

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

THOMAS REİD'İN DİN EPİSTEMOLOJİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Ayşenur ÜNÜGÜR

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

ANKARA, 2013

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

THOMAS REİD'İN DİN EPİSTEMOLOJİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Ayşenur ÜNÜGÜR

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

ANKARA, 2013

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

THOMAS REİD'İN DİN EPİSTEMOLOJİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....

.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi:

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 (...../...../2013).

Tezi Hazırlayan

Ayşenur ÜNÜGÜR

İmzası

.....

ÖNSÖZ

Thomas Reid tarafından ortaya konmuş olan sağduyu epistemolojisi iki aşamalı olarak ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki Antik Yunandan modern döneme kadar uzanan ve 18.yy’da David Hume ile birlikte mutlak şüphecilik ile sonuçlanan idelerteorisinin reddi, ikincisi ise mevcut doğal yetilerimizin ve zihinsel faaliyetlerimizin güvenilirliğine ilişkin kabuldür. Bu prensiplerin sağduyu prensibi olabilmesi için normal şartlar altında bütün insanlar tarafından kabul görmesi, aksini düşünmenin saçma olması gibi bir takım ölçütleri mevcuttur. Bunun yanı sıra sağduyu prensipleri zorunlu ve olumsal olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Güneşin doğudan doğması, yerçekimi gibi olumsal ilkeler Tanrı’nın iradesine bağlı olarak değişebilirken zorunlu olanların başka türlü olması yanlışlanabilmesi ya da değişmesi mümkün değildir. Reid’in din epistemolojisi temel olarak zorunlu olan iki sağduyu prensibine dayanmaktadır. Bunlardan ilki kozmolojik kanıtın ilk öncülü olan “varlığa çıkan her şey (ya da başlangıcı olan her şey) bir sebebe dayanmaktadır” ilkesi iken, ikincisi ise teleolojik argümanın ilk öncülü olan “Akıllı bir ilk sebep sonuçtaki hikmet izlerinden çıkarsanabilir” ilkesidir.

Tezimizin ilk bölümünde genel bir epistemolojik çerçeve sunduktan sonra Antik Yunan ve modern dönemde ideler teorisini, özelde Kartezyen sistem içerisinde Descartes’ten Hume’a kadar izlediği yolu ve gelişimini Reid’in bakış açısından ortaya koymaya çalışacağız. İkinci bölümde Reid’in Kartezyen sisteme alternatif olarak önerdiği sağduyu felsefesini ele alacağız. Bu bağlamda ilk olarak Reid’in kurduğu sistemin ilk ayağını oluşturan, Kartezyen sistemi ve ideler teorisini reddini aktarmaya

alışacağız. Üçüncü ve son bölümde ise tezimizin ana konusunu oluşturan, Reid'in doğal teolojiye bağlı olan din epistemolojisini tartışacağız.

Yüksek Lisans dönemi boyunca gerek tezimde gerek düşüncelerimin şekillenmesinde katkılarını bütün samimiyetiyle ortaya koyan çok değerli danışmanım M. Sait REÇBER'e ve tez süreci boyunca maddi-manevi desteklerini benden esirgemeyen Şemsettin TABUR, Zeynep SARIYILDIZ ve Şeyma YAZICI'ya teşekkür ederim.

KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser
A.g.m.	: Adı geçen makale
Bkz.	: Bakiniz
ev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
s.	: Sayfa
<i>EIP</i>	: <i>Essays on the Intellectual Powers of Man</i>
<i>IHM</i>	: <i>An Inquiry into the Human Mind</i>
<i>Lectures</i>	: <i>Thomas Reid’s Lectures on Natural Theology</i>

İçindekiler

ÖNSÖZ.....	I
KISALTMALAR	III
GİRİŞ.....	1
BİLGİNİN İMKANI VE MAHİYETİ	1
I. BÖLÜM	11
REİD, İDEALİZM VE SAĞDUYU EPİSTEMOLOJİSİ.....	11
1. İDELER TEORİSİ, ŞÜPHECİLİK VE ANTİ-REALİZM	11
2.DİREK REALİZMDEN SAĞDUYU REALİZMİNE	35
3. SAĞDUYU FELSEFESİ	44
II.BÖLÜM.....	61
REİD, DİN VE SAĞDUYU: DİN EPİSTEMOLOJİSİ	61
1. AKIL VE İMAN	61
2.DOĞAL TEOLOJİ: KOZMOLOJİK ARGÜMAN	67
3. DOĞAL TEOLOJİ: TELEOLOJİK ARGÜMAN	85
SONUÇ.....	108
KAYNAKÇA	114
ÖZET	121
ABSTRACT	122

GİRİŞ

BİLGİNİN İMKANI VE MAHİYETİ

Tanrı'nın varlığına dair iddiaların bir gerçekliğe tekabül edip etmediği, onların epistemolojik değerleri ile ilgili bir sorundur. Bir iddianın epistemolojik değeri ise, haklı çıkarımı için öne sürülen gerekçelerle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Ama öncelikle Tanrı ve bilmek kavramlarının ne ifade ettiği açıkça ortaya konmak durumundadır. Tanrı tasavvuru her ne kadar inanç sistemlerine bağlı olarak farklılık arz etse de, teistik dinlerin Tanrı'ya yükledikleri nitelikler büyük oranda örtüşmektedir. Bununla birlikte Antik Yunandan bu yana bilginin imkanı ve mahiyetine yönelik geniş tartışmalar ve bu tartışmalar sonucu ortaya çıkmış çeşitli yaklaşımlar bulunmaktadır. Sözgelimi, şüphecilik bilginin imkanını tamamen yadsırken, bilgiyi mümkün kabul eden görüşler rasyonalizm, empirizm, idealizm, realizm, temelselcilik şeklinde birbirinden ayrılmıştır. Bu çeşitliliğe sebep olan unsur, Platon'dan bu yana kabul edilen bilginin “haklı çıkarılmış doğru inanç” tanımındaki haklı çıkarımın ne veya nasıl olması gerektiğine dairdir.¹

Yukarıda bahsedildiği üzere klasik bilgi tanımı “haklı çıkarılmış doğru inanç” olarak kabul görmüştür. Doğruluk bilginin oluşmasının zorunlu bir koşulu olmasına rağmen, doğru inancın tek başına bilgi olarak kabul edilmesi mümkün gözükmemektedir. Çünkü herhangi bir inanç şans eseri doğru olabilir. Mesele Ali tren beklerken, yaklaşmakta olan metronun içinde arkadaşı Mehmet'in olduğuna inanabilir. Metroya bindiğinde Mehmet'in trenin içinde olması Ali'nin inancının doğru çıkması demektir. Fakat Ali doğru bir inanca sahip olsa da biz Ali'nin,

¹ Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Mahiyeti*, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), s. 7-

yaklaşan trende Mehmet'in olduğunu bildiğini söyleyemeyiz. Burada Ali'nin inancının bilgiye dönüşebilmesi için, inanç ve inancın doğruluğu arasında uygun bir ilişkinin bulunması lazımdır. Bir diğer ifadeyle Ali'ni bu inancının doğru olduğuna inanmak için bir takım haklı gerekçelerinin bulunması gerekmektedir. Dolayısıyla bilginin elde edilebilmesi, inanç ve doğruluğu arasındaki uygun bir bağ kuran haklı bir gerekçenin ya da kanıtın varlığına bağlıdır. Fakat burada tartışmalı olan nokta haklı çıkarımın mahiyetidir.²

Haklı çıkarımı bir önermenin doğruluğu için bizi destekleyen kanıt ya da delil olarak kabul ettiğimiz takdirde, onun doğruluktan farklı olarak “yanılabilir (*fallible*)” olacağını anlamak zor değildir. Zira, her ne kadar doğruluk değişken olmasa da haklı çıkarım yeni kanıtların bulunmasıyla yanlışlanabilir ya da değişebilir.³ Fakat her inancımızın doğru olduğu takdirde bilgiye dönüşebilmesi için ihtiyaç duyduğumuz bu tür bir gerekçenin her zaman başka bir bilgiye dayanması gerekir mi? Bazı inançların rasyonel olarak kabul edilmesi için delile dayanması gerektiği açık olsa da bu, her inanç için, hatta “her inanç bir delile dayanmalıdır” inancı için geçerli değildir. Neticede “evrensel kanıt talebi” iddiası analitik ya da sentetik hiçbir önerme topluluğundan çıkarsanamayacağı için kendini inkar eden bir önerme haline gelir. Dolayısıyla, her inancımızın başka bir delile dayanması mümkün değildir, aksi sonsuz bir döngüyü gerektirir. Bu da göstermektedir ki bilgi konusunda rasyonel bir ölçüden bahsedebilmek için bütün

² Paul K. Moser, “Introduction”, *The Oxford Handbook of Epistemology*, ed. Paul K. Moser, (Oxford: Oxford University Press, 2002), s. 4.

³ Paul Moser, Dwayne H. Mulder, J.D. Trout, *The Theory of Knowledge: A Thematic Introduction*, (New York: Oxford University Press, 1998), s. 80-81.

inançların nihai olarak dayandığı, kendisi bir delile dayanmayan bir takım başlangıç noktalarına sahip olmamız gerekir.⁴

Bu problem karşısında epistemik sonsuzluk, tutarlılıkçılık, temelselcilik gibi bir takım çözümler öne sürülmüştür. Epistemik sonsuzluk fikrine göre haklı çıkarım ya da gerekçelendirme sonsuz bir biçimde geri götürülebilir, dolayısıyla hakiki bilgiye ulaşamaz ama inançlarımız koşullu olarak (*conditionally*) haklı çıkarılmış olabilir. Fakat koşullara bağlı olarak haklı çıkarılmış inançların mümkün olabilmesi için, bu inançların da başka bir takım koşullara bağlı olarak doğru çıkarılmış inançlara dayanması gerekecektir ki bu da bu şekilde devam edip gideceği için hem fazlasıyla zaman alıcıdır hem de sonuca götürmez. Bunun yanı sıra “Canım acıyor” ya da “Ben varım” gibi önermelerde bu şekilde sonsuz bir delil desteğine ihtiyaç duymak oldukça saçma gözükmemektedir.⁵

İkinci seçenek epistemik tutarlılıkçılıktır. Bu sistem belirli bir takım inançlara kendiliğinden haklı çıkarılmış olma statüsü; yani temel inanç olma statüsü vermek istemez. Bu sisteme göre haklı çıkarım çizgisel (*linear*) bir şekilde değil de döngüsel bir inançlar sistemi içerisinde tutarlı bir şekilde gerçekleşebilir. Yani herhangi bir önerme ancak başka bir önermeler topluluğu içindeki konumu itibarıyla haklı çıkarılabilir. Bu sisteme yöneltilen eleştirilerden biri temel inanç kabul etmemek için başvurduğu bu döngüsel haklı çıkarım yolunun aslında yine bir takım inançlara temel inanç statüsü verme zorunluluğudur. Döngüsel olarak yapılan bir haklı çıkarımda herhangi bir *p* önermesi nihai olarak dönüp dolaşıp tekrar kendine dayanmak durumunda kalacağı için aslında kendi haklı çıkarımını sağlayan

⁴ Kelly James Clark ve Justin L. Barrett, “Reformed Epistemology and the Cognitive Science of Religion”, *Journal of the American Academy of Religion*, 79:3 (2011), s. 641.

⁵ Richard Fumerton, “Theories of Justification”, *The Oxford Handbook of Epistemology*, s. 212.

temel inanç kategorisine girmek durumunda kalır.⁶ Bu sisteme yapılan diğer bir eleştiri, sistemin deneysel manada bir haklı çıkarımı mümkün kılmadığı yönündedir. Bir diğer ifadeyle bu tür bir haklı çıkarım ancak önermesel inançları kapsamaktadır. Dolayısıyla görmek, duymak gibi duyum organlarımız vasıtasıyla oluşan inançlarımızı bu sistemde haklı çıkarmak mümkün gözükmemektedir.⁷

Bu problemi aşabilmek için öne sürülen bir diğer görüş temelselciliktir. Temelselcilikte bilgi çıkarımsal ve temel olarak ikiye ayrılmıştır. Çıkarımsal inançlar haklı çıkarıma ihtiyaç duyan, başka bir bilgiye dayanarak akıl yürütmeyle ulaştığımız inançlardır. Temel inançlar ise doğruluğu kendiliğinden açık, başka bir inanç tarafından herhangi bir delile ihtiyaç duymayan inançlardır.⁸ Mesela “bugün yağmur yağacak” iddiasında bulunan bir kişiye bunu nasıl bildiğini sorduğumuzda, “havada bulut görüyorum” önermesine dayanmakta olduğunu varsayalım. “Bugün yağmur yağacak” iddiası haklı çıkarımı için “havada bulut görüyorum” gibi başka bir inanca ihtiyaç duymasından dolayı çıkarımsal ya da dolaylı bir inançtır. Fakat “havada bulut görüyorum” inancında/iddiasında olan bir kişiye bunu nasıl bildiğini sorduğumuz takdirde alacağımız cevap “sadece görüyorum” şeklinde olacaktır. Bir diğer deyişle bu inanç kendisinden başka herhangi bir inanca dayanmadığı için çıkarımsal olmayan, temel bir inanç olarak kabul edilecektir.

Bu tür bir yaklaşımda ortaya çıkan en önemli sorun hangi inançların neye dayandırılarak temel inanç kategorisine alınacağı sorunu, bir diğer ifadeyle temel inançların haklı çıkarıma tabi olmamalarının sebebinin ne olduğu sorunudur.

⁶ Reçber, *a.g.e.*, s. 27.

⁷ Moser, “Introduction”, *The Oxford Handbook of Epistemology*, s. 5.

⁸ Ferit Uslu, “Bilgi ve İnanç Kavramlarının Analizi”, *Epistemoloji: Temel Metinler*, ed. Hasan Y. Başdemir, (Ankara: Hitit kitap Yayınevi, 2011), s. 47.

Bundan dolayı temel inançların neden temel inanç olduğunun epistemolojik olarak açıklanması gerekmektedir.⁹

Bu mesele temelselciler arasında bir takım farklılıkların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Temelselciliği genel olarak iki kategoriye ayırabiliriz: Katı/Klasik temelselcilik ve ılımlı temelselcilik (*modest foundationalism*).

Genellikle Descartes'e dayanan klasik temelselcilik şu prensiplerden oluşmaktadır:

1. İnançlar çeşitli epistemik değerlere sahiptir.
2. Epistemik değer açısından inançlar iki türdür. Bunlardan ilk grup kendiliğinden delilli inançlar, ikincisi ise delilsel açıdan başka inançlara bağlı olan inançlar.
3. Bu iki gruptan birincisi ikincisinden daha üstündür ve kendiliğinden delilli olan inançlar diğer inançlara göre sayıca çok azdır.¹⁰

Reid'e göre matematik bilginin çok az sayıda aksiyomlar üzerine kesin ve sağlam bir biçimde inşa edilmesi gibi kendiliğinden delilli inançları da en az sayıya indirgeyerek diğer bütün bilgiyi bu prensipler üzerine inşa etmek modern filozofları etkisi altına almış bir fikirdi. Descartes da en azından olumsal (*contingent*) doğruların kendileri üzerine inşa edileceği temel prensipleri aramıştır. Bunun neticesinde kendisine güvenilebilecek, kendiliğinden delilli biricik temel inanç prensibini ruh ve bizim bilincinde olduğumuz kendi zihin faaliyetlerimiz olarak

⁹ Recber, *a.g.e.*, s. 26.

¹⁰ Fumerton, *a.g.m.*, s. 215.

belirlemiştir ve bütün olumsal doğruların haklı çıkarımını bu ilkeler üzerinden yapmıştır.¹¹ Dolayısıyla, bu tür temelselciliğe göre herhangi bir A önermesinin S kişisi için temel (*basic*) bir inanç olması, ancak A'nın yanlışlanamaz (*incorrigible*) ya da kendiliğinden apaçık (*self-evident*) olmasıyla mümkün olabilir.¹²

Bilgi teorilerindeki bu ayrışmalar teolojik ayrışmalara da kaynaklık etmektedir. Klasik temelselci teistlere göre imanın rasyonel olmasının sebebi inançlarını bilgi seviyesine çıkaracak yeterli derecede delil bulunmasıyken, temelselci ateistlere göre durum bunun tam tersidir; yani, Tanrı'nın varlığı için yeterli delil yoktur.¹³ Bu şekilde düşünen ateistlerden W.K. Clifford'a göre "yetersiz delile dayanarak herhangi bir şeye inanmak her zaman, her yerde ve herkes için yanlıştır."¹⁴ Klasik temelselciliğe alternatif olan ılımlı temelselciliği savunan filozoflardan Plantinga, bu ilkenin kendi öngördüğü şartları sağlamadığı için kabul edilmesini sağlayacak bir gerekçenin olmadığını öne sürmektedirler. Nitekim bu iddianın kendisi ne yanlışlanamazdır ne de apaçık, kendiliğinden delillidir. İlimli temelselciliğin öne sürdüğü çözüm ise temel inançların alanını genişletmek ve onların yanılabilir olduğunu kabul etmektir. İlimli temelselciliğin savunucularından olan Plantinga temel inancı şu şekilde tanımlamıştır: "C şartı altında, S kişisi *p* inancını temel inanç olarak kabul etmekte haklı çıkarılmıştır."¹⁵ Bu tanımda görüldüğü gibi *p* inancının temel olarak kabul edilebilmesi için onun apaçık ya da yanlışlanamaz bir inanç olması şartı yoktur. Bununla birlikte bu durum o inancın tamamen temelsiz

¹¹ Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man (VI)*,

<http://www.earlymoderntexts.com/pdf/reidint6.pdf>, son erişim: 18.10.2013, s. 276.

¹² Alvin Plantinga, "Is belief in God Properly Basic?" *Noûs*, Cilt. 15, No. 1, (Oxford 1981), s. 49.

¹³ Reçber, "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği", *Felsefe Dünyası*, Sayı 39, 2004/I, (Ankara 2004), s. 21.

¹⁴ W. K. Clifford. "The Ethics of Belief." *The Theory of Knowledge*. 3rd ed., ed. Louis P. Pojman Belmont, (CA: Wadsworth, 2003), s. 518.

¹⁵ Plantinga, *a.g.m.*, s. 45.

olduğu anlamına gelmez. Herhangi bir inancı temel kabul edebilmek için uygun şartların sağlanması gerekmektedir. Mesela “ben bir ağaç görüyorum” önermesini haklı çıkarmak için herhangi bir akıl yürütmeye gerek duymayız. Çünkü görmek temel bir inançtır. Fakat bu inancın temel olabilmesi için bazı koşulların olması gerekir. Mesela kişinin gözünde herhangi bir hastalık olmamalı ya da akıl (*noetic*) yapısı sağlam olmalıdır.¹⁶ Bu tip savunmalar Reid’in akıl yürütme ve düşünme faaliyeti olmaksızın (*nonreflectively*) inanç üreten bir takım bilişsel yetilerimiz (*cognitive faculties*) olduğunu ileri süren sağduyu felsefesinden esinlenmişlerdir. Reid bu bilişsel yetilerin ürettiği otomatik inançlar aksi yönde bir delille çatışana kadar kişinin onlara inanmakta haklı çıkarılmış (*justified*) olduğunu kabul etmektedir. Ne var ki bu basit inançlar ılımlı temelselciliği savunan filozoflar arasında da farklılaşmaktadır. Bu durum özellikle Tanrı’ya olan inancımızın mahiyeti noktasında belirginleşmektedir. Bazı çağdaş filozoflar yukarıda değindiğimiz üzere Reid’in sağduyu epistemolojisini Tanrı inancının oluşmasında da temel kabul etmişlerdir. Başka bir deyişle bu filozoflar herhangi bir delile dayalı olmasa da Tanrı’ya inanmanın rasyonel olabileceğini iddia etmektedirler. Çünkü insanın yapısında Tanrı’ya belirli şartlar altında inanmasını sağlayacak bir takım bilişsel yetilerin olduğunu varsaymaktadırlar.¹⁷ Her ne kadar bir takım filozoflar Tanrı’nın varlığına olan inancımızı açıklamak için Reid’in sağduyu felsefesini kullansalar da, Reid’in kendisi Tanrı’nın varlığını onların yaptığı şekilde temel bir inanç olarak kabul etmemiştir. Reid’e göre Tanrı’nın varlığının haklı çıkarımı bir takım sağduyu ilkeleri üzerinden yapılan akıl yürütme sonucunda yapılmalıdır.

Reid temel inançların sayısını klasik temelselciliğin aksine geniş tutmuştur. Bunun yanı sıra Reid’e göre bunlara akıl yürütme sonucu ulaşılamayacağı gibi bu

¹⁶ Plantinga, *a.g.m.*, s. 44-45.

¹⁷ Clark & Barrett, *a.g.m.*, s. 639.

şekilde bir haklı çıkarıma tabi olmamaktadırlar. Temel inançlar kendiliğinden apaçıktırlar ve delillidirler. Reid bu inançları ışığa benzetmektedir. Nasıl ki ışık bütün görülebilir nesnelerin ortaya çıkmasını sağlarken aynı anda kendini de ortaya çıkarmaktadır, bu şekilde temel inançların apaçıklığı hem kendilerinin hem diğer bütün doğruların garantörü hükmündedir.¹⁸

Reid bu temel inançlara “sağduyu prensipleri” ya da “ilk prensipler” adını vermiştir. Düşüncelerimiz ve günlük hayattaki eylemlerimiz bu prensiplere dayanmaktadır. Dolayısıyla biz bu ilkelere doğuştan sahibizdir ve onları herhangi bir akıl yürütme olmaksızın doğrudan kabul etmekteyizdir. Bütün akıl yürütme ve tecrübelerimiz bu ilkeler temelinde ortaya çıkmaktadır. Bu ilkelere muhalif olan herhangi bir eylem ya da düşünce saçma ve tutarsız olmaya mahkumdur.¹⁹

Reid sağduyu prensiplerini kendi aralarında zorunlu ve olumsal olmak üzere ikiye ayırmıştır. Olumsal ilk prensipler Tanrı’nın iradesine bağlı olarak üretilmiştir ve Tanrı’nın iradesine bağlı olarak değişkenlik gösterebilir. Mesela “duyularımızla algıladığımız şeyler gerçekten vardırılar ve algıladığımız şekildedirler”²⁰ sağduyu ilkesi gereğince mavi bir bardak gördüğümde onun bir bardak olduğu, mavi olduğu, ve gözümün önünde durduğu görme olayı ile birlikte doğrudan oluşan inançlardır. Bu inançların sebebi de delili de görme eyleminin kendisidir. Fakat bu inanç zorunlu değil olumsal bir inanç olduğu için yanlışlanabilecektir. Mesela duyularım ve akıl yapım sağlam olarak mavi bir bardak gördüğümü iddia ettiğim halde, var olan şey benim gördüğüm şeyle örtüşen bir varlık olmayabilir. Tanrı bir şekilde benim onu farklı bir şekilde görmemi sağlamış olabilir. Bunun yanı sıra başka bir mümkün dünyada duyuların işleyişi tamamen farklı olarak

¹⁸ Reid, *EIP (VI)*, s. 260

¹⁹ Reid, *a.g.e.*, s.249

²⁰ Reid, *a.g.e.*, s. 257

tasarlanabilir. Dolayısıyla mevcut alemde olumsal sağduyu prensipleri aksi bir delille karşılaşılana kadar doğru kabul edilmek durumundadır.

Zorunlu sağduyu prensipleri ise mantıksal ve matematiksel aksiyomlar gibi bütün mümkün dünyalarda zorunlu, değişmez ve yanlışlanamaz ilkelerdir.²¹

Reid sağduyu prensipleri temele alınmadan yapılan bir felsefenin saçma ve tutarsız sonuçlar üreteceğini düşünmektedir. Bu şekilde yanlış felsefe yapılmasının ortaya çıkardığı en vahim sonuçlardan biri mutlak şüpheciliktir. Mutlak şüphecilik ise Tanrı'nın varlığını inkara varan bir takım düşüncelere sebebiyet vermektedir.

Reid ilk dönemlerinde Berkeley'in etkisi altında ideler teorisini kabul etmiştir. Fakat çağdaşı olan David Hume'un ideler teorisinin nihai sonucunun mutlak şüphecilik olduğunu göstermesiyle birlikte, daha önceden kabul ettiği bu teoriyi sorgulamaya başlamış ve sonunda reddetmiştir. Reid'in sağduyu felsefesini öne sürmesinde en büyük motivasyonu ideler teorisini ve onun mantıksal sonucu olarak gördüğü şüpheciliği reddetmesidir. Burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus Reid'in Tanrı'nın varlığına dair ortaya çıkan problemlerin sebebinin yanlış epistemolojiler olduğunu düşünmesi ve bundan dolayı eserlerinin çok büyük bir bölümünde epistemolojik meseleler üzerinde durmasıdır. Zira, Reid'e göre Tanrı ile ilgili problemler sağlam bir epistemolojik temele oturtulduğunda kendiliğinden çözülecektir. Buna paralel olarak Reid'in Tanrı veya din üzerine müstakil bir eseri bulunmamaktadır. Onun bu konularla ilgili görüşleri eserlerinde epistemolojik problemler bağlamında zaman zaman ele alınmıştır. Bunun yanı sıra üniversitede çalıştığı dönemde Doğal Teoloji adı altında verdiği derslerde, öğrencileri tarafından

²¹ Reid, *a.g.e.*, s. 264

tutulmuş notlar da onun teoloji hakkındaki bir takım görüşlerine eriştiğimiz kaynaklardandır.

Özetlemek gerekirse Reid'in din epistemolojisi, sonuçlarının Tanrı'yı inkara götürdüğünü düşündüğü ideler teorisi ve şüpheciliğin reddine ve buna alternatif olarak geliştirdiği sağduyu felsefesine dayanmaktadır.

Bu temel bilgilerden sonra, şimdi tezimizin ilk bölümünde klasik temelselciliği, Kartezyen felsefeyi, şüpheciliği ve idealizmi içine alan ideler öğretisini ve Reid'in buna yönelttiği eleştirileri inceleyeceğiz. İkinci olarak direk realizmin sağduyu realizmi ile ilişkisine değindikten sonra Reid'in sağduyu epistemolojisini ortaya koymaya çalışacağız.

I. BÖLÜM

REID, İDEALİZM ve SAĞDUYU EPİSTEMOLOJİSİ

1. İdeler Teorisi, Şüphencilik ve Anti-Realizm

Reid zihin felsefesinde kendine ait bir şeyden söz edilecekse bunun şimdiye kadar kabul edilegelmiş ideler teorisini tartışmaya açmak olduğunu söylemektedir. Reid aslında ilk dönemlerinde ideler teorisi üzerine inşa edilmiş olan Berkeley'in felsefesinden etkilenmiş, fakat kendi ifadesiyle Hume'un 1739'da *A Treatise of Human Nature* isimli eserini yayınlamasıyla ideler teorisinin zorunlu sonucunun mutlak şüphencilik olduğunun farkına varmıştır. Bunun en temel sebebi Hume'un Berkeley'ci idealizmin bir adım ötesine geçerek, maddi realiteyi reddetmekle kalmayıp, manevi (*spiritual*) gerçekliği de reddedip her şeyi sadece izlenim ve idelere indirgemesidir. Reid dindar bir filozof ve din adamı olmasından ötürü manevi alemi de içine alan bu şüphencilik kabul edilemez bulmuştur. Bu nedenle yapılması gerekenin ya mutlak şüphencilik sebebi olan idelar teorisini toptan reddetmek ya da onun bütün mantıksal sonuçlarını kabul etmek olduğunu ifade etmiştir.²² Fakat Reid o döneme kadar kabul ettiği ideler teorisini bir anda reddetmemiş, yaklaşık yirmi yıl boyunca Berkeley'in de sıkça vurguladığı "sağduyu" kavramına başvurarak Hume'un şüpheli argümanlarını çürütmeye çalışmıştır. 1758 yılında Aberdeen Felsefe Topluluğu'na hitaben yaptığı bir konuşmada "İnsan zihninin nesneleri uygun bir şekilde izlenimler ve ideler olarak ikiye ayrılabilir mi ve her ide kendisinden önce gelen bir izlenimin kopyası mıdır?"

²² John Greco, "Reid's Critique of Berkeley and Hume: What's the Big Idea?", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LV, No.2, (June 1995), s. 2.

sorusuyla ideler sistemini ilk kez açıkça eleştirmiş ve reddetmiştir.²³ Bu gecikmenin sebebi Reid'in kendi ifadesiyle uzun bir süre samimi bir şekilde idelerin varlığını kanıtlayacak bir delil araması ve sonunda böyle bir delilin olmadığına kanaat getirmesidir.²⁴ Dolayısıyla Reid'in sağduyu felsefesini kurmasının en temel motivasyonu Hume ile zirveye ulaşan şüpheciliğe karşı olan tavrıdır denilebilir.

Tezimizin bu bölümünde, Antik Yunandan David Hume'a kadar olan süreçteki ideler teorisinin tarihsel gelişimini ve şüphecilikle nasıl sonuçlandığını Reid'in kendi yorumundan aktarıp buna karşı eleştirilerine yer vereceğiz.

Konulara giriş yapmadan önce tez içerisinde sıkça kullanılacak belirli kavramlara değinmek yerinde olacaktır. Zira Reid'e göre felsefede ve diğer tüm bilimlerde öne çıkan sıkıntılarının temel kaynaklarından biri kullanılan terim ve kavramlar üzerindeki yanlış anlaşılmalara ve belirsizliklerdir. Bu yüzden Reid *Essays into the Intellectual Powers of Man* eserinin ilk kısmında temel bir takım kavramlarla ilgili açıklamalarda bulunmaktadır. Reid tanımın sadece türler için olabileceğini en temel kavramların ve özel isimlerin tanımının yapılamayacağını belirtmektedir; bir diğer deyişle her şeyin bir tanımı olmasını beklemek mümkün değildir. Zira Reid tanımın mümkün olabilmesini mantıksal olarak tanıma öncelik teşkil eden, kendileri tanıma ihtiyaç duymayan bir takım kelimelerin varlığına bağlar. Bunlar gündelik hayatta herkes tarafından ortak manada kullanılan ve neyi ifade ettiği açık olan kelimelerdir. Bunları tanımlamaya kalkmak onları ancak belirsiz ve anlaşılamaz hale getirmek demektir. Bu şekilde düşünce, “zihin” gibi basit kavramları tanımlamaya çalışmak felsefede zihin faaliyetlerimizi (*operations*

²³ Reid, *An Inquiry Into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, Ed: Derek R. Brookes. (Edinburgh: Edinburgh University Press, Ekim 2000), s. 291-292.

²⁴ Reid, *EIP(II)*, <http://www.earlymoderntexts.com/pdf/reidint2.pdf> , son erişim: 27.10.2013, s. 89.

of mind) anlamaya çalışırken düşülen bir hatadır. Reid zihin felsefesinde sıkça kullanılan terimlere, yanlış anlaşılmalara ve muğlaklığa sebep olmaması için, temas etmektedir ki bunlar: Zihin(*mind*), faaliyet (*operation*), güç ve yeti (*power and faculty*), içinde (*in, in the mind*), düşünüm (*thinking*), algı (*perception*), bilinç (*consciousness*), tasarlamak-hayal etmek-kavramak (*conceive-imagine-apprehend*), zihinsel faaliyetlerin nesneleri (*objects of operations*), ide (*idea*), izlenim (*impression*), duyum ve his (*sensation and feeling*). Reid'e göre zihin basit bir kavramdır ve tanımı yapılamaz. Bizim zihin hakkında bildiklerimiz onun özü değil ona yüklediğimiz düşünen, hatırlayan, akıl yürüten gibi bir takım özellikleridir. "Zihnin faaliyetleri" kavramı ise zihin tarafından aktif olarak gerçekleştirilen görmek, duymak, akıl yürütmek gibi düşünmenin her türlü modu için kullanılır. Bunun yanı sıra "zihin faaliyetlerimizin yöneldiği bir takım nesneler" vardır. Mesela, algımızın nesneleri dışsal dünya iken hatırlamamızın nesneleri geçmişte olmuş olaylardır. Zihnin olduğu gibi maddenin de bir takım modları vardır. Fakat bu modlar herhangi bir hareket tarafından yönlendirilen pasif modlar oldukları için onlara faaliyet diyemeyiz. Aktif faaliyet gösteren bir varlığın elbette bu hareketi sağlayacak bir "güç"e sahip olması gerekmektedir. Fakat belirtmek gerekir ki faaliyet göstermek için güç zorunlu bir şartken, bu güce sahip olmak faaliyet göstermeyi gerektirmez. Güç kavramı her ne kadar "yeti" kelimesiyle aynı anlamda kullanılsa da aralarındaki küçük fark, güç kavramının sadece doğuştan gelen bir yapıyı ifade ederken, yeti kelimesinin sonradan kazanılmış güçleri de kapsamasıdır. Bir diğer kavram olan "zihnin içinde" ifadesiyle kastedilen, zihnin öznesi olduğu faaliyetlerdir, yoksa fiziksel olarak herhangi bir yer kastedilmez. Mesela "zihnimde bir düşünce var" derken kastedilen "bir şey düşünüyorum" cümlesidir. "Düşünce" zihnimizin algılama, tasarlama, bilincinde olma gibi bütün faaliyetlerinin adıdır. Reid'e göre filozofların çoğu zihin faaliyetleri arasında tam

bir ayrım yapmazlar ve hepsini “algılama”ya indirgerler. Fakat Reid’e göre algılamak ancak dışsal bir nesnenin varlığında söz konusu olabilirken tasarlamak, bilincinde olmak, hayal etmek gibi zihinsel faaliyetler dışsal bir nesneye ihtiyaç duymazlar. Mesela altından bir dağı “hayal ederiz”, acıyı “hissederiz” ya da “bilincinde oluruz”, geçmişte olan bir şeyi “hatırlarız”, yoksa bunları algılamayız. Algılamanın temel şartı dışsal nesnenin algı anında mevcut olması ve duyularımız dahilinde olmasıdır. “Bilinç” kavramı da şimdiki anda sahip olduğumuz zihinsel faaliyetlerimizin dolaysız bilgisi anlamında kullanılmaktadır. Algı sadece dışsal nesneleri kapsarken bilinç sadece zihinsel faaliyetleri kapsamaktadır. “Tasarlamak”, “hayal etmek” ve “kavramak”, yargı ve inanç içermeyen “basit idrakı (*simple apprehension*)” ifade etmek için kullanılan ortak kelimelerdir. İde kelimesinin herkes tarafından kabul edilen anlamı “düşünce”ye tekabül etse de filozofların çoğu bunu farklı manalarda kullanmışlardır. “İzlenim” kavramı pasif nesneler üzerinde bırakılan ya da oluşturulan bir takım etkileri ifade etmek için kullanılmaktadır. Fakat analogi yoluyla zihinsel bir takım faaliyetleri ifade etmek için de kullanılmıştır ki bu kullanımları, zihin faaliyetleri aktif birer güç olduğu için, literal manada kabul etmek mümkün değildir. Zihin faaliyetleri için kullanılamayan bu kavramın zihin faaliyetlerinin nesneleri için de kullanılması uygun gözükmemektedir. Duyum kavramını ilerleyen bölümlerde ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız için şimdilik duyumun Reid için bizatihi bir varlığı olmayan algının oluşmasını nesne ile birlikte ortaya çıkan, algıyı tetikleyen bir çeşit işaret (*sign*) olduğunu söylemek yeterli olacaktır.²⁵

²⁵ Reid, *EIP(I)*, <http://www.earlymoderntexts.com/pdf/reidint1.pdf>, son erişim: 27.10.2013, s. 4-16.

Bilindiği gibi ideler düşüncesi esas kaynağını Antik Yunandan almaktadır. Reid, bu düşüncüyü “ortak teori (*common theory*)”²⁶ olarak adlandırmaktadır. Bu teoriye göre biz dışsal objeleri ancak zihnimizde ya da beynimizin bir bölümünde var olan imgeler (*images*)²⁷ vasıtasıyla algılarız.²⁸ Genelde Platon’a dayandırılan bu düşüncenin kökleri, Reid’e göre Pisagor’un felsefesine uzanmaktadır. Reid’e göre ideler düşüncesi geçen yüzyıllar içinde değişik bir takım formlarda ifade edilse de temel olarak, analoji²⁹ yolunun yanlış kullanımına bağlı iki önyargıya dayanmaktadır. Bunlardan ilki zihin ve nesneleri arasında dolaysız (*immediate*) bir

²⁶Reid birçok kez, ortak teori dediği ideler teorisinin, evrensel olarak filozofların birçoğu tarafından kabul edildiğini söylemekte, fakat öbür taraftan ideler teorisinin iddiaları içerisinde, bahsettiği çoğu filozofun benimsemediği bir takım tezler yer vermektedir. Bu bir kısım kimseler tarafından Reid’in felsefe tarihini iyi bir şekilde bilmediği şeklinde yorumlansa da, John Greco bu sözde çelişkinin Reid’in ideler teorisini iki manada kullanmasından kaynaklandığını iddia eder. Greco’ya göre Reid, ideler teorisini genel ve dar olmak üzere iki şekilde kullanmıştır. Genel olan, felsefenin çekirdeği olarak gördüğü tezleri içeren teori filozofların çoğunu kapsarken, dar manada kullandığı ve “özgün hatalar” içerdiğini iddia ettiği tezler sadece bir takım modern filozofları içermektedir (Greco, *a.g.e.*, s. 282). Genel teorisinin temel tezi: zihinde ya da beyinde düşüncenin ve tasarlamak, hatırlamak, algılamak gibi zihinsel işlevlerin dolaysız nesnesi idelerdir. Dışsal nesneleri de doğrudan değil zihnimizde ya da beynimizde bulunan imgeleri ya da onlara benzeyen ideleri vasıtasıyla algılarız.

Dar manada ideler teorisi Reid tarafından modern deneyciler tarafından öne sürülen, idelerin dışsal nesnelere benzemeleri, idelerin sadece kuvvetlilik derecelerinde farklılık göstermesi vb. tezleri içerir gözükmemektedir. Bunun yanı sıra Reid’in esas vurgusu dar manada kullandığı ve şüphecilik gibi aşırı sonuçlara varan ideler teorisinin, genel ideler teorisinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmasıdır.

(Greco, *a.g.e.*, 283-284, Reid, *EIP(II)*, s. 70)

²⁷ Reid “image” kelimesine “görülebilir şeylerin canlı kavramı (*lively conception of visible objects*)” anlamını yükler. Bu tanıma göre kavramak/tasarlamak (*conception*) hayal etmeye (*imagine*) mantıksal öncelik teşkil eder. Her hayal etme faaliyeti bir tasarlama/kavrama faaliyeti olmakla birlikte, her tasarlama/kavrama faaliyeti bir hayal etme faaliyeti değildir. Bunun yanı sıra biz yargıları, akıl yürütmeleri, önermeleri ve argümanları kavrarız onları kafamızda canlandırmayız (*imagine*). Halk arasında “zihinde bir şeyin imgesine sahip olmak” tabiri ile kastedilen “zihinde bir şeyin kavramına sahip olmak”tır. Fakat analoji yoluyla ifade edilen bu tabir filozoflar tarafından literal manada alınıp zihinde tasarlama/kavramak (*conceiving*) işlevinden ayrı ve bağımsız bir nesnenin varlığına referansla kullanılmıştır ki Reid’e göre bu da onları hataya sevk etmiştir.(Reid, *EIP(IV)*, s. 174-177)

²⁸ Reid, *EIP(II)*, s. 60

²⁹ Analoji (*analogy*) kelimesi tezimiz boyunca sıkça kullanılacaktır. Bu kelimenin bir takım Türkçe karşılıkları “temsiliyet, benzeşim” gibi kelimeler olsa da, biz analoji kelimesinin Türkçe’de de kullanımının olması hasebiyle bizzat kendini kullanmayı tercih edeceğiz.

ilişkinin olması gerekliliği, ikincisi ise zihnimizin bütün anlamıyla alakalı işlevlerinde, düşüncenin nesnesi olan şeyin, kendisi hakkında düşündüğümüz anda gerçekte var olması gerekliliğidir. Bir diğer deyişle var olmayan bir şeyi algılamak mümkün değildir. Reid'e göre bahsedilen ilk ilke filozofları, dışsal objelerin zihinde ani bir etki yaratmaktan uzak olmaları dolayısıyla, algının dolaysız nesnesinin zihinde var olan bir imge olduğu fikrine varmıştır. Dolayısıyla filozoflar hafızanın, algının ya da tasarımın her işlevinde zihnin iki objesi olduğunu iddia etmişlerdir: Dışsal nesne ve bunun zihnimizdeki temsilcisi olan ide.³⁰

Reid'e göre bu düşünce, filozofların yanlış bir analogi tarafından yönlendirilmeleri sonucu ortaya çıkmıştır. Bu analogi insan ve eserleri ile zihin ve tasavvurları arasında kurulmuştur. Buna göre nasıl ki bir insanın meydana getirdiği eserler bir takım bileşenlerden oluşmaktadır, aynı şekilde zihnin ürettiği şeyler de bir takım materyallerin bir araya getirilmesi sonucunda oluşmuştur ki bu materyaller idelerdir. Bu düşünce “var olan her şey başka bir şeyden üretilmek zorundadır, hiçbir şey yokluktan meydana çıkmaz”³¹ ilkesine dayanmaktadır. Bu ilke Tanrı'nın yaratma fiili için de geçerlidir. Diğer bir deyişle Tanrı yoktan hiçbir şeyi yaratamaz. Dolayısıyla Tanrı'nın yaratmasının üzerinde gerçekleştiği ezeli bir madde ve Tanrı'nın tasarımının dayandığı bir takım ezeli idelerin/modelin mevcut olduğu kabul edilmiştir.³² Ezeli idelerin üç tane temel özelliği vardır: Bunlar

³⁰ Reid, *EIP(IV)*, s. 168-169. Reid'e göre “ide” kavramı, ideler teorisini savunan filozoflar tarafından muğlak olarak kullanılmıştır. Kimi zaman düşünce ve düşüncenin objesi arasındaki aracı, kimi zaman zaman düşüncenin kendisi, kimi zaman düşüncenin nesnesi, kimi zaman da kendi başlarına bağımsız varlıkları olan şeyleri ifade etmek için kullanılmıştır. (Reid, *EIP(II)*, s. 73)

³¹ Reid, *EIP(II)*, s. 109

³² İdelerin Tanrı'dan bağımsız ve Tanrı'nın yaratmayı kendilerine göre gerçekleştirdiği ezeli formlar olduğu düşüncesi sonraki Platoncular arasında farklılaşmıştır. Bu farklılaşmaya göre sonraki dönem Platoncular idelerin Tanrı'dan bağımsız olmadığı iddia etmişler, ideleri Tanrı'nın idrakindeki (*understanding*) kavramlar, her şeyin doğasının ve özünün Tanrı tarafından ezeli bir şekilde mükemmel bir şekilde bilinmesi olarak algılamışlardır. (Reid, *EIP(I)*, s. 11)

yaratılmamış ve değişmezlerdir, alem yaratılmadan önce Tanrı'nın zihninin nesneleridirler, bütün düşünen canlılar için zihnin ve bilimin yegane nesneleridir. İdeler bütün varlıkların özlerini oluştururlar ve gerçekte vardırılar, hatta gerçeklik açısından maddeye göre üstünlük sahibidirler ve mükemmeldirler. Madde bizi bedene hapsedtiği için mükemmellikten uzağıdır, ancak bu ideler hakkında düşündüğümüz kadarıyla maddi esaretten kurtulup onların mükemmelliğine yaklaşabiliriz. Bizim dolaysız bilgimiz bu ideler vasıtasıyla sağlanmaktadır, dolayısıyla algımız ideler vasıtasıyla oluşur ve onlardan sonradır.³³

Reid, Platon'a atfettiği, idelerin Tanrı'dan bağımsız mükemmel ve değişmez, yaratılmamış ezeli birer gerçek varlığa tekabül eden özler olduğu fikrini din felsefesi açısından sıkıntılı bulmaktadır. Bu düşünceyi de daha önce bahsettiği üzere iki ön yargıya dayalı görmektedir: Her faaliyette üzerinde çalışılması gereken bir nesne ve bütün tasarımlarımızın gerçekte var olan bir nesnesi olmalıdır. Dolayısıyla Tanrı'nın evreni bir madde olmaksızın yaratması mümkün değilken, evrenin planını tasarlaması da üzerinde çalışacağı bir model olmadan mümkün gözükmemektedir. Reid'e göre bu durum iki tane arzulanmayan sonuç ortaya çıkarmaktadır. Bunlardan biri Tanrı'nın sadece ideleri madde üzerine kopya eden ve bu kopyaları da mükemmel olmayan, orijinal plandan çok daha düşük bir seviyede yaratması, ki filozoflar bunu maddenin doğasının mükemmel olmayışına vermişlerdir. İkincisi ise bu evrenin mükemmel derecede akıllı ve iyi bir zihin tarafından tasarlandığının, bu sıfatları idelere atfettiğimiz takdirde, kozmolojik açıdan çıkarsanmasının mümkün olmayacağıdır. Çünkü böyle bir durumda evrende gözlediğimiz etkilerden Tanrı'nın mükemmelliği yerine idelerin ondan bağımsız mükemmel varlıklarını çıkarsamak durumunda kalırız. Fakat Reid'e göre, evrende bulunan her güzelliğin ve akıllı tasarımın bir tasarımcı

³³ Reid, *EIP(I)*, s. 11; *EIP(IV)*, s. 170-172

tarafından ortaya çıkarıldığı düşüncesinin kaçınılmaz olduğunu temele alırsak -ki bu Antik Yunan filozoflarınca da kabul edilir- idelerin de aynı şekilde tasarlanmış olduğu sonucuna varmak durumunda kalırız. Bu da, idelerin yaratılmış olduğunu kabul etmediğimiz takdirde geriye doğru sonsuz bir döngü yolu oluşturacaktır.³⁴

Reid, Aristoteles'in felsefî sistemini de birkaç değişikliğe³⁵ sahip olmakla beraber Platon çizgisinde gördüğünü belirtir. Aristoteles beyin ve zihnimizde mevcut imgeleri üçe ayırmıştır. Bunlardan ilk ikisi Aristoteles'in "hayvansal ruh" dediği, insanlarda ve hayvanlarda ortak olan ve varlığı bedene bağlı olan kısımda bulunur: İlki duyumun nesnesi olan "duyulabilir türler ya da formlar"dır. Hareket, şekil, renk gibi bir takım özellikleri içeren bu formlar maddenin kendi özellikleri değildir, çünkü maddenin kendisi şekilsiz, kendisine ait bir doğası olmayan, ne olduğu bilinemeyen, doğası ancak bu formlar sayesinde belirlenen bir cevherdir. Bu imgelerden ikincisi hafıza ve hayal gücümüzün nesnesi olan "silüetler (*phantasms*)" dir. Zihnimizin nesnesi olan "akledilen türler (*intelligible species*)" ise "rasyonel ruh" olan "zihinde" bulunur. Aristoteles'e göre zihnin dolaysız nesneleri duyulabilir şeylerdir. Bunlar zihne, bir mührün balmumuna vurulduğu takdirde bıraktığı iz gibi, dışsal nesnelerin duyumlarımız üzerinde iz bırakmasıyla ve bu duyumların soyutlanması sonucu gelirler.³⁶ Sonuç olarak Aristoteles'in sistemine göre de her düşüncenin gerçekte varlığı olan bir nesnesinin olması gerekmektedir.³⁷

³⁴ Reid, *a.g.e.*, s. 171-172

³⁵ Reid'e göre bu farklılıklardan en temeli Platon'un ezeli idelerin duyumun değil, soyut akıl yürütme ve kesin bilginin nesneleri olacağını kabul etmesi, dolayısıyla idelerin duyum yoluyla elde edilen değil, doğuştan zihnimizde var olan şeyler olduğunu iddia etmesidir. (Reid, *EIP(I)*, s. 11)

³⁶ Reid, *EIP(II)*, s. 60-63

³⁷ Reid, *EIP(IV)*, s. 173

Reid, Aristoteles'in kurduğu sistemin Ortaçağ'ı derinden etkilediğini ve skolastik düşüncenin temel dayanağı olduğunu, onun doğruluk ölçütü olarak algılandığını, bu nedenle bilimin ilerlemediğini ve Ortaçağ'ın derin bir karanlıkta kaldığını söyler. Reid'e göre Ortaçağ'a felsefe noktasında hakim olan Aristotelesçi sistemin ilk defa Bacon tarafından, dine hakim olan ve Papanın yanılmazlığına dayalı, diğeri insanların din hakkında kendi yargılarına varmalarını engelleyen skolastik sistemin de Calvin ve Luther tarafından sorgulanması reform hareketinin başlamasına ve karanlık dönemden çıkmaya vesile olmuştur.³⁸

Reid felsefeyi yeni ve eski olmak üzere ikiye ayırdığını söyler. Eski felsefe Antik Yunan'dan Descartes dönemine kadar gelen ve onun tarafından yıkılmış, tamamen analogik yöntemle dayalı olan felsefedir. Descartes düşünmeye vurgu yapmasıyla yeni ruh felsefenin babası olsa da analogik olmak açısından eski sistemin bir çok içeriğini taşımaktadır.³⁹

Reid'e göre Descartes de, Aristoteles'in otoritesine dayanan önceki felsefi sistemin sıkıntılarını iyi bir şekilde bildiği için yeni bir felsefi sistemin kurulması gerekliliğine inanmıştır. Reid, Descartes'in bu çabasını yazılarında defalarca takdir etmiş, her ne kadar bu çabanın sonucunda varılan felsefenin yine tutarlı bir felsefe olmadığını düşünse de, eski sistemi sorgulaması ve en önemlisi “zihin” ve “beden” arasında şimdiye kadar yapılmamış netlikte bir ayrım yapması açısından onun çalışmalarının önemini vurgulamıştır. Çünkü Reid Descartes'in zihinsel faaliyetlerimiz hakkında düşünmenin önemini kavradığını belirtir. Reid'e göre Descartes her ne kadar yeni bir sistem kurmanın ihtiyacını fark etse de, kendisinin de eski sistemde yetişmiş olduğunun ve bunun etkisi altında hata yapabileceğinin

³⁸ Reid, *EIP(II)*, s. 61

³⁹ Reid, *IHM*, s. 128

farkındadır. Bu yüzden Descartes hatadan kaçabilmek için eski sistemin -kesin olarak dahi- kabul ettiği her şeyden, kendisinden şüphe edilemeyecek “apaçık” bir şeye ulaşana kadar şüphelenmeyi metot olarak benimsemiştir. Bu süreçte kendisinden şüphe edilemeyecek derecede doğru olan ilk şeyin kendi varlığı olduğunu fark etmiştir. Kendisinden şüphe edememesinin sebebi düşündüğünün ve dahi şüphelendiğinin bilincinde olmasıdır. Bu şekilde “*cogito ergo sum*” “düşünüyorum o halde varım”⁴⁰ sonucuna ulaşmıştır. Descartes bilinci bütün insan bilgisinin üzerine inşa edildiği temel olarak kabul etmiştir.⁴¹

Reid Aristoteles’e dayandırdığı klasik teorinin iki bölümden oluştuğunu iddia etmekteydi. Bu bölümlerden ilki yukarıda bahsettiğimiz üzere dışsal nesnelerin görüntü, tür ve formlarının zihnimize duyular yoluyla, balmumuna vurulan mühür gibi, girdiğidir. İkinci bölüm ise algıladığımız şeyin bizzat dışsal nesne olmadığı, onun sadece zihindeki bir imgesi olduğu düşüncesidir. Reid’e göre, Descartes her ne kadar ilk bölümü reddederek devrim niteliğinde yeni bir felsefe ortaya koymaya

⁴⁰ Descartes’in şüphe ederek vardığını iddia ettiği ilk hakikat “var olmasaydık kuşku duymazdık” hakikattir. İnsan bedeninin yokluğunu düşünebilse de bilincinin yokluğunu düşünemez. Bu mümkün değildir çünkü yokluğunu düşünmeye çalışırken de yokluğu düşünen bir bilinç olmak durumundadır. Buradan Descartes üzerinde şüphe olmayacağını iddia ettiği “düşünüyorum o halde varım” sarsılmaz hakikatine ulaşır. Descartes’ e göre böyle bir bakış doğal olarak bizi ruh ile beden arasında bir ayrım yapmaya mecbur bırakır. Çünkü bu kanıtlama bize düşünebilmek için maddi bir uzanımına sahip olmamızın zorunlu olmadığını ve dolayısıyla ruh ve düşünceden elde edilen kavramların bedenden elde edilenleri öncelediğini gösterir. (Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, (İstanbul: Say Yayinevi, 2010), s. 53)

⁴¹ Descartes bunu, Reid’in yorumuna paralel olarak şu şekilde ifade etmektedir: “Düşünce dışındaki diğer maddi hallerde ancak zan olarak haberdar olabilirim, yürüdüğümü iddia ederken aslında yürüdüğümü zannetmekteyimdir. Yürüdüğüm kesin olmamakla birlikte yürüdüğüme dair olan zannım düşüncenin bir doğrusu olduğu için kesindir. Dışsal dünyanın gerçekliğiyle ilgili tam bir bilğim olmasa da ve hatta dışsal dünya bizzatı bir varlığa sahip olmasa da “imgeler ve duyular adını verdiğim bu düşünce biçimlerinin, yalnız düşünce biçimi olarak bende bulunduklarına kesin olarak inanıyorum. Böylelikle pek az nesneyle doğru olarak bildiğim tüm nesneleri gösterdiğimi düşünüyorum” (Descartes, *a.g.e.*, s. 55)

alışsa da ikinci bölümü sorgulamadan kabul etmiştir. Aslında Reid'e göre zihnin objelerinin ideler olduğu düşüncesi Aristoteles'in düşüncesinin birinci bölümünün bir sonucudur. Aristoteles maddeyi ezeli bir ilk prensip olarak kabul ettiği için dış dünyanın varlığından şüphe duymamıştır. Fakat Descartes teorisinin sadece ikinci yarısı üzerine sistemini kurduğu için dış dünyanın varlığından şüphe etmiştir.⁴² Descartes'e göre duyular bilincimiz gibi kendiliğinden delilli, basit bir temel olmadığından, onlara güvenebilmek için haklı çıkarılmış bir takım gerekçelere ihtiyacımız olduğunu iddia etmiştir. Özetlemek gerekirse Descartes'ı duyularımızın güvenilir olmadığına yönlendiren esas şey, Antik Yunan'dan bu yana gelen, algıladığımız şeylerin dışsal nesnelerin kendisi değil zihnimizdeki imgeleri olan ideler olduğu düşüncesidir. Bu düşünceye göre idelerin bilincinde olmamız, onların zihinsel varlığının kanıtı olduğu halde dış dünyadaki varlığının kanıtı olamaz. Bilincinde olduğumuz idelerin dış dünyadaki varlığını da kanıtlamak isteyen Descartes bunu Tanrı'nın mükemmel olduğu düşüncesiyle yapar. Bu düşünceye göre mükemmel bir Tanrı bizi aldatmaya meyletmeyeceği ve her şeyin yaratıcısı olduğu için, yarattığı her şeyin gerçekliğine güvenebiliriz.

Daha önce değindiğimiz gibi Reid'e göre fenomenal dünyanın açıklanmasında şimdiye kadar kullanılagelen Aristoteles'in felsefesi bilimsel ilerlemeyi engellemiştir. Çünkü bu felsefi sistemde doğanın realitede nasıl işlediği anlaşılmaya çalışılmamış, bunun yerine doğada ne olduğu bilinemeyen sebeplere bir takım isimler verilmiş ve bu isimler üzerinden bir takım belirsiz açıklamalar yapılmıştır. Az önce bahsettiğimiz üzere Aristoteles maddenin mahiyetsiz olduğunu, yani ancak bir form tarafından şekillendirildiği takdirde bir mahiyet kazanabileceğini ve insanlar tarafından erişilemeyecek bir takım özelliklere sahip olduğunu iddia

⁴² Reid, *IHM*, s. 136; Reid, *EIP(II)*, s. 69

etmekteydi. Reid'e göre Descartes bu belirsizlikten kaçarken bir diğer aşırı uca gitmiş, herhangi belirsiz bir sebebe yer vermemek için maddi sistemi açıklamak noktasında gerekenin sadece yer kaplama, hareket ve şekil olduğunu ileri sürmüştür.

Descartes, Reid'e göre maddeye “yer kaplayan bir şey” ya da ruha “düşünen bir şey” diyerek “şey” gibi belirsiz bir kavram bırakmamak için, maddenin özünü yer kaplamak ruhun özünü de düşünüm olarak kabul etmiştir.⁴³ Descartes'e göre düşünüm de ilk oluşturulduğu zaman idesiz olamayacağı için, ideler⁴⁴ doğuştan gelmektedir.

Reid'e göre bütün yükü tek başına Descartes'a yüklemek yerinde değildir. Çünkü ondan sonra gelen diğer filozoflar da ideler sistemini sorgulamadan kabul

⁴³ Descartes bunu şu şekilde doğrular gözükmektedir: “Buradan şunu çıkardım ki ben tüm öz ya da doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yere gereksinmeyen ve maddi hiçbir şeye bağlı olmayan bir tözüm.” (Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, çev. Hasan İlhan, (Ankara: Alter Yayınevi, 2009), s. 39)

⁴⁴ Reid idenin iki kullanımı olduğunu belirtir. Bunlardan ilki halk arasında esas manasıyla zihnin kendisi olmadan var olamayacağı “düşünce”ye tekabül eder. İkinci manası ideler teorisyenleri tarafından kendisine atfedilen “düşüncenin nesnesi” manasıdır. Buna göre ortada algılanan bir düşünce varsa, düşünülen bir obje de olması gerekir ki bu da idedir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken bir husus ide kelimesinin düşünmenin nesnesi değil de düşüncenin nesnesi olarak var olduğunun iddia edilmesidir. Yani düşünmek, algılamak gibi zihinsel işlemlerimizin elbette birer nesnesi vardır. Mesela “bir şeye inanıyorum” demenin diğer bir ifade tarzı “bir şeyin inancına sahibim” şeklindedir. Birinci cümlede “inanıyorum” zihinsel bir işlevken “bir şey” inancımın nesnesidir. Fakat ikinci cümleyi literal manası ile alırsak inanmak zihinsel işlevinin iki objesi olduğunu düşünürüz: “Bir şey” ve onun hakkında sahip olduğum ide diyebileceğimiz, zihin işlevimiz ve o şey arasında aracılık eden “inanç” nesnesi. Aynı şekilde “bir şey görüyorum” demekle “bir şeyin görüntüsün sahibim” demek aynı manayı ifade etse de ikinci cümlemin literal manada kabul edilmesi yine iki objenin varlığını ortaya çıkarmıştır. “Görüyorum” zihinsel işlevinin nesnesi dolaylı olarak “bir elma”, dolaysız olarak zihnimdeki temsili “elmanın görüntüsü” kabul edilmiştir. Bu Reid'e göre ideler teorisinin zihnin işlevini idelerle karıştırmasıdır. (Reid, *EIP*, s. 71, 174). Reid ilk manada kullanıldığı haliyle idelerin zihindeki varlığını kabul etmektedir. Bu kullanıma göre basit manada “düşünce” olarak adlandırılan ideler zihnin anlamak, hatırlamak, tasarlamak gibi her türlü zihinsel işlevin nesnesidir. (Greco, *a.g.e.*, s. 283)

etmişlerdir. Bunların en önemlilerinden biri John Locke'dur.⁴⁵ Locke, *Essays Concerning Human Understanding* adlı eserinde "ide" kelimesinin düşünme esnasında anlamamızın nesnesi olan ve daha önce "tür", "kavram", "silüet" olarak ifade edilmiş olan şeyleri en iyi şekilde ifade ettiğini düşünür ve hiçbir kimsenin bunların varlığından kuşku duymayacağını farz ettiğini belirtir.⁴⁶ Dolayısıyla Locke da Descartes gibi bilginin dolaysız nesnelerini ancak bu ideler olarak kabul eder ve bilginin gerçekliğinin kapsamını idelerimizin gerçek nesnelere olan uygunluklarına bağlar. Fakat dışsal nesnelerin gerçekliğini kanıtlamadan bu uygunluğun nasıl olacağı yönündeki soruya kesin bir cevap bulamaz. Bundan dolayı dışsal nesnelerin varlıklarının delilinin, bizi kendileri tarafından sebep olunan iyi şeylere yönlendirmek ve kötü şeylerden kaçındırmak olduğunu ve bunun bizim için yeterli olacağını söyler. Bir diğer deyişle teoriden çok pratiği delil olarak kullanmıştır. Locke'un kabul etmek zorunda kaldığı ikinci bir şey ise düşüncelerimizin biri "dolaysız ide" bir de "gerçek ve dolaylı nesne" olmak üzere iki nesnesinin bulunması gerekliliğidir. Fakat Reid böyle bir şeyin mümkün olamayacağını, bu şekilde duyumun ve düşüncenin nesnelerinin ideler olduğunu kabul eden bir kişinin nesnelerin dışsal gerçekliğinden bahsetmesinin tutarsız olacağını belirtir. Mesela der Reid, Büyük İskender'i algıladığımda algımın iki objesi olduğunu düşünelim: Biri gerçekteki Büyük İskender, diğeri onu algılamamı sağlayan ide olsun. Ben gerçekteki İskender'i ancak kafamdaki ide vasıtasıyla algılıyor olayım. Oysa "gerçek İskender"i direk algılayamadığım için, "gerçek İskender" diye kastettiğim şeyin referansı yine benim zihnimdeki bir nesne olacağı için, bu ikinci bir ideden başka bir şey olmayacaktır. Dolayısıyla ideleri kabul

⁴⁵ Locke'un Descartes'ten farkı: Ona göre, duyumsamadan önce düşünemeyiz; yani, daha önce duyumda bulunmayan hiçbir şey anlıkta bulunamaz. Kısacası, düşünce tamamen duyuma bağlıdır. O bakımdan, esasında, zihin tamamen pasiftir. Oysa, hatırlanacak olursa, idealistlere göre, düşünce ruhun esasıdır ve ruh düşünmemelik edemez; o, her duyumdan öncedir.

⁴⁶ Reid, *EIP(I)*, s. 2; *EIP(II)*, s. 70

ettiğim takdirde gerçekte var olan bir İskender olmadığını kabul etmek zorunda kalırım, ya da idesini reddedip direk Büyük İskender'i algıladığımı söylerim. Reid, bu zorunlu sonucun Locke tarafından gözden kaçırıldığını⁴⁷, fakat kendisinden sonra gelen Berkeley ve Hume tarafından fark edildiğini söyler. Fakat bu iki filozof da ideler teorisini reddetmek yerine, ideler teorisinin zorunlu sonuçlarından biri olan dış dünyanın varlığını reddetmeyi seçmişlerdir.⁴⁸

Berkeley insanın bilgisinin nesnesini araştıran kişinin karşılaşacağı tek şeyin ya duyumlarımız üzerine damgalanmış şekilde, ya kişinin kendi duygu ve zihinsel faaliyetlerine dikkatini verdiği takdirde algılayacağı ideler, ya da birincil ve ikincil kısım idelerin hafıza ve hayal gücünün yardımıyla bir araya getirilmesi veya ayrılması sonucu elde edilen ideler olacağını iddia eder. Bir diğer değişle birincil ve ikincil kısım niteliklerin hepsi zihinde algılanan idelerdir. Bunlardan birincil olanlarının maddi bir varlığa tekabül ettiğini ikincisinin de duyum sonucunda ortaya çıktığını düşünmek tutarsızdır. Dolayısıyla birincil nitelikler maddi bir varlığa tekabül etmezler ve ancak ikincil nitelikler gibi zihinsel birer varlıktırlar. Reid'e göre bu Berkeley'in bütün sistemini üzerine inşa ettiği düşüncedir. Berkeley'in dışsal dünyanın varlığını reddine dair bütün argümanları ideler teorisine bağlıdır. Buna göre varlık sadece zihinler ve idelerden oluşmaktadır ve ideler ancak algılandıkları takdirde vardır. Reid Berkeley'in, dışsal dünyanın reddi düşüncesini, filozoflara ve halka karşı farklı şekillerde savunduğunu belirtir. Halka karşı savunduğu diyaloglarında, kendini sağduyunun ilkeleri çevresinde düşünen, sıradan bir insan olarak sunar ve düşüncelerinin sağduyuya aykırı

⁴⁷ Reid aslında bunun bir gözden kaçırma olduğunu düşünmemektedir. Daha ziyade Locke'un bu sistemin zorunlu sonuçlarını gördüğünü fakat kendi dönemindeki şartlardan dolayı, maddi dünyayı reddetme cesaretini gösterememiş ve bunu kendinden sonra gelecek kişilerin yapacağını düşünmüştür. (Reid, *EIP*(II), s. 79)

⁴⁸ Reid, *a.g.e.*, s. 72

olmadığını göstermeye çalışır. Halkın maddi cevher olarak kabul ettiği şeyin ancak “duyulabilir nesne” olarak anlaşılabilceğini, bunun varlığının dışsal dünyayı kesinlikle gerektirmeyeceğini öne sürer.⁴⁹

Reid, Berkeley ve Locke arasında ideler noktasında da kayda değer farklılıkların olduğundan bahseder. Bunun sebebini Berkeley’in ideler teorisinden biraz sapması olarak gösterir. Reid’e göre Berkeley ideler teorisini kurtarmak için maddi dünyanın gerçekliğinden vazgeçtiği gibi Tanrı’nın ve diğer zihinlerin varlığını kurtarmak için de ideler teorisinin yarısından vazgeçer.⁵⁰ Bu amaçla ideler ve kavramlar arasında bir ayrım yapar. Berkeley’e göre ideler ancak duyumun nesnelerinden kaynaklanır. Kendi zihnimizin, zihinsel faaliyetlerimizin, başkalarının zihinlerinin ve Tanrı’nın zihninin ideleri yoktur ve olamaz; bunların ancak kavramlarına sahibizdir. Reid’e göre bunların idelerinin olmamasının sebebi Berkeley’in idelerin kendileri dışında hiçbir şeye benzemedikleri iddiasıdır. Bu iddiaya göre ideler pasif, hareketsiz ve düşünmeyen şeylerdir ve kendileri dışında bir varlığa benzemeyecekleri için akıllı, aktif, irade sahibi varlıkları ve işlevleri temsil etmeleri düşünülemez. Dolayısıyla Berkeley Locke’dan farklı olarak insan zihninin nesnelerini iki farklı kategoride ele alır: Duyumun ideleri ve kavramlar. Bu açıdan Reid Berkeley ve Locke arasındaki farkları şu şekilde sıralar: Locke’a göre hakkında idesine sahip olmadığımız hiçbir şeyin bilgisine sahip olamazken, Berkeley en önemli objelerin idesiz olarak bilindiğini kabul eder. İkinci olarak, Locke idelerin kaynağını duyum ve düşünce olarak gösterirken, Berkeley bu kaynağı sadece duyum olarak kabul eder. Berkeley duyumsamayı, duyum sahibi bir varlığın hissetme hareketi olarak tanımlar ve bu duyumunun sebebinin maddi bir dünya değil ideler olduğunu ileri sürer. Bunun sebebi Berkeley’in, idelerin daha

⁴⁹ Reid, *a.g.e.*, s. 75-77

⁵⁰ Reid, *a.g.e.*, s. 85

önceki filozofların iddia ettiği şekilde dış dünyayla bağlantısının benzerlik şeklinde kurulamayacağına inanmasıdır. Üçüncü olarak Locke ideleri maddenin, modların ve ilişkilerin ideleri olmak üzere üç gruba ayırırken, Berkeley bunların son ikisinin idesi olduğunu kabul etmez.⁵¹ Reid Berkeley'in idesiz algılayabileceğimiz nesnelerin olduğu iddiasının, duyularımızın neden idelere ihtiyacı olması gerektiği noktasında şüpheye neden olduğunu söyler. Nitekim Reid, Berkeley'in doğabilecek bu şüphenin farkında olarak duyuların neden idesiz algılanamayacağına diyaloglarında cevap vermeye çalıştığını belirtir.⁵²

Reid, Hume'un ideleri iki kısma ayırdığını ve insanın bütün algılarını bunlara indirgediğini söyler: duyularımızı, tutkularımızı ve duygularımızı içeren izlenimler ve hatırladığımızda ya da hayal ettiğimizde izlenimlerin soluk imgelerini içeren ideler.⁵³ Daha önce belirttiğimiz gibi Reid, Berkeley'in zihinlerin ve Tanrı'nın varlığını şüpheli hale getirmemek için bunları, ideler olmadan bilincine vardığımız varlıklar olarak kabul ettiğini söylemişti. Zira Reid, Berkeley'in, zihin ve Tanrı'nın maddi dünya gibi ideler vasıtasıyla algılanmasının, onları da maddi dünya gibi şüpheli hale getireceğinin farkında olduğunu belirtir. Fakat Reid'e göre Hume, ideler sisteminin bütün sonuçlarını kucakladığı için böyle bir ayırım yapmaz ve evrenin ne maddeyi ne de zihinleri içerdiğini kabul eder, duyumun idelerinin bir maddi bir nesnesi olmadığı gibi, düşüncenin idelerinin de zihinsel bir öznesi yoktur; bizim madde (*body*) dediğimiz sadece bir takım duyumlardan, zihin dediğimiz şey

⁵¹ Reid, *a.g.e.*, s. 80

⁵² Berkeley, *Three Dialogues between Hylas and Philonous in Opposition to Sceptics and Atheists*, <http://www.earlymoderntexts.com/pdf/berkdial.pdf>, son erişim: 18.10.2013, s. 43; Reid, *a.g.e.*, s. 80

⁵³ Reid, *a.g.e.*, s. 13; David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, <http://www.earlymoderntexts.com/pdf/humeenqu.pdf>, son erişim: 18.10.2013, s. 7-8

ise bir takım düşüncelerden ibarettir. Dolayısıyla Reid'e göre Hume'un sisteminde zihin, algı ve nesneler birdir ve hepsi idedir.⁵⁴

Şüpheciliğin ortaya çıkışı için sadece ideler teorisini kabul etmek değil aynı zamanda ideler teorisi ile birlikte Descartes'in yaptığı gibi katı bir haklı çıkarım teorisini kabul etmek gerekmektedir. Bu da Kartezyen sisteminin temellerinden birini oluşturan klasik temelselciliktir. Reid, klasik sistemi güvenilir olarak kabul edebileceğimiz ve temel olarak alabileceğimiz tek inancın mevcut zihin faaliyetlerimiz hakkındaki yanlışlanamaz ya da şüphe edilemez ideler olduğunu ve diğer bütün inançlarımızın bunlar üzerinden çıkarsanması halinde haklı çıkarılmış olacağını iddia etmiştir. Buna göre bütün duyularımız, düşüncelerimiz ve bilincinde olduğumuz bütün zihinsel süreçlerimiz ilk prensip kabul edilip, bunlar dışında diğer şeylerin varlığını bunların ışığı altında çıkarsanmalıdır.⁵⁵ Daha önce değindiğimiz üzere Reid, bu sebepten ötürü ne Descartes'in ne Locke'un ne de Malabranche'nin bütün çabalarına rağmen dış dünyanın varlığını kanıtlayacak kadar ikna edici bir delil ortaya koyamadıklarını belirtmektedir.⁵⁶ Bunun yanı sıra Reid, inançların doğruluğu için eğer bu kadar katı bir temelselciliğe dayanırsak, bilincin de bundan istisna tutulamayacağını, zira bilince olan güvenimizin de kendisi dışında hiçbir delile dayanmadığını iddia etmektedir. Bunun yanı sıra Reid Kartezyenlerin iddia ettiği şekilde sadece bilinci temel olarak kabul ettiğimiz takdirde, diğer ilk prensipler kabul edilmeden bütün bilgimizin sırf akıl yürütmeyle inşa edilmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Reid bunun yanı sıra Descartes'in Tanrı'nın varlığını dış dünyanın ve diğer zihinsel yetilerimizin garantörü olarak görürken döngüsel bir akıl yürütme ağına düşmüştür. Zira Tanrı'nın varlığı mevcut zihinsel yetilerimizle ulaştığımız için

⁵⁴ Reid, *a.g.e.*, s. 85-86

⁵⁵ Philip De Bary, *Thomas Reid and Scepticism: His Reliabilist Response*, (London:Routledge, 2002), s. 21

⁵⁶ Reid, *IHM*, s. 6

Tanrı'nın varlığının garantörü de bu akıl yürütmelerimiz olacaktır. Dolayısıyla yetilerimiz Tanrı'nın, Tanrı da yetilerimizin garantörü durumuna gelmektedir.

Reid, bu süreçte bahsedilen filozofların en büyük hatasının sağduyu ve felsefe arasındaki ilişkiyi tam olarak ortaya koyamamaları, sağduyu gerçeklerini felsefi teorilerin üzerinde konumlandıramamaları olduğunu iddia eder. Onlar sağduyu konusunda sadece ihmalkar davranmışlardır ama bu sistemin takipçisi olan kendi dönemindeki filozoflar direk sağduyuya karşı bir savaş açmışlardır.⁵⁷

Reid bu sonuca sebep olan Kartezyen sistemin yanlış sapmasında bir takım eğilimleri ortaya koyar. Bunlardan ilki Kartezyen sistemin kısmı olarak analogik sistemi kabul etmesidir. Analogik yol daha önce belirtildiği üzere felsefede çok eski zamanlardan beri var olan bir düşünme sistemidir. Doğadaki her şey bir şekilde herhangi başka bir şeyle bir benzerlik içindedir. Dolayısıyla analogi yolu kolay bir yoldur ve bu yüzden insanlar tarafından teveccüh görür. Fakat Reid'e göre analogi yolu insanı yanlış sonuca götürür. Her ne kadar bu yol bir şey hakkında bir kısım bilgi elde etmede yararlı gibi gözükse de nihai olarak insanı o şey hakkında yanlış yönlendirir. Mesela Jüpiter'i tanımak için dünya ile bir analogiye tabi tutarsak, onun bir gezegen olduğuna, kendi etrafında döndüğüne, bir takım uydulara sahip olduğu bilgilerine ulaşabiliriz fakat bunun yanında onun içinde hayat sahibi canlıların bulunduğu da hükmetmemiz gerekir. Descartes' in yeni kurmaya çalıştığı metodun ilk başında bu analogik sistem⁵⁸ dışına çıkma eğilimi vardır. Descartes' in ilk attığı adım, analogik yol yerine düşünce (*reflection*) yolunu kullanması, yani kendi zihinsel faaliyetleri

⁵⁷ Reid, *a.g.e.*, s. 6-7

⁵⁸ Analogik sistemi benimseyen filozoflar, nasıl ki bedenin etkilenmesinin yakında hazır bulunan bir cisim ile gerçekleştiğini düşünüyorsa, zihinde meydana gelen etkinin de aynı şekilde etki meydana geldiği anda var olması gerekliliğine inanmakta oldukları, zihinde bu etkileşimin ortaya çıkmasını sağlayan bir takım imgelerin, idelerin vs. vasıtasıyla ortaya çıktığını düşünmektedirler. (Reid, *EIP(I)*, s. 26)

hakkında derince düşünmesidir. Bu şekilde ilk doğru olarak kabul ettiği ve diğer bütün inançları kendisinin üzerine inşa edeceği “bütün duyumları kendisini aldatırsa da bilincinin aldatmayacağı” düşüncesine varmıştır. Bu sonucu ilk prensip olarak kabul etmiştir.⁵⁹ Fakat Reid, bu sonucu ve bu sonuca dışsal varlıklardan ve kendi varlığından şüphe ederek ulaştığını iddia eden tutumu yanlış olarak nitelemiştir. Descartes kendi varlığından şüphelenerek derin bir temel kurmayı amaçlamış fakat bunda başarılı olamamıştır. Çünkü bir insanın kendi varlığından şüphe etmesi mümkün değildir, kendi varlığından şüphe eden kişi kendinin camdan yapılmış olduğunu söyleyen adamla aynı deliliği taşımaktadır. Reid’e göre Descartes bu çılgınlıktan “düşünüyorum o halde varım” önermesini öne sürerek kurtulduğuna inanmamızı ister. Fakat aslında o her zaman salim bir zihin içindedir ve gerçekten kendi varlığından şüphelenmemiştir. Bunun yanı sıra Reid’e göre, bu öne sürdüğü önerme kendi varlığını kanıtlamaz sadece garanti altına alır; ayrıca “düşünüyorum o halde varım” önermesi “uyuyorum o halde varım” ya da “dinleniyorum o halde varım” önermeleriyle aynı akıl yürütmeye tabidir. Descartes “düşünüyorum o halde varım” önermesinde düşünen bir varlığın olduğu gibi bir düşüncenin de olduğunu kabul etmektedir. Fakat düşüncenin varlığını kanıtlamak için bir çaba harcamamıştır. Başka bir deyişle, argümanında tam olarak belirtilmemiş öncüller vardır (*enthymeme argument*).⁶⁰ Bunların yanı sıra Reid’in bir diğer eleştirisine göre Descartes “ben”in varlığını kanıtladıktan sonra bütün düşüncelerinin bu “ben” e ait olduğunu, bu “ben” in geçmişteki “ben” ile aynı özne olup olmadığını nasıl bilebildiğine dair bir şey söylememiştir.⁶¹ Az önce belirttiğimiz üzere Reid, Descartes’in zihin faaliyetleri üzerinde analogik bir şekilde olmayan düşünmesinin doğru olduğunu, fakat diğer bir taraftan yunan sisteminin içinde

⁵⁹ Reid, *IHM*, s. 128-131

⁶⁰ Reid, *a.g.e.*, s. 5

⁶¹ Reid, *a.g.e.*, s. 5. Descartes *Metafizik Düşünceler* adlı eserinde Reid’ in bu tespitini şu ifadeleriyle onaylar görünmektedir: “Çünkü yaşamımın tümü sonsuz bölümlere ayrılabilir ve bunlardan her biri hiçbir biçimde bir diğerine bağlı değildir. Dolayısıyla eğer bu anda bir neden beni meydana getirmiyor, yeniden yaratmıyor, yani korumuyorsa, bir an önce var olmamdan şimdi var olmam gerektiği çıkmaz.” (Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 64)

yetişmiş olması suretiyle bu analogik sistemden tam olarak kopmadığını belirtmişti. İşte analogik sistem Reid'e göre kendini bu aşamadan itibaren göstermeye başlamaktadır. Reid'e göre Descartes dış dñyanın realitesini yer kaplama ve harekete indirgemekteydi. Buna paralel olarak zihni de, bir takım ideler ve bunları, bir nevi hareketin maddeyi formlaması gibi, birleştirip ayıran zihin faaliyetlerini indirlemiştir. Descartes ve sisteminin takipçileri böylelikle bilgi elde etmede bilinci tek temel olarak kabul etmiş ve onun aracıları olarak da ideler'in varlığını, kavram ve tasavvurlarımızın ideler sayesinde oluştuğunu iddia etmişlerdir.

İdeler sistemi zihnin ideleriyle ilk bağıının “basit idrakler” sayesinde olduğunu söyler. Bu basit idraklerin karşılaştırılması, bir araya getirilip birbirinden ayrılmalariyla inançlarımız meydana gelir.⁶² Basit idrakleri da iki kısımda ele almışlardır: Birinci kısım “duyumun ideleri”dir. Duyumlarımız bizde bir takım izlenimler oluştururlar. Bu izlenimlerin hafıza ve hayal gücümüzde sürdürñlen kopyaları “duyumun ideaları” dır. İkinci kısım ise düşünceinin idealarıdır. Bunlar bilincinde olduğumuz zihinsel faaliyetlerimizin hafıza ve hayal gücümüzdeki kopyalarıdır. Bunların akıl yürütme yolu ile birbiriyle karşılaştırılması ve aralarındaki mutabakat ya da uyumun belirlenmesiyle yargılarımız ve inançlarımız meydana gelir. Dolayısıyla bu sistem yargı ve inançlarımızın hiçbirinin doğıal bir yeti olduğunu kabul etmez. Reid, ideleri bu şekilde ikiye ayırmanın mantıksal bir hata olduğunu iddia eder. Çünkü düşünceinin ideleri duyumun idelerini kapsamaktadır. Bu da demek olur ki duyumlarımızın kavramlarını düşünce dışında oluşturamayız. Bir diğere deyişle eğer bir duyum aldığımızı fark edersek bu bir düşünme faaliyeti olacaktır. Zira Reid' e göre duyumsama, şüphelenmek gibi zihnimizin bilincinde olduğumuz bir faaliyetidir. Dolayısıyla bütün duyumsal faaliyetler inanç ve yargı içermek durumdadırlar.⁶³

⁶² Reid, *a.g.e.*, s. 15.

⁶³ Reid, *a.g.e.*, s. 134.

Mesela der Reid, karşımda bir ağaç algıladığım zaman görme yetim bana sadece ağacın basit bir idrakini vermez, aynı zamanda onun varlığına, şekline, uzaklığına, boyutuna dair bir inanç elde etmemi sağlar. İşte bu inanç, Kartezyenlerin dediği gibi idelerin karşılaştırılmasıyla oluşmamıştır, bizzat algının doğasının gereğidir.⁶⁴ Dolayısıyla Reid'e göre inanç ve yargılarımız, Kartezyenlerin iddia ettiği gibi, idelerle elde ettiğimiz basit idraklerin birbirleriyle kıyas edilerek birleştirilmesiyle oluşmaz, bilakis basit idrakleriz doğal, orijinal ve basit olmayan yargılarımızın çözümlenmesiyle ortaya çıkar.⁶⁵ Örneğe dönecek olursak ağacın özelliklerini ağacı dolaysız bir şekilde bir bütün olarak algıladıktan sonra o bütünü çözümleyerek elde ederiz, yoksa ilk algıda parçadan bütüne bir akıl yürütme söz konusu olamaz.

İkinci olarak Reid, Kartezyen sistemin maddi cevheri manevi olana indirgeme meyli içinde olduğunu belirtir. Kartezyenler az önce de değinildiği üzere aklın süzgecinden geçmemiş olan hiç bir duyumu güvenilir kabul etmemektedirler. Dolayısıyla düşünce ile duyularımızın net ve ayrı olan kavramlarını belirlemeye çalışmışlardır. Belirlenen bu kavramlar dışsal nesnelere benzemezler, onların birincil özellikleri değildirler ve sübjektiftirler. Nesnelerin ikincil özellikleri olan koku, tat, renk, ses, sıcaklık ve soğukluk kavramları aslında nesnelere ait değildirler sadece zihnin açık duyumlarıdır. Berkeley nesnelerin sadece ikincil özelliklerinin değil aynı zamanda yer kaplama, şekil gibi birincil özelliklerinin de aynı sebeplerle sadece açık birer duyumdan başka bir şey olmamaları gerektiğini iddia etmiştir. Dolayısıyla Kartezyen sistem maddeyi sadece ruhsal cevhere indirgeyen bir sisteme dönüşmüştür. Berkeley bu durumun farkına varmış ve maddi dünyayı reddetmiş, Hume sistemi tüm mantıksal sonuçlarıyla ortaya koyup zihinleri de şüpheli hale getirmiştir.⁶⁶

⁶⁴ Reid, *a.g.e.*, s. 135.

⁶⁵ Reid, *a.g.e.*, s. 15.

⁶⁶ Reid, *a.g.e.*, s. 131-132.

Hatırlanacağı üzere Berkeley zihinsel faaliyetlerimizin ideler vasıtasıyla oluştuğunu iddia etmekteydi. Fakat ona göre bu ideler dışsal dünyanın bir temsilcisi değildirler. Bunlar Tanrı tarafından duyumumuza sunulan “gerçek ideler” ve kendi zihnimiz tarafından bu idelerin sönük birer kopyaları olarak üretilen ideler olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Berkeley’e göre bunlar arasında bir tür farkı yoktur sadece derece ve canlılık farkı vardır. Bunun yanı sıra Berkeley’e göre zihnimizde Tanrı ve diğer insanların zihinlerinin varlığına dair idesiz kavramlar bulunmaktadır.⁶⁷

Fakat Reid, Berkeley’in yaptığı bu ayrımlar konusunda şu noktalara dikkat çeker: İlk olarak mesela bir acı hissettiğimde bu bir duyumdur. Daha sonra bu acıyı acı olmaksızın kafamda tasarlayabilirim. Hissettiğim acı bir duyum olsa da onu sonradan tasarlamam bir duyum değildir. Peki bu acının sönük bir idesi midir yoksa benim düşünceden elde ettiğim idesiz bir kavram mıdır?

İkinci olarak bu şekilde bir düşünce kabul edildiği takdirde hayal gücünün ideleri ve kavramlar arasında bir fark göremem. Fakat bir kavramı bir duyumdan net bir şekilde ayırabilirim. Acı hissetmenin ve acının ne olduğunu bilmenin arasındaki fark nettir.

Bu düşünceye göre bir kişinin acı çekmesiyle çektiği acıyı anlatması arasında sadece bir derece farkı olacaktır ki bu kabul edilemez. Zira bir insan geçmişte çektiği bir acıyı o acıyı herhangi bir şekilde hissetmeden ve dahi o an çok iyi bir halde bulunarak anlatabilir. Berkeley’in sönük ideleri duyumun bir kopyası olarak görmesi kendisine ait olan “hiçbir duyum bir duyumdan başka bir şeye benzemez” ilkesine ters düşmektedir. Berkeley’in sönük ideler olarak tanımladığı şeyler onun, idesiz var olan

⁶⁷ Berkeley, *The Principles of Human Knowledge*, s. 19.

kavramlar (Tanrı vb.) ile aynı tanıma giriyor gibi gözükmektedir. Çünkü sönük idelerin hayal edilmesi, birleştirilip ayrılması da zihinsel bir faaliyet olduğu için kavram tanımına girmektedir. Berkeley'in sistemindeki bu açığın farkına varan Hume, Berkeley'in bir adım ötesine giderek Tanrı ve zihinlerin de birer ideden başka bir şey olmadığını iddia etmiştir.

Hume varlığı duyularımızı, tutkularımızı, duygularımızı içeren izlenimler ve hatırladığımızda ya da hayal ettiğimizde izlenimlerin soluk imgelerini içeren ideler olmak üzere iki bileşene indirgemektedir.⁶⁸ Bu şekilde Hume, Reid'e göre zihni ve faaliyetlerini, anlayışı ve iradeyi bir kabul edip ve hepsinin ide olgunu iddia etmektedir.⁶⁹

Hume da şüpheciliğine Berkeley'e paralel olarak dış dünyanın varlığının yanıltıcı olduğunu, yani onun aslında algıladığımız şekilde olmayabileceğini öne sürerek başlamaktadır. Mesela der Hume:

- 1.Benim gördüğüm masanın *görünürdeki büyüklüğünde* bir azalmadır.
- 2.Masanın kendisine ait olan *gerçek büyüklükte* bir azalma söz konusu değildir.
- 3.Dolayısıyla benim gördüğüm masanın kendisi değildir.

Önergelerin bu haliyle Reid ilk iki öncülü kabul etse de sonucu kabul etmemektedir. Nitekim Reid' e göre görünürdeki büyüklük obje ve gözlemciyi kapsayan indirgenemez bir ikiliktir. Bu ikili algı olayına idea ya da izlenim gibi üçüncü bir aracıyı dahil etmek makul değildir, çünkü algı obje ve suje arasındaki direk

⁶⁸ Reid, *EIP(I)*, s. 13; David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, s. 7.

⁶⁹ Reid, *EIP(II)*, s. 86.

etkileşimden meydana gelir. Yani “ A kişisi O’yu t zamanda direk, aracısız olarak algılar”. Eğer algılama esnasında arada üçüncü bir aracı olsa şu şekilde yanlış bir durum ortaya çıkar: “S, O’yu t zamanında ancak R (O’nun bir imajı) aracılığıyla algılar, ki R O’nun bir parçası değil sadece zihinde mevcut olan bir şeydir, O’nun algılanması dolayısıyla R O’ya eşit ve özdeş olmadığı ve R’nin O’nun, O’nun da R’nin parçası olmadığı bir ortamda ortaya çıkar.”⁷⁰ Dolayısıyla her algılama olayında, bütün insanlığın tecrübesinin aksine, algılanmanın konusu olan iki obje söz konusu olur.

Hume da Reid gibi inanç ve kanılarımızın karşı konulamaz olduğunu kabul etmektedir. Fakat septikler sağduyu felsefesinin aksine gerçeği idrak etmede ve hatadan kaçınmada insan zihninin bilişsel kaynaklarının güvenilirliğini sorgularlar. Fakat bir bilişsel kaynağın güvenilirliği için herhangi başka bir bilişsel kaynak tarafından sağlanacak desteği bu sorunun çözümü olarak kabul etmezler. Dolayısıyla biz herhangi bir bilişsel kaynağa dayanmadan bilişsel kaynaklarımızın güvenilirliğini test edemeyeceğimiz için bilgi noktasında kanıtsal bir döngünün içinde yer almak durumunda kalmaktayız.⁷¹

Reid, Hume’ un iddia ettiği üzere, bütün olumsal temel inançlarımızın *mantıksal imkan* dairesinde yanılabılır olabileceğini kabul eder. Fakat ona göre aynı şekilde bunların doğru olması da bir o kadar olası olabileceği için burada mantıksal imkansılık bize aslında hiçbir şey söylememektedir. Dolayısıyla burada mesele septiklerin iddia ettikleri şekilde bu inançların mantıksal olarak doğru ya da yanlış olabilme imkanı değil makul bir temele sahip olup olmadıkları, bizim mevcut olan inançlarımızdan şüphe etmek için geçerli bir sebebimizin olup olmadığı meselesidir. Reid için

⁷⁰ James Van Cleve, “Reid’ Theory of Preception”, *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, s. 103

⁷¹ Moser, “Introduction”, s. 14.

mantıksal imkan açısından bazı olumsal doğruların yanlış olabileceği ihtimali mevcut ise de bu onlardan şüphe etmek için yeterli bir kanıt sayılmaz hatta bir kanıt kategorisi bile teşkil etmez. Mantıksal kesinlik ise ancak zorunlu doğrulara uygulanabileceği için bizim olumsal ilk prensiplerle ilgili yapabileceğimiz onların epistemik kesinliğini ummak ya da onlardan şüphelenebilmek için yeterli veya makul bir gerekçenin yokluğunu ummaktır.⁷² Bir diğer ifadeyle C şartı altında, S kişisi p inancını basit inanç olarak kabul etmekte haklı çıkarılmıştır.⁷³ Reid bunu şu şekilde ifade etmektedir: “Belirli şartlar altında, duyumun kanıtının geçerli bir kanıt ve inancın objektif bir temeli olduğunu kabul ederim.”⁷⁴

2.Direk Realizmden Sağduyu Realizmine

Endirek realizm, bir önceki bölümde ideler konusunda detaylıca ele aldığımız gibi, algının gerçekleşmesinde dışsal nesne ve algılayan özne dışında bir de bu ikisi arasında aracılık eden üçüncü bir varlığı öngörmektedir. Bir diğer ifadeyle özne dışsal dünyada mevcut olan nesneyi direk olarak algılamaz, ancak aracı olan üçüncü varlığı direk algılar ki bu varlık dışsal nesneyi temsil etmektedir. Endirek realizme karşı getirilen eleştiriler genelde bu zihinsel olan üçüncü aracı varlığa yöneliktir. Bu şekilde metafiziksel bir kabulün arzulanan epistemik sonuçlarından biri, dışsal dünyayı bizzat değil de aracı bir varlığın vasıtasıyla algılamamız, bunun bizim dışsal dünyayla ilgili olan bütün bağlantımızı kesmesi olarak görülmektedir. Bu duruma binaen Descartes ve Locke gibi endirek realizmi kabul eden filozoflar fiziksel dünyanın varlığını kanıtlamak için çaba sarf etmişler, Berkeley ise algıda endirek realizmin ön gördüğü “ide” gibi üçüncü bir varlık kabul edildiği takdirde dış dünyanın varlığını kanıtlamanın mümkün olamayacağını öne

⁷² Patrick Rysiew, “Reid and Epistemic Naturalism”, *The Philosophical Quarterly*, Cilt. 52, No. 209 (Ekim 2002), 446.

⁷³ Plantinga, “Is Belief in God Properly Basic”, s. 46.

⁷⁴ Reid, *EIP(II)*, s. 122.

sürmüş ve duyumlarımız dışında fiziksel bir dünyanın varlığını reddetmiştir.⁷⁵ Bunun temel sebeplerinden biri fiziksel nesneler ve ideler arasında bir bağlantının kurulmasının imkansız olmasından kaynaklanır. Berkeley biri fiziksel biri zihinsel olan bu iki varlığın birbirlerine hiçbir surette benzeyemeyeceğini, bundan dolayı idenin fiziksel nesneyi temsil etmesinin mümkün olmadığını iddia etmiştir.⁷⁶

Naif realizm, direk realizm olarak da bilinen sağ duyuya dayalı algı teorisidir. Endirek realizmin aksine, direk realizm temel olarak basit bir prensipten yola çıkmaktadır: Biz nesneler var olduğu için onları duyu organlarımızla algılayabiliyoruz. Örneğin, bir masa görebiliyorsak bu temelde önümüzde bir masanın olmasındandır. Şayet masayı büyük ve kahverengi olarak görüyorsak, demek ki masa gerçekten de büyük ve kahverengidir. Bu nesneler fizik kurallarına uymaktadır ve her biri mekanda yer kaplayarak hacim, kütle, kökü, tat, renk gibi bir takım özelliklere sahiplerdir. Naif realizm, bu yönüyle bizim düşüncelerimizden bağımsız olarak dışarda bir dünyanın esasen var olmadığını iddia eden Berkeleyci idealizmden ayrılmaktadır. İdealizmin aksine, realizm nesnelerin fiziken bizim zihnimizden bağımsız bir şekilde var olduğunu iddia eder, ve zihnin algıladığı da var olan nesnenin kendisidir. Fakat, direk realist önerme uzunca yıllardır tartışılmıştır. Getirilen karşı argümanlardan bir tanesi, nesneleri direk ya da dolaylı olarak algılayıp algıladığımızla ilgilidir.

Reid'in sağduyu realizmi epistemolojisi temelinde kurduğu algı teorisinin tam olarak direk realizme tekabül edip etmediği tartışmalı bir konu gibi gözükmektedir.

⁷⁵ Harold I. Brown, "Direct Realism, Indirect Realism, and Epistemology", *Philosophy and Phenomenological Research*, Cilt. LII, No.2, Haziran 1992, s. 341.

⁷⁶ Richard Schacht, *Classical Modern Philosophers*, (New York: Routledge 1984), s. 156.

Bu yüzden Reid'in algı (*perception*), duyum ve buna paralel olarak doğal işaretler teorisini daha detaylı incelemek yerinde olacaktır.

Reid'in sağduyu felsefesinin ilk ayağını modern şüpheciliğin reddi oluşturmaktadır. Reid'in ideler teorisine karşı olan felsefesi onun (i) özne ile nesne arasındaki yaptığı ontolojik ayırma, (ii) bunların epistemolojik açıdan zihinsel ve fiziksel eylemlerin gerçekleşmesindeki zorunlu ilişkisine ve (iii) dış dünyanın düzenliliğine dayalı olan üç sağduyu prensibinin eleştirel açılımına dayanmaktadır. Bu üç sağduyu prensibi ferdin bireysel varlığının ve ayrı olarak devam eden kişisel kimliğinin kabulü, ferdin zihinsel faaliyetlerinden bağımsız bir dış dünyanın varlığının kabulü ve doğadaki düzen ve bundan dolayı doğanın anlaşılabilirliği ve yorumlanabilirliğine, bir diğer deyişle insan zihninde bu olayları yorumlama ve genelleme yetisinin varlığına dair kabulüdür.⁷⁷ Bu bağlamda Reid Kartezyen sistemin öne sürdüğü endirek realizme dayanan algı teorisini reddetmektedir. Bunun sebebi bu şekilde bir teorinin dış dünyayla bağlantıyı kesmesi dolayısıyla mantıksal sonucunun Hume da olduğu gibi fiziksel dünyanın ve manevi (spiritual) alemin reddini ön görmesidir.

Endirek realizmi savunan filozoflar tarafından fiziksel nesne ile özne arasında aracılık ettiği öne sürülen “ide” vb. üçüncü varlıkların zihinsel olduklarını göz önünde bulundurarak onları, bir takım fiziksel araçlarla karıştırmamak gerekmektedir. Mesela Reid, görmenin oluşması için bir takım ışık demetinin gözümüze aktarılması gibi, sesin algılanabilmesi için de bir takım titreşimin duyu organlarımızla temas etmesi gerektiğini kabul etmektedir. Reid'e göre algının oluşmasının beş aşaması vardır. İlk olarak yukarıda belirttiğimiz üzere fiziksel bir

⁷⁷ H. Mustafa Açıkoğ, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, (İstanbul: Birey Yayıncılık, 1997), s. 42.

takım şeylerin duyu organlarımıza yönelmesi, sonrasında bunların duyu organımıza etkide bulunması, bu etkinin sinir hücreleri vasıtasıyla beynimize ulaşması, duyu organımızda, sinirlerimizde ve beynimizde oluşan bu etkinin duyum tarafından ve son olarak bu duyumun algı tarafından izlenmesi. Dolayısıyla Reid’ göre algılama olayı, biz mahiyetlerini tam olarak bilemesek de, fiziksel ve zihinsel bir takım faaliyetlerin birbirini izlemesi sonucunda meydana gelmektedir. Fakat der Reid, algılama elbette her varlık için bu şekilde gerçekleşmek zorunda değildir. Duyu organları ya da duyum faaliyeti olmadan da algılayabilen varlıkları tahayyül etmek mümkündür, fakat mevcut şartlarda bizim fitratımız algılama işinde belirli bir kuralı takip etmektedir.⁷⁸

Reid’in algıya dair iddialarını göz önünde bulundurursak, onun için dışsal dünyanın duyumumuz kanalıyla zihnimizde ortaya çıkan dışsal varlığın kavramı ve mevcudiyetine olan inanç diyebiliriz. Bu süreç bizim doğal yetilerimiz sonucu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla duyumlarımız dışsal nesneleri temsil etmedikleri, onlara benzerlik göstermedikleri gibi, duyum ve dışsal varlık arasında zorunlu bir bağlantı kurmamızı sağlayacak bir akıl yürütme de yapmayız; bu bağlantı doğal olarak ortaya çıkmaktadır. Mesela bir kişinin ilk defa koklama yetisini kullanıp bir gülü kokladığını düşünelim. Bu kişinin yapısında doğal bir yeti bulunmadığı müddetçe bu kişi kokunun gülden geldiğini çıkarsayamaz, gül ile koku arasındaki bağlantıyı yorumlayamaz.⁷⁹ Bu da o kişiyi algılayan (*percipient*) bir varlık değil de sadece hisseden (*sentient*) bir varlık yapmaktadır. Bu açıdan Reid duyumların sadece “dışsal varlıkların işaretçileri” olarak ifade edilebileceğini belirtmektedir. Zira işaret eden ve işaret edilen arasında herhangi bir benzerlik zorunlu değildir.⁸⁰

⁷⁸ Reid, *IHM*, s. 106.

⁷⁹ Keith Lehrer, *Thomas Reid*, (London: Routledge, 1989), s. 14.

⁸⁰ Reid, *a.g.e.*, s. 108.

Bunu bir örnekle açıklamak istersek dil analojisinden yararlanabiliriz. Mesela bir kelime düşünelim. Bu kelime herhangi bir mananın taşıyıcısı olmak suretiyle herhangi bir kimsede bir kavram uyandırmaktadır. Mesela “altın” kelimesinin temsil ettiği sesler ve harfler, ifade ettiği mana ile hiçbir benzerlik ilişkisine ve ifade ettiği manadan ayrı bir varlığa sahip olmamasına rağmen bize belirli bir “altın kavramı (*conception*)” önerir (*suggests*). Bu tür bir işaret yapay (*artificial*) bir işarettir çünkü “altın” kültürel bir uzlaşım ile ortaya çıkan bir manaya sahiptir.⁸¹ Yapay bir takım işaretlerin yanı sıra doğal işaretler de mevcuttur. Yapay işaretler ilk aşamada öğrenilir ve işaret ile işaret edilen arasındaki bağlantı kurulduktan sonra onları dolaylı (*immediate*) şekilde algılarız. Fakat doğal işaretler duyum yolu ile zihnimize aktarıldıkları anda kendilerini takip eden bir kavram ve inanç oluşturmaktadırlar. Zira, doğal işaretler fitratımızda derç edilmiş bir takım doğal prensiplerde, yine doğal bir süreç sonucunda, anında karşılıklarını bulurlar.⁸² Bunu göz önüne aldığımızda gülün kokusunun gülden geldiğini anlamamız bu tür bir yorumlama dolaysız, doğal bir yorumlama kabiliyetini gerektirmektedir. Burada doğal işaretleri yapay işaretlerden ayıran temel özellik onların ilk aşamada da yorumlanmaya ihtiyaç duymamaları, dolaysız bir inanç ve kani oluşturmamızı sağlamaları diyebiliriz. Zira Reid’in ideler teorisinde eleştirdiği temel noktalardan biri, idelerin varlığı kabul edildiği takdirde idelerin neyi ifade ettiğine dair bir yorumlama kabiliyetine sahip olmamız gerekeceğidir.

Reid’in algıdan önce bir duyumun varlığını iddia etmesi onun direk bir realist olup olmadığı konusunda tartışmalara neden olmuştur. Zira Reid’in Kartezyenleri

⁸¹ Reid, *Thomas Reid’s Lectures on Natural Theology*, ed. Elmer H. Duncan. (Washington D.C: University Press of America, 1981), s.60.

⁸² C. Stephan Evans, *Natural Signs and Knowledge of God: A New Look At Theistic Argument*. (New York: Oxford University Press. 2010), s. 32-33.

eleştirdiği nokta duyum sırasında fiziksel nesne ve özne arasına ide adını verdikleri üçüncü bir zihinsel öge koymaları idi. Bundan ötürü Reid'in duyumdan tam olarak neyi kastettiğini, bunun ide gibi zihinsel üçüncü bir ögeden hangi açılardan ayrıldığını incelemek, Reid'in realizmi hakkında karar vermek noktasında bize yardımcı olacaktır.

Reid bir kısım mantıkçıların basit idrakler ya da tasarımlar (*conception*) kavramını yanlış anladıklarını iddia etmektedir. Mantıkçılar basit idrakleri üç sınıfa ayırmaktadırlar: duyum, hayal gücü ve saf idrak (*pure intellection*). Reid'e göre bu sınıflandırmada üç bariz hata vardır. Bu hatalardan ilki mantıkçıların duyum ile kastettikleri faaliyetin algı ile özdeş olmasıdır. İkincisi basit idrakler doğaları itibariyle herhangi bir inanç ya da yargı içermemelerine rağmen duyum algı, yargı ve inanç içermektedir, ki bu onları basit idraklerden ayıştırmaktadır. Üçüncü olarak hayal gücünü beyinde olan bir imge olması itibariyle saf idrak yani zihinde olan imgeden ayırmaktadırlar. Fakat biz zihinde ve beyinde imgelerin varlığına dair hiçbir delile sahip değilizdir. Bunun yanında hayal gücü basit idrakin ancak bir parçası olabilir. Reid bu ayrımı Descartes'in hayal gücü ve saf idrak arasında yaptığı ayrımı netleştirmek için verdiği örnekle açıklamaktadır. Mesela der, bir üçgeni net bir şekilde düşünebileceğimiz gibi, şeklini de net bir şekilde hayal edebiliriz. Fakat bin köşesi olan bir figürü düşünebilsek de onu hayal gücümüzde⁸³ canlandırmamız pek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla hayal gücü dışsal nesnenin görünür özelliğine bağlı bir şey, bir diğer ifadeyle görünüş hakkındaki

⁸³ Burada altı çizilmesi gereken bir nokta Reid'in hayal etmek fiilinin kendisi dışında nesnesi olmayan zihinsel bir faaliyet olduğunu kabul etmesidir. Mesela kafamda x'in görüntüsü var demek x'i tasavvur etme faaliyetinden başka bir şey değildir. Yani zihnimizde bir görüntü vs. yoktur sadece tasavvur faaliyeti vardır (Reid, *EIP(IV)*, s. 175). Buna benzer bir örnek de “düşünüyorum” cümlesi ile verilebilir. Mesela “kafamda bir düşünce var” demek aslında herhangi bir şekilde düşüncenin literal olarak kafada bulunmasına değil düşünme faaliyetine işaret eder. Yani “kafamda bir düşünce var” demek gerçekte “düşünüyorum” demektir.

tasavvurumuzdur (*conception of appearance*). Üçüncü olarak basit idrak anlamının ilk ve en basit faaliyeti olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle yargı verme (*judgement*) bu basit idraklerin birbirleriyle olan birliktelikleri ve uyumlarının belirlenmesi olarak kabul edilmektedir. Halbuki Reid'e göre bu durum tam tersi şekilde gerçekleşir. Biz ilk hüküm verir ya da akıl yürütmemizi yapar bunun sonucunda basit idraklere ulaşırız.⁸⁴ Mesela bir ev gördüğümüzde o evi bir bütün olarak algılamakta olduğumuz gibi, o evin varlığına olan inancımız aniden oluşmaktadır. Sonrasında evin öğelerini, basit kavramlarını ayırt etmeye çalışırız; yoksa ilk olarak evin rengini ve sahip olduğu diğer özellikleri algılayıp, bunları birbirleriyle bağlayarak o ev ve varlığı hakkında bir hüküm vermeyiz. Reid'in duyum ve algı teorisini şu şekilde ifade edebiliriz:

Dışsal nesne	Duyum	Algı
Fiziksel süreç (sinirler, beyin)	İlk zihinsel etkileşim Doğal işaret(natural sign)	Doğal işaretin doğal ilk prensiple karşılaşp inanç ve kavramı ortaya çıkarması

Reid, duyumun bütün diğer zihinsel faaliyetlerden farklı olarak, herhangi bir nesnesinin olmadığını, faaliyetin ve nesnenin aynı şeyler olduğunu söylemektedir. Mesela bir acı hissettiğim zaman acı hissim ve acı ayrı şeyler değildir. Bir diğer deyişle acı, duyumumdan ayrı bir varlık olarak ortaya çıkmaz, o hissettiğim sürece var olabilecek bir şeydir ve ancak his sahibi bir varlıkta ortaya çıkar. Mesela bir gülü kokladığım zaman gülün kokusu zihinde midir yoksa gülün kendisinde mi? Reid zihindeki duyum ve gülün sahip olduğu özelliğin ikisine de “koku” adını verdiğimizi söylemektedir. Fakat bu ikisinin herhangi bir şekilde birbirlerine benzemeleri söz konusu değildir. Anladığımız kadarı ile Reid zihinde hissettiğimiz

⁸⁴ Reid, *EIP(IV)*, s. 177-178

duyumun ve gülün sahip olduğu koku özelliğinin bir arada geldiğini, doğal yetimiz gereği sadece hissetmekle kalmayıp aynı zamanda aralarındaki nedensellik ilişkisini algılamakta olduğumuzu, bu beraberliğe hükmettiğimizi öne sürmektedir. Dolayısıyla burada gülün özelliğı olan kökü duyumun nesnesi değildir, algının nesnesidir. Duyum sadece algı olayında değil diğerk birçok zihinsel faaliyetimizin içerisinde bir iletim kanalı olarak mevcuttur. Mesela acıkmak durumu niteliğini bilmediğimiz, belki midemizden kaynaklanan, nahoş bir duyumun bizde yemeğe dair bir arzu oluşturmastır.⁸⁵ Reid ve Berkeley'in duyum noktasında ayrıldıkları nokta Berkeley'in algının gerçekleşmesini sağlayan duyuma ide olması hasebiyle ayrıca bir varlık addetmesi ve onun dış dünya ile olan bağlantısını koparması gibi gözükmemektedir.

Reid'in duyuma bu şekilde bir rol biçmesi onun direk bir realizmine gölge düşürmekle birlikte, onu endirek bir realist yapar de demek mümkün gözükmemektedir. Çünkü Reid duyumun dışsal nesneye dair herhangi bir temsiliyeti olduğunu düşünmediğı gibi, onun ideler de olduğu gibi kendi başına, işaret ettiğı nesneden bağımsız bir varlığı olduğunu düşünmemektedir. Bunun yanı sıra John Immerwahr Reid'in ilk dönem eseri olan *IHM*'de yukarıda bahsettiğimiz tarzda, yani duyumu algının öncesinde ortaya çıkan nedensel bir işaretçi olarak görmesi bakımından, benimsediğı algı teorisini endirek olarak adlandırmaktadır. Immerwahr'a göre Reid *EIP*'de bu algı teorisini değiştirmiş, duyumun sadece algıya eşlik eden bir öge haline geldiğini, algının oluşmasında bir rol oynamadığını kabul etmiştir. Bu durumda mesela sıcaklık hissi algıyı tetikleyen bir işaretçiyken yani algının bizzat sebebi iken, direk realizme göre sadece algıya eşlik eden ve

⁸⁵ Reid, *EIP(II)*, s. 100-101.

algımızı diğer algılardan ayırmayı sağlayan öğedir. Dolayısıyla algının ortaya çıkışı sağlamamakta ancak onun mahiyetini belirlemektedir.⁸⁶

Reid *IHM*'de algı ve duyum arasındaki öncelik ve sonralığı vurgulamıştır. Fakat burada algının oluşmasındaki hızı göz önüne aldığımızda, dikkat edilmesi gerek husus bu öncelik ve sonralığın son derece kısa bir dilime tekabül ettiğidir. Reid *IHM* eserinde de zaman zaman bu iki faaliyetin yan yana ortaya çıktığını belirtse de bu birinin diğerini öncelemediği anlamına gelmemektedir. Aradaki zaman farkını vurgulamamasının sebebi, arada herhangi bir akıl yürütme vb. sürecin olmaması gerekliliği yönündeki düşüncelerine paralel gözükmektedir. Bunun yanı sıra *EIP* eserinde duyum faaliyetinden şu şekilde bahsetmektedir:

Nötr (şiddetli olmadıkları için farkına varmadığımız) duyumlar kesinlikle işe yaramaz değildir. Onlar birbirlerine benzemeyen şeyleri ve onlar vasıtasıyla (*through*) bilgilerini edindiğimiz dışsal şeyleri birbirinden ayırmamıza hizmet eden bir takım işaretlerdir.⁸⁷

Burada açıkça görüldüğü üzere Reid duyumları dışsal nesneler ve algılarımız arasında dışsal duruma paralel olarak farklı frekansları bulunan, ayrıştırıcı bir aktarım kanalı olarak gördüğünü belirtmektedir. Bunun yanı sıra Reid'in ideler teorisini eleştirirken Kartezyen sistemi takip eden filozofların algı teorilerini özne ve nesne arasına üçüncü bir varlık koymak suretiyle oluşturmalarına şiddetle karşı çıktığını göz önünde bulunduracak olursak Reid'in endirek bir realist olduğunu söylemek bütüncül felsefesiyle tutarsız olacaktır. Hatırlanacak olursa idelerin aracı olması suretiyle algı iki şekilde oluşabilmekteydi. Bunlardan ilki dış dünyanın varlığını kabul eden filozoflar tarafından öne sürülen algı teorisiydi. Bu teoriye göre

⁸⁶ John Immerwahr, "The Development of Reid's Realism", *The Monist*, Cilt. 61, No. 2, Nisan, 1978, s. 246-249.

⁸⁷ Reid, *a.g.e.*, s. 102.

dış dünyada var olan nesneler sinirler vasıtasıyla beynimizde kendisine benzer imgeler oluşturmaktaydı ve zihin de ancak bu imgeleri algılayıp dış dünya hakkında bilgi edinmekteydi. Bunun yanı sıra Aristoteles, Hume gibi bir takım filozoflar dışsal nesnenin sadece beyinde değil zihinde de bir etki bırakmak suretiyle, yani zihnin pasif olarak aldığı bir etkiyle algılanabildiğini savunmaktaydılar. Fakat Reid bu iki görüşün de yanlış olduğunu belirtmektedir. Reid'e göre fiziksel nesneler bir duyu organlarımız üzerinde bir takım etkiler bırakırlar ve bu etkiler sinirler vasıtasıyla beyne iletilirler. Fakat bu iletilen şeylerin bizatihi bir temsil kabiliyeti yoktur ve ayrı birer varlığa sahip değildirler; bilakis onlar sadece birer işaretçidirler. Zihnimiz ve beynimiz arasında bu işareti anlama sürecinin nasıl gerçekleştiği açık olmasa da insanın zihninde dolaylı olarak bu işaretçilere tekabül eden bir takım kavramların varlığı ve zihnin işaretçilere cevap vermekteki yönelimselliği aşikardır. Dolayısıyla zihin dışsal varlıkları her ne kadar fiziksel bir süreç sonunda algılasa da bu algıya, alıglamayı dolaylı kılacak üçüncü bir nesnenin girdiğini göstermez.⁸⁸ Fiziksel süreç ancak bir aktarım kanalı rolü gördüğü için algı dolaylı değil doğrudan oluşmaktadır.

Dolayısıyla bunları göz önünde bulundurarak, en uygun seçenek Reid'i "sağduyu realisti" olarak adlandırmak gibi gözükmemektedir.

3. Sağduyu Felsefesi

Reid felsefesine, Descartes'ten farklı olarak açık ve kesin görünen şeylerin varlığından şüphe ederek başlamamış, aksine yanlışlıkları ispat edilene kadar var olan şeylerin doğruluğunu kabul ederek başlamıştır. Reid her ne kadar açıklamayacağımız

⁸⁸ Reid, *EIP(II)*, s. 46-48.

ve anlayamadığımız birçok şeyin varlığını kabul etse de şüpheciliği kesin olarak reddetmiştir.⁸⁹

Sağduyu kelimesi ingilizcede “common” ve “sense” kelimelerinin yan yana gelmesiyle oluşmuştur. “Common” kelimesinin Türkçedeki karşılığı “ortak, genel, yaygın” gibi kelimelerle ifade edilmekte, “sense” kelimesi ise genelde “his, duyu” şeklinde tercüme edilmektedir. Reid, modern filozofların, duyum hakkındaki epistemolojilerine paralel olarak “sense” kelimesini nesnelerden pasif bir şekilde ide ve izlenimlerin alınmasını sağlayan güç olarak tanımladıklarını belirtir. Bu idelerin ve izlenimlerin karşılaştırılmayı ve aralarındaki bağlantı ya da bağlantısızlığı ortaya çıkarmayı sağlayan güce de “yargı (*judgement*)” demişlerdir. Fakat Reid’in duyum hakkındaki genel tezini göze aldığımızda “sense” için yapılan bu tanımlama kabul edilemez gözükmemektedir. Zira Reid, avamın kabul ettiği şekilde, “sense” kelimesinin yargı ifade ettiğini iddia eder. Reid’e göre filozofların görme ve işitme gibi faaliyetleri “senses” diye nitelemelerinin sebebi, bunlar vasıtasıyla bir takım idelere sahip olduklarını düşünmeleriyken, avamın bu gibi faaliyetleri “senses” diye nitelemelerinin sebebi onlar vasıtasıyla yargıda bulunmalarıdır. Mesela der, renk hakkında gözümüzle bir yargıda bulunurken, doğru ve yanlış hakkında ahlaki duyu (*moral sense*) ya da vicdanımızla yargıda bulunuruz. Dolayısıyla “iyi his (*good sense*)” “iyi yargı (*good judgment*)”i ifade etmekten, “anlamsız (*nonsense*)” doğru yargıya aykırı olan bir şeyi ifade etmektedir. Bunları göz önünde bulundurduğumuzda Reid’e göre “ortak his/yargı (*common sense*)” diyalog kurduğumuz ve iş gördüğümüz insanlarla aramızda ortak olan yargı verme derecesidir. İnsanlar bu prensipler vasıtasıyla hayatlarını sürdürmektedirler. Bütün bilgiler ve bilim bu prensipler üzerine inşa edilmelidir. Dolayısıyla akıl yürütme ve felsefe de bu zemine dayandığı müddetçe bir anlam ifade

⁸⁹ Ren’e Van Woudenberg, “Reid on Memory and the Identity of Persons”, *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, s. 204.

edecektir. Bu ortak zemini reddeden bir kimseyle bir mesele üzerinde akıl yürütme yapmak mümkün gözükmemektedir. Reid'e göre insanlar her ne kadar sağduyunun ne anlama geldiği noktasında uzlaşabilseler da, onun sınırları, neleri kapsadığı konusunda tam bir uzlaşma sağlayamayabilirler. Bu, Reid için York şehrinin neyi ifade ettiğini bilip tam olarak sınırlarının herkes tarafından bilinmemesi gibidir ve bu yüzden kabul edilebilir bir durumdur.⁹⁰

Reid' e göre biz en az akıl yürütme kadar güvenilir diğer bir takım yetilere sahip bulunmaktayız. Bunların hepsine *sağduyu (common sense)* denir. Bu yetiler hakkında önemli bir nokta akıl yürütme dışındaki diğer bütün yetilerin etkilerinin doğrudan oluşu ve diğer başka inançların delilsel desteğine dayanmıyor oluşlarıdır. Yani bilişsel yetiler akıl tarafından haklı çıkarılmaya gerek duymazlar. Biz hayatımızı bu inançlar üzerinden devam ettiririz. Fakat tüm inançlarımız bu şekilde doğrudan değildir ve bu temel inançlar üzerine inşa edilirler.⁹¹ Sahip olduğumuz yetilere dair izleyebileceğimiz üç yol vardır; ya hepsini reddederiz, ya bazılarını, mesela akıl gibi, güvenilir olarak kabul ederiz, ya da hepsini birden güvenilir kabul ederiz. Reid bütün yetilerin aynı fabrikadan çıkmış olduğunu iddia ederek ya hepsinin güvenilir olduğunu ya da hiçbirinin güvenilir olmadığını iddia etmenin tutarlı olacağını düşünür. Çünkü akıl yürütmeye güvenip de diğer yetilere güvenmememizi sağlayacak, akıl yürütmeye güvenilirliği noktasında imtiyaz sağlayacak bir durum söz konusu değildir. Burada sağduyu ilk prensipleri hakkında daha ayrıntılı bilgi vermek yerinde olacaktır.

Şayet doğamızdaki yasaların bizi inanmaya sevk ettiği, belirli şartlar altında ve hayatın müşterek meselelerinde kendileri üzerinde akıl yürütmeden doğru kabul ettiğimiz belli prensipler varsa, ki bunların var olduğunu düşünüyorum, bunlar sağ duyunun prensipleridir; bunlara açıkça karşı olan şeyler saçma diye isimlendirdiklerimizdir.⁹²

⁹⁰ Reid, *EIP(VI)*, s. 228-229.

⁹¹ Fumerton, *a.g.m.*, s 210.

⁹² *Selections from the Scottish Philosophy of Common Sense*, ed. G.A. Johnston (Chicago: Open Court, 1915), s. 26.

Reid hangi inançların basit olduğunu gelişigüzel, keyfi bir şekilde belirlememiştir.

Reid'e göre sağduyunun bütün ilk prensipler şu üç tanımsal içeriğe cevap verirler:

1. Bütün insanlar onlar üzerinde yargıya varmak noktasında yeterli kapasitedirler ve bu prensipler üzerinde ortak bir tasdik vardır.
2. Herhangi bir ilk prensibe karşı öne sürölen göröş sadece hatalı değil aynı zamanda saçmadır.
3. Bu prensipler biz kendileri üzerinde akıl yürötmeye başlamadan önce de vardırırlar ve açık seçiktirler (*self-evident*).⁹³

Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta da her ne kadar sağduyu prensipleri akıl yürötmeye metoduyla kanıtlanabilecek, ya da akıl yürötmeye sonucunda elde edilebilecek prensipler olmasa da, nitekim akıl yürötmeye de sağduyudan temelini alan bir ilk prensiptir, akıl yürötmeye sağduyu prensiplerine destek verebilir. Mesela diğer zihinlere olan inancımız akıl yürötmeye bağımsız bir şekilde mevcut olsa da aklın diğer insanların davranışlarını gözlemleyip onların zihin sahibi olduğuna dair inancımıza destek olması olağandır.⁹⁴

Reid sağduyuyu akıldan doğan ilk şey olarak kabul etmektedir. Aklın iki yargı şekli vardır. Bunlardan biri Reid'in sağduyu dediği, aklın kendiliğinden açık şeyler hakkında verdiği yargı, diğeri ise akıl yürötmeye.⁹⁵ Bunlardan ilki sezgisel, ikincisi ise bir argümana bağlı olan yargılardır. Reid birinci tur yargıyı yutma fiiline, ikinci tur yargıyı ise yüröme fiiline benzetir. Birincisini öğrenmek ve geliştirmek için bir çaba sarfetmemiz gerekmediği gibi, normal şartlar altında bu yeti bütün insanlar arasında ortaktır ve kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Fakat yürömek bir gelişim ve öğrenme sürecini gerektirir. Birinci tür olan sezgisel yargı gücü, bir diğer adıyla ilk prensipler (*first principles, axioms, principles of common sense, self-evident truths*) bizim

⁹³ Reid, *Lectures*, xxviii.

⁹⁴ Reid, *a.g.e.*, s. xxvi.

⁹⁵ Reid, *a.g.e.*, s. 232.

doğamıza dercedilmiş, kendisine inanmak noktasında karşı koyamadığımız apaçık⁹⁶ önermeleri kavrama yetisi iken ikinci tür yargı akıl yürütme sonucu ulaşabileceğimiz ve geliştirebileceğimiz bir kabiliyettir. Reid, ilk prensiplerin filozoflar arasında farklı şekillerde ele alındığından bahseder. Zira, bir filozofun ilk prensip dediğine öteki akıl yürütme sonucu ulaşılan bir yargı diyebilirken bir üçüncü filozof bu ilkeyi tamamen reddedebilir. Mesela der Reid, Descartes dönemine kadar, kendileri hakkında düşünmediğimiz zaman da bir güneş, ay, dünya ve denizin var olduğu bir ilk prensip olarak kabul edilmiştir. Fakat dış dünyanın zihinden bağımsız olarak varlığı, Descartes ve takipçileri olan Malabranche, Arnauld ve Locke tarafından akıl yürütmeye dayalı kanıt gerektiren bir olgu olarak görülmüş, Berkeley ve Hume tarafından ise bu tür bir akıl yürütme sonucu varılan argümanın zayıflığından ötürü dış dünyanın varlığını reddetmeyi yeğlemişlerdir. Antik dönemde, modern dönemde çok az sayıda kabul edilen ilk prensiplerin yerine çok fazla sayıda ilk prensip kabul edilmiştir. Esasen, Reid'e göre antik dönemde yanlış bir şekilde fazla sayıda ilk prensip kabul edilmesi, modern dönemde bu tutumun diğer aşırı bir uca gitmesine vesile olmuştur. Ne var ki Reid'e göre bu şekilde farklı tutumların her biri kendilerince bir şekilde sağduyuya başvurmaktadır. Reid sıkıntının esasen sağduyunun ne olduğunun kriterinin belirlenmemesinden çıktığını belirtir ve sağduyu ilkelerinin tanımlanacağı dört maddelik bir çerçeve öne sürer.⁹⁷

Bunlardan ilki bütün akıl yürütme ile elde edilen bilgilerimizin, nasıl ki bir evi inşa etmek için gerekli olan teknik güçlerin üzerinde çalışacağı belirli bir nokta olmak durumundaysa, ilk prensiplere dayanma zorunluluğudur. Bir diğer deyişle analitik akıl yürütme ilk prensiplere dayanmadığı takdirde geriye doğru sonsuz bir zincir halinde

⁹⁶ İlk prensipler için geçerli olan bu apaçıklık(evidentness) özelliğini Reid, ışığa benzetmektedir. Işık bütün görülebilir nesnelerin ortaya çıkmasını sağladığı gibi yandığı anda kendini de ortaya çıkarmaktadır, apaçıklık da bu şekilde hem kendinin hem de bütün doğruların garantörü hükmündedir. (Reid, *a.g.e.*, s. 260)

⁹⁷ *A.g.e.*, s. 243-244.

ilerlemek durumundadır.⁹⁸ Dolayısıyla felsefe sağduyunun rehberliğinde yol almalıdır, zira felsefenin tek kökü sağduyu prensipleridir.⁹⁹ Reid'in bu ilk kriteri bütün temelselciler için ortak bir zemin olarak görülebilir. Zira klasik ve mütevazi temelselcilikte de önermeler kendiliğinden açık (başka bir delile dayanmayan) ve çıkarımsal olmak üzere ikiye ayrılır.

İkinci olarak, Reid bazı ilk prensiplerden çıkarılan sonuçların bir kesinlik ifade ederken bazılarının çıkan sonuçların da farklı derecelerde ihtimal bildirdiğini belirtir. Bunun sebebinin çıkarımların dayandıkları ilk prensibin türüyle alakalı olduğunu, hiçbir sonucun dayandığı prensipten daha yüksek derecede bir açıklığa sahip olmayacağını söyler. Bu açıdan olumsal olan ilk prensiplerden olumsal olan sonuçlar çıkarken (bir takım istisnalarla birlikte), zorunlu olan ilk prensiplerden yapılan çıkarım da zorunlu olacaktır. Daha da netleştirmek gerekirse Reid, ilk prensiplerin zorunlu ve olumsal ilk prensipler olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirtmektedir.¹⁰⁰

Üçüncü olarak, beşeri bilginin sabit bir şekilde ilerlemesi için felsefe dahil bütün ilim alanlarında sağduyunun yeri tam anlamıyla takdir edilmelidir. Bunun en güzel örneği matematik ilmi ve doğal ilimlerde sergilenmektedir. Bu iki ilim de üzerinde neredeyse hiç tartışma bulunmayan bir takım temel aksiyomlara dayandığı için ilerleyebilmiştir. Felsefede bu iki ilimin aksine sağduyudan bir uzaklaşma söz konusu olduğu için ortak prensiplerde uzlaşılammış, ortaya çıkan bir takım teoriler kurgusal fantazilere dönüşmüşlerdir. Eğer tartışmalarda ilk prensiplerin ne olduğu en baştan netleştirilse, tartışmanın asıl zemini ortaya çıkacaktır. Mesela der Reid, bir kişi herhangi bir şeyin var olmaya başlamasından onu ortaya çıkaran bir sebebin olduğu çıkarımını yaparken diğer bir kişi bunu kabul etmeyebilir. Fakat bu tartışmanın temel

⁹⁸ Reid, *a.g.e.*, 244.

⁹⁹ Reid, *IHM*, s. 7.

¹⁰⁰ Reid, *EIP(VI)*, s. 245.

zemini birinci kişinin varlığı çıkan her şeyin bir sebebi vardır ilk prensibini kabul ederken ikincisinin bunu kabul etmemesidir. Bu gibi ilk prensipler netleştirildiği takdirde çıkarımlar mantıksal kurallara riayet edecek, akl-ı selim olan ve hakikat sevgisi bulunduran bir zihin bu sonuçları kabul edecektir.¹⁰¹

Dördüncü olarak aklı selim ve dürüst insanların ilk prensiplerde oy birliğine varmalarını sağlayacak bir takım doğal donanımları vardır. Herhangi bir ilk prensipte muhalefet edildiği takdirde bu doğal donanım onları aynı çizgide buluşturur. Bu şekilde dürüst insanlar doğru ve yanlışın kesin bir şekilde birbirinden ayrıldığını ve Tanrı'nın bize verdiği yetilerin aldatıcı olmadığını bilirler. Bu yüzden yapacakları şey kendi yargılarını gözden geçirmek olacaktır. Çünkü kalben dürüst olsalar da aldıkları eğitim, mevcut otorite ya da hatayı doğuran bir takım sebepler yargı güçlerini etkilemiş olabilir. Bu şekilde hakikati bulmak için hareket eden bir zihnin yargısını düzeltecek rasyonel bir donanımdan mahrum edilmesi mümkün gözükmemektedir. Şayet bir takım kimseler ilk prensipler noktasında bir ayrıma düşerlerse burada akıl yürütmenin bu muhalefeti gidermeye kudreti yoktur. Burası akıl yürütmenin durduğu noktadır. Nasıl ki Öklid teoremini kabul etmeyen bir kişiye Öklid geometrisinde bir önermeyi akıl yürütmeyele kanıtlamaya çalışmak anlamsız olacaktır, aynı şekilde ortak bir dayanak noktası olarak sağduyu ilkelerini kabul etmeyen bir kişiyle de ona dair bir mesele hakkında tartışmak makul değildir, o kişiyi kendi düşünceleriyle baş başa bırakmak gerekir.¹⁰²

Reid'e göre ilk prensiplerin ne olduğuna hükmetmek noktasında bir filozof ile sıradan günlük bir işçinin farkı yoktur. Eğer insanlar bir takım önyargılar tarafından yanlış yönlendirilmezler ve yanlış dini öğretiler yüzünden kendi anlayışlarından

¹⁰¹ Reid, *a.g.e.*, s. 246-247.

¹⁰² Reid, *a.g.e.*, s. 247-248.

feragat etmezlerse ilk prensiplerin ne olduğunu takdir edebilirler. Mesela Zenon'un hareketin olmadığına dair olan teorisi bu teoriye nasıl cevap vereceğini bilmeyen bir adam için bile kabul edilebilir değildir. Antik Yunan'da var olan şüphecilik, insanlara hiçbir şeye inanmamayı, herhangi bir önermeyi kabul etmekten kaçınmalarını öğreterek, bilime saldırmış ve sağduyuyu aşağılamaktadır. Bu akım, bu sebepten ötürü kendi kendine sönüp gitmiştir. Fakat modern şüphecilik yaşamını sürdürebilmek için antik şüphecilikten daha farklı bir karakter arz etmektedir. Çünkü modern şüphecilik filozoflar arasında şüpheciliğe sonuç vereceği öngörülmeden kabul edilen bir takım temel prensiplere dayanmaktadır. Hume bu prensiplerin mantıksal sonuçlarını irdeleyerek şüpheciliğe varmakta ve en son bu prensiplerin kendilerini de şüpheli hale getirmektedir.¹⁰³

Reid, ilk prensiplere ters olan şeylerin sadece yanlış değil aynı zamanda saçma olduğunu savunmaktadır. Doğa bize bu absürtlüğü ortaya çıkarmak için alay etme duygusunu vermiştir.¹⁰⁴

Reid, ilk prensiplerin ilk prensip olmalarından ötürü akıl yürütme ya da delil yoluyla kanıtlanamayacaklarını iddia etmektedir. Fakat ilk prensipleri tasdik etmek adına bir takım akıl yürütmelerin mümkün olacağını belirtir. Reid bu şekilde beş tür akıl yürütmeden bahsetmektedir. Birinci tür akıl yürütmeye, *ad hominem*, göre eğer bir kişinin reddettiği bir ilk prensip, o kişinin kabul ettiği bir başka ilk prensiple aynı noktaya dayanmaktaysa bu kişi tutarsızlık içerisinde. Buna örnek olarak Reid bilince dayandığını kabul ettiğimiz yetilerin bir kısmını ilk prensip olarak kabul edip diğer kısmını kabul etmemeyi vermektedir. Bu açıdan akıl yürütme yetisini güvenilir kabul edip hafıza, duyum gibi yetileri güvenilir kabul etmemek bu tarz bir

¹⁰³ Reid, *a.g.e.*, s. 248.

¹⁰⁴ Reid, *a.g.e.*, s. 249.

tutarsızlıktır. İkinci tur akıl yürütme, *ad absurdum*, yani bir önermenin ya da değilinin absürt ve tutarsız olduğunu kanıtlamak suretiyle onun doğruluğunu ortaya çıkarmaktır. Üçüncü çeşit akıl yürütmeye göre farklı asır ve milliyetlerdeki insanların ilk prensipler hakkında ortak kanaatte olmaları, eğitimli- eğitimsiz olsun hayatlarını bu prensibe göre düzenlemeleri bu prensiplerin güvenilirliğine delalet etmektedir. Sağduyu prensipleri konusunda bütün insanlar aynı yargı gücü ile donatılmışlardır. Bazı durumlarda bir takım sebeplerden dolayı hatanın çıkması kabul edilebilirse de bütün insanların hiçbir sebep olmaksızın apaçık bir şeyi kabul etmelerinde yanlış yola saptıklarını iddia etmek makul gözükmemektedir. Dördüncü akıl yürütmeye göre biz sağduyu prensiplerine çok erken çok erken bir dönemde sahip olduğumuz için bunun eğitimden ve yanlış akıl yürütmeden kaynaklanmış olamazlar. Beşinci ve son akıl yürütmeye göre eğer bir ilk prensip herhangi bir kişinin hayatını yönlendirmede zorunlu bir işleve sahipse, kabul edilmediği ve uygulanmadığı takdirde binlerce absürtlüğe sebep olacaksa bunu başka bir sebebe ihtiyaç duymadan ilk prensip olarak kabul edebiliriz.¹⁰⁵

Reid, sağduyu prensiplerinin genel özelliklerine değindikten sonra onların irade ve gücün etkisine bağlı olarak değişebilen, başlangıcı olduğu gibi sonu da olabilecek olumsal doğrular ve karşıtının imkansız olduğu, değişmez zorunlu olarak ayrılmalarını ele almaktadır. Reid, bu ikisi arasındaki ayrımın genelde soyut olan doğrular ve olgulara dayanan doğrular olarak yapıldığını, fakat bunun büyük ölçüde doğru olmakla, bu ayrımı ifade edemediğini belirtir. Mesela Tanrı'nın varlığı zorunlu olmasına rağmen, varlık bildirdiği için olgusal bir gerçekliğe de tekabül etmektedir. Bunun yanı sıra, Reid zorunlu doğrulardan yapılan geçerli akıl yürütmelerin sonucunun da zorunlu olarak doğru olacağını belirtirken, olumsal önermelerden de,

¹⁰⁵ Reid, *a.g.e.*, s. 249-251.

çok nadir istisnalarla birlikte, olumsal doğruların elde edilebileceğini söyler. Bu istisnalardan biri var olan olumsal varlıklardan olumsal olmayan bir varlığın (Tanrı'nın) mevcudiyetini çıkarsamaktır.¹⁰⁶

Reid olumsal doğruları ön iki kategoride ele almaktadır. Şimdi bu kategorileri kısaca özetleyip inceleyelim.

1. “Bilincinde olduğum her şey gerçekten vardır”¹⁰⁷ ilkesidir. Reid’e göre bilinç mantıksal olarak tanımı mümkün olmayan bir anlama. Bilincin nesnesi şu anda mevcut olan bütün hislerimiz (acı, görmek, koklamak, düşünmek) yani şu an zihnimizde olup biten her şeydir ve bunlar akıl yürütme sonucu elde edilmez. Reid bilince dair herhangi bir kanıtlamanın mümkün olmadığı, fakat varlığının neredeyse bütün filozoflar tarafından kabul edildiğini öne sürmektedir. Felsefeciler arasında bu konu hakkında çıkan bir takım uzlaşmazlıkların kaynağını Reid bilinç ve zihinsel olaylar üzerinde düşünmek kavramlarının karıştırılması olarak görmektedir. Reid’e göre bilinç bütün insanlarda ortak olmasına rağmen, bilincine vardığımız duygular üzerinde düşünmek, onların ayrı ve belirgin nosyonlarını elde etme gücü ancak bir takım insanlarda bulunmaktadır. Eğer der Reid, görme faaliyetinin gerçekleşebilmesi için görme faaliyetinin nesnesine, zihin faaliyetlerimizin nesnelere aşına olabilmemizi gerektiren dikkati vermemiz gerekseydi o takdirde görmeye dair kabiliyetimiz zihin faaliyetleri hakkında olan bilgimiz kadar geri planda olurdu.

2. “Bilincinde olduğum düşünceler ben, zihnim ya da kişiliğim diye isimlendirdiğim varlığa aittir”¹⁰⁸ prensibidir. Bilincinde olduğumuz duygu ve düşüncelerimizi sürekli değişmekteyken, bütün bunlarla aynı ilişkiye sahip, değişmeyen bir benlik söz

¹⁰⁶ Reid, *a.g.e.*, s. 252-253.

¹⁰⁷ Reid, *a.g.e.*, s. 254.

¹⁰⁸ Reid, *a.g.e.*, s. 254.

konusudur. Zira düşüncelerin düşünen bir varlık olmadan ayakta kalamayacakları gibi, ideler memnuniyet ve acı hissedemezler.

3. “Net bir şekilde hatırladığım olaylar gerçekten meydana gelmiş olaylardır.”¹⁰⁹ Reid’e göre her ne kadar geçmiş olaylara akıl yürütme yoluyla ulaşılabilse de bunun adı hatırlama değildir, çünkü hatırlama dolaysız olarak gerçekleşen bir zihin faaliyetidir. Reid’e göre hatırlamak ve hatırladığımız bir şey üzerine bir inanç sahibi olmak farklı şeylerdir. Hatıra üzerine bir inanç sahibi olmak önermesel (*propositional*) bir tutum iken hatırlama faaliyeti nesneye ilişkin (*objectual*) yani öznenin nesneyle olan direk ilişkisini kapsayan bir faaliyettir. Net olarak hatırladığımız şeylere onlar hakkındaki bir inanç da eşlik etmektedir. Bunun yanı sıra net olarak hatırladığımız şeyler, Reid’e göre gerçekten geçmiş bir zaman diliminde meydana gelmiş şeylerdir.¹¹⁰ Reid hafızamıza şeylerin geçmişteki varlığına dair bir inancın neden eşlik ettiğine dair olan soruya bir cevap verilemeyeceğini savunmuş fakat bu inancın hayali hayalimizde ortaya çıkmadığını, dolayısıyla inancın ortaya çıkmasının iradi olmadığını belirtmiştir.¹¹¹ Bu şekilde hafıza yetimizin nasıl çalıştığına dair tam bir bilgimiz olmasa da bu bizi şüpheciliğe sevk etmemelidir, nitekim o bizim fitratımıza derç edilmiş bir yetidir. Her ne kadar zaman içerisinde hafızaya yönelik elde ettiğimiz tecrübe onun güvenilirliğine dair bir destek arz etse de, onun güvenilirliğine dair inancımızın sebebi olamaz. Zira tecrübe inançtan sonra gelir, sonradan gelen bir şey kendisinden önce gelenin sebebi olamaz.¹¹²

¹⁰⁹ Reid, *a.g.e.*, s. 255

¹¹⁰ Fumerton, *a.g.m.*, s. 209

¹¹¹ Reid, *IHM*, s. 13

¹¹² Fumerton, *a.g.m.*, s. 212

4. “Kişisel kimliğimiz ve devam eden varlığımız net bir şekilde hatırladığımız geçmiş zamana kadar uzanır.”¹¹³

5. “Duyularımızla algıladığımız şeyler gerçekten vardır ve algıladığımız şekildedirler.”¹¹⁴ Reid’e göre insanlar doğdukları andan itibaren duyularının verdiği bilgiye güvenmeye sevk edilmelerine rağmen, felsefenin ve eğitimlerinin sonucu oluşan önyargılar onları bu konuda şüpheyi sürüklemektedir.¹¹⁵ Bu şekilde bir şüphe daha önceki bölümlerde geniş bir şekilde değinildiği üzere dışsal dünyanın varlığının ve hatta Hume’un felsefesinde görüleceği üzere manevi alemin reddi ile sonuçlanmaktadır.

6. “Eylemlerimiz ve iradi kararlarımız üzerinde bir kudrete sahibizdir.”¹¹⁶ Reid “güç” kavramının ne duyularımızın ne de bilincimizin nesnesi olmadığını, dolayısıyla bizim bilmediğimiz bir yeti tarafından bu kavramın zihnimizde üretilmiş olması gerektiğini belirtmektedir. Reid Tanrı tarafından irademizi ve yetilerimizi kullanmak için bize bir güç verildiğinden bahseder. Günlük hayatta gücümüzü kullanarak yaptığımız fiziksel işler ve iradi kararlar gibi gücümüzün yetmediği şeyler de bu gücün sınırlı da olsa bizde var olduğunu desteklemektedir.

7. “Doğruyu yanlıştan ayırt etmemizi sağlayan doğal yetilerimiz aldatıcı değildir.”¹¹⁷ Reid, şüphecilerin kendi görüşlerini yargılama ve akıl yürütme yetimizin aldatıcı olduğuna yönelik bir iddia üzerine kurduklarını, bir kısmın ise bu yetilerin güvenilirliklerinin kanıtlanana dek bunlara ile hüküm vermekten kaçınmanın doğru olduğunu düşündüklerini belirtir. Reid’e göre Descartes bu açıdan yanlış bir adım

¹¹³ Reid, *EIP(VI)*, s. 258

¹¹⁴ *A.g.e.*, s. 258

¹¹⁵ *A.g.e.*, s. 257

¹¹⁶ *A.g.e.*, s. 258

¹¹⁷ *A.g.e.*, s. 259

atmıştır. O yetilerimizin bizi aldatabileceğini, bunların bize bizleri kandırmak isteyen bir kötü bir cin tarafından verilmiş olabileceğini tasarlar, fakat sonrasında Tanrı'nın varlığını kanıtlayarak yetilerimizin de onun tarafından verildiği için güvenilir olduğunu iddia eder. Reid'e göre, bu açıklama girişimi problemlidir. Zira biz bu tür bir sonuca varabilmek için de akıl yürütme yetimizi kullanmak ve dahası ona güvenmek durumundayızdır. Bunun yanında Reid, Descartes'in bu kadar zayıf bir argümanla ikna olmasının sebebini onun aslında ciddi bir şekilde şüphe etmemiş olmasına bağlamaktadır.

8. "Konuştuğumuz hemcinsimizde (insan olarak) hayat ve düşünce mevcuttur."¹¹⁸

Reid bir bebeğin bile akıl yürütme ve tecrübeden önce karşılaştığı insanların hayat ve düşünceye sahip olduğunu anlayabileceğini söyler. Bu prensip tezimizim bir sonraki bölümünde yer alan teleolojik argüman tartışmamızda daha ayrıntılı bir şekilde tekrar ele alınacaktır.

9. "Belirli yüz ifadeleri, ses tonları ve mimikler belirli düşünce ve tavırları gösterir."¹¹⁹ Reid'e göre zihin faaliyetlerimizin çoğu yüzde, seste ve mimiklerde kendilerine işaret eden bir takım işaretçilere sahiptirler. Reid'e göre bu işaretçilerin neyi işaret ettiği tecrübe yolu ile öğrenilmemiştir. Mesela küçük bir çocuk kızgın bir surat gördüğü ya da üzüntülü bir melodi duyduğu takdirde yüz ifadesi üzgün bir şekilde değişir. Bizim bu şekilde herhangi bir yüz ifadesinde görmüş olduğumuz şey sadece bir takım renkler ve hareketlerin bir araya gelmesi olmasına rağmen onun bir şeye işaret ettiğini idrak edebilmekteyizdir. Eğer bunu tecrübe yoluyla öğrendiğimizi iddia edecek olursak, bir bıçağın keskin olduğunu öğrenmemiz gibi, hem sebebin hem de sonucun gözlemin konusu olması gerekmektedir. Fakat biz bıçağın keskin

¹¹⁸ A.g.e., s. 260

¹¹⁹ A.g.e., s. 261-262

olduğunu gözlemleyerek öğrenebilsek de, mimiklerin, ses tonlarının nasıl bir zihne işaret ettiğini öğrenemeyiz. Zira bizim gözlemimize açık olan tek öge, bir zihin faaliyetinin sonucu olarak addettiğimiz mimikler ve bir takım diğer işaretçilerdir. Bunlara sebep olan zihni gözlemleyemediğimiz için aradaki bağlantıyı tecrübi bir şekilde değil sezgisel bir şekilde doğal olarak kurmaktayızdır.

10. “Olgusal meselelerde insanın tanıklığına ve fikir durumlarında insan otoritesine (muhakemesine) itibar edilmelidir.”¹²⁰ Reid’e göre bu tür bir tanıklık ve otorite (muhakeme) hakkında, bunların açıklığına karşı, bir sebep vermeksizin ya da bunların güvenilirliğine dair akıl yürütmeye başlamadan önce doğal bir inanç ve güvenimiz vardır.

11. “Herhangi bir duruma bağlı olarak insanların ne şekilde davranacağını büyük oranda bir açıklıkla kestirebileceğimiz bir takım olaylar vardır.”¹²¹ Bu tür bir sezginin olması, insanların toplum olarak bir arada yaşamalarına imkan vermektedir. Eğer insanların belirli olaylar karşısında nasıl davranacağını kestiremeseydik ortak bir toplum çatısı altında yaşamamız mümkün olamazdı.

12. “Doğa fenomenlerinde ortaya çıkan olaylar büyük olasılıkla geçmişte aynı durumlarda ortaya çıkan olayların benzeri olacaklardır.”¹²² Reid’e göre bu kanıya tecrübeden kaynaklanan bir şeyler öğrenmeye başlar başlamaz sahip olacağızdır. Zira bu inanç olmaksızın yüzlerce yıllık tecrübe söz konusu olsa bile, geçmişteki olaydan gelecekteki olayın nasıl olacağına dair bir bilgiye sahip olamayız. Bir diğer ifadeyle bu prensip bizim deneyimlerimizin üstüne kurulup çıkarım yapılabilecek bir anlam kazandığı prensiptir. Bir başka açıdan ele alacak olursak, bu prensibin sonuçlarından

¹²⁰ A.g.e., s. 263

¹²¹ A.g.e., s. 263

¹²² A.g.e., s. 263

birinin de doğada bir zorunluluğun olmaması olarak anlaşılabilir. Doğa olayları karşısındaki bilgimiz olaylar arasındaki zorunlu bağın olmasıyla değil de zihnimizde bulunan bu, olayları birbiri ile ilişkilendirme ilk prensibinden kaynaklanır gözükmektedir. Reid'in sebep-sonuç hakkında söylediklerini göz önüne alacak olursak, ki ilerleyen bölümlerde ayrıntılı bir şekilde tartışacağız, bu ilkeyi bu şekilde yorumlamak tutarlı gözükmektedir.

Reid olumsal sağduyu ilkelerini bu şekilde belirledikten sonra zorunlu olan sağduyu prensipleri hakkında bilgi vermektedir. Reid zorunlu sağduyu prensiplerini ait oldukları bilim dalına göre altı kategoride sınıflandırmaktadır:

1. Gramatik ilk prensipler: Bir cümlede her sıfatın ilişkilendirildiği bir isim vardır ve her tam cümle yükleme sahip olmak durumundadır.

2. Mantıksal aksiyomlar: Önerme olmayan cümleler doğru ya da yanlış değildirler; her önerme ya doğru ya yanlıştır; hiçbir önerme aynı anda hem doğru hem de yanlış olamaz; döngüsel akıl yürütme hiçbir şeyi kanıtlamaz; cins için doğru olan, içerisindeki türler ve bireyler için de doğrudur.

3. Matematiksel aksiyomlar.

4. İnsanlar arasında ortak olan zevk ve beğeniye dair prensipler: Reid'e göre her ne kadar zevk ve beğenilerin insanlar arasında değişiklik gösterse de bunların da dayandıkları ortak bir takım prensipler olduğunu iddia eder. Mesela der Reid, yüz güzelliği algısında zevkle farklılık gösterebilse de hiç kimsenin kesik burunlu, ya ağzın sadece bir tarafta bulunduğu bir yüzü güzel olarak addettiği vaki değildir. Reid,

zevkleri doğal ve toplum ve kültüre bağlı olarak sonradan kazanılmış olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Reid'e göre doğal zevkler de kendi aralarında hayvanı ve rasyonel olmak üzere iki çeşittir. Rasyonel zevklerimizin entelektüel bir boyutu vardır ve buna paralel olarak da bir takım değerlendirme ve yargılar içermektedirler. Bu tür bir beğeni daha çok nesneldir; yani beğendiğimiz objenin kendisinde var olan bir değeri ve güzelliği takdir etmemizle alakalıdır. Bundan ötürü eğer bu şekilde bir güzelliğin farkına varamıyorsak, bu bizim yetilerimizdeki bir sıkıntıdan kaynaklanıyor demektir. Eğer bir konu hakkında doğru ve yanlış diye bir hüküm verebiliyorsak bu yargıların bağlı olduğu bir takım ilk prensipler bulunmalıdır. Dolayısıyla zevk hakkındaki ilk prensipler sadece rasyonel zevkler için mevcut olabilir.

5. Ahlaki ilk prensipler: Reid, modern dönemde zevkler ve ahlaki kuralların belirli bir standarda dayanmadığına ve değişken olabileceğini dair bir takım düşüncelerin ön planda olduğunu söylemekte, fakat bu fikre katılmanın mümkün olmadığını belirtmektedir. Zira Reid'e göre herhangi bir kişinin herhangi kabalık ve nezaketsizliği güzellik, kibar bir davranışı ise çirkinlik olarak addetmesi, kişi ne tür bir his dünyasına sahip olursa olsun o kişinin yanlış bir yargıda bulunduğunu düşünmemizi engellemez. Dolayısıyla rasyonel şekilde doğru ya da yanlış olabileceğine hükmedebileceğimiz mevzular göreceli olamazlar, çünkü ancak bir takım ilk prensiplere dayalı olarak bir doğruluk değeri kazanmaktadırlar.

6. Metafiziksel olarak zorunlu doğrular: Reid'e göre metafiziksel zorunlu doğruların ilki duyularımız vasıtasıyla algıladığımız özelliklerin sahibi olan bir gövdenin (*body*) varlığı ve bilincinde olduğumuz düşüncelerin sahibi olan bir zihnin (*mind*) varlığının zorunluluğudur. İkinci prensip “varlığa çıkan her şey (ya da başlangıcı olan her şey) bir sebebe dayanmaktadır” prensibi iken, üçüncüsü “Akıllı bir

ilk sebep sonuçtaki hikmet izlerinden çıkarsanabilir” ilkesidir.¹²³ İkinci ve üçüncü metafiziksel zorunlu doğrular bir sonraki bölümün konusunu oluşturduğu için onlara şimdilik sadece değinmekle yetineceğiz

¹²³ Reid, *a.g.e.*, s. 264-275

II.BÖLÜM

REID, DİN VE SAĞDUYU: DİN EPİSTEMOLOJİSİ

1. Akıl ve İman

Reid insan bilgisinin bütün kaynağını doğa felsefesinin ya da fiziğin konusu olan maddenin ve fiziksel kanunların bütün özelliklerini içeren maddi dünya ve *Pneumatology*'nin¹²⁴ konusu olan zihnin faaliyetlerini içeren zihinsel dünya olmak üzere ikiye ayırır. Bu iki kategori insan bilgisinin sınırlarını oluşturmaktadır.¹²⁵ *Pneumatology* iki kısımdır. Birinci kısmı psikoloji adı altında insan zihninin incelenmesi, ikincisi ise doğal teoloji adı altında en yüce varlığın (*supreme*) zihninin incelenmesidir. Reid'in insan zihninin üzerinde bu kadar durmasının nedeni onu Tanrı'nın bilgisine ulaşabilecek yegane araç olarak görmesinden kaynaklanıyor olsa gerektir. Nitekim, Reid'e göre insanın ilahi varlık hakkında kavrayabileceği sıfatlar ve kavramlar ancak kendi zihin sınırları içerisinde olacaktır.¹²⁶

Reid bir takım kimselerin dini amaçlarla gurur ve kibri engellemek için insanları aktif güçlerini kullanmaktan mahrum bırakmak istediklerini belirtmiştir. Yine bazı kimseler benzer amaçlarla ilahi vahyin statüsünü yükselteceklerini düşündükleri için insan idrakini küçümsemiş, doğa ve aklın ışığını söndürmeye çalışmışlardır.

¹²⁴ Ruhsal varlıkları ve fenomenleri, özellikle Tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi inceleyen bilim dalı, özel anlamda Hristiyan teolojisinde Kutsal Ruh'u inceleyen bilim alanı.

¹²⁵ Reid, Thomas, *Thomas Reid on Practical Ethics, Lectures and Papers on Natural Religion, Self-Government, Natural Jurisprudence and The Law of Nation*, Ed: Knud Haakonssen. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), s. 94-95

¹²⁶ Reid, *EIP(II)*, <http://www.earlymoderntexts.com/pdf/reidint2.pdf>, son erişim tarihi: 18.10.2013 s.

Fakat bu tutum ortodoksluğu güven altına almak bir yana, tersine inkılap edip ateizmin kalesi haline dönüşmüştür. Ateistler bu şekilde insanları akıl ve sağduyularını kullanmaktan alıkoyarak onların ahlaki değerlerini, doğru ve yanlış ayırma kabiliyetlerini yozlaştırmaya, böylelikle bizi mutlak şüpheciliğin içine atmaya çalışmışlardır. Ne var ki Tanrı'nın merhameti gereği bizim içimize yerleştirdiği vicdan ve diğer doğal yetilerimiz bu tip girişimlere karşı epistemik birer sigorta olup, doğru ve yanlış birbirinden ayırmamızı sağlamaktadır. Bu girişimler her ne kadar zaman zaman insanların doğal muhakemesini sarsabilse de, hiçbir zaman kökünden sökmeye kadir olamamaktadırlar.¹²⁷

Reid'e göre bizim Tanrı'ya karşı olan ilk vazifemiz aklımızı kullanarak O'nun mükemmelliği ve kainatı idaresi hakkında fikir elde etmektir.¹²⁸ Vahiy ve akıl aynı kaynaktan geldikleri için birbirlerini desteklerler fakat biz akli kullanarak gelen vahyi yorumlarız, iddia edilen şeylerin vahiy olup olamayacağını değerlendiririz. Dolayısıyla dinin vahiy boyutunu incelemek isteyen kişinin doğal dinin rasyonel muhakemesi (*sentiment*) hakkında iyi bir hazırlığının olması gerekir.¹²⁹

Reid'in sağduyu temel prensiplerinin akıl yürütmeden bağımsız güvenilirlikleri iddiası Tanrı ile ilgili olan epistemolojisini anlamak için önem teşkil etmektedir. Çünkü bu şekilde, Reid' in doğal din anlayışına göre, Tanrı'ya olan inancın bizatihi bir sağduyu ilk prensibi mi yoksa herhangi bir sağduyu prensibi üzerinden yapılan bir akıl yürütme sonucu varılan bir inanç mı olduğunu anlamak mümkün olacaktır.

¹²⁷ Reid, *Essays on the Active Powers of Man*, <http://www.earlymoderntexts.com/pdf/reidact3.pdf>, son erişim: 18.10.2013, s. 45.

¹²⁸ Reid, *Thomas Reid on Practical Ethics*, s.108.

¹²⁹ Reid, *EIP(II)*, s. 100.

Sağduyu prensipleri ve Tanrı arasında nasıl bir ilişki vardır? Bu soruyu iki yönlü ele alabiliriz. Sorunun birinci kısmı Tanrı hakkında sağduyu prensipleri aracılığıyla nasıl bilgi sahibi olunabileceği, ikinci kısmı ise sağduyu ilkelerinin haklı çıkarımında Tanrı'nın inayetsel (*providentialist*) bir rol oynayıp oynamadığı yönündedir.

İlk olarak ikinci kısma değinmek yerinde olacaktır. Reid' e göre bizim zihinsel yetilerimizin güvenilirliği hakkındaki gündelik inancımız teist ve teist olmayanlar için ortaktır. Bu ortaklığın sebebi ise akıl yürütme dışında bütün zihinsel operasyonlarımızın istemsiz (*involuntary*) ve karşı konulamaz (*irresistible*) olmasından kaynaklanır. Reid insan yetilerinin analizinde kognitif psikoloji ve doğal epistemolojinin başlatıcısı olarak görülebilir. Bunun yanında, Reid bu fakültelerin güvenilirliğini ve haklı çıkarımını tanrının aldatıcı olmaması fikrine dayandırdığı için inayetçi olarak görülür. Dolayısıyla bir kısım filozoflar Reid'in epistemolojisini teistik karakterli olarak görürler. Fakat Reid'in epistemolojisinin inayetsel bir karakter arz etmediğini savunanlar da vardır. Buna destek olan argüman Reid'in sağduyu inançlarının rasyonelliğini savunurken Tanrı'ya başvuruda bulunmadığı iddiasıdır. Reid yetilerimizin güvenilirliği konusunda tartışırken kartezyenlerde olduğu gibi Tanrı'nın inayetine başvuruda bulunmaz, onun Tanrı'ya başvurusu haklı çıkarımsal (*justifactory*) değil açıklayıcı (*explanatory*) bir başvurudur.¹³⁰

Sorunun birinci kısmı olan Tanrı'nın bilgisine sağduyu prensiplerine başvurarak ulaşma konusunda Reid için akıl yürütme önemli bir role sahip gözükmektedir.

¹³⁰ Rysiew, *a.g.m.*, s. 439.

Burada öngörülen hazırlık sağduyu prensipleri üzerinde yapılan muhakemeye işaret etmektedir. Nitekim Reid Tanrı'ya yönelik inanca bir sağduyu ilk prensibi olarak değil, sağduyu prensiplerinin üzerinde yapılan bir akıl yürütme sonucunda sahip olduğumuzu iddia etmektedir.

Reid'in sağduyu epistemolojisini Alvin Plantinga gibi çağdaş bir takım reformist filozoflar, Tanrı inancına uygulamaya çalışmışlardır. Plantinga da Reid gibi klasik temesalciliğin temel inançlar için ortaya koyduğu kriterlerin bütün temel inançlarımızı kapsayamayacağını iddia etmiş ve temel inanç kategorisini genişletme ihtiyacı hissetmiştir. Fakat Reid'den farklı olarak Tanrı inancını da temel inançlar kategorisine dahil etmiştir. Zira Plantinga'ya göre teistik bir inancın rasyonel kabul edilmesi için herhangi bir kanıt ya da gerekçeye ihtiyaç duymaması gibi, makul bir epistemik çerçeve içinde Tanrı temel bir inanç olarak kabul edilebilir.¹³¹

Tanrı inancının temel bir inanç olduğu, doğal teolojinin desteği olmaksızın insanların Tanrı'ya inanmakta epistemik bir haklarının olduğu düşüncesi Calvin'e dayanmaktadır. Bu düşünceye göre Tanrı bizim içimize “ilahi bir duyum (*sensus divinitas*)” yerleştirmiştir ve insan bu içgüdü vasıtasıyla ilahi olanın farkına varmaktadır.¹³²

Epistemolojik açıdan Tanrı'nın varlığına dair doğal bir yetinin varlığının kabul edilmesi, imanın mahiyeti açısından Hristiyan dünyasında doğal teolojiye yönelik tartışmaları da beraberinde getirmiştir.

¹³¹ Reçber, “Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği”, *Felsefe Dünyası*, Sayı 39, 2004/I, (Ankara 2004), s. 20-21

¹³² Dewey J. Hoitenga, Jr, “Faith and Reason in Calvin's Doctrine of the Knowledge of God”, *Rationality in the Calvinian Tradition*, Ed.: Hendrik Hart, Johan Van Der Hoeven, Nicholas P. Wolterstorff, (Chicago: University Press of America, 1983), s. 18

Reformistlerin doğal teolojiye olan temel itirazlarından biri, kanıta bağlı bir imana sahip olunduğu takdirde bu imanın kanıtların değişkenliğine göre değişebileceğini iddia etmeleridir. Bir diğer deyişle kişi kuvvetli delil karşısında inanacak, zayıf delil karşısında inkar edecek, eşitlik durumunda ise agnostik kalacaktır.¹³³ Bunun yanı sıra Kutsal Kitap'ta yazan Tanrı tasavvuru herkes için ortak bir Tanrı tasavvuru olması gerekirken doğal teoloji herkesin kendi kafasında Tanrı'ya yönelik farklı bir putun oluşmasına sebep olabilir, ki bu dinin Tanrı'sından ziyade felsefenin Tanrı'sı olacaktır.¹³⁴

Her ne kadar reformistlerin doğal teolojiye karşı bir takım itirazları olsa da bu onların Tanrı'ya olan inancın rasyonelliği konusunda aklın faaliyetini tamamen devre dışı bıraktıkları anlamına gelmemektedir. Zira Tanrı'ya olan inanç herhangi bir argümana dayanmak zorunda olmasa da bu onun tamamen temelsiz olacağını göstermez. Bir diğer deyişle reformistlerin, klasik temelselciliğin öne sürdüğü “temel inanç” ölçütlerini reddetmeleri onların bir ölçü olmaksızın bir inancı basit kabul edecekleri anlamına gelmez. Nitekim, Plantinga bu eleştiriye karşı “büyük balkabağı” örneğini vermektedir. Tanrı'nın dünyayı yarattığına ve etrafı çepeçevre sardığına, her an bir iş üzerinde olduğuna dair doğal bir inancımız olmasına rağmen, bu işleri “büyük bir balkabağının” yaptığına dair inanç oluşturacak hiçbir meylimiz yoktur.¹³⁵

¹³³ Plantinga, The Reformed Objection to Natural Theology, *Rationality in the Calvinian Tradition*, Ed.: Hendrik Hart, Johan Van Der Hoeven, Nicholas P. Wolterstorff, (Chicago: University Press of America, 1983), s. 369.

¹³⁴ Evans, *Natural Signs and Knowledge of God: A New Look At Theistic Argument*. (New York: Oxford University Press. 2010), s. 12.

¹³⁵ Plantinga, “Is belief in God Properly Basic?” *Noûs*, Cilt. 15, No. 1, (Oxford 1981), s. 50-51.

Özetle söylemek gerekirse Reformistler, doğal teolojiye Tanrı'ya olan inancın akıl yürütme sonucu ortaya çıktığı yönünde itiraz etmişler, fakat Tanrı inancının basit kabul edildikten sonra bir takım argümanlarla desteklenebileceğini kabul etmişlerdir.

İnsanın fitratında doğuştan bir Tanrı inancı bulunabileceği düşüncesi makul gözükse bile bu düşüncenin Hristiyanlığın Tanrı'sı olduğu düşüncesi kabul edilebilir değildir. Bu açıdan her ne kadar Tanrı düşüncesi fitri bir düşünce olsa da akıl yürütme olmadan bu inancımızın tam olarak neye tekabül etmesi gerektiğini bilemeyiz. Bunun yanı sıra Tanrı tamamen inançsız olan bir kişinin aklın yol göstermesiyle bir Tanrı'nın varlığını fark etmesi ve ona inanması da mümkün gözükmemektedir. Bu durumda her ne kadar Tanrı'nın bize özel olarak "tanrı inancı" duyumu vermese de kendisine onlar vasıtasıyla ulaşabileceğimiz başka temel bir takım temel prensipler bahsettiğini iddia etmek mümkündür. Reid'in doğal teolojisini de bu doğrultu da algılamak yerinde olacaktır. Zira Reid, Tanrı inancının temelselliğine dair eserlerinde herhangi bir şey söylemezken, Tanrı'nın varlığına iki temel zorunlu sağduyu prensibi üzerinden yapılacak bir akıl yürütmeyle kesin ve zorunlu bir şekilde ulaşılabilceğini bahsetmektedir. Böylelikle Reid Tanrı'nın varlığına dair iki temel delilini ortaya koymaktadır: Kozmolojik ve Teleolojik Argüman. Şimdi tezimizin temel bölümünü oluşturan bu argümanları detaylı bir şekilde ele alalım.

2.Doğal Teoloji: Kozmolojik Argüman

Kozmolojik argüman alemin varlığının zamansallığından veya olumsuzluğundan yola çıkarak bir ilk sebebe ya da zorunlu bir varlığa ulaşmayı hedefler.¹³⁶ Kozmolojik argüman Yahudi, Hristiyan ve Müslüman filozoflar tarafından geliştirilip, farklı şekillerde ifade edilmiştir. Kozmolojik argümanın önemli savunucuları arasında İbn Sina, Gazali, Thomas Aquinas, Maymonides, W. Gottfried Leibniz, Samuel Clarke, Richard Swinburne, William L. Craig gibi filozoflar yer almaktadır.¹³⁷

Kozmolojik argüman sistematik bir şekilde ilk defa Aquinas tarafından İbn Sina ve Gazali'nin etkisi altında ortaya konulmuştur. Aquinas, Tanrı ile ilgili beş tane delilin yer aldığı “beş yol” da ilk üç delili kozmolojik delilin farklı türlerine ayırmıştır.¹³⁸

Aquinas'ın argümanlarından farklı olarak, kozmolojik argümanın en önemli savunucularından Leibniz kozmolojik argümanı “yeter-sebep” ilkesi üzerinden geliştirmiştir. Leibniz'in kozmolojik argümana ulaşırken en önemli motivasyonu var olmama imkanı bulunan ya da yokluğunu düşünmenin mümkün olduğu şeylerin neden var olduğu sorusu olmuştur. Bu sorunun cevabı ona göre ancak olumsal varlıkların ortaya çıkmasını açıklayacak bir “yeter-neden” in varlığını kabul etmekle verilebilir. Bu “yeter-neden”, açıklama gücüne sahip olabilmek için diğer olumsal varlıklardan farklı olarak açıklanmaya ihtiyaç duymayan, kendi varlığı

¹³⁶ Zikri Yavuz, “Kozmolojik Kanıt ve İki İtiraz”. *Kelam Araştırmaları* 11:1(2013). s. 201.

¹³⁷ Evans, *a.g.e.*, s. 49.

¹³⁸ Saint Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, çev. Fathers of the English Dominican Province. (New York: Benziger Bros. edition, 1947), s. 15.

kendisinden başka bir varlığa dayanmayan zorunlu bir varlık olmak durumundadır. Leibniz bunun da ancak Tanrı olabileceğini iddia etmiştir.¹³⁹

Her ne kadar kozmolojik argüman birçok filozof tarafından savunulsa da filozofların kozmolojik argümanı formüle etmeleri noktasında bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıkları birçok şekilde kategorize edebiliriz. C. Stephan Evans kozmolojik argümanlar açısından parçacı-bütüncül, sebepsel-açıklamaya dayalı, zamansal-zamansal olmayan, endüktif- dedüktif gibi ayrımlar öne sürmüştür.

Parçacı kozmolojik argümanlar kainatın bir bütün olarak var olmasından ya da kozmosun varlığının olumsallığından değil de dünyadaki tekil objelerin incelenmesiyle başlar ve nihai-zorunlu bir sebebe ulaşmayı hedefler. Bu manada Aquinas'ın argümanları parçacı mahiyet arz eder. Leibniz tam tersi şekilde argümanını, alemin bütün olarak olumsal olmasına dayanarak geliştirir. Her ne kadar alemin içindeki sistemde bir sebeplilik zinciri olsa da ve hatta bu sebeplilik zinciri sonsuz bir şekilde geriye götürülebilse de bu, bütün olarak sebeplilik zincirini ve alemin neden var da yok olmadığını açıklayamayacaktır. Dolayısıyla “yeter neden” ilkesine göre bütün olarak kainat, olumsal olması itibarıyla kendisi dışında bir açıklama gerektirmektedir. Bu açıdan onun argümanı bütüncül bir karakter arz etmektedir.¹⁴⁰

Kozmolojik kanıtı yönelik ikinci bir ayrım sebeplilik ve açıklama bağlamında yapılabilir. İlk çeşit “varlığa gelen her şeyin varlığı için bir ilk sebebe ihtiyacı

¹³⁹ G. Willhelm Leibniz, *The Ultimate Origin of Things*,
<http://www.earlymoderntexts.com/pdf/leibulti.pdf>, son erişim: 18.10.2013, s. 4.

¹⁴⁰ Evans, *a.g.e.*, s. 51.

vardır” ilkesine dayanır. Bu açıdan bir sebeplilik zinciri içerisinde, kendisi bir sebebe dayanmayan bir ilk sebebi gerektirir. İkinci çeşit ise “yeter neden” olan “her pozitif gerçekliğin doğruluğunun bir açıklaması vardır” ilkesine dayanır. Bundan dolayı bir ilk sebebin varlığına vurgu yapmaya gerek duymaz. Daha ziyade olumsal varlıkların açıklamasının kendilerinden olmamaları gerçeğine dayanarak, zorunlu bir varlık arayışındadır. Bir diğer ifadeyle alemde herhangi bir sebepliliğin olmadığını kabul etsek bile bu, var olan şeylerin neden var da yok olmadıkları sorusunun cevabını vermez. Fakat bu iki argüman birbirinden kesin çizgilerle ayrılmış değildir, nitekim sebeplilik ve açıklama birbirini dışlayan kavramlar değildir, bilakis açıklama sebepliliğe mantıksal bir öncelik teşkil eder.¹⁴¹

Kozmolojik argüman için yapılan bir başka ayrım ise onu zamansal olup olmamasına göre değerlendirmektir. Zamansal argüman alemin bir başlangıcı olduğunu kabul ederek, başlangıcı olan her şeyin bir sebebi olması gerektiğinden dolayı alemin de sebebi olması gerektiğini iddia eder. Bu iddianın en büyük öncüllerinden biri alemin bir başlangıcı olması gerekliliğidir. Bu tür bir iddiada zamansallıktan çok mantıksal bağlantıyı önemseyen “yeter neden” ilkesi çok önemli bir role sahip değildir. Çünkü iddiaya göre her şeyin bir nedeni olması gerekliliğine bir vurgu yoktur. Zamansal olmayan argümanda ise neden-sonuç arasında zamandan bağımsız mantıksal bir bağlantı olduğu için alemin ezeliliği kabul edilse dahi yine açıklama tamamlanmış olmayacaktır.¹⁴²

Fark edileceği gibi yukarıda verilen farklı türden ikili ayrımlar birbirlerini dışlar mahiyette değildir. Mesela Leibniz’in kozmolojik argümanı hem bütüncül hem açıklamsal (*explanatory*) hem de zamansal olmayan argüman kapsamında

¹⁴¹ Evans, *a.g.e.*, s. 53.

¹⁴² Evans, *a.g.e.*, s. 54.

gösterilebilir. Kozmolojik argümanda bu tür ayrımlar yapmak önemlidir, çünkü bir argüman çeşidi için geçerli olan eleştiriler öbür argüman çeşidi için geçerli olmayabilir, dolayısıyla bu tür ayrımlar bize herhangi bir kozmolojik argüman formunu daha iyi değerlendirebilme imkanı sağlar.

Thomas Reid, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak adına derslerinde kozmolojik argüman ve teleolojik argümanı detaylı bir şekilde tartışmıştır. Fakat kozmolojik argümanın formülünü çok net bir şekilde ortaya koymamıştır. Mesela bir yandan sebeplilik zincirinin bir ilk sebebe ihtiyacının zorunluluğundan bahsetmiş ve zamansal bir kozmolojik argümana işaret etmiş, öbür yandan varlığı olan her şeyin bir açıklaması olacağını ileri sürerek zamansal olmayan açıklayıcı bir kozmolojik argümanın zorunluluğundan bahsetmiştir.¹⁴³ Bunun yanında Reid, derslerinde Samuel Clarke'in kozmolojik argümanına işaret etmektedir. Samuel Clarke kozmolojik argümanın dedüktif (bütüncül) versiyonunun en güçlü savunuculardan kabul edilmektedir. Bu iki kozmolojik argüman çeşidi birbirleriyle örtüşmez mahiyette olmadığından burada Reid'in yapmak istediği, âlem zamansal olsun olmasın, kendisi başka bir sebebe dayanmayan zorunlu bir nihai sebebin (*final cause*) varlığını ve bu düşüncenin zorunlu bir ilk prensip olduğunu göstermeye çalışmaktır.¹⁴⁴ Buradan hareketle diyebiliriz ki, Reid kozmolojik argümanı genel itibariyle bütüncüllük ve sebepsellik çerçevesinde zorunlu bir ilk sebep olarak ele almaktadır. Bir diğer deyişle öne sürdüğü argüman temel olarak yeter neden ilkesinin zorunluluğundan hareket etmekte ve bu zorunluluk üzerine inşa edilmekte olup, bazı noktalarda kısmen argümanın zamansallığına da değinilmektedir. Bu

¹⁴³ Reid, *a.g.e.*, s. 13., Dale Tuggy, "Reid's Philosophy of Religion", *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Ed.: Terence Cuneo, René Van Woudenberg (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), s. 6.

¹⁴⁴ Reid, *a.g.e.*, s. 55.

bölümde Reid'in kozmolojik argümanını formülasyonunu ve buna yönelik eleştirileri inceleyeceğiz. Fakat buna geçmeden önce Reid'in, kozmolojik argümanının temeli olan “varlığa çıkan her şey (ya da başlangıcı olan her şey) bir sebebe dayanmaktadır” ilkesinin mahiyetine ve zorunluluğuna dair yaptığı tartışmaları gözden geçirmek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bölümün sonunda ise Reid'in, kozmolojik argümanının ön gördüğü zorunlu varlık kavramının teizmin Tanrı'sı olduğuna yönelik kanıtlarına yer vereceğiz.

Reid'in kozmolojik argümanı, metafiziksel manada zorunlu bir sağduyu prensibi olarak kabul ettiği “varlığa çıkan her şey (ya da başlangıcı olan her şey) bir sebebe dayanmaktadır” ilkesi üzerine kurulmuştur. Reid, bu argümanın bir ilk sebebi zorunlu kıldığını ve bu prensibin David Hume'a kadar tüm filozoflar tarafından anlaşılıp kabul edildiğini öne sürer.¹⁴⁵

Reid'in “varlığa çıkan her şeyin bir sebebi vardır” ilkesini metafiziksel zorunlu bir sağduyu prensibi olarak kabul etmesi, onun kendiliğinden apaçık bir doğru olmasını gerektirir. Dolayısıyla Reid bu ilkeyi kanıtlamaya yönelik soyut akıl yürütmelerin ya da tecrübesel faaliyetlerin geçerli olamayacağını iddia eder. Böyle apaçık bir ilkeyi soyut akıl yürütme ile kanıtlamaya çalışmak sadece saçma sonuçlara sebep olacaktır. Tecrübe ya da deneyle kanıtlanamamasının sebebi, bu ilkenin olumsal bir ilke olmamasındandır. Tecrübe ve deney bize gözlemlediğimiz bilgilerden genel bir çıkarım imkanı sağlar. Fakat bu ilke “genel olarak” ya da “sık sık gözlemlendiği itibariyle” her şeyin bir sebebi olduğunu söylemez, bilakis başlangıcı olan her şeyin bir sebebi olması zorunluluğundan bahseder. Tecrübe bize doğada kurulan sistemi gösterebilir ama şeyler arasındaki özsel bağlantıları

¹⁴⁵ Reid, *Lectures*, s. 10.

gösteremez. İkinci olarak tecrübesel genel ilkeler (*maxim*), gelecekte ortaya çıkabilecek istisnalara açık kapı bırakmak suretiyle, ancak “ihtimal derecelerine” dayanırlar. Bunun yanı sıra zorunlu sebeplilik ilkesinin doğadan çıkarsanması bir yana, doğada herhangi bir nedensellik olduğunu bile deneyle öğrenmek pek mümkün gözükmemektedir. Nitekim her şeyin sebebini bilmediğimiz gibi, sebeplilik bizatihi bizim duyumlayabileceğimiz bir olgu değildir, biz sadece bir takım doğa olaylarını gözleyebiliriz. Buna ilaveten bizim tecrübe ettiğimiz sebeplilik olgusu, dünyayı içine alacak şekilde genelleştirilmiş bir sebeplilik konsepti için çok yetersizdir. Dolayısıyla sebepsellik, tecrübi değil insanın zihnindeki yetilerle alakalı bir durumdur.¹⁴⁶

Reid bu ilkenin kendiliğinden apaçık bir ilke olduğunu desteklemek amacıyla iki argüman daha öne sürer. Reid’e göre bunlardan ilki, Hume’a kadar bu ilkeyi açıkça reddeden bir kişinin olmaması, yani bütün insanlar arasında bu ilkenin sorgulanmadan kabul edilmesidir. Reid böyle, bütün insanlarda ortak bir yargılama gücünün bulunduğu bir ilke hakkında herhangi bir filozofun görüşünün basit, okuma-yazma bilmeyen bir kişinin görüşüne tercih edilmesinin anlamsız olduğundan bahseder. Hatta bu açıdan Reid filozofların kendi teorilerine bağımlılıkları yüzünden herhangi bir insandan daha fazla yanılığa ve ön yargıya açık olduklarını belirtir. Reid’in bu ilkenin kendiliğinden apaçık olması yönündeki ikinci argümanı, insanların bütün hayatlarını bu ilke üzerinden idame ettirmeleridir. Mesela der, birilerinin eşyaları ortadan kaybolduğunda bunun sebepsiz yere olduğunu düşünmez, hatta Hume bile sebepliliğe karşı savaşırken farkında olmadan bu ilkeyi kabul eder. Çünkü Hume sebebini yokluğundan bahsetmekten ziyade,

¹⁴⁶ Reid, *EIP(VI)*, s. 269.

bizim bu sebebi bilemeyeceğimizi söyler.¹⁴⁷ Bu da sebebin varlığını reddetmesi için yeterli bir neden değildir.

Reid'e göre bir şey ya zorunlu olarak kendisine sebep olan bir güce dayanmadan sonsuzdur ya da; eğer varlığı bir başlangıca sahipse başka bir sebep tarafından üretilmiştir. Yine bu şeyin sebebi olan şey ya kendi başına sonsuzdur ya da başka bir sebep tarafından meydana getirilmiştir. Bu sebeplilik silsilesi ya sonsuz bir şekilde devam edecektir ya da zorunlu bir ilk sebepte duracaktır. Sonsuz olarak devam etmesi mümkün değildir, çünkü bu şekilde olursa her sebep aynı zamanda başka bir sebebe ihtiyaç duyan bir sonuç olacaktır ve parça için geçerli olan sebeplilik ilkesi bütün için de geçerli olacağı için bütün de bir sebebe ihtiyaç duyacaktır. Bundan dolayı biz kaçınılmaz olarak; zorunlu olarak var olan, başka bir sebebe dayanmayan, bir sonsuz varlığı kabul etmek durumunda kalırız.¹⁴⁸ Diğer bir deyişle alemin bir başlangıcı olmasa ve sebeplilik zinciri sonsuz bir şekilde geriye götürülebilse de bu onun bir açıklaması olması gerekliliği gerçeğini değiştirmeyecektir. Dolayısıyla sebepsiz ya da açıklamasız bir sonsuz sebepler zincirinin varlığı mümkün değildir. Bu zincir metafiziksel olarak varlığı olumsal olmayıp zorunlu olan başka bir sebebe bağımlıdır.¹⁴⁹

Bunları göz önünde bulundurarak Reid'in öne sürdüğü kozmolojik argüman formlarını iki şekilde formüle etmek mümkün gözükmektedir:

1. Varlığa çıkan her şey (ya da başlangıcı olan her şey) bir sebebe dayanmaktadır.

¹⁴⁷ Reid, *a.g.e.*, s. 270- 271.

¹⁴⁸ Reid, *Lectures*, s. 10.

¹⁴⁹ Tuggy, *a.g.m.*, s. 6.

2. Eğer her varlık başka bir varlığa dayansaydı sebeplilik zincirinin dayandığı, varlığı kendinden olan bir ilk sebep olmayacaktı.
3. Dolayısıyla bütün varlıklar başka bir sebebe dayanarak ortaya çıkmış olamazlar.

Reid'in savunusu göz önüne alındığında, bu argümantasyonun gerektirdiği diğer bir sonuç ise şu şekilde formüle edilebilir:

1. Varlıklar ya olumsaldır ve bir sebep tarafından açıklanmaya ihtiyaç duyarlar ya da zorunludurlar.
2. Bütün varlıklar olumsal olamazlar.
3. Zorunlu bir varlık mevcuttur.

Bu argümanlardan anlaşılabilceği üzere Reid'e göre diğer varlıklara dayanmayan varlıklar (*independent*) "varlık gücünü ve varlığını başka sebeplere borçlu olmadığı için" aynı zamanda zorunlu bir varlık olmak durumundadır.¹⁵⁰ İkinci olarak, Reid'e göre, nasıl ki zorunlu matematik doğrularından yapılan bütün geçerli akıl yürütmelerin sonucu zorunlu olarak doğru olmak durumundadır, bu zorunlu ilkedен yapılan geçerli bir akıl yürütmenin sonucunun da zorunlu olması gerekmektedir.¹⁵¹

Kozmolojik argümanın bütün formları tümdengelimsel olarak geçerlidir. Yani öncüller doğru olduğu takdirde sonuç zorunlu olarak doğru olacaktır. Fakat bir argümanın tümdengelimsel olarak geçerli olması o argümanın doğru olduğu anlamına gelmez. Argümanın doğru olabilmesi için öncüllerinin ayrı ayrı

¹⁵⁰ Reid, *a.g.e.*, s. 66. Tuggy, *a.g.m.*, s. 7.

¹⁵¹ Reid, *EIP(VI)*, s. 253.

doğruluğunun rasyonel bir temelini olması gerekmektedir.¹⁵² Argümanların doğru olup olmadığına kanaat getirmek için öncüllerini inceleyip yöneltile eleştirileri gözden geçirelim. Yukarıda değindiğimiz gibi Reid'in kozmolojik argüman savunusu hem sebeplilik bağlamında bir ilk sebep, hem de mantıksal manada bir zorunlu varlık için geçerli olduğu için bu iki düşünceye de yöneltile eleştirileri incelemek uygun gözükmektedir.

Reid'e göre ateistlerin "varlığa çıkan her şey (ya da başlangıcı olan her şey) bir sebebe dayanmaktadır" zorunlu prensibine karşı temelde iki argümanı vardır. Bunlardan ilki alemin şu an mevcut olduğu üzere kendini icat edecek bir güce ihtiyaç duymadan ezeli bir şekilde var olduğu iddiasıdır. Bu itiraz aslında Hume'un "Alemin kendisinin neden zorunlu varlık kabul edilmediği"¹⁵³ eleştirisine dayanmaktadır. Reid bu iddianın eldeki bilimsel verilerle uyuşmaması ve tutarsızlığından dolayı birçok ateist tarafından sonradan reddedildiğini belirtir. Bunun yanında Reid, dünyanın, bizim gözlemlediğimiz kadarıyla bile değişken, bağımlı ve sınırlı varlıklardan meydana geldiğini, en azından bizim gözlemlediğimiz kadarıyla bu varlıkların ezeli olmadıklarını vurgular.¹⁵⁴

Bunun yanı sıra Reid, evrenin ezeliliği fikrinin pagan (*heathen*) filozoflar tarafından kabul gören bir fikir olduğunu iddia eder. Bu bağlamda, kendi dönemlerine kıyasla her ne kadar en doğru ve en rasyonel Tanrı kavramını üretmiş olsalar da Platonist ve Pisagorcü filozoflar daha önceki bölümlerde değinildiği üzere ezeli olarak üç prensip kabul etmektedirler: (i) Her şeyin yapıcısı sonsuz bir

¹⁵² William Rowe, *Philosophy of Religion: An Introduction*, (Canada: Wadsworth, 2007), s. 22.

¹⁵³ William Craig, "Kelam Kozmolojik Kaniti", çev. Zikri Yavuz, *Allah, Felsefe ve Bilim*, Ed. Caner Taslaman, Enis Doko. (İstanbul : İstanbul Yayınevi, 2013). s. 146.

¹⁵⁴ Reid, *Lectures*, s. 14.

sebebi, (ii) her şeyin kendisinden yapıldığı ezeli madde, (iii) her şeyin kendisine göre yapıldığı ezeli model ya da idea. Reid'e göre bu filozofları bu tip bir hataya yönlendiren şey, (yoktan) yaratmanın insanın gücü kapsamında hiçbir şeye denk gelmeyen, hiçbir benzeri olmayan bir iş olmasıdır. İnsanın gücü dahilinde olan ancak var olan şeyleri birleştirerek ya da ayırarak yeni bir şeyler üretmektir. Dolayısıyla bu filozoflar insan için söz konusu olmayan bir sıfatı Tanrı'ya da yüklemek istememişlerdir. Fakat Reid'e göre bu zayıf bir akıl yürütmedir. Nitekim doğru bir şekilde akıl yürütürsek sınırlı şeylerin varlıklarını ancak her şeyin ilk sebebi olan varlıktan alabileceklerini görürüz. Bunun yanı sıra maddenin birleşenlerini incelediğimizde onun zorunlu ya da ezeli olmasının imkansızlığını anlarız. Zorunlu olarak var olan şeylerin bütün zamanlarda ve mekanlarda aynı zorunlulukta bulunmaları gerekmektedir. Fakat maddenin doğası ancak bir mekana sınırlandırılmıştır. Son olarak Reid'e göre doğadaki üstün varlıklara (rasyonel insan gibi) Tanrı'nın sonradan bir varlık verdiğini kabul ederken, yaratıkların en adisi olan maddeye zorunluluk atfetmek ahmaklık olacaktır.¹⁵⁵ Şimdi maddenin ezeliliği fikrinin rasyonelliğini inceleyelim.

William Craig'ın da belirttiği şekilde zorunlu varlığın temel niteliklerinden birinin ezeli olması gerekmektedir. Dolayısıyla alemin ezeli olmadığının kanıtlanması bu iddianın çürütülmesi anlamına gelecektir.¹⁵⁶ Fakat ne var ki İbn Sina gibi bir takım filozofların savunduğu üzere alemin ezeliliği onun bizatihi zorunlu varlık olmasını gerektirmemektedir. Bu görüşe göre alem Tanrı'dan sudur ettiği için Tanrı aleme zamansal bir öncelik teşkil etmemekte fakat alemin illeti olması itibarıyla ontolojik bir öncelik teşkil etmektedir.¹⁵⁷ Craig kozmolojik

¹⁵⁵ Reid, *a.g.e.*, s. 109.

¹⁵⁶ Craig, *a.g.m.*, s. 147.

¹⁵⁷ M. Fatih Kılıç, "İbn Sînâ ve Âlemin Ezeliği Tartışmaları", *İLEM Yıllık*, yıl 4, sayı 4, 2009, s. 17-18.

argümanında alemin ezeliğini hudus bağlamında ele almakta ve onun zorunlu olamayacağını ezeli olmasının imkanını çürüterek tartışmaktadır. Craig alemin ezeli olmadığına ilk delil olarak “bilfiil bir sonsuz” un varlığının mümkün olmadığını gösterir. Bu argümana göre “olayların geriye dönük zamansal sonsuz olması, gerçek sonsuzluktur” fakat “olayların geriye dönük zamansal sonsuzluğu var olamaz”.¹⁵⁸ Bu argümanı en iyi açıklayan örnek Craig’e göre David Hilbert tarafından ortaya atılan Hilbert Oteli örneğidir. Hilbert Oteli sonsuz sayıda odaya sahiptir ve bu odaların hepsi doludur, dolayısıyla sonsuz sayıda müşteri vardır. Fakat otele yeni bir müşteri gelir ve yeni bir oda ister. Otel sahibi 1 numaralı odadaki müşteriyi 2. odaya 2.dekini 3. odaya olmak suretiyle müşterileri sonsuza kadar bir oda geriye alarak ilk odayı boşaltır ve yeni gelen müşteriye verir. Fakat yeni gelen müşteri, otel zaten sonsuz sayıda müşteriye sahip olduğu için müşteri sayısını artırmayacaktır. Peki aynı mantıkla otele bir kişinin değil de sonsuz kişinin kayıt yaptırdığını ve bu yeni gelen sonsuz müşteriye yer açmak için bütün tek sayılı odaların geriye kaydırılmak suretiyle boşaltıldığını düşünelim. Böyle bir durumda otele sonsuz sayıda yeni müşteri gelmiş olacak fakat sayıda bir artış olmamış olacaktır. Şimdi birinci kişinin otelden ayrıldığını düşünersek otelde daha az müşterinin olduğunu söylemek zorunda kalmayacak mıyız? Yoksa sonsuz sayıda müşteri otelde olduğu için bu bir kişinin ayrılmasının sonsuzu etkilemediğini mi kabul etmeliyiz, diğer bir ifadeyle bu kişi otelden ayrılmadan önce ve ayrıldıktan sonra mevcut olan müşteriler sonsuz olacağı için birbirine eşit mi olmalılar? Dahası sonsuz sayıda sonradan gelen müşterinin oteli terk ettiğini düşünelim, yine oteldeki önceki müşteri sayısı ve sonraki müşteri sayısı aynı mı kalmak durumundadır? Peki eğer 4, 5, 6 numaralar dışındaki odaların hepsinin boşaltıldığını düşünersek, oteldeki müşteri sayısı sonluya inmiş olacaktır. Gerçek sonsuzun gereği itibariyle

¹⁵⁸ Craig, *a.g.m.*, s. 148.

parça bütüne eşit olacağı için daha önce ayrılan sonsuz misafir ile şu an ayrılan misafir sayısı eşittir. Craig böyle bir aktif sonsuzun saçmalağına dikkat çektiikten sonra onun reddedilmesi gerektiğini öne sürer.¹⁵⁹

Craig ikinci olarak ardışık toplamayla gerçek sonsuzluğun oluşmasının mümkün olmadığını, zamansal geçmiş olaylar silsilesinin ardışık toplamla oluştuğunu belirterek zamansal geçmiş olaylar silsilesinin gerçek ya da tamamlanmış sonsuzluk olamayacağına işaret eder. Çünkü ilk olarak, bunu kabul edersek şu an yaşadığımız an da bu sonsuzluk silsilesine dahil olacaktı. Bu da “sonsuz geçmişteki herhangi bir andan şimdiye kadar sadece sonlu bir zamansal uzaklığın var olduğu” problemini doğuracaktır.¹⁶⁰ Peki bunu kabul etsek bile şimdiye kadar olan geçmişin sonsuz olduğunu varsaymak mümkün olabilir mi? Bu itirazın geçmişin sonsuzluğuna zarar getirmeyeceği şöyle savunulmuştur: 1 sayısının negatif ve pozitif sayımı sonsuza kadar devam eder. Yani pozitif sayılar kümesi 1 ile başlayıp sonsuza kadar gittiği gibi, negatif sayılar kümesi sonsuzdan gelip 1’de biter. Eğer şu anımızı 1 kabul edersek 1’den önce mevcut olan bütün negatif sayıların toplamı gerçek bir sonsuzluğa işaret edebilir. Yani geçmiş sonsuzdan negatif bir sayma ile 1’e ulaştığımızı düşünürsek gerçek sonsuzluğun var olduğu bir geçmişten bahsedebiliriz ve geçmişteki bütün sayıların 1’e kadar sayıldığını söylemiş oluruz. Bu bağlamda negatif sayıların hepsini 1’e kadar saydığımızı söylemek, sonsuz sayıları saydığımızı söylemek olacaktır ki bu da; sonsuz sayıları saymak mümkün olmayacağı için çelişkili bir durum arz edecektir.¹⁶¹ Geçmişten başlayıp şimdiye saymanın değil de şimdiki andan başlayıp geriye doğru sonsuza kadar sayabilmenin mümkün olduğunu düşünüp, geçmişteki sonsuzluğun bu şekilde ardışık ve gerçek

¹⁵⁹ Craig, *a.g.m.*, s. 150-151

¹⁶⁰ *A.g.m.*, s. 157

¹⁶¹ *A.g.m.*, s. 158-159.

manada var olabileceğini iddia edenler, geçmişin gerçek ilerlemesini ya da ontolojik gerçekliğini ıskalayıp, zihinsel geri saymalarını bununla karıştırmaktadırlar.¹⁶² Dolayısıyla evrenin ezeliliği fikri çok tutarlı gözükmemektedir.

Ateistlerin ikinci iddiası âlemin bir ilk açıklamaya ihtiyacı olmadığı yönündedir. Bu iddiaya göre sebeplilik zinciri sonsuz bir şekilde geriye doğru götürüldüğü takdirde bir ilk sebebe ihtiyaç kalmayacaktır. Fakat Reid'e göre âlemdeki olaylar arasında sonsuz bir sebeplilik zincirinin bulunduğunu iddia ederken bütün olarak bu sebeplilik zincirinin bir sebebi olmadığını düşünmek absürddür. Nitekim bu sebeplilik zincirinin kendisi de açıklanmaya ihtiyaç duyan, kendisine referansla varlığının zorunlu olması mümkün olmayan olumsal bir varlıktır. İkinci olarak, Reid bizim sebeplilik zincirinin başını görmememizin o zincirin sonsuza kadar uzandığı anlamına gelmediğini belirtir. Mesela yolda gördüğümüz kör bir grubun nizamî bir şekilde birbirlerinin omuzlarına kollarını dayamak suretiyle oluşturduğu, belirli bir istikamette yürüyen ve bizim en baştaki lideri göremediğimiz bir zincir düşünelim. Bu zincirin bir başının olamayacağı, her körün gören bir kişinin yardımı olmaksızın birbirini bu yolculukta yönlendirdiği iddiası, zincir milyonlarca kör tarafından oluşturulsa da saçmadır. Nitekim zincirdeki kör insanların çoğalmasında görme yetisini ortaya çıkarmadığı gibi, birbirlerine olan bağımlılığının (*dependence*) çoğalmasında bağımsızlığı (*independence*) ortaya çıkarmayacaktır.¹⁶³

Reid'in ateistlerin ikinci itirazı karşısındaki argümanı, yukarıda bahsettiğimiz üzere, "yeter neden" ilkesine dayanmaktadır. Fakat "yeter neden" ilkesini öne süren Leibniz'in ve onun gibi bir takım filozofların doğada zorunlu bir sebepliliğin var

¹⁶² Craig, *a.g.m.*, s. 160.

¹⁶³ Reid, *Lectures*. s. 15.

olduğunu kabul etmesi burada dikkat edilmesi gereken bir husustur.¹⁶⁴ Bilindiği gibi Reid “fiziksel sebep” kavramının ve doğa kurallarının zorunlu olmadığını, hatta olayların oluşmasında hiçbir etkiye sahip olmadıklarını, bunların sadece irade sahibi bir nihai sebebin kendileri üzerinden âlemi yönlendirdiği edilgen bir takım kurallar olduğunu söyler.¹⁶⁵ Bundan dolayı yeter-neden ilkesine, doğa kanunlarının zorunluluğu, yani doğadaki determinizm bağlamında yapılan eleştirilere değinmeyeceğiz. Reid’in kozmolojik argümanını daha iyi anlamak için “yeter neden” ilkesini daha iyi inceleyelim. Daha sonrasında bu ilkeye yöneltlen itiraz ve cevapları ele alalım.

Bilindiği gibi yeter-sebep ilkesi mevcut olan her varlığın var olmasının bir açıklaması olduğunu, bu açıklamanın ya başka bir varlık tarafından ya da söz konusu varlığın kendisi tarafından yapıldığını iddia eder. Buna göre mevcudiyetinin açıklaması başka varlıklara dayanan şeyler olumsal, mevcudiyetinin açıklaması öteki varlıklara dayanmayan şeyler ise zorunlu varlık olarak kabul edilirler. “Yeter neden” ilkesine dayanan kozmolojik kanıta göre her varlık olumsal olamayacağı için, zorunlu bir varlık mevcuttur. Mesela bir A olayının açıklaması B olayı ise, B olayının açıklaması C olayı ise ve bu böyle nihayetsiz bir şekilde devam ederse bu silsiledeki bütün varlıklar olumsal olacaktır. Bu olumsal önermelerin sonsuza kadar bir ilk sebep olmadan devam edebilmelerine karşı itirazları yukarıda dile getirdik. Fakat bu olumsallığın bir başlangıcı olmadığını ve sonsuza kadar devam ettiğini varsaysak bile bu bütün silsilesinin bir açıklaması olduğu düşüncesini açıklamaz gözükmektedir. Nitekim bu olumsal varlıklar zincirini P olarak kabul edip “P vardır” dediğimiz zaman bu önermenin, kendi içinde mevcut olan olumsal önermeler gibi bir açıklamaya ihtiyaç duyduğu açıktır.

¹⁶⁴ Leibniz, *a.g.e.*, s. 151.

¹⁶⁵ Reid, *a.g.e.*, s. 55-58.

Bu düşünceye karşı birçok itiraz dile getirilmiştir. Bunlardan ilki olumsal varlıklar silsilesinin toplamının, bu silsilenin içindeki olumsal öğelerden farklı bir karakter arz etmesidir. Bundan dolayı ikincisi için açıklamanın zorunlu olmasının birincisi için de zorunlu olmasını gerektirmeyeceği itirazıdır. Mesela pul koleksiyonu başka bir şeydir içindeki pullar başka bir varlık kategorisidir, yani pul koleksiyonu pul değildir ve pul için geçerli olan bir takım önermeler koleksiyon için geçerli olmayacaktır. Dolayısıyla olumsal varlıklar silsilesinin toplamının bir açıklaması olduğunu düşünmek onun bağımlı bir varlık olduğu sonucunu çıkarmak için yeterli değildir.¹⁶⁶

Yine buna benzer mahiyette bir itiraz da Russell tarafından dile getirilmiştir. Russell'in argümanına göre bütün insanların tek tek annelerinin olması, bütün insanlığın da bir annesi olduğu anlamına gelmeyeceği gibi olumsal varlıkların tek tek açıklamalarının olması bu olumsal varlıklar silsilesinin toplamının da bir açıklaması olacağı anlamına gelmez. Bu şekilde düşünmek “mantıksal alanların” birbirine karıştırılmasından doğan bir “terkip hatasıdır”.¹⁶⁷

Richard Gale'in haklı olarak belirttiği üzere Russell'in bu analogisi yanlıştır. Bunun sebebi Russell'in verdiği örnekte insanlar ve insanlık birbirinden farklı iki “mantıksal alandır”. Birincisi zamansal ve mekânsal bir mahiyetteyken ikincisi soyut bir kategori olduğu için zamansallık, mekânsallık ve nedensellik ilişkilerinin konusu değildir. Fakat bu durum yeter neden ilkesinin uygulandığı alem içindeki olumsal varlıklar ve bu varlıkların toplamı için geçerli değildir. Nitekim söz konusu iki varlık da zamansal ve mekânsal açıdan aynı “mantıksal alan” ve

¹⁶⁶ Rowe, *a.g.m.*, s. 26.

¹⁶⁷ Richard Swinburne, "The Christian Wager", *Religious Studies* 4 (1969), s. 221

gerçeklikte yer alırlar. Dolayısıyla yeter neden ilkesi için Russell'in iddia ettiği şekilde terkipsel bir hatadan bahsetmek mümkün gözükmemektedir.¹⁶⁸

Bu itirazlar karşısında dikkat edilmesi gereken bir husus “olumsal varlıklar silsilesinin toplamının bir açıklaması olduğu” prensibinin “olumsal varlıklar silsilesindeki her olumsal varlığın bir açıklaması vardır” prensibinden yapılan bir çıkarım olmadığıdır. Bilakis bu iki prensip de “her gerçeklik (*fact*) bir açıklamaya ihtiyaç duyar” ilkesine dayanmaktadırlar. Yukarıdaki iki itiraz bahsettiğimiz şekilde bir çıkarımı ön gördüğü için dile getirilmiştir. Ancak “yeter neden” ilkesi böyle bir çıkarıma ihtiyaç bırakmadığı için bu itirazlar kuvvetli gözükmemektedirler.¹⁶⁹

Bu konuda yapılan en önemli itirazlardan biri Edward-Hume itirazıdır. Bu itiraza göre P'nin açıklaması, içindeki her bir olumsal önermenin açıklamasının toplamıdır. Diğer bir deyişle, P bu olumsal serilerin toplamı dışında başka bir açıklamaya ihtiyaç duymaz. Hume bunu şu şekilde belirtir: “Yirmi parçadan oluşan bir serinin her bir parçasının ayrı ayrı sebebini açıklasaydım, sizin buna rağmen bana bu yirmi parçalık bütünün sebebinin ne olduğunu sormanız pek akıllıca olmazdı”.¹⁷⁰ Edward bu argümanı desteklemek amaçlı meşhur Eskimo örneğini ortaya atar. Beş tane eskimonun New York'a geldiğini ve bu eskimoların her birinin New York'a neden geldiklerinin sebeplerini öğrendiğimizi varsayalım. Mesela birincisi kutuplardaki soğuk havadan hoşlanmadığı için, ikincisi eşi dolayısıyla, üçüncüsü ailesinden ayrılamadığı için, dördüncüsü iş bulmak arzusuyla, beşincisi ise dördüncüsünü takip etmek amacıyla New York'a gelmiş

¹⁶⁸ Richard M. Gale, *On the Nature and Existence of God*, (New York: Cambridge University Press, 1991), s. 251.

¹⁶⁹ Rowe, *a.g.m.*, s. 26.

¹⁷⁰ David Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, <http://www.earlymoderntexts.com/pdf/humedial.pdf>, son erişim: 18.10.2013, s. 39-40

olsun. Edward’a göre bu bireysel açıklamaların hepsini teker teker öğrendikten sonra “peki bütün grubun New York’a gelmesinin sebebi nedir” sorusunu sormak mantıklı olmayacaktır. Çünkü zaten bu sorunun cevabı, her bir kişinin geliş sebebini bizatihi öğrenmekle verilmiştir. Dolayısıyla Edward’a göre, bu örnekte olduğu gibi âlemde var olan olumsal önermelerin teker teker sebeplerinin açıklanması, bu olumsal önermelerin oluşturduğu bütünün de açıklanması anlamına gelecektir.¹⁷¹ Fakat bu analogide bir takım sıkıntılar göze çarpmaktadır. En temel sıkıntı “açıklama” kelimesinin kullanıldığı anlam ile alakalı görünmektedir. Yeter sebep ilkesinde kastedilen “açıklama”, “bir önermenin kendi kendisinin açıklayıcısı olması için, önermenin kendisinin dışında açıklayıcı bir olgu var olmamalıdır” şeklindedir.¹⁷² Mesela kutuplardan New York’a gelen birinci kişiye A dersek bu kişinin seyahati için açıklaması “A soğuk havadan hoşlanmaz” önermesi olabilir. Bu açıklama mantıksal olarak A önermesinin neden soğuk havadan hoşlanmadığına dair bir takım diğer önermeleri de varsaymaktadır ve bu önermeler zinciri en nihayetinde “A kişisi neden yok değil de vardır” sorusunu gerektirecektir. Bu şekilde, olumsal önermelerin hiçbirisi kendi kendilerinin nihai açıklaması olamayacaktır. Kendisinin bile nihai açıklaması olamayan tekil önermelerin toplamının, bütünün açıklaması olması beklenemez.

İkinci olarak Reid’in belirttiği gibi her sebep her sonucu yaratma kudretine sahip değildir.¹⁷³ Dolayısıyla P zincirini Q sebepler zincirine dayalı olarak açıklamaya çalışmak, O’nun içindeki teker teker birbirini açıklayan sebeplerin sonuç yaratma kudretini sorgulamadan kabul etmek demektir. Bu şekilde bir anlayış tohumu

¹⁷¹ Paul Edwards, 'The Cosmological Argument', *The Cosmological Arguments*. Editör Donald R. Burrill, (Garden City, New York: Anchor Books, 1967), s. 122-123

¹⁷² Alexander R. Pruss, *The Principle of Sufficient Reason*. (New York: Cambridge University Press, 2006). s. 185

¹⁷³ Reid, *a.g.e.*, s. 13.

toprağa attığımız takdirde, suyun, güneşin ve bir takım minerallerin sebep olmasıyla, o tohumun zamanla fidan ve ağaca dönüştüğünü, bu ağacın bir takım fiziksel sebepler neticesinde meyveleri oluşturduğunu ya da yarattığını, yer çekiminin bu meyvelerden birini yere doğru çekerek Newton'un kafasına düşmesini sağladığını; suyun, güneşin, birtakım minerallerin ve yer çekimi dahil bir takım fiziksel sebeplerin bu sonuçlara bir fail suretinde nasıl güç yettirebildikleri sorusunu göz ardı ederek kabul etmektir. Bu konu bir sonraki kısımda ele alacağımız teleolojik argümanın kapsamı dahilinde olduğu için, burada sadece işaret etmekle yetineceğiz.

Bu bölümün sonunda Reid'in kozmolojik kanıtın ön gördüğü zorunlu varlığın teizmin Tanrı'sı olduğuna dair olan argümanlarını vererek bitirmek yerinde olacaktır. Zira kozmolojik argüman genel olarak iki adımdan oluşmaktadır: Alemin nedeni olan bir ilk veya zorunlu sebep öne sürmek ve ikinci olarak böyle bir varlığın teizmin bahsettiği Tanrı'nın nitelikleriyle örtüştüğünü göstermek.¹⁷⁴ Bu açıdan Reid zorunlu varlığın yalnızca bir tane olduğunun, doğa kanunlarının her yerde ver her zamanda aynı şekilde işleminin bu kanunların bir elden çıktığını göstermesinden a posteriori bir şekilde çıkarabileceğimizi belirtir.¹⁷⁵ Bunun yanı sıra zorunlu varlığın ancak bir tane olduğunu göstermek için *a priori* kanıtlarımızın olduğunu da öne sürer. Bunlardan ilki bir kere varlığı kendinden olan zorunlu ilahi bir varlığın mevcudiyetini keşfettiğimiz takdirde onun herhangi bir mükemmelliğine sınır çekemeyeceğimiz ve ona, onu tapınmamızın ve saygımızın objesi olan bütün sıfatları yüklememizin gerekliliğidir. Bunlardan biri de teklik ya da birlik olacağı için ikinci bir zorunlu ilahi varlıktan söz etmek mümkün olmayacaktır. İkinci olarak mutlak varlık sahibi, sonsuz ve bütün mükemmelliklerin

¹⁷⁴ Yavuz, *a.g.m.*, s. 201.

¹⁷⁵ Reid, *a.g.e.*, s. 70.

kendisinde toplandığı şeyler birbirinden farklı varlıklar olamazlar. Fakat kişisel kimliğin özdeş olması ilkesinden dolayı sayısal olarak birbirinden farklı olan iki şeyin herhangi bir noktada farklılık göstermesi gerekmektedir. Bütün mükemmelliklerin sonsuzluğun ve mutlak varlık sahibi olan varlıklar noktasında böyle bir farklılıktan söz etmek mümkün olmadığı için bu varlığın birden fazla olduğunu iddia etmek çelişkili bir durum olacaktır.¹⁷⁶

Reid'e göre kozmolojik argüman az önce de bahsettiğimiz üzere her nedenin her sonuca sebep olamayacağı çıkarımını da gerektirmektedir. Çünkü sonuçtaki her gerçek mükemmellik sebepte de bulunmak durumundadır ve bunlara sahip olmayan bir varlığın diğer varlıklara bunlardan bahsetmesi mümkün olamaz.¹⁷⁷ Bu şekilde Reid bir sonraki kısımda ele alacağımız teleolojik kanıt tartışmaya başlamaktadır.

3. Doğal Teoloji: Teleolojik Argüman

Teleolojik argüman genel olarak, evrende gözlemlediğimiz amaçlılık ve düzenden hareketle bu amaçlılık ve düzenin arkasında bir akıllı tasarımcı olduğunu iddia ederek Tanrı'nın varlığını rasyonel olarak temellendirmeye çalışmaktadır.

Reid, doğal din üzerine olan derslerinin büyük bir bölümünde yıldızlardan, güneş sisteminden, yeryüzünün özelliklerinden, hayvanlardan ve içgüdülerinden, bitkilerden, insanlardan ve zihin yapılarından çeşitli örnekler vererek doğadaki amaçlılık ve düzenden bahsetmektedir. Reid bu amaçlılık ve düzen içerisinde insanı merkeze yerleştirir ve yaratılanların özellikle insanın hizmetine uygun şekilde bir amaçlılık içinde olduğunu iddia etmektedir. Reid'e göre, kozmolojik argüman

¹⁷⁶ Reid, *a.g.e.*, s. 74, 81-82; Tuggy *a.g.m.*, s. 7

¹⁷⁷ Reid, *a.g.e.*, s. 13; Tuggy, *a.g.m.*, s. 7-8.

bölümünde belirttiğimiz gibi, zorunlu ilk sebep aynı zamanda bütün varlıkların kendisine dayandığı her şeyi yaratmış olan nihai sebeptir. Hayatın ve düzenin yaratıcısı ve yöneticisi olan bir sebebin cansız ve akılsız olduğunu düşünmek imkansızdır. Bir sebep sonucu üretebilmek için güce ve iradeye sahip olmalıdır.¹⁷⁸ Bu düşünce Reid' in Tanrı'nın varlığına dair sunduğu ikinci argümanı olan teleolojik argümanı oluşturmaktadır. Reid teleolojik argümanı şu şekilde formüle etmektedir:

1. Akıllı bir ilk sebep sonuçtaki hikmet izlerinden çıkarsanabilir.
2. Doğadaki eserlerde açık şekilde hikmet ve tasarım işaretleri bulunmaktadır.
3. Doğa eserleri akıllı ve tasarımcı bir sebebin sonucudur.¹⁷⁹

Birinci öncüle göre bir kişinin akıllı olduğu, ondan sadır olan davranışlar ve etkiler vasıtasıyla anlaşılmaktadır. Yani biz direk aklı ve zihni gözlemleme imkanına sahip değilizdir. Mesela bir insanın cesur olduğuna o insanın cesaret adı altında gösterdiği davranışlara bakarak hükmederiz. Yoksa cesurluk kavramını bizatihi gözlemleme imkanımız yoktur. Aynı şekilde bir kişinin aptal ya da akıllı olduğuna ancak davranışlarını gözlemleyerek karar verebiliriz.¹⁸⁰

Reid, daha önce değindiğimiz üzere, bu argümanın ilk öncülü olan “akıllı bir ilk sebep sonuçtaki hikmet izlerinden çıkarsanabilir” önermesini metafiziksel olarak zorunlu kabul etmektedir. Yani Reid'e göre bu ilke, tecrübe ya da akıl yürütmeden bağımsız olarak bir geçerliliğe sahiptir. Diğer bütün sağduyu prensiplerinde olduğu

¹⁷⁸ Reid, *a.g.e.*, s. 19-60.

¹⁷⁹ Reid, *a.g.e.*, s. 54.

¹⁸⁰ Reid, *a.g.e.*, s.

gibi, bu ilkeye de akıl yürütme ve tecrübe sonucu ulaşamaz ya da bu ilke akıl yürütme ve tecrübe yoluyla kanıtlanamaz. Akıl yürütme ve tecrübe bu ilke için ancak bir destek niteliğinde olabilir.¹⁸¹

Bazı filozoflar bu ilkenin akıl yürütme sonucu elde edildiğini savunmaktadırlar. Reid, John Hutchinson'un bunlardan biri olduğunu belirtir. Hutchinson'a göre parçaların intizamlı bir şekilde düzenlenmesi ancak bir tasarım ile mümkündür, bu tasarımın şans eseri olduğu söylenemez. Hutchinson'a göre bu matematiksel düzenliliği gözlemleyen bizler, bu ilkeye ulaşmak için akıl yürütmüş oluruz ve dolayısıyla bu ilke akıl yürütmenin bir sonucudur. Fakat Reid, matematiğin içindeki 'olasılık' branşının yakın geçmişe dayandığını belirtmektedir. "Akıllı bir ilk sebep sonuçtaki hikmet izlerinden çıkarsanabilir" ilkesinin ise evrenin başlangıcından itibaren kabul edildiğini ve bu akıl yürütmenin ona ancak çok küçük bir takviyede bulunduğunu iddia etmektedir.¹⁸²

Reid' e göre bu prensibi deney yoluyla da elde etmiş olamayız. Çünkü deney bizi bir şeyin nasıl olacağı noktasında değil, ancak geçmişte olan olaylar konusunda bilgilendirir. İkinci olarak tecrübe ya da deney yoluyla bir bilgiye sahip olabilmek için, söz konusu sebep ve sonucu ve bu ikisi arasındaki bağı görebilmemiz gerekmektedir. Fakat bu ilke bağlamında bizim gözlemleyebildiğimiz ancak sonuçtur. Sebebi(zihin, akıl) az önce de belirtildiği üzere bizatihi gözlemleme imkanına sahip değilizdir. Dolayısıyla biz bu prensibi deneyden de elde etmiş olamayız.¹⁸³

¹⁸¹ Reid, *EIP(VI)*, s. 271.

¹⁸² Reid, *Lectures*, s. 52.

¹⁸³ Reid, *a.g.e.*, s. 53.

Reid'e göre ateistler bu ilkeye karşı üç temel argüman öne sürmektedirler. Bunlardan ilki doğada mevcut olan akıllı tasarımın şans eseri ortaya çıktığı iddiasıdır. Reid'e göre bir şeyin şans eseri ortaya çıktığını söylemek sadece o şeyin sebebi hakkındaki cehaletimizin bir göstergesi olabilir. Çünkü şans herhangi bir şeyi ortaya çıkarma ya da yaratma kuvvetine sahip değildir. Mesela der Reid, bir zarı attığımızda gelen sayının şans eseri geldiğini söylemek, onun atış ve düşüş hızındaki bir takım fiziksel sebepler hakkında bilgi sahibi olmadığımızı itiraf etmemiz demektir. Yoksa şans kendi başına bir sebep olup da zarın ne şekilde düşeceğine karar veremez.¹⁸⁴

Ateistlerin ikinci iddiası her şeyin bir ilk sebebe değil de zorunluluğa atfedilebileceğidir. Fakat Reid'e göre zorunluluk kavramına yakından baktığımız takdirde onun herhangi bir şeyin sebebi olamayacağını görürüz. Zorunluluğa bu şekilde bir sebep statüsü atfetmek zorunlu ve istemli sebep kavramlarının halk arasındaki belirsiz kullanımından kaynaklanmaktadır. Sebep kelimesi felsefede ancak kendi isteği ve iradesiyle bir şeyler üretebilen bir fail için kullanılırken halk arasında sonucun üretilmesini sağlayan vasıtalar için de kullanılmaktadır. Mesela barometrede yükselen cıvanın sebebinin hava basıncı, buna neden olan zorunlu sebebin havanın ağırlığı, bu ağırlığın zorunlu sebebinin yerçekimi olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu böylece ancak bütün hepsinin ilk sebebi olan şeye kadar götürülebilir. Bu açıdan her zorunlu ya da kendisine zorunluluk atfettiğimiz sebep biz gerçek yeter-nedene ulaşana kadar, başka bir sebep tarafından üretilmiş bir sonuç olacaktır ki bu da onun aslında zorunlu olmadığının göstergesidir. Dolayısıyla zorunluluk ancak gerçek bir yeter-nedenin varlığında anlamlı bir

¹⁸⁴ Reid, *a.g.e.*, s. 56.

kavram haline gelecektir, yani zorunluluk ancak başka bir sebep tarafından üretilmemiş bir nihai sebebe yüklenebilir.¹⁸⁵

Üçüncü olarak ateistler doğa ve sanatı birbirine zıt iki ayrı olgu olarak kabul etmektedirler. Yani doğal olan ve tasarlanmış olan şeyler birbiriyle örtüşmezler. Mesela bir ağaç doğa eseridir, bundan yapılmış bir dolap ise sanat eseridir. Ateistler evreni doğaya atfettikleri için onun bir tasarımcısı olduğunu kabul etmezler. Fakat Reid burada “doğa eserleri”nin üretilmesinin iki şekilde mümkün olabileceğini söyler: Doğa kanunları tarafından ya da Doğa’nın yaratıcısı tarafından üretilmesi. Daha önce değinildiği üzere Reid’e göre herhangi bir doğa kanunundan bahsetmek aynı zamanda bir kanun koyucudan da bahsetmeyi zorunlu olarak gerektirmektedir. Nitekim kurallar edilgen oldukları için aktif bir yaratma ve oldurma gücüne sahip değildirler. Mesela hukuktaki medeni kanunlar onları uygulayan bir hakim olmadığı müddetçe bir yargıda bulunma gücüne sahip değildirler. Dolayısıyla doğa kurallarının doğayı yarattığını söylemek, onu şans ve zorunluluğun yarattığını söylemek kadar anlamsızdır.¹⁸⁶

Reid, Descartes’in öne sürdüğü mekanik doğa anlayışının, teleolojik argümana karşı ateist eleştirilere kapı araladığını iddia etmektedir. Bu mekanik doğa anlayışı, ateist yorumlara açık kapı bıraksa da, Reid’e göre nihai sebep ilkesine yapılan en ağır eleştiri David Hume tarafından yapılmıştır.¹⁸⁷

Hume bu eleştirilerinden birinde, tasarım işaretleri bulunduran her şeyin (her sonucun) sebebinin akıllı bir varlık olmasının zorunlu olmadığını öne sürer. Mesela

¹⁸⁵ Reid, *a.g.e.*, s. 57.

¹⁸⁶ Reid, *a.g.e.*, s. 58.

¹⁸⁷ Reid, *a.g.e.*, s. 55-56.

bir yamaçtaki kayalar rüzgarın etkisiyle anlamlı bir takım kelimeler oluşturacak şekilde düşebilirler.¹⁸⁸ Ya da Hume'un örneğinde olduğu gibi bir örümcek çok usta şekilde düzenli ağlar örebilir.¹⁸⁹ Bu durumlarda, sonuçtaki tasarım ve düzen, bunu üreten sebepte bir aklın bulunmasını gerektirmez. Nitekim ne rüzgar ne de örümcek akıllı varlıklardır.

Bu itiraza cevap vermek için Reid'in sağduyunun olumsal ilk prensiplerinden saydığı "İletişim kurduğumuz hemcinsimizde yaşamın ve düşüncelerin olması" prensibine değinmek yerinde olacaktır. Bu prensibe göre biz konuştuğumuz, iletişim kurduğumuz herhangi bir insanda bizde olduğu gibi hayat ve zihin olduğuna çıkarımsal olmayan bir şekilde, doğrudan olarak inanmaktayızdır. Bu hem yetişkinlerde hem de daha bir yaşına ulaşmamış bebeklerde aynıdır. Yani bir yaşındaki bir bebek herhangi bir kimsenin kendisine gösterdiği sevgiyi ve ilgiyi anlayabilir; karşıdaki kişinin zihni olan bir varlık olduğunun farkına varabilir. Bu durum tecrübe ya da akıl yürütmeye öğrenilmiş olamaz. Çünkü birkaç aylık bebeklerde henüz akıl yürütme yetisi gelişmiş olamaz. Bunu tecrübe yoluyla öğrendiğimizi de söyleyemeyiz. Çünkü bir yaşındaki bebek ya da herhangi bir yetişkin karşıdaki kişinin zihnini gözlemleyemez. Karşıdaki kişinin sadece davranış ve sözleri gözlemin objesidir. Reid'in bu ilkeyi bir ilk prensip olarak kabul etmesi, onun akıl yürütmeye kanıtlanmasının imkansız olmasından ve herhangi bir akıl yürütmeden önce bizde var olmasından kaynaklanır.¹⁹⁰

Reid diğer zihinler hakkında bizim doğal kanımızın yanında bu inanç için destekleyici bir sebep öne sürer. Bu "akıllı bir ilk sebep sonuçtaki hikmet izlerinden

¹⁸⁸ Tuggy, *a.g.m.*, s. 11.

¹⁸⁹ Hume, *a.g.e.*, s. 33.

¹⁹⁰ Reid, *EIP(VI)*, s. 260.

çıkarsanabilir” ilkesinden yapılan çıkarımdır. Yani Reid bu ilkeyi hem Tanrı’nın varlığını kesin olarak kanıtlamak için hem de hemcinslerimizin zihin durumlarıyla ilgili hükümler vermemizde kullanır. Fakat bir yandan insanların zihni olduğu hakkındaki kanımızı çıkarımsal olmayan basit bir inanç (sağduyu prensibi) kabul ederken, öbür yandan evrenin arkasında akıllı bir zihin (Tanrı) olduğunu ancak çıkarımsal bir inanç olarak kabul eder. Bunun sebebini şu şekilde analiz edebiliriz.

İlk olarak, bir varlığın zihin sahibi olması ve akıllı olması birbirlerinden farklı şeylerdir. İletişim kurduğumuz insanlarda bir zihin olduğuna dair basit inancımız, olumsal bir sağduyu ilkesi olması itibariyle yanılabilme ihtimali olan bir inançtır. Yani konuşurken bizim gibi hayat sahibi ve zihni olan bir insan olduğunu düşündüğümüz kişi aslında bir robot da olabilir. Yani herhangi bir insanın hayat ve zihin sahibi olduğuna olan sağduyu inancımız ilk etapta onda bulunan, kendisinin ortaya koyacağı tasarım işaretlerinden bağımsız olarak ani, çıkarımsal olmayan bir inanç şeklinde ortaya çıkar. Fakat daha sonra bir insanda bulunan zekayı ya da aptallığı bunları yansıtan davranış ve konuşmalardan çıkarsarız. Bu çıkarımımız “akıllı bir ilk sebep sonuçtaki hikmet izlerinden çıkarsanabilir” ilkesine dayanır. Reid bunu şu şekilde ifade eder:

Bizim dışımızda başka zihinlerin var olduğuna inandığımız kadar, aşkın bir varlığın olduğuna inanmamızı sağlayacak kadar sebep vardır. Herhangi bir insanın akıllı bir zihin sahibi olduğunu, ancak o kişinin akıllı ve düzenli bir şekilde olan davranışlarından çıkarsarız. (...) Sadece insan bedeninin oluşumunda bile, bir insanın hareketlerinden açığa çıkabilecek olandan (akıllı bir tasarımcı tarafından meydana getirilmiş) daha büyük bir tasarım vardır. Bu iki durumda da biz tasarımcı zihni göremeyiz, onlara ancak gözlemlediğimiz işaretlerden ulaşabiliriz.¹⁹¹

¹⁹¹ Reid, *Lectures*, s. 75.

Mesela yolda giderken A kişisiyle karşılaştığımızı varsayalım. Olumsal sağduyu prensibi gereği bu kişinin hayat ve sağduyu sahibi olduğuna ani inancımız oluşmuş olsun. Sonra bu kişinin yanına gidip onunla konuşmaya başladığımızı ve konuşmalarından bu kişinin çok zeki olduğunu çıkarsadığımızı farz edelim ve bunu şu şekilde formüle edelim:

1. Akıllı bir sebep sonuçtaki hikmet izlerinden çıkarsanabilir.
2. A kişinin konuşmaları hikmet ve zeka izlenimleri (sonuç) içermektedir.
3. A kişisi (sebep) akıllı bir varlıktır.

Bu durumda Reid'e göre, A kişisi robot da olsa, işaretler bizi akıllı bir insan olduğunu düşünmemize yönlendiriyorsa, bu kişinin akıllı bir insan olduğunu kabul etmekte güçlü bir gerekçemiz vardır demektir. Reid'in argümanlarını göz önüne alınca bu akıl yürütme, Tanrı'nın varlığına dair yapılan akıl yürütme gibi zorunlu (dedüktif olarak geçerli) değil ancak olasılıksal bir akıl yürütme olacaktır. Fakat burada şöyle bir itiraz yapılabilir: Tanrı için de aynı çıkarımsal delillere sahip olduğumuz için diğer "akıllı" zihinlerin varlığını olası kabul edip Tanrı'nın varlığını zorunlu kabul etmek keyfi olmayacak mıdır?¹⁹²

Örneğimize devam ederek bu itirazı cevaplamaya çalışalım. Varsayalım ki yanımıza bir bilim adamı gelip, insan zannederek konuştuğumuz A kişinin aslında son teknolojiyle kendisinin ürettiği bir robot olduğunu söylesin ve bunu bize gösterson. Bu durumda aksi bir kanıtla karşılaştığımız için olumsal olan sağduyu ilkemiz bizi yanıltmış olacaktır. Yani karşıdaki varlığın zihin sahibi olduğuna dair

¹⁹² Tuggy, *a.g.m.*, s. 12.

olan dolaysız inancımız geçersiz hale gelecektir. Şimdi, eleştirinin geldiği asıl nokta akıllı tasarımı ifade eden izlerin, akıllı bir sebep tarafından üretilmediği dolayısıyla yukarıda bahsedilen çıkarımın geçersiz olduğu noktasıdır. Dolayısıyla Tanrı için yapılan aynı şekilde bir akıl yürütme de yanlışlanabilecektir ya da en azından bu ihtimale sahip olacaktır. Örneğimize göre çıkarım şu şekilde olacaktır:

1. Akıllı bir sebep sonuçtaki hikmet izlerinden çıkarsanabilir.
2. A kişinin konuşmaları hikmet ve zeka izlenimleri (sonuç) içermektedir.
3. A kişisi (sebep) akılsız bir varlıktır.

Bu itirazda gözden kaçırılan nokta fiziksel sebep ve nihai sebep arasındaki ayrımdır. A kişisi zihin sahibi olmayan robot olmak itibariyle sebep üreten fail olmaktan çıkıp sadece fiziksel bir sebebe dönüşmüştür. Dolayısıyla bizim akıl ve hikmet işaretlerini atfetmek için zihin ve akıl sahibi başka bir nihai sebep aramamız gerekmektedir. Bu örnekte bu nihai sebep robotu tasarlayıp yönlendiren bilim adamı olacaktır. Dolayısıyla Reid'e göre düşünecek olursak bu argümanda ulaşacağımız sonuç "A kişisi robot olduğuna göre, zihin sahibi akıllı bir tasarımcı tarafından tasarlanmış" sonucu olmalıdır. Bu manada kişinin kendisi dışındaki bütün insanlar aslında robot da olsalar onları tasarlayan nihai, akıl sahibi, tasarımcı bir zihnin var olması zorunlu olacaktır. Dolayısıyla, akıllı tasarım noktasında öne sürülen argüman her zaman aynı zorunlulukta aynı sonucu gerektirecektir: Nihai bir akıllı tasarımcı.

Şimdi Hume'un itirazına tekrar dönelim. Hume bir örümceğin ördüğü ağlarda tasarım izleri bulunabileceğini ve fakat örümceğin akıllı bir tasarımcı

olamayacağını iddia etmişti. Bu iddiasında haklı olması mümkündür. Fakat Reid'in olumsal zihin sahibi ile akıl sahibi tasarımcı arasında bir ayrım yaptığını düşünürsek, örümceğin bizatihi zihin ve akıl sahibi olmaması yaptığı ağın kendisi tarafından tasarlanmış olduğu zorunluluğunu doğurmaz. Buradaki nihai tasarımcı örümceğe birtakım içgüdüler veren Tanrı olabilir. Aynı şekilde rüzgarın taşları anlamlı harfler oluşturacak şekilde devirmesi ancak, fiziksel bir sebep vasıtasıyla akıllı bir tasarımcının iş görmesi olabilir. Dolayısıyla bu tür bir itiraz güçlü gözükmemektedir.

Hume'un eleştirileri genel olarak teleolojik argümanın analoji yoluyla kurulması ya da endüktif bir genelleme olarak üretilmesi noktasında gibi gözükmektedir.¹⁹³ Bu eleştirilerinden biri evren ve Tanrı arasında bir illiyet bağı kuramayacağımıza yöneliktir. *Doğal Din Üzerine Söyleşiler* adlı eserinde Hume, Cleanthes karakterinin ağzından teleolojik argümanla ilgili bir takım iddialar öne sürmektedir. Cleanthes evrene (dünyaya) baktığımızda onun tıpkı bir makine gibi insanı hayrete düşürecek şekilde birbirleriyle uyumlu, sonsuz sayıda küçük maddelerden meydana geldiğini ifade eder. Bu uyum (her ne kadar daha muhteşem olsa da) insan aklının, tasarımının ve düşüncesinin ürünü olan makinelerin tasarımına benzer. Benzer sonuçlar benzer sebepleri gerektireceği için, insan tasarımı olan ürünlerde bir akıl ve tasarımı kabul edersek, kainatın tasarımının arkasında da daha yüksek derecede bir akıllı tasarımcı kabul etmemiz gerekecektir.¹⁹⁴ Hume bu argümana diğer bir karakter olan Philo'nun ağzından karşı çıkmaktadır. Philo'nun iddiasına göre bu analoji çok zayıf bir analogidir ve bizi böyle bir sonuç çıkarmaya götürecek gücü bulunmamaktadır. Bir tasarım ile onu tasarlayan akıl arasındaki sebepsellik bağına kurmamız, aralarındaki ilişkiyi birçok kez gözlemleyebilmemizden kaynaklanır.

¹⁹³ Tuggy, *a.g.m.*, s. 15.

¹⁹⁴ Hume, *a.g.e.*, s. 10.

Fakat evrenin meydana gelişi, insan yapımı olan makinelerin aksine, kendisinin benzeri olmayan, bir kereye mahsus bir olgudur. Dolayısıyla biz bu olgu hakkında yeterince benzer örnek ve gözleme sahip olmadığımız için, tek bir örnekten evrenin akıllı bir tasarımcı tarafından meydana getirilip getirilmediği sonucuna ulaşamayız.¹⁹⁵

Cleanthes'in argümanı, bir saatin bir tasarımcısı varsa, aynı şekilde bu evrenin de bir tasarımcısı vardır, klasik teleolojik iddiasının bir versiyonu gibi gözükmektedir. Reid, teleolojik argümanda analojik bir yola baş vurmayı tercih etmemiş, hatta saatçi analojisinin hatalı olduğunu belirterek eleştirmiştir. Reid'e göre saatçi saate çalışma gücünü bahseden kişi değildir; saatin parçalarının bir arada durmasını sağlayan, saate onun hareketini (çalışmasını) sağlayan yerçekimi kuralına uyma meylı veren saatçinin kendisi değildir. Saatçinin yaptığı tek şey saati oluşturan parçaları bir araya getirmektir. Dolayısıyla Tanrı ve saatçi arasında yaratma noktasında bir benzerlik bulunmamaktadır.¹⁹⁶

Bunun yanı sıra daha önce bahsedildiği üzere Reid “akıllı bir sebep sonuçtaki hikmet izlerinden çıkarsanabilir” ilkesini metafiziksel zorunlu bir ilke olarak kabul eder; ona deney ve tecrübe yoluyla ulaşıldığı iddialarını reddeder. Herhangi bir deneyde sebebin ve sonucun da gözlemlenmesi gerekir. Fakat akıllı bir tasarımcı ile onun tasarımı arasında bir çıkarım yaparken sadece tasarımcının etkisi gözlemlenebilir, akıllı değil. Bu durum saatçi örneği için de böyledir. Biz saatçinin akıllı bir tasarımcı olduğuna hükmetmek için onun aklını gözlemleyemeyiz, sadece eserlerini ve dışarıya yansıyan etkilerini gözlemleyebiliriz. Burada zorunlu sağduyu prensibi gereği eserdeki akıl izlerinden müessirin akıllı olduğu yönünde bir çıkarım

¹⁹⁵ Hume, *a.g.e.*, s. 11-16; Reid, *a.g.e.*, s. 56.

¹⁹⁶ Reid, *Lectures*, s. 113.

yapmaktayızdır. Dolayısıyla bu çıkarım Hume'un iddia ettiği gibi "iki olayın sıklıkla yan yana gelmesi sonucunda bizim onlar arasına bir sebepsellik bağı yüklememiz"¹⁹⁷ ilkesine dayanarak ortaya çıkmadığı için, bu itiraz Reid'in teleolojik argümanı için geçersiz gözükmemektedir.¹⁹⁸

Hume itirazında daha da öteye gider. Ona göre her ne kadar doğanın tasarımcısı olduğu sonucuna bir şekilde ulaşırsak da, bunun sadece bir tasarımcı olduğunu ve bu tasarımcının Tanrı olduğunu çıkarsayamayız. Çünkü Hume'a göre, saatçi örneğini düşünecek olursak, bir saat birkaç saatçi tarafından tasarlanabileceği gibi evrenin de birkaç tasarımcısı olabilir.¹⁹⁹

Bu itiraza Reid, daha önce değinildiği üzere, kozmolojik argüman içerisinde cevap vermektedir. Hatırlanacağı gibi Reid'e göre bir kere varlığı kendinden olan zorunlu ilahi bir varlığın mevcudiyetini keşfettiğimiz takdirde onun herhangi bir mükemmelliğine sınır çekemeyeceğimiz gibi ona tapınmamız ve saygımızın objesi olan bütün sıfatları yüklememiz gereklidir. Bunlardan biri de teklik ya da birlik olacağı için ikinci bir zorunlu ilahi varlıktan söz etmek mümkün olmayacaktır. İkinci olarak mutlak varlık sahibi, sonsuz ve bütün mükemmelliklerin kendisinde toplandığı şeyler birbirinden farklı varlıklar olamazlar. Fakat kişisel kimliğin ayrıştırılamaz (*indiscernible*) olması ilkesinden dolayı sayısal olarak birbirinden farklı olan iki şeyin herhangi bir noktada farklılık göstermesi gerekmektedir. Bütün mükemmelliklerin sonsuzluğun ve mutlak varlık sahibi olan varlıklar noktasında

¹⁹⁷ Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, s. 36.

¹⁹⁸ Reid, *a.g.e.*, s. 56.

¹⁹⁹ Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion.*, s. 25.

böyle bir farklılıktan söz etmek mümkün olmadığı için bu varlığın birden fazla olduğunu iddia etmek çelişkili bir durum olacaktır.²⁰⁰

Fakat bu noktada Hume diğer itirazını devreye sokar. Bu itiraza göre biz Tanrı'ya gözlemlediğimiz sonuçlar/etkilerden üstün derecede bir sıfat atfedemeyiz. Dolayısıyla Tanrı'nın en iyi, en akıllı varlık olduğunu iddia edemeyiz, sadece doğada gözlemleyebildiğimiz, tecrübe edebildiğimiz kadar bir akıl ve iyiliği ona yükleyebiliriz, daha fazlasını değil.²⁰¹

Reid bu itiraza bir örnekle cevap vermektedir. Mesela bir kişi herhangi başka birine Edinburgh'a nasıl gidileceğini sorar. Soran kişinin, aldığı cevabı, cevap verenin bütün kişisel kimliği ve zekasıyla özleştirmesi saçmalık olacaktır. Aynı şekilde bizim de Tanrı'ya sadece gözlemlerimizden yaptığımız çıkarımların izin verdiği ölçüde bir takım sıfatlar atfetmemiz manasızdır.²⁰² Çünkü Tanrı'nın sıfatları hakkında bir çıkarımda bulunurken sadece doğadaki bir takım işaretlerden faydalanmayız. Bunun yanı sıra Tanrı'nın sıfatlarının mahiyetlerini, zorunlu varlığından ve sınırsız mükemmelliklerinden yaptığımız akıl yürütmelerle idrak ederiz. Bir diğer deyişle Tanrı'nın zorunlu varlık olması, onu olumsal varlıklardan başka bir varlık moduna yerleştirmemizi gerektirir. Bu da bizim kendisinin diğer sıfatları hakkındaki akıl yürütmelerimizin temelini oluşturur. Bunun yanı sıra Tanrı'ya bütün en yüksek derecede sınırsız mükemmellikleri atfetmemiz, onun bir takım sıfatları hakkında daha doğru bir çıkarım yapmamızı sağlar.²⁰³ Dolayısıyla

²⁰⁰ Tuggy, *a.g.m.*, s. 7.

²⁰¹ Hume, *a.g.e.*, s. 55.

²⁰² Reid, *a.g.e.*, s. 92.

²⁰³ Reid, *a.g.e.*, s. 62-63.

biz Tanrı'ya sadece doğada gözlemlerimizin konusu olan sınırlı derecede bir mükemmellik yüklemekle kalmamış oluruz.

Teleolojik argümana karşı bir diğer önemli itiraz kötülük problemi bağlamında getirilmektedir. Hume *Doğal Din Üzerine Söyleşiler* eserinde teleolojik argümana kötülük problemi bağlamında getirdiği eleştirilerini, Tanrı'nın evren için iyi bir yönetici olmadığı noktasında yoğunlaştırır. *Diyaloglar*'da Cleanthes isimli kişi teleolojik argümanı savunmaktadır. Cleanthes'in kötülük problemine verdiği cevap, Tanrı'nın mümkün olan en büyük iyiliği ve mutluluğu gözetecek şekilde evreni yarattığı, mevcut olan kötülüğün en büyük iyilik ve mutluluğun ortaya çıkması için gerekli olduğu şeklindedir.²⁰⁴ Bu argüman Leibniz'in öne sürdüğü, mevcut olan evrenin yaratılabilecek olan "mümkün dünyaların en iyisi" olduğu iddiasına büyük ölçüde benzemektedir. Bu iddianın temellerini Hristiyanlık inancında Tanrı'nın mutlak iyiliğine (*omnibenevolence*) yapılan güçlü vurgu oluşturuyor gibi gözükmemektedir. Hristiyanlık Reid'e göre Tanrı'nın bütün sıfatlarını mutlak iyilik sıfatına indirgeme (*degrade*) etme çabası içerisindeydir. Bunu kabul ettiğimiz takdirde Tanrı'nın bütün sıfatları, evrende en büyük mutluluğu üretmek için şeyleri yönlendirmekten ibaret olacaktır. Dolayısıyla Tanrı'nın bütün ahlaki sıfatları her ne kadar adalet, kötülük, hakikat gibi farklı isimlere sahip olsalar da; ancak iyilik veya lütuf sıfatlarının modifikasyonlarıdır. Böyle bir Tanrı algısında erdeme sevgiye, kötülüğe nefrete yer yoktur.²⁰⁵ Cleanthes Philo'ya verdiği bir cevapta Reid'in bu iddiasını doğrulamaktadır. Bu insanlığın mutsuz ve bozulmuş olduğunun kanıtlanması halinde dinin tümünün sonunun geleceği iddiasıdır. Çünkü mümkün dünyaların en iyisi kavramı daha önce değinildiği gibi Tanrı'nın bütün ahlaki sıfatlarını mutlak iyiliğe indirger ve insanların mutsuz ve bozulmuş olması

²⁰⁴ Hume, *a.g.e.*, s. 47.

²⁰⁵ Reid, *a.g.e.*, s. 98.

Tanrı'nın ahlaki niteliklerini belirsiz hale getirir. Ahlaki nitelikleri belirsiz olan bir Tanrı'nın doğal niteliklerinin kanıtlanması pek bir şey ifade etmeyecektir.²⁰⁶

Fakat Hume haklı olarak doğanın amacının sadece, insanların ve hayvanların mutluluğuna sonuç verecek şekilde kurulduğunu kabul etmenin imkansız olduğunu belirtir. Nitekim doğada ziyadesiyle acı ve elem bulunmaktadır. Hume'a göre her ne kadar mutluluğun açıdan daha fazla olduğu savunulsa bile, şiddet olarak acı daha yoğun yaşanmaktadır. Bir anlık acı bir haftalık mutluluğu gölgeleyebilecek kuvvette olabilir. Her ne kadar insanların mutluluklarının çaresizliklerinde daha fazla olduğunu kabul etsek dahi bu Tanrı'nın mutlak iyiliği ile ilgili hiçbir şey kanıtlamayacaktır. Çünkü bu durum bile bizim mutlak kudret sahibi ve sonsuz bilge bir ilk sebepten beklediğimiz bir sonuç olmaktan çok uzak olacaktır. Dünyada çaresizlik ve mutsuzluk var oldukça biz Epikür'ün paradoksuyla karşı karşıya kalacağız: Dünyada kötülük var. Eğer Tanrı varsa ve mutlak iyiye neden dünyada kötülük var? Tanrı kötülüğü ortadan kaldırabilir de kaldırmıyor mu? O zaman kötüdür. Ya da bunu yapmaya gücü mü yetmiyor. O zaman güçsüzdür. Hem istiyor hem de gücü yetiyorsa neden kötülük var?²⁰⁷

Reid, Hume gibi, kötülük problemini açıklamada kullanılan, “var olan dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu ve en çok mutluluğun üretildiği zorunlu ihtimal” olduğu argümanını açıklayıcı olmaktan uzak, zayıf ve yanlış bulur. İlk olarak, Reid'e göre, hakikate/erdeme olan sevgiye ve kötüye olan nefrete dayanmayan, sadece mutluluk üretmeye çalışan bir irade ne insanda ne de Tanrı'da ahlaki bir mükemmellik oluşturmak için yeterli bir sebep olmaktan çok uzaktır. Mutluluk üretmeye çalışmak ancak erdemin zorunlu parçalarından biri olarak kabul

²⁰⁶ Hume, *a.g.e.*, s. 44-45.

²⁰⁷ Hume, *a.g.e.*, s. 44-46.

edilebilir. Fakat Tanrı'nın basitliğine ve birliğine zarar gelmesin diye Tanrı'ya iyilik dışında başka sıfatlar yüklememeye çalışmak zorlama bir çabadır. İkinci olarak bu sisteme göre mevcut mümkün dünya Tanrı'nın yaratabileceği en iyi dünya olduğu ve mevcut dünyada da kötülük bulunduğu için kötülük iyiliğin zorunlu bir bileşeni haline getirilmektedir. Bir diğer ifadeyle en büyük mutluluğu üretmek bir dereceye kadar kötülük olmadan mümkün değildir. Dolayısıyla Tanrı bile kötülüğü ortadan kaldırma kudretine sahip değildir. Üçüncü olarak bu sistemi kabul etmek için insan davranışlarında determinizmi kabul etmek demektir. Çünkü dünyadaki bütün parçalar, bütünde en büyük mutluluğu üretecek şekilde hareket etmek zorundadır. Fakat Reid'e göre böyle bir sistemi kabul etmek için yeterli bir kanıtımız olmadığı gibi, bu sistem kötülük problemini açıklamaya çalışan diğer sistemlere göre hiçbir artıya sahip de değildir.²⁰⁸

Her ne kadar Reid ve Hume mevcut dünyaların en iyisi teodisesini kabul etmemek noktasında ortak bir noktada duruyor gibi gözükseler de, kötülük probleminin çözümüne olan yaklaşımları birbirlerine tamamen zıttır denilebilir. Nitekim Hume kötülük probleminin Tanrı'nın ahlaki sıfatlarını belirlemeyi imkansız kıldığını iddia eder ve yine bu problemi sebep göstererek dünyanın idame ettirilmesinin başarısızlığını bu argümanla destekler. Reid ise sadece bir takım teodiselerin başarısız olduğunu belirtir ve kötülük problemini başka bir şekilde açıklamaya çalışır.

Hume kötülüğün oluşmasına imkan veren dört tane sebepten bahseder. Bu sebeplerin zorunlu olmadığını, istendiği takdirde engellenebileceğini, dolayısıyla Tanrı'nın bunları engellemediği bir dünyada onun iyi bir tasarımcı olduğuna dair

²⁰⁸ Reid, *a.g.e.*, s. 98-100.

bir çıkarım yapmanın mümkün olmadığını belirtir.²⁰⁹ Hume'a göre bu sebeplerin ilki canlıları herhangi bir eyleme yönlendiren güdülerin haz temelli olduğu gibi acı temelli de olmasıdır. Mesela susama, acıkma gibi duyular bizi yemeye ve içmeye yönlendirir. Bunlar şiddetlenince acı çekmeye başlarız. Fakat canlıların fitratı bunu engelleyecek şekilde yaratılabilirdi. Mesela bu gibi durumlarda acı çekmek yerine sadece bir haz azalması yaşayıp, bu ihtiyaçlarımızın farkına varabilirdik.²¹⁰

Reid sözde kötülüklerin ortaya çıkmasının ilk sebebi olarak varlıklarına yaratılmış olmaları hasebiyle kusurlu olmaya mahkumiyetlerini gösterir. Bir diğer ifadeyle tek mükemmel varlık Tanrı olacağı için, bütün mümkün dünyalarda, bizim mevcut dünyamızdan bin kat daha iyi bir dünyada bile yine kusur bulunacaktır. Fakat Reid'e göre bu kusur bir kötülük değil, ancak iyiliğin derece olarak farklı olmasıdır.²¹¹ Bu eleştiri bütün mümkün dünyalar için aynı kuvvete sahip olacağı için, daha fazla haz daha az acı olan bir dünyada da geçerli olacaktır. Fakat denilebilir ki cennet misali derecesi diğerlerine göre çok daha yüksek, haz açısından daha üstün bir dünya yaratma imkanı varken, Tanrı neden mevcut dünyada karar kılmıştır?

İlk olarak bu soruya cevap vermek kabul edilen Tanrı tasavvurunun bütünüyle alakalı bir durumdur. Yukarıda bahsettiğimiz üzere Tanrı'yı sadece insanların mutluluğunu sağlamakla görevli bir varlık ve bu dünyayı da bu amaçla yaratılmış bir mekan olarak düşündüğümüzde bu eleştiriler haklı görülebilir. Fakat böyle bir Tanrı tasavvurunun mükemmel olmaktan çok uzak olduğunu belirttik. Eğer meseleyi sadece yaşamın devamı, haz ya da mutluluk olarak kabul edersek insan ve

²⁰⁹ Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tuncay, (Ankara: İmge, 2004), s. 246.

²¹⁰ Hume, *a.g.e.*, s. 239-240.

²¹¹ Reid, *a.g.e.*, s. 101.

hayvan arasındaki derece farkını ortadan kaldırmış oluruz. Nitekim bir canlının mutlu olmak için rasyonel olarak düşünebilme yetisine sahip olmasına gerek yoktur. Dolayısıyla böyle bir durumda insanların insan, hayvanların hayvan olarak yaratılmasının bir anlamı ve amacı kalmayacaktır. İnsanların rasyonel varlıklar olarak yaratılması, onların hayvanlardan farklı ve üstün bir takım hayat amacına sahip olduğunu düşünmek için güçlü bir sebep olarak gözükmektedir. Bunun yanı sıra şayet Tanrı her şeyi bizim haz almamıza yönelik olarak hazırlamış olsaydı, hiçbir acı bulunmayan bir dünyaya sahip olsaydık, Tanrı'nın varlığına olan ihtiyacımızı takdir edemeyebilirdik. Dolayısıyla hakikatin değerini anlamak pek mümkün olmazdı. Mesela bir insan doğduğu andan itibaren hiçbir karanlığa şahit olmazsa, devamlı olarak gündüz hali içerisinde bulunursa karanlığı tasavvur edemez. Karanlığı bilmemesi aydınlık içinde olduğunu anlamamasına sebep olur. Dolayısıyla bu aydınlığın bir kaynağı olduğu aklına gelmez. Ne zaman ki ışık kesilir karanlık olur, o kişi ışığın kaynağını aramaya geçer ve kendi gözlerinin yetersizliğinin farkına varır. Dolayısıyla ışığın değerini fark eder ve hakkını verir.

Hume kötülüğün oluşmasına ikinci sebep olarak bizde birinci tür acıların (susuzluk vb.) ortaya çıkmasına sebep olan mevcut doğa kanunlarını gösterir. Hume her ne kadar doğa kanunlarının insanın akıl yürütmeleri ve yaşamını idame ettirmesi için gerekli olduğunu düşünse de, mevcut doğa kanunlarına gerektiğinde Tanrı'nın özel olarak müdahale edip ortaya çıkan kötülükleri giderebileceğini savunur. Tanrı'nın bu şekilde bir müdahalede bulunmaması için bir takım sebepleri olabilir, bunları bilmemekle beraber, varsayabiliriz. Fakat bu varsayım Tanrı'nın iyiliğine dair bir sonuç çıkarmamız için yeterli değildir.²¹²

²¹² Hume, *a.g.e.*, s. 240- 241.

Reid benzer şekilde zahiri kötülüklerin ortaya çıkmasının ikinci sebebi olarak doğayı gösterir. Fakat Reid doğal kötülüklerin zahiren kötü olarak gözükmekle sonuçları itibariyle iyi olduğunu iddia eder. Mesela insanlar ancak doğal kötülükler vasıtasıyla akıl ve sağduyularını geliştirebilirler. Dolayısıyla mevcut dünyada bunların zorunluluğu iddia edilebilir. Bunun yanında doğal kötülükler doğa kanunlarının zorunlu sonuçlarıdır. Rasyonel varlıkların yapı için bu kanunlar tarafından yönetilmeleri gerekir. Çünkü bu kanunlar olmaksızın insanlar herhangi bir sonuca ulaşmada başarısız olacaklardır. Mesela ateş bazen yakıp bazen yakmazsa insanlar onu nasıl kullanacaklarını ve ondan nasıl sakınacaklarını öğrenemezler. Doğa kanunları vasıtasıyla yönetilen bir evrende kötülük de olacaktır. Ateş ısıttığı gibi yakacaktır da.²¹³ Hume'un iddia ettiği, bir yandan doğa kanunlarının devam etmesi diğer yandan kötülük ortaya çıktığı takdirde Tanrı'nın müdahale etmesi gerektiği düşüncesi pek tutarlı gözükmemektedir. Zira bu müdahale en küçük olaydan en büyüğüne kadar gerekli olacağından, bu sürekli müdahalenin yanında doğa kanunlarının korunması mümkün gözükmemektedir.

Varsayalım ki küçük bir çocuk ateşe yaklaştığında elinin yanmasını engellemek için Tanrı ateşin yakmamasını sağlasın. Bunun için ateşin çocuğu ısıtmaması lazımdır. Çocuk ateşe yaklaştığında bir sıcaklık hissedecektir. Fakat elini ateşin içine uzattığında bir yanma ve ısı hissetmeyeceği için, daha önce kendisini ısıtan ısıнын sebebinin ateş olmadığını düşünecektir.

Hume'a göre kötülüğün üçüncü kaynağı canlıların güç ve yetilerinin minimum düzeyde yaratılmış olmasıdır. Mesela hızlı bir hayvan genellikle güçsüzdür. Bu ikisine sahip olanların başka bir kusuru bulunmaktadır. Bu açıdan insan varlıkların

²¹³ Reid, *a.g.e.*, s. 101-102.

en akıllısı olmasıyla birlikte fiziksel anlamda en güçsüzdür. Fakat anlayışlı bir anne baba bile çocuklarını gelecek muhtemel tehlikelerden korumak ve her şart altında onların mutluluğunu sağlamak adına her şeyden onlara bol bol bahşeder. Aynı şekilde Tanrı da insanı aynı şekilde daha yüksek bir zihin kapasitesi ve etkinliğine ve eylem gücüne sahip olarak yaratabilirdi. Sonsuz güç ve iyilik sahibi bir varlığın bunu yapmasını engelleyecek hiçbir sebep yoktur. Eğer ki gücü bunu yapmaya yetmediyse, öngörüsü gereği daha az fakat daha kaliteli varlıklar yaratabilirdi. İnsanların en büyük problemi Hume'a göre tembelliktir. Çünkü biz ancak çalışarak eksikliklerimizi giderecek şekilde yaratılmışızdır. Fakat bütün diğer varlıkların kendisine düşman olarak yaratıldığı insan çalışma isteğine bile yeteri derecede sahip olarak yaratılmamıştır.²¹⁴

Bu itiraz bir yandan fiziksel diğer yandan ahlaki kötülükle alakalı gözükmektedir. Daha önce bahsedildiği üzere varlıkların fiziksel koşullarında ve zihinsel koşullarında, yaratılmış olmalarından ötürü her daim bir kusur ve eksiklik olmak durumundadırlar; mükemmel olmak ancak Tanrı'ya mahsustur. Bunun yanı sıra bize göre, eğer Hume'un iddia ettiği gibi her hayvana her şeyden eşit ve cömert bir şekilde verilmiş olsaydı bu varlıklar arasında nitelik ve nicelik olarak bir fark olması düşünülemezdi. Mesela bir hayvanın mükemmel olmasını sağlayacak özellikleri hızlı olması, güçlü olması, boyutunun tam yerinde olması gibi sıralayacak olursak ve her hayvanın bunlara sahip olması gerektiğini düşünürsek sadece tek bir hayvan türünden bahsetmiş oluruz. Doğada her varlığın yerine getirmesi gereken görevler çeşit çeşitken bütün varlıkların tek tip bir varlığa indirgenmeleriyle bu görevler akim kalacaktı.

²¹⁴ Hume, *a.g.e.*, s. 242-244.

İkinci olarak insanlara Tanrı tarafından daha büyük bir çalışma şevki ve zihinlerini daha iyi kullanabilme yeteneği verilme konusu özgür irade konusuyla alakalı gözükmemektedir. Tanrı insana hareketleri konusunda onları daha iyi yapacak şekilde bir müdahalede bulunsaydı, bunu onların özgür iradelerini askıya almadan yapamazdı. Bunun olması insanların rasyonel varlık olarak yaratılmasını anlamsız kılacaktır. Böyle bir dünya sadece haz almak için yaratılmış, özgür iradeye sahip olmayan robotların dünyası olacaktır. Plantinga bu durumu Tanrı'nın içinde kötülük bulunduran bir alemi yaratmasının iyi bir nedeni olduğu düşüncesi ile savunmaktadır. Ona göre özgür irade ahlaki iyiliğin ortaya çıkması için zorunlu bir koşuldur ve insan için .özgür iradenin varlığı ahlaki kötülüğün varlığından bağımsız düşünülemez.²¹⁵

Reid dünyada insanın özgür iradesinin ahlaki bir takım kötülüklere sebep olduğunu kabul etmekle birlikte, bunun sorumlusu olarak kesinlikle Tanrı'yı görmez. Her ne kadar insanı yaratan Tanrı olsa da insanın fiillerinin sorumlusu kendisidir. Çünkü Reid bir fiilin ancak bir faili olacağını iddia eder.²¹⁶

Kötülüğün dördüncü sebebine gelince, doğa makinesinin özensiz bir işçilikle yaratılmış olmasıdır. Her ne kadar dünyadaki parçalar birbiriyle yakından bağlantılı ve hemen hepsi faydalı ve gerekli olsalar da, işlevlerine uygun sınırlarını her zaman koruyamazlar. Mesela yağmur hayatın devamı için gerekli ve faydalı olmasına rağmen bazen çok az bazen de gereğinden çok fazla şekilde yağar. Bu özensizlikler insanı ve diğer canlıları acıya ve çaresizliğe sürüklemektedir.²¹⁷

²¹⁵ Chad Meister, *Introducing Philosophy of Religion*, (New York: Routledge, 2009), s. 133

²¹⁶ Reid, a.g.e., s. 107.

²¹⁷ Hume, a.g.e., s. 244-245.

Bu iddiasında Hume kendisiyle çelişir gibi gözükmektedir. Nitekim Reid'in iddia ettiği üzere biz dünyanın küçük bir parçasını gözlemleyebiliriz. Gözlemlediğimiz bu kötülüklerden hareket ederek bütün evreni hakkında bir hüküm vermemiz çok makul olmayacaktır.

Reid'in dini epistemolojisini göz önünde bulundurduğumuzda sağduyu felsefesinin ve sağduyu felsefesinin oluşumunda ideler teorisinin ne derece önemli bir rol oynadığını gösterebilmek için tezimizde bunları geniş şekilde ele aldık. Buna göre Reid ideler teorisini reddederek mutlak şüpheciliğin önünü almaya çalışmış, ona alternatif olarak bir sağduyu epistemolojisi geliştirmiştir. Reid'e göre doğrudan erişimimizin olduğu herhangi bir ilk prensipten şüphe etmeye kalkmak ile bütün ilk prensiplerden şüphe etmek arasında bir fark bulunmamaktadır. Nitekim hepsi aynı Tanrı tarafından bize bahşedilmiştir. Descartes ile sistematik bir şekilde ortaya konan şüphecilik ilk aşamada sadece doğruya varma noktasında bir araç olarak görülmekteyken daha sonraları bütün doğruları kaygan bir zemine yerleştirmeyi hedef alan mutlak bir amaç haline bürünmüştür. Reid'e göre Berkeley'e kadar olan Kartezyen filozoflar ideler teorisi kabul edildiği takdirde dış dünyanın varlığının kanıtlanmasının mümkün olmayacağını kabul etmek istememişlerdir ve daha önce de değindiğimiz üzere dış dünyanın varlığını kanıtlamak için bir hayli çaba harcamışlardır. Berkeley dış dünyanın varlığını ideler teorisine dayanarak kanıtlamaya çalışmanın mümkün olamayacağını fark etmiş ve ideler teorisini reddetmemek için dış dünyanın varlığını reddetmiştir. Fakat Berkeley ideler teorisinin Tanrı, ruhlar alemi gibi konuları açıklayamayacağını hatta onların varlıklarını da şüpheli hale getireceğini fark ettiği için ideler teorisini sadece duyumsal nesneler (ideler) ile sınırlı tutmuş, ruhsal alemdeki varlıkların bir ide olamayacağını öne sürmüştür. Ne var ki Hume ideler teorisini bütün sonuçlarıyla

beraber kucaklayarak ruhsal alemin varlığını da şüpheli bir hale getirmiştir. Reid bu süreci şöyle özetlemektedir:

Descartes şüphecilik mağarasında derine gitseydi o mağaranın başına yıkılacağını bildiği için mağarayı kapattı. Locke ve Malebranche daha derine indiler ama bu düşmanla baş edebilmek için çok daha fazla çaba sarf ettiler. Berkeley şüpheciliğin elinden her şeyi kurtarmak konusunda çaresiz kalmıştı, bu yüzden bunun bir kayıp olmayacağı düşüncesi ve umuduyla maddi dünyanın varlığından vazgeçerek sadece ruhların varlığını kabul etti. Ama Hume bu duvarın da altını kazarak her şeyi evrensel şüpheciliğin içinde boğdu.²¹⁸

Buradan anlaşılacağı üzere Reid en başta atılan ufak bir adımın metafiziksel açıdan ne tür sonuçlar doğuracağını bildiği için ideler sistemini toptan bir şekilde reddetmiştir. İdeler sisteminin, en basitinden başlayarak temel inançlarımızı şüphe içerisine sürüklediğini ve bunun nihai olarak Tanrı inancı dahil olmak üzere bütün ruhsal alemi redde götürdüğünü düşündüğü için Tanrı hakkındaki tartışmanın en temel epistemolojik meseleler üzerinden başlamasını uygun görmüştür denebilir. Zira, ancak temel ve sağlam bir ortak kabul olduğu takdirde Tanrı hakkında tartışmak bir anlam ifade edecektir. Bu da sağduyu prensipleridir. Dolayısıyla Reid'in din epistemolojisini anlamak onun sağduyu felsefesini anlamaktan, sağduyu felsefesini anlamak ise ideler hakkındaki eleştirilerini bilmekten geçmektedir.

²¹⁸ Reid, *EIP(VI)*, s. 10.

SONUÇ

Tanrı'nın varlığının ve mahiyetinin bilinip bilinemeyeceği, bilindiği takdirde bunun hangi yollarla mümkün olup ne şekilde haklı gerekçelere dayanması gerektiği en başından itibaren felsefenin temel konularından birini oluşturmuştur. Tanrı'nın bilinebilirliğine dair iddialar kabul edilen genel epistemolojik sistemin bir parçası olacağı için, iddiaların sağlamlığı genel epistemolojik sistemin sağlamlığı ile paralel bir yön izleyecektir.

Platon'un bilginin oluşmasını açıklarken öne sürdüğü ideler teorisi felsefede bir hayli tevecüh görmüş ve etkisi modern dönemlere uzanmıştır. Bu teoriye göre biz dışsal objeleri ancak zihnimizde ya da beynimizin bir bölümünde var olan imgeler ya da ideler vasıtasıyla algılarız. Bu teori Platon'dan sonra farklı yorumlara tabi tutulmuş ve farklı şekillerde ortaya çıkmış olsa da esasen özünü kaybetmemiştir. Thomas Reid'e göre bu temel olarak, analogi yolunun yanlış kullanımına bağlı iki önyargıya dayanmaktadır. Bunlardan ilki zihin ve nesneleri arasında dolaysız bir ilişkinin olması gerekliliği, ikincisi ise zihnimizin bütün anlamayla alakalı işlevlerinde, düşüncenin nesnesi olan şeyin, kendisi hakkında düşündüğümüz anda gerçekte var olması, “var olan her şey başka bir şeyden üretilmek zorundadır, hiçbir şey yokluktan meydana çıkmaz” ilkesine dayanması gerekliliğidir. Reid'e göre bahsedilen ilk ilke filozofları, dışsal objelerin zihinde ani bir etki yaratmaktan uzak olmaları dolayısıyla, algının dolaysız nesnesinin zihinde var olan bir imge ya da ide olduğu fikrine varmıştır. Dolayısıyla filozoflar hafızanın, algının ya da tasarımın her işlevinde zihnin iki objesi olduğunu iddia etmişlerdir: Dışsal nesne ve bunun zihnimizdeki temsilcisi olan ide.

Aslında Reid'e göre zihnin objelerinin ideler olduğu düşüncesi klasik Aristoteles felsefesinin iki aşamalı düşüncesinin bir sonucudur. Buna göre dışsal nesnelerin görüntü, tür ve formları zihnimize duyumlar yoluyla, balmumuna vurulan mührün balmumunda bıraktığı iz misali, girmektedir. İkinci bölüm ise algıladığımız şeyin bizzat dışsal nesne olmadığı, onun sadece zihindeki bir imgesi olduğu düşüncesidir. Aristoteles maddeyi ezeli bir ilk prensip olarak kabul ettiğı için dış dünyanın varlığından şüphe duymamıştır. Fakat Descartes teorinin sadece ikinci yarısı üzerine sistemini kurduğı için dış dünyanın varlığından şüphe etmiştir.

Reid ideler sistemini eski ve yeni olarak iki şekilde ele almaktadır. Eski sisteme yani antik yunandaki şekline de karşı olsa da onun sağduyuyla modern dönemdeki şekilde çatışmadığını belirtmektedir. Reid, ideler teorisinin modern dönemde klasik temelselciliğin katı haklı çıkarım şartları ile birleşmesiyle sağduyunun ilkelerinden koptuğunu iddia etmektedir. Zira Descartes ilk prensip olarak sadece bilinci güvenilir olarak kabul etmiş ve dış dünyanın varlığını bilincimizde bulunan idelerin vasıtasıyla öğrenebiliriz demiştir. Fakat bu ideler sadece zihnimizin nesneleri olduğu için bunların dışsal dünyaları temsil ettiğı, onun gerçekliğini garanti aldığını göstermek mümkün olmamıştır. Nitekim Descartes'ten sonra gelen Kartezyen sistemin takipçileri olan Malebranche, John Locke gibi filozoflar dışsal dünyanın varlığını kanıtlamak için çok çaba sarf etmelerine rağmen, Reid'e göre başarı gösterememişlerdir. Reid Berkeley'in ideler teorisinin mantıksal sonuçlarından birinin dış dünyanın reddi olduğunu fark etmiş ve manevi alemin(zihinlerin ve Tanrı'nın) varlığını şüpheden kurtarabilmek için dış dünyanın varlığını reddetmiş, dış dünyaya dair olan bilgimizin sadece Tanrı tarafından zihnimize verilen bir takım idelerden ibaret olduğunu iddia etmiştir. İdeler sadece cansız varlıkları temsil edebilecekleri ve kendilerinden başka hiçbir şeye benzeyemeyecekleri için Tanrı ve

diğer zihinlerimiz hakkındaki bilginin ide olamayacağını onların ancak zihnimizde bulunan birer kavram olduğunu belirtmiştir. David Hume sistemi bütün mantıksal sonuçlarıyla birlikte kucaklayarak manevi alem dahil her şeyin sadece idelerden ve onların sönük kopyalarından oluştuğunu öne sürmüş, dış dünyanın varlığı gibi Tanrı ve diğer bütün zihinlerin de varlığını şüpheli bir hale getirmiştir.

Reid her ne kadar ilk dönemlerinde Berkeley'in etkisi altında kalıp ideler teorisini kabul etse, Hume ile birlikte bu sistemin ne şekilde sonuçlandığını fark ederek idelerin varlığını sorgulamaya başlamış ve onların varlığına dair bir kanıt bulamadığını ifade ederek bu sistemi reddetmiştir. Zira Reid iyi bir din epistemolojisinin ancak iyi bir bilgi teorisine bağlı olduğunu düşünmektedir.

Reid'in sağduyu felsefesinin ilk ayağı ideler sisteminin reddine ikinci ayağı ise ılımlı temelselciliği kabulüne dayanmaktadır. Reid katı temelselciliğin aksine olumsal doğruların üzerine inşa edileceği doğruların alanının zihinsel faaliyetlerimiz ve dolaysız inançlarımız göz önüne alınarak daha geniş tutulması gerektiğine inanmış ve olumsal sağduyu ilk prensiplerini, dışsal dünyaya olan dolaysız inancımızı da kapsayacak şekilde 12 tane olarak ve zorunlu sağduyu prensiplerini 6 gurup olarak belirlemiştir. Reid'e göre bu prensipler bizim fitri yapımızda bulunmakta ve uygun şartlar altında ortaya çıkmaktadırlar. Biz bunları ne akıl yürütmeden ne de tecrübeden elde etmiş olamayız; akıl yürütme ve tecrübe ancak bu ilkeler var olduğunda bir anlam kazanırlar ve bu ilkeler üzerine inşa edilmektedirler. Reid olumsal prensiplerin Tanrı'nın iradesine bağlı olarak ortaya çıktığını belirterek onların değişebilir ya da yanılabilir (*fallible*) olduğunu kabul etmiş, fakat onları kabul etmenin temelsiz olmadığını iddia etmiştir. Zira Reid'e göre bu prensipler normal şartlarda, mevcut dünyada bütün insanlar arasında ortak

olduğu gibi bunların aksine hareket etmek absürttür ve kabul edilemez. Bu prensipler Reid'e göre aynı zamanda iradi olarak değil kaçınılmaz olarak ortaya çıkmaktadır. Mesela görme ve noetik yapım sağlam olduğu müddetçe önümde duran bir ağacı görüp görmemek benim irademe bağlı bir olgu değildir, kaçınılmaz olarak fitratım beni o ağacı algılamaya yönlendirmektedir. Olumsal sağduyu prensiplerine ek olarak Reid zorunlu sağduyu ilkelerinden bahsetmektedir. Zorunlu sağduyu ilkelerinden yapılan akıl yürütmelerin sonuçları da zorunlu olmak durumundadır. Bunları altı farklı grupta ele alan Reid Tanrı'nın varlığına dair olan doğal teolojisinin temel bir bölümünü bu kategorideki iki ilkeye bağlı olarak ortaya koymaktadır. Bunlardan ilki "varlığa çıkan her şey (ya da başlangıcı olan her şey) bir sebebe dayanmaktadır" ilkesidir. Reid ilk olarak bu ilkenin zorunlu bir sağduyu prensibi olması itibariyle akıl yürütme ve tecrübeden elde edilmiş olamayacağını ispat etmeye çalışmaktadır. Sonrasında, bu ilke üzerinden "sebebe" kelimesinin neyi ifade etmesi gerektiğine dair derin bir tartışmaya girmektedir. Reid sebebe kelimesinin iki gerektirimi olduğundan bahsetmektedir. Bunlardan ilki özgür iradesi ve seçim gücü olan fail diğeri ise fiziksel sebeplerdir. Reid aslında sebebe olmanın zorunlu koşulunu bir özgür iradeye ve kudrete sahip olmak olarak gördüğü için, sebebe olabilme gücünün fiziksel olgulara atfedilmesini halk arasında yapılmakta olan bir hata olarak görmektedir. Zira fiziksel sebepler sadece bir takım kurallardan ibarettir ve bir kural koyucu ve uygulayıcı olmaksızın kendi kendilerine hiçbir aktifliklerinin olması söz konusu olamaz, hiçbir sonuç ortaya koyamazlar. Dolayısıyla insanların doğa kurallarına, zorunluluğa bir faillik atfetmeye çalışmaları makul değildir. Varlığa çıkan her şeyin bir sebebi olacağına ve fiziksel sebepler bunların hakiki failleri olamayacağına göre mutlak irade ve kudreti olan nihai bir sebebe ihtiyaç vardır, ki bu da Tanrı'dır. Tanrı'nın varlığı zorunlu sağduyu prensibi üzerinden yapılan bir çıkarım olduğu için kendisi de zorunlu bir doğrudur.

Buna göre bütün varlıklar başka bir sebebe dayanarak ortaya çıkmış olamayacağı için, varlığı başka bir sebebe dayanmayan zorunlu bir varlık mevcuttur

Reid'in doğal teolojisinde ikinci delili teleolojik argümanının dayandığı zorunlu sağduyu prensibi ise "Akıllı bir sebep sonuçtaki hikmet izlerinden çıkarsanabilir." prensibidir. Teleolojik argüman genel olarak, evrende gözlemlediğimiz amaçlılık ve düzenden hareketle bu amaçlılık ve düzenin arkasında bir akıllı tasarımcı olduğunu iddia ederek Tanrı'nın varlığını rasyonel olarak temellendirmeye çalışmaktadır. Reid'e göre, kozmolojik argüman bölümünde belirttiğimiz gibi, zorunlu ilk sebep aynı zamanda bütün varlıkların kendisine dayandığı her şeyi yaratmış olan nihai sebeptir. Hayatın ve düzenin yaratıcısı ve yöneticisi olan bir sebebin cansız ve akılsız olduğunu düşünmek imkansızdır. Bir sebep sonucu üretebilmek için güce ve iradeye sahip olmalıdır. Bu düşünce Reid' in Tanrı'nın varlığına dair sunduğu ikinci argümanı olan teleolojik argümanı oluşturmaktadır. Reid teleolojik argümanı şu şekilde formüle etmektedir:

1. Akıllı bir ilk sebep sonuçtaki hikmet izlerinden çıkarsanabilir.
2. Doğadaki eserlerde açık şekilde hikmet ve tasarım işaretleri bulunmaktadır.
3. Doğa eserleri akıllı ve tasarımcı bir sebebin sonucudur.

İlkenin ilk öncülünün güvenilirliğini göstermeye çalıştıktan sonra Reid doğadaki kurulu düzenlilik ve tasarımdan akıllı bir tasarımcının çıkarılabileceğini iddia etmektedir. Bu iddiasına karşı bir Hume tarafından bir takım eleştiriler getirilse de Reid'in sebep kavramına yüklemiş olduğu mana ve sağduyu ilkelerinin tecrübi olarak elde edilmediği düşüncesi, Hume'un eleştirilerinin güçsüz kalmasına sebep olmuştur.

Reid doğal teolojisinde ilk olarak argümanlarını dayandırdığı zorunlu iki sağduyu prensiplerinin zorunluluğunu ve basitliğini tartışmış, daha sonra Tanrı'nın varlığının bunlardan yapılacak zorunlu bir çıkarımla rasyonel olarak ortaya konabileceğini tutarlı bir şekilde öne sürmüştür.

KAYNAKÇA

- Aquinas, Saint Thomas, *Summa Theologica*, cev. Fathers of the English Dominican Province. (New York: Benziger Bros. edition, 1947).
- Açıköz, H. Mustafa, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, (İstanbul: Birey Yayıncılık, 1997).
- Başdemir, Hasan Yücel, *Epistemoloji: Temel Metinler*, Ed. Hasan Yücel Başdemir, (Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2011)
- Berkeley, George, *Three Dialogues between Hylas and Philonous in opposition to Sceptics and Atheists*,
<http://www.earlymoderntexts.com/pdf/berkdial.pdf>,
son erişim: 18.10.2013
-
- The Principles of Human Knowledge*,
<http://www.earlymoderntexts.com/pdf/berkprin.pdf>,
son erişim: 18.10.2013
- Brown, Harold I., “Direct Realism, Indirect Realism, and Epistemology”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Cilt. LII, No.2, (June 1992)

- Clark, K. J. & Barrett, J. L. “Reformed Epistemology and the Cognitive Science of Religion”, *Journal of the American Academy of Religion*, 79:3 (2011).
- Craig, William, “Kelam Kozmolojik Kanıtı”, çev. Zikri Yavuz, *Allah, Felsefe ve Bilim*, Editörler: Caner Taslaman, Enis Doko. (İstanbul : İstanbul Yayınevi, 2013).
- Cleve, James Van, “Reid’s Theory of Perception”, *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Ed.: Terence Cuneo, Rene’ Van Woudenberg (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
- Clifford, W. K., “The Ethics of Belief.” *The Theory of Knowledge*. (3rd. ed.) ed. Louis P. Pojman. Belmont, (CA: Wadsworth, 2003).
- Descartes, Rene, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, (İstanbul: Say Yayınevi, 2010)
- _____ *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, çev. Hasan İlhan, (Ankara: Alter Yayınevi, 2009)

- Edwards, Paul, 'The Cosmological Argument', *The Cosmological Arguments*. Ed. Burrill, Donald R., (Garden City, New York: Anchor Books, 1967).
- Evans, C. Stephan, *Natural Signs and Knowledge of God: A New Look At Theistic Argument*, (New York: Oxford University Press. 2010).
- Fumerton, Richard, “Theories of Justification”, *The Oxford Handbook of Epistemology* Ed. Paul K. Moser, (Oxford: Oxford University Press, 2002).
- Gale, Richard M., *On the Nature and Existence of God*, (New York: Cambridge University Press, 1991).
- Greco, John, “Reid’s Critique of Berkeley and Hume: What’s the Big Idea?”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Cilt. LV, No.2, (Haziran 1995).
- Hoitenga, Dewey J. Jr, “Faith and Reason in Calvin’s Doctrine of the Knowledge of God”, *Rationality in the Calvinian Tradition*, Ed.: Hendrik Hart, Johan Van Der Hoeven, Nicholas P. Wolterstorff, (Chicago: University Press of America, 1983).

Hume, David

An Enquiry Concerning Human Understanding

<http://www.earlymoderntexts.com/pdf/humeenqu.pdf>

, son erişim:18.10.2013

Dialogues Concerning Natural Religion,

<http://www.earlymoderntexts.com/pdf/humedial.pdf>,

son erişim: 18.10.2013

Din Üstüne, çev. Mete Tunçay, (Ankara: İmge, 2004).

Immerwahr, John,

“The Development of Reid’s Realism”, *The Monist*,

Cilt. 61, No. 2, (Nisan, 1978).

Kılıç, M. Fatih,

“İbn Sînâ ve Âlemin Ezelîliği Tartışmaları”, *ILEM Yıllık*, yıl 4, sayı 4, 2009.

Lehrer, Keith,

Thomas Reid, (London: Routledge, 1989).

Leibniz, G. Willhelm

The Ultimate Origin of Things.,

<http://www.earlymoderntexts.com/pdf/leibulti.pdf>,

son erişim: 18.10.2013.

Moser, Paul K.,

“Introduction”, *The Oxford Handbook of*

Epistemology, Ed. Paul K.Moser, (Oxford: Oxford

University Press, 2002).

- Moser, Paul K.
ve diğeri
The Theory of Knowledge: A Thematic Introduction,
(New York: Oxford University Press, 1998).
- Plantinga, Alvin,
“Is belief in God Properly Basic?” *Noûs*, Vol. 15, No.
1, Oxford 1981.
- “The Reformed Objection to Natural Theology”,
Rationality in the Calvinian Tradition, Ed. Hendrik
Hart, Johan Van Der Hoeven, Nicholas P.
Wolterstorff, (Chicago: University Press of America,
1983).
- Pruss, Alexander R.,
The Principle of Sufficient Reason. (New York:
Cambridge University Press, 2006).
- Reçber, Mehmet Sait,
Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti, (Ankara:
Kitabiyat Yayınları, 2004).
- “Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği”, *Felsefe
Dünyası*, Sayı 39, 2004/I, (Ankara 2004).
- Reid, Thomas
An Inquiry into the Human Mind,
<http://www.earlymoderntexts.com/pdf/reidinqu.pdf>,
son erişim: 18.10.2013

An Inquiry Into the Human Mind on the Principles of Common Sense, Ed. Derek R. Brookes. (Edinburgh: Edinburgh University Press, Ekim 2000).

Essays on the Active Powers of Man,
<http://www.earlymoderntexts.com/pdf/reidact3.pdf>,
son erişim: 18.10.2013

Essays on the Intellectual Powers of Man,
EIP(I),
<http://www.earlymoderntexts.com/pdf/reidint1.pdf>
EIP(II),
<http://www.earlymoderntexts.com/pdf/reidint2.pdf>
EIP(III),
<http://www.earlymoderntexts.com/pdf/reidint3.pdf>
EIP(IV),
<http://www.earlymoderntexts.com/pdf/reidint4.pdf>
EIP(V),
<http://www.earlymoderntexts.com/pdf/reidint5.pdf>
EIP(VI),
<http://www.earlymoderntexts.com/pdf/reidint6.pdf>
EIP(VII),
<http://www.earlymoderntexts.com/pdf/reidint7.pdf>
son erişim: 18.10.2013

Thomas Reid on Practical Ethics, Lectures and Papers on Natural Religion, Self- Government, Natural Jurisprudence and The Law of Nation, Ed. Knud Haakonssen. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007).

Thomas Reid's Lectures on Natural Theology, Ed. Elmer H. Duncan. (Washington D.C: University Press of America, 1981).

- Rowe, William, *Philosophy of Religion: An Introduction*, (Canada: Wadsworth, 2007).
- Rysiew, Patrick, “Reid and Epistemic Naturalism”, *The Philosophical Quarterly*, Cilt. 52, No. 209 (Ekim 2002).
- Schacht, Richard, *Classical Modern Philosophers*, (New York: Routledge 1984).
- Swinburne, Richard, "The Christian Wager", *Religious Studies* 4, (1969)
- Tuggy, Dale, “Reid’s Philosophy of Religion”, *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Ed. Terence Cuneo, Rene’ Van Woudenberg(Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
- Yavuz, Zikri, “Kozmolojik Kanıt ve İki İtiraz”. *Kelam Araştırmaları* 11:1(2013).

ÖZET

Thomas Reid'in din epistemolojisini anlamak onun sağduyu felsefesini anlamakla doğrudan alakalıdır. Sağduyu epistemolojisinin birinci ayağını ideler teorisinin reddi, ikinci ayağını ise mevcut doğal yetilerimizin ve zihinsel faaliyetlerimizin güvenilirliğine olan kabul oluşturmaktadır. Tezimizin ilk olarak epistemolojiye dair temel bilgilere değindikten sonra antik yunan ve modern dönemde ideler teorisini, özelde Kartezyen sistem içerisinde Descartes'ten Hume'a kadar izlediği yolu ve gelişimini Reid'in bakış açısından ele almaya çalıştık. Bunun yanı sıra Reid'in Kartezyen sisteme alternatif olarak önerdiği sağduyu felsefesini ortaya koyduk. Bu bağlamda ilk olarak Reid'in kurduğu sistemin ilk ayağını oluşturan, Kartezyen sistemi ve ideler teorisini reddini aktarmaya çalıştık. Son olarak tezimizin ana konusunu oluşturan, Reid'in doğal teolojiye bağlı, kozmolojik ve teleolojik argümanı içeren din epistemolojisini tartıştık. Kozmolojik ve teleolojik kanıt zorunlu iki sağduyu prensibine dayanmaktadır. Bunlardan ilki "Varlığa çıkan her şey (ya da başlangıcı olan her şey) bir sebebe dayanmaktadır" ilkesine, ikincisi ise "Akıllı bir ilk sebep sonuçtaki hikmet izlerinden çıkarsanabilir" ilkesine dayanmaktadır. Reid doğal teolojisinde ilk olarak argümanlarını dayandırdığı iki sağduyu prensibinin zorunluluğunu ve basitliğini tartışmış, daha sonra Tanrı'nın varlığının bunlardan yapılacak zorunlu bir çıkarımla rasyonel olarak ortaya konabileceğini tutarlı bir şekilde öne sürmüştür. Biz de tezimizde Reid'in bu iddiasını yapılan itirazları da göz önünde bulundurarak detaylıca incelemeye ve tartışmaya çalıştık.

Bu çalışma sağduyu felsefesi temelinde Reid'in din epistemolojisini ortaya koymaktadır.

ABSTRACT

Investigating Thomas Reid's religious epistemology is directly related to understanding his common sense philosophy. His common sense epistemology consists of two pillars: rejecting the theory of ideas and admitting the reliability of our existing natural abilities and mental operations. In the first part of the present study, an overview of epistemology and the theory of ideas in Ancient Greek and modern period have been analyzed. Adopting Reid's perspective, we have specifically focused on the ways that the theory of ideas was approached and developed in Cartesian system from Descartes to Hume. In the second part, the common sense philosophy has been discussed as an alternative offered by Thomas Reid to Cartesian system. In so doing, the ways in which Thomas Reid rejects the theory of ideas and Cartesian system have been explained. In the third part, Reid's religious epistemology that is based on natural theology has been studied, which constitutes the central research question of the project. The cosmological and teleological arguments are based on two essential common sense principles: "Anything that begins to exist must have a cause" and "If something shows marks or signs of design and intelligence, we can infer with certainty that there was design and intelligence in its cause." In his natural theology, Reid firstly discusses the necessity and simplicity of these two principles, and persuasively contends that the existence of God can be proved by reasoning from them. In this study, we have mainly focused on this argument of Reid by analysing the primary and secondary texts as well as the criticism that it has received.

This study explores Thomas Reid's religious epistemology on the grounds of common sense philosophy.

