitekim Nicholas Sturgeon, '*is*' ifadesini akıl tarafından soruşturulan doğrunun dünyadaki objektif olgularına atfeder (Hardin, 13). Hume'a göre, olgu/maddi ve değer/manevi cümleleri arasında ayırımı kanıtlamak tuhaftır ve kolay değildir. Şeylerin değeri gerçekler üzerine temellenmiş değildir ve eğer değer yargısı farklı ise doğal olmayıp epistemolojiktir (Cohon, 2001: 97). Olgular sahasında olan çıkarım, ahlakî olan ve olmayan arasında olmaz. Hume, ünlü pasajında ahlakî olmayan öncüllerin ahlakî sonuçlar vermediğini iddia eder (Pigden, 2009: 6).

“Şimdiye dek karşılaştığım her ahlak nizamında, her zaman yazarın bir süre olağan akıl yürütmelerle ilerlediğine ve bir Tanrı'nın varlığını doğruladığına ya da beşerî meselelerle ilgili gözlemlerde bulunduğu dikkat etmişken birden bire önermelerin olağan bağları olan “dır (is)” ve “değildir (is not)” yerine “gerek (ought)” “gerek değildir (ought not)” ile belli bir yeni ilişkiyi ya da doğrulamayı ifade ettiği için gerek veya gerek

değildir yeni bir bağı veya tasdiki izah ettiği için incelenmesi ve açıklanması mecburidir, aynı zamanda tasavvur edilemez görünen bu şey için de diğerlerinden tamamen farklı olan bu yeni ilişkinin diğerlerinden nasıl çıkarılabileceği açıklanmalıdır. Fakat yazarlar bu ikazı yaygınlıkla kullanmadıkları için bunu okurlara tavsiye etmeyi vazife farz ediyorum. Bu küçük dikkat tüm kaba ahlakî sistemleri alt üst edecek ve bize erdem ve erdemsizlik ayrımının yalnızca nesnel ilişkisi üzerine kurulmadığını ve bu ayrımın akıl tarafından algılanmadığını gösterecektir (Hume, 1985:501).

Yaygın olarak *'is-ought'* problemi olarak bilinen meselede *'dir'* olguyu, *'meli-malı'* ise değeri ifade eder. Bu meselede *'Olgudan değer çıkarılabilir mi?'* ve *'Mantıksal açıdan olgu ifadelerinden değer ifadelerine geçişin imkânı var mıdır?'* soruları mühim sorulardır (Poyraz, 1996: 21). Eğer *olgudan değer* çıkmazsa ya da kendinde mevcut ahlakî hakikatler yoksa veya ahlakî sonuçlar ahlakî olmayan öncüllerden çıkmazsa -Locke, Clarke ve Spinoza'nın tersine-ahlakî doğrular kanıtlanamaz (Pigden, 2009: 6-7).

*'Is'*den *'ought'*un türetilmesinin imkânsız olduğunu (Harrison, 1976: 114) savunan Hume'un nazariyesi tüm basit ahlak sistemini desteklemiştir. Fakat bazı filozoflar ise *'is'* den *'ought'*un çıkarılabileceğini savundular ve *'ought'* ifadesinin kuramsal ifadelerden türetebileceğine inandılar. Oysa *'ought'*un etik olmayan kullanımları isimlendirildiği zaman *'is'* den *'ought'*a çıkarım geçişi informeldir. Maddi gerçeklik ile ahlak arasında bir köprü inşa edilmesi mümkün olmasına rağmen bu mevcut durum epistemolojik olarak birbirlerindeki herhangi bir ahlakî sorunu çözmek için aracı olan bir köprü olarak kullanılmaz. Ahlakî olmayan etik cümleleri kullanımları adlandırıldığında *'is'* den *'ought'*un türetilmeyeceği söylenebilir yani *'is'* den iyi-kötü, doğru-yanlış türetilmez (Harrison, 1976: 114). *'Is'*den *'ought'*un türeyişi bizim için zorunluluktur. Olgulardan ahlakî kavramlara çıkarım türünü üretebiliriz. Hume'un ahlakî yargının doğası ve zorunluluğuna dair görüşü *'is-ought'* paragrafı üzerine kurulmuştur (Capaldi, 1992: 91).

Hume, *'ought'*dan *'is'*i dolayısıyla fenomenal alandan etik alanı ayırır ve tanımlayıcı ifadelerden kuralcı ifadelerin çıkacağı görüşünü reddeder.

Erdem ve erdemsizlik ayrımı yalnızca objeler ilişkisi üzerine kurulmadığı gibi akıl tarafından da algılanmamıştır (Çelebi, 2008: 39). Capaldi'ye göre, Hume '*değer*' ifadelerini '*olgu*' ifadelerinden ayırmıştır. Klasik yorumcuların aksine önceki araştırmacılar Hume'u yanlış yorumlamıştır. Hume'un olgu-değer ilişkisi açıklanması gereken yeni bir ilişkidir. Onun herhangi bir normatif ahlakı reddeden '*is-ought pasajı*' ahlakî duygulanımlarla ilgili olup ahlakî yargılarla ilgili değildir (Falk, 1976: 45).

Ahlakî duygulanım teorisini olgudan değer çıkarılamayacağı ilkesine dayandıran Hume, teorisini ahlakî duygulanım teorisi olarak isimlendirmez (Harrison, 1986: 116). Eğer yargılama ve değerlendirme etik yoluyla yeniden konumlandırılırsa Hume'un resmi teorisi ve ahlak teorisi arasında fark açıkça görülür. Öncelikle ahlakî ayrımların akıldan türemediğini söyleyen filozof, "*Enquiry I*" eserinde yargılayıcı ayrımların da akıldan türemediğini söyler. Bu nedenle yasa ve ahlakîlik, Hume felsefesinde bütündür. Ahlak felsefesiyle, resmi felsefesi bitişik olan etiğinde ahlakîlik yargıdan daha çok histir (Çelebi, 2008: 55).

Yeni bir ilişki ve benzerliği açıklayan Hume, diğerlerinden farklı olan *ought* kavramını, kurumsal bir gerçek durumu açıklamak için kullanmıştır. Ona göre '*ought*', '*is*', bağından tamamen farklıdır ve ondan türemez. *Ought* dolayısıyla *değer* cümleleri bir tür duyulanabilir ve deneylebilir olana dair cümlelerdir. Akıldan değil bilakis duyumdan dolayısıyla tecrübeden doğan ahlakî ayrımlar; iyi veya kötü, kınama veya onama, erdemli veya erdemsiz, övgü veya tikslenme olarak nitelendirilmiştir. Tüm yargılar, maddi gerçekliğe bağlı olanlardan veya ahlakî ayrımlardan çıkarılabilen yargılardır. Hume, "*Treatise*" ve "*Enquiry I*" eserlerinde ayırt etmenin, keşfin, idealarımızın veya izlenimlerimizin nasıl "*değer*" olup olmadığını bazı duygulanım aracılığıyla veya kanıtlayıcı akıl aracılığıyla tartışır. Ahlakî iyi veya kötüyü ayırt etmek için yargılar veya kanıtlar vardır (Cohon, 2001: 95)

Rasyonalistler '*ought*'u akla uygun görürken, Hume ise '*ought*'un ahlakî olarak düşünülebilirliğini inkâr eder. "*Ahlakî ayrımlar akıl tarafından algılanan ilişkilerdir*" iddiasını reddeden, ahlak hakkındaki akıl

yürütmelerimizi ve zihin hakkında söylediklerimizi doğrulayacağına inanan Hume'a göre, varlığın ayırt ediciliğine veya devam eden düşünceye dair kaynaklar; duyumlar (*senses*), akıl (*reason*) ve tasavvurdur (*imagination*) (Capaldi, 1992: 69). Ahlakî ayrımların izlenimler olduğuna inanan Hume, bağımsız ahlakî varlıktan felsefî teşebbüsün çıkarılacağını reddetmiş ve ahlakî izlenimlerin ikincil niteliklere benzer olduğunu açıklamıştır (Capaldi, 1992: 72). Ahlakî ayrımların zihinle ilişkili ikincil niteliklerle mukayese edilebilir olması önemlidir. Ahlakî ayrımlar zihne bağımlı olduğu için onlar insan algısından bağımsız değildir. Bu nedenle hayvanlara ve cansız nesnelere başvurulmaz. İnsana atfedilen ahlakî ayrımlar *özgün* değildir bilakis diğer algılara benzer. Eğer ahlakî ayrımlar, insana bağlı olanlara atfedilirse kendimizi idare etmek için '*ought*' açıklamasıyla meşgul oluruz. Eğer ahlakî ayrımlar insana bağlı değilse hissetmekle yapmak arasında anlamsız karşılık, antik ve modern ahlak sistemleri arasında kabiliyetsiz bir açıklama bağlantısı kurarız (Capaldi, 1992: 74).

Hume, ahlakîliğin olguya bağlı olduğunu inkâr eder ve ahlakîliği aklın değil duygunun bir meselesi olarak görür. Ahlak alanını, ahlakî ilişkilerle tanımlayarak bu tür ilişkilerin ahlakî olmayan ilişkilerden çıkarılamayabileceğini iddia eder. Ona göre, tüm ahlakîliğin sembolü olan '*ought*' '*is*' den çıkmaz (Capaldi, 1992: 86). Ahlakî yargılar, ahlakî olmayan yargılardan türemez. Ahlakî olmayan yargılar, olgusal veya maddi gerçekliktir ve bir öncekinden sonraki çıkarsanamaz. Ahlakî ayırım veya duyulanım, bir izlenimdir ve hiçbir izlenim onun tarafından çıkarsanamayabilir. Hume, ahlakî yargılarla ahlakî olmayan olgusal yargılar arasındaki genel ilişki kurar (Capaldi, 1992: 89).

Hume'a göre, ahlak yargılanmaktan daha çok duyumsanabilir. İnsan, bu duyumsama ya da duyguyu tasarımıyla karıştırmaya yatkındır. Duygu ya da duyumsamanın neticeleri olan haz ve elemeler beğenidir. Erdemden doğan izlenim hoştur (Hume, 2009: 317). Ahlakî yargılar, doğal yargılar gibi matematiksel ve olgusal olarak çıkarılamaz. Ahlakî yargılara ancak insan yaşamı incelenerek ve hayatın genel akışı içinde davranışların değerlendirmesi yapılarak ulaşılır (Hume, 2009: 14). Eylemler (*actions*)

hakkındaki duygu da genellikle insanların nasıl olduğu hakkında yargıları ahlakî yargıları izler. 'Is'den 'ought'un çıkarılması imkânsız olduğu gibi tarafsız izleyicinin duygusunun nasıl olduğu hakkında olgusal yargıları, ahlakî yargıların takip etmesi imkânsızdır (Harrison, 1976: 114). Hume'a göre, yargılar aklın veya zihnin yaratıkları, tutkular ise duygulanımların yaratığıdır. Tutku ve arzu olmaksızın eyleme geçmeyiz. Ahlakî güdüler, saf akli güdüler olmadıkları için bizi ahlakî eyleme geçirir (Traiger, 2006: 238).

Hume, olgu-değer bağlamında insanın hem akıl hem de duyum veya duygu yönüne değinir. Zihin (*mind*) ve beğeni (*taste*) gibi farklı konulara göndermede bulunan Hume'a göre, zihin hakikatin veya yanlışlığın keşfi, beğeni ise bizim için şeylerin önemidir. Zihnin araştırmaları hakikati araştırmak için safça ve basittir. Değerin ayrımı, akıl ve duygunun ayrımının ortaya çıkışına bağlıdır (Cohon, 2001: 97). Akıl, gizli olanın ve bilinmeyen keşfine yönlendirir ve doğruluğun ve yanlışlığın bilgisini verir. Beğeni ise güzelliğin ve çirkinliğin, erdemin ve erdemsizliğin duygusunu verir. Akıl, nesnelere artırma ve azaltma olmadan doğada durdukları gibi keşfeder. Beğeni ise şeyleri yeni bir yaratılış tutumu içinde besler. Akıl, eyleme yönelik bir güdü değilken, beğeni ise haz veya elem verdiği ve o suretle mutluluğa veya mutsuzluğa katkıda bulunduğu için eyleme yönelik bir güdü olur. Beğeni, istemeye ve iradeye yönelik ilk kaynak veya dürtüdür (Hume, 2009: 130). Ahlakî yargılarda haz ve elem ilkesel niteliklerdir. Ahlakî iyi ve kötü, haz ve elemi içeren ahlak duygusundan kökenlenir (Çelebi, 2008: 41).

"*Treatise*" eserinde bir ahlak teorisi sunmaktan daha çok insanların sahip olduğu ahlakî görüşleri açıklamak isteyen filozofun açıklamaları ahlak teorisi olmaktan daha çok psikolojik bir açıklamadır (Hardin, 2007: 11). Siyasal teorideki tartışmalarda *is*'den *ought*'un türemesinin çeşitli psikolojik varyasyonları olduğunu farz eden Hume, yönetimin gerekçesini bulmanın insanların çoğu için psikolojik zorunluluk olduğunu iddia eder. Ona göre, hükümetin doğması için çıkarlarımızda temellenmiş sebepler vardır ve bu sebepler olgusal olmaktan daha çok duyusal yani psikolojiktir (Hardin, 2007: 132).

Rasyonel mütealadan daha çok psikolojik müteala yapan, akıldan daha çok duyuma öneme veren ve akılcı bir temelden daha çok sezgici (*intuitionist*) bir temelden hareket eden Hume, haz ve elem kavramıyla dolayısıyla psikolojik bir yaklaşımla ahlaka yaklaşır. Haz ve elem ilkeleri yani fayda, insan zihninin başlıca fiilidir. Koşullarımız hakkındaki deneysel olgular ve Hume'un sonuçları, psikolojimizde olduğu gibi dünyanın durumuna bitişiktir (Hardin, 2007: 18).

'*Ought*' kelimesiyle ahlakî zorunluluğu aynı bağlamda ele alan Hume'a göre, ahlakî ayrımlar düşünülemezdir ve düşünülebilir olan ise zorunlu olarak apriori kanıtlanmış değildir. Ahlakî hakikatlerin ahlakın ilk ilkelerinden türediği cevabını veren Reid, ilişkiler arasında sınıfladığı '*ought*' un ilişkiler kategorisine ait ahlakî zorunluluk açıklaması olduğunu söyler. Kendi türünün bir ilişkisi olan ahlakî zorunluluğu her insan anlar. Tüm diğer ilişkiler gibi o da herhangi iki ilişkiyi değiştirilebilir ya da yok edilebilir. Doğal zorunluluk ile ahlakî zorunluluk arasında ayrım yapan Hume, ahlakı duyumun özel bir türü olarak anlar ve zorunlulukla sonuç arasında nedensel ve idari bir ilişki olduğunu söyler (Capaldi, 1992: 76-77)

Maddi âlemi izah eden "*is*" ile değeri yani ahlak alanını izah eden '*ought*' arasındaki ilişki veya benzerlik '*phusis*' ile '*ethos*' arasında vardır. Grek-Helen düşüncesinde -hususiyetle Aristoteles yazılarında- erdem gelişimi doğmamış doğanın (*phusis*) bileşimi, ahlak (*ethos*) ve akli düşünceden (*logos*) doğmuş olarak sunulmuştur (Gill, 2000: 135). Grek-Helen düşüncesi erdemi; *phusis*, *ethos* ve *logos* bağlamında temellendirir. Duygu ve arzular ise bedenle ruhun ve geleneksel erdem tipleri bağlantısının bir ürünü olarak sunulmuştur (Gill: 2000: 344). Nitekim akıl, alışkanlık ve doğallığın bileşimine bağlı olarak Plâtoncu-Aristotelesçi örnek olarak ahlakî gelişim üzerinde odaklanırsak birçok önemli farklılık vardır. Roma döneminde yaşayan Stoacılar, -ilk olarak Platon'un cumhuriyetinde sunulduğu gibi- insanın doğuştan doğasını kabul etmez (Gill, 2000: 137). Stoacı modelde psiko-fiziksel bir şey olduğu için kalp (*heart*) hegemonya/kontrol merkezi olarak asli bir yer tahsis eder. Bu modelde ruh (*psyche*) ve doğa (*phusis*) arasındaki ayrım önemli derecede Aristotelesçi

olmayan tarzdayken, Aristoteles ise '*psyche*'nin tüm hayati işlevleri içerdiğini düşünür. Bu bağlamda '*psyche*'nin bu içeriği dil ve mantık açısından geleneksel Grek anlayışına daha yakındır (Gill, 2000: 35).

Helen felsefesinde *phusis*, *ethos* ve *logos* mündemiçtir. Nitekim Roma döneminin Stoacılarla birlikte diğer önemli filozofu olan Epiküros'un ana görüşü insan ve hayvanların psiko-fiziksel bütünlükleri içerdiğidir. Çünkü ruh ve beden psiko-fiziksel bütünlüğü ve birleşikliğini içerir (Gill, 2000: 50). Helen düşüncesinde *phusis*'ten türeyen insan, hayvanlardaki organik büyüme, beslenme ve adaleyi çalıştıran kemikler ruha ait izlenim, dürtü ve güdüler gibilerdir. *Phusis* (*natura*), bitkide olduğu gibi insanda da beslenme ve büyümeyi şekillendiren işlevlerdir. *Psyche*'yle bağlantılı işlevlerle bu süreç biçimlenmiştir (Gill, 2000: 32-33).

Hume, Helen filozoflarının aksine *phusis-ethos* yani bir anlamda *is-ought* ayrımı yapar. Pozitivist bir yaklaşımla olgu-değer ayrımı yaparak ve ahlaka bilimsel bir yapı kazandırarak ahlakı yaşanılır olmaktan çıkardığı gibi faydacı-araçsal bir anlam yüklemiştir. Hume, ahlakî ve siyasî yargılarımızın temelde insan tabiatının olduğuna ve böyle anlaşılması gerektiğine inanır. Ona göre, ahlak ve siyaset insanın tabiatı ekseninde evrilir. Hume'un ahlak-siyaset birlikteliği ve siyaset felsefesi bugün '*inancın sosyolojisi*' diye adlandırmamız gereken inancın ayırt edici ve genel özellikleriyle ilgilidir.

Olgudan değere geçiş problemi Hume'un ahlak felsefesinde vurgulanması gereken bir noktadır. Ahlakı, tecrübî bir alan olarak kabul eden, haz ve elem duyularının da olgusal olduğunu söyleyen Hume özelinde çokça tartışılan '*olgu-değer*' konusunda Hume'un başarılı bir geçiş yaptığını söylemek zordur. İster önermeler bağlamında olsun, ister kaynak itibarıyla dayandığı zemin olsun olgudan değere geçişte, insanı zorunlu-belirleyici bir faktör olarak kabul etmenin gerekçesini filozofun sisteminde net olarak bulmanın mümkün olmadığı söylenebilir (Çelebi, 2008: 39).

Locke'un ahlakîleşmiş tikel filleri içeren merkezi hareketleri ve onun siyaset teorisi '*is*'den '*ought*' çıkarımının iki örneği üzerine kurulmuştur. Onun mülkiyet ve siyasal zorunluluğu gerektiren sözleşmecilik, teorisinin

iki önemli kısımdır (Hardin, 2007: 210). Hume, genel felsefesinde tecrübeci dolayısıyla olgusal yaklaşım sunar. Onun bilgi ve nedensellik kuramına göre olgusal alandan metafizik alana geçiş olmaz. Hume'un ahlak alanında metafizik veya psikolojik unsurları devreye sokması ve duyuları ahlaka temel yapmasının nedeni, insan doğası ve psikolojisinin her zaman ve mekânda benzerlikler göstermesidir. Spinoza, Clarke ve Locke'un akılcılık (*rationalism*) temelli ahlak anlayışını '*is-ought*' ayrımıyla reddeden Hume dinî temelli ahlak anlayışlarını da reddetmiştir. '*Değer'in 'olgu'dan türetilmediğini söylemek "Tanrı X'i buyurur fakat bu X'in zorunlu olduğunu gerektirmez ve kutsal buyruk teorileri yanlıştır" demek anlamına gelir (Wainwright, 2005: 1). Hume, ahlakî normatifliği/ought reddeder ve önceki ahlakî zorunluluk teorilerinin düşünülemez olacağını açıklar (Capaldi, 1992: 77). Önceki ahlakî sistemler ve Tanrının varlığının inşası veya beşerî olaylar hakkında inceleme yapan filozofa göre, dinin ya da Tanrının buyrukları geçersizdir ve yanlıştır.*

Doğal bilimler ile sosyal bilimler arasında ayrıma giden Hume'un bilimler ile teoriler arasında ayrım yapmak istemesinin en önemli nedeni epistemoloji, ahlak ve siyaset alanını mevcut gerçeklik ve dinî yaklaşımlardan kurtararak yeni bir zemin inşa etmek gayesidir. Nitekim metodolojik olarak bilimler/sosyal bilimler ve ahlakî-siyasî teoriler arasında ayrım vardır. Felsefî teoriler, ahlak ve siyaset değerlendirmeleri içerir ve olgu-değer ayrımı bu ayrıma paralel gider (Christman, 2002: 11).

Doğa bilim alanında Newton ve Kopernik gibi bilim adamlarının devrimler yapmasına karşın hususiyetle ahlak ve siyaset gibi teorik alanlarda benzeri devrimlerin olmaması Hume'u doğa bilimlerinde olduğu gibi paralel devrimi ahlak ve siyaset alanında gerçekleştirmeye sevk etmiştir. Nitekim sosyal bilimlerin felsefeden kopuşu fizik bilimlerin felsefeden kopuşundan daha az keskinlikte olmuştur. Bunun nedeni toplumsal bilimlerde deneysel metodu kullanmanın daha zor olması ve sosyal bilimlerin değerler hakkında olmasıdır. Deneysel olgulardan değer doğruluğunu kuramamız veya '*is*' den '*ought*' türetemeyişimiz sosyal bilimlerde değişme ve gelişmenin hızlı olmasına engeldir (Hardin, 2007: 8).

2.6.Ahlakî Duygudaşlık-Kişisel Çıkar

Hume'un ahlak ve siyasal araştırmaları; ahlakî duygulanım, mülkiyet ve adalet, hükümet ve itaat teorisi gibi üç teoriyi kapsar (Boucher and Kelly: 1998: 17). Hume'un ahlak ve siyaset felsefesinin en önemli kavramlardan biri olan duygudaşlık kavramı, Grekçe 'sym' ve 'pathos' bileşimi olan *sympatheia*'dan gelir. 'Sym' diğeriyle birlikte anlamına gelirken 'pathos' ise acı çekme ve duygu anlamına gelir. Tek boyutlu olan tutkuya karşın iki boyutlu olan *duygudaşlık*, diğeri insanların duygu veya duygulanımların iletişim yoluyla algılama anlamına gelir (Baier, 2010: 31). *Duygudaşlık*, duygu vasıtasıyla duygulanmış veya etkilenmiş olan diğeri hissetmek için bir eğilim veya mizaçtır. Hume, *duygudaşlığı* Hutcheson gibi ahlakî duyum olarak isimlendirir (Bunnin, N. ve Yu. J., 2004: 673). Duygudaşlık ve duygulanımı aynı pasajda kullanan filozof, genellikle duygudaşlıkla iletişim ve yargılama gibi ahlakî duygulanımları çağırır (Stroud, 1977: 36).

Hume, genel mizaç veya duyguları, özneye ve zihnin iç işlemlerine dayandırır. Ona göre, tutkunun kendisi olan duygudaşlık, birincil bir duygu ile eşit bir heyecan üreterek kuvvet ve dirilik derecesi kazanır. Bu yolla oluşturulan imgelem ve tasarımın neticesi olan duygudaşlık, başkalarının duygu ve görüşlerini anlamının vasıtasıdır;

...Tüm izlenimler arasında en çok duygularımız kendimize ve zihnin iç işlemlerine dayanır, bu nedenle duygular daha doğal olarak imgelemden ve onlara ilişkin olarak oluşturduğumuz her diri tasarımdan doğarlar. Duygudaşlığın doğası ve nedeni budur; başkalarının görüş ve duygularını saptadığımız zaman onlara bu yolla derinlemesine gireriz.

...Baskalarının tutku ve hislerini duygudaşlık yoluyla paylaştığımız zaman, bu hareketler ilk başta bizim zihnimize salt tasarımlar olarak görünür ve tıpkı başka bir olguyu kavrarırken olduğu gibi bir başka kişiye ait olarak kavranırlar. Yine açıktır ki, başkalarının duygularının tasarımları temsil ettikleri izlenimlere dönüştürülürler ve tutkular onlar için oluşturduğumuz imgelere uygun olarak paylaşabilmek için benzerlik ve bitişiklik ilişkilerinde bize yardımcı olması gerekir. ...Duygudaşlıkta bir tasarımın bir izlenime açık bir dönüştürülüşü vardır. Bu dönüştürme

nesnelerin bizimle olan ilişkisinden kaynaklanır. Kendimiz kendimize her zaman çok yakınızdır (Hume, 2009; 219).

Hume'a göre, *duygudaşlık*; bir düşüncenin izlenime çevrilmesidir. İzlenim, ideadan önce gelir. İdea, içsel bir durum olan duygudaşlıkta izlenime dönüştürülür. İzlenimler-idealar bağlamında izlenimler tasarıma, duygudaşlık mevzunda ise bilakis tasarım izlenime dönüştürülmüştür. Bundan dolayı tasarımda karşılaştırma için gerekli olandan daha büyük kuvvet ve diriliğe ihtiyaç olduğunu iddia eder. İnsan doğası farklı ve karşıt olsa da başkalarının duygusunu paylaşma ve onların eğilim ve hislerini iletişim yoluyla kazanma eğilimine sahiptir. Bir duygu, duygudaşlık yoluyla aşılandığında, sonuçlar ve onun tasarımlarını ileten dışsal belirtiler yoluyla bilinir. Duygularımız, kendimize göre zihnimizin içsel izlenimlerine bağımlı oldukları için imgelem ve tasavvurdan doğar (Hume, 2009: 217-219).

Hem ahlakı hem de harici nedenleri değerlendirirken güzellik duygumuz üzerinde etkisi olan *duygudaşlık*; adalet, sadakat, itaat, namus ve terbiye gibi durumda bize beğeni hissi verir (Hume, 2009: 384). Duygudaşlık ilkesi, var olan güçlü ve üstü kapalı doğasıyla his ve tutkularımıza yerleşir ve sık sık karşıtının görünüşüyle ortaya çıkar (Hume, 2009: 394). Hume'a göre, başkalarının mutluluk ya da mutsuzluğunu dilemek insan doğasına yerleştirilmiş ve temel bir içgüdüdür. Bu durum ikincil ilkelerden doğabilir ve taklit edilebilir. Acıma, kaygı ya da sevince vesile olacak herhangi bir dostluk ya da düşmanlık olmaksızın başkalarının mutsuzluğu için bir kaygıdır. Garaz ise onların mutsuzluğundan duyulan sevinçtir. Acı ve garaz birincil duygulardan doğan ikincil duygulardır (Hume, 2009: 249).

Hume'a göre, beşerî toplumun, daha geniş bağlamda tutkuların işlevinde anahtar bir rol oynayan (Wayne, 1997: 45) *duygudaşlık*; bir diğerinin haz ve elemelerine ortak olmak için doğal yeteneğimizdir. Bizi harekete geçiren gurur, hırs, açgözlülük, merak, öfke, öç ve şehvet gibi tutkulara ruh ya da can veren ilke duygudaşlıktır. Dostluktan ayrı olarak hissedilen her haz rahatsızlık verir, her acı daha acımasız ve dayanılmaz olur

(Hume, 2009: 217). İnsan, yardımseverlikten daha çok duygudaşlık kapasitesine sahiptir. Hume, insan doğasında var olduğu iddia edilen evrensel yardımseverlik tutkusunu inkâr eder. Ahlakî duygulanımın muhtemel bir kaynağı olarak reddettiği evrensel yardımseverlik tutkusundan, duygudaşlık işlevini ayırt eder. “*Treatise*” adlı eserinde insanoğlunun insanlık sevgisi veya yardımseverlik gibi herhangi bir tutkuyu hissetmediğini yalnızca kendisine ilişkin kişisel değerlendirmelerin bir kısmını ciddiye aldığını söyler. Benlik; tutkular sisteminde, haz ve elem diğer etkenlerinden ahlakî duygulanımları ayırt etmeyi sağlayan durumu ayırt edici perspektiftir (Schmidt, 2003: 233).

Rasyonalist etik anlayışını savunanlara göre, Tanrı zihnimize ahlakî bilgi ve terbiyeyi eker ve insan, çalışmasıyla bu ahlakî hakikati elde edebilir. Rasyonalist ahlak anlayışına karşı olan filozofa göre ahlakî ilkelerin belirleniminde akıl tutkuların kölesidir. Hume, aklın idaremiz üzerinde etkisi olduğunu (1) ve aklın yalnız başına herhangi bir fiil üretemeyeceğini ve iradeye neden olmayacağını (2), arzu veya tutkunun zorunluluk olduğunu (3), aklın rolünün nedensellik ilişkisini keşfetmek ve akıl ve yargının bir tutku tarafından yönetilen fiilin nedenine aracı olabileceğini (4) söyler (Botros, 2006: 7). Anti-rasyonalist ahlakî duyum teorisi tüm felsefesi boyunca görülen Hume’da ahlakî duygulanımcılık hukuk, siyaset ve adalet teorisinde ilkeseldir (Baier, 2010: 102). Ona göre, ahlakî duygulanımlar büyük ölçüde izlenimlerden, özellikle insan karakterine ait olan çeşitli fikrî özelliklerimizden doğmuştur. Ahlakî duygulanımlar, haz ve elem etkisinden ve erdemden doğan izlenimdir. Diğer tutkulara benzer ahlakî duygulanımlar insan zihnine ekilmiştir. Ahlakî niteliklerin onaylanması hiç kuşkusuz akıldan ya da tasarımların karşılaştırılmasından türemez tamamıyla ahlakî bir beğeniden ve belirli niteliklerin düşünülmesi ve görülmesiyle ortaya çıkan belirli haz ve tikslenme hislerinden türer (Hume, 2009: 357).

Hume’a göre, insan; daha çok ben (*ego*) eksenli, öncelikle başkalarından daha çok kendisi için kaygı duyan ve diğerlerine karşı daha az duygudaşlık besler. Duygularımızı daha kamusal ve sosyal kılmak amacıyla *duygudaşlık* bizim için gereklidir (Patterson, 1968: 68). İnsan doğasının,

tavrılarının, kişiliklerinin ve ülke ya da bilimin benzerliği ile kolaylaşan (Hume, 2009: 218) *duygudaşlık* şimdiki zamanla sınırlı değildir ve önceden gördüğümüz haz ve elemelere dayanır. *Duygudaşlık*, imgelemin gücü yoluyla izlenime dönüştürülmüş diri bir tasarımdan başka bir şey değildir (Hume, 2009: 260). Bizi insanoğlunun iyiliği açısından ilgilendiren *duygudaşlık*, eğer erdeme olan saygımızın kaynağı olsaydı onama hissi yalnızca erdemin gerçekten amacına ulaştığı ve insanlığa yararlı olduğu zaman ortaya çıkabilirdi. Amacına ulaşamadığı zaman eksik bir araç olarak kullanılır; öyleyse hiçbir zaman o amaç ona bir değer kazandıramaz. Bir amacın iyi olması yalnızca tam olan ve amacı gerçekten üreten araca bir değer yükleyebilir (Hume, 2009: 389).

İnsan doğasının özelliği olan *duygudaşlık* gibi *bencillik* de insan doğasının vazgeçilmez niteliklerindedir (Hume, 2009: 327). Hume'un anlayışına göre, insan doğasında güçlü bir *bencillik* duygusu olduğu inkâr edilemez. Fakat insanoğlu kendi çıkarlarını sınırlandırarak diğerlerinin çıkarlarına da yer verir. İnsan doğasının bir dereceye kadar bencil olduğu doğru fakat tamamen bencil olduğu teorileri ise yanlıştır. Çünkü insan doğası hem bencil hem de diğerkâmcıdır. Kişisel çikardan doğan davranışlar daha cömert güdülerin sonuçları olabilir ve kurallar daha çok kişisel çikarlar çevresinde çerçevelenmiştir. Genellikle kişisel çikar formunda gizlenmiş davranışlar, hakikatte diğerkâmcılık (*alturism*) olarak adlandırılmıştır. Bir toplum acı çektiğinde o toplumun bireyi de aynı acıyı paylaşır. İnsan doğası çoğu farklı tarzlarda vurgulanmış bencil gayeden daha çok diğeri için de davranışta bulunma kapasitesine sahiptir (Patterson, 1968: 21-23). Ona göre, insan doğası genel kurallar kurmaya eğilimlidir ve esnemeyen bu kurallar kişisel çikarın direnciyle karşı karşıya kalır. İnsan, adaleti yerleştirmek için temel güdü olan özel çikar (*private interest*) ve ahlakî onamanın kaynağı olan *kamu çikarı* duygudaşlık tarzında iki niteliğe sahiptir (Traiger, 2006: 277).

Hem Hume hem de Smith, dostluk duygusu veya insanilik (*humanity*) yerine kullandığı (Frazer, 2010: 41) *duygudaşlık* kavramını erdemin önemli içeriği olan *insanilik* fikrini ve kimliği tanımlamak için kullanmışlardır

(Rosen, 2003: 93). *İnsanlık* kavramıyla benzer anlamda kullanılan *duygudaşlık* kavramı bizi, haz ya da rahatsızlık duymamızla hem iç bir muhasebeye hem de kendi dışımıza götürür. Nitekim C. Hendel, *duygudaşlığı*; haz ve elem gibi duyguların toplumsal yaşam içerisinde etkileşimi neticesinde ortaya çıkan duygusal bir işlem, *insanlık* kavramını ise başkaları için kaygılanmak olarak tanımlar (Hendel,1955: x1).

Hume, psikojikleştirilmiş ahlakîliğin insanın bireysel doğasında temellenmiş olduğuna inanır (Hardin, 2007: 230). Filozofta ahlak ile psikoloji alanını birbirine bağlayan kavramlar *Fayda* ve *duygudaşlıktır*. Hume'un görüşü olan fayda memnuniyeti, nörolojik yansıma anlayışı ve programının özü psikolojizminin teorisidir. Nitekim kendi teorisini "*Treatise*" eserinde ahlak psikolojisi olarak görür (Hardin, 2007: 225). Ona göre, sosyal bilim deneysellikten müstakil olarak türetilmiştir. Hume'un ahlak felsefesi temel olarak deneyseldir ve ahlakî inançlarımızın psikolojisi hakkındadır. Nitekim duygudaşlık bağlamında ayna (*mirror*) terimi bir zihnin ya da duygulanımın başkasında olanı yansıtan bir Hume terimidir. 'Ayna' aynı zamanda çağdaş nöropsikolojik (*contemporary neurophysiological*) bilimin terminolojisidir. Beynin fiili çalışmaları *fMRI* tarafından ölçülmüştür. Çağdaş nöro-psikolojik bulgular Hume'un yansıma (*mirroring*) olan ahlak psikolojisini güçlendirir. *fMRI* verisi ahlakî duygulanımlar veya duygudaşlık fenomeni kısmen beynimizde birlikte gider. Bilgi ve duygu, duygudaşlık ve duygulanımlar tek pakette olur. Duygudaşlık, bir kişinin beyinde diğer insanın duygusal cevaplarına aynadır. Deneysel olarak incelenmiş yansıma ve duygudaşlık durumuna sahip Hume, büyük keşif olan yansıma teorisini çağdaş ahlak duyumu ve duygulanımlar teorisinden daha zenginleştirir. Yansıma, duygudaşlık psikolojisinin önemli bir temelidir ve bu nedenle onun ahlak psikolojisinin ayırt edici temel niteliğidir (Hardin, 2007: 42-44).

...*İnsanların zihinleri yalnızca birbirlerine tuttıkları aynadır, birbirlerinin heyecanlarını yansıttıkları için değil, aynı zamanda tutkuların, hislerin ve görüşlerin o ışınları sık sık aksettirebildikleri ve*

duyumsanamayan dereceler yoluyla sönüp gidebildikleri için de. Böylece zengin bir insanın mülkünden duyduğu haz, seyreden üzerine aksettirilerek, bir haz ve saygıya neden olur ki; yine bu hisler, algılanıp kendilerinden haz duyuldukça, mülk sahibinin hazzını artırurlar bir kez daha aksettirildiklerinde ise, seyircide haz ve saygı için yeni bir temel olurlar. Hiç kuşkusuz zenginliklerde, yaşamın tüm hazlarından yararlanmak için verdikleri o güçten türeyen kökensel bir doyum vardır; bu onların doğa ve özlerinin ta kendisi olduğu için, onlardan doğan tutkuların tümünün de ilk kaynağı olmalıdır. Bu tutkuların en dikkate değer olanlarından biri mülk sahibinin hazzı ile bir duygudaşıktan kaynaklanan başkalarındaki sevgi ve saygı tutkusudur. Ancak mülk sahibinin zenginliklerde onlar yoluyla kazandığı sevgi ve saygıdan doğan ikincil bir doyum vardır, bu doyum mülk sahibinin kendisinden gelen ilksel hazzın ikincil bir yansımasından başka bir şey değildi... (Hume, 2009: 247).

Hume'a göre, insanların zihinleri, duygu ve işlem açısından benzerdir. Duygular, eşit ölçüde gerilmiş tellerde bir telin hareketini diğerlerine iletmesi gibi kolayca bir kişiden bir başkasına geçer ve her insan bu duyguya karşılık düşen hareketlere sebep olur (Hume, 2009: 383). İnsanlar arasındaki etkileşimi, duygudaşlığı, pragmatist ve liberal dönemi izah etmek için seyirci (*spectator*) kavramını ve projesini geliştiren Hume'a karşın Foucault, Bentham'ın kullandığı gözetleme kulesi (*panopticon*) kavramını modern toplumu yorumlamak için kullanır. Ona göre, seyircinin güdü ve karakterinden hareketle eylemleri çıkarabilir (Hume, 2009: 274). Nesneye sahip olana ve bu durumu seyredene ince duygudaşlıkla hazza ortaklık eder. Başkasının iyi konumundan rahatsız olunmaz bilakis memnun olunur (Hume, 2009: 384).

Bencillik olgusundan hareket eden Hume'a göre, kişisel ilişki sınırının ötesinde geçerli ahlak kuralları ve uygulamalarına temel oluşturan, bir güdü olarak yetersiz olan duygudaşlığı engelleyici -insanların sahip olduğu- üç ayrı türde iyi vardır. Bunlar zihnin manevi doyumunu, bedensel özgürlük ve bütünlükten alınan tat, çalışma sayesinde elde edilen mal ve mülkü kullanmadır. Hiçbir şey bizi zihnin manevi doyumundan yoksun bırakmaz.

Bedence özgür olmanın ve bütünlüğün sağladığı tat bizden alınabilir olsa da bunun gerçekleşmesine ihtimal vermez (Hume, 2009: 327).

Ahlak sisteminin bir ilkesi olan *duygudaşlığın*, hem doğal hem de yapay erdemlerin onanması veya kınanmasının bir işareti olduğuna inanan filozofa göre, doğal erdemlerle duygudaşlık gösteren insanlar doğal erdem ya da erdemsizlikleri onar ya da kınar (Çelik, 2008: 202). Küçük ve büyük toplum arasında ayırım yapan Hume'un küçük toplumu duygudaşlık sistemi olan ahlakîlik teorisiyle uyumludur. Küçük toplum bazı insanların diğer insanların üzerinde belirlemesi olmaksızın yeterli iktisadî düzey sağlar (Çelik, 2008: 230). Toplumun iyiliği bize yalnızca duygudaşlık yoluyla haz verir ve bunun için duygudaşlık tüm yapay erdemlere duyduğumuz saygının kaynağıdır. Bize uzak olan kişilerden daha çok yakın olan kişilere, tanımadıklarımızdan çok tanıdıklarımıza, yabancılardan çok kendi hemşerilerimize duygudaşlık gösteririz. Ancak duygudaşlığımızın bu değişimlerine rağmen İngiltere'de olduğu gibi Çin'de de aynı ahlakî niteliklere aynı onayı veririz ve saygı duygudaşlıktan kaynaklanmaz (Hume, 2009: 386-387).

Zihnin yapısı gereği dikkatimizi en çok kendimize sonra akraba ve tanıdıklara sonra en zayıf şekilde yabancı ve alakasız kişilere yöneltiriz (Hume, 2009: 327). İlk ve en doğal ahlak hissimiz tutkularımızın doğası üzerine kurulduğu, yabancılardan çok kendimize ve dostlarımıza öncelik verdiğimiz için sabit hak ya da mülkiyet diye bir şeyin var olabilmesi olanaksızdır. Çünkü insanların karşıt tutkuları onları karşıt yöne iter ve bu tutkular doğal olarak bir uzlaşım ya da anlaşma yoluyla kısıtlanamazlar. İnsan zihninin hiçbir duygusunun, insanların başkalarının mülkünden uzak durmalarını sağlayarak kazanma sevgisini dengeleme ve insanları toplumun yararlı üyeleri yapma konusunda hem yeterince gücü hem de doğru bir yönü yoktur. Yabancıya yardımseverlik azalır, doyum arttıkça aç gözlülük alevlenir (Hume, 2009: 329). Hume'a göre, hem sevgi hem nefret nesnesi olan insan doğası izlenim ve tasarımların çifte bir ilişkisi sayesinde tutkuları uyaraabilen başka bir nedene ihtiyaç duyar. İtalya'daki bir İngiliz bizim için

bir dosttur, Çin’de bir Avrupalı, belki de ayda karşılaştık bizimle ilgisinden dolayı salt bir insan olarak severdik (Hume, 2009: 323).

MacIntyre, Hume’un adaletin kurallarını haklı çıkarmak için *duygudaşlık* kavramını icat ettiğini söyler (Baier, 2010: 9). Hume’a göre, sınırsız kutsama bolluğunda, insanların yoğun yardımında, tüm zorunluluklarda, hırs ve toplumun kötülüğünde, savaş durumunda, zihni ve fiziki yetersizliklere sahip akılcı bir sınıf veya hayvanlarda adalete ihtiyacımız yoktur (Baier, 2010: 76). Duygudaşlık ve kamusal faydaya atfetme yoluyla çözümlenebilen Hume’un adalet kavramı; idealist, soyut ve mutlak değildir ve aşkın idealar olmaktan daha çok çıkarlarla ilgilidir (Baier, 2010: 102). Ona göre, adaletsizlik çıkarımızı hiçbir şekilde etkilemeyecek kadar uzak olduğu zaman bile bizi rahatsız etmeyi sürdürür. Çünkü adaletsizliğin topluma zararlı ve suçlanan kişiye yaklaşan herkes için de tehlikeli olduğunu düşünürüz ve duygudaşlık yoluyla onların rahatsızlıklarını paylaşıyoruz. Kamu çıkarına yönelik duygudaşlık, erdeme eşlik eden ahlakî onayın kaynağı ve başkalarının hislerini anlamlandırmadır. Kişisel çıkar, adaletin kuruluşunun birincil güdüsüdür. Kamu çıkarı ve kişisel çıkar duygusu adalet yasalarını oluşturur. Faziletli ve iyiliksever insan, cimri ya da bozguncuya miras bıraktığında kamuya zarar vereceğini düşünmelidir (Hume, 2009: 333-334).

Duygudaşlık kavramı, Hume’un ahlak ve siyaset teorisini şekillendirdiği gibi siyasî iktisat (*political economy*) anlayışını da şekillendirir. Ona göre, ticarî toplum; duygudaşlığın doğal bağlarında toplum içinde bir diğerine farklı bağlarla bağlı olan kişiler arasında hizmetlerin ve malların kişisel olmayan değişimi üzerine kurulu toplumdur. Mandeville’nin yorumlarından hareketle Hume, -modernleşme taraftarları gibi- *bencilliğin* doğru şekilde yönlendirildiğinde uyumlu toplumsal dünya yaratacağını göstermeye çalışmıştır. Nitekim ona göre, yenilen yemeğin ve içilen şeyin kaynağı fırıncı, kasap ve biracının cömertliği değil onların da kendi çıkarlarını gözetmesidir (Monk, 2005: 175). C. Hendel’e göre, Hume’un anlayışında “fayda; bireysel özel ilgilerden ziyade toplumsal veya kamu çıkarından meydana gelen ahlak ayırımların gerçek temelidir.” (Hendel, 1955: xxxv).

Hume, fayda veya çıkar kavramına felsefesinde önemli yer ayırır ve faydayı klasik faydacılar gibi kişisel olmaktan daha çok toplumsal anlamda algılar. Faydanın yalnızca bireysel değil etkileşim nedeniyle kolektif yapıya sahip olduğunu iddia eder. Hem bireysel hem kolektif düzeyde bizi güdüleyici olarak gördüğü *çıkara* ve *fayda* üzerinde odaklanır. Birçok pasajda *faydayı çıkara* alternatif olarak kullanır (Hardin, 2007: 32-33). Faydayı toplumun mutluluk kaynağı gören Hume, toplumsal fayda ölçütünü ahlakın temel ilkesi olan zamanın iki yaklaşımına alternatif olarak sunar. Bu iki yaklaşım; din ve ahlak vaizleri, ahlak teorilerinin merkezi olan yardımseverlik ve iyilik gibi olan fayda yaklaşım ile tüm ahlakîliği fiilen merkezi değer olarak üreten ve öz-sevgiye bağlı olan zamanın Epikürcü filozoflarının yaklaşımıdır (Cohen, 2011: 2).

Hume'a göre, fayda ve insanlık toplumda ahlakîlik için bir kuvve yaratır. Başkalarının mutluluğu bize mutluluk, acısı da acı verir. Erdemsizlik, çirkinlik veya bozukluk ifade edildiğinde toplum ve insanlık için ortak bir dil kullanılmış olur ve bu dilin kullanımı ortak ahlakîliğin kabulünü önceler. Bu bağlamda haz ve elem bu kabulün temelidir (Rosen, 2003: 39). Klasik faydacılığın ve Epikürcü geleneğin yüreği olan haz ve elem, hem niceliksel hem de niteliksel ayrımların ve faydacılığın bir unsurudur. Tarihsel olarak fayda ilkesi ve sosyal sözleşme doktrini, faydayı elde eden siyasetten, sözleşmecî kural ve eylemlerden etkilenen insanlarca tanımlanmıştır. Buna karşılık sosyal sözleşme doktrini Hume tarafından reddedilmiştir (Rosen, 2003: 6).

Toplumları destekleme ve toplumsal kurallara uymada çıkar; yabancı ve eğitimsiz insanda bile somut ve açıktır. Çıkarlara içten bağlı insanlar; imgelemleri tarafından yönetilir, güçlü ve diri tasarımların etkisinde kalırlar. Ahlakçılar ve siyasetçiler insanın bencilliğini ve nankörlüğünü değiştiremezler fakat zorunlu ve yapay tarzda iştahımızı memnun etmek için en iyi yolu öğrenmede bize yardımcı olurlar. Kişisel çıkar, söz tutmada etkin unsurdur (Traiger, 2006: 266). Hume'a göre, verilen sözler insan uzlaşmasından doğar. Ortak çıkar (*common interest*) tutkusu karşılıklı ifade edildiği ve taraflarca bilindiği zaman yerinde bir çözüm ve davranış üretir.

Bir teknede kürek çeken iki kişinin söz vermeksizin anlaşma ve uyuşmasını örnek olarak verir (Hume, 2009: 328). Küçük ölçekli koordinasyon kategorisinde kürek çeken iki kayıkçı örneğini kullanan filozofa göre, iki insan karşılıklı kural, esas ve amaca dayalı herhangi bir söz vermeden veya sözleşme yapmadan ortak bir çıkar için, genel bir alışkanlık yoluyla kayıkların küreklerini çeker ve hedefe ulaşırlar. Amaçları hedefe varmak olan iki kişi de kürek çekmelidir. Bu durum *mahkûmun dilemması*'na benzer. Küçük toplum gerçeğinden hareket eden Hume'a göre, küçük topluluklarda değişim ve dayanışma kategorisinde küçük ölçekli karşılıklı etkileşim ve söz verme vardır (Hardin, 2007: 59). Hobbes, her yurttaşın bireysel gücünün egemene aktarılmasını sağlarken, Hume düzeni sağlamada koordinasyona önem verir (Yürüşen, 2013: 404)

İnsanlar, kendi iyilikleri için kamusal iyiliği sağlayan düzen yaratırlar. Bireylerin kişisel çıkarları, kamu çıkarını artırmak için kamusal iyiliğe katkıda bulunur ve bireyler kamusal faydanın artması yönünde inanış ve davranış sergilerler (Taylor ve Buckle, 2011: 140). Hume'a göre, tüm ahlakî yargılar zihni ve fiili nitelikler taşır ve kamu faydasını içerir. Rekabet ve kişisel çıkar temelinde yapay siyasal toplumun inşası gerçekleşir ve kamusal çıkar, kişisel çıkar zemininden hareketle oluşur. Kişisel çıkar ve kamu çıkarı arasında doğal bir armoni vardır (Mackie, 1995: 14).

Hume'a göre, genellikle beşerî toplumun huzur ve güvenliğine katkıda bulunan nitelikler tasvip edilir tersi olanlar ise kınanır. Ahlak duyguları, dolaylı ya da dolaysız olarak bu karşıt çıkarlar üzerinde durup düşünmemizden doğar (Hume, 2009: 183). Kişisel çıkara dayalı ilişkinin artması toplumda iş birliğine ve kamusal fayda ahlakına zarar vermez. Bilakis ahlak hissi; çıkar ile işbirliği yapar ve yeni yükümlülük meydana getirir. Kamu çıkarı; eğitim ve politikacıların becerileri sözlerin ifa edilmesiyle ve başkalarının mülkiyetinden uzak durulması ilkelerinden doğar (Hume, 2009: 350). Uygarlık ve eğitim, duyguları incelemeye yardım eder ve dostluk duygularımızı daha duyarlı yapar (Frazer, 2010: 48). Filozofa göre, çıkarları tarafından yönetilen ve çıkarlarından vazgeçemeyen insanlar, hayata karşı çıkar temelli yaklaşırlar ve çıkarları sayesinde

toplumsal yaşamı koruyabilirler. Çıkarlara içten bağlı insan, imgelemleri tarafından yönetilir, güçlü ve diri tasarımların etkisinde kalır ve toplumun huzuruna yönelik haz ve huzuru sağlayan ahlak temeli ile hareket eder. Toplumlara destekleme ve toplumsal kurallara uymada yabancı ve eğitimsiz insanda bile *çıkar* somut ve açıktır. İlk çıkarın ortaya çıkmasını sağlayan şey insanların gönüllü uzlaşmaları ve icatlarıdır, dolayısıyla adalet yasaları yapaydır (Hume, 2009: 357-358). Hume, çıkar duygularının duygudaşlık doğrultusunda iyilikseverlik ya da öfkeye yol açtığını iddia eder (Hume, 2009: 259). Fayda ilkesini bireysel çıkardan ayırır, faydayı tüm etik değerlerin standardı olarak değerlendirir ve adaletten üstün sayar (Crocker 1963: 83-84).

Ahlak ve siyaset teorisinde kişisel çıkar ile yapay kural ve kurumlara giriş yapan, doğal ve yapay ayrımı niteleyen filozofa göre, çıkar teorisi doğrudan toplumun yıkımıdır ve mevcut toplumsal düzene en temel tehdittir. Kontrol edilmediğinde toplum için yıkım ve tehdit oluşturan kişisel çıkar; mülkiyet ve adalete dair kuralları oluşturma zorunluluğunu meydana getirmiştir. Çünkü çıkar duygusu insan doğasının temel tutkusu değildir fakat insan yapaylığından doğar. Kişisel çıkarı adaletin temelinde temel güdü olarak vurgulayan Hume'a göre, aydınlanmış kişisel çıkar toplumda daha geniş ve karmaşık olduğunda toplumsal gelişmenin ilk aşamasına hizmet eder. Felsefî yazılarında ahlak ve siyaset teorisi, ahlakî duygulanım ve kişisel çıkarın doğal tutkusuna bağlı doğalcı yaklaşımları üzerinde temellenmiş olan Hume'un yapay erdemler açıklaması çıkar için tutkunun doğal belirlenimi veya maddi konfor ve fiziksel güvenlik için insan ihtiyacının doğal zanları ve parametreleri tarafından sınırlandırılır.

Siyasetlerin ve anayasaların kişisel çıkar üzerine inşa edildiği zannı üzerinde hareket eden Hume'un siyaset felsefesinin ana hatları geçmiş siyasal sistemden ve meşru standartları ise tarihsel bağlamdan miras alınmış ve nihayetinde insanlığın temel çıkarı üzerinde kurulmuştur (Haakonssen, 2006: 1059). Çıkarı yönetimin kaynağı olarak gören filozofa göre, güdüleyici realizm eğer insanların güdülenmeleri ve davranışları akıl ve ahlakî değerlendirmelerden daha çok kişisel çıkar tarafından belirlenirse

yüksek risk üzerine kurulu politika bu karşıtlık üzerinde yükselir (Hall, 2011: 39). Yönetimin kaynağını bireysel çıkar olarak gören Hume gibi modern siyaset teorisinin çoğu bireysel refahı sağlayan kolektif sorun üzerinde odaklanmıştır. Nitekim bu etken siyaset teorisinin ana noktası olan Hobbes ve Hume'a göre, sosyal düzen karşılıklı çıkara hizmet eder. Karşılıklı çıkar ve bencillik, hükümet vasıtasıyla genel refahı üretecek bir sosyal düzen oluşturur (Hardin, 2007: 173).

Siyasetçiler kamuya yönlendirilirken eğitimciler ve ebeveynlerce bireylere onur ve ödev duygusu verilerek çıkar belirlenir ve ahlak duygusu doğal olarak kendiliğinden ortaya çıkar (Hume, 2009: 357). Duygularımızı daha kamusal ve sosyal kılmak amacıyla duygudaşlığın bizim için gerekli olduğunu söyleyen Hume'un uygarlaşmış düzen açıklamasında *kişisel çıkar* kavramı önemli bir yer işgal eder. Onun için uygarlaşmış düzenin ana vazifeleri; mülkiyet, mübadele ve söz verme hakkındaki geleneklerdir. Çıkar; uygar düzen ve özgürlükle bağlantılı Hume'un teorisi siyasal ve tarihsel yazılarında adaletin teamülleri ve ticarî toplum açıklamaları siyasî iktisat analiziyle bağlantılıdır. Adalet ve yönetim teorisi, siyasal düşüncesinin çalışma odağı olmuştur (Nong, 2011: 23).

Felsefesinin genelinde izafiyetçi ve şüpheli bir tutum sergileyen filozofa göre, her toplumun veya kültürün kendi doğrusu değil her bireyin kendi doğrusu ve farklı toplulukların farklı doğruları vardır. İzafiyet yoluyla öznelliğin (*subjectivism*) sınırlarına yaklaşan Hume'un *çıkara* temelli yönetim ve sadakat açıklaması temel olarak ihtiyatlı bir gerekçelendirme. Siyasal otorite ve siyasal vazifenin akliliğini desteklemesi üzerinde odaklanmıştır. Klasik İngiliz faydacılığının etkisinde kalan döneminin tarihsel duyarlılığından uzak olmayan filozof için *kişisel çıkar* veya *fayda*, hükümetin varlığı için temel güdüdür. Sıradan bir faydacı olmayan Hume, erdem konusunda bazı faydacı açıklamalara sahip olmasına rağmen erdem, vazife ve hak kavramı konusunda tam bir faydacı açıklama sunmaz (Harrison, 1981: 33).

Hume'a göre, adalet; amaçsız bir alışkanlık olarak doğmamıştır ve fayda, adaletin temeli değildir. Adaleti temellendirmek için güdüler ve

kökenleri üzerinde odaklanan filozofa göre, güdü ve kökenleri; ilk olarak kişisel çıkarıda ve ikincil olarak kamu çıkarısıyla birlikte duygudaşlıkta bulunur. Mülkiyetin emniyeti olan adalet erdemini kurmak için kişisel çıkarıya değinen Hume'a göre, eğer kişisel çıkarı adaletin ilkesi olarak temel olursa insanlık ve duygudaşlık duygusu mülkiyetin güvenliği inşa etmesine yol açar ve mülkiyet kişisel özgüveni artırır (Crocker, 1963: 47). Adaletin kurallarının yapay olmasına rağmen keyfi olmadığını söyleyen Hume, Hegel gibi yapay adaletin beşerî toplum için sosyal uyumun zorunluluğundan dolayı zorunlu olduğunu kabul eder. Adaletin ilke ve uygulamaları; bireylerin akli özgürlüklerini tesis etmek, korumak ve artırmak için zorunludur (Skorupski, 2010: 171).

Ahlak psikolojine bağlı olarak ahlak ve siyaset teorisi inşa eden Hume ve Bentham modern Anglo-Sakson ahlak, siyaset ve iktisat anlayışının temellenmesinde ve gelişmesinde en önemli figürlerdendir. Fakat Bentham, Hume ve Smith'e göre daha çok siyasetin ve ideolojinin dilini kullanmıştır. Bentham'a göre Hume, erdemi insanlığın deneyiminden türetmemiş ve tüm erdemlerin temelini *fayda* üzerine kurmuştur. (Rosen, 2003: 143). Bentham ise *fayda* kavramından daha çok *çıkar* kavramına yakın bir ahlak anlayışı geliştirir. Faydayı sosyal pratik olarak erdemın temelı yapan ve bazı erdemlerin faydalı olduğunu (Rosen, 2003: 49) düşünen Hume için olduğu gibi ondan daha rasyonalist olan J. Bentham için de fayda ilkesi haz duyguları üzerinde temellenmiş onama duygularını uyandırmıştır. Bentham'a göre, fayda hazdır ve acının yokluğudur. Haz ve elem, tüm yaptığımız, söylediğimiz ve düşündüğümüz şeylerde bizi etkiler. İnsan hayatında kontrol işlevi görür. Mutluluğun artışı akli bir hesaplama ve eleme bağıdır. Fayda ilkesi, tüm ilkelere farklıdır daha akılcı bir oluş değildir ve tanımı haz ve elemle yapılabilir. Haz ve elem konusunda benzeri yaklaşıma sahip Hume ve Bentham'da *fayda* kamu faydası anlamına gelir (Rosen, 2003: 52).

Üç büyük Anglo-Sakson siyaset felsefecisi olan Hume, Hobbes ve Locke'un aksine sosyal sözleşmeden daha çok orijinal sözleşmenin varlığına ve uyum, dayanışma ve çatışmanın gerekliliğine inanır (Hardin,

2007: 25). Çatışmayı bireysel ve kamusal çıkardan hareketle rekabet olarak algılayan filozofa göre, bir milletin zenginliği diğer milletin zenginliğine bağlıdır (Hardin, 2007: 25). Hume, insanın 'ben' merkezli hareket ettiğini fakat diğerlerinin de fayda elde ettiği bir düzenin kamusal faydayı ve refahı sağlayacağını iddia eder. Hükümet, adalet ve mülkiyetin tesisi ve muhafaza edilmesini kamusal düzenin sağlanmasında önemli etken gören filozof, adaletin dağıtımını ve mülkiyet verasetine değinerek liberal bir toplumun inşa edilmesine en çok katkısı olan filozoflardandır. Epistemoloji alanında Berkeley ve Locke'den etkilenen Hume, Locke'dan farklı olarak ahlak ve siyaset felsefesini rasyonalist bir zemin üzerine inşa etmez. Mandeville'den ilham alarak tutkuyu, arzu ve çıkarı olumlayan, lüksü ve rekabeti normal gören liberal bir sistem geliştirmeye çalışmıştır. Hume'un siyasal teorisi klasik liberalizmin felsefî öncüllerindeki tortuları aşındırmıştır. O, doğal ahlakî onama ve sosyal erdemlerin kamusal fayda algılarından oluştuğuna inanır ve bencillik veya öz-sevginin ötesinde insanlığın çıkarı olarak faydanın önemini vurgular. Hobbes'cu ve Locke'cu toplum öncesi durum anlayışı ve sosyal sözleşme teorisini reddeder. Doğal duygulanımdan doğan bu tür ilkelerin ahlakî onamasını vurgulayan filozof, adaletin ilkelerini kurmada beşerî ve kurgu geleneklerin rolü görüşünde Aristotelesçiliğe vurguda bulunur (Hoy, 2000: 26).

Siyasal bir kavram ve modern düşüncenin tipik yaratımı olan '*çıkâr*' kavramı 16. yüzyılda ortaya çıkmış ve 17. ve 18. yüzyılda Avrupa tasavvurunu ve perspektifini kuşatmıştır. Fayda ilkesi, İngiliz Aydınlanmasının özünde bir dayanak olarak sayılmaktadır. Aydınlanmış kişisel çıkar ve makul öz-sevgi ikiciliği olarak isimlendirilen *çıkâr* kavramı bazı doğal insanî güdülerde sosyal düzeni yerleştirmek için Batı düşüncesinde kullanılmıştır.

2.7. Adalet-Mülkiyet

Hume felsefesinde adalet, geleneksel temellerin açıklaması ve siyaset felsefesinin temelidir. Adalet; söz tutma ve diğerinin mülkiyetine saygı duyma gibi insan alışkanlıkta temellenmiş yapay erdemdir (Glathe, 1950:

84). Hume'a göre, adalet; kaynaklarını *duygudaşlık ve kişisel çıkar*da bulur. Adalet-adaletsizlik duygusu; doğadan türemeyen, eğitim ve insan sözleşmesinden doğan yapay bir ideadır. Adalet erdemi, varlığı koşul ve zorunluluktan kaynaklanan haz ve beğeni üreten erdemlerdendir (Hume, 2009: 320). Adaletle adaletsizlik arasındaki ayrım sadece düşüncenin ve alışkanlığın meselesi değil insan zekâsının doğal üretimidir. Adaletin kuralları yapaydır fakat keyfi ve münasebetsiz değildir (Glathe, 1950: 95). Adalet, insanoğlunun sosyal etkileşimindeki ve sosyal durumundaki kullanımının gerekliliğinden türer (Hume, 2010: 28). Kökenini, yalnızca insanların bencilliği, sınırlı cömertliğinde ve isteklerinin karşılığının doğada nadir oluşunda bulur (Hume, 2009: 333). Adalet, insanoğlunun sınırlı kaynaklara sahip olmasından, kendine duyduğu sevgi ve saygıyı bir başkasına duymadığından ve onun bencil oluşundan doğmuştur. Eğer insanlara her şey aynı bollukta verilmiş olsaydı ya da herkes kendisi için duyduğu sevgi ve içten saygıyı herkes için duymuş olsaydı adalet de adaletsizlik de insanlar arasında bilinemezdi (Hume, 2009: 331). İnsanın diğer varlıklara göre zayıflığından, bencilliğinden, statü sevgisinden dolayı akıl üzerine kurulmayan yapay bir şeydir (Harrison, 1981: 24). Ona göre, adalet duygusu; akıl ya da sonsuz, değişmez ve evrensel olarak yükümlülük getirici olan ideaların ve belirli bağlantı ve ilişkilerinin keşfi üzerine değil izlenimlerin üzerine kurulmuştur. Adalet, akıl ve kişisel görüşlere dayanmayıp, izlenim ve duygularımızdan/özçıkardan kaynaklanır. Adalet duygusunu doğuran izlenimler, insan uyuşmalarından ve icattan kaynaklandığı için insan zihni açısından doğal değildir (Hume, 2009: 332).

"Adalet; doğal değil yapay olduğu için sürekli ve sonsuz bir herkese hakkını verme isteği hakkıdır." tanımını sorunlu bulan Hume'a göre, adalet; keyfilikten ve tikellikten uzaktır ve öncelikle kamu çıkarını önceler (Hume, 2009: 353). Yapaylık üzerine kurulduğu için doğal olmayan adalet ilkeleri ve kuralları herhangi bir sözleşme üzerine kurulmuş değildir (Macnabb, 1951: 176). Onlar kendi faydaları için bizim onamamızın buyruğu olan geleneksel alışkanlıklar üzerinde kurulmuştur. İnsanların yapay olarak adaletin kurallarını oluşturduğunu söyleyen filozof, insanın güdü olarak

adaletin kurallarını kurmaya ve onları incelemeye meyilli olduğunu iddia eder (Macnabb, 1951: 171).

Hume'a göre, insan toplumsuz yaşayamaz ve adalet, insan türünün her bireyinde bütün çağlar boyunca yer bulmuştur. İnsanlar toplumsuz yaşasaydı adalet, adaletsizlik ve mülkiyet olmazdı (Hume, 2010: 143). İnsanlar toplumsal karışıklığı, açgözlülük ve yanlılığın, garaz ve kayırmanın toplumsal sorunlarını engellemek için yapay olarak adaleti icat ederler (Hume, 2009: 356). Temelde faydacı ve karşılıklı avantaja eğilimli olan adalet kişisel çıkarından doğan yapay bir erdemdir (Gill, 2000: 98). Tek başına her bir adalet edimi ayrı olarak ele alındığında kamu çıkarından daha çok kişisel çikara katkıda bulunur. Tekil adalet edimleri; kamu ya da kişi çıkarına ne denli karşıt olursa olsun toplumun varlığını devam ettirmesine ve bireylerin refahına büyük ölçüde katkıda bulunur (Hume, 2009: 333).

Hume, adalet anlayışını *fayda* ekseninde temellendirir ve adaletin *kişisel çikar* temelli olduğunu söyler. Kamu yararını istemek ya da insanlığın çıkarlarına saygı duymak adaletin temel güdüsü olamaz. Adalet; tüm uygar zamanlardaki saygı, öz-sevgi, hususi çıkarımız veya nam ilgisi, kamu çıkarına bağlılık ve kamu yardımseverliği gibi önemli güdülerdendir. Bu güdü bütün olarak insanlık için faydayı arzular (Gill, 2000: 91). Hem kişisel hem de toplumsal faydayı adaletin tesis edilmesinde önemli gören Hume'dan hareketle çağdaş tartışma mevzuları arasında özel bir konuma sahip *faydacılık* sosyal adalet fikrinin büyümesine katkıda bulunur (Wayne, 1997: 17). Kişisel çıkarı kamu çıkarından bağımsız düşünmeyen filozofa göre, adalet; kararlarda hiçbir zaman nesnelere tek tek kişilere uygun olup olmadığına bakmayıp kapsamlı görüşleri dikkate alır (Hume, 2009: 336). Kamu çıkarına yönelik duygudaşlığımız o erdeme eşlik eden ahlakî onayın kaynağıdır. Kendisine zarar verdiğinin farkında olan insan başkalarında olan rahatsızlığı duygudaşlık yoluyla anlar (Hume, 2009: 334).

Adalet kökenini; akıl, durum ve koşula dayanan toplumsal faydadan alır. İnsanoğlunun refahı için gerekli faydalılık olan adalet ve sadakatin tikel yararı olmasa da genel uzlaşıda bulunan kamu için faydalıdır (Hume, 2010: 30). Adalet, karşılıklı faydayı ve toplumun menfaatlerini gözetir, kamu

çıkarmı artırır ve medeni toplumu desteklemeye matuftur. Adalet duygusu; ya kamu faydasını gözeten eğilim üzerine düşünmemizden ya da açlık, susuzluk ve diğer güdüler gibi, gücenme, yaşam sevgisi, evlat sevgisi ve diğer tutkular gibi doğanın benzer faydalı amaçlar için yerleştirdiği insan yüreğindeki yalın bir kökensel içgüdüden ortaya çıkmaktadır (Hume, 2010: 43). Çalışmaksızın istediğine kavuşan insanların ve eğlence, neşe, muhabbetin olduğu toplumda adalet erdeminden bahsedilemez (Hume, 2010: 26). Hava ve su kadar bolluk olsaydı ve insanlar diğerleri için aynı duyguları beslemiş olsaydı adalet-mülkiyet olgusu ve ayrımı olmaz (Hume, 1985: 585).

Çıkarları tarafından yönetilen, güdülenen ve eyleyen insanoğlu, çıkarını her şeyin üstünde tuttuğu için hem kendisi hem de cemiyet için adalete itaat eder (Hume, 1985: 585). Adalet; karşılıklı çıkar çatışmaları, yardımlaşma ve koruma menfaatleri icabı tesis edilmiştir (Hume, 2010: 100). Adaletin temelinde kişisel yarar, doğal tutkular ve bilişsel süreçler yer alır. Mülkiyetin istikrarı, rıza yoluyla devredilmesi ve sözlerin yerine getirilmesi gibi üç temel kuralı vardır. Mülkiyetin istikrarı toplumsal istikrar, mülkiyetin devri ticaret, söz tutma ise kolektivite ve müttefiklik için gereklidir (Hume, 1985: 618). Ona göre, diğerkâmcı ve duygudaşlık hususiyetlerine sahip insanın zalimliğini önleyen ve hukuksuz niyetlerini dizginleyen tek denetim mekanizması insanın merhameti ve şefkatidir. Adalet konusunda insanı yeterli düzeye ulaştıran şey, insanın karşılıklı çıkarı ve uyuşmada bulunma yeteneğidir. Her insan, sadece kendini sevdiği ve doğaya da çıkar bağı ile bağlanmadığı durumda bir diğerine gücünün en uç sınırına kadar meydan okuyacaktır. Birkaç aile bir araya geldiğinde barış ve düzeni sağlayan kurallar toplumun en uç düzeyine kadar genişleyecektir (Hume, 2010: 141). İnsanın vicdan ve yüreği, komşunun çıkarıyla kendi çıkarları arasında ayırım yapmıyorsa ve onun neşe ve kederine ortak olabilirse onun arazisiyle kendini arazi arasında sınır taşlarını yükseltmeye gerek olmadan tek bir aileymiş gibi olunabilir. Mülkiyet sahibi olmak hırsı değil bilakis kendi malıyla yetinmeyi ve komşuların birbirine yaklaşmasını doğurur. Mülkiyet ayrımını ve taassubu ortadan kaldırır (Hume, 2010: 27).

Hume, kişisel çıkarı ve adaleti anlama ve izahta belirleyici ve sağlam bir örnek olan kürek çekme örneğini kullanır. Bu örnekle adalet, mülkiyet ve hükümetin nasıl tesis edildiğini izah etmek ister. Ona göre, yönetim/hükümet, adalet ve mülkiyet vatandaşların çıkarına hizmet etmek için ortaya çıkar. Her insan kendi çıkarı temelinde bir anlaşmaya gider ve sözleşmecî gelenek her insanın çıkarına uygulanır. Yönetim ve adaletin kökeni olan insanoğlunun davranışları sözleşmecî gelenekten daha asli olan orijinal sözleşme, toplumun varlığı için aklilik sağlar. Çıkar temelli kurallara uymak zorunda olan bu unsurların meşruluğu vatandaşların çıkarına bağlıdır. Siyasî uygulamaların akli yapılardan daha çok duygu ve deneylerden kaynaklandığını göstermek isteyen filozofa göre adalet için toplumsal sözleşmeye gerek yoktur. Açık bir sözleşme olmadan, adamların her birinin diğeri kadar hızlı ve sık kürek çektiği bir anlaşma ortaya çıkar.

Adaletin gönüllü seçim, rıza ve uzlaşma sonucunda sözleşmeden çıktığını yani söz verme olduğunu söyleyen yaklaşımı saçma bulan filozofa göre insanoğlu söz tutmaya bağımlı değildir. Orijinal sözleşme ve sosyal sözleşme ayrımı yapan Hume'un sözleşmeden anladığı her insanın kendi yüreğinde hissettiği, toplumun faydasına meyleden ortak çıkar hissi ve uyuma olan beşerî sözleşmedir (Hume, 2010: 141-142). Sosyal sözleşme teorisinin saygıya değer bir teori olmadığını söyleyen Hume'un ana hedefi sosyal sözleşme teorisiydi. Nitekim Phillipson'a göre, Hume'un siyaset felsefesinin amacı akla şüpheli saldırı değil, doğal haklar ve sözleşmeye bağlı olan teorilerin epistemolojik temellerini yıkmaktır (Edwards ve Townshend, 2002: 91). Hume, yönetim ve mülkiyet sistemlerini sunmak veya açıklama amacıyla olmayan orijinal sözleşme teorisini hükümetin kökenine uygular. Ona göre, insanlar barış ve düzen için gönüllü olarak ilkel özgürlüklerini terk etmiştir. Hükümet, orijinal sözleşme üzerine kurulmuştur. Sosyal sözleşme teorisini reddeden filozofun karşılıklı çıkara dayalı orijinal sözleşme teorisi ahlak ve siyasal incelemelerinin tecrübî niteliğine uygundur. Adalet, hükümete önceliklidir ve toplum adalet olmaksızın devam edemez (Nong, 2011: 51). Toplum olmaksızın bireylerin yaşaması durumunda mülkiyetin hiçbir zaman var olmayacağını belirten

filozof kamusal faydayı adalet ve mülkiyetle sıkı sıkıya ilişkilendirir. Ona göre, hükümet; mülkiyeti korur. Mülkiyet güvenilir bir hükümete destek olur ve mülkiyetin korunması sosyal düzen için işlevseldir (Hardin, 2007: 146). Adalet kavramını; hukuk, etik ve siyasete bağlı olarak kullanan Hume'a göre, etik ve siyaseti yapılandıran adaletin kuralları, ahlak konusuna uymasına rağmen büyük toplumlarda devlet tarafından korunur (Baier, 2010: 3).

Hume'a göre, adaletin kaynağı kamusal fayda ve karşılıklı çıkardır fakat tek kaynak değildir. Adaletin değeri, adaletin faydalı sonuçlarından türemiştir. J. Moore'a göre, Hume'un adalet ve mülkiyet teorisi üç doğalcı geleneğe –doğal hukuk okulu, Locke'un doğal haklar okulu ve Shaftesbury ve Hutcheson'un ahlak duyum teorisine- doğrudan karşıydı. Aile içinde yaşayan bireyi yalnızca bencillikle ifade eden Hobbes'a karşın, Hume'a göre -Mackie'nin ifade ettiği gibi- birey, rekabeti salt bencillikle değil bencilüğün bileşimi ve cömertliğin sınırlamasıyla üretmiştir. Hume'un ahlak teorisi, Locke'un doğal hukuktan türettiği ahlak teorisinden farklı, Hobbes'un doğal ahlakî duygulanımcılığıyla benzerdir (Edwards ve Townshend, 2002: 87).

D. Forbes'a göre, ana amaçlarından biri münhasır din dışı ve deneysel adalet izahı olan Hume, adaletin kökenlerini cinsiyet güdüsünde ve onun '*ilk sosyal öğretmeni*' olan ailede bulur (Forbes, 1985: 70). Hume, ahlakilikte insan doğasını ve insanın kendisini bulduğu dünya koşullarını iki önemli etken görür. Adaleti, deneycilik ve doğalcılıkla tesis etmek ister. Adalet anlayışıyla insanın dolayısıyla beşerî toplumun huzur ve düzeninin inşa olacağına inanır (Hardin, 2007: 139).

Adalet erdeminin kullanımı ve eğilimi toplumdaki düzeni koruyarak mutluluk ve güvenliği sağlar (Hume, 2010: 28). Mizaç ve koşulların önemli ölçüde değişmesi adaleti ve adaletsizliği de aynı şekilde ortadan kaldırması söz konusu olacağından dolayı tekil bir adalet edimi genellikle kamu çıkarıyla çelişir ve diğer edimler tarafından izlenmeyip yalnız kaldığı takdirde kendi başına topluma epeyce zararlı olabilir. Kendini bir tür uylaşım ya da anlaşma yoluyla yerleştiren adalet; ortak çıkar duygusuyla ve

tekel edimin başkalarında öyle hareket edecekleri beklentisiyle yerine getirildiğinde gerçekleşir (Hume, 2009: 332-333). Adalet duygusu, orijinal ve doğal olarak erdem güdüsü değildir. Bir motif olarak hem varlığa gelmesinde hem de sosyal koşullar altında ahlakîliği elde etmede toplumun kuruluşuna bağlıdır. Hume'a göre, adalet duygusunun temeli ahlakî güdüdür (Glathe, 1950: 100). Adalet olmazsa toplum çözülür ve herkes toplum açısından akla gelebilecek en büyük kötülük olan yabancılaşma ve yalnızlık durumuna geriler. Acil çözüm bekleyen yerde adaletin katı kuralları askıya alınır ve kendini koruma güdüsüne yer verilir (Hume, 2010: 30-31).

Açgözlü ve bencil doğaları tarafından birlikte yaşamayı ve mülkiyetin korunmasını engellendiğini bilen insan uyuşmaya gider (Hume, 2009: 336). Mülkiyetin ayrımı ve el değiştirmemesi zorunlu bir uyuşmadır. Mülkün korunması ve değişmezliği elde edildikten sonra adalet ve adaletsizlik tasarımları ile mülkiyet hak ve yükümlülük tasarımları ortaya çıkar. Mülkiyet, hak ve yükümlülük, adalet ve adaletsizlik anlaşılardan tam olarak anlaşılabilir ve adalet yasaları tarafından belirlenir. Bir insanın mülkiyeti onunla ilişkili olan belli bir nesnedir, bu ilişki doğal değil, ahlakîdir ve adalet üzerine kuruludur (Hume, 2009: 329).

Psikolojikleşmiş ahlak felsefesi inşa eden Hume'a göre, duygu veya tutkuların üretilmesi zorunludur. Bu duyguların üretilmesi ve ilerlemesi; beşerî toplumda huzuru koruyan, insanları kolayca idare eden, adalete saygı duyulmasını ve adaletsizlikten nefret edilmesini sağlamaya çalışan politikacıların icraatları yoluyla olur. Psikolojik dolayısıyla ahlakî zorunluluk bireyin doğal olarak sosyalleşmesini doğurur. Duyguların üretildiği ve ilerletildiği kamusal hayatta siyasetçiler materyaller sağlayarak, doğal duyguları temel bağların ötesine genişleterek ve ahlakî ayrımların bazı kanıtlarını vererek değerlerin içselleştirilmesine ve sosyalleşmesine katkıda bulunmalıdır. Siyasetçiler, hünerleriyle doğanın bize telkin ettiği hislerin üretiminde katkıda bulunur (Hume, 1985: 500).

Hume, güvenin olmadığı, mülkiyet ayrımının gözetilmediği, yalnızca gücün hâkim olduğu ve adalet kuralının bilinmediği toplumların var olduğunu söyler. Ona göre, güvenliğin olmadığı yerde adaletin yerini güç

olgusu alır. İnsan kendini korumak için gerekirse kılıç ve kalkan kullanarak güce başvurur. Adaletin askıya alındığı, gücün zemin bulduğu ortamlarda uygar ulus bile ilk saldıranlar kadar kanlı ve öldürücü karşılık vermelidir. Newtoncu bir yaklaşımla gücün önemine değinen Hume, kuralların, düzenin ve alışkanlıkların izafiyet kazanacağını dolayısıyla kıtlık sırasında çalmanın suç ve haksızlık olarak addedilmeyeceğini iddia eder. Adaletin yerine geçen savaş yasaları tikel durumun avantajına ve faydalılığına göre hesaplanır. Güç olgusunu zorbalık olarak anlamaktan daha çok ölçülü mukavemet olarak algılayan filozofa göre, aşırı bolluk ya da yoksulluk, insancılık ya da zorbalık adaletin özüne zarar verir ve onu faydasız kılar (Hume, 2010: 30-31).

Hume'a göre, düzen olarak adaletin istikrarı büyük oranda uyum sorunu doğururken adaletin dağıtımını ise büyük oranda çatışma doğurur. Hem adaletin istikrarı ve dağıtımını hem de mülkiyetin edinilmesi, korunması ve devredilmesini sağlamak ve yönetmek için hükümet kurulmalıdır. Bu yönetimde sosyal sözleşmeyle değil rıza ve karşılıklı çıkara dayanan orijinal sözleşmeyle sağlanabilir (Hardin, 2007: 61). Hume'a göre, adaletin tarafsız dağıtımını modern ticarî toplum için temeldir. İnsanlar deneyim yoluyla toplum olmadan ayakta kalmanın itkilerini serbest bıraktıklarında ve toplumsal yaşamı sürdürmeyi olanaksız buldukları zaman adalet kurallarına uyma lüzumu duyarlar (Hume, 2009: 379).

Hume'a göre, mülkiyet; adalet kurallarından ya da insanların uyuşmalarından kaynaklanan sürekli bir sahiplik ve öznenin emek yoluyla nesne üzerinde yapmış olduğu değişikliktir. Mülkiyet, nesnenin duyulur niteliklerinin hiçbirine bağlı değildir ve nesnenin belli bir ilişkisinden oluşmalıdır. Yararlanma gücü, dokunma ya da duyulur ilişki yoluyla mülkiyet üretilir. Zamanla üretilen mülkiyet üzerinde zaman ve hislerin etkisi vardır. Bir kıta ilk onu keşfeden ulusa aitken uzun süreli mülkiyet kişiye nesne üzerinde bir hak kazandırır. Çok kısa bir sürede olsa insanlar mülkiyeti belirsiz bırakmayı ya da şiddet ve düzensizliğe meydan vermesini istemedikleri için sahiplenirler (Hume, 2009: 338).

Adaleti "genellikle sürekli ve sonsuz herkese hakkını verme isteği" olarak tanımlamayan Hume'un tanımında adaletin bağımsız ve öncelikli hak/mülkiyet anlayışı hâkimdir. Özünü maddi ve harici ilişki oluşturan mülkiyet nesnenin duyulur niteliklerine bağlı değildir, nesne ilişkisinden türer ve bu nitelik nesnelerin zihinsel ve akli varlıklarından oluşur. Manevi ilişkiden ve yeni nesnelerin harici ilişkilerin zihin ve eylemler üzerinde taşıdığı belli bir etkiden oluşan mülkiyetin doğası erdeme dayanırken erdem ise mülkiyete dayanmaz (Hume, 2009: 363).

Adaleti; söz verme, yardımseverlik, ılımlılık ve nazik davranış hakkındaki kuralları içeren kelime (Harrison, 1976: 33) olarak da kullanan Hume, mülkiyet üzerinde yoğunlaşmış ve adalet hakkında konuştuğu zaman mülkiyetin kurallarını açıklamıştır (Harrison, 1976: 42). Bazı şartlarda kendi kişisel çıkar duygularını sınırlamak için gelenekler icat eden insanların icatlarından biri olan adalet gibi mülkiyet de tutku ve anlığın yani bir anlamda izlenimleri imgeleyen zihnin bir icadıdır (Heath ve Merolle, 2009: 55). Adaletin kökenini açıklarken mülkiyetin kökenini açıklayan filozofa göre, doğası gereği kendini ve yakınlarını önceleyen insan için doğal olarak değişmez hak ya da mülkiyet diye bir şey yoktur. Hume, mülkiyetin kurallarının kamu faydasına veya imgeleme bağlı olup olmadığının keşfiyle ilgilenmiştir. Forbes'a göre, Hume'un felsefesinin sosyal boyutu Hobbesçu eğilimdedir. Onun doğal hukuk teorisine doğrudan katkısı mülkiyet yasasının psikolojik açıklamasıdır (Glathe, 1950: 89).

Adalet tanımında mülkiyet kavramından, mülkiyetin tanımında adalet kavramından faydalanan Hume'a göre, mülkiyet, hak, yükümlülük kuralları kurgu ve icat belirtisini taşır. Çünkü adalet ve mülkiyet kuralları doğadan ileri gelmiş olmayacak denli çokturlar ve insan yasaları tarafından değiştirilip kamu yararı haline getirilerek yapay olurlar. Bir insan bir nesnenin mülkiyetini özsel yolla ya da ona sahip olanın rızası yoluyla bütünüyle elde eder. Mülkiyeti adalet ve adaletsizlikle ilişkilendiren Hume'a göre, adaletin bütün olduğu yerde mülkiyet de bütündür, adaletin eksik olduğu yerde mülkiyet de eksiktir (Hume, 2009: 354-355).

Hume'a göre, eşitlikçi bir davranışla sahip olabileceğimiz mülkiyet fikri medeni toplumlarda zaruridir. Adalet, faydalılığını halktan türetirken mülkiyet ise medeni toplumlarda zorunluluktur (Hume, 2010: 30). Hume, açgözlülük, hırs, zalimlik, bencillik kelimelerinin duyulmayacağı ve merhamet duygudaşlığının yaygınlaşacağı iddialarının ancak masalarda olacağını söyler. *“Adaletin biricik kökeni toplumun faydasıdır.”* diyen filozofa göre, ihtiyaç olunan nesnenin yerini başka nesne aldığı veya mülkiyet olmadığına erdemler kategorisinde yeri olmayacak adalet boş bir seremoni olacaktır (Hume, 2010: 26).

Adalet ve mülkiyet kavramlarının ortaya çıkışı insanın zayıflığıyla irtibatlıdır. Bu durum ise insanın doğasını irdelemeyi gerektirir (Wayne, 1997: 101). Mülkiyet düzenlemesi için insan doğasını bilmeyi, faydalı ve yararlı olan kuralları aramayı zaruri gören filozofa göre, insanın çalışkanlığının ürünü olan mülkiyetin devri, ticaret ve çalışkanlığı teşvik eder (Hume, 2010: 37). Mülkiyeti belirleyen kuralların çoğunda kamu çıkarı güdüleri vardır (Hume, 2009: 337). Toplum faydası; mülkiyetin genel, esnek olmayan kurallarla düzenlenmesini gerektirir ve tikel sorunlara çözüm olmayabilir (Hume, 2010: 141). Mülkiyetin bütün meseleleri; doğal adaletin kurallarını genişleten, kısıtlayan, yenileyen ve değişken yurttaşlık kanunlarının otoritesine tabiidir. Yurttaşlık kanununa dayandırılan mülkiyetin toplumun çıkarından başka hedefi yoktur. Kanunların ise hükümetin yapısıyla, tutumla, iklimle, dinle, ticaretle değişmez bir bağlantısı vardır. Mülkiyet ve adaletin yegâne kaynağı toplum çıkarıdır. Adalet, toplum çıkarına göre değişebilir. Yurttaşlık kanunu toplumun çıkarıyla ters olursa otoritesini kaybeder (Hume, 2010: 39).

Adalet, insan zihni üzerinde doğal ve temel bir etkisi olan erdemdir. Mülkiyet de mülk sahibine nesne üzerinde dilediği gibi işlemde bulunma özgürlüğü verme ve o nesnelere edindiği üstünlükleri göz önünde tutma bağlamında belirli bir nedensellik türüdür. İdeaların ilişkisi izlenimlerin ilişkisine katıldığında her zaman duyguların geçişini üretir ve gurur tutkusunu yaratan ilişki mülkiyet ilişkisidir. Mülkiyet; adalet ve ahlakî hak tanırılık yasalarını çiğnemeksizin, bir kişi ve bir nesne arasında kişiye o

nesnenin özgürce kullanımı ve sahipliği konusunda izin veren bunları diğer kişilere yasaklayan bir ilişki olarak tanımlanabilir. Tikel güdüler tarafından yönetilen tutku ve eylemlerimizin olağan akışına bağımlı olduğu için mülkiyetin ahlakla ilişkisi vardır (Hume, 2009: 212-213).

Hume'a göre; Sparta, Roma, Yunan topraklarında görülmüş olan mutlak eşitlik yasası, kusurludur ve faydalı bir uygulama değildir. Beşerî topluma zararlı olacağı için kusursuz eşitlik uygulanamaz. Mülkiyetin eşit kılınması insanın ilgi, beceri ve çalışkanlıklarına dolayısıyla doğasına engeldir. Mülkiyet eşit kılınırsa insanlar sanat, ilgi ve çalışkanlık konusunda eşitliği dolaysız olarak yıkacaktır. Mülkiyetin kusursuz eşitliği; itaatkârlığı yıkar ve yargı otoritesini zayıflatır. Mülkiyet erdemine engel olmak muhtaçlılığı ve dilencililiği doğururken, adalet ve mülkiyet erdemleri engellenirse toplum en aşırı muhtaçlık durumuna düşer (Hume, 2010: 36-37). Eşitliği mülkiyete getirmek ve insanı mülkiyetten mahrum bırakmak kamusal bir yanlıştır. Mülkiyetin devri insanları daha çalışkan ve tutumlu kılacağı için en sevdiklerine geçmelidir (Hume, 2010: 146). Ona göre, yönetimler insanların adaletsizliğini ve öfkesini sınırlandırmak için gücün üzerine değil düşünce üzerine kurulmuştur ve insanların eşitliği fikrî fanatik bir tasavvurdur (Hume, 2004: 5, 389).

Hume, dönemindeki '*mülkiyet el değiştirmez olmalıdır*' düsturunu esnetilmeyen ve modası geçmiş bir kural olarak niteler (Hume, 2009: 336). Ona göre; mülkün el değiştirmezliği, rıza yoluyla devredilmesi ve verilen sözlerin yerine getirilmesi kaidelerine uyulduğunda toplumun huzur ve güvenliği olur, göz ardı edildiğinde iyi ilişkiler tesis edilemez. Toplum insanların huzuru için mutlak gerekliyken, yasalarda toplumsal yaşamı sürdürmek için olmazsa olmaz şarttır (Hume, 2009: 352). Mülkün devredilmezliği durumunun toplum için yararlı ve zorunlu olduğuna inanılsa da beraberinde birçok sıkıntıya yol açacağını iddia eden filozofa göre mülkün sahipliği hem tasavvur olarak hem de somut olarak başkasına devredilir (Hume, 2009: 345). Mülkün devredilmezliği insanı hor görülür hale getirirken devrinin keşfi ise insanları karşılıklı olarak kazançlı hale getirmeye başlamıştır (Hume, 2009: 349). Toplumun genel çıkarı için

kurallara uyarak mülkün devrini sağlamak gerekir ve mülkiyetin devrin olmadığı yerde sürekli savaş olur ve ticaret yapılamaz (Hume, 2009: 371).

Hume'a göre, toplum bazı mülkiyet kurallarına ihtiyaç duyar ve toplumsal ilerleme bireysel mülkiyet haklarının kurulmasıyla ilerler. "History" eserinde bu sürecin ilerleme tarihini 15. yüzyıl olarak belirler. Mülkiyetten güç kazanılması çağın lüks ve incelik kazanmasıyla başlamış ve ortak mülkiyet İngiltere'de artmıştır. Mülkiyet hakkının 16. yüzyılda daha çok keskinleştiğini ve genelleştiğini iddia eden filozofa göre, insanlar özel mülkiyet geleneği faydalarından memnun kaldıkça daha çok özel mülkiyetle ilgilenmeye başlamıştır. Özel mülkiyet haklarının kurulmasıyla İngiltere'nin Ortaçağ toplumunun feodal kalıntılarının izlerinin silinmesine katkıda bulunduğu dönemde bu süreci sürdürmek için eğitime, toplumsallaşmaya ve siyasal erozyona ihtiyaç vardır. Özel mülkiyet haklarının insanlığın yıllıklarında yazılı olduğunu ve hala günümüz tarihsel tartışmalarında etkili olduğunu söyleyen filozofa göre iktisat tarihçileri ticareti artırmak ve üretimliliği geliştirmek için mülkiyet hakkını teşvik ederler (Wennerlind, 2002: 258).

Hume'un düşüncesinde birbiriyle yakından bağlantılı olan mülkiyet ve adalet teorisi, ahlak ve siyaset teorisinin omurgasıdır. Çünkü Hume, adaleti ve mülkiyeti hem ahlakî erdem olarak hem de siyasetin yani kamu yönetim sanatının zorunlu ilke ve kuralları olarak görür. Mülkiyeti belli kurallar sistemi tarafında belirlenmiş bir ilke olarak gören filozof, adaleti benzeri usul ve sistem yoluyla belirlenmiş bir erdem olarak tanımlar. Hume için, mülkiyet ve adalet teorisi; konum ve kullanımı belirleyen kurallar sistemi için akli bir açıklamadır. Hükümet ve itaate mülkiyet ve adaleti, mülkiyet ve adalete hükümet ve itaat kavramlarını paralel olarak kullanan Hume'a göre, yönetim ya da hükümet; adaletin müeyyidesi olan kurallar sistemi* yoluyla

* Hume, kurallar sistemini; adalet kurallarına uyma, mülkiyeti kullanma ve ona sahip olma olarak tanımlamıştır.

belirlenmişken itaat ise yönetim sistemi tarafından belirlenmiş erdemdir (Wayne, 1997: 17-18).

Hume'a göre, ilk ve en doğal ahlakî duygularımız tutkularımızın doğası üzerinde kurulmuştur. Bir ahlak duygusu olan adalet ilişkileri doğal değil ahlakîdir ve insan alışkanlıklarından doğmuştur. Gerek adaletin ilkelerini gerekse sosyal erdemleri Aristotelesçi vurguyla izah eden Hume, *doğal duygulanım* kavramını savunarak erken aydınlanma liberalizminin merkezi dinamiği olan bir siyaset felsefesi ortaya koymuştur (Hoy, 2000: 34).

2.8. Hükümet-İtaat

Metinlerinde devlet kavramından çok hükümet (*government*) kavramını kullanmayı tercih eden ve devlet kavramını kullandığında yine hükümeti kast eden (Baier, 2010: 3) Hume'un "*Treatise*", "*Essays*" ve "*History*" eserlerinde faydacılığın bir formu ve en iyi teorilerden biri olarak görülen hükümet teorisi çok sağlam ve bütüncüdür. Sözleşmecî rıza teorisini yanlış bulan Hume'a göre, hükümet en iyi ve en sağlam tasavvur edilebilen icatlardandır ve ayrıca hükümet, kamu için iyi bir şey olan özgürlüğün temelidir. Huzuru, adaleti ve onun rolünü korumada ve özgürlüğü sağlamada hükümetin rolü üzerine yazan filozof için güvenlik iyi hükümet için önemli bir kavramdır. Ona göre, erdemli uygar hükümet türü insanların değil yasaların hükümeti olan cumhuriyetçilerinde övgüsü olan monarşik hükümetlerde sunulmuştur (Hume, 1994: 56).

Hume'a göre, hükümetin üç farklı köken açıklaması vardır. Bunlar; doğal cevap olarak hükümetin nasıl geliştiğini açıklayan *hükümetin doğal kökeni*, gerçekte gelişmeyi sağlayan *yönetimlerin ve koşulların kurgusal (speculative) tarihi* ve yönetime yönelik sahip olunan görevlerin nasıl olduğunu açıklayan *hükümetin ahlakî zorunluluğunun doğal tarihi olduğudur*. Hükümetin doğal tarihi, insan doğası nitelikleri üzerinde temellenmiş olarak insanların yönetimi benimsemesine yol açmıştır. Adalet ve söz verme sağlam gelenekler olarak doğar ve onların mülkiyet ve ilişkilerini kolaylaştırmasını inşa eder (Hume, 2010: 389).

Hobbes'a göre, insanın korunma gereksiniminden dolayı hükümet zaruridir. Hume'a göre ise hükümetin doğma nedeni; farklı toplumlara ait insanların ihtilafları ve çıkarları neticesinde gönüllü uyuşmalarından doğan ahlakî zorunluluktur. Çıkarları ve kendi imgelemleri tarafından yönetilen insanlar, çıkarları sayesinde toplumsal yaşamı koruyabilirler. Herkes kendisinin efendisidir. Kişisel çıkarı tarafından yönlendirilen ve imgelemi tarafından perspektifi belirlenen birey, hem toplum içinde yaşamaya hem de hükümete ihtiyaç duyar. Kendimize yakın olana eğilim gösterme zafiyetimizin olduğunu ve bunun haksızlık doğurduğunu iddia eden filozofa göre, bu zafiyetin ortaya çıkmasını ve giderilmesini sağlayan birkaç kişidir. Bu birkaç kişi çıkarı olmayan devlet seçkinleri, krallar, bakanlar, vali ve yöneticilerdir ve bu kişiler yönetimlerinde adalete riayet ederler. Nitekim adaletin işletiminde dolaysız çıkarlar sivil yönetimin ve toplumun kökenidir (Hume, 2009: 358-359). Çıkar ve hak düşüncesi şeklinde iki tür düşüncenin olduğunu savunan Hume, çıkar düşüncesiyle hükümetten hasat edilen genel avantaj durumunun anlar. Bu fikrin devletin genelliği arasında herhangi bir hükümete büyük güvenlik verdiğini ve Eskiçağ'ın daima doğru düşüncüyü dilediğini fakat modern toplumda toplumların çıkar eksenli hükümet teşekkül ettirdiğini iddia etmiştir. Nitekim Ona göre, kamu çıkarı; iktidar için doğruluk ve mülkiyet için doğruluk yönetimleri üzerine kurulmuştur (Hume, 1994: 16-17).

Hume'a göre, siyaset; insan bilimidir. Beşerî tutkularla bağlantılı hükümet (Wennerlind, 2008: 58) yurttaşların gönüllü uyuşmalarından doğar. İnsanlar, toplum yasalarını mevcut çıkar ya da hazzına göre çiğnerken ya da onlara uyarken toplumda sürekli bir düzeni korumanın olanaksızlığını bir kez yaşadktan sonra doğal olarak hükümetin icadına yönelirler ve toplum yasalarını çiğnemeyi mümkün olduğunca kendi güçlerinin dışında tutarlar (Hume, 2009: 360). İktisadi istikrarın sağlanması, kamu borçlarının ödenmesi ve ihtiyaç duyulan toplumsal ürünlerin tedariki hükümet unsurlarıyla olurken, yurttaşın vazifesi ise vatandaşlığını ifa etmekten daha çok insan doğası ilkeleriyle, hukuku korumak ve ılımlaştırmak içindir (Hume, 1994: 21).

Hobbes'a göre, doğa durumunda herhangi bir hükümet olmadan önce eşit olan her insan diğerlerinin üzerinde etkili olmak için kendi özgürlüğünü korumayı arzu eder. Birbirinden korunmak için bir araya gelerek yönetimi oluşturan insanlar için kendini koruma, diğerlerinin üzerinde etkin olmak ve kendimiz için özgürlük sevgimizden sonuçlanmış evrensel savaştır. Doğa durumunda mülkiyet, adalet ve adaletsizlik yoktur. Sadece iki başlıca erdem olan savaş ve güç veya hile vardır. Hume'a göre, insanlar; arılar veya karıncalar gibi bir birlikteliğe sahip değildir. Aynı kovanda olan arılar rekabet etmezler, şeref arzuları yoktur ve yönetimi eleştirmek için aklını kullanmazlar. Onların sözleşmeleri doğaldır, insanlarınki ise yapaydır (Russel, 1961: 550-551).

Hume'a göre, kilise ya da din adamlarına bazı kişi ve ailelere katı bir bağlılık gibi erdemler akıldan çok bağınazlık ve hurafelerin ikame ettiği erdemlerdir (Hume, 1985: 604). Bir aile içinde doğan insanlar, doğal eğilim ve alışkanlık gereği olarak toplumu devam ettirirler. Kendilerinin arasında huzur, güvenlik ve karşılıklı etkileşim olmaksızın siyasal toplumla meşgul olurlar. Adaleti yönetmek için siyasal toplumu kuran insanlar, huzur ve düzeni korumak için adaletin zorunluluğuna duyarlıdır. Bu durum, toplumsal birliktelikte adaletsizliği doğurur. Hume'un, birey algısı hem hükümeti kendi çıkarı gereği doğuran hem de çıkar ve tasavvuru açısından bir toplumda yaşama gereği duyan ve toplumun devamını sağlayan bir algıya dayanır. Hükümet ve toplumun istikrarını sağlayan unsur adalet ve adaletin dağıtımını olarak gören filozofa göre, krallar ve parlamenterler, donanmalar ve ordular, saray memurları, elçiler, bakanlar idarede bulunanlar vazifeleri hesapsız ahlakîliğe yol açan din adamlığı adaletin dağıtımında etkilidir (Hume, 1994: 20).

Hükümet; doğa yasaları ve sözlerin yerine getirilmesinden türemesi gerekir. Bireyler, barışın korunması ve adaletin işler kılınması açısından hükümetin zorunluluğunu algıladıktan sonra doğal olarak bir araya toplanacak, kamu görevlilerini seçecek, onların güçlerini belirleyecekler ve onlara boyun eğme sözü vereceklerdir. Toplum küçük ve büyük ölçekli diye ikiye ayıran Hume'a göre, eğitimsiz küçük bir toplum, hükümete

olarak varlığını sürdürür. Fakat adalet olmadan mülkün devredilmezliği meselesinde mülkün rıza yoluyla devrine ve sözlerin yerine getirilmesine uyulmazsa bir toplumun varlığını sürdürmesi olanaksızdır (Schmidt, 2003: 277).

Hume'un siyasî ve resmi yazılarının tamamına bakıldığında hükümetin doğası ve temelinden daha çok yönetimin işlevi üzerinde odaklandığı görülür. Ona göre, hükümet karşılıklı üstünlük ve güvenliğe yönelik salt bir insan buluşu olduğundan dolayı ister doğal ister ahlakî olsun bir ahlakî zorunluluk dayatmaz (Hume, 2010: 376). Hume, iki kişinin bir çayırın suyunu çekmekte ve sıkmakta uzlaşabileceğini fakat bu sayının bini bulması halinde bin kişinin böyle bir uzlaşıda bulunmasının mümkün olmadığını, her birinin kendi yükünü başkasına atacağını ve bu durumdan dolayı bu tür organizasyonda yönetime gerek duyulduğunu iddia eder. Başkalarını adalet kurallarına uymayı götürenler hükümetlerinde kendilerine yardımcı olacak sivil ya da askeri bir dizi görev yaratabilir. Kendinin ve başkalarının zayıflık ve tutkularına karşı yöneticileri korumada güven kazanır. İnsan, hükümet sayesinde iyiliksever etkisini uzaklara doğru genişletir. Hükümet, iyiliksever etkisini çok uzaklara genişletebilir çıkarlarını uyuşma götürür. Uzakta olanı yeğleme, sıkıntıdan kurtulma bahanesi veya sıkıntıların nedenlerini başkalarına atmaya siyasal toplum çare bulur. Zayıf tabiata sahip olan insan, hayal edilebilecek en güzel ve en ince icraatlardan biri olan hükümetin kaygısı sayesinde başarısızlığı önleyen köprüler yapan, limanlar açan, surlar diken, kanallar kazın, filolar donatan, orduları disiplin altına alan ve zayıflıktan bağışık kaygısı olan hükümet vardır (Hume, 2009: 360).

Hume'un zamanından yüzyıl önce siyaset felsefesinin merkezi sorunu bağılılık sorunudur. Hobbes, Locke vb. sayısız düşünür ve yazar, insanların neden yönetimlere (hükümdarlar, papalar vd.) itaat etmesi gerektiğini tartışmışlardır. Akli, itaat için ana esas görmüşlerdir (Hardin, 2007: 95). Hume da hükümetin kökeni, işlevi hükümete itaatin kaynağı ve nedenlerine değinmiştir. Ona göre, hükümetin sağlayacağı kazancı hesaplayarak hükümet kuran insanların belli amaç ve uygulamaları vardır. Hükümet, bireylerden boyun eğme ve belirlediği ahlakî yükümlülükleri yerine getirme

talebinde bulunur. Toplum içinde yaşayan birey kendisinin iktisadî, siyasî, içtimai varlığını ve gelişimini sağlamak, adaleti ve toplum düzenini muhafaza etmek ve çıkarını korumak için bir uyuşmanın sonucunda ortaya çıkan hükümete itaat eder. Ne zamanki toplum düzeni bozulur, adaletsizlikler meydana gelir ve insanın çıkarları zarar görürse yönetime boyun eğmeyip baş kaldırır. Kamu görevlisi nezdinde zulüm ve adaletsizlik meydana gelirse hükümete boyun eğme yükümlülüğü ortadan kalkar. Adaletsiz ve zorba kralın indirilmesi, toplumların ahlakî ve siyasî vazifesi ve adaletsiz kralın mirasını dışlamayı haktır. Yani neden ortadan kalkarsa sonuç da ortada kalkar. Zorba ve adaletsiz bir tutum sergilerse yani itaat sebebi ortadan kalkarsa sonuç yani hükümete itaat de sona erer. Bağlılık durumunun nedeni olan doğal çıkar yükümlülüğü sona ermiş olsa da ahlakî yükümlülük sona ermez. İnsanlar vicdani bir gereklilikle zorba bir hükümete boyun eğme yükümlülüğünde olabilirler. Fakat tiranlık ve zulmün daha çirkin durumlarında direniş için izin verilir ve bu durum ahlak dışı olarak değerlendirilemez. Boyun eğme yükümlülüğü, temel güdü olan çıkarın herhangi bir büyük derecede ve çokça sona erdiği zaman sona ermelidir (Hume, 2009: 370-372)

Yapay erdemlerden biri olarak siyasal itaati ele alan Hume, sözleşmenin zorunluluğu veya neticesi olduğu için siyasal ve sözleşmeci itaatin, karşılıklı çıkar için sosyal sözleşmenin zorunluluklarında ortak zemin bulunduğunu iddia eder (Taylor ve Buckle, 2011: 31). Orijinal bir sözleşmenin neticesi olan hükümeti toplumun çıkarına yönelik salt bir insan buluşu olarak gören Hume'a göre, hükmedenin zorbalığı bu çıkarı ortadan kaldırdığı zaman doğal olarak boyun eğme yükümlülüğü de ortadan kalkar. Özellikle de konunun bizi doğal yükümlülüğün sona erebileceği pek çok durumu öngörmeye götürdüğü ve bu tür olaylarda davranışımızın düzenlenmesi için bir tür genel kurallar oluşturmamıza neden olduğu yerde ahlakî yükümlülük, doğal yükümlülük üzerine kuruludur. 'Doğal yükümlülük üzerine kurulu olan ahlakî yükümlülüğün ortadan kalkması' öncülünü yanlış bulan ve '*neden ortadan kalkarsa sonuç da ortadan kalkar*' önermesini doğal

yükümlülük alanında doğru bulan filozof bu öncülü ahlakî yükümlülük alanında geçersiz ilan eder (Hume, 2010: 368).

Hume'a göre, adaleti desteklemek için *itaat* yeni bir vazife olarak icat edilmelidir. Vazife, vatandaşlıktan daha çok insan doğası ilkeleriyle hukuku daha keskin korumak ve ılımlaştırmak içindir. İtaatin vazife olarak görülmesi gerektiği toplumdaki düzen, hükümet araçlarıyla daha iyi sağlanır ve sürdürülebilir (Hume, 1994: 21). Hükümetin insanların zenginleşmesinden ve aralarındaki ihtilaflardan doğduğunu iddia eden fakat hükümetin varlığını söz vermeye bağlamayan filozofa göre hükümete, itaat yükümlülüğü yasalardan özellikle verilen sözlerden kaynaklanır (Hume, 2009: 362). Ona göre, kaynağı uylaşım olan hükümetin varlığı ve devamı itaatle meşrulaşır ve toplumun varlığını sürdürmesi için itaate mecburuzdur. Hükümete bağlı olunmasının temelinde koruma ve güvenlik ihtiyacı olsa da hükümet, korunma ve güvenlik ihtiyacını sağlamaz.

Sözlerin yerine getirilmesi nasıl kişinin çıkarına uygunsu hükümete itaat edilmesi de kişinin çıkarınadır (Hume, 2009: 364). Ona göre, çıkar genel bir içgüdü verir ve içgüdüye yön verense alışkanlıktır. Çıkardan başka hiçbir güdü yoktur; eğer hükümete boyun eğmeyi ilk başta çıkar üretiyorsa boyun eğme yükümlülüğü çıkarın büyük ölçüde sona erdiği zaman sona ermelidir. İnsan, doğal olarak bir grup insana boyun eğmeye uzun süre alıştığı zaman bağlılığa eşlik eden bir ahlakî yükümlülüğü kabul etmek için taşıdığı o genel içgüdü ya da eğilimle kolayca iktidar tarafını tutar ve hedefleri olan yönetici insanlar kümesini seçer. Sayısız medeni toplum hükümet olmadığı takdirde varlıklarını sürdüremeyecek olmaları gibi hükümet de tam bir boyun eğme olmaksızın bütünüyle yararsızdır. Yönetici zümresine itaate alışıldığı zaman ahlakî yükümlülük içgüdüyü içerir ve ahlakî yükümlülük 'fayda' nispetinde ortaya çıkar (Hume, 2009: 370).

Hume, hükümet ve itaatin birlikte olması gerektiğini düşünmüştür. Hume'un geleneksel açıklaması başarılı bir siyasal rejimin çift uyum üzerine temellenmiştir. Bunlardan ilki onların yönetimlerinde koordine olan yönetim ve vatandaşlığı ikincisi yöneticilere itaat etme veya onları kabul etmedir. Rejimin ya da hükümetin başarısızlığı bu ikisinin

uyumsuzluğundan gelir. Nitekim Doğu Alman siyasal rejimin çöküşü bu uyumsuzluktan olmuştur (Hardin, 2007: 96).

2.9. Siyasî Zorunluluk/Otorite-Özgürlük

Ahlak ve siyaset anlayışını epistemoloji/mantık yaklaşımından koparmayan Hume, epistemolojisinin bir meselesi olan zorunluluk ve özgürlük meselesine değinir. Ona göre, insan zihninde ve olaylar arasında zorunlu bir bağlantı olduğuna inanırız. Alışkanlıktan dolayı olaylardan biri görününce onun paralelinde bir netice bekleriz ve böylelikle bu geçişte kuvvetli veya zorunlu bağlantı fikri ediniriz (Hume, 1994: 113). Zorunlu bağlantı ideasının yansıma izleniminden doğduğu ana fikrine sahip filozof, zorunlu bağlantı ideasında, neden tanımlamasını felsefî ve doğal bir ilişki olarak görür. Ona göre, zorunluluk benzer nesnelere bağlıdır ve tam birlik meselesidir. Zorunluluğa konu olan doğal olayların olduğunu düşünen filozof, insan davranışlarını bu ilkeye göre kurmaya çalışır (Traiger, 2006: 219-220).

Hume'a göre, her insan kalıtsal özelliklerinin yanı sıra kendini diğerlerinden daha çok sever. İnsan, doğallıkla kazanımları tarafından yönlendirildiği için yargılama ve değerlendirme sonucunda sınırlandırılmış ve kontrol edilmiştir. Temel eğilimi, güdüsel olan insanın zorunluluk ve itaat içerisinde bulunmasının nedeni, hem güdüyle hem de çıkarla bağlantılı olmasıdır. Söz verme veya inanç üzerinde etkili olan şey, hukuka bağlılık veya zorunluluk, sadakat ve itaattir. Güç ve otoriteye bağlı olmak ve toplumun genel çıkarları veya mecburiyetleri birlikte yerleştirmek için zorunluluk etkilidir. Bireyi hükümete bağlayan genel zorunluluk; toplumun ihtiyaç ve çıkarlarıdır (Hume, 1994: 196-197).

Hume'a göre, harici nesnelere çıkarılan zorunluluğu ve tekil nesnelere en son bağlantısını duyularımız ve aklımız tarafından bilemeyiz. Sürekli birliktelik ve zihinsel çıkarsamanın varlığı zorunluluğu uzaklaştırmaz. Özgürlük teorisini zorunluluk-sorumluluk-hürriyet şeklinde formüle eden filozof, fiziksel ve metafizik âlem söz konusu olduğunda ve ahlak ve hürriyet konusunda nihai izlenim olarak '*alışkanlık*' ilkesinden

istimdat eder (Çelebi, 2008: 151). Özgürlük meselesini beşerî davranışların zorunluluğu noktasından hareket ederek açıklayan ve kalkış noktası olan fiziksel zorunluluk temelinde analogiler yapan Hume, zorunluluğun ferdi ve içtimai hayatta devam ettiğini şu cümlelerle ifade eder;

Bütün milletlerde ve çağlarda insanların aksiyonları arasında büyük bir örnekliliğin var olduğu ve insan tabiatının da prensipleri ve işlevleri bakımından hep aynı kaldığı gerçekliği evrensel olarak tanınmış bir gerçektir. Aynı güdüler aynı aksiyonları meydana getirirler; aynı olaylar da aynı sebeplerden ileri gelirler. Mevki hırsı, tamahkârlık, özsaygı, kibir ve kurum, dost canlılık, yüksek gönüllülük, feragat ruhu cemiyet içinde hala görünen özelliklerdir (Hume, 1994: 124-125).

Zorunluluk bağlantısını, zihnin dâhili bir izlenimi olarak psikolojik bir ilkeyle açıklamaya çalışan filozofa göre, zorunluluk, nedenselliğin özel bir parçasını oluşturur ve özgürlük zorunluluğu ortadan kaldırdığında nedenleri de ortadan kaldırır.

Birine neden diğerine sonuç dediğimiz tüm nesnelere kendi başlarına değerlendirildiklerinde birbirinden doğadaki herhangi iki şey kadar ayırırlar. Zira onların en doğru gözlem yoluyla bile birinin varoluşunu ötekenden çıkarsayamayız. Çıkarsama alışkanlığın imgelem üzerindeki sonuçlarından başka bir şey değildir. Tek bir cisimdeki hareket bir başka cisimdeki hareket dürtüsünü izler. Bu sürekli birliktelikten neden-sonuç tasarımı oluşturur ve onun etkisiyle zorunluluğu duyumsar. ...Kendimizi zorunluluk tarafından yönetildiğimize ve başka türlü davranmış olmamızın tam olarak olanaksız olduğuna inandırmak güçtür. Çünkü zorunluluk tasarımı bize içerisinde anlamadığımızı zorlu şiddeti kısıtlayıcı bir şeyler barındırıyor gibi gelir. Eylemlerimizin pek çok durumda istencimize bağlı olduğunu duyumsar ve istencin hiçbir şeye boyun eğmediğini duyduğumuzu imgeleriz (Hume, 2009: 272-273).

Zorunluluğa karşın özgürlük doktrininin kabulünü tanımlayan filozof, özgürlüğün din ve ahlakîlik için kısmen zararlı olduğunu düşünmüştür.

Özgürlüğün, tesadüfle aynı anlamda olduğunu ve zorunlulukla bağdaşmayacağını iddia ederek, özgür irade kavramını reddeder. Hume'a göre, özgürlük; iradenin belirlenimlerine göre bir fiil gücüdür ve iradi fiillerimize uygulanan bir konuyla alakalıdır. İcbarı/zarureti doğuran ödül ve ceza kurumları hem din hem de ahlakîlik için temeldir (Traiger, 2006: 223). Kendi zorunluluk anlayışını, din ve ahlak anlayışının imkânı olarak gören filozofa göre, ödül ve ceza üzerine kurulu bir anlayışta, davranış ve sonucu arasında zorunlu bir bağ olduğu kabul edilmeyip zorunluluk fikri reddedilirse insanlar yaptıkları davranışlardan sorumlu tutulamazlar. Zorunluluk ilkesi, fiziki alanda olmadığı gibi din, ahlak ve siyaset gibi toplumsal alan ve kurumlarda da söz konusu değildir. Aksi bir durumda zorunluluk zinciri oluşturan yaratıcıyı, sorunların doğmasında suçlu unsur olarak görmek ve varlığını övmek ya da yermek zorunda kalırız (Hume, 1994: 150-151).

Zorunluluk ilkesinin dinî alanda otoriterliği doğurduğunu düşünen ve din alanında otoriteden daha çok özgürlüğü tercih eden Hume'a göre, düşünce özgürlüğü, daima dinî güç için ölümcüldür ve bu nedenle dünyanın tüm çağlarında din adamları özgürlüğe düşman olmaktadır (Hume, 1994: 42). Bir davranış, kanunlar tarafından suç olarak vasıflandırmadığı sürece suç sayılmaz ve buna bağlı olarak yargıç önünde yargılanıp hüküm giymeyen bir kişi de suçlu görülemez. İnsanlar düşüncelerinde özgür olması gerekir ve özgür düşünceleri engellenip doğru ile yanlış ayırt edemediklerinde ise tehlikeli olabilirler (Hume, 1994: 3).

Hume'a göre, özgürlük; nedenselliğin asli bir unsuru olan zorunluluğu ortadan kaldırmakla, nedenleri de ortadan kaldırır. Ancak zorunluluk söz konusu olduğunda bir kişi eylemlerine iyi veya kötü gibi bir değer kazandırabilir. Özgürlük varsayımına göre, insan en korkunç suçları işledikten sonra bile tıpkı yeni doğmuş bir bebek gibi saf ve lekesizdir, kişiliği ise eylemlerini ilgilendirmez. Bir suç ya da zarar verici herhangi bir şeyin, nefret, öfke gibi tutkuların uyarılması ancak kişiyle ya da hadiseyle bağlantısı yoluyla olur. Oysa özgürlük ya da talih/tesadüf öğretisine göre bu bağlantı hiçe indirgenir. İnsanlar, önceden amaçlanmış ve tasarlanmış

tesadüfî ve ikincil eylemlerden olduğundan daha fazla sorumlu tutulmazlar (Hume, 2009: 275).

İrade kavramını tutkular ile aynı zeminde ele alan Hume'a göre, irade (*will*), haz ve elemin tüm dolaysız etkileri arasında en dikkate değer olanıdır. İrade; tıpkı kendini beğenmişlik, küçük görme, sevgi ve nefret izlenimleri gibi tanımlanması imkânsız ve aynı zamanda tanımlanması gereksiz bir izlenimdir. İrade, tutkular arasında sayılmasa da onun doğasını ve özelliklerini tam olarak anlamak, tutkuları anlamak için zorunludur. Hume, iradeyi şöyle tanımlar; “*Bilerek bedenimizin herhangi bir yeni eylemini ya da anlığımızın yeni algısını ortaya çıkarırken duyumsadığımız ve bilincinde olduğumuz içsel izlenimdir.*” (Çelebi, 2008: 142).

Ahlak yasasının yegâne koşulu özgürlükken, ahlak yasası ise özgürlük bilincine ulaşmanın koşuludur. Özgürlük ahlakın varlık düzeniyken, ahlak yasası ise özgürlüğün bilme düzenidir (Mengüşoğlu: 1982: 31). İrade ve özgürlük bağlamında iradenin akıl tarafından değil tutkular tarafından belirlendiğini iddia eden Hume, özgürlüğü iradi ve siyasî özgürlük olarak ikiye ayırır (Hardin, 2007: 185). Hume'un hem ahlak hem de siyaset felsefesinin ortak kavramı olan özgürlük, irade özgürlüğü bağlamında daha çok ahlak alanını belirlerken siyasal özgürlük bağlamında ise daha çok siyasetin teorisini ve pratiğini belirler.

Hume'a göre, siyasette doğru bir gözlem olarak hükümette özgürlük ve kölelik şeklinde iki uç vardır. Özgürlüğün monarşiye karıştığı hükümet daha özgür olurken monarşinin özgürlüğe karıştığı hükümet ise daha acımasız/zalim ve hoşgörüsüz olur. Yasa, din ve geleneğin bir alışkanlık olduğu Fransa gibi mutlak bir yönetimde hükümdar, vatandaşlarına yakın olamaz. Bununla birlikte Hollanda gibi özgürlük ağırlıklı cumhuriyetlerde barış ve düzeni korumada bu tür güçlerden sonuçlanan avantajlar vardır. Mutlak ve cumhuriyetçi hükümetler bazı maddi şartlarda birbirine yaklaşır (Hume, 1994: 1-2). Nitekim tüm hükümetlerde özgürlük ve otorite arasında açık veya gizli olarak geçici bir mücadele vardır. Her hükümette zorunlu olarak özgürlüğün büyük kutsallığı hatta özgürlüğü sınırlandıran otorite olmalıdır (Hume, 1994: 23). Devletin güvenliği ve çıkarları söz konusu

olunca özgürlük yerine otoriteyi tercih eden filozof devlet çıkarlarında, özgürlükçü yönetim olan cumhuriyetten daha çok despotik denilebilecek monarşiyi tercih eder;

Her durumda köleliğe karşı özgürlük tercih edilebilir olmasına rağmen bu adada cumhuriyetten daha çok monarşiyi görmek isterim... Şüphe yok ki popüler hükümet mutlak monarşiden hatta mevcut anayasamızdan da daha mükemmel tasarlanmış olabilir. Büyük Britanya'da böyle herhangi bir hükümet türünün kurulmasını ummamalıyız (Hume, 1994: 31).

Hume, özgürlüğün her hükümette zorunlu olarak büyük ölçüde feda edilmesi gerektiğine inanır. Özgürlüğün teminatı olarak gördüğü otoriteyi, özgürlüğe tercih eden filozof, özgürlük esaslı bir hükümetten daha çok güvenlik esaslı bir devlet oluşturmayı tavsiye eder. Ona göre, özgürlüğü sınırlandıran otorite bile kontrolsüz olamaz ve onun da bir anayasaya ihtiyacı vardır. İyi hükümet, özgürlük ile otorite arasındaki ayarı dengelemek zorundadır. Bu denge de zamanın şartlarına dayanır. Özgürlük ve otorite bağlamında hükümet şekillerini ele alan Hume, en uygun yönetim tarzının medeni monarşi olduğunu söyler (Miller, 1990: 164).

Hume, hem “*Essays*” hem de “*History*” eserlerinde, özgürlük-otorite ilişkisinde özgürlüğü medeni toplumun mükemmeliyeti olarak tanımlarken otoriteyi ise medeni toplumun varlığı için temel olarak görür. Özgürlük, yalnızca araçsal bir iyi olmadığı gibi bir anlamda toplumun iyiliğini taçlandırır. Yerleşik ve istikrarlı bir hükümet için sorumluluk yoluyla otorite ve özgürlük dengelenmelidir. Nitekim Hume’a göre; özgürlük ve otorite arasında birlikteliğin ve dengenin kurulduğu 1. Charles’ın hâkimiyeti altındaki İngiltere; huzur, bolluk, endüstri, ticaret ve adaletin dağılımı bakımından böyle bir ülkedir (Miller, 1990: 164).

Devletin güvenliği ve istikrarı için otoriteyi özgürlüğe tercih eden, fakat hem bireysel hem de kamusal gelişim için özgürlüğü şart olarak gören filozofa göre; monarşik bir hükümette yasa, hükümet formlarından zorunlu olarak doğmaz. Monarşi, mutlak olduğu zaman yasaya aykırı bir şey içerir.

Yine despotik hükümetlerde sanatlar ve bilimlerin gelişmesi beklenemez ve zarif sanatların doğuşu mümkün değildir. Belagat ve zarafet kesinlikle popüler hükümetlerde doğal olarak varlık bulur. Tüm bu durumlar sanat ve bilimin özgür hükümetleri münasip yurt ettiğini gösterir (Hume, 1994: 64). Hume, monarşi ve cumhuriyet arasında ölçülü ve ılımlı bir monarşi anlayışına sahip Medici hanedanlığının teşvikiyle bilim ve sanatların monarşik yönetim içerisinde gerçekleştiğini söyler. Antik dönem tecrübelerinden hareketle, tüm sanat ve bilimlerin Pers ve Mısırlılar gibi özgür milletler arasında doğduğunu ve İskender'in işgaliyle özgürlüklerini kaybeden Greklerde sanatların çöktüğünü iddia eder (Hume, 1994: 52-53).

Hume'a göre, kişisel özgürlük yavaş yavaş Avrupa'da genelleşmiş olan bir avantaj olarak uygarlık ve özgürlüğün artma tarzıydı (Hume, 2004: 2, 360). Özgürlüğün Avrupa'da yalnızca ticaret ve eğitimle mümkün olacağını (Miller, 1990: 142) iddia eden filozofa göre, özgürlüğün başlaması ve ilerlemesi sanatların başlangıcını ve ilerlemesini doğurmuştur. Hem özgürlüğün geliştiği hem de maddi hayatın geliştiği toplumlarda en önemli avantaj, insanların hem kişisel hem de medeni yeteneklerinin gelişmesidir (Hume, 2004: 2, 359). Muhtelif tüm görüşler; ticaretin ilerlemesi ve hem bireysel hem de kamu zenginliğinin artmasıyla sanatlar ve bilimlerin, gelişmiş olan modern dünyadaki büyük (sosyal-kültürel-iktisadî) gelişmenin altında olduğu konusunda mutabıktılar (Miller, 1990: 135). Nitekim bu bağlamda Anglo-Sakson kralların en büyüğü olan I. Alfred, sanat ve bilimlerin gelişmesi için gayret göstermiş ve adaletin dağıtımını geliştirmiştir (Miller, 1990: 137).

Zorunluluk/otorite ve özgürlük mevzuunu din-siyaset-ahlak alanlarında konu edinen Hume'a göre, bu iki kavram ve olgu, ahlâkın yaşanabilir olması ve yerleşip gelişmesi için gereklidir. Tıpkı Kant'ta olduğu gibi *özgürlük*, Hume felsefesinde bir eylemin ahlakî olup olmadığına yönelik önemli bir gerekliliktir. İrade kavramının işlevsel olabilmesi için özgürlük kavramını kullanan filozof, zorunluluk kavramını ise sorumluluğun, dolayısıyla vazifenin gerçekleşebilmesi için kullanır. Bu anlamda Hume, zorunluluk-özgürlük ikilisini iki yönetim türü olan mutlak monarşi ve cumhuriyet

yönetimlerinde uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu uzlaştırma çabası da “Mutlak Monarşi-Cumhuriyet” konu başlığında değerlendirilebilir.

2. 10. Mutlak Monarşi-Cumhuriyet

Platon ve Aristoteles’ten beri birey/toplum-devlet ilişkisi, genelde felsefe tarihinin özelde ise siyaset felsefesinin en büyük sorunlarından biri olmuştur. Zorunluluk-özgürlük ve hükümet-itaat ikilemi birey ve toplum için en uygun yönetim biçimi arayışını doğurmuştur. Bu bağlamda Platon, Devlet Adamı (*Statesman*) adlı eserinde altı farklı rejim tasnif ve tasvir eder. Tek kişinin yönetimi olan monarşiyi krallık ve tiranlıkla, azınlığın yönetimini, aristokrasi ve oligarşi ile çokluğun yönetimini ise iki türü olan demokrasi olmak üzere altı rejim türü şeklinde tanımlar. Aristoteles’e göre, ortak çıkar eksenli yönetimler iyi yönetimlerdir. Bu yönetim tarzları arasında, tanrı benzeri bir insana itaat olan tek kişinin yönetimi monarşi, erdemli bir azınlığın yönetimi olan aristokrasi ve vatandaşların arasında doğal eşitliğin olduğu fakir halk kitleleri ile zengin azınlığın birlikte yönetime ortak olduğu *politeia* rejim türü bulunmaktadır (Lang, 1886: 12). Diğer yandan ortak yarar yerine kişisel/hizipsel çıkarı güden kötü rejimler vardır. Bunlar arasında tek kişinin yönetimi olan tiranlık, zengin azınlığın yönetimi olarak oligarşi ve fakir halk kitlerinin oluşturduğu çoğunluğun yönetimi olarak demokrasi yer almaktadır (Lang, 1886: 24).

“*History*” eserini Fransa’da yazan, Fransız düşünür ve filozoflardan etkilenen Hume’un etkilendiği Fransız filozoflardan biri olan Montesquie, yönetimlerin mevcut hal ve şartlardan hareketle oluştuğunu iddia eder. Ona göre; Monarşi, Cumhuriyet ve İstibdat şeklinde üç yönetim tarzı vardır. Cumhuriyet’te halkın tamamı yönetime sahip olursa *demokrasi*, bir kısmı yönetime sahip olursa *aristokrasi* vardır. İstibdat yönetimi ise tek bir kişinin mutlak hâkimiyete sahip olduğu bir yönetim biçimidir.

Hume, Montesquie’nun Kanunların Ruhu (*Spirit of Laws*) adlı eserini okuyup çalışmanın üzerine uzun ve ayrıntılı mektup yazmıştır. Bu okumuşluğun etkisini “*Essays*” eserine yansıtır (Gonthier, 2010: 136). Yönetim biçimi olarak Britanya’da iki farklı yönetim biçimi ve doğal olarak

ana firkalar olan monarşi ve cumhuriyeti konu edinir ve monarşide hükümdarın hak ve meşruiyetine değinir (Hume, 1994: xxx). Hume'a göre, monarşik yönetimlerde egemenlerin haklarının kaynağı, hükümdarların veraseti, kısa veya uzun süren sahiplik ve fetih hakkı gibi unsurlardadır. İlki zamanın haklarına güvence ve istikrar veren, insanların zihinleri üzerinde işleyen adalete uygun görünen hak iken ikincisi uzun süreli sahipliğe eklenen şimdiki sahiplik hakkı, üçüncüsü ise şimdiki sahiplik hakkına benzeyen gaspçılara karşı nefret ve tiksindenin yerine fatihlere yüklenen şan ve şereflik olan fetih hakkıdır. Hükümdarın meşruiyetini; istikrar, adalet ve fetih durumlarına bağlayan filozofa göre, hükümdar bu üç koşulu ya da niteliği kaybettiğinde veya olmadığında veraset hakkı doğal olarak oğlunu mirasçı kabul etmeye yönelir.

Hükümdarlık verasetinde, hükümdarın hem sağlığında hem de ölümünde oğul, doğal veraset yoluyla bağlantılıdır. Seçime dayalı monarşilerde veraset hakkının yasalarda ve yerleşik törede hiçbir yeri yoktur ama imgelemden dışlamak olanaksızdır. Genelde seçimin kraliyet ailesinden biri üzerinde dönmesine rağmen bu süreç siyasetten uzak değildir. Siyasetteki incelik, insanları o aileden bir hükümdar seçme eğilimlerinde duyarlı kılarak kraliyetin konumunu sağlamlaştırır (Hume, 2009: 373-374).

17. yüzyılın monarşik yapısı üzerinde duran Hume, "*Essay of the Coalition of Parties*" makalesinde iç savaş zamanında monarşik parti tezinin önemine değinir (Boucher ve Kelly: 1998: 39). Tarihi olarak dinî düşüncedeki farklılıklarda mutlak muhalefet tipinin temeli olarak ortaya çıkan (Schmidt, 2003: 278) sosyal, iktisadî, kültürel, entelektüel değişimin hızla arttığı Stuart dönemi İngiltere'sini açıklamaya çalışır (Schmidt, 2003: 281). Stuartlar Hanedanlığında dinî müeyyidelerin ve otoritenin daha etkin olduğunu ve bu otoritenin kendini eski *emsal veya örneklerden* etkilenen insanların düşünceleri üzerine kurduğunu söyleyen filozof dinin payanda olduğunda siyasetin daha otoriter ve katı yapı edineceğine dikkat çeker (Hume, 2004: 5, 95). "*History*" başlıklı eserinde Stuartlar hanedanından ve -bir tiran, papacı olarak nitelediği- I. Charles'ın krallık döneminden hareketle Püritenliğin de hâkim olduğu monarşik dönem ve krallık ile

parlamento arasında iktidarın paylaşıldığı cumhuriyetçi dönem denilebilecek, Kraliçe Elizabeth'in dönemi üzerinde odaklanır (Okie, 1985: 6). Kraliyet ile parlamento arasında güven yaratıcı devrimi korumak ve saray ile taşra arasındaki güveni yaratmak arasında integral bağ kurmuştur. 17. yüzyıl Britanya tarihi ve yaşanan felaketler onun dikkat çekmiş olduğu modern siyaseti meydana getirmişti (Phillipson ve Skinner, 1993: 320). Bu bağlamda Kraliyetçi/Tory ve Parlamenterci/Whig cepheye değinen Hume'un iki parti arasındaki konumuna ileride değinilecektir.

Hume, "*History*" ve "*Essays*" eserlerinde zaman-mekân benzerliğinden hareketle Roma dönemindeki cumhuriyetçi veya monarşik yönetim tarz ve tutumlara değinir. Roma yönetimini, hem despotizmi önceleyen imparatorların olduğu despotizmin ve özgürlüğün karışımı hem de özgürlüğün etkin olduğu bir tür karışım olarak görür. Roma imparatorlarının çoğunun, insan doğasını gözden düşüren tiranlar olduğunu ve Roma'da tiranlık ve köleliğin biçimlendiği gibi Britanya'da özgürlük türeyebileceğini söyler (Hume, 1994: 1-3). Hume'a göre, gerek kadim Roma döneminde gerekse Britanya tecrübesindeki tecrübî monarşiler, insan doğasını yıkan ve düşüren monarşilerdir (Phillipson ve Skinner, 1993: 353). Batı Saksonlar, uzun süre adada yerleşmiş olmalarına rağmen sanatlarda, uygarlık ve insanlık veya kurallara itaatte Alman atalarının ötesinde gelişmemiştir. Hıristiyanlık, Saksonlar ve daha gelişmiş Avrupa devletleri arasında bağlantı yolu açmasına rağmen onların bağnazlıklarını engellemede ve barbar tutumlarını yumuşatmakta çok etkili değildi (Hume, 2004: 1, 46).

Hume, yazılarında Doğu Roma'ya vurguda bulunmaktan daha çok gücün, hırsın ve tutkunun temsili olan Batı Roma'ya göndermelerde bulunur. Hazcı, dünyacı ve güce dayalı Batı Roma daha despotik ve yayılmacı bir tecrübeye sahipken, daha mistik ve teolojik olan Doğu Roma ise Platon ve Aristoteles'ten mülhem yayılma politikası gütmeyen daha esnek bir tecrübe ortaya koymuştur. Hume'un tasavvurunda, hayat felsefesi ve mistik siyaset açıdan Helen kültürünün ağırlığını taşıyan daha teolojik Doğu Roma'dan daha çok *christian-pagan* unsurlar içeren haz ve elem odaklı Batı Roma anlayışı hâkimdir.

Nitekim Türker, bu bağlamda Avrupa’da biri maddi diğeri manevi ikili (*dichotomy*) yapının, Roma’nın ikiye bölündüğü 395’ten beri mevcut olduğunu ve bu ikili yapının arasında kilisenin etkisiyle ters orantılı bir ilişki olduğunu vurgulamıştır. Roma İmparatorluğu dağıldıkça Hıristiyan kilisesi, ruhani ve maddi otoritesini genişleterek güç kazanmıştır. 15. yüzyıldan sonra kilise merkezli siyasî (aynı zamanda ahlakî) irade zayıflamış yerine maddi ağırlıklı Batı Roma ruhu yeniden canlanmıştır. Batı Roma ruhunun cisimleştiğine inanılan Bruno, Galilei, Descartes ve Pascal gibi filozoflar ya öldürülmüşler ya da haksızca kâfir ilan edilmişlerdir (Türker, 2012: 267-268). Doğu Roma’nın mistik-teolojik bakışından daha çok Batı Romanın madde ve kuvvet yönüne karşılık gelen “İmansızlığın Efendisi ya da Patronu (*Patron of Infedely*)” ve “Büyük İmansız (*Great Infedel*)” olarak nitelenen Hume da, selefleri gibi Doğu Roma siyasal teolojisinin saldırısıyla karşı karşıya kalmıştır (Schmidt, 2003: 294). Helen kültüründeki katharsis ‘biz’ anlayışından daha çok haz ve elem düzleminde oluşturulan ‘ben’ anlayışına yakın olan Hume, siyasal yönetim türü olarak sınırlandırılmış monarşiyi savunur.

Kıskançlık isteği, monarşilerde ve keyfi güç cumhuriyetlerinde özgürlük türü üretir. Söz konusu bu özgürlük türü Cumhuriyetçi (Hollanda-Venedik) veya Monarşik (Fransa-İspanya) herhangi bir hükümet veya yönetimle ilişkili değildir. Fransa gibi mutlak bir hükümette yasalar, gelenek ve dinî uygunluk şartları tümünde insanları daha mutlu yaparken, Hollanda gibi cumhuriyetçi hükümette devlete güvensizlik veren etkin sulh mahkemesi yoktur. Geniş güç imtiyaz vermekte sakınca yoktur. (Hume, 1994: 2).

Hume’a göre, mantıklı insanlar kraliyeti güçlendirmeye eğilimli olan karma hükümetin muhafazasından yanadır. Bazıları despotik güç ve tiranlıkların hak ihlalleri doğurduğu yaklaşımına sahip olsa da kraliyetin gücünü genişletmeye daha meyillidir. Bir idare kötü olsa da iyi bir idare özgürlüğünün en tutkulu sevenleri olan çoğunluk muhalif saray için toplanır (Hume, 1994: 40). Mutlak monarşiler ve özgür hükümetler ile düzenli ve keyfi hükümetler arasında ayırım yapan filozofa göre, rejimlerin geneli hem mutlak hem keyfiydi. Hume, geçmişteki hem Roma imparatorluğu hem de

doğulu imparatorlukların siyasî tecrübesinden hareketle rejimleri barbar monarşiler veya despotizmler olarak isimlendirmeye eğilimliydi (Haakonssen, 2006: 163).

Avrupa monarşilerine karşı önyargının olduğu Hume'un yazdığı dönemlerde, İngiltere ve Hollanda gibi 'Ticarî Cumhuriyetler' Avrupa ticaretini belirlemişlerdir. Bu dönemde askeri ve siyasal üstünlük, Avrupa'nın en güçlü ve en yaşlı monarşileri (İspanya ve İngiltere) tarafından ele geçirilmiş görünüyordu (Wennerlind ve Schabas: 2008: 224). Endüstri çağının gerçekliğinin farkında olan Hume, medeni monarşinin ticarete daha esneklik sağlamasının bir avantaj olduğu bilinciyle mutlak monarşiye sıcak bakmazken cumhuriyetçi yaklaşımların ise ülkede iç huzuru sağlamayacağını düşünmektedir. '*En kolay ölüm*' olarak nitelediği mutlak monarşiyi İngiliz anayasasının hakiki ötenazisi olarak gören ve salt cumhuriyetleri ise demokrasinin en kötüsü olarak niteleyen Hume'a göre, Britanya'daki özgür hükümet türü olan medeni monarşi salt cumhuriyete tercih edilir (Hume, 1994: 32). Özgür hükümetler, medeni monarşilerden daha çok ticareti teşvik ederken, medeni monarşiler; sanatları daha da verimli hale getirir. Fransa ve Britanya'da vatandaşların mülkiyetinin korunması ve adaletin kuralları baskı altında kalmıştır (Hume, 1994: 52).

Hume, "*Essays*" eserinde Büyük Britanya'nın karma anayasasını tartışır. Salt cumhuriyetçiliğe ya da mutlak monarşiye eğilimi olan istikrarsızlığın acı getireceğini iddia eder. Monarşik yönetimlerden daha çok cumhuriyetin tercih edilmesi için bir gerekçe olmadığını göstermeye çalışır (Taylor ve Buckle, 2011: 47). Hume, cumhuriyete yakın olan özgürlüğün, monarşiye bir anlamda köleliğe tercih edilebilir olmasına rağmen, monarşi-cumhuriyet ikileminde tercihini monarşiden yana kullanır. Ona göre, kölelik ve özgürlükten her biri bir diğerine yakındır. Monarşiyle özgürlük bir parça karıştırıldığında, monarşi daha kederli ve hoşgörüsüz olurken; özgürlük ile monarşi karıştırıldığında ise monarşi daha özgür eğilim kazanır. Mutlak monarşinin ve cumhuriyetin iki aşırı ucu bazı maddi şartlarda bir diğerine yaklaşır. Birincisinde sulh hâkimi insanların kıskançlığına, ikincisinde ise insanlar hiçbir sulh hâkimine sahip değildir (Hume, 1994: 1).

Yöneticilerin keyfi davranabildikleri bir hükümetin evrimleşmesiyle ortaya çıkan medeni hükümetin ‘cumhuriyetler ve medeni monarşiler’ olmak üzere iki temel şekli vardır. Hume için cumhuriyet, barbar monarşilerde olduğu gibi yöneticilerin gücünü sınırlandıran genel yasalar tesis etmek zorunda olan bir hükümet şeklidir (Yürüşen, 2013: 492). Hume’a göre, mutlak monarşi ve mutlak cumhuriyet şeklindeki iki aşırı uç bazı maddi meselelerde birbirlerine yaklaşır. Karma medeni monarşilerde (*mixed civilized monarchy*) basın ve eleştiri özgürlüğü vardır. Nitekim Britanya’da hükümetin uygulamalarına yazar ve düşünürlerin yaptığı eleştiri özgürlüğüne müsamaha gösterilmesinin nedeni Britanya’nın ne tam olarak monarşik ne de tam olarak cumhuriyetçi olmayan karma devlet yönetim biçimine sahip olmasıdır. Mutlak monarşik yönetimlerde fikir ve ifade özgürlüğünün kısıtlı olmasının hakikate ulaşmayı engellediğini düşünen Hume’a göre, -sağlanması zor olmasına rağmen- sınırsız basın özgürlüğüne müsaade edilmelidir (Hume, 1994: 1).

İngiliz tarihindeki Şanlı Devrim’in (*Great Revolution-1688*) Hume’un tarih, toplum ve felsefe anlayışında önemli bir yeri vardır. Nitekim filozofun tarih ve siyaset algısının izdüşümü olan “*History*” eseri Sezar’ın İngiltere’yi işgalinden 1688 tarihli devrime kadar olan İngiltere tarihini konu edinir. *Şanlı Devrim* olarak isimlendirilen 1688 Devrimi, modern İngiliz parlamenter demokrasisinin başlangıcı ve haklar bildirgesi de Britanya siyasal tarihinde en önemli dokümanlarından biri olmuştur. Buna bağlı olarak özgürlüğü sınırlandıran monarşiyi vurguladığı için mevcut idare biçimi olan yarı parlamenter durumu savunmuştur (Baier, 2010: 52). Hume, bir gemi tarzında var olanlardan farklı hükümet inşa etme kaygısındadır. En mükemmel olması bilinciyle, realiteden uzak olmayan ve daha az zafiyete sahip bir hükümet biçimi tercih etmeye çalışır (Hume, 1994: 221). Roma döneminde gerek katı monarşik gerek cumhuriyet tarzı yönetimlerdeki sorunlara değinen filozofa göre uygun yönetim tarzı, yasalarla sınırlandırılmış, medeni karma monarşi hükümet tarzıdır.*

* Hume metinlerinde sık sık medeni karma monarşiye atıfta bulunur. Bkz. (Hume, 2004: 5. 25, 117), (Hume, 2004: 6. 235, 250), (Hume, 1994: 2, 27, 40, 69, 85, 231).

Hume, yaşadığı yüzyılın ticaret yüzyılı olduğunun farkındadır ve birçok makalesinde eşsiz güç olan ticaretin, sanat ve hükümet katmanlarıyla, kamusal ve özel tabakalarını diyalektik olarak nasıl ilerleteceğini tanımlar. Ona göre, iktisadî hayatın gelişmesinde güçlü olan sivil toplum ve pazarın işlevleri belirleyici olan sosyal ve siyasî yapılara aşamalı olarak devredilmelidir. Bu süreci, kendi terminolojisi olan *medeni monarşi* kavramı ve gelişme süreciyle tanımlayan filozof nazarında modern mutlakıyetçi uygarlık idarelerinde maddi, kültürel ve siyasal sürecin unsurları ayrılmaz zincirle birlikte birbirine bağlanmıştır (Wennerlind ve Schabas: 2008: 225).

Basın özgürlüğü ilkesinin İngiliz anayasasının ayırt edici niteliklerinden biri olduğuna inanan filozofa göre, özgür yönetimin gelişmesiyle bağlantılı olan aydınlanmış liberalizmin ruhunun mafsalının kanıtı, sanat ve bilimlerin yayılmasıdır. Özgür devletin üstünlüğünün nedeni güvenliği oluşturan hukukun doğmasına neden olacak yapı ve zemine sahip olmasıdır. Hukuk güvenliği doğururken, güvenlikten merak, meraktan ise bilgi doğar. Sanat ve bilimlerin büyümesi despotik yönetimde hiçbir zaman beklenmez (Hoy, 2000: 37-38). Hume'a göre, ticarî toplumlarda endüstri; sanatları ve bilimleri zenginleştirir. Kibar ve ticarî toplum olarak isimlendirdiği bu toplumlarda cömertlik, insanilik, yardımseverlik ve alçak gönüllülük gibi erdemler vardır (Hardin, 2007: 75).

Hume'a göre, modern monarşi yönetimindeki yurttaşların kişisel güvenlik veya kişisel mülkiyet durumları kadim cumhuriyete nazaran daha az güvenli değildir. Modern monarşilerde ticaretin değer kaybetmesinin nedeni, mülkiyet haklarının korunmaması değil onun değersiz görülmesidir. Oysa Hume, hem bireysel hem de toplumsal düzlemde kendi döneminde ticaretin vazgeçilemeyecek bir etkinlik olduğunu iddia etmiştir. Döneminde yaşanan sorunlardan dolayı mutlak monarşi bir zorunluluktur. Çünkü tarımsal kent devleti modelinin yetersizliklerinden dolayı üstünlüğü ele geçiren grup diğerinin canına kıymış ve bu siyasî değişkenlik mülkiyeti güvenilmez hale getirmiştir (Monk, 2005: 190).

“*History*” ve “*Essays*” eserlerinde çoğu Avrupalı ticaretin, tarihi yapısı olan cumhuriyetçi-monarşici ikiliği yumuşatmış olan Hume’un ana deneyimi, Fransa’dan türemiş olan İngiltere’nin kendi feodal kurumları ve benzer olan tüm Avrupa milletlerindeki feodal hükümetlerdir. Ona göre, medeni monarşi; modern görünümü olan Avrupalı milletler arasındaki benzerliği desteklemeye uyumludur. Avrupalı devletler, Roma sonrası dünyanın doğaçlamalarındaki ortak mirası paylaşmıştır (Wennerlind ve Schabas: 2008: 227). Hume, sınırlı monarşi veya yönetimin karma formu ve özgür yönetim tipi olarak tanımladığı modern İngiliz yönetimin hem cumhuriyetçi hem de monarşik unsurlar taşıdığını iddia eder (Schmidt, 2003: 294).

Hume’un medeni monarşi anlayışında kilise hükümete tabiidir ve bu tabii olunan hükümet biçimi Presbiteryen hükümet biçimidir. Dinî sınıfın sivil yöneticilere tabi olması gerektiğini ifade eden filozofa göre, dinî partilerde olduğu gibi dünyanın tüm çağlarında din adamlarının özgürlük düşmanı olduğu gözlemlenebilir. Çünkü düşünce özgürlüğü, dinî iktidar için daima ölümcüldür. Din adamlığının gücünün farkında olan tüm prensler yerleşik din adamlığını ele geçirmede önemli olan despotik iktidarı hedeflemişlerdir (Hume, 1994: 41). Hem monarşi ile piskoposluk arasında hem de tek prens ya da hükümdarın hükümetinde büyük benzerlik vardır. Hükümet, kendi gücünü otoriterleştirmek için yönetimin Presbiteryen formu olan piskoposluğu tercih eder. Sorunlu olan dinî eğilimli yönetimlerde mevcut olan tutkular ve önyargılar katıldığı zaman cumhuriyet ve monarşi yönetim biçimleri arasında denge hassas ve belirsizdir (Hume, 1994: 42-44).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HUME'UN DİN-AHLAK-SİYASET TEORİSİNİN

ETKİLERİ

3.1.Hume Felsefesinde İnsan Bilimi ve İnsan Doğası

Hume, Newton'un doğa biliminde gerçekleştirdiği devrimi, insan doğasının deneysel ilkesinin ortaya çıkarılmasında ve psikolojik ve felsefi olarak sosyal bilimlerde de gerçekleştirmek ister. Deneysel ve bilimsel yöntemlerin, ahlak ve insan biliminin (*human science*) inşa edilmesinde kullanılabileceğini iddia eder ve kendisine insan doğasını (*human natura*) konu edinir. Doğa felsefesindeki bulgularla insan bilimini bağlar ve ruhun yansıma gücüne eklenmiş duyguları vurgular (Frasca-Spada, 2005: 118).İnsan hayatını dikkatlice gözlemleyerek ve topladığı verileri hayatın akışı içinde değerlendirerek bir bilim inşa etme çabasındadır (Hume, 2009: 13-14). Ahlak ve siyaset gibi insan bilimlerinin, insan doğası bilimi üzerine kurulmuş (Haakonssen, 2006: 962) olduğu tezinden hareketle doğa bilimlerinde olduğu gibi ahlak bilimlerinde de Kopernikvari devrimi zorunlu görür. Tecrübî dünyada var olan genel ilkelerin benzeşmesiyle zihni açıklamak (Traiger, 2006: 16) ve duygu ve tutku kaynaklı davranışların gözlemi yoluyla insan doğasını anlamak isteyen filozof, tüm gözlemlenemez kısımlar keşfedilene kadar algıların yapısına bakar. Çünkü insan doğası doğal olarak özel tarihsel zamanda yaşayan insanoğlundan sonuçlanan metafiziksel görünümlere sahiptir (Çelik, 2008: 6).

İnsan bilimi filozofu olan Hume, tüm bilimleri insan doğasının keşfi ışığında temellendirmek ister ve ahlakî konulara bilimsel metotları uygular. Ona göre, tüm bilimlerin merkezi insan doğasıdır ve tüm bilimler insanoğlunun tanımlamasına bağlıdır. Siyasal, düşünen ve sorgulayıcı insan, tüm bilimlerin başkenti olduğu için deneysel metodu uygulama yoluyla insan bilimi geliştirilebilir (Çelik, 2008: 50). İnsan doğası hakkındaki gerçekleri sunmaya çalışan, bu metotla gerçekte teorik ve pratik kararlarda idealarımızı nasıl biçimlendirdiğimizi ve yapılan işleri nasıl

anladığımızı gösteren filozofa göre, olguların incelenmesinde insanın sınırları vardır ve deneyim ancak olgusal sorunlar hakkında karar verebilir (Macnabb, 1951: 178). İnsan doğasının kökenine ait en son nitelikleri keşfettiğini ileri süren varsayımlar iddialıdır (Hume, 2009: 13).

İskoç aydınlanmasının ana ilgisi, insanın doğal tarihidir (Taylor ve Buckle, 2011: 141). Bundan dolayı bir Aydınlanma filozofu olan Hume, insan doğasını anlamak istemiş, insan muhakemesinin ve doğasının bilimsel açıklamasını üretmeye çalışmıştır (Taylor ve Buckle, 2011: 105). İnsan hayatını tafsilatlı açıklamak ve insan doğasının ilkelerini kurmak isteyen filozofa göre, bir bilim olan insan doğasının, en temel nedensel prensipleri zihnin türleri arasındadır (Traiger, 2006: 43). Nitekim Fransız fizyokratlar ve İngiliz deneycilere göre, insan biliminin anahtarı; zihni alışkanlıklarımızı şekillendiren doğal dürtüler ve temel eğilimlerde yatar. Malebranche, beden ve ruhta bulunan doğal eğilimlerin Tanrı tarafından verilmiş olduğunu ve bu eğilimleri doğamızda koruduğumuzu iddia eder (Frasca-Spada, 2005: 109). İnsan doğası üzerine ahlakîliği kuran Shaftesburycu gelenek ve İngiliz ve İskoç ahlakçılar, Tanrının doğa ve ahlakî yeteneği kurduğu tezinde hem fikirdirler. İnsanoğlunun kendi yasında, Tanrı tarafından verilmiş ahlakı yansıttığına inanan Locke, Shaftesbury, Clarke, Butler gibi filozofların anlayışında etik ve din ayrılamaz. Hume'un anlayışında ise ahlak, teolojiyle ilişkili olmaktan daha çok beşerî tutkular ve duygulanımlarla ve zorunlu olarak ahlakîliğin temeli olan insanilikle ilişkilidir (Rivers, 2005: 239).

İnsanı sebep değil sonuç yani toplumun ürünü olarak gören filozofa göre, topluma muhtaç olarak yaşayan insan; şart ve koşullar tarafından belirlenmiştir ve özgür değildir (Baier, 2010: 9). Hume, insanı yalnızca düşünen bir varlık değil aynı zamanda hayatı ahlakla bağlantılı aktif ve sosyal bir varlık olarak algılamıştır. Nitekim çalışmalarında ahlak konusu tüm konularla ilişkilidir (Patterson, 1968: 7). Ona göre, tecrübî bir öneme sahip ahlakîlik, hakikidir ve insan doğası üzerinde kurulmuştur (Haakonssen, 2006: 965). Yeryüzünde ahlak hislerinden mahrum olan ve herhangi bir olay karşısında tasvip yahut kınama mekanizmasını işletmeyen hiçbir kavim olmamıştır. Bu hisler, öylesine yapı ve mizacımızda kök

salmıştır ki, insan zihnine bütünüyle delilik veya hastalık bulaştırmaksızın onların kökünü kazıyıp yok etmek imkânsızdır (Çelebi, 2008: 93).

Tüm felsefesi içinde insana '*filozof ol hâlâ insan kal*' diyen Hume, insanın muhakeme (akıl) varlığı olmaktan daha çok sosyal (duyum veya duygu) bir varlık olduğunu söyler. Ona göre, insan doğası biliminin veya ahlak felsefesinin (*moral science*) resmi vazifesi, insan doğasının belirlenimi olacaktır. Soyut felsefe, insanı aktif bir varlık olmaktan daha çok makul varlık saydığı için onu güdülemekte başarısızdır. Soyut felsefe, tutkuların ajitasyonları ile yüzleştiği zaman etkisini kaybeder ve yıkılır. Çünkü soyut felsefe ilke ve kavramlara sarılarak mukayeseden uzaklaşır. Hume'un tercihi olan kolay felsefe ise insan hayatına uygulanabilir algı ve görüşleri destekleyen unsurlara başvurur (Spat, 1991: 85). Hume, ahlak felsefesini veya insan doğası bilimini iki türe böler. İlki insanın ahlakını geliştirmek için eylem ve amaçta bulunmak için doğmuş olması, ikincisi ise temel akılcı bir varlık olan insanın zihnini şekillendirme amacıdır. İlk amaç sıradan hayat, haz, kolaylık ve memnuniyetken ikinci amaç ise soyut meseleler konusunda mutlaklık ve kesinlik edinmektir (Traiger, 2006: 32).

İnsanı psikolojik/duygu ve felsefî/akıl düzleminde ele alan filozof, insanın doğası gereği davranışlarında duygu ve akıl ekseninde hareket ettiğini, insanın davranışlarının duygu kaynaklı olup akılla idare edildiğini ve böylelikle toplumda yeterli hale geldiğini iddia eder (Hume, 2009: 330). Hume'a göre, ahlakın kaynağı olmayan akıl; davranışlarımızı tek başına yönlendiremez ve iyi-kötü ayrımı da yapamaz. Ahlakî yasayı, ahlak alanının konusu olan duygu, tutku ve arzular belirler. Bu anlamda *duygudaşlık*, hem bireysel hem de toplumsal huzur ve mutluluğu sağlayan unsurdur. Ahlak, akli ilişkiye değil duygunun kararlarına başvurularak anlaşılabilir ve matematiksel işlemler gibi anlaşılabilir. Geometride bilinmeyen bir ilişki çıkarılırken, ahlakta nesnelere arası ilişkilerden hareket edilerek yeni bir ilişki keşfedilmez (Hume, 2010: 126).

Stoacılar ve Epikürcüleri takip eden, insanı psiko-fiziksel bütünlük (*psychophysical holism*) açısından ele alan Hume, *neo-Helenistik* bir düşünürdür (Norton ve Taylor, 2009: 144). Aristotelesçi tartışma ile

Epikürcü yaklaşım arasında ve bütüncül psikolojik model ile mutluluğu tamamlayan hayat kapasitesi hakkındaki düşünceler arasında bağlantı kurar (Gill, 2000: 112). Ona göre, Epikürcü ve Stoacı teoriler; maddi nesnelere veya kütleleri ruhi veya maddi ya da organik ve inorganik tüm unsurları içerir (Gill, 2000: 54). Bu bağlamda iç duyu ve dış duyu izlenimi arasında bağlantı kuran Hume, *dâhili* ve *harici* unsurların karşılıklı etkileşim içerisinde olduğunu iddia eder. Berkeley gibi hem harici dünyanın hem de iç dünyanın, yani *benlik* denilen şeyin, zihne bağlı olduğuna dair temellendirmede bulunmaya çalışır. Harici algılardan hareketle zihnin çeşitli hareketleriyle tutku ve duyguları oluşturduğunu iddia eder. Zihnin çalışma ilkeleriyle ruh ve siyasî yapı arasında benzerlik yoluyla bağlantı kuran filozofa göre, cumhuriyet ya da milletler topluluğuyla ruh arasında ilinti vardır (Hume, 2009: 179). Bireylerin ortak ruhunun birlikteliği millet ruhunu (*public spirit*) meydana getirir.

Cicero'nun doğal hukukunun zorunlu olarak insan doğası üzerine temellendirdiğini ve ondan doğa felsefesi veya insan doğasının araştırmasının nasıl olacağını öğrendiğimizi söyleyen Turnbull'a göre, ahlak filozofu veya siyasetçi olmayı bilmek için öncelikle doğa filozofu olmayı bilmek gerekir (Forbes, 1985: 5). Doğa filozofları olan klasik ahlakçılar insan doğasına Newton'cu bir yöntemle yaklaşmışlar ve çalışmalarını buna uygun felsefilikte olan ahlak felsefeleri üzerine temellendirmişlerdir. Hume da bu perspektifle, insan doğası ilkelerinden doğal hukukun türetilmesi yoluyla ana kuralları belirler (Forbes, 1985: 9). Kısmen doğalcı etik anlayışa sahip Hume, benlik ve ahlak anlayışında doğalcı etik anlayışa sahip olan Stoacılar ve Epikürcülerden etkilenmiştir.

Epiküros'a göre, bireysel mutluluğu (*evdaimania*) sağlamayı amaç edinen ahlak öğretisinin temeli iki doğal duyu olan haz (*hedone*) ve acıda (*pathe*) bulunur. İnsanı mutlu kılan şey; akla uygun, sade alışkanlıklarla ruha rahatsızlık veren yanlış inanışları söküp atabilen bir yaşamdır. Epiküros felsefesi; esas itibarıyla insanın neye ulaşması, neden kaçınması gerektiğini araştırarak ve insan yaşamının amacını açıklayan ahlak (*ethika*), gerçeğe ulaşmanın amaçlarını araştırarak mantık (*kanon*), doğa ve evren

sorununu konu alan fizik (*physeus*) olmak üzere üç bölümden oluşur. Her üç bölümün de içerikleri ayrı olmasına karşın, hedefleri aynı olup, acıyla sonuçlanan hazlardan uzak durmayı, kendini denetlemeyi, ölçülü yaşamayı ve ruh açısından doyum sağlanacak işler tatbik etmeyi öneren yani insanın mutlu olabilmesi için yapması gereken şeyleri açıklayan bir felsefe sistemidir.

Helenistik dönemde; devlet ve dinin insanlar üzerindeki etkisi azalmış ve kent devletlerinin bireyselliği ve içe kapanıklığı son bularak kozmopolit bir şekil almıştı. Bu sırada insanı köleleştiren düzen ve koşullar da değişmişti. Böyle bir dönemde var olan Stoacılık, -Epikürcülük gibi-mantık, ahlak ve fizik gibi üç ana bölümü kapsar. İnsanların ortak bir dünya mantığının (*logos*) bir parçası olduğuna inanan Stoacılara göre çok tanrıcı inanç bir ve tek olan Tanrının (*nous*) değişik adlandırmasıydı (Arslan, 2001: 21-23). Erdemli yaşamı her şeyin üzerinde tutan Stoacılara göre erdem karakteri içerir ve mutluluk erdemdedir. Çünkü erdem ruhtur ve hayatın bütününde başarıyı içeren bir modadır. Tutkuyu akıldan farksız gören ve aralarında anlaşmazlık ve çatışma olmadığını iddia eden Stoacılar; erdem, duygu gibi psikolojik hayatımızın bir fonksiyonu olduğunu söylerler (Gill, 2000: 76).

İnsanı psiko-fizyolojik bir bütün olarak ele alan filozof; benliği iç ve dış etkenlerin etkisiyle oluşan bir bütünlük olarak görür. İzlenim, algı ve ideaların oluşumu olan benlik, bireysel ve kişisel haz ve elemeleri içerir. Benlikten farklı ele aldığı 'İnsan doğasını' din, ahlak, siyaset, iklim ve coğrafyadan münezzeh görür. Ham olarak ele aldığı insan doğasına tekbiçimci ve mekanik bir tarzda yaklaşır ve insan doğasından hareketle ahlak bilimi inşa etmeye çalışır. Nitekim ahlak bilimi inşa etmeye çalışırken ahlak psikolojisi geliştiren Hume'un ahlak psikolojisinin ana niteliği, akıldan daha çok irade üzerinde güdüleyici olan tutkudur. O, karakter ve davranışlar arasında nedensel ilişkinin zorunluluk ve özgürlük tartışmasıyla açık olarak ortaya çıktığını iddia eder. Onun konumu için benlikle ilişkili karakterin görünümü önemlidir. Bir insanın görünümü halk (*public*) olarak tanımlanmıştır. Çünkü halk, bireylerin toplamıdır. Genelde bir insanın

karakteri, onun sosyal varlık olduğu gerçeğini yansıtır ve karakterin nitelikleri bedenden daha çok zihne aittir.

3.2. Hume'da Benlik ve Duyguların Benlik Oluşumuna Katkısı

Hume'a göre, tutkular ve tutku çağrışımları birbirinin üzerinde büyük etkiye sahip olan iki temel ilkedir. Düşünce ve imgelemimize bağlı olarak kişisel kimlik ile kendimizde olan tutkular arasında ayırım yapmamız gerektiğini söyleyen Hume'un deneyciliği, varlığını idealar çağrışımı doktrininde bulur. Hume, çağrışımı terimlerin doğasının bir ürünü olarak açıklamaz. Bundan dolayı ideaların kendi nitelikleri, -insan doğasının ilkelerinin sonucu olarak-harici algılarla onların terimleri arasındaki ilişkilerdir (Frasca-Spada, 2005: 99). Hume'da benliğin oluşmasında izlenim ve ideaların, dolayısıyla zihnin ve işlevlerinin etkisi vardır.

İnsanı yalnızca düşünen varlık olarak değil duyumsayan ve duygulanan varlık olarak da algılayan Hume, insanın haz ve elem ekseninde benliğini inşa ettiğine inanır. Salt haz ve elem gibi izlenimlerden türemeyen benliğin üzerinde haz ya da elem etkileri vardır (Hume, 2009: 173). Ona göre, bireysel benlik (*individual self*), haz-elem, neşe-keder, düşünce-fiil gibi deneyimlerin toplam özetidir. İnsanın hayatını dolduran ve varlığını sağlayan farklı deneyimler, bireyin benliğini yapılandırır (Sirsval, 2010: 3). Görmezden gelinemez olan temel güdüler ve psikolojik koşullar tek başına haz ve elemi üretir. Korku-umut, gurur-utanma, kıskançlık-övme gibi yansıtıcı (*reflective*) tutkulara sahip olan temel güdüler yoluyla çeşitli tarzda haz ve elemeler üretilmiştir (Macnabb, 1951: 190).

Hume'a göre, gurur ve kendini küçük görme gibi hisler kendine özgü öznenin temel ve doğal içgüdüleri tarafından belirlenir. Zihnin temel yapısı nedeniyle herhangi bir biçimde benliğin ya da eylem ve duyguların bilincinde olan tekil şahsın ötesine bakmak mutlak olarak olanaksızdır (Hume, 2009: 197-98). Hume, Hobbes gibi doğalcı ahlakî açıklamalarda bulunur ve doğalcı ahlakî açıklamaya merkez olan gurur ve kendini küçük görmeyi benliğin ahlakî niteliği olarak görür. Hume'un düşüncesinde, benliğin duygusal dünyasında temel ve birincil gerçeklik olarak var olan

tutkular ve ahlakîlik; onun ontolojik doğasıyla, metafizik ve epistemolojik konumuyla bağlantılı değildir. Gururun ve kendini küçük görmenin bir unsuru olan, temel ve doğal güdü tarafından belirlenen benlik, tutkulardan bağımsız değildir ve davranış ve duyguların birlikteliğinden oluşur (Lecaldano, 2002: 184). Hobbes, ahlakî sorumluluk konularının beşerî duygu ve toplum çerçevesinde anlaşılabilirliğini söyler. İnsan doğasının doğalcı açıklamasında Hobbes'da olduğu gibi Hume felsefesinde iradenin temel güdüsü olan gurur, kendini küçük görme ya da mahcubiyet önemlidir (Lecaldano, 2002: 188).

Hume, hem kendini küçük görme ve gurur gibi hasletleri hem de hayırseverlik-yardımseverlik-iyilikseverlik gibi duygu veya güduları benliği oluşturan unsurlar olarak görür. Ona göre hayırseverlik konusunda zaafı olan insan, ben merkezli bir karaktere sahiptir. İnsanın doğal zafiyetini iyileştirmek ve yakında olanı uzakta olana yeğleme eğilimini değiştirmek imkânsızdır (Hume, 2009: 359). Kamu çıkarına duyulan saygı ya da hayırseverlik, adalet kurallarına uyma konusunda ilk ve temel güdü değildir. Hayırseverlik, insanın birincil güdüsü olsaydı, insan yükümlülüğünden daha fazlasını bağışlamazdı (Hume, 2009: 323). İyilikseverliği bilinen en yüksek evrensel meziyet olarak tanımlayan filozofa göre, bir insan sadece iyilik yaparak saygın olmanın avantajlarından faydalanabilir. Her insancıl ve iyiliksever insana övgülerin sergilenmesinde onun etkileşiminden ve iyi hizmetlerinden toplumda hâsıl olan mutluluk ve doyumun oluşturduğu bir ortam vardır. İyilikseverliğin ve insancılığın teşvik edildiği ortamlarda huzurun artması söz konusudur (Hume, 2010: 19-20).

Hume, tamahkârlık, hırs, kibir ve bayağı olan bütün tutkuları öz-sevgi adlandırması kapsamına alır. Ona göre, insan; kurt ve yılanın öğelerinin yanı sıra güvercinle benzeri yaradılışa sahiptir. Zihnimiz ve niyetlerimiz bu fitrattan etkilenmiştir (Hume, 2010: 110). Hume felsefesinde, insan doğası bir dereceye kadar bencildir ve tamamen bencil olduğuna dair teorileri yanlıştır. Hem bencil hem de diğerkâmcı insan doğası tezini kabul eden filozofun bencilliği öncelikten sonralığa doğru hareket etme kapasitesine sahiptir. İnsanı imkân ve zaafları açısından ele alan Hume'a göre, insan

doğasında yardımseverlik ve insanilik gibi toplumsal yönü olan nitelikler olduğu gibi bencillik ve hırs gibi tutkular da vardır. Fakat yabani ve eğitimsiz insan, farklılık ve üstünlük olan bu meziyetlerin farkında olamaz. Filozof, bir anlamda ehlileştirilmiş bencilliğin ve hırsların iyi neticeler vereceğini söyler ve insanın bencil doğasının canavarca sınır tanımayan tasvirlerine karşı çıkar. İlimli bencillik denilebilecek bir bencilliği makbul gören Hume'a göre, yüce gönüllülük en bağınaz bencillik kadar topluma terstir (Hume, 2009: 326). Çünkü üstün milletlerde ve yüksek çağlarda ılımlılık ve terbiye birlikteliği olursa haz alınır (Hume, 2010: 90).

Birlikte yaşamak zorunda kalan insanlar için yardımseverlik erdemini önemli gören Hume'a göre, tüm sosyal erdemler tek bir kaynaktan yani yardımseverlik duygusundan türer. Döneminin en önemli kavramı olan *insanilik* kavramını dar anlamıyla cömertliğe bağlı olma, geniş anlamıyla ise uygarlaşmış toplumun temelini tamamlamayı sağlayan genel yardımseverlik duygusu olarak iki anlamda kullanır. Toplumsal etkilerin insan doğasından kaynaklandığını (McArthur, 2007: 17) düşünen Hume'un insanı konumlandırma ikinci önemli halkası olan bilgi, toplumsal ifadelerimizden yükselen insanlığımızı içerir. Ona göre bilgilenme süreci gelenekten kopması gerekir. Zamanın eğitim ve öğrenimi, zihnin gelişmesinden daha çok ona zarar veren ve onun yıkımına daha uygundur (McArthur, 2007: 23).

Hume'un felsefesinde insan doğasını oluşturan unsurlar olan tutkular; izlenim-ideaya dayalı tutku çağrışımları, haz-elem, gurur-kendini küçük görme, hayırseverlik veya yardımseverlik, hırs ve bencillik gibi duygular *benliği* meydana getirir. "*Treatise*" kitabının '*Tutkular*' ve '*Ahlak*' bölümleriyle bağlantı kurmasını sağlayan *benlik* kavramı, Hume felsefesinde çok önemli bir yere sahiptir. *Benlik* meselesine değinen Hume'un idealar açıklamasıyla benlik arasında dolayısıyla "*Treatise*" eserinin üç bölümde geliştirilmiş analizler arasında birliktelik vardır. Hem insan doğası hem de insan anlığı (*human understanding*) kavramlarının kökeninde yatan *benlik* tartışmasını hem "*Treatise*" hem de "*Enquiry I*" eserlerinde tartışır. Ona göre, kişisel özdeşlik, hayalin veya kurguların

üretimi olarak imgelemin ürünüdür. Benliği, izlenim ve algılarla ilişkilendiren filozofa göre benlik, bireysel ve kişisel hazlarımızı içerir;

Benlik ya da kişilik herhangi bir izlenim değil, çeşitli izlenim ve tasarımlarımızın onunla bir ilişkisi olduğunu sandığımız şeydir. Eğer bir izlenim benlik tasarımını ortaya çıkarıyorsa o izlenim bütün yaşamımız boyunca sürekli olarak aynı kalmalıdır çünkü benliğin bu şekilde var olması gerekir. Oysa sürekli ve durağan hiçbir izlenim yoktur. Elem ve haz, üzüntü ve sevinç, tutkular ve duyular birbirini izler ve hiçbir zaman tümü de aynı zamanda var olamazlar. Öyleyse benlik tasarımı bu izlenimlerden birinden ya da bir diğerinden türetiliyor olamaz, dolayısıyla böyle bir tasarım yoktur. ...Hiçbir zaman benliğimi bir algı olmaksızın yakalayamam ve hiçbir zaman algıdan başka bir şey gözleyemem. Derin bir uyku esnasında olduğu gibi algularım bir süre için ortadan kaldırılacak olursa o süre boyunca benliğimi duyumsayamam ve var olmadığım hakikaten söylenebilir (Hume, 2009: 179).

Hume, benlik (*self*), ruh (*soul*), zihin (*mind*) ve kişisel özdeşlik (*personal identity*) kavramlarını benzer anlamda kullanır (Thiel, 2011: 385). İzlenimlerdeki ardışıklık ile Newton'un *kütle çekim* kavramı arasında benzerlik ve ilişki kuran Newton'cu yaklaşımı etiğe uyarlamaya çalışan filozofa göre, *benlik*; ardışık izlenimlerin bileşimidir. Filozoflar, onun benlik teorisini zihnin yığın teorisi (*bundle theory of mind*) olarak isimlendirirler. '*Algı demeti*' olarak nitelediği benliği insan bilincinin ve hayatının toplamı olarak gören filozof, bununla beraber tüm maddi ve maddi olmayan cevherlerin varlığını reddeder. Ona göre, izlenimler yani atomik birlikler nedensel olarak bir diğerine bağlıdır. Çağrışım ilkeleri kendi ideasını doğuran algı zincirimizle algılanır ve bu algı zinciriyle birlikte nedensel bağ veya benzerlik, çağrışım ilkeleri ve bellek bu ideayı geçmiş algularımıza götürür. Deneyim algısı bütüncü olan filozofa göre, aynı insanı beş yıl önce olduğu gibi düşünmeye eğilimliyizdir ve bu durum *kişisel özdeşlik* ideası diye tanımlanır. Hume, bir insanın bilinç hayatının toplamı olan benliğin olduğu yerde bireysel izlenimi *benlik* olarak isimlendirir.

Öncelikle imgelemin rolü üzerine inşa ettiği, insanlar ve hayvanlar için kullandığı *kişisel özdeşlik* kavramına inancın biçimlenmesinde önemli bir rol verir. Özdeşliği çağrışım ilkelerine bağlayan Hume'a göre, zihnin tüm içerikleri tek başına deneyimden çıkarılmıştır (Sirsval, 2010: 1-2). Kişinin kendinde değişmeyen bir özdeşlik olduğuna inanan filozofa göre, parçaların üzerinde anlaştıkları ortak gaye onların tüm değişimleri sonucunda yine aynıdır. Bu ortak gaye imgelemin cismin bir durumdan diğerine kolay bir geçişini sağlar. Küçük bir bitkiden büyük bir ağaç haline gelen meşe tek bir özdek parçacığının ya da parçalarının tek bir şeklinin bile aynı olmamasına karşın *hâlâ* aynı meşedir. Adam olacak bir çocuk, özdeşliğinde herhangi bir değişiklik olmaksızın zaman zaman şişman zaman zaman zayıftır (Hume, 2009: 177). Hume, benliğin bir cevher (*substance*) olduğu görüşünün yerine '*benliği*' algıların koleksiyonu olarak kabul eder (Lecaldano, 2002: 174). Ona göre, *benlik* kavramına yaklaşıldığında haz-elem, sevgi-nefret, sıcaklık-soğukluk ve ışık-gölge gibi içsel ve dışsal unsurların tikel algısına çarparız dolayısıyla algı olmaksızın benliğe yaklaşamayız (Hume, 2009: 174).

Algılayan aktif varlığa *zihin, ruh, öz* veya *kendisi* adını veren Berkeley'e göre, birey kendi idealarından biri hatta tüm ideaları değildir. Locke ve Berkeley zihnin maddesiz bir cevher veya ruh olduğundan emindirler. Bu konuda selefleri olan Hobbes'tan farklı olan Hume ve sonraki deneyimler için benlik; duyum veya deneyimlerin, izlenimlerin, ideaların dizgesi dışında hiçbir şey değildir. Locke hem zihinsel hem de fiziksel cevherlerin varlıklarını Berkeley ise yalnızca zihinsel cevherin varlığını savunur (Priest, 2007: 131). Berkeley, ruhun ölümsüzlüğünü ruhun tanımlamasından çıkarır. Basit, fiziğe ve parçalara sahip olmayan, ölçüsüz olmayan ruh; bölünmez, cisimsiz ve uzamsızdır (Priest, 2007: 133). Var olmayı algılamaya bağlayan Berkeley gibi Hume'a göre de *benlik*, algılarla algılanır ve bundan dolayı benliği oluşturan şey algıların bileşimidir (Hume, 2009: 419-420). Nitekim Reid, temel olarak benliğin varlığını inkâr etmeyen Hume'un algıların ötesinde bir benliğin varlığını inkâr ettiğini ve benliği algılara indirgediğini söyleyerek ontolojik bir açıklama yapar (Thiel, 2011: 418).

Benlik ya da zihin kavramı Eskiçağdan günümüze kadar yüzyıllar boyunca tartışılmıştır. İnsan öznelliğinin iki temel niteliği olan kişisel özdeşlik veya kendinde bilinç (*self consciousness*) ve benlik kavramı; bilinçle ilişkilendirilerek erken dönemlerde Fransız, Alman ve İngiliz felsefesinde tartışılmıştır. Descartes, Locke, Leibniz, Wolff ve Hume gibi filozoflar tarafından tartışılan bilinç; benlik, ruh ve kişisel özdeşlik gibi kavramları ifade ederken bireysel insanın konusu olan düşünce, duygular ve davranışlar olarak da anlaşılmıştır (Thiel, 2011: 1-3).

Descartes'çi veya Kartezyen düşüncede benlik bilgisi (*self knowledge*) veya bilinç nesnelere bilgisine veya bilince bağlı değildir. Metodik şüphesi çerçevesinde bir kişinin kendi varlığı bilgisini temel olarak gören, insanı bilgi sahibi ve zihni aktivitesi olan bir varlık olarak algılayan (Thiel, 2011: 16) Descartes'e göre, ben/ruh yer kaplayan bedenden farklı ondan bağımsız düşünen bir tözdür. O, 'Ben'i şüphelenen, algılayan, onaylayan ya da reddeden, irade eden veya etmeyen, hayal eden ve duyulara sahip olarak tanımlar (Descartes, 1988: 2, 19). Özne üzerinde odaklanan Descartes'e karşın bütünlüğün/toplumun önemine değinen Hume'un parçayı/özneyi ihmal ettiği söylenemez. Gelenek (*custom*) ve âdet (*convention*) yoluyla sosyal bir varlık olan insanla ilgilenen Hume, kendisi için marjinal olan toplum kavramından daha çok *benlik* kavramıyla ilgilidir (Heath ve Merolle, 2009: 79).

İngiliz filozoflarından tecrübenin bilgisini esas alan Berkeley, varlığı yani aktif bir varlık olan benliği algılamaya bağlar. Locke ise insanı, akla ve deruni düşünceye (*reflection*) sahip, farklı zaman ve mekânda kendi kendisi gibi aynı düşünen varlık olarak algılar (Priest, 2007: 99). Locke, deneyciliği; temel olarak tüm idealarımızın veya duyum ya da düşüncelerimizin içerdiği tezine dayandırır. Ona göre, ben (*self*), bilgisinin kaynağı dış duyu ile paralellik gösteren düşünmek, algılamak ve tahayyül etmek gibi zihnin aktivitelerini içeren iç duyudur (Priest, 2007: 77-78).

Hume, bilinç meselesini insan doğası sorunu olarak isimlendirir. Bilinci sübjektivite sorunu olarak gören Deleuze'un, Hume okumasında bilinç; insan doğasının ilke ve algılarının sonuç ilişkisidir (Frasca-Spada, 2005:

98). Benlik olan bilinç; düşünen şey, haz ve elemnin bilinci ve duyarlılığıdır. Şahıs (*person*) ise akıllı ve düşünen varlık olarak ahlak ve düşünceye sahiptir ve farklı zaman ve mekânlarda kendi kendini aynı düşünen varlık olarak görür. Zihin ve kişisel özdeşlik hakkındaki uzun süreli bu seri tartışmaların yansıması, Modern Batının erken tarihindeki varsayım ve kabullerinin şekillenmesinde yardımcı olmuştur (Gill, 2000: 333).

Mizaç (*character*) kavramıyla benliğin (*self*) temsili görünüşleri ve zihin arasında bağlantı kuran Hume için, 'mizaç' kavramı, felsefi sorun olan özgürlük ve zorunluluk kavramları kadar önemlidir (Pitson, 2002: 83). İnsanların mizacı ahlakî onama ve kınamanın konusudur ve doğal eğiliminde topluma yararlı bir mizaç barındıran kişi erdemli sayılır. Erdemi insanın mizacında bulunması gereken önemli bir ahlakî nitelik sayan Hume, erdem insanı çölde ya da zindanda eşlik eden bir hakikat olduğunu iddia eder (Hume, 2009: 383). Mizaç, zihinsel niteliklere veya ilkelere göndermede bulunarak ahlakî bir temsil olarak bireyi inşa eder. Erdem ve erdemsizlik kategorileri ile bireyin karakteri arasında yakın bağlantı vardır. Bir insanın mizacı, onun duygusal zenginlikleri, zevk ve beğenileri tarafından oluşturulur. Mizacın nitelikleri bir insanı diğerinden ayırt eder ve kişisel mizaç her bir bireye özgüdür (Pitson, 2002: 86). Bir insan diğerleri üzerinde etkili olduğu için kendilik duygumuzun merkezi olan mizaç temsili olarak kendilik ya da kişilikle dolayısıyla kamu boyutuyla ilişkilidir (Pitson, 2002: 91). Hume, kişisel erdem (*personal merit*) kavramıyla zihinsel niteliklerin bütününe göndermede bulunur (Hume, 2010: 16). Ona göre, benlik kişinin mizacına indirgenebilir ve birinin benliğinin farkında olmakla birinin mizacının farkında olmak aynı şey değildir (Lecaldano, 2002: 190).

İnsan zihnini duyum, inanç ve duygudan ibaret gören filozof için duyum, inanç ve duygu hayatın içinde en büyük değerlendirmelerde fenomen olarak görülür. Bu anlamda Hume'un *insan zihni/anlığı* kavramı rasyonalist zihin ideasına haleftir (Spat, 1992: 131). İnsanı salt cismani bir varlık olarak düşünmeyen Hume, 'benlik' kavramını karşılayan *zihin* kavramını kullanır. Ona göre insanı var kılan en önemli şey zihni yani

benliğini oluşturan algılar yığındır. Zihnin nitelikleri ise bencillik ve hayırseverliktir. Bencillik hırsının artmasının nedeni ise isteklerimize oranla sahip olduğumuz şeylerin az olmasıdır. Bu bencilliği sınırlamak için insanlar kendilerini toplumdan ayırarak kendi mülkleri ile başkalarının mülklerini ayırt etmek ve adaleti tesis etmek zorunda kalmıştır. Benliğin bir anlamda varlığın gerekçelerinden biri olan hayırseverlik, insanın adaletin kurallarına uymasında birincil güdü değildir (Hume, 2009: 331).

Benliği ifade eden başka bir kavram olan '*person*' (şahıs) gerçekte Latince bir terim olan '*persona*'ya yani beden ve ruhu içeren bireysel insana tekabül eder. 17. yüzyılda yaygın olarak gerçek hayatta insanın bireysel varoluşuna atfedilmiştir. Basit olarak bireysel insanoğluna göndermede bulunan *persona* terimi daha sonraki gelişmelerde hak ve vazifelerin taşıyıcısı olan bir kavrama atfedilerek Hıristiyan doğal hukuk anlayışında merkez olmuştur. Bu kavram üçleme (*trinity*) doktrinine ilişkin olarak erken ortaçağ döneminde tartışılan bir kavram olmuştur. Bu nedenle kişisel özdeşlik meselesinin hukuki ve ahlakî konularda 17. yüzyılda tartışılması şaşırtıcı değildir (Thiel, 2011: 27-28). Hem ortaçağ hem de erken modern dönemde ferdileşme, özdeşlik sorunları, teolojik konular ve bu konulara ilişkin ahlakî konular nadiren tartışılmıştır. Erken ortaçağın fert ya da şahsiyet olma tartışmaları *üçleme* tartışmalarını doğurmuştur. 17. yüzyılda teologlar ve felsefeciler bireysellik, cevher, şahıs ve tanrıda üç şahsın birlikteliği açıklamasına başlangıç olan bu meseleleri tartışmışlardır (Thiel, 2011: 19).

İmgeleme bağlı olan kişisel özdeşlik ve insan doğasının duygusal görünümü ve kişisel ilgiye bağlı olan kişisel özdeşlik arasındaki ayrım, Hume'un tartışmasının arka planında Locke'cu temel olduğunu gösterir. *Kişisel özdeşlik* sorununu zihnin özdeşliğiyle eşitleyen Hume'dan farklı olarak zihin veya ruh ve kişilik (*personality*) arasında ayrım yapmayan, (Thiel, 2011: 386) kişisel özdeşlik konusunu ferdileşmeden daha çok kişisel özdeşlik varlığıyla ilişkilendiren ve üçlemeden ayıran Locke'a göre, kişinin kimliği düşünce ve davranışlarının toplamı olan bilinci tarafından yapılandırılmıştır. Bilinç (*cognitive*), şahsı ve onun kimliğini birleştirilmiş

düşünce ve davranışları tarafından yapılandırırken bilinçlilik (*consciousness*) ise bu ayrılmaz benliği yapılandırır ve aynı şahıs yapar (Thiel, 2011: 97). Locke'un bilinçteki kişisel özdeşlik ve kişisel özdeşlikteki ahlakî sorumluluk açıklaması onun ilk (*original*) günah doktrinini kabul etmediğini gösterir (Thiel, 2011: 97). Hume, kişisel özdeşlik ve kişilik kavramlarını kendi döneminden önceki ve çağdaşları gibi teslis bağlamında kullanmamış, dindışı bir yaklaşımla yalnızca insana özgü kullanmıştır.

Siyaset ile ahlak arasında bağlantı kuran Helen Felsefesi, bireysel özgürlük temelinde siyasal düzen görünümünü yaratmaya çalışan modern liberalizmin kurucuları olan 17. yüzyıl filozofları Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza ve Locke'u etkilemiştir. Modern ilerlemeye karşı gerçekçi tutumları olan modern liberal filozoflar daha gerçekçi siyasal fikirler inşa etmişlerdir (Balot, 2009: 5-7). Nitekim siyasal ahlakîliğe beşerî bir açıklama sağlayan modern liberal filozoflardan biri görülebilecek olan Hume, siyasî kurumlarımızı insan doğası ve deneyimi üzerine inşa etmeye çalışmıştır (Norton ve Taylor, 2009: 38).

Helen döneminde '*ben*' den daha çok '*biz*' yani tek biçimlilik (*uniform*) hâkimken, Hume, Hristiyanlığa dolayısıyla içtimai, siyasî ve ahlakî yapıları etkileyen geleneksel felsefi yaklaşıma karşın '*ben*' eksenli bir varlık anlayışı inşa etmiştir. Christian-pagan unsurlara sahip Helen siyasal teolojisi '*biz*'den hareketle sürüleştirmeyi ve aynılaşmayı sağlarken, Hume '*ben*'den hareketle bireyleştirmeyi sağlayarak insanı başka bir tekbiçimliliğin içine sokar. Hume'un perspektifinde *benlik*, bir anlamda kendi içindeki soyut nesnelere oluşan bir evren ve kendi nesnelereyle bir olan özdür ve herhangi bir izlenimden türemiş değildir. Kişi, algıladıklarını kendi içindeki mevcut yapısında bütünleştirerek özümser.

3.3. Hume'un Tekbiçimci ve Ötekileştirici İnsan Algısı

Zihnin kısımlarını ve işleyiş biçimlerini doğal olarak her bireyde benzer olarak algılayan *tekbiçimci* batılı yaklaşıma göre insanların iradi fiilleri ve zihnin yapılarında kesin bir birlik vardır. Nitekim Batı düşüncesinde gerek

Helenistik dönemden gerekse Hobbes'tan beri bütüncül birey algısı söz konusudur. Hobbes, doğalcı insan doğası anlayışıyla yakından bağlantılı mekanik-nedensel insan ve davranışlarını ortaya koyar ve mekanik evren anlayışıyla insanları uyumlu hale getiren materyalist psikoloji geliştirir. Aklı yalnızca muhakeme ve muhasebe vasıtası gören Hume ise tersine akıldan daha çok arzu ve tutkuları tarafından belirlenen ve hareket ettirilen bir varlık/insan anlayışı sunar (Nong, 2011; 41).

Greklere şehir devletinin ve cumhuriyetçi Roma'nın düzenlemeleri yani Helen kültürünün siyaset anlayışı geleneksel teoloji üzerine temellenmiştir (Balot, 2009: 121). Geleneksel teoloji anlayışı ise teolojik tekbiçimliliği ifade eden tanrısal bir akıl olan *nous* üzerine inşa edilmiştir. Öz değerleri düzen, hiyerarşi, disiplin ve itaat olan Roma'da vatandaşlar için kişisel hayat devletin en yüksek resmi kamusalılığı tarafından sembolleştirilmiş niteliklere sahip hayattır (Balot, 2009: 165). Helen kültürünün etkin olduğu Roma toplumu daima hiyerarşikti baba, oğluna sadıktı ve vatandaş yirmi yıl askerlik yapıyordu (Balot, 2009: 174). Birey ya da benliğin varlığından daha çok bütünün varlığı dikkate alındığı Atina'daki pozitif kişisel özgürlükler, çeşitli demokratik ilkeler ve zihniyetler tarafından aktif olarak terfi ettirilmiştir. İlkeler, ideolojiler ve fikirler vatandaşlık vazifesi duygusuna katkıda bulunur (Balot, 2009: 171). Siyasal yapıda yurttaşlık ahengini değerli gören Greklerde şehrin (polis) amacı, kamu meselelerinde mutlak duygu ve fikir birliği sağlamaktı (Balot, 2009: 178). Birey'den daha çok vatandaşlığı önceleyen, özgürlüğü vatandaşlığın gereklerini yerine getirme olarak anlayan Grek-Roma (Helen) siyasal anlayışı, vatandaşları özgürlüklerini kullanmak için teşvik ederler. Erken Grek hayatının farklı bir tarzı olmasına rağmen benliğin geliştirilmesi anlamında Helenistik-Roma kültürüyle benzerdir. Greko-Romen (Helen) üzerine etkili bir araştırmacı olan Foucault, Erken-Roma döneminde '*benlik*' algısına değinmiştir. Foucault'a göre, Stoacılar ekseninde kişi davranışlarının bir unsuru olarak kendisi üzerinde odaklanarak benliğini inşa etmeye çalışır. Hume, Grek kültürünün ilk dönemleriyle mukayese edildiğinde bireyciliğin başlangıcının

Helenistik ve Roma imparatorluk dönemlerinde görüldüğünü iddia eder (Gill, 2000: 330).

Greko-Romenler (Helenler), ılımlı siyasî gücün uygulamaları temelinde siyasal kavramlaştırmalarını inşa edip; özgürlük, eşitlik, yasa, düzen ve varlık adalet gibi kolektif hedefler üzerinde odaklandılar. Greko-Romen çok tanrıcı ve klasik siyasî hayat arasındaki ilişkiyi anlama çabası vardır. Teolojik inançlar ve sembollerin yaygınlığına rağmen Grekler, siyasî tecrübe ve ideallerini insan üzerine temellendirmeye çalışırken, Romalılar güç üzerine temellendirirler. Grek ve Roma siyaseti vatandaşların toplumsal gücünden türemiştir. Erken modern siyasetin tersine Grek ve Roma vatandaşları zorlayıcı dinî otoriteye ve siyasal bağımsızlığa maruz değildi. Modern siyasal düşünce Greko-Romen siyasal analizini ne görmezden gelir ne de kapsar. Siyaset ve ahlak arasında ilişkiyi anlamının özel tarzına sahip olan antik Grek ve Romalılar, siyasal kurum ve uygulamaları erdemli eğitimi sağlamak için devam ettirdiler. Grek siyasal teolojisinde *erdem'e* vurgu yapılırken Roma siyasal teolojisinde ve pratiğinde *güç'e* vurguda bulunulur. Hayatı boyunca klasik tarihçileri –özellikle Tacitus- okuyan (Emerson, 2009: 108) Hume, Tacitus gibi tarafsız bir gözlemci olmak ve görünmek ister. Romalıların toplum açıklaması; insanların psikolojisi, siyaset ve tutumları üzerinde odaklanır. Hume'un açıklaması ise diplomasi ve iktisadî koşullara odaklanmıştır (Emerson, 2009: 110).

Hume, insanı ne Kartezyenler gibi ruh-beden ikiliği üzerinden ne de Spritualistler gibi ruh üzerinden ne de materyalistler gibi madde üzerinden monist bir biçimde algılamamıştır. Kadim Helen kültüründen duyumuyla, duygusuyla, düşüncesiyle farklı fakat yine tekbiçimci insan algısı olan Hume, cevher ve araz tartışmasında insan doğasının temel ilkelerini kurmaya çalışır. İnsanı doğal güdüler tarafından idare edilen varlık olarak görür ve temel felsefi projeleriyle insan bilincinin bir modelini yeniden konumlandırmaya gayret eder (Frasca-Spada, 2005: 75). Helen kültüründen farklı olarak insanı akli bir varlık olarak algılamaktan daha çok tutku ve arzularla yönetilen bir varlık olarak algılayan Hume, insanı tek bir tözle

ifade etmekten kaçınmış fakat Helen kültürünün tekbiçimciliğinden kurtulamamıştır.

Doğu Roma'nın yani manevi boyutun etkisinden büyük ölçüde kurtulan 18. yüzyıl felsefesi, epistemolojinin yanında antropoloji yani insan doğası üzerinde araştırma ve çözümlenmeler yapmıştır. İnsan doğasına ilişkin bu araştırma ve çözümlenmeler; bireysel ve toplumsal düzlemde sosyal düzenlemelere, davranış ve uygulamalara dair tartışmalardır. İnsan davranışları ve yaratımları antropolojik çözümlenmeler için merkezdir. Bu yüzyılda insan doğasının kanunlarını bulmaya çalışan yaklaşımlar bilimsel bir bakışla insana yaklaşmışlar ve mekanik bir insan varlığı tasavvuru geliştirmişler. İnsan doğasını *tekbiçimli* olarak ele alan bu dönemdeki yaklaşımlar beşeriyeti hem bilimler yoluyla araştırmanın hem de bir aydınlanma düşüncesinin perspektifiyle konumlandırır. Söz konusu bu tezler Newton'cu felsefeyle birlikte sunulmuştur. Nitekim çoğu bu yüzyılda sistemleşen ve gelişen insan bilimleri sistemattir. Doğal tarihten antropolojiye geçişin olduğu 18. yüzyılda Hume, -1739 yılında başlatmış olduğu- programında siyaset ve etik için din dışı bir temel olarak *tekbiçimli* bir insan doğası kavramını inşa etmiştir (Haakonssen, 2006: 930). Newton'la popüler olan mekanik anlayış, çeşitli bilimlerin peşinde olduğu yasa kavramının yaratıcısıdır. Ancak yasaların keşfedilmesi için, mekanikçi anlayış doğa olaylarına uygulanmasını sağlayan bir ilke olarak doğanın tekbiçimli (*uniformity of nature*) olduğunu kabul etmiştir (Türker, 2012: 210).

Hume, "*Treatise*" adlı eserinde doğa ile insan davranışlarının arasındaki *tekbiçimlilikte* yakın benzerlik olduğunu söyler (Haakonssen, 2006: 1069) ve bu benzerlikten hareketle insanı *tekbiçimli* bir konuma yerleştirir. "*Enquiry I*" adlı eserinde insan davranışları arasında büyük bir *tekbiçimlilik* olduğunu, tüm milletlerde ve çağlarda insan doğasının ilke ve işlevlerinin aynı kaldığını savunur. Tarihin tam ve evrensel insan doğasının ilkelerini keşfetmek için kullanıldığını ve insanın çeşitli hal ve şartların durumunu gösterdiğini iddia eder. *Tekbiçimli* insan görüşünü evrensel olarak bilinen kabulün dışında W. Robertson, Burke, Fontenelle, Voltaire ve

Rousseau'nun savunduğu gibi savunur (Haakonssen, 2006: 1077). Öncelikle Locke daha sonra Condillac ve Hume'la birlikte insanoğlu (*human being*) kavramı belli bir zemin elde etmek için evrensel mekanizmin yalnız tikel durumu olarak görüldü. Nitekim Locke, çağının fiziğe ya da matematiğe indirgemeci yaklaşımlarında ya da fizik modelinde olduğu gibi ve maddeyi bir Newton'cunun maddeyi incelediği gibi zihni incelemiştir. O, insan bilincini duyum mekaniğine yani dâhili algıya indirgemedede daha somut ve mekanikti (Haakonssen, 2006: 898). Newton ve Locke'un insana karşı mekanist yaklaşımı Hume'u da etkilemiştir.

Algılarda ardışıklığa değinen filozof insanların aksiyonları arasında örneklilik olduğunu ve evrensel bir gerçeklik olan insan tabiatının ilke ve işlevleri bakımından hep aynı kaldığını söyleyerek birbirine benzer olayların devamlı ve düzenli beraberliğini dile getirir;

Aynı güdüler (motives) daima aynı aksiyonları meydana getirirler aynı olaylar da aynı sebeplerden ileri gelirler. Mevki hırsı, tamahkârlık, özsaygı, kibir, dostluk, kendinden çok umumun faydasını gözetmesini bilen yüksek feragat ruhu (public spirit) vb. duygular, cemiyet içinde türlü derecelerde birbirlerine karışmış, dünyanın başlangıcından beri hala insanlık arasında görülen bütün aksiyon ve teşebbüslerin kaynağı olmuştur. Yunanlılar ve Romalıların duygularını, iç eğilimlerini, hatta yaşayış tarzlarını bilmek için Fransızlar ve İngilizlerin yaratılış ve aksiyonları incelendiğinde ulaşılan neticeleri, birinciler üzerinde tatbik ettiğimizde çok fazla yanılmış olmayız. İnsanlık her yerde ve her zaman öyle aynılık gösterir. Nasıl ki fizik yahut doğa felsefesiyle uğraşan bir kimse, bitkiler, madenler vb. objeler üzerinde deneylerle bilgi ediniyorsa; savaşlar, entrikalar, parti ve devrimleri anlatan yazılar da siyaset veya ahlak filozofu için bir deney koleksiyonudur. Nitekim Aristoteles'in ve Hippokrat'ın inceledikleri toprak, su ve daha başka öğeler nasıl günümüzdekilere benziyorsa; Polubius ve Tacitus'un tasvir ettikleri insanların bugün dünyayı idare eden insanlara benzerliklerinden daha fazla değildir (Hume; 1986:125-126).

Hume için, insan doğasının önemli ortak nitelikleri vardır. Bu ortak nitelikler; din, ahlak, siyaset ve iktisadî etkiler. Açıklamalarında mizacın önemli bir sosyal boyutuna ve bireysel karakterlerin varlığına inanan Hume'a göre, milli karakterler de vardır. İnsanlığa ait ortak kişiliklerin olması gibi farklı uluslara ve belli kişilere özgü kişilikler vardır (Hume, 2009: 270). Hume tarafından dogmatik uykusundan uyandırılan ve kanaatimce 'milletlerin karakteri' meselesinde Hume'dan etkilenen Kant, insan ırkının dört farklı ayırımına inanmıştır. İlk kısımda yücelikle güzelliği ayırt eden örnekler kullanır. İkinci kısımda hem genel hem de farklı mizaç veya kişiliklere bağlı insanoğlu ayırımını uygular. Üçüncü kısımda farklı cinsiyetler üzerinde odaklanırken dördüncü kısımda ise milli karakterleri güzellik ve yücelik terimleriyle ayırt eder. İtalyan ve Fransızları güzellik, Almanları, İngilizleri ve İspanyolları yücelik duygusuyla izah eder. Avrupalı olmayan topluluklar hakkında da ayıplayıcı genelleştirmeler yapar (Frierson ve Guyer: xxii). Avrupalı olmayanların yanı sıra yerel coğrafya ve iktisadî koşulların farklı milletler ürettiğini söylemiş olan Kant; Fransız, İspanyol, İtalyan ve İngilizlerin karakterlerinde olumsuz nitelikler keşfetmiştir (Haakonssen, 2006: 1081).

'Tekbiçimlilik' algısı ve kendisi dışındakini ya asimile eden ya da mahkûm eden marazi Batılı bakış olan ötekileştirme algısı Ebedi Barış (*Perpetual Peace*) eserini yazan Kant'ın algısını dahi etkilemiştir. Hume'un, siyahîler ve beyazlar arasındaki doğal ayırımını ve siyahîler hakkındaki olumsuz yorumlarını onaylayarak kendi bakışını sunarak tekrarlayan Kant, Hume'dan farklı olarak ırk üzerinde kendi görüşlerini sunmuştur. İklim etkileşiminden dolayı derinin farklılaştığını söyleyen ve tüm ırkların ve millet karakterlerini yönetim veya iklimden ayrı varlık olarak inceleyen Kant, bireylerin karakterleri ile milletlerin karakteri arasında çok yakın bir ilişki olduğunu iddia etmiştir. Bütün olarak beşerî ırkın (*race*) ahlakî potansiyeline ve ırkın önemine vurguda bulunarak ve birey veya grupların başarısızlıklarını söyleyerek 'milli karakter' (*Volkscharakter*) diye yeni bir sorun yaratmıştır (Haakonssen, 2006:197).

Hayatı boyunca sergilemiş olduğu tutumla Kant'ın siyahîlere bakışı, siyahîleri ahlaken ve entelektüel olarak aşağılayan Hume'un görüşüyle kuvvetle aynıdır. Kant'a göre zenci ve beyazlar insanoglu olarak farklı değildir fakat iki farklı ırktırlar. İnsan türünü tanımlamak için Beyaz, Zenci (*negro*), Hun ve Hindu diye insanı dört türe ayıran (Kant, 2000: 11) Kant, Hume'un zencilerin yetenekli olduğuna dair tek bir örnek gösterilemeyeceğine dair vurgusuna katılarak derinin farklı olması gibi zihnin de farklı olduğundan hareketle insan ırkı arasındaki ayrımın özsel (*essential*) olduğunu iddia eder. Hume, Afrika siyahîlerin anlamsızlıktan doğan duygusuz bir doğaya sahip olduğunu iddia eder (Frierson ve Guyer: 58). Hume, hususi olarak fizikseliğin yani ırk üzerinde odaklanan Kant'ın daha sonra basılmış denemelerinden farklı olarak diğer ırkların ahlak ve entelektüel türleri için ırkçılığa yakın diyebileceğimiz erken tartışılan görüşler sunar. Siyahîler konusunda menfi görüşlerini sürdüren Kant '*kafasından ayağına gerçek bir siyahî olan bu dostun açık delili ahmak olduğunu söylemesiydi*' ifadesiyle yalnızca görünümünden hareketle aşağılamada (*humility*) bulunur. Kant'ın diğer ırklar ve hususiyetle Afrika zencileri hakkındaki yorumları zamanın berbat önyargılarının ve hatta Hume gibi filozofları destekleyen ifadelerin yansımasıdır. Gençlik makalesi olan '*Observations*' makalesinden farklı olan daha sonraki denemeleri daha ılımlı ırki ve etnik özcülük içerir (Frierson ve Guyer: xxviii).

Kant, Amerikan yerlilerini hiçbir şey hakkında dikkatli konuşmayan, sevgisiz, duygusuz ve başıboş bağımsız özgürlük sevdalıları olarak niteler. Onun siyahîler ve Amerikan yerlileri hakkındaki kanıları bilimsel botaniğin öncüsü Carl von Linne ve iskelet ölçümleri vasıtasıyla ırk sınıflamasının mucidi olan J. F. Blumenbach gibi çoğu Avrupalı gözlemci tarafından paylaşılmıştır. Fakat Kant'ın bu konudaki görüşlerinin paylaşılması evrensel olarak savunulduğu anlamına gelmez. Nitekim bu aşağılamalar Blumenbach ve Linne gibi insanlar tarafından kölelik tezi olarak kullanılmamıştır (Haakonssen, 2006: 1080). Kant'ın Blumenbach'la birlikte en iyi ihtimal olarak ırk kavramının kurucuları arasında gösterilmesi (Bernasconi, 1999: 44) ağır bir ifade olsa da Kant ve Blumenbach gibi 18. yüzyılın '*öncü ırk*

teorisyenleri’, misyonerlik hareketleri, kolonyal teşebbüsler ve ticarete bilgi kaynaklarından biri olmuştur (Bernasconi ve Lott, 2000: VII).

Hem döneminin mekanik yaklaşımlarından -hususiyetle Newton’un yasa koyucu ve mekanikçi tavrından- etkilenen hem de kadim bir alışkanlık olan tekbiçimli algılamayla insanı tekbiçimli algılayan Hume, milletlerin karakterine dair analizinde iklim ve koşulların etkin olduğunu söyler;

Zencilerin doğal olarak beyazlardan aşağı olduğunu düşünüyorum. Beyazlardan başka hiçbir türün medeni bir millet yapısı yoktur, hatta fiili veya teorik olarak kişisel başarıya ulaşmış ünlü bir ferdi yoktur. Onların arasında ne zeki bir üretici, ne bir sanatçı, ne de bir bilim adamı vardır. Diğer yandan Beyazların en kaba ve barbarı olan mesela GERMENLER veya günümüz TATARLARI arasında cesaret, hükümet şekli veya bazı başka özellikler açısından seçkinler vardır. Eğer tabiat bu insan türleri arasında orijinal bir farklılık oluşturmamış olsaydı, böylesine tekdüze ve süreklilik gösteren bir farklılık çağlar boyunca ve tüm ülkeler bakımından olabilir bir şey değildir. Sömürgelerimizden bahsetmeye gerek bile yok, tüm Avrupa’da yayılmış zenci köleleri var ki bunlar hiçbir zekâ belirtisi göstermiyorlar. Bu eğitimsiz, düşük (low) insanlar aramızda çalışmaya başlayacaklar ve her meslekte kendilerini belli edecekler. JAMAİKA’DA gerçekten bir zencinin öğrenebildiğinden bahsediyorlar, ama muhtemelen bir papağanın birkaç kelimeyi tekrar etmesi gibi çok yetersiz bir başarıyı takdir ediyorlardır (Hume, 1987: 374).

Beyazların kaba köklere sahip olduğunu, beyaz olmayanlarda ise eksikliklerin olduğunu bir kaç kelimeyi dahi papağan gibi konuşabildiklerini dile getiren Hume’un ayrımcılığa (*discrimination*) varan milletlerin karakterine dair çözümlenmeleri eleştirilmiştir. Nitekim James Beattie, bir anlamda Aristoteles’in doğal kölelik tezinin modern uyarlaması (*version*) olan Hume’un siyahilere önyargısını ters yüz ederek saldırır. Hem Beattie hem de Monbodo, onun septisizmini dinî ve ahlakî olmayan bir unsur, ‘milletlerin karakteri’ tasnifini ise münferit şeytani (*satanic*) olarak nitelendirdiler. J. Immerwahr ise Hume’un ırkçılığını (*racism*) rastgele bir

söylem olmaktan daha çok düşünölmüş ve değerdendirilmiş bir ırkçılık olarak görür.

Hume, Amerikan kolonilerindeki ve bazı Avrupa milletlerindeki köleliği kast ederek buralardaki köleliği evrensel açıdan olumlu görmez. Köleliğe güçlü bir şekilde karşı görünen Hume için, aşağı konum olarak sunulan siyahî (*black*) ırkın sahip olduğu aşağılık duygu onun köleleştirilmesi için bir gerekçe değildir. Siyahîleri biyolojik ve fizyolojik olarak aşağılamaktan daha çok entelektüel olarak aşağılayan Hume, siyahîlerin ahlak ve siyasal konumuna entelektüel perspektiften bakar. Ülkelerinden başka bir yere gidip yeteneklerini gösterebilmiş tek bir siyahî görmediğini söyleyen filozof meydan okuyucu bir tavırla beyaz ve beyaz olmayan iki ırk arasında yalnızca renk olarak değil zihinsel yetenek açısından da fark olduğunu iddia eder (Haakonssen, 2006:196).

Filozof ya da düşünür, hem çağının akli ve kılavuzu olduğu gibi hem de çağının bir aynası ve evladı veya ürünüdür. Hem Rönesans hem de 18. yüzyıl dönemini sömürgeciliğe hazırlık dönemi ve teori safhası olarak görebileceğimiz gibi 19. yüzyılı ise bu anlamda teorinin tecrübî hale gelmesi olan sömürgeciliğin uygulandığı dönem olarak görebiliriz. Dönemin hem mekanik yaklaşımlarından hem de kısmen de olsa ırklara yönelik ayrımcı yaklaşımlarından etkilenen Hume, *benlik* üzerinde ayrıntılı olarak durarak insan hakikatinden kopmamıştır.

Hume'un bu mekanik anlayışında açıklık ve esnekliğin doğmasını sağlayan faktör onun Stoacı ve Epikürcü gelenekten etkilenmesidir. Hume, insan doğasının genel kurallar inşa etmeye müsait olduğunu ve adalet ve hükümetin tesisinin bu insan doğasının ürünü olduğunu söyleyerek haz ve elem esasına dayandırdığı 'benlik' anlayışıyla daha bireysel kimlik inşa etmeye çalışır. Helen kültürü ve siyasetinin polis ya da devletin bekası için eritip 'biz' haline getirdiği insan anlayışına karşın tutkuları, beğenileri ve haz-elem hissi olup 'benliği'ni inşa etmiş kendine özgü din-siyaset-ahlak anlayışına sahip 'ben' üzerinden bir teolojik, politik ve etik bir tasavvur oluşturur. Fakat bu tasavvur Batı düşüncesinin ve tarihin üçlemesi olan Grek, Roma ve Modern Batı uygarlığı sentezinden oluşan bir tasavvurdur.

Bu tasavvur ileride değinilecek olan Amerika'nın ve Amerikan yüzyılının oluşmasını sağlamıştır.

Batı düşüncesi genel itibariyle teorik ve pratik alanda yani gerek doğal bilimlerde gerekse sosyal bilimler alanında gerçekleşen şeylerin tekbiçimci (*monolithic*) perspektifte olduğu yaklaşımı ve bilinciyle yaklaşmıştır. Doğal ve sosyal meselelere bu bilinçle yaklaştığından emperyalizm ve kolonileştirmeye farklılıkları ya tahrip etmiştir ya da kendine benzetip aynılaştırmaya çalışmıştır.

İnsana tekbiçimli ya da anatomist yaklaşımlara rağmen insanlar her çağda ve koşulda aynı davranışları sergilemezler. Alışkanlıkların, eğitimin, ilginin ve beklentilerin neticesinde insanların teori ve pratikleri farklı çağlarda ve mekânlarda değişimi sağlamışlardır. Sonuç olarak iktisat, siyaset, tarih, din, ahlak ve eleştiricilik gibi özel alan ve şartlarda gerçekleşen şeyler *tekbiçimci* insan zihnine ve davranışlarına bağlı olarak yorumlanmış ve pratiğe geçirilmiştir. Bu algının günümüz batılı hayat tarzında yaşanılır kılınmasını sağlayan filozoflardan biri de Hume olmuştur.

3.4. Kuzey Atlantik Dünyasında Hume

Tarih ve tarihçi meselelere yalnızca olgular ve olaylar bağlamında bakmamalı, şartlar bağlamında da olayları ve olguları meydana getiren düşünce zeminini ve iklimini anlamaya çalışmalıdır. Bu bağlamda tarih felsefesi ve siyasal düşünce tarihi; meseleleri değerlendirmede sosyal, siyasal, iktisat, kültür ve din gibi faktörleri de göz önünde bulundurmalıdır. Nitekim siyasal düşünce tarihçisi hem yönetilen varlığın deneyimlerini hem de yöneten iradenin irade ve eylemlerini tanımlar. Çünkü insan yalnızca biyolojik bir varlık değil aynı zamanda kültürel ve bir doğa içinde ve inşa edilen kültürel iklim içinde yaşamak durumunda olan *bio-kültürel* bir varlıktır. İnsanı belirleyen içinde yaşadığı maddi dünya olduğu kadar kültürel dünyadır. Nitekim Türker'e göre, bireyler maddi doğaya atılmışlar ve doğrudan doğruya onun içindeymiş gibi görünseler de doğa ile birey arasında kültür dünyası bulunur. Dolayısıyla bireyler maddi doğanın değil öncelikle kültür dünyasının içine atılmışlardır (Türker, 2013: 32).

Bio-kültürel insanın içinde yaşadığı dünyada tecrübî bir alan olan ahlak ve siyaset birlikteliği doğar. 4. yüzyıl Atina siyaseti Aristoteles'in Politika (*Politics*), 14. yüzyıl Avrupa siyaseti Padualı Marsilyus'un (*Marsilius of Padua*) Barış Savunucusu (*The Defender of Peace*), 15. yüzyılın sonu İtalya'sının siyasal yansımaları Machiavelli'nin "*Hükümdar*" eseri bağlamında değerlendirilebileceği gibi 17. yüzyıl İngiltere yönetimi ve siyaseti ise Hobbes'un "*Leviathan*" eseri bağlamında değerlendirilebilir (Oakeshott, 1993: 6). Bu bağlamda Hume felsefesi üzerinden 18. yüzyıl, 18. yüzyılda yaşanan gelişmelerden hareketle Hume felsefesi anlaşılabilir.

18. yüzyıldaki dinî, siyasî, iktisadî ve sosyo-kültürel farklılaşmalar genelde dünya tarihini özelde ise Kıta Avrupa'sını ve Kuzey Atlantik projesini yani Modern Batıyı veya İngiliz-Yahudi Medeniyetini etkilemiştir. Değerlerin birlikteliği düşünce tarzını içeren Atlantik Dünya (*World of Atlantic*) fikri Kolonyal Kuzey Amerika'nın kalbiydi. Ömrünü daha çok Atlantik dünyasında geçiren Hume'un 1739 yılından ölümüne kadar (1776) olan yazıları Atlantik dünyasından etkilemiştir. Fakat "*Political Discourses*" eserinde Atlantik dünyasının mevcut ticaret, kredi, sömürge veya işgal anlayışından farklı bir anlayış ortaya koymuştur. Siyasî ve iktisadî düşüncesi Atlantik siyasetinden farklıdır (Manning ve Cogliano, 2008: 81). Dönemindeki merkantilist ticarî sisteme ve parlamenter yönetim talebine yönelik eleştiriler getirmiştir.

Hume'un döneminde büyük ekonomik değişim olmuştur. Sermayenin artışı, endüstrinin büyümesi, tarımda yeni yöntem ve tekniklerin gelişmesi ticarî kapitalizmin doğmasına yol açmıştır. Böyle bir ortamda yaşayan Hume, İngiltere'de yaşanan ekonomik ve sosyal değişimi, zamanın uluslararası ticaret merkezi olan Londra ve Bristol'da bizatihi gözlemlemiştir. Çağdaş İngiltere'nin dinî, siyasî, iktisadî, sosyo-kültürel değişimine yakından tanıklık etmiş ve bu değişimi metinlerinde malzeme olarak kullanmıştır. İngiltere'nin Kıta Avrupa ülkelerine göre ticarî olarak hızlı büyümesinin nedeni koloniler aracılığıyla hammadde elde etmede sorun yaşamaması ve siyasî ve hukuki yapısının ticaretin gelişmesi için uygun olmasıdır. "*History*" ve "*Essays*" eserlerinde, İngiltere'nin hukuki

ve siyasî yapısının onu hem Kıta Avrupa'sı ve diğer Afrika ve Asya topluluklarından daha zengin ve müreffeh kıldığını yazmıştır (Finlay, 2004: 20).

Bir İskoç olmasına rağmen kendisini bir İngiliz gibi hisseden Hume, 'bu ülke' diyerek İskoçya'dan daha çok tüm Britanya'yı kast eden bir Britanyalıdır (Hume, 1994: 1, 54, 282). 18. yüzyıl Britanya'sının temel nitelikleri aristokrasi sınıfının, istikrarın, zenginliğin büyümesi ve gelişmesi olarak sayılmıştır. Britanya'nın siyasal, finansal, iktisadî, toplumsal ve kültürel değişiklikleri Britanyalıları Avrupa'nın en modern ve dinamik toplumu yapmıştır. Britanya devasa siyasî ve iktisadî gelişmelerle en ilginç entelektüel, toplumsal ve kültürel gelişmelerin olduğu bir mekân haline gelmiştir. Bu bağlamda 18. yüzyılda İngiliz hayatında merkezi konum için din yeniden konumlandırılmıştır. Çoğu Avrupalı devletlerden Britanya dinde daha çoğulcu ve hoşgörülüdür. Dinin yeniden konumlandırılması ahlak ve siyaset alanının da yeniden konumlandırılmasına yol açmıştır. Öncesinde hiyerarşik, patriarkal, kırsal ve zirai bir toplumken aşamalı olarak modern, kentsel, ticarî ve endüstriyel toplum haline dönüşmüş olan Britanya'nın siyasal tartışmaya açık özgür basını ve kapasitesi Avrupa'da aydınlanmış düşünce tarafından daha hayran olunmuştur (Dickinson: 2002: xv-xvii). Diğer Avrupa ülkelerinde aristokrasi ile burjuva sınıf arasında bağlantısızlık ve çatışmalar söz konusuysen Britanya'da üst ve orta sınıflar arasında toprak sahibi soyluların oğulları ile zengin tüccarların kızları arasında evlilikler olmuştur. Böylelikle tüccarların oğulları aristokratlardan toprak alırken soylular da ticaret, hukuk ve yönetimle ilgilenmişlerdir (Durant, 1965: 58).

İngiltere'nin aksine 1690'larda yaşanan açlık İskoçya'nın iktisadî varoluşunu etkilemiştir. 1707 yılında İngiltere ile İskoçya arasında yapılan Birlik Sözleşmesi (*Treaty of Union*) öncesi İskoçya din, iktisat, siyaset ve toplumsal olarak sıkıntılar yaşamaktaydı. 1707 anlaşması üzerinde tartışmalar meydana gelmiştir. Bu bağlamda balıkçılık, tarım, madencilik ve bankacılık gibi meseleler üzerinde yazılar yazılmıştır (Wennerlind ve Schabas: 2008: 14).

Whig, Presbiteryen ve anti-jakobit bir çevrede büyüyen Hume'un vatani olan İskoçya 1700'de Üçüncü Dünya Ülkesi denilebilecek bir konumdaydı ve tamamen ilkel ve çoğunlukla feodal ziraata bağlıydı. Nüfusun çoğunluğu günlük altı pense çalışıyordu. İskoçya'nın içinde bulunduğu durumu A. Smith "İskoç kadınının yarı aç olduğunu ve çocukların çoğunun dört yaşından önce öldüğünü" söyleyerek izah eder. Dünya ülkelerinin genelinde olduğu gibi yönetim zayıf ve müstebit bir yapıya sahipti (Waterman, 1998: 46-47). İskoçya'nın aksine Hume'un gençliğinde İngiltere merkezli Britanya finansal bir devrim geçiriyordu. İktisadi büyüme özel ve kamu yönetim stokunu da oluşturuyordu (Wennerlind ve Schabas: 2008: 31). İngiltere'nin bu ticarî ilerlemesine katılmayan İskoçya iktisadî olarak ülkenin gerisinde kaldı. İktisadi gelişme ile siyasî kurumların arasındaki ilişki daha acıydı. Ticarî ve değişen bir topluma sahip 18. yüzyıl İngiltere'si, iktisadî olarak mülkiyet ve toplum refahın açısından iyi durumdayken, İskoçya ilerlemiş ticarî bir toplum değildi ve farklı iktisadî ve siyasî sorunlar dizgesiyle yüzleşmişti (Edwards ve Townshend, 2002: 87).

Birlik Sözleşmesi ile kısmen de olsa İskoçya'nın barbar ve toplumsal darlığı geçmiş, İskoç toplumu yeni siyasî kültürel bilgilenme çağına girmiştir. İktisat ve modernliğin girişiyle toplumun ilgi ve eğilimleri farklılaşmıştır (Heath ve Merolle, 2009: 55). *Birlik Sözleşmesi*'nden sonra İngiliz kolonileri İskoç ticaretine açılmıştır. İskoç insanları bu sayede zenginleşmiş ve İskoçya'da çocukları yetiştirmek için her mahallede okul kurmaya teşebbüs etmişlerdir. Bu teşebbüsler neticesinde dört üniversite (Edinburgh, Aberdeen, St. Andrews ve Glasgow) kurularak yüksek eğitime sunulmuştur. 18. yüzyılın başında eğitim aktiviteleri İskoç aydınlanmasını geliştirmiş ve Hume, Hutcheson, Reid, Robertson ve Adam Smith gibi İskoç filozoflar İngiliz zihnine kuvvetli adım atmışlardır (Durant, 1965: 131).

Hume'un ahlak ve siyasete bakışını etkileyen unsur İngiltere'nin içinde bulunmuş olduğu dinî-siyasî-iktisadî ve sosyo-kültürel durumdur. 18. yüzyılda okyanus ötesi koloniler, anavatanı (*mother-country*) ticarî olarak geliştiren bölgeler olmuştur (Anderson, 1989: 357). İspanya, Fransa ve Portekiz gibi devletler diğer kolonyal güçler olarak ticarete etkin

olmuşlardır. Fakat katı Katolik anlayış ve siyasî ve hukuki yapıları İngiltere gibi ekonomide, sanatlar ve bilimlerde gelişmelerine engel olmuştur.

16. ve 17. yüzyılda siyasî yapılar daha despotiktir. Nitekim 1680'lerde Avrupa Devletlerindeki despotizmlerdeki geçişler ileriden daha çok geriye dönüktü ve ağırlıklı olarak dinî müeyyidelere bağlıdır. Siyasal fikirler ve tutumlar geçmişe bakıyordu ve hala din kökenliydi. Tanrı vekâletiyle gücünü kullanan kralların yönetimi olan monarşi, kutsal bir idari kurum olarak görülmüştür. 17. yüzyıl siyasal düşüncesine kıyasla 18. yüzyıl siyasal düşüncesi daha eleştirel, faydacı tutuma sahip ve daha çok kutsal hak savunucusuydu.

Aydınlanmış monarşi teorilerinin yaygın olduğu 18. yüzyıl ve sonunda din; ahlak, siyaset ve toplumsal hayat üzerinde etkisini mezhepler üzerinden devam ettirmiştir. Avrupa'da Hıristiyan toplulukların coğrafi dağılımı bu yüzyılda değişmiştir. Lutheryanizm; Kuzey Almanya ve İskandinav ülkelerinde, Anglikanizm; İngiltere'de, Kalvinizm; İskoçya'da, bir kısım Alman Eyaletinde ve bazı İsveç Kantonlarında, Fransa, Polonya ve Bohemya'da, Katoliklik; İber Yarımadası, İtalya, Fransa, Polonya, Hasburg Hanedanlığı ve Güney Almanya, Beyaz Rusya ve Ukrayna'da, Ortodoksluk ise Balkanlarda etkindir (Anderson, 1989: 435).

Britanya, Fransa ve Batı Avrupa'nın birçok yerinde, kilise ve inanç sistemleri entelektüel değişime zemin hazırlamıştır. Dinî inancın geleneksel formları tartışılmıştır. Doğal din anlayışı yani her insanda bazı dinî fikirlerin doğuştan olduğu tezi yaygındı. Doğal dinin temelini oluşturan iki temel İngilizce çalışma; J. Locke'un, "Hıristiyanlığın Aklılığı" (*Christianity Reasonableness-1695*) ve J. Toland'ın "Hıristiyanlık Esrarengiz Değildir" (*Christianity not Mysterious-1696*) eserleridir. Geleneksel teolojiye düşman olan doğal din yalnızca mistisizme ve metafiziğe düşman değil ortaya çıkan dinin tüm formlarına hatta kişisel Tanrı fikrine dahi düşmandı. Doğal din anlayışının fikrî olarak yanılmasının dışında Kilise babalarından daha çok fizik dünya üzerine çalışan Newton gibi bilim adamlarının düşünceleri daha makbuldü (Anderson, 1989: 436-438).

Doğal din, 18. yüzyıl entelektüel hayatın en etkili görünümlerinden biriydi. Doğal dinin fikrî temellerini gösteren Kant'ın, Salt Aklın Eleştirisi (*Critique of Pure Reason*) ve Hume'un, "Dialogues" eseri "tasarım argümanını" tartışmaya açmıştı. Tüm bu yeni ve radikal tutumlar; sosyal değişmeyi ve gelişmeyi destekleyen tutumlardır. Doğal din/deizm Büyük Britanya, Birleşik Eyaletler, Fransa, Almanya'nın ve Batı Devletleri'nin bir kısmının üretimi olan dinî gelenek ve dogmaya düşmandı (Anderson, 1989: 440).

Britanya, Fransa ve Alman felsefesinde ortak unsurlar bulunmasına rağmen bu ülkelerde farklı etkileri yansıtan karakteristik nitelikler vardır. Örneğin D. Hume, A. Smith ve J. Bentham Britanya'da kurulmuş mkemmeliyetten biri olan liberal toplumun çerçevesiyle insanlığın mutluluğu ve faydası için felsefe ve aydınlanmayı araçlar olarak saymışlardı. İngiliz Aydınlanması en ılımlı devrimci potansiyele sahip olmasına rağmen hem Hume'un hem de Burke'un siyasal fikirleri açıkça muhafazakrdır. Fransa'da Holbach ve Helvetius gibi filozofların elinde materyalist felsefe özcü ve devrimci olmuştur. Sonrasında Fransız aydınlanması Locke ve Newton'un etkisi altında gelişmiştir. Almanya'da ise aydınlanmanın ruhu Wolff tarafından ters yüz edilmişti ve dayanıklı kurulmuş toplum için onun sistemi öğretici bir aletti. Alman Aydınlanma Felsefesi Leibnizci akılcılık tarafından etkilenmiş neo-skolâstik filozof olan Wolff'da vücut bulmuştur. Nitekim 18. yüzyıl felsefesi karakter olarak Kıta Avrupa felsefesinden farklıdır. İngiliz felsefesinde Malebranche etkili bir filozof olduğu gibi Newton'cu dünya resmi evrensel yaratıcının varlığının bir delilidir (Haakonssen, 2006: 51-53).

Ekonomide Avrupa'ya göre ticarî ve finansal İngiltere'nin önemi artıyordu. Yine entelektüel hayat olarak 17. yüzyılda Newton ve Locke ile bilimsel ve felsefi aktiviteler daha gelişmişti. Newton ve onun takipçileri olan çağdaşları, dinî ve siyasî imanlarını sarsmadılar. Fizik bilimlerinin gelişmesine ve devrimci vurgulara sahip olmasına rağmen 18. yüzyıl boyunca gerçek devrimci hareketler gelişmemiştir (Anderson, 1989: 440).

İnsan psikolojisinden dolayısıyla siyasal hak ve zorunluluktan hareket ederek 18. yüzyıl İngiltere'sinin temellerini kuran Locke siyaset anlayışını değiştirmiştir. Hume ise tutku ve güduları dikkate alan psikolojikleştirilmiş ahlak anlayışı, mezhepçiliği, coşkuculuğu ve hurafeciliği eleştiren din anlayışıyla ve ticarî kapitalizme destek veren iktisat anlayışıyla döneminden farklı daha esnek medeni karma monarşi anlayışıyla günümüzün din, ahlak, siyaset ve iktisat anlayışını değiştirmiştir.

3.4.1. 18. Yüzyıl İngiltere'si ve Hume'un Yüzyılı

Rönesans'ın etkisiyle 16. ve 17. yüzyılda Aristotelesçi Skolâstik görüşün çöküşü gerçekleşmiş, doğa; mekanik ve deterministik kurallara bağlı olarak ilerleyen bir makine olarak görülmüştür (Capaldi, 1992: 3). Mekanik Newton'cu yaklaşımı benimseyen 18. yüzyıl Britanya'sını etkileyen ve oluşturan teorik faktörler şunlardır. Modern felsefenin Kartezyen felsefeye uyumu, Rönesans resminde perspektifin keşfi, Kopernik'in güneşin değil de dünyanın hareket ettiği tasavvuru ve Protestan reformasyonun farkındalığıdır (White, 1967: 1). Rönesans döneminde en önemli şey kilisenin otoritesinin azaltılması bilim otoritesinin artması dönemidir. Modern zamanların kültürünün oluşmasının dayanağı kiliseden daha çok bilimdir. İdari otorite olan kilisenin yerini alan devletler kültürü de kontrol etmiştir. Dünyayı anlama teşebbüsünde olan teorik bilim yerini Rönesans'tan sonra dünyayı değiştiren deneysel bilime bırakmıştır (Russel, 1961: 491-492).

Modern felsefenin kurucusu anlamında kendisi 17. yüzyıl biliminin kurucularından biri olarak sayılan Descartes yeni bir bilim tarzı üretmiştir. Bu yeni bilimin üretilmesinde dört büyük bilim adamı olan Copernicus, Kepler, Galileo ve Newton'un da katkıları vardır (Russel, 1961: 525-526). 17. ve 18. yüzyıllarda bilimsel kesinlik damga olduğunda etik ve siyaset felsefesi doğal bilimlere üstün sayılmıştır. Erken aydınlanmanın ilk ayırıcı niteliği apriori bilginin genişliğidir. Bu bilgi türü, Descartes'in zihninde düşünce (*cogito*) ve Kant'da *analitik yargılar* alanında formüle edilmiştir

Analitik yargılar mantıksal olarak terimlerin anlamı yoluyla konumlanmıştır (Shapiro, 2003: 10).

17. yüzyılın teorik anlayışları, insanı felsefî-antropolojik tasavvuruyla ve din ve ahlakîliğin tek bir kavramıyla akılcı varlık olarak algılamıştı. Bu dönemdeki bilim anlayışı insan ve doğa bilimlerinin birleştirilmesinin temeli için öncelikle insanı düşünce ve fiil, duygu ve inançta akılcı varlık olarak kombine eder. 18. yüzyılda dinamik, sosyal ve siyasal faktör olarak sayılan bilim, sosyal düzenin değişmesine katkıda bulunup insanlığın devasa geleceğe doğru bir adım atmasına neden olmuştur. Bu yüzyılın felsefesi ya da teorisinin vazifesi ise yeni bir psikolojik antropoloji üzerinde temellenmiş bir sentez yaratmaktır. İnsanı antropolojik olarak ele alan hem Hume hem Rousseau akılcılık üzerine temellenen Aydınlanma felsefesinin bir kısmını eleştirdi. İnsanoğlunun hayatta kalma yeteneğine sahip olmasını insan doğasının üretimi olarak ve asli yeteneğini akıl da değil duyguda gören Hume, insanı doğanın bir parçası olan varlık olarak görürken, Rousseau ise insanı mutlak özgür bir varlık olarak görür (Haakonssen, 2006: 47-49).

17. yüzyıldaki bilimsel devrim yalnızca teoriyi yani kültür dünyasını değil aynı zamanda pratiği yani doğa dünyasını da etkilemiştir. Bu yüzyılda bilimsel devrimlerin etkisi altında ziraatta yeni metot ve fikirler uygulanmaya başlanmıştır. 18. yüzyılda bu sofistike yükseliş ziraat, endüstri ve ticaret alanında da gelişmelere yol açmıştır. Nitekim bu yüzyılın başında İngiliz ziraatı müteşebbis deneyimi ve dinamizmi yaşamış ve endüstriyel etkinin artması iş bölümünün artması anlamına gelmiştir (Marshal, 1962: 8-9).

17. yüzyılda Hindistan'da, Batı Hint Yarım Ada'sında ve Amerika Kıtasında yeni ticaret imparatorluğunu geliştiren İngiltere'de ticarî ortaklık ve refah büyüdü. Sanayi ve tarımda yeni teknikler kullanılarak gelişme seviyesi yükseltildi (Forbes, 1985: 1). 1601 yılında kurulan Birleşik Doğu Hindistan Şirketi gelecek yüzyıllarda iktisat ve siyasetin gelişmesinde oldukça önemli rol oynamıştır. Hem bu şirketin gelirleriyle hem de 17. yüzyılın çeşitli imkânlarıyla Batının sömürgeci ve büyük ticaret

ülkelerinden biri olan Britanya'ya sayısız ürünler geliyordu. Koloniler, İngiliz üreticileri için bir pazar sağlıyor ve ihtiyaç duyduğu materyalleri ülkeye getiriyordu. İngiliz sermayesinin pazar alanları Amerika'dan ayrılana kadar tüccarlar için çok cazipti. Londra'nın ticaret kontrolü hemen hemen zirveye ulaşmıştı. Ticaretin artan hacmiyle kendilerini tüccar olarak devam ettirenler arasında işlev farklılığını meydana getirmiştir (Marshal, 1962: 19). Ticaret ve ziraatta gelişmeler yaşanırken 18. yüzyıl başlarında Britanya sanayisi ticaret ve ziraata oranla önemszenmeye değmez uzaklıktaydı. Yine diğer ülkelere göre ham madde (kömür, bakır, demir) ve tekstilde Avrupa ülkelerinden daha iyi durumdadır. Deniz ulaşımı hâlâ ticaret yoluydu ve bu nedenle sanayi liman şehirleri etrafında büyüyordu (Marshal, 1962: 8-9). Hume'un zamanında Britanya, Kuzey Amerika'dan Hindistan'a koloni gücü artan bir İngiliz imparatorluğuydu (Merril, 2008: 45).

Kolonileşme, ticarileşme ve endüstrileşme neticesinde meydana gelen hızlı gelişmeler 18. yüzyılda Britanya toplumunda refahın artmasını sağlamıştır. Nitekim D. Defoe 1722 yılında İngiltere'yi en zengin ve en verimli ülke olarak tasvir eder (Durant, 1965: 53). 1730-1830 yılları arasında bir asır süren devrim geçmişle keskin bir kopuş göstermemiştir. Maddi ve kültürel dünyada değişiklikler birbiriyle orantılı olarak aşamalı olarak meydana gelmiştir. Temel olarak yalnızca ziraat, endüstri, ulaşım ve haberleşmede değil siyaset, din, ahlak, felsefe, sanat ve tutumlarda değişiklikler olmuştur. İngiliz sermayesinin büyümesinde tüccarların büyük etkisi vardır. Orta ve daha aşağı sınıflarda Püriten gelenek hususiyetle Metodist* hareket endüstrileşme, teşebbüs, iktisadi ve sermayeyi biriktirmeyi teşvik etmiş ve burjuvanın Tanrının özel lütfünden memnun olduğu görülmüştür (Durant, 1965: 58).

Gençlerin akademik eğitimi için İngiltere Kilisesi tarafından Dissenterlar/Ayrılıkçılar, Baptistler, Presbiteryenler (*Presbyterians*),

* Metodizm (*Methodism*) : İngiltere kilisesinin bir hareketi olarak John Wesley (1703-1791) ve kardeşi Charles öncülüğünde bir grubun başlattığı bir harekettir. Hem İngiltere hem de A. B.D.'nin din, ahlak, siyaset ve iktisat anlayışında etkili olan Evanjelik harekete kaynaklık etmiştir.

Bağımsızlar (Independents), Uniteryenler (*Unitarians*), Quakerlar, Metodistler, Congregationalistler gibi daha çok orta sınıfın faydalandığı modern diller, matematik, tarih, coğrafya ve gemicilik dersleri verilen okullar kurulmuştur. Bunun yanında çocukların eğitimi için özel öğretmenlerden faydalanılmıştır (Durant, 1965: 75).

17. yüzyılın sonlarında devlette en önemli kurum İngiltere kilisesiydi fakat hükümet, toprak sahipleri ve sosyal hiyerarşiyle sınırlıydı. Etkisi görmezden gelinemez ve tüm vatandaşların hayatında etkili olan kilise iktidara itaati övmüş, kralın otoritesine vurguda bulunmuş ve itaatsizliği günah olarak saymıştı. Kilise, din adamlarının dışında olanların dinî ve ahlakî vazifelerinin üzerinde kuşatıcı bir kontrol uygularken, din adamları ise imtiyazlarını sürdürmek ve otoriter rejimi desteklemek için devlet ve kilisenin birlikte çalışması gerektiğini ifade ettiler.

Şanlı Devrim, kilise ve devlet arasında ilişkilerde önemli değişimin başlatıldığı dönemdir. Bu dönemde İngiltere Kilisesi (*Church of England*) şüphesiz özel imtiyazlarını kaybetti. Pasif itaat doktrinleri için kilisenin ideolojik desteğini övmekte ve kutsal hak (*divinity right*) monarşisini desteklemede bir takım zorluklar oluştu. 1689 *Hoşgörü Sözleşmesiyle* İngiltere Kilisesinin dışında olan Protestan inanışlara ve aşamalı olarak Roma Katoliklerine uygulamalarda benzer haklar verildi. Ortodoks olmayan dinî görüşler ve anti dinî tezler 18. yüzyıl başında epey artmıştı (Dickinson, 2002: 226-230).

Kendini İngiltere'nin dönüşümüne adan Wesley kişisel, duygusal, kısmen hurafeye dayalı, entelektüel olmayan çözümlere başvuran metodist kiliselerin yayılmasıyla İngiltere'yi terk etmiş fakat birçok Evanjelik kilisenin kurulmasına katkıda bulunmuştur (White, 1967: 231). İskoç Kilisesinde Evanjelik hareket Kuzey Atlantik dünyasında uyanmakta olan 18. yüzyılın en yaygın unsuruydu. İnsanlar İngiltere'de hem Evanjelik hareketten hem de İskoç Aydınlanma düşüncesinden etkilenmiştir (Dickinson, 2002: 267).

Birleşme Sözleşmesi (*Act of Union-1707*) İskoç Presbiteryen kilisesinin İngiltere'ye girmesini sağlamıştır (Dickinson, 2002: 15). Üç firkanın hâkim

olduğu (Bkz. s. 44) İskoçya’da İskoçların çoğu İskoçya Presbiteryen Kilisesine bağlıdır. 18. yüzyıl İskoçya’ında din Presbiteryanizm ruhuyla aşılanmıştı. İskoçların milli kilisesi rahipler tarafından değil yaşlılar ve bakanların yapmış olduğu dinî mahkemelerin temsiliyet hiyerarşisi tarafından temsil edilmiştir. Milli kimlikleri 17. yüzyıl Covenanterlerin şehitliği ve mücadeleleri tarafından şekillenmiştir. Netice olarak İskoçya Presbiteryen Kilisesi temel olarak İngiltere ve Galler’de yerleşik olan Anglikan kilisesinden farklıdır (Dickinson, 2002: 261). Din ve sivil otoritelerin yakın dayanışması yerel düzeyde İskoçya’da Hıristiyan yaygın kùltürünü ayırt etmeden şekillendirmeye yardımcı oldu. İskoç Presbiteryen siyasal teorisi; kilise ve devlet yani İsa’nın veya hükümdarın arasında ikiye ayrılmış ve ayrı topluluklar olmuştur. Bu görünüm Cenova’lı Theodore Beza (1519-1605) gibi figürlerin teorisinde reforme olmuş ve siyasal teorisinde şekillenmiştir (Dickinson, 2002: 264). Kilise yönetim kurulları kiliselerde toplanmış ve bu kurumların dinî kökenleri sayılabilecek Tanrı ve Sezar yani din ve devlet İngiliz devleti tarafından evlendirilmiştir (Dickinson, 2002: 46).

18. yüzyılın entelektüel hayatının merkezi fikirlerinden birini temsil eden hoşgörü bu yüzyılın ilk filozoflarının dinî meselelerde özgürce düşünmenin hak olduğu savunmasına yol açtı. Hem S. Pafendorf hem de J. Locke birey ve Tanrı arasında ruhi ilişki olarak dinî itikadı açıkladığından beri dinî tutumun devletin vazifesi olmadığını söylemişlerdir. Hoşgörü (*tolerance*) kavramı Anglo-Sakson felsefede bireysel kavram üzerinde temellenmişken Alman İmparatorluğunda ise Westfalya Sözleşmesindeki Roma Katolikleri ile Protestanlar arasındaki düzenlemeleri tanımlamak için kullanılmıştır. 18. yüzyılda hoşgörü mutlak reformcu siyasetin bir meselesi olarak sayılmıştır. Almanya’daki Lutheryen dindarlar Amerika’daki Baptistler gibi dinî reformcular ve mezhepler farklı zeminlerde hoşgörünün dinî gerekçesiyle özgürleşmeye katkıda bulundular (Haakonssen, 2006: 780-782). Disiplin, entelektüel, ahlakî ve siyasal yenilenme insanların zihniyle, skolâstik felsefe ve dinî yönetimle bağlantılıdır. Skolâstik felsefe ve dinî

yönetimi sağlayan kilise otoritesinden kurtuluş neticesinde bireycilik artmış hatta anarşizm noktasına gelinmiştir (Russel, 1961: 672).

Anglo-Sakson anlayışındaki bireysel özgürlük kavramı (*concept*) - özellikle din konusunda- farklı görüşlere sahip düşünür ya da filozofların ortaya çıkmasını sağlamıştır. İnancın çökmesinden dolayı hoşgörünün arttığı ortamda Hume gibi sapkınlar İngiliz düşüncesinin akıntısında hafif dalgalanmalar meydana getirmişlerdir. Nitekim kendini İngiltere olarak tasvir eden Hume, İngiltere'yi herhangi bir dünyada var olan dinî sorunlara en ilgisiz memleket olarak tanımlar (Durant, 1965: 143). 18. yüzyıl Batı Avrupa'sında çifte konu feodal rejimin ve feodal rejime ruhi ve toplumsal destek vermekte olan Hıristiyanlık dininin yıkılışıdır. Yine de bu yüzyılda devlet ve inanç karşılıklı olarak yardımlaşmışlardır (Durant, 1965: 141).

Din konusunda metafiziği fiziğe yani soyut olanı somuta dolayısıyla faydaya endeksleyerek dine faydacı bir perspektifle yaklaşan, teorik konulardan daha çok tecrübî konularla ilgilenmede daha başarılı olan İngilizlerin en başarılı olduğu alan siyasetti. *1689 Şanlı Devrim*, İngiltere'yi çalışılması zor bir anayasayla karşı karşıya bırakmıştı. Kral ile parlamento arasındaki ilişkiye dayalı olan otoritede kraliyet güçleri daha etkindi (Marshal, 1962: 5). Kutsal teori resmi otoritenin Tanrıdan geldiğini ve Tanrının mutlak monarşiyi öncelediğini iddia eder. Krallar doğrudan açık ve dokunulmaz idare kurmuş olan Tanrının buyruğuyla yönetilmiştir. Nitekim Locke, kutsal hakkın kölelik doktrini olduğunu iddia etmiştir. Rıza yoluyla kurulmuş hükümetin resmi formu insanların doğal hakkı olan hayat, özgürlük ve mülkiyeti korumak için vardır. Başlarda çok az Whig taraftarı Locke'un sözleşme doktrine destek verse de onun görüşleri çağdaşları için çok liberaldi. 18. yüzyılda tüm yorumcuların üzerinde durduğu ideal hükümet; sınırlandırılmış ya da parlamenter monarşinin ana nitelikleri ve erdemleri dengelenmiş anayasasıyla karma hükümetti. Hukukun üstünlüğü temelinde özgürlüğü korumak ve otoriteyi kurmak İngiliz anayasasının hedeflerindendi. Bu anayasa monarşinin, aristokrasi ve demokrasinin karışımı olarak sayılmıştır. Karma hükümet formu herhangi bir siyasal

sistemin en az ve en çok sayıda avantajı olan başarıdır (Dickinson, 2006: 3-6).

İç ve dış savaşların, kolonileşmenin, iktisadî sorunların olduğu dönemlerde İngiliz felsefesi birey, toplum ve devlet meseleleri üzerinde durmuştur. Hususiyetle Hobbes ve Locke'un zamanından daha çok gelişen siyaset, insan doğası tartışması üzerinde yoğunlaşmıştır. Güç ve meşruiyet gibi yeni açıklamalar toplumsal sözleşme tartışmalarını doğurmuştur (Dickinson, 2002: 294). Bu tartışmalı alanların dışında "*History*" eseri bir taraftan ahlakî ve siyasal özgürlüğün temeli olarak diğer taraftan püriten sezgiciliğin bir maskesi olarak özgürlük nedeni ve akılcılık arasındaki gerilimleri değerlendirdi (Dickinson, 2002: 304). İngiliz siyasal kültür tarihinde olağanüstü anı takip eden Hume'un düşünceye felsefî ilgisinin nedeni; tecrübî ahlakla ve felsefe arasında nedensel bir köprü yaratma gibi siyasal arzudur (Phillipson ve Skinner 1993: 322).

Devlet ve devlet olmayan inisiyatifler, merkezi ve yerel güç, eski ile yeninin karışımıyla nitelenen Britanya'da (Dickinson, 2002: 25) 18. yüzyıldaki yenilikler kentlerde de yeniliklere yol açmıştır. Tiyatrolar, halk evleri, okuma salonları, topluluklar ve kafeler artmıştır. Boş zaman, kamu mekânları ve sosyal hayat ticarileşmiş, kültürel ve sosyal değişimler kent hayatının ritmi olmuştur (Dickinson, 2002: 49). Genelde Avrupa özel de Britanya insanının din, ahlak, siyaset, ahlak ve sosyo-kültür alanındaki anlayış ve uygulamaları farklıdır. Farklı anlayış ve uygulamalar bu alanlardaki farklılaşmaların ve mevcut durumun analizini yapan, sorunları belirleyen ve tavsiyede bulunan Locke, Hume, A. Smith, Mandeville gibi çok yönlü filozofları doğurmuştur. 18. yüzyıl düşünürleri barbarlığın, uygarlaşmanın ahlakî varlığı olan medeni toplum üzerinde odaklanmışlardır (Wennerlind ve Schabas: 2008: 76-77). Mevcut dönüşümün motoru olan ticaret Hume'un felsefesinde önemli bir tutar. Nitekim ticaret ve para teorisinde çağdaş sorunları çözmeye çalışan Hume'un denemeleri; ticaret, para, çıkar ve kârın en erken teorileri üzerinde odaklanmıştır (Dickinson, 2002: 36). Hume'un iktisat üzerine yazmış olduğu denemeleri 1740'ların

sonlarından 1750'lerin başlarına kadar, siyasal tartışmaları ise geniş zamanda yazılmıştır (Dickinson, 2002:128).

Bütün bu maddi ve kültürel değişimler beraberinde ahlakî ve içtimai sorunlar getirmiştir. Nitekim 1702 yılında kraliçe olan Kraliçe Anne (1702-1714) tarafından kumarın bizzat teşvik edildiği ve oyun kâğıdının fakir ve zenginlerin eğlencesi olduğu 18. yüzyılda toplumsal, iktisadî ve siyasî ahlakîlik en aşağı noktadır (Durant, 1965: 79). Bu dönemlerde cinayet, tecavüz, kundaklama, korsanlık, sahtekârlık, kaçakçılık, hırsızlık, hapisane firarları, içki, kumar vb. birçok ahlakî sorunlar ilk üç George'un döneminde yani 1714-1810 yılları arasında yaşanmıştır (Durant, 1965: 88).

Ahlakî düzey her alanda düşük olduğu gibi iş hukukunda da düşüktü. Avrupa tüccarları köle satmaktan, korsanlıktan ve kaçakçılıktan büyük fırsatlar türettiler. Köle ticareti artmış İngiliz, Fransız, Alman ve Portekiz gemileri Afrika kölelerini, Amerikan Hıristiyanlara satma imtiyazını kazanmak için rekabet etmişlerdir. Mesela 1790 yılında Amerika'ya taşınan 74 bin köleden 38 binini İngilizler taşımışlardır. 1680-1786 yılları arasında tek başına İngilizlerin en az 2 milyon köleyi Amerika'ya taşıdıkları söylenir (Durant, 1965: 82).

Meydana gelen ahlakî yozlaşmanın en büyük nedenlerinden biri olarak kilise veya dinin otoritesinin zayıflaması görülmüştür. Nitekim dünyevileşmenin gözlendiği Aydınlanma çağında etki bakımından kilise daha küçük ölçekli rol almış en önemli ve kayda değer kopuş bu dönemde olmuştur. Fakat birçok tarihçi son zamanlarda kilisenin milletin siyasal, kültürel ve toplumsal hayatında daha güçlü olduğunu dile getirir. Dünyevi ve aydınlanmış dönemde zannedildiği gibi geleneksel imajdan daha çok kilise etkindir. J. C. D. Clark, İngiliz toplumunun belirlenmesinde etkin olan güç üçlemesinden (*trinity of forces*) birinin yerleşik kilise olduğunu iddia eder.

18. yüzyılda kilisenin konumu 17. yüzyılın sonunda cereyan eden birçok hadise tarafından belirlenmiştir. Öncelikle 1660 yılındaki yenileşme yalnızca monarşiyi yenilemedi. Özel haklar ve imtiyazlarla birlikte milli kilisenin kuruluşu olarak İngiltere kilisesini de yeniledi. Yine bu dönemde

1662 Birlik Sözleşmesi (*Act of Uniformity of 1662*), 1673-1678 Sözleşme Denemeleri (*Test Acts of 1673-1678*) devlet ve kilise yapısında farklılıklar meydana getirmiştir. Sonrasında 1688 Şanlı Devrim monarşinin Protestan doğasının inşası olarak görülmüş devlet ve kilise arasındaki bağlantıyı perçinlemiştir. 1689 Hoşgörü Anlaşması (*Toleration Act of 1689*) ile huzursuzlara (*nonconformist*) sınırlı taviz verilirken kilisenin konumu belirlenmeye devam edilmiş ve Roma Katolik inancı yasaklanmıştır. Çekişmeli konumu olmasına rağmen kilise toplum ve siyaseti belirleme de etkilidir. Çoğu Anglikan egemenliğinde olduğu gibi kilise, günah çıkarma devleti olarak tanımlanmamıştır. Bu dönemde kilisenin düşmanlarıyla ve devletin düşmanları aynıydı. Bu yüzyılın sonunda Fransız devrimi sırasında yönetimi savunan ve yönetime sadık olan kilise, devlete ve doğru dine yönelik tehditlere karşın hükümet savunucusudur (Dickinson, 2002: 226-230). Kilisenin ahlakî yozlaşmayı engellemek ya da önlemler almaktan daha çok güç merkezi ekseninde değiştiğini ve konjoktürel bir konum edindiğini söyleyebiliriz.

Hume, 18. yüzyıl düşünürü olarak zamanın büyük dönüşümlerine şahit olmuştur. Bu dönem sonraki devrimciler veya yenilikçiler tarafından ‘eski rejim’ (*ancient regime*) olarak nitelendirilmesine rağmen filozofun gözünde bu dönem erken modern çağda Batı Avrupa’da aydınlanmış uygarlık görülmüştür. Sanat ve bilimlerde önemli devrimler olmuş, mülkiyet düzeni şekillenmiş, hukuk kuralları biçimlenmiş, kişisel özgürlük yerleşmiş, idare düzenli olmuş, yönetimde otorite merkezleşmiş ve milli ve uluslararası ticaret siyasetal toplumun temeli olmuştur (Nong, 2011: 9).

1737’de İngiltere’ye döndüğünde “*Treatise*” eserinin 1. ve 2. bölümünü yazmayı bitirmiş ve 1739’da 3. bölümünü revize etmiştir. 1741-1742 yılları arasında “*Essays*” eserini yazmıştır. 1748’de “*Philosophical Essays concerning Human Understanding*” eserini yazmış sonrasında bu esere 1758’de “*Enquiry I*” şeklinde yeniden başlık koymuştur. 3 yıl sonra “*Enquiry II*” kitabını yazmış yine aynı zamanlarda “*Dialogues*” adlı kitabı kaleme almıştır. 1754-1762 yılları arasında en popüler eseri olan 6 ciltlik “*History*” eserini yazmıştır (Taylor ve Buckle, 2011: 1-2). Batı

düşüncesinin periyodik hali Hume'un düşünce hayatında paralel olarak bulunur. Nasılkı Rönesans, 17. yüzyıl Batı düşüncesinin teorik arka planını oluşturuyorsa Hume'un ilk eserleri olan “*Treatise*” ve “*Enquiry I-II*” eserleri onun teorik arka planını, “*Essays*”, “*History*” ve “*Dialogues*” eserleri ise tecrübî alanını oluşturur. Bu eserlerde zihin, tutkular, ahlak, siyaset, iktisat, din, İngiltere Tarihi vb. birçok sosyal, kültürel, iktisadî meselelere değinmiştir. “*Enquiry II*” ve “*Treatise*” eserleri bize onun pratik siyasetiyle ilgili çok az bilgi verir. Adalet, mülkiyet ve siyasal zorunluluk teorisini içeren siyaset teorisinin amacı siyasî, iktisadî ve içtimai sorunları çözmektir. 1688 devriminden beri İngiliz siyasetinin görünümünü sunan siyasal denemeleri onun siyaset felsefesi ile siyaset pratiği arasındaki bazı görüşlerini sunar (Edwards ve Townshend, 2002: 91).

Yaşadığı dönemin ahlak, siyaset, din, iktisat ve sosyo-kültürel hadiselerin analizini yapan ve çağının iyi bir anatomisti olan filozof “Denemeler ya da Siyasal Tartışmalar” (*Essays or Political Discourses*) eserinde ahlak, din ve siyaset bağlamında diplomasi, idarî ve entelektüel elitler ve monarşik toplumlarda ticaret tartışmasını devam ettirir (Emerson, 2009: 236). Siyasal denemelerinde Çağdaş İngiliz siyasetinde gelişmekte olan yönetimin idaresi, kamusal-siyasî tartışma ve iktisadî siyaset alanlarına değinir (Schmidt, 2003: 369). 20. yüzyıla kadar Britonlar, Avrupalılar ve Amerikalılar tarafından bilinen Hume'un çoğu görüşleri ve felsefesi “*Essays*” eserinde toplanmıştır (Emerson, 2009: 97).

Teorileri ve fikirleri bağlamında yorumladığı “*History*” eseri Hume'un insan davranışının açıklamalarının felsefi yorumlarıydı. Din, siyaset, siyasî iktisat kurumlarına ve bu kurumların yapılandığı sanat ve tutumlara da değinen (Emerson, 2009: 119) bu eser sosyal bir tarih olmaktan daha çok İngiliz krallarının ve dönemlerinin bir yıllığı olmuş fakat hiçbir zaman metinden sosyal tarih tamamen soyutlanmamıştır (Emerson, 2009: 121).

16. yüzyılda kapitalizmin doğuşu ve Protestan reformasyonunun sonrasında büyük içtimai ve iktisadî değişiklikler olmuş ve yenedünyanın keşfi için yolculuklarla artmıştır. Etkili Aristotelesçi gelenek ve orta çağların Hıristiyan dünya görüşü, dinî inanç ve geleneksel otorite üzerinde modern

felsefeler ve siyasal teoriler geliştirilmiştir. 17. yüzyılda teorik bilim neticesinde Avrupa’da kurulmuş moderniteyle bağlantılı sosyal, kültürel ve entelektüel dönüşümlerin olduğu ve 18. yüzyılın birikimi olan Aydınlanma, kişisel bilinçle bağlantılı olarak akılcı bir dönemdir (Goodin, Pettit ve Pogge, 2007: 38). Falk, Hume’un doğalcılığını Aristotelesçi vurguya daha yakın görmüştür. Zihin ve madde düalizmi insan organizmasının atomistik duyuma indirgenmesidir ki “*bırakınız yapsınlar (laissez faire)*” kapitalizminin ben merkezli etiği için temel olmuştur (Hoy, 2000: 112).

Çaplı düşünür ya da filozoflar hem çağının evladıdır hem de çağının tanığıdır. Ahlak ve siyaset bağlamında düşünce geliştiren filozof ya da düşünürlerle bakıldığında kalıcı ve değişmeyen yönetim sorunlarıyla ilgilenirler. Bu bağlamda din-ahlak-siyaset bağlamında eserler kaleme alan Hume, özel zaman ve mekân koşullarının en önemli filozoflarından ve döneminin kalıcı ve değişmeyen yönetim sorunlarıyla ilgilidir. Hume’un din-ahlak-siyaset bağlamında geliştirdiği felsefeyi anlamak için öncelikle dönemini yani çağın ruhunu (*zeitgeist*) anlamak gerekir. Nitekim siyasal düşünce tarihçisinin vazifelerinden biri de antik Atinalı veya Romalının, Ortaçağ İngiliz’inin veya 17. yüzyıl Fransız’ının nasıl olduğunu ve zamanında tecrübî siyasal sorunlar hakkında zihni ya da hafızayı oluşturan düşünceyi de kavramaktır (Oakeshott, 1993: 6).

3.4.2. Hume’un Siyasî İktisat Anlayışı

1970’lere kadar ağırlıklı olarak Hume’un epistemoloji ve teoloji kısmen de olsa ahlak ve tarih görüşleri üzerinde durulmuştur. İhmal edilmiş olan siyaset ve iktisat görüşleri üzerine yoğun çalışmalar 1970’lerden sonra yapılmıştır. Nitekim Rostow’a göre, altı klasik iktisatçıdan (D. Hume, A. Smith, T. R. Malthus, D. Ricardo, J. S. Mill, K. Marx) biri olarak görülen Hume daha çok bir filozof, psikolojist ve tarihçi olarak çalışılmış ve bu nedenle onun iktisatçı yönü gölgelenmiştir (Rostow, 1990: 18). Ona göre, Hume para akışı ve serbest ticaret anlayışıyla modern iktisat teorilerinin gelişmesinde ilk öncülerden biridir (Dow, 2009: 2).

Hume'un epistemoloji, metafizik, teoloji, ahlak ve tarih gibi alanların dışında insan doğası biliminin bazı niteliklerini yansıtan ticaret, lüks, para, ticarî denge, kâr, vergi ve kamu borcu gibi birçok konuyu yansıtan iktisat yazıları da vardır. İnsan doğasının dikkatli bir gözlemi üzerinde temellenmiş olan iktisat bilim anlayışı, insan doğası biliminin deneysel incelemesinin bir parçasıdır (Merrill, 2008: 94). Kâr oranı, nüfusun büyümesi, yeniden üretim, tüketim, kamu finansı ve adil dağıtım gibi birçok iktisadî konuda yazan Hume'un para, lüks, büyüme, ticaret ve piyasa yazılarının iktisat araştırmacılarının nezdinde önemli bir yeri vardır (Forbes, 1985: 5).

Nitekim ilk çalışması "*Treatise*" ile iktisat yazılarını içeren "*Political Discourses (Essays)*" çalışması arasında ortak noktalar vardır. "*Treatise*" adlı eseri iktisat anlayışının biçimlenmesinde keskin bir rol oynar (Wennerlind ve Schabas: 2008: 150). Hume, bu eserin ilk bölümünde bilgi ve deneysel muhakeme teorisi arasında bağlantı kurarak siyaset ve iktisat arasında metodolojik alt yapı inşa eder. İkinci bölümde bireylerin iktisadî tutum ve davranışını üreten tutkular ve duygudaşlık teorisinin psikolojik bir çerçevesini sunar. Üçüncü bölümde ise adalet, mülkiyet ve hükümet teorisi arasında bağlantı kurarak insanların ticarete iktisadî davranışlarının kurumsal ve resmi çerçevesini sunarak iktisat tartışmasına katkı sağlar (Sakamoto, 2005: 86-87).

Zamanının siyasal iktisat anlayışına katkıda bulunmuş olan Hume'un felsefî yazıları ile sonraki siyasî ve iktisadî yazıları arasında bağlantılar vardır (Cohen, 2011: 1). Ticarî modernleşme sürecini aşamalı bir süreç olarak gören Hume'un siyasî iktisat anlayışı da eserleriyle periyodiktir. "*Treatise*" eserinde ahlak, siyaset ve iktisat meselelerine giriş yapan filozof, "*History*" ve "*Political Discourses*" eserlerinde iktisat tarihi açıklaması yapar. "*Treatise*" eserinin üçüncü bölümünde başlangıç yaptığı, "*Political Discourses*" eserinde genişlettiği iktisat meselesine "*History*" çalışmasında da değinir. Nitekim "*History*" eseri, "*Treatise*" eserinde kurulmuş parametrelerle birlikte ticarî modernleşme sürecini tanımlar (Wennerlind, 2002: 249). "*Treatise*" ve "*History*" eseri birlikte okunduğunda siyaset felsefesinin ticarî modernleşme süreci etrafında konumlandığı görülür.

Hume, “*Treatise*” eserinde herhangi bir özel zaman ve mekâna doğrudan referans etmeksizin sosyal değişim teorisi sunar. “*History*” ve “*Political Discourses*” eserlerinde ise İngiltere’de para, pazar ve mülkiyet haklarının tanımlanmasında aynı teorik çerçeveyi sunar (Wennerlind, 2002: 264). Hume, ticarî modernleşme sürecinin -“*Treatise*” ve “*Enquiry I-II*” eserleriyle teorik yapı bakımından benzerliği olan- “*History*” eserinde İngiliz ticareti ve endüstrinin aşırı bir biçimde arttığı 1. Charles saltanatının huzurlu döneminde yani 15. yüzyılda başladığını söyler (Wennerlind, 2002: 254). “*Treatise*” eserinde iktisat ve siyaset felsefesine kavramsal olarak giriş yapan Hume, “*History*” eserinde yaptığı iktisat ve siyaset tarihi açıklamalarını, eklemlenmiş siyaset felsefesi eseri olan “*Political Discourses*” eserinde sürdürür (Wennerlind ve Schabas: 2008: 257).

Hume, “*Political Discourses*” eserinde modern ticarî toplum teorisini geliştiren ve yirmi kısımdan oluşan kitabın sekiz kısmını hususiyetle iktisat alanına tahsis eder. Değinmiş olduğu siyasal iktisat konuları onun iktisat düşüncesinin teorik özü olduğu gibi iktisadî gelişme görüşünün özünü içerir (Sakamoto, 2005: 92). Bu eserinin iktisadî konu alan yazıları Ticaret Üzerine (*Of Commerce*), Kamu Borcu Üzerine (*Of Public Credit*), Para Üzerine (*Of Money*), Kâr Üzerine (*Of Interest*), Ticarî Denge Üzerine (*Of the Balance of Trade*), Ticarî Kıskançlık Üzerine (*Of The Jealousy of Trade*), Güç Dengesi Üzerine (*Of The Balance of Power*), Vergiler Üzerine (*Of Taxes*) başlıklarından oluşur.

Hume’un siyasî iktisat anlayışını ortaya çıkaran en önemli denemeleri “kamu borcu, ticaret ve para” konularını ele alan denemeleridir. Ticarî denge ve para üzerindeki denemeleriyle nedensel faktörlerin siyasî ve iktisadî çözümlenmelerini yaparak metodolojik çerçeve sunan Hume, kâğıt paranın yeni girişi üzerindeki yansımaları içeren “*Ticarî Denge Üzerine*” makalesinde kâğıt paranın milletin ticaret ve endüstrisine zarar vermeksizin önceki metallere kısmen alt yapı sağladığını iddia eder (Wennerlind, 2002: 262).

Hume, “*Kamu Borcu*” denemesinde “ya milletin kamu borcunu yıkması gerektiğini ya da kamu borcunun milleti yıkacağını” söyler (Hume, 1994:

174). “*Essays*” eserinde ticaret üzerine denemesinde üretim sürecini ayırt eden algısı modern pazar ekonomisinin doğasına yaklaşımına paraleldir. Modern toplumu biçimlendirme süreci dönemsel iktisadî tarih modelinde tanımlanmıştır. Bu modelde paranın girişi ve endüstrinin büyümesiyle piyasa ekonomisi kendiliğinden gelişmiştir (Sakamoto, 2005: 105).

Ona göre, siyasetin sürekliliğini bozan akıl dışı inancın kaynağı İngiliz emperyalizmine karşı duyulan kaygı ve kamusal borçlanmayla ilgili korkulardır. Artan kamu borcunun siyasal istikrarı bozacak şekilde tutkuları kışkırtmasından dolayı imparatorluğun yayılmasına karşıdır (Monk, 2005: 195). Kamu borcunun zaaf ve imkânlarına değinen Hume’a göre, kamu borcu; fakir ve zenginleri sermayeyle kesıştirmeye neden olduğu gibi yabancı sermayenin milli fonları paylaşmasına yol açar. Kamusal borçlar; paranın akışıyla kâr veya kazanç üreterek ticareti kârlandırarak tüccarları besler. Tüccarın küçük kârı malı daha ucuz kılarak daha büyük tüketime neden olur. Sıradan insanların emeğini hızlandırır ve tüm toplum boyunca endüstri ve sanatların yayılmasına yardımcı olur. Hem ticarete hem de kamu borçlarına sahip İngiltere’de ve kamu borçlarının olduğu devletlerde geniş stok ve gelirlerle birlikte -doğal olarak- ticaret ve endüstri teşvik edilerek dolaşıma katkıda bulunulur (Hume, 1994: 169-170).

“*Para Üzerine*” makalesinde modern ticaretin vazgeçilmez unsuru olan parayı konu edinen, doğal ve yapay kurgular arasındaki ayrıma önem veren filozof benzer ayrımı kurgu olan metalik para ve taklidi (*imitation*) kâğıt para arasında yapar (Wennerlind ve Schabas: 2008: 156). Kâğıt parayı taklidi, metalik parayı ise kurgusal olarak görür. Ona göre, bir araç olan para; özel mülkiyetin ve marketlerin modern ticarî toplumun yapısal gelenekleri yoluyla değış-tokuş ölçüsünün tamamlanmasıdır (Wennerlind ve Schabas: 2008: 105).

Hume’un para teorisinin diğere önemli görünümü madeni para akışıdır. Ona göre, madeni para bir ülkeye girerse onun değer düzeyi artar, maliyetleri yükseltir ve dünya piyasalarında daha az rekabet üretir. Madeni para, bir ülkeden çıktığında ise paranın değeri düştüğü gibi niceliğı de düşer. Bu durumdaki ülkelerde fiyatlarda daha çok rekabet oluşur ve tüm bu süreç

otomatik bir dengelenmedir. Para ve zenginlik arasında ayırım yaparak iktisat alanına katkıda bulunan filozofa göre bir milletin zenginliği altın miktarı tarafından belirlenmez. Hume, altın kaybını refahın kaybı olarak gören merkantilistlerin aksine üretimi sağlayan mal ve hizmetleri değer olarak görür (McGee, 1989: 194).

Para akışı milletlerin endüstri ve zenginliğini patlatan bir avantajdır (Wennerlind ve Schabas: 2008: 114). Açık ve serbest ticaret dünyasında özel-akış mekanizması dünyanın para stokunu otomatik olarak dağıtır (Wennerlind ve Schabas: 2008: 110). Para teorisi modern Chicago Okulunun para teorisiyle ortak olan Hume için para salt ticarî bir araç değildir. Ticarî araçları daha kolayca yuvarlamayı sağlayan bir sıvı olan paranın niceliğinin artması ticareti artırabilir veya ticarete zarar verebilir (McGee, 1989: 190). 18. yüzyıl finansal düşüncesine katkıda bulunmuş olan Hume'un siyasal iktisat ve siyaset felsefesinde para çözümlemesi önemli bir konuma sahiptir. Değişim aracı olarak paranın akışı iktisadî gelişmeyi sağlar. Genelde siyasal iktisat anlayışında özelde iktisadî büyüme ve ticarî modernizasyon tartışmasında ve Hume'un siyaset felsefesinde önemli bir rolü olan para, modern toplumsal formun geleneksel âdetlerinden olan medeni, müreffeh ve liberal toplumun kurulması için zorunlu şarttır. Hume'un yapay erdem olan adalet kavramı gibi para görüşü de modern toplumun öncüsüdür. Modern toplumun yapılanmasında rol oynayan paranın karmaşık rolünü teorileştiren filozof, 18. yüzyıl para düşüncesine katkıda bulunmuştur (Wennerlind ve Schabas: 2008: 123-124). “*History*” ve “*Political Discourses*” eserlerini iktisadî ve ticarî gelişmelerin öncesinde sonlandırdığı düşünülürse Hume'un para sistemi üzerinde değerlendirmelerinin uygun zemin ve imkân sağlamadığını söyleyebiliriz.

Tutkular ile çalışma arasında ilişkiyi düzenleyerek üretimi teşvik eden (Hume, 1994: 99) filozofun iktisat anlayışı daima siyasal olup resmi ve anayasal rejimlerle, tutum, alışkanlık, din ve maddi dizgeyle ilişkilidir (Wennerlind ve Schabas: 2008: 28). Bu bağlamda Hume'un iktisat denemeleri psikolojik görüşleriyle bağlantılıdır ve iktisat fenomeniyle ilgili psikolojik açıklamaları sonraki çoğu iktisatçıdan daha fazladır (Merrill,

2008: 95). Nitekim Sugden, Hume'un deneysel yaklaşımı ile davranışsal iktisat arasında benzerlik olduğunu iddia eder. Hume'a göre, sosyal faydaya eğilimli olan insan iradesi tutkularla doğrudan bağlantılıdır ve toplumun parçası olan insanların tutkuları olgulardan etkilenir (Cohen, 2011: 9). Siyaset alanında fikirlerini geliştirmek istediği için insan bilimini kapsayan iktisadî materyalleri toplayan filozofa göre hırs ve elde etme tutkusu tüm zaman, mekân ve kişilerde işlevi olan evrensel tutkulardır (Wennerlind ve Schabas: 2008: 41). Hume, “*Treatise*” ve “*Enquiry I-II*” ’eserlerinde insan davranışlarını açıklamak için arzu, tutku ve güdüler bağlamında iktisat teorisini ve ilkelerinin alt yapısını geliştirir (Wennerlind ve Schabas: 2008: 299). Rotwein'e göre, Hume'un iktisadî düşüncesi esasen belli insan tutkuları üzerinde değişen çevresel güçlerin etkisi vasıtasıyla iktisadî faaliyetin gelişmesini açıklamaya çalıştığı doğal bir tarih şeklini alır (Yürüşen, 2013: 521).

İnsan doğası temel ilkelerinin iktisadî sonuçları üzerinde konumlanmış önemli çalışmalardan olan Mandeville'nin Arıların Masalları (*The Fable of the Bees*) eseri, Hume'un “*Treatise*” eserini etkilemiştir (Norton ve Taylor, 2009: 384). Mandeville; hırs, tutku, çıkar ve gurur gibi erdemsizliklerin yalnız başına kamu faydasının olmayacağını fakat bir anlamda dikkatli düzenlemeyle toplumsal iyilik üretecek hale gelebileceğini iddia eder (Mandeville, 1988: 337). Hume, Mandeville'den esinle gururun günah değil aksine erdem olduğunu söyler ve gururu günah olarak gören dinî erdemleri, keşiş erdemleri olarak isimlendirir. Hume'a göre, bu tür değer ve davranışlar yalnızca bireyin kendisi için değil diğerlerinin de faydalanması için uyarılmalıdır (Hardin, 2007: 21). Dünyadaki her şey çalışma sayesinde satın alınır ve çalışmanın yegâne nedeni tutkulardır (Hume, 1994: 99). Hume, Mandeville'ye atıfla bu inceliklerin (hırs, tutku, gurur ve çıkar vb.) çalışkanlığı, medeniliği ve sanatı geliştirme eğilimleri taşıdığını söyleyenlerin ahlak ve siyasal duygularımızı yeniden düzenlemeye çalıştıklarını ifade eder. Ona göre, ferdin ve cemiyetin ahlak durumu ile siyasal konum arasında doğrudan ilişki vardır. Lüksün, hazzın ve hayatın rehaveti, özgürlüğün kaybı, iç savaşlar, kargaşa ve hizipçiliğin olmasının

nedeni ve her yıkımın kaynağı, siyasal veya idari olmaktan daha çok ahlakî bir meseledir (Hume, 2010: 23).

Hume'un ahlak felsefesinin merkezi olan siyasî iktisat anlayışının en önemli kavramları fayda, tutumlar ve söz vermedir. Ahlakî yargıların en önemli kıstası olan fayda ya da çıkar kavramı iktisatta önemli bir unsurdur. Onun iktisat anlayışının temellenmesinde hayati rol oynayan kavram ve unsurlardan bir diğeri de *tutumlardır* (Sakamoto, 2005: 4). Davranışı yönlendiren tutumlar; âdetler, kişisel çıkarlar, zorunluluklar ve sahici duygularla mülkiyet ve adalet kavramını ve onun kurallarını verirler (Emerson, 2009: 145). Siyasî, iktisadî ve jeopolitik şartları içeren ahlakî nedenler dizgesi tarafından pasif olarak işlenen tutumları ahlakî nedenler belirler (Sakamoto, 2005: 92).

Mandeville'ye göre, hırs; iyi yaşama yol açar ve iktisatta diğerkâmcılıktan daha fazla işe yarar. Hırs, kamusal faydaya ve insanların üretici ve rekabetçi olmasına yol açan bir erdemdir. Smith de hırsı, iktisadî üretim ve zenginlik açıklamasının merkezi parçası olarak saymıştır (Hardin, 2007: 25). Her iki filozoftan da etkilenen Hume'a göre, hırs; ticaretin gelişmesi ve üretimin artmasını sağlayan bir etkidir. Ahlakî erdem teorisyeni olan ve ahlakın unsurları olan tutku ve çıkarı önce siyasetle sonrasında iktisatla ilişkilendiren filozofun ahlak-siyaset- iktisat dizgesiyle ilişkili diğer üçüncü kavram değer ve söz vermedir. İnanç konusu olan söz verme, tikel ticaret biçimlerinde doğar ve ticarî alış verişte önemli bir ahlakî unsurdur.

Hume'un iktisat anlayışı tutku ve duygularla bağlantılı ahlak felsefesiyle bağlantılı olduğu gibi siyaset felsefesiyle de bağlantılıdır. Nitekim Forbes'e göre, onun siyaset biliminin merkezi iktisat anlayışdır. İktisadî düşüncesiyle siyasal ve felsefî değerlendirmelere daima destek veren (Forbes, 1985: 1) filozofun iktisat çözümlemesinin dayanağı; mülkiyetin doğası, adalet ve siyasal otorite gibi siyaset felsefesindeki konularla önemli bir bağlantı sağlar. Ticarî toplumların davranış dinamiklerini ve ticarî gelişme dönemlerinde insan davranışlarını

açıklamaya çalışmış olan filozofun siyasî iktisat anlayışı “*History*” ve bazı makaleleriyle yakından uyumludur (Forbes, 1985: 4).

Hume’un siyasî iktisat anlayışı siyaset felsefesiyle alakalıdır. Çünkü hem siyaset hem iktisat anlayışı, insan zihninin çalışmasıyla ve insan doğası ve tutkularıyla ilişkilidir. Siyasî iktisat, genel ve tarihsel olandan hareketle siyasal felsefe ise bireysel ve özel olandan hareketle açıkladıkları ve destekledikleri kurumlara kaydılar. Hume’un ekonomi politiğe yaklaşımı felsefî çalışmalarına paralel olarak gelişir. Onun amacı ideolojik partizanlığı dağıtmak, yerine siyasal ve ekonomik inançları ve vatandaşların davranışlarındaki değişimlerin etkisini değerlendirmektir. Siyasete yönelik sakin, temkinli ve çatışmayı azaltan bir felsefî tutumun, ekonomi politiğin gelişmesine yardımcı olacağına inanan filozof, klasik cumhuriyetçiliğin sonunu işaret eder (Monk, 2005: 187).

Hume, iktisadî zenginliğin sonucu mülkiyet ile bireysel özgürlüğün güvenliğini sağlayan medeni monarşiye övgüde bulunur. Onun medeni monarşi teorisi, modern medeni toplumda özgür ve siyasal anayasa ve siyaset arasında karşılıklı ilişkiyi araştırmak için hayati başlangıç noktası olmuştur. Cumhuriyetçi-monarşi ikiliği bağlantısında bu tartışma hatırlanmalıdır. Hume’un görüşü temel modern ticarî bir fenomen olarak piyasa ekonomisi fikri üzerine kurulmuş olan Avrupa monarşilerinin modern doğasına yöneliktir (Sakamoto, 2005: 88-90). Nitekim Richard Teichgraeber, Hume’un perspektifini İngiliz merkezli (*Anglo-Centric*) olmaktan daha çok Avrupa merkezli (*Euro-Centric*) olarak görür (Norton ve Taylor, 2009: 403).

Hume’a göre, hükümetin ana işlevi toplumun istikrar ve huzurunu özellikle iktisadî eylemler çerçevesinde korumaktır. A. Smith’den farklı olarak ticarî bir sisteme (*mercantile system*) teşebbüs etmemiş olan Hume’un siyasal denemelerinin merkantilizmle çok az bağlantısı vardır (Norton ve Taylor, 2009: 382). Antik toplumlara nazaran modern toplumun üstünlüğünü kabul eden Hume, kişisel özgürlük ve özel mülkiyet sistemlerinde rekabetçi pazar ve serbest özerkliği (*otonomy*) tasvip etmiştir (Sakamoto, 2005: 105). Hume, kendi döneminde iyi bir ekonomi-politik

rejim türü olarak görülen merkantilizme alternatif olarak serbest ticaretin öncelendiği devlet ekonomisini tercih eder. Ona göre, savaş zamanlarında devletin gücüne, barış zamanlarında ise insanların mutluluk ve kolaylığını sağlayacak serbest ticaret anlayışına gerek vardır (Cohen, 2011: 5). 1750’li yıllarda iç savaflara, siyasî ve diplomatik güç dengesini kaybetmiş bir ülkeye şahit olan Hume’a göre, düzen ve insanların güvenliği serbest piyasadan daha önemlidir. Ülkesindeki açlık durumundan haberdar olan filozof, açlığın yayıldığı durumlarda hiçbir zaman serbest ticareti savunmamıştır. (Wennerlind ve Schabas: 2008: 12-14).

Yorumcuların çoğu Hume’un liberal ve serbest ticaret ilkeleriyle merkantilist unsurların bileşimi olan Hume’un serbest piyasa iktisat teorisinin savunucusu (Schmidt, 2003: 310) olduğunu iddia etmesine rağmen Hume, salt olarak “*bırakınız yapsınlar*” iktisadî söylemin savunucusu değildir (McGee, 1989: 185). Nitekim filozof, 18. yüzyıldaki serbest pazar liberalizmini desteklemesi 19. yüzyılda düzensiz endüstriyel kapitalizmi tamamen desteklemesi anlamına gelmez (Schmidt, 2003: 312).

Hume’a göre ahlakın ve siyasetin sorunlu hale gelmesinde etkin bir faktör olan kilise ya da din, iktisat kurumunun işleminde ve özgürleşmesinde de olumsuz faktördür. Ticaretin olduğu yerde özgürlüğün, refahın, bilim ve sanatların gelişeceğinin farkında olan Hume’un amacı doğrudan iktisadî geliştirmeye teşvik eden faktörleri tetikleyerek kilise ya da dinin etkisini ortadan kaldırmak değildir. Baskıcı dinî devletin bireyler üzerinde baskısı olsa da liberal iktisat anlayışı ve siyasal kurumlar muhtemel bu değerlerin altını oyar. Toplum, piyasa ekonomisinin ve liberal siyasal kurumların getireceği yeni değerleri izler (Hardin, 2007: 198).

Tıpkı Mandeville gibi hırsı; toplumun ahlakî, siyasî ve iktisadî gelişimi için olumsuz olarak görmeyen Hume, lüksü hem negatif hem de pozitif olarak görür. Daha çok elde etmeye ve israfa yönelik bireyi fakirleştirecek lüksü olumsuzlarken, (Hume, 1994: 105) insanların zevklerini, çalışkanlıklarını ve sanatların gelişmesini sağlayan lüks anlayışını ise olumlu (Hume, 1994: 111). Hem geleneksel Katolik hem de Protestan görüşler duyuların zevkini yalnızca ahlakî yıkım olarak görür.

Hristiyanlık ahlakının lüksü mahkûm etmesine karşın (Radcliffe, 2008: 383) filozof; lüks, beğeni ve zevklerin insanı medeni, narin ve sosyal hale getireceğini iddia eder (Hume, 1994: 107). Lüksü kendinde kötülük olarak değil sanatlarda incelik olarak yeniden tanımlayan filozofa göre, modern çağda lüksün olduğu yerde ticaret ve çalışkanlık artar. Hem geleneksel Hristiyanlık hem de Cumhuriyetçiler lüksün ahlakî ve siyasal anlayışı yıktığı görüşünü savunurken Hume bu anlayışı reddetmiştir. Lüks; milli ticarî rekabeti geliştirmiş ve uygar milletler arasında uluslararası özgür ticaret için iktisadî şartlar oluşturmuştur. Ticarî olmayan ve kölelik temelli antik zirai topluluğa karşılık olarak modern ticarî toplumda lüks, siyasî özgürlük ve eşitlik için orta ve düşük sınıfların baş gücü olmuştur (Radcliffe, 2008: 383). Lüksü daima negatif bir şey olarak görmeyen Hume için, aşırı lüks tartışması -ticaretin ahlakî değeri konusunda- ticaretin temeli olan bir tartışmadır (McArthur, 2007: 31).

Hume'a göre, insan ırkının en faydalısı ve toprak soyluların aksine endüstrinin babası olan tüccarlar toprak soylularından veya köylülerden daha çok endüstriyi arzularlar ve daha ileri ticaret ve tüketimi canlandırmak isterler. Toplumun orta sınıfı olan tüccar sınıfı; kamu özgürlüğünün en uygun ve en iyi temelidir (Wennerlind ve Schabas: 2008: 56). İnsanları daha fazla yenilik, kâr ve kazanç aramaya sevk eden ticaret veya iktisat kurumu yeni bir kiliseyken endüstrinin doğmasını ve ticaretin yaygınlaşmasını sağlayan tüccar sınıfı ise yeni bir papaz türüdür.

Endüstri -sistematik, metodik ve üretici amel- Hume'un sosyal ve ahlak siyasetinde önemli rol oynar. Zihne katkıda bulunan ve insanları daha sosyalleştirerek insanlığını artıran endüstri, uygarlaşmış bir güç olarak insanları birbirlerine bağlı kılar ve kamu düzenine katkıda bulunur. Endüstrileşmiş toplumlarda mezhepler daha az kronik, devrimler daha az trajik, otorite daha az şiddetli ve kışkırtmalar daha az seyrekler. Ticaret ve endüstri, özgürlük ve uygarlık, düzen ile zenginliğin artmasını ve zorunlu şartları sağlar (Wennerlind, 2002: 249).

Hume'un keşif çağı (*discovery of age*) olarak nitelediği dönemde insanlar kendilerini orta sınıfa dâhil etmek için yeni fırsatlara uyumludurlar.

Ticaret ve navigasyonun yani seyahatlerin ilerlemesi her yerde endüstriyi ve sanatları artırmıştır. Sıradan insanlar hem elde ettikleri toprak mülkiyetini paylaştılar hem de yeni mülkiyet türleri yarattılar Toprak mülkiyetinin paylaşılmasıyla stokta, ürünlerde, sanat ve kredide yeni bir mülkiyet zenginliği yaratılmıştır (Hume, 2004: 3, 48). Ticaretin, tüm toplum fertlerini ortak yapacağını düşünen Hume, “*History*” eserinde pazarların toplumun tüm fertlerine açık olması gerektiğini söyler. Pazarın aşamalı büyümesiyle daha çok ticarî eylemle yüzleşen tüccarlar, müteşebbisler, üreticiler ve çiftçiler ticareti, endüstriyi ve sermaye birikimini geliştirmek istemişlerdir (Wennerlind, 2002: 262). Nitekim Hume için, iç ve dış barış yönünden işlevsel iktisadî etkinlik olan ticaret ve endüstri; barış ve sükûnet dönemlerinde bireylerin rahatına ve tatminine çalışan emek stokundan başka bir şey değildir (Yürüşen, 2013: 528).

A. Smith, “En zengin, en verimli, en bereketli, en çalışkan ve dünyada en kalabalık ülke olarak” tasvir ettiği Çin toplumunun ve iktisat anlayışının doğasına değinir (Smith, 1977: 105). A. Smith gibi, Hume da “*History*” ve “*Essays*” eserlerinde büyük iklim farklılıklarının olduğu koşullara bağlı olmaksızın Çin’de nasıl iktisadî zenginlik ve refah örnekliğinin kurulduğuna değinir (Hume, 2004: 6, 164), (Hume, 1994: 83, 102). Hume, Çin örneğinden hareketle tutum ve davranışların milli karakterlerin devlet ya da imparatorluğun üzerinde konumlanması ve iktisat ve siyasetin toplumsallaşması gerektiğini savunur.

Mesaisinin ve yazılarının çoğunu iktisat alanına ayıran, 20. yüzyıla kadar iktisat çalışmaları tarih ve felsefe çalışmalarının gölgesinde kalmış olan Hume’u, A. Smith’den daha çok modern iktisadın babası olarak görebiliriz (McGee, 1989: 199). Hume, ticarî toplumun ortaya çıkışının derin yapısını çözümleyen ilk modern düşünürlerden biridir. O, nazikliği, zenginliği, özgürlüğü ve medenileşmeyi artırdığını düşündüğü ticarî toplumun genişlemesini destekler. Ticaret; tekniği geliştirecek ve toplumu istikrarlı hale getirecektir (Wennerlind, 2002: 249). Hume’a göre, birey ve toplumları özgürleştiren ve dünyada umutların kökeni olan ticaretle dünya dönüştürülebilir (Wennerlind, 2002: 15).

Siyasî iktisadın, iktisadî ahlakla yer değiştirdiği ortamda pazarlar sosyal adaletle etkisiz ve uyumsuzdur. Onlar maddi arzular ve ahlakî zorunluluklar arasında çatışma yaratır (Clark, 2010: 673). Değiştirici ve etkin faktör olan iktisat; ahlak, din ve siyaset alanında farklı sonuçların doğmasına neden olmuştur. Maddi arzuların, kazanç hırsının ve lüks düşkünlüğünün arttığı bir dönemde iktisat ile din-ahlak arasındaki sorunlar oluşmuştur. Hume, din-siyasî iktisat ikilemindeki sorunu dini görmezden gelerek ya da inkâr ederek aşarken, din-ahlak arasındaki sorunu ise fayda-değer kavramı üzerinden aşar.

3.4.3. *Whig-Tory ve Muhafazakârlık-Yenilikçilik Araf'ında Hume*

Hume'a göre, aynı milletin insanları arasında en korkunç düşmanlıklar vardır. Husumet besleme yeteneği olan insanoğlu parti veya mezheplere bölünmeye meyillidir. Tarih boyunca olan parti tiplerini inceleyen filozof farklı parti sınıflama sistemini geliştirir ve kişisel/öznel, hakiki ve çıkar partileri arasında ayırım yapar. Kişisel partiler, kişisel dostluk ve düşmanlıktan doğmuştur. Hakiki partiler ise -özellikle küçük cumhuriyetlerde-bazı duygu ve çıkar farklılığından doğmuştur. Hakiki partiler; *çıkâr, ilke ve bir aile ya da kişiye bağlılık* şeklinde üç ileri parti tipine ayrılır. En makul olan çıkâr partileri, tüccar veya derebeylerin çıkârlarını savunurken, bağlılık partisi, özel aile ve kişilere bağlılıktan çıkâr. Üçüncü parti türü olan ilke partileri ise hemen hemen her ülkede çıkâr (Schmidt, 2003: 277).

“*Of Parties in General*” makalesinde çıkâr ve ilke partileri üzerinde yazan Hume, Constatinople ve Bizans'ın diğer şehirlerdeki Maviler (*Blues*) ve Yeşiller (*Greens*) kanlı ve şiddetli rekabetini alıntılar. Bu iki yapı Roma'daki iki kabile olan “*Polliâ*” ve “*Papira*” kabilelerini çağrıştırır. Son üç yüzyıldır herkesin çatışmanın ana sebebini unuttuğu mesele olan mezhepçiliği hatırlatır. Whig ve Tory partileri ile bir partizan olarak değil daha çok bir sosyal bilimci olarak ilgilenen, gerçek (*reel*) ve kişisel parti ayırımı yapan Hume, gerçek partileri çıkâr üzerine oturtmuştur (Hume, 1994: 273-274).

Hume, ilke siyasetini yıkıcı bulur ve bu siyaset türünün karşılıklı çıkar hizmet etmediğini söyler. Ona göre, ilke siyasetinin aktif noktası genellikle tüm siyaset ve özellikle paylaşılmayan fikirler üzerinde kendini dayatarak özgürlüğü sınırlandırır. Modern zamanlar için bilinen ve uygulanan siyaset karşılıklı üstünlük siyaseti olan çıkar siyasetidir (Hardin, 2007: 152). Nitekim Britanya siyaset yapısının doğasında da ilke partileri vardır ve partiler muhtemelen saray ve taşra partileri olarak adlandırılmıştır. Bu partilerden her birinin gücü ve şiddeti tikel iradeye daha bağlıdır (Hume, 1994: 40).

İskoçya’da, Whig ve Toryler gibi siyasal gruplar olmayıp siyaset geleneği kendini aileler ve kişiler üzerinden devam ettirmiş (Hume, 1994; XVI) olmasına karşın, İngiltere’de siyasal partiler 1670 ve 1680’li yıllarda ortaya çıkmıştır. Şanlı devrimden sonra Whigler ve Toryler avam kamarasının üzerinde kontrol sağlamak için mücadele etmişlerdir. Toryler, toprak sahiplerinin çıkarı ve milli konular üzerinde durmuştur. Whigler ise, genellikle geniş toprak sahiplerini ve finansal çıkarlarını temsil etmiştir. Kiliseden ayrılanlar için dinî hoşgörüyü öncelidiler ve ordu temelli saldırgan dış politikayı desteklediler (Bogart, 2013: 1). Her iki parti de iç savaşın ve Püriten Cumhuriyetin hemen sonrasında 2. Charles’ın yeniden canlandırma (*restoration*) döneminde ortaya çıkmıştır (Schmidt, 2003: 267). Hem kraliyet-parlamento ikiliği hem de karma anayasanın konumunun dışında geleneksel iki İngiliz siyasî hareket olan Tory ve Whig partilerinin farklı konumu İngiliz siyasetini belirleyen etkenlerdendir. 1688 devriminden sonra bu partiler arasındaki ihtilaflarda büyük değişiklikler olmuş ve parlamento iki parti arasında düzenli çatışmalara şahitlik etmiştir (Dickinson, 2002: 58).

Saray (çıkâr ve monarşi) ve taşra (ilke ve özgürlük) partileri, İngiltere kilisesine bağlılıkları farklı olan birbirinden farklı partilerdir (Hume, 1994: 45). Saray ve taşra partileri yalnızca parti değil, Whigler ve Toryler arasında kraliyetin mevcudiyetine bağlı olarak farklı görüşleri olan eski bölünmeyi koruyan yapılardır (Forbes, 1985: 204). Siyasal toplum, 17. yüzyıl parti retoriği yoluyla İngiltere’nin kutsal hak monarşisi olduğunu savunan

Toryler ve antik karma (*ancient mixed*) anayasasının insanların haklarını savunduğunu iddia eden Whigler arasında bölünmüştür. Toryler, devrimi kralın haklarının harap olması (*subversion*) olarak görür. Whigler ise parlamento üyelerinin etkin olduğu bir yönetimi önceler. Gerek Hume'un algısında gerekse reel olan partiler, saray (*court*) ve taşra (*country*) arasındaki karşıtlık yoluyla belirlenmiş siyasal partilerdir. Ticaretin ve hükümetin idari çıkarları, siyasetin şehir merkezli ve sermayeyle yakından ilişkili saray tarafının kalbidir. Kamu hizmetleri ve dış politika için daha çok paraya ihtiyacı olan, ticarileşmeyi ve lüksü tavsiye eden saraya karşı, taşra ise ticaret yoluyla artan tüketim ve lüksün insanları yıkıma sürüklediğini iddia eder (Hume, 1994; xii-xiii).

Presbiteryen mezhebi ile Whig partisi arasında ilişki vardır. Nitekim tüm presbiteryenler Whigci piskoposluğu tercih ediyorlardı (Hume, 1994: 282). Whiglerin liderleri, ilkelerinde ya *deisttiler* ya da *Protestan latitudinarians'lerdir**. Hoşgörüyü dost olan ve güçlü coşkuculuk rengine sahip Whiglere karşı, yüksek kilise (*high church*) Toryleri ise -hoşgörü ruhu deneyimine sahip olsalar da- Katoliklerdir (Hume, 1994: 49).

Hem Whiglere hem de Torylere eleştirel ve mesafeli olsa da Hume her iki kesimin görüşlerinden müspet ya da menfi olarak etkilenmiştir. Atina ve Spartalılar arasındaki siyasî ve ahlakî farklılık benzer bir biçimde Britanya'da Anglo-Sakson ve Normanlar arasında bulunur. Bu benzerliği sağlayan aracı unsur veya yaklaşımlar ise Whig ve Tory partileridir. Whigler, milleti yapılandıran insanların siyasal ilke ve sahici biçimlerini insan hakları üzerine temellendirirken, Norman rejimi ise fiziksel güç ve işgal üzerine inşa olmuştur. İngiltere Whig ve Tory'si arasındaki fark Whigler'in doğrularını Anglo-Sakson kaynaktan, Toryler'in ise doğrularını Norman kaynaktan çıkarmasıdır (Colbourn, 1998: 92). Amerikan bağımsızlığını görmeden ölen Hume'un teorik zemin sağladığı Amerikan

**Latitudinarians: Ortodoks olmayan muhafazakârlar tarafından benimsenen inanç ve pratiklere sahip 17. Yüzyıl Anglikan din adamları topluluğu...*

gerçekliği ve düzeni, Normanların geleneğinden daha çok Anglo-Sakson geleneği üzerine inşa edilmiştir.

Ticaret yüzyılında yazan Hume'un siyaset, iktisat, ahlak ve din alanındaki konumu onun muhafazakâr, liberal veya yenilikçi olup olmadığı tartışmasını doğurmuştur. Hume için devrimci konuların motorları olan ticaret ve endüstri, özgürlük ve ilerlemeye temel sağlar (Wennerlind, 2002: 255). Hume'a göre, toplumun iktisadî durumuyla ilişkili üç şey; medenileşmeye çözülmeyen zincirle bağlı olan *endüstri, bilgi ve insaniliktir*. İnsaniliğin başlıca niteliği, medeniliği barbarlık ve cehalet zamanlarından ayırmasıdır. Ticaret; hırs ve dönüşüm gibi evrensel tutkuların koşumuna müsaade eder ve bu dönüşümün yardımcı gücü endüstri olarak adlandırılır (McArthur, 2007: 16). Ona göre, insanlar bilimle zenginleşeceklerdir (McArthur, 2007: 23). Bilgi; entelektüel çevrede endüstrinin sonucuyken, hayret (*curiosity*) ise bizim neden bilgiyi arzu ettiğimizi anlamamızı sağlar (McArthur, 2007: 30).

Liberal toplumlar, iyi'den (*good*) daha çok haklarla (*rights*) ve insanoğlunun ihtiyaçlarına dair olan vatandaşlık teorisiyle ilgilidir. Siyaset, doğrudan bir amaç taşıtmaktan (*teleokratik*) daha çok kural ve hakları içeren bir şeydir (*nomokratiktik*) ve ortak iyilik ve amaçlarla ilgilidir (Plant, 2001: 5). Hume, adalet ve mülkiyet konusunda *iyiden* daha çok *haklar* meselesiyle ilgilendiği için siyaseti, teleokratik algılamaktan daha çok nomokratik algılayan bir filozoftur. Hayalî bir toplum ve iyi peşinde olmaktan daha çok haklara sahip reel liberal bir toplum taraftarıdır.

Liberalizm ve realizmin birlikteliğini düşünmek için bize bir ipucu veren, realizm ve liberalizmi yazılarında dengelemeye çalışan Hume genellikle -doğru olarak- klasik liberal bir düşünür sayılır. C. Whelan'ın çalışması, Hume'u, Locke ve Kant tarafından ve onların temsilcileri Rawls ve Habermas'la temsil edilen liberalizmin idealistik uyarlamaların zıttı olan realist liberalizmin kurucusu olarak görür (Hall, 2011: 21). Hume, ticarî düzenle, liberal düzenin ve erdemlerin çağrışımını genişletmeye çalışır. Bunun nedeni, çıkar temelli liberalizmi ve insan doğasının tarihsel karışıklığını dengeleme teşebbüsüdür (Nong, 2011: 199). Hume, liberal ve

siyasal toplumun en erken savunucuları arasındadır. İnsani, kültürlenmiş, sosyal, huzurlu ve harfiyen uygarlaşmış bir toplumu savunan filozof, eşitlenebilir yasalardan, sağlam yapıdan ve yönetimin özel türünden bahsederek ticarî gelişmeyi teşvik etmiştir. Hem Hıristiyan hem de uygar hümanist yazarlardan oluşan düşmanlara karşı kapitalizmi savunmuş, liberal ve modern olarak tanımlanabilecek yönetim biçiminin doğmasını sağlamıştır (McArthur, 2007: 3).

Diğer klasik liberal düşünürler gibi liberal toplum ve insanlığın açıklamasının mukayesesini geliştiren filozof, insan doğasının akli olmayan kısmı olan ahlakî kaynakları konumlandırmaya çalışır. Onun liberal erdemler açıklaması başlıca güdülenme sorununu önler (Nong, 2011: 7). Hume'un liberalizmi, liberal gelenek bağlamında değerlendirildiğinde hem Lockecu veya hak temelli liberalizmden hem de Kantçı otonomi temelli liberalizmden farklıdır. Sivil Özgürlük Üzerine (*Of Civil Liberty*)* makalesini yazan Hume'un özgürlük kavramı sosyal ve tecrübî hayatla ilgili olarak I. Berlin tarafından negatif özgürlük olarak tanımlanmıştır (Nong, 2011: 21).

Hume için özgürlük, tikel siyasî yapıların üretimi olan siyasal veya kamu özgürlüğü değil bilakis hukukun üstünlüğünün altında olan bireysel güvenlik ve özgürlüktür. Onun özgürlüğü, parlamentonun bağımsızlığını önceleyen dengelenmiş İngiliz Anayasası ve mutlak Fransız monarşisi ile İngiliz özgürlüğü ve Fransız köleliği arasındadır. Bu tür özgürlük ona göre sivil toplumun mükemmeliğidir fakat mutlak hukukun üstünlüğü altındaki özgürlük ve güvenlik mutlak monarşiler tarafından sağlanır (Edwards ve Townshend, 2002: 92). Hume'un bu tür özgürlük anlayışı onun Whig veya Tory partisi taraftarı olup olmadığı tartışmasını doğurmuştur.

Forbes, Hume'un siyaset felsefesini basit whiggiliğe (*vulgar whiggism*) karşılık 'şüpheli' veya 'bilimsel' whiggilik (*'skeptical' or "scientific" whiggism*) olarak niteler (Okie, 1985:3). David Miller'a göre, "*History*"

*Sonraları 'Sivil Özgürlük Üzerine' olan denemenin başlığı 1941'den 1953-54'e kadar baskılarda Özgürlük ve Despotizm Üzerine(*Of Liberty and Despotism*) başlıklandırılmıştır.

eserinde anahtar noktaların çoğu geleneksel Whig yorumlarından daha çok Tory geleneğine dayanır. Kraliyetçi bir önyargıyla yazan, Tory tarihçileri ve kralcılarının çalışmalarına dair eleştirel olmayan Hume'un bundan hareketle kralcı ya da Tory geleneğine ait tarihçi olduğu söylenemez. Siyaset yazılarında siyasal ideolojiyi kurmak için köksüz Wigh-Tory ikiciliğini kaldırmaya çalışmıştır. Stuartların siyasal müttefiki olan 18. yüzyıl Tory Partisi, Whig Partisinin sosyal sözleşme ve antik anayasacılık kanunlarına saldırmıştır (Okie, 1985: 25). Devrimden bu yana Tory tarzı özgürlüğü terk etmemesine ve Stuart ailesinin bir partizanı olmasına rağmen monarşi aşığı olarak tanımlanan Hume, Protestan çizgide bir dost ve monarşiden feragat etmemesine rağmen de özgürlük sevdalısı olarak tanımlanabilir (Hume, 1994: 45).

Hume, Tory ve Whig partisi ayrımından hareketle Tory partisinin hükümeti tanrıya bağlayarak ona kutsallık atfetmesine ve hükümete karşı eleştiriye tahammülsüzlüğüne eleştiri getiren Hume'un, Whigler'e yönelik en büyük eleştirisi hükümeti insanların rızası üzerinde bina ederek otoriteye yönelik itirazlarını orijinal sözleşme üzerinden yöneltmeleridir. Hume'a göre, tüm hükümetler başta orijinal sözleşme üzerine kurulmuştur (Hume, 1994: 186). Orijinal Sözleşme Üzerine (*Of the Orginal Contract*) ve Pasif İtaat Üzerine (*Of Passive Obedience*) iki denemesinden ilkinin Whiglerin sistemi olan orijinal sözleşmeye karşı, diğerini ise Torylerin sistemi olan pasif itaate karşı eleştiri olarak yazan Hume, hem Whiglere hem de Torylere karşı mesafelidir. Her mezhebe, partiye itiraz eden ve kendisini mezhepçi siyasal tartışmaların üzerinde gören filozof, ne partisinin ne de önyargısının olmadığını söyler (Hume, 2004: 1, 4).

Kendini bir mezhebe veya partiye ait görmeyen fakat mezhep olarak Kalvinistlere daha yakın görülen Hume, genel olarak Tory taraftarı olarak yaftalanmıştır. Forbes, siyasal bağımsızlık içinde olan Hume'un, Whig çizgisinin dışında kaldığı için Tory olarak adlandırıldığını savunur (McArthur, 2007: 126). Hume, siyasal zorunluluk analizini Locke'un sosyal sözleşme teorisinin türüne üstün gelen bir alternatif olarak sunar. Yönetimin bireysel anlaşmalarla kurulduğunu iddia eden Whig görüşüne muhaliftir

(Schmidt, 2003: 265). Locke'un sözleşmeciliğine eleştirel yaklaştığı için Tory olarak görülen Hume, muhafazakâr nitelendirilmesine rağmen liberal sistemin sınırlı yönetiminin en güçlü savunucusudur (McArthur, 2007: 3).

Hume'un vurguları, mevcut siyasal görünümünden dolayı Whig idaresinin daha kabul edilebilir ve ılımlı olduğu yönündedir (Edwards ve Townshend, 2002: 92). Hume'un siyaset teorisi, arzu ve istekler söz konusu olduğunda radikal ve Whig'cidir. Pratik siyaseti ise dikkatli bir Tory'cidir (Wennerlind ve Schabas: 2008: 26). Whiglerin aksine ahlak ve siyaseti; akıl ve soyut ilkeler üzerinden daha çok duyum ve tutkularla ilişkilendiren Hume; ahlak, din, siyaset ve iktisat anlayışında ne Whigci ne de Tory'cidir. Zamanın ruhunu yansıtan filozof ütopyacı değil tecrübeci ve gerçekçidir.

Nietzscheçi özelliklere sahip olan Hume, bir okula, ideolojiye, partiye, mezhebe dâhil edilmesi oldukça zor olan bir filozoftur. Nitekim McArthur'a göre, Hume; ne parlamentocu ne kraliyetçi ne Angilikan ne presbiteryen olmayıp basit olarak yargılayıcıdır. Bir doktorun bulaşıcı hastalıkların üzerine konuştuğu gibi zafiyetlerin, vahşiliklerin ve karışıklıkların üzerine konuşan biridir (McArthur, 2007: 257). Gelenekçi olmaktan daha çok modernist, muhafazakâr olmaktan daha çok yenilikçidir. Siyaset ve tarih çalışmalarının merkezi; uygarlaşmış toplum, medenilik ile barbarlık arasındaki ayrımdır. Bu bağlamda modernliği, yenileşmeyi veya dinamizmi ima eden kavramlar olan medeni (*civilized*), incelik (*refined*) kavramını 100'ün üzerinde, şüphecilik (*sceptisizm*) kavramını 100' den az, verimlilik (*cultivated*) kavramlarını ise 50'nin üzerinde kullanmıştır. Eskiye, geleneği ve statikliği ifade eden, barbarlık (*barbarous*) ve âdet (*custom*), merkezi mekanizma (*central mechanism*) kavramlarını inanç biçimi olarak 200'den fazla yerde kullanmıştır (McArthur, 2007: 8).

Hume'un muhafazakâr olarak nitelendirilmesine neden olan en önemli üç etken vardır. Bunlar cumhuriyetten daha çok monarşiyi tercih edilebilir olarak görmesi, Whig partisinin temel ilkelerinden biri olan toplumsal sözleşmeye itirazı ve şahıslar görüşünde kendini Tory ilkelerine daha yakın olarak nitelendirmesidir. Döneminde monarşiyi tercih etme nedenlerinden

biri cumhuriyetçilerin/cumhuriyetçiliğin erdem anlayışı ve Hıristiyanlığın cumhuriyetçi vasfı kazanmasıdır. İnsanların genellikle şeylerden daha çok kişilere bağlı olduğu gerçeğinden hareketle şeyler (*things*) hakkındaki görüşlerini Whig ilkelerine daha uygun, şahısların temsiliyetini (*representations of persons*) ise Tory önyargılarına uygun bulan Hume, “*History*” çalışmasında I. James ve I. Charles’ı savunduğu için Tory olarak mahkûm edilmiştir. Otokrasiyle, Tory taraftarlığını eşitleyen sonrasında yeniden canlandırma (*post restoration*) dönemi olan Stuart hanedanlığı üzerinde yoğunlukla durduğu için filozofun Whigci konum aldığı düşünülmüştür Felsefesinin ahlakını “*History*” eserinde sunan Hume’un hayat görüşü (*view of life*) ve kendisi yüksek düzeyde Tory olarak isimlendirilmiştir. İnancı İngiliz anayasasına ve İngilizlerin doğal inançlarına uygun evrilmiş olan Hume, hayat ve siyaset üzerinde görünüm olarak Whigcilikte ısrar eden liberal bir filozoftur (Green, 2006: 165). McArthur’a göre; ‘şüpheli ve muhafazakâr bir Tory tarihçi’ ve ‘ideolog’ olarak nitelendirilen Hume, statükoyu koruma derdinden dolayı şüpheli olmuş ve Tory’ci konuma düşmüştür (McArthur, 2007: 4).

Hobbes, Descartes ve Newton’un zamanından beri devrimci olayların etkisi altında Avrupa ve Amerika’daki hareketler modern muhafazakârlıkla biçimlendirilmiştir. Bu muhafazakârlığın biçimlenmesinde etkin olan, devrimci ve yenilikçi tutuma sahip Hume’un sonuçları deneyimin din dışı çözümlemesinde kök bulur. Onun muhafazakârlığı, Aydınlanmanın unsurlarından yapılmıştır (Wolin, 1954: 1000-1001). J. Stewart’a göre, çoğu yorumcunun iddia ettiği gibi Hume’un şüpheliği siyasal muhafazakârlığını gerektirmez. Hume’un tüm yazılarının -hususiyetle “*History*” ve “*Essays*” eserleri- bütünü büyük reform programıdır. Bu reform; bireysel etik, özel mülkiyetin korunması, hukukun üstünlüğü altında temsili hükümet, serbest ticaret, anti-emperyalizm, ılımlı dünyevileşme ve çoğulculuk (*cosmopolitanism*) gibi unsurları içerir. Tüm bunlar Hume’un muhafazakâr olmadığını aksine liberal olduğunu gösterir (Livingstone, 1995: 151). Epistemolojisi ile siyaseti arasında bağlantı olan Hume, A.B.D. veya Birleşik Krallıkta uygulandığı gibi demokratik yönetimi savunmamış

olsa da siyasette muhafazakâr değil liberaldir (Stewart: 2014: 6). Locke’cu sosyal sözleşme teorisinin eleştirisiyle özellikle Whig partisinin itikadı ve bazı İngiliz siyasal sisteminin temeli olarak tarihsel şartlara özgü cevap veren ve bir siyaset denemecisi olan Hume, çağdaş Britanya kültürünü, siyasetini ve yönetimini geliştirmeye çalışır (Schmidt, 2003: 269).

Tory partisine yönelik vurguları, bu partiden olan dostlukları, tarih yazılarındaki muhafazakâr ve monarşi yanlısı tutumu onun muhafazakâr ve Tory olarak görülmesine yol açmıştır. Hume’u Tory olarak isimlendirmeyi engelleyen en önemli etken, Tory’lerin dinle olan bağlantısının güçlü olmasına karşın Hume’un dini; iktisadî, siyasî ve ahlakî açıdan engelleyici ve olumsuz bir faktör olarak nitelendirmesidir. Dinde özgür bir düşünür ve epistemolojik şüpheli olan filozof Tory taraftarı olsaydı onun için tuhaf ve çelişkili bir durum ortaya çıkardı. Çünkü O, A. Smith gibi liberallerin bir dostu, aydınlanma değerlerinin savunucusu olan anti-Jakobittir (Colbourn, 1998: 91).

3. 5. Hume’un Amerikan Devrimi ve Günümüze Etkisi

Amerika’da düşünceler tarihi, en iyi ve etkili yazılardan etkilenmiştir. Bu etkilenme neticesinde Amerikan mizacının şekillenmesinde derin etkisi olan yazar ve yazılar da olmuştur. Bunlar Locke’un, Sivil Hükümet Üzerine İkinci İnceleme (*Second Treatise on Civil Government*) (Grant: 2012: 95), Adam Smith’in, Milletlerin Zenginliği (*The Wealth of Nations*) (Lemon 1987: 137) ve Montesquieu’nun Kanunların Ruhu (*The Spirit of the Laws*) (Spencer: 2005: 225) adlı eserleridir. Amerikan siyasal düşüncesi Locke’un doğal haklar düşüncesinden ve Montesquieu’nun kuvvetler ayrılığı ilkesinden etkilenirken iktisat anlayışı ise Smith’in liberal iktisadı ve görünmeyen el (*invisible hand*) anlayışından etkilenmiştir.

Amerika’nın dönüşümünde önemli rol oynayan Hume’un tarihsel-siyasal çalışmaları İngiltere ile koloniler arasındaki siyasal ilişkileri şekillendirmiştir. Anti-emperyalist olarak görülen, İngiltere’yle siyasî mücadelelerinde kolonilerin başvurduğu bir düşünür olan Hume’un yazıları Amerikalıların bağımsızlığa geçişinde ve dönüşümünde bir unsur olarak rol

oynamıştır (Spencer: 2005: 89, 91). 19. yüzyılın başlarında az ilgi gösterilen Hume sonraki yıllarda bilim adamı ve düşünürlerin ilgisini çekmiş Amerika'nın inşasında önemli rol oynamıştır.

3.5.1.Eski İngiltere'den Yeni İngiltere'ye Geçiş

İngilizler, 16. ve 17. yüzyılları arasında Amerika'yı hususiyetle Kuzey Amerika kısmını inşa etmekle meşgul olmuşlardır. İngiltere'nin dinî, iktisadî, siyasî, bilimsel ve kültürel alanda yaşamış olduğu benzeri bir durumu A.B.D.'de yaşamaktaydı. Yeni kurulan ve bir İngiliz modeli olan ülkede din, iktisat, siyaset, nüfus, bilim ve kültür alanlarında gelişmeler ve değişmeler söz konusudur. İktisat ve kültürün gelişmesi 17. ve 18. yüzyıllarda Virginia'da (dolayısıyla diğer eyaletlerde de) hem emek, sınıf, cinsiyet, din hem de ırk ilişkilerini yapılandırmıştır (Vickers, 2006: 58). Hume'un asrı olan 18. yüzyıl ticaret çağı (*age of trade*) olarak isimlendirilirken, Birleşik Devletler ise ticarî toplum (*business society*) olarak nitelendirilmiştir (Lemon, 1987: 144).

Amerika'nın inşa sürecini hızlandıran en önemli faktörlerden biri demografidir. Hume'un yaşadığı yıllara rastlayan 1700 ve 1775 yılları arasında doğu sahil boyunca kolonilerinin nüfusu yaklaşık 10 kat büyüdü. Bu durum, nüfusun yayılmasına ve iktisadın büyümesine yansımıştır. 1700'lerde 250.000 olan nüfus 1775'lerde 10 kat büyüyerek 2,5 milyon olmuş ve 1820'lerde Birleşik Devletlerin nüfusu Britanya'yı geçmiştir (Lemon, 1987: 121). Amerika nüfusunun İngiltere nüfusuna göre daha hızlı artmasının nedenlerinden biri Amerikalı kadınların erken evlenmesi ve 6-8 arasında çocuk sayısına sahip olmalarıdır. Diğerleri ise doğum oranının yüksek olmasına karşın ölüm oranının düşük olmasıdır. Bu yeni kıta, kısa zamanda 1800'lerde İngiltere ve Galler'in yarısı kadar nüfusa sahip olmuştu (Vickers, 2006: 58). Yine nüfusun artmasının nedeni olan göçler, yeni kıtanın nüfusunun eski kıtadan daha fazla olmasına yol açmıştır. 1700-1775 yılları arasında 370.000 Avrupalı ve 250.000 Afrikalı Amerika'ya göçmüştür (Lemon, 1987: 124). Kentin kırsala oranı 1700'lerde yükselmeye başlamış ve liman şehirleri kırsal nüfusun artmasına müsaade etmiştir. 18. yüzyıl

Amerikan insanları, milli köken, ırk ve din olarak öncesine kıyasla daha muhtelif yapıdan (*heterogeneous*) oluşmuştur. 1775’lerde her beş insandan biri siyahîlerdendi ve bölgesel olarak siyahîler tüm güney kolonilerinde artmıştır. % 90’ı köle olan siyahîlerin nüfusu, Güney Carolina’da % 55 civarındayken New York’ta ise yalnızca % 10’ kadardır (Lemon, 1987: 126).

Nüfus veya demografinin öneminin farkında olan Hume, “*Of The Populousness of Ancient Nations*” makalesinde antik ve modernlerin tersine siyasetle iktisat demografisini içeren nüfus üzerine yeni gerçekçi değerlendirmeler yapmıştır (Hume, 1987: 206). Nüfusun hızlı artışı yani demografideki değişiklikler; din, iktisat, siyaset ve ahlak alanında dinamizmi sağlamış ve yeni oluşumları meydana getirmiştir. Nitekim bu canlılık (*dynamism*) eski kıtaya göre yeni kıtada daha püriten ve liberal din algılarının önünü açan Büyük Uyanışı (*Great Awakening*) meydana getirmiştir. Yeni İngiltere ve Püritenlerin üzerinde yoğunlaşılacağında 18. yüzyılın din üzerinde *Büyük Uyanışın* etkisi olduğu görülür. Teologlar ve Püritenler -mantıksal Weberci deyimle- bu uyanışta yer almışlardır. 1740’larda *Büyük Uyanış* neticesinde topluluklar dinî gruplara bağlı olmaktan hoşlandılar (Vickers, 2006: 368).

Avrupa’daki savaşları gören ve kendini doğuştan özgür sayan Avrupalıyla ‘öteki’ olan yerlinin karşılaştığı Virginia civarında Amerika’nın başlangıç tarihindeki dinî inanç tarafından sürdürülen din ve ırkın yapısal kavşağı çok farklı yerleşim teşebbüsü ve tecrübe oluşmuştur. Bu tecrübe neticesinde Kuzeye doğru gidildikçe ırkçı şiddet tarafından tanımlanan Yeni İngiltere (*New England*) kavramı kullanılır (Grant: 2012: 49). Eski dünyanın çatışmalarından ve yıkıntısından kaçıp 1620-1640 yılları arasında yenedünyanın sunduklarına kaçan Püritenler yeni bir İngiltere yani yeni bir Kudüs (*New Jerusalem*) istiyorlardı (Grant: 2012: 50).

Püritenlik, İngiltere Kilisesinin papacı ritüeline ve Katolikliğin tehlikeli ısrarlarına karşı 16. yüzyılın sonunda İngiltere’de ortaya çıkmıştır. Protestan reformcu liderlerden biri olan Calvin’e göre papalardan bağımsız bireysel ruh gerçekliği vardır (Grant: 2012: 50). 18. yüzyıl Amerika’sı 16. yüzyıl

Batı Avrupa'sındaki Protestan reformasyonu devam ettirmiştir. Kırsalda güney aristokrasisi Anglikanken, fakir beyazlar ve siyahiler ise Baptistlerden oluşuyordu. Metodizm ise artmakta ve ilgi duyulmakta olan bir mezhepti (Lemon, 1987: 127). Bu yüzyılda idari ve iktisadî işlevlere ilave olarak merkezi yapı olan kiliseler, yerel düzeyde kısmen toplumsal bir çimento hükmündedir (Lemon, 1987: 132).

Hume'a göre mezhep olarak *Quakerlar*, İngiliz toplumunda ticari erdemlerin oluşmasında etkilidir. Dinî bir topluluk olan Quakerlar, diğerleri gibi en basit düzeyle başlamış fakat içindeki nitelikli insanlar ile kendini ilerleterek etkili olmuştur. Daha güçlü bir dürtü ve ruhî eğilimi fazla olan bu mezhebin şiddetli coşkuculuğu ve işkenceci tutumu kamu inancını bozmuştur. Metanet, sabır, çile, tutku gibi kavramlara sahip bu mezhep orduya sızmış ve evrensel barışı vaaz etmişlerdir. Hatta hapishane ve tımarhanelere sokulmuş *Quakerların* teşebbüsleri, insanlar arasında ilerlemesi için yeni bir aklın işkenceci temeli olmuştur. Din, bir derece abartılı ahlakîlik olan bu mezheple birlikte bir kayma yaşamıştır (Hume, 2004: 6, 92).

İngiltere'de yaygın olan mezhep ve kiliseler, Yeni İngiltere'de de temsil olunmuştur. Amerikan Kalvinistlerin klasik kader anlayışına karşı olan Arminianism, Methodism, Baptistler ve Quakerlar liberal gibi din algıları ve Anglikan, Congregational, Presbiteryen kiliseleri yaygındır. Hume'un sahip olduğu tezlerden hareketle A. Smith, Madison gibi düşünürler, Amerika'daki dinî mezheplerin İngiliz ve Avrupa'dakilere göre daha az aşırı olduğunu iddia ederler (Spencer, 2006: 179). Nitekim Hume'da din ayrıştırıcı unsurken, Amerika'da siyahiler ile beyazlar arasında uzlaştırıcı ve birleştirici bir unsurdur. Amerikalı elitler dini yalnızca içtimai birliği oluşturan bir unsur olarak değil, dinî gruplar vasıtasıyla zamanının piyasa ekonomisine meyilli bir eğilim olarak algıladılar (Clarke, 2010: 677). Çoğu Amerikalı siyasetçi; Birleşik Devletlerin, Hıristiyan değerleri üzerine kurulmuş bir millet olduğunda ısrar ederler (Hardin, 2007: 130).

İngiliz imparatorluğu, *merkantilizm* üzerine temellenmiştir ve koloniler yalnızca ana vatanın faydası için ortaya çıkmıştır. İngilizler; İngiltere,

Afrika ve Kuzey Amerika-Karayipler arasında üçgen şeklinde bir ticaret şebekesi kurmuşlardır. İngiliz gemileri; tekstil ve üretim mallarını Afrika'ya, köleleri Afrika'dan Kuzey Amerika'ya ve Karayipler'e, buralardan şeker, tütün, kereste ve pamuk ürünlerini Britanya'ya taşıyarak bir üçgen ticareti kurmuşlardır. Kuzey Amerika, ihracatın yapıldığı finans merkezi haline gelmiştir. Nitekim sonuç olarak Kuzey Amerika kolonileri iktisadî ve içtimai Atlantik dünyanın ortaya çıkışının bir parçası olmuştur (Grant: 2012: 93). İngiliz iktisadı, Amerikan kolonilere bağlı olduğundan ve İngiliz ticaret ağının şemsiyesi altında koloniler zenginleşmesinden dolayı 1700-1775 yılları arası kolonyal iktisadın gelişimi çok önemliydi (Lemon, 1987: 143).

1700'den önce kolonilerin teşvik edicileri kamu düzeni, ticareti kolaylaştırmak için sosyal hayatın üzerinde odaklanmıştı. 1700'lerde Boston, New York, Philadelphia, Newport ve Charleston gibi şehirler kolonilerin bölgesel hiyerarşinin tepesinde kurulmuştur. 1775'lerde kolonilerde en zengin yer olan Philadelphia, Londra'dan sonra İngiliz imparatorluğunda metropolis unvanını New York'la paylaşmıştır (Lemon, 1987: 133). Yeni İngiltere'de balıkçı köyler ve liman zincirinin kurulması sahil boyunca ortak nokta yaratmış, New Haven ve Boston gibi ticarî mekânlar inşa edilmiştir. 1700'den önce Londra'yla ilişkili Philadelphia'lı tüccarların tütün ticareti ve sömürgecilik, iktisadî hayatı belirlememiş ve kentleşmeyi etkilemiştir. 1776'a kadar tüm imparatorlukta siyasî ve ticarî merkez olan Londra, Amerika'nın büyük finansal merkezi hatta önemli sosyal ve kültürel odağı olmaya devam etti (Lemon, 1987: 135-136). 18. yüzyıldaki endüstrileşme, 19. yüzyıldaki Kuzey kolonilerdeki endüstrileşmeye nazaran yavaş olmasına rağmen ona öncülük etmiş ve yerel ticaret yoğunlaşmış ve genişlemiştir (Lemon, 1987: 141).

İngiltere ile Yeni İngiltere yani A.B.D. dinî ve iktisadî benzerlikler taşıdığı gibi siyasî olarak da benzer perspektif ve tecrübeye sahiptir. Bu teori ve pratiğin benzerlik nedeni, Anglo-Sakson geleneğin kendini Cumhuriyetçi Roma geleneğine dayandırması ve Amerikan siyaset geleneğinin temelinde bulunmasıdır. Nitekim klasik Grek ve Cumhuriyetçi Romanın kökenleri

izlendiğinde cumhuriyetçiliğin ideolojisi idealize edilmiş biçimde kültürel koşulların ve geniş sınıf aralığının bulunduğu geniş tecrübe sağlar. Dengelenmiş anayasal sistem ve karma hükümet monarşi erdemleri övülmüştür. 17. yüzyıldan 18. yüzyılın ortasına kadar olan dönemde siyasal düşünür ve aktivistlerin bir kısmı ve hükümet ile toplum arasındaki denge kurma amacıyla olan John Adams gibi kişiler, 18. yüzyılda “cumhuriyetçi özgürlük” kavramı ve tasavvurunu geliştirmeye çalışmışlardır. Bernard Bailyn gibi Amerikalılar, İngiliz Anayasasına, kendi kolonyal tüzüklerini eşitlemede isteklidirler.

18. yüzyılda monarşi ve cumhuriyetçiliğe eğilimli olan İngiliz ve Amerikalıların çoğu birini diğerinden ayırt ediyordular. Radikal Whig ve Tory ideolojisinin aşırı uçlarının hükümet ve toplum tasavvurları farklı olmasına rağmen insanların çoğunun zihninde monarşi ve cumhuriyet kavramları uyum sağlıyordu. Bu bağlamda 18. yüzyılın iki büyük düşünürü Hume ve Montesquieu, İngiliz hükümet sistemindeki mevcut monarşik sistemin, hem monarşi hem de cumhuriyetçi ilkeleri desteklediğini düşünüyorlardı. Bu yüzyılda İngilizlerin çoğu Montesquieu gibi, monarşik cumhuriyetçi unsurlar taşıyan ve kamu düzeni ve ihtiyaçlar arasında denge noktası sağlayan İngiliz rejim türünü doğru buluyordu. Anglo-Amerikalılar, etnik-merkezli (*ethnocentrism*) olarak kendilerinin hem bireysel hem de kamusal olarak erdemli olduğuna inanıyorlardı. İngiliz anayasasının hükümdar, soylu ve avam arasında karma bir sistem olan yapısını olumluyorlardı (Beeman, 2006: 14-15).

Eski Dünya, Amerikan siyasal hayatın gerçekliği ve geleneksel beklentiler arasındaki ayırmda çeşitli Amerikan kolonilerinde hem dinamizmin hem de istikrarın kaynağı olmuştur. Koloniler, entelektüel siyasî geleneği İngiltere’den miras almışlardır (Beeman, 2006: 25). Bu etkiden dolayı Amerikan siyaseti entelektüel klasik cumhuriyetçilerden ve erken modern İngiltere’deki radikal Whig siyasal düşüncesinden etkilenmiştir. 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılda Amerika’daki demokratik reformlar bu düşüncenin evrimi neticesi ortaya çıkmıştır (Beeman, 2006: 3). 17. ve 18. yüzyıl İngiliz klasik cumhuriyetçileri mülkiyet sahipliğinin

vatandaş için zorunlu ihtiyaç olduğunu ve geniş mülkiyet sahipliği temeli olan bir toplumun İngiltere'den daha çok Amerika'ya benzediğine inanmıştır. Erdemli insanın cumhuriyetçi hükümet biçim üzerine inşa olmasıyla olacağına inanmışlardır (Beeman, 2006: 18).

Whigler, Anglo-Sakson demokrasinin idealize edilmiş uyarlamasını sunmuşken Toryler ise monarşik bir yapıyı ideal olarak görmüşlerdir. Amerikan devrimini gören yoğun siyasal tartışma yıllarında Amerikalılar, Whig tarihçilerin tezlerini entelektüel tezlerle ters yüz ettiler. İngiliz toplumunun çağdaş eleştiriciliği ve tarihsel açıklamaları arasında benzerlikler buldular ve sonrasında yayılmacı (*imperial*) ilişkiler üzerinden tarihsel genelleştirmeleri uyguladılar (Colbourn, 1998: 8). Bu bağlamda Lordlar Kamarası (*House of Lords*) ve Avam Kamarası (*House of Commons*) ayrımı Amerikan Senatosu (*Upper House veya Council*) ve Amerikan Temsilciler Meclisi (*Lower House veya Assembly*) benzer ayrımını doğurduğu gibi Whig ve Tory partileri arasındaki ayırım ise Demokrat Parti (*Democratic Party*) ve Cumhuriyetçi Parti (*Republican Party*) benzer ayrımı doğurmuştur.

Yeni İngiltere'den kadim İngiltere'ye (*Old England*) yalnızca şeker, tütün, pamuk ve kereste tedarik edilmiyordu. Aynı zamanda ciltler dolusu kitap gemilerle eski kıtadan temin edilerek yeni kıtaya taşınıyordu. Kolonyal kitap satıcılarının stoku okyanus ötesi tedarikçilerden geliyordu. Çoğu kitap satıcısının kaynağı genelde Britanya özelde Londra'ydı (Spencer: 2005: 5). Bu kitap trafiği, İngiliz Atlantik dünyasını birleştirmiş ve ticaret ve kültürün genişlemesine yol açmıştır (Spencer: 2005: 7). Kültürün ve bilimin gelişmesi sonucunda 18. yüzyılın sonunda Birleşik Devletlerde Harvard, William&Mary, Yale, Princeton, Pennsylvania, Columbia, Brown, Rutgers ve Dartmouth adlı dokuz üniversite vardı. Eğitim, kültür ve bilim alanında ana vatanın gerisinde kalmayan Birleşik Devletlerde 1720-1790 yılları arasında -Amerika'nın asli unsurları olarak görülen topluluklar için- insan hakları, eşitlik, din, konuşma ve basın özgürlüğü, bireyin mutluluğu ve bilim-ilerleme-akılcılık tasavvuruna dayalı daha iyi bir toplum hedeflenmiştir.

19. yüzyılda bu tasavvuru gerçekleştirmek için çaba sarf edilmiştir. 20. yüzyıla gelindiğinde daha önce yeryüzünün ve insanlığın maddi, coğrafi, siyasî, iktisadî, fikrî saha ve sanat merkezi olan Londra -1920'lerden sonrayerini New York'a bırakmıştır. Günümüzde kemale ermiş medeniyet olarak kendini dayatan Londra bilahare New York mihveri etrafında dönen Yeniçağ Batı Avrupa ve devamı Kuzey Amerika Medeniyeti bir inşa sürecinin neticesidir (Duralı, 2010, 174).

3.5.2. Yeni İngiltere ya da Yeni Kudüs'ün İnşasına Hume Etkisi

Amerika'da siyaset ve iktisat alanında Montesquieu, J. Locke ve A. Smith gibi filozoflar etkin görülse de Hume da etkin bir filozoftur. İlk Amerikalılar, başlarda Hume'un yazılarını görmezden gelmişler veya "*History*" eserini "Bir Tory'nin elinden çıkmış bir eser" diye reddetmişlerdir. Oysa Hume, sosyal düşünce tarihinde erken Amerikan siyaset düşüncesinin klasik metinlerini anlamak için temel bir bağlamdır. Nitekim "*History*" eseri, modern araştırmacıların görmezden gelemeyeceği biçimde Amerikan devriminin entelektüel kökenlerini biçimlendirmiştir (Spencer: 2005: IX).

1750'lerde Hume'un çalışmaları Charleston, Kolonyal Amerika'nın Philadelphia ve New York gibi kültür merkezlerindeki en saygın sosyal kütüphanelerde bulunmuş (Spencer: 2005: 17) olmasına rağmen 18. yüzyıl kapanana kadar Amerika'da etkisizdi (Spencer: 2005: X). Kolonyal Amerika'nın siyasal yazılarında 1760-1770 yıllarında "*History*" eserinin kaynak olarak gösterilmesi yaygındır (Spencer: 2005: 97). 1760'ların ortasında Hume'un kitaplarının hali hazırda mevcut olması kolonyal Amerika'da yeni soruların doğmasına yol açmıştır. Amerika'da cumhuriyetçilikle ilgili bir unsur olarak okumaların olması, Amerikan anayasasının ilkelerinin Hume'un fikri üzerinde temellenmiş olduğuna dair düşünceler, Devrimci Amerika'nın gazetelerinde Hume'a övgüde bulunulması ve Hume'la dostluğuna vurguda bulunulan Virginia Valisi olan Johnstone'la mektuplaşması Hume'a olan ilgiyi artırmıştır (Spencer: 2005: 29-31).

Hume'un ünü Amerikan devriminin başlangıcında yükselmiş ve çalışmaları 1770'li yılların gazete, haber ve kitaplarında görülmüştür (Spencer: 2005: 54). Ahlak ve siyaset konulu denemelerinin bir kısmı Amerika'da çok iyi bilinen "*Gentleman's Magazine*", "*The Craftsman*" veya "*The Scots Magazine*" gibi İngiliz gazete ve dergilerde basılmış olan Hume'un kitaplarının hemen hemen hepsi "*Scots Magazine*" dergisinde not edilmiştir (Spencer: 2005: 45). William Rose, "*Monthly Review*" gazetesinde antik ve modern yazarlardan farklı olarak Hume'un yeni bir şeyler sunduğunu söyler. Roger Flexman de birçok konuda çarpıcı açıklamalarda bulunan "*History*" eserinin dâhiyane bir çalışma olarak sayılabileceğini söyleyerek bu ilgiyi daha da artırmıştır (Spencer: 2005: 49-50).

Amerika'nın "*kabul görmüş hikmeti*" (Spencer: 2005: 221) olarak tanımlanan Hume'un "*Essays*" ve "*History*" eserleri Amerika'da en çok okunan ve mevzu olan kitaplardır. Nitekim kolonyal Amerikalılar, Hume'un bu eserlerini okumuştur. Milletlerin Karakteri (*Of National Characters*) eseri 1770'lerin ortasında kolonilerde daha tartışmalı ve etkili bir örnek olmuştur (Spencer: 2005: 73-74). Hume'un denemelerine ilişkin olanlar koloniler boyunca dağılmıştır. Para Üstüne (*Of Money*) makalesi 1762'de "*Maryland Gazette*" ve "*Boston Weekly News-Letter*" gazetelerinde yayınlanmıştı. Bu ve benzeri örnekler yalnızca "*History*" eserinden değil onun denemelerinden günlük siyasî-iktisadî dersler çıkarıldığını gösterir (Spencer: 2005: 73-74).

Amerikan aydınlanmasının en detaylı açıklaması olan ve Hume'a çok az yer veren Henry F. May, "Amerika'da Aydınlanma" (*The Enlightenment in America*) adlı eserde kolonilerin entelektüel oyunlarında bir figür olarak görülen Hume'un şüpheciliği ve ateizmine dair birkaç kelime kullanılır. Çoğu açıklama Hume'un Amerika devrimi üzerindeki yerini azletmiştir. Amerikan siyasal düşüncesinin John Locke veya klasik cumhuriyetçilik tarafından belirlendiği yaygın inançtır.

18. yüzyıl Amerika'sında yaygın üstünkörü görüş Hume'un algısının olumsuz olmasıydı. Hume'un negatif bazı ünleri Erken Amerikan

Cumhuriyetinde kısmen devam etmiştir. Örneğin 18. yüzyılın sonlarında İngiliz ve Amerikan yazılarında ırkçı bir düşünür olarak ünlenen (Spencer: 2005: 189) Hume'un Amerikalı takipçileri, onu dinî bir şüpheci saymak için daha önceki okuyuculardan daha çok nedenlere sahiptiler. Çünkü dine doğrudan şüpheci yaklaşan “*Dialogues*” eseri 1779'da yayınlanmıştır. Hem dinî olarak şüpheci hem de ırkçı bir düşünür olarak suçlanan filozofun siyasal düşüncelerine tedbirli bakılıyordu (Spencer: 2005: 189).

Amerika'nın oluşumunda etkisi çok az kabul edilmiş olan Hume'un inşa edilen devrimci Amerika üzerindeki etkisi tartışmalıdır. 19. yüzyıl araştırmacıları filozofun “*History*” eserini azlederken 20. yüzyıl tarihçileri onun düşüncesinin adımlarının Devrimci Amerikayla bozuk olduğunu açıkladı (Spencer: 2005: 34). Nitekim Werner, Whigci fikirlerin yaygın olduğu Amerika'da “*History*” eserinin talihsiz Tory namından dolayı Hume'un popülerliğini sınırlandırdığını söylemiştir. L. M. Donnelly ise filozofun Amerika'da Tory olarak görüldüğünü ve dinî görüşlerinin şüpheli olduğunu ve refahı, lüksü ve kokuşmayı savunduğunu iddia etmiştir (Spencer: 2005: 38). 19. yüzyıl araştırmacıları “*History*” eserinin etkisini azaltırlarken 20. yüzyıl düşünce tarihçileri ise Hume düşüncesini devrimci Amerika'nın dışında tutarlar. Nitekim 1937'de bir tarihçinin vurguladığı gibi Amerikalılar için onun siyasal fikirleri aforoz edilmiş fikirlere dendir (Spencer: 2005: 135).

1952'de Louis Hartz'a göre, Devrimci Amerika'da Hume'un görmezden gelinmesinin nedeni siyasi yargılarının Tory'ci olarak suçlanmasıdır. Bu bakış açısından dolayı Amerikan kurucularının çoğu “*History*” eserinde tatsızlık bulmuştur. Hume'un bu eserinin devrimci Amerikalılar döneminde reddedildiği mitine inanılır. Bitmez tükenmez mit bueserin devrimci Amerikalılar tarafından reddedilmesidir. Zanlarla ilişkili bu mite sahip devrimci Amerikalılar Tory sistemi olan Hume'un sistemini bir tarafa atarlar. Amerikan devriminin ideolojik temellerini kabul edilmiş paradigmasıyla Hume' a ilişkin Tory partisi taraftarı olduğuna ve “*History*” eserine dair yanlış *mit* uygun bir biçimde yerleşmiştir. Bu yanlış mitin yaygınlaşmasının en büyük nedeni eserin apolojik ve monarşik tutumudur.

Daniel Dulany'e göre, bu eser Stuart'ın hususiyetle I. Charles'ın savunması için yazılmış bir çalışmaydı. Geçen yüzyılda tarihçiler, siyaset bilimciler ve felsefeciler söz konusu eserin devrimci çağın Amerikalıları tarafından reddedildiği mitini desteklediler. Fakat bu mitsel inancı kanıtlayan çok az şey sundular. “*History*” eserine karşın önyargıda etkili olan en önemli etken Jefferson'un bu eser hakkındaki negatif yorumlarıdır. Bailyn, İdeolojik Kökenler (*Ideological Origins*) eserinde Jefferson'a atfettiği “*History*” nefretinin gerçekliğini tesis edecek hiçbir kanıt sunmaksızın entelektüeller tarafından kabul edildiğini iddia eder (Spencer: 2005: 33-36).

Hume'un, Tory taraftarı görülmesinin ve devrimci Amerika'da “*History*” eserinin reddedildiği mitinin nedeni Jefferson'un başlarda önyargılı yaklaşımıdır. Jefferson'un yaklaşımıyla siyasal düşüncesi reddedilen Hume'un 19. yüzyılda ününe gölge düşmüştür. Hume'u “Tory'ciliğin büyük havarisi” (Spencer: 2005: 32-36) ve “bilimin yozlaşmış oğlu” (Adair, 2000: XVI) olarak isimlendiren Jefferson'un, Hume okuması tipik 18. yüzyıl okumasından uzak görünür (Spencer: 2005: X).

Jefferson'un düşmanca isteklerine rağmen Hume'un çalışmaları 19. yüzyıl başlarında A.B.D.'de yaygın olarak dolaşımdaydı. Birçok çalışması Amerikan kitap kataloglarında, gezici, halk ve kolej kütüphanelerinde mevcuttu. 1810'larda Jefferson, Hume'a karşı eleştirilerde bulunduğu 19. yüzyıl Amerika'sında Hume'un siyasal düşünce üzerindeki etkisi ve kabulüne karşı tartışma yaşıyordu. Bu tartışma içerisinde yazıları 19. yüzyılın başında yeniden basılmıştı. Hume hakkındaki önyargı değişikliklerinin nedeni Amerika'da yaşanan değişimler olduğu gibi Jefferson'un zihin değişikliğinin nedeni Amerikan zihnindeki değişiklikler olabilir (Spencer: 2005: 282-283).

Başlarda W. Daune'ye, 1810'da “*History*” eserinin Amerika toprakları üzerinde Tory'ciliği yaydığını yazan Jefferson, altı yıl sonra J. Adams'a yazdığı mektupta “...İngiliz anayasasının özgür ilkelerinin özünü, ayakta duran en büyük ordudan daha çok bu eşsiz kitap yapmıştır.” övgüsünde bulunmuştur (Bongie, viii). Bu mektubunda Amerikan yasaları, dil, din, siyaset ve tutumlarının derin bir şekilde İngiliz temellerinde yattığını

(Spencer: 2005: 254) söyleyen Jefferson'un siyahîlerin bayalığı üzerine yorumları Hume'un milletlerin karakterine dair yorumlarına benzer yakınlığı vardır. “*Query XIV*” eserinde siyahîlerin akıl kapasitesi olarak beyazlara göre daha bayağı olduğunu söyleyen Jefferson'a göre bu bayağılık hayat şartlarının bir neticesi değil bilakis zihin ve bedenlerinin neticesidir (Spencer: 2005: 78). Kanaatimce Amerika ve İngiltere'deki dinî, siyasî ve iktisadî ortamın zamanla benzerleşmesi Jefferson'u, Hume'a yaklaştırmıştır. Nitekim bu yakınlaşma neticesinde 1770, 80 ve 90'larda genç araştırmacılara ve hatta yeğeni Peter Car'a “*History*” “*Essay*” ve “*Treatise*” kitaplarını okumayı tavsiye eden Jefferson'a göre, bu kitaplar siyaset, din, ahlak felsefesi ve tarih üzerine olan konuların temeli olan bir kaynaktır. Yine zamanla Hume'un muteber hale gelmesi “*History*” eserinin kolonilerde eğitimin temel unsuru sayılması sonucunu doğurmuştur (Spencer: 2005: 78-79).

Amerikalılar, çok bilinmeyen biçimsel (*formel*) metafizik kurgu sisteminden daha çok felsefe ile tarih arasındaki yakın bağlantıyı “*Enquiry I*” eserinde vurgulamış olan Hume'un siyasal ve tarihsel yazılarıyla ilgililerdi. Amerika'daki insanlar tarihin toplumsal çözümlemede entelektüel bir çaba olduğuna inandılar dahası felsefe ve tarihin birbirini tamamladığını hissettiler. Nitekim tarih, insan zihninin gelişimini izlemiş ve aynı insan zihni düşünce ve idarenin ilkelerinden türemiş olan materyallerden bilgi sağlamıştır (Werner, 1972: 341). Amerika'nın içtimai, iktisadî, ahlakî ve dinî yapısını oluşturan İngilizlerin hayat ve tarih görüşü Amerikan bilincini belirlemede etkili olmuştur. Nitekim 17. yüzyılda İngilizler tarih bilimini öğretici ve faydalı bulurken 18. yüzyılda Amerikalılar ise “en az yanılabilir rehber” ve “hakikat vaizi” (*oracle of truth*) bilim olarak övmüşlerdir. Entelektüel çevrelerin hayati bölümü olan tarih bilimi, Amerikalıların geleceğini belirlemede bir kılavuz olarak kullanılmıştır. İngiliz tarihini bilmek Amerikalıların kökenini bilmek olduğu için kolonyal ülke ana ülkenin tarihi üzerinde odaklanmıştır (Colbourn, 1998: 96).

Amerikan devriminin başarılarından biri de uyarlamalar ve tercümelerdi. Nitekim B. Franklin, Madison, Witherspoon ve J. Adams gibi

kurucu düşünürler Hume’u Devrimci Amerika’ya eklemeyerek Yeni İngiltere’nin inşasında ondan istifade etmişlerdir. 18. yüzyılın son yarısında “*History*” eserinden dolayı Kıta Avrupa’sında ve Britanya’da bilindiği gibi Amerika’da da bilinen filozofun koloni ve eyaletlerde metafizik ve din üzerine yazılarına ilgi azken daha popüler olan “*History*” eserinin ilk Amerikan baskısı 1795-1796 yılında basıldı. Fakat İngilizce baskılar bu tarihten önce hem kitapçılarda hem de kütüphanelerde mevcuttu (Norton, 2004: 409). Bununla beraber 1760-1770’lerde kolonyal Amerika’da Hume’un siyasetini anlamak ve okumak için eğilim artmış, onun siyasal ve tarihsel çalışmaları kendi siyasî gelişmeleri bağlamında okunmuş ve yorumlanmıştır (Spencer: 2005: 81). İngiliz tarihinin yorum ve gerçekleri göz önünde bulundurularak sömürgeci Amerika’nın siyasal düşüncesinde etkili bir figür olan konu-sorun eksenli (*topical*) “*History*” kitabı, tarihi denemeleri ve diğer görüşlerinin siyasal davranışlara ve insan doğasına etkisi vardır (Spencer: 2005: 118). Bu bağlamda Hume, Amerika’nın önemli din, ahlak ve siyaset alanında yazılar yazan düşünür ve felsefecileri B. Franklin, J. Madison, Addison, John Witherspoon, John Adams, Ezra Stiles, John Perkins, Richard Nisbet gibi isimleri etkilemiştir.

Hume’dan en çok etkilenenlerden biri Amerikan yüzyılının gerçekleşmesinde önemli katkısı olan ve onun en ünlü Amerikalı ziyaretçisi Benjamin Franklin’dir. 1759 ve 1771’de iki kere İskoçya’ya ziyarete giden Franklin birkaç kere Edinburg ve Londra’da Hume’la buluşmuştur. 1771 yılında İskoçya’ya ziyaretinde üç hafta Hume’un evinde kalmıştır. Mevcut olan mektuplar, Franklin ile Hume arasında mektuplaşmaların ilk buluşmadan sonra başladığını gösterir (Spencer: 2005: 55). Bu görüşmeler ve mektuplaşmalar Franklin’le Hume’un aralarındaki ilişkinin entelektüel bir diyalogdan öte dostluk ve hayranlık ilişkisidir. Nitekim akılcı ve tecrübeci olan Hume, insan aklının eşitliğini ve gerçekçiliği yücelten Amerikan siyasal teorisyenleriyle felsefî dostluklar kurmaktan hoşlanmıştır (Maier: 2013: 7).

“Amerika’ya altın, gümüş, şeker, tütün ve çivit vb. birçok şey gönderildi fakat ilk filozof ve mektupların ilk büyüğü olan sen gönderilmedin” diyerek

Hume'a olan hayranlığını da ifade eden Franklin ile Hume arasında mektuplaşmalar olmuştur. Bu mektuplaşmalar ışıktan zarar gören binaların korunması gibi bazı bilimsel konular içerse de genelde Britanya ve koloniler arasındaki artan zorlu ilişkiyi ve hususiyetle siyaset ve iktisat içeren konulardan oluşur. Eski dünyanın yani anavatanın ve Avrupa tecrübesinin farkında olan ve onun önemini artıran Franklin yenedünyada Hume'u izledi (Spencer: 2005: 55-56). Franklin'e göre, yüksek saygınlığa bir nevi azizliğe sahip olan Hume'un "*History*" ve "*Essays*" eserleri ve yazıları Amerikan nedeninin ve olgusunun tasarlanmasına yardımcı olmuştur (Spencer: 2005: 62).

Amerikan devrimin en etkili dinî ve maarif liderlerinden biri olan John Witherspoon'a göre de Hume, Amerikan Aydınlanmasının şekillenmesinde sağduyu filozoflarından daha pozitif bir etkiye sahiptir. Hume'un zararlı ilkelere sahip olabileceğini fakat onun mükemmel tarihçi ve iyi bir öğretici olduğunu söyleyen Witherspoon, öğrencilerine Hume'u da içeren geniş okumalar tavsiye etmiştir. Hume'un ahlak temasının kendine özgü olduğunu doğal ve ahlakî nitelikler arasındaki farklılığı tamamen yok ettiğini söyler (Spencer: 2005: 68).

Witherspoon'un tavsiyesi ile Hume'u okuyan ve ondan etkilenen kişilerden biri de *Federalist No. 10* eserinin yazarı J. Madison'dur (Spencer: 2005:174). Dinî düşüncedeki farklılıklar nedeniyle eski dünyada kan selinin yayıldığını iddia eden Hume'a göre, dinî hükümetin ilkeleri işkencenin ruhunu genişleten ilkelere sahiptir. Din, beşerî toplumun varlığından beri her hükümette en yerleşik mezheplerin kaynağı olmuştur (Hume, 1994: 37). Hoşgörüyü dinî mezhepleri yönetmek için doğru bir sır olarak gören Yunan ve Roma dâhil tüm çağlarda yönetimler için dinî mezheplerin, sapkınların tehlikeli olduğunu düşünen ve Hume'dan etkilenen Madison dinî mezheplerin tarihsel deneyimini onunla benzer okumuş ve onun düşüncelerini bir adım daha ileri götürmüştür. Aşırı mezheplerin toplumun bölünmesine zemin hazırladığını düşünen Virginia eyaletinde devlet ve kilise arasında bölünmeyi hedeflemiştir. Siyasal düşüncesini Hume'un siyaset düşüncesinden türetmiş (Spencer: 2005: 55-56) olan Madison,

Amerika'nın koşullarını dikkate alarak Amerika'nın Hume'un cumhuriyetçi rejimine uygun inşa edilmesinin çok ideal olduğunu vurgulamıştır (Maier, 2013: 6). Gençlik yıllarında Jefferson'dan daha çok Hume hayranı olan ve Amerikan devriminin beygiri (*work-horse*) olarak isimlendirilen John Adams ise ilk yazılarında "*History*" kitabından alıntılar yapmış ve bu eserin çağdaş kolonyal siyaset için önemli dersler içerdiğini söylemiştir (Spencer: 2005: 93).

Hume'un milletlerin ahlakî ve fiziksel karakterine dair çözümlenmeleri ve siyahîlerin beyazlara göre bayağı olduğu yaklaşımını R. Nisbet ve B. Rush takip etmiştir. Nisbet, "*An Address to the Inhabitants of the British Settlements in America Upon Slave-Keeping*" kitabında siyahîlerin erdem ve mutluluk kapasitelerinin beyazlara göre daha aşağı olduğunu ve zihinsel kapasitelerinin yetersiz olduğunu söylemiştir. Sonraki dönemlerde kendisinden alıntılar yapılan (Spencer: 2005: 73) ve Hume okumaları yapan diğer Amerikalı sosyal bilimci Benjamin Rush'dır. Rush, kendisinin olduğu atfedilen denemede insan türünü aşamalı olarak 1. Avrupalılar (*Europeans*) 2. Asyalılar (*Assiaticks*) 3. Amerikalılar (*Americans*) 4. Afrikalılar (*Africans*) olarak dört tür insan tipinin olduğunu söyler. İnsan türü sınıflamasında Afrikalıları ise akla yakınlığı açısından beş alt sınıfa ayırır. 1. Negrolar (*Negroes*), 2. Orangutanlar (*Ourang Outangs*), 3. Şempanzeler (*Apes*), 4. Babunlar (*Baboons*) ve 5. Maymunlar (*Monkeys*) şeklinde sınıflandırmalar yapar. Beyazların dışında herhangi bir milletin hiçbir zaman uygarlığa sahip olmadığını söyleyen düşünen Rush'a göre, Afrika-küçük bir kısmının dışında-renklerinden hatta siyahın kirletici etkisinden dolayı külli barbarlıkla istila olmuştur ve itibarlı krallıkları yoktur (Rush, 1773: 9).

"*Fedarilist Paper Inventig America*" çalışmasında Hume'u erdemli kurucu baba olarak gören Adair'in en önemli katkısı ise Amerikan kurucuları üzerinde İskoç aydınlanmasının özellikle D. Hume'un katkısını vurgulamasıydı. Nitekim Adair'in öğrencisi T. Colbourn, Jefferson'cu demokrasi ile Hume arasında bağlantı kurmuştur (Adair, 2000: XVI).

Hume'un "*History*" eseri yalnızca bir tarih kitabı olarak okunmaktan daha çok dinî, siyasî, iktisadî ve ahlakî unsurlar taşıyan bir metin olarak okunmalıdır. Nitekim Hume, ahlakî bir kaide olarak tarihin tüm çeşitlerinin örneğini zenginleştirdiğini ve bize ayna tuttuğunu söyler. İnsanlığın temel tutku ve dürtülerinin zaman üstü ve aynı olduğunu söyleyen filozof tarihsel kaydın bizi doğrudan mevcuda ve hatta ahlak ve siyaset sahasına götüreceğini söyler. Ahlak ve siyasette eğitici olarak görülen tarih bilimi Amerikan siyasal düşüncesinde saygı değer etkisi olan Hume ve çağdaşları için siyaset biliminin yapılanması için kaba materyaller sağlayan bilim olarak görüldü ve modern araştırmacılar ise bu etkiyi görmezden geldiler (Spencer: 2005: 85).

Amerikan Whigleri tarafından yazıları modern özgürlüğün büyümesinde etkin sayılan ve özgürlüğün bir dostu olan Hume'un çalışmaları hem Whigler hem de Toryler için ortak bir zemin oluşturmuş ve devrimin meydana gelmesinde daha belirleyici bir rol oynamıştır (Spencer: 2005: 118). Amerikan Whigleri sayesinde Hume'un kitapları temel tarzlarda kültürü biçimlendirmiştir (Spencer: 2005: 107).

Hume, sivil tarih, dinî çalışmalar, siyasal teori, siyasal iktisat, epistemoloji ve ahlak felsefesini içeren Anglo-Amerikan tarihinde eşsiz rol oynamıştır (Kasavin, 2012: 1). Amerikan devriminin entelektüel kökenlerine katkıda bulunmuştur. "*History*" eseri genişçe okunduğunda onun siyasî denemeler değil en çok kolonilerin anavatanından ayrılması tartışmasını sürdürdüğü görülür. "*Essays*" ve "*History*" eserleri birlikte okunduğunda Amerikan kolonilerinin ana vatandan ayrılmasını istediği görülen Hume'un bölümlerden oluşmuş (*episodic*) düşüncelerinde ve erken baskılarında 18. yüzyılın tanığı olduğu görülür (Spencer: 2005: 167). B. Franklin, Marchant, B. Rush gibi etkin düşünürler ve Amerikan Bağımsızlık Bildirgesinde ve bağımsızlığında aktif rol almayan Hume hayranları, siyasal görüş olarak onun kolonilerin bağımsızlığını destekleyen koloniler hakkındaki yazılarını itici bulmuşlardır (Spencer: 2005: 52).

Kolonistler, Whig tarihini ölçüp biçip kullanırken ve özel kavram ve fikirleri alırken ise seçici davrandılar. Stuartlara ve 18. yüzyıl

parlamentosuna karşı 17. yüzyıl tezlerini yönelttiler. Kolonicilerle duygudaş olabilen hakiki Whiglerin çok azı Amerika'nın bağımsızlığı taraftarıydı. Whig Partisinin amacı, ana vatanın bir aynası olarak sınırlı kolonyal erdem sunmaktı. Amerikalılar, Whig tarihini monarşik çerçeveden kopararak 1640'ların devrimci püritenliğe vurguda bulundular. Whig tarihini ve tezlerini kullandılar (Colbourn, 1998: 97).

Dönemin siyasî, iktisadî, dinî ve küresel değişimlerinden etkilenen Amerikan hayat algısı İngiltere'nin hayat anlayışından farklı olmuştur. Amerikalılar kişinin millet olarak İngiliz, İrlandalı, Alman, İsveç, dinî olarak da kilise adamı veya *Presbiteryen*, *Quakers* gibi dinî mezhepten olup olmadığının önemli olmadığını düşünmüşlerdir. Onlara göre önemli olan şey tarihsel ve entelektüel tasavvuru zengin ve bağımsızlık anlayışı olan bir yeni millet olmaktır. Obadiah Hulme'ye göre, Amerikalılar, yönetimlerini Sakson ataları gibi insanların ortak hakları üzerine kurmuş ve vatandaşlarının gücünü anayasanın ilk ilkesi yapmışlar. Deneyim tarafından geliştirilmiş beşerî hikmet olan yönetimin Sakson formu en iyi model olmuştur (Colbourn, 1998: 98). Amerikalılar farklı mezhep ve kiliseler ile beyaz ırktan olan milletlere yönelik hoşgörü ve iyi niyetini başka ırklara hususiyetle siyahîlere karşı göstermemiştir. Yeni Kıta'nın işgal aşamasında yerlilere, sonrasında ise siyahîlere yönelik önyargılar entelektüel bir boyut kazanarak metin ve tecrübe haline getirilmiştir. B. Rush ve R. Nisbet gibi sosyal bilimciler Hume'un *milletlerin karakterine* dair özellikle siyahîlere yönelik negatif söylemlerini daha ileriye götürerek ırkçı tutum sergilemişlerdir.

Amerikan siyasal atmosferinde mevcut birçok gelişim, Hume'un cumhuriyetçi yapı üzerindeki değerlendirmesine dair felsefî eleştirisini kaldırdı. Devrimci gayret geri çekildiği gibi Amerikan siyasal liderler hükümet hakkında daha az hayalci ve daha çok faydacı olmuştur. Kamunun tiranlık korkusu; devrim esnasında eşit güç olmasına rağmen monarşik ve azınlık tiranlığına mesafe koymasına yol açmış ve eyaletlerde kurumların kuruluşunda cumhuriyetçi kurumlar daha etkin olmuştur (Maier, 2013: 7). Kral George'a karşı olan ve 1775 yılında ilkelerde kendinin Amerikan

olduğunu ilan eden (Maier, 2013: 7) Hume, Amerikan Cumhuriyetçi yapıda en sessiz role sahip büyük siyasal teorisyenlerden biridir (Maier, 2013: 10).

3.5.3.Hume'un Din-Ahlak-Siyaset Bakımından Günümüze Etkisi

Hume'un döneminde ve öncesinde filozofların çoğunluğu epistemoloji, ontoloji, etik, siyaset ve teoloji gibi alanlarından çoğu zaman bir alan üzerinde yoğunlaşmıştır. Hume ise deneme ve yazılarında birçok alana değinen bir sosyal bilimcidir. Öncü bir sosyal bilimci olan filozofun tezlerinin çoğu sosyologlar, siyaset bilimcileri, psikologlar ve iktisatçılar dahası filozoflar tarafından ileriye taşınmıştır. İktisatta A. Smith'in, sosyolojide R. Merton'un, siyaset ve sosyal teoride F. Hayek ve Avusturya Okulunun (*The Austrians*), felsefede David Lewis'in öncüsü olan Hume, birçok sayıda psikologa da öncülük yapmıştır (Hardin, 2007: 230).

İlgisini doğrudan din, iktisat, siyaset, tarih ve ahlak konularına yönelten Hume gibi selefleri ve çağdaşları da benzeri sosyal bilimci yaklaşım sergilemişlerdir. Modern toplumun işlevinin çözümlemesini yapan F. Bacon bu tarz denemeler ve sosyal ütopyalar yazmıştır (Radcliffe, 2008: 9). Locke, Shaftesbury ve Montesquie gibi filozoflar da din, ahlak, siyaset ve tarih gibi toplumu belirleyici olan faktörlere değinerek sosyal bilimci bir üslup edinmişlerdir.

Ahlakîyargılar için en önemli ölçüt olan *fayda* ölçütü Hume'un ahlak felsefesinin merkezidir ve topluluğun mutluluk kaynağıdır. Zamanında iki alternatif yaklaşım sunan "*Treatise*" eserinin üçüncü bölümünde ve "*Enquiry II*" eserinde toplumsal fayda kavramı üzerinde durulmuştur. Hume, bir ahlak filozofu olarak *fayda* kavramını kullanmasıyla ün kazanmıştır. Ahlak ve siyaset felsefesi bu kavramla şekillenmiş, ahlak anlayışı ise din dışı etik özelliğine sahiptir. 19. yüzyıl boyunca faydacı (*utilitarianist*) okulun savunucuları hem de eleştiricileri tarafından faydacılığın temeli olarak görülen Hume'un, ahlak felsefesine ana katkısının meta-etik yaklaşımda yattığı zannedilir. Oysa onun 20. yüzyıldaki önemi gerçekçi ve bilişsel olmayan sübjektif biçimdeki karşıt tezlerinde yatar. Ahlak felsefesinin merkezinde ve temelinde *erdem* kavramı bulunan Hume, vazife

ahlakı (*moral of duty*) kavramının dolayısıyla nihayetçi etik (*consenquantal ethic*) kavramının önemini reddeder (Skorupski, 2010: 130).

Hume, ahlakın kaynağı olarak akli gören -kendinden önceki-görüşün aksine akli tutkuların kölesi olarak tanımlar. Ahlakın temelini akıldan daha çok tutku ve duygularda bulmuştur. Onun 'İS'den 'OUGHT'un çıkmayacağı ifadesi, ahlak felsefesinde öncü olmasını doğurmuş ve 21. yüzyılın duygularının öncülüğünü yapmıştır (Radcliffe, 2008: 16). Hume'un yapmış olduğu *olgu-değer* ayrımı, hem modern felsefenin hem de mantıksal pozitivistlerin bakış açısını oluşturmuştur. "Treatise" eserinin 3. bölümü olan 'Ahlak' girişinde bir anlamda mantıksal pozitivism programını açıklamıştır (Cohon, 2001: 95). Bu bağlamda bilinç (*cognitive*) işinde bilim, duygu, tavır ve tercih, iradi doğrultuda veya arzu işinde ise etik vardır. İnsan doğası hoşlandıklarımızı ve hoşlanmadıklarımızı, arzu ve ihtiyaçlarımızı belirlediği için etik anlayışı da beşerî tecrübe bilgisi üzerine kurulmuştur (Skorupski, 2010: 130).

Toplumbilim ya da insanbilim anlayışından epistemoloji ve etik anlayışını çıkararak filozof, tecrübî özelliğe sahip siyaset felsefesini de sosyal bilimden çıkarır (Hardin, 2007: 230). Sosyal bilim kökenli filozofun, 18. yüzyılın yarısında ortaya koymuş olduğu siyaset ve yönetim teorisi 20. yüzyıl sonlarındaki entelektüel gelişime uygundur (Hardin, 2007: 5). Bu bağlamda siyasal bir teorisyen olarak yeterli bir derinlik ve ciddiyetle okunmayan ve tarihsel olarak siyaset felsefesinde önemli bir figür olan Hume'un stratejik ahlak ve siyaset sorunları sonraki dönemlerde daha da ileri letilmiştir (Hardin, 2007: 25).

Hume, toprak sahibi aristokratik anlayışa karşı üretici ve ticarî modern toplumu savunan yazılar yazmıştır (Stewart: 2014: 6). Modern iktisat düşüncesinin ortaya çıkmasına önemli katkıda bulunmuştur. Kendini daha büyük bir ölçekte toplumsal ve siyasal konulara adayarak (Radcliffe, 2008: 9) filozof, 19. ve 20. yüzyıl kapitalizm tasvirlerinin tersine ticareti ve medeniliği diğerleri (*others*) için bir değer olarak sayar. Hume, din, ırk veya köken farklılığına saygılı fakat milliyetçiliğe, ırkçılığa ve mezhepçiliğe karşıdır (Wennerlind ve Schabas: 2008: 84). Modern yazın ve bilimsel rol

ışığında, iktisat ve felsefe üzerine yazılar yazmış, iktisat ve siyaset anlayışıyla modern birikim ve algıya etkide bulunmuştur. Siyasî iktisat anlayışı, hem kendi hayatında hem de 19. yüzyılın başında Amerikan Federalistlerin çalışmalarında önemli bir yer almıştır (Wennerlind ve Schabas: 2008: 2).

Para ve kredi üzerine yazan ve ticarî dengenin kamu tarafından düzenlenmesi gerektiğine inanan Hume'un, siyasî iktisat anlayışı zamanına göre liberal denilebilecek düzeydedir. Nitekim çoğu çalışma onun siyasal felsefesinin liberal bir uyarlaması olarak sunulmuştur. Bu bağlamda Hayek, Hume'u resmi ve liberal siyaset teorisyeninin sağlam filozofu olarak görür (Schmidt, 2003: 294). M. Friedman ise 20. yüzyıl finans teorisinin ve modern para düşüncesinin alt yapısını hazırlayan para teorisiyle hem post-Keynesçilere hem de parasalcılara (*Monetarists*) öncü olan Hume'a teknik olarak dipnot düşer (Wennerlind ve Schabas: 2008: 3-4). Zamanına göre aşırı denilebilecek Nicelik Teorisi'ne (*Quantity Theory*) sahip Hume'un tarih dışı olmayan madeni para akım teorisi de uluslararası ticaretle birdir, tarih dışı değildir ve post-Keynes'çi teoriyle örtüşür (McGee, 1989: 198). Paranın benzer biçimleri olan banknotları ve banka kredilerini çok erken dönemde tartışan filozof, bu tartışmalarla yerel ve uluslararası ticarî ödeme analizi sunmuştur. Madeni para akım mekanizması (*specie-flow mechanism*) olarak bilenen Hume'un teorisi modern para teorisi olarak yeniden ortaya çıkmıştır (Arnon, 2011: 24-25).

Klasik para teorisi ve bankacılıkta öncü olan Hume ve Smith'e göre rekabetin kural olduğu yerde ticarî etkinlik olan bankacılık mekanizması, dolaşımda paranın doğru niceliğini garantiler. Hem klasik siyasal iktisatçılar için hem de modern araştırmacılar için banknotlar altın ve gümüşe çevrilebilir ve görünmez el tarafından rekabetçi bankacılık sistemi de yönlendirilir (Arnon, 2011: 375-376). Paranın değerinin (satın alma gücünün) niteliğinden daha çok niceliği tarafından belirlendiği teorisi olan miktar kuramını ortaya koyan Ricardo, Smith ve Hayek gibi klasik liberal iktisatçıları etkileyerek modern iktisadî düşünceye önemli katkılarda bulunmuştur. Parayı çevrilebilir (*circulating*) bir nicelik olarak gören Hume

ve Smith, paranın Klasik Miktar Kuramı (*Classical Monetary Theory*) yorumunu ortaya koymuşlardır. Hume'un felsefesi modern iktisat anlayışlarıyla iki yoldan bağlantılıdır. Bu iki yol; insan doğası teorisi ve sosyal ve iktisadî örgütlenme biçimlerinin evrimidir. İnsan bilgisinin doğası teorisi iktisatta hem insan davranışına hem de iktisadın kendi disiplinine uygulanır (Dow, 2009: 18). Hume; insan doğası, bilgi ve iktisat arasında ilişki kurar. Filozofun epistemoloji eksenli tutumu tüm felsefesinde belirleyici etken olduğu gibi kendinden sonra gelen iktisat teorisyenlerini etkilemiştir. Nitekim Keynes ve Hayek, 20. yüzyılda kendi iktisat anlayışlarını desteklemek için Hume'un bilgi teorisine dikkat çekmişlerdir (Dow, 2009: 21).

Hume'un siyasî ve iktisadî düşünceye bir diğer katkısı modern ticarî topluluklardaki ferdiyetçilik ve ticaretin gelişmesi neticesinde siyasî özgürlüğün gelişmesi ile sanatların gelişmesine uygun ortamın doğmasına katkısıdır. Muhafazakâr unsurlardan daha çok liberal unsurlar taşıyan ve siyasî hürriyetin iktisadî hürriyetten kaynaklandığını düşünen filozof, modernitenin inşa olmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Hem modern hem de postmodern mevzuları konu edinmiş ve söylemler geliştirmiştir. Modern siyasal düşüncesinde huzur, zenginlik, ahlakî iyi ve hayat yerine toplumun ortak iyiliği öncelik olmuştur. Modern siyasî düşüncede objektif çıkar konuşulduğu zaman bireyin güvenliği, fizikî konforu, iktisadî üstünlüğü, toplumun huzuru ve maddi zenginliği kast edilir. Güvenlik ve huzur; insani mükemmellik yerine insanoğlunun temel ihtiyaçları olarak görülmüştür (Nong, 2011: 75). Bu bağlamda Hume'a göre; güvenlik, özgürlük, refah ve iktisadî açıdan zengin olan Büyük Britanya'da dinî, siyasî ve iktisadî modernlik yaşanmaktadır (Hume, 1994: XXI).

Siyasî, dinî ve ahlakî modernliğin Büyük Britanya'da ve Kıta Avrupa'sında yayılmasını sağlayan üç önemli filozof ve bilim adamı Newton, Locke ve Hume'dur. İngiltere ve Fransa'da Locke'un felsefesinin kabul görmesinin nedeni Newton'un saygınlığındandır. Anglo-Sakson felsefe genelde Kıta Avrupa'yı özelde Fransa'yı etkilemiştir. Locku'un

etkisi ve Hume'un bir dönem Fransa'da yaşaması Fransa'daki siyasal anlayışı etkilemiştir. Newton'cu kozmogoninin zaferi Descartes'in saygınlığını azaltmıştır (Russel, 1961: 69). Descartes'in saygınlığının azalmasıyla Anglo-Sakson felsefe ve Newton'cu mekanik yaklaşım Fransız siyaset felsefesini etkilemiştir. Bu etkilenme Fransız felsefesinin Kartezyen/epistemik karakterden tecrübi/ampirik bir karaktere geçişini sağlamıştır. Fransız devrimi, İngiliz devrimiyle paraleldir fakat kimlik olarak daha muhafazakâr imajı vardır (Bongie, 2000: 90). İngiliz devrimlerinin cumhuriyetçi yorumlarına daha erken Fransız reaksiyonların yansımalarıyla, 1760-1780 yılları arasında Fransa'da siyasal iklimde değişiklik olmuştur (Bongie, 2000: 65). "*The Political Discourses*" eseri Fransız devriminden önce çevrilmiş ve bu yıllarda tartışılmıştır (Wennerlind ve Schabas: 2008: 267). Fransa'da yaşarken İngiltere ile Fransa'daki olaylar arasındaki paralelliklerden hareketle yazılan "*History*" eseri Fransız entelektüellerini de etkilemiş ve Fransız İhtilalı'nın oluşmasına katkıda bulunmuştur. Nitekim Montesquie, tüm Fransız milletinin Fransa'da hikmetin öncüsü ve tarafsız tarihçi olarak görülen Hume'un etkisiyle anayasayı tartıştığını iddia eder (Bongie, 2000: 76).

Anglo-Sakson idealizm; Alman idealizmini etkilediği gibi Kant'tan sonra Alman idealizmi de İngiliz düşüncesi üzerinde etkili olmuştur. Bu etkileşim neticesinde felsefe ile siyaset arasında tekrar ilişki meydana gelmiştir (Russel, 1961: 605). Hume, bu ilişkiyi kuran ve deneysel bilim anlayışıyla insan bilimi geliştirmeye çalışan önemli filozoflardan biridir. Hume'un modernliğini temsil eden en önemli düşünürler; çağdaşı diyebileceğimiz G. Vico ve ardılı olan G. F. Hegel'dir. Hume'un deneysel insan bilimi ve yetersiz ontolojik idealar kavramı sosyal ve tarihsel dünyada Hegel'e miras kalmıştır. Hegel, -Hume'un açıkladığı gibi- ideaların dünyadan türediğini düşünür ve felsefe tarihine giriş yapar. Hume'dan farklı olarak aklın dünyayı idare ettiğini ve dünya tarihinin bu nedenle akli bir süreç olduğuna inanır (Pompa, 1990: 83). Onun teorisi, Hume teorisinden doğan tarihçilik üzerine dayanmıştır (Pompa, 1990: 126).

Hume, beşerî tarih bilgisini; doğal insan bütünlüğü veya bilinç üzerine oturtur, bilinci ise deneysel bilgi üzerine temellendirir. Bilincin birliği tezinden hareketle, bilinç biçimlerinin tarihine ve tarihi olguların varlığına dair tezler geliştirir. Hegel de G. Vico da bilincin gelişme ilkeleri hakkındaki farklı tezlerle tarihi okuma ve anlama gayesindedir (Pompa, 1990: 207). Hegel'den daha çok Hume'a yakın olan Vico, hem Hegel hem de Hume'la adı anılan bilimlerin sisteminin tamamlanmasını ortaya koymuştur (Pompa, 1990: 135). Hume ve Vico, beşerî tarih bilgisinden insan doğasının gelişimini veya doğal insan teorisini anlar. Modernliği anlama konusunda benzer olan bu üç filozof, konularına metot hazırlamak ve doğa hakkında öncüller dizgesiyle hareket etme düşüncesinde haklıdırlar (Pompa, 1990: 223).

Hegel'in orijinal tarihin doğası tanımlaması genelde Hume'un tarihsel bilgi açıklamasından çok farklı değildir (Nong, 2011: 75). Hume'un tarih yazılarından etkilenmiş olmasına rağmen Hegel, Hume gibi ampirizmin ve idealizmin aşırı kutuplarının temsilcisi sayılır ve onun gibi insan aklının eylemselliğini tarihte konumlandırır (Schmidt, 2003: 11). Hegel, bir metot olan Hume'un tanımlama metodunda modern tarihin kendi niteliğini bulur. Hume'un tarihsel yazılarının eleştirisi olan özellikle tarihi kıssalar tutumunun bir eleştirisiyle modern toplum yapısına yaklaşır. Hegel'in temel tezi; tarihin önemi olgusunda yatar ve tarihin özü ruh veya zihnin kişisel gelişimidir. İnsan doğası ve bilincinin bütünlüğü açıklaması, Hume'un insan bilimi kavramı ve izahına zıttır (Russel, 1961: 69).

Hume, modernitenin şafağında yaşamış ve kronolojik olarak moderniteye rast gelmiştir. Modernitenin özü olarak düşünülen İskoç Aydınlanmasına ait olan Hume'un görüşleri ile modernite veya postmodernite arasında çarpıcı benzerlikler vardır. Postmodernizm tek başına tanımlanması zor olan *fuzzy* yani *muğlak* bir çağdır ve modernizmi takip eden düşüncenin homojen bir aşaması değildir (Parusnikova, 1993: 1). Postmodernizmde açıklık, birlik, logos, akıl, ilerleme, düzen, istikrar, merkezilik ve teleoloji gibi kavramlar modern mantık eksenli

(*logocantirism*) araz kabilinden (*symptomatic*) nitelikler etrafında çevrelenmiştir (Parusnikova, 1993: 3). İçtimai ve siyasî düşüncesinde postmodern izler taşıyan sosyal bilimci filozof postmodernistler gibi felsefeyi etkili kullanarak dinî, sosyal, ahlakî, siyasî ve iktisadî çalışmaları çözümler.

Döneminin din, ahlak, iktisat ve siyaset anlayışına şüphecî ve eleştirel tavrı olan Hume ile döneminin algısına eleştirel ve şüphecî bir perspektifle yaklaşan postmodernizm arasında az da olsa ortak unsurlar bulunur. Döneminde hurafe ve metafiziksel karanlıktan kurtaran tarih; insanlığın kuşatıcı ilerleme süreci olarak görülürken, bilgi (bilim) ise kavram ve bilincin ana aleti sayılmıştır. Farklı tarihsel durumda yaşamış ve zamanının toplumsal sorunlarına cevap arayan filozofun evrensel karşı tikel üzerindeki izlenimleri döneminin tarihi durum ve ruhi çevresinde kökenlenmiştir (Parusnikova, 1993: 12). Çağının ruhuna ve uygulamalarına karşı postmodernizm nasıl eleştirel ve şüphecî tutum sergilerse Hume da dönemine karşı eleştirel ve şüphecî bir tutumla yaklaşmıştır. Entelektüel çalışmada ironi ve oyun unsurunu kullanarak postmodernizme yaklaşarak aşamalı kurumsal reformlar sayesinde evrimci toplumsal model önerir. Özgürlük ve adalet ideallerinin gerçekliğe ve ilerlemeye olan inancıyla postmodern yaklaşımdan uzaklaşır. Onun evrimci modeli postmodern görüşten daha çok toplumsal mühendisliği önceleyen Poppercu örneğe benzer (Parusnikova, 1993: 11).

Postmodernizm, tüm grup, kültür, gelenek veya ırkları içeren şüphecî ve muğlâk açıklamalara sahiptir ve aklilikten daha çok duygu ve tutkuları önceler. Hume'un açıklamaları da akıldan daha çok duygu ya da tutkuyu öncelik alarak dünyevi ve postmodern bir yaşam tarzı ortaya koyar. Postmodernlikteki muğlâk (*fuzzy*) durum ve fululuk onun soluk resimler olan idealar teriminde karşılık bulur (Firehammer, 2007: 1). Şüphecilik ve doğalcılık arasındaki eğilimin açıklanması, felsefeden; tarihe, edebiyata ve siyasete hareketinde, biliş ve eylem için normatif ilkeleri kurmak için daha erken yaklaşımlar eleştirisinde Hume'un postmodernizmle benzerliği vardır (Schmidt, 2003: 11).

Negatif ve yıkıcı filozof olmalarından daha fazla ortak noktaları olan Hume ve Nietzsche'nin fiili olarak postmodernizmi eleştirmek için dayanakları vardır. Hume'u zihni olmaktan daha çok kalbî bir postmodernist olarak gören Z. Parusnikova, Rorty gibi onu negatif bir filozof olarak sayar (Beam, 1996: 302). Hume, Hobbes gibi siyasal elitlerin farklı ırk, millet ve cinsiyet gibi farklılıkları nasıl motive ettiğini vurgular. Özcülülüğün (*essentialism*) yanlıgılarına meydan okuyarak farklı ırk, millet ve cinsiyete değinen Hume'un çalışmaları son zamanlarda bu üç ilişki ve sosyal yapıların farklılıgıyla ilgilenen feminist ve postmodernist araştırmacıların dikkatini çekmiştir (Wennerlind ve Schabas: 2008: 80-81).

Felsefecilerin sıklıkla kullandıkları evrimci ahlak sistemini, - Darwin'den daha çok insan doğasından hareketle sosyal bilimi geliştiren evrimci bir sosyal teorisyen olan- Hume'a borçluyuzdur (Skorupski, 2010: 406). Aristoteles'e göre, insan; doğal, sosyal ve siyasal, Darwin'e göre, toplumsallıgını ve ahlaklıgını kendi biyolojisinde köklenen ve mevcut olan, Hume'a göre ise ahlakî duyumu olan bir varlıktır (Hoy, 2000: 69). Toplumsal çatışma ve faydacılıgın "yardımlaşma evde başlar" anlayışını geliştirerek, sosyal Darvenciliği oluşturduğunu iddia eden Michael Ruse yaşanılan dünyayı ümitsiz ev (*bleak house*) olarak isimlendirir. Çünkü faydacı anlayışa sahip C. Dickens'in romanında İngiltere'deki açlıkla Afrika'da olan açlığı benzer gördüğünü söyleyen Ruse'a göre, insanın böyle hissetmesinin biyolojik nedenleri vardır. Evrimci olmamasına rağmen Hume; bir anlamda insanın çocuğunu yeğeninden, yeğenlerini kuzeninden, kuzenlerini yabancıdan daha çok sevmesini doğal bulmuştur. Vazife duyulumuz tutkumuzun doğal kaynağını ve ortağını takip eder ve seleksiyon en yakın birincil akrabaları düşünmek için modadır (Skorupski, 2010: 404).

19. yüzyılda H. Spencer, Darwin'in mücadele (*struggle*) kavramını kullanarak sosyal Darvenciliği kullanmada etkiliydi. '*En uygun olanın hayatta kalan varlık olması*' anlayışı Amerikan kapitalizminin kaba bireyciliği olan '*birakınız yapsınlar*' yaklaşımına uygundur (Hoy, 2000: 69). Hume, tutkular ekseninde tutum takınmış, *seleksiyon* perspektifinde bir

dayanışma meydana getirmiş ve bireyin inşa edilmesine katkıda bulunmuştur. O, hem Bentham'cı hem de Kantçı modern ahlak felsefesinin deontolojik okullarından farklıdır (Hoy, 2000: 110). Hume'cu-Darwinci doğal ahlak tarihi salt bencillığe bağlı değildir Onun evrim anlayışı bugünün şart ve yasalarına uymamızı sağlayan bir evrim anlayışıdır (Hoy, 2000: 49).

İnsan doğasının zaaf ve imkânları üzerinde oryantalistçe tetkiklerde bulunan Hume yalnızca Britanya'da değil hem Avrupa'da hem de A.B.D.'de liberal ve kapitalist bir hayat felsefesinin oluşmasına önemli katkıda bulunmuştur. Siyasal yazı tarzıyla, siyasal yorumcuları cezbeden Hume'un "*Essays*" ve "*History*" eserleri Avrupa dillerine çevrilmiş ve aydınlanmış Avrupalılar tarafından okunmuştur. "*Essays*" eseri J. Madison gibi toplum bilimci insanlar üzerinde büyük etkide bulunmuştur (Emerson, 2009: 101).

Duralı'ya göre, Descartes'ten mülhem Yeniçağ Dindışı Batı Avrupa'nın kurumlaşmış felsefesi Maddecî-Mekanikçi dünya tasavvurunu üretmiştir. Bu tasavvur Sekülerizm-Pozitivizm yani İnsancılık-Dünyacılık dünya görüşünü doğurmuştur. İnsan yalnızca dünyaya yönelmiş tasavvuruyla maddi ilişkiler ağına ve beşer derekesine düşmüştür. Ona göre, maddi ilişkiler ve üretim-tüketim dengeleriyle dokunmuş olan İngiliz Yahudi Medeniyetinin (*Anglo-Judaic Civilization*) kurumlaşmış felsefe geleneğinin öncü, nirengi filozofları T. Hobbes, D. Hume, A. Smith ve K. H. Marx'dır (Duralı, 2010: 19).

Din, ahlak, siyaset ve iktisat alanında söylemler geliştiren Hume, din ve ahlak alanını dünyevileştirmiştir. Siyaset ve iktisadı fayda veya çıkar eksenine oturtmuştur. Yeni fakat sorunlu uygarlığın oluşmasına katkıda bulunmuştur. Bu uygarlığın oluşmasında filozofta birbirine bağlı olan *endüstri, bilgi ve insanlık* kavramlarının önemli etkisi vardır. Cömertlik, duygudaşlık, yardımseverlik gibi doğal erdemler ve adalet, imanlılık ve sadakat gibi yapay erdemler zaman üstü olan uygarlığın gelişmesine katkıda bulunan erdemlerdir. Hume, insanlık, cömertlik ve yardımseverlik gibi pozitif erdemleri içeren uygarlığı tutumlar veya naziklik koşuluyla bağlantılandırmıştır. Uygarlığı toplum ve birlik için eğilimin doğal üretimi

olarak görür. Hume'un yeni uygarlığı bizim derinlikle diğerinin duygularına girmemizi sağlar. Toplumsallığın ve beşerî toplumun varlığının farkında olan ve yeni uygarlık tarzının öncüleri Hume ve Smith vb. (Wennerlind ve Schabas: 2008: 69) filozoflar *ben* merkezli *öteki* karşıtlığı üzerine inşa olunmuş yeni uygarlık tarzını müşteşrik bir edayla oluşturmuşlardır.

Hume'a göre uygarlık; bizi diğerinin durumuna eşitleyen duygudaşlığın ve sevginin bir biçimidir. Uygarlığın ahlakî kodu mütevazılığı içerse de aristokratik eğilimle benzerliği vardır ve kışkandırıcı ayrımlar yaratır (Wennerlind ve Schabas: 2008: 70-71). Filozofun uygarlık anlayışı; Hıristiyanlık ahlakının, cumhuriyetçi erdem ve aristokratik onurun anti tezi olarak kapsayıcı ahlak teorisini içerir. İnsanlık kavramını önceleyen Hume için, uygarlık modern dünya için biçilmiş bir erdem ve ahlakî karşılıktır. Onun sosyal ve siyasal teorisi; bireylerin psikolojik eşitliği ve ticarî toplumu teşvik eden temel motivasyonlara bağlıdır (Wennerlind ve Schabas: 2008: 77). Siyasal ve toplumsal teorisiyle bağlantılı olan uygarlık ve ticaretin farklılaşma tarzları görülen Hume'un (Wennerlind ve Schabas: 2008: 83) eşitlik algısı, liberal ve kapitalist toplumlar için geçerlidir.

16. yüzyılda Batı kültürü, karşısına çıkan batılı aklın estetik temellerinin değiştirilmesi zaruretine karşın değişmek yerine ana bünyeden bağımsız veya dindışı veyahut laik bir yeni oluşum meydana getirmiştir. Oluşturulan bu yeni yapı mekanik gerçekliği inşa etmekle meşgul olduğundan insanın estetik ve ahlakî tarafını yadsımıştır (Türker, 2011: 260). 16. yüzyılda - Türker'in ifadesiyle- "*aklın estetik temellerinin değiştirilmesi süreci*" 18. yüzyılda din dışı aklın inşa olmasına yol açmıştır. Hume, din dışı aklın tıkanma yaşadığını görerek, aklın tutkuların kölesi olduğunu söylemiş ve akla yeni bir estetik bir temel sağlamıştır. Hume, ahlak, siyaset ve iktisat alanındaki açıklamalarında tutkular ekseninde hareket etmiştir. Akıl ve doğru felsefeyle bağlantılı doğru din tanımıyla dinde hurafe, sezgi ve keşiflik karşıtı akılcı zemini terk etmemiştir. Dindışı ahlakı inşa etme kaygısında olmuş ve dindışı hayat algısının yerleşmesine katkıda bulunmuştur. Dindışı düşünce ondan sonra artmıştır. Nitekim James Fieser, Hume'u modern çağda *ilk saf dindışı düşünür* olarak nitelemiştir (Hardin,

2007: 231). Hume'un dindeki akılcı (*rationalism*), olgusalçı (*positivism*) ve bilimci (*scientism*) tavrı Batı düşüncesinin dine karşı benzeri tavrı sergilemesine kaynaklık etmiştir. Hume'un ve çağdaşlarının bu akılcı tavrı postmodernliğin tartışılmaya başlandığı 1970'lere kadar devam eden akılcı, olgusalçı ve bilimci modern perspektifleri etkilemiştir.

20. yüzyıl deneyselcileri yani mantıkçı pozitivistler, Hume'un deneyciliğinden etkilenmiş ve onu daha ileri götürmüşlerdir (Dicker, 2001: 46). Hume'un etiği ise Schopenhauer'un, 'evrimci' etik olarak isimlendirilen Westermarck ve M. Schlick'in ve pozitivistlerin etik anlayışlarında etkili olmuştur (Runes, 1983: 98-99). Yine 20. yüzyıl sistematik felsefesinde iki büyük yaklaşım –doğalcılık ve görecelik- temel olarak Hume'dan esinlenmiştir. Çoğu çağdaş araştırmacıya göre Hume, klasik ve modern felsefe arasında köprüdür. Bilenin ve manevi cevherin tahttan indirilmesi, Tanrının ölümü (*the death of God*) (F. Nietzsche) ve Yazarın ölümü (*the death of the Author*) (R. Barthes) yolunu açmıştır. Nedensellik eleştireciliği ise kuantum mekaniğinin indeterminizmine karşılıktır (B. Russel) (Kasavin, 2012: 2).

SONUÇ

Çağını iyi okuyabilen filozoflar, çağın sorunlarına yönelik ne yapılması gerektiğinden ziyade sorunun ne olduğunu teşhis etmeye çalışırlar. Sosyal bilimci vasfına sahip olan Hume, hem teşhis hem de tedavi içeren analiz ve sentezlerde bulunur. Bilgi sorunu karşısında şüpheci, ahlak ve siyaset alanındaysa mekanikçi ve kesinci bir tavır takınarak ahlak ve siyaseti bilimselleştirmeye çalışan filozof, bilimsel-mekanik ahlak ve siyaset anlayışıyla döneminin liberal denilebilecek düzenine destek vermiş ve kendinden sonraki kapitalist zeminin oluşmasına katkıda bulunmuştur.

Din, ahlak ve siyaset alanında dünyevi ve pozitivist bir tavır takınan filozof, Platon ve Kant'ın aksine daha mekanik bir hayat ve dünya görüşü inşa etmeye çalışmıştır. Hume, ahlak biliminin temeline *duygudaşlık* ve *tutku* kavramını yerleştirir. Ortaya koymuş olduğu *tutku* ve *öz çıkar* temelli ahlak teorisiyle akli temele dayalı ahlak teorilerine karşıt olma iddiasında olan filozofun salt akılcı, beşerî ve dünyevi çağdaş ahlak teorilerin bir parçası olduğu görülür.

Ahlak ve siyasetin birbiriyle bağlantılı olduğunun farkında olan Hume felsefesinde ahlak siyasî bir unsur olarak bulunur. Bu bağlamda onun siyaset felsefesine yaklaşımı amaçsal olmaktan daha çok toplumun düzenini, emniyetini ve huzurunu sağlamak ve ekonomik refahını artırmak olan araçsal bir yaklaşımdır. Hume'un çıkar ve tutku temelli araçsal ahlak ve siyaset tasavvuru insan doğasına eğilimlidir. İnsan biliminin tüm bilimler için temel olduğunu, deneyim ve gözlemin insan bilimi için temel sağladığını söyleyen filozofun amacı Newton metodunu insan doğası ve durumuna genişletmek ve genel yasalarla tüm insan eylemlerini yönetmektir. Doğa bilimlerinde deney ve gözlemlerle bilgi edinebileceği gibi iç gözlem yoluyla tutkuların eğilimi ve niteliklerini izah ederek ahlakın psikolojikleştirmesini sağlayan Hume'un ahlakî, psikolojik, sosyal ve siyasal tartışmasında din anlayışının önemli yeri vardır. Hume, dinin; ahlak ve siyaset üzerindeki etkisi ve ilişkisi konusunda etkin bir filozoftur. *Tutku*, *fayda*, *duygudaşlık* ve *adalet* kavramını siyaset ve ahlaka eklemeyip bu iki

alanı dünyevileştirmeye çalışırken dini, ahlak ve siyaset alanına eklemleme çabası içine girmemiştir. Dinin kökeni ve sorunlarını müstakil olarak ele alıp dinin; siyasî, ahlakî ve iktisadî alanda kendiliğinden tasfiyesini amaçlamıştır. Hem “*History*” hem de “*Dialogues*” eserlerinde dinin, din adamlarının ve kilisenin; birey veya toplumun yaşamı ve davranışları üzerindeki etkisine değinmiştir. Dini, ahlak ve siyasetle doğrudan değil dolaylı olarak ilişkilendirmiş ve ahlak ve siyaset algısının oluşmasında, devre dışı bırakarak ahlak ve siyasetin dünyevileşmesine katkıda bulunmuştur.

Hurafeden ve keşiş erdemlerinden kurtulmuş modern-dünyevi bir insanın inşasına katkıda bulunan Hume, *doğru din* ve *yanlış din* ayrımı arasında batıl inanç ve coşkuculukla ilintili *yanlış dinin* yerine, akıl ve doğru felsefeyle uyumlu *doğru dini* tercih eder. Tarihte *doğru dinin* seyrek görüldüğünü *yanlış dinin* ise yaygın olarak görüldüğünü iddia eden filozof, Kalvinizmi ve Protestanlığı Katolikliğe göre daha makbul görür. Döneminin ahlak, din ve değer anlayışına karşın Nietzschevari bir bakışla çekiçle felsefe yapmıştır. Döneminin değerlerine ve inançlarına karşın ahlakîlik ve din ikileminde kendine özgü dünyevileşmiş ve aklileştirilmiş ahlakîliği tercih eden filozof, dini veya teolojik yaklaşımlara karşı akılcı tutum içerisindedir.

Ahlakîliği *teosantirik* (tanrı merkezli) bir eksene dayandırmaktan daha çok *antroposantrik* (insan doğasına) eksene dayandıran filozof, dinden soyutlanmış bir ahlak metafiziği ve siyasal teoloji inşa eder. Mezheplerin ve kilisenin sosyal, ahlakî ve siyasî sorunları meydana getirdiği düşüncesiyle dini; sosyal, ahlakî ve siyasal alanlarda tasfiye etme tavrıyla hareket eden filozof, gerek Kıta Avrupa’ında gerekse Britanya’da dinin siyasete payanda olmasıyla, siyasetin daha otoriter karaktere büründüğünün farkındadır. Ahlakîliği, insanın cevheri yönü olan insan doğasına bağlar. Evrensel ve ebedi bir değer hale getirdiği ahlakîliği alternatif olarak görür. Filozof, dinin yıkılması sonucunda büyük bir boşluğun doğmayacağını ima etse de *dünyevi* ve *immoral* bir dünyada birçok sorun ve bunalım yaşanmıştır. Dindışı Batı Avrupa Yeniçağına kadar bireyden toplum ortamı ile doğal

çevresine ayak uydurması beklenirken şartları temelden değiştirmek ihtirası ise Yeniçağ dindışı Avrupa'sının ve devamı olan Çağdaş-İngiliz Yahudi medeniyetinin *homo economicusuna* mahsustur. Biçimsel mantık kuralları çerçevesinde düzenlenmiş “sistemleştirilmiş bilgi” yani felsefe-bilim→ fen→ sanayi→iktisat dizgesiyle kazanca dayalı kapitalist düzen oluşturulmuştur (Duralı, 2010: 56).

Bu kapitalist düzenin oluşmasına katkıda bulunan filozof, insanı akıl, duygu ve tutkulara sahip olan bir varlık olarak algılayarak felsefesinin bütününde epistemoloji, ahlak ve siyaseti iç içe kotarmıştır. Epistemolojik zemini esas gören filozof, bu zemini ihmal etmeyip epistemolojisinin temeli olan izlenimler ve idealar arasında da bir çekim ya da çağrışım ilkesini zihinsel kütle çekime (*gravitation*) benzetmiştir. *Fikirlerin bileşimi* kavramını *kütle çekimi* kavramıyla ilişkili düşünen Hume, psikoloji ve fizik yasaları arasında bir paralellik kurmuş ve Newton'un fiziksel evrensel çekim ilkesine karşın psikolojik cevabı idealar çağrışım ilkesi olmuştur. Duyum bilgisinin formları ve saf aklın unsurları olan zaman ve mekânı izafi olarak algılayan Hume'a göre, bu iki unsur insanoğluna görünen öznel tarzda şeylerdir. Mekânı ben merkezli, zamanı ise dinamik bir süreç olarak algılayan, bencil bir tasavvur ve yaklaşıma sahip Hume, sosyal bilim anlayışı olarak diyalektik ve ilerlemecidir.

Nedensellik teorik/bilgi felsefesi ve tecrübî/ahlak-siyaset yaklaşımının temellerini oluşturan ve alışkanlık, talih ve ihtimaliyet kavramlarına değinen Hume'un nedensellik kuramıyla modern fizikçilerin belirsizlik konusunda fikirleri arasında bağlantı vardır. Nedenselliğe, zaman ve mekâna yönelik yaklaşımıyla Newton'un mekanik makrokosmosuna karşılık düşen mekanik bir mikrokosmos ortaya koyan Hume'un sonuçları karşıt bir nokta olan Kuantum fiziğine yakın bir konum sergiler.

Felsefede sorunların değerlendirilmesinde filozofların kendine has yaratımları vardır. Örneğin; Aristoteles *cevher*, Descartes *cogito*, Leibniz *monad*, Kant *koşul*, Schelling güç (*power*) ve Bergson süre (*duration*) kavramlarını yaratmışlardır. Yeni kavramların sadece büyük filozoflar tarafından yaratıldığını ve anlamlandırıldığını söyleyen Deleuze'a göre,

Hume'un *tarih, inanç, ihtimaliyet, yanılısama, ideaların çağrışımı, ilişkiler ve alışkanlık* gibi kavramlar icadı kaydedilmiştir (Frasca-Spada, 2005: 95).

Ahlak konusunda tutku eksenli mekanik diyebileceğimiz bir yaklaşıma sahip filozof, olgudan değerın çıkartılamayacağını söyleyerek zamanına kadar olan tüm akılcı ahlak teorilerini reddetmiştir. Epistemoloji, ahlak ve siyaset alanını mevcut olgusal, akılcı ve dinî yaklaşımlardan kurtarmak ve yeni bir zemin inşa etmek amacıyla doğa bilimlerindeki devrimin benzerini ahlak ve siyaset alanında gerçekleştirmeye çalışmıştır. Tutku-güç-çıkarcı eksenli hayat algısı ve dünyacı perspektifiyle yeni uygarlığın oluşmasında önemli katkısı olan filozof, din-ahlak-siyaset-ekonomi anlayışının değişmesinde büyük bir etkendir. Ortaçağ Hıristiyan Avrupa'sında tutku, hırs ve lüks gibi tüketimle ilişkili dışlanan kavramlar Hume için, yeni uygarlığın oluşmasında önemlidir. Fayda ve güç olgusunu bilgi, din, ahlak ve siyaset anlayışında hâkim kılan filozof tekbiçimci, bencil ve tahakküm yanlısı toplumun inşasını sağlayarak yenedünyanın düzeni olan modernizme katkıda bulunmuştur. Weber'in ifadesiyle "dünyanın büyüsunü bozan" aydınlanma çağının bir filozofu olarak eski düzenin din ve ahlakta kutsallarını yitirmesine yol açmıştır.

Ahlak alanında değerın olgudan, ahlakî ilkelerin akıldan türetilmeyeceğini düşünen ve bu alanda tutkulu ve nefsi hareket eden esnek ve şüpheli olan filozof, siyaset alanında özgürlük ya da zorunluluk ikileminde, zorunluluğu makul ve makbul görür. Liberal ve ticarî çağın temellerine katkıda bulunan Hume, özgürlük taraftarı olan cumhuriyetten daha çok monarşi ya da despotizm taraftarı olan monarşiyi tercih eder. Hume'un monarşi tercihinde etken olan unsurlar: geleneksel kraliyetçi algının varlığı, dönemin hanedanlığı olan Stuartların çağındaki reformist icraatlar ve Newton'cu güç algısıdır. Tutkunun, hırsın ve lüksün Hıristiyanlığın keşif anlayışı tarafından mahkûm edilmesi ve ahlak alanının kilise tarafından belirlenmesi Hume'u ahlak alanında daha esnek olmaya itmiştir. Doğal olarak katı tutuma sahip dinin en etkin olduğu alan olan ahlak alanında esnek davranarak dinin etkisini kırmaya çalışırken siyasette ise katı bir tutum sergiler. Din ve ahlak alanında bireysel mutluluğun dinin

ve eski kültürün keşif değerleri tarafından engellediğini düşünerek daha özgürlükçüyen siyasî alanda içtimai huzuru, adaleti, özgürlükleri ve güvenliği sağlama kaygısından dolayı siyasette daha katı tutuma sahiptir. Hume'un katkıda bulunduğu yenedünya düzeni tutku, güç ve çıkar odaklı bireyin doğmasına neden olmuş Peter Gay'ın "*haz toplumu*" dediği günümüz toplumunu ortaya çıkarmıştır.

Hume, "*History*" ve "*Essays*" eserlerinde geçmiş siyasal aktörler ve rejimler üzerine tarihsel yargıları açıklamak istemiş ve hem toplumların hem de insan doğasının zaaf ve imkânları üzerinde modernist bir yaklaşımla oryantalistçe tetkiklerde bulunmuştur. Yalnızca Britanya'da değil Avrupa'da ve A.B.D.'de liberal ve kapitalist bir hayat felsefesinin oluşmasına önemli katkıda bulunmuştur. Eski dünyanın çatışmalarından ve yıkıntısından kaçıp yenedünyanın imkânlarına sığınanlar Püriten entelektüel sınıfla birlikte bu yenedünyanın oluşmasına entelektüel katkı sunanlardan biri de D. Hume'dur. Yaşlanan ve yorgun olan anavatanın yerini alacak ve Britanya'nın sosyal, siyasal ve ekonomik mirasını taşıyabilecek daha genç ve dinamik yenedünyanın ya da zenginliğin ve gücün hâkim olduğu Yeni Kudüs'ün inşasında Hume'un katkısı görmezden gelinemez.

Felsefesi *doğalcılık*'tan daha çok *septisizm* olarak tanımlanan Hume, Büyük Fransız şüpheci düşünür Bayle ile Eskiçağ şüphecileri arasında sayılarak Pironculuğa ve Akademi Okuluna atfedilir (Traiger, 2006: 6-8). Epistemoloji alanında şüpheci bir tutum sergileyen filozof, ekonomi alanında serbest piyasa liberalizmini desteklediği gibi kamu borcu gibi meselelerde merkantilist unsurlar da taşır. Ekonominin gelişmesiyle özgürlüğün, refahın, bilim ve sanatların gelişeceğinin farkında olan Hume, aynı zamanda dinî baskının gerileyeceğini düşünür. Rekabet, tutku, hırs ve lüks gibi olumsuz görülen unsurların yeni uygarlığın oluşmasında önemli etkenler olduğunu düşünen filozof, rekabetçi ve tüketimi teşvik eden kapitalist düzenin önünü açmıştır. Normanların geleneğinden daha çok Anglo-Sakson geleneğinin devamcısı olan Hume din, ahlak, siyaset ve ekonomiye yönelik yaklaşımlarda mistik ağırlıklı Doğu Roma geleneğinden

daha çok hazza, dünyeviliğe ve kuvvete dayalı olan Batı Roma geleneğinin temsilcisidir.

İlerlemeciliğin ve liberalizmin yüzyılında yaşayan Hume'un felsefesinde hem antikite ve modernitenin hem de postmodernitenin unsurları görülür. Düşünce tarihini farklı ve özgün bir okumaya tabi tutan Türker'in tasnifiyle GEBA (Geleneksel Batı Akılcılık), MAMA (Maddeci-Mekanikçi Akılcılık) ve İZA'nın (İhtimaliyetçi-İzafiyetçi Akılcılık) özelliklerinin üçü de Hume'un felsefesinde bulunur. Etik ve epistemoloji alanında Cicero ve Pyrrhon'dan etkilenen Hume için "Temelleri antikitede (GEBA) bulunan, Newton'cu yaklaşımıyla moderniteye (MAMA) yakın olan ve bazı düşünceleri postmoderniteye (İZA) tekabül eden üç saç ayağından müteşekkil ve düşünce tarihinin izahı olan GEBA, MAMA ve MAMA'nın hülasası bir filozoftur" diyebiliriz. Din, siyaset ve ekonomi alanında akılcı yaklaşımıyla GEBA, tutku eksenli ahlak anlayışında Newtoncu mekanik yaklaşımıyla MAMA ve bilgi, zaman-mekân, nedensellik görüşlerinde izafiyetçi ve ihtimaliyetçi yaklaşımıyla İZA tutumuna sahiptir.

Türker'e göre GEBA ile MAMA arasında epistemolojik alan ile bu alanın çağdaş mekanikçi yorumu olan doğa yasası inancını tekbiçimci (uniformist) anlamda paylaşımları bakımından ortak bir zemin vardır. Bu ortak zeminin çağdaş bilimsel yöntem açısından belirleyicisi Euclides geometrisidir (Türker, 2011: 268-269). Hume'un ise hususen zaruret esaslı siyaset alanındaki bilgi sorunu ile tekbiçimci insan doğası arasında ortak bir zemin vardır. GEBA ile MAMA arasındaki bağlantı Öklidci geometrik bakışa sahip Hume felsefesinde ahlak ve siyaset alanında kurulabilir.

Tarih, siyaset, ahlak felsefesi ve din üzerine yazılarının çoğunda şüphe ötesi (*post-sceptical*) tezler kullanan Hume, yalnızca doğa felsefesinde değil Anglo-Sakson ve Fransız felsefe ve teolojisinde oldukça etkili şüphecî meydan okumalar ortaya koymuştur. Sosyo-ekonomik düşünce ve analizlerinde postmodern temalar taşıyan ilk sosyal bilimci filozof diyebileceğimiz Hume postmodernistler gibi felsefeyi araçsallaştırarak, ironi ve oyun unsurunu da etkili kullanarak dinî, ahlakî, siyasî, iktisadî ve içtimaî

alanlarda çözümler yapar. Döneminin din, ahlak, ekonomi ve siyaset anlayışına şüphecî ve eleştirel tavrı olan Hume, sosyo-kültürel meselelerde Öklid dışı yani postmodern izahlar getirmiştir. Hume, Türker'in Geleneksel Batı Düşüncesini yeniden tasnif ettiği üçlemeci akılcılığın unsurlarını kendinde bulunduran felsefe tarihinin ender filozoflarından biridir.

KAYNAKÇA

- Adair, D. (2000). *The Intellectual Origins of Jeffersonian Democracy: Republicanism, the Class Struggle, and the Virtuous Farmer*. Doktora Tezi, Yale University, A.B.D.
- Anderson, M. S. (1989). *Europe in the Eighteenth Century*. New York: Longman.
- Arnon, A. (2011). *Monetary Theory and Policy from Hume and Smith to Wicksell: Money, Credit, and the Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arslan, M. (2001). "Helenistik Dönem'e Damgasını Vuran Yaratıcı Felsefe Sistemleri: Epikürosçuluk ve Stoacılık -1-", *Arkeoloji ve Sanat*, S. 100, ss. 19-29.
- Aydın, M. S. (1989). "Ahlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 2, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Baier, A. C. (2010). *The Cautious Jealous Virtue: Hume on Justice*. U.S.A.: Harvard University Press.
- Baillie, J. (2000). *Routledge Philosophy Guidebook to Hume on Morality*. London and New York: Routledge.
- Balot, R. (ed.). (2009). *Companion to Greek and Roman Political Thought*. United Kingdom: Blackwell Publishing.
- Beam, C. (1996). "Hume and Nietzsche: Naturalists, Ethicists, Anti-Christians", *Hume Studies*, C. 22, S. 2, ss. 299-324.
- Beeman, R. (2006). *The Varieties of Political Experience in Eighteenth-Century America*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Berlin, I. (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Bernasconi, R. (1999). *İrk Kavramını Kim İcat Etti?*, der. Zeynep Direk, İstanbul : Metis Yayınları.
- Blackburn, S. (2001). *Ethics; A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Bogart, D. (2013). "Whigs and Tories: Party Representation in English and Welsh Constituencies, 1690-1740",

<http://www.socsci.uci.edu/~dbogart/partyrepdec272013.pdf>, (Erişim: 2 Ağustos 2014).

- Bongie, L. L. (1998). *David Hume Prophet of the Counter-Revolution*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Boswell, J. (1947). *Interview with Hume, 7 July 1776.* Indianapolis: Boobs-Merrill.
- Botros, S. (2006). *Hume, Reason and Morality, A Legacy Contradiction*, London and New York: Routledge.
- Boucher, D. ve Kelly, P. (ed.). (1998), *Social Justice from Hume to Walzer*. London and New York: Routledge.
- Bunnin, N. ve YU, C. (2004).*The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Capaldi, N. (1975). *David Hume: The Newtonian Philosopher*. Boston: Twayne Publishers.
- Capaldi, N. (1992). *Hume's Place in Moral Philosophy*. New York: Peter Lang.
- Cevizci, A. (2008). *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Chen, Y. (2005). "Morality and Political Discourse", *Leslie Lipson Essay Contest*, <http://yanpeichen.com/professional/MoralityAndPoliticalDiscourse.pdf>, (Erişim: 18 Eylül, 2012).
- Christman, J. P. (2002). *Social and Political Philosophy*. Routledge: London and New York.
- Clarke, C. A. (2010). "Wealth of Notions: Interpreting Economy and Morality Early America", *Early American Studies*, C. 8, S. 3, ss. 672-683.
- Cohen, S. (2011). *"Modern Political Economy and the Spirit of David Hume: Two Presences"*, <http://hope.econ.duke.edu/node/334>, (Erişim: 25 Aralık 2012). ss. 1-13.
- Cohon, R. (ed.). (2001). *Moral and Political Philosophy*. England: Ashgate.
- Colbourn, T.(1998).*The Lamp of Experience: Whig History and the Intellectual Origins of the American Revolution*.Indianapolis: Liberty Fund.

- Crocker, L. G. (1963). *Nature and Culture: Ethical Thought in the French Enlightenment*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Cürçani, S. Ş. (1997). *Arapça -Türkçe Terimler Sözlüğü*. çev. A. Erkan, İstanbul: Bahar Yayınları.
- Çelebi, E. (2008). *David Hume'da Nedensellik Bağlamında Ahlak ve Hürriyet Problemi*. Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya. <https://tez.yok.gov.tr/> (Tez No. 218627).
- Çelik, Ş. A. (2008). *The Role of Human Nature in Hume's Ethics*. Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara. <https://tez.yok.gov.tr/> (Tez No. 228642).
- Çevik, M. (2003). *David Hume'da Din ve Tanrı Anlayışı*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara. <https://tez.yok.gov.tr/> (Tez No127824).
- D'arcy, C. F. (1895). *A Short Study of Ethics*. London: Macmillan and Co.
- Descartes, R. (1998). *Descartes: Selected Philosophical Writings*. çev. Robert Stoothoff. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dicker, G. (2001). *Hume's Epistemology and Metaphysics: An Introduction*. London and New York: Routledge.
- Dickinson, H. T. (2002). *A Companion to Eighteenth-Century Britain*. United Kingdom: Blackwell Publishing.
- Dow, S. C. (2009). "David Hume and Modern Economics", *Capitalism and Society*, C. 4, S.1, ss. 1-29.
- Duralı, Ş. T. (2003). "Türkçenin Felsefe-Felsefe Bilim Sözlüğü, *Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları*", S. 3, ss. 320-332.
- Duralı, Ş. T. (2010). *Çağdaş Küresel Medeniyet: Anlamı/Gelişimi/Konumu*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Durant, W. (1965). *The Story of Civilization IX: The Age of Voltaire*. U.S.A.: World Library.
- Dursun, D. (ed.). (1996). *Siyaset Bilimi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Edwards, A. ve Townshend, J. (ed.). (2002). *Interpreting Modern Political Philosophy from Machiavelli to Marx*. New York: Palgrave Macmillan.

- Emerson, R. L. (2009). *Essays on David Hume, Medical Men, and the Scottish Enlightenment: Industry, Knowledge, and Humanity*. England: Ashgate Publishing.
- Falk, W. D. (1976). "Hume on Is and Ought", *Canadian Journal of Philosophy*, S. 3, ss. 359-378.
- Finlay, C. J. (2004). "Hume's Theory of Civil Society", *European Journal of Political Theory*, S. 3, ss. 369-91.
- Frasca-Spada, M. ve Kail, P.J.E. (2005). *Impressions of Hume*. Oxford: Clarendon Press.
- Frazer, M. L. (2010). *The Enlightenment of Sympathy: Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today*. Oxford: Oxford University Press.
- Firehammer, R. (2007). "Hume, Father of Postmodernism and Anti-rationalism", <http://www.freerepublic.com/focus/news/1909202/posts>, (Erişim: 17.07.2014).
- Fodor, F. A. (2003). *Hume Variations*. Oxford: Oxford University Press.
- Forbes, D. (1985). *Hume's Philosophical Politics*. U.S.A.: Cup Archive.
- Galston, W. A. (2009). "Moral Pluralism and Liberal Democracy: Isaiah Berlin's Heterodox Liberalism", *Review of Politics*, S. 71/1, ss. 85-99.
- Gert, B. (2005). *Morality: It's Nature and Justification*. Oxford: Oxford University Press.
- Gill, M. (2000). "Hume's Progressive View of Human Nature", *Hume Studies*, C. XXVI, S. 1, ss. 87-108.
- Glathe, A. B. (1950). *Hume's Theory of the Passions and of Morals, A Study of Books II and III of the "Treatise"*. Berkeley and Los Angeles: California University Press.
- Gonthier, U. H. (2010). *Montesquieu and England: Enlightened Exchanges, 1689–1755*. London: Pickering & Chatto Pub.
- Goodin, R. E., Pettit, P. ve Pogge, T. W. (2007). *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. United Kingdom: Blackwell Publishing.
- Gorman, M. M. (1993). "Hume's Theory of Belief", *Hume Studies*, C. XIX, S. 1, ss. 89-101.

- Grant, S.M. (2012). *A Concise History of the United States of America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Green, T. H. (2006). *Ethics, Metaphysics, and Political Philosophy*. ed. Maria Dimova-Cookson ve W. J. Mander, Oxford: Oxford University Press.
- Haakonssen, K. (ed). (2005). *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hall, M. (2011). "David Hume and Contemporary Realism in Political Theory", <http://bjornostbring.files.wordpress.com/2012/01/ostbring-thesis-david-hume-andcontemporary-realism-in-political-theory.pdf> , (Erişim: 12 Nisan 2013).
- Hardin, R. (2007). *David Hume: Moral and Political Theorist*. Oxford: Oxford University Press.
- Harrison, J. (1976). *Hume's Moral Epistemology*. Oxford: Clarendon Press.
- Harrison, J. (1981). *Hume's Theory of Justice*. Oxford: Clarendon Press.
- Heath, E. ve Merolle, V. (ed.). (2009). *Adam Ferguson: Philosophy, Politics and Society*. London: Pickering &Chatto.
- Heinemann, F. (1990). "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem. İstanbul: İnkılâp Kitapevi.
- Hendel, C. W. (1955). *Hume Selections*. New York: Scribner.
- Hoy, T. (2000). *Toward a Naturalistic Political Theory: Aristotle, Hume, Dewey, Evolutionary Biology, and Deep Ecology*. London: Preager.
- Hume, D. (1985). *A Treatise of Human Nature*. ed. E. C. Mossner, London: Penguin Books.
- Hume, D. (1986). *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*. çev. Selman Evrim. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Hume, D. (1987). *Essays, Moral, Political, and Literary*. ed. E. F. Miller, Indianapolis: Liberty Fund.
- Hume, D. (1994). *Political Essays*. ed. K. Haakonssen, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, D. (1995). *Din Üstüne*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: İmge Yayınları.

- Hume, D. (2004). *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688 (1778)*, I-VI. Indianapolis: Liberty Fund.
- Hume, D. (2007a). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. ed. S. Buckle, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, D. (2007b). *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*. ed. D. Coleman, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ergün Baylan. İstanbul: Bilgesu Yayıncılık.
- Hume, D. (2010). *Ahlak*, çev. Nil Şimşek. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kant, I. (2000). "Of Different Human Races", *The Idea of Race*. der. R. Bernasconi ve T. L. Lott, Indiana: Hackett Publishing.
- Kant, I. (2011). *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*. ed. P. Frierson ve P. Guyer, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kasavin, I. (2012). *David Hume and Contemporary Philosophy*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Kenny, A. (2006). *A Brief History of Western Philosophy*. U.S.A.: Blackwell Publishing.
- Kılıç, R. (2006). "İslam Ahlak ve Sevgi". *2006 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri-2006*, Ankara.
- Köse, H. M. (2009). "Siyaset", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 35, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Lacey, A.R. (1996). *Dictionary of Philosophy*. London: Routledge.
- Lacewing, M. (2009). "Nietzsche's Critique of Past Philosophers", <http://cw.routledge.com/textbooks/alevelphilosophy/data/A2/Nietzsche/NietzscheCritiqu.pdf>, (Erişim: 12 Mart, 2013), ss. 1-6.
- Lang, A. (1886). *The Politics of Aristotle Introductory Essays*. London: Longmans, Green, and Co.
- Lecaldano, E. (2002). "The Passions, Character, and the Self in Hume", *Hume Studies*, C. XXVIII, S. 2, s.s.175-194.

- Lemon, J. T. (1987). "Colonial America in the Eighteenth Century", http://www.asdk12.org/staff/bivins_rick/HOMEWORK/230028_Coloni alLife.pdf, (Erişim: 1 Nisan 2014).
- Livingston, D. W. (1995). "On Hume's Conservatism", *Hume Studies* C. XXI, S. 2, s.s. 151-164.
- Livingston, D. W. (2009). "David Hume and the Conservative Tradition", *The Intercollegiate Review*, Fall, ss. 30-41.
- Mackie, J. L. (1995). *Hume's Moral Theory*. London and New York: Routledge.
- Macnabb, G. C. (1951). *David Hume His Theory of Knowledge and Morality*. Great Britain: Mayflower Press.
- McArthur, N. (2007). *David Hume's Political Theory: Law, Commerce, and the Constitution of Government*. Canada: University of Toronto Press.
- McGee, R.W. (1989). "The Economic Thought of David Hume: A Pioneer in the Field of Law & Economics", *Hume Studies*, C.15, S. 1, ss. 184-204.
- Maier, L. (2013). "The Great Democratic Experiment: Two American Republics Guided by Montesquieu and Hume", *Duke Political Science Standard*, C. III, S. 1, ss. 1-12.
- Mandeville, B. (1988) *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, ed. F.B. Kaye, Indianapolis: Liberty Classics.
- Manning, S. ve Cogliano, F. D. (2008). *The Atlantic Enlightenment*. Aldershot: Ashgate.
- Marshal, D. (1962). *Eighteenth Century England 1714–1784*. London: Routledge.
- Mengüşoğlu, T. (1982). "Ethik ve Antropolojik Açıdan Özgürlük Kavramı", *Yazko Felsefe Yazıları*, S. 2, ss. 30-41.
- Merril, K. F. (2008). *Historical Dictionaries of Hume*. U.S.A.: Scarecrow Press.
- Miller, E. F. (1990). "Hume on the Development of English Liberty", http://www.mmisi.org/pr/16_01/miller.pdf, (Erişim: 1 Nisan 2014).
- Monk, I. H. (2005). *Modern Siyasal Düşünce Tarihi (Hobbes' tan Marx' a Büyük Siyasal Düşünürler*. der. Necla Arat. İstanbul: Say Yayınları.

- Newman, R. (1981). "Hume on Space and Geometry", *Hume Studies*, C. VII, S. 1, ss. 1-31.
- Nietzsche, W. F. (1966). *Beyond Good and Evil*, çev. Walter Kaufmann. New York: Random House.
- Nietzsche, W. F. (2006). *On the Genealogy of Morality*, çev. C. Diethel. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nong, C. (2011). *The Fragility of Liberalism: David Hume and the Problem of Virtue*. Doktora Tezi, Washington: The Catholic University of America.
- Noonan, H. W. (1999). *Hume on Knowledge*. London and New York: Routledge.
- Norton, D. F. (2004). "Hume's Reception in Early America", *Hume Studies*, C. 30, S. 2, ss. 408 - 411.
- Norton, D. F. ve Taylor, J. (2009). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oakeshott, M. (1993). *Morality and Politics in Modern Europe*, der. S. R. Letwin. New Haven and London: Yale University Press.
- O'Connor, D. (2007). *Hume on Religion*. London and New York: Routledge.
- Okie, L. (1985). "Ideology and Partiality in David Hume's History of England", *Hume Studies*, C. XI, S. 1, ss. 1-32.
- Owen, D. (1999). *Hume's Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Pallikkathayil, J. (2010). *Deriving Morality from Politics: Rethinking the Formula of Humanity, Ethics*. Chicago: Chicago University Press.
- Parusnikova, Z. (1993). "Against the Spirit of Foundations: Postmodernism and David Hume", *Hume Studies*, C. XIX, S. 1, ss. 1-18.
- Patterson, C. H. (1968). *Cliffs Notes on Concerning the Principles of Morals*. Nebraska: Cliffs Notes.
- Pears, D. (2002). *Hume's System an Examination of the First Book of His Treatise*. Oxford: Oxford University Press.
- Peters, F. E. (1967). *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. Chicago: New York University.

- Phillipson, N. ve Skinner, P. (ed.). (1993). *Political Discourse in Early Modern Britain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pigden, C. R. (2009). *Hume on Motivation and Virtue*. England: Palgrave Macmillan.
- Pitson, T.(2002). *Hume's Philosophy of The Self*. London and New York: Routledge.
- Plant, R. (2001). *Politics, Theology and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pompa, L. (1990). *Human Nature and Historical Knowledge Hume, Hegel and Vice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Poyraz, H. (1995). *Dil Açısından Ahlak Felsefesi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınları, <https://tez.yok.gov.tr/> (Tez No. 416112).
- Poyraz, H. (1996). *Dil ve Ahlak*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Priest, S. (2007). *The British Empiricists*. London and New York: Routledge.
- Radcliffe, E. S. (ed.). (2006). *A Companion to Hume*. United Kingdom: Blackwell Publishing.
- Rivers, I. (2005). *A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660–1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roos, N. (2008). *On Mechanism in Hegel's Social and Political Philosophy*. New York and London: Routledge.
- Rosen, F. (2003). *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*. and New York: Routledge.
- Runes, D. D. (ed.). (1983). *The Dictionary of Philosophy*. New York: Philosophical Library.
- Rush, B (?). (1773). "Personal Slavery Established, by the Suffrages of Custom and Right Reason: Being a Full Answer to the Gloomy and Visionary Reverses, of all the Fanatical and Enthusiastical Writers on that Subject", <http://english.byu.edu/facultysyllabi/KLawrence/RUSH.personalslavery.pdf>, (Erişim: 11 Nisan 2014).

- Russel, B. (1961). *A History of Western Philosophy*. Great Britain: George Allen&Unwin Ltd.
- Russell, P. (1990). "A Hobbist Tory: Johnson on Hume", *Hume Studies*, C. XVI, S. 1, ss. 75-80.
- Russell, P. (2008). *The Riddle of Hume's Treatise Skepticism, Naturalism, and Irreligion*. Oxford: Oxford University Press.
- Sakamoto, T. ve Tanaka, H. (ed.). (2005). *The Rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. New York and London: Routledge.
- Schacht, R. (1984). *Classical Modern Philosophers: Descartes to Kant*. London: Routledge.
- Schmidt, C. M. (2003). *David Hume: Reason in History*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Shapiro, Í. (2003). *The Moral Foundations of Politics*. New Haven and London: Yale University Press.
- Sirswal, D. R. (2010). "The Concept of the Self in David Hume and the Buddha", *Satya Nilayan*, S. 7, ss. 23-29.
- Skorupski, J. (2010). *The Routledge Companion to Ethics*. New York and London: Routledge.
- Soloviev, V. S. (2000). *Politics, Law, and Morality*. New Haven and London: Yale University Press.
- Spat, W. (1991). *Themes of Action and Life in Four Philosophical Theories of Mind*. Doktora Tezi, Edingburg: Edinburg University.
- Spencer, M. G. (2005). *David Hume and Eighteenth-Century America*. New York: University of Rochester Press.
- Stewart, J. B. (1992). *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Stroud, B. (1977). *Hume*. New York and London: Routledge.
- Taylor, C. ve Buckle, S. (2011). *Hume and the Enlightenment*. London: Pickering & Chatto.
- Thiel, U. (2011). *The Early Modern Subject Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*. Oxford: Oxford University Press.

- Townsend, D. (2001). *Hume's Aesthetic Theory*. New York and London: Routledge.
- Traiger, S. (2006). *Blackwell Guide to Hume's Treatise*. United Kingdom: Blackwell Publishing.
- Türkan, M. ve Aşkın, Z. (2013). "David Hume'un Siyaset Felsefesinin Epistemolojik ve Etik İçerimleri", *Beytül Hikme*, S. 3, ss. 25-51.
- Türker, S. (2006). "Düşünme", *Felsefe Ansiklopedisi*, C. 4, Ankara: Babil Yayınları.
- Türker, S. (2012). *Batı Düşüncesinde Üçleme Sorunu*. İstanbul: Külliyyat Yayınları.
- Vickers, D. (ed.). (2006). *A Companion to Colonial America Blackwell*. U.S.A.: Blackwell Publishing.
- Yürüşen, M. M. (2013). *İnsan Doğası Sosyal Düzen ve Değişim (David Hume'un Sosyal ve Siyasal Felsefesi)*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Wainwright, W. J. (2005). *Religion and Morality*. England: Ashgate.
- Waterman, A. M. C. (1998). "David Hume on Technology and Culture", *History of Economics Review*, S. 28, ss. 46-61.
- Wayne, W. (1997). "David Hume", http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/courses/modern05/Hume_encycl.pdf, (Erişim: 21 Mart 2013).
- Wennerlind, C. (2002). "David Hume's Political Philosophy: A Theory of Commercial Modernization", *Hume Studies*, C. XXVIII, S. 2, ss. 247-270.
- Wennerlind, C. ve Schabas, M. (ed.). (2008). *David Hume's Political Economy*. New York and London: Routledge.
- Werner, J. M. (1972), "David Hume and America", *Journal of the History of Ideas*, C. 33, S. 3, ss. 439-456.
- White, R. J. (1967). *A Short History of England*. Cambridge: Cambridge University Press.
- William, J. W. (2005). *Religion and Morality*. England: Ashgate.
- Wolin, S. S. (1954). "Hume and Conservatism", *The American Political Science Review*, C. 48, S. 4, ss. 999-101

ÖZET

Bu tez çalışması Giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde D. Hume'un mevcut uygarlığın oluşmasındaki yeri ve önemine, filozofun din-ahlak-siyaset anlayışı ilişkisine, tezin başlık ve konularına ve çalışılma nedenine değinilmiştir. Tezin ilk bölümü olan “*I- HUME FELSEFESİNDE DİN-AHLAK-SİYASET DİZGESİ*” bölümünde ahlak ve siyaset kavramlarına, etik türlerine ve filozofun din-ahlak-siyaset bağlamında konumuna yer verilmiştir. Epistemoloji-ahlak-siyaset dizgelerinin Hume felsefesindeki sistematik yönüne değinilmiştir. İki din eleştiricisi olan Hume ve Nietzsche karşılaştırması yapılmıştır.

İkinci bölüm olan “*II. HUME FELSEFESİNİ BELİRLEYEN ÖĞRETİLER VE AHLAK-SİYASET TEORİSİNİN İKİCİ/DUALİST UNSURLARI*” bölümünde “izlenimler-idealar, uzay-zaman, nedensellik-alışkanlık, yapay-doğal değerler, olgu-değer, ahlaki duygudaşlık-kişisel çıkar, adalet-mülkiyet, hükümet-itaat, otorite-özgürlük” ikililerine değinilerek bu kavramlarla Hume'un din-ahlak-siyaset ilişkisi anlaşılmaya ve temellendirmeye çalışılmıştır.

“*III. HUME'UN DİN-AHLAK-SİYASET İLİŞKİSİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİNİN ETKİLERİ*” bölümünde Hume'un insan doğası algısına, çağına, siyasal iktisat anlayışına ve Tory-Whig ayrımında siyasal konumuna değinilmiştir. A.B.D.'nin inşasına katkısından hareketle ve felsefesinin modern-postmodern unsurlar taşıması nedeniyle din-ahlak-siyaset bakımından günümüz dünyasına etkisine değinilmiştir.

Sonuç bölümünde ise antikite, modernite ve postmodernite unsurları taşıyan çağının tanığı ve filozofu olan Hume'un sosyal bilimci bir özelliğe sahip olduğundan bahsedilmiştir. *Antroposantrik* (insan merkezli) ahlak anlayışı inşa ederek günümüzün dindışı, akılcı, dünyevi, immoral ve kapitalist mekanik bir dünyanın oluşmasına katkısının bulunduğu tespitinde bulunulmuştur.

SUMMARY

This thesis is composed of introduction, three chapters and conclusion. In the introduction, Hume's position and importance in formation of current civilization, philosopher's religion-ethics-politics relation, thesis name and subjects and reasons of this research are mentioned. The first chapter, named "Religion-Ethics-Politics System in Hume's Philosophy", includes concepts of ethics and politics, types of ethics and The Philosopher's position in religion-ethics-politics context. The systematic aspect of the system of epistemology-ethics-politics in Hume's philosophy is mentioned. The comparison of Hume and Nietzsche, who are two critics of religion, is made.

In the second chapter, named "Doctrines designating Hume's Philosophy and dualist elements of ethical-political theory", by touching upon couples like "feelings-ideas, space-time, causality-custom, artificial-natural values, fact-value, sympathy-personal interest, justice-ownership, government-obedience, authority-freedom", Hume's religion-ethics-politics relation is tried to understand and justify.

In third chapter named "Effects of Hume's thought about religion-ethics-politics relation" Hume's conception of human nature, his period, understanding of political economy and political position in Tory-Whig distinction mentioned. Based on contribution to construction of U.S.A. and because his philosophy including modern-post modern elements, with regards to religion-ethics-politics relation his effect to today's world mentioned.

In conclusion, carrying antique, modern and post-modern elements, and as a witness and philosopher of his era, it is told that Hume has a characteristic of social scientist. It is set that grounding ethics *Antroposantrik* (human centered) he contributed to formation of current world which is non-religious, rationalist, secular, immoral and capitalist and mechanic.

ÖZGEÇMİŞ

1976 yılında Çankırı’da doğdu. 1995 yılında Erzurum-Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünü kazandı ve 1999 yılında mezun oldu. Aynı yıl Milli Eğitim Bakanlığında öğretmenlik görevine başladı. 2006 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Felsefe Tarihi bölümünde Yüksek Lisans eğitimine başladı ve 2009 yılında “*Jean Baudrillard’ın Simülasyon Kavramını Temellendirme Çabası*” teziyle mezun oldu. 2010 yılında Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümünde doktora çalışmasına başladı. 2015 yılında “*David Hume Felsefesinde Din-Ahlak-Siyaset İlişkisinin Temellendirilmesi*” konulu tezini tamamladı. 2008-2012 yılları arasında Üstün Zekâlı öğrencilerin eğitim aldığı İstanbul Bilim ve Sanat Merkezinde (BİLSEM) Felsefe’ye Giriş, Felsefe Tarihi, Mitoloji ve Dinler Tarihi dersleri verdi. “*Ölümcül Şiddet-Baudrillard’ın Düşüncesi*” adlı kitabı Külliyyat Yayınları tarafından yayımlandı. Çeşitli dergi, gazete ve bültenlerde makaleleri yayımlandı.