

İRÂDE HÜRRIYETİ (1)

Yazan :
Doç. Dr. Adnan GÜRİZ

GİRİŞ :

İnsanın, irade hürriyeti sorunu hakkındaki araştırmasının tarihi, insanlık tarihi kadar eskidir denilebilir. İnsan, dış tesirlerin meselâ sosyal muhitin, yıldızların, tabiat üstü kuvvetlerin, istikbalini belirtmek hususunda müessir olup olmadığını çok eskidenberi kendi kendine sormuştur. Tabiatıyla böyle bir soru, insanın kendi kaderini tayin hususunda serbest olup olmadığı sorusunu da hatıra getirmiştir. Bu soruya verilecek cevabın ne olacağı konusunda, filozoflar, teologlar, psikologlar farklı görüşler savunmuşlardır. Bu konuda geniş ve derin fikir ayrılıklarının bulunmasını bir bakıma olağan saymak gerekir. Çünkü iradenin hür olup olmadığı sorusuna verilecek cevap insanın kendi orijini, tabiatı hakkındaki kanaatine göre değiştiği gibi, insanın Tanrı, dış dünya ve tabiat hakkındaki fikrine göre de değişik bir mahiyet kazanır.

İrade hürriyetinin varlığı veya yokluğu ahlâk ilmi bakımından özel bir mana ve önem taşır. Çünkü, insan muhtelif alternatifler arasında serbest bir seçim yaparak karar vermek iktidarına sahip değilse, eğer insanda yapma kudreti yoksa, eğer insan sadece yapması gerekeni biliyorsa veya kendisinden yapılması beklenenin şuuruna sahipse o zaman ahlâki sorumluluğun hangi temele dayandırılacağı meselesi ciddi şekilde ortaya çıkar. Hür irade sahibi olmayan bir varlığı, kendi hareketini düzenleyen faktörlerin ve kuvvetlerin etkisinde şuradan buraya sürüklenen bir sonbahar yaprağına benzetmek kabildir. Buna karşı, kendi hareketlerinin düzenlenmesinde kararı ile müessir olan bir varlığın ahlâki sorumluluğunu, daha kolay şekilde, sağlam bir temel üzerine oturtmanın kabil olduğu ise tartışmayı gerektirmeyecek derecede açıktır.

İrade sorunu psikolojinin en tartışmalı ve önemli konularından birisi sayılabilir. İrade hürriyeti, her şeyden önce irade sorunu ve

insan hareketlerinin mahiyeti ile ilgili olduğu için, irade meselesi ile insan hareketlerinin mahiyeti konusu üzerinde durmanın faydasız olmadığı açıktır.

Psikolojinin vazifesi hareketi izah etmektir. Hareketi doğru ve yanlış, haklı ve haksız olarak değerlendirmek, yani hareket hakkında bir kıymet hükmü vermek psikolojinin konusu dışında kalır. Böyle bir kıymetlendirme esas olarak ahlâk ilminin işidir. Ancak, unutmamak gerekir ki, psikoloji yoluyla hareketleri değerlendirmemiz kabil olmamakla beraber hareketin psikolojik izahı, hareket hakkında verilecek ahlâkî hükme az veya çok ölçüde, fakat mutlaka tesir eder. Meselâ başkalarına karşı yapılan sert bir hareket, şiddetli bir tahrikten sonra yapılmışsa, başka türlü bir ahlâk hükmü verilir. Buna karşı sert bir hareket herhangi bir tahrik neticesi olmaksızın yapılmışsa, veya tahrik ile yapılan şiddetli hareket arasında bir orantı yoksa, vereceğimiz ahlâk hükmü başka olabilir. Bir harekette rol oynayan psikolojik saiklerin bilinmesi, bizim o hareketi daha çok kinamamızda rol oynayabilir. Meselâ kötü niyetle yalan söylemek, bilgisizlik yahut cehalet sebebiyle yalan söylemeye kıyasla ahlâki bakımdan daha kötü sayılır.

I. Psikolojik Açıdan İrade Hürriyeti

Klâsik psikoloji, insan hareketlerini iradi ve gayri iradi olmak üzere iki kısımda inceler. İradi olmayan hareketler, dıştan gelen tesirlere şuurun rolü olmaksızın verilen cevaplar, refleks ve içgüdü hareketleri şeklinde belirir. İtiyadî hareketlerde ise şuur, yalnızca kontrol vazifesini yerine getirir. İnsanın iradi olmayan hareketlerini iradi hareketlerinden ayıran başlıca sebep, ikinci nevi hareketlerin tam manasıyla şuurlu şekilde yapılmasıdır. Claparéd'e göre, iradi harekette mutlak şekilde bir ideal unsuru vardır ve iradenin amacı iyiyi gerçekleştirmektir (1). Bu düşünürü göre, akşam üzeri iş yerinden evine dönmek için otobüse binen insanın hareketi iradî değildir. Ancak işinden evine dönen ve her akşam içki içmeğe alışmış olan birisinin meyhaneye girme temayülü, girmeme temayülü ile çarpışır ve neticede o kimse meyhaneye girmezse, fiil hürdür. Benzer şekilde denebilir ki, içki kullanmayan bir insanın meyhanenin önünden geçerken meyhaneye girmemek şeklindeki hareketi itiyadîdir. Fakat böyle bir kimse meyhaneye girecek olursa yaptığı ha-

(1) Bk. Dwelshauvers, (Çeviren: Şekip Tunç): Psikoloji, İstanbul 1938, s. 398.

reketin iradî bir mahiyet kazandığı söylenebilir. İradî hareketi ideal ve gaye faktörlerine bağlayan bu izah şekli, iradî hareketi zaruri olarak insana inhisar ettirmektedir. Zaten söz konusu olan da insan iradesinin hür olup olmadığıdır. Psikolojik yönden iradî hareket üç ayrı safhada incelenebilir.

1 — İstisare 2 — Karar — 3 — İcra.

İstisare safhasında iç ve dış saikler rol oynar. Organik, psikolojik ve sosyal orijinli çeşitli saikler insana tesir ederler. Eğer insan iradesinin hür olduğu kabul ediliyorsa, bu safhada insanın türlü saikler arasında bir seçim yapmak kudretine sahip bulunduğu da kabul ediliyor demektir. Eğer iradenin hürriyeti fikri reddediliyorsa, bu safhada insanın en kuvvetli saikin veya saikler gurupunun tesiri altında kalarak karar verdiğini kabul etmek zorunluluğu vardır. Bununla beraber, karar ve icra safhaları, birbirinden kesin hatlarla ayrılmış değildir. Diğer yandan unutmamak gerekir ki, her iradi karar mutlaka icra ile neticelenmez. Meselâ bir hücrede hapsedilmiş bulunan bir kimse, kaçmaya karar verebilir; fakat bu kararı icra için gerekli maddi imkânlarla sahip bulunmadığı takdirde kararın icra edilmesi veya icra safhasına geçilmesi kabil olmaz. Ancak bu vesile ile iradenin sadece bir icra kudreti manasına gelmediğini aynı zamanda bir nehiy kudreti olarak da faaliyette bulunabileceğini unutmamak gerekir. Meselâ çok şiddetli bir tahrike maruz kalan bir insanın sert bir davranışta bulunmaktan çekinmesi halinde irade olumlu bir harekete sebep olmamakta fakat insanın sükunetle yerinde kalması neticesini doğuran olumsuz bir davranış yaratmaktadır. Klasik psikolojinin irade hürriyeti hakkındaki tezini açıkladıktan sonra, modern psikolojiye göre insan hareketlerinin sınıflandırılması problemi üzerine durabiliriz:

Modern psikolojiye göre insan hareketleri başlıca dört saikin sonucu olarak yapılmaktadır veya bu dört saik insanların farklı davranışlarının sebebi olmaktadır (2).

1 — İdeo - Motor Temayülü

Muhtemelen bütün fikirlerde, fakat özellikle bazı fikirlerde doğrudan doğruya ve otomatik olarak hareket meydana getirme temayülü vardır. Buna «ideo -motor» temayülü denilir. Çalışma odası

(2) Lillie, William. An Introduction to Ethics, London 1961, s. 20.

dışındaki şiddetli bir fırtına gürültüsü, odada çalışmakta bulunan insanı otomatik şekilde kapıyı kapamaya sevkeder. Bu hareket şurlu bir arzunun neticesi olarak değil fakat otomatik olarak yapılmaktadır. Ancak insan, yaptığı hareket üzerinde derinliğine düşünürse, hareketini değiştirebilir; sıcaktan çok soğuk havanın kendisi için gerekli olduğu sonucuna varabilir ve evvelce kapadığı kapıyı bu defa açabilir. Bazı psikologlar ideo -motor temayülünün kuvvetli bir müşevvik olduğunu kabul ederler. Diğerleri ise, ideo- motor temayülü gibi bir temayülün mevcut olmadığını, hareketi yapan insanın hareketinin sonucu hakkında sahib bulunduğu bulanık bilginin hareketin yapılmasında rol oynadığını kabul ederler. Şu halde, bu ikinci görüşe göre, insanın dışardan gelen şiddetli bir fırtına sesi üzerine kalkarak oda kapısını veya penceresini kapaması, fırtına sonucunda odanın soğuyacağı, soğüğün ise sağlığa zararlı olduğu gibi fazla berrak olmayan bir düşüncenin de neticesi olabilir. Dolayısıyla ideo -motor temayülü sonucu olarak yapılan hareketin, istekle yapılan bir hareket olduğu kabul edilmiş olur. Ancak unutmamak gerekir ki, eğer hareket ideo- motor temayülünün neticesi olarak yapılan otomatik bir hareketse, böyle bir hareketi iradî saymaya imkân yoktur. Fakat gene yukarıdaki misâlde olduğu gibi, bizim fırtına sesi üzerine kalkıp kapıyı kapamamız veya temiz hava almak düşüncesiyle kapıyı daha da fazla açmamız, belli bir neticeyi elde etmek için yapılmışsa, o hareketi iradi hareket saymak gerekir. Bu takdirde bu türlü hareketler ahlâk ilminin alanına ister istemez girmektedir.

2 — Arzular

İnsanlar genellikle arzularını tatmin etmek için hareket ederler. Açığımız zaman yiyeceği arzularız ve yemek yeriz. Susuz olduğumuz zaman su içeriz. Merakımızı tatmin için bilgi sahibi olmak isteriz ve bu isteği doyumak için de çalışırız. Arzular hareketlerin yapılmasında rol oynayan önemli faktörlerdir.

Arzular, insan tabiatının belirli temayüllerinin neticesi olarak doğarlar. Arzular yahut istekler kaynakları itibariyle üç ayrı kategoride incelenebilir.

a — Organik istekler veya ihtiyaçlar: Vücudun varlığını devam ettirebilmesi ve normal şekilde gelişebilmesi için tatmin edilmesi gerekli olan arzular organik arzular veya ihtiyaçlar olarak isimlendirilir.

rilebilirler. İnsanların da bitkisel varlıklar ve hayvansal varlıklar gibi hayatlarını devam ettirebilmesi için belli ihtiyaçları karşılamaları gereklidir. Hayat için gerekli ihtiyaçların karşılanması, insan hayatında normal olarak bilinçli bir nitelik taşır ve hayat için lüzumlu şeylerin sağlanması arzusu, appetite (iştihâ) olarak isimlendirilir. İştihâ duyan bir insanın arzusu belli bir şeye yönelmiş değildir. Ancak insan, iştihânın tatmin edilmemesinden doğan şiddetli kederin ve iştihânın tatmin edilmesi sayesinde birdenbire beliren kuvvetli tatmin olma duygusunun etkisinde kalır. (3)

b — İçgüdüler: İçgüdü, bir insanın belli bazı şeylere dikkat etmesini veya onları hissetmesini sağlayan, böyle bir şey gördüğü zaman özel bir heyecan duymasına yol açan, belli bir tarzda hareket etmesini temin eden veya hiç olmazsa bir itici güç olarak harekete sebep olan, doğuştan gelen veya kalıtım yoluyla iktisab edilen psikofizik bir temayüldür. Kaçma içgüdüsü, içgüdünün fonksiyonunu izah etmek için bir misal olarak gösterilebilir. Bir insan veya yüksek seviyedeki bir hayvan, büyük bir gürültü duyduğu zaman korkar ve gürültünün geldiği yerden kaçır veya kaçmak hususunda şiddetli bir itici gücün tesiri altında kalır. İnsanın veya hayvanın şiddetli bir gürültü üzerine belli şekilde hareket etmeye temayül etmesi, o hareketi içgüdüsel olarak isimlendirmek imkanını verir. İnsanın içgüdüsel hareketlerinde, muhtemelen belli ölçüde, ne yapıldığı hakkında bir bilinç mevcut bulunmaktadır. Cinsî içgüdü, hem ergenlik çağına gelen bir çocuğun huzursuzluğunda hem de bir erkeğin belli bir kadına eş olarak sahip olmak şeklindeki açık kararında rol oynar. McDougall belli başlı insan içgüdülerini aşağıdaki şeklide sıralamaktadır: 1 — Kaçma içgüdüsü, 2 — Karşı koyma içgüdüsü, 3 — Tecessüs içgüdüsü, 4 — Kavga içgüdüsü, 5 — Kendini kabul ettirme ve kendini küçük görme içgüdülerini, 6 — Ana baba içgüdüsü 7 — Cinsî içgüdü 8 — Topluluk içgüdüsü 9 — Sahip olma içgüdüsü 10 — Yapma içgüdüsü. Bu sınıflandırma mükemmel değildir ve başka psikologlar hiç şüphesiz daha başka sınıflandırmalar yapmaktadırlar. (4). Bununla beraber şurası inkâr edilmez bir gerçek olarak tesbit edilebilir. İnsanlığında, doğuştan veya normal gelişmenin daha sonraki safhalarında meydana çıkan fakat doğuştan gelen ve belli şekillerdeki hareketlere sebep olan fitrî temayül-

(3) Lillie, William. An Introduction to Ethics, London 1961, s. 23.

(4) Lillie, William. An Introduction to Ethics, London 1961, s. 23, 24

ler vardır. Bu içgüdülerin hepsi insan organizmasının başka bir deyimle insan türünün muhafazasında ve devamında rol oynar. Ancak içgüdülerine göre hareket eden insan, çoğu zaman böyle bir vazifeyi yerine getirdiğinin farkında bile değildir.

c — Doğuştan gelen genel istidatlar: Bunlar içgüdülerden farklı olarak, belli bir his durumunu veya belli bir hareketi doğuracak bir temayülü yaratmazlar. McDougall'a göre, istidatlar sempatiyi veya başkalarında müşahade ettiğimiz hisleri paylaşma temayülünü, tesire kapılma istidadını veya kabul edilmeleri için mantıkî bakımdan sağlam sebepler bulunmasa bile başkalarının inançlarını kabul etme temayülünü, taklid istidadını veya bir insanın başka bir insanın davranışlarını ve hareketlerini kopya etme temayülünü içine alır. Doğuştan gelen istidatlar arasında itiyadlar meydana getirme temayülüne de yer verilebilir. Ahlâk açısından, doğuştan gelen istidatlar ve içgüdüler arasında fazla bir farklılık yoktur. Sempati, tesire kapılma ve taklid istidatları aslında topluluk içgüdüsüyle ilgilidir.

İnsanlar, bütün bu temayüllerin, iştahaların, içgüdülerin, doğuştan gelen genel istidatların şuuruna az veya çok ölçüde sahip oldukları gibi, bu temayüller neticesinde yapılan hareketlerin doğuracağı tatmin duygusunun şuuruna da aynı şekilde malikdirler. Bu şuurulluk, arzu olarak ifade edilebilir. Bununla beraber, arzu kelimesi, impulse kelimesine kıyasla daha yoğun bir şuurulluk halini ifade eder. İmpulse'da belli hareketi gerçekleştirmek için şuurulu bir faaliyet olmakla beraber, hareket neticesinde elde edilecek tatmin konusunda açık bir fikir olmayabilir. Halbuki arzunun mütekamil şekillerinde, hareket neticesinde meydana gelecek haz hususunda daha belirli bir fikir vardır. Bundan başka, impulse'lar insanı harekete getiren tecrit edilmiş temayüller olduğu halde arzular, genellikle başka arzuların da tesiri altında kalırlar ve tecrit edilmiş bir mahiyet taşımazlar.

3 — Gayri Şuuri Akli Temayüller

Gayri şuuri akli temayüller de insan hareketine sebep olur. Bunlar bazan gayri şuuri arzular olarak da isimlendirilir ve şuurulu arzulara benzer şekilde hareketin sebebi olabilir. Aklımızla müşahade etmekte veya dikkat etmekte güçlük çektiğimiz arzuya gayri şuuri arzu adını veririz. Bu türlü arzular şuurulu arzulara oranla bizim tara-

fımızdan daha az ölçüde kontrol edilebilirler ve cemiyet örflerinin daha az tesiri altında kalırlar ve bu şekilde tamamen şuurlu mahiyet taşıyan arzulardan ayrılırlar. Uykusunda gezen bir kimsenin hareketleri şuurlu bir arzu tarafından düzenlenmemektedir. Fakat bu türlü hareketler de insan zihninde bulunan bir sebebin neticesi olarak yapılmaktadır. Hareketler, gayri şuuri zihni temayüllerin sonucu olarak meydana geldiği takdirde onları gayri iradi olarak vasıflandırmak lüzumludur. Bu gayri şuuri zihni temayüllerin zihin tarafından düzenlendiği veya zihni bazı faktörlerin bu düzenlemede rol oynadığı şüphenin dışındadır.

4 — Vazife Duygusu (Vıcdan)

İnsanların bazı hareketlerinin «vazife duygusu» sebebiyle yapıldığı ve vazife duygusuyla yapılan hareketlerin gerçek manâda ahlâki hareketler olarak isimlendirilmesinin kabil olduğu ileri sürülebilir. Birçok psikologlar vazife duygusunun insan arzularından birisi olduğunu savunmakta, bu arzunun mahiyeti itibariyle daha karışık olduğunu kabul etmekte fakat esas itibariyle bunun da bir arzu olduğunu söylemektedirler. Buna karşı diğer bazı psikologlar insan davranışlarını düzenleyen müstakil bir faktör olarak vazife duygusuna yer vermekte ve bu duyguyu «vıcdan» kelimesiyle isimlendirerek, insan davranışına tesir eden bağımsız bir sebebin varlığını savunmaktadırlar.

Kelime manası itibariyle «vıcdan» bir insanın kötü hareketlerini iyi hareketlerinden ayırmaya imkân veren ve bu şekilde insan hareketlerinin ahlâki yönden değerlendirilmesini sağlamağa yarayan ahlâki meleke sayılabilir. İnsanlar arasında umumiyetle itibarda bulunan görüş vıcdanın aklî bir meleke olduğu şeklindedir. Ancak psikologlar aklın ahlâk hükümleri verirken bir bütün olarak faaliyette bulunduğunu, bu sebepten sadece bir melekenin değil fakat aklın bütün ahlâk hükümlerinin verilmesinde söz ve rol sahibi bulunduğunu kabul etmektedirler.

Vıcdan sorunu tâ eski çağlardanberi tartışılmıştır. Büyük Yunan filozofu Sokrat kendisine yol gösteren ruh'un «daemon» yapacak şeyleri göstermekten çok, nelerin yapılmaması gerektiği yolunda olumsuz tavsiyelerde bulunduğunu ifade etmiştir (5). Vıcdan

(5) Sokrat'ın ahlâk telâkkisi için bk. Burnett, John. Greek Philosophy: Thales to Plato. London 1961 s. 151 ve sonrası.

nın bu şekilde değerlendirilmesi yoluna çoğu zaman başvurulmuştur. Gerçekten muayyen bir durumda hangi hareketin yapılması gerektiğini tayin etmek, hangi hareketin yapılmasını belirtmekten çok daha kolaydır. Bir insana hırsızlık yapmamasını söylemek, belli bir durumda hangi olumlu hareketin ahlâki olacağını söylemeye kıyasla tasavvur edilemeyecek derecede kolaydır.

Vicdan azabı veya nedamet duygusu da çoğu zaman vicdan'ın bir belirme şekli olarak kabul edilmiştir. Vicdan, sadece haksız bir hareketin haksızlığını bildirmek hususunda bize yardımcı olmaz, fakat aynı zamanda yanlış ve haksız bir hareket yapan insanda acayip bir rahatsızlık duygusuna sebep olur.

Bundan başka vicdan tarafından verilen hükümlerin kesin olduğu ve bu hükümlerin değiştirilmesinin imkânsız olduğu belirtilmiştir. Bu görüşte belli bir gerçek payı vardır. Eğer hareket etmek üzere olan insan, yapacağı hareketin yanlış olacağı hususunda bir kanaate sahipse, bu hareket ahlâk teorisi, din ve kamu oyu tarafından doğru bulunsa dahi o hareketin o sırada yapılmaması lâzımdır. Bu görüş açısından, vicdanın emirlerine riayet etmemek hiçbir zaman doğru değildir. Bu noktai nazarın normal sonucu olarak da hata yapan bir vicdandan daha korkunç bir şey olamaz. Din açısından, Allah, insan vicdanının insanı yanıltmasına hiçbir zaman imkân vermez. Ancak yapılan gözlemler, vicdanının cemiyette mevcut ahlâk standartlarına aykırı emirler verebildiğini, hatta bir kimenin daha eskiden vicdanına uygun sayarak yaptığı hareketleri daha sonraki akli ve zihni gelişme safhasında vicdana aykırı bularak yapmaktan kaçındığını göstermektedir. Bu hususta en açık misâl bir fanatiğin davranışında görülebilir. Kendi tezinin haklı olduğu inancını taşıyan bir fanatiğin, ahlâk standartlarına en aykırı ve en kötü hareketleri yapması kabildir. Ancak eğer bu fanatik eğitilecek olursa davranışları daha başka bir şekil alabilir ve evvelce yapmakta tereddüt duymadığı hareketlerin yanlış olduğunu anlayabilir. Aynı fikir, gruplar bakımından da doğrudur. Sadece fertlerin değil, fakat grupların da, belli ahlâk ölçüleri aşılacak suretiyle başka türlü hareket etmelerini sağlamak kabildir. Meselâ uyuşturucu maddelerin kullanıldığı bir mntıkada yetişen bir insan için uyuşturucu madde kullanmanın kötülüğü söz konusu değildir. Fakat aynı insana tecrübe ile ve eğitim yoluyla uyuşturucu madde kullanmanın vücut için zararlı olduğu anlatılırsa, daha önce vicdanını

hiçbir şekilde rahatsız etmeyen uyuşturucu madde kullanma işinden vazgeçebilir ve hatta başkalarının da kendisi gibi davranmalarını sağlamak için uyuşturucu madde kullanmanın mahzurlarını onlara anlatır. İnsan davranışlarının değerlendirilmesinde rol oynadığı kabul edilen vicdanın katılaşması veya insanın kalpsizleşmesi denilen bir durum da, evvelce izah edilenin tamamen aksi olarak ortaya çıkabilir. Kendi vicdanının belli bir konuda verdiği emirleri çiğneyen, onları gözetmeyen bir insan, bir süre sonra vicdanın emirlerine daha az muhatap olmaya başlar ve nihayet vicdan, davranışları düzenleme bakımından fonksiyonunu tamamen yitirebilir (6).

Psikoloji, insanın muhatap olduğu farzedilen vicdan emirlerinin, insanların büyük çoğunluğu yönünden, zamandan zamana değiştiğini ve dış muhitten gelen tesirlerin sonucu olarak vicdan hükümlerinin farklılaştığını göstermektedir. Bu vesile ile bir başka noktayı da açıklamakta fayda vardır. Günlük konuşma dilinde «halk vicdanı», «millî vicdan» gibi deyimler sık sık kullanılır. Şüphesiz, vicdanın dış tesirlerin muhatabı olduğu kabul edildiği zaman, aynı muhitte yaşayan ve aynı ahlâkî tesirlere maruz bulunan insanların aynı kanaatleri taşıması imkânsız değildir. Hatta aynı görüşü paylaşan insanlar aynı meselelerde birbirinin aynı olan veya birbirine benzeyen ahlâk hükümleri verebilirler. Ancak böyle bir halin varlığı, ferdin dışında bir vicdan kavramının mevcudiyetini ispatlamak için yeterli değildir. Şu halde «halk vicdanı» «millî vicdan» gibi kavramlar gerçekte mecazi mahiyet taşır ve vicdan terimi ancak insana ait bir özellik olarak belirir. Bunun böyle olduğunu gösteren en açık misâllerden birisi de, insanın kendi vicdanının emirlerine uyarak toplumun koyduğu kaidelere karşı koyabilmesidir.

Din açısından vicdan terimi özel bir önem taşımaktadır. Çünkü özellikle tek Tanrılı dinler, insan vicdanının Tanrı sesini yansıttığını, insanın ahlâkî ve gayri ahlâkî hareketlerine yön verilmesinde Tanrı'nın rol oynadığını kabul etmektedirler. Günlük hayatımızda vicdanımızın sesine uyarak verdiğimiz kararın yanlış olduğunu idrak etmemiz mümkün olduğu gibi, vicdanî kararlarda dış muhitin tesirlerinin hatta şahsî bazı haksız peşin hükümlerin de rol oynadığını müşahede etmemiz kabildir. Hiç şüphesiz vicdanın Tanrı'nın

(6) Lillie, William. An Introduction to Ethics. London 1961, s. 75.

sesini veya iradesini yansıtıp yansıtmadığı hususundaki bir müna-kaşa bilimsel kıymet taşımaz.

Vicdanı ilâhi aklın insanda tecelli eden bir parçası sayan görüş, insan vicdanının aslında toplum tarafından yaratıldığını iddia edenler tarafından reddedilmiştir. Bu teze göre, örf ve hukuk kaideleri nasıl insan iradesinin dışındaki kuvvetler olarak insan davranışlarının düzenlenmesini sağlıyorsa, bunun gibi, vicdan da toplum duygularının ve temayüllerinin insanda akis bulmasını ve insanın toplum gereklerine uygun şekilde hareket etmesini temin etmektedir. İnsanın vicdanî kararlarının, toplumda mevcut örflerin ve temayül-lerin tesiri altında kaldığı iddiasında bir gerçek payı şüphesiz vardır. Ancak vicdanın tesiri altında verdiği kararlarla insanın toplumda yerleşmiş örf normlarına ve toplumun yerleşik kıymet hükümlerine karşı koyduğu da aynı şekilde bilinen bir hakikattir. Şu halde toplum örflerinin gösterdiği hareket şekli ile insan vicdanınca emredilen hareket tarzı bir çok durumlarda aynı değildir. V.K. Clifford, özellikle ilkel insan bakımından, toplum örfleri ile vicdan hükümleri arasında bir ayniyet bulunduğunu kabul etmekte, başka bir deyimle insan vicdanının toplum örflerini yansıtan bir aynaya benzediğini söylemektedir. Ona göre, ilkel insanlarda ben düşüncesi gelişmiş insana nazaran daha az belirli fakat daha fazla geniştir; öyle ki, nadiren düşünen ilkel insan, ben kavramına fazla berrak şekilde olmamakla beraber bütün kabileyi dahil eder. İkel insan, kendisine taarruz edildiği zaman ne kadar müteessir olursa, kabilesi taarruza maruz kaldığı zaman da o kadar üzülür. Kabile, kabile olarak vardır ve kabilenin varlığı kabile mensublarının zihnindeki kabile kavramının mevcudiyetine bağlıdır. Clifford'un fikrine göre, topluma, ani bir isteğin tesiri altında kalarak veya kişiliğinin toplum kişiliğine üst gelmesi sonucunda zarar veren ilkel insan daha sonra toplum benliğinin tesiri altında kalarak «bir ferd olarak yaptığım hareketi toplum adına doğru bulmuyorum» demektedir. Ferd tarafından toplum adına verilen bu hükmü Clifford, vicdan olarak isimlendirmektedir. Nadiren düşünebilen ilkel insanın, Clifford'un belirttiği şekilde ferdi ben ile kabile ben'i arasında bir ayırma yapabiliş yapamadığı şüphelidir. Fakat böyle olduğu kabul edilse bile insan vicdanının daima kabile ben'i adına konuştuğu ve ferdi ben'in tamamen ihmal edildiği iddiası doğru olmamak gerekir (7).

(7) Bk. Lillie, William. An Introduction to Ethics, London 1961, s. 77.

Düşünürlerin çoğunluğu, vicdanı, iyiyi kötüden ayırmaya yarayan özel kabiliyet veya duygu sayarlar. Bu anlamda, nasıl tat alma duygusu tatlıyı acıdan ayırmaya yarıyorsa, vicdan da iyiyi kötüden ayırmaya yarar ve vicdan hemen hemen değişmez bir mahiyet taşıyıp eğitimin de pek az tesiri altında kalır. Benzer şekilde, güzeli çirkinden ayırırken bazı hükümler veririz ki, bu hükümler de esas itibarıyla bir düşünme ameliyesi olmaksızın verilir. Ancak insanın güzellik ve çirkinlik hakkındaki hükümleri zamanla değişmekte ve özellikle eğitim sayesinde geliştirilebilmektedir. Eğer, vicdan insana has bir meleke veya duygu ise bunun da zamanla ve tecrübelerle ve eğitimin müdahalesi ile değiştirilebileceğini ve geliştirilebileceğini kabul etmek herhalde en isabetli yol olacaktır.

Büyük ekonomist ve düşünür Adam Smith, vicdan'ın sempati denilen psikolojik vakiyaya bağlı olduğunu kabul etmektedir. Adam Smith'in kanaatine göre, insanların verdikleri ilk ahlâk hükümleri kendi davranışlarıyla değil, fakat başkalarının davranışlarıyla ilgilidir ve başkalarının davranışlarını tasvib ederken veya takbih ederken, o davranışa karşı duyulan sempati veya antipati önemli bir rol oynamaktadır. Bir insanın önemsiz bir mesele dolayısıyla sinirlendiğini ve kızdığını görürsek ona sempati duymayız. Çünkü aynı durumda bizim böyle ölçsüz bir sinirliliğe ve kızgınlığa kapılmayacağımızı düşünürüz. Eğer kendisine bir iyilik yapılan kimse, yapılan iyilik dolayısıyla minnettarlığını açıklarsa, aynı şartlar altında bizim de böyle bir iyiliği aynı şekilde minnetle karşılayacağımızı düşünerek, yapılan hareketi tasvib ederiz. Adam Smith'in vicdan kavramı olarak izah etmeğe çalıştığı, gerçekte, kendi davranışımız bakımından uygun ve başkalarının davranış bakımından dolayısıyla uygun hareketi tesbit hususunda bize yardım eden sezgidir. Adam Smith'in bu şekilde izah etmek istediği «ahlâk hissi»nden başka bir şey değildir. Diğer taraftan unutmamak gerekir ki, ahlâk hükümlerinin temelinde, sevme ve sevmeme, tasvib etme ve tasvib etmeme hisleri önemli bir rol oynamaktadır. Bu sebepten Adam Smith'in ahlâkî harekette sempati unsuruna yer vermesi aslında yanlış değildir.

İngiliz filozofu John Stuart Mill de vicdan ve vazife duygusu arasında açık bir bağıntının, hatta bir ayniyetin bulunduğuna inanmaktadır. John Stuart Mill'e göre, «vazife duygusu», sempati, sevgi veya korku gibi hislerin neticesi olarak doğmaktadır. Dini hisler,

çocukluğa ait hatıralar, izzeti nefis duygusu ve nadiren kendini küçük görme hissi vazife duygusuna sebep olabilir. Mill, ampirist bir fikir adamı olduğu için fitrî anlamda bir vazife kavramını veya fikrini kabul etmemiştir. Aksine, «vazife duygusu»nun insanın ruhsal hayatının bir neticesi olduğunu söylemek suretiyle «a priori» değil, fakat «a posteriori» bir vazife duygusuna vasıl olmağa çalışmıştır. Ona göre, vazife duygusu insan zihninde bağımsız bir varlık kazanmakta ve hareketlerin ahlâki bir hüviyet almasında müessir olmaktadır. Vazife duygusunun tarifine imkân yoktur. Fakat onun varlığını gösteren çok kuvvetli ve yanılmaz bir delil vardır. O da «vazifenin ihlâli halinde kuvvetli veya zayıf şekilde hissedilen ıstıraptır». Bu ıstırap ahlâki yönden gelişmiş ve yetişmiş olgun insanlarda kendisini daha açık şekilde gösterir. Öyle ki, olgun kişinin bu duygudan kaçınması imkânsızdır. Vazife duygusunun az veya çok kuvvetli şekilde bütün insanlarda mevcut bulunması, hareketlerin ahlâka uygun bir yön kazanmasında birinci derecede rol oynar (8). Dikkat edilirse John Stuart Mill'in vicdan telakkisi ile Adam Smith'in vicdan görüşü arasında oldukça yakın bir benzerlik vardır. Bunun da sebebi her ikisinin «a posteriori» bir ahlâk ve vicdan kavramını kurmak amacını gütmeleridir.

Bununla beraber Onsekizinci ve Ondokuzuncu Yüzyıllarda vicdan hakkında ileri sürülen ve onu belli duyguların bir neticesi veya toplamı olarak değerlendiren görüşler zamanımızda fazla taraftar bulmamaktadır. McDougall ve Shand gibi psikologlar, vicdan'ı daha çok vatanperverlik gibi, aşk gibi özel bir duygu olarak vasıflandırmaktadırlar. Nasıl vatanperverlik veya vazife hissi bir kimşenin vatanını savunmak için orduya katılması sonucunu doğurursa yahut bazı hareketlerin yapılmasına sebep olursa, vicdan da böyledir. Shand, duyguların hareketlerin yapılmasında ve düzenlenmesinde rol oynadığını kabul etmektedir. Ancak ona göre, vicdan, sadece duygu unsurlarıyla izah edilemez. Böyle bir inceleme vicdanda var olan düşünce unsurunun bir yana bırakılması demek olur. Çünkü ahlâk hükümlerini biz hislerimizden çok aklımızla veririz ve bunu yaparken kalbimizi değil beynimizi kullanırız (9).

(8) Mill, John Stuart. Utilitarianism, London 1943, s. 26

(9) Lillie, William. An Introduction to Ethics, London 1961. s. 79 ve 80.

II. İrade Hürriyeti Hakkındaki Düşüncelerin Tarihine Kısa Bir Bakış

1 — İlk Çağda İrade Hürriyeti Sorunu

İnsan düşüncesine yön veren ilk filozoflar, yazarlar, genel olarak irade hürriyetinin varlığını kabul etmişlerdir. Protagoras'ın, «insan herşeyin ölçüsüdür» şeklinde açıkladığı temel ilke, irade hürriyetinin kabul edildiği manasında yorumlanmaya elverişli bir mahiyet taşımaktadır. Eğer insan herşeyin ölçüsü olabilecek güçte bir akıl kudretine sahipse, insanda tecelli eden ölçü, ister insandan insana değişir bir mahiyet taşısun, ister bütün insanlarda beliren akıl kudretini ifade etsin, insan iradesinin hürriyeti normal ve mantıkî netice olarak ortaya çıkar.

Eflâton, «Cumhuriyet» adlı eserinde devleti büyütülmüş bir insanî organizmaya benzetmiştir. Onun fikrinde, insan nasıl akıl tarafından sevk ve idare ediliyorsa, devlet de hikmeti temsil eden filozoflar tarafından yönetilmelidir. Eflâton devletin idare şekli sorunu üzerinde dururken gene insan problemine dönmüş ve insanda üç ayrı melekenin varlığını kabul etmiştir. Bunlar akıl, irade ve içgüdüdür. Eflâton insan hareketlerinin düzenlenmesinde akıl ve iradenin rolünü belirtmek suretiyle akla bağlı karar ve hareket gücünün varlığını dolayısıyla insan iradesinin özgürlüğünü benimsemiştir (10).

Ünlü Yunan düşünürü Aristo, bitkisel, hayvansal ve insanî olmak üzere üç türlü ruhun varlığı üzerinde durmuştur. Hayvansal ruhun, bitkisel ruhtan farklı olarak çoğalma ve gıdalanmaktan başka duyma kabiliyetine sahip olduğunu, insanî ruhun ayırıcı vasfının ise idrâk ve düşünme kabiliyeti olduğunu açıklamıştır. Böylelikle insan gayeye göre hareket kudretini haiz bir yaratık olarak incelenmiş olmaktadır. Diğer yandan Aristo'nun uhrevî mutluluğu aklî gaye ile bağlamış olması da, onun akla ve aklın gösterdiği yolda harekete muktedir hür iradeye verdiği değer bir ifadesidir.

Epikür, dünyanın tabii nizamını açıklamak için Democritos'un atom teorisine başvurmuştur. Democritos, âlemde var olan herşeyin kaynağını maddeden aldığını söylemiş, dünya, insan ruhu ve vücudunun dahi atomlardan meydana geldiğini iddia etmiş, mev-

(10) Hirs, E. Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi, Ankara 1947, s. 298 ve m.

cut herşeyi içine alan bir determinizmin dünyanın değişmez kanunu olduğunu savunmuştur. Epikür, Democritos'un fizikî dünya hakkındaki görüşünü kabul etmek suretiyle, üstün bir zekânın veya kudretin insan hayatına müdahalesini reddetmekle kalmamış, bundan da ileriye giderek, gerek dünyanın doğuşunda gerekse dünya düzeyinin yürüyüşünde herhangi bir plânın olmadığını da belirtmiştir. Pozitivist bir düşünce istikametinde hareket eden Epikür, müşahade neticesi bulunabilecek herşeye itibar etmenin esas olduğunu söylemektedir. Fazilet, adalet ve benzer soyut kavramların varlığı reddolunabilir. Çünkü bunları ispatlayacak hiçbir delil yoktur. Fakat hislerin varlığını, hazzın istendiğini inkâr etmeye imkân yoktur. Netice olarak denilebilir ki, Epikür hazzı, insanı mes'ut eden duyguları, iyinin ve iyiliğin ölçüsü saymıştır. İnsan hareketleri, ıstırap ve korkudan kurtulmak ve hazza ulaşmak amacına yönelmelidir. Bu konuda Epikür pratik geçerliğine inandığı bir prensip vaz etmekte ve «her arzu hakkında eğer arzumu gerçekleştirsem netice ne olacaktır? Eğer arzum gerçekleşmezse nasıl bir durum doğacaktır?» sorularını sorun demektedir. Bu prensib insan hareketlerini, o hareketlerin doğuracağı muhtemel sonuçlara göre kıymetlendirmek ve en fazla haz doğuran hareketlerin yapılmasını teşvik etmek maksadını taşıyordu. Hareketlerin husule gelen sonuçlara göre ahlâkîlik vasfına sahip sayılması veya sayılmaması, İngiliz Faydacıları ve özellikle Jeremy Bentham tarafından da benimsenmiştir. Epikür, hazzcı bir hayat görüşünü savunmakla beraber gelecekte elde edilecek daha büyük saadet uğruna halde bazı fedakârlıklar yapılmasını tavsiye etmiş ve bu suretle insanoğlunu ifratın değil fakat itidalin yolunu takib etmeğe çağırmıştır. Bütün insanların gerçek gayesinin hazza kavuşmak olduğunu söyleyen, insan hareketlerinin elde edilecek hazla değerlendirileceğini belirten Epikür, esas itibariyle iradi faaliyeti de determinizmin değişmez ilkesine bağlamaktadır. Ancak istikbalde elde edilecek daha büyük haz uğruna, haldeki hazlardan fedakarlık yapılmasını tavsiye etmek suretiyle Epikür, insanın belli ölçüde de olsa bir tercih kudretine sahip olduğunu kabul etmiş olmaktadır.

Stoacılar, Epikürcülerin aksine olarak âlemi cansız bir mekanizma değil, fakat mükemmele yakın bir organizma olarak incelemişlerdir. Okulun kurucusu olan Kıbrıslı Zenon bu organizmayı ilâhi aklın bir tecellisi saymıştır. Ona göre, dünya ilâhi akıl tarafından şuurlu olarak tesbit edilen bir nizama tâbidir. Bu şekilde dünyayı

yaratan yüksek bir varlığın mevcudiyeti telakkisine bu okul mensupları bağlanmış oluyordular.

Stoacılar, fazileti herşeyin başı saymakta ve insanın fazilete erişmek için devamlı şekilde çaba göstermesi gereğini savunmaktadırlar. Sağlık, saadet, elem ve servet endişeleri insanların davranışına tesir etmemelidir. Muhtelif sınıflara bağlı, değişik sosyal mevkiler işgal eden insanların fazilet sahibi olmak için çalışması lâzımdır. Fazilete ulaşmanın yolu ise, akla göre yaşamak ve ihtiraslara hâkim olmaktır. Ancak hareketlerinde akli kendisine rehber edinen insan fazilete kavuşabilir. İnsan akli bütün insanlarda aynı şekilde beliren ve onları birbirine bağlayan evrensel kuvvettir. Milliyet ve ırk farklarına rağmen bütün insanlar akilla mücehhez olduklarına göre onların eşit ve kardeş olduğunu kabul etmek zarureti vardır. Aklın stoacılar için taşıdığı önemi Friedmann «Aklın postulları Stoacılar için evrensel bir kuvvete sahibti» diyerek ifade etmektedir (11).

İhtiraslarını yenerek akla göre hareket etme iktidarına sahip bulunan insan irade sahibi bir varlıktır. Eğer insan yanlış, zararlı ve fena hareketlerde bulunuyorsa, bu aklını ihtiraslarının üstüne çıkaramamasından ileri gelmektedir. Sokrat, stoacılar için bir örnek olmuştur. Onun muhakemesi sırasında gösterdiği cesaret ve soğukkanlılık, ölüme giderken gösterdiği asâlet bilhassa takdir edilmiştir.

Bununla beraber unutmamak gerekir ki, Stoacı okul taraftarları ilk defa kader sorununa eğilmişler ve bu şekilde hem hıristiyanlığa hem de islâmlığa tesir etmişlerdir. Ancak insan'ın kaderinden bahseden Stoacılar hiçbir zaman insanı kaderin oyuncağı bir köle derekesine indirmemişlerdir. Asıl önemli olan insanın ihtirasları üzerine çıkma kabiliyetini gösterebilmesidir. İhtiraslarını yemesini bilen bir köle bir imparatorun daha hür olabilir. Stoacıların insan hayatında kaderin rolü hususundaki görüşleri, okulun, determinist ve fatalist bir açıdan irade sorununu değerlendirdiği yolundaki yorumların sebebi olmuştur. Bundan başka şurası da bir gerçektir ki, ferdi hürriyeti ihtirasların yenilmesi şartına bağlamaları ve ancak ihtiraslarını yenebilen insanın hür olduğunu söylemeleri daha çok olgun ve faziletli, eğitilmiş insanların hürriyetini tesise

(11) Friedmann, W. Legal Theory, London 1953 s. 22

elverişli bulunmaktadır (12).

2 — Orta Çağda İrade Hürriyeti Sorunu

Orta Çağda tek Tanrılı dinlerin hâkimiyet kazanması yüzünden irade hürriyeti problemi daha çok ilâhi kudretle insan iradesinin ilişkisi bakımından ele alınmıştır. Orta Çağda, irade hürriyeti konusunda yapılan tartışmalarda din kitaplarında yer alan âyetlerden geniş ölçüde faydalanılmıştır. Ceza hukuku alanında ise, insan her fiilinden dolayı, fiilin hür irade sonucu olup olmadığı dikkate dahi alınmaksızın sorumlu sayılmıştır. Bu sebepten irade hürriyeti konusundaki tartışmalar daha çok teorik karakter taşımış ve pratik konularda müessir olmamıştır.

a — Hıristiyanlıkta İrade Hürriyeti

İncil, «Fena bir ağaç ancak fena meyva husule getirir; buna karşı iyi ağaç da daima iyi meyve verir» şeklinde bir âyeti ihtiva ediyordu. Bu âyet açıkça fatalist bir temayülü aksettiriyordu. Çünkü âyeti insanî olaylara uygularsak, kötü insanın daima kötü, iyi insanın daima iyi hareket etmesi ve bunun tayin edilmiş olması gerektiği sonucuna varabiliriz (13).

Bundan başka, Allahın külli iradesi yanında insan iradesi değerinin ne olabileceği meselesi de uzun ve ateşli tartışmalara konu teşkil etmiştir. Hıristiyan düşüncesinin en büyük yapıcılarında birisi olan Saint Augustine'in görüşlerini ilk önce açıklamakta fayda vardır. Bu sadece tarih sırasına sadık kalmak bakımından değil, Saint Augustine'in kendisinden sonra gelen hıristiyan düşünörlere olan tesiri bakımından da gereklidir.

Saint Augustine

Hayatı felsefesine ve düşüncelerine geniş ölçüde tesir eden ve yol gösteren ünlü düşünür Saint Augustine, bütün ömrü boyunca bizzat kendisinde, vücut ve ruhun mücadelesine tanıklık etmiştir. St. Augustine, insanın kudretsizliği ve günahkârlığı bir tarafta, Allahın lütuf ve inayeti diğer yanda olmak üzere, hayatı boyunca tesiri altında kaldığı düalizm'i felsefesine de yansıtmıştır. Kurtu-

(12) Abadan, Yavuz. Hürriyet Problemi, İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası, cilt 6, sayı 2-3, 1940, s. 830 ve m.

(13) Dönmezer, Sulhi. Cezaî Mesuliyetin Esası, İstanbul 1949, s. 153

luşu hıristiyanlık ilkelerine sıkı sıkıya sarılmakta bulduğunu açıklamıştır. Ona göre, insan için en önemli olan özellik, yaşadığı sürece Allah'la olan ilgisinde belirir (14). Sosyal hayat aslında kötü değildir. Çünkü Allah insanın sosyal bir yaratık olmasını istemiştir. Tanrı cennette erkeği (Ademi) yaratmış ve ona eş olarak kadını (Havva'yı) vermiştir. Adem ve Havva cennette günah işleyinceye kadar irade hürriyetine sahip bulunuyorlardı; malik buldukları irade kudretini iyi kullansalardı günah işlemeyebilirlerdi. Ancak günah işledikten sonra irade kudretini kaybettiler. Bununla beraber Tanrı İsa'yı yeryüzüne yollamakla, kendi lütuf ve inayetine erişenlere günah işlemek kudretini sağlamıştır. Ancak Tanrı her insana günah işlemek kudretini vermiş değildir. Tanrı'nın inayetine kavuşmayan insanlar ebedi azaba mahkûmdur. Bu gibi insanları, ne ibadet, ne dua, ne de azizlerin şefaati kurtarabilir.

Dünyada husule gelen herşey Allahın iradesi mahsulüdür ve ancak Allah mutlak şekilde hürdür. Bütün husule gelecekler tâ ezel-den Tanrı tarafından tayin edilmiş olup, bütün sosyal olaylar, tarihi olaylar, onun iradesi tarafından tesbit edilen şekilde cereyan eder. Hâdiselerin belli şekilde cereyanını hiçbir kuvvet değiştiremez. Teolojik bir fatalizme dayanan St. Augustine'nin sistemi, insanın kendini islâh etmek ve iyiliğe erişmek için göstereceği bütün çabaları gereksiz bıraktığı gibi, insanların Tanrı önünde eşitliği ilkesinin de açık inkârı manasına gelmektedir.

St. Augustine'in şer ve hayır arasında tesbit ettiği dualizm, onun tarih ve siyaset görüşüne de yön vermiştir. İnsan tabiatının iki özelliği vardır. İnsan hem ruh hem de bedendir. Bu sebepten dünya devletinin vatandaşı olduğu gibi, ilâhi devletin de vatandaşıdır. Dünya devleti, insan tabiatının aşağı arzularına, şehvete dayanır. Diğer tarafta ilâhi devlet, ilâhi kurtuluş ve cennet ümidinden kaynak alır. Dünyevî olan bütün devletler Roma devleti gibi yıkılmaya mahkûmdur. Bütün tarih süresince ilâhi devlet ve dünyevi devlet arasında cereyan eden dramatik mücadele ilâhi devletin başarısı ile sonuçlanacaktır. Kilise ilâhi devletle aynı şey olmayıp onun kusurlu bir tezahür şeklidir fakat her zaman dünyevi devletten daha iyidir.

(14) Beynes, Norman H. The Political Ideas of St. Augustine's De Civitate Dei, 1957, s. 6

Bütün insanlık tarihini iyi ve kötünün mücadele sahnesi olarak gören St. Augustine, ilâhi kurtuluşun Tanrı tarafından tesbit edildiği şekilde sonunda mutlaka gerçekleşeceğini söylerken, hatıra ister istemez dünya tarihini, mutlak fikrin tekâmül alanı olarak vasıflandıran Hegel felsefesini getirmektedir (15).

Saint Augustine'nin sadece insan hayatı hakkındaki düşünceleri değil, tarih görüşü de katı bir fatalizmden kaynak almıştır; ne insan hayatının ne de tarihin akışında iradenin hiçbir rolü olmadığı inancına sıkı sıkıya bağlı bulunmaktadır.

Saint Thomas Aquinas

Hıristiyan düşüncesinin en önemli düşünürü sayılan St. Thomas Aquinas irade hürriyeti sorununu başka ve farklı bir açıdan incelemiştir. Aquinas manevi olan şeylerin maddi olanlara tekaddümünü ve üstünlüğünü değişmez bir esas olarak kabul etmekte ve akıl ile inanç arasında bir köprü kurmak suretiyle irade hürriyeti sorununu çözmeye çalışmaktadır.

Onun felsefe anlayışına göre, yeryüzünde hayır'ın yanında şerrin yani kötülüğün bulunmasını Tanrı istemiştir. Ancak şer maddi ve manevi anlamda olarak ikiye ayrılabilir. Maddi anlamda şerrin başka bir deyimle ıstırabın varlığı dünyadaki düzen bakımından tabii sayılmalıdır. Tabiatla mevcut bulunan haz ancak ıstırabın varlığı ile anlaşılabilir ve hissedebilen bir varlığın, hazın yanında ıstırabın tesirine de maruz kalması zorunludur. Ancak unutmamak gerekir ki, Tanrı ıstırabı veya kötülüğü mutlak manada değil ancak nisbî anlamda, haz ve saadetin değerinin daha iyi anlaşılması için tabiat nizamı bakımından gerekli saymıştır. Bunun yanında mükemmel bir âlem fikri, ahlâki bakımdan kötülüğün, günahın, ahlâki iyilik ve sevabla birlikte mevcudiyetini zaruri kılar. O halde, bazı varlıkların günah işleyebilecek kabiliyette olmaları Tanrı tarafından şuurlu şekilde arzulanmış olmalıdır. Adalet'in korunması, ahlâki kötülüğün cezalandırılmasını gerektirir. Bu sebepten denilebilir ki, Tanrı cezayı ceza olarak değil, fakat adaletin ve düzenin korunabilmesi için istemiştir. St. Thomas Aquinas, Allahı bir sanatkar ve evreni bir sanat eserine benzetmekte ve bu sanat eserinin kusur-

(15) Sabine, George H. A History of Political Theory, Third ed, 1962, s. 189, 190, 191.

suzluğu bakımından ölümlü ve ıstırap çekmeğe kabiliyetli yaratıkların bulunmasını tabii karşılamaktadır. (16)

Evren düzeninin mükemmelliği, insanın hür olmasını gerektirmekle beraber, hür olan insanın günah işlemesini zorunlu kılmaz. Ancak insanın günah işlemeğe muktedir olması onun hür irade sahibi bulunmasını gerekli kılar. Şu halde ahlâki bakımdan kötü davranış ihtimalinin varlığı, irade hürriyetinin de kanıtı olmaktadır. Saint Thomas Aquinas, tezini daha açık şekilde izah edebilmek için teolojik delillere de sık sık başvurmakta, bu arada ilk günah ve İsa'nın insanları kurtarmak için kendi hayatını feda etmesi üzerinde durmaktadır. Ancak tamamen teolojik karakter taşıyan bu delillerin, irade hürriyeti sorununun açıklanması bakımından objektif değer taşımadığı meydandadır.

Saint Thomas Aquinas'a göre, insan gerçek saadeti ancak Allah'a erişmekle elde edebilir. Şu halde insanın daima Allah'ı arzulaması esastır. Bununla beraber, suur ile yapılan tercihlerde Allah'tan başka bir şeyi arzulamak hatta Allah'ı tamamen arzu konusu dışında bırakmak da mümkündür. Hür irade aslında irade'den ayrı yetenek olmamakla beraber aralarında akıl yoluyla bir ayırma yapmak imkansız değildir. Çünkü irade, bizim arzumuzun prensibi olan bir yeteneği belirtmekte ve bunun mutluluk amacına erişmek için gerekli vasıta ve yolların seçiminde hür bulunması söz konusu olmaktadır. Halbuki hür irade veya iradenin hürlüğü bizim gayeye ulaşmak için gerekli vasıta ve yolların tercihini yaparken serbest olmamızı ifade eder. Hayvan hareketlerini ancak içgüdü ile düzenlediği halde insan davranışlarında yol gösteren akıldır. Akıl içgüdüden ayrı olarak, kararında belli bazı tercihlerle sınırlandırılmış değildir. Tercih, insanı gayeye götüren amaçlarla ve yollarla ilgilidir ve insan, belli bir hedefi muhtelif açılardan mütalea etmek yeteneğine ve dolayısıyla en uygun yolu veya vasıtayı seçmek kudretine sahiptir. Hürriyet esas itibarıyla zihne ait olan bir yetenektir ve zihin iradeye kıyasla daha üstün bir karakter taşır. Biz zihnimiz sayesinde, dışımızda bulunan bir objeyi idrâk yoluyla öğreniriz; akıl yoluyla o objeyi kendimize mal ederiz. Halbuki, irade objeye, yalnızca dışta bulunan objeye yönelir. Şurası açıktır ki, insanın, dışında bulunan bir objeyi idrak ettikten sonra akıl ameliyesi ile kendisine

(16) Copleston, Frederick. A. History of Philosophy, London 1959, vol: 2, s. 373.

mal etmesi, sadece kendi dışında bulunan bir objeye yönelmesine kıyasla daha mükemmel bir durumu ifade etmektedir. Bu sebepten, zihnin iradeye üstünlüğü söylenebilir. Bununla beraber bazı hallerde irade, zihne kıyasla daha üstün ve asil bir yetenek olarak görünebilir. Saint Thomas Aquinas, iradenin zihne üstünlüğünü, insanın zihin yoluyla Tanrı'yı ancak dolayısıyla ve eksik şekilde bilebileceği halde, irade vasıtasıyla doğrudan doğruya Tanrı'ya yönelmesinin kabil olacağını misâl göstererek izaha çalışmaktadır.

Netice olarak denilebilir ki, irade hürriyetini Saint Thomas Aquinas, insana ait bir özellik olarak kabul etmekte, insanın ah-lâki faaliyetinin akla uygun şekilde cereyan ettiğini söylemekte (17), insanın iradî hayatında zihnin iradeye kıyasla daha üstün bir fonksiyon ifa ettiğini belirtmek suretiyle, esas itibarıyla İntellectualism'e meyletmektedir. (18)

İnsan şahsiyeti bakımından iyiye yönelen temayülleri benimseyen, insanın hür iradesi yoluyla kendisini tekamül ettirebileceğini kabul eden Saint Thomas Aquinas felsefesinin, insanı kader zinciri ile mutlak ve kesin şekilde bağlayan Saint Augustine'in görüşüne kıyasla daha mütekamil bir karakter taşıdığı ve irade hürriyeti sorununu daha sistemli bir şekilde incelediği söylenebilir.

W. Ockham

XIV. yüzyılın büyük teologlarında birisi olan William Ockham irade hürriyeti konusunda ileri sürdüğü düşüncelerle kendisinden önceki iki hıristyan fikir adamından, Saint Augustine ve Saint Thomas Aquinas'tan ayrılmıştır. Ona göre, akli varlık olan insanın temel özelliği irade hürriyetidir. Bu hürriyet öyle bir kudreti içine alır ki, bu kudret sayesinde insan, kendi davranışı ile belli bir neticeyi kendi iradesi ile isterse meydana getirir, istemezse meydana getirmez. İnsanın irade hürriyetine sahip olduğunu a priori muhakeme ile ispat etmek kabil olmamakla beraber tecrübe bu alanda insana yol gösterebilir. İnsan kendi aklının gösterdiği şeyleri iradesi ile arzulanabileceğini tecrübe ile bilir. Bazan insanları metheder bazan da onları takbih ederiz. Bizim bu davranışımız da irade hür-

(17) Crozat, Ch. Thomas D'Aquin'in Hukuk ve Devlet Nazariyesi, İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası cilt 4, 1938, s. 595 ve m.

(18) Copleston, Frederick. A History of Philosophy, London 1959. vol: 2. s. 382.

riyetinin varlığına bir delil teşkil eder. Eğer bir hareketi hür irademizle yapmamışsak takbih edilmemiz için sebep yoktur. Kör doğmuş olan bir insanı bu sebepten dolayı hiçbir zaman itham etmeyiz. Çünkü ortada irade ile ilgili, itham veya takbih konusu olacak bir mesele bulunmadığını biliriz.

Ockham'a göre irade arzulamak hususunda hür olmakla beraber Allah'tan başka hiçbir gaye iradeyi tatmin edemez. Çünkü Allah'tan başka herhangi bir şeye teveccüh eden bir davranışın korku ve elemden beri olması kabil değildir. Bununla beraber Allah'a yönelmenin sağladığı saadeti felsefî delillerle ispatlamak kabil olmaz. Bu husus bir iman mevzuu olarak kabul edilebilir.

Fransiskan din adamlarının görüşüne uygun şekilde, Ockham, irade hürriyetinin asıl gayesini, Allah fikrinde saklı bir saadet isteği olarak nitelendirmek suretiyle, kendi temel felsefe anlayışına da bağlı kalmaktadır. İrade, ihtirasların, iştahanın, duyuların insanı yönelttiği davranış şekillerini bertaraf etmeğe muktedirdir. Bununla beraber insanın hisleri, arzuları, alışkanlıkları ve temâyülleri iradeye tesir edebilirler. İrade normal olarak istirap verdiği tecrübe ile bilinen davranışlardan kaçınma temayülünü gösterir. Bunun sebebi, aklın belli bir davranış konusundaki emri olamaz. Çünkü akıl, iradenin bir davranışı gerçekleştirmesini veya gerçekleştirmemesini eşit şekilde emredebilir. Ama tecrübe açık şekilde göstermektedir ki, akıl devletin bekası için hayatın feda edilmesini emrettiği zaman dahi, irade tabii şekilde bunun aksine meyletmektedir. Diğer yandan iradenin haz elde etme arzusuna yöneldiği kolaylıkla söylenemez. Çünkü ihtiraslar insanı hazza ne kadar şiddetli şekilde yöneltirse yöneltsin irade, sahib bulunduğu hürriyet ile bu istikametini aksini arzulayabilir. Belirli bir istikamete yönelen ihtirasların insanda yaratacağı alışkanlıklar, iradede benzer alışkanlıkların sebebi ve dolayısıyla daima belli hareketlerin yapılmasının âmili olabilirler.

Fakat unutmamak gerekir ki, alışkanlığın doğurduğu temayül ne derece tesirli, ne kadar şiddetli ve ne oranda devamlı olursa olsun iradede bunları yenme gücü vardır.

Hür irade sahibi bir varlık olan insan ahlâki bir vecibe altında bulunmaktadır. İnsan ahlâk yönünden Allahın ahlâki emirlerine aykırı hareket etmemek, aksine bu emirlere her durumda uymak borcu ile karşı karşıyadır. Zaten fenalık da insanın yapmak

vecibesi altında bulunduğu şeyden daha başka bir şeyi yapmasından başka bir manaya gelmemektedir.

b — İslâmiyette İrade Hürriyeti :

İnsan iradesinin hür olup olmadığı, determinizmin hayatın değişmez kanunu olup olmadığı, insanın hareketlerini kararlaştırma ve yapma gücü yoksa sorumluluğun nasıl açıklanabileceği meseleleri islâmiyetin doğuşundan hemen sonra ele alınan ve üzerinde durulan konular olmuştur. İrade hürriyeti konusunda yapılar münakaşalarda genellikle Kuran'dan faydalanılmış karşı ve yana tezleri savunanlar, Kuran'ı en önemli kaynak saymışlardır. Mekke de ortaya çıkan Kuran ayetlerinin irade hürriyetini kabul etmesine karşılık Medine âyetlerinin, artık islâm devleti teşkilâtlanma safhasında olduğu için determinist temayüllü olduğu bazı fikir adamları tarafından iddia edilmiştir. Bununla beraber, bu iddianın aksini ileri sürenler de vardır.

Kaderiye

İrade hürriyeti konusunda ilk önce duranlar Kaderiye okuluna bağlı fikir adamları olmuştur. Kaderiyeciler, kader kelimesini kudret ve irade anlamında kullanmışlar ve genel olarak insan iradesinin varlığını ve hürlüğünü savunmuşlardır. (19) Kaderiyeci ilk fikir adamı Mabed bin Halid'tir (M.S. 685 - 705). Mabed bin Halid, yaşadığı devrede Cehni lakabıyla tanınıyordu. Cehni ve arkadaşları insanın irade kuvvetine ve özgürlüğe sahip olduğunu, isteyenine nâcâta erişeceğine, istemeyenin dalâlette kalacağına inanıyorlardı. Hiç şüphesiz insanın isteme kudreti aynı zamanda istek yönünde hareket etme ve sonuca ulaşma kudretini de içine alacak şekilde yorumlanıyordu. Böylece insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu, yani irade hürlüğünün varlığı hiçbir tereddüde yer bırakmayacak şekilde ortaya konulmuş oluyordu. Bununla beraber kaderiyeciler, devlet yönetimini elinde bulunduranlar tarafından müsamaha ile karşılanmamış ve zaman zaman sıkı şekilde takip edilmişlerdir. Bunun sebebi Emevilerin, kendi halifeliklerinin Tanrının takdiri olduğuna inanmaları ve bu görüşün yayılması için çaba göstermeleriydi. Yalnız Abbasilerin iş başına geçmesinden sonra kaderiyecilerin görüşlerini serbest şekilde yaymak imkânına kavuştukları hatta bu mevzuda devlet tarafından dahi desteklendikleri bir hakikattir. Bu-

(19) Ülken, Hilmi Ziya. İslâm Düşüncesi, İstanbul 1945, s. 28 ve m.

nunla beraber Kaderiye Düşünce Okulunun ne zaman meydana çıktığı ve kaderiyeci düşünürlerin ilk defa ne zaman fikirlerini yaymaya başladıkları konusunda bazı ihtilâflar mevcuttur. Bazı rivayetlere göre, Kaderiye Okulu Peygamber yaşarken de mevcut bulunuyordu ve Peygamber söz konusu okul temsilcilerini «Kaderiyeciler bu ümmetin mecusileridir» mealindeki bir hâdisle takbih etmişti. Kaderiyeciler ise bu hâdis'in olsa olsa kadere inananları ilgilendirebileceğini, kadere itiraz edenlerle bir ilgisi olmadığını belirterek kendilerini savunmaya çalışmışlardı. Abbasiler devrinde Kaderiye Okuluna mensup fikir adamları yeni bir mektep kurmuşlardı ki buna Mu'tezile denilmektedir. (20)

Mu'tezile

Mu'tezile'nin en önemli temsilcileri Vasıl bin Ata ve Amr bin Ubeyd'dir. Bu okul taraftarlarının görüşüne göre, Allah iyiyi kötünden ayırabilmeleri için insanlara akli ve verdikleri kararları icra için de irade kudretini bağışlamıştır. Allah hikmet sahibidir ve âdildir. Allah'ın kulları hakkında peşin hüküm verdiğini sonra da onları cezalandıracağını kabul etmek mantıkî bir tenakuz olur. Hayır ve şer kulun kendi yaptığı şeylerden doğar ve kul da bundan dolayı mükâfatını alır veya cezasını görür. İnsanın kendi içinde varlığını hissettiği yapma ve başarma iktidarı irade hürriyetinin mevcudiyetini ispatlayan en sağlam kanıtlardan birisidir. Mu'tezile mensuplarına göre adalet, «Allahın emrettiği şeyi yapmaktır.» İnsan fiillerinin Allah'a izafe edilemeyeceğini onlar şu şekilde izaha çalışıyorlardı. İnsan fiilleri Allah'a atfedilemez. Allah'a şer ve zulüm isnat etmek küfürdür. Zira Allah zulmü yarattığı takdirde zâlim olur, adaleti yarattığı zaman âdil olur. Allahın hikmetinden yalnız adalet, salâh ve hayır umulur.»

Rasyonalist bir ahlâk görüşüne sahip bulunan mu'tezile okuluna bağlı düşünürler özellikle halife Me'mun devrinde çok itibar kazanmışlardı. Me'mun Mu'tezile prensiblerini devletin resmî doktrini haline getirmeye dahi teşebbüs etmişti. Bu devirde Yunancadan ve diğer dillerden Arapçaya pek çok tercüme yapılmıştı ve Mu'tezile git gide kuvvetlenen şekilde akılcı bir cereyan olma hüviyetini kazanmaya başlamıştı. Mu'tezile okulu mensupları aynı zamanda me-

(20) Kaderiye okulu hakkında bk. Yörük, Abdülhak Kemal, Hukuk Felsefesi Dersleri, Birinci Kısım, İkinci Baskı, İstanbul 1958, s. 89 ve m.

tod meseleleri ile de uğraşmışlar ve pozitif ilimlerin gelişmesi için oldukça elverişli bir atmosfer yaratmışlardı. Bazı Avrupalı fikir adamları bu özelliği dolayısıyla Mu'tezile okuluna bağlı olanları islâmın hür düşüncelileri olarak isimlendirmişlerdir.

Ancak din konusunda Mu'tezile taraftarlarının gittikçe daha akılcı ve dine karşı saygısız bir tutum takınmaları ve çoğunluğun görüşünü açıkça hiçe saymaları ve birbirine aykırı fikirlerin bu okul mensupları tarafından ileriye sürülmesi okulun itibarını kaybetmesine sebep olmuştu. Başlangıçta mu'tezile görüşünü savunan fikir adamları ahlâk ve faziletleri ile etrafın saygı ve sevgisini kazanan insanlar oldukları halde, sonraları mu'tezile tezini müdafaa edenler böyle vasıflara sahip bulunmuyorlardı. Bazı mu'tezileci fikir adamlarının Kur'an hakkındaki tetkik ve tenkidleri ve şüpheyi davet edici yoldaki sözleri de mutaassıp halk tarafından hoş karşılanmıyordu.

Başlangıçta ölçülü bir indeterminizm'i savunan Mu'tezile'nin daha sonraları mutlak ve tam bir indeterminizm'i savunması şiddetli hücumların muhatabı olmasının asıl sebebini teşkil etmiştir.

Cebriye

Mu'tezile'ye karşı bir tepki olarak doğan Cebriye islâm felsefesinin önemli cereyanlarından birisidir. Cebriye Okulu'nun en dik-kati çekici düşünürü Cehn bin Safvan'dır. Ona göre, insan hiçbir şeye kâdir değildir. Kendi fiillerini cebren yani mecbur olduğu için yapar. İnsanın ne kudreti, ne iradesi, ne de ihtiyarı vardır. Allah insanın fiillerini yaratır. İnsana kendi fiillerinin isnad edilmesi tamamen mecazi bir karakter taşır. Nitekim ağaç meyva verdi, su aktı, taş kımıldı, güneş doğdu ve battı, gök kapandı, yağmur yağdı, çiçek açtı, çayır yeşerdi demek de bu kabildendir. Bu fikirlerden de anlaşılacağı gibi, cebriye hâdiselerin insan iradesine tâbi olmayıp Allah tarafından önceden değişmez şekilde tesbit edildiği esasına dayanan bir düşünce okuludur. Bu şekilde, kulların fiilleri de esas itibarıyla Allah'a izafe edilmektedir. Tam ve katıksız bir fatalizmi temsil eden Cebriye noktai nazarı kabul edildiği takdirde, insanın iyi kötü bütün fiilleri Tanrı'ya izafe edilmek gerekir. Bu takdirde sorumluluğun hangi temele dayanması gerekeceğini cebriye mensupları söylememişlerdir.

Eş'ariye

Mu'tezile'ye karşı duran bir diğer düşünce okulu da Eşariye'dir. Eş'ariye, Hasan Eş'ari tarafından Bağdat'ta kurulmuştur. Hasan Eş'ari'nin M.S. 941 yılında Bağdatta öldüğü tesbit edilmiştir. Ebu Hasan, başlangıçta Mu'tezile görüşünü benimsediği halde daha sonra yeni bir okul kurmuş ve Mu'tezile'den çok daha farklı görüşleri savunmuştur. Metafizik meselelerin akıl vasıtasıyla çözülemeyeceği, bunların insanın akıl alanı üstünde olduğu Eş'ariye'nin dayandığı temel ilkedir. İnsanın iyi ve fena, haklı ve haksız hakkındaki hükümleri gerçeğin ifadesi değildir. İnsan birbirine zıt hükümler verebilir, hislerinde ve muhakemesinde aldanabilir. Çünkü insan hükümleri her durumda mutlak değil, izafi bir mahiyet taşır. İnsan ilâhi şeylerin bilgisine sahip olamaz. Ancak peygamberler sayesinde ilâhi ilim hakkında bilgi sahibi olabilir. Bu okul çok sayıda taraftar toplamıştır. Meşhur İslâm düşünürü İmam Gazali de bu okula mensuptur. Ancak Eş'ariye'nin irade hürriyeti tezi de tamamen doyurucu değildir. Gerçekten eş'ariye görüşünü savunanlar cüz'i iradenin Allah tarafından yaratıldığını, insanların yalnız isteme ve karar verme kudretine sahip olduklarını, kararın icra edilmesiy-le doğan neticenin ise Allah'ın eseri olduğunu beyan etmişlerdir. Yani insan fiili isteyebilir. Bununla beraber sonucu yaratmak Allah'a mahsustur. (21)

Ma'turidiye

Eş'ariye Bağdat'ta nüfuz kazandığı sırada Ebu Mansur Maturidi Semerkant'da daha sonraları ismine izafeten Maturidiye denilen düşünce okulunu kurmuştur. İrade hürriyeti hususundaki görüşü bakımından Maturidiye, Mu'tezileye oldukça yaklaşmaktadır. Ancak bu okul taraftarları cüz'i iradenin Allah tarafından yaratıldığını, insana ait bir hassa olduğunu kabul ederler. Bu görüş, irade hürriyetinin varlığını ispatlamak ve sorumluluğu insana izafe etmek bakımından Eş'ariye'nin savunduğu noktai nazara kıyasla daha sağlam bir esasa dayanmaktadır. Bundan başka Maturidiye mensupları, Allah iradesinin hayra müteveccih olduğunu, Allah'ın şerri değil daima hayrı arzuladığını, bir şeyin iyi olduğu için Allah tarafından emredilmiş ve kötü olduğu için nehyedilmiş olduğunu

(21) Yörük, Abdülhak Kemal. Hukuk Felsefesi Dersleri, Birinci Kısım, İkinci Baskı, İstanbul 1958, s. 92 ve m.

savunurlar. Böylece ahlâka, ilâhi aklın ve iradenin ışığında bir muhteva kazandırmaya çalışmışlardır.

Şimdiye kadar incelemeye çalıştığımız düşünce okullarının Cebriye hariç hepsi, az veya çok ölçüde irade hürriyetinin varlığını kabul etmektedir. Ebu Hanife de insanın mükâfatlandırıldığı ve cezalandırıldığı fiillerine müteallik bir cüz'î iradeye sahip olduğunu kabul etmiştir. Uzun tartışmalardan sonra islâm düşüncesinin benimsediği fikir telifçi bir mahiyet göstermektedir. İnsan, ne mecburu mutlak, ne de faili mutlaktır. (22) Bu cüz'î ihtiyar anlayışına göre, bir fiilin yapılması için gerekli maddi hareketleri Allah yaratır. Fiilin vücuda gelmesi Allah iradesinin neticesidir. Fakat fiili dilemek ihtiyarı insana aittir. Böyle bir irade hürriyeti görüşünün insan sorumluluğunu tesis bakımından yeterliliği de kabul edilmiştir. Hiç şüphesiz bu anlayış tabiat hâdiselerinde mevcut illiyet prensibini nazara almamaktadır. Bu bakımdan tenkid olunabilir. Diğer yandan, mâkul hareketin ve iynin tayininin tamamen dinî esaslara bağlanması da tartışma konusu olacak niteliktedir.

3 — Yeni Çağda İrade Hürriyeti Problemi

Descartes

Descartes, insanın irade hürriyetine sahip olmasını ispatı dahi gerekli olmayan aşıkâr bir gerçek, insanda doğuştan mevcut bir fikir olarak kabul etmektedir. Hatta varlığın kanıtı olarak düşünmeyi gösteren Descartes, iradenin serbestliğini, düşünmeye dahi takaddüm eden bir gerçek olarak benimsemektedir.

İrade hürriyetine sahip olmak, serbest şekilde hareket etmek aynı zamanda insanın üstünlüğünün ifadesidir. İnsan ancak hürriyet sayesinde hareketlerinin hâkimi, takdir edilmeye ve ayıplanmaya değer bir varlık olabilir. (23)

Böylelikle Descartes da kendimizi ve başkalarını, davranışlarımız dolayısıyla övmemiz veya yermemiz şeklindeki evrensel uygulamayı irade hürriyetinin a posteriori kanıtı olarak değerlendirmektedir. Descartes irade hürriyetini şöyle tarif etmektedir: «İrade hür-

(22) Dönmezer, Sulhi. Cezai Mesuliyetin Esası, İstanbul 1949, s. 156

(23) Copleston, Frederick. A History of Philosophy, London 1960, vol: 4, s. 139

riyeti, bir şeyi yapmak ve yapmamak fiillerinden birisini seçmek kudretidir.» (24)

Ancak Tanrı'nın varlığı ispatlandıktan sonra, Tanrı hakkındaki bilgimizin ışığında irade hürriyetini yeniden gözden geçirmek zorunludur. Çünkü biz Tanrı'nın herşeyin ne olduğunu ve ne olacağını ezelden bildiğini ve sadece bilmekle kalmayıp aynı zamanda olan ve olacak şeyleri ezelden takdir ve tayin ettiğini de müdrikiz. İlâhi takdir dolayısıyla irade hürriyetinin varlığını inkâr etmek anlamsızdır. Çünkü kendi içimizde anladığımız ve tecrübe ettiğimiz birşeyden, mahiyeti itibariyle anlaşılabilir olduğunu idrak ettiğimiz bir şey dolayısıyla şüphe etmemiz manasızdır. Tutulacak en doğru yol, bu sorunun bizim idrâk sınırlarımızı aştığını kabul etmektir. Eğer kendi idrâkimizin sınırlı, Allah idrak ve iradesinin sınırsız ve sonsuz olduğunu kabul edersek probleme insan akli ve bilgisi hudutları içinde bir çözüm yolu aramanın gereksizliği daha iyi ortaya çıkar. Bununla beraber Descartes zaman zaman irade hürriyeti ve Tanrı iradesi arasındaki ilgi meselesini çözebilmek için hıristyanlık doktrinini kanıtlarına da başvurmuştur.

Hobbes

Yeni çağın materyalist düşünürü Hobbes, bütün evreni kapsayan kopmaz bir sebep - netice kanununun varlığını kabul etmektedir. Ona göre, «ortaya çıkan veya çıkacak olan bütün neticeler zorunlu olarak kendilerinden önceki sebeplere bağlıdırlar.» Bu mutlak ve şaşmaz determinizm içinde insan iradesinin hürriyetini Hobbes reddetmektedir. Bir varlığın hür olması demek, onun faaliyetine müdahale edilmediğini söylemek demektir. Tabiatta olduğu gibi insan davranışında da netice ortaya çıkmazsa sebep yok demektir. Şu halde insan ancak kendisine tesir eden sebebin veya sebeplerin tesiri altında netice meydana getirebilir.

Yokluktan veya yoktan yaratmak felsefenin temel ilkesi olan illiyet esasına aykırıdır. Akla sahip varlıkların gayeye yönelen faaliyetleri, cansız varlıkların faaliyetinden farklı olduğu gibi kanunları da aynı değildir. Bununla beraber mekanik determinizm inorganik dünyada olduğu gibi organik dünyada da son sözü söyler.

(24) Aرسال, Sadri Maksudi. Hukuk Felsefesi Tarihi, İstanbul 1946. s. 164.

Tabii hürriyet, insan hareketine mani olan dış engellerin yokluğu manasına geldiği gibi, insan hareketi de zaruret kanunu veya determinizm ile tam uygunluk içinde yapılır.

Şu halde Hobbes'un felsefe anlayışına göre, gerçekte irade hürriyeti diye bir şey yoktur ve insan zaruretlerin gösterdiği yolda davranan bir varlıktır.

David Hume

İngiliz düşünürü David Hume'a göre, saik ve hareket arasındaki rabita, fizik dünyasındaki sebep netice bağılığının aynıdır. Bu evrensel bağıllık «bir şeyin varlığını diğer bir şeyin mevcudiyetinden çıkarmamızı» sağlar. Zaruret kanunu fizik olaylarında olduğu gibi psikolojik olaylarda da hakimdir. İnsan bazan mütereddit görünür. Ancak bilgimiz çoğaldığı takdirde, karakter, saik ve tercih arasındaki rabita daha açık şekilde ortaya çıkar. Psikolojik alanda, bir illiyet bağının olmadığına aksine hürriyet kanununun hüküm sürdüğüne karar vermek için elimizde yeterli sebep yoktur.

Hume, iki ipotezin varlığını ispata çalışmaktadır :

1 — Akıl, hiçbir zaman kendi başına hür bir hareketin saiki olamaz.

2 — Akıl, iradeye yönelen ihtirasa hiçbir zaman karşı koyamaz.

Günlük hayatta olduğu gibi, felsefe konusundaki tartışmalarda da, akıl ve ihtirasa'nın mücadelesinden bahsedilir ve aklın üstün olduğu insanların ihtiraslarını akıl vasıtasıyla yenebildikleri zaman faziletli oldukları söylenir. Akıl, mücerret anlamda fikirler arasındaki münasebet sorunu ile uğraşır, dış dünyanın idrâk vasıtası olur, fakat bir hareketin sebebi olamaz.

Haz doğuran şeylere ulaşmak ve ıstırap doğuran şeylerden kaçmak isteriz. Akıl bu anlamda, bize haz veren, bizi ıstıraptan uzaklaştıran hareketleri düzenler fakat onlar akıldan doğmazlar. Şu halde akıl kendi başına hiçbir şey yaratmaz, fakat bizim hazza ulaşma arzumuzun gerçekleşmesine yardım eder. «İnsan haz veren veya hazza kavuşmaya vasıta olan şeyleri tasvip eder. İstırap veren veya ıstırapın doğumuna sebep olan şeyleri takbih eder.» Şu

halde hazza ulaşmak ve ıstıraptan kaçınmak insan hareketlerinin gayesi olmaktadır (25).

Akıl, Hume'a göre, sadece ve ancak ihtirasların, kuvvetli arzuların hizmetinde olan bir vasıtaadır. Bununla beraber, insan hayatına tesir eden istekler şiddet derecesi bakımından birbirinden farklı bir mahiyet taşımaktadır. İhtiras derecesinde kudretli olan arzuların yanında bazı arzular çok daha az derecede bir heyecanın uyanmasına sebep olurlar ve bu tip arzular daha çok meydana getirdikleri neticelerle dikkati çekerler. İyilik, gücenme, sempati gibi bazı temayüller de insan hareketlerinin yapılmasında rol oynayabilirler. Bu arzular büyük heyecanlar yaratmasa dahi davranışlara tesir eder. Arzuların ve ihtirasların şiddeti insanın tabiatı ve karakteri ile de yakından ilgilidir. İşte bize aklın ihtiraslar üzerindeki hâkimiyeti gibi görünen şey gerçekte, büyük heyecanlara sebep olmayan arzuların, büyük heyecanlar yaratan ihtiraslara tercih edilmesidir.

Aklın, arzuların ve ihtirasların bir vasıtası olduğunu kabul etmek suretiyle Hume rasyonalizme cephe almış olmaktadır. Akıl, ihtirasın ve arzunun vasıtası olarak insan hareketlerinin yapılmasında aktif bir rol oynar, fakat kendisi doğrudan doğruya harekete yön veren bir sebep olamaz. Böyle bir telâkkinin aynı zamanda intellectualism'in reddi mânasını da taşıdığı aşikârdır.

Şüphesiz, insan bir hesap makinası gibi arzu ve ihtirasları değerlendirmek kudretinde değildir. Zaten insanı insan yapan da tabiatın iştihaları ve ihtiraslarıdır. Şu halde insan, kendi davranışlarında, hazza ulaşmak ve ıstıraptan kurtulmak amacı ile hareket eden bir varlık olmakta ve psikolojik bir determinizm insan davranışlarının vazgeçilmez kanunu olarak meydana çıkmaktadır. Bununla beraber Hume'un felsefesinde, sadece maddî hazların yeri olduğunu kabul etmek doğru olmaz. Çünkü insanın his hayatı mânevî hazları da içine alabilen bir genişliğe sahip bulunmaktadır. Özge hareketler, egoist davranışlar derecesinde olmasa bile insan hayatında rol oynamaktadır.

(25) Güriz, Adnan. Faydacı Teoriye Göre Ahlâk ve Hukuk. Ankara 1963, s. 19 ve 20.

Kant

XVIII. asrın büyük filozofu ve felsefe tarihinin meşhur siması olan Kant kendisini hayranlığa sevkeden iki şeyin «gökteki yıldızlı sema ve içimizdeki ahlâk kanunu» olduğunu söylüyordu. Bir yanda Kopernik'in Kepler'in, ve Newton'un mekanik illiyete tâbi ve hareketleri tamamen belirli olan fizik âlemi, öte yandan fizik âlemi anlamaya muktedir bulunan ve ahlâki vecibeye tâbi ve hürriyete sahip olan ve evren'in ahlâkî amacını seçen insanoğlu vardı. Realitenin bu iki ayrı vechesi nasıl bağdaştırılacaktı? Determinizm sahası olan fizik dünyası, hürriyete dayanan ahlâk dünyası ile nasıl telif edilecekti? Bu iki evreni tamamen ayrı, birbiriyle ilişkisi olmayan birimler olarak yan yana koymak suretiyle mesele halledilemezdi. Çünkü insan denilen varlık bu iki evrenin de muhatabı oluyor, daha doğrusu her iki evren insanda karşılaşıyordu. İnsan hem tabiatın bir unsuru, hem de ahlâki davranışları olan hür bir varlıktı. O halde asıl mesele, ilmî ve ahlâkî bu iki görüş açısını, hiçbirisini reddetmeden birbiriyle uzlaştırmaktı. Aslında Kant'ın çözmek istediği problem daha önceleri Descartes'in muhatap olduğu problemden farklı değildi. Fakat aradan geçen zaman zarfında bir yanda İngiliz ampirizmi öte yanda Avrupa rasyonalizmi önemli bir tekâmül geçirmişti.

Kant, ihsasların insan bilgisinin malzemesi olduğunu kabul etmekte, fakat sözü geçen bu malzemenin insan aklı vasıtasıyla düzenlendiğini ve şekillendirildiğini ileri sürmektedir. Böylece bir kaos manzarası arzeden ihsaslara, zihindeki şekiller ve kategoriler vasıtasıyla düzen verilmektedir. İnsan, eşyanın kendisini bilemez. İnsan bilgisinin ihsaslar ve zihindeki şekillerle kategorilerin birleşmesinden doğması aynı zamanda onun subjektifliğinin de ispatı manasına gelir. Yalnız esas itibarıyla subjektif olan bilgi, bütün insanlarda aynı şekilde belirlediğinden objektif bir değere sahip olmaktadır. İnsan eşyanın hakiki mahiyetini, yani insan dışındaki gerçeği bilemez. Bilgi, zaruri olarak aklın şekilleri ve kategorileri tarafından düzenlendiği şekilde meydana gelir. Şu halde ihsasın kabul olmadığı evren sorunları hakkında bilgi iktisabı imkânsızdır. «Nazarî Aklın Tenkidi» isimli eserinde Kant bilginin mahiyetini ve sınırlarını kendi felsefe görüşüne göre açıklamaya çalışmıştır.

İnsan aklı sadece idrâk edici, bilgi iktisab edici bir iktidarın sahibi değil, aynı zamanda insan hareketlerine yol gösteren ahlâk

kanununun da muhatabıdır. İnsan mutlak olanı teorik şekilde bilemez; fakat insan «a priori» ahlâk kanununa, hareketlerinde mutlaka riayet etmesi lüzumlu kanuna, doğrudan doğruya muhatabdır. Bu kanun ise kesin ve mutlak bir karakter taşır. Kant, böylelikle amelî aklın nazarı akla üstünlüğünü belirtmiş olmaktadır.

Amelî aklın konusunu teşkil eden, insan iradesine yön veren, ahlâk emrine, Kant «Kategorik Emperatif» adını veriyor. Kategorik emperatif, muhtevası bakımından hipotetik emperatif'ten tamamen farklıdır. «Şu neticeyi elde etmek için şu türlü hareket etmelisin» şeklindeki bir emir «hipotetik emperatif»tir. Halbuki kategorik emperatif doğuracağı sonuç ne olursa bir hareketin mutlaka yapılmasını âmir bulunmaktadır. Kategorik emperatif'te belirli bir hareketin subjektif hiçbir sonuç gözetilmeksizin objektif geçerliği ve zorunluluğu fikri vardır. Kant'a göre, insanın doğrudan doğruya muhatap bulunduğu kategorik emperatif şudur: «Öyle hareket et ki, hareketinde sana yol gösteren prensip umumi bir düstur olabilsin.» O halde insan amelî aklı ile muhatap olduğu ve iradesine doğrudan doğruya ödev yükleyen ahlâk kanununun süjesi olmaktadır.

İrade hürriyeti, insanın muhatap olduğu «kategorik emperatif» in zorunlu sonucudur. İnsan irade hürriyetine sahip bir varlık olmalıdır. Çüskü ahlâk kanununun muhatabıdır. Ahlâk kanununa uygun şekilde hareket edemeyecek bir varlığın ahlâk kanununa muhatap olmaması mantıki bakımdan gerekirdi. Madem ki insan ahlâk kanununun muhatabıdır, o halde sözü geçen kanuna uygun şekilde hareket etmek iktidarına malik olmalıdır. İnsanın ahlâki benliği, ahlâk kanununa uygun şekilde hareket etmek kudretine sahip olmakla beraber ahlâk kanununun gösterdiğinin tamamen aksi bir davranış istikametini de insanın benimsemesi kabildir. Böylece Kant irade hürriyetini insan'ın ayırıcı vasıflarından birisi olarak nitelendirmektedir. Çünkü organik varlıklar içinde yalnızca insan, ahlâk kanununun muhatabı olmak gibi bir ayrıcalığa sahip bulunmaktadır. İnsanın ampirik benliği ise, Kant'ın anlayışına göre, serbest değildir. ve tam manasıyla illiyet kanununun tesiri altında bulunmaktadır.

Netice olarak denilebilir ki, Kant'ın ahlâk kanunu ve ahlâki vecibe telâkkisi irade hürriyetinin de kanıtı olmaktadır (26). Çünkü insan bir şeyi yapmak ödevi altında ise, onu yapmak iktidarına da malik olmalıdır.

Schelling

Schelling'in romantik felsefesinde, tabiat ve ruh, kendi kuvvetlerini gerçekleştirdikleri gelişme vetiresinde, tabiatın görünen dinamik ruh olduğu ve ruhun görünmez tabiat olduğu tek bir organizma içinde birleşmektedir. Hürriyet ve zaruret aynı realitenin farklı görünüşlerinden başka şeyler değildir. Bu temel ilkedен hareket eden Schelling, hürriyet ve zaruretin telifi hususunda çaba sarfetmekte ve özellikle tarih felsefesi açısından insanın irade hürlüğü sorununa eğilmektedir.

Yağmur belli kanunlara tâbi olarak toprağa düşmektedir. Diğer fizik olaylarında da değişmez kanunların hâkimiyeti dikkati çekmektedir: Fakat tarihte, hareket edenler ve tarihi olayları yaratanlar şuur ve irade ile teçhiz edilmiş olan insanlardır. Eğer fizik ilimlerinde olduğu gibi tarihte de fenomenlerin zorunluluğu kabul edilirse, insanın hürlüğünü savunmaya imkân kalır mı? İlk bakışta hürriyet ve zorunluluğun telifinin güçlüğü ortadadır. Bu güçlüğü telif edebilmek için Schelling monist bir görüşle, zorunluluğu hürriyetin şartı ve temeli saymaktadır. Ona göre, zaruret olmayınca hürriyetten bahsedilemez. Bir hareketi yapan insan eğer başka insanların hürriyetinden gayri hiçbir dayanak olmaksızın karar vermişse, onun kendi davranışının neticelerini tesbit etmesinin imkânsızlığı açıklıkla meydana çıkar. Çünkü karar vermeden önce insanın verdiği karara göre yapacağı hareketin neticeleri hakkındaki tahminleri başka bir insanın hürriyeti tarafından tamamen semeresiz bırakılabilir. Halbuki durum böyle değildir. İnsan, karar verdiği, kararına göre davrandığı zaman doğacak neticeleri tamamen olmasa bile ana hatları ile bilmektedir. Schelling, bu muhakeme neticesi olarak başkalarının hareketlerinin zorunluluğunu insanın kendi hareketlerinde hür olmasının ilk şartı saymaktadır. Zorunlu davranış, bir ferдин, belli şartlar içinde yapmak mecburiyetinde bulunduğu davranış manasına gelir. Bir insanın belli durumda belli şe-

(26) Copleston, Frederick. A History of Philosophy, London 1959, Vol: 4, s. 59

ikilde davranması zorunluluğu onun şahsiyetinin gelişmesini içine alan irsiyeti tarafından belirlenmektedir. Öyle ki, insan belli şartlar altında ancak belli şekilde hareket edebilir. Onun dışında başka bir davranış yönünü benimseyemez. İnsan istediği gibi hareket edebildiği zaman hürdür. Fakat insanın hür hareketi aynı zamanda zorunludur. Çünkü bu istek, insanın organik yapısı, gelişmesi ve tabiatı tarafından belirlenmiştir. Şu halde aslında zaruret ve hürriyet birbirinin aynı olmaktadır. Yahut aynı gerçeğin farklı iki yüzü olarak ortaya çıkmaktadır.

John Stuart Mill

Stuart Mill'in irade hürriyeti konusundaki görüşleri, tabiatın ve insanın, determinizm kanunlarının devamlı şekilde tesiri altında bulunduğu görüşünden kaynak almaktadır.

Altıncı yüzyıldanberi süre gelen tartışmalar, hem felsefe ile uğraşanları, hem de teologları iki kısma ayırmış bulunmaktadır. İnsan hareketlerinde, tabiatta olduğu gibi zaruretin rol oynadığına inananların görüşünü Mill, zaruret doktrini (the doctrine of necessity) olarak isimlendirmektedir. Bu tezi savunanlar sebebiyet ilkesinin diğer fenomenlerde olduğu gibi insan hareketlerinde de uygulanacağını savunurlar. Buna karşı irade hürriyetinin varlığını ileri sürenler, iradenin kendisinden önceki diğer fenomenler tarafından tayin edilmediğini fakat kendi kendisini belirttiğini, hiç olmazsa insanların devamlı şekilde itaat ettikleri sebeplerin mevcut olmadığını söylerler.

Mill, bu iki görüşten zaruret tezini doğru bulduğunu açıkça ifade etmektedir. Ancak ona göre, zaruret doktrini çoğu zaman yanlış anlamalara sebep olan terimlerle izah edilmekte ve bu sebepten bu görüş kabul edildiği zaman dahi manası tam bir açıklığa sahip bulunmamaktadır. Metafizik irade hürriyeti görüşü ise, insanlara cazip gelmektedir. Çünkü zaruret teorisi benimsendiği ve insan hareketlerinin zorunluluğu kabul edildiği zaman bunun her insanın içgüdüsel olarak sahip bulunduğu şuurla bağdaşmaz olduğu görülmektedir. Bundan başka, zaruret teorisinin insanın gururunu ve ahlâki benliğini incittiği de düşünülmektedir.

Zaruret felsefesi basit olarak şöyle ifade edilebilir: Bir insanın aklında olan saikler bilindiği, insan karakteri ve mizacı mâlun olduğu takdirde onun nasıl hareket edeceği tesbit olunabilir. Eğer

bir insanı tam olarak tanırsak, ona tesir eden saikleri kesin şekilde bilirsek, bir fizik olayını tahmin edebildiğimiz kesinlikle insanın davranışını tahmin edebiliriz. Zaten bir insanın karakterini ve mizacını kesin şekilde bilen bir kimse, o insanın davranışının ne olacağı hususunda şüpheye düşmez. Eğer bu konuda bir tereddüt varsa, bu tereddüdün sebebi, o insanın karakteri hakkında kesin bir bilgiye sahip olmamızdır. Aynı görüş fizik olayları için de doğrudur. Bir fizik olayının bütün şartlarını bilirsek, doğacak sonucu, tereddüde yer vermeyen şekilde tahmin edebiliriz.

İrade hürriyetinin varlığını savunan teologlar, hareketlerimiz hakkında ilâhi kudretin sahib bulunduğu bilgi ile iradenin hürlüğü arasında bir çelişme olmadığını söylemişlerdir. İnsan davranışının nasıl olacağı hususunda ilâhi bilginin varlığı normal ve tabii sayılırsa, aynı konuda insanî bilginin mevcudiyeti de mümkün addedilmelidir. Şu halde insanın hürriyeti ayrı şey, başka birisinin bu hürriyetin nasıl kullanılabileceği hususuna bilgi sahibi olması başka bir şeydir. Bunlardan birincisinin kabul edilmesi, zaruri olarak ikincisinin reddedilmesi manasına gelmemektedir.

İnsanların çoğu, illiyetin, değişmez, kesin ve şartsız bir devamlılık olduğuna inanmazlar. İliyetde kesin ve değişmez bir devamlılık olduğunu ancak pek az insan hisseder. Bununla beraber akıl reddetse de insan muhayyilesi daha önce vukubulanın daha sonra vukubulan üzerinde icra ettiği tesiri, daha başka bir deyimle, önce olan ve sonra meydana çıkan arasındaki derunî ve garip bağlantı anlamaktadır. Bundan başka irade sorununda, insanlar, önceki ve sonraki arasında böyle kesin bir bağın bulunmadığı hususunda hemen hemen kesin bir kanaate sahip olduklarını, belli hareketi yaparken belli bir sebebe uymak mecburiyetinin olmadığını zannetmektedirler. İradeye tesir eden belli bir sebep varsa o sebebe karşı koymanın gerekliliğine ve bunu yapabileceklerine inanmaktadırlar. Başka türlü düşünmek gururumuzu incitmekte, insanda mevcut mükemmellik arzusuna aykırı sayılmaktadır. Yalnız Mill, sebeplerin neticeieri beraber getirdiğine inanırsa dahi, iradenin ve ona tesir eden sebeplerin daha başka bir özellik taşıdığını kabul edilmesine taraftar bulunmaktadır.

Zaruret terimi, devamlılığın değişmezliğinden ve yeknesaklığından daha fazla ve başka bir şeyi ifade eder. Zorunluluk fikrinde karşı konulmazlık vardır. Zorunluluk fikri, irade sorununa uygu-

landığı zaman, belli bir sebebin belli bir netice tarafından takib edildiği ancak başka sebeplerden gelebilecek tesire de iradenin açık olduğu manasını taşır. Halbuki genel olarak, zorunluluk tezi, bazı sebeplerin karşı konulamıyacak kadar kuvvetli olması esasına dayanır veya bu esası savunur.

Eğer insan hareketlerinin zorunluluk sebebiyle yapıldığını söylersek, harekete mani olacak herhangi bir sebep bulunmadığı takdirde, hareketin yapılacağını kastederiz. Aç kalan insanın ölmesi zorunludur. Onu bu âkibetten ancak, kendisine yiyecek verilmesi veya kendisinin şahsi gayreti ile yiyecek bulması kurtarabilir. Bununla beraber, insanın davranışları çoğu zaman tek bir saike dayanmaz. Çeşitli saikler insan hareketine yön verir. Hareketin dayandığı saikler ise tamamen kontrol edilmez değildir.

Evrinde ve tabiatta devamlı bir zorunluluğun varlığını savunanların, fikir yönünden fatalizmden ne derece uzak olurlarsa olsunlar, duygu yönünden fatalist oldukları söylenebilir. Bir fatalist, vukubulacak bir şeyin, onu meydana getiren sebeplerin neticesi olduğunu inanmakla kalmaz fakat bu sebeplere karşı koymanın faydasızlığına ve gereksizliğine de inanır. Biz elimizden gelen herşeyi yapsak dahi olacağına manâ olacak güçte değildir. Zorunluluk tezinî benimseyen bir kimse de, hareketlerimizin karakterimizin eseri olduğuna, karakterimizin de, organik yapımızın, aldığımız eğitimin ve içinde bulunduğumuz şartların bir sonucu olduğuna inanır. Bu anlamda bir zaruretçi de, bir fatalist gibi insan davranışının, mizac, eğitim ve içinde bulunulan şartlara göre belirlediğini bilir. Yalnız şu soruyu da sormak lâzımdır. Acaba karakter-insan için mi yaratılmıştır, yoksa insan tarafından mı yaratılmıştır? Eğer insan için yaratılmışsa, insanın karakterini değiştirmek için gayret sarfetmesine lüzum yoktur. Fakat bu önemli bir hatadır. İnsan belli ölçüde de olsa, sınırlı da olsa kendi karakterini değiştirmek kudretine sahiptir. İnsanın karakteri, içinde bulunduğu şartlar tarafından meydana getirilir. Ama insanın, kendi karakterini istediği şekilde yoğurmak için gayret göstermesi kabildir ve bu tesir hiçbir şekilde az önemli olarak nitelendirilemez. Şüphesiz insan doğrudan doğruya olduğundan başka şekilde olmayı isteyemez. Yalnız belli şartların tesiri altında bulunan insan, kendisini daha başka şartların tesiri altına koymayı arzulayabilir. Biz, başkalarının bizim karakterimizi meydana getirmelerine benzer şekli-

de, eğer irademizi kullanabilirsek kendi karakterimizi yaratabiliriz. Şu halde insan isterse, kendi karakterini değiştirebilir. Fakat bu irade kudreti bize, bizim çabamız neticesi gelmez. Bu irade gücü de, bizim şahsen rolümüz olmayan dış sebebler neticesi meydana gelir. Çünkü karakter, sadece organik yapı ve eğitim tarafından tayin edilmez. Tecrübenin de karakterin oluşmasında büyük tesiri vardır. Tecrübemiz, bazı hallerde çektiğimiz ıstırabların neticesi olarak veya takdir duygusu sebebiyle farklı şekilde hareket etmemiz hususunda bize yön gösterir. Eğer istersek karakterimizi değiştirebileceğimiz şekilde sahip bulunduğumuz duygu, aslında ah-lâki hürriyet duygusundan başka bir şey değildir. İnsan, zararlı temayüllerin ve kendisini kötüye teşvik eden duyguların, kendi efendisi olmadığını, aksine onlara hakim olabileceğini hisseder. İşte irade hürriyeti bu duygunun şekillenmesidir (27).

İnsan iradesinin saikler tarafından tayin edildiğini söylemek, insan iradesine yön veren saiklerin sadece insanı haz veren şeyleri istemeye ve ıstırap veren şeylerden kaçınmaya sevkettiği manasında anlaşılmalıdır. Şurası bir gerçektir ki, insan çağrışımların etkisi altında sonucu düşünmeksizin vasıtaları ister hale gelir. Hareketin kendisi istenir ve hareket doğuracağı sonuçlar gözönünde tutulmaksızın arzulanır. Şartların neticesi olarak, eskiden bize haz veren bir davranış artık haz vermez hale gelebilir veya hareketin neticesinde beliren haz bulma durumu ortadan kalkabilir. Bununla beraber biz aynı hareketi yapmakta devam ederiz. Çünkü itiyadlar insan'ın davranışlarında önemli bir rol oynar. Diğer taraftan insan davranışlarına, sadece sempatiler, antipatiler değil, aynı zamanda gayeler de etki yapar. Gayeler, haz ve elemden ayrı, bağımsız bir varlık kazandığı zaman karakterin teşekkül ettiği söylenebilir. Bu konuda Mill, Novalis'in «karakter tamamen teşekkül etmiş iradedir» tanımlamasının haklılığına dikkati çekmektedir.

William James

Amerikan pragmatizminin kurucularından William James, irade hürriyeti sorununu şahsiyet ve şahsiyetin gelişmesi meseleleri ile yakından ilgili olarak ve ırk sorununu da gözönünde tutarak incelemiştir.

(27) Randall, J. H. and Buchler, J. S. Readings in Philosophy, 1959, s. 197 ve m.

James'e göre insanın üç türlü şahsiyeti vardır. Maddi şahsiyet insanın fizik yapısı, ailesi ve evi gibi unsurlarla ilgilidir. Sosyal şahsiyet ise insanın toplumun değer hükümlerine göre (şerefli, şerefsiz, iyi ve kötü gibi) sahip olduğu şahsiyet manasına gelir. İnsanın subjektif manevi varlığı vicdan, irade gibi unsurlara bağlı olarak gelişir ve ruhi şahsiyeti yaratır. Bu üç şahsiyet tipinin birleşmesi insanın gerçek benliğini ortaya çıkarır. Gerçek ben'de bu üç farklı şahsiyetin özellikleri mevcuttur. Bununla beraber, ruhi şahsiyete en yüksek yeri verebilen, sosyal ve maddi benlikleri daha az etkili hale getirebilen insan, gerçek manada faziletin ve mutluluğun temsilcisi sayılabilir.

William James, insan hareketlerini içgüdüsel ve iradi hareketler olmak üzere iki kısımda tetkik etmekte ve konumuz bakımından önem taşıyan iradî hareketleri iki gruba ayırmaktadır. Birinci grup hareketler düşünülür düşünülmez yapılı ve bu türlü hareketlerin yapılmasını önleyici herhangi bir fikir zihinde mevcut değildir. Yere düşen bir kalemi almağı düşünmek, kalemin yerden alınması yani hareketin yapılması için yeterlidir. Çünkü zihinde bu hareketin yapılmasına karşı bir fikir mevcut değildir. İkinci grup hareketler zihinde mevcut muhtelif fikirler dolayısıyla beliren kararsızlık durumunun yenilmesi ve karar verilmesi suretiyle gerçekleştirilebilir.

İnsanın beş ayrı şekilde karar verdiği William James tarafından ileri sürülmektedir.

1 — Bazı hallerde insan bir hareketin doğuracağı neticeleri ölçer, hareketin lehinde ve aleyhindeki fikirleri değerlendirir ve sonunda belli bir hareket şeklini seçerek gerçekleştirir. Bu türlü kararlar dayandığı kavramların doğru olması şartıyla objektif ve mâkul bir mahiyet taşır.

2 — Önemsiz bazı meselelerde insan dıştan gelen etkiye kapılarak karar verir. Ailenin, arkadaşların telkini ve tavsiyesi bu türlü kararların verilmesinde ve gerçekleştirilmesinde rol oynar.

3 — Bazen insan ani olarak karar verir. Heyecanlı ve ihtiraslı insanlar genellikle böyle karar verirler. Kararın verilmesi ve gerçekleştirilmesi çok süratli şekilde olduğundan karar sonunda doğacak faydalı ve zararlı sonuçların karşılaştırılması yapılmaz.

4 — İnsan şahsiyetindeki derin bir değişimin sonucu olarak verilen kararlar daha önce verilmiş bulunan kararlardan farklı bir mahiyet taşır. İnsan şahsiyetindeki değişim insana yeni değer hükümleri kazandırır ve genellikle fikir hürriyetinin sınırlarını genişletir. Bu durumda verilen kararlar şahsiyet değişmesinin olumlu yönde olması şartıyla yapıcı bir değer kazanır.

5 — İstisnai bazı durumlarda insan yaratıcı bir hamlenin tesiri altında karar verir. Bu türlü kararlarda diğer bütün kararlarda görülmeyen bir enerji dikkati çeker. İnsan, içindeki hayat hamlesinin etkisi altında yaratıcı ve önemli işlere girer.

William James, ırk tipleri ile davranış şekilleri arasında ilgi bulunduğunu da iddia etmiş, Lâtin ırkından olanların heyecan ve ihtirasların tesiri altında karar vermeğe meyilli bulduklarını, buna karşı Anglo - Saxon'ların karar ve hareketlerde heyecan ve ihtirastan çok akla yer verdiklerini ileriye sürmüştür.

(devam edecek)

B İ B L İ Y O G R A F Y A

- Abadan, Yavuz** : Hürriyet Problemi. İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası, cilt 6, sayı 2-3, İstanbul 1940.
- Arsal, Sadri M.** : Hukuk Felsefesi Tarihi, İstanbul 1946.
- Baynes, Norman H.** : The Political Ideas of St. Augustine's De Civitate Dei, 1957.
- Blackburn, Julian** : The Framework of Human Behaviour, London 1947.
- Bronowski, J.** : Science and Human Values, New York 1959.
- Burnett, John** : Greek Philosophy Thales to Plato, London 1961.
- Copleston, Frederick** : A History of Philosophy vol 2-4, London 1959.
- Crozat, Ch.** : Thomas d'Aquin'in Hukuk ve Devlet Nazariyesi. İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası, cilt 4. 1938.
- Dias and Hughes** : Jurisprudence, London 1957.
- Dönmezer, Sulhi** : Cezaî Mesuliyetin Esası, İstanbul 1949.
- Dwelshauvers** : Psikoloji, çev: Tunç, Şekip İstanbul 1938.
- Friedmann, W.** : Legal Theory, London 1953
- Güriz, Adnan** : Faydacı Teoriye göre Ahlâk ve Hukuk, Ankara 1963
- Hirs, E.** : Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi, Ankara 1947
- Laird, John** : On Human Freedom, London 1947
- Lamont, W. D** : The Principles of Moral Judgement, Oxford 1946.
- Lillie, William** : An Introduction to Ethics, London 1961.
- Mehmet Saffet** : Muasır Avrupa Felsefesi - Kant'tan zamanımıza kadar, Ankara 1933.
- Mill, John Stuart** : Utilitarianism, London 1943.
- Newsom, G. H** : Limitation of Actions, London 1943.
- Patterson** : Jurisprudence, Men and Ideas of the Law. Brooklyn 1953.
- Pirou, Gaetan** : Umumi İktisada Giriş, çev: Feyzioğlu, Turhan. İstanbul 1945.
- Randall, J.H and Buchler, J. S.** : Readings in Philosophy, 1959.
- Sabine, George H.** : A History of Political Theory 1962.
- Schuster, M. H.** : The Philosophy of Law and Freedom, 1948.
- Ülken, H. Z.** : İslâm Düşüncesi, İstanbul 1946.
- Yörük, Abdülhak K.** : Hukuk Felsefesi Dersleri, Birinci Kısım, İkinci Basım, İstanbul 1958.