TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

HUME, RUH VE ÖLÜMSÜZLÜK

Yüksek Lisans Tezi

Rumeysa UYSAL

Ankara- 2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

HUME, RUH VE ÖLÜMSÜZLÜK

Yüksek Lisans Tezi

Rumeysa UYSAL

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

Ankara- 2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

HUME, RUH VE ÖLÜMSÜZLÜK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı	**İmzası**
Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER	
Prof. Dr. Mustafa ÇEVİK	
Doç. Dr. Engin ERDEM	

Tez Savunması Tarihi:

27/08/2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(25/10/2020)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Rumeysa UYSAL

İmzası .....

ÖNSÖZ

İnsan doğasının kaynağı ve mahiyeti, yaşamdaki amacının ne olduğu gibi hususlar, insan olmanın verdiği merak ve araştırma duygusuyla sorgulanan konular arasında yer almıştır. Bunun yanı sıra öldükten sonra insana ne olacağı da merak edilen soruların başında gelmektedir. Ölümden sonra insanın varlığını devam ettirip ettirmeyeceği sorusu, yani ölümsüzlük kavramı çalışmamızın temel meselesini teşkil etmektedir. Kişisel özdeşlik ve ruh ve ölümsüzlük gibi temel meseleler zihin felsefesi ve din felsefesinde araştırılan konuların başında gelmektedir. David Hume felsefi yöntemi itibarıyla "katı bir ampirist" ve "ılımlı bir şüpheci" olarak ruh ve ölümsüzlük ile ilgili görüşlerini sunmaya çalışmıştır. Hume maddi tözün varlığını yadsımakla birlikte ruhun ölümden sonra varlığını devam ettirecek bir benlik anlayışını sorgulayarak kişisel özdeşliği de tartışmaya açmıştır. Ruhsal tözün imkânını şüpheci yaklaşımıyla tartışan Hume, ruhun ölümsüzlüğünü bu çerçevede sunduğu argümanlarla reddetmiştir.

Çalışmamızda David Hume'un ruhun ölümsüzlüğü hakkındaki kendine özgü anlayış ve problemi ele alışı, düşünce tarihi açısından incelenmesi ve eleştirel açıdan değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Tezimiz bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, Hume'un ruhun ölümsüzlüğüyle alakalı görüşlerini daha iyi anlayabilmek için incelenecek fikirlerin içeriğinden bahsedilmiştir. Birinci bölümde, Hume'un genel felsefesi ekseninde felsefî zemininde şüpheci ve ampirik düşüncenin felsefesini nasıl şekillendirdiğine değinilmiştir. Bu çerçevede Hume'un kişisel özdeşlik ve ruh hakkındaki düşünceleri incelenmiştir. İkinci bölümde ise Hume'un ruhun ölümsüzlüğünü savunan fiziksel, metafiziksel ve ahlâkî argümanlara karşı itirazlarında dikkat çektiği noktalar ve eleştiriler ele alınmış; sonuç bölümünde ise Hume'un argümanlarının ve ifadelerinin tutarlılığı değerlendirilmiştir.

Tez konusunun belirlenmesinden bitimine kadar tüm değerlendirmeleri ve fikirleriyle tezin oluşumuna destek olan değerli danışman hocam, Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER'e çok teşekkür ederim. Tezin içeriğini düzeltirken desteğini esirgemeyen Ar. Gör. Mukadder SİPAHİOĞLU'na ve Elif ÜNLÜ'ye çok teşekkür ederim. Ayrıca bu süreçte bana pek çok yönden cesaret veren değerli dönem arkadaşlarıma çok teşekkür ederim. Son olarak yüksek lisans eğitimim boyunca maddi ve manevi desteklerini eksik etmeyen aileme sonsuz şükranlarımı sunarım.

Rumeysa UYSAL

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
ör.	Örneğin
s.	Sayfa
vd.	Ve devamı ve diğerleri
vb.	Ve benzeri
yy.	Yüzyıl

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ i

KISALTMALAR iii

İÇİNDEKİLER iv

GİRİŞ 1

I. BÖLÜM: HUME'UN BİLGİ VE ZİHİN FELSEFESİ 4

1. HUME'UN DENEYCİLİĞİ VE ŞÜPHECİLİĞİ 4

1.1. BİLGİ FELSEFESİ 8

1.2. AMPİRİZMİ VE ŞÜPHECİLİĞİ 14

2. RUHUN MADDİ OLMAMASI 19

3. KİŞİSEL ÖZDEŞLİK VE ALGI OLARAK "BEN" 33

II. BÖLÜM: HUME'UN RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜNE KARŞI ARGÜMANLARI 57

1. FİZİKSEL ARGÜMAN 60

2. METAFİZİKSEL ARGÜMAN 68

3. AHLÂKÎ ARGÜMAN 76

SONUÇ 90

KAYNAKÇA 95

GİRİŞ

David Hume'un (1711-1776) diğer çalışmalarına nazaran daha az bilinen ölümsüzlük düşüncesi onun genel felsefesi ekseninde değerlendirilmeye değer bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmamızın amacı, Hume'un ölümsüzlük konusundaki yaklaşımlarını üzerinden değerlendirmeler yapmak sûretiyle konu özelinde düşüncelerini ortaya koymaktır. Hume'un, ömrünün sonlarına doğru belirli düşünceler hakkında yazdığı makalelerinden biri olan *"On the Immortality of Soul*" ("*Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine*") adlı denemesi, çalışmamızda incelenecek ana metindir. Bu deneme Hume'un farklı düşüncelerini kaleme aldığı beş tez ile birlikte basılmıştır. Yayımlandığı zaman eleştiri ve baskılar sonucunda yayımdan kaldırılmıştır. Ardından söz konusu deneme "*Five Dissertation*" ("*Beş Tez*")'in içeriğinden çıkarılması üzerine yayıma konulması bir süre daha ertelenmiştir. 1777 senesinde ölümünün ardından "İntihar" adlı denemesiyle birlikte "*Five Dissertations*" ("*Beş Tez"*) yayımlanarak gün yüzüne çıkmıştır.[1] Bu eserlerin ortak ve temel özelliği, Hume'un dönemin din algısıyla birlikte oluşan inanç sistemini akıcı bir üslup ile eleştirmiş olmasıdır. Söz konusu deneme temelde bir toplum eleştirisi olmakla beraber, ruhun ölümsüzlüğüne karşı argümanlar sunmaktadır.[2] Hume'un 1700'lü yılların İskoçya'sında İncil'e inananların ölümsüzlük vaatlerine karşı şüpheci akıl yürütme ile meydan okumuştur. Bu sebeple çağdaş dindar isimler tarafından

[1] Ernest Campbell Mossner, *The Life of David Hume,* (Oxford: Oxford University Press, 2011), s. 322-325. Hume'un denemesinin yayımlanma serüveni hakkında daha fazla bilgi için bkz. Funda Neslioğlu Serin "David Hume'un 'İntihar Üzerine' ve 'Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine' Denemeleri", *Mavi Atlas*, 5/2 (2017), s. 303-306.

[2] Mossner, *a.g.e.*, s. 333.

ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Hume'un söz konusu makale özelinde, geleneksel Hıristiyanlığa yönelttiği eleştiriler ile din ve metafizik alanlarındaki şüpheciliği, görüşlerinin tepki çekmesine sebep olmuştur. "Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine" şeklinde Türkçe'ye çevrilen bu deneme Hume'un *İnceleme*[3]'sinde görülen şüpheci tavrını ömrünün sonuna kadar sürdürdüğünü göstermektedir.

Çalışmamızda öncelikli olarak Hume'un felsefî yapıtaşlarından bahsedip ampirik yöntemi ekseninde bilgi kuramına değinilmiştir. Bu eksende Hume'un ruh ve ölümsüzlük hakkındaki düşüncelerine geçmeden önce onun zihnin öğelerini ifade ettiği ve kişinin bilgi elde etmedeki temel unsurlar olan ide (*idea*) ve izlenim (*impression*) kavramlarının ele alınması uygundur. Ardından ruh kavramını nasıl algıladığı ve oluşturduğu benlik kuramına nasıl yön verdiğinin üzerinde durulmuştur. Daha sonra da kişisel özdeşlik hakkındaki düşüncelerine değinilmiştir. Hume'un oluşturduğu benlik kuramı da ayrıca "demet teorisi" (*bundle theory*) çerçevesinde değerlendirilmiştir. Verilen bu bilgi ve bakış açısı vasıtasıyla Hume'un ruh ve ölümsüzlük argümanlarına karşı verdiği cevaplar aktarılmış olup farklı düşünce ve eleştiriler genel kapsamıyla ele alınmıştır.

Ölümden sonraki hayata dair argümanlar, fiziksel, metafiziksel ve ahlâkî olarak sınıflandırılmaktadır.[4] Hume'un ruhun ölümsüzlüğüne karşı ifade ettiği argümanlar, söz konusu denemede geçen argümanlara karşı koyduğu ve nedenlerini irdelediği bir bölümdür. Ölümsüzlüğe karşı öne sürdüğü argümanlarda, ilk olarak metafiziksel argümanı ele alsa da çalışmamızda öncelikle ölümsüzlüğün temel argümanı olarak öne sürdüğü fiziksel argümanda değinmek uygun görülmüştür. Hume ardından ruhu töz olarak kabul etmemesinin sonuçlarını metafiziksel argüman çerçevesinde işlemektedir.

[3] David Hume'un *A Treatise of Human Nature* adlı eseri, çalışmamız boyunca "*Treatise"* şeklinde, eserinin Türkçe ismi *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* kısaltması "*İnceleme"* olarak ve *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* eseri ise "*Soruşturma"* olarak ifade edilecektir.

[4] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012), s. 243.

Ayrıca bir diğer argüman olan ahlâkî argümana karşı kişinin, fiilleri sonucunda karşılaştığı ceza ve ödülün, Tanrı-ahlâk, cennet-cehennem, erdem-erdemsizlik gibi ideler arasındaki ilişkileri psikolojik ve mantıksal bir çerçevede irdelemiştir. Bu kavramlardan yola çıkarak Hume'un bahsettiği argümanlar çerçevesinde özellikle konuyla yakından bağlantılı olan kişisel özdeşlik sorunu, bilgi kuramı ve ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili görüşleri birincil kaynak olan Hume'un *A Treatise of Human Nature* adlı eserinden faydalanılarak değerlendirmelere ve eleştirilere yer verilmiştir.

Hume'un ruh ve ölümsüzlük düşüncelerine geçmeden önce felsefesini anlamak için felsefesini oluşturan temel yönteminden bahsetmek uygundur. Zira onun felsefî düşüncelerini oluştururken kullandığı yöntemin genel yapısını bilmek, ruh ve ölümsüzlük düşüncelerine bakış açısının anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

I. BÖLÜM: HUME'UN BİLGİ VE ZİHİN FELSEFESİ

1. HUME'UN DENEYCİLİĞİ VE ŞÜPHECİLİĞİ

Hume'un ruh ve ölümsüzlük hakkındaki görüşlerini ele almak için öncelikli olarak genel felsefesi ekseninde bilgi anlayışına, deneyciliğine ve sonuç olarak vardığı şüpheciliğine değinmek gerekmektedir. Hume'un felsefesine tek bir çerçeveden bakmak zordur. Nitekim Hume, akıl ve duyu sınırını çizmeden felsefe yapmanın mümkün olmadığını düşünmektedir.[5] Bunun neticesinde duyu temelli bir bakış açısını benimseyerek ampirik düşüncenin en katı savunucusu olmuştur. Hume'un felsefesinde ampirik düşüncesinin temellerini ortaya koyarak yöntemini ve sistemini oluşturmasını sağlayan temel nedenin, yaşadığı dönemde meydana gelen bilimsel olaylar olduğunu söylemek mümkündür. Zira hiçbir filozofun, bulunduğu yüzyıldan ve çevresinde meydana gelen akımlardan etkilenmeksizin ortaya çıkmadığı aşikârdır.

Hume'un ruh ve ölümsüzlük anlayışı, genel felsefî çizgisinden uzak olarak değerlendirilemez. Hume'un bilginin kaynağını deneye dayandırması, zihin felsefesinin temel kavramları olan ruh, madde, kişisel özdeşlik gibi ifadeleri açıklamakta yardımcı olmaktadır. Bunun yanı sıra Hume'un felsefesinin temelini oluşturan şüphecilik

[5] David Hume, "Introduction", *Treatise of Human Nature,* ed. L.A. Selby-Bigge, (Oxford: Clarendon Press, 1960), s. xviii. Bu eser *İnsan Doğası Üzerine İnceleme* (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2015) adıyla Ergün Baylan ve aynı isimle, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (İdea Yayınları, 2016) Aziz Yardımlı tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Araştırmamızda bu iki çeviriden eserin İngilizce orijinaliyle karşılaştırmalı olarak yararlanılmıştır.

(*scepticism*) ve deneycilik (*empiricism*)[6] akımlarını onun kişisel özdeşlik ve ruh hakkındaki görüşlerinden ayırmak mümkün değildir.

Hume, bilimsel alanda evreni nedensellik ilkesi ve yerçekimi kanunu ile açıklayan Newton'un deneyci yöntemini izleyerek insan doğasının bilimini (*Science of Human Nature*) aktarmayı denemiştir. 17. ve 18. yüzyılda yaşanan bilimsel gelişmeler, Hume'un bilgi anlayışına, yöntemine dolayısıyla felsefesine etki etmiştir. İnsan doğasının bilimi yalnızca teorik alanda değil aynı zamanda ahlâkî, siyasi, dini ve sosyal yaşamla ortaya çıkmasıyla birlikte insan tutku ve duyumlarını da kapsamaktadır.[7] Bunun sebebi Hume'un Newton'un bilimsel deneyciliğini yorumlayarak "*moral sense*" adını verdiği "insan bilimini" ortaya koymasıdır. Newton'un doğa için yaptığı devrimi Hume, insan bilimi için yapmaya çalışmıştır. Hume, bu yolla deneyci akıl yürütmeden başlayarak şüpheciliği ön planda tutmaya çalışmıştır.

Hume, zihni felsefî ve psikolojik açıdan inceleyen bir bilim adamı olarak da nitelendirilebilir. Bu sebeple Hume, insan doğası biliminin Newton'u olarak adlandırılmıştır.[8] Şüpheci tavrının bir sonucu olarak Hume, natüralizm akımının[9] ve felsefedeki deneyci akıl yürütme yönteminin ön plana çıkmasına sebep olmuştur.

---

[6] Ivan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1991), s. 18. Türkçe karşılığı "deneycilik" anlamına gelen, *empiricism* bilginin dış duyuma dayanmasıdır. Hume'un felsefî bir yöntem olarak kullandığı bu görüş için çalışmamızda Türkçe ifadeyle deneycilik/deneyci yöntem olarak da ifade edilecektir.

[7] Barry Stroud, "Naturalism and Skepticism in the Philosophy of Hume", *The Oxford Handbook of Hume*, ed. Paul Russell, (Oxford: Oxford University Press, 2016), s. 22.

[8] Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: cilt 5 Çağdaş Felsefe İngiliz Filozofları Bölüm C, Hume,* çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 1990), s. 65.

[9] Natüralizm doğal dünyanın tek gerçek olduğunu ve insan ırkının ondan ayrı olmadığını, bir parçası olarak ona ait olduğunu onaylamaktır. Daha fazla bilgi için bkz. Keith Campell, "Naturalism", ed. Donald M. Borchert, *Encyclopedia of Philosophy,* Volume 6, (Farmington Hills, MI: Macmillan, 2005), s. 492.

Hume, *moral sense* adını verdiği deneyim ve gözlemin, insan bilimi için temel sağlayabileceğini öne sürmüştür. Bu nedenle Harold Noonan'a göre, Hume'un amacı, Newton yöntemini insan doğasına genişletmek ve tüm insan faaliyetlerini yöneten genel yasaları belirterek bu yasaları deneyime ve gözleme yani deneysel yönteme dayandırmaktır.[10] Çünkü Newton'un fiziğinde yer alan yer çekimi teorisi, Hume için basit fikirler olmakla beraber bağlantı ilkesine göre insan biliminin konusudur.[11] Newton'un felsefesinde göze çarpan nokta, doğa olayları için matematiksel bir dayanak oluşturmaya çalışmasıdır. Newton, sezgi ve deney için mücadele etmesiyle yalnız deneyi öğretse de bunu duyusal algılarla değil matematikle yapmaktadır.[12] Hume'un fizik bilimini insan doğası üzerine yazmayı amaçlamasının sebebi ise bunun tüm bilimlere temel olacağını düşünmesidir.[13] Böylelikle Hume felsefesinde temel motivasyonun ampirizme işaret ettiğini söylemek mümkündür.[14]

Newton'un *Principia* adlı eserinde yer çekimi ve hareket yasalarını tümevarım yoluyla aktarmasıyla Hume'un bağlantı ilkesi[15] arasında benzerliklerin olduğu ileri sürülmüştür.[16] Hume'a göre insan zihninin bir biliminin olması mümkün olmakla birlikte

---

[10] Harold Noonan, *Guidebook to Hume on Knowledge,* (London: Routledge, 1999), s. 37.

[11] Noonan, *a.g.e.*, s. 38.

[12] Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadettin, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), s. 369.

[13] C.R. Morris, *Locke, Berkeley, Hume*, ed. Geoffrey Cumberledge (Oxford: The Clarendon Press, 1931), s. 111.

[14] Stephen Priest, *The British Empiricists,* (London: Routledge, 2007), s. 146.

[15] Bağlantı ilkesi Hume'un ide ve ilkeler adını verdiği sistemlerin, benzerlik (*resemblance),* bitişiklik (*contuiguty*) ve neden-sonuç (*cause-effect*) bilgiyi oluşturması için kurulması gereken bağ olarak özetlenebilir. Daha fazlası için bkz. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2015), s. 22-23.

[16] Hume, Newton'un yerçekimi yasası, kendisinin bağlantı ilkelelerinden bitişiklik ilkesini zihinsel dünyayı fiziksel dünyada yer çekim ilkesine paralel olarak gören bir tür odak noktası haline getirmiştir. Daha fazlası için bkz. Yoram Hazony ve Eric Schliesser, "Newton and Hume", *The Oxford Handbook of Hume*, ed. Paul Russell, (Oxford: Oxford University Press, 2016), s. 681.

bu bilim, deneysel ve gözlemlenebilirdir.[17] Ancak görüşlerine bütüncül olarak bakıldığında Hume ile Newton'un yöntem olarak uyuşmadığı görülmektedir. Bunun sebebi Newton'un deneycilikten başlayarak ifade ettiği ilke için Hume'un deneyciliğin yeterli olmayacağını belirtmesi, yani tümevarımsal argümanlarına yönelik bir ortaklık taşımamaları gösterilebilir. O, Newton'un deneycilikten başlayarak ifade ettiği ilkeyi, deneyciliğin yeterli olmayacağını savunmasıyla, tümevarımsal argümanlarına yönelik ortaklık taşımadığını düşünmüştür. Her ne kadar Hume motivasyonunu Newton'dan alsa da kurallarıyla devam etmeyen görüşlerinden dolayı Hume eleştirerek uzaklaşmıştır.[18] Sonuç itibarıyla Hume'un insan doğasını tanımlamak için çıktığı bu yolda felsefî ve psikolojik parametreleri ekleyerek kendine has ampirik bir sistem oluşturduğu söylenebilir.

Hume, insan bilimine, evrensel ilkelerden daha fazlasını gerektiren deneysel akıl yürütme yöntemiyle ulaşılması gerektiğini düşünür. Bununla birlikte ona göre deneyim tarafından yetkilendirilmiş veya desteklenmiş olan sonuçların doğmasından daha spesifik bir durum yoktur. O, bu sonuçların aklın tutkuların kölesi olduğu ve onlara hizmet ve itaat etmekten başka bir durumla asla taklit edemeyeceğini ifade eder.[19] Böylelikle insan doğasının hakkındaki geleneksel anlayışını tamamen tersine çevirerek onun gerçek doğasını tam anlamıyla gerçekleştirmesinin ancak yaşamı akıl yoluyla kontrol etmesiyle ölçütlendirir. Bu idealin altında kaldığı oranda, farklı bir insan olmaktan çıkar ve sadece hareketli dünyanın bir parçası olarak var olur.[20] Dolayısıyla Hume, insanların

[17] Terence Penelhum, "Hume's Moral Psychology", *The Cambridge Companion to Hume,* ed. David Fate Norton, (New York: Cambridge University Press, 1993), s. 120.

[18] Daha fazla bilgi için bkz. Eric Schliesser, *Hume's Attack on Newton's Philosophy* (2010), s.8-24, Çevrimiçi. "http://philsci-archive.pitt.edu/id/eprint/5382", (14.06.2020).

[19] Hume, *Treatise,* s. 415.

[20] Barry Stroud*, Hume,* (London: Routledge, 1981), s. 11.

davranışlarını, düşüncelerini, algılarını ve hissettiklerini açıklamak için çözümü, insan doğasına dair teori geliştirmekte bulmaktadır.[21] Hume'un insan doğasını bu kadar yüceltmesinin sebebi, bu bilimin tüm bilimlerin üzerinde yükselebileceği biricik zemin olduğunu düşünmesidir. Zira bu zeminin onun felsefesindeki karşılığı deney ve gözlemdir.[22] Hume'un söz konusu felsefesini anlamanın yolu öncelikli olarak onun irdelediği ve değerlendirmelerde bulunduğu insan doğasının temel kavramlarını açıklamaktan geçmektedir.

1.1. BİLGİ FELSEFESİ

Hume bilgi felsefesini, insanın doğasını felsefî perspektiften açıkladığı *A Treatise of Human Nature* adlı eserinde fikirlerin kaynağını sorgulayarak ampirik düşüncesinin temellerini atar. Hume insan zihninin algılarının ide (*idea*) ve izlenimlerden (*impressions*)[23] oluştuğunu ileri sürer.[24] Ona göre dış dünyada meydana gelen nesne ve algıların algılanışı, izlenimlerin anlaşılması ve idelere aktarılmasına bağlıdır. İzlenimler, insan zihni algıladıkça, düşünce veya form olarak elde edilir. Dış dünyadan duyu yoluyla elde edilen deneyim, zihne düşünce olarak aktarılmaktadır.[25] Hume'a göre deneyin en basit şekli, duyu izlenimleridir ve bu izlenimler insan zihninde ide ve kavramlara yol açmaktadır.[26] Hume'a göre ide ve izlenim, kuvvet ve canlılıklarına göre insan algısında

[21] Hume, *Treatise,* s. 2.

[22] Ayşegül Çıvgın,"David Hume: Felsefe ve Metafiziğin Mahiyeti", *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 20 (2013), s. 35.

[23] Hume'un *İnceleme*'sinin Türkçe çevirisinde İngilizce "idea" sözcüğü "tasarım" olarak karşılanmıştır ancak bu yazıda "idea" kelimesi, "ide" olarak kullanılacaktır.

[24] Hume, *Treatise,* s. 1.

[25] Hume, *a.g.e.,* s. 2.

[26] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), s.214-215.

farklılık göstermektedir. İnsan zihnine giren şiddetli ve büyük algılara izlenim denir.[27] İzlenimler, ilk ortaya çıkışının, ruhta meydana gelmesiyle tüm duyum, tutku ve duyguları kapsamaktadır.[28] Örneğin, insanın doğduğunda limonun tadını bilmemesi onu deneyimlememesi sebebiyledir. Limonun tadı deneyimlendiğinde izlenimin ideye kopyalanması sonucunda ekşi bir yiyecek olduğu düşüncesinin oluşması açık ve net bir sonuçtur. İdeyi, insanın dış dünyadan elde ettiği verilerin düşünme ve akıl yürütmedeki yansıması olduğundan dolayı soluk izlenimler olarak tanımlamaktadır.[29] İşitme, görme, aşk, kin, nefret gibi zihin dünyasında meydana gelen düşünceler, ne kadar uçsuz bucaksız gözükse de ideler Hume'a göre izlenimlerin kopyalarıdır.[30] Böylelikle insanın dış dünyasında elde ettiği duyumlar, zihne sınırlı ve etkisi azalmış olarak aktarılır. Hume'a göre bir şeye inanmak basitçe, zihinde daha güçlü veya daha canlı bir ideye dolayısıyla izlenime sahip olduğu zaman önem kazanmaktadır.[31] Bu sebeple onun zihindeki hafıza, anlamın ve duyular tümünü izlenimlerin hayal gücüne ve canlılığına dayandırdığı söylenebilir.[32] Ayrıca Hume'un yaptığı zihin analizinin epistemolojik olmaktan çok algılamanın psikolojik bir tahlili olarak göründüğünü söylemek münkündür.[33]

Hume her ne kadar ide ve izlenimin kaynağını birbirinden farklılaştırsa da bazı durumlarda, ide ve izlenimin birbirine benzemesinin olanaksız olmadığını ifade eder. Örneğin, uykuda, yüksek ateşte, cinnette veya şiddetli bir ruhsal sarsıntı yaşandığında, bazen izlenim, idelerden ayrıştırılamayacak kadar silik ve zayıf olurlar.[34] Fakat zihnin

[27] Hume, *Treatise,* s. 2.

[28] Hume, *a.g.e*, s. 3.

[29] Hume, *a.g.e*., s. 2.

[30] Hume, *a.g.e.*, s. 2.

[31] Stroud, "Naturalism and Skepticism in the Philosophy of Hume", s. 28.

[32] Hume, *Treatise*, s. 265.

[33] Mustafa Çevik, *David Hume'un Bilgi Kuramı*, (Ankara: Avrasya Yayınları, 2005), s. 18.

[34] Hume, *Treatise*, s. 2.

algılayışı itibarıyla ide ve izlenim arasındaki ayrım genel olarak vurgulanmaktadır. Kısaca Hume'un dış dünya temelinde kurduğu bilgi kuramında, izlenimin karşılığı beş duyu ve hissedilen algılar iken; ide, insanın beş duyu organıyla deneyimlediği duyu algılarının izlenime oranla daha soluk kopyalarıdır.[35]

Her ide, izlenimin yansıması olarak görünür. Sözgelimi, gözlerimizi kapattığımızda, zihnimizde oluşan düşünce, görünen izlenimlerin birebir yansımasıdır. Ayrıca bir tanesinde (ide veya izlenimde) olup diğerinde olmayan ayrıntı yoktur.[36] *Kopya teorisi* olarak da adlandırılan bu teoride, Hume izlenimin ide ile bağlantısını kurmaktadır. Bu sebeple her ne kadar ide izlenimin yansıması olsa da ide ve izlenimlerin tümünü genellememek için onları karmaşık ide/izlenim ve yalın ide/izlenim olmak üzere iki kategoriye ayırır. Bunun sebebi, insan zihninin karmaşık ideleri doğrudan algılayamıyorken, basit izlenim ile daha kolay anlayıp zihne aktarabilmesidir. Örneğin, koku, tat, şekil basit algılardır. Karmaşık algılar ise birden fazla algıdan oluşan ve ayrılmayan algılardır. Örneğin, bir kişi Kudüs şehrini hiç görmemesine rağmen kaldırımları altın, duvarları yakut olan bu şehri hayal edebilir. Ancak, aynı kişi tüm sokaklarını ve evlerini eksiksiz bir şekilde gördüğü halde Paris şehrini zihninde canlandırabileceğini iddia edemez.[37] Kişinin görmediği halde zihinsel idesi, gördüğü zamandaki idesi ile doğrudan izlenimlere etki etmemektedir. Bu durumda Hume'un her düşünceye karşılık gelen bir izlenimin olduğu ilkesi genelgeçer bir doğru olmayacaktır. Nitekim, Kudüs şehri karmaşık izlenimlere sahip olsa da yalın idelerle karşılık bulabilmektedir. Dolayısıyla her ne kadar ide ve izlenim birbirine benzese de birbiriyle tam olarak örtüşmemektedir.

[35] Hume, *a.g.e.*, s. 1.

[36] Hume, *a.g.e.*, s. 3.

[37] Hume, *a.g.e.*, s. 3.

Diğer taraftan Hume, her yalın izlenimin yalın bir idesinin karşılığı olduğu ilkesini, kırmızı renginin niteliksel özellikleriyle örneklendirir. Kırmızı rengi karanlıkta zihinde bir form konumundayken, ancak güneşle yani aydınlıkla birlikte, "kırmızılık" fikrine dönüşmektedir. Kırmızı fikri ve formunun tezahürünün doğalarında bir farkı olmayıp yalnızca şiddetleri farklıdır.[38] İzlenimler, farklı durumlarda olmaları veya aynı kalmaya devam etmeleri halinde şiddetleri farklıdır.[39] Hume böylelikle kopya teorisinin karmaşık ideler/izlenimler üzerinde net bir tezahürünün olmayacağını göstermek istemiştir.

Hume'a göre tüm yalın idelerimiz ilk ortaya çıkışlarında, karşılıkları olan ve birebir temsil ettikleri yalın izlenimlerden meydana gelmektedir.[40] Bu önermeyi iki fenomen üzerinden açıklamaktadır. İlki, birbirlerini karşılayan izlenim ve idelerin birinin varoluşunun, diğerinin varoluşu üzerinde önemli bir etkisi olmadan ortaya çıkarmasıdır. Buna göre bir çocuğa kırmızı veya turuncu, tatlı veya ekşi ideleri iletmek, ancak izlenimleri uyarmak ile gerçekleşebilmektedir.[41] Yani limon idesine ulaşmak için limonun algılanmış olması gerekmektedir. İkinci olarak, Hume izlenimi, engelli olan veya yeni doğmuş bir insan örneği vererek açıklamaktadır. Bir insanın kör veya sağır doğması gibi yetilerin işlevleri, bir şekilde kazayla engellenirse, yalnızca izlenimler değil, onun karşılığı olan ideler de kaybolur. Üstelik sadece bu durumda değil, aynı zamanda bu organların belirli izlenim üretmek için hiç kullanılmadığı durumlar için de geçerlidir. Örneğin, tadına bakmadığımız ananasın doğru bir idesi zihinde de meydana gelmez.[42]

[38] Hume*, a.g.e.,* s. 3.

[39] Hume*, a.g.e.,* s. 3.

[40] Hume, *a.g.e.,* s. 4.

[41] Hume, *a.g.e.,* s. 4.

[42] Hume, *a.g.e.*, s. 5.

Sonuç olarak Hume'un bilgi kuramına göre ne doğuştan ideler vardır ne de kaynaksız bir izlenim vardır.

Hume bu noktada izlenimlerin kaynağını tespit etmek için onları, dış duyum ve iç duyum izlenimleri olarak iki kısma ayırmaktadır.[43] Hume bilginin başlangıç noktasını dış duyumdan başlatsa da bilginin kaynağının, bilinmeyen nedenlerden dolayı ilk ruhta ortaya çıktığını ifade eder.[44] Bu ifadelerde M. Çevik'in de ifade ettiği gibi, Hume'un bilgiye ulaşmasındaki nihai noktada agnostik bir temele, daha doğrusu temelsizliğe dayandığını söylemek mümkündür.[45] Bu doğrultuda Hume'un bilginin temelini bilinmeyen bir mahiyet üzerine kurduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Hume'un deneyden çıkan bilgiyi alışkanlığa, alışkanlığın kaynağını da belirsizliğe dayandırdığını söylemek mümkündür.[46] Buna göre Hume, bilginin kaynağını ruha dayandırdığı görüşü itibarıyla metafizik bir sebebi kabul etmiş olmaktadır. Ancak yine de bu kaynağı belirsiz bıraktığı söylenebilir.[47] Bu belirsiz durumu açıklığa kavuşturmamasının metafizik öğelerin açıklamasını da güçleştireceğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Hume sıralamayı şu şekilde aktarır: izlenim, duyulara çarpar, sıcağı soğuğu, susuzluğu, açlığı, zevki ya da acıyı algılamasıyla zihin bu izlenimlerin, izlenimler kaybolduktan sonra zihinde kalan ve ide diye adlandırılan bir resmini çıkarır.[48] Örneğin, zevk ve acı izlenimleri, ruhta arzu, tiksinti, ümit, korku izlenimleri oluşturabilir. Bunlar bellek (*memory*) ve imgelem (*imagination*)'de, tekrar kopyalanarak ide olurlar, bu ideler de başka ideleri ve izlenimleri meydana getirebilir. Aktarılan duyumları iç izlenim olarak

[43] Hume, *a.g.e.*, s. 7.

[44] Hume, *a.g.e.*, s. 7.

[45] Çevik, *a.g.e.*, s. 28

[46] Çevik, *a.g.e.*, s. 29.

[47] Çevik, *a.g.e.*, s. 31.

[48] Hume, *Treatise*, s. 8.

ifade eden Hume bu izlenimlerin sadece onların karşılığı olan idelerin öncülü olduğunu ifade eder.[49] Bu noktada Hume dış duyumdan ziyade, dış duyumun iç duyuma yansımasının ortaya çıkardığı veriyi bilgi olarak tanımlar. Örneğin, denizde yüzmenin insanı ferahlatması canlı ve güçlü bir algıyken, ardında kalan his hayal gücü ve bellekte soluk bir iz olarak tezahür eder. Hume felsefesi kısaca insan zihnine görünen hiçbir şeyin algıdan başka bir şey olmadığını, kesintiye uğradığını ve zihne bağımlı olduğunu savunur.[50] Zihnimizdeki bilginin, tüm düşünme materyalleri ya dışsal duyularımızdan ya da içsel hislerimizden türetildiğini, böylelikle aklın yapacağı tek şeyin bu malzemeleri karıştırmak ve birleştirmek olduğu görülür.[51] Hume, algıların imkânını ve mahiyetini sorgulayarak izlenimin zihinde daha soluk olmasına rağmen bilginin epistemik temelleri ile ilgilenmektedir.[52]

Hume'a göre bir idenin oluşması için dış duyumda meydana gelen birden fazla yalın izlenimin birleştirilmesi ve idelere dönüştürülmesi gerekir. Hume, benzerlik (*resemblance*), bitişiklik (*contuiguty*), neden ve sonuç (*cause-effect*) olmak üzere üç ilkeden oluşan *çağrışım yasası* ya da *bağlantı ilkeleri* adını verdiği mekanizma ile gerçekleştirilebileceğini ifade eder.[53]

Hume söz konusu ilkelerle bilginin oluşmasını sistematik bir hale getirmeyi amaçlar. Benzerlik ilkesine göre düşüncelerin bağlantısını kurmak için yalın izlenimin benzerliğinden yola çıkarak kolaylıkla birleştirebilir. Aynı şekilde, algıların düzenli

---

[49] Hume, *a.g.e.*, s. 8.

[50] Georges Dicker, *Hume's Epistemology and Metaphysics: An Introduction,* (London: Routledge, 1998), s. 165.

[51] David Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Jonathan Bennett, (Oxford: Oxford University Press, 2004), s. 9.

[52] Hume'un bilgi felsefesi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Hume, *a.g.e.*, s. 8-19.; David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), s. 22-34.

[53] Hume, *Treatise*, s. 11.

olarak takibini zaman ve mekânda sürekliliğinin sağlanması sonucu birleştirerek, bütünlüğün algılanmasını zorunlu bir hale getirir. En kapsamlı ilke olan neden sonuç ilkesi ise, izlenimlerin arasındaki bu bağlantıyı kurarak her ilkenin nedensel ilişki ile kurulduğunu ve başka türlü düşünülemeyeceğini ifade eder. Ancak bu yasalar süreklilik isteyen bir felsefî ilişki olsa da bir noktaya kadar yalnızca doğal ilişkidir. Hume bu ilkelerle çıkarımlar yapılabilen izlenimlerin arasında bir bağlantı oluşturmayı amaçlar.[54]

Sonuç olarak Hume'un bilgi felsefesi, dış duyumdan elde edilen yalın izlenimlerin karmaşık ideye dönüşerek bir veri oluşturması yani düşüncenin bellekte oluşmasının, bu ilkeler olmaksızın mümkün olmayacağı düşüncesine dayanmaktadır. Onun epistemolojisinde izlenim-fikir zinciri olmaksızın bilgiden bahsedilmesi mümkün görünmemektedir. Bunun ise en açık nedeni Hume'un bilgi felsefesi temelinin izlenime, izlenimin kaynağının da deneye dayanmasıdır. Hume'un bilgi felsefesinin dayandığı zeminin deneyim olması, deneyime konu olmayan varlıkların açıklanması noktasında probleme neden olmaktadır. Bu sebeple Hume'un bilgi felsefesinin çıkmazının, bu sistemin kabul edilmesi halinde, öz (*susbstance*) kavramını karşılayan bir izlenim ve fikirden bahsedilememesi olduğu söylenebilir.[55] Çünkü deneyime konu olmayan metafiziksel konuları/öğeleri ampirik yolla açıklamak oldukça zor görünmektedir.

1.2. AMPİRİZMİ VE ŞÜPHECİLİĞİ

Hume'un felsefesinde insanın dış duyum olmaksızın elde ettiği izlenimleri, zihne aktarmadan anlaması mümkün değildir. Hume'un duyu temelinde kurduğu bu kuramın en genel ve açık sonucu ampirizmi yani deneyciliğidir. Hume'un deneyci olmasının temel sebebi bilginin kaynağını duyu verilerine dayandırmasıdır. Hume'un bu yolla vardığı bir

[54] Hume, *Treatise*, s. 94.

[55] Çevik, *a.g.e.*, s. 21.

diğer nokta, izlenime sahip olunmayan idelerin varlık hakkındaki bilginin kaynağı sorunudur. Bilginin kaynağını duyulara bağlı tecrübe olarak ifade eden Hume, duyu organlarıyla algılanan ve bilinen varlıkların zihne aktarıldığından emin olsa da dış dünyada algılarımıza ve duyularımıza kapalı olan varlık ve nesnelere; örneğin ruh, kişisel özdeşlik gibi kavramlara içsel olarak yaklaşmaktadır.

Ampirizmin en katı biçiminin savunulduğu Hume'un felsefesinde[56], duyu temelli olmayan varlıkların bilgisinin nasıl ortaya çıktığı cevaplanması gereken önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bazı kavramlar, deneyimlerden doğrudan türetilememektedir. Hume'un dış duyum ile sınırlı dünyasında, yalnızca ideye ulaşabilen şeyler hakkında fikir sahibi olunabileceğini ifade eder. Ancak Tanrı, ahlâk, benlik, nedensellik ve hatta fiziksel nesneleri yalnızca ampirizmle tespit etmek mümkün değildir.[57] Bu durumda kişisel özdeşlik, benlik, Tanrı, ruh, töz[58] gibi temel metafiziksel unsurların açıklanması, agnostik ve şüpheci bir yaklaşımın benimsenmesini beraberinde getirmiştir. Hume, bu kavramların kabul edilmesinin sebebinin alışkanlık olduğuna dikkat çeker.

Hume, insan zihninin dolayımsız olarak sadece zihin içeriklerini, idelerini bilebileceğini söyleyerek insan bilgisinin kendi zihin içerikleriyle sınırlı olduğunu

---

[56] David Hume, ampirizm kavramını, insan doğasına uygulamak isterken, insan doğasının deneysel olarak gözlemlenebilmesiyle bilimdeki yöntem olan deneycilik arasında fark bulunduğunu belirterek bu kavrama yüklediği anlamı kısıtlar. Maddi olarak var olan varlıklarda deneysel yöntem açıkça gözlemlenebilirken, insanın sosyal yaşamı için uygulanması, doğal ilkelerinin işlenmesini engelleyerek doğru sonuç verilmesini önleyecektir. Bu yüzden Hume, insan doğasında deneyciliğe yer vermeyi, onun hayatının genel akışı içerisinde değerlendirmeyi önermektedir. Bu şekilde insan davranışları bir bütünlük içerinde incelendiğinde kesine yakın sonuçlar elde edeceğini umar. Daha fazla bilgi için bkz. Hume, "Introduction", *Treatise*, s. xxiii.

[57] Priest, *a.g.e.*, s. 146.

[58] Değişenlerin özünde, değişmeden kaldığı varsayılan idealist kavram, cevher. Daha fazla bilgi için bkz. Abdülbaki Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınevi, 2002), s. 2001.

söylemektedir.[59] Hume, deneyime konu olmayan fikirlerin, ampirik olmadığından dolayı yanıltıcı olabileceğini düşünür.[60] Bu itibarla Hume, deney ve gözlem üzerinden açıklayamadığı durumlarda, yani duyuya konu olmayan metafiziksel kavramları açıklamak noktasında şüpheciliğe düşmüştür.

Hume'un dış dünyadaki gerçekliği algılamak ve bu algıların doğruluğunu sorgulayarak şüpheci yöntemi benimsemesinin temel sebebi, onun olaylar arasındaki ilişkiden hareketle nedensellik ilişkisinin her zaman aynı sonucu meydana getirmeyeceğini düşünmesidir. Buna göre o, A'nın B'ye aynı koşullarda neden olacağını, bunların gelecekte de birleşeceklerini kanıtlamak için hiçbir akıl yürütmenin olmayacağını ifade eder ve olgular arasındaki ilişkiye şüpheyle bakar.[61] Ona göre neden-etki[62] ilişkisi, olaylar arasındaki bağın kesin olmadığını göstermektedir. Hume'un nedensellik ilkesini kabul etmemesinin nedeni yukarıda da ifade ettiğimiz üzere A ve B arasında zorunlu bağlantı görmemesi ve bunun herhangi bir ideye karşı gelmediğini düşünmesidir.

Hume'un şüpheciliği, felsefesinin her alanında görülse de metafizik ve din eleştirilerinde bunun daha yoğun olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Hume,

---

[59] Ekin Kaynak Iltar, "İnsan Toplum ve Siyaset Felsefi Sorgulamalar", *David Hume'un Ahlak Anlayışının Epistemik Temelleri Üzerine Bir İnceleme*, ed. Ahmet Umut Hacıfevzioğlu, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2019), s. 44.

[60] Dicker, *a.g.e.*, s. 12.

[61] Copleston, *a.g.e.*, s. 86.

[62] Rasyonalistlerin nedensellik anlayışına göre, A olayı, B olayının sebebi olurken, B olayının meydana gelebilmesi için daima A'nın meydana gelmesi zorunludur. Ampirizm ise A olayının her zaman B olayının meydana geleceğini temin etmezken, Hume katı bir ampirist olarak şüphe duyar ve A olayı sonucunda B'nin gelmeyebileceği ihtimali üzerinde durmaktadır. Hume'a göre A ve B arasında zorunlu bir bağlantı yoktur. Hume ide ve izlenimler arasındaki bağlantının nedeni olarak çağrışım yasalarına nedensellik ilkesini eklese de eserinin ilerleyen sayfalarında bir nedenden aynı sonucun çıkmasını aldatmaca ve safsata olarak gördüğünü belirtir. Daha fazla bilgi için bkz. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 66.

metafiziği reddetmenin şartının, kararlı bir şüphecilik olduğunu ifade ederek metafiziğe olan mesafesine işaret etmektedir.[63] Guimarães ise, Hume'un metafiziksel hususlarda ne yapması gerektiğini, şüpheciliğinin sadece zihin ve davranışların düzenli işleyişine müdahale eden bir dizi tutumsuz (*extravagant*) prensip olup olmadığı sorularına[64] cevap arar. Nitekim Hume'un kişisel özdeşlik, ruh, ahlâk, erdem gibi konuları ılımlı şüphecilik ile savunduğunu görmekteyiz.[65] Böylece Hume'un dini ve metafizik konulara yaklaşımının sadece agnostik bir tutum olmakla kalmayıp, aynı zamanda seküler olduğunu da söylemek mümkündür.[66]

Hume'un felsefesinde şüphe, amaçtan ziyade araç olarak görülmekte ve doğru bilgiye ulaşılması halinde şüphe etmenin bırakılması gerektiği vurgulanmaktadır. Buna rağmen Hume'un tam olarak felsefî yöntemde katı bir şüpheciliği benimsediği söylenemez. Penelhum, Hume'un şüpheciliğini, pironcu (*pyrrhonian*) olarak tanımladığı konumdan ayırarak kusurlarından arınmış olduğu düşünülen ılımlı şüphecilik olarak nitelemektedir.[67] Ilımlı şüphecilik gündelik yaşamda iş başında olan sağduyunun doğrudan şahit olduğu gerçekliklere dayandırılan bir durumdur. Hume'un ılımlı şüpheci

---

[63] Hume, *Treatise*, s. xviii.

[64] Guimarães Lívia, "Skeptical Tranquility and Hume's Manner of Death"*, The Journal of Scottish Philosophy*, 6/2 (2008), s. 129.

[65] İnceleme Kitabı 1'in son paragrafında, bireysel olarak ikna edici bazı argümanların gücünün, (ılımlı) bir şüpheci olarak, güçlü olduğunu düşündüğü kesin ifadeleri ortaya çıkaracağı konusunda uyarmaktadır. Bu bölümde şüphe oluşturan durumları araştırdığını ifade etmektedir. Hume, *Treatise*, s. 263-274; Daha fazla bilgi için bkz. Don Garett, *Hume*, (New York: Routledge, 2015), s. 218-219.

[66] Terence Penelhum, *Hume,* (London: Palgrave Macmillan, 1975), s. 26. Hume din ve metafizikte ayırmasa bile şüpheciliğini yoğunlukla hissettirdiği konular Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanlar ve buna bağlı olarak ruh ve ölümsüzlük düşüncesidir. Hume'un Tanrı'nın varlığına dair kabul ettiği tek metafiziksel argüman tasarım argümanıdır. Tanrı'nın varlığını tasarım argümanına şüpheciliği ile irdeleyerek sorgulamaktadır. Ampirik düşüncesini temellendirdiği bilgi kuramında ise şüphecilikten uzak determinist tavır sergilediği görülmektedir.

[67] Penelhum*, a.g.e.*, s. 22.

olmasının sebebi onu sadece metafizik alanında kullanmasıdır. Çünkü Hume'un deneyim eseri olan fikirlerin ilişkisine karşı herhangi bir şüpheciliği yoktur. Dolayısıyla ona göre bu, sadece felsefî düşünce için tatminkâr bir yol değil, aynı zamanda onları deneyimlemek için de en iyi olan rasyonel tutumdur.[68] Hume'un şüpheciliği, insanın bilişsel yetilerinden kaynaklanmaktadır.[69] Bu durumda o, aşırı şüpheciliği yadsısa da sağduyu ve düşünce tarafından düzeltilmiş olduğunda belli ölçüde aşırı şüpheciliğe dayanan ılımlı şüpheciliği kabul etmektedir.[70]

Felsefî şüphe, Hume'un felsefesinde eylemde kesinliğe ulaşmak için aşılması gereken bir aşamadır. Bu şüphe dış dünyadaki gerçekliklere dair olsa da metafiziksel anlamda daha çok karşımıza çıkmaktadır. Farklı algılarla düşüncelerimiz tersine çevrilebilmekte, birbiriyle uyumsuz olabilmektedir. Bu durumda zihnin sürekli olarak bir şüphe hali üzerinde olması kaçınılmazdır. Bunun yanı sıra Hume, şüpheci bir bakış açısının sürekli olarak sürdürülemeyeceğini de ifade etmektedir.[71] Bunun sebeplerinden ilki ve en önemlisi, Hume'un bir taraftan duyulara bağlı kalması, diğer taraftan bilgi kuramında determinist bir tutum takınmasıdır. Örneğin, bir varlığın gözlemlenmesi ile o varlık hakkında bir deneyim oluşması sonucunda şüpheciliğe rastlanmaz.[72] Denilebilir ki bir şeyin deneyimle ispatlanma ihtimali arttıkça, Hume'un şüphesi de o oranda azalmaktadır.

---

[68] Stroud, "Naturalism and Skepticism in the Philosophy of Hume", s. 31.

[69] Don Garrett, *Hume*, (New York: Routledge, 2014), s. 244.

[70] Copleston*, a.g.e.*, s. 88.

[71] Priest, *a.g.e.*, s. 153.

[72] Don Garrett, *The Blackwell's Guide to Hume's Treatise,* ed. Saul Traiger, (Oxford: Blackwell, 2006), s. 158.

Hume'un şüpheci olmasının altında yatan sebeplerden bir tanesi kendi ifadesiyle, "bizi, herhangi bir anda araştırdığımız ışığa göre, olumlu ve belirli noktalarda kesin olmaya yönelten bir eğilim göstermesi"[73] şeklindedir. Hume için hafifletilmiş şüphecilik, felsefî şüpheler ve içgüdüsel inançlar arasındaki çatışmanın bir ürünüdür. Burada, felsefe ve içgüdünün çatıştığı diğer durumlarda olduğu gibi, inancı koruyan felsefî düşünce değil, içgüdüdür.

Hume *İnceleme*'sinde rasyonalizm ile ilgili ifadelerin yanlışlığına değinip sorunları kendi sisteminde çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Hume pratik örneklerle ifade ettiği bilgi kuramında deney ve dış duyum olmaksızın bilgiye ulaşamayacağını vurgular. Tüm felsefesini bu doğrultuda şekillendirmesi Hume'u hem katı bir ampirist yapabilmekte hem de ifade edilen kavramların, pratik hayatta izlenimlerin olup olmadığını sorgulamasına sebep olmaktadır. Hume'un şüpheciliği, bilginin kaynağının ampirik olması sonucunda bilgiye güvenin azalmasıyla ortaya çıkan tüm düşüncelerinde önceledeği bir metot haline gelmiştir. Sonraki bölümlerde de tartışılacak olan Hume'un ruh ve ölümsüzlük düşüncesini bu bağlamda ele almak uygun olacaktır. Nitekim bilgiye ve elde edilme yöntemlerine şüpheci yaklaşan Hume'un ruh düşüncesinde de şüpheci olması kaçınılmaz görünmektedir.

2. RUHUN MADDİ OLMAMASI

Hume'un töz ve ruh hakkındaki düşünceleri onun nedensellik ve din ile ilgili görüşlerinden bağımsız olmamakla birlikte genel olarak daha az dikkat çekmiştir. Bu bağlamda ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili düşüncelerini anlamak için tözün mahiyetini ifade

[73] Hume, *İnceleme*, s. 187.

etmesi, ruhun maddi töz olmasıyla hatta töz olup olmaması sorusuyla yakından bağlantılıdır.[74]

Ruh ilk dönemlerden itibaren maddi bir varlığa bağlı olmayan, sezgisel bir varlık olarak anlaşılmıştır. Ruhun varlığı, ilk çağlarda düalist eksende yorumlanırken, idealist felsefede çeşitli bilinç öğeleriyle özdeşleştirilmiştir. Ruh öğretisi, ruh-beden birliğini savunan görüş ve düalist görüş olmak üzere ikiye ayrılır. Düalist görüşe göre ruh, bedenin yanı sıra ondan bağımsız olarak var olan bir varlıktır.[75]

Platon'un ruhu "hareket eden hareket ettirici" olarak tanımlamasıyla insan yapısına dair düalist görüşünün temelleri atılmıştır.[76] Ruhu gerçek bir öz olarak kabul eden Platon, ölmesi ya da yok olması ihtimalinin imkânsız olduğu bir töz olarak tanımlamıştır. Platon'a göre ruhun töz olarak kabul edilmesi ruhun formlara benzemesinden ötürüdür. Descartes ise, tözü "var olmak için kendi dışında hiçbir şeye için ihtiyaç duyulmayarak var olan şey"[77] olarak tanımlamış ve nihai anlamda tözün Tanrı olduğunu belirtmiştir. Descartes'e göre zihin ve beden iki ayrı tözdür. Hume Descartes'ın, zihinde her ne bulunursa, onun bir çeşit düşünce biçimi olduğu görüşünü kabul etse de töz hakkındaki genel düşüncelerini reddetmiştir.[78] Bunun sebebi, Hume'un zihni algılardan ibaret görürken, Descartes'ın onu düşüncenin öznesi olduğunu kabul etmesidir.

---

[74] Paul Russell, *The Riddle Of Hume's Treatise, Skepticism, Naturalism, And Irreligion,* (Oxford: Oxford University Press, 2008), s. 188.

[75] Frolov, *a.g.e.*, s. 472.

[76] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, *2 Sofistlerden Platon'a*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), s. 309.

[77] Richard Popkin, *Metafiziğin Kısa Tarihi,* der. ve çev. Ahmet Cevizci, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005*)* s. 163.

[78] Donald C. Ainslie, *Hume's True Scepticism,* s. 163.

John Locke için töz bir nesnenin özü, nesnenin özelliklerinin içinde bulunduğu ve varlığına bağlı oldukları "*substratum*"dır.[79] Locke'a göre töz fikri basit idelerin tam olarak nasıl var oldukları kavranamayan ve bunların varlık nedeni olarak dayanak oluşturan *substratum* kavramına dayanmaktadır.[80] Nitelikler tek başına tümeldir. Bu sebeple tüm niteliklerde desteklenmesi gereken şey, tamamen kendi içinde hiçbir özelliği olmayan ve özelliklerin herhangi bir kombinasyonundan oluşmayan bir şey olması gereken *substrat*tır.[81]

Locke, ruhsal tözün maddi töz kadar açık bir algı veya kavram olduğunu belirtmektedir.[82] Ancak o, zihinsel ya da ruhsal tözün mahiyeti hakkında açık ve seçik fikirlere sahip olunamayacağını savunmaktadır. O tözün mahiyeti hakkında bilgisiz kalındığını, tözü deneyimlemenin rasyonel olarak imkânsız olduğunu ifade etmektedir.[83] Dolayısıyla tözler hakkında muğlak bir anlayışı öngören Locke, maddi tözlerden oluşan bir dünya ekseninde, bilinmeyen ruhsal tözlerden oluşan dünyaların varlığına inanılması ve kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir.[84] Böylece aktarılan çok sayıda basit fikirle donatılan söz konusu fikirlerin bir kısmının sürekli birleştiğine dikkat çekerek bunların bir varlığa ait olduğunu varsayar.[85]

---

[79] Genel olarak niteliklerin kendisine bağlandığı, kendisinde bulunduğu temel değişme boyunca varlığını sürdüren kalıcı temel ya da özne. Bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü,* s. 201. Locke bu kavramı ruhun nitelikte kendisine dayandırılan ilke olarak ifade etmektedir. Daha fazla için bkz. John W. Yolton, *A Locke Dictionary,* (Oxford: Blackwell,1993), s. 281- 287.

[80] John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme,* çev. Vehbi Hacıkadirlioğlu, (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), s. 203.

[81] Mackie, *a.g.e.*, s. 77.

[82] Locke, *a.g.e.*, s. 211.

[83] Popkin, *a.g.e.*, s. 204.

[84] Popkin, *a.g.e.*, s. 205.

[85] Jonathan Bennett, *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume,* Volume 2 (New York: Oxford University Press, 2003), s. 103.

Hume ampirik düşünce ekseninde, töz fikrinin, gerçek bir "şey"e cevap vermesi halinde, deneyimden kaynaklanması gerektiğine inanıyordu. Hume, Locke'un niteliklerin dayandığı şey olarak ifade ettiği *substratum* ile deneyimin bilinmeyen bir nedenle gerçekleşebileceği yaklaşımını eleştirmiştir. Nitekim *substratum* maddenin mantıklı özellikleri de dahil olmak üzere bir nesnenin özelliklerinin hem kendisini oluşturması hem de dayanağı olması nedeniyle prensipte gözlemlenemeyen bir yapıya sahiptir. Hume, bu nedenle, belirli niteliklerin bir toplamından farklı bir madde fikrinin olmadığını, onunla ilgili konuşulduğunda başka bir anlamının da olamayacağını ifade eder. Ona göre seleflerinin varsaydıkları şeyler, hayal gücü ile birleştirilen ve basit fikirlerin toplamından başka şeyler değildir. Hume, Locke'un altın örneğini ele alarak altının sarı, dövülebilir, eriyebilir gibi nitelendirmelerin toplamından başka bir şey olmadığını savunmaktadır.[86]

Tözün bilinmezlik durumuna dikkat çekmesiyle Locke'un bu konudaki temel amacının töze metafiziksel bir zemin hazırlamak olduğu söylenebilir. Yani, Locke tamamen ontolojik bir zeminde, özelliklerin veya niteliklerin mutlaka var olmaları için bir tür taşıyıcıya ihtiyaç duyduğunu düşünmüştür. Tözün varlık alanı geniş olsa bile deneyime konu olmayan bir varlığın kabulü, Hume düşüncesine ters düşmektedir. Sonuçta Hume, töz kavramını seleflerinin ifade ettiği görüşlerini ve metafiziksel çerçevede akıl yürütmelerini irdelemiş ve töz kavramına şüpheyle yaklaşmıştır.

Hume'un Locke'un töz kavramına itirazının temelinde, zihnin ve bedenin iki ayrı töz olarak görülmesi sonucunda ortaya çıkan problemler yatmaktadır.[87] Bu bağlamda metafizikçilere itirazı, zihin ve beden gibi iki farklı varlığın birbirlerini izlemeleri, ancak buna rağmen birbirlerini açıklayamadıkları şeklindedir. Dolayısıyla Hume, Locke'un töz

[86] Hume, *Treatise*, s. 16.

[87] Popkin, *a.g.e.*, s. 230.

konusunda düalist bir ayrım yapmasını ve aralarında bir neden-sonuç ilişkisi görmesini yadsımıştır.

Ampirik görüşün temsilcilerinden Berkeley ise Hume gibi Locke'un tözlerin neliğinin bilinmemesi ancak varlığından emin olmasında ısrarcı olmasını hatalı bulmuştur.[88] Berkeley, Locke gibi duyusal gerçeklik dünyasını kabul etmekle birlikte, ideleri meydana getiren ve algılatmaya muktedir olan Tanrı'nın sonsuz bir tin olarak mutlak olması gerektiği sonucuna varmıştır.[89] Böylelikle Berkeley, Locke'un maddi töz yerine zihindeki algılanan ve algılanabilir olan idelerin temelinde Tanrı olduğunu iddia etmiştir.[90] Berkeley Locke'tan farklı olarak maddi tözün ruhsal töze entegre tek bir töz olduğunu kabul etmiştir.[91]

Ruhun töz olmadığı yaklaşımına göre her an duyuların değişmesi ruhun sabit ve tümel bilgiden uzaklaşmasının bir neticesidir. Söz konusu tüm algıların duyu tecrübesine bağlı olması, bilginin kaynağını deneyim olarak kabul eden Hume'cu görüşün tezahürü olarak yeniden karşımıza çıkmaktadır.

Hume ruhun maddi olup olmamasını *A Treatise of Human Natur*e adlı eserinin "*Of the Immateriality of the Soul*" başlığı altında incelemektedir. Hume bu eserinin ilk bölümü olan "İzlenimlerin Kaynağı" adlı bölümünde ideleri ve izlenimleri basit ve karmaşık olarak ayırdıktan sonra karmaşık izlenimleri ilişkiler, kipler ve tözler olarak üç alt kategoriye ayırmıştır. "Ruhun Maddi Olmaması" olarak çevrilen bölümde Hume, söze

[88] Popkin, *a.g.e.*, s. 205.

[89] Popkin, *a.g.e.*, s. 205.

[90] Popkin, *a.g.e.*, s. 207.

[91] Berkeley'in maddi tözü reddedip ruhsal tözü yalnızca kabul ettiği bu metafizik sisteminde, immateryalizm teorisi olarak ortaya çıkmıştır. Berkeley'in maddeden yoksun dünyayı tercih etmesi idealist teorilerin ilk ve en büyüğü olma özelliği taşımaktadır. Daha fazla bilgi için bkz. Popkin, *Metafiziğin Kısa Tarihi*, s. 205-207.

ruhun mahiyetini irdelemeden önce tözün ve ilineklerin[92] açık fikirlere dayandığını savunan filozoflara karşı bunların neliğini sorgulamaktadır. Hume, tözü ilinekten ayırarak, zihnin tözün özelliklerini veya izlerini taşıdığına inanmadığını; zihnin de bir töz olarak kabul edilmemesi durumunda, bir izlenimin töze nasıl benzetilebildiğini anlamlandırmaya çalışmıştır.[93]

Locke ve Berkeley'in görüşlerindeki töz anlayışı gibi Hume da maddi ve ruhsal töz şeklinde bir ayrım yapılması halinde, dış veya iç duyumda tözün bulunamayacağını savunmuştur. Nihayetinde Hume, tözün yalnızca ampirik düzlemde olması halinde varlığından bahsedebileceği; düşüncede veya algıda kalıcı olarak gözlemlenememesinden dolayı da töz düşüncesinin bir karşılığı olmadığı sonucuna varmaktadır.[94] Bu, Hume'un tözü kabul etmemesinden ziyade tözün bir izlenim olabileceğine ihtimal vermediği anlamına gelmektedir. Çünkü ampirik düzlemde karşılığı olmayan hiçbir varlık Hume'un düşüncesinde bir karşılığı olmayacaktır. Hume'un tözün olması ihtimaline karşı değerlendirmeleri de bu bağlamda ele alınmalıdır.[95]

Hume'un ruhu maddi bir töz olarak görme ihtimalini sorgulamasının, kişisel özdeşlik düşüncesi için de bir güçlük doğurduğu söylenebilir.[96] Hume ruhu töz olarak algılamanın imkânsız olduğu dolayısıyla ruhun, ruhsal yani maddi-olmayan töz olma ihtimalini göz ardı etmek durumunda kalmıştır. Bu bağlamda Hume'un genel

---

[92] İlinek, bağlı olduğu şey olmadan kendisi varolamayan, içinde bulunduğu durumun tanımlanmasında etkili olan ama yokluğunda söz konusu durumu değiştirmeyen şey. Aristo mantığı açısından töze yüklenebilecek veya parçası sayılabilecek gelip geçici özellik. İlinek zaman ve töz karşısında hep değişen, hiçbir zaman aynı kalmayan özellik olarak yeniden tanımlanır. Bu görüşe Locke, Berkeley ve Hume karşıt düşünce oluşturmaktadır. Daha fazla bilgi için bkz. A. Baki Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, s. 728.

[93] Hume, *Treatise*, s. 232.

[94] Hume, *a.g.e.*, s. 16.

[95] Hume, tözün varolma ihtimalini *İnceleme*'sinde sorgular. Daha fazlası için bkz. Hume, *İnceleme*, s. 26.

[96] Robert J. Fogelin, *Hume's Skeptical Crisis*: *A Textual Study*, (New York: Oxford University Press, 2009), s. 104.

düşüncesinde tatmin edici bir töz fikrine rastlanamamaktadır. Bu sebeple ruhun maddi bir töz olup olmayacağı sorusu dahi onun eleştireceği bir soru haline gelebilmektedir.[97] Hume, bunu yaparken töz ve ruh düşüncelerini ayırarak tözün neden ruh olarak göremeyeceğini satır aralarında belirtmiştir. Hume'a göre töz izlenimi ne iç duyum izleniminden ne de dış duyum izleniminden türetilmiştir. Ona göre töz, imgelem vasıtasıyla birleştirilen ve özel bir ismi olan yalın düşüncelerin toplamından ibarettir.

Hume duyu izlenimiyle ortaya koyulmayan duyu izlenimlerine dayanan kavramlar, "töz", "gerçeklik", "madde", "zihin" ve benzeri kavramları ampirik açıdan anlamsız olarak nitelemektedir.[98] Hume'un metafizikçileri eleştirdiği nokta burasıdır. Hume metafizikçilerin özellikle töz kavramına verdiği anlamdan pratik hayatta deneyimlenmemiş bilgileri nasıl elde ettikleri konusunda muğlak kaldığını belirtmekte ve onların bu noktada anlamlı önermeler kuramadıklarını düşünmektedir. Böylelikle o tözden kastedilenin ne olduğunu sorgulamayı öncelemektedir.[99]

Hume, kişinin dışsal nesnelerin karşılığının açık olduğunu sandığı maddenin de bulanık olması gibi, zihnin özü ile alakalı bir varsayımdaki içsel algının da bulanık ve belirsiz olduğundan onu burada daha fazla çelişkiler bekleyebileceğini ifade eder.[100] Yani kişi nasıl ki bedeninde çelişki ve kusurlar bulabiliyorsa, kişinin içsel dünyasında da çelişki ve kusurlar bulunabilmektedir. Hume maddi veya ruhsal tözün varlığını savunanlara karşı tözden kasıtlarının ne olduğunu sormaktadır.[101] Her ide kendisinden önce meydana gelen izlenimden ortaya çıkıyorsa zihinlerin tözüne ilişkin izlenimlerimiz

[97] Fogelin, *a.g.e.*, s. 103.

[98] Popkin, *a.g.e.*, s. 226.

[99] Hume, *Treatise*, s. 232.

[100] Hume, *a.g.e.*, s. 232.

[101] Hume, *a.g.e.*, s. 233.

olması durumunda onun idesine de sahip olmamızın güç olduğunu ifade etmektedir. O, tözün ne tür bir izlenim olduğu üzerinde durarak yapısını anlamlandırmaya çalışır:

> Bu bir dış duyum izlenimi mi yoksa iç duyum izlenimi midir? Haz verici mi, acı verici mi yoksa kayıtsız mıdır? Tüm zamanlarda mı bizde bulunur, yoksa yalnızca aralıklarla mı geri gelir? Eğer aralıklarlaysa, hangi zamanlarda geri gelir ve hangi nedenlerden ötürü üretilir? [102]

Hume detaylı bir töz irdelemesi yaparak ruhun maddi-olması durumunda ne tür durumlarla karşılaşacağını sorgular. Böylelikle hem tözü hem de ilineği açık seçik kabul edenlere karşı tözün ne tür bir izlenim olduğunu sorar:

> Eğer, duyular yoluyla aktarılıyorsa, bunu hangi duyu organıyla ve ne şekilde, gerçekleştiğini sorarım. Gözlerimiz tarafından algılanıyorsa bir renk olmalı; algılayan kulaklarımızsa, bir ses, damağımızdaysa bir tat veya diğer duyu organlarımızsa, yine aynı soru, ancak kimsenin çıkıp da tözün bir renk, bir ses veya bir tat olduğunu iddia edeceğini sanmıyorum. Bu yüzden töz tasarımı, eğer gerçekten varsa, bir iç duyu izleniminden türüyor olmalı oysa iç duyu izlenimleri, tutkular ve duygulara dayanırlar ki hiçbirinin bir tözü temsil etmesi olanaklı değildir. Öyleyse, belirli niteliklerin toplamı olanın dışında hiçbir töz tasarımımız yoktur; ayrıca tözden bahseden veya töz üzerine akıl yürütürken, töze yüklediğimiz başka anlamı da yoktur. [103]

Hume böylece, tözün var olacaksa dahi beş duyu organının algıladığı üç boyutlu bir nesne veya varlığı hissedilebilen bir algı olarak anlaması gerektiğine işaret eder. O tözün dış deneyimden kaynaklanmadığını anlaması üzerine, tözün iç deneyimden gelme ihtimali üzerinde durmaktadır. Hume, iç izlenimlerin bir töze karşılık gelmediğini ifade eder ve tözün deneyimi açıklayan veya deneyimin temelinde yer alan bir varlık için anlamsız bir kavrama dönüşeceğini savunur.[104] Bu durum Hume'un töz düşüncesini yalnızca "yalın düşünceler toplamı"[105] olarak kabul ettiğine işaret etmektedir. Çünkü bahsettiği gibi töz bir iç duyumdan geliyorsa, iç duyum dış tecrübelerden elde edildiğine göre olanaklı değildir. Bir varlığın töz olması için aynı zamanda kalıcı olması gerektiğini

[102] Hume, *İnceleme*, s. 161.

[103] Hume, *a.g.e.*, s. 26.

[104] Popkin, *a.g.e.*, s. 227.

[105] Copleston, *a.g.e.*, s. 25.

de düşünen Hume'un, hiçbir nesne veya varlığı kalıcı olarak görmemesi de onu tözün olmaması ihtimalini sorgulamaya götürmüştür. Nitekim onun bilgi kuramına ve bu kuramdan yola çıkarak oluşturduğu duyu demeti kuramına bağlı olarak kişisel özdeşliği bir anlamda inkâr etmesi, kalıcı bir töz anlayışını kabul etmediğinin bir göstergesi olarak görülebilir.

Töz düşüncesinin kabul edilmesi ihtimalini de göz önüne alan Hume, bu durumda töz tanımının izlenim olabilecek her şeye uyabileceğini ifade eder.[106] Diğer bir ifadeyle, ancak algılanması halinde töz bir varlık olarak kabul edilebilir. Hume tözü tek başına var olan şeyden, ilinekten; ruh kavramını da algılardan ayırmamaktadır. Bunun cevabı Hume'un tüm algıların birbirinden ve evrendeki her şeyden ayrı olduğu için ayrılabildiği düşüncesinde saklıdır.[107] Bu sebeple onları desteklemek için başka bir varlığa ihtiyaç duyulmamaktadır. Onun töz kavramını böylece algıların varlığını başka bir şeye dayandırmamak koşuluyla kabul ettiği söylenebilir.

> Ayrı olan her şey ayırt edilebilirdir, ayırt edilebilen her şey de izlenim ya da hayal gücü tarafından ayrılabilir. Tüm algılar ayrıdır. Öyleyse ayırt edilebilir ve ayrılabilirdirler ve bir çelişki olmadan ayrı olarak var olabildikleri tasarlanabilir.[108]

Hume'a göre ayrışan veya düalist olmayan, ortak bir töz olmalıdır. Nesnelerin ayrı olması onların tutarlı olduğunu da gösterir ve bu ilkeden yola çıkarak onun ruhu ayrı bir algı olarak görmesi varlıklar arasında gerçek bağlantı kurmasına engel olmaktadır.

Hume, töz idesine şüpheyle bakmaktadır. Hume tözün tanımını "varlığı başka varlığa muhtaç olmayan bir varlık" olarak ifade edildiği takdirde, her algının başka varlığa ihtiyaç duymaksızın gerçekleşmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu durum, her bir idenin bir töz olarak görülmesi anlamına gelecektir ki bu, Hume felsefesinde ruhun

---

[106] Hume, *Treatise*, s. 233.

[107] Hume, *a.g.e.*, s. 234.

[108] Hume, *İnceleme*, s. 419.

bir algıya tekabül etmesi anlamına gelir.[109] Hume, Berkeley'in yöntemini ruhun töz olmasına uygulayarak, ruhun taşıyıcı bir töz olmayacağını ileri sürer:

> Ne tasarımların [izlenimlerin] ilk kökenlerini irdeleyerek ne de [fikirlerin] bir tanımı aracılığıyla herhangi tatmin edici bir töz kavramına varabiliriz; bu da bana ruhun özdeksel [maddi] olup olmadığıyla ilgili o tartışmayı bütünüyle terk etmek için yeterli bir sebep olarak görünür ve beni sorunun kendisini bile mutlak olarak kınamaya götürür. [110]

Bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere bilgisinin kaynağını bildiğimiz sürece ruh kavramına, dolayısıyla töze anlam yüklenebilecektir. Berkeley için algılamak, kesin bir bilgi olmadan bir inanç meselesiyken Hume için algılamak bilginin kaynağına giden bir yoldur. Hume'a göre varoluşun yerini belirli olarak gösteren her şey ya mekânsal bir yer yani uzamlı olmalıdır ya da matematiksel bir nokta olmalıdır. Örneğin bir nesne kare, üçgen veya yuvarlak olabilmesine karşın düşünce için böyle bir şeyin ifade edilmesi saçma bir çıkarım gibi görünmektedir.[111]

Hume töz düşüncesini benimsemek yerine kendi sistemi çerçevesinde ötelemektedir. Hem Berkeley'in ruhsal tözünü hem de Locke'un maddi tözünü olanaksız gören Hume'un ruh idesine karşı koymasının arkasında yatan sebeplerden en önemlisi ruh idesinin duyulardan doğan izlenimleriyle açıklanamaz olmasıdır. Bunu Hume şöyle ifade etmektedir:

> Eğer hakikat, insan yeteneğinin erişebileceği bir yerlerdeyse, kesinlikle çok derinlerde ve karmaşık olmalıdır; bu doğruya zahmetsizce ulaşabileceğimiz ümidi ise çok önemli dehaların çektikleri büyük acılara rağmen başaramadığını göz önüne alırsak, yeterince boş bir heves ve şüphesiz kendini beğenmişlik olur.[112]

[109] Popkin, *a.g.e.*, s. 227.

[110] Hume, *İnceleme*, s. 162.

[111] Hume, *a.g.e.*, s. 162.

[112] Hume, *a.g.e.*, s. 11.

Hume'a göre töz, derin düşünme izleniminden değil, hayal gücünden türetilmektedir. Böylece Hume iç izlenime yani hayal gücüne ilişkin görüşünü algılayan bir bağlantı olmadan da ortaya konulabileceğine işaret eder. Dolayısıyla ona göre algıların hangi manada tözün fiilleri olduğu asla bilinmeyecektir. Benzer şekilde Hume, izlenimin kaynağına inerek ruh idesine varılamayacağını ve töz kavramını karşılayan tatmin edici bir cevap bulunamayacağına inanır.[113] Algı haricinde bir izlenimin olmayacağını düşünmesi, töz düşüncesini de algılara indirgemekten başka bir seçenek bırakmamaktadır. Hume ruhun doğası itibarıyla bir tözle ilintili olmayacağını belirtir ve böyle bir varlığın maddi varlıkla ilişkisine dair şöyle demektedir:

> Uzamlı her şey parçalardan oluşur, parçalardan oluşan her şey imgelemde [hayal gücünde] de olsa bölünebilirdir. Bölünebilir herhangi bir varlık, bölünemez düşünceyle veya algıyla birleştirilmesi olanaksızdır.[114]

Hume algıların, düşüncenin sağ veya sol, arka veya yan gibi yön bakımından konumlandırılmayacağını kabul etmemek bir yana, algılara konum belirlemenin bu durumun zihinle bağdaştırılamayacağını gösterir. Çünkü bu durum düşüncenin de algılara mündemiç olarak hareket etmesinden dolayı ayrılabilir ve bölünebilir olmasını gerektirebilir ki bu düşünce çok saçma ve çelişkilidir. Bu düşünce altyapısı ancak doğrudan ruhun özüne (*substance*) ilişkin olmayıp varlığının mahiyetiyle ilgili soruları etkileyebilmektedir.[115] Dolayısıyla doğası olarak bölünemeyen ve ayrılmayan töz idesi için bu ilkenin uygulanamayacağı açıktır.

Hume tözün maddi olmayacağına dair itirazını şöyle ortaya koyar. Bir nesnenin bir parçası açısından, duyma ve görme hariç tüm algılarda, şekil ve nicelik olmaksızın nesnenin varlığına dair ciddi şüpheler duyulabilmektedir. Sözgelimi ses ve kokular

---

[113] Hume, *Treatise*, s. 234.

[114] Hume, *İnceleme*, s. 162.

[115] Hume, *Treatise*, s. 235.

herhangi dairesel veya kare şekillerine sahip olamaz.[116] Nesnelerin birliktelikleri yalnızca ruhun doğasında değil, hayatın içinde de mevcuttur. Örneğin masada incir ve zeytin olduğunu varsayalım. Hume'a göre en belirgin durum, onların tatları arasındaki farklardır. Bu durumda sorulması gereken soru cisimde bulunan tadın onun her bir parçasını mı yoksa tek bir parçasını mı kapsadığıdır? Bir meyvenin tadı, kokusu, onun renk ve dokunabilirlik özelliklerinden ayrılamaz ve birlikte var olurlar.[117] Bir cisimde bulunan tat onun her parçasında mıdır, yoksa tek bir parçasında mıdır?[118] Hume'a göre bu soruya tatmin edici bir cevap vermek zordur. Nitekim deneyimimiz her parçanın aynı lezzette olduğuna bizi inandırdığı için tadın tek bir parçada olmayacağını destekler.

Tadın her parçada olduğu da kabul edilemez, çünkü bu durumda nesnenin uzamlı olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir. Hume'a göre, imgelemimiz incir ile tadının bir arada bulunduğuna inanmaya meyilli olsa da zihnimiz onların birlikte olamayacağını göstermektedir.[119] Bu durum bizi bölünmez öznenin, maddesel olmayan tözün, algının neresinde konumlandırıldığı sorusuna götürecektir:

> Özdeksel [maddi] olmayan töz, algının solunda mıdır yoksa sağında mıdır? Tikel parçada mıdır yoksa ötekinde [bütünde] midir? Uzamlı olmaksızın [töz] her parçada mıdır, yoksa geri kalanlardan [bütünden] ayrılmaksızın tek bir parçada bütün halinde midir?[120]

Hume da bu sorularla kesin ve net bir cevap vermemektedir. Ancak o tözün algılardan veya bağlantıdan ayrı bir şey olarak düşünülemeyeceği konusunda ikna olmuşa benziyor:

---

[116] Hume, *a.g.e.*, s. 236.

[117] Hume, *a.g.e.*, s. 237.

[118] Hume, *a.g.e.*, s. 38.

[119] Hume, *a.g.e*, s. 238.

[120] Hume, *İnceleme*, s. 166.

> Ruhun tözünün olmadığı hiçbir izlenimi taşımadığına göre onun algı farklılıkları, hatta karşıtlıklarını bile söylemek bizim için olanaksızdır; buna göre hiçbir zaman algıların hangi anlamda o tözün eylemleri olduğunu söyleyemeyiz.[121]

Ruhun bir töz olduğunu reddetmesinin temelinde, idelerin birbiriyle olan ilişkisinden yola çıkılarak herhangi bir izlenimin elde edilememesi düşüncesi yatmaktadır. Nitekim Hume algıları ancak duyu temelinde açıkladığı için ruhu bir izlenim olarak görmeyecektir. Bu bağlamda Hume ruhun ölümsüzlüğü konusunda metafiziksel kanıtlamaların eşit oranda sonuçsuz olduğunu ifade etmektedir.[122] Hume ruhun maddi olması durumunu uzamlı töz olması açısından, ahlâkî kanıtlamalar ve doğanın nizamına ilişkin analojilerden daha inandırıcı olduğunu iddia etmektedir.[123] Hume bölümün sonunda ruhun töz olduğuna ilişkin soruların nihai anlamda anlaşılmaz olduğunu ifade etmektedir.[124] Böylece, ruhun ölümsüzlüğü konusundaki argümanların da eşit ölçüde sonuçsuz olacağını düşünmektedir.

Hume'un dikkat çektiği bir diğer husus algılarımızın, uzamlı olarak bir nesnede birleşeceğine inanmamasıdır. İnsan zihninin nesnelerin kavramını oluşturması olanaklı iken bu kavramların işlevleri ve süresi hakkında herhangi bir *a priori* veri elde edileceğinin bir temeli yoktur.[125] Sonuç itibarıyla Hume, Berkeley ve Locke'un maddi töz kavramı eleştirilerini takip etse de Berkeley'in ruhsal tözünü, Locke'un ise hem maddi hem ruhsal tözünü kabul etmemektedir.[126] Aksine Hume, töz düşüncesini irdeledikten

[121] Hume, *a.g.e.*, s. 171.

[122] Hume, *Treatise*, s. 250-251.

[123] Hume, *a.g.e.*, s. 251. Ahlâkî olarak iyi ve kötü insan olmanın altında yatan temel motivasyonu, ölümden sonra insanın varlığı sürdürülüp sürdürülmeyeceği ile bağlantılıdır.

[124] Hume, *a.g.e.*, s. 250.

[125] Hume, *a.g.e.*, s. 251.

[126] Copleston, *a.g.e.*, s. 26.

sonra ruhun durumunu konumlamaya çalışmış, ancak tözden ne kastedildiği ne tür bir izlenime tekabül ettiği konusunda bir sonuca varamamıştır.

Hume'un bu konudaki tartışmasının bir sonucu, düşünme nesnesi olarak bilincin bedensel varlığımıza bağlı olduğunu açıkça savunmasıdır. Bu nedenle, bedenle birlikte zihnin de yok olacağını varsaymak mantıklı görünmektedir.[127] Hume'un bu düşüncelerine eserlerinde doğrudan rastlanılmasa da "*Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine*" denemesinde buna yer verecektir. Bu düşünce onu ruhun töz olarak reddine ve dolayısıyla ruhun ölümsüz olmayacağı görüşüne götürecektir.

Sonuç olarak, Hume'a göre töz fikrinin kökenini tespit etmek mümkün değildir. Töz olarak ifade edilen her varlık, dış duyum kaynaklı olmadığı sürece meçhul bir varlık olarak kalacaktır, dolayısıyla ruhsal ve maddi olan tözden bahsedilmesi mümkün değildir. O, ampirik yöntem ve bilgi çerçevesinde birçok şeyi açıklamaya çalışarak hem ruhun töz olduğunu hem de tözün her halini reddettiği için bu konuda "katı bir duyumcu" olarak değerlendirilebilir.

Cevherci düalist düşünceyi savunan filozofların tözü kabul etme sebeplerinin en önemlisi, benliğin/kişisel özdeşliğin devamlılığını sağlamasıdır. Hume ise tözün kabul edilmesinin, tözü nesne veya kişilerin sürekliliklerini sağlayacak bilişsel ve ontolojik bir zemin oluşturmasına bağlamaktadır. Tözün reddedilmesi, kişi, benlik, kendi, gibi metafiziksel unsurların bu süreklilikten mahrum kalacağı anlamına gelir ki bu, Hume felsefesinde "demeti teorisi" olarak geçmektedir. Nitekim kişiliğin devamlılığını sürdürmek, tözün kabulü için temel bir motivasyon olduğunu söylemek mümkündür.

[127] Russell, *a.g.e.*, s. 197.

3. KİŞİSEL ÖZDEŞLİK VE ALGI OLARAK "BEN"

Hume bilgi kuramının bir sonucu olarak hem ruhu töz olarak görmemiş hem de töz düşüncesini kesin bir tavırla reddetmiştir. Böylelikle izlenimlerin kalıcılığını sorgulayan Hume, benlik sorusunu irdelemeye başlamıştır. Ona göre, benliğin ve kişisel özdeşlik birbiriyle yakından ilişkisi olan iki kavramdır.

Kişisel özdeşlik (personal identity) sorunu, ruh ve ölümsüzlük konusu açısından bireyin bir ve aynı olmasının koşullarını açıklayan bir sorundur. Diğer bir ifadeyle kişisel özdeşlik problemi, bir şahsın aynı ya da başka kişi olduğunun belirlenmesini sağlayan kriter ya da kriterlerin ortaya konma çabasıdır.[128] Kişisel özdeşlik kişiyi kişi yapan asıl unsurun ne olduğunu tespit edilmeye çalışması olarak ifade edilebileceği gibi, bir kişinin aynı olup olmadığına dair edinilen deneyim olarak da anlaşılabilir.[129] Bu bağlamda kişinin hangi şartlar altında aynı kaldığı, kişinin aynı kalması için yeter-sebeplerinin neler olduğu önemlidir. Sözgelimi bir kişinin t1 ve t2 zamanda aynı kişi olmasını sağlayan şeyin ne olduğu, bunun için gerekli ve yeterli koşulların neler olduğu sorusu, kişisel özdeşliğin anlaşılması için önemlidir. Kişisel özdeşlik problemi ölümden önceki "ben" (*self*) ile ölümden sonra yaşadığı farz edilen benin aynılığına ilişkin problemler bütünü olarak düşünülebilir.[130]

Kişisel özdeşliğin ne olduğunun daha iyi anlaşılması için "kişilik" ve "özdeşlik" kavramları çözümlemek gerekmektedir. Felsefî anlamıda özdeşlik "değişen durumlarda aynı kalma, aynı olma"[131] olarak kullanılmaktadır. Kişiyi "düşünen ussal bir varlık"

---

[128] Muhsin Akbaş, "Kişisel Kimlik ve Ölüm Sonrası Hayat", *Felsefe Dünyası*, 35/ (2002), s. 59.

[129] Harold Noonan, "Personal Identity", ed. Donald M. Borchert, *Encyclopedia of Philosophy*, Volume 7, (Farmington Hills, MI: Macmillan, 2005), s. 213.

[130] Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, (İstanbul, İz yayıncılık, 1991), s. 93.

[131] Şükrü Halûk Akalın vd., "Özdeşlik", *Türkçe Sözlük*, der. Recep Toparlı, (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005), s. 1154.

olarak tanımlayan Locke bu kavramı aynı zamanda "kendisini kendisi olarak düşünen, farklı yer ve zamanlarda aynı düşünen şey"[132] şeklinde de açıklamıştır. Kişisel özdeşlik ise, metafiziksel anlamda, kişinin özdeşliğin doğasının zaman içerisinde süreklilik sağlamasıdır.[133] Diğer bir ifadeyle, bir A kişisinin t1 ve t2 zamanda, kişisel bütünlük olarak değişiklik göstermemesidir. Örneğin, A kişisinin dün imza attığı ve sorumlu olduğu eylemden bugün de sorumluluğunun devam etmesi onun, dün ile bir ve aynı kişi olması gerekir. Benzer şekilde kişinin dün içtiği ilacın etkisinin bugün aynı bedende ve kişide devam etmesi onun aynı kişi olduğunu gösterebilir.

Kişisel özdeşliğin ve kişisel sürekliliğinin sağlanması için ifade edilen kriterlerde de insanın zihinsel olguların kaynağının ne olduğu konusundaki sorgulamalarda olduğu gibi düalist ve materyalist görüşler ön plana çıkmıştır.[134] Materyalist düşünceye göre ruhun varlığının olgusal bir karşılığı yoktur. Beden kriterini savunan materyalist düşünceye göre bireyin varlığını sürdürmesi için beden şartının olması gerekir ki buna göre bilinç beyin ve bedenle gerçekleşir. Bu düşünceye göre her şey fizikseldir ve var olan her şey hareket halindeki atomlara bağlıdır.[135] İnsanın bilinç sürekliliğini devam ettiren unsur, tüm beden olmakla birlikte, düşünme eylemini sağlayan beyindir. Dolayısıyla X kişisi ve Y kişisi, ancak farklı zamanlarda aynı bedene sahipse özdeştir.[136] Beden kriterine göre bir kişinin aynı olması o kişinin bedeninin özelliklerini taşımaya devam etmesiyle gerçekleşebilir.

---

[132] Locke, *a.g.e.*, s. 196.

[133] Sydney Shoemaker, "The Notion of Personal Identity", Çevrimiçi. https://www.britannica.com/topic/personal-identity, (05.11.2019).

[134] Mehmet Sait Reçber, "Düalizm, Swinburne ve Foster", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 13/2 (2000), s. 203.

[135] Stephan T. Davis, *After We Die*: *Theology, Philosophy, and the Question of Life after Death* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2015), s. 17.

[136] Davis, *a.g.e.*, s. 19.

Düalizme göre, düşünce ve zihinsel etkinliklerin kaynağı maddi olan beden değil ruhtur. Zihin ve bedenin ontolojik olarak birbirinden ayrı varlıklar olduğunu ifade eden düalist düşünceye göre kişisel özdeşliğin sağlanması maddi-olmayan bir ruh ile gerçekleşmektedir. Bu sebeple kişisel özdeşliğin sağlanması yani kişinin farklı zamanlarda aynı kalmasını sağlayan şey, ruhun devamlılığına bağlıdır.[137] Zihin ile bedenin etkileşimine göre düalizmin nitelik düalizmi ve cevher düalizmi gibi farklı versiyonları mevcuttur. Cevher düalizmine göre maddi-olmayan ruh ve maddi olan bedenin birbirinden tamamen bağımsız bir şekilde varlığını sürdürmesiyle birlikte ruh öz olarak kabul edilir. Platon ve Descartes'in bu görüşün öncüleri sayılırken, ruhun bedeni öncelediği ve iki varlık alanından ruh bedene yön vermekte olup, bedenin sadece bir araç olarak kullanıldığı fikri yaygındır. Descartes düşüncesinde ruh ve beden, farklı olsa da insanın özünün düşünmekle olduğunu bedenden ziyade ruhun daha temel olduğunu düşünmektedir.[138] Platon düşüncesinin temellendirdiği bu yaklaşım varlık bakımından ruhu bedenle eşit tutmayıp ruhun maddi-olmayan bir varlık olarak bedenden farklı nitelikleri olması temel gerekçedir. Nitekim bu yaklaşıma göre beden, ruh ile birlikteliğinden ayrılarak parçalanabilir ancak ruh, kişisel özdeşliğini beden olmaksızın devam ettirebilir.

Düalist yaklaşımın günümüz savunucularından Swinburne ise, beden ve ruhun birbirine indirgenemeyeceğini, dolayısıyla kişi hakkındaki bilgi ile bedenine dair edinilen bilginin, özdeş olmadığını savunmaktadır.[139] O kişisel özdeşliğin bölünemeyeceğini ısrarla savunmaktadır. Kişi, zihinsel bir varlıktır.[140] Bir kişinin sol ve sağ beyni farklı bedenlere yerleştirilecek olsa, hangi bedende o kişinin devamlılığının olduğunu bilip

[137] Garrett, *Personal Identity and Self-Consciousness*, s. 12.

[138] Reçber, "Düalizm, Swinburne ve Foster", s. 204.

[139] Richard Swinburne, *The Evolution of Soul,* (Oxford: Clarendon Press, 1986), s. 150.

[140] Brian Garrett, *Personal Identity and Self-Consciousness,* (London: Routledge, 1998), s. 4.

bilemeyeceğimiz sorusuna Swinburne, beyinlerin yerleştirildiği bedenlerde iki farklı insanın ortaya çıkabileceği şeklinde cevap vermiştir. Bunun sonucunda, kişilerin konuşma ve yazma fonksiyonlarına bakarak duyusal durumları farklı olan iki öznenin varlığı söz konusu olacaktır.[141] Bu durumda salt zihin özdeşliği karşılamıyorsa, salt beden de kişisel özdeşlik için gerekli ancak yeterli bir sebep olamamaktadır. Dolayısıyla kişisel özdeşliğin devamlılığı cevher düalizmine göre salt madde olan beden ile değil ancak ruhun da devamlılığının sağlanmasıyla gerçekleştiği düşüncesine dayandığını söylemek mümkündür.

Bir diğer kriter John Locke'un savunduğu hafıza kriteridir. Locke'a göre kişisel özdeşliği sağlayan kriter beden olmayıp şuur ve hafızadır.[142] Kişisel özdeşliği sağlayan bilinç olmadığı veya kesintiye uğradığı zaman bu özdeşlik de kesintiye uğrayabilmektedir.[143] Ancak Locke'un kastı aynı kişinin her an düşünme faaliyetinin karşılığı özdeş cisim değildir. O daha ziyade, "düşünen varlığın, geçmişteki bir eylemin idesini hem ilk idedeki bilinçle hem de şimdiki herhangi bir eyleminde aynı bilinçliliğiyle yinelemeyi başarabildiğini" [144] ifade eder. Locke'un daha ziyade üzerinde durduğu nokta, aradan geçen zamanda kişinin fiillerinin hafızaya bakarak özdeşliğin sağlanıp sağlanmadığıdır. Örneğin, elli yaşındaki bir insanın yedi yaşındaki çocukluk hatıralarını hatırlaması o insanın çocukla aynı özdeşliği taşıdığını göstermektedir.

Özdeşliğin beden veya zihin ile sağlanmasının yanı sıra buradaki temel soru, özdeşliğin temelde neyi öngördüğü ve öngörmediğidir. Kişisel özdeşliğin hafıza kriterini kabul edenler, maddi cisimde farklılıkları olsa dahi, aynılıklarını koruyabilmektedirler.

---

[141] Richard Swinburne, "Dualism and Personal Identity", *Philosophy of Religion*, ed. William Lane Craig, (New Jersey: Rutgers University Press, 2002), s. 506.

[142] Locke, *a.g.e.*, s. 196.

[143] Locke, *a.g.e.*, s. 195.

[144] Locke, *a.g.e.*, s. 196.

Çünkü hafıza, kişi sürekliliğinin sağlanması için zorunlu bir koşul olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple, kişisel özdeşliği sağlayan şartlar değişmesine rağmen hafıza kriterinin, kişisel özdeşliğin sürekliliğini koruyan bir kriter olarak düşünmek gerekmektedir.[145] Locke, kişisel özdeşliği, hatırlama yetisiyle sınırlandırarak, kişinin unuttuğu anlarda kişisel özdeşliğin devam etmemesine izin verecektir. Hume Locke'un kişisel özdeşliğe dair düşüncelerinden etkilense de onun görüşünden ayrıldığı yönler bulunmaktadır.

Kişisel özdeşlik açısından en büyük sorulardan biri, kişisel özdeşliğin sürdülmesini destekleyen fiziksel nitelikler ortadan kalktığında nasıl sürdürüleceği sorusudur. Diğer bir ifadeyle, maddi-olmayan düzlemde var olan varlıklar, maddi olan bedenin varlığının sona ermesinin ardından özdeşliğini devam ettirilebilecek midir? Fiziksel yaşamın sonu olan ölümden sonra benliğin varlığından bahsedilebilir mi? Öldükten sonra benliğe ne olmaktadır? Kişinin sahip olduğu isim ve eylemleri, öldükten sonra da sürdürebilmesi mümkün olacak mıdır? Bu sorular kişisel özdeşliğin ölümden sonraki durumu hususunda Hume'un da cevap aradığı soruların başında gelmektedir.

Benliğe şüpheci bir şekilde yaklaşan Hume, bir yandan metafiziği ciddi bir şekilde eleştirirken, diğer yandan insan varlığının bilimsel ve olumlu bir açıklamasını sunmaya çalışır. Kartezyen düşüncenin savunduğu ruh ve bedenin ayrı varlıklar olarak ruhun varlığın tözü olarak ifade edilmesinin yanı sıra, Hume kişisel özdeşliği duyulardan üstün görmemektedir. Hume, Descartes'in öz bilince sahip "ben" kavramına karşı kişisel özdeşliği yeniden tanımlayarak itirazda bulunmuştur. O, böylelikle cevher düalizmine karşı gelir ve kişisel özdeşlik için epistemolojisi çerçevesinde açıklama getirmeye çalışır.

[145] Koç, *a.g.e.*, s. 90.

Hume'un koyduğu genel prensip, parçanın bütünün özdeşliğini yok etmesine karşın, parçanın bütününe oranla ölçülmesidir.[146] Hume kişisel özdeşlik konusunu parça-bütün ilişkisi çerçevesinde ele almaktadır. Ona göre Locke'un öne sürdüğü hafıza kriteri kişisel özdeşlik için yeterli değildir.[147] Hume kişisel özdeşliğin sürdürülmesi için sadece hafızayı değil nedensel etkileri de öngörmektedir.[148] Çünkü ona göre bilginin kaynağı dış dünyadan edinilen duyusal izlenimlerdir. Ontolojik olarak benliğin birleşik bir yapıda olduğunu ifade eden Hume, benliğin değişime uğradığını iddia etmektedir. Böylece mükemmel basitlik üzerine dayandırılan felsefî bakışa karşı çıkarak kişisel özdeşliğin birleşik bir yapıda olduğunu savunmaktadır.[149] Benliği, bütün duyusal deneyimleri ve zihinsel duyumları içeren kompozit, yani birleşik bir unsur olarak gören Hume, kişisel özdeşlik algısının varlığını bu temele dayanarak açıklamaya çalışır.[150]

İlk olarak Hume, *İnceleme*'sinde yer alan "Of Personel Identity" bölümünde, pek çok filozofun benliği kabul ettiğini, varlığını ve devamlılığını duyumsadıklarına dikkat çeker. Ona göre en güçlü duyum ve şiddetli tutku, algıların benlik üzerindeki etkilerini sorgulamaya götürür.[151] Ancak Hume, bu filozofların benliğe dair olumlu tutumunun deneyime aykırı olduğunu düşündüğünden, benlik idesinin oluşmayacağını savunur.[152] O, böyle bir ide olması halinde izlenim olarak benliğin nereden oluştuğunu bilinmeyeceğini düşünür. Ancak bir cevap verilecek olursa bunu Hume "her gerçek ideyi ortaya çıkaran belirli bir izlenimi olmalıdır"[153] önermesinden yola çıkarak açıklar. O, ne

[146] Hume, *Treatise*, s. 25.

[147] Corlis Gayda Swain, "Personal Identity and the Skeptical System of Philosophy", *The Blackwell Guide to Hume's "Treatise"*, ed. Saul Traiger, (Oxford: Blackwell, 2006), s. 136.

[148] Swain, a.g.m., s. 137.

[149] Hume, *Treatise*, s. 258.

[150] Swain, a.g.m., s. 135.

[151] Hume, *Treatise,* s. 251.

[152] Hume, *a.g.e.*, s. 251.

[153] Hume, *a.g.e.*, s. 251.

Berkeley gibi bedensel tözü tamamen inkâr eder ne de Locke'un öne sürdüğü şekilde bir benlik anlayışını kabul eder. Hume, ampirist düşünce temelinde benlik kavramını/olgusunu ele alır. Öyle ki benlik yalnızca belirli ilişkilerle bir araya gelen mükemmel bir basitlik ya da kimliğe sahip olduğunu varsayan farklı algılar yığınıdır. Bunun sonucunda, dün belirli algıları deneyimleyen kişi ile bugün aynı algıların öznesinin aynı kişi olduğundan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Çünkü Hume'a göre açıkça kendilik veya kişi idesi yoktur.

Hume benliği bir ide olarak yok saymak mı istemektedir? Yoksa, tözü reddettiği için benlik idesini reddetmek zorunda mı kalmıştır? Hume'un bu noktada benlik fikrini yadsımaktan ziyade, benliğin sürekliliği fikri üzerinde odaklandığı görülür. O, benliği kabul etmenin onun epistemik düşüncesinin temellerine aykırı olacağının farkındadır. Bunun sebebi Hume'un benliğin; izlenim veya idelerden türetiliyor olamayacağını düşünmesidir.[154] Çünkü izlenim sürekli ve durağan olmadığı gibi, ideye yüklenen anlam da benliği tam olarak karşılamamaktadır. Halbuki ona göre benlik herhangi bir izlenim değil, çeşitli izlenim ve idelerin ilişkili olduğu şeydir.[155] Bunun sonucunda Hume, benliği bir illüzyon olarak kabul ettiğini itiraf eder.[156] Buna göre nasıl ki bir illüzyonistin görevi, olmayan bir eylemi meydana gelmiş gibi göstermek ise benlikte Hume için olmayan ancak olmuş gibi gösterilen kurgusal bir oluşumdan ibarettir.

Hume'a göre benlik, izlenimden ortaya çıkıyorsa, o izlenim bütün yaşam boyunca, sürekli olarak aynı kalmalıdır, çünkü benliğin varlığını devam ettirmesi ancak bu şekilde gerçekleşebilir.[157] Böylelikle o, duyuların birbirini izlediğini ancak bir araya gelemediğinden dolayı benliğin kesintili olacağını düşünür. Nitekim Hume'a göre,

[154] Hume, *a.g.e.*, s. 251.

[155] Hume, *a.g.e.*, s. 251.

[156] Hume, *a.g.e.*, s. 259.

[157] Hume, *a.g.e.*, s. 251.

duyularımız, aynı anda ortaya çıkmazlar. Acı, haz, üzüntü, sevinç, tutkular ve duyumlar, birbirini izler ve tümüyle var olamazlar. Benlik idesi sabit olarak kalmakla birlikte, bu ide izlenimlerden herhangi birinden de türetilememektedir. O bu sebeple, maddenin bağımsız bir biçim de var olan bir töz olarak kavranamadığı takdirde, zihnin de bağımsız bir töz olarak düşünülemeyeceğini ifade eder. Hume aynı zamanda zihin veya benlik idelerinin bulunduğu *kendilik* idesini oluşturmanın imkanını da tartışmaktadır.[158] Bu sorgulamanın neticesinde Hume, benlik idesinin olmadığı sonucuna ulaşmıştır:

> Bana kalırsa ben, *benlik* dediğim şeyin en yakınına girecek olursam, her zaman sıcaklığın ya da soğukluğun, ışık ya da gölgenin, sevgi ya da nefretin, acı ya da hazzın şu ya da bu tikel algısına çarparım. Hiçbir zaman *benliğimi* algı olmaksızın yakalayamam ve hiçbir zaman algıdan başka bir şey gözlemleyemem.[159]

Hume bu sözleriyle kendini aradığında, kendinin yalnızca bir "algılar demeti (*bundle of perceptions*)"nden ibaret olduğunu ifade etmektedir. Hume benliği, yalın ve karmaşık fark etmeksizin dış dünyadan elde ettiği izlenimlere indirgeyerek açıklamaktadır. Zira algılar olmadığı zaman benliğin olmaması da kaçınılmazdır. Hume'un demet teorisi (*bundle theory*) olarak adlandırılan bu düşüncesi pek çok filozof ve düşünür tarafından eleştirilmiştir. Hume'a yapılacak en önemli eleştirilerden biri John Hospers'un ifade ettiği şekilde, "benlik dediğim şeyin en yakınına girecek olursam" ifadesinde saklıdır.[160] Hospers Hume'a şu soruları sormaktadır: Kendini algıladığı şey bir öz-bilinçten yoksun mudur? Algıları algılamak için özne olan "Ben"e ihtiyacı yok mudur?[161] Hume'un ifadeleri, kendini özne olarak değil nesne olarak anladığını ortaya koymaktadır. Peki özneden kastedilen şey nedir? Özne kullanılan bağlam çerçevesinde,

---

[158] Popkin, *a.g.e.*, s. 229.

[159] Hume*, İnceleme,* s. 174.

[160] John Hospers, *An Introduction to Philosphical Analysis*, (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1967), s. 406.

[161] Hospers, *a.g.e.*, s. 406.

tüm zihinsel olaylarda var olan benlik, nesne ya da algının tümüdür. Benlik ona göre durağan olsa da kişisel özdeşliğin akışında olan benliği algılayan bir özne olmak durumundadır. Benliği duyum ve düşüncelerle özdeşleştirecek olursak Hume'un bahsettiği anlamda "ben"e işaret edebilir miyiz? "Ben" algılardan ibaretse, duyum demeti tüm yaşam boyunca kişinin hayattaki varlığına tek bir referans olarak gözükecektir. Duyumdan başka kişiyi tanımlayabileceğimiz herhangi bir unsur yoktur. Bunun sebebi, Hume'un, kişiyi kişi yapan unsurun "ruh" değil "duyular" olduğuna inanmasıdır.[162] Kişi düşünüyorum dediği zaman, düşünen bir özne öngörülmektedir. Bu koşulda düşünceler ve hisler onları algılayan bir benliğe ait olmadığı takdirde nasıl meydana gelebilmektedir? Hume bilgi kuramında deneyimin dış duyumdan geldiğini ifade etmişti. Peki, herhangi bir kişilik kendisine referans olan bir varlık olmadan nasıl var olabilir? Hume bu soruları cevapsız bırakmaktadır. Fogelin'in de ifade ettiği gibi, söz konusu Hume'un ifadesinde algı demetinin bir benliği dışladığı ve dışlamadığı düşüncesi açık değildir.[163]

Hume'un ifadelerinde "Ben"i özne olarak değilse bile gizli özne olarak varsayması gerektiğini eleştirisi[164] yerindedir. Nitekim benliğin sadece algılardan ibaret olması durumunda neden veya nasıl bir benlikte toplandığını açıklamak zorlaşacaktır.[165] Bu durumda nesne ile özne ilişkisinde, düşünen ile düşünüleni gerektirmesiyle, aralarındaki ilişkinin kesin ve zorunlu olduğu sonucuna varılmalıdır.[166] Dolayısıyla düşünen ile düşünülen yani nesne ile özne arasında ayrım yapılması mantıksal olarak kaçınılmaz görünmektedir.

---

[162] Hume, *Treatise,* s. 252.

[163] Robert J. Fogelin, *Philosophical Interpretations,* (Oxford: Oxford University Press, 1992), s. 89.

[164] Bkz. Mehmet Sait Reçber, "Ben'liğin Varlığı ve Bilgisi", *Felsefe Dünyası*, 33/1 (2001), s. 77.

[165] Reçber, a.g.m., s. 77.

[166] Reçber, a.g.m., s. 77.

Roderick M. Chisholm'un ise Hume'un önermesinde dikkat çektiği nokta, onun ifadelerinde benliği öngörmesidir. Hume, Chisholm'un da ifade ettiği gibi, sıcak/soğukluğun kişisel özdeşliği oluşturmadığına eminken başka şeylerden nasıl emin olmamaktadır?[167] Hume'un bir ampirist olarak ifade etmek istediği düşünceyi kullandığı dil ile aktarmakta başarısız görünmektedir. Bunun sebebi "ben algılarım" ifadesinde, birisinin algıladığını öngörmesidir. "Ben" ifadesini kaldırması durumunda özneyi kendisi dışında tutmayı başarabilecektir. Örneğin; "ben sıcak ve soğuğu algılarım" yerine "sıcak ve soğuk algılandı" olarak ifade edilmesinin yanı sıra "algı dışında bir şey bulamam" demek yerine, "algı dışında bir şey bulunamaz" ifadesinin kullanılması öznenin dışarıda tutulmasını sağlayacaktır.[168] Bu durumda o, özne olmaksızın istediği şekil-biçimsel ifadeyi kullanmıştır.

Bu konu hakkında Harold W. Noonan da Chisholm'un itirazını dile getirerek ona katılır. Hume algılar dışında hiçbir şeyin algılanamayacağını ifade etmiştir. Hume, böyle ifade ettiği takdirde, bir kimsenin algılardan başka hiçbir şey gözlemlemediği iddiasını inkâr ettiği gibi mevcut kanıtların ötesine geçmeyi de reddetmektedir.[169] Böylece onun ifadelerini ironik bulan Noonan, bu inkârının temelinde basit bir ampirik iddia olamayacağını belirtir.[170]

Nefret etmenin, sevmenin, düşünmenin, hissetmenin, görmenin vs. algıdan başka bir şey olmadığını belirten Hume[171] kişilerin zihinsel durumlarının belirli bir algıyı duyumsadığını kastetmiştir. Kişinin benliğinin farkındalığı, bilişsel bir farkındalığın

---

[167] Roderick M. Chisholm, "On the Observability of Self", *Philosophy and Phenomenological Research,* 30/1 (1969), s. 10.

[168] Chisholm, a.g.m., s. 11.

[169] Harold W. Noonan, *Personal Identity*, (London: Routledge, 2003), s. 67.

[170] Noonan, *a.g.e.*, s. 69.

[171] Hume, *Treatise*, s. 251.

ortaya koyulmasını gerektirecektir. Fakat, eğer birinin içsel olarak gözlemleyebileceği herhangi bir içsel özellik yoksa içgözlemden bahsetmek de anlamsız hale gelecektir.[172] Sonuç olarak Hume'un başlangıçta yaptığı küçük bir hata, sonunda daha büyük bir hataya dönüşecektir.[173]

Noonan, Hume'un demet teorisini oluşturan unsurları yani benlik ile algıları arasındaki ilişkiyi; deniz ve dalgaları arasındaki ilişkiye benzetmektedir.[174] Dalgalar denizin seyrekleşmiş bir hali olsa da denizin bir parçasıdır. Aynı şekilde algılar da benliğin değiştirilmiş halidir. Ancak Hume, algıların ontolojik olarak kişiden bağımsız olduğunu iddia ederek algılayan kişi için tek olası argümanı reddetmektedir. Burada Hume'un kendisini algı demetinden başka bir şey olarak görmediği açık görünmektedir.

Hume'a yapılan bir diğer itiraz, algılayan deneyim sahibi varlığın referansının kim olduğu sorusudur. "Ben kendimi asla yakalayamam" dediği kişi yani "Ben" dediği referans kime gitmektedir? "Ben"in algılardan ibaret olduğunu ifade etmesi algılayanın kim olduğu sorusunu cevapsız bırakmaktadır. Nitekim algılayan yani deneyimleyen bir varlığın, bir sahibinin olması gerekir. Bu ifadelerinde dahi kendine referans verdiği görülmektedir.[175] Hume'un "Benliğimi algısız yakalayamam" ifadesi bu bağlamda açıkça algılayan bir öznenin olduğunu göstermektedir. Bu durumda kimin zihinsel durumundan bahsedilmektedir? Eğer farklı öznelerden bahsediyorsa, farklı kişilerin algıları mevzubahis olacaktır ki bu mantıksal olarak ne kadar mümkündür?

Hume'un algılar demeti kuramını kabul edildiğinde, kişinin devam eden bir varlık olarak deneyimin ardışık olmasının ötesinde bir varoluşa sahip olduğu kastedilmektedir. Bu durumda kişinin deneyimi yapan mı yoksa deneyimin kendisi mi

[172] Noonan, *a.g.e.*, s. 69.

[173] Chisholm, a.g.m., s. 39.

[174] Noonan, *a.g.e.*, s. 40.

[175] Hume, *Treatise*, s. 252.

olduğu sorulabilir. Nitekim John Hospers da bu soruya benzer sorular sormaktadır: "Eğer benlik basit bir şekilde bir tecrübeler demeti ise, bir demetin bileşenleri bir diğerinin bileşenlerinden nasıl ayrıştırılabilir?"[176] Bir deneyimi bana ait kılan, başka bir deneyimi ise başkasına ait yapan şey nedir?[177] Bu sorular Hume'un söz konusu ifadelerinde cevaplanamayan sorular arasında yer almaktadır.

Hume'un duyum demeti kuramının başarılı olması, bu kuramın mantıksal olarak tutarlı olmasına bağlıdır. Ancak o, mantıksal tutarlılığı sağlamaktan ziyade, algının ön koşul olmasını yeterli bulmaktadır. Diğer bir ifadeyle Hume'a göre düşünen kişi, düşünürse düşüncelerden, algılarsa algılardan başkası değildir.[178]

Hume söz konusu kuramı desteklemek için insan ve hayvanlar arasındaki benzerlikten yola çıkarak iki varlık türünün kişisel özdeşlikleri üzerinden analoji kurmaktadır. Hume'un *İnceleme*'sinin "Ek" bölümünde ifade ettiği analoji, iki türden varlığın niteliklerini ve daha önemlisi benlik idesini anlamak için önemlidir. Örneğin, bir istiridyenin en az düzeydeki algısının susuzluk ve açlık olduğunun varsayıldığı durumda, bu algılardan başkasının idesini oluşturabilme ihtimalini irdeleyerek başka benlik veya töz kavramının durumunu sorgular.[179] Hume'a göre töz kavramı yoktur, ancak hayvanlar nasıl ki algılardan başka ide oluşturamaz ve düşünemezse, insanların da algıları dışında bir ide oluşturamaması en muhtemel sonuçtur. Dolayısıyla Hume'un ifade ettiği kişisel özdeşlik diğer canlılara atfettiği özdeşlikle aynı türde görünmektedir.[180]

[176] Hospers, *a.g.e.*, s. 408.

[177] Hospers, *a.g.e.*, s. 408.

[178] Priest, *a.g.e.*, s. 162.

[179] Hume, *Treatise*, s. 634.

[180] Hume, *a.g.e.*, s. 634.

Stephan Priest'ın da işaret ettiği gibi sabit ve değişmez bir öz bilincin olması önemlidir.[181]Ancak Hume, filozofların "benlik" kavramını, nesneler arasındaki ilişkinin daimî olduğunu göstermek için uydurduklarını iddia ederek, onların algıların devamlılığını göstermek için bu kavramlara başvurduklarını söylemiştir.[182] Böylece Hume, kişisel özdeşlik düşüncesini kurgusal olarak kabul etmenin yanı sıra, benliğin veya öznenin de algılardan ibaret olduğunu devamlı vurgulamıştır.

Hume'un benlik kuramında değinilmesi gereken bir diğer görüş, kişilerin görünüşlerinin değişimleri üzerinde doğrudan etkisinin olup olmadığıdır. Nitekim benliğin kesintili olmasını, uyku veya baygınlık gibi bilinçlilik halinden uzaklaştığı anlarda, çelişir görünmesini örnek olarak göstermektedir. İnsan uykuya daldığında ölümde olduğu gibi varlığını hissetmemektedir. Peki, bu durumda algılar ne durumdadır? Tüm algılar farklı olarak var olabilmektedir. Eğer öyleyse algılarımız arasında bağlantıyı nasıl kuracağız?[183] Hume, kişisel özdeşliği o esnada hissedilmemesini, benliğin o an var olmayabileceğiyle ve duyumların kesintili olmasıyla, diğer ifadeyle bölünmesiyle açıklar. Bu bağlamda kişinin uyku anında kişisel özdeşliğini hissetmemesinin sebebi de algıların kesintiye uğramasıdır:

> Derin bir uyku esnasında olduğu gibi, algılarım bir süre ortadan kaldırılacak olsaydı, o süre boyunca benliğimi duyumsayamam ve var olmadığım hakikaten söylenebilir. Eğer tüm algılarım ölüm tarafından ortadan kaldırılacak olsaydı ve bedenimin çözünmesinden sonra ne düşünebilecek ne de duyumsayıp görebilecek olsaydım ne sevebilecek ne de nefret edebilecek olsaydım, bütünüyle yok edilmiş olurdum: Beni tam bir hiçlik yapmak için daha fazla bir şey tasarlayamam.[184]

[181] Priest, *a.g.e.*, s. 161.

[182] Hume*, a.g.e.*, s. 252.

[183] Hume, *a.g.e.*, s. 251.

[184] Hume, *İnceleme*, s. 174.

Hume sürekli bir benliğin/ruhun olamayacağına inanarak ve zihni bir tiyatro sahnesine benzeterek algıların durumunu daha somut olarak göstermeyi hedefler. "Zihin bir tiyatro sahnesidir, orada çeşitli algılar, ardışık olarak kendilerini gösterirler, geçerler, yeniden geçerler, kayıp süzülerek sonsuz bir durum çeşitliliği için birbirleriyle karışırlar. Zihinde tek bir zamanda hiçbir yalınlık ve farklı zamanlarda özdeşlik yoktur."[185] Algılar, tiyatro sahnesi olan zihinden geçip gider ve o sahnede aynı anda bulunmazlar. Peki algıları ardışık olarak algılayıp onlara özdeşlik yüklemenin kaynağı nedir? Hume'un en büyük eleştirmenlerinden Thomas Reid benliğin kalıcı olduğunu vurgulayarak bu duruma karşı çıkmaktadır: "Benim düşüncelerim, hareketlerim, acılarım, hislerim her an değişebilir. Fakat bütün bu zihinsel hadiselerin kendisine bağlı olduğu benlik veya ben kalıcıdır."[186] Bu durumda kişisel özdeşlik ve düşünce yetilerinin ayrılması gerekmektedir. Reid benliğin bir sürekliliği olduğunu iddia etse de özde bir ruha sahip olduğu ve tözsel bir ruh fikrini korumaya çalıştığı görülmektedir. Ancak Brian Davies'ın de ifade ettiği gibi, bir kişinin parçalanmış bir benlik olarak yaşayabileceğinin söylenmesi halinde tepkinin şaşkın bir şüphecilikle sonuçlanacağı açıktır.[187]

Hume'un cevaplandırmadığı bir diğer önemli soru, zihni bir arada tutan şeyin ne olduğu değil, aynı zamanda onu diğer zihinlerden ayıran şeyin ne olduğu sorusudur.[188] O, benlik söz konusu olduğunda, kişisel özdeşliğe sahip olan nesneler ve zaman içinde varlığını sürdüren objeleri tartışır. Bu konu hakkındaki düşüncelerini Locke'un bütünün parçası örneğini kullanarak açıklamaktadır. Parçalar bütünden çıkarıldığı zaman bütün ile

[185] Hume, *a.g.e.*, s. 174.

[186] Thomas Reid, "Of Identity", *Personal Identity*, ed. John Perry, (California: University of California Press, 2008). s. 109-111.

[187] Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, (Oxford: Oxford University Press, 1993), s. 220.

[188] David Pears, "Hume on Personal Identity", *Hume Studies,* XIX/2 (1993), s. 292.

parça aynı kalmamaktadır. Eklendiği takdirde, farklı bir varlık haline gelmektedir. Dolayısıyla zaman içinde varlığı değişmeyen varlığa ancak kişisel özdeşlik atfedilebilir. Diğer bir ifadeyle, ister maddi ister maddi-olmayan , ister basit ister bitişik olsun, yalnızca sürekliliği devam eden şey mükemmel kişisel özdeşliğe dayanak olabilir.[189] Öyle ki Hume, kişisel özdeşlik fikrini reddetmesiyle, sürekli ve aynı kalan bir özdeşlik fikrini de reddetmektedir. O özdeşliğe yüklediğimiz nesnelerin özdeşliğini, ideler arası ilişki biçimi olarak görmektedir. Bu ilişki durumunu, Hume üç durumla açıklamaktadır.

Hume bir nesnenin büyüklüğünün kendisinden küçük bir parça eksildikten sonraki büyüklüğüyle arasındaki farkın, zihin tarafından görmezden gelinemeyeceğini düşünür. İlk olarak Hume, bir nesnenin büyüklüğünün hiç değişmemesinin, aynı nesnenin kütlesinden küçük bir parçanın eksilmesiyle, aralarındaki farkın görmezden gelinemeyeceğini düşünür.[190] Bu durumda zihin nesnenin değişimini, büyüklüğüne bağlı olarak yavaş kavrasa da nesne aynı olarak algılanmaktadır. Örneğin bir dağın dünyadan eksilmesi gezegende fazlalık üretmez ancak (yokluğu) küçük bir fark yarattığından, nesnenin bozulmadığına kanaat getirilebilir.[191] İkinci olarak, nesneye oranla değişim, ortak bir amaç doğrultusunda gerçekleştiği takdirde ne kadar büyük olursa olsun zihin, onu aynı nesne olarak kabul edecektir. Örneğin, bir geminin önemli bir parçası sıkça tadilattan geçmiş olmasına rağmen, zihin onu hala aynı gemi olarak algılayacaktır.[192] Hume bu örneklerle, nesnede meydana gelen değişimin, zihindeki devamlılıklarının bozulması gerektiğini iddia ederek değişimin etkisini vurgular.

Üçüncü olarak, sayısal olarak ifade edilen durumların, kesin olarak ayırt edilebilse de kimi zaman karıştırılmasından kaynaklanır. Örneğin ara ara çıkan gürültü ve yeniden

[189] Swain, *a.g.e.*, s. 134.

[190] Hume, *Treatise*, s. 254.

[191] Hume, *a.g.e.*, s. 254.

[192] Hume, *a.g.e.*, s. 255.

ortaya çıkan gürültüyü duyan bir kişinin, aynı gürültü olduğunu anlaması[193] kişinin gürültüler arasındaki farkı anlamasını sağlar. Nesnede meydana gelen değişiklik, niteliksel olarak gerçekleştiğinde, aynı nesnenin devamlılığı fikrinin zayıflayabileceğini düşünür. Tuğladan meydana gelen bir kiliseyi yıkıp tekrar malta taşından yapmak, onun bütünüyle aynı olmadığını gösterir.[194] Buna göre kilise farklı türden bir taştan tekrar oluştuğunda aynı kilisenin olduğuna inanmak için herhangi bir neden kalmamaktadır.

Değişimin ani olması, nesnenin devamlılığı düşüncesinin doğruluk ihitmalini zayıflatmaktadır. Ancak değişim sürece yayıldığı takdirde, bu nesnenin yapısında meydana gelen değişim, onun özdeşliğinin sağlanmasında başarılı olacaktır. Sözgelimi küçük bir bitkiden büyük bir ağacın meydana gelmesi, onun aynı ağaç olduğuna inancımızı desteklemektedir. Benzer şekilde, bir adamın zaman zaman kilo alması ve vermesi onun aynı kişi olduğunu göstermektedir. Değişimin kilo almak, yaprak dökmek gibi yavaşça gerçekleşmesi sürekliliğin devam ettiği şeklinde anlaşılmaktadır. [195]

Nesnedeki değişimin fark edilememesi sonucunda özdeşliğin korunduğu düşünülmüştür.[196] Böylece zihin, nesnenin devamlı değişimini, aynı olarak algılamaya yatkın olur. Zihnin bir nesneyi devamlı olarak algılaması onun varlığını devamlı olarak sürdürdüğünü düşünmesine neden olur.[197] Çünkü zihin nesneyi devamlı algıladığı için, onun varlığını devam ettirdiği sonucuna varmaktadır. Sonuç itibariyla Hume kişisel özdeşliğe, kişide veya maddede meydana gelen değişimin niteliksel ve sayısal birliğinin bozulup bozulmadığına bakarak karar vermektedir. Kişisel özdeşliğin sağlanması

[193] Hume, *a.g.e.*, s. 255.

[194] Hume, *a.g.e.*, s. 257.

[195] Hume, *a.g.e.*, s. 257.

[196] Jeff Speaks, "Hume on Identity Over Time and Persons", Phil 20208, (October 2006), Çevrimiçi. "https://www3.nd.edu/~jspeaks/courses/2006-7/20208/hume-personal-identity.pdf", (19.04.2020).

[197] Hume, *Treatise*, s. 255.

açısından, Hume kişisel özdeşliğin değişime konu olamayacak kadar kurgusal bir varlık olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir:

> İnsan zihnine yüklediğimiz özdeşlik yalnızca uydurma bir özdeşliktir, ayrıca bitkilere ve hayvanlara yüklediğimize benzer bir türdedir, öyleyse farklı bir kökeni olamaz: Hayal gücü benzer nesneler üzerindeki benzer bir işlemden geliyor olmalıdır.[198]

Hume, algıların varlıksal olarak birbirinden farklı ve bağımsız olduğunu dikkate alarak şu soruyu sorar: Bir kişinin özdeşliğini düşünürken, algılar arasında bir bağlantı gözetilmeli midir yoksa algılar ayrı olarak birer ide olarak mı düşünülmelidir?[199] Belirli bir benliğe sahip olmak, aynı niteliklere sahip olmak anlamına geliyorsa, kim aynı benliği bir sonraki an için koruyabilmektedir? Diğer bir ifadeyle kişisel özdeşliğin sağlanması benliğin sürekliliği için garanti oluşturmakta mıdır? Kişisel özdeşliğin sağlanması halinde bir kişinin düşüncesi ile başka bir kişinin düşüncesi arasındaki fark nasıl anlaşılacaktır?[200]

Hume için benliğin varlığının önkoşulu, süreklilik ve aynılığın sağlanmasıdır. Dolayısıyla kişisel özdeşlik sorunu, süreçte meydana gelen özdeşlik sorununa dönüştürmektedir.[201] Zaman boyunca değişimin kesintisiz ve aynı kalması, bir nesnenin idesini oluşturmasını sağlar ve buna *özdeşlik idesi* adı verilir. Bunun sonucunda ise kişinin zaman içinde aynı kalması beklenir. Hume nesnelerde ve kişisel özdeşlikte aynılığın ve sürekliliğin çağrışım ilkeleri ile sağlandığına inanır. Bu ilkeler benzerlik (*resemblance*), bitişiklik (*contiguity*) ile neden-sonuç (*cause and effect*) adını verdiği ilkelerdir.[202] Benzerlik, düşüncenin ilerleyişinde hayalgücünden bir izlenimin ona

---

[198] Hume, *İnceleme*, s. 178.

[199] Hume, *Treatise*, s. 259.

[200] S. C. Patten, "Hume's Bundle Self-Consciousness and Kant", *Hume Studies*, 2/2 (1976), s. 68.

[201] Priest, *a.g.e.*, s. 162.

[202] Hume, *Treatise*, s. 81.

benzeyen başka bir izlenime geçmesidir ki bu tek başına yeterli bir çağrışımdır.[203] Bitişiklik, duyular nesneleri değiştirirken, düzenli değiştirmek ve bitişikmiş gibi algılamak zorunda olmasıdır.[204] Neden-sonuç ilkesi ise, iki nesneden, bir tanesinin diğerinin onun nedeni veya sonucu olmasıdır. Burada görüşleri bağlamında kişisel özdeşliğe dair iki noktaya değinmek gerekmektedir. Birincisi, bir zihnin bir ve tek kişiye ait olması, zihnin birliği (*unity of mind*), ikincisi, nedensel olarak benliği oluşturmanın mümkün olup olmadığı konusudur.[205]

Hume'a göre insan zihninin tek bir özneye referans olması, zihin birliğinin duyuma dayanmasıyla mümkündür. David Pears'a göre izlenimlerin rastgele ortaya çıktığı bir zihin sahnesindense, izlenimlerin nedensel bağlantıyla ifade edilmesi daha uygundur. Sözgelimi eğer Hume gökyüzüne bakacak olsaydı, mavinin görsel bir izlenimini elde ederdi, ancak bu tip bir izlenimin, zihnini saran algı dizisinin belirli bir noktasında meydana gelmesi gerekmediğini söyleyemezdi. Ancak böyle bir özel izlenimin, böyle bir noktada gerçekleşmesi gerektiğini söylemeyeceği de muhtemeldir. Bu noktada anlaşılır ve makul olan tek gereklilik, o izlenimin gerçekleştiği (zamansal) sıraya bağlı olan gerekliliktir.[206]

Zihni bir arada tutanın hangi nitelik olduğunun tespitinin yanı sıra algıların hangi zihin tarafından algılandığı aynı bakış açısıyla irdelenmelidir. Nitekim Hume'un anlayışına göre zihin ve algılar bir olmayıp birbirinden ayrılmaktadır. Algılar, Hume'u

---

[203] Hume, *a.g.e.,* s. 11.

[204] Hume, *a.g.e.*, s. 11

[205] Hume'a göre neden ile sonuç arasındaki ilişki onun kişisel özdeşlik teorisine de etki etmektedir. A ve B adlı iki farklı algı olup ikisinin de farklı zihinlerde olduğunu, bitişik ve benzer olduklarını farz edelim. A'nın A'nın zihninde olduğu B'nin de B'nin zihninde olduğu ve ayrı oldukları açıktır. Dolayısıyla Hume düşüncesinde, algıların fiziksel karşılıkları olmadığından fiziksel alemde temel olan bir noktayı nedensellik ilkesiyle ıskalamış görünmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Pears, "Hume on Personal Identity", s. 290.

[206] Pears, a.g.m., s. 290.

herhangi bir özne ihtiyacına götürmemelidir, ancak bağımsız algıların zihni kontrol eden bir özneye bağlı olması kişisel özdeşliği, dolayısıyla benliği algılamak için başat rol oynadığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla algıların aidiyet durumunun bilinmesi halinde onlara anlam yüklenebilecektir.

Bu noktada zihnin birliğinin nasıl oluşturduğu sorusunu cevaplandırmak önem arz etmektedir. Hume bu soruyu bir analoji ile açıklar. O, algılarını, takımyıldızlarını oluşturan yıldızlar gibi ele alarak, bu takım yıldızlarının bireyleşmesini (*individuation*) sorgulamaktan ziyade, alemin tümü için bireyleşmenin temelinin ne olduğunu sorgular.[207] Örneğin, bir kişinin niteliklerini bir araya getirmeye çalışalım. Algıların bir arada durması için bir sepete yerleştirildiğini varsayalım. Sahip olunan tüm nitelikler sembolik olmakla beraber kişisel özdeşliğimizi temsil etmektedir. Hayattaki rollerimiz ve niteliklerimiz; örneğin, kardeş olmak, gözlüklü olmak, kıvırcık saçlı olmak, erdem sahibi olmak gibi nitelikleri sepete eklediğimizi düşündüğümüzde niteliklerin eklendiği sepetin ortadan kalkması durumunda söz konusu nitelikleri bir arada tutan hiçbir dayanak kalmayacaktır. Bu örnekten yola çıkarak Hume'un, özdeşliği sepetin temsil ettiği anlamda bir arada tutan bir varlık değil, o sepetteki niteliklerin zihinde zaman içinde beliren bir durum olarak görebileceğini söylemek mümkündür.

Peki, Hume'un algıları bir arada tutan herhangi bir birleştirici unsurun olmadığını iddia etmesinin pratik sonuçları nelerdir? Sürekliliğini sürdüren bir benliğin olmaması durumunda, kişinin "kendim" veya "sevdiğim" diye nitelendirdiği kişiler hakkındaki algılayışın ne anlama geldiği sorusu açıklanmaya muhtaçtır. Örneğin, kişisel özdeşlik ontolojik olarak sürekliliği sağlamadığında, buluşmak için söz verilen arkadaşın gerçekten samimi ilişkide olunan kişiyle aynı olmasının bir garantisi de olmaz. Peki, kişisel sorumluluğun kişisel özdeşlik olmaksızın çıkardığı sonuçlar nelerdir? Eğer önceki

[207] Pears, a.g.m., s. 290.

kişiyle aynı kişi değilsek o halde, kişinin sahip olduğu sorumluluklar ve fiiller nasıl bağdaştırılacaktır? Özdeşliğin olmadığı varsayıldığında, yani kişinin her gün değişime uğradığında kişi yaptıklarından nasıl sorumlu olacaktır? Hume ile benzer düşüncelere sahip, Derek Parfit benliğe referans verilmeden kişisel özdeşliğin anlaşılabileceğini iddia eder.[208] Örneğin, uzaya atomlarımızla (hücrelerimizle) ışınlandığımızı düşündüğümüz takdirde, Mars'a gerçekten ışınlanan kimdir?[209] Bu durumda ışınlanan kimse, aynı kişiliğe ve hatıralara sahip olacaktır. Mars'a gerçekten yolculuk yapılıp yapılmadığı veya her özelliği aynı olan başka bir kişinin yaratılıp yaratılmadığı sorusunu Derek Parfit de Hume gibi kişinin replikasıyla (kopyasıyla) aynı olmadığı şeklinde cevaplandırır. Dolayısıyla ona göre bu durumun ölümden farkı da yoktur.[210] Parfit'e göre niteliksel olarak aynı olan bu iki kişi bir ve aynı değildir. Parfit de Hume gibi kişisel özdeşliğin benliği sürdürmek için gerekli ve yeterli şartlarının olmadığına inanmaktadır.

Yine geçen zaman içerisinde kişi *özdeş* değilse, sözler, sorumluluklar ve buna bağlı ortaya çıkan yaptırımlar ne olur? Nitekim kişinin, özdeşliğini sürdürmesi halinde ancak, sorumluluktan bahsedilebilmektedir. Aksi takdirde, değişen bir düzlemde sabit bir benlik olmayacağı için sorumluluklar da olamayacaktır. Bu sorunun cevabını Hume'un demet teorisinde bulmak zor görünmektedir.

Don Garrett, Hume'un kişisel özdeşlik teorisini iki soru temelinde irdeler. İlk soru, kişisel özdeşlik ve basitliğin atfedildiği zihnin, benlik veya kişinin ne olduğu sorusudur. İkinci soru ise bunların kişiye nasıl ve neden atfedildiğini sorusudur.[211] Hume

---

[208] Derek Parfit, "Personal Identity", *The Philosophical Review,* 80/1, (Durham, N. C.: Duke University Press, 1971), s. 3-6.

[209] Söz konusu örnekle ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Derek Parfit, *Reasons and Persons,* (Oxford: Clarendon Press, 1984), s. 178-179.

[210] Parfit, *Reasons and Persons*, s. 180.

[211] Garrett, *Hume*, s. 238.

ilk soruya, zihnin algıların içinde bulunduğu bir ruh değil, birbiriyle ilişkili bir algı bütünü olduğu şeklinde cevap verir. O, ikinci soruya ise, zihnin zaman içinde sürekliliği ile oluşan mükemmel bir kişisel özdeşliğe sahip olunmasa da benzerlik ilişkisi nedeniyle kişisel özdeşliğin atfedilebileceği şeklinde cevap verir.[212]

Hume'un *İnceleme*'sinde de ifade ettiği üzere "demet teorisi" tam olarak bilinemezdir. Ayrıca "kişisel özdeşlik" hakkında yazdıklarını tekrar irdelemesi üzerine Hume, kendisini labirentte bulduğunu itiraf etmekte, kendi düşüncesini açıklamakta zorlanmaktadır.[213] Bu durumda onun metafiziksel bir benlik idesini oluşturup oluşturmadığı muğlak kalmıştır. Kendini düşüncelerinin tutarlığını sağlama noktasında çıkmaz yola çıktığını düşünse de ifadelerinin devamında orta yol bulamayıp aynı düşüncelerini tekrar dile getirmektedir:[214]

> Düşüncelerimi kendi üzerime çevirdiğimde, belli bir ya da daha çok algı olmadan bu benliği algılayamam, ayrıca algılardan başka bir şey de algılayamam. Öyleyse benliği oluşturan bunların birleşimidir.[215]

Hume'un tüm bu düşünceleri onu biraz yalnız kılmaktadır. Nitekim gerek Platon düşüncesinin gölgesinde yer alan filozoflar gerek modern felsefede yer alan isimler açısından, Hume'un düşüncelerine yaklaşan veya destekleyen bir düşünce sistemi nadiren olmuştur. Hume *İnceleme* eserinin ikinci bölümünde benliği dışlamayan ifadeleri kullanması tutarlı görünse de[216] öz benliğine olan inancın temelini inanca dayandırmaktadır. Benliğin zaman içindeki iç tutarlılığından ve diğer zihinlerin o varlıktan nasıl haberdar olunduğunu açıklayamamaktadır.[217] Nitekim eserine sonradan

---

[212] Garrett, *a.g.e.*, s. 238.

[213] Hume, *Treatise*, s. 633.

[214] Hume, *Treatise*, s. 633.

[215] Hume, *İnceleme,* s. 419-420.

[216] Penelhum, "Hume's Moral Psychology", s. 142.

[217] Penelhum, *a.g.e.*, s. 142.

eklediği "Ek" te belirttiği üzere Hume da kendisini başarısız olarak görmese de bir düşünce karmaşası içerisinde olduğunu itiraf etmektedir.[218]

Hume'un, kendi düşüncesine geriye dönüp baktığında gördüğü problemin tam olarak hangi alanda olduğunu tespit etmekten uzak kalmış görünmektedir. Onun, kişisel özdeşlik teorisindeki düşüncelerinden dolayı kendini labirentte bulmasından kastının ne olduğu açık değildir. Hume'un "Ek"te bahsettiği hususlarda kendi görüşüne de şüpheci yaklaştığı görülmektedir. Diğer taraftan Hume'un, kurduğu sisteme dair bir taraftan olumlu ifadeler kullanıp diğer taraftan benlik teorisinin karmaşık olduğunu belirtmesi, onu bir açmazla karşı karşıya bırakmış gibi görünmektedir.

Benliğin birleşik bir yapı olarak kabullenmesiyle, Hume'un benliğin sürdürülmesi meselesine ancak algılar yoluyla çözüm bulmaya çalışmıştır. Ancak oluşturduğu demet teorisi ile Hume, algıları bir ve bütün kılan özneler arası farklılığı ispatlamakta güçlük çekmektedir. Swinburne'un da ifade ettiği gibi Hume, insan fiillerinde ortak özneyi bulmakta başarısız görünmektedir.[219] Hume, benliğin, eylemlerin algılar toplamı olduğunu şiddetli bir şekilde savunsa da söz konusu teorisi düalizmi çürütmek için yeterince güçlü bir itiraz olmadığı gibi, bu konuda haklı olmadığını da gösterebilir.[220]

Hume "Ben"in referansını duyu temelli algılarken duyunun temelde bir özneye dayandırdığını ıskalamaktadır. Hume en azından "Ben"e dair yaptığı referansının ontolojik bağlantısını duyum demetinden ibaret olarak görmesi bu teori neticesinde benliği kabul etmesini gerektirmektedir. Ancak bu durumda Hume, kişisel özdeşliğin reddi hususunda net bir tavır sergileyecekse, bu sadece ruhu töz olma ihtimalini

[218] Hume, *a.g.e.*, s. 634.

[219] Swinburne, a.g.m., s. 505.

[220] Reçber, "Düalizm, Swinburne ve Foster", s. 207.

yadsımasını değil, ruhun kendisini de yadsımasını gerektirmelidir. Hume'un bu iki düşüncesinin arasında kararsız kalması, onu benlik konusundaki görüşlerini labirentte olduğunu itiraf etme sonucuna götürmüştür.

Hume'un gerek zihinsel durumları bedene tam anlamıyla indirgememesi gerek bilginin oluşma imkânı için doğrudan zihinsel faaliyetleri referans alması onu materyalist tutumdan uzaklaştırmaktadır. Ancak Hume'un demet teorisi ekseninde, öldükten sonra benliğin olmayacağını savunması ve benliği bedensel durumlar olan duyumlara indirgemesinden dolayı fizikalist düşünceye yaklaştığını söylemek yanlış olmayacaktır. Temelde Kartezyen düalizminin öne sürdüğü benlik anlayışı yerine bir alternatif oluşturma motivasyonuyla yola çıkan Hume'un düalist bir terminolojiyi zımnen içerdiği halde ampirik kaygılardan kurtulmayıp duyumculuğunun ağır bastığını söylemek mümkündür.

Hume'un epistemolojisinde, izlenimler olmaksızın bir varlık hakkında bir fikre sahip olmak imkansızdır. Nitekim Hume'un düşüncesinde zihin ve maddenin ne olduğunu sorarsak, zihnin bir duyum koleksiyonunun ötesine gitmediği açıktır. Hume'un karşı çıktığı düşüncenin daha ziyade cevherci düalist düşüncede yer alan "öz-bilinç"e sahip bir benlik anlayışı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Hume'un, zihinsel faaliyetlerin referansının benlik olduğu anlayışına tatmin edici bir alternatif sunduğu söylenemez. Hume'un bilinmezci tutumu bir yana, ruhun ve bedenin farklı ontolojik statülerinin olduğu ancak bu itirazın benliği algılara atfetmek için yeterince güçlü bir argüman olmadığını söylemek mümkündür.

Hume zihnin ve nesnenin daha ilkel ve tarafsız bir varlıkla ilgili olduğu görüşünü savunmaktadır ki bu da izlenimlerdir.[221] Çünkü Hume bu teorideki tüm argümanlarını

[221] Priest, *a.g.e.*, s. 163.

ölümden sonra benliğin var olmasının güçlüğü üzerine kurmuştur. Kişiyi salt ruhsal bir varlık olarak kabul etmediği açık olsa da kişinin salt bedenden de ibaret olmadığı konusunda görüşleri nettir. Denilebilir ki Hume, ifade ettiği görüşleri itibarıyla benliği yadsıyarak hem ruhsal tözü hem benliğin ruhsal töz olma ihtimalini askıda bırakmıştır. Bunun temel sebebi, Hume'un benliğe dair tespitinde metafiziksel öğeleri ampirik temelli bir şekilde açıklamaya çalışmasıdır.

Hume'un tecrübeyi aşan bir husus olan ruh düşüncesini epistemik çerçevesinde atıflar yaparak varsayması, yine tecrübeyi aşan benliği yadsıması için ne tür bir gerekçesi vardır? Hume, bu soruyu olan cevaplamadığı sürece, düşüncesinin belirsizliğini koruması muhtemeldir. Yine Hume'un kişisel özdeşlik fikrinin, bir inanç olabileceği mümkün görmekle beraber bunun rasyonel yanlarının olmadığı yorumu[222] ayrı bir tartışma konusudur.

[222] N. Öztanrıkulu Özel, "The Denial of the Idea of Personal Identity as a Result of Hume's Skepticism", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 8/2 (2018), s. 518.

II. BÖLÜM: HUME'UN RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜNE KARŞI ARGÜMANLARI

Ölümsüzlük, yaşamın hiç sona ermeyen sürekli var oluşu, ölümden sonra devam eden kişisel hayat olarak tanımlanır. Kısaca ruhun ya da kişinin ölüm sonrası varolduğunu öne süren görüştür.[223] Ölümsüzlüğün gerçekleşmesi ise, kişisel özdeşliğin bedenin, ölümü ardından çıkan yoksunluktan başarıyla çıkabilmesinin zorunlu olmasına bağlıdır.[224] Dolayısıyla ölümsüzlük, kişinin ölümünün ardından varlığını şu veya bu şekilde sürdürmesi olarak tanımlanabilir.

Felsefî ve teolojik konuların başında gelen ölümsüzlük meselesi, temelde ruh ve bedenin mahiyet ve işlevi ekseninde tartışılmaktadır. Öldükten sonra hayatın imkânı var mıdır? Bedenin ölümüyle birlikte kişisel özdeşliğin devam etmesi mümkün müdür? Ölüm sonrası yaşamın olması varoluşun yani benliğin devamı olduğunun bir göstergesi midir? Yoksa ölüm, bedenin varlığının son bulmasıyla birlikte benliğin sonunu getirmekte midir? Bu sorular ruhun ölümsüzlüğü problemine dair ortaya konulan argümanlara götürecektir.

Ruhun ölümsüzlüğü problemini el alan Platon, insanın ruh ve bedenden oluştuğunu savunmuştur. Platon'a göre ölüm, ruhun bedenden ayrılmasıyla kendi başına varlığını devam ettirmesi durumudur.[225] Ona göre, ruhu kullanan, bedeni ise kullanılan bir alettir ve bedenin kişisel özdeşliği sağlamasına herhangi bir katkısı yoktur.[226] Ruhu bedenden üstün tutarak, ruhun bedenden daha yüce bir varlık olduğunu savunan Platon ruhu bedene hapsolmuş bir öz olarak tanımlar ve bedenin ölümüyle ruhun kurtuluşu ve

[223] Cevizci, *Felsefî Sözlüğü*, s. 657.

[224] Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç,* çev. Rahim Acar, (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), s. 355.

[225] Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2017), s. 52.

[226] Koç, *a.g.e.*, s. 33.

bağımsızlığına kavuşacağını düşünür.[227] Platon düşüncesinde beden, ruhtan farklı bir yapıya sahiptir; ruh, değişene göre değişmeyen, bozulana göre bozulmayan bir yapıya sahiptir. Bu sebeple Platon, "ruh tanrısal olana, ölümsüze düşünenene ve sade olana, dağılmayana benzer, beden ise insana, ölümlüye, düşünmeyene, sade olmayana, dağılana ve aynı kalmayana benzer"[228] olduğunu ifade etmiştir.

Ruhun, ölümlü olduğunu ileri süren materyalist düşünceyi savunanlar ise varlığı maddi atomlara indirgeyerek ruhu reddetmişlerdir. Bu düşünürlere göre, ruh maddi bir varlıktır ve bedenin ölümüyle birlikte yok olacaktır. Materyalistler, insanların sadece fiziksel varlıklar halinde olduğunu yani kendi bedenlerinden ibaret olduğunu iddia ederler. Bir materyaliste, öldükten sonra bedenin var olmaya devam edip etmeyeceği sorulacak olursa, cevabın bedenin var olmaya devam etmeyeceği şeklinde olması açık görünmektedir. Nitekim bedenin devamlılığının olması, kişisel özdeşliğin sürdürülmesi için en büyük kriterlerden biri olarak görülürken öldükten birkaç ay sonra çürüyen bedenle varoluşun devamlı olmayacağı açıktır.[229]

Ruhun ölümsüzlüğü bağlamında, kişinin sahip olduğu özdeşliğin ölümden sonraki yaşamda devam edip ettirmediği tartışılmaktadır. Hume'un ruh, töz, kişisel özdeşlik konuları hakkındaki görüşleri ölümsüzlük anlayışını anlamak için önemlidir. Kişinin ölmeden önceki ve öldükten sonra bilinç durumunun eşleştirilmesi, ruhun ölümsüzlüğüne dair bir bilgi verecektir. Ölümden sonra kişisel hayatın öngörülmesi, öldükten sonra devam eden kişisel özdeşliğin duyu ve deneyimin ölmeden öncekiyle bir ve aynı olmasını gerektirmektedir. Bu yolla ölümünün ardından kişi, varlığının devamlılığının bilişsel olarak farkında olacaktır. Hume, kişisel özdeşliği reddederek kişinin ölümünden sonra

[227] Arslan, *a.g.e.*, s. 310; ayrıca bkz. Platon, *Phaidon*, s. 86-87.

[228] Platon, *a.g.e.*, s. 77.

[229] Fred Feldman, "Death and the Meaning of life", *Encyclopedia of Philosophy,* ed. Paul Moser, (London: Routledge, 1998), s. 2015.

meydana gelen koşulların bir önemi olmadığına işaret etmiştir. Hume ölümsüzlük doktrinin çoğunlukla tutarsız, tutarlı olsa da diğer argümanlarla birlikte yanlış olduğunu düşünmüştür.[230]

Hume'un "*Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine*" adlı denemesini diğerlerinden farklı kılan özellik akıl yürütmelerin yanı sıra edebi bir dil kullanmasıdır.[231] Söz konusu denemenin dilinin çok ağır olmaması ve günlük yaşantıda tartışılacak düzeyde kolay ifadelerin kullanılması, ifadelerin altında yatan argümanları anlamayı kolaylaştırmıştır. Hume'un amaçladığı şey, yaşadığı döneme kadar kabul edilmeyip ötelenen düşünceleri, anlaşılır düzeyde ortaya koymaktır.

Hume, ölümden sonraki yaşamın varlığına dair kanıtlara şüpheyle yaklaşmaktadır. Fiziksel, metafiziksel, ahlâkî argümanlara karşı şüpheci olmasının başlıca sebebinin, onun yaşadığı dönemde baskın olan Hıristiyan dogmatizmine[232] karşı tutumu olduğu söylenebilir. Ancak bu argümanlara yönelik tüm eleştirilerine rağmen ruhun ölümsüzlüğü düşüncesine salt akılla varılmadığına, İncil'in ifadelerinin bu meseleyi aydınlattığına işaret etmektedir.[233] Hume, İncil'in ruhun ölümsüzlüğüne dair çizdiği tasvirleri kabul etmesine rağmen, bu konuda karşıt argümanlar sunmaktan geri durmamıştır.

---

[230] J. C. A., Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, (London: Palgrave Macmillan, 1988), s. 167.

[231] Serin, "David Hume'un 'İntihar Üzerine' ve 'Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine' Denemeleri", s. 306.

[232] Hume dine yöneltilen eleştiriden ziyade dinin gereksiz ve zararlı görmediğini söylemek mümkündür. Hıristiyanlığa genel bir karşı çıkıştan ziyade Hume'un "Doğal Din Üzerine Denemeler" eserinde "olması gereken" tutumdan bahsettiğini söylemek mümkündür. Hume'un kastettiği Hıristiyanlığın ise Protestan Hıristiyanlığın Kalvinizm mezhebi olduğu görülmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Mustafa Çevik, *Hume ve Din Felsefesi*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2006), s. 120.

[233] David Hume, *"On the Immortality of Soul*", *Selected Essays,* ed. Stephan Copley ve Andrew Edgar, (Oxford: Oxford University Press, 1998), s. 324.

1. FİZİKSEL ARGÜMAN

Hume, ruhun ölümsüz olduğuna karşı ifade edilen fiziksel argümanın, ruhun ölümlülüğünü kanıtlamak için kullanılabilecek güçlü bir kanıt olduğunu düşünür.[234] Bu kanıtın temel hareket noktası, bir nesnede meydana gelen değişikliğin varlık bakımından benzer olan başka nesnede görülmesi gerektiği düşüncesidir.[235] O, ifade ettiği nesneler/varlıklar arasındaki benzerlik yoluyla ruhun ölümlülüğünü savunur. Hume niteliksel olarak benzeyen iki durum yani ölüm ve uyku arasında analoji kurar. Ardından maddi olan iki varlığın benzerliğinden yola çıkarak analojiye devam eder ki bunlar hayvan ve insandır. Son olarak maddi olan bir varlığın, maddi-olmayan varlığa etkisi üzerinden analoji kurarak bedenin ruha olan etkisini tartışır. Üç analojiyi birlikte değerlendirecek olursak, Hume'un fiziksel argüman vurgusu iki hususa indirgenebilir. Birincisi, ölüm ile uykunun niteliksel benzerliği, ikincisi Hume'un ruh ve bedene yüklediği nitelik bağlamında hayvan ve insan fizyolojisindeki benzerliğidir.

Fizyolojik olarak uyku, kişinin bilincinin bir bölümünün veya tamamının yitirildiği ve etkinliğin büyük ölçüde azaldığı bir dinlenme durumdur.[236] Ölüm, bir varlığın hayatının kesin olarak sona ermesidir.[237] Ayrıca ölüm, ebedi uyku olarak da nitelendirilmiştir.[238] Bundan dolayı ölen insanın bulunduğu durum, uyuyan insanın durumuna benzetilmektedir. Ancak uyku hali, ölüm haliyle aynı olmadığı gibi farkları da bulunmaktadır. Uyku ve ölüm durumlarının aralarındaki en büyük fark ise uyku esnasında hayatî bir belirti olan ruhun bedenden çıkmamasıdır.

---

[234] Hume, "*On the Immortality of Soul",* s. 328.

[235] Hume, *a.g.e.*, s. 329.

[236] Akalın vd., "Uyku", s. 2043.

[237] Akalın vd., "Ölüm", s. 1539.

[238] Akalın vd., "Ölüm", s. 1538.

Hume, ruhun ölümle yok olmasıyla, bedenin uyku ile kesintiye uğraması arasında meydana gelen niteliksel benzerlikten yola çıkarak argümanına başlar. O bu konudaki düşüncelerini şu sözlerle ifade eder: "Beden üzerinde etkisi çok az olan uyku, geçici bir ölümü getirdiği için ruhta bir kargaşayı meydana getirir."[239] Ruhta kargaşa oluşturan uyku eylemi, kişi uyandığında aynı kişisel özdeşliğinin de kalmayacağını gösterir. Burada vurgulanan husus, kişisel özdeşliğin uyku yoluyla bölünmesidir. Ardından uykunun bedende kargaşa oluşturmasının sonucunda uykunun kişisel özdeşliği sağlamakta başarısız olduğunu *İnceleme*'sinde şu şekilde ifade eder: "Derin bir uyku esnasında olduğu gibi, algılarım bir süre için ortadan kaldırılacak olsa, o süre boyunca benliğimi duyumsayamam ve hakikaten var olmadığım söylenebilir."[240] Kişisel özdeşliğin uykuda kesintiye uğradığını ifade eden Hume, bilişsel durumların da ölümdeki gibi kesildiğini ifade etmektedir. O, uykunun bilinç durumunu değiştirmesinin, kişisel özdeşliği kesildiği durumlardan sadece bir tanesi olduğunu belirtir.[241]

Bu noktada Hume'un uykuda görülen rüyada, bilincin devam edip etmeyeceği sorusunu cevaplandırması gerekmektedir. Rüyalar bilinçten bağımsız olmadığı gibi duyumlardan da bağımsız değildir. Kişinin uyuduktan sonra bilincini rüya yoluyla sürdürebilmesi en azından rüyanın bedenin dış etmenlerinden etkilendiğini gösterir.[242] Hume bu analojide uykuda görülen rüyaların failinin veya duyumu algılayan öznenin

[239] Hume, *"On the Immortality of Soul",* s. 329.

[240] Hume, *Treatise*, s. 253.

[241] Hume, bilgi kuramını açıklarken sadece uykunun değil, yüksek ateş, cinnet veya şiddetli bir ruhsal sarsıntı yaşandığında izlenimlerin silik kaldığını ifade eder. Bu durumda silik veya zayıf izlenimi olan algılar, kişisel özdeşliğin ide olmasını, dolayısıyla özdeşliğin devam edilemeyeceğini belirtir. Hume, *Treatise*, s. 2.

[242] Rüyalar, öykümsü imgeler, duygular, algılar dizisi ya da uyku sırasındaki zihinsel etkinliklerdir. Kişi, uykuda zihinsel etkinliklerinin bir kısmını devam ettirmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, (Ankara: Anı yayıncılık, 2012), s. 1119.

referansının kime yapıldığını muğlak bırakmaktadır. Nitekim rüyayı gören kişi uyanınca "(Ben) rüya gördüm" diye ifade etmektedir. Bundan dolayı görülen rüyanın, rüyayı gören kişiden, yani kişisel özdeşlikten bağımsız olmadığı açık bir sonuç gibi görünmektedir. Bu sebeple Hume'un rüyalara nasıl anlam verdiği ayrıca ele alınmalıdır.

İdealist ve monist bir düşünür olan John M. Ellis McTaggart ise rüyaların dolayısıyla uykunun kişisel özdeşliği bölmesi halinde dahi, kişisel özdeşliğin göz ardı edilemeyeceğini belirtmektedir. McTaggart ayrıca duyumların, bedenin özsel bir fiili olma ihtimaline dikkat çeker.[243] McTaggart duyguların görmezden gelinmesi durumunda dahi belli bir türden bir bedenin deneyimlediğini ve inandığı şeyin gerçekten bir rüya ya da bir yanılsama olması halinde yaşadığını duyumlarla fark ettiğini savunmaktadır.[244] Yani ona göre beden olmadan rüya olmaz ve buradan rüyada duyumların devam etmesinin kişisel özdeşliği sürdürebildiği sonucuna varmaktadır.

Henry Habberley Price, uyku ile ölüm benzerliğini ölümsüzlüğe karşı bir kanıt değil de onun lehine bir kanıt olduğuna dikkat çeker. Uyku esnasında görülen rüya, uykuda olan kişi için bir gerçekliktir. O, ölümden sonraki hayatı bir hayal alemine benzetir ve bu yaşamın rüya kadar gerçek olacağını düşünür. Bu çerçevede Price ölümden sonraki hayatı, duyu ötesi yollarla bir çeşit rüya alemi olarak tahayyül etmektedir.[245] Bununla birlikte rüyanın gerçekliğine de vurgu yapmaktadır. J. A. Harvie de rüyanın, ruhun ölümsüzlüğünü destekler nitelikte olabileceğine işaret eder. O rüya aleminin, kişisel özdeşliği kanıtlamamakla beraber ölümden sonraki yaşamın yapısının nasıl olabileceğine dair mümkün olan en iyi paradigmayı sağladığını iddia etmektedir.[246]

---

[243] John M. E. McTaggart, *Some Dogmas of Religion,* (New York: Greenwood Press, 1968), s. 87.

[244] McTaggart, *a.g.e.*, s. 87.

[245] Henry H. Price, "Personal Survival And The Idea Of Another World", *Classical And Contemprorary Readings In The Philosophy of Religion*, ed. John Hick, (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1964), s. 268.

[246] J. A. Harvie, "Immortality of Soul", *Religious Studies*, 5/2 (December 1969), s. 215.

Burada uyku anında görülen rüya, kişisel özdeşliği kesintiye uğrattığı için değil aksine duyu ve benliğin devam ettiğine kanıt olarak sunulmaktadır.

Hume'un uykuyla kişisel özdeşliğin kesintiye uğradığını düşünmesi, bunun sadece uykunun değil, bilincin kapalı olduğu tüm durumlarda geçerli olmasını gerektirmektedir. Hume, uykuda bilincin devamlılığı göz ardı ederek uykunun kişisel özdeşliği sona erdirdiği düşüncesinden yola çıkar. Hume'un kastettiği, bilincin yok olmasıyla kişisel özdeşliği de elimine edilebileceğidir. Ancak Hume'un iddia ettiğinin aksine uyku kişisel özdeşliği bozmak yerine, ruhun ölümsüzlüğü için bir kanıt olarak gösterilebilir. Tüm bu görüşler neticesinde uykunun ölüme benzemesi, uykuda duyuma verilen aranın kişisel özdeşliği bölecek veya yok etmesini savunacak kadar kesin ve rasyonel bir gerekçenin olmadığı söylenebilir. Farklı bir deyişle Hume'un uykunun ruhta bir kargaşa oluşturması ile ifade ettiği analoji, algı kuramıyla da pek tutarlı görünmemektedir. Çünkü algıların rüyada tezahür etmesi, ruhun kesintiye uğramaması için yeterli bir sebep gibi görünmektedir.

Hume'un ölümsüzlüğe karşı ifade ettiği analojilerden bir diğeri bedenle büyüyen, gelişen kişisel özdeşliğin yine bedenle beraber yok olacağıdır.[247] Buna göre bir nesnenin bir varlıkta bütünüyle yok olması, diğer nesnede de bütünüyle yok olmasını gerektirmelidir.[248] Hume, varlığın, yer değiştirdiğinde niteliksel anlamda farklılaştığını vurgulamaktadır. O, dünyadaki hiçbir şeyin ebedi olmayacağına ve varlığın sürekli değişip dönüştüğüne inanmaktadır. Hume bu argümanı analojik bir temele dayandırır:

> Herhangi iki nesnenin, birinde gördüğümüz tüm değişikliklere diğerinde orantılı değişikliklerle katılacak kadar yakından bağlantılı olduğunda, bütün benzeşim [analoji] kurallarına göre, ilkinde

[247] Paul Badham ve Linda Badham, *Immortality or Extinction*?, (London: Macmillan, 1982), s. 39.

[248] Hume, *"On the Immortality of Soul"*, s. 329.

> hala daha büyük değişiklikler meydana geldiğinde ve tamamen yok olduğunda, ikincisinin tamamen yok olduğu sonucuna varmalıyız.[249]

Hume, insan bedeninde zamana paralel meydana gelen durumları açıklayarak ruhun nasıl yok olabileceğine dair örnek verir. Bedenin zayıflığı ve bebeklik döneminde aklın zayıflığı tam olarak orantılıdır; güçlükleri, hastalıktaki rahatsızlıkları, yaşlılıkta yaygın olan yavaş yavaş bozulmaları, sonraki adım olan ölümle yok olmayı kaçınılmaz kılmaktadır.[250] Diğer bir ifadeyle, ölüme yakın olan bir zihnin, zayıflık, duyarsızlık, komalık gibi bütün göstergeleri aslında onun sona yaklaştığının doğal bir habercisidir.[251] Dolayısıyla insan vücudunun çökmesi zihinsel faaliyetlerin de çökmesi anlamına gelmektedir. Bunun temel sebebi, ruh ve bedenin ortak olması, yani karşılıklı olarak birbirini etkilemesidir.

İkinci argümanda, doğanın genel durumundan yola çıkılarak hiçbir yaşam türünün fiziksel ve metafiziksel olarak yer değiştirdiğinde aynı kalmayacağını ifade edilmektedir. Örneğin ağaçlar suda, balıklar havada, hayvanlar ise toprakta çürür. Bedende algının ve beynin bozulmasıyla meydana gelen bu inanılmaz değişimin, ruhta herhangi bir değişikliğe neden olmaması düşünülemez.[252] Hume, doğadaki varlıklar üzerinden analojiyle bedenin ölümüyle ruhun da sonlanacağına ısrarla vurgular. Böylelikle ona göre birinin varlığı veya yokluğu diğerinin varlığını veya yokluğunu etkilemeksizin sonuçlanamaz.

---

[249] Hume, "*On the Immortality of Soul*", s.329. Araştırmamızda David Hume'un söz konusu denemesinden yapılan alıntılarda David Hume, "*On the Immortality of Soul*", Selected Essays, ed. Stephan Copley ve Andrew Edgar, (Oxford: Oxford University Press, 1998) adlı orijinal eserinden ve Funda Neslioğlu Serin, "David Hume'un 'İntihar Üzerine' ve 'Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine' denemeleri", Mavi Atlas, 5/2 (2017) adlı yer alan metinde yer alan çeviriden karşılaştırmalı olarak yararlanılmıştır. (Hume, "Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine", çev. Funda Neslioğlu Serin, a.g.m. içinde, s. 319).

[250] Hume, *a.g.e*., s. 329.

[251] Hume, *a.g.e.*, s. 329.

[252] Hume, *a.g.e*., s. 329.

Hume'un bu düşüncesi dikkate alındığında, onun ruhun ölümsüzlüğünü neden yadsıdığını anlamak kolaylaşacaktır. Hume için, insanı oluşturan ruh ve bedenin varlığının birbirinin etkisine açık olduğunu ifade etmek, bedenin ölümüyle ruhun varlığını sürdüremeyeceğini kabul etmek demektir. Hume'a göre beden ile ruhun ortak olduğu düşüncesinin desteklenebilir boyutu, bedende olan bir rahatsızlığın doğrudan zihinsel bir faaliyete etki etmesidir.

Hume'un ruhun ölümsüzlüğe karşı ifade ettiği uyku analojisinde, bedenli bir devamlılığın olmayışı ve kişisel özdeşliğin sürdürülemeyeceğinden dolayı maddeci düşünceye yaklaşsa da ruh ve beden birliğini kabul ettiği düşüncesi itibarıyla materyalist düşünce kadar idealist düşünceyi yadsıdığını söylemek mümkündür.[253] Kişinin, maddeden oluşması halinde, fiziksel süreklilik dışında hiçbir şeyin var olduğu söylenemez. Ancak bilişsel durumları anlamak için salt maddenin yeterli olmadığı açıktır.[254] Hume'un düşüncesinde de yalnızca fiziksel varlıkları öngören bir tutumu olmadığı nettir. Hume'un bu analoji ile amaçladığı şeyin temelde, ruh-beden etkileşimi olduğu düşünülebilir.

Hume'un ifade ettiği bir diğer husus, analoji yoluyla hayvan ve insan bedeni arasındaki benzerliğin[255] sonucu olarak ruhun varlığının bedenin değişmesiyle değiştiği

[253] Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları,2014), s. 366.

[254] Metin Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), s. 135.

[255] İnsan hayvan benzerliği 17. Yüzyılda Bayle'nin "*Rorarius"* sözlük makalesinde ayrıntılı olarak açıklanmakta ve incelenmektedir. Burada hayvanlar anatomik ve ruhsal olarak insandan çokta farklı olmayan bir varlık olarak kayda geçmiştir. Hume bu benzerliği referans almaktadır. Daha fazla için bkz. Paul Russell, *The Riddle Of Hume's Treatise, Skepticism, Naturalism, And Irreligion*, (Oxford: Oxford University Press, 2008), s. 199-200.

hususudur.[256] Yine hayvanların ruhunun ölümlüğünden hareketle, anatomisi benzer olan insanların da öldükten sonra ruhun bedenle birlikte öleceği çıkarımını yapmaktadır.[257]

Diğer yandan Hume, ruhun ölümsüzlüğü hakkında ruh göçünün felsefenin kabul edebileceği en makul seçenek olarak sunduğunu belirtir.[258] Reenkarnasyon bilinçli olan benliğin daha önce başka bedenlerde yaşadığını ve tekrar yaşayacağının ifade eder.[259] Hinduizm'in savunduğu bu inanca göre, tıpkı bir kişinin yıpranmış kıyafetleri atıp yeni kıyafetleri giymesi gibi, bedenlenmiş ruh da eski bedeni terk edip yeni bir bedende doğarak yeni hayata gözlerini açmaktadır.[260] Bu inanç ile Hume'un kişisel özdeşlik kuramı arasında farklılık bulunduğu açıktır. Bu noktada hem ruhun ölümlülüğünü savunup hem *metempsychosis* olarak ifade edilen reenkarnasyonun makul olabileceğini düşünmesi ruhu bir töz olarak kabul etmediği halde reenkarnasyonu desteklemesi, görüşlerindeki bir tutarsızlığı göstermektedir. Çünkü ruh göçüne inanmak, öldükten sonra başka bir hayatın olabileceğine dolayısıyla kişisel özdeşliğin bir şekilde devam edeceği düşüncesinin kabulüne kapı aralamaktadır.

Hume'un reenkarnasyon inancına olumlu bakmakla birlikte söz konusu inancı bir alternatif olarak da kullandığı bazı yorumcular tarafından öne sürülmüştür. Bu yorumcular, ruhun ölümsüzlüğü konusunda reenkarnasyon inancının geleneksel Hıristiyan inancından daha makul olmasından dolayı Hume'un tamamen olmasa da bu inancı kabul ettiğini iddia etmişlerdir.[261] Her ne kadar reenkarnasyon inancı Hume'un

---

[256] Hume, "*On the Immortality of Soul*", s. 329.

[257] Hume, *a.g.e.*, s. 329.

[258] Hume, *a.g.e*., s. 329.

[259] John Hick, *Philosophy of Religion,* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1973), s. 110.

[260] Hick, *a.g.e*., s. 109.

[261] Bu kısım ruh göçü olarak ifade ettiği bölümde dipnot olarak ifade edilmiştir. Söz konusu açıklama ekseninde Hume için ruh göçü anlamlı görünmektedir. Hume'un bu doktrini kabul etmekten ziyade bir imkân olabileceğini ima etmiş olabileceği şeklinde yorumlar da mevcuttur.

argümanlarıyla çelişse de onun bu fikri bir alternatif olarak sunduğunu iddiası dikkate alınabilir. Hume'a göre ruh maddi-olmayan bir varlık olsa bile, o insanın ölümsüzlüğünün bedenlerin ölümsüzlüğünden daha önemli görünmeyeceği kanaatindedir.[262] Hume'un burada belirli bir şey söylemenin ötesinde sadece ihtimalleri dikkate aldığını söylemek mümkündür.

Bu itirazlarına rağmen, Hume iki ihtimal üzerinde durmaktadır: O, ya evrenin ötesinde yeni bir evrenin de yaratılmış olabileceğine inanmakta ya da varlıkların mucizevi derece akıl dolu bir yaratılışla var olabileceğini düşünmektedir.[263] Bedenin varlığından önceki duygu yoksunluğu, bedenin yok olmasından sonraki benzer bir durum gibi doğal bir neden olarak görünür. Yani Hume'a göre ölümden önceki yaşamda ruhun durumu, ölümden sonraki yaşamın durumuna göre benzerlik göstermektedir. İki sürecin de benzerliğinden dolayı, sonuçların da benzer olduğu düşünür. Hume bir taraftan, ölümden sonra devam edecek ruhsal bir tözün varlığını da inkâr etmekte, diğer taraftan metafiziksel ve ahlâkî kanıtlamaların ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlanamadığını fiziksel kanıtın ruhun ölümlülüğü için bir kanıt oluşturabileceğini savunmaktadır.

Hume *Soruşturma'*sında, ruhun ölümsüzlüğü için ifade edilecek argümanlar konusunda şöyle der:

> İlahiyat veya dinbilim Tanrı'nın varlığının ve ruhun ölümsüzlüğünün ispatı olarak, kısmen özele ilişkin akıl yürütme, kısmen de genel olgulardan oluşur. O, temelini deneyle desteklediği sürece akıldan alır. Fakat, onun en iyi ve en güçlü temeli iman ve ilahi vahiydir.[264]

---

[262] Gaskin, *a.g.e.,* s. 174.

[263] Hume, "*On the Immortality of the Soul*", s. 328. Görünen o ki Hume'un da ölümsüzlüğe dair argümanları çürütme girişimi makalenin sonlarına doğru soru işaretlerini de beraberinde getirerek ruhun ölümsüzlüğünü kesin olarak reddettiği söylemlerinin ardından yerini muğlaklığa bırakmaktadır.

[264] David Hume, *Enquires Concerning Human Understanding And Concerning The Principles Of Morals,* ed. P. H. Nidditch, (Oxford: Oxford University Press, 1975), s. 165.

Hume, daha önce belirttiğimiz üzere "*Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine*" denemesinin başında o ruhun ölümsüzlüğünü nihai anlamda aklın ışığıyla kanıtlamanın zor olduğunu belirterek bu konuda ilahi vahye müracaat etmiştir. Şu ifadelerde bu bağlamda ele alınabilir:

> Hiçbir şey, insanlığın ilahi vahiy için sahip olması gereken sonsuz yükümlülükleri daha fazla aydınlatamaz, çünkü başka hiçbir yöntemi bu büyük ve önemli gerçeği tespit edemediğini fark ederiz.[265]

Hume'un eserlerinde buna benzer ifadelere rastlanmakla birlikte, nihai düşüncesini, dine dayandırmanın onun felsefesi ve genel düşüncesiyle ne kadar bağdaştırıp bağdaştırılmayacağı cevaplanması gereken felsefi bir sorudur. Ayrıca Hume'un bu ifadelerinin geriye kalan düşünceleriyle ne kadar tutarlı olduğu ve bu düşüncelerinin ne kadar savunabileceği de önemlidir.

2. METAFİZİKSEL ARGÜMAN

Hume'un *İnceleme*'*s*inde yer alan, "Ruhun Maddi Olmaması" bölümü içeriği itibarıyla onun metafiziksel argümanın merkezinde yer alır. Ruhun maddî olmaması meselesi nihai anlamda çözümlenememiştir. Ancak Hume, tözün maddî olmasının imkânsızlığı ile alakalı varsayımlara dayanarak[266] ölümsüzlüğe karşı metafiziksel bir argüman sunmaya çalışmaktadır. Ahmet Cevizci'nin de ifade ettiği gibi, metafiziksel kanıt, ölümsüzlük kuramında en dikkat çeken kanıttır.[267] Bunun sebebi ruhun basit yapısının, bedenden bağımsız olduğu varsayımına dayanmasıdır. Öyle ki ruhun bedenden bağımsız olması, bedenin hasar gören yapıda olmasına karşın ruhu zedelememektedir.

---

[265] Hume, "*On the Immortality of Soul*", s. 331. (Hume "Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine", Türkçe çev. Funda Neslioğlu Serin, a.g.m. içinde, s. 320).

[266] Hume, *Treatise*, s. 232.

[267] Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, (Bursa: Ekin Yayınları, 2007), s. 570.

Pek çok filozof, ruhun bedenden ayrı bir töz olduğunu, töz olmasının ölümsüz olması için yeterli bir delil teşkil ettiğini dile getirmiştir.[268]

Ruhun ölümsüzlüğüne dair metafiziksel kanıt iki açıdan ele alınmaktadır. Birincisinde ruh-beden düalizmini kabul eden anlayışın beden ve ruhun arasında öngörülen farka değinilirken, ikincisinde, ruhun ölüm sonrası hayat ile olan bağlantısının boyutları ele alınmaktadır.[269] Hume'un ruhun ölümsüzlüğüne karşı argümanı, ruhun bedende mündemiç maddi bir varlık olmadığı ve maddesel bir töze ait olmasının olanaksız olduğu varsayımına dayanır.[270] Ona göre, töz ve ruh bilinmemekle beraber, tözün ruh ile özdeşleştirilmesi gibi bir durum söz konusu değildir.[271]

Hume töz kavramının karmaşık ve kusurlu olduğunu, bu sebeple bilinmeyen bir maddenin sadece niteliklerin toplamından başka töz fikrine sahip olunmadığını düşünür.[272] Bu bağlamda Hume'a göre metafiziksel düzlemde iki şeyin altını çizmek gerekir. Birincisi neden-sonuç bağlamında, hiçbir şeyin *a priori* olmaması kuralına dayanır. Hume, bu sebeple ruhun ölümsüzlüğü kuramını diğer teorilerin de dayandığı gibi salt akılla ifade etmenin zorluğuna dikkat çeker. Zira ruh ne duyulara konu olmaktadır ne de *a priori* bir temele dayanmaktadır. Hume'un eserlerinde sıklıkla görülen bu ifadelere, denemesinde de yer vererek maddenin de ruh gibi eşit derecede bilinmez olduğuna işaret eder.[273]

---

[268] Cevizci, *a.g.e.*, s. 570.

[269] Yasa, *a.g.e.*, s. 59. Hume beden ve ruh arasındaki farka fiziksel argümanda değinmiştir. Hume'un metafizik argümanına karşı yürüttüğü argüman çoğunlukla ruhun niteliği üzerinden tartışmıştır. Metafizik argümanda ise, ruhun neden töz olamayacağı üzerinden tartışılmıştır. Daha fazla bilgi için bkz. Hume, "*On the Immortality of Soul*", s. 324-325.

[270] Hume, *a.g.e.*, s. 324.

[271] Hume, *Treatise*, s. 634.

[272] Hume, "*On the Immortality of Soul*", s. 324.

[273] Hume, *a.g.e.*, s. 324.

Hume'un bu argümana ilişkin bir diğer çıkarımı, doğaya ilişkin yargıların yegâne kaynağının deneyim olmasına dayanır. Deneyimden başka bir ilkeye bakılması durumunda, maddenin yapısının, düşüncenin oluşumuna bir etkisi olup olmadığı da bilenemeyecektir. Düşünce öznesinde var olan ruhsal bir töz kabul edildiğinde ise, doğanın bunu başka bir madde içinde kullanabileceğini ifade etmektedir. Nitekim ruh eğer maddi-olmayan bir varlıksa, madde kadar ruhsal tözün de bilinç durumunu kaybetme ihtimali mevcuttur. Ancak Hume'a göre bu ihtimal yalnızca deneyimle anlaşılabilir.[274] Bu durumda ruhun bir töz olarak kabul edilmesi halinde benliğin varlığını sürdürmeme ihtimali vardır. Çünkü Hume için, dış dünyada çıkarım yapabildiği durumlarda referans sadece deneyim yoluyla gerçekleşebilmektedir.[275] Ona göre soyut akıl yürütmeler hiçbir olgu ya da var oluş sorusuna yanıt veremez. Başka bir ifadeyle Hume'un düşüncesinde bilginin elde edilişi *a posteriori* olduğu için metafiziksel anlamda töz düşüncesi ancak duyuların nitelikler toplamı olabilmektedir.[276]

Diğer yandan Hume fiziksel argümanda değindiği gibi ruh ve bedenin birbirine benzemesinin yanı sıra, onların varoluş bakımından ortak bir varlığı olduğu düşüncesinden hareket etmektedir. Ruh ile bedenin ortak olması, bedenin başına gelen fiziksel bir vakadan ruhun da etkilenmesi ve tam tersinin meydana gelmesini gerekli kılmaktadır. Yapılacak soyut akıl yürütmeler, varlığı muğlak olan şey hakkında bir sonuç vermemektedir. Hume'a göre ruhsal tözü düşüncede kabul ettiğimizde, akıl yürütmeyle madde için de benzer şeyler söylenebilir. Zira devamında doğanın bu tözü bir varlığa dönüştürebilme olasılığına dikkat çekilmektedir:

> Düşüncenin öznesinde doğal olarak var olan bir ruhsal töz kabul edildiğinde doğanın bunu başka bir töz, yani madde için de kullanacağı sonucunu, aradaki benzeşime [analojiye] varmak için bir

[274] Hume, *a.g.e.*, s. 325.

[275] Hume, *Treatise*, s. 16.

[276] Hume, *a.g.e.*, s. 16.

> nedenimiz vardır. Doğa bunu bir tür macun veya kil olarak kullanır; onu çeşitli formlara ve varlıklara dönüştürür, her dönüştürmeden bir süre sonra çözülür ve özünden yeni bir biçim oluşturur. [277]

Hume, bu düşünceyle maddenin her dönüştürmeden sonra yeniden bir biçim oluşturduğuna işaret etmektedir. Benzer şekilde hayvansal tözün de maddi anlamda dönüşebileceğini, ruhsal tözün değişen varlıkların ancak zihnini oluşturabileceğini ifade etmektedir.[278] Hume bu değişimi, bilinç ve benlik hissinin zayıflaması olarak görmektedir. Böylece değişen varlığın önceki durumuyla ilgisi kalmaz. Başka bir deyişle, Hume, kişisel özdeşliğin öldükten sonra kesintiye uğramasının yanı sıra, dönüşerek eski benlik ile bağlantısının kalmayacağını ifade etmektedir.[279]

Hume'a göre kişiyi, ruhsal bir töz oluştursa bile, ruhun ölümsüzlüğüne inanması için hiçbir neden yoktur. Ruhun ölümsüzlüğü argümanının başarılı olması halinde dahi, herhangi bir ölümsüzlük senaryosuna karşılık gelmeyecektir. Bu noktada Murray ve Rea'nın Hume'un görüşünde dikkat çektiği nokta, onun ruh ve bedenin farklılığı değil birbirine mündemiç bir yapıda olduğu ön kabulüyle yola çıkarak yaptığı kanıtlamaların materyalist düşünceyi desteklemesinden ziyade ruh ve bedenin düalizmiyle tutarlı olabileceğidir:

> Zihin ve beden yakından ilgili olması sebebiyle, ikincisinde meydana gelen herhangi bir değişikliğe öncekinde de bir değişiklik eşlik etmektedir. İki varlık bu şekilde yakından bağdaştırıldığından, biri yok edildiğinde diğerinin de yok olacağı varsaymalıdır. Bu nedenle bedenin yok olması üzerine zihnin [de] yok olacağı varsayılmalıdır.[280]

---

[277] Hume, *a.g.e*., s. 325.

[278] Hume, "*On the Immortality of Soul*", s. 325.

[279] Hume, *a.g.e*., s. 325.

[280] Michael J. Murray ve Michael C. Rea, *An Introduction Of Philosphy of Religion*, (New York: Cambridge University Press, 2008), s. 272.

Ölümde bedenle beraber meydana gelen hasarın ruhu etkilemesi durumunda, bedenin varlığını devam ettiği her ortamda zihin veya ruh varlığını devam ettirecektir. Bu akıl yürütmeye göre reenkarnasyon ve bedenli diriliş reddedilmeyecek ihtimallerdir. Nitekim Hume, görüldüğü gibi fiziksel argümanda ölüm sonrasında reenkarnasyon olabileceği ihtimalini göz ardı etmemiştir. Çünkü Hume'un ifade ettiği önkoşul, bedenin varlığıdır ki bu durumda, zihni yaşatacak bir mekanizma bulunan tüm ortamlarda kişi sürekliliğinin devamı söz konusudur. Buna göre zihin ve bedenin birbirini etkilediği kabul edilebilir. Bedende meydana gelen hastalığın, kişinin ruhunda halüsinasyon, anksiyete gibi rahatsızlıklar ile etki etmektedir. Ancak bedenin ruhu etkilemesi, Hume'un düalist yapı karşısında olduğuna kanıt olarak gösterse de argümanın kendisinin düalist yapıyı bir şekilde içerdiğini söylemek mümkündür. Murray ve Rea'ya göre, materyalist olunmadığı takdirde ruhsal olanın bedene etki etmeyeceği düşüncesine inanmak saçma gözükmektedir:

> Maddi-olmayan ruhların nasıl olacağını ya da bedenle nasıl ilişki kurabileceklerini, birinin diğerine varoluşsal bağımlılığı olmadan ruh ile beyin arasında yakın bir ilişki olup olmayacağını söylemek için gerçekten yeterince bilgimiz var mı? [281]

Hume'un söz konusu akıl yürütmelerinin, ruhun ölümsüzlüğüne karşı ifade ettiği argümanını güçlendirmekten ziyade ölümden sonraki yaşam için düalist düşünceyi desteklediği şeklinde de yorumlanabilir. Çünkü ruhun bir ortamda tekrar dirilmesi veya varlığını sürdürmeye devam ettirmesi, reenkarnasyon gibi ölümden sonra dirilme senaryolarına kapı aralayacaktır. Yeniden dirilmenin kabul edilmesi durumunda, ölüm sonrası varlığın ampirik olarak kanıtlanması gerekmektedir.[282]

Hume'un söz konusu vurguladığı bir diğer husus, ölümsüz olan bir varlığın niteliksel olarak da üretilmeyeceği, daha doğru bir ifadeyle yaratılamayacağıdır. Bu

[281] Murray ve Rea, *a.g.e.*, s. 274.

[282] Murray ve Rea, *a.g.e.*, s. 274.

durumda ilk nedenin yani Tanrı'nın müdahalesi olmadığı sürece, akıl yürütüldüğünde ve felsefeden her zaman dışlanması gereken "en üstün nedenin" yeni bir müdahalesi de varsayılmadığı sürece, bozulamaz olan hiçbir maddenin, çoğaltılamaması gerekmektedir.[283] "Bozulacak olan meydana gelmemiş de olmalıdır."[284] Bu ifadesinden Hume'un, ruhu bozulabilecek kapasitesi olan bir varlık olduğu ön kabulüyle meseleye yaklaştığı söylenebilir. Ancak, ruhun bozulma ihtimalinin bozulmama ihtimalinden fazla olmadığı savunulabilir görünmektedir. Hume, ancak en üstün nedenin müdahalesinin olmaması durumunda ruhun doğmadan önce varolmayabileceğini öngörmektedir.[285]

Hume'un karşı savunmasındaki bir diğer çıkarımı da şöyledir: "Ruh eğer ölümsüzse, doğumumuzdan önce var olmalı ve eğer [doğumdan] önceki varoluş durumu bizi ilgilendirmezse, sonraki durumu da ilgilendirmeyecektir."[286] Hume'un bu çıkarımı şöyle ifade edilebilir:

1. Ruhun ölümsüz olması, ölüm sonrasının kanıtı olması halinde doğmadan önceki yaşamı da kanıtlamaktadır.

2. Kişi doğmadan önceki yaşamdan nasıl sorumlu değilse, ölümden sonraki yaşamı da kişiyi ilgilendirmeyecektir.

3. Doğmadan önceki varlık nasıl kişiyi ilgilendirmiyorsa, ölüm sonrasından da kişiyi ilgilendirmeyecektir.

---

[283] Hume, "*On the Immortality of Soul*", s. 325.

[284] Hume, *a.g.e*, s. 325.

[285] Hume'un ilk ve en üstün nedenden kastının Tanrı olduğundan şüphe edilemez. Bu durumda Tanrı'nın yarattığı varlıklar üzerinde müdahalesinin olmadığı takdirde ölümsüz bir töz olarak ruhu yaratabileceği anlaşılmaktadır. Ancak bu, Hume'un Tanrı'nın müdahelesinin imkânsız görmediği gibi müdahalesi olan hiçbir varlığın töz olmasını da gerektirmemektedir. Eğer söz konusu ifadelerinden kasıt, yalnızca ruha müdahale etmesiyle onun ölümsüz bir töz olabileceği ise o halde, bu ihtimalin imkân dahilinde olduğunu görmemesi kaçınılmaz görünmektedir. Hume'un Tanrı anlayışı hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Çevik, *David Hume ve Din Felsefesi*, s. 256-289.

[286] Hume, "*On the Immortality of Soul*", s. 325.

Dolayısıyla kişinin doğmadan önceki varlığının olmadığını ifade eden Hume, öldükten sonra bir benliğin varlığının sürdürülmeyeceğine işaret etmektedir. Bu argümandan yola çıkarak ruhun ölümsüz olmadığı sonucuna varmaktadır. Diğer bir ifadeyle Hume, doğmadan önce kişisel özdeşliğin sürdürülmeme durumunun kişinin öldükten sonrasında da sürdürülmeyeceğini düşünür. Buna göre, ölümden sonraki hayatta benliğin devam edebilmesi için, yaşamdan önceki ruhun durumun da bilinmesi gerekmektedir. Bu argüman ile Hume, ruhun bozulmadığını düşündüğü takdirde, ruhu ölümsüz olarak varsaymak için hiçbir neden de görünmemektedir.

Hume'un kişisel özdeşliği doğumdan önce varolduğunu kabul etmesi halinde bile, bu ruhun ölümsüz olmaması için yeterince güçlü bir kanıt gibi görünmemektedir. Nitekim McTaggart da Hume'un düşüncesinin aksine ruhun ölümsüzlüğünü reddetmek yerine ruhun doğumdan önce var olabileceğini ifade eder. Ona göre alem yüzyıl önce var olmuşsa, bundan yüzyıl sonra da aynı kişi olmaksızın alemin varlığını sürdürebileceğini inkâr etmek için bir neden yoktur.[287] Bunu şu sözleriyle ifade etmektedir:

> Gelecek zamandaki varlığın nasıl gösterilebileceğini bilmiyorum. Geçmişte varlığı gerekli olmadığı kabul edilen herhangi bir varlık durumu [gelecekte] gereklidir. Eğer evren yüz yıl önce bensiz devam ettiyse, yüz yıl olmadan bensiz devam edebileceğini inkâr etmek için hangi gerekçe verilebilir? [288]

Düalist anlayış metafiziksel ölümsüzlük kanıtını ileri sürmekle, ruhun yaşamdan önce de sonra da var olacağını öngörmektedir. Herşeyin nihai anlamda düşünceye dayandığını savunan McTaggart ruhun ölümsüzlüğünü, doğmadan önceki hayatın varlığını kanıtlayan argümanlardan daha kolay savunulabileceğini düşünür.[289] Ölümden önceki ve sonraki yaşamın kıyaslanmasında McTaggart doğumdan önce varoluşunun

[287] McTaggart, *a.g.e.*, s. 112.

[288] McTaggart, *a.g.e.*, s. 114.

[289] McTaggart, *a.g.e.*, s. 114.

ahlâkî yönüne de vurgu yapmaktadır. Ona göre bir kişi bir sonraki hayatına, bu hayatın ahlâkî durumlarda kazandığı eğilimleri taşımakla birlikte bu deneyimlerin değeri yok eden ölümle yok edilmeyecektir.[290] Böylelikle McTaggart, yaşamdan önceki varlığın sürdürülmesinin ruhun ölümsüzlük değerini azaltmayacağı savunmaktadır.[291] Diğer bir ifadeyle doğmadan önceki varoluş ruhun ölümsüzlüğünü çürütebilecek güçte bir argüman gibi görünmemektedir. Tüm bu düşünceler sonucunda McTaggart, yaşamdan önce varoluşa inanmakla, ölümden sonraki yaşamı mümkün görmektedir.

Hume'a göre maddesel töz, hayvanların bedensel tözlerini oluştururken, ruhsal töz, hayvanların zihinsel tözünü oluşturmaktadır. Tözün sahip olduğu canlılar bilinç zaman boyunca ölüm nedeniyle yok olmaktadır. Hume bu durumda, insanların ölümsüz ruha sahip olmasını hayvanların yaşam döngüsüyle örneklendirerek kıyaslama bir yapmaktadır:

> Kuşkusuz hayvanlar, insana göre daha kusurlu bir şekilde olsa da hisseder, düşünür, sever, nefret eder, irade ve hatta akıl yürütür: hayvanların ruhları maddi olmayıp ölümsüz mü?[292]

Hume bu ifadesiyle batıdaki en etkili bazı düşünce okullarının neredeyse tamamının varsayımlarını reddeder. Aristoteles-Thomas Aquinas geleneği için insan, aklî güçleri ile diğer tüm canlılardan ayrılan "rasyonel bir hayvandır" ve bu nedenle sadece ölümlü bir hayvan ruhunun değil, aynı zamanda ölümsüz bir rasyonel ruhun da sahibidir. Platoncu-Kartezyen düşünce geleneğine göre hayvanlar insanlardan sadece daha küçük bir akıl derecesine sahip değil, insanlardan bilişsel olarak daha eksiktir.[293] Böylece insan aklının nitelikleri ile hayvan aklının nitelikleri farklılaşmaktadır.

---

[290] McTaggart, *a.g.e.*, s. 133.

[291] McTaggart, *a.g.e.*, s. 137.

[292] Hume, *a.g.e.*, s. 325.

[293] Badham ve Badham, *a.g.e.*, s. 48.

Hayvan insan analojisinde benzerlikler kadar farklılıklar da bulunmaktadır. Hayvanlarda ruh olsa dahi onların eylemlerinde bilinçli bir ahlâkî kaygı yoktur. Hayvanlar eğitilmesi, refleksleri yoluyla gerçekleşirken, insanların yaptığı eylemler bilinçlidir. Bunun yanı sıra bu iki varlığın zihinsel aktivitesi farklı olup ölüm düşüncesini taşıyan tek varlık da insan gibi görünmektedir.

Hume kişisel özdeşliği algıdan ibaret görmesinden dolayı sonsuz bir ruh anlayışından uzaktır. Sonsuz bir ruh anlayışından uzak olmasının yanı sıra ampirik kaygılarla ruhu töz olarak göremeyeceğine inanmaktadır. Bunun sebebi, onun kişisel özdeşlikte detaylı olarak bahsettiği ben algısının, tüm varlık yapısını sorgulayan şüpheci ve eleştirel bir düşünceye dayanması gibi görünmektedir.

3. AHLÂKÎ ARGÜMAN

Ahlâk, kişinin kendine olan özsaygısını yoğun olarak hissettiren, öz irade ve özdenetim ile kötü olandan caydırarak, iyiliğe yönlendirecek bir duygu olarak yorumlanabilir. Bu duygu insanı, salt ölümden sonrası için değil yaşamda da ayakta tutan bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın ölümden sonraki yaşama inancı mutlak adaletin gerçekleşeceğine dair inancın tam olmasıyla yakından bağlantılıdır. Ahlâk, bu nedenlerden dolayı hayattan çok ölümle ilişkilendirilir ve gerçek anlamda ahlâkî bir hayat ancak ölüm sonrası hayatın varlığı kabul edildiği sürece anlamlı görünmektedir.[294]

Ölümsüzlük kuramlarında ahlâkî argüman, metafiziksel ve fiziksel argümanlardan içerik olarak daha farklı bir delil oluşturmaktadır. Hume ahlâkî argümana karşı çıkmakla Hıristiyanlığın ölümsüzlük doktrini ontolojik ve ahlâkî gerekçelerini

[294] Muhsin Akbaş, "Ölüm ve Ölümsüzlük", *Din Felsefesi El Kitabı*, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), s. 324.

hedeflemektedir.[295] O, ölümden sonra yaşamın varlığı ve ruhun ölümlü olabileceği inancını, doğrudan pratik yaşamla ve insan fiilleriyle ilgili olarak yoğunlaşmaktadır.

Ahlâkî kanıtı anlamak için ahlâkın kaynağının Hume için ne ifade ettiğini anlamak gerekmektedir. Çünkü Hume'un ahlâk için ne düşündüğü, ölümsüzlüğe karşı ahlâkî delile olan argümanlarını büyük oranda şekillendirmektedir. Burada Hume'un ahlâk anlayışını irdelemek konudan uzaklaşmaya neden olacağı için ahlâkî kanıtın temelinde yatan düşünceye ve ruhun ölümsüzlüğü argümanı çerçevesinde fikirlerine değinilecektir. Hume bu argümanda ruhun ölümsüzlüğünün tutarsız veya yetersiz olduğunu değil, bunun ahlâkî veya ahlâkî olanla uyuşmadığını ortaya koyar.[296]

Ahlâkî argüman, insanın erdemli ve erdemsiz fiillerinden yola çıkarak, iyi insan kadar, kötü insanların bulunmasıyla dünya üzerinde iyi-kötü, erdemli-erdemsiz insanlar arasında fark kalmamasıyla ölümden sonra hayatta eşitliliğin sağlanmasını savunmaya dayanmaktadır. İnsanın yaptığı eylemlerin herhangi bir cezaî boyutu olup olmamasının, maddi-manevi ne tür sonuçlar meydana getirdiği bu argümanın temel sorusudur. Bu husus Tanrı'nın adaletiyle yakından bağlantılıdır. İnsan fiilleriyle ilişkisi daha eskiye dayansa da Kant'ın ahlâk yasası temelinde ön plana çıktığı söylenebilir.

İnsan eylemlerinin etkilerini değerlendirmek için bu argümanı, soyut ve somut olmak üzere iki boyut üzerinden değerlendirmek mümkündür.[297] Buna göre dünya

[295] Gaskin, *a.g.e.*, s. 170.

[296] Gaskin, *a.g.e*., s. 179.

[297] Soyut boyut çoğunlukla en yüksek iyiyi diğer bir ifadeyle ödev ahlâkını gerçekleştirilmesi için ortaya konan çabayı ifade ederken somut boyut, insan davranışlarının etkilerinin ölüm sonrası yaşama inanç bağlamında sosyal ve görünebilir olan etkilerin olmasıyla, ölümden sonraki yaşamın varlığıyla olan ilişkisinden bahsedilir. Kişinin, gündelik hayatında yaptığı bir eylem sonucunda bir karşılığın olmasını bekler. Ancak bu düşünce ile eylemde daha dikkatli ve bilinçli davranılması beklense de bu boyutta çıkar ilişkisinden ziyade hayatta yaşanan gerçekliklerin temel referans olarak alındığı söylenebilir. Daha fazla bilgi için bkz. Yasa, *a.g.e.*, s. 83-93.

üzerinde yapılan iyilik ve kötülüğün karşılığının verilmesi, ölümden sonra yaşam için güçlü bir inanç oluşturmaktadır. Sözgelimi adaletli bir Tanrı'nın olmadığı bir evrende, kişinin eylemlerine karşı yapılan değerlendirmelerde iyi insanın ödüle, kötü insanın ise cezaya karşı nihai anlamda bir motivasyonu olmayacaktır.

Hume, ruhun ölümsüzlüğü için savunulan bu kanıtı iki aşamada reddetmektedir. Bu argüman Tanrı'nın mutlak adaletinin tecelli etmesi ve buna bağlı olarak ortaya çıkan genellemeleri konu edinmektedir. Hume'un ahlâkî argüman karşısında ifade ettiği savunma, iyilerin ödüllendirilip, kötülerin cezalandırılması ve insan fiillerinin gerekçesinin temelden eleştirilmesidir. Yani Hume, insanların iyi ve kötü fiillerinin neticesini Tanrı'nın adalet eylemi üzerinden yargılamasıyla eleştiriye açık tutmaktadır. O, insanların Tanrı'nın mutlak adaleti temsil etmesi gerektiğine olan inançtan dolayı onların Tanrı adına bir karar verdiklerini düşünmektedir.[298]

Hume, ahlâkî kanıta karşı geldiği noktayı ilk olarak Tanrı'nın en iyi doğruyu yapmasının, bizler için güvenilir olabileceğini ancak bunu iddia etmenin tehlikeli olduğunu savunarak belirtir. Dünyada meydana gelen kötülüklere dikkat çekerek Tanrı'nın pek çok örnekte insanlığı yüzüstü bıraktığını düşünmektedir.[299] Bu noktada da Hume, Tanrı'nın adaletinden somut ve acil birtakım sonuçlar görmek istemektedir. O burada daha çok yaşadığımız fiziki dünya düzeninde meydana gelen adaletin acımasız ve aldatıcı olduğu örnekliğinden hareket etmiştir.

Bu hususta, Hume için, Tanrı'nın hem var olması hem de adil olması ölümden sonraki yaşam için güçlü bir delil sayılabilmektedir. Hume bu noktada da ampirik varsayımını ön plana koyarak Tanrı'nın adaletini ne türde deneyimlediğimizi irdelemekte, bu sorunun cevabını evreni gözlemleyerek aramaktadır. Örneğin, Hume,

[298] Hume, "*On the Immortality of Soul*", s. 326.

[299] Hume, *a.g.e.*, s. 326.

dünyada meydana gelen felaketler ve adaletsizlikler gözlemleyerek, ampirik olarak Tanrı varsa dahi adaletinin olmadığına veya olamayacağına inanmaması için yeterli bir sebep olarak görmektedir. Tanrı, adaletini öbür dünyada gösterebilir ancak bu insanın deneyimleyebileceği bir şey değildir. Bu yüzden bu dünyada adaletin mutlak anlamda gerçekleşmesini beklememeyi ve gördüğümüz hiçbir şeyin de adaletin var olmasını desteklemediğini vurgular:[300]

> Tanrı'nın gerçekten yapmış olduğunu bildiğimiz her şeyin en iyisi olduğunu onaylamak bizim için çok güvenlidir; ama her zaman bize en iyi görünen şeyi yapması gerektiğini doğrulamak çok tehlikelidir. Bu akıl yürütme, mevcut dünyada kaç örnekte bizi yanıltabilir? [301]

Buradan hareketle Hume, Tanrı'nın mutlak iyilik sıfatından yola çıkarak, onun dünyada meydana gelen her şeyde görünenin en iyisini yaptığı şeklinde bir varsayımda bulunmanın akıl yürütme olarak zayıf olduğunu düşünür.[302] Böylece, o vahiy olarak gönderilen bilgiyle insanların Tanrı'nın sıfatlarını kendilerine göre yorumladıklarını düşünmektedir. Bunun sebebi kişinin fiillerine göre ödüllendirme ve cezalandırma gibi yaptırımları ilahi vahiy yoluyla ulaşılmasıdır. Ancak Hume'un bu ifadeleri sonucunda Tanrı'nın en iyi senaryosu olduğunu farz etse de pratik örneklerden yola çıkarak onun ilahi adalete olan güvenini sarstığı söylenebilir.

Hume bu dünyada adaletin mutlak anlamda gerçekleşmesiyle ölümden sonraki yaşamın devamlılığının olamayacağını bir gerekçe olarak savunmuştur. O, mevcut dünyanın en iyi dünya olacağını veya meydana gelenin en iyisinin nasıl olacağını sorgulamakla birlikte ahlâkın kaynağının da mutlak anlamda irdelenmesi gerektiğinin altını çizer. Brian Davies kişinin Tanrı'yı, ölümünden sonra hayatta kalan ahlâkî bir fail

---

[300] Hume, "*On the Immortality of Soul*", s. 326. (Hume "Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine", Türkçe çev. Funda Neslioğlu Serin, a.g.m. içinde, s. 317).

[301] Hume, *a.g.e.*, s. 326.

[302] Hume, *a.g.e.*, s. 326.

olarak düşündüğü takdirde, kişinin ölümden sonra hayatta kalmasını sağlayacağı sonucuna varabileceğini belirtir. Çünkü zorunlu güce sahip ahlâkî eylemleri ancak ahlâkî bir failin yapması ile muhtemeldir.[303] Bu çıkarım adaletin olmadığı ancak gerçekleşmesinin de şüpheli olduğu bir adalet ve dünya anlayışından daha tutarlı görünmektedir. Peki mevcut dünya düzeninin en iyi olması halinde Hume'un kendisinin de belirttiği gibi neden bunca kötülük meydana gelmektedir?

İnsan ahlâkî eyleme götüren unsurun duyu olduğunu savunan Hume, ölümden sonraki yaşamın olacağının ve bu uğurda erdemli yaşamaya çalışılmasının bir diğer sebebinin de insanda mevcut olan korku mekanizması olduğunu ifade eder. Buna göre zihinlerde, ölümden sonraki yaşama olan inanç, belirsizliğin verdiği korkuyla ortaya çıkar. Ayrıca insanların ölüm korkusunu ahlâk kuralları ve yapay eğitimle beslediklerini, hatta bu belirsizliğe karşı oluşan korkunun insanlar tarafından güç ve zenginlik elde etmek amacıyla sömürüldüğünü, ancak bu korkuların büyütülmemesiyle insan hayatına etkisinin yok olacağını savunmaktadır.[304] Hume bu bağlamda ölümle alakalı bazı görüşlerin iyi olduğunu ve insanları büyülediğini ancak yaşamdaki dehşetlerin insan zihninde daha sağlam ve sürekli bir yer ettiğini ve böylece bu güzel duyguların kaybolduğunu belirtmektedir.[305] Diğer bir ifadeyle Hume, ölümsüzlük inancının ölüme bağlı olarak insana umut aşılamaktan ziyade korkutmasının, onun iddiasını güçlendirdiğini savunmaktadır. Çünkü ölüm korkusundan kaynaklanan güdüyle insanların erdemli ve iyi birey olmaya çalıştığı söylenebilir. Dolayısıyla bir kişinin yaptığı kötü veya iyi eylemlerin karşılığının ödül veya ceza olacağını bilmesi de korkmasına sebebiyet vermesi muhtemeldir.

---

[303] Davies, *a.g.e.*, s. 230.

[304] Hume, "*On the Immortality of Soul*", s. 328.

[305] David Hume, *Dinin Doğal Tarihi,* çev. Mete Tunçay, (Ankara: Metis Yayınları, 1995), s. 363.

Hume için güçleri azalan insanın, çareyi ölümden sonraki hayattan umut aramakla geçirmesi, insanın ölümden sonraki hayatta benliğinin olmadığını söylemek için gerekli ve yeterli bir sebep olarak görülmektedir. Hume'un yaptığı çıkarım, yanlış olmasa da bu çıkarımın ölümsüzlüğü reddetmek için ne yönden güçlü bir argüman oluşturduğu tartışmaya açık görünmektedir. Çünkü ölümsüzlüğe inanmak nihai anlamda bir inanç meselesiyken, korku duyusunun, ruhun ölümlülüğü argümanına katkısı az görünmektedir. Ölümsüzlüğe karşı korku ya da korkusuzluğa bağlı olarak yapılan eylemleri yorumlamak göreceli bir yorum gibi görünmektedir. Nitekim Lutoslawski'nin de ifade ettiği gibi, ölümsüzlük inancı, ölümün korkunç olmadığını anlamına gelmez, aksine bu inanca sahip olanlara ölüm korkusu uzak bile gelebilmektedir.[306] Diğer yandan ölüm korkusu yani hiçliğe dönüşmenin verdiği korkunun ardından metafiziksel bir hakikatin derinliği ile de karşılaşılabilir.[307] Ancak ölüm korkusu ve insanın ölümsüz olduğu düşüncesi, insana kendi adaletsizliğinin korkusundan başka bir korku bırakmayabilir. Nitekim ölümün insanı entelektüel ve ahlâkî zenginlikten mahrum edemeyeceğinden her zaman emin olunması halinde savaştaki ölüm tehlikesi dahi dikkate alınmayabilir.[308]

Hume'un itirazındaki bir diğer nokta, dünya hayatında yaşanan deneyimlerin, ölümden sonraki deneyimden daha güçlü olduğu ve mevcut hayatın dezavantajının iyi hisler kadar adaletsizlik ve acı gibi kötü hislere ev sahipliği yapmasıdır. "Doğadaki hangi zalimlik, hangi kötülük, hangi adaletsizlik, tüm ilgimizi şimdiki yaşamla sınırlar?"[309] Bu

[306] W. Lutoslawski, "The Ethical Consequences of the Doctrine of Immortality", *International Journal of Ethics,* 5/3 (April 1895), s. 309.

[307] Ruhanettin Yazoğlu, "Ölüm Korkusu ile İlgili Bazı Felsefî Tavırlar", *Akademik Araştırmalar,* Bahar 2007, 4/1 (1997), s. 121.

[308] W. Lutoslawski, a.g.m., s. 322.

[309] Hume, "*On the Immortality of Soul*", s. 326.

ifadelerinin sonucunda Hume, hem yaşanması gereken dünyanın mevcut dünya olması gerektiği hem de tüm kötülüklerin dünya ile neden sınırlandırılması gerektiğini düşünür.

Hume'a göre kötülüğün de iyiliğin de karşılığı Tanrı'nın adaleti açısından değerlendirildiğinde dünyada meydana gelen kötülükler bu adaletle çelişmektedir. Cezalandırma ve ödüllendirme kişinin yaptığı eylemlerin ardından Tanrı tarafından verilen bir sonuçtur. Hume, ceza ve ödülün verilme sebebinin hangi değere göre olduğunu irdeleyerek cezalandırma ve ödüllendirmenin dünyaya has olması gerektiğini savunur:

> Uygun sonucu veya amacı olmayan ceza, iyilik ve adalet fikirlerimizle tutarsızdır ve tüm sahne kapatıldıktan sonra hiçbir şekilde işe yarayan bir sonuç yoktur.[310]

Burada Hume öldükten sonra cezanın anlamsız olduğu, her kötülüğün cezalandırılmasının iyiliklerin ise ödüllendirilmesinin yaşanılan dünyada gerçekleşmesi gerektiğini ima edilmektedir. Çünkü Hume'a göre ölümden sonra ne cezanın ne ödülün bir anlamı kalmamaktadır. Hâlbuki dünyaya bakıldığında iyilerin mutlak anlamda hak ettiği değeri görmediği, büyük kötülüklerin de cezalandırılmadığına dair örnekler sayısızdır. Öyle görünüyor ki, Hume'un bu konuda haklı olabilmesi için dünyanın ya salt iyilik üzerine kurulması ya da ödül-ceza mekanizmalarının adil dünya yüzeyinde karşılanması gerekmektedir. Ancak söz konusu iki ihtimalin de gerçekleşmediği düşünüldüğünde Hume'un bu argümanı ahlâkî açıdan ikna edici olmaktan uzak görünmektedir.

Ölümsüzlüğün ahlâkî gerekçesi açısından Tanrı'nın adaletine bakıldığında bu inancının manevi olarak işlevselliği ile ilgili temel soru, kötülüğün mübah, iyiliğin de

[310] Hume, "*On the Immortality of Soul*", s. 328. (Hume "Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine", Türkçe çev. Funda Neslioğlu Serin, a.g.m. içinde, s. 318).

karşılıksız kaldığı bir dünya anlayışının Tanrı'nın adaletiyle çelişip çelişmediği ve yaşamın anlamsızlaşıp anlamsızlaşmayacağıdır. Bu soruya adaletli bir Tanrı'nın, adaletin tecelli edeceği bir dünyayı yaratması gerektiği[311] şeklindeki ifadesi cevap gösterilebilir. Ödüllerin iyilikle, kötülüklerin ise ceza ile karşılanması, ancak dünyada olabilecek bir durumdur. Ancak Hume'a göre iyiliğin ve kötülüğün karşılığı cennet ve cehennemden ziyade, erdem ve erdemsizlik üzerine kurulması gerekir.[312]

Bu noktada Hume'un erdem ve erdemsizlik nitelemelerini neden ön plana aldığı görülmektedir. Hume, ahlâkın gerektirdiği erdemli ve erdemsiz davranışların doğal olduğunu, insanı erdemli veya erdemsiz davranmaya iten şeyin psikolojinin iç ve dış duyumları olduğunu varsaymaktadır.[313] Ona göre tüm erdemler, değerlerini erdemli güdülerden türetirler. İlk erdem güdüsünü de doğal güdü ya da başka bir güdüden almalıdır.[314]

Aklın deneyime doğrudan konu olmadığının ısrarla altını çizen Hume, davranışlarımızın temelinde de akla dayalı bir ahlâk anlayışı olduğunu kabul etmez. Hume erdem ve erdemsizliği, iyilik ve kötülüğe tercih etse de onların insan doğası gereği uydurulabilir olduğunu akıl temelli bir dayanağı olmaması, yani duyu temelli olmasıyla açıklamaktadır. Nitekim o, erdemin özünü sıcakkanlı ve sevilebilir olduğunu erdemsizliğin özünü ise itici olmasıyla tanımlamaktadır.[315] Aklın tek başına yeterli olmayacağını düşünmesinden dolayı ahlâkı duyu ile temellendirme yoluna gitmiştir.

[311] Aydın, *a.g.e.*, s. 238.

[312] Hume, "*On the Immortality of Soul*", s. 327.

[313] Ali Taşkın, *İskoç Aydınlanması*, s. 157.

[314] Hume, *İnceleme*, s. 321.

[315] Copleston, *a.g.e.*, s. 106

Böylece Hume, ahlâkî ilkelerin ceza veya ödül ile karşılık bulmasını anlamsız görmektedir:

> Ahlâkî idelerin kaynağı toplumun çıkarı düşüncesidir. Böylesine anlamsız çıkarımlar, sınırsız sonsuz cezalarla mı karşılık bulmalıdır? Bir insanın lanetlenmesi, dünyadaki bir milyar krallığın yıkılmasından daha büyük bir kötülüktür. [316]

Çünkü Hume için erdem, ödüllendirilmesi gereken bir durumdan ziyade, çıkarsız ahlâka uygun bir şekilde davranmaktır.[317] Hume'un tabiriyle insan doğasının ürettiği böylesine bir mekanizmanın ödül ile karşılık bulması ahlâk idesi olan erdemle uyuşmamaktadır.

Hume'un felsefesinde ahlâk, toplumsal idareden daha fazlasını, kişisel karakter ve zihinde var olan erdem, erdemsizlik, doğru, yanlış vb. değerleri kapsayan bir olgu olarak ele alınır.[318] Hume için erdem, kendimizde ya da başkalarında bulunan, zihinsel nitelik, gözlem ya da derin düşünme yoluyla bir doyum sağlayan unsurdur. O, bu doğrultuda ortaya çıkan her davranışı erdemli olarak nitelendirmiştir. Rahatsızlık veren şeyi de erdemsizlik olarak nitelendiren Hume, fayda ve zarar temelinde bir erdem anlayışı ortaya koymuştur. Erdemin faydalı olanı önemsemesi, ödül ceza gibi sonuçlar üzerinden değil, değerler ve duyular üzerinden anlaşılmasını gerektirmektedir. Kişi iyi olan bir eylemi ahlâkî bir gerekçe değil, tutkulara hizmet ediyorsa yapar. Diğer bir ifadeyle Hume, erdem ve erdemsizliğin faydacılık temelli, haz ve zarar içgüdülerinden yola çıkarak

---

[316] Hume, "*On the Immortality of Soul*", s. 327-328. (Hume "Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine", Türkçe çev. Funda Neslioğlu Serin, a.g.m. içinde, s. 318).

[317] Copleston, *a.g.e.*, s. 109.

[318] Emin Çelebi, "Hume'un Ahlak Kuramı Üzerine Yapılan Bazı Yorumların Değerlendirilmesi", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 8/2 (2019), s. 501.

gerçekleştirdiğini düşünmektedir. O, acı ve hazzın erdem ve erdemsizliğe içkin ve ayrılamaz olduğunu savunmaktadır. [319]

Hume'un bir diğer çıkış noktası Tanrı'nın adaletinin dünyadaki eylemlerle çelişmesidir. Ruhun ölümsüzlüğünü savunanlar, adalet sahibi bir Tanrı'nın, adaletini işleyeceği bir dünyayı var etmesini öngörse de adaletin varlığı dünyada meydana gelen kötülüklerle çelişmektedir. Bunun sebebi adaletli bir Tanrı'nın varlığının ölümden sonraki hayatı da mümkün kılmasıdır. Ancak Hume ceza ve ödül fiillerinin karşılıksız olması gerekliliğine daha çok odaklanmaktadır. "Tanrı varsa ve adaletliyse neden aciz bir insanın yaptığı geçici kötülükler sonsuz cezayı hak etmelidir?"[320] Hume bu soru ile, adaletsizliği öngördüğünden ruhun ölümsüzlüğü kuramını boşa çıkardığını iddia eder. Burada mevcut hayatın nihai hayat olduğuna ve bu dünyadaki insanın ahiret hayatını öngöremeyeceğine dikkat çekmektedir.[321] Hume'un deneyimlenemeyen bir tecrübenin ölümden sonra deneyimlenebileceğini reddetmesi ampirizmiyle uyumlu görünmektedir. Ancak cezaların orantısız olması adaletsizliğe örnek teşkil etse de dünyayla sınırlandırdığı bakış açısında adaleti sağlayan veya kötülüğü engelleyebilecek herhangi bir alternatif yöntem sunmaktan da uzak görünmektedir.

Hume ruhun ölümlü olması halinde insan aklının hayvan aklından farklı olmadığının ve cinsiyetler arası eşitlikçi tutum sergilemesinin tutarsız olmadığının altını çizmektedir.[322] Hume'un bu ifadelerinde vurguladığı nokta, hayvan ve insanın aynı etkiye maruz kaldığı takdirde aynı sonuca ulaşılacağıdır. Kanaatimizce öz iradesi ve benliği diğer bir ifadeyle "ben kimim" sorusuna cevap veremeyen hayvanlar için erdemli ve

[319] Hume, *Treatise*, s. 296.

[320] Hume, "*On the Immortality of Soul*", s. 326.

[321] Hume, *a.g.e.*, s. 326.

[322] Hume, *a.g.e.*, s. 326.

ahlâklı bir yaşamın mümkün görünmemektedir. Diğer bir ifadeyle öz-bilinçten yoksun olan hayvanların erdemli veya erdemsiz eylemleri yapmadığı, öz-bilinç yerine içgüdü ve duyuların yönlendirilmesiyle hayatlarına sürdürmeleri insanlarla arasındaki temel farka işaret etmektedir. Nitekim hayvanlar kendilerinin yaptıkları etkinliklerle özdeş sayılabilirken, insanlar kendi varlıklarının bilinci olarak eylemlerini bir üst noktaya taşımaktadır.[323]

Ceza ve ödüllerin hangi kurala binaen verildiği noktasında Hume, dünya üzerinde adaletten ziyade tüm kurallara anlam vermeye çalışarak, neden tüm ödüllerin erdemin bir çeşidiyle sınırlandırıldığını sorar[324] ve erdemin tek çeşidi olduğunu savunmaya karşı çıkar. Çünkü ona göre ahlâk idelerinin ana kaynağı, toplumların çıkarı düşüncesidir. Bu nedenle dünyadaki kısa süreli eylemlerin, sonsuz cezalarla karşılanmasına anlam veremez.[325] Hume'a göre ceza amacına uygun olması gerektiği gibi birlikte yapılan eylemlerle de orantılı olmalıdır. Hume insanın cezalandırılması ve lanetlenmesinin daha büyük bir kötülük olduğunu belirtmiştir. [326] Böylelikle o, kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın adaletini sorgular ve sırf bu sebepten dolayı Tanrı hakkında yeterince bilgi sahibi olamayacağımızı iddia etmektedir.[327] Hume'un ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla ölüm sonrası yaşamda, eğer ruh ölümsüzse, dünyada yaşanan bir kötülüğün sonucunda sonsuz bir ceza ile karşı karşıya kalmanın adaletsizlik örneği olarak düşündüğü açıktır.

---

[323] Frolov, *a.g.e.*, s. 266.

[324] Hume, "*On the Immortality of Soul*", s. 327.

[325] Hume, *a.g.e.*, s. 328.

[326] Hume*, a.g.e.*, s. 328.

[327] Speaks*,* "Hume on the Immortality of Soul", Phil 20208, (November 30, 2006), Çevrimiçi. https://www3.nd.edu/~jspeaks/courses/2006-7/20208/hume-immortality.html, (05.05.2020).

Hıristiyan geleneğinde ölümden sonra hayata inanmanın rasyonel temelleri, nihayetinde Tanrı'nın insanlara ölümsüzlük vermek isteyeceği düşüncesinin makul oluşuna dayandırılır.[328] Hume'un ahlâkî argümana itirazının temel sebebi, Hıristiyanlığın ölümden sonraki yaşama dair tutumuna karşı bir tavır olduğunu gözlemlemek mümkündür:

> Cezalar ve ödüller hangi kurala göre dağıtılır? İlahi değer ve cezanın standardı nedir? Tanrı'nın aynı duygulara sahip olduğunu mu düşünelim? İnsanlar gibi aynı duygu ve tutumlar? [329]

Hume bir kez daha dünyada yapılan sınırlı sayıdaki fiilin öldükten sonra sınırsız bir ceza ile karşılanmasına anlam veremez. Cehennem doktrini Hume'a göre Tanrı'nın adaletine, iyiliğine ve sevgisine olan inançla tutarsızdır, çünkü ona göre Tanrı dünya üzerinde adaleti sağlayamamaktadır.

John Leslie ilahi zihnin varlığının, ahlâkî olarak Tanrı'nın gerekliliğinin, mantıkçılar tarafından kanıtlanmasa da bir dereceye kadar iç görüyle anlaşılabileceğini düşünür.[330] Ona göre birisi Tanrı'nın varlığını kabul etmeyecek olsa, bu mutlak anlamda ruhun ölümsüz olduğunu reddeceği anlamına gelmez. Şayet öldükten sonra devam edecek olan bir benlik yoksa, Tanrı'nın varlığına olan inancımızın nasıl açıklanabileceği büyük bir sorudur. Yani Leslie, Tanrı'nın varlığını ruhun ölümsüzlüğü inancı için şart koşmazken, ruhun ölümsüzlüğüne inanmak için Tanrı'nın varlığını şart koşuyor görünmektedir. Burada Leslie'nin vurguladığı, Tanrı inancının ruhun ölümsüzlüğüne inanmak için bir engel oluşturmadığıdır. Hume'un ise sorguladığı salt ruhun ölümsüzlüğü inancıdır. Buna göre Hume'un, Tanrı'nın varlığını varsaydığında ruhun ölümsüzlüğüne inanmaması için bir neden kalmamaktadır. Âdil bir evrende eylemler ödüllendirilir veya

---

[328] Badham ve Badham, *a.g.e.*, s. 66.

[329] Hume, "*On the Immortality of Soul*", s. 328. (Hume "Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine", Türkçe çev. Funda Neslioğlu Serin, a.g.m. içinde, s. 318).

[330] John Leslie, *Immortality Defended*, (Oxford: Blackwell, 2007), s. 75.

cezalandırılsa da eylemler (bu hayatta) yeterince ödüllendirilmediği veya cezalandırılmadığı takdirde mükâfat veya ceza için başka olası evren düşünülmesi daha mümkün ve hatta gerekli gözükmektedir:

> Adalet ve adaletsizlik duygusunun doğadan türetilmediğini, aksine her ne kadar zorunlu olarak eğitimden ve insan sözleşmelerinden olsa da yapay bir şekilde doğduğunu kabul etmek gerekir. [331]

Hume, metafiziksel argümanda kararlarımızın yalnızca deneyime dayanması gerektiğini savunmuştur. Ahlâk argümanında ise ceza ve ödül ile ilgili tartışmalara odaklanmaktadır. Bu bağlamda dikkat çektiği nokta, ölümden sonra kişinin fiillerinin kısa yaptırımlarının ceza ve ödül gibi sonsuz bir karşılıkla neden karşılanacağına anlam verememesidir. O daha çok zamansal olarak suç işleyen veya iyilik yapan birinin neden sonsuz cezaya veya ödüle tâbî tutulduğunu merak etmektedir. Daha genel bir ifadeyle, Tanrı'nın adaletinin dünya üzerinde tam işlememesi ruhun ölümsüzlüğüne karşı bir argümanın çıkış noktası olmuştur.

Ruhun ölümsüzlüğü meselesinde ahlâkî argüman, iyiliği karşılıksız ödül, cezayı ise caydırıcı bir etmen bulmak noktasında ki motivasyon açısından önem arz etmektedir. Dünyadaki koşullar ya en iyi olmalı ya da adalet tam olarak gerçekleşmelidir. Bu durumda motivasyon adalet ise, mevcut dünyada insanlar ne kadar adaletli olmakla uğraşırsa uğraşsınlar, ne kadar etraflıca düşünüp kanun çıkarılsa da tam başarılı olamayacağı muhtemeldir. Ancak ilahi adalet kusursuz ve mutlak olmasının yanı sıra, mevcut dünyada karşılanamadığı açık bir gerçektir. Ayrıca Tanrı'nın varlığını kabul eden bir kişinin ruhun ölümsüzlüğünü reddetmesi kendi içinde inançsal birtakım çıkmazlara düşmesine sebep olacaktır.

Ahlâkî eylemde bulunmak erdemi dışlamadığı gibi, ödül ve ceza mekanizmaları da temelde ahlâkî ideleri destekler nitelikte olduğu söylenebilir. Cennet ve cehennem

[331] Hume, *İnceleme*, s. 324.

mekanizmalarının da kişinin ahlâkî eylemlerin sonucunda verilmesi tutarsız veya çelişkili görünmemektedir. Ayrıca Hume'un erdem ve erdemsizlik temelli ahlâk anlayışının ceza ve ödüllerle sonuçlanması da olası bir sonuçtur.

Hume'un ölümsüzlüğe karşı ifade ettiği ahlâkî argümanla, kesin bir sonuca ulaşmaktan ziyade, ölmeden önceki yaşamdaki unsurların tespitini ve değerlendirmesini yaptığını söylemek mümkündür. Hume'un bu argümanla amaçladığı kişinin günlük hayatındaki eylemlerin ahlâkî bir temellendirmesini yapmaktır. Ölümden sonra hayatın ruhsal olarak devam etmemesi, daha ziyade Hume'un ruhu töz olarak kabul etmemesiyle ilişkili görünmektedir.

SONUÇ

Ölümsüzlük düşüncesi, kişinin varlığını ve bütünlüğünü korumak için ölümden sonra varlığını devam ettirmesi inancına dayanmaktadır. David Hume ölümden sonra yaşamın ruhun ve kişisel özdeşliğin sürdürülmesi itibarıyla var olma imkânlarını sorgulamıştır. Hume düşüncesinde ruh, önemli metafiziksel konuların başında gelse de epistemik ve ahlâkî görüşlerini ifade ettiği görüşlerinde olduğunun aksine sistematik olmaktan uzak görünmektedir.

Hume'un bilgi kuramında çıkış noktası, Newton'un bilimi ekseninde doğal bir teori olan insan doğasını içeren bir kuram oluşturmasıdır. Hume, zihni ide ve izlenim olarak ayırarak bilginin izlenim yani deneyim yoluyla ortaya çıktığını ifade etmiştir. Newton'un bilimini, insan doğasına aktarmayı hedefleyen Hume, oluşturduğu epistemik temeller ile ruh düşüncesini yorumlamaktan kaçınmasa da ruhun, özü gereği deneyimlenmeyen bir varlık olduğunun farkındadır. Bu sebeple Hume, ruhu açıklarken belirsiz bir tutum sergilemektedir. Hume'un ruh hakkındaki düşünceleri, daha çok mevcut ruh anlayışlarından yola çıkarak felsefî yöntemi ekseninde çıkarımda bulunmaya dayanmaktadır. Ancak Hume'a göre, dış duyum kaynaklı içsel bir duyum söz konusu olmadığından metafiziksel öğelere karşı şüpheyle yaklaşmaktadır. Hume'un ruh görüşündeki çıkış noktası onun ampirik ve septik tavrı gibi görünmektedir. Bu sayede metafiziğin başlıca konusu olan tözün varlığını ve ruhun töz olma ihtimalini çürütmeye çalışmaktadır.

Hume bilginin temelini dış duyumdan alması sebebiyle, töz düşüncesine temelden karşı çıkmıştır. Ruhun kaynağına karşı septik yaklaşan Hume, epistemolojisiyle ontolojinin alanına girmeye çalışmıştır. Bu sebeple Hume'un varlıklara dair ifadelerinde netlikten uzak kaldığını görmekteyiz. Nitekim Hume ruhu metafiziksel bir varlık olarak

yadsımamış olsa da onu töz olarak kabul etmekten çekinmiştir. Ruh konusundaki bilginin sınırlılığından dolayı Hume'un bu konu hakkındaki görüşlerinin belirsiz bir sonuca kapı araladığını söylemek mümkündür.

Hume'un kişisel özdeşlik konusundaki "demet teorisi", ruh konusundaki görüşlerini şekillendirmekte ve düşüncelerini aktarmaktadır. İlk olarak ruhun ardından kişisel özdeşliğin töz olmayacağını savunarak kişisel özdeşliğe dair geleneksel düalist benlik fikrini reddetmektedir. Hume "kendim" dediği benliğini ararken kendini ruhta değil duyumda bulmaktadır. Benliği yani kişisel özdeşliği duyuma indirgeyen Hume'un, sadece kişisel özdeşliğin devamlılığı noktasında net bir tutum sergilediği görülmektedir. Ancak, benliğin duyum olarak kabul edilmesi halinde öznenin mahiyetinin ne olduğu veya kişinin sorumluluklarının referansının kim olduğu sorularını cevapsız bırakmaktadır. Hume'un epistemik olarak benliğini yakalayamaması benliğin olmadığı anlamına gelmediği gibi, bunun onu bir açmazla karşı karşıya bıraktığını söylemek de mümkündür.

Hume ampirik ve şüpheci tutumu çerçevesinde ruhun ölümsüzlüğü için öne sürülen fiziksel, metafiziksel ve ahlâkî argümanları çürütmeye çalışmaktadır. O, öncelikle fiziksel argüman çerçevesinde, madde etrafında belirlenen bir anlayışın ruhanî bir varlık olan ruhu şekillendirdiği düşüncesinden hareket etmektedir. Burada uykunun ölüme benzemesi, ruhun ölümsüzlüğünden ziyade ölümlü olacağına bir kanıt olarak görülmüş ve fiziksel argüman bu minvalde tartışılmıştır.

Hume'un fiziksel argümanda kurduğu analojilerin temelinde ruh ve bedenin bir aradalığı vardır. O uykuyu ölüme benzetmesi noktasında farklı bir bakış açısı sunsa da uyku anında görülen rüyada kişisel özdeşliğin sürdürülmesi ve rüya sahibinin öznel oluşunu bir kanıt olarak görmemektedir. Benliği yadsıyan Hume, uykuda dahi kişisel özdeşliğin süregeldiğini kabul etmekten uzak bir tutum sergilemiştir. Hume'un uykuda kişisel özdeşliğin sürdürülmesi noktasındaki açıklaması yetersiz kalmakla birlikte

görülen rüyanın öznesinin açıklanmasında da eksiklik barındırmaktadır. Ayrıca bedende meydana gelen etkilerin doğrudan ruhu etkileyeceğini savunması, ruhun fiziksel bir varlıkla aynı düzlemde ele almasına götürmektedir ki bu iki varlık alanının birbirine eşit olduğu ispata muhtaçtır. Diğer taraftan kişisel özdeşliğin bedenin yok olmasıyla ortadan kalkacağını savunması, iki farklı varlık alanının bir kez daha birbiriyle özdeşleştirdiği algısının oluşmasına neden olmaktadır.

Hume, ölüm sonrası yaşam için ruh göçünün olabileceği ihtimalini düşünmekten çekinmez. Ancak ruhun ölümlülüğünü savunurken, ruh göçünü bir alternatif gibi ifade etmesi, bilgi kuramıyla veya verdiği analojilerle pek tutarlı görünmemektedir. Çünkü Hume, bedenin yok olmasını ruhun da yok olması için yeterli bir sebep saymıştır. Ancak savunduğu görüş itibarıyla ruh göçü de dahil ölüm sonrası yaşama dair tüm senaryoları zorunlu olarak dışlamasını gerektirmektedir. Bu bağlamda Hume'un bu görüşünün nesnel ve rasyonel zemine dayandırdığını söylemek zor görünmektedir.

Hume ölümsüzlük için ileri sürülen metafiziksel argümanı ruhun töz olamayacağı düşüncesinden yola çıkarak sorgulamaktadır. Ruhun deneyimden uzak bir yapıda olmasını, töz olmaması için yeterli bir sebep olarak görürken, ölümden sonra varlığını sürdürmesi için de bir sebep görmemektedir. Hume, ruhun doğmadan önce deneyimlenmeyerek ölümden sonra da varlığın devam etmeyeceğini savunmuştur. Hume'un doğumdan önce ruhun olmayışından öldükten sonra da devam etmeyeceği çıkarımı, çelişkiden uzak olmamakla birlikte ruhun sürdülmemesi için yeterince temellendirilmiş görünmemektedir.

Hume ahlâkî argümanı bağlamında ruhun ölümsüzlüğüne inanmanın pratik boyutu üzerinde durmuştur. Ahlâkî kanıt, Tanrı'nın adaletine olan inançla yakından alakalıdır. Hume, temelde bu düşünceyi Tanrı'nın adaletinin insanların iyi-kötü fiillerine verdiği karşılık bazında değerlendirmektedir. Ayrıca Hume'un ahlâkî argümanda ifade

ettiği ödüllendirme ve cezalandırma ile ilgili söylemlerinin Tanrı'dan ziyade insanların yorumlarını ifade etmesi, kutsal kitaptan gelen bilgiye şüpheci yaklaştığının göstergesi olarak kabul edilebilir. Ayrıca ruhun ölümsüz olduğunu inkâr etmesi Tanrı'nın varlığına inancı konusunda birtakım şüphelerin doğmasına da kapı aralamaktadır. Tanrı'nın adaletinin ölümden sonraki yaşamda gerçekleşmesine karşı çıkarak ödül ve cezanın psikolojik birtakım engeller olduğunu vurgulaması onun ilk ve son yaşamın dünya üzerinde gerçekleşmesi gerektiği gibi bir kanaat doğurmaktadır. Böylece Hume'un hem cezalandırma ve ödüllendirmenin dünyada gerçekleşmesini beklemesi hem de kötülük sorununa açıklama getirmemesi kendi içinde bir eksikliğe işaret etmektedir.

Hume, ölüm korkusunun, kişinin ölümden sonraki hayatta dünyadaki eylemlerinin sonucunda verilen yaptırımlara inandığını düşünmektedir. Hume bu korkunun ruhu ölümsüzlüğü için bir gerekçe olduğunu iddia etmektedir. Ancak ruhun ölümsüzlüğüne ve ölümden sonraki hayata inanmak temelde bir inanç meselesi olarak görülebilir. Nitekim insanlar var olduğu süre boyunca çoğunlukla ahiret inancına dolayısıyla ruhun ölümsüz olduğuna dair inanç taşımışlardır. Böylesine önemli bir inancın sadece korkuya indirgenmesi ikna edici görünmemektedir. Hume'un deneyim alanına girmeyen metafiziksel öğeleri kabul etmemesi, genel olarak onu indirgemeci ve dışlayıcı bir tutuma götürmüştür.

Argümanlara karşı ifade ettiği bir diğer önemli nokta ise Hume'un görüşlerini şüpheci ve ampirist bir yöntemle savunmasının yanı sıra deneyciliğini arka plana atacak tespitlerde bulunmasıdır. Diğer bir ifadeyle Hume'un muğlak bir alan olan metafiziksel öğelerin ve konuların salt akıl yürütmelerle çıkarım yapması, onu ampirist bir zeminden uzaklaştırdığını söylemek mümkündür. Hume bir yandan deneyimi aşan ruhun, bilinemeyeceğini düşünerek töz, dolayısıyla metafiziğe giden kapıları kapatmışsa da bu iddialarının sonucunda pozitivizme kapı araladığı söylenebilir.

Hume’un düşüncelerini genel olarak değerlendirecek olursak ampirik ve septik tavrı sonucunda pek çok olguya şüpheci yaklaşımı, onu tecrübeye konu olmayan metafizik unsurları açıklamakta zora sokmuştur. Bunun en önemli sebebi yöntem olarak Hume’un ampirist bir duyumcu olmasıdır. Bu sebeple özellikle metafiziksel öğeler hakkındaki görüşlerini ifade ederken net görüşler belirtmekten uzaklaşmıştır. Öyle ki Hume temelde ruh hakkındaki düşünceleri konusunda net bir söylemden uzak durarak ruhun bilinemeyeceğine işaret eder.

KAYNAKÇA

AINSLIE, Donald C., *Hume's True Scepticism*, (Oxford: Oxford University Press, 2015).

AKALIN, Şükrü Halûk vd, *Türkçe Sözlük*, der. Recep Toparlı, (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005).

AKBAŞ, Muhsin, *"*Kişisel Kimlik ve Ölüm Sonrası Hayat*"*, *Felsefe Dünyası*, 35/1 (2002), s. 58-67.

_____, "Ölüm ve Ölümsüzlük", *Din Felsefesi El Kitabı*, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014).

ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006).

AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, (İstanbul: Selçuk Yayınları,1992).

BADHAM, Paul ve Linda, *Immortality or Extinction*?, (London: Macmillan, 1982).

BAKIRCIOĞLU, Rasim, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012).

CAMPELL Keith, "Naturalism", *Encyclopedia Of Philosophy,* Volume 6, ed. Donald M. Borchert, (Farmington Hills, MI: Macmillan, 2005).

CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999).

_____, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2014).

_____, *Felsefeye Giriş*, (Bursa: Ekin Yayınları, 2007).

CHISHOLM, Roderick M, "On the Observability of the Self." *Philosophy and Phenomenological Research*, 30/1 (1969), s.7–21.

COPLESTON, Frederick, *Felsefe Tarihi Cilt 5: Çağdaş Felsefe İngiliz Filozofları Bölüm c, Hume,* çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 1990).

ÇELEBİ, Emin, "Hume'un Ahlâk Kuramı Üzerine Yapılan Bazı Yorumların Değerlendirilmesi", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler* Dergisi, 8/2 (2019), s. 497-504.

ÇEVİK, Mustafa, *David Hume ve Din Felsefesi*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2006).

_____, *David Hume'un Bilgi Kuramı*, (Ankara: Avrasya Yayınları, 2005).

ÇIVGIN, Ayşegül, "David Hume: Felsefe ve Metafiziğin Mahiyeti" *Kaygı*: *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 20 (2013), s. 31-40.

DAVIES, Brian, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, (Oxford: Oxford University Press, 1993).

DAVIS, Stephan. T., *After We Die: Theology, Philosophy, and the Question of Life after Death,* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2015).

DICKER, Georges, *Hume's Epistemology and Metaphysics An Introduction*, (London: Routledge, 1998).

FELDMAN, Fred, "Death and the Meaning of life", *Encyclopedia of Philosophy,* ed. Paul Moser, (London: Routledge, 1998).

FOGELIN, Robert J., *Hume's Skeptical Crisis: A Textual Study,* (New York: Oxford University Press, 2009)

_____, *Philosophical Interpretations*, (Oxford: Oxford University Press, 1992).

FROLOV Ivan, *Felsefe Sözlüğü,* çev. Aziz Çalışlar, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1991).

GARRETT, Brian, *Personal Identity and Self-Consciousness,* (London: Routledge,1998).

GARRETT, Don, *Hume*, (New York: Routledge, 2015).

GASKIN, J. C. A, *Hume's Philosophy of Religion,* ed. John Hick, (London: Palgrave, 1988).

GUIMARÃES, Lívia, “Skeptical Tranquility and Hume’s Manner of Death”, *The Journal of Scottish Philosophy*, 6/2 (2008), s. 115–134.

GÜÇLÜ, Abdülbaki vd., *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınevi, 2002).

HARVIE, J. A., “Immortality of Soul”*, Religious Studies*, 5/2 (December 1969), s. 207-222.

HAZONY Yoram ve SCHLIESSER Eric, “Newton And Hume”, *The Oxford Handbook Of Hume*, ed. Paul Russell, (Oxford: Oxford University Press, 2016), s. 673-707.

HICK, John, *Philosophy of Religion,* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1973).

HOSPERS, John, *An Introduction to Philosphical Analysis*, (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1967).

HUME, David, *Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge, (Oxford: Clarendon Press 1960).

_____, “*On The Immortality of Soul”, Selected Essays*, ed. Stephan Copley ve Andrew Edgar, (Oxford: Oxford University Press, 1998).

_____, “ Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine”, (çev.) Funda Neslioğlu Serin, “David Hume’un ‘İntihar Üzerine’ ve ‘Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine’ denemeleri”, *Mavi Atlas,* 5/2 (2017), içinde.

_____, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma,* çev. Selma Evrim, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986).

_____, *İnsan Doğası Üzerine İnceleme*, çev. Ergün Baylan, (Ankara: BilgeSu Yayınları, 2015).

_____, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme,* çev. Aziz Yardımlı Türkçe-İngilizce, (İstanbul: İdea Yayınları, 2016).

_____, *Enquires Concerning Human Understanding And Concerning The Principles Of Morals,* ed. P. H. Nidditch, (Oxford: Oxford University Press, 1975).

_____, *Dinin Doğal Tarihi*, çev. Mete Tunçay, (Ankara: Metis Yayınları, 1995).

_____, *Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Jonathan Bennett, (Oxford: Oxford University Press, 2004).

ILTAR, Ekin Kaynak, "İnsan Toplum ve Siyaset Felsefi Sorgulamalar", *David Hume'un Ahlak Anlayışının Epistemik Temelleri Üzerine Bir İnceleme*, ed. Ahmet Umut Hacıfevzioğlu, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2019).

KOÇ, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi,* (İstanbul: İz yayıncılık, 1991).

LOCKE, John, *İnsan Anlığı Üzerine bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadirlioğlu, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2013).

LUTOSLAWSKI W., "The Ethical Consequences of the Doctrine of Immortality", *International Journal of Ethics,* 5/3 (April 1895), s. 309-324.

McTAGGART, John M. E., *Some Dogmas of Religion,* (New York: Greenwood Press, 1968).

MORRIS, C.R., *Locke, Berkeley, Hume*, ed. Geoffrey Cumberledge, (Oxford: The Clarendon Press, 1931).

MOSSNER, Ernest Campbell, *The Life of David Hume,* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

MURRAY, Michael J. ve Michael C. Re, *An Introduction Of Philosphy of Religion*, (New York: Cambridge University Press, 2008).

NOONAN, Harold W., *Guidebook to Hume on Knowledge,* (London: Routledge Philosophy Guidebooks, 1999).

_____, "Personal Identity", *Encyclopedia Of Philosophy*, Volume 7, ed. Donald M. Borchert, (Farmington Hills, MI: Macmillan, 2005).

_____, *Personal Identity*, (London: Routledge, 2003).

ÖZTANRIKULU, ÖZEL, N., "The Denial of the Idea of Personal Identity as a Result of Hume's Skepticism" *Beytulhikme An International Journal of Philosophy,* 8/2 (2018), s. 505-519.

PARFIT, Derek, "Personal Identity", *The Philosophical Review,* 80/1, (Durham, N.C.: Duke University Press, 1971).

_____, *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984).

PATTEN, S. C., "Hume's Bundle Self-Consciousness and Kant", *Hume Studies,* 2/2 (1976), s. 59-75.

PEARS, David, "Hume on Personal Identity"*, Hume Studies,* XIX/ 2 (1993), s.283-300.

PENELHUM, Terence, *Hume*, (London: Palgrave Macmillan, 1975).

_____, "Hume's Moral Psychology", *The Cambridge Companion to Hume,* ed. David Fate Norton, (New York: Cambridge University Press, 1993).

PETERSON Michael vd., *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar, (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), s. 353-401.

PLATON. *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2017).

POPKIN, Richard H., *Metafiziğin Kısa Tarihi*, der. ve çev. Ahmet Cevizci, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005).

PRIEST, Stephan, *The British Empiricists*, (London: Penguin Books, 1990).

PRICE, Henry H., "Personal Survival And The Idea Of Another World", *Classical And Contemprorary Readings In The Philosophy Of Religion*, ed. John Hick, (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice- Hall, 1964).

REÇBER, M. Sait, "Ben'liğin Varlığı ve Bilgisi", *Felsefe Dünyası*, 33/1 (2002), s. 75-81.

_____, "Düalizm, Swinburne ve Foster", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 13/2 (2000), s. 203-208.

REID, Thomas, "Of Identity", *Personal Identity,* ed. John Perry, (California: University of California Press, 2008).

RUSSELL, Paul, *The Riddle Of Hume's Treatise, Skepticism, Naturalism, And Irreligion,* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

SCHLIESSER, Eric, *Hume's Attack On Newton's Philosophy* (2010), s. 1-39, Çevrimiçi."http://philsci-archive.pitt.edu/id/eprint/5382", (14.06.2020).

SERİN, Funda Neslioğlu, "David Hume'un 'İntihar Üzerine' ve 'Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine' denemeleri", *Mavi Atlas,* 5/2 (2017).

SHOEMAKER Sydney, "The Notion of Personal Identity", Çevrimiçi. "https://www.britannica.com/topic/personal-identity", (05.11.2019).

SMITH, Norman Kemp. *The Philosophy of David Hume* (UK: Palgrave Macmillan, 1941).

SPEAKS, Jeff, "Hume on Identity Over Time and Persons", *Phil 20208*, (October 3, 2006), Çevrimiçi kaynak: "https://www3.nd.edu/~jspeaks/courses/2006-7/20208/hume-personal-identity.pdf", (19.04.2020).

_____, "Hume on the Immortality of Soul", *Phil 20208* (November 30, 2006), Çevrimiçi kaynak: https://www3.nd.edu/~jspeaks/courses/2006-7/20208/hume-immortality.html, (05.05.2020).

STROUD, Barry, "Naturalism and Skeptism in The Philosophy Of Hume", ed. Russell Paul, *The Oxford Handbook of Hume*, (Oxford: Oxford University Press 2016), s. 21-37.

_____, *Hume,* (London: Routledge, 1981).

SWAIN, Corlis Gayda, "Personal Identity and the Skeptical System of Philosophy" *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, ed. Saul Traiger, (Oxford: Blackwell, 2006).

SWINBURNE, Richard, "Dualism and Personal Identity", *Philosophy of Religion*, ed. William Lane Craig, (New Jersey: Rutgers University Press, 2002).

_____, *The Evolution Of Soul,* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

TAŞKIN, Ali, *İskoç Aydınlanması*, (İstanbul: Birey Yayınları, 2007).

VORLANDER, Karl, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet ve Orhan Saadettin, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004).

YASA, Metin, *Felsefî ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001).

YAZOĞLU Ruhanettin, "Ölüm Korkusu ile İlgili Bazı Felsefî Tavırlar". *Akademik Araştırmalar,* Bahar 2007, 4/1 (1997), s. 120-123.

YOLTON, John W., *A Locke Dictionary,* (Oxford: Blackwell, 1993).

ÖZET

Uysal, Rumeysa, *Hume, Ruh ve Ölümsüzlük*, Yüksek lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, vi+101s.

Tez David Hume'un ruh ve ölümsüzlük anlayışını deskriptif ve eleştirel olarak incelemektedir. Çalışma giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde David Hume'un ampirik ve septik yöntemi, epistemolojisi ekseninde aktarılmıştır. Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde yer alan ruh düşüncesi "Ruhun Maddi Olmaması", benlik ve duyum demeti kuramına dair düşünceleri ise "Kişisel Özdeşlik" bölümlerinde değerlendirilmiştir. İkinci bölümde, Hume'un ruh ve ölümsüzlük savunmalarına karşı argümanları eleştirel bir dil ile ele alınmıştır. Bu bağlamda "Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine" adlı makalesi değerlendirilmeye tâbi tutulmuştur. Bu çerçevede yaklaşımının geleneksel argümanlar arasındaki yeri belirlenmiştir. Bu argümanlar fizikî, metafiziksel ve ahlâkî olarak ayrılarak konu bağlamında tartışılmış ve değerlendirilmeye çalışılmıştır. Sonuç bölümünde Hume'un felsefesi ekseninde ruh anlayışına karşı ifade ettiği argümanlar hakkında değerlendirmelerde bulunulmuştur.

ABSTRACT

Uysal, Rumeysa, Hume, the Soul and Immortality, Master Thesis, Supervisor: Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, vi + 101 pp.

The thesis gives a descriptive and critical account of David Hume's view of the soul and immortality and it consists of an introduction, two chapters. In the first chapter, Hume's empirical and sceptical approach is examined in the context of his general epistemological outlook. The idea that "the soul is immaterial" is evaluated by reference to the debate in Hume's *A Treatise of Human Nature* and his theory of self as a "bundle of perceptions" is analyzed together with the problem of personal identity. In the second chapter, Hume's arguments against the idea of the soul as subtance and immortality are studied in a critical manner. In this particular context, Hume's essay "Of the Immortality of the Soul" has been focused and his position regarding the traditional arguments has been determined. Hume's critical approach to the traditional arguments for the immortality of the soul, that is, the physical, the metaphysical and the moral arguments is scrutinized. In the concluding part, further evaluations are made about Hume's arguments against the ideas of the soul and immortality.