

**T.C.**  
**NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**  
**DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

**CHARLES HARTSHORNE'UN NEO-KLASİK TEİZMİ**

**KADRİ ÖZGÜL**

**DOKTORA TEZİ**

**DANIŞMAN**  
**PROF. DR. NAİM ŞAHİN**

**Konya-2021**



 <p>KONYA</p>	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	 <p>NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

### BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Adı Soyadı	Kadri ÖZGÜL		
Numarası	148102033001		
Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Felsefesi Bilim Dalı		
Programı	Tezli Yüksek Lisans		
	Doktora	X	
Tezin Adı	Charles Hartshorne'un Neo-Klasik Teizmi		

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

**Kadri ÖZGÜL**

 <b>KONYA</b>	<b>T.C.</b> <b>NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ</b> <b>Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</b>	 <b>NECMETTİN ERBAKAN</b> <b>ÜNİVERSİTESİ</b> <b>KONYA</b> <b>SOSYAL BİLİMLER</b> <b>ENSTİTÜSÜ</b>
---------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

## ÖZET

<b>Öğrencinin</b>	Adı Soyadı	Kadri ÖZGÜL		
	Numarası	148102033001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri ABD/ Din Felsefesi BD		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	<b>X</b>	
	Tez Danışmanı	Prof.Dr. Naim ŞAHİN		
Tezin Adı	Charles Hartshorne'un Neo-Klasik Teizmi			

Bu çalışmada Charles Hartshorne'un neo-klasik teizm anlayışını irdelemeye çalıştık. “Klasik” kelimesi mevcut olanın çoğunu muhafaza etmeyi çağırır. “Neo” (yeni) kelimesi ise olana bir şey ekler ve yeniliğe vurgu yapar. Hartshorne'un gayesi de klasik Hristiyan teizmine yeni bir bakış açısı kazandırmaktır. Tanrı problemi onun direkt felsefi/teolojik ilgi alanı içerisindedir. O, bir dizi teolojik hatalardan bahseder. Ölümsüzlük, vahiy, apatik (apathic) Tanrı sevgisi, her şeyi bilme, her şeye gücü yetme, değişmeyen mutlak mükemmel Tanrı anlayışları teolojik hatalardandır. Klasik Hristiyan teizminin problematik ardalanı teolojik hataların ele alınmasını gerektirmiştir. Dolayısıyla Hartshorne, dini yaklaşımlara alternatif, orjinal, akla ve mantığa yatkın çözümler üretmeyi amaçlamıştır.

Hartshorne Tanrı'nın sıfatlarının tanımlarının içeriğinde bazı değişikliklere gider. Başta kötülük problemi olmak üzere bazı din felsefesi problemlerini bu şekilde

çözmeye çalışır. Tanrı'nın sıfatlarının yeniden yorumlanması sınırlı Tanrı anlayışını beraberinde getirmiştir. Neo-klasik teizm Tanrı-âlem-insan ilişkisini, bağıntı ve süreç kavramlarıyla birlikte ortaya koyar. Hartshorne'da Tanrı sevgisi ön planda tutulmuş ve sevgi atmosferi onun düşünce yapısını sarmalamıştır. Tanrı'nın varlığını kendi global delil versiyonu ve revize edilmiş ontolojik delil ile güçlü bir şekilde tanıtlamaya çalışır. Ayrıca o, Tanrı'nın herhangi bir cinsiyet belirten bir zamirle birlikte zikredilmesini arzu etmez.

Bu ekolde Tanrı ve dünya birbirinden bağımsız düşünülemez birinin varlığı ötekinin varlığını zorunlu kılar. Hartshorne, panenteizmin ılımlı bir orta yol tutuş tarzını kişilerin tercihine sunar, zıtlıkların içerisindeki birlikteliği yakalamamızı ister ve hakikatin iki yönünün/kutbunun (soyut-somut) olduğunu da dikkatlerimize sunar. Hartshorne'un çerçevelediği kozmolojide insan bir nevi kendi tarihinin yazıcısı konumundadır. Neo-klasik teizm insanı hayatın merkezine almak istediği için birey bu inanç sisteminde başroldedir. Kişi kendi geleceğini inşa eder. Hartshorne dizgesinde yaratan ve yaratılan olarak iki ayrı ontolojik konumlandırma yapmaz. Onun neo-klasik metafiziğinde Tanrı da insan da yaratıcı dönüşüm ve oluşumda ortaklaşa etken rol alırlar. Onun neo-klasik teizmi karşılıklı ilişkisellik düzleminde din ve bilimi aynı potada eriten holistik bir şema çizer.

**Anahtar kelimeler:** Teizm, Süreç, Aktüalite, Tecrübe, Değişim

 <b>KONYA</b>	<b>T.C.</b> <b>NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ</b> <b>Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</b>	 <b>NECMETTİN ERBAKAN</b> <b>ÜNİVERSİTESİ</b> <b>KONYA</b> <b>SOSYAL BİLİMLER</b> <b>ENSTİTÜSÜ</b>
---------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

## ABSTRACT

<b>Author' s</b>	Name and Surname	Kadri ÖZGÜL		
	Student Number	148102033001		
	Department	Philosophy and Religious Studies/ Philosophy of Religion		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	<b>X</b>	
	Supervisor	Prof.Dr. Naim ŞAHİN		
Title of the Thesis/Dissertation	Charles Hartshorne's Neo-Classical Theism			

In this study, we have tried to analyze Charles Hartshorne's understanding of neo-classical theism. The word "classic" evokes us to hold much of what is available. The word "neo" (new) also adds something to what is available and emphasizes innovation. Hartshorne's objective is to give a new perspective to classical Christian theism. God problem is in his direct philosophical/theological interest. He refers to a range of theological mistakes. Immortality, revelation, apathic love of God, omniscience, omnipotence, unchanging absolute perfect God are theological mistakes. The problematic background of classical Christian theism required to deal with theological mistakes. Therefore, Hartshorne has determined to produce alternative, original, rational and plausible resolutions to ecclesiastical approaches.

Hartshorne goes through some changes in the content of the definitions of God's attributes. He attempts to solve some philosophy of religion problems in this manner, especially the problem of evil. The reinterpretation of God's attributes brought with it a limited understanding of God. Neo-classical theism sets forth the relationship between God-universe-human, together with the concepts of relation and process. In Hartshorne, the love of God has been prioritized and the atmosphere of

love wrapped up his mindset. He tries to strongly prove the existence of God with his own global version of argument and revised ontological argument. He also does not want God to be cited with any gender pronoun.

In this ecole, God and the world cannot be considered independent of each other, the existence of one necessitates the existence of the other. He offers panentheistic moderate middle way to people. He wants us to catch the unity of contrast and he notices that esence has two sides/poles (abstract-concrete). In a sense, in cosmology which is enframed by Hartshorne, man has position as sort of the writer of his own history. One raises his own future. In his system, he does not make two separate ontological positions as creator and created. In his neoclassical metaphysic both man and God collectively take an active part in creative transformation. On the plane of reciprocative relationality, his neo-classical theism melts religion and science in the same pot holistically.

**Key Words:** Theism, Process, Actuality, Experience, Change

## İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI .....	ii
ÖZET .....	iii
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER .....	vii
KISALTMALAR.....	ix
ÖNSÖZ .....	x
<b>GİRİŞ</b> .....	1
1. CHARLES HARTSHORNE'UN HAYATI, ESERLERİ ve FELSEFESİ .....	1
2. HARTSHORNE'UN DİN FELSEFESİNDEKİ BAZI TEMEL KAVRAMLAR ..	9
2.1. Pan: bütün, psyche: ruh/bilinç (Panpsychism) .....	9
2.2. Yaratıcı Sentez (Creative Synthesis).....	11
2.3. Süreç (Process).....	13
2.4. Katkıda Bulunma (Contributionism).....	16
2.5. Neo-Klasik Teizm (Neo-Classical Theism) .....	18
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b>	
<b>CHARLES HARTSHORNE'DA TANRI PROBLEMİ</b>	
1.1. TANRI'NIN VARLIĞININ DELİLLERİ.....	23
1.1.1. Ontolojik Delil .....	25
1.1.2. Global Delil.....	28
1.2 TANRI'NIN MAHİYETİ.....	32
1.2.1.Tanrı'nın Değişen (Somut Yönü) ve Değişmeyen (Soyut Yönü).....	33
1.2.2.Tanrı'nın Çift Kutuplu Olması (İkili Aşknlık İlkesi).....	37
1.2.3.Tanrı'nın Mutlaklığı.....	41
1.2.4. Tanrı'nın Aktüalitesi, Varlık ve Oluş.....	44
1.2.5. Tanrı'nın Eril ve Dişil Mahiyeti.....	50
<b>İKİNCİ BÖLÜM</b>	
<b>CHARLES HARTSHORNE'DA TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ</b>	
2.1.TANRI'NIN SIFATLARI.....	55
2.1.1. Tanrı'nın Yaratması.....	56
2.1.2. Tanrı'nın İlmi/Bilmesi.....	59
2.1.3. Tanrı'nın İradesi ve Kudreti/Gücü .....	62

2.1.4. Tanrı'nın Mükemmelliği .....	68
2.1.5. Tanrı'nın Sınırlılığı.....	72
2.2. TANRI TASAVVURLARI .....	75
2.2.1. Teizm.....	76
2.2.2. Deizm .....	78
2.2.3. Panteizm .....	80
2.2.4. Panenteizm .....	82

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### CHARLES HARTSHORNE'DA TANRI – İNSAN İLİŞKİSİ

3.1. TANRI ve İNSAN İLİŞKİSİNE GENEL BİR YAKLAŞIM .....	86
3.1.1. Tanrı'nın Sevgisi ve Merhameti.....	89
3.1.2. İbadet ve Dua.....	94
3.1.3. Tanrı ve İnsan İlişkisinde Ahlakın Yeri .....	98
3.1.4. Tanrı ve İnsan İlişkisinde Zaman Kavramının Önemi .....	104
3.2. ÖLÜM VE ÖTESİ .....	109
3.2.1. Objektif Ölümsüzlük .....	115
3.2.2. Sosyal Ölümsüzlük.....	121
3.3. TANRI ve KÖTÜLÜK .....	126
3.3.1. İyiliğin ve Kötülüğün Kaynağı.....	128
3.3.2. İnsan Hürriyetinin Sınırları.....	134
3.3.3. Ahlaki Kötülük .....	140
SONUÇ.....	145
KAYNAKÇA.....	150
ÖZGEÇMİŞ.....	172

**KISALTMALAR**

- A.g.e.** : Adı geçen eser  
**A.g.m.** : Adı geçen makale  
**C.** : Cilt  
**CAP.** : C. Hartshorne, Creativity in American Philosophy  
**AD.** : C. Hartshorne, Anselm's Discovery  
**AW.** : C. Hartshorne, Aquinas to Whitehead  
**BH.** : C. Hartshorne, Beyond Humanism  
**CSPM.** : C. Hartshorne, Creative Synthesis and Philosophic Method  
**DL.** : C. Hartshorne, The Darkness and the Light  
**DR.** : C. Hartshorne, The Divine Relativity  
**IO.** : C. Hartshorne, Insights and Oversights of Great Thinkers  
**LP.** : C. Hartshorne, The Logic of Perfection  
**MVG.** : C. Hartshorne, Man's Vision of God  
**NTOT.** : C. Hartshorne, A Natural Theology for Our Time  
**OOTM.** : C. Hartshorne, Omnipotence and Other Theological Mistakes  
**PSG.** : C. Hartshorne, Philosophers Speak of God  
**RSP.** : C. Hartshorne, Reality as Social Process  
**TDV.** : Türkiye Diyanet Vakfı  
**WM.** : C. Hartshorne, Wisdom as Moderation

## ÖNSÖZ

İnsanoğlunu en çok meşgul eden kadim konulardan biri Tanrı problemi. Mezûr problem üzerinde yoğunlaşarak konuyla ilgili çok yönlü çalışmalar yapan, orijinal eserler ortaya koyan süreç (process) felsefesinin/teolojisinin çağdaş, tanınmış ve önde gelen şahsiyetlerinden birisi de Charles Hartshorne'dur. Hartshorne, Tanrı kavramının ayrıntılarına inerek kendi fikirlerini çağdaş yorumlarla zenginleştirir. Aynı zamanda onun çabası klasik odaklı Hristiyan teizmini neo-klasik bir zemine taşımaktır. Bütün bu çabalarının sonucunda da geniş kitlelere hem felsefi hem de teolojik anlamda tesir etmeyi başarmıştır.

Değişim her an yinelenen ve sürekli yenilenen bir olgudur, insanoğlu değişimden kaçamaz. Neo-klasik düşünüşte/teizmde herkes değişimi başlatabilir ve yine herkes değişimin bir parçası olabilir. Biz değişmedik desek bile şu an hücrelerimizde olan faaliyetler bu olguyu inkâr etmektedir. İnsan zihninin tatmin edilmesi zor sorularından yola çıkan Hartshorne'un neo-klasik teistik anlayışındaki ana vurgu modern/çağdaş insanın anlam arayış ihtiyacını karşılama ve kozmik evrendeki yerini anlamlı kılma üzerinedir.

Onun düşünce sisteminde Tanrı'yı felsefi ve teolojik olarak açıklamak öne çıkan yönelimlerden biridir. Hartshorne klasik teistik anlayışlarla hep çatışma pozisyonu içerisinde olmuştur ancak bu oluşuma paralel olarak onun neo-klasik teizminin de bazı problematik yönleri sahip olduğu iddia edilmiştir.

A.N. Whitehead (1861-1947) ile başlayan 20.yy süreç felsefesi/teolojisi onun 1947 yılında hayatının nihayete ermesiyle sekteye uğramamıştır. Onun vefatından 2000'li yıllara kadar gelindiğinde, bu yaygın düşüncenin bayrağını taşıyan, bu düşünceye evrensel bir form kazandıran onun bu kadar tanınmasının ve günümüze kadar gelmesinin arka planındaki şahsiyet Charles Hartshorne (1897-2000)'dur denilebilir. Hartshorne Tanrı-âlem-insan ilişkiselliğini bizlere süreç düşünce ikliminde aktarmaya çalışmıştır. Bu aktarımları sonucunda önce insanın kendisini anlama ve sonra geleneksel düşüncelerden sıyrılarak Tanrı'yı anlama/anlamlandırma çabalarının bir ürünü olarak bir düşünsel reformasyon gerçekleştirmiştir. Eklektik yaklaşımlarının neticesinde de ilerlemeci, kendi kendisini yenileyebilen bir epistemik tavır ortaya koymuş ve modern zamanda dini meselelere neo-klasik teistik perspektiften yaklaşan bir uzlaşma içerisine girmiştir. Ülkemizde Charles Hartshorne'la ilgili birkaç çeviri ve makale haricinde müstakil bir yüksek lisans ya da doktora tez çalışmasının yapılmamış olduğunu tespit ettik. Bu çalışmamızda Hartshorne'nu kendi farkını ortaya koyarak oluşturduğu neo-klasik düşünceleriyle, özgün bir kişilik olarak ve klasik Hristiyan teizmine yönelttiği alışılmamış dışındaki eleştirileriyle birlikte ele almaya çalıştık.

Çalışmamız giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte Charles Hartshorne'un hayatı, eserlerine ve felsefesine değindikten sonra onun Tanrı tasavvurlarına genel yaklaşımını ele aldık. Konumuz açısından öncelikli gördüğümüz onun din felsefesine temel olan yaratıcı sentez, contributionism, süreç, panpsychism gibi bazı kavramlara yer verdik. Yine burada Hartshorne'un neo-klasik teolojisinin

içeriğini, nasıl bir evren/dünya görüşü ortaya koyduğunu ayrıca Tanrı'yı ele alış ve sorgulayış biçimini de tahlil etmeye çalıştık.

Birinci bölümde, Tanrı problemi kapsamında Tanrı'nın mahiyeti ve varlığının delilleri konularını inceledik. İkinci bölümde Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında Tanrı'nın sıfatlarını irdeledik. Üçüncü bölümde ise Tanrı-insan ilişkisine genel bir yaklaşım sergiledikten sonra ölüm ve ötesi, kötülük problemini ele aldık.

Bu çalışmalarımızda olumlu, kritik yönlendirmeleriyle destekte bulunan ve beni bu çalışmayı ortaya koymada motive eden başta danışmanım Prof. Dr. Naim ŞAHİN olmak üzere değerli hocalarım Prof.Dr. Bayram DALKILIÇ ve Prof.Dr. Süleyman TOPRAK'a çok teşekkür ederim. Ayrıca insan zihninin limitlerini düşünsel bazda pozitif bir şekilde zorlayan bu alanla tanışmama vesile olan Prof.Dr. Hüsamettin ERDEM hocama da minnettarlıklarımı bildiririm.

Kadri ÖZGÜL

Konya -2021

## GİRİŞ

### 1. CHARLES HARTSHORNE'UN HAYATI, ESERLERİ ve FELSEFESİ

Hartshorne'un biyografisi akademik başarılarıyla doludur. Yirminin üzerinde kitap ve beş yüzün üzerinde makale yazmıştır. Eşi Dorothy Eleanore Cooper (1904-1995) onun hem hayat arkadaşı hem de editörü ve bibliyografidir. O, belki de kolaylıkla ifade edilemeyecek bir kariyere sahiptir. Hartshorne'un okuyucuları, onun düşüncelerini anlamaya çalışmanın sadece zevkli bir entelektüel çabadan ibaret olmadığını dahası Tanrı'yı, âlemi ve kendilerini anlamak/anlamlandırmak olduğunun farkına varırlar.

#### a) Hayatı

Charles Hartshorne (1897-2000), iki dünya savaşı görmüş, bir asrı tüketmiş bir filozoftur.<sup>1</sup> Akademik hayatının çoğunluğunu Amerikan üniversitelerinde geçirmiş bir profesördür. Onun çoğu atası Quaker<sup>2</sup> mezhebine mensuptur. Anglikan altyapısıyla büyütülmüştür. F.C.Hartshorne adında bir din adamının oğludur. 1897'de Pensilvanya/Kittanning'de doğmuştur. Hartshorne'un babası Pennsylvania'da Episkopal bir rahiptir aynı zamanda onun anne tarafından büyükbabası da aynı ekole mensup bir rahiptir. Fakat Hartshorne sonraları karısının da büyütüldüğü Üniteryan-Üniversalist<sup>3</sup> kilisesine yakınlaşmıştır. Bir noktaya kadar,

<sup>1</sup> John Lachs, Robert Talisse (Ed.), *American Philosophy*, Routledge, New York, 2008, s. 358

<sup>2</sup> Quaker: Hâlihazırdaki Hristiyan mezhep ve tarikatlerinden memnun olmayanların çoğunlukta olduğu ve başını George Fox (1624-1691) un çektiği 17. Yüzyılda kurulmuş alışıldık Hristiyanlık öğretilerine karşı çıkan dini bir oluşumdur. Tanrı ile yalın/sade bir şekilde iletişime geçmeyi önceleyen bu hareket, mensuplarının genelde titremesi (quake) ile ün salmıştır. Grup üyelerinin titreme nedeninin kökeninde Tanrı haşyetine duyulan saygı vardır. Bu topluluğun üyeleri birbirlerini yoldaş/arkadaş (friends) olarak tanımlıyorlardı, bu yüzden yoldaşların topluluğu olarak da bilinirler. Günümüzde de dünyanın çeşitli yerlerinde bu hareketin üyelerinin olduğu bilinmektedir. Micheal Pye, *Macmillian Dictionary of Religion*, Macmillian Press, London, 1994, s. 251

<sup>3</sup> Üniteryan(lık): Bireysel özgürlüğü teşvik eden, akli muhakemeyi odak noktası yapan, açık görüşlülüğü, tolerans ve eşitliği baz alan bir düşünce sistemidir. Bu sistem değişik yaşam tarzı ve görüşlere açıktır ve herhangi bir yaş, cinsiyet, dinsel ayırım sergilemez. Üniteryanlar mantıksal muhakemeyi dayatılan otoriteye tercih ederler, bireye yeni içgörü kazandırabilecek düşünceleri kabul edip eskileriyle kolayca değiştirebilirler. Aynı zamanda, yaşam tecrübesi, özgür düşüncüyü vicdandan önde tutarlar ve yeni ufuk açan her şeye de kapı aralarlar. *Unitarianism* <https://www.unitarian.org.uk/pages/unitarianism-explained> (ErişimTarihi:02/11/2017)

Üniteryenizm onun için cezbedici olsa da Hartshorne bu mezhebe asla katılmamıştır.<sup>4</sup>

Onun ailesinde dini eğitim ağır basar. On yedi yaşlarında Emerson'un denemelerini okuduktan sonra eleştirel düşünceye öncelik vermeyi ve tek tip bir düşünceye bağlanıp kalmamaya karar verir. Bundan sonra metafizik ve din hakkındaki sorulara daha da ağırlık verir.<sup>5</sup> Onu derinden etkileyen bir olay da Matthew Arnold'un Hristiyanlık hakkındaki eleştirilerinin çoğunlukta olduğu *Literature and Dogma* (Edebiyat ve Dogma) adlı kitabı okumasıdır. Bu, onun geleneksel Hristiyanlığa karşı yapılan keskin eleştirilerle ilk karşılaşmasıdır. Arnold'un İsa'nın doğaüstü rolünü kabul etmemesi, onun üzerinde derin etki bırakır. Hartshorne'un dogmatik uykusu bu kitapla kesintiye uğramıştır. Emerson'un makaleleri bu konudaki kapıyı zaten aralamıştı.

Hartshorne 1953'te eşinin destekleriyle ornitolojiyle (kuş bilimi)<sup>6</sup> ilgilenmeye başlar. Bu merakının sonucunda biyoloji bilgisini de akademik anlamda geliştirerek bu alanda kendi kitabı olan *Born to Sing*'i (1992) yazar. Kuşların ötüşüyle ilgili kitabında o, kuşların yaşamını tartışmaya açar.<sup>7</sup> Aynı zamanda Hartshorne kuşlarla ilgili kitabını yazarken hayvan psikolojisinden de bahsetmeyi ihmal etmemiştir ve kuşları müzik yapan hayvanlar olarak betimlemiştir.<sup>8</sup> Bunlara ek olarak kuş türleri arasındaki evrimsel süreçten de bahseder.<sup>9</sup> Kuşlar üzerine yaptığı araştırma ve

<sup>4</sup> T. L. S. Sprigge, *The God of Metaphysics: Being a Study of the Metaphysics and Religious Doctrines of Spinoza, Hegel, Kierkegaard, T. H. Green, Bernard Bosanquet, Josiah Royce, A. N. Whitehead, Charles Hartshorne, and Concluding with a Defence of Pantheistic Idealism*, Clarendon Press, Oxford, 2006, s. 41

<sup>5</sup> Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection*, II., Open Court., LaSalle, 1962, s.viv (Bu esere bundan sonra LP şeklinde atıfta bulunulacaktır)

<sup>6</sup> Ornitoloji/ornitolojist: Kuşlarla ilgili bilimsel bir araştırma alanıdır. Kuşların yaşamlarını derinlemesine araştıran Zooloji'nin bir alt dalıdır. Yerküremizde dokuz binin üzerinde kuş türünün olduğu tahmin edilmektedir. Bu kuş türlerinin göç zamanları davranışsal hareketleri, yaşamsal ortamları ornitologların başlıca ilgi alanlarını oluşturur. Onlar kuşları doğal ortamlarında gözlemler ve dinlerler. Aynı zamanda bu gözlem ve dinlemeler bilimsel veri elde etmek için kayıt altına alınır. Micheal Allaby, *A Dictionary of Zoology*, Oxford University Press, Oxford, 1999, s.377

<sup>7</sup> Charles Hartshorne, <http://plato.stanford.edu/entries/hartshorne>. (Erişim Tarihi:23/12/2017)

<sup>8</sup> Charles Hartshorne, *Wisdom as Moderation*, State University of New York Press, Albany, 1987, s.106 (Bu esere bundan sonra WM şeklinde atıfta bulunulacaktır)

<sup>9</sup> Hartshorne, *a.g.e.*, s. 109-110

gözlemlerini içeren bu kitabında Hartshorne evrimi kabul eder ve güçlendirmeye çalışır.<sup>10</sup>

Birinci dünya savaşı sırasında Fransa’da, Amerika Birleşik Devletleri adına yirmi üç ay boyunca hastane görevlisi olarak vazife yapmıştır. İki yıllık askerlikteki sıhhiyelik görevi süresince hayat, ölüm ve diğer temel sorular hakkında düşünecek çok boş vakit elde etmiştir. Savaşta hastalara yardımcı olurken bile felsefe kitaplarını yanından ayırmamıştır. Savaş yılları sırasında yataklarında ızdırap içerisinde yatan ağır yaralıları görmüş bir yandan da eş zamanlı olarak Fransa’nın eşsiz güzellikteki manzaralarını seyre dalmıştır. Bu, her iki durum da onun için hayatın ve evrenin içerisinden gerçek kesitlerdir. Ona göre, tamamen manevi duygular ve hislerden yoksun materyal/materyalist bir dünya istenilebilecek en son şeydir. Askerlik dönüşü Harvard Üniversitesindeki akademik eğitimine kaldığı yerden devam etmiştir. O, Harvard’daki profesörleri C.I.Lewis (1883-1964) ve H.M.Sheffer (1882-1964)’a onu “mantıksal kusursuzluk/tamlık” ile tanıştırdıkları için müteşekkirdir ve felsefi teolojideki ilk öğretmeni Profesör William Hocking (1873-1966)’e de felsefi anlamda Tanrı hakkında yeni içgörüler kazandırdığı için şükranlarını borçludur.<sup>11</sup> Üstün bir başarı göstererek 1922’de mastırını tamamlayıp, 1923’te de doktorasını “*varlığın birliği*” adlı teziyle tamamladıktan sonra mezun olmuştur. Doktora sonrası iki yılını Avrupa üniversitelerinde geçirir. Freiburg ve Marburg üniversitelerinde ünlü fenomenolojist Edmund Husserl (1859-1938) ve büyük eksiztansiyalist Martin Heidegger (1889-1976) ile çalışır.<sup>12</sup>

1925-28 yılları arasında Harvard’da bilim kurulunda üye araştırmacılık görevini icra etmiş ve bir sömestir tanınmış İngiliz kökenli Amerikan filozof Alfred North Whitehead (1861-1947)’e asistanlık yapmıştır. Whitehead ile fikirleri arasında birçok temel bağlantı olduğu için onu sadece Whitehead’in bir talebesi olarak nitelendirmek hata olur.<sup>13</sup> Hartshorne onunla tanışmadan önce de aynı minvalde

<sup>10</sup> Charles Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, State University of New York Press, Albany, 1984, s.89 (Bu esere bundan sonra OOTM şeklinde atıfta bulunulacaktır)

<sup>11</sup> Charles Hartshorne, *Man’s Vision of God*, Harper and Brothers, N.Y., 1941, s. xviii (Bu esere bundan sonra MVG şeklinde atıfta bulunulacaktır)

<sup>12</sup> Hartshorne, *a.g.e.*, s. xviii

<sup>13</sup> Charles Hartshorne, *Insights and Oversights of Great Thinkers: An Evaluation of Western Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1983, s. ix

çıkarmalarını zaten yapmıştı.<sup>14</sup> Hartshorne'un profesörlükteki entelektüel yolculuğu üç büyük Amerikan Üniversitesinin felsefe bölümlerinde devam etmiştir. Chicago Üniversitesi (1928-55) bunun içinde Federal Teoloji Fakültesi dâhil 1943'ten 1955'e kadar. Emory Üniversitesi (1955-62) ve Teksas Üniversitesi (1962'den günümüze kadar.)

Karısı Dorothy Hartshorne da onun kadar renkli ve üretken bir kişiliktir.<sup>15</sup> Dorothy Hartshorne, Charles Hartshorne'un pek çok eserini yazmasında ona yardımcı olmuş ve o öldükten sonra da bazı eserlerini düzenleyip basıma uygun hale getirmiştir.

Entelektüel eğilim bakımından Hartshorne kendisini Charles Sanders Peirce (1839-1914), Henri Bergson (1859-1941) ve A.N.Whitehead (1861-1947)'e yakın hisseder.<sup>16</sup> Fiziksel yapı itibariyle güçsüz/çelimsiz olmasına rağmen Hartshorne, çağdaş felsefenin en güçlü entelektüelleri arasında yerini alabilmeyi başarabilmiştir. O, günümüz ve geçmişin felsefi akıllarına/düşüncelerine entelektüel bir borcu olduğunu kabul eder ama o yalnızca eklektik bir düşünür değildir, aynı zamanda gözle görülür bir orjinalliğe ve özgünlüğe de sahiptir. Gerçekliğin/realitenin en üst düzey esaslı yönlerini keşfetmiş ve tanımlamış ardından da bunları konuşmalarına ve yazılarına serpiştirmiştir.<sup>17</sup>

Hartshorne sade ve düzenli, disiplinize olmuş bir hayat sürmüş, gazetelere kadın hakları ve kürtaj meselesi ile ilgili yazılar yazmıştır.<sup>18</sup> O, Süreç felsefesinin neo-klasik kanadını temsil edenlerin arasında yer alır.<sup>19</sup> Süreç felsefesinin yayılıp etkili hale gelmesinde Harshorne'un katkısının büyük olduğu söylenebilir. Zira o, çok üretken bir yazardır ve onun yazıları geniş okuyucu kitlelerini etkilemiştir. Bunların arasında metodist teolog John Cobb Jr. (1925- ) ve Schubert Ogden (1928-

<sup>14</sup> John B. Cobb, JR., David Ray Griffin, *Süreç Teolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 201-202

<sup>15</sup> John B. Cobb, Jr., Franklin I. Gamwell, *Existence and Actuality: Conversations with Charles Hartshorne*, [http://www.religiononline.org/cgi-bin/relsearchd.dll/showchapter?chapter\\_id=1895](http://www.religiononline.org/cgi-bin/relsearchd.dll/showchapter?chapter_id=1895) (11of11) (Erişim Tarihi: 12/06/2017)

<sup>16</sup> LP, s. ix

<sup>17</sup> LP, s. viii-ix

<sup>18</sup> Douglas Martin, *Charles Hartshorne, Theologian, Is Dead; Proponent of an Activist God Was 103*, The New York Times, October, 13, 2000 /Nytimes.com/2000/13/US/charles-hartshorne (Erişim Tarihi: 08/08/2018)

<sup>19</sup> Romano Cormier, Robert C. Whittemore (Ed.), *Tulane Studies in Philosophy: Studies in Process Philosophy II*, Volume XXIV, Martinus Nijhoff, New Orleans, 1975, s. 90

2019) da vardır. Onun fikirleri bazı Hristiyan teologların ve tarikatlerin fikirlerinden bile daha geniş bir etki yapmıştır. Hatta bu etki Yahudi ve yeni yazarlara kadar da genişlemiştir. Süreç düşüncesinin ana tema olarak Amerikan felsefesi ve teolojisinde yerini almasında onun etkisi inkâr edilemez.<sup>20</sup>

### b) Eserleri

Hartshorne bir asrı aşkın yaşam yolculuğunda genellikle kaleme aldığı eserlerini kendisi hayattayken yayımlatmıştır. Üstelik dokson üç yaşındayken bile bir eser ortaya koymayı başarabilmiştir. Bazı eserlerin basılmasına ömrü vefa etmemiştir. Bu konuda Harvard mezunu olan ve eşinin çalışmalarına ilgi duyan karısı Dorothy Hartshorne gerekli hassasiyeti göstermiştir. Onun vefatından sonra yarım kalan akademik uğraşlarını Hartshorne'un bazı öğrencilerinin de yardımıyla derleyip basıma hazır hale getirmiştir.

Onun basılmış eserleri şunlardır:

- 1- "An Outline and Defense of the Argument for the Unity of Being in the Absolute or Divine Good," Ph.D. Dissertation, Harvard University, 1923
- 2- *The Philosophy and Psychology of Sensation*, Chicago: University of Chicago Press, 1934
- 3- *Beyond Humanism*, Chicago: Willet, Clark, and Co, 1937
- 4- *Man's Vision of God*, N.Y: Harper and Brothers, 1941
- 5- *The Divine Relativity*, New Haven: Yale University Press, 1948
- 6- *Reality as Social Process*, Boston: Beacon Press, 1953
- 7- *Philosophers Speak of God*, Chicago: University of Chicago Press; reprinted Amherst, NY: Humanity Books, 2000, 1953
- 8- *The Logic of Perfection*, LaSalle, Il.: Open Court, 1962
- 9- *A Natural Theology for Our Time*, LaSalle, Il: Open Court, 1967
- 10- *Anselm's Discovery*, LaSalle, Il: Open Court, 1967

---

<sup>20</sup> Charles Hartshorne, *The Darkness and the Light: A Philosopher Reflects Upon His Fortunate Career and Those Who Made it Possible*, State University of New York Press, Albany, 1990, s. 124-125 (Bu esere bundan sonra DL şeklinde atıfta bulunulacaktır)

- 11- *Creative Synthesis and Philosophic Method*, LaSalle, Il.: Open Court, 1970
- 12- *Whitehead's Philosophy*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1972
- 13- *Born to Sing*, Bloomington: Indiana University Press, 1973
- 14- *Aquinas to Whitehead*, Milwaukee: Marquette University Press, 1976
- 15- *Insights and Oversights of Great Thinkers*, Albany: State University of New York Press, 1983
- 16- *Creativity in American Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1984
- 17- *Existence and Actuality: Conversations with Charles Hartshorne*, Chicago: University of Chicago Press, 1984
- 18- *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany: State University of New York Press, 1984
- 19- *Wisdom as Moderation*, Albany: State University of New York Press, 1987
- 20- *The Darkness and the Light*, Albany: State University of New York Press, 1990
- 21- *The Philosophy of Charles Hartshorne*, LaSalle, Il.: Open Court, 1991
- 22- *The Zero Fallacy and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, LaSalle, Il.: Open Court, 1997
- 23- *Creative Experiencing*, Albany: State University of New York, 2011

### c) Felsefesi

Hartshorne'un kendine has bir felsefi teoloji geliştirmesinin arka planında yetiştirildiği aile ortamının etkisi oldukça fazladır. O, özgürlükçü ve liberal olan, aynı zamanda Tanrı sevgisini önceleyen bir aile atmosferinde büyütülmüştür. Klasik teistik inanıştaki eleştirel düşünceye açık olmayan kişi ya da kesimler kendileri gibi düşünmeyen ve akıl yürütmeyen kişileri çok çabuk buldukları dairenin dışına atma eğiliminde olmuşlardır.<sup>21</sup> Bu bağlamda Hartshorne da klasik teistik Hristiyan çevreleri tarafından eleştirilere maruz kalmaktan kurtulamamıştır. Klasik Hristiyan teizmindeki "klasik" kelimesi mevcut olanı korumaya çalışmayı bizlere çağırır.

<sup>21</sup> Mevlüt Albayrak, "Boş ve Tehlikeli Alan: Felsefe- İbn Haldûn'u Şimdide Okumak-", *Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu*, Ed. Mesut Okumuş, Ömer Dinç, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum, 01-03 Kasım, 2013, s. 55

Oysa neo-klasik teizmdeki “neo” (yeni) kelimesi mevcut olana bir şey ekler ve yeniliğe vurgu yapar. Hartshorne da bu yüzden felsefesini neo-klasik olarak tanımlamıştır.<sup>22</sup> Aynı zamanda neo-klasik teizm bir tür zihinsel aydınlanma başlangıcıdır.<sup>23</sup>

Onun teizmi olduğu kadar, teodisesi ve metafizik anlayışı da neo-klasiktir. Onun neo-klasik teistik sisteminde her olay bir önceki olay tarafından belirlenir ve böylece ilerler. Başka bir deyişle önceki olaylar sonraki olayların belirleyicisidir. Hiçbir olay birbirinden bağımsız değildir. Bu olaylar zincirinde bir nedensellik vardır fakat bu bizi katı bir determinizme götürecek seviyede değildir.

Kendi felsefi düşünce sistemini inşa ederken en başta Whitehead olmak üzere daha pek çok süreççiden ve Pierce’in felsefesinden derin bir şekilde etkilenmiştir.<sup>24</sup> Süreç felsefesi öncelikle din ve bilimin “rasyonel bir düşünce planıyla” nasıl kaynaşabileceğini gösterme arayışı ile ilgili bir felsefedir.<sup>25</sup> Diğer bir ifadeyle tüm yaşamı anlamak için bir sistem oluşturan bir kozmoloji veya metafizik olarak karakterize edilir.<sup>26</sup> Dahası Hartshorne, Whitehead’in süreç felsefesini süreç teolojisi olarak genişletmiş, ilerletmiş ve dönüştürmüştür.<sup>27</sup> O, süreç felsefesini dini meselelere kanalize ederek süreç düşüncesi üzerinde teolojinin etkisini hissettirmiştir.

Onun felsefesinde Tanrısal sevgi, Tanrısal gücün ya da gazabın önüne geçmiştir. Hartshorne kendi felsefi gelişim süreci içerisinde kötü bir realite olarak acıyı, ızdırabı ve trajediyi almış, yerine evrendeki iyiliği, güzelliği ve sevgiyi koymuştur. Evrendeki tesanüd olgusu, Hartshorne'un metafizik felsefesinin temel tezlerinden bir tanesidir.<sup>28</sup> Bu olgunun karşısında duran tesadüfilik/raslantısallık da

<sup>22</sup> Charles Hartshorne (maddesi), [uudb.org/articles/charles-hartshorne](http://uudb.org/articles/charles-hartshorne), (Erişim Tarihi:11/01/2018)

<sup>23</sup> David Ray Griffin, *Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy: An Argument for Its Contemporary Relevance*, State University of New York Press, Albany, 2007, s. 48

<sup>24</sup> William Lad Sessions, “Charles Hartshorne and Thirdness”, *The Southern Journal of Philosophy*, Volume 12, Issue 2, Summer 1974, s. 239

<sup>25</sup> Eugene Thomas Long (Ed.), *Issues in Contemporary Philosophy of Religion*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001, s. 131

<sup>26</sup> Roland Faber, Andrea M. Stephenson(Ed.), *Secrets of Becoming Negotiating Whitehead, Deleuze, and Butler*, Fordham University Press, New York, 2011, s. xii

<sup>27</sup> Charles Hartshorne (maddesi), [http://en.m.wikiquote.org/wiki/Charles\\_Hartshorne](http://en.m.wikiquote.org/wiki/Charles_Hartshorne), (Erişim Tarihi: 18/02/2018)

<sup>28</sup> Jorge Luis Nobo, *Whitehead's Metaphysics of Extension and Solidarity*, State University of New York Press, Albany, 1986, s. xiv

Hartshorne'un felsefesindeki kaçınılmaz gerçekliklerdendir.<sup>29</sup> Bir bakıma, evrende bu olguların sentezlerinin izlerine rastlamak mümkündür.

Modern dünya Tanrı'yı kaybetmiştir ve şu anda onu yeniden bulmak istemektedir.<sup>30</sup> İşte Hartshorne da bu arayışa kendi felsefi yaklaşımıyla karşılık vermek istemektedir. O, hayatında dinler arası diyaloga ve etkileşime çok fazla önem vermiştir. Özellikle uzak doğu dinleri ile yakından ilgilenmiştir. Statik düşünce ve determinizm onun literatüründe pek yer almayan kavramlardır. Bu kavramların yerine süreç, değişim ve yaratıcılığı koymuştur. Hartshorne aynı zamanda yaratıcılık felsefesine (philosophy of creativity) de önemli katkılarda bulunmuştur.

Hartshorne, *Born To Sing* (1973) adlı kitabında bir ekoloji felsefesi geliştirmiştir. Aynı zamanda ekoloji felsefesi, süreç felsefesinin de ortak temalarından biridir. Kuş gözlemciliği hobisinde bile doğayı takdir etmeye büyük önem veren Hartshorne, doğa, insan ve Tanrı ilişkisi arasında bir bağ kurmuştur. Bu çabaları onun ekoloji felsefesi hakkında teolojiler geliştirmeye yönelik yansıtıcı çalışmalar yapmasına vesile olmuştur.<sup>31</sup> Düşünce sistemindeki estetik ve güzelliğe baskın vurgu yapması bu tarz bir düşünce sistematiğinin bir ürünüdür.

Onun felsefesinde ifrat ve tefrite yer yoktur. O, hep ılımlı bir orta yolu bulma çabası içerisindedir.<sup>32</sup> *Wisdom as Moderation* (1987) onun bir kitabının başlığıdır. Kitaba atılan başlıkta bile orta yolu bulmak ve ılımlılık ön plana çıkartılmıştır. Hartshorne'da bu düşünce bir kitap yazmaya degecek kadar belirgindir. Hartshorne akıl ve inanç kavramlarını sadece fideist bir tarzda ve sadece rasyonalist olarak ele almamak gerektiğini bu ikisi arasında bir orta yolu bulmak zorunda olduğumuzu belirtir.

Felsefi anlamda Hartshorne, Platon'dan etkilenmiş ve onun ruh-beden düalizmini kendi felsefi sistemine uygulamıştır.<sup>33</sup> Özellikle, insan aklının bedeniyle olan ilişkisi konusundaki kurduğu analogilerde bunu görmek mümkündür. Süreç felsefesi evrendeki değişim, dönüşüm, tekâmül vb. unsurları süreç içerisinde ele alan

<sup>29</sup> Ferdinand Santos, Santiago Sia, *Personal Identity the Self and Ethics*, Palgrave Macmillan, New York, 2007, s.146

<sup>30</sup> Alfred North Whitehead, *Dinin Oluşumu*, Çev. Mevlüt Albayrak, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s. 95

<sup>31</sup> Charles Hartshorne (maddesi), Charles Hartshorne [wikimedia.org/wikipedia/en/9/9e/charles.Hartshorne](https://tr.wikipedia.org/wiki/Charles_Hartshorne) (Erişim Tarihi: 16/03/2017)

<sup>32</sup> WM, s. 49

<sup>33</sup> Daniel A. Dombrowski, *A Platonic Philosophy of Religion: A Process Perspective*, State University of New York Press, Albany, 2005, s. 2.

aynı zamanda teolojik içeriğe de sahip olan bir felsefi düşünce tarzıdır. Dolayısıyla Hartshorne doğal süreçlerin Tanrı olmaksızın bir başlarına ve kendiliğinden meydana geldiğini savunan bir tarzda olmamakla birlikte evrimi bir bilimsel gelişim süreci olarak kabul eder. Evrim, doğanın kendini yaratan ve kendini devam ettiren şemasında süreçsel yenilik ve yeniliğin nasıl işlediğine dair açık bir model sağlar.<sup>34</sup> Bu bağlamda süreç düşüncesinin de, sürekli değişmekte ve gelişmekte olan kendi evrimi sonucu öngörülemeyen yaratıcı, dinamik bir süreç içerisinde olduğu söylenebilir.<sup>35</sup> Evrim süreç içerisinde ve süreçle beraber işleyen bir sistem olmak durumundadır. Hartshorne felsefenin akla, mantığa ve özgür düşünceye verdiği değeri çok fazla önemser. Kısacası, onun felsefesinde rasyonalite, ampirizmden - süreç felsefesinin deneyci yaklaşımlarını da kabullenmekle birlikte- daha ağır basar denebilir. Hartshorne nasıl bir Tanrı tasavvuru benimsemiş ve geliştirmeye çalışmıştır? Hartshorne'un felsefesine değindikten sonra onun Tanrı'yı nasıl tasavvur ettiğini ele almaya ve bazı Tanrı tasavvurları hakkındaki görüşlerine değinmeye çalışacağız.

## 2. HARTSHORNE'UNDİN FELSEFESİNDEKİ BAZI TEMEL KAVRAMLAR

### 2.1. Pan: bütün, psyche: ruh/bilinç (Panpsychism)

Metafizik, yirminci yüzyılın başlarında bir disiplin olarak mantıksal pozitivistlerin ve varoluşçuların indinde ciddi bir gerileme ve dışlanma yaşamıştır. Ancak metafizik son yıllarda Batı entelektüel dünyasında bir canlanma yaşamaktadır. Bu tür bir yok oluş ve yeniden doğuş metafizik tarihi boyunca hep meydana gelmiştir.<sup>36</sup> Hartshorne, mantıksal titizliği ve spekülative özgünlüğü ile dikkate değer olağanüstü yetenekli yaratıcı bir metafizikçidir.<sup>37</sup> O, metafiziğe getirdiği yeni yaklaşımlarından ötürü neo-klasik bir metafizikçi olarak da bilinmektedir. Hartshorne “panpsychism” (her şeyin ruhu/bilinci olduğu) terimini bizlerin idrakine sunar. Bu terim herşeyin bütün yönleriyle maddesel olmayan bir tarafının da olduğu

<sup>34</sup> Nicholas Rescher, *Process Metaphysics: An Introduction to Process Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1996, s. 99

<sup>35</sup> Ian G. Barbour, *Religion in an age of Science: The Gifford Lectures*, Volume I, Harper One, Aberdeen Scotland, 1990, s. 141-142

<sup>36</sup> Mark Pestana (Ed.), *Metaphysics*, InTech, Rijeka-Croatia, 2012, s.1

<sup>37</sup> Edward G. Ballard ve diğerleri, *Tulane Studies in Philosophy: Studies in Whitehead's Philosophy*, Volume X, Martinus Nijhoff, New Orleans, 1961, s. 91

vurgulanmak için kullanılmıştır. Ayrıca, bu kavrama süreç felsefesi terminolojisi içerisinde kendine özgü bir anlam kazandıran kişi David Ray Griffin (1939- )'dir.<sup>38</sup>

Panpsychism, Hartshorne'un tüm gerçek bireylerin yaratıcı bir şekilde deneyimlediği, hissettiği ve yaratıcı bir şekilde tepki verdiği, kendinden ve müteakip diğerlerinden kısmen yaratıcı olma özgürlüğünü belirten bir terminolojidir.<sup>39</sup> Hartshorne'a göre dünya ve dünyada meydana gelen hadiseler değişik tür ve çeşitte deneyim, deneyim akışlarından meydana gelmektedir. Benzer şekilde, geçmiş deneyimlerin de tam anlamıyla daha sonraki deneyimlerin bir parçası haline geldiğini düşünür. Bu deneyimler daha sonra Tanrı'ya katılırlar. En basit haliyle, panpsychism "... Maddenin tüm belirgin birimlerinin yaşadığını" iddia eder.<sup>40</sup> Hartshorne'un dünyanın deneyimlerden oluştuğu iddiası, bu basitçe dünyanın genel olarak kendi bilinç akışımıza benzeyen sayısız deneyim akışından oluştuğu anlamına gelir. Yani her deneyim, Hartshorne'un kendi özgür iradesinin ürünü olarak yorumladığı yeni bir yaratımdır.

Bilinç çok karmaşık bir yapı olduğundan tanım olarak tek bir karşılığı yoktur. Panpsychism kelimesi her şeyin bir bilinci/zihni olduğu anlamına da gelir. Bu kavramı gerçekliğin kendisi olarak tanımlayanlar da olmuştur.<sup>41</sup> Felsefede ise bu gerçeklik bir diğerinden ayrı ve farklı ruhsal varlık ve bilinçlerce oluşturulmuş olarak tanımlanmıştır.<sup>42</sup> Aynı zamanda bu bilinç dünyada herhangi bir yerde bulunabilir. Burada bilinç/zihin, maddeden temel olarak ayrılmaktadır. Panpsychism tüm maddelerin psişik bir yönü ya da bileşeni olduğunu vurgular. Sonuçta bilinç/zihin, evrende ve dünyada var olan temel bir özelliktir. Her şey bilinçlidir ve her şeyin bir zihni vardır.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> Panpsychism maddesi, <https://en.wikipedia.org/wiki/Panpsychism> (Erişim Tarihi: 12/06/2021)

<sup>39</sup> Theodore Walker Jr., *Mothership Connections: A Black Atlantic Synthesis of Neoclassical Metaphysics and Black Theology*, State University of New York Press, Albany, 2004, s. 29

<sup>40</sup> Charles Hartshorne, *Beyond Humanism*, Willet & Clark Co., Chicago, 1937, s. 166

<sup>41</sup> Daniel A. Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument: A Neoclassical Theistic Response*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, s. 57

<sup>42</sup> Rana Korkut, *Panteizm ve Panenteizm Tartışmaları Arasında Spinoza Felsefesi ve Sufi Metafiziği*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mersin, 2019, s. 11

<sup>43</sup> J. P. Moreland, *Consciousness and the Existence of God: A Theistic Argument*, Routledge, New York, 2008, s. 115

Her şeyin bir bilinci/ruhu olduğu görüşüyle Hartshorne'un idealizme yakınlaştığını belirtenler de vardır.<sup>44</sup> Kayaların bile bir farkındalığa sahip olabileceğini ima etmesiyle bu anlayış eleştirilere de maruz kalmıştır.<sup>45</sup> Doğadaki her şeyin, bitkilerin ve diğer canlıların organik bir bütünlüğün parçasını temsil ettiği süreç düşüncesinde bu görüşün aykırı bir konuma itildiğinden bahsedemeyiz. Felsefe tarihinde bazı filozofların düşünsel, felsefi ve teolojik anlamda ruh/bilinci ön plana çıkardıkları bilinmektedir.<sup>46</sup> Bu her şeyin bir bilinci ya da ruhu olduğu düşüncesi değişik tanımlamalarla felsefe tarihi boyunca kullanılmıştır. Bu düşünce filozofumuz tarafından “panpsychism” olarak kavramsallaştırılmıştır. Bu kavram pan (her şey) ve psyche (bilinç/ruh) kelimelerinden meydana gelmiştir. Hartshorne bu kavramı evrendeki var olan her şeyin kıymetli olduğunu ön plana çıkartmak ve makro varlıklardan, mikro varlıklara kadar her şeyin kendilerine ait bir yaşam alanı içerisinde olduklarını göstermek için de kullanmaya çalışmıştır. Bu kavramın bizlere öz olarak sunduğu şey bilincin doğada içkin olduğudur. Hayvanların, bitkilerin, bütün canlıların kısaca herşeyin Tanrı'nın zihninde sonsuza değin yaşadığı ölümsüzlük fikrinde de bu terminolojinin hususi bir yerinin olduğunu söyleyebiliriz. Hartshorne'un din felsefesinde yeri olan ve üzerine bir kitap yazdığı diğer bir kavramı daha açıklamaya çalışalım.

## 2.2. Yaratıcı Sentez (Creative Synthesis)

Hartshorne'un yaratıcılık (creativity) ya da “yaratıcı sentez” olarak adlandırdığı terminoloji gerçekliğin işleyişinin metafizik bir tanımıdır. Bu tanım bütün gerçekliğe uygulanabilir. Yaratıcı sentez ifadesi, her hadise veya durumun açıklamasıdır. Burada eski ve yeni (yaratıcı) bir unsur vardır. Eski, yeniye yol açan ve devam eden yeni olaylardan veya deneyimlerden oluşur. Sentezde önceki veriler korunduğu için bir kalıcılık söz konusudur. Pek çok, bir olur ve bu da yeni bir, çok üretir ve böylece devam eder. Bu önceki eylemlerin birikimi veya çeşitli faktörlerin bir araya getirilmesidir. Ancak sonuçta ortaya çıkan sentez yeni bir

<sup>44</sup> Robert Cummings Neville, “Whitehead and Pragmatism”, *In Whitehead's Philosophy Points of Connection*, Ed. Janusz A. Polanowski, Donald W. Sherburne, State University of New York Press, Albany, 2004, s. 32

<sup>45</sup> Philip L. Quinn, Charles Taliaferro (Ed.), *A Companion to the Philosophy of Religion*, Blackwell Publishing Ltd., Oxford, 1999, s. 138

<sup>46</sup> Roland Faber, Jeffrey A. Bell, Joseph Petek (Ed.), *Rethinking Whitehead's Symbolism: Thought, Language, Culture*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2017, s. 167

gerçeklik/aktüalite veya deneyimdir. Çünkü geçmiş deneyimlerin bir araya gelmesinden farklı bir deneyim türü ortaya çıkmıştır.<sup>47</sup> Genel anlamda “yaratıcı sentez” ifadesi Hartshorne'un her olay veya oluşumun hakkındaki tanımıdır denebilir. Bir nevi Hartshorne'un nedensellik yorumudur. Her eylem onun tarafından yaratıcı olarak görülür, her yaratıcı eylem geçmiş eylemlerinden etkilenir. Ayrıca, sentez kendiliğinden veya serbesttir. Neo-klasik teizmde yaratıcı sentez olmuş bitmiş bir olay olarak düşünülemez. Her an yaratma ve yaratılış âlemde cereyan eden olağan bir durumdur.

Hartshorne “yaratıcı sentez” kavramını (yazdığı eserlerden birinin de adıdır) her bir varlığın bir diğeri ile iç içe geçmiş bağıntılı parçalardan meydana gelmiş olduklarını ve kendi kendilerini de var etme potansiyellerini vurgulamak için de kullanır.<sup>48</sup> Hartshorne yaratıcılıkta insana da pay vermiştir. Onun Tanrı'sıyla insan arasında farklı seviyelerde bir ortaklaşa yaratma gerçekleşir.<sup>49</sup> Tanrı hem yaratıcılığa etki eden hem de ondan etkilenendir (a creature of the creativity).<sup>50</sup> Diğer bir deyişle, yaratıcılık, gerçek bir durumun kendi kendini yaratma sürecinde aktif olan dinamik prensiptir.<sup>51</sup> Bu, her bireyin dünyayı şekillendirmede aktif olarak yer aldığı anlamına gelir. Yaratıcılık söz konusu olduğunda Tanrı ile dünya arasında da bir ayrılık yoktur. Yani en küçük varlığa kadar tüm gerçeklik yaratıcıdır.

Alfred North Whitehead, Hartshorne'un günümüzün en büyük metafizik sentezlerinden birini gerçekleştirdiğini belirtir.<sup>52</sup> Bu süreç ya da yaratıcılık/yaratıcı sentez nihai gerçekliktir. Bu da bir aktüalitenin mutlaka yaratıcı bir sentez süreci olması gerektiğini ima eder.<sup>53</sup> Her sentez, diğer sentezlerin işlev gören süreçlerini içerir. Sentezlerin her biri zaman (geçmiş, şimdi, gelecek) modalitelerine karşılık

<sup>47</sup> Marian F. Sia, Santiago Sia, *From Suffering to God: Exploring Our Images of God in the Light of Suffering*, St. Martin's Press, New York, 1994, s. 134-135

<sup>48</sup> Mevlüt Albayrak, *Felsefe ve Din: Din Felsefesine Giriş*, Asil Yayın Dağıtım, Ankara, 2007, s. 238

<sup>49</sup> Marian F. Sia, Santiago Sia, *From Suffering to God Exploring Our Images of God in the Light of Suffering*, St. Martin's Press, New York, 1994, s. 122-123

<sup>50</sup> Elizabeth M. Kraus, *The Metaphysics of Experience: A Companion to Whitehead's Process and Reality*, Fordham University Press, New York, 1998, s. 39

<sup>51</sup> Thomas Padiyath, *The Metaphysics of Becoming: On the Relationship Between Creativity and God in Whitehead and Supermind and Sachchidananda in Aurobindo*, Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, 2014, s. 82

<sup>52</sup> Charles Hartshorne, "The Compound Individual", *Philosophical Essays for Alfred North Whitehead*, Longmans, Green and Co., London, New York, Toronto, 1936, s. 212.

<sup>53</sup> David Ray Griffin, *Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy: An Argument for Its Contemporary Relevance*, State University of New York Press, Albany, 2007, s. 196

gelse de, hiçbir zamansal süreç diğerinden bağımsız değildir. Yaratıcılık, şans ve rastgelelik patlaması değil, bir sentez eylemidir.<sup>54</sup> Dolayısıyla, yaratıcılık geçmiş deneyimlerden gelen verilerin bir sentezini içerir.

Sıradan kullanımda, yaratıcılık şimdi dikkate değer bir yenilik ortaya çıkaran süreçleri değerlendirmek için kullanılmaktadır.<sup>55</sup> Ancak yaratıcı sentezde ortaya çıkan sentez yeni bir gerçeklik veya deneyimdir, çünkü geçmiş deneyimlerin bir araya gelmesinden farklı bir deneyim türü ortaya çıkmıştır. Neo-klasik teizmde her bireye insan olmasından ötürü kıymet ve önem verilir. Bu diğer canlıların önemsiz olduğu anlamına gelmemektedir. Bu düşünce ekolünde her canlı, yaratıcı sentezdeki katkısından ötürü kıymetlidir.<sup>56</sup> Her varlık dolaylı ya da doğrudan bu yaratıcılık sürecine müdahildir. Varlığın kendini yaratması kendiliğinden ve özgürce gerçekleşir. Buradaki yaratma kavramının klasik teizmdeki yoktan yaratma ile eşdeğer olarak kullanılmadığını belirtmek gerekir. Hartshorne'na göre Tanrı yaratılıştan haz almaktadır (take delight).<sup>57</sup> Yaratıcılık doğanın içerisinde her varlık ve faaliyet seviyesinde varlıklar arasında işlemektedir.<sup>58</sup> Yukarıda da belirttiğimiz gibi süreç yaratıcı bir sentezdir. Bu sentezde çok, bir olur ve yeniden çoğu üretir, böylelikle yaratıcılık kendi çıktısını büyütür ve besler, kendi ürünü ile beslenir. Hartshorne'un düşünce sisteminin dayanağı süreç kavramıdır. O, neo-klasik anlayışını bu temel üzerine bina etmeye çalışmıştır. Şimdi de bu kavramın onun din felsefesindeki yerini incelemeye çalışalım.

### 2.3. Süreç (Process)

Felsefe tarihinde bir düşünce sistemi olarak "süreç" anlayışı genellikle Herakleitos ile başlatılır.<sup>59</sup> Diğer bir deyişle, süreç düşüncesinin bilinen ilk izlerini Herakleitos'a kadar sürmek mümkündür. Günümüzde bu düşünce felsefi bir düşünüş tarzına dönüşmüştür. Süreç felsefesi olarak bilinen bu akım süreç teolojisi adı verilen

<sup>54</sup> Ferdinand Santos, Santiago Sia, *Personal Identity the Self and Ethics*, Palgrave Macmillan, New York, 2007, s. 147

<sup>55</sup> Robert C. Neville, *New Essays in Metaphysics*, State University of New York Press, Albany, 1987, s. 179

<sup>56</sup> Vedat Tezcan, *Whitehead Metafiziği Açısından Ekoloji Problemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2012, s. 129

<sup>57</sup> Charles hartshorne, "The Rights of Subhuman World", *Environmental Ethics*, Volume 1, Issue 1, Spring, 1979, s. 43

<sup>58</sup> Joseph A. Bracken, "Whiteheadian Structured Societies as Open-Ended Systems and Open-Ended Systems as Whiteheadian Structured Societies" *In Metaphysics*, Ed. Mark Pestana, InTech, Rijeka-Croatia, 2012, s. 117

<sup>59</sup> Metin Yasa, "Panenteizmin Tarihsel Ardalanı Üzerine", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun, Sayı: 18-19, 2005, s. 132

bir hareketi de tetiklemiştir. Süreç filozofları ve teologları çoğu zaman gerçekliği sonsuza dek akan ve değişen bir nehirle karşılaştırırlar.<sup>60</sup> Çünkü süreç, gerçekliğin en yaygın, karakteristik ve en önemli özelliğidir.<sup>61</sup> Aynı zamanda bir süreç teoloğu ve filozofu olan Hartshorne, değişim ve dönüşüme açık olmayan durağan inanışları/fikirleri çoğunlukla yadsımıştır. Onun neo-klasik teizmde sürece müdahil olmayan bir “şey” den bahsedilemez. Süreç ve değişimin kapsamına Tanrı da girmektedir.<sup>62</sup> Neo-klasik düşüncede her şey sürece tâbi ve Tanrı ile ilintili ise doğal olarak Tanrı da sürece tâbi olacağından o zaman herşey dolaylı olarak sürece/değişime tâbi olmaktadır. Süreç teolojisi, Tanrı’nın yalnızca dünyanın süreçlerine katıldığını değil, onlardan da etkilendiğini ve dolayısıyla bir anlamda değişebileceğini savunur.<sup>63</sup> Değişim olgusuna klasik teizmin bakış açısından yaklaşıldığında, ezeli ve ebedi olarak durağan bir varlık olan Tanrı’yı devamlı değişim içerisinde olan bir evrenle kolayca ilişkilendirebilmek muhal olmasa da oldukça zordur.<sup>64</sup> Klasik Hristiyan teizmi tanrısal değişmezliği teyit ederken diğer yandan tanrısal değişimi reddeder. Neo-klasik teizm ise değişmez yönleri de içeren değişimi teyit eder. Tanrı’nın, değişen bir dünya hakkındaki bilgisinin içeriğine istinaden değiştiğinden bahsetmiştik. Bu değişiklikler aynı zamanda Tanrı’nın zamansal olmasını da gerektirecektir.<sup>65</sup> Bir bakıma süreç, basitçe zamandaki bir değişikliktir.<sup>66</sup> Zaman ve değişim arasında bir bağıntı kurabiliyoruz. Değişimin zaman anlamına geldiği yadsınamaz; değişim zamansal bir süreçtir.<sup>67</sup> Yani, tüm evrendeki hiçbir şeyin değişmediği bir zaman periyodu olması mümkün gözükmemektedir. Süreç olgusu da zaman içerisinde pozitif ya da negatif yönde gelişme gösterir. Süreç mefhumunu zamanın dışına taşıyamayız.

<sup>60</sup> Eugene Thomas Long, *Handbook of Contemporary Philosophy of Religion: Twentieth-Century Western Philosophy of Religion 1900-2000*, Springer Science+Business Media, Dordrecht, 2000, s. 359

<sup>61</sup> Nicholas Rescher, *Process Metaphysics: An Introduction to Process Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1996, s. 27-28

<sup>62</sup> Randall E. Auxier, Mark Y. A. Davies (Ed.), *Hartshorne and Brightman on God, Process, and Persons: The Correspondence 1922-1945*, Vanderbilt University Press, Nashville, 2001, s. 93-94.

<sup>63</sup> Christopher Steck Sj., *All God’s Animals A Catholic Theological Framework for Animal Ethics*, Georgetown University Press / Washington, DC., 2019, s. 88

<sup>64</sup> İsmail Çetin, “Tanrı’nın Değişmezliği Problemi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 13, sayı:1, Bursa, 2004, s. 39

<sup>65</sup> Gregory E. Ganssle, David M. Woodruff(Eds.), *God and Time: Essays on the Divine Nature*, Oxford University Press, Inc., New York, 2002, s. 8

<sup>66</sup> Stephen David Ross, *The Scientific Process*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971, s. 66

<sup>67</sup> Brian Garrett, *What is This Thing Called Metaphysics?*, Routledge, New York, 2006, s. 4

Süreç, programlı koordinasyonda ortaya çıkan entegre bir dizi bağlantılı gelişmeden oluşan fiili veya olası bir durumdur.<sup>68</sup> Herhangi bir konuda ya da durumda olası bir süreçten bahsedebiliriz; doktora süreci, pandemi süreci vb. Değişim de aynı şekilde mevcut herhangi bir şeyin mülkünü/özelliğini kaybetme ve yeni bir özellik edinme sürecidir.<sup>69</sup> Değişim en az iki ardışık olay içerir.<sup>70</sup> Değişimin gerçekleşmesi için, belirli bir özelliğe sahip olmayan bir şeyin daha sonra olumlu ya da olumsuz bir özelliğe sahip olması gerekir.<sup>71</sup> Günümüz dünyasında bu değişim olgusunun çemberi içerisinde teknoloji de katılmıştır. Teknolojik ilerlemeler/yenilikler insan yaşamının mekanizmasını/işleyişini dönüştürme özelliğine sahiptir.<sup>72</sup> Zamanımızda teknoloji ve ona bağlı araçlar sayesinde gündelik hayatımızda bu değişim olgusunu daha hızlı yaşamaktayız.

Sürecin maddeden daha temel olduğu fikri metafizik bir kavramdır.<sup>73</sup> Yani, süreç felsefesindeki önermeler zorunlu olarak ve doğası gereği daha geniş, sistematik bir önermeler ağına bağlıdır; çünkü kesinliklerini sağlayan evrenle olan ilişkilerinden soyutlanamazlar.<sup>74</sup> Süreç teolojisi, ilişkiyel teoloji (relational theology) olarak da adlandırılmaktadır. Bu teolojide herşey bir şeyle, bir şey de her şeyle ilişki içerisinde. Süreç düşüncesi için önemli olan dinamik ontolojidir.<sup>75</sup> Bu dinamizm ve organik bütünlük olgusu tüm evrendedir. Genel olarak, süreç düşüncesinde gerçekte var olan her şeyin madde ya da şeylerden ziyade süreçler olarak nitelendirilebileceği görüşü hâkimdir. Bizler nasıl ve ne şekilde Tanrı'ya katkıda bulunmaktayız? Bu katkıların Tanrı'nın nezdindeki değeri nedir?

<sup>68</sup> Nicholas Rescher, *Process Philosophy: A Survey of Basic Issues*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2000, s. 22

<sup>69</sup> Ronald H. Nash, *Life's Ultimate Questions: An Introduction to Philosophy*, Zondervan Publishing House, Michigan, 1999, 387

<sup>70</sup> Lewis S. Ford, *The Emergence of Whitehead's Metaphysics*, State University of New York Press, Albany, 1984, s. 130

<sup>71</sup> Philip L. Quinn, Charles Taliaferro (Eds), *A Companion to the Philosophy of Religion*, Blackwell Publishing Ltd. Oxford, 1999, s. 313-314

<sup>72</sup> Alfred North Whitehead, *Science and The Modern World: Lowell Lectures 1925*, The Free Press, New York, 1925, s.1

<sup>73</sup> John B. Cobb, Jr., "The Potential Contribution of Process Thought", *Conrescence: The Australasian Journal of Process Thought*, Volume: 5, 2004, s. 7

<sup>74</sup> Roland Faber, Michael Halewood, Deena Lin (Ed.), *Butler on Whitehead: On the Occasion*, Lexington Books, Lanham, Maryland, 2012, s. 119

<sup>75</sup> Gordon G. Globus, *The Transparent Becoming of World: A Crossing Between Process Philosophy and Quantum Neurophilosophy*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam / Philadelphia, 2009, s. 65

## 2.4. Katkıda Bulunma (Contributionism)

Genellikle hiç kimse hayatının koskoca bir hiçten ibaret olmasını arzu etmez. Hayatlarımızın muhakkak bir anlamı olmalıdır. Hartshorne da sorgulanmayan bir hayatın yaşamaya değer olmadığını farkındadır. Hartshorne'un "yaşamın anlamı nedir?" sorusuna cevabı "her deneyime katkıda bulunma" şeklindedir.<sup>76</sup> Bu soruya diğer bir cevabı ise tek ölümsüz varlık olan Tanrı'nın yaşamına katkıda bulunmanın ayrıcalığımız olduğunu fark etmemizdir.<sup>77</sup> Onun katkıda bulunmak istediği değer ya da varlık daha yüce/ulvi (Tanrısal) olandır. Hartshorne, Tanrı'ya ibadet etme ve Tanrı'ya kulluk etme anlayışımıza yeni bir boyut daha kazandırdığını düşünmektedir. Dolayısıyla insanların eylemlerinin ve diğer şeylerin Tanrı'ya değer kattığını savunmaktadır.<sup>78</sup>

Hartshorne'un katkıda bulunma (contributionism) savunmasına göre insan hayatının amacı Tanrısal yaşamın değerine bizim yaratıcı eylemlerimiz aracılığıyla katkıda bulunmaktır. Hartshorne'ncü (Hartshornian) bir şekilde ifade edecek olursak kişi Tanrısal yaşama "contributionism" ile katkıda bulunur.<sup>79</sup> Tanrısal yaşama katkıda bulunurken bizler kalıcı olan ve zarara uğratılmayana katkıda bulunuruz. İşte bu noktayı Hartshorne katkıda bulunma (contributionism) olarak adlandırır.<sup>80</sup> Ancak Tanrısal yaşamın pasif/edilgen yönüne izin veren bir Tanrı kavramı "katkıda bulunma" ile yan yana gelebilir.<sup>81</sup> Klasik Hristiyan teizmde Tanrı bizim hayatlarımızdan fayda elde edemez ya da bizler Tanrısal yaşama katkıda bulunamayız.<sup>82</sup> Bu kavram bazı soruları da beraberinde getirmektedir. Henüz yeni doğmuşken annesi tarafından istenmeyen bir bebeğin havaların eksileri gösterdiği bir zaman diliminde sokağa bırakılarak donarak ölmesinin Tanrısal yaşama olan katkısı nedir? Bizler hangi oran ve derecelerde neye katkıda bulunmaktayız? Aynı zamanda Tanrı bizim katkılarımıza ihtiyaç duymakta mıdır? Her katkıda bulunma eyleminin

<sup>76</sup> Sandra B. Lubarsky, David Ray Griffin (Ed.), *Jewish Theology and Process Thought*, State University of New York Press, Albany, 1996, s. 71

<sup>77</sup> David Ray Griffin, *Reenchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2001, s. 239-240

<sup>78</sup> Charles Hartshorne, "The Dipolar Conception of Deity", *The Review of Metaphysics*, No:2, XXI, November 1967, s. 274

<sup>79</sup> CSPM, s. 321

<sup>80</sup> LP, s. 242, WM, s. 118

<sup>81</sup> Donald Wayne Viney, *Charles Hartshorne and The Existence of God*, State University of New York Press, Albany, 1985, s. 108

<sup>82</sup> Viney, *a.g.e.*, s. 45

Tanrısal alanda bir yere sahip olabileceği ifade etmek güçtür. En başta dünyadaki kötülüklerin, zulümlerin ve vahşetin Tanrı'ya sunacağı katkı belirsizliğini korumaktadır. Tanrı'nın bu katkılarla belirli bir kemal noktasına erişeceğini ve daha fazla deneyim kazanacağını da belirtemeyiz. Hayatlarımızın olumlu yönlerine odaklanarak ve yaşamlarımıza bir değer atfetmek için Hartshorne böyle bir terminolojiyi ortaya koymuş olabilir. Güzel ve olumlu şeyler açısından konuya yaklaştığımızda bu kavrama anlam yükeyebilmek kolaylaşmaktadır. Fakat burada Tanrı'nın bu olumlu katkılara da ihtiyacı olup olmadığı da ayrıca tartışma konusudur.

Katkıda bulunma eylemi, aşağıdan yukarıya ve yukarıdan aşağıya karşılıklı bir seyir halindedir. Bu doğrultuda Hartshorne Tanrı'yı "aşkın arkadaş" olarak betimler, bizim hissettiklerimizi özenle dikkate alan, düşüncelerimizden ve yaptıklarımızdan hoşnutluk duyan bir arkadaş dolayısıyla yaptığımız her şey arkadaşımızın yaşamına bir şeyler katar. Katkıda bulunmak eylemi onun düşünce sisteminde kilit bir pozisyondadır. İnsan Tanrı'ya, Tanrı insana, insan insana, insan dışı canlılar insana derken bu zincirin halkaları daha da genişler herkes ve her şey katkıda bulunma zincirinde etkin rol alır.

Bu karşılıklı katkı ilişkisi içerisinde Hartshorne, parça ve bütün mantığına da vurgu yapar.<sup>83</sup> Bizler tanrısal bir bütünün basit birer parçalarıyızdır. Bir parçanın daha büyük bir bütüne katkıda bulunduğu zaman özerkliğini ne ölçüde koruduğu veya kaybettiği arasında farklılıklar söz konusudur.<sup>84</sup> Dünyamızdaki aktiviteleri düşündüğümüzde bu katkıların her zaman olumlu bir seyirde olmadıklarını görebiliriz. Bu katkı döngüsünde, her türlü işlenen suç ve yapılan kötü eylemler de Tanrı'ya katılmaktadır. İnsanların, insanlara yaptığı iyiliklerin elbette Tanrısal yaşamda bir değeri vardır.<sup>85</sup> İnsanlığa katkıda bulunma dolaylı yönden Tanrı'ya yönelik bir eylemdir. Olumlu eylemler bir katkı eylemi olarak düşünülebilir fakat insanların insanlara verdiği zararlar hatta doğaya verdiği geniş çaplı zararları bu minvalde düşünemeyiz. Pek çok birey, diğer bireylerin hayatlarına zararlar vermekte

<sup>83</sup> Panenteism maddesi, <http://iep.utm.edu/hart-d-t/#H2> (Erişim Tarihi:13/02/2018)

<sup>84</sup> Ian G. Barbour, *Religion in an Age of Science: The Gifford Lectures*, Volume I, Harper One, Aberdeen Scotland, 1990, s. 96-97

<sup>85</sup> David Ray Griffin, *God and Religion in the Postmodern World: Essays in Postmodern Theology*, State University of New York Press, Albany, 1989, s.106

hatta onların hayatlarını istemedikleri halde tahrip edip sonlandırmaktadır. Dahası çoğu kişi bu dünyaya herhangi bir katkı sunamadan çok erken yaşlarda ayrılmaktadırlar. Bu doktrine göre, atom bombası atıldığında hem insanlığın hem doğanın dolaylı olarak olumsuz katkı eylemiyle Tanrı'nın etkilendiğini söyleyebiliriz. Neo-klasik teizmin Tanrı'sı her olaydan etkilenen bir yapıda olduğu için bu olumlu-olumsuz etkilerin Tanrı'yı etkilemesi kaçınılmazdır. Klasik Hristiyan teizmi açısından kavramı ele aldığımızda Tanrısallığın herhangi bir dışarıdan katkıya ihtiyaç duymamayı ya da etkilenmemeyi gerektirdiğini söyleyebiliriz. Hartshorne kişilerin ölümünü de katkı olarak sunmaktadır. Objektif ölümsüzlüğe göre, bizler ilahi yaşamı zenginleştirmekte ve ona katkıda bulunmaktayızdır.<sup>86</sup> Ölümümüzün Tanrı'ya olan katkısı da eleştirilebilecek bir durumdur.<sup>87</sup> Kanatımızca bizlerin yaşamı ve yaşamlarımızın nihayete ermesinin de Tanrı'ya olan katkısı kavramsal açıkları olan bir durumdur. Bu durumda bizlerin ne derecede Tanrı'ya katkıda bulunabileceği ve bizlerin bu katkıların yansımalarına nasıl vâkıf olabileceğimiz anlam olarak yerli yerine oturmuş görünmemektedir. Neo-klasik teizm yeni bir din midir? İnanç sistemi midir? Düşünce akımı mıdır? Önümüzdeki konuda bu tarz sorulara ve türevlerine cevap bulmaya çalışacağız.

### 2.5. Neo-Klasik Teizm (Neo-Classical Theism)

Hartshorne, ortaya koyduğu doktrinini, sistemini “neo-klasik teizm” olarak adlandırır.<sup>88</sup> O, Tanrı'yla olan durumunu ortaya koyarken kendisini klasik Hristiyan teizminin bir eleştirmeni yani “neo-klasik teist” olarak tanıtır. Klasik Hristiyan teizmindeki yetersizlikler, inanç noktasındaki tatminsizlikler böyle bir inovasyona sebep olmuştur denebilir. Belki de klasik Hristiyan teizmi kendisini çağın gerektirdiği gibi güncelleyemedi. Hartshorne artık bu düşüncelerin güncellenmesi gerektiğinin farkındadır ve neo-klasik bir Tanrı konsepti ortaya koyma zamanının geldiği düşünüp, bu noktada kendi düşüncelerini oluşturur. Ayrıca, neo-klasik teizm Hartshorne'un süreç merkezli/odaklı düşünce sisteminin genel adı olarak da tanımlanabilir. Bu anlayış, Tanrı-Âlem-İnsan arasındaki yakın ilişkiye vurgu yapar.

<sup>86</sup> David Ray Griffin, Huston Smith, *Primordial Truth and Postmodern Theology*, State University of New York Press, Albany, 1989, s. 130

<sup>87</sup> Eugene Fontinell, *Self God and Immortality: A Jamesian Investigation*, Fordham University Press, Philadelphia, 2000, s. 186

<sup>88</sup> NTOT, s. 27

Neo-klasik teizm her şeye karşı sevgiyi ve iç içeliği merkeze alan hayata karşı bir tutumdur. Eşdeyişle, neo-klasik teizmde varoluşun özünü karşılıklı ilişkide bulunmak, birbiriyle alakadar olmak/münasebet kurmak oluşturur. Neo-klasik teizmde evren Tanrı ve insan, diğer canlı varlıkların beraberliğinde mamur edilir. Neo-klasik teistler Tanrı'nın her şeyi tam olarak, bütün ayrıntılarıyla belirlemediğine inanırlar.

Neo-klasik teizm, klasik Hristiyan teizmi ile bir uyumsuzluğun içerisine girmiştir. Hartshorne, Aquinas'ın Tanrı kavramını farklı bir şekilde yorumlayarak geleneksel düşünceyi biraz daha felsefileştirerek Tanrı kavramına değişik ve yeni bir boyut kazandırmak istemektedir. Onun yanlış bir ontoloji ortaya koyduğu görüşündedir. Hartshorne, teologlardan eklektik olarak etkilenmiştir ama bu etkilenme kendi neo-klasik bakış açısını rasyonel bir tarzda savunabilmek içindir. Thomas Aquinas'ın (klasik) teizmi ile Hartshorne'un neo-klasik teizmi arasındaki ayrımı anlamak, neo-klasik teizmin bize sunmak istediklerini anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Neo-klasik anlamda Hartshorne'un bu klasik anlayışa eklediği ve klasik anlayıştan çıkardığı bazen de tabiri yerindeyse budadığı düşünceler bize sunulan bu yeni felsefi yönü ağır basan teolojik Tanrı tasavvurunu yerli yerine oturtmamızı sağlamaktadır. Aşağıda o, her iki teizm düşüncesini de paket şeklinde sunmaktadır, isteyenin istediği paketi alıp özgürce düşünebileceğini ve inanabileceğini savunur.

Klasik (Aquinas)	Neo-klasik (Hartshorne)
1-Mutlaklık	1- Görecelik (relativity)
2- Saf aktüalite	2-Potansiyellik, Tanrı kendisi için mümkün olan her şeyi gerçekleştiremez (actualize), hayata geçiremez.
3- Zorunluluk, Tanrı hakkındaki her doğru zorunlu olarak doğrudur.	3- Zorunluluk ve mümkünlük

- |                                                                                          |                                                                                                                                                                                 |
|------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 4- Mutlak basitlik                                                                       | 4- Karmaşıklık (complexity)                                                                                                                                                     |
| 5- Özgür irade ile yoktan yaratma.<br>Tanrı herhangi bir şeyi yaratmaktan kaçınılabildi. | 5- Hem Tanrı hem de yaratılanlar dünyası zorunlu olarak vardır ama detaylar mümkündür.                                                                                          |
| 6- Her şeye gücü yetme. Tanrı her şeyi yapabilme gücüne sahiptir.                        | 6- Tanrı herhangi bir failin sahip olabildiği tüm güce sahiptir fakat bunda metafiziksel limitler vardır.                                                                       |
| 7- Soyutluk                                                                              | 7- Cisimsellik. Dünya Tanrı'nın bedenidir.                                                                                                                                      |
| 8- Beka/baki olma durumu. Tanrı bir dizi geçici durumlar yaşamaz.                        | 8- Zamansallık. Tanrı geçici durumlar yaşar.                                                                                                                                    |
| 9- Hareket edememezlik, Tanrı değişmez.                                                  | 9- Hareket edebilirlik, Tanrı sürekli yeni tecrübeler sentez ederek zenginleşir.                                                                                                |
| 10- Mutlak mükemmellik Tanrıdan başka ebedi bir mükemmellik düşünülemez.                 | 10- Göreceli mükemmellik, herhangi bir zaman diliminde Tanrı herhangi birşeyden daha mükemmeldir ama o diğer gelişim aşamalarında kendisi tarafından geçilebilir. <sup>89</sup> |

Neo-klasik teizm Tanrı'yı dipolar terimlerle ifade edebilme çabasının bir ürünüdür. Hartshorne'un neo-klasik metafiziği de Tanrı'nın hem aşkın hem de içkin olduğunu gösterebilme teşebbüsüdür. Onun neo-klasik teolojisinde Tanrı dünyayla özdeş değildir ama ondan tamamen bağımsız da değildir. Tanrı dünyaya aşkın olan kendi öz kimliğine sahiptir aynı zamanda dünya da Tanrı tarafından içerilir. Hartshorne, klasik geleneklerle sürekliliğini ve devamlılığını vurgulamak için metafiziğini "neo-

<sup>89</sup> John B. Cobb, Jr., Franklin I. Gamwell, *Existence and Actuality: Conversations with Charles Hartshorne*, [http://www.religiononline.org/cgibin/researchd.dll/showchapter?chapter\\_id=1899\(3of19\)\(Erişim Ta:11/05/2018\)](http://www.religiononline.org/cgibin/researchd.dll/showchapter?chapter_id=1899(3of19)(Erişim%20Ta:11/05/2018))

klasik” olarak isimlendirmiştir. “Klasik” kelimesiyle hâlâ bir bağlantının var olduğunu tamamen bir kopuşun yaşanmadığını göstermek ister. Neo-klasik metafiziksel anlayışta gelecek sonsuzdur, belirsizdir ve gerçekleşme olasılıklarına bir sınır konulamaz.

Onun neo-klasik metafiziksel teizmi, birbirleri ve Tanrı ile etkileşime giren çoklu failerin varlığını onaylar. Neo-klasik teizmde Tanrı’nın yaratması olmuş bitmiş bir olay olarak düşünülmez. Her an yaratma ve yaratılış âlemde cereyan eden bir durumdur. Geniş bir çerçevede düşünecek olursak; Hartshorne’un görüşünde evren esaslı bir şekilde sürekli bir değişim ve oluş içerisindedir. Klasik Hristiyan teizminin evren görüşü Tanrı ve evren hakkındaki temel realiteleri esaslı bir değişim olmaksızın betimler. Değişim, yeniliğin oluşumudur ve neo-klasik teizm de bunu destekler. Tanrı dâhil her şey sonu olmayan bir ilerleme içerisinde dinamik yaratıcı bir süreçte hiç durmaksızın değişmektedir. Neo-klasik teizme göre, oluş-dinamizm-değişim gösteren kategoriler, varlık-statizm ve kalıcı kategorilerden daha fazla öneme sahiptirler. Her ne kadar bazı Hristiyan çevrelerce eleştirilse de neo-klasik teizm Hristiyan ilahiyatında kendine yer bulmuş bu minvalde ekoller ortaya çıkmıştır. Kısacası, neo-klasik teizm tek başına bir dini doktrin, teoloji ya da bilimsel bir teori değildir. Metafiziksel, felsefi, teolojik bir çıkarım ve sentezdir.

Ontolojik, bilinmezlikleri en üst seviyede olan varlık Tanrı’dır. Tanrı ile ilgili soruların çözümlenmesi oldukça güçtür. İnanan veya inanmayan kişiler de Tanrı hakkında konuşmaktan geri durmaz. Herkesin aklında olumlu ya da olumsuz muhakkak bir Tanrı fikri vardır. Peki, Hartshorne Tanrı problemini nasıl ele almıştır?

## BİRİNCİ BÖLÜM

### CHARLES HARTSHORNE'DA TANRI PROBLEMİ

Metafizik problemler din felsefesinin önemli problemlerinden biridir. Bu problemler içerisinde Tanrı problemi önemli bir yer tutar. Tanrı'nın var olup olmadığı sorusu filozofları meşgul etmiştir. Tanrı'yla ilgili pek çok açıklama yapılmış, Tanrı'nın varlığına karşı ve onunla ilgili birçok iddia sunulmuş ve tartışılmıştır.<sup>90</sup> Tanrı'nın doğası hakkında Hartshorne da orjinal görüşler ileri sürmüştür.<sup>91</sup> Onun düşünce sistemi içerisinde Tanrı'yı çekip çıkardığımız zaman, felsefi sisteminden bahsetmenin imkânsız hale gelebileceğini söyleyebiliriz.<sup>92</sup>

Tutarsız bir Tanrı anlayışı, var olan ilahi bir varlığın varlığını savunmayı zorlaştırır.<sup>93</sup> Amerika'da felsefe ve teoloji alanlarındaki çalışmalarıyla bilinen Robert Cummings Neville (1939- ), Hartshorne'nun Tanrı anlayışına eleştirel yaklaşır.<sup>94</sup> Hartshorne ise neo-klasik teizmin Tanrı düşüncesinin kendi içerisinde tutarlı, üstelik doğa/insan ile uyum içerisinde olduğunu belirterek eleştirilere karşılık vermeye çalışır. O, Tanrı'nın varlığının gerekli ve dünyadaki herhangi bir hadiseyle mutabakat içerisinde olduğunu vurgular. Dünya Tanrı'nın yaratıcılığının ifade edildiği bir zemindir.<sup>95</sup> Tanrı, dünya ile olan münasebetini devamlı sürdürür yani O, insan ve dünya (evren) ile ilişkisinde kopukluk yaşamaz. Aynı zamanda Tanrı kozmik evrimdeki bir katılımcıdır.<sup>96</sup> Hartshorne ne Tanrı'yı dünyadan çok keskin bir şekilde ayırmak ne de O'nun doğada panteistik bir şekilde içkin olmasını ister.<sup>97</sup> Çünkü neo-klasik teizmin Tanrısı, evren ve içerisindekilerle olan münasebetinde değişim/devinim, süreç ve dönüşüm içerisinde. O'nun somut yönü bu değişimin gerçekleştiği yöndür. Klasik Hristiyan teizmindeki gibi değişmeyen/statik bir mutlak

<sup>90</sup> Klaas J. Kraay (Ed.), *Does God Matter? Essays on the Axiological Consequences of Theism*, Routledge, New York, 2018, s. 2

<sup>91</sup> Charles Hartshorne, Los Angeles Times, sfgate.com/news.october 14, 2000 (Erişim Tarihi:03/04/2018)

<sup>92</sup> Fatih Özkan, *Whitehead Felsefesinde Din ve Bilim İlişkisi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2000, s. 15

<sup>93</sup> Daniel A. Dombrowski, *A Platonic Philosophy of Religion: A Process Perspective*, State University of New York Press, Albany, 2005, s. 65

<sup>94</sup> Robert Cummings Neville, *Creativity and God: A Challenge to Process Theology*, Suny Press, 1980, s. 71

<sup>95</sup> Norman Pittenger, *Process Thought and Christian Faith*, The Macmillan Company, New York, 1968, s. 41

<sup>96</sup> Introduction to Charles Hartshorne maddesi, <http://harvardsquarelibrary.org/theology/>, (Erişim Tarihi:01/01/2018)

<sup>97</sup> Nicholas Rescher, *Process Metaphysics: An Introduction to Process*, State University of New York Press, Albany, 1996, s. 156

olarak tanımlanmaz. Ayrıca, Hartshorne Tanrı'nın vahdaniyeti konusunda tartışmaya girmez.<sup>98</sup> Tanrı'nın çift kutuplu olduğu tezini öne sürmesi Tanrı'nın birliğini savunmasına engel teşkil etmez. Kısacası Hartshorne Tanrı problemini önemsemiş ve kendi neo klasik yaklaşımıyla bu probleme yeni çözümler üretmeye çalışmıştır. Evrende neden kargaşa ve kaostan ziyade bir düzenliliğin/tasarımın baskın olduğu sorusu Hartshorne'nu çokça düşündürmüştür. Hartshorne Tanrı'nın varlığına dair hangi delilleri formüle etmiştir? Hangi teistik deliller onun tarafından neo-klasik bir tarzda yorumlanmıştır?

### 1.1. TANRI'NIN VARLIĞININ DELİLLERİ

Hartshorne bir din felsefecisidir, din felsefesi problemleriyle yakından ilgilenmiştir. Aynı zamanda o, Tanrı'nın varlığını rasyonel olarak kanıtlamak amacıyla doğal (natural) teolojiyle de ilgilenmiştir.<sup>99</sup> Bu işi yaparken de neo-klasik çizginin dışına çıkmamaya gayret göstermiştir. Teistik deliller Tanrı'nın varlığını daha ikna edici kılmak için ortaya konulmuştur. Bu sebeple insanoğlu inandığı ve adını koyduğu varlığı delillendirme arayışına gitmiştir. Teistik deliller kendilerine özgü formlara ve içsel kriterlere sahiptirler. Kendi inanç yoğunluğu içerisindeki kişiler bazen bir delili başka bir delile üstün tutmuş bazen de onları kombine bir şekilde ele almayı yeğlemişlerdir. Ona göre evrende bir düzenin olduğu düşüncesi bizi, bir Tanrı olduğu inancına götüren temel ve kaçınılmaz inanışlardandır.<sup>100</sup> Kozmostaki muhteşem nizam ve intizama ve neden bizim düpedüz kaos yerine düzenli bir evrene sahip olduğumuza mantıklı bir açıklama getirmeye çalışmıştır.<sup>101</sup> Bu düzen ve intizamın nedeni olan ulvi bir varlık olmalıdır. Dolayısıyla Tanrı evrendeki düzenliliğin sağlayıcısıdır sonucu ortaya çıkmıştır.<sup>102</sup>

<sup>98</sup> Pierfrancesco Basile, *Leibniz, Whitehead and the Metaphysics of Causation*, Palgrave Macmillan, New York, 2009, s. 121

<sup>99</sup> Jonathan Barnes, *The Ontological Argument*, St. Martin's Press, London-Basingstoke, 1972, s. 85

<sup>100</sup> Schubert Ogden, *Notebooks*, Cascade Books, Eugene-Oregon, 2018, s. 293

<sup>101</sup> Charles Hartshorne, *Beyond Humanism*, Willet & Clark Co., Chicago, 1937, s. 163 (Bu esere bundan sonra BH şeklinde atıfta bulunulacaktır)

<sup>102</sup> Celal Türer, "Whitehead'in Din Felsefesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: II, Sayı: 2, 2002, s. 50

Bu dünya kasıtlı olarak kanıtlara karşı inancımızın test edilmesi amacıyla yaratılmamıştır.<sup>103</sup> Tarihin çeşitli dönemlerinde Tanrı'yı delillendirme çabası içerisinde olan teologlar hangi teistik delilin daha inandırıcı olduğuna dair çeşitli argümanlar öne sürmüşlerdir. Aynı zamanda kendi meslektaşları tarafından ortaya konulan argümanla ilgili eleştiriye tabi tutulmuşlardır. Diğer bir deyişle mutlak varlığı kanıtlamaya ya da çürütmeye çalışan deliller olageldiği gibi neo-klasik mantık çerçevesi içerisinde geliştirilen göreceli ve mümkün Tanrı delillendirmelerine de tenkitler hep olagelmıştır. Dolayısıyla, eleştiriler her teistik delil için mümkündür. Bu bakımdan ne kozmolojik ne de düzen delili evreni başarılı bir şekilde açıklayabilmiştir. Bu deliller içerisindeki ontolojik delil de bazı filozoflar tarafından uyumsuz bulunmuştur. Kısacası, hiçbir delil tenkitlere maruz kalmaktan kurtulamamıştır.<sup>104</sup>

Tanrı metafizik için bir sorundur.<sup>105</sup> Tanrı var mı? Sorusu günümüzde büyük bir varoluşsal önem arz etmektedir<sup>106</sup> Bir tipoloji geliştirirken, argümanların çoğunun kategorize edilebileceği bazı ortak ölçütler aranır.<sup>107</sup> Örneğin, Kozmolojik delil evrenin varlığından yola çıkar. Tanrı'nın varlığını evrenle ilgili iddia edilen gerçeklerle gerekçelendirir.<sup>108</sup> Aynı zamanda Kozmolojik delil aposteriori bir delil kategorisinde yer alır.<sup>109</sup> Bu delil sınırsız bir nedenler gerilemesinin iddia edilen tutarsızlığına dayanır.<sup>110</sup> Dolayısıyla, kozmolojik delile göre dünyayı oluşturan tüm şeylerin, olayların ve durumların ilk ya da nedensiz bir nedeni olmalıdır.<sup>111</sup> Nedensellik ilkesiyle bu argüman arasında sıkı bir bağ vardır.<sup>112</sup> Bu delil en sonunda bizi nedensiz bir neden olan Tanrı'ya götürür.

<sup>103</sup> C. Robert Mesle, *John Hick's Theodicy: A Process Humanist Critique*, St. Martin's Press, Inc., New York, 1991, s. 84

<sup>104</sup> Donald Wayne Viney, *Charles Hartshorne and The Existence of God*, State Universty of New York Press, Albany, 1985, s. 6

<sup>105</sup> Robert C. Neville, *Soldier, Sage, Saint*, Fordham University Press, New York, 1978, s. 104

<sup>106</sup> William Lane Craig, *The Kalâm Cosmological Argument*, The Macmillan Press, London, 1979, s. 1

<sup>107</sup> William Lane Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, The Macmillan Press, London, 1980, s. 282-283

<sup>108</sup> Jacobus Erasmus, *The Kalâm Cosmological Argument: A Reassessment*, Springer International Publishing, Potchefstroom, 2018, s. 1

<sup>109</sup> Bayram Dalkılıç, *Yûnus Emre*, Kardelen Yayınları, İstanbul, 2019, s. 41

<sup>110</sup> George Molnar, *Powers: A Study in Metaphysics*, Oxford University Press, New York, 2003, s. 180

<sup>111</sup> Hugo A. Meynel, *The Intelligible Universe: A Cosmological Argument*, The Macmillan Press, London, 1982, s. 7

<sup>112</sup> Bruce R. Reichenbach, *The Cosmological Argument: A Reassessment*, Charles C. Thomas Publisher, Illinois, 1972, s. 51

Hume ve Kant'tan bu yana filozoflar tek bir delilin Tanrı'nın varlığını ispatlayabileceği konusuna şüpheli bir şekilde yaklaşmışlardır.<sup>113</sup> Teistik deliller bir çadırı ayakta tutan direkler gibidirler, birini ortamdaki diğerlerine yük binecektir, bazen geniş bir çadırı ayakta tutmak için birden fazla dayanağa ihtiyaç duyulabilmektedir. Tanrı inancını güçlendirmek için de aynı şeyler söz konusudur, birden fazla delil tek başına ele alındığında belki zayıf kalacaktır. Fakat kümülatif bir durumun elementleri olarak düşünüldüğünde daha güçlü olabilirler. Burada çoklu delil stratejisi vurgulanmaktadır aynı zamanda Hartshorne da global bir delil formülasyonunu savunmaktadır. İlerleyen başlıklarda bu delil formülasyonunu örnekleriyle irdelemeye çalışacağız.

### 1.1.1. Ontolojik Delil

Yalın/soyut bir tanımlamadan yola çıkarak ulvi bir varlığın mevcudiyetini ispat etmeye çalışmak gerçekten ussal mıdır? Bazı teologlar ve felsefeciler böyle bir düşüncenin gayet rasyonel olduğuna dair görüşler bildirmişlerdir. İnsanı gerek kontrol edemediği doğa olayları gerekse çaresiz kaldığı içinden çıkılmaz durumlardaki kendinden üstün bir güç arayışı onun zihninde mükemmel bir varlığın olabilirliğini tasavvur etmeye yöneltmiştir. İşte bizi mükemmel varlık düşüncesine götüren argümanlardan bir tanesi de “ontolojik delil” dir. İnsan kendi varlığını ve kendisini var edenin varlığını derinlemesine düşünmekten kendisini alıkoyamaz. Bu delil insan zihninde başlar insan zihninde bir anlama kavuşur ama yine de insan zihni tarafından sistematik bir eleştiriye tabi tutulur. Ontolojik delil bize inanmanın kalbî değil bilişsel bir süreç olduğunu göstermektedir. Yine bu delile inanıp inanmama özgürlüğümüz de bilişsel bir süreci gerektirir.

Ontolojik argümanlar, tümdengelimli argümanlardır. İyi bir tümdengelim argümanı geçerli ve gerçek öncüllere sahip olmalıdır. Akabinde ikna edici olması için başka bir soru daha üretmemelidir.<sup>114</sup> Ontolojik kanıt apriori bir argümandır. Apriori olan bir kavram salt akıldan çıkmış ve akılla kurulmuştur.<sup>115</sup> Aynı zamanda

<sup>113</sup> Viney, *a.g.e.*, s. 5

<sup>114</sup> William Lane Craig, J. P. Moreland (Ed.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Blackwell Publishing, Sussex, 2009, s. 553

<sup>115</sup> Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, İnkilâp Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 23

apriori olan deneyimden bağımsızdır.<sup>116</sup> Tanrı'nın varlığı hususunda ontolojik delil bu yönüyle diğer delillerden ayrılır. Ontolojik delil, diğer deliller gibi dünyadan değil, bizzat Tanrı kavramından hareketle yola koyulur ve Tanrı kavramına ulaşır.<sup>117</sup> Üstelik bu argüman “Tanrı yok” önermesinin bir çelişki olduğunu göstermeye çalışır.<sup>118</sup> Eğer Tanrı yoksa o zaman bir Tanrı'nın varlığı olasılığı da yoktur. Bu çıkarım “yuvarlak kare” gibi saçmalaktır.<sup>119</sup> Hartshorne ontolojik delilde Tanrı fikrini metafiziksel olarak eksileri ve artılarıyla derinlemesine analiz etmeye çalışır. O, ontolojik delilde mantıksal ihtimal önermesi üzerine odaklanır. Olumsuzluğun ilahi varoluştan dışlanması Hartshorne'un Anselm'in keşfi olarak adlandırdığı şeydir.<sup>120</sup> Proses düşünürlerinin çoğu, Tanrı'nın varlığı hususunda ekstra argümanlar ortaya koyma çabası içerisine girişmemişlerdir. Fakat teistik argümanları genel hatlarıyla analiz etme uğraşı Charles Hartshorne'na düşmüştür. Anselmin argümanı “klasik ontolojik”, Hartshorne'un ki ise “modal ontolojik” argüman olarak adlandırılır.<sup>121</sup> Modal argümanlar Tanrı hakkındaki modal iddiaları, yani Tanrı'nın niteliklerinin ve varlığının olasılığı veya gerekliliği hakkındaki iddiaları ilgilendiren öncüllerle yapılan tartışmalardır.<sup>122</sup> Modal ontolojik argümanın eleştirisi öncülleri üzerine odaklanmıştır: (i) mükemmelliğin veya azami/maksimal büyüklüğün zorunlu varlığı ima ettiği iddiası ve (ii) mükemmel bir varlığın varlığının mantıksal olarak mümkün olduğu iddiası.<sup>123</sup> Hartshorne'un Ontolojik Argümanının ayırt edici özelliği, “modal” zorunluluk ve olasılık kavramlarını içermesidir.<sup>124</sup> Ontolojik argümanın “modal” olarak nitelendirilmesinde Hartshorne yalnız değildir.<sup>125</sup> Buradan Hartshorne'un, Anselmus'un formülasyonundan tamamen uzaklaştığı da

<sup>116</sup> Piotr Jaroszyński, *Metaphysics or Ontology?*, Brill Rodopi, Leiden-Boston, 2018, s. 164

<sup>117</sup> Naim Şahin, *Hegel'in Tanrısı*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2001, s.99

<sup>118</sup> Thomas A. F. Kelly, “How Can A Process Ontology Aid Philosophical Theology?”, *Concrescence: The Australasian Journal for Process Thought*, Volume 5, 2004, s. 4

<sup>119</sup> Michael J. Almeida, *Freedom, God, and Worlds*, Oxford University Press, Oxford, 2012, s. 18

<sup>120</sup> Sandra B. Lubarsky, David Ray Griffin (Ed.), *Jewish Theology and Process Thought*, State University of New York Press, Albany, 1996, s. 64

<sup>121</sup> Yujin Nagasawa, *Maximal God A New Defence of Perfect Being Theism*, Oxford University Press, Oxford, 2017, s. 124

<sup>122</sup> Ontolojik Argüman maddesi, <https://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments/>, (Erişim Tarihi: 13/03/2018)

<sup>123</sup> Robert Kane, “The Modal Ontological Argument”, *Mind*, XCIII, July, 1984, s. 336

<sup>124</sup> Jonathan Barnes, *The Ontological Argument*, Palgrave Macmillan, London, 1972, s. 18

<sup>125</sup> Jordan Howard Sobel, *Logic and Theism Arguments For and Against Beliefs in God*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 81

anlaşılmalıdır.<sup>126</sup> Hartshorne'nun delilinin biçimlendirilmiş neo-klasik versiyonu mantık göstergeleriyle şu şekilde ifade edilir: “q” için “ $(\exists x)Px$ ,” mükemmel varlık vardır, ya da mükemmellik mevcuttur “N” için “zorunludur” (mantıksal olarak doğrudur).<sup>127</sup>

O, ontolojik delilin inandırıcılığının kendi formülasyonu ile daha da arttığını düşünmektedir. Hartshorne'na göre ontolojik delilde yanlış kurulacak bir denklem onun ikna ediciliğine gölge düşürecektir.<sup>128</sup> Hartshorne, ontolojik delili gücünü kendisinden alan şekilde izah eder ve bu delili diğer delillere nazaran üstün konumda görür.<sup>129</sup> O, Ortaçağ felsefesinde sıkça karşılaşılan cevherci metafiziğe eleştirel yaklaşımlar geliştirmiştir aynı zamanda Ortaçağ'daki bazı din adamlarının görüşlerini inceleyip, revize edip yeni bir formülasyona kavuşturup onların argümanlarını tekrar kullanmıştır. Tanrı'nın varlığını apriori olarak ispatlama düşüncesi onbirinci yüzyılda Aziz Anselm (1033-1109)'in fazlaca ilgisini çekmişti<sup>130</sup> ve onun tarafından bu argüman ontolojik olarak nitelendirilmemişti<sup>131</sup> Bu adlandırma daha sonra kullanılmaya başlanmış ve bu argüman ileriki zamanlarda ontolojik bir nitelik kazanmıştır. Anselmus'a göre Tanrı bütün varlığın ağırlık merkezindedir.<sup>132</sup> Anselm Tanrı'nın diğer olasılıklar arasından çıkmış tek bir olasılık olduğunu iddia etmiyordu. Tanrı potansiyel ve akla yatkın bir varlıktı.<sup>133</sup> Yani o, “inancın en yüksek sırlarını akıl ile temellendirmeye çalışmıştı.”<sup>134</sup> Onun en hatırdaki beyanı ise; “Tanrı kendisinden daha mükemmeli düşünülemez” şeklindedir. Anselm ontolojik delilin formülasyonunda şöyle bir mantık yürüttü: Tanrı'dan mükemmel bir varlık tanım olarak düşünülemez, yokluğu düşünülemez varlık yokluğu düşünülebilir varlıktan daha mükemmeldir dolayısıyla Tanrı yokluğu düşünülemez bir varlıktır.

<sup>126</sup> Paul Weiss, *Philosophy in Process*, Volume 11, State University of New York Press, Albany, 1989, s. 113

<sup>127</sup> LP, s. 29-30

<sup>128</sup> John B. Cobb, JR., David Ray Griffin, *Süreç Teolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 53

<sup>129</sup> Sia Santiago, *God in Process Thought: A Study in Charles Hartshorne's Concept of God*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1985, ss. 121-122

<sup>130</sup> Daniel A. Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument A Neoclassical Theistic Response*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, s. 1

<sup>131</sup> Jean Luc Marion, “Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and Its Metaphysical Interpretation According to Kant”, *Journal of The History of Philosophy*, 30: 2, April, 1992, s. 201-202

<sup>132</sup> Ernst von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ felsefe Tarihi*, İm Yayın Tasarım, İstanbul, 2005, s. 398

<sup>133</sup> Eugene H. Peters, “Charles Hartshorne and the Ontological Argument”, *Process Studies*, Vol. 14, Number 1, Spring, 1984, s.12

<sup>134</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, s. 142

Bu delilin de eleştirilere maruz kalması gecikmemiştir. En başta Immanuel Kant (1724-1804) ontolojik delili kendi mantıksal çıkarım ve örneklemleriyle eleştirmiştir.<sup>135</sup> Delilin sadece Tanrı'nın varlığı düşüncesinden yola çıkılarak analiz edilebileceği fikri tatmin edici bulunmamıştır.<sup>136</sup> Sadece bir tanımı hareket noktası olarak seçmek böyle bir eleştiriye maruz kalınmasının sebeplerinden biridir denebilir. Ulvi bir varlığı soyut bir formül ya da tanımla ispatlamak imkânsız olmasa da yeterli gözükmemektedir.

Sonuç olarak Hartshorne'na göre “var olmama ihtimaliyle var olan varlık Tanrı olamaz.” Ontolojik delil Tanrı'nın var olmama ihtimalini hariçte bırakır, geriye kalan alternatif ise Tanrı'nın zorunlu varlığıdır.<sup>137</sup> Tanrı'nın var olmama olasılığı söz konusu bile değildir. Hartshorne'un bu delilinin modal formülasyonunu ortaya koymaya çalışmasındaki amacı Mantık ve Matematikte bulunan herhangi bir önerme/formül kadar inandırıcı ve ikna edici olacağı düşüncesidir. Modalitede zaten ayırt edilmesi gereken iki varlık modu zorunluluk ve olumsuzluktur. Mümkün varlık zorunlu varlığa göre ikincil plandadır.<sup>138</sup> Bu delilin alt metninde sadece Tanrı kavramını veya fikrini kavrayarak, bu fikrin neyi içerdiğini anlayarak, Tanrı'nın var olduğunu kanıtlayabileceğimiz yatar. Hartshorne'un neo-klasik düşünüş tarzı ontolojik delil için mantıksal olanaklılığı artırdığından ontolojik delil Hartshorne'un neo-klasik metafiziyle bağlantı içerisindedir. Hartshorne'un ontolojik delil formülasyonunun da içerisinde bulunduğu bazı delilleri bir araya getirerek daha da güçlü hale getirdiğini düşündüğü global delili incelemeye çalışalım.

### 1.1.2. Global Delil

Yeryüzünde Tanrı'ya inanış, O'nu düşünüş ve ele alış tarzlarının çokluğu ve çeşitliliği kadar Tanrı tanımlamalarının çeşitliliği vardır. Bu çeşitliliğin yansıması olarak zaman içerisinde teistik argümanlardaki alternatifler de çeşitlenmiştir. Hartshorne teistik kanıtları tartışmaya açmakla aslında Tanrı fikrini tartışmaya açmıştır. Hartshorne'na göre, tüm düşünüşlerdeki temel prosedür problemin tüm

<sup>135</sup> Peter Van Inwagen, *Metaphysics*, Westview Press, Boulder, 2009, s. 142

<sup>136</sup> Jean Grondin, *Introduction to Metaphysics: From Parmenides to Levinas*, Columbia University Press, New York, 2012, s. 49

<sup>137</sup> LP, s. 72-111

<sup>138</sup> Charles Hartshorne, *Anselm's Discovery*, Open Court, LaSalle, 1967, s. 30-34 (Bu esere bundan sonra AD şeklinde atıfta bulunulacaktır)

mümkün çözümlerini tüketmek ya da tatmin edici olmayanlarını da elemekten geçirmek şeklindedir.<sup>139</sup> Hartshorne ontolojik delilin hararetli bir savunucusu olarak bilinir, ama inandığı ve dayandığı tek delil tabii ki de bu değildir. Hartshorne Harvard'da 1923'te doktora tezini yazdı, bu tez global delilin tartışmalı bir sunumuydu.<sup>140</sup> Hartshorne'na göre deliller toplu olarak, ortaklaşa, kombine bir şekilde birbirlerine bağlıdır. Global argüman en zayıf halkası kadar güçlü olan bir zincir gibi değil, her bir kordonu diğerlerini güçlendiren bir kablo gibidir. Her bir argümanı bir diğerinden bağımsız bir şekilde aynı zamanda birbirlerini güçlendirecek şekilde ele almak gerekir.<sup>141</sup> O, diğer delilleri içerisinde barındıran bu deliller topluluğuna "global delil" ismini vermiştir.<sup>142</sup> Kısacası, onun amacı "global delil" formülasyonu ile delillerin birbirlerini destekleyen bir konumda olduğu gerçeğini gün yüzüne çıkarmaktır. Bir nevi bu delil birbirini en güçsüz noktalarda desteklemesiyle, bir dizi birbirini destekleyen delillerin Tanrı'nın varlığını inşa etmesiyle ilgilenen bir pozisyonudur. O, global delil formülasyonu ile tek bir delilin değil delillerin uyumlu birlikteliğinin Tanrı'nın varlığını kanıtlayacağını ifade eder. Nasıl ki tek bir nota bir başına anlam ifade etmez aynen öyle de ahenk içerisindeki hoş bir harmoninin senfoniye dönüşmesi için notaların uyumlu birlikteliğini düşünmemiz gerekir. Hartshorne Tanrı'nın varlığı konusundaki çeşitli delilleri bir araya getirir/harmanlar -onun global delili öne çıkardığı ontolojik delil dahil altı kanıttan oluşur- (ontolojik, kozmolojik, dizayn, ahlak, estetik, epistemik) bu şekilde güçlü bir argümanlar birlikteliği ortaya koyduğunu düşünür ve "elektrik kablosu" metaforunu kullanır. Ona göre bir kablonun içerisindeki küçük kablocuklar gibi bu deliller de ortaklaşa birbirlerini güçlendirirler.<sup>143</sup> Aslına bakılırsa global delil bir nevi çift kutuplu Tanrı anlayışının açıklanmasına yardımcı olma teşebbüsüdür. Hartshorne, farklı şekillerde yorumlanmasına rağmen global delilin diğer teistik kanıtları özetlediğini söyler ve de teistik deliller baz alındığında ona göre global kanıt gayet dini bir delildir aynı zamanda diğer delillerin hülasesi hükmündedir.

<sup>139</sup> CSPM, s. 84

<sup>140</sup> Donald Wayne Viney, *Charles Hartshorne and The Existence of God*, State University of New York Press, Albany, 1985, s. 19

<sup>141</sup> David Ray Griffin, *Reenchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2001, s. 170

<sup>142</sup> George L. Goodwin, *The Ontological Argument of Charles Hartshorne*, Scholar Press, Missoula: Montana, 1978, s. xi

<sup>143</sup> Charles Hartshorne, <http://plato.stanford.edu/entries/hartshorne> (Erişim Tarihi: 20/02/2017)

Sıradan bir delil değildir dini tecrübenin rasyonel ihtiyacından kaynaklanan ve uygun referans olarak Tanrı'yı alan bir delildir.<sup>144</sup>

Hartshorne, sisteminde özellikle altı delili konu alarak bu verilenleri “global” bir kanıtla dönüştürmeye çalışır.<sup>145</sup> Global delildeki altı teistik argümandan en fazla ontolojik delil öne çıkmıştır. Hartshorne'un gözden geçirilmiş/revize edilmiş ontolojik argüman formülasyonu global argüman olarak adlandırdığı bir akıl yürütme dokusundaki ipliklerden/kablocuklardan sadece bir tanesidir. Ontolojik argümana göre Tanrı'nın varlığı ya mümkün değildir ya da zorunludur.<sup>146</sup> Kanaatimizce ontolojik delilin başlı başına Tanrı'nın varlığını kanıtlamadaki mantıksal ikna edici rolü olmasaydı Hartshorne'un global delilinde bu denli merkezi bir yer teşkil etmezdi. Global kanıttaki bütün delillerin kesişim noktaları kendi sağlamlıkları için ontolojik delile yaslanmaya ihtiyaç duyarlar. Hartshorne'un global delilinde ontolojik delilden sonra ön plana çıkan bir diğer delil ise düzen delilidir. Düzen (design) delili, gaye/nizam, teleolojik veya inayet gibi isimlerle de anılır.<sup>147</sup> Âlem amaçlı bir bütündür ve de kozmik düzen Tanrı'nın varlığını gerekli kılar, asıl mesele düzensizliğin var olmadığıdır. Bir dereceye kadar düzen evrenin tamamında mevcuttur. Bu delil formülasyonunun avantajı teizmin inkârını zora sokmasıdır. Hartshorne'un görüşü düzenin olmadığı bir evrenin gerçekten akla getirilemeyeceği şeklindedir. Bir bilim insanı atomların çarpışmasının kaotik ve anlamsız şekilde olduğunu ifade edebilir ama atomların kendi varlıklarını sürdürebilmeleri için atomsal bir düzenin olması gerekir.<sup>148</sup> Hartshorne'na göre âlemde sadece bir kural koyucuya ihtiyaç vardır, çift başlılık, karar alma mekanizmasına ket vuran bir durumdur. Başka bir şekilde ifade edecek olursak düzen prensipte birliğe/tek'e işaret eder. Hatta bir komitede tek bir başkana ihtiyaç vardır, iki tane başkan olamaz, olursa, o zaman düzen sağlanamaz.<sup>149</sup> Global delilin içeriğindeki diğer argümanlar ise şunlardır; mümkün varlıkların zorunlu Tanrısal bir varlığa ihtiyaç duyduğunu

<sup>144</sup> NTOT, s. 45-46

<sup>145</sup> Meryem Dökmeci, *Alfred North Whitehead'e Göre Oluşan Din*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2013, s. 30-31

<sup>146</sup> Leonard Peikoff, “Platonism's Inference from Logic to God,” *International Studies in Philosophy*, Volume 16, 1984, s. 25-34

<sup>147</sup> Caner Taslaman, *Allah'ın Varlığının 12 Delili*, Destek Yayınları, İstanbul, 2016, s. 77

<sup>148</sup> Donald Wayne Viney, *Charles Hartshorne and The Existence of God*, State Universty of New York Press, Albany, 1985, s. 79

<sup>149</sup> NTOT, s. 61

belirten, sonlu varlıkların varlığının nedeni olan bir varlığın olduğu<sup>150</sup> (kozmojik delil) eylemlerimizin ulvi yaşantıya katkıda bulunduğu görüşünü savunan (ahlak delili) ve Tanrı'nın âlemdeki güzelliklerden aldığı hazzı yansıtan (estetik delil). Epistemik argüman da gerçeklik ve bilgi arasındaki ilişkiyi sorgular, bir açıdan, bilgi gerçek olana bağlıdır, çünkü kimse gerçek olmayanı bilemez. Ayrıca, Hartshorne'un global delil formülasyonundaki altı delile ilave olarak "hassas ayar" (fine-tuning) delilinin, Tanrı'nın varlığına yönelik pek çok delilin bir araya gelmesinden oluşan kümülatif delile kayda değer bir şekilde katkıda bulunduğu söylenebilir.<sup>151</sup> Global delili oluşturan altı argüman bu delilin daha da güçlenmesine neden olan aşamaları oluştururlar. Global delilin her bir unsuru, Tanrı'nın varlığını mantıklı bir şekilde kanıtlanma iddiasını desteklemek için tasarlanmıştır. Yani, her delil kendi sınırları içerisinde neo-klasik teizm göstergelerine belirli bazı nitelikler kazandırır.

Global argümanın ortaya koymak istediği Tanrı'nın varlığına ilişkin inancı haklı çıkarmak için ileri sürülen diğer tüm argümanlara ve onlara yöneltilmiş çeşitli eleştirilere dikkat çekmektir. Tek başına bir argüman yeterli ikna ediciliğe sahip olmayabilir. Tek bir argümanın kesinliğine güvenmek yerine birbiriyle ilişkili kanıt parçalarına güvenilmelidir. Argümanlar hep birlikte Tanrı'nın varlığını daha sağlam ve makul bir şekilde kanıtlayabilirler. Bununla birlikte, böyle bir argümanın gücü, bir dereceye kadar ortaya konan kurucu öğelerinin her birine bağlıdır. Çeşitli unsurlar karşılıklı olarak birbirlerini güçlendirirler. Global argüman Tanrı'yı kanıtlamadaki bu farklı önerileri tek bir anlayışla birleştirmenin bir yolunu bulduğunu ve bunu gerçekliğin nihai doğasını anlamının diğer yollarından çok daha tatmin edici bir şekilde yaptığını ortaya koymaya çalışır. Tanrı'nın birliği ve kanıtların dengesi noktasında global delil Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Hartshorne bu delilleri kişilerin Tanrı'nın varlığına ikna olarak sağlam, tatmin olmuş bir şekilde inanmaları için öne sürmüştür. Tanrı'nın mahiyetini neo-klasik teistik anlayış çerçevesi içerisinde ele alan Hartshorne Tanrı'nın doğası ve evrenle olan ilişkisi hakkındaki görüşleri bakımından klasik teolojiden ayrılır. Acaba neo-klasik teistik düşüncede Tanrı'nın zâtı ve mahiyeti ile ilgili Hartshorne'un yaklaşımı nasıldır?

<sup>150</sup> David Baggett, Jerry L. Walls, *The Moral Argument: A History*, Oxford University Press, New York, 2019, s. 11

<sup>151</sup> Caner Taslaman, Enis Doko (Ed.), *Allah, Felsefe ve Bilim*, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 225

## 1.2 TANRI'NİN MAHİYETİ

Tarihin olağan seyri içerisinde çoğu düşünce önderleri Tanrı'nın mahiyeti konusunda değişik fikirler ortaya koymuş türlü izahatlar sunmuşlardır. Fakat onların ortada buldukları nokta “Tanrı'nın mahiyetinin, idrakimizin ve her türlü tanım ve tasavvurumuzun ötesinde” olduğu şeklindedir.<sup>152</sup> Elbette, Tanrı bizim tahayyül edebildiğimizden daha fazlasıdır ve Tanrı bizim tecrübelerimizle elde ettiğimiz ve edebileceğimiz şeylerden de tamamıyla farklıdır. Aynı zamanda “Tanrı” kelimesinin dindeki ve felsefedeki tarihsel anlamlandırma süreçleri de birbirlerinden oldukça farklıdır. “Tanrı'nın ontolojik mevkisi ve konumu doğrudan irdelenemez.”<sup>153</sup> Tanrı genellikle en yetkin varlık olarak nitelendirilir. Ayrıca yaratıcı, mükemmel ve kendi kendinin nedeni olan, kutsal, ferdi ve sevecen olarak da tanımlanır.

Hartshorne'un öğrencisi Donald Wayne Viney (1953- )'e göre, bildiğimiz bir şeyin tesiri altına gireriz, bilginin subjesi, objesini etkiler ve bildiğimiz şeylerde ilişkisellik vardır.<sup>154</sup> İlişkisellik ya da ilişki içinde olma durumu neo-klasik teizmde Tanrı'nın insan-evren ile olan karşılıklı münasebetini tanımlayan ve bu bağlamda sıkça tekrar eden bir temadır. Bizler etrafımızda olan şeylerle (objects) bir şekilde etkileşime geçeriz. Etrafımızdaki olup biten şeyleri biliriz çünkü onlarla bir münasebetimiz vardır. Bu ilişkiselliği daha da ileri taşımak isteriz. Tanrı hakkında imaj/fikir geliştirmemiz de onunla yürüttüğümüz ilişkiye bağlıdır.

Tanrı tanımlanırken onun doğası hakkında mümkün olan ve mümkün olmayan noktalar vardır. Bazen Tanrı'yı kendi seviyemize indirgeriz, kullandığımız sınırlı dil ise tanımlarımızı daha da kısırlaştırabilir ama yine de bizler Tanrı'yı tanımlamaktan/tasvir etmekten geri durmayız.<sup>155</sup> Hartshorne Tanrı'yı apriori bir fert olarak tanımlar<sup>156</sup> ve de Tanrı evrensel bir özne aynı zamanda evrensel bir nesnedir, hiçbir yaratılan böyle bir rolde evrensel değildir.<sup>157</sup> Eğer Tanrı her şeyi kapsayan bir gerçeklik ise, o zaman sadece bir Tanrı olabilir, çünkü sadece bir tane her şeyi

<sup>152</sup> Aydın Topaloğlu, *Farabi ve Thomas Aquinas'a göre Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1988, s. 1

<sup>153</sup> John B. Cobb, JR., David Ray Griffin, *Süreç Teolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 51

<sup>154</sup> Donald Wayne Viney, *Charles Hartshorne and The Existence of God*, State University of New York Press, Albany, 1985, ss. 27-28

<sup>155</sup> Sia Santiago, *Religion Reason and God*, Peter Lang GmbH, Frankfurt, 2004, s. 71

<sup>156</sup> DR, s. 131

<sup>157</sup> OOTM, s. 110

kapsayan bir gerçeklik olabilir.<sup>158</sup> Hartshorne üç büyük dinde de Tanrı'nın bir olduğuna (Tanrı'nın birliğine) inanıldığını söyler.<sup>159</sup> Tanrı doğmamış, ölmeyen, herhangi bir muhtemel başlangıca sahip olmayan ya da varlığın son noktası olmayan olarak düşünülür.<sup>160</sup> Şu net bir gerçektir ki Hartshorne'un Tanrı anlayışı Anselmus ve diğer klasik teist teologlardan bir ayrılış süreci yaşamıştır. Hartshorne'un Tanrı'sının yeniden kavramlaştırılmasındaki kilit unsur Tanrı'nın devinime açık hale getirilmesi yani Tanrı olgusunun değişim ile tanıştırılmasıdır.<sup>161</sup> Değişime açık olan bir varlık, yaratıklardan gelen etkilerden etkilenir ve onları etkileyebilir. Bu nedenle neo-klasik teizmde Tanrı, varlıklarla bir bağ kurar. Onlarla ilişki ve etkileşim halindedir. Neo-klasik teizmde tüm şeyler de düzenli bir birliktelikte akış içerisinde.

Hartshorne Tanrı'nın mahiyetine geçilemezlik/aşılamazlık (unsurpassibility) kavramını sokmuştur. Bu kavram dini bir terim olmaktan ziyade Hartshorne'cu (Hartshornian) bir terimdir. Hartshorne dinin Tanrı'sıyla felsefenin Tanrı'sı arasındaki fark nedir diye sorar? Ona göre felsefenin Tanrı'sı herhangi bir kişinin Tanrı'sıdır. Fakat dinin Tanrı'sı benim ve benim Tanrı'mdır. Başka bir deyişle felsefenin ya da metafiziğin Tanrı'sı herhangi bir yaratığın Tanrı'sı, dinin Tanrı'sı ise insanlığın Tanrı'sıdır.<sup>162</sup> Bu Tanrı mahiyet itibarıyla değişebilir mi? Tanrı'nın değişmesi olgusunu Hartshorne nasıl anlamlandırmaktadır? Tanrı'nın değişen ve değişmeyen yönlerinden söz etmek mümkün müdür?

### 1.2.1. Tanrı'nın Değişen (Somut Yönü) ve Değişmeyen (Soyut Yönü)

Tanrı'nın değişimiyle ilgili düşünceler yeni değildir. Bu değişimin ayak izlerini Herakleitos gibi bazı İlkçağ filozoflarında bulmak mümkündür. İlk bakışta Tanrı'nın değişmesi fikri aklımızda bir anlam kargaşası yaratıyor gibi gözükmektedir. Aslında değişen, insanların Tanrı'yı ifade ediş biçimleridir. Hartshorne da Tanrı'yı somut ve soyut kutuplarla ifade etmeye çalışmıştır. Kutup

<sup>158</sup> Charles Hartshorne, "Synthesis as Polyadic Inclusion: A Reply to Sessions" *Southern Journal of Philosophy*, Volume 14, Issue 2, 1976, s. 245-55

<sup>159</sup> NTOT, s. 8

<sup>160</sup> OOTM, s. 31

<sup>161</sup> George L. Goodwin, *The Ontological Argument of Charles Hartshorne*, Scholar Press, Missoula: Montana, 1978, s. 55

<sup>162</sup> NTOT, s. 132

kavramı, içerisinde korelasyon ve bağlantısallığı da barındırır. Bir miktatın sadece bir kutbu olamaz; kuzey bir güney tarafından dengelenmelidir, bir sevgili sevgiliyi gerektirir; bir sonucun bir nedeni olmalıdır.<sup>163</sup> Hartshorne bu kuralı Tanrı kavramına uygular. Hartshorne'na göre değişimin kendisi olumsuz algılanmamalı, “değişim yıkım olarak analiz edilmemeli” dir.<sup>164</sup> Soyut kutup, Tanrı'nın içinde, Tanrı'nın öz kimliği gibi asla değişmeyen unsurları ifade ederken, somut kutup, dünyanın kendisi gelişip değiştikçe Tanrı'nın dünya hakkındaki mükemmel bilgisindeki organik büyümeyi ifade eder.<sup>165</sup> Aslında soyut yönüyle Tanrı klasik teizmin Tanrı'ya uyguladığı/atfettiği bazı sıfatlara sahiptir; mutlak, sonsuz, ebedi, ezeli, değişmeyen/hareket etmeyen (immutable) vb. Soyut kutup, olası veya gerçek dünya göz önüne alındığında, Tanrı'nın karakterinde sabit olan kutuptur. Somut kutup ise Tanrı'nın dünyada olan herhangi bir şeyi deneyimleme durumunu temsil eder.<sup>166</sup>

Alfred North Whitehead (1861-1947) Tanrı'nın mahiyeti/doğasındaki dipolar ayrımı asli (primordial) ve oluşan (consequent) olarak tanımlarken, Hartshorne soyut (abstract) ve somut (concrete) olarak tanımlamıştır.<sup>167</sup> Her iki düşünür de Tanrı'nın mahiyetini tanımlarken O'nun doğasını ayırarak ifade etme gereksinimi duymuşlardır. Bu ayırmadaki oluşan (consequent) ve somut (concrete) yönler etkiye, etkileşime, değişime açık yönlerdir. Aslında Tanrısal, bütün yönleriyle yüce olduğu düşünülen bir varlığın mahiyetinin tanımlanmasında böyle bir ayrıma gidilmesine ihtiyaç duymak o varlığın ulviyetini zedelemektedir. Kanaatimizce Hartshorne klasik Hristiyan teizminin Tanrı'yı aşırı mutlaklaştırmasından kaynaklanan yanlış algılamalara yönelik olarak -daha kapsayıcı ve ılımlı olduğunu düşündüğü- böyle yeni bir ayrıma gitmiş olabilir.

Evren ve içerisindekiler sürekli değişmektedir. Başka bir deyişle, evrenin değişmeyen tarafı sürekli değiştiği taraftır. İnsanlık tarihinde güneş, ateş, evrendeki varolan değişebilen nesnelere tapanlar olmuştur. Bunlar içerisinde sorgulayıcı davrananlar ise baki olanı, değişmeyen ve yok olmayı aramaya koyulmuşlardır.

<sup>163</sup> David A. Pailin, *Groundwork of Philosophy of Religion*, Epworth Press, London, 1986, s. 148

<sup>164</sup> DR, s. 84

<sup>165</sup> Charles Hartshorne maddesi, [https://en.wikipedia.org/wiki/Charles\\_Hartshorne](https://en.wikipedia.org/wiki/Charles_Hartshorne), (Erişim Tarihi:01/06/2018)

<sup>166</sup> Norman L. Geisles, William D. Watkins, “Process Theology: A Survey and An Appraisal” *Themelios*, Volume 5, Issue 1, September, 1986, s. 17

<sup>167</sup> Alan Richardson, John Bowden (Ed.), *The Westminster Dictionary of Christian Theology*, The Westminster Press, Philadelphia, s. 467-468

Tanrı'nın kalıcılığına inanan insanlar değişim olgusunun onunla birlikte anılmasının bir zayıflık göstergesi olduğunu düşünmüşlerdir.

Hartshorne'un Tanrı anlayışında, Tanrı'nın somut kutbunda bu değişim daimidir. Tanrı'nın somut/değişen kutbu bazı problemleri beraberinde getirir. Tanrı'nın dünü ve bugünü arasındaki değişimin yönü ve derecesindeki belirsizlik bunlardan bir tanesidir. Tanrı ibadet ve dualara o anki değişim moduna göre mi karşılık vermektedir? Ya da bu değişime karşılık verebilecek yetkinlikte midir? Gelecekteki olayların ayrıntılarını henüz o olaylar meydana gelmeden ya da gerçekleşmeden bilemeyen neo-klasik teizmin Tanrı'sı kendisindeki değişikliğin ne derecede seyredeceğini önceden bilebilmekte midir? Hartshorne Tanrı'daki değişimle (somut kutup) yaratıkların eylem ve hisleri anlık dönütlerle ve sempatik katılımı cevap verebilmeyi de ifade etmek istemiştir. Bu ifadeyle Tanrı'daki değişim olgusunun doğurduğu sorun bir nebze aşılmağa istenmiştir.

Onun tarafından evrendeki canlıların duygularına sempatik katılım izahatı klasik Hristiyan teizminin yaratıklarına karşı duygusuz ve duyarsız, onlara ontolojik olarak mesafeli bir Tanrı anlayışına karşı çıkmak için yapılmıştır. Tanrı'nın doğasını/mahiyetini tanımlarken klasik Hristiyan teizmi mükemmelliği tipik bir şekilde değişimden olarak tanımlamıştır. Dahası Tanrı'daki değişim fikri klasik Hristiyan teistine göre dinden çıkma sebebidir. Aynı zamanda Tanrı'daki değişim fikri tanrısal realitenin enfeksiyon kapmasına neden olan metafiziksel bir virüstür.<sup>168</sup> Aslına bakılırsa klasik Hristiyan teizmindeki "oğul" Tanrı'daki değişim ve etkileşime konu olan yöne karşılık gelmektedir denebilir. Bu yönüyle klasik Hristiyan teistleri arasında da Tanrı'daki değişimi savunanlar bulunmaktadır. Hartshorne'nun uluhiyet anlayışındaki değişim düşüncesi bu açıdan yeni değildir. Klasik anlayışta Tanrı'nın mükemmelliği "basit"tir. Tanrısal basitlik düşüncesinde Tanrı'nın varlığından mahiyeti, zatından ise sıfatları ayrılmaz.<sup>169</sup> Tanrı'nın değişim yönü zatiyle ilgili değildir.<sup>170</sup> Hiçbir şey onda değişmez bu değişmezlik Tanrı-âlem-

<sup>168</sup> Bruce G. Epperly, *Process Theology: A Guide For The Perplexed*, T&T Clark, India, 2011, s.13

<sup>169</sup> Mehmet Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 51: 1, Ankara, 2010, s. 59

<sup>170</sup> Kevser Çelik, *Süreç Din felsefesinde Din-Bilim İlişkisi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2006, s. 32

insan arasındaki ilişkiye de yansır. O, Tanrı'nın değişimini O'nun âleme olan katılımını daha da somutlaştırmak için ortaya koymuştur.

Hartshorne'cu anlayışta değişebilirliğin içinde bir değişmezlik, değişmezliğin içinde de bir değişebilirlik bulunur. Tanrı'nın her bir özelliği/vasfı için bu söylemi tek tek ele almamız gerekir. Tanrı'nın mutlaklığı, ebediliği, zorunluluğu, bağımsızlığı soyut (değişmeyen) yönüyle ilgilidir. Elbette Tanrı yalın bir soyutlamadan daha fazlasıdır.<sup>171</sup> Hartshorne'na göre somutluk ve soyutluk, soyut kavramlar olarak her biri kendi anlamı için bir diğerini, birbirini tamamlamak üzere gerekli kılar.<sup>172</sup> Onun neo-klasik uluhiyet anlayışında Tanrı'nın somut ve soyut yönü birlikte ele alındığında bir bütünlük arz etmektedir.

Neo-klasik teizme göre bütün somut realite hatta Tanrı geniş bir kapsamda zamansaldır.<sup>173</sup> Bu demek oluyor ki; Tanrı zamanda ise/zamanın içinde ise değişime maruz kalır. Bu bağlamda Hartshorne'un Tanrı'sının soyut yönü zamanın dışındadır. Soyut yön Tanrı'nın mutlak özelliklerine atıfta bulunur. Tanrı'nın somut kutbu olarak belirtildiği üzere Hartshorne'un metafiziğinde değişme ve gelişme evrensel özelliklerdir.<sup>174</sup> Ahlakı ya da değerleri Tanrı'nın hangi yönü içerir? Sorusuna neo-klasik teizmde değerlerin kaynağı olarak Tanrı'nın soyut (değişmeyen) yönü gösterilebilir.<sup>175</sup> Tanrı'nın somut doğası evrendeki yaşama katılımcıdır ve ondan etkilenir. Tanrı'nın somut süreçleri doğa ve insanlık aracılığıyla hareket eder. Bu süreçler doğa ve orada olup biten eylemlerle ilgilidir. Sonuç olarak, Tanrı'nın etkilendiği, değiştiği ve olaylar geliştikçe kazanımlar elde ettiği fikri güçlü bir Tanrı imajıyla bağdaşmıyor gözükmektedir. Çünkü devamlı bir şeyler değiştikçe gelişen, kendisine bir şeyler ekleyebilen bir Tanrı'nın eksik olduğu ya da daha tamamlanmamış taraflarının olduğu hatıra gelmektedir. Hartshorne Tanrı'nın mahiyetini tanımlarken hangi kutupları ön plana çıkarmaya çalışmıştır? Tanrı'nın çift kutuplu olması O'nun birliğine zarar verir mi? Hartshorne'da zıtlıkların birlikteliği ne anlama gelmektedir?

<sup>171</sup> NTOT, s. 128

<sup>172</sup> CSPM, s. 99

<sup>173</sup> NTOT, s. 126

<sup>174</sup> Sia Santiago, *Religion Reason and God*, Peter Lang GmbH, Frankfurt, 2004, s. 23

<sup>175</sup> Kasım Mominov, *Süreç Felsefesinde Ahlak*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2007, s. 8

### 1.2.2.Tanrı'nın Çift Kutuplu Olması (İkili Aşknlık İlkesi)

Hartshorne dipolar Tanrı düşüncesini pratik amaçlar doğrultusunda anlamlandırmak ister. O, çift kutuplulukla iki Tanrı'ya inanmamız gerektiğini kastetmez. Tanrı dipolar derken o aynı varlığın iki farklı yönünden bahseder. Hartshorne “dipolar” kavramını Tanrı ve âlem arasında bir bağ kurmak için kullanır.<sup>176</sup> Ona göre, bir şeyin farklı yönlerde olması koşuluyla negatif ve pozitif taraflarının olmasına hiçbir mantık kuralı engel değildir.<sup>177</sup> Bu ikili metafiziksel kategoriler Hartshorne'un metafiziksel sisteminde önemli bir yer tutar. Kutupsal (polar) prensip düşüncesi yeni değildir.<sup>178</sup> Dipolar Tanrı anlayışının gelişimi için geçmişte karşıt olan iki “değişim” ve “kalıcılık” ilkelerinin arka planına bakılabilir. Herakleitos (540-480) her şeyin değiştiğini/aktığını söylerken, Parmenides (540-470) ise, şeylerin kalıcılığını vurgulamaktadır.<sup>179</sup> Ayrıca, dipolar teizmde Tanrı'nın Alpha (Evvel) ve Omega (Ahir) kutupları da göz önünde bulundurulmak zorundadır.<sup>180</sup>

Klasik teizm Hartshorne'un tek kutuplu önyargı dediği şeyi içerir yani Tanrı'yı kutubun sadece bir tarafına koyar ya da metafiziksel zıtlıklar çatalının bir ucuna oturtur.<sup>181</sup> Monopolar teoriler, bir çift kontrastın/zıtlığın sadece bir kutbunun ekspresyonuna (dışa vurum) izin verir; tersini ifade edersek, bir çift kontrastın bir kutbunu tamamen inkâr ederler.<sup>182</sup> Eş deyişle, klasik teistik mantık Tanrı'yı birçok zıtlıklar olmasına karşın monopolar görmekle kalmayıp tanrısal vasıfların her bir çiftinden sadece tek bir elementi çekip alır ve çiftin bir diğer elemanını dışarıda bırakır. Philo (m.ö 25, m.s 50)'nun ve diğer klasik teistlerin tek kutupluluk (monopolarity) kavramına göre ilahi nitelikleri organize etmelerinin bir yolu şöyledir:

Bir (sol)	Çok (sağ)
Varlık	Oluş

<sup>176</sup> Mevlüt Albayrak, “Muhammed İkbâl'in Din Felsefesinde Alfred North Whitehead'in Etkisi”, *Dini Araştırmalar*, Cilt: 4, Sayı: 11, Eylül-Aralık, 2001, s. 49

<sup>177</sup> CSPM, s. 233

<sup>178</sup> DR, s. xi

<sup>179</sup> Wolfe Mays, *Whitehead's Philosophy of Science and Metaphysics: An Introduction to His Thought*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1977, s. 131

<sup>180</sup> Gene Reeves, “Evvel ve Ahir Olarak Tanrı: Çift Kutuplu Süreç Teizmi”, Çev. Mevlüt Albayrak, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3, Isparta, 1996, s. 313

<sup>181</sup> CSPM, s. 120

<sup>182</sup> Neo-klasik Metafizik maddesi, <https://systemopedia.org/blog-1/2019/8/1/charles-hartshorne-neoclassical-metaphysics>, (Erişim Tarihi:01/06/2019)

Aktiflik	Pasiflik
Kalıcılık	Değişim
Zorunluluk	Olumsuzluk
Bağımsızlık	Bağımlılık
Aktüel	Potansiyel
Mutlak	Görelî
Soyut	Somut

Tanrı zayıf olmaktan ziyade güçlüdür, bu yüzden tüm ilişkilerde Tanrı pasif değil aktiftir demek nispeten daha kolaydır. Her durumda, Philo gibi klasik teistler, zıt çiftin hangi üyesinin iyi olduğuna karar verir (solda), daha sonra zıt terimi (sağda) reddederler.<sup>183</sup> Bu durum Hartshorne'un tek kutuplu ve tek taraflı/yönlü ön yargı dediği kavramın ardalanını ortaya koymaktadır. Hartshorne için önemli olan Tanrı'ya tüm üstünlükleri (sol ve sağ tarafları birlikte) atfetmektir. Bu nedenle Hartshorne bu durumu "ikili aşkınlık" olarak adlandırır.<sup>184</sup> Başka bir ifadeyle, Hartshorne, ilk bakışta birbirleri arasında bir uyumsuzluk varmış gibi görünen Tanrı'nın soyut ve somut kutupları arasındaki sözde çelişkinin olmadığını göstermek için ikili aşkınlık (dual transcendence) olarak adlandırdığı bir prensibi varsayar.<sup>185</sup> Bu kutuplar birlikte kendi zıtlarıyla birlikte ele alındığında anlaşılır ve tutarlı olmaktadır. Hartshorne'un dipolar Tanrı kavramı, klasik Hristiyan teizminin Tanrı'ya atfetmediği bazı kavramları da içermektedir. Dipolar teizm isminden de anlaşılacağı gibi, teistik yönü öne çıkan bir görüştür.

Klasik Hristiyan teizmi tanrısal mutlaklıktan bahsederken, süreç odaklı teizm tanrısal görecelikten bahseder ve zaman zaman "çift kutuplu teizm" şeklinde nitelendirilir.<sup>186</sup> Aynı zamanda, dipolar Tanrı anlayışı "klasik teizm ile panteizmin karşılaştıkları zorlukları aşma noktasında panenteizme geçit sağlamaktadır."<sup>187</sup> Yukarıda da belirttiğimiz gibi o, klasik Hristiyan teizminin tek taraflı bir önyargı

<sup>183</sup> Daniel A. Dombrowski, *A history of the Concept of God: A Process Approach*, State University of New York Press, Albany, 2016, s. 11

<sup>184</sup> Daniel A. Dombrowski, *Hartshorne and the Metaphysics of Animal Rights*, State University of New York Press, Albany, 1988, s. 30

<sup>185</sup> Muhsin Akbaş, "Süreç Felsefesinde Ölümsüzlük: Eleştirel Bir Bakış", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 16, Sayı: 1, 2003, s. 73

<sup>186</sup> John B. Cobb, Jr., David Ray Griffin, *Süreç Teolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 58

<sup>187</sup> Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber (Ed.), *Din Felsefesi*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2014, s. 73

içerdiğini belirterek onu tartışmaya açar: Tanrı aktiftir, pasif değildir; zorunludur, mümkün değildir; bağımsızdır, bağımlı değildir; sebeptir, sonuç değildir. Oluş, değişme, çokluk, pasiflik gibi kavramların klasik Hristiyan teistleri sadece biriyle ilgilenirken, neo-klasik teistler bu kavramlarla dipolar şekilde ilgilenirler. Klasik Hristiyan teizminin tek kutuplu Tanrı'sıyla kıyaslandığında Hartshorne'un neo-klasik Tanrı'sı çift kutupludur. Neo-klasik düşüncede Tanrı'nın eşsizliği/biricikliği kesinlikle çift kutuplu terimlerle beyan edilmelidir. Hartshorne'un mükemmellik mantığı da dipolardır/çift kutupludur. Her bir çiftin elemanları kendisine has özellikler taşır ve mümtaz bir manada Tanrı'ya atfedilir.

Bu kutupsal ifadeler ek olarak Hartshorne, Tanrı'nın aşkınlığı ve içkinliği arasındaki ilişkiyi kendi içerisinde tutarlı bir şekilde formüle ederek Tanrı'nın hem içkin hem de aşkın olduğunu bizlere anlatmaya çalışır.<sup>188</sup> Aşkınlık ve içkinlik arasında bir denge kurmak her dini gelenek için, özellikle de tek Tanrılı dinler için bir sorundur.<sup>189</sup> Hartshorne, aşkınlık ve içkinlik arasında bir denge kurmaya çalışır. Nihayetinde, Hartshorne çift kutuplu Tanrı düşüncesi ile birlik-çokluk, varlık-oluş, sınırlı-sınırsız gibi pek çok geleneksel antinomilerin üstesinden gelebileceğini düşünmektedir. Biraz açmak gerekirse, Tanrı'nın aşırı mutlaklaştırılmasını; evrene bağlı, bazı noktalarda bağımlı ve ondan etkilenen, gelen etkilerle kendini değiştirebilen ve geliştirebilen rölatif/görelî yönü de olan bir Tanrı tanımlamasıyla aşmak ister. Kötülük problemini Tanrı'nın gücünü sınırlayarak "sınırlılık" kavramıyla aşmaya çalışır. Bu problemde Tanrı kötülükler meydana gelirken pasif izleyici konumundadır. Zaten Tanrı'nın bilgisi de bu olumsuz olayları önceden önlemede yetersizdir.

Hartshorne, Morris Cohen (1880-1947)'in "dipolar kanununu" kendisine adapte ederek dipolar Tanrı anlayışını yeniden canlandırmıştır.<sup>190</sup> Bu kanununa göre sadece bir değil her iki çift bileşenlerin nihai zıtlıkları da doğru kabul edilmelidir. Çünkü onlar ortaklaşa bağımsız ve bağımlıdır.<sup>191</sup> Hartshorne bu kanuna dayanarak Tanrı hakkında hem mutlak hem göreceli, sınırlı-sınırsız, bireysel-evrensel, aktif-

<sup>188</sup> MVG, s. 347

<sup>189</sup> Özgür Koca, "From Process to God: A Muslim's Critical Engagement with Charles Hartshorne", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 26, İstanbul, 2011, s. 91-92

<sup>190</sup> Robert E. Larsen, "Morris Cohen's Principle of Polarity", *Journal of the History of Ideas*, Volume: 20, No: 4, Oct.-Dec., 1959, s.587

<sup>191</sup> PSG, s. 2-3

pasif, sonsuz-geçici, neden-sonuç, yaratan-yaratılan olarak konuşur. Kısacası tek kutbun (monopolarity) yerine Tanrı ile ilişkili olan çift kutbu (dipolarity) koyar. Kendi düşünce sistemindeki bazı kavramları tanımlamak için başlangıçta “kutbiyet kanunu” terminolojisini kullanan Hartshorne sonraki yazılarında bu terimi “ikili aşkınlık ilkesi”ne evirmiştir. Bu çift kutuplu düşünce sistemi kendi içinde bir çelişki barındırmıyor mu sorusuna cevabı olumsuzdur. Burada zıtlıkların çelişki içermediğini her bir zıt kutup çiftinin Tanrı’nın farklı bir yönünü vurguladığını ifade eder. İkili aşkınlık neo-klasik bir ilkedir fakat klasik Hristiyan teizmi ikili aşkınlık ilkesindeki Tanrı’ya uygulanan metafiziksel zıtlıkların, çift kutbun sadece bir kanadını kabullenir ve tek kutuplu Tanrı kavramını üretir.

Tüm zıtlıklar evrenin birer parçasıdır, aynı zamanda bu zıtlıklar evrende birlik oluştururlar.<sup>192</sup> Dipolar prensip Tanrı’yı metafiziksel zıtlıkların bir tarafına yerleştirmeyi, eşitçe her iki tarafa/kutuba da yerleştirir/konumlandırır. İkili aşkınlık fikrinin Hartshorne’un metafiziksel olarak anlatmaya çalıştığı kavramları ve en önemlisi Tanrı’yı tanımlamakta kolaylık sağladığı görülmektedir. Bazı filozoflar ise Hartshorne’un ikili aşkınlık ilkesinin kendi kendisiyle çelişen durumlar içerdiğini belirtirler ama Hartshorne Tanrı’nın değişik yönlerini birbirinden ayırarak bu çelişkilerden uzaklaşmaya çalışır. Tanrı için sıfatlarıyla içkin hem de zat ve mahiyet itibarıyla aşkın kutuplarının birlikte kullanılması bazı klasik teistik anlayışlarda söz konusudur. Fakat Hartshorne’un Tanrı’ya atfettiği pasiflik, görelilik, bağımlılık, olumsuzluk, oluş, potansiyellik ve somutluk gibi kutuplar/yönler neo-klasik anlayış çerçevesinde ortaya konulmuş olduğundan, klasik Hristiyan teizmi tarafından kabul görmemektedir. Ayrıca Tanrı’nın pasifliği, göreliliği, bağımlılığı ve bilgisindeki olumsuzluk gibi kavramlar çok ucu açık kavramlardır. Bu kavramlar üzerinden net bir mahiyet izahına girişilemeyeceği kanaatindeyiz. Tanrı’nın ilim, sıfat ve fiilleri itibarıyla değişmesi ayrıca yetkinliğini henüz tamamlamamış olması beraberinde bir zaafiyeti de getirecek olması yalnızca dipolar kavramıyla çözülebilir gözükmemektedir. Tanrısal çift kutupların bir diğeri üzerinde üstünlüğü olup olmadığı ve bu kutupların eşit derecede işlevselliğe sahip olup olmadıkları da

<sup>192</sup> Kevser Çelik, *Alfred North Whitehead’in Medeniyet Teorisi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2011, s. 123

muğlaktır. Tanrı'nın göreliliği, mutlaklığına göre daha üst seviyede olabilir ya da mutlaklık göreliliğe baskın bir konuma da gelebilir. Aynı şekilde zıtlık bildiren bütün Tanrısal vasıflarla ilgili her iki kutup için eşit derecelerin oranlanması da doğru olmasa gerektir. Hartshorne Tanrı'nın mutlaklığını ve göreliliğini (relativity) hangi bağlamlarda ele almıştır?

### 1.2.3. Tanrı'nın Mutlaklığı

Hartshorne bir dizi teolojik hatalardan bahseder. Bu hataları öne sürmekteki amacı klasik Hristiyan teizmdeki bazı tutarsızlıkları öne çıkartıp onları negatif ve pozitif yanlarıyla kritize etmektir. O, ilkönce bu teolojik hataları ele alırken Tanrı'nın dinen mutlak sayılmasının neden bu kadar önemli olduğu sorununu çözmeye çalışmakla işe başlar.<sup>193</sup> Zaten, onun tanımladığı ilk teolojik hata Tanrı'nın mutlak olması ve bunun sonucunda da değişmemesidir.<sup>194</sup> Mutlak, ilişkiden bağımsız olmak demektir.<sup>195</sup> Tekrar vurgulamak gerekirse Hartshorne'cu düşüncede Tanrı an be an değişen olarak öngörülür. Dolayısıyla içsel olarak komplekstir, dünyadaki olaylardan etkilenir.<sup>196</sup> Hartshorne'na göre ilişkiler birçok noktada birbirleriyle bağlantılı terimlerdir. Bu ilişkisellik bütün düzlemlerde bir eylem ve hareketlilik içerisindedir. Tanrı'dan evrene doğru yönelebildiği gibi, insandan Tanrı'ya, Tanrı'dan insana yani tam tersi bir korelasyonda düşey ve dikey olabilmektedir. Mutlaklık, zorunlulukla da ilintili bir kavramdır. Mutlaklık zorunlu olmayı bünyesinde barındırır. Hartshorne'na göre, Tanrı'nın varlığı ya zorunludur ya da zorunlu değildir.<sup>197</sup> Hartshorne olumsuzluğun Tanrı için uygulanamayacağını vurgular. Yani o, Tanrı'nın var olma olasılığı olmadan (zorunlu olarak) var olduğunu kabul eder.

Hartshorne'na göre, Tanrı'yı aşırı derecede mutlaklaştırmak, Tanrı'nın dünyayla bağlantısız olduğunu ve ona hiçbir şey vermediğini/katkı sunmadığını ileri sürmek aynı zamanda değişmez ve duygusuz bir karakterde olduğunu savunmak proses açısından kabul edilebilir bir durum değildir. Tamamıyla değişmezlik doktrini

<sup>193</sup> DR, s. 22

<sup>194</sup> OOTM, s. 3-4

<sup>195</sup> DR, s. 69

<sup>196</sup> CSPM, s. 91

<sup>197</sup> Paul Weiss, *Philosophy in Process*, Volume 7, Part 2, State University of New York Press, Albany, 1985, s.

(mutlaklık), Tanrı'nın sevgisi ve bizim ona hizmet etme vazifemizle pek örtüşmez.<sup>198</sup> Diğer bir deyişle, Tanrı'daki tamamıyla değişmezlik, Tanrı'nın sevgisi ve bizim ona hizmetkâr olmamız konularıyla uyumsuzluk içerisindedir. Eğer Tanrı hemen hemen hiç yaratıklarının eylemlerinden etkilenmiyorsa, hiçte ilgi gösteren bir Tanrı değildir. "Tanrı sevgidir" derken Hartshorne gerçek anlamda Tanrı'nın bizim üzüntülerimizi ve sevinçlerimizi paylaştığını kastetmektedir. Tanrı'nın mutlak ve değişimden yoksun olduğunu dile getirmek onun hiçbir şeyin tesiri altında kalmayacağını bundan ötürü de Tanrı ve insan tarafından gerçekleşen ortaklaşa ilişkiselliğin tek boyutunun varlığını ifade etmek demektir.<sup>199</sup> Hartshorne Tanrı'nın mutlaklığını Tanrı'nın gerçekliğinin soyut yönü olarak nitelendirir. Tanrı'nın soyut yönü onun mutlaklığıdır. Bu, mutlaklığın onun tüm karakteri olduğu anlamına gelmez.<sup>200</sup> Çünkü onun felsefesinde Tanrı dipolardır. Tanrı'nın soyut yönü/kutbu ve soyut olmayan onun somut olarak adlandırdığı yönleri de vardır. İlahi gerçekliğin mutlak olmayan diğer kutbu (somut), Tanrı'nın ilişkiyel/görelî yanıdır. Bu iki kutuptan hiçbiri bir diğeri olmadan birbirini kapsamaz.<sup>201</sup>

İlk bakışta Tanrı'yı mutlak bir varlık olarak tanımlamak, Tanrı'yı görelî olarak tanımlamaktan daha kolay ve anlaşılırdır. Mutlaklık tanımlanırken göreceli/rölatif olmayan olarak, izafî olanın karşısına konumlandırılır. Görelilik, her durumun her oluş için bir potansiyel olduğu ilkesi olarak tanımlanmıştır.<sup>202</sup> Aynı zamanda "Tanrısal görelilik", aktif ve pasif olan, yaratıklarını yaratan ve onlardan hoşnut olan ancak onlarla da acı çeken (onları hisseden) bir Tanrı'yı tanıtır.<sup>203</sup> *İlahi/Tanrısal Görelilik* Hartshorne'un bir kitabının da başlığıdır. Hartshorne mutlaklığı anlamamız için çift kutubun diğer tarafına da ilişkisellik/görelilik, relativite (relativity) kavramını oturtmuştur. Tanrı'nın mutlaklığı O'nun ilişkiyel olmayan yönünü simgelemektedir.<sup>204</sup> Hartshorne, klasik Hristiyan teizmdeki

<sup>198</sup> Sia Santiago, *Religion Reason and God*, Peter Lang GmbH, Frankfurt, 2004, ss. 31-32

<sup>199</sup> Mehmet Aydın, *Âlemden Allah'a*, Ufuk Kitap, İstanbul, 2006, s. 131

<sup>200</sup> Ferdinand Santos, Sia, *Personal Identity the Self and Ethics*, Palgrave Macmillan, New York, 2007, s. 164

<sup>201</sup> Sia Santiago, *God in Process Thought: A Study in Charles Harthorne's Concept of God*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1985, s. 43

<sup>202</sup> F. Bradford Wallack, *The Epochal Nature of Process in Whitehead's Metaphysics*, State University of New York Press, Albany, 1980, s. 130

<sup>203</sup> Edward G. Ballard ve diğerleri, *Tulane Studies in Philosophy: Studies in Whitehead's Philosophy*, Volume X, Martinus Nijhoff, New Orleans, 1961, s. 107

<sup>204</sup> Harold H. Oliver, *A Relational Metaphysic*, Kluwer, Boston, 1981, s. 123

Tanrı'nın aşırı mutlaklaştırılması sonucu dünya ve içerisindeki canlılarla münasebete geçmemesine tepki olarak ilişkiselliğe/göreliliğe vurgu yapmıştır. Klasik teolojiler daha çok göreliliği olanı mutlak olan yapılara bağlamayı tercih etme eğilimindedir.<sup>205</sup> Hartshorne neo-klasik teolojisinde Tanrı'nın göreliliği/ilişkisel olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda onun düşünce sisteminde ilişkisellik -şeylerin ve canlıların âlemle ve Tanrı'yla olan münasebeti- merkezi bir konumdur. O, relativite (relativity) kelimesini, süreç (process) kelimesinden ayrı tutar.<sup>206</sup> İlişkisel, duygudaşlığı empatik ve sempatik olmayı gerektirir. Eğer Tanrı yaratıklarının eylemlerinden etkilenmeyecekse, O sempatik<sup>207</sup> olarak nitelendirilemez.

“Tanrı yanılmazdır”<sup>208</sup>, “Tanrı doğruluğun ölçüsüdür”<sup>209</sup> bizler yanılmazlığın ve doğruluğun ölçütleri olamayız. Hartshorne'na göre Tanrı'nın mutlak nitelikleri onu insandan ayırır. Zira Tanrı'nın mutlak özellikleri onu sıra dışı/doğüstü bir varlık yapmaktadır. Bunun sonucunda da O, dünyadan ve insandan ayrılmaktadır. Tanrı'nın kimliği yanılmaz derecede güvenli ya da dokunulmazdır. Bu açıdan Tanrı mutlak ve değişmeyendir. Dolayısıyla O, bizden prensip olarak ve derece olarak farklıdır ve O, değeri maksimumda kalan bir salt varlıktır. Onun yaratıklarından etkilenmiş olması onlardan bağımsız ve değişmeyen yönlerine engel teşkil etmez. O, hayatı boyunca değişmeyen/etkilenmeyen Tanrı kavramını eleştiriye tabi tutmuştur. O kendi neo-klasik teistik doktrini bağlamında kişisel olarak bizimle ilişkisellik içerisinde bulunan bir Tanrı'dan yanadır. Hartshorne Tanrı'yı mutlak olarak tanımlamakta fakat onun neo-klasik teizmi çift kutuplu/dipolar olduğundan kutbun bir diğer tarafına da görelilik kavramını yerleştirme ihtiyacı hissetmiştir. Nihayetinde, Tanrı'nın aşırı mutlaklaştırılıp, olaylardan ve ilişkilerden koparılması Hartshorne tarafından kabul

<sup>205</sup> Charles Hartshorne, “Amerika’da Din Felsefesi”, Çev. Veli Urhan, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: V, İzmir, 1989, s. 429

<sup>206</sup> Theodore Walker, Jr., *Mothership Connections: A Black Atlantic Synthesis of Neoclassical Metaphysics and Black Theology*, State University of New York Press, Albany, 2004, s. 26-27

<sup>207</sup> Sempati: Sempatinin gerçekleşebilmesi için kişinin karşısında onu duyumsayabileceği, duygularını paylaşabileceği samimi duygu durum halinde bulunan bir muhatabın olması gerekir yani burada bir his paydaşlığı söz konusudur. Sempati duyduğumuz bireylerin negatif ve pozitif halleriyle hemhâl oluruz, gerçekleşen hadiselerle muhatabın ruh haliyle/onun penceresinden bakarız. Kısacası sempatinin odağında duygudaşlık vardır. *Sympathy*, <https://www.merriam-webster.com/words-at-play/sympathy-empathy-difference> (Erişim Tarihi: 16/03/2017)

<sup>208</sup> DR, s. 11

<sup>209</sup> DR, s. 12

görmez. Şimdi de Tanrı'nın mahiyetiyle ilgili Hartshorne'ncü (Hartshornian) açılımla izah edilen Tanrı'nın aktüalitesi ve varlık-oluş konusunu ele alalım.

#### 1.2.4. Tanrı'nın Aktüalitesi, Varlık ve Oluş

Aktüel/aktüalite kelimeleri İngilizcedeki (actual/actuality) kelimelerinden alınmıştır. Süreç teolojisinin kendi içerisinde bazı kavramların kendine has tanımlarının olduğu ortak bir dil kullanımı vardır. Dolayısıyla aktüalite kelimesini de bu terminoloji bağlamında düşünmek gerekir. Birer felsefi terim olan bu kelimeler Türkçemizde edimsel olarak tanımlanır. Aktüel kavramını bir örnekle açmamız gerekirse: Bir mermer kütesinde bir heykel ancak tasarılı (potansiyel) olarak vardır, o mermer işlendikçe heykel edimsel bir varlık kazanır. Aynı izlenim yumurta örneği ile de yapılmaktadır. Yumurtanın içerisinde civciv potansiyel halde bulunmaktadır belirli bir proses sonucunda civciv kabuğunu kırıp dış dünyaya ayak bastığında da aktüel hale gelmiş olmaktadır.<sup>210</sup> Hartshorne varlık (existence) ve aktüalite (actuality) ayrımını belirgenleştiren bir kişidir.<sup>211</sup> Potansiyel, imkân kelimeleri de Hartshorne'un terminolojisini anlamamızda çok etkilidir. Çoğunlukla tanrısal eylemler için kullanılan bu kelimeler onun doktrinini bir şemaya oturtmamızı kolaylaştırmaktadır.<sup>212</sup> Hartshorne'na göre somut gerçeklik aktüalitedir ve aktüalite aynı zamanda kesin ve tanımlıdır. O, kesinliliği/belirliliği aktüalite ile tanımlamak ister, başka bir deyişle tamamen tanımlanmış özgü nitelik aktüalitedir.<sup>213</sup> Ayrıca, Tanrı aşılamaayan bir uygunlukta herkesi seven, tüm aktüaliteyi tamamiyle ifade eden mümkün bir aktüalitedir.<sup>214</sup> Hartshorne mümkün-aktüel ayrımını, mümkünlüğün aktüelin kesinliğine ihtiyaç duyduğunu belirterek yapar. Mümkünlük aslında belirlenmemiş ve saptanabilirdir. Yani aktüelleşme yeni kesinlikler kazanmadır. Aktüalite somut olduğu için sınırlıdır (finite) bu da bazı mümkünlerin/imkânların hariçte bırakıldığı ve dolayısıyla aktüalize olmalarının/gerçekleştirilmelerinin engellendiği anlamına gelir. Bunun için ahenk içerisinde olmayan değerler olarak ifade edilir. Aktüel gerçeklik tüm durumlarda

<sup>210</sup> Edimsel, [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&view=bts&kategori1=veritbn&kelimesec=106682](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts&kategori1=veritbn&kelimesec=106682) (Erişim tarihi: 20/05/2018)

<sup>211</sup> David Tracy, "Analogy, Metaphor and God Language: Charles Hartshorne" *The Modern Schoolman*, 62/4, May, 1985, s. 259

<sup>212</sup> Bruce G. Epperly, *Process Theology: A Guide For The Perplexed*, T&T Clark, India, 2011, s.50

<sup>213</sup> RSP, s. 194

<sup>214</sup> NTOT, s. 124

sınırlıdır ve de Tanrı'nın varlığı, aktüalitesinden oldukça ayrıdır. Hartshorne, varlık ve aktüalite arasında ileri seviye bir ayırım yapar. Üstelik varlık ve aktüalite ayırımı onun felsefesinde önemli bir yer işgal eder. Tanrı zorunlu olarak var olur ama onun aktüalitesi herhangi bir aktüel gerçekliğin karakteristiğine katılır. Mutlak sınırsız yön soyuttur, Tanrısal potansiyellik ya da değerlere sahip olma kapasitesiyle ilgilidir diğer yandan sınırlılık ya da görecelik Tanrısal aktüalite ile ilgilidir.<sup>215</sup>

Hartshorne Tanrı'nın zorunlu varlığına ve onun mümkün aktüalitesine daha da açıklık getirir. Tanrı'nın aktüalitesi mümkündür. Aktüalitesi bakımından Tanrı'nın ne olduğu sayısız faktörlere bağlıdır. Bu faktörlerdeki herhangi bir değişiklik Tanrı'nın aktüalitesinde bir değişiklikle sonuçlanacaktır. O'na göre, mümkünlüğü göz ardı ederek Tanrı'nın zorunluluğunu beyan etmek gerçekten Tanrı'nın yüceliğine yapılan bir adaletsizliktir. Tanrı tüm aktüalitelere aktüel bir şekilde haberdardır ve tüm ihtimallerden de mümkün olarak haberdardır. O, ileriki değerlerin azami ihtimallerini aktüalize etmeye çalışmak için uygun motivasyona sahiptir.<sup>216</sup> Dipolar yapıda Tanrı'nın somut kutbu aktüeldir. Aynı zamanda, somut kutup Tanrı'nın tecrübe ettiği deneyimlerin toplandığı bir kutuptur. Tecrübe ve deneyim Tanrı'nın somut kutbunda gelişen şeylerdir. Dünya da, Tanrı'nın tecrübesine katkıda bulunan yerlerden bir tanesidir. Tanrı'nın soyut kutbunda böylesi tecrübelerden söz edilemez. Zorunlu-mümkün zıtlığının her iki tarafını da aynı şekilde ele alarak Hartshorne Tanrı'yı mutlak-göreceli, değişen-değişmeyen, vb. şekilde niteler.

Tanrı'nın aktüalitesine O'nun bilgisi bağlamında değinmemiz gerekirse, ulvi bilginin de oluş içerisinde olduğunu söylememiz gerekir. Çünkü Tanrı'nın bildiği her şey zaman örgüsü içerisinde. Şunu da belirtmek gerekir ki, neo-klasik düşüncede Tanrı'nın sürekli oluş içerisinde olması onun her şeyi bilmesiyle çelişmez. Tanrı her şeyi külli ya da tikel tarzda bilebilir. Hartshorne'na göre bir nedeni uygun bir şekilde bilmek gerçekten onun mümkün sonuçlarını bilmektir, aktüel sonuçları bilmek değil; çünkü onlar henüz var olmamışlardır. Yani, Tanrı aktüel olarak tüm mümkün değerlere sahip değildir ancak sadece tüm mümkünleri bilir.<sup>217</sup> Tanrı tüm aktüelleri

---

<sup>215</sup> OOTM, s. 45

<sup>216</sup> DR, s. 125

<sup>217</sup> NTOT, s. 73

aktüel bir şekilde ve tüm olasılıkları da olabildiğince bilir.<sup>218</sup> Başka bir şekilde ifade edecek olursak, Tanrı yerli yerine oturmuş olayları değil aktüel olanı tamamıyla aktüel olarak bilir, gelecek ihtimallere de kucak açar. Tanrı'nın aktüel olanı aktüel olarak, mümkün olanı mümkün olarak bilmesi arasındaki fark Tanrı'nın somut bilgisinin sınırlı olduğuna işaret etmektedir.<sup>219</sup> Tanrı'dan hiçbir şey çekip çıkarılıp alınamaz, gelecek az ya da çok ihtimaldir -aktüel değil- yaşamın nihai anlamı bu ihtimallerin aktüel hale getirilmesidir, bu da "Tanrı'ya hizmet" düşüncesinin geleneksel formunun neo-klasik metafizikteki büründüğü haldir.<sup>220</sup> Neo-klasik metafizikte Tanrı doğası gereği "her şeyi bilendir" fakat onun bilgi imkânları her yeni aktüelite ortaya çıktığında artmaktadır. Buna klasik bir Hristiyan teisti hemen reaksiyon gösterecektir çünkü onlara göre Tanrı için imkânları bilmek aktüel olanların dışında da söz konusudur. Klasik Hristiyan metafiziğinde gelecekle ilgili tüm ihtimaller zaten aktüel hale getirilmiştir fakat neo-klasik metafizikte gelecekle ilgili ihtimaller henüz aktüelleşmemiştir.

Hartshorne'un felsefesinin temel tezine göre evrendeki aktüelitelere birbirinden soyutlanamaz çünkü her bir aktüelite bireysel, içten içe diğer tüm aktüelitelere ilişkilidir.<sup>221</sup> Tanrısal aktüelite mantıksal olarak bütün aktüelitelere ve aktüelitelere kendisiyle birlikte genişler (co-extensive). Bu bakımdan tanrısal potansiyellik de bütün imkânlarla birlikte genişler.<sup>222</sup> İmkâna bir limit konulmamıştır. Çünkü o henüz aktüel hale dönüşmemiştir.<sup>223</sup> Sadece potansiyellik sınırsız olabilir. Bunun yanı sıra aktüelite yaratılış süreci içerisindedir. Hartshorne'na göre potansiyel ile aktüel arasındaki fark dikkate değerdir.

Hartshorne olasılıkların prensip olarak tüketilemez ve tamamıyla aktüelize edilemez olduklarını belirtir. Yani her zaman kıyıda köşede harekete geçirilmemiş olasılıkların varlığı söz konusudur, bu olasılıklar her konuda olabileceği gibi her

<sup>218</sup> Lewis S. Ford, "Biblical Recital and Process Philosophy", *Interpretation*, 26/April, 1972, s. 208

<sup>219</sup> Santiago, *a.g.e.*, s. 62

<sup>220</sup> WM, s. 132

<sup>221</sup> Jorge Luis Nobo, *Whitehead's Metaphysics of Extension and Solidarity*, State University of New York Press, Albany, 1986, s. 1

<sup>222</sup> NTOT, s. 72

<sup>223</sup> DR, s. 144

yöne de dağılma potansiyellerini içlerinde taşırlar. Aktüalite ve sınırlılık birbirlerini kapsadığı gibi aynı şekilde olasılık ve sonsuzlukta birbirlerini kapsar.<sup>224</sup>

Tanrı'nın aktüalitesinin, varlığından oldukça ayrı olduğuna yukarıda değinmiştik, yine anımsamak gerekirse Tanrı'nın varlığı zorunlu ve kapasitesi sınırsızdır buna karşılık aktüalitesi sınırlı ve mümkündür. Aktüel bireylerin ve şeylerin her biri ve hepsi olmadan da Tanrı var olabilirdi.<sup>225</sup> Ayrıca, Tanrı'nın varlığı (existence) nedensizdir.<sup>226</sup> Varlık ve aktüalite arasındaki ayırım önemlidir, çünkü diğer şeylerin yanı sıra Tanrı ile yaratıkların arasındaki (Tanrı'yı yaratıkların konumuna indirgmeden) ontolojik statü farklılığını korur. Tanrı ve yaratıklar arasında ilişki kurulmasına/etkileşime olanak sağlar.<sup>227</sup> Tanrı'nın varlığı sorusu Hartshorne'na göre aprioridir ve Tanrı'nın varlığı ve aktüalitesi arasındaki ayırım onun Tanrı kavramının bir parçasıdır.<sup>228</sup> Her ne olursa olsun var olma konusunda Tanrı başarısızlık yaşamaz, Tanrı var olmayabilirdi demek başka bir şeyin var olabileceğini kabul etmek ya da tasavvur etmek demektir ama hiçbir şey Tanrı'nın yerine var olamaz. İşte bu Tanrı'nın varlığını diğer herhangi bir şeyin varlığından radikal bir şekilde ayırıştırır. Hartshorne klasik dini düşünce yoğunluğu içerisindeki kutsal kitap odaklı teologların aksine Tanrı'nın varlığının insanoğlunun akıl yürütmesi aracılığıyla bilinebileceğini ve kanıtlanabileceğini savunur. Düşünmek insanın varlığının bir sonucudur, varlığı anlamlandırma arayışı yolunda insan etrafına bakarak spekülâtif sualler yöneltir “neden bir şeyler var” varlığı tanımlayabilmek, akla ve mantığa yatkın hale getirebilmek için kurgulanmış metafiziğin temel sorularındandır. Bu minvalde Hartshorne da Tanrı'nın varlığının ancak mantıksal zeminde âşikar hale gelebileceğini ifade eder. Burada bütün akıl sahiplerinin Tanrı'yı bulabileceğini belirtmek fazlaca iddialı olacaktır. Ateist bir kişi yine sahip olduğu aklıyla Tanrı'nın yokluğunu belirtmektedir. Yine agnostik kişiler Tanrı'nın bilinip

<sup>224</sup> NTOT, s. 21

<sup>225</sup> Marilyn McCord Adams, “Horrors To What End?”, *In Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*, Ed. Andrei A. Buckareff, Yujin Nagasawa, Oxford University Press, Oxford, 2016, s.139

<sup>226</sup> Charles Hartshorne, *Creativity in American Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1984, s. 229-230

<sup>227</sup> Existence and Actuality maddesi, <http://iep.utm.edu/hart-d-t/#H2> (Erişim Tarihi:13/02/2018)

<sup>228</sup> Donald Wayne Viney, *Charles Hartshorne and The Existence of God*, State University of New York Press, Albany, 1985, s. 141

bilinemeyeceği -varlığı veya yokluğu- noktasında çekimser davranmaktadırlar. Tanrı sadece bilgi konusu da değildir. Sadece inanarak Tanrı'ya olan inanç ve bağlılıklarını güçlü bir şekilde belirten pek çok insan bulunmaktadır.

Klasik Hristiyan teizmindeki Tanrı'nın varlığı kavramı şöyledir: Tanrı zorunlu bir varlıktır, zamandan ve mekândan münezzehtir, duygulardan etkilenmeyendir ve değişmeyip ebedi olandır.<sup>229</sup> Klasik Hristiyan Tanrı anlayışındaki Tanrı'ya atfedilen tüm bu vasıfların bazı kavramsal problemleri de beraberinde getirmesinden ötürü, işte tam bu noktada Hartshorne kendi neo-klasik varlık-oluş ayırımını yerli yerine oturtmaya çalışmıştır. Yani o, kendi neo-klasik metafiziğini klasik batılı metafizik felsefesinin karşısına almıştır, bu iki sistem arasındaki ana farklılık varlık ve oluş terimleri etrafında döner. Klasik batılı görüşte değişim ve ihtimal/olasılık ihmal edilir ve her şeyi bilen ve hareket etmeyen Tanrı hiçbir yönüyle -bilgisi dâhil- değişmezdir.

Değişenin ardalanındaki değişmeyi bulma çabası yeni değildir, değişenin ötesinde değişmeden kalabilen, insanoğlu tarafından hep bir merak unsuru olmuştur.<sup>230</sup> Tanrı tüm değişimlerin öznesi konumundadır, hiçbir şey değişimin dışarısında kalamaz. Herakleitos'ta olduğu gibi değişme Hartshorne tarafından da oluş olarak anlaşılmıştır. Süreç felsefesi değişimi birbiriyle ilişkili olayların ardışık hale gelmesi olarak görür.<sup>231</sup> Süreç<sup>232</sup> felsefesi gerçekliği oluş ve bozuluş olarak ele alır. Ayrıca birbirinden ilgisiz ve birbiriyle çatışır görünen şeylerin, hakikatte bir ve aynı şey” olduğunu belirten durum “oluş” olgusunun bir yönünü açıklar.<sup>233</sup> Onlar (süreç düşünürleri) Tanrı'yı doğmayı bekleyen potansiyellerin kaynağı ve limitlerin prensibini ortaya koyan olarak tanımlar ve varlığın orijinal formlarının meydana gelmesi bir süreci gerekli kılar.<sup>234</sup>

Âlemde sadece oluş gerçekleşmemekte bu olgunun tam karşısında her an bir bozuluş da gerçekleşmektedir. Âlemde düzensizliğe (kaos) doğru seyreden bir

<sup>229</sup> Klasik teizm maddesi, en.m.wikipedia.org>wiki>classical theism. (Erişim Tarihi: 06.03.2021)

<sup>230</sup> Mehmet Aydın, *Âlemden Allah'a*, Ufuk Kitap, İstanbul, 2006, s. 35

<sup>231</sup> Douglas Browning, William T. Myers (Ed.), *Philosopher of Process*, Fordham University Press, New York, 1998, s. 398

<sup>232</sup> Hartshorne'un da aynı zamanda bir süreç düşünürü olması hasebiyle konuları ele alırken süreç merkezli bir anlatım vasıtasıyla süreç düşünürlerinin de eğilimleri doğrultusunda göndermeler ve atıflara da yer yer değindik bu şekilde konu bütünlüğünün daha iyi sağlanmış olacağı kanaatindeyiz.

<sup>233</sup> Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Hü-Er Yayınları, Konya, 2010, s. 100

<sup>234</sup> John B. Cobb, JR., David Ray Griffin, *Süreç Teolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s.107

yönelim vardır. Fizikte bu durum entropinin artımı şeklinde nitelendirilir.<sup>235</sup> Neo-klasik teizmde, Tanrı evrene/dünyaya bir yönüyle bağımlıysa ve ondan etkileniyorsa Tanrı için de entropi yasası geçerli olmaz mı? O zaman Tanrı kendi kanunlarına tabii mi olacak? Bu durum bir çelişkiyi ortaya çıkarmıyor mu? Aynı zamanda bizler hücrelerimizdeki eylemlerle an be an var olduğumuz gibi (oluş) her an bazı hücrelerimizin ölmesiyle de yok olmaktayız (bozuluş). Âlemde bir şeyler eskimekte, çürümekte ve yok olmaktadır. Hartshorne “oluş” olgusuna aşırı vurgu yaparken, “bozuluş” olgusunu yeterince vurgulamamıştır. Entropi yasasına göre her şey eninde sonunda bozulacaktır/yok olacaktır. Her şeye bir ömür biçilmiştir. Dolayısıyla oluş olgusu da sonsuz değildir. Bir yanı evrene bu kadar bağımlı olan bir Tanrı'nın bu yasadan etkilenmemesi söz konusu değildir. Evrene bir bozuluş atfetmek mantıken muhal değildir fakat aynı yasaya Tanrı'nın da dahil olabilirliliği O'nun ebedi bir varlık olma özelliğini zedelemektedir. Sonu olan bir varlığa bir başlangıç da koymak gerekecektir. Tanrı her daim var olacaksa bozuluş ve oluş olgusundan münezzehe olmalıdır.

Hartshorne, oluşun varlıktan daha temel olduğuna inanır aynı zamanda oluş kavramı varlık kavramından çok daha fazla şey içerir.<sup>236</sup> Hartshorne oluşun varlıktan ayrı olarak meydana gelebildiğini söylemez. Bu bağlamda Hartshorne'ncü bakış açısından yola çıkarak değişimin olduğu yerde bir değişmeyen, değişmeyen olduğu yerde bir değişen vardır şeklinde iki kutup oluşturabiliriz. Hartshorne ve diğer proses filozofları varlığın herhangi bir özgü değişimden bağımsız olduğunu kabul ederler ama varlığın tüm değişimlerden bağımsız olduğunu da inkâr ederler. Süreç felsefesinin mezziyetlerinden biri de oluş ve varlık arasındaki zıtlığı onaylamasıdır. Hartshorne'na göre ne süreç ne de varlık kazara gerçek değildir, her ikisi de olmazsa olmazdır. Ona göre varlık ve oluş arasındaki ayırım, soyut ve somut arasındaki ayırma karşılık gelir, soyut ve somutun her iki veçhesi de gerçektir, soyut somutun bir yönü olduğu gibi varlık oluşun bir yönüdür.<sup>237</sup> Konumuz açısından önem arz eden, klasik Hristiyan teizminin vazgeçilmez unsurlarından Tanrı'nın eril

<sup>235</sup> Caner Taslaman, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 22

<sup>236</sup> Donald Wayne Viney, *Charles Hartshorne and The Existence of God*, State University of New York Press, Albany, 1985, s. 83

<sup>237</sup> Viney, *a.g.e.*, s. 84-85

mahiyetinin neo-klasik teizmde nasıl yorumlandığını ve eleştiriye tabi tutulduğunu izhar etmeye çalışalım.

### 1.2.5. Tanrı'nın Eril ve Dişil Mahiyeti

İlk bakışta bizlere eril ve dişil Tanrı mahiyetinden bahsedilmesi çok basmakalıp gelebilir. Fakat Hartshorne'un ana mücadelesi klasik Hristiyan teizminin insanı ikna etmekten uzak klişe düşünceleriyle ilgiliydi, yerine insanı rasyonel bir şekilde ikna edebilecek neo-klasik düşünceler koymaya çalıştı. Klasik Hristiyan teizminde erkek egemen terminolojiyle ve ideolojiyle yazılan kutsal kitap başta olmak üzere gözardı edilen kadınların da Tanrı'nın nezdinde eşit derecede kıymetli olduğu düşüncesidir. Eril ve dişillik birbirinden zıt kavramlar gibi gözükseler de esasen birbirlerini ışık ve karanlık gibi tamamlayıcıdır. Işığın azalması karanlığın çoğalmasına, karanlığın artması ışığın azalmasına neden olur. Neticede iki kavramı bir diğeri olmadan anlayamayız. Aslına bakılırsa, eril ve dişil Tanrı mahiyeti bazı tarihi ve sosyal gerçeklikleri de bünyesinde barındırır. Cinsiyet kavramı ilk insanla (Âdem-Havva) başlar.<sup>238</sup> Aynı zamanda, cinsiyet sosyal olarak öğrenilen ve bize kelimelere anlam yüklemesi yapıldıktan sonra dayatılan bir olgudur. Kariyerinin ilk yıllarında bile Hartshorne Tanrı hakkında konuşurken erkek önyargısı içeren dilin kullanımından kaçınan bir duruş sergilemekteydi.<sup>239</sup>

Hartshorne'un bakış açısından erkekliğe ait terminolojinin kullanımının egemen olduğu klasik teolojiyi ele aldığımızda, Tanrı'nın herhangi bir cinsiyeti var mıdır diye sorabiliriz.<sup>240</sup> Hartshorne'na göre, bir nevi Tanrı'nın bedeni olan evren uzamsal olmasına rağmen herhangi bir cinsiyete sahip değildir. Ama kültürel basmakalıp alt metinlerde tam tersi bir algı söz konusudur.<sup>241</sup> Evrenin de cinsiyetinin olmadığını vurguladıktan sonra Tanrı'nın da tüm yaratılardan cinsiyet olarak farklı olması gerektiğini rahatlıkla söyleyebiliriz, zaten Tanrı herhangi bir cinsiyet kullanmamalıdır, kimseye de cinsi yönden taraf olmamalı eğer, öyle olursa doğal olarak karşı tarafı da anlayamaz ve onunla empati kuramaz.<sup>242</sup> Klasik Hristiyan

<sup>238</sup> Deborah F. Sawyer, *God, Gender and The Bible*, Routledge, New York, 2002, s. 8

<sup>239</sup> Daniel A. Dombrowski, *Divine beauty: The Aesthetics of Charles Hartshorne*, Vanderbilt University Press, Nashville, 2004, s. 12

<sup>240</sup> OOTM, s. 56

<sup>241</sup> RSP, s. 57

<sup>242</sup> WM, s. 55

teizmi yüzyıllar boyunca her açıdan erkeklerin sosyal, politik, dini ve ekonomik hâkimiyetinin arka planında yer almıştır.<sup>243</sup> Teolojik olarak Tanrı'nın eril kişilikte olduğu alt metninin sunulması klasik inanç sistemlerinde çok rastlanılan bir durumdur. Bu doğrultuda, Hartshorne'un neo-klasik teizmi teslis inancıyla uyumlu değildir.<sup>244</sup> Klasik Hristiyan teizminin eril Tanrısı tamamıyla aktiftir ve bütün dizginleri elinde bulundurur, hiç kimseye ve şeye bağıllığı yoktur, dominant bir çizgi üzerindedir, onun için esneklik ve duygusal dolup taşma durumlarından söz edilemez.<sup>245</sup> Aynı zamanda, klasik Hristiyan inancı içerisindeki İncil'i yeniden düzenleyenlerin de erkekler olması hasebiyle eril egemen zihniyetin İncil'in her yerini sarmış olması muhtemeldir. Erkeği nitelendiren zamirlerin çoğunlukta olması "he, him, his, himself" ve baba (father), oğul (son), kral (king) vb. kelimelerin sıklıkla kullanılması İncil'i okuyan herhangi bir kişinin yanlısına içerisine düşmesini kolaylaştırıyor gibi gözükmektedir. Yine, Tanrı'nın kutsal kitabında (İncil) kadınlara karşı direkt muhatap alınmamış olan bir hitap dilinin kullanılması da tartışma konusudur. Hâlbuki Meryemana figürü ve onun fazlaca yüceltilmesi Hristiyanlığın eril anlayışında bir tezadı temsil etmektedir.

Kadın ve erkek polaritesi, Tanrı hakkındaki dili de etkileyebilecek bir yeniden değerlendirme altındadır.<sup>246</sup> Dişil mahiyet üretkenliği, çoğalmayı, bereketi ve merhameti simgeler. Halk arasında bir bitki meyve vermezse o eril olarak nitelendirilir tam zıddı bir durumu değerlendirdiğimizde, üretkenliği genele yaydığımızda doğa "tabiat ana" olarak karşımıza çıkar. "Bir" den çoğun meydana gelmesi dişil mahiyetteki gizil potansiyeldir. Hartshorne'na göre, Tanrı'nın gerektiği kadar ve yeri geldiğinde gereğinden fazlaca merhametli davranması onun dişil imajı sergilediğinin bir göstergesidir.<sup>247</sup> Bilimsel olarak da bakıldığında eril oluşum içerisinde dişil oluşumu (hormonlar) barınmaktadır. Tam tersi bir korelasyon da söz konusudur. Hartshorne'na göre, Platon'un ruh-beden analogisini önemsememiz

<sup>243</sup> Daniel Gerster, Michael Krüggeler (Ed.), *God's Own Gender? Masculinities in World Religions*, Ergon – Verlag, Baden, 2018, s. 8

<sup>244</sup> Gregory A. Boyd, *Trinity and Process: A Critical Evaluation and Reconstruction of Hartshorne's Di-polar Theism Towards a Trinitarian*, Peter Lang Inc., New York, 1992, s. 1

<sup>245</sup> John B. Cobb, JR., David Ray Griffin, *Süreç Teolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 14

<sup>246</sup> John B. Cobb, Jr., *Christ in a Pluralistic Age*, file:///D:/rb/researchd.dll-action=showitem&gotochapter=19&id=407.htm (4 of 5) (Erişim Tarihi: 28/02/2019)

<sup>247</sup> Cobb, Griffin, a.g.e., s. 160

gerekir aynı zamanda ebeveyn-çocuk analogisini de, burada baba değil ana tanrısalığa en yakın semboldür. Anne-fetüs ilişkisi, baba-fetüs ilişkisinden daha imgeseldir.<sup>248</sup> Hartshorne Tanrı-dünya ilişkisini açıklamak için anne-fetüs analogisini kullanır.<sup>249</sup> Hartshorne'un çift kutuplu oluşumlarının bir ucuna erkeği diğer ucuna da kadını koyabiliriz. Dahası zıtların mutabakatından da burada söz edebiliriz. Aynı zamanda çift kutupluluk anlayışı, içerisinde zıtlıkların uyumunu barındıran “eril” ve “dişil” (yin ve yang) kapsamlarıyla bu zıtlıkların olağanüstü bir şekilde bir araya geldiği Tao'cu inanç sistemiyle pek çok ortak noktaya sahiptir.<sup>250</sup>

Hartshorne'un öğrencisi Viney'e göre, Tanrı'nın varlığı başlığı altında bir şeyler yazılmaya başlandığında hep erkek zamirinin kullanılması alışkanlık haline gelmiştir. Hartshorne Tanrı'ya atfedilen erkek zamirlerine feministlerin karşı çıktığı gibi karşı çıkmıştır.<sup>251</sup> Bazı yazarlar bu duruma alternatif olarak hem erkek hem de kadın zamirlerini kullanmaya başlamışlardır. Bu kullanım cinsiyet ayırımı yapan dile karşı bir hassasiyetin varlığının bir göstergesi olarak ortaya çıkmıştır. Bu zaman zaman yapay ve karmaşık bir durumu gün yüzüne çıkarmıştır. Ayrıca bu durum tek başına problemi de çözmede yetersiz kalmıştır ve kullanılan üslup dil üzerinde plastik cerrahi operasyonu yapmaya benzetilmiştir.<sup>252</sup>

Klasik Hristiyan inanç sisteminde kiliseler de erkek egemenliğinin birer yansımasıdır. Bu düzlem içerisinde bile kadınların özgürlük yolculukları/mücadeleleri süreç içerisindeki akışına devam etmiştir. Teologlar Tanrı'nın varlıkbilimsel olarak eril olduğunu iddia etmezler fakat Tanrı'ya çok fazla eril nitelik yüklemek böyle bir anlayışı doğurmuştur. Hartshorne'un da müntesip olduğu süreççi düşüncede metafiziksel bir anlamlandırma sürecinin sonucunda Tanrı'nın eril niteliklerinin baskın olduğu bir konumdan dişil niteliklere doğru orantılı bir kayma yönünde bir yönelim vardır.<sup>253</sup> Postmodern bir teoloji olan süreç teolojisi, ilerici teolojinin bazı biçimlerini, özellikle feminist ve ekolojik formları

<sup>248</sup> OOTM, s. 60

<sup>249</sup> Yael Israel-Cohen, *Between Feminism and Orthodox Judaism*, Brill, Boston, 2012, s.3

<sup>250</sup> John B. Cobb, JR., David Ray Griffin, *Süreç Teolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 76

<sup>251</sup> Charles Hartshorne, *Insights and Oversights of Great Thinkers*, Albany, State University of New York Press, 1983, s. xvi- xvii

<sup>252</sup> Donald Wayne Viney, *Charles Hartshorne and The Existence of God*, State Universty of New York Press, Albany, 1985, s. 2

<sup>253</sup> Cobb, Griffin, *a.g.e.*, s. 158-159

etkileyebilmiştir.<sup>254</sup> Hartshorne'da, klasik Hristiyan teistlerinin İncil merkezli olarak Tanrı'dan kral, lord, yönetici olarak bahsetmesi insanlar üzerinde bir tahakkümün olduğu imajını uyandırmıştır.<sup>255</sup> Sonuç olarak Hartshorne Tanrı'yı herhangi bir cinsiyet ile ilişkilendirmek istemez.<sup>256</sup> Hartshorne'un Tanrı'sında herhangi bir cinsiyet söz konusu değildir. Tanrı'nın cinsiyet üstü ya da cinsiyet ifade etmeyen şekilde tarafsız ve bağımsız bir şekilde ifade edilmesi O'nun muhit (all-inclusive) mahiyetiyle daha da uyumlu görünmektedir. Evrensel ve kucaklayıcı bir dini yaklaşım herkese eşit mesafede durmayı gerektirir. Hartshorne neo-klasik teistik yaklaşımında bu mesafeyi koruduğunu düşünmektedir. Hartshorne'un neo-klasik Tanrı telakkisinin neliğini/mahiyetini açıklamaya çalıştık. İkinci bölümde Hartshorne'da Tanrı-âlem ilintisinin düşünce alanı sınırları dâhilinde onun neo-klasik Tanrı telakkisindeki yüce varlığın temel vasıflarından/niteliklerinden bahsedeceğiz ve Hartshorne'un Tanrısı güçlü müdür? Her şeyi bilir mi? İradesi ve kudreti var mıdır? Mükemmel midir yoksa klasik teizmin genel formatına aykırı olarak sınırlı mıdır? Sorularına cevap arayacağız.

---

<sup>254</sup> Catherine Keller, Anne Daniell (Ed.), *Process and Difference: Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernisms*, State University of New York Press, Albany, 2002, s. 23

<sup>255</sup> Janet Martin Soskice, *The Kindness of God: Metaphor, Gender, and Religious Language*, Oxford University Press, New York, 2007, s. 72

<sup>256</sup> Yaylagül Ceran, *Whitehead Felsefesinde İnsan*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010, s. 168

## İKİNCİ BÖLÜM

### CHARLES HARTSHORNE'DA TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ

Bu bölümde, Hartshorne'un, Tanrı ve âlem münasebetini nasıl bir anlatım biçimi içerisinde ifade ettiğini ve bu münasebeti bir diğeriyle ne şekilde ilişkili hale getirdiğini izah etmeye çalışacağız. Tanrı-âlem ilişkisi, bağlamından koparılmadan doğru bir şekilde okunmalıdır.<sup>257</sup> Tanrı ve âlem arasındaki ilişki Hartshorne'un sorgulayıcı düşünüş tarzında önemli bir yer tutmaktadır. Neo-klasik teizmde, âlem denen bu Tanrısal organizasyonda bir diğeri ile ilintili olmayan bir ilkeye ve unsura rastlanılmaz.<sup>258</sup> Tanrı ve dünya/âlem ontolojik olarak birbirine bağlı bir ilişki içerisinde.<sup>259</sup> Neo-klasik teizm Tanrı'nın âleme ihtiyaç duyduğunu belirtmesiyle ontolojik bağımsızlığa karşı durur. Aynı zamanda bu gereksinim Tanrı'yı edilgen bir konuma getirir. Bu anlayışta bir dünyanın varlığı, tıpkı Tanrı'nın kendi varlığı gibi, tamamen doğal veya zorunlu olarak görülür.<sup>260</sup> Hartshorne, Tanrı'yı dünyaya karışmış onu ihtiva eden/içeren (involve) bir varlık olarak görür.<sup>261</sup> O, dünyanın Tanrı'nın bir parçası olduğu kanısını bilindir kılmıştır.<sup>262</sup> Dünya'yı Tanrı'nın parçası olarak ele aldığımızda, bizler (insanoğlu) doğayı yıkıma uğratıyoruz. Yangınlar çıkartıyoruz, canlı türlerini yok ediyoruz, kimyasallarla doğayı zehirliyoruz, atmosferi zehirli gaz salınımlarıyla dolduruyoruz ve daha fazlasını yapıyoruz. Bizler bir nevi Tanrı'ya zarar veriyoruz.<sup>263</sup> Dahası dünyanın yaşanılabilir ömrünü de tüketiyoruz. Belki de dünya gelecekte yaşanılabilir bir yer olmayacak. İnsan küresel menfaatleri uğruna doğaya atom bombasıyla zarar da verebilmektedir. Neo-klasik teizmin dünya ve Tanrı arasındaki girift ilişkisi bazı noktalarda problematik çıkarımlara sahiptir. Tanrı'nın dünyaya ihtiyaç duyması, bazı noktalardan ona bağlı ve bağımlı olması üstelik ondan da etkilenmesi bu çıkarımlardandır.

<sup>257</sup> Mevlüt Albayrak, "İkbal'de Tanrı'nın Kudreti ve Kötülük Problemi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2001, s. 193

<sup>258</sup> Vedat Tezcan, *Whitehead Metafiziği Açısından Ekoloji Problemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2012, s. 46

<sup>259</sup> Clark Pinnock ve diğerleri, *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, InterVarsity Press, Illinois, 1994, s. 93

<sup>260</sup> David Ray Griffin, *God and Religion in the Postmodern World*, State University of New York Press, Albany, s. 139-140

<sup>261</sup> Paul Weiss, *Philosophy in Process*, Volume 10, State University of New York Press, Albany, 1987, s. 57

<sup>262</sup> Lewis S. Ford, *Transforming Process Theism*, State University of New York Press, Albany, 2000, s. 304

<sup>263</sup> Julia Enxing, "God's World-God's Body", *In Embodied Religion*, Ed. Peter Jonkers, Marcel Sarot, Utrecht University Press, Utrecht, 2013, s. 236-237

Hartshorne, evreni organik bir bütünlük olarak algılar.<sup>264</sup> Aslında Evrendeki bu birlik ve bütünlük Tanrısal yasaların birer tezahürleridir.<sup>265</sup> Yani evren ve evrendeki yapı Tanrı'nın belirlenimlerinin görüntüleridir. Tanrı her zaman fiziksel bir evrene yön vermektedir. Tanrı ve âlem arasında yakın bir ilişki olsa bile Tanrı fiziksel evrenin kendisinden daha fazlasıdır ve onun ötesindedir. Kısacası, neo-klasik teizm âlem-Tanrı'yla etkileşimin had safhada olduğu bir inanış tarzıdır. Hartshorne Tanrı'nın zatından mı yoksa sıfatlarından mı daha çok bahsetmeyi tercih etmiştir? Tanrı'nın zati ve sıfatları bilinebilir mi? Hartshorne Tanrı'nın "ne olduğu"na mı yoksa "ne olmadığı"na mı vurgu yapmıştır? "Tanrı, âlem ve insan münasebetinin kurulmasında sorulan soruların cevabı hususunda, en büyük önemi sıfatlar yüklenmektedir."<sup>266</sup> Tanrı'nın sıfatları evrende tezahür etmektedir. İnsan bu sıfatların yansımalarının izini evrende sürebilmekte midir? Hartshorne'da Tanrı zat mıdır yoksa belirleme ilkesi midir? Bu çerçevede sıfatlar meselesine o nasıl bakmaktadır.

## 2.1.TANRI'NIN SIFATLARI

Tanrı hakkında konuşabilmek için öncelikle O'nun sıfatlarına vâkıf olmamız gerekmektedir.<sup>267</sup> Ulvi bir varlığı tanımlama isteği hep var olagelmiştir. Tanrı'nın sıfatları/nitelikleri hakkındaki tartışmaların Yahudi, Hıristiyan ve İslam geleneklerinde uzun bir geçmişi vardır.<sup>268</sup> İnsanlığın tarihi süreci içerisinde teistik dinlere inananlar kutsal kitaplar aracılığıyla Tanrı'nın kendisini tanıtmaya doğrudan doğruya yöneldikleri varlığa sıfatlar atfetmişlerdir. Aşkın bir varlık olan Tanrı, bazı özel vasıflara sahiptir.<sup>269</sup> Aynı zamanda Tanrı, başka şeylerle benzersiz bir ilişki içerisinde olan bir varlıktır.<sup>270</sup> Yüzümüzü kozmosa çevirdiğimizde yüce varlığın yansımalarıyla onu anlamaya çalışırız. Bazen de bir vasfın derecesi ve işlevselliği Tanrı'da yüksek yaratılanlarda düşük seviyede olabilir.<sup>271</sup> Dolayısıyla Tanrı'nın

<sup>264</sup> Mehmet S. Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, Cilt: 27, Sayı: 1, 1986, s. 39

<sup>265</sup> Mevlüt Albayrak, "Dinlerarası Diyalogla İlgili Felsefi bir Model Önerisi: John B. Cobb'un Süreç İlahiyatı", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt. 1, Sayı: 1, Ocak-Temmuz, 2005, s. 62

<sup>266</sup> Bayram Dalkılıç, *Yunus Emre'de Allah-Âlem-İnsan Münasebeti*, Çınar Yayıncılık, Konya, 2013, s. 103

<sup>267</sup> Mevlüt Albayrak, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Pratik Hayatta Tanrı", *Araştırmalar*, Yıl: 1, Sayı: 1, 1999, s. 14

<sup>268</sup> Paul Copan, Paul K. Moser (Ed.), *The Rationality of Theism*, Routledge, New York, 2003, s. 248

<sup>269</sup> Catherine Keller, Anne Daniell (Ed.), *Process and Difference: Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernisms*, State University of New York Press, Albany, 2002, s. 105

<sup>270</sup> Alvin Plantinga, Michael Tooley, *Knowledge of God*, Blackwell Publishing, Malden, MA, 2008, s. 72

<sup>271</sup> Rafal Nizinski, "The God of Charles Hartshorne: The Problem of Divinity", *Poznanskie Studia Teologiczne*, Sayı: 20, Poznan-Poland, 2006, s.304

imajının insanın imajında yansıtıldığı çok rahat söylenebilir. Diğer bir deyişle, insan olarak Tanrı'nın imajını oluştururken/yansıtırken antropomorfizme düşmek kaçınılmazdır.<sup>272</sup> Bazı zamanlar -kutsal kitaplardaki yansımaları haricinde- felsefi açıdan insanın ulvi varlığı tahayyül etmedeki çıkış noktası kendisi olduğu için her ne kadar kendinden bir sıfat eklememeye gayret etse de O'nu kendine göre/kendince düşünmekten kaçınmaz. Sıfat (attribute) Tanrı'nın zâtıyla bağıntı kurulan bir mefhumdur. Tanrı'nın sıfatları, Tanrı'nın vasıflarını, özelliklerini, etki alanlarını - onun üstünlüğü parantezi içerisinde- Tanrı'nın "ne"liğini ve "kim"liğini bulmaya çalıştığımız bir sahadır. Hartshorne Tanrı'nın sıfatları hakkında konuşmaktan geri durmamıştır. Onun, Tanrı hakkında konuşma isteğinin arka planında O'nu tanıma ve tanımlama isteğinin yatmaktadır. Acaba Hartshorne neo-klasik manada Tanrı'ya hangi sıfatları vermiştir. Hartshorne'un klasik ve neo-klasik anlayışı birlikte ortaya koyması tanrısal vasıfların beraberce ele alınıp karşılaştırılmasını bizler açısından kolaylaştırmaktadır. Bir varlığı Tanrı olarak nitelememizi sağlayan en önemli sıfat hangisidir? İnsan'da olmayıp sadece Tanrı'da olabilen bu sıfat nedir? Tanrı-âlem münasebetinde öne çıkan sıfat ve sıfatlar nelerdir?

### 2.1.1. Tanrı'nın Yaratması

Tanrı-âlem münasebetinde öne çıkan sıfat yaratma sıfatıdır. Yaratıcılık (creativity) süreç teolojisinin temel kavramlarından biridir. Yaratıcılığın özünde ise; daha önce var olmayan bir şeyin ortaya çıkarılması vardır.<sup>273</sup> Diğer taraftan, yok iken yaratma fikri klasik Hristiyan teizminin köklü bir fikridir. Hristiyan bir teist, yok iken yaratma doktrininde kararlıdır ve bu nedenle bu doktrini öncül olarak kabul eder.<sup>274</sup> Zaten kutsal kitap (İncil) de "başlangıçta Tanrı gökleri ve yeri yarattı" cümlesiyle yaratılışı tasdik eder.<sup>275</sup> Burada Tanrı'nın yaratma vasfı ilk öne çıkan sıfat olmuştur. Amerikan din felsefecisi Robert C. Neville'ye göre yaratma üç adımda tanımlanabilir: yaratılan dünya/âlem, yaratılışın kaynağı ve aktivitenin

<sup>272</sup> Salvador P. Barcelona, "The Changing Image of God in Process Philosophy", *Kritike*, Volume: 1, Number: 1, June, 2007, s. 96

<sup>273</sup> James O. Bennett, Robert C. Whittemore (Ed.), *Tulane Studies in Philosophy: Studies in Process Philosophy I*, Volume XXIII, Martinus Nijhoff, New Orleans, 1974, s. 2

<sup>274</sup> William Lane Craig, *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time*, Crossway Books, Wheaton, Illinois, 2001, s. 210

<sup>275</sup> Kutsal Kitap, *The Anchor Bible: Genesis*, Doubleday & Company. Inc., New York, 1964, s.3

kendisi. Bu üç unsur ayrılmaz bir şekilde bütünleşiktir.<sup>276</sup> Klasik Hristiyan teolojisi çoğunlukla Tanrısal yaratıcılığı tek yönlü algılar.<sup>277</sup> Sadece Tanrı yaratma eylemini gerçekleştirir. Yaratıklara (creatures) böyle bir özellik verilmemiştir. Yani Klasik teizmde yaratan-yaratılan ayrımındaki sınırlar çok net çizilmiştir. Hartshorne'na göre varlık dinamik bir güçtür ve de yok iken yaratma da tek yaratma alternatifi değildir. Dolayısıyla, klasik Hristiyan teizminin yaratma anlayışı onun tarafından eleştirilmiştir ve yoktan yaratma anlayışı kabul edilmemiştir. Bu tarz düşünceleriyle Hartshorne Tanrı'nın yaratan, dünyanın ise yaratılan olduğu baskın klasik Hristiyan teistik inancını revize etmeye çalışmıştır. Hartshorne yok iken yaratma düşüncesinin determinizme kapı araladığı kanaatinde. Çünkü yaratma gerçekleşmiş ve herşey bu yaratma eylemi üzerinden kurgulanmıştır.<sup>278</sup> Yaratma olgusu beraberinde belirlenmişliği de getirmiştir.

Fransız filozof Jules Lequer (1864-1862)'in "Tanrı beni kendi kendimin yaratıcısı olarak yarattı" ifadesi Hartshorne'na Tanrısal yaratıcılık hakkında kendi görüşlerini geliştirmesi hususunda bir altyapı oluşturmuştur.<sup>279</sup> Bu görüşün eklektik yansıması olarak o, yaratıcılığın hem Tanrı'ya hem de yaratıklara uygulanabildiği bir görüş ortaya koymuştur. Aynı zamanda süreç görüşüne göre de kendi kendine yaratıcılık, ortaya çıkan yenilik ve kendiliğinden karar verme özgürlüğü, gerçekliğin kendisine özgüdür.<sup>280</sup> Kanaatimizce Hartshorne'daki insana atfedilen yaratma/yaratıcılık vasfı klasik Hristiyan teizmindeki yaratma anlayışıyla bir tutulmamalıdır/düşünülmemelidir. Böyle bir yaratma vasfını insana yüklediğimizde fikri ve felsefi açıdan bazı problemlerle karşılaşmamız kaçınılmazdır. Bu tarz yaratma düşüncesi bir bakıma Tanrı ve dünyayı yaratıcılık sıfatı yönünden eşitlemiş olacaktır. Belki de o, yaratma kelimesine -insan açısından- anlam yüklemesi yaparken yeniliği ve oluşumu gerçekleştirebilen olarak düşünmüştür. Yoksa klasik teizmin Tanrısal yaratma olgusuyla insanın yaratma olgusu ontolojik olarak eşdeğer olamaz.

<sup>276</sup> Robert C. Neville, *Behind the Masks of God: An Essay Toward Comparative Theology*, State University of New York Press, Albany, 1991, s. 13

<sup>277</sup> Bruce G. Epperly, *Process Theology: A Guide For The Perplexed*, T&T Clark, India, 2011, s.45

<sup>278</sup> Charles Hartshorne, "God as Composer-Director, Enjoyer, and, in a Sense, Player of the Cosmic Drama" *Process Studies*, 30/2, (Fall-Winter) 2001, s. 242-253

<sup>279</sup> Divine Power maddesi, <http://iep.utm.edu/hart-d-t/#H2> (Erişim Tarihi:13/02/2018)

<sup>280</sup> Steve Odin, *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism: A Critical Study of Cumulative Penetration vs. Interpenetration*, State University of New York Press, Albany, 1982, s. 78

Süreç düşüncesinde Tanrı tüm varoluş sürecinin yaratıcı cazibesidir. Tanrı, dünyadaki her bir ögeye, aldığı etkilere en yaratıcı şekilde cevap verebilecek bir yol sunar ve dünya bu etkiyi kendi içine alır, sonucu evrene ve ayrıca Tanrı'ya geri sunar.<sup>281</sup> Hartshorne'na göre Tanrı yaratılıştan bağımsız olabilir ama aynı zamanda yaratılışın ayrılmaz bir parçasıdır. Ona göre, Tanrı'nın yaratılışa gerçekten bağımlı aynı zamanda da bağımsız olmasında herhangi bir anlamsızlık yoktur.<sup>282</sup> Hartshorne'da Tanrı ve evren gerçekten birbirlerine ihtiyaç duyarlar. Tanrı evrene bağımlı/bağlı, evren de ona bağlıdır. Doğal olarak bu karşılıklı ontolojik bağımlılık bazı sorunları beraberinde getirir. İlk başta yaratan ve yaratılan ayrımı gerçekleştirilemez. Tanrı kendi varlığına neden olan şeyin sebebi nasıl olabilir? Evren ve Tanrı'nın birbirlerini sınırsız bir süre için birlikte yaratması mantık olarak da imkânsızdır. Sonsuz bir neden gerilemesi, (a) (b)'nin var olma nedeni ve (c)'nin var olma nedeni gibi sonsuza dek sürmesi (teselsül) gerekir.<sup>283</sup> Bu gerilemenin bir noktada son bulması gerekir, bu da bizi ilk nedene götürmelidir. Süreç metafiziği açısından yaratmada Tanrısal olmayan varlıklara da bir yaratıcılık atfetmekte bir sorun gözükmemektedir. Çünkü Whitehead'in felsefesinde de Tanrı'nın dünyayı yarattığını söylemekte, dünyanın Tanrı'yı yarattığını söylemekte eşit derecede doğrudur.<sup>284</sup> Burada Hartshorne'un insanları yaratma konusunda Tanrı'yla eşitlediğini dile getirmemekteyiz. Onun teistik anlayışında her şey Tanrı'dadır, Tanrı'dandır ama Tanrı değildir. Elbette ki, yaratıcılığın farklı seviyeleri ve dereceleri vardır ve o, her yaratıkta yaratıcılığın bazı formlarının devamlı mevcut olduğu görüşündedir. Hartshorne Tanrı'nın yaratma eylemine bir başlangıç noktası koymak istemez. O, yok iken birşeylerin meydana gelmesini metafiziksel olarak imkânsız bulmaktadır. Hartshorne dizgesinde yaratan ve yaratılan olarak iki ayrı ontolojik konumlandırma yapmaz. Tanrı da insan da yaratmadan pay alırlar, ortaklaşa yaratım gerçekleştirirler. Tanrı'nın insanlığa/dünyaya ihtiyacının olup olmadığı sorusu klasik teizmde hayır cevabını alırken neo-klasik teizmde evet cevabını alabilmektedir. Hartshorne'un Tanrısı klasik teistik inanışların belirttiği

<sup>281</sup> Marjorie Hewitt Suchocki, *Divinity and Diversity: A Christian Affirmation of Religious Pluralism*, Abingdon Press, Nashville, 2003, s. 26

<sup>282</sup> PSG, s. 501

<sup>283</sup> Norman Geisler, William D. Watkins, " Process Theology: A Survey and an Appraisal", *Themelios*, 12/1, September, 1986, s.17-18

<sup>284</sup> Alfred North Whitehead, *Process and Reality an Essay in Cosmology*, The Free Press, New York, 1978, s. 378

şekliyle yaratıcı bir Tanrı değildir. Tanrı'nın "herşeye gücü yetmesini" teolojik bir hata olarak gören Hartshorne'un bu teolojik hatasının dolaylı olarak yaratma sıfatını da olumsuz etkilemesi gerekir. Ortaklaşa bir yaratımın gerçekleştiği neo-klasik teizm anlayışında âlemin de ezeli olduğunu düşünmemiz kaçınılmazdır. Hartshorne'da âlemi bilmek ve tanımak Tanrı'yı bilmek ve tanımakla eşdeğer midir? Hartshorne'un Tanrısı geleceğin bilgisine ne derece vâkıftır?

### 2.1.2. Tanrı'nın İlmî/Bilmesi

Bilgi, genellikle bilen (özne) ile bilinen (nesne) arasındaki ilişki olarak tanımlanır.<sup>285</sup> "Bilmek" Hartshorne'un hayatının ana ilgisidir, söz konusu Tanrı'nın bilgisi olunca onun ilgisi daha da güç kazanmıştır. Etrafımızdaki her şey tanrısal bilgi sayesinde güzel duyusal bir biçimde tam anlamıyla organize edilmiştir. İnsanın bilgisini Tanrı'nın bilgisi ile karşılaştırdığımızda insanın bilgisinin yanılabilir ve tamamlanmamış olduğunu keşfederiz. Sonuçta hiçbirimiz Tanrı kadar âlim değiliz ve hata yapabiliriz. Bizler okuduklarımızla ve öğrendiklerimizle kendimizi ne kadar geliştirirsek geliştirelim, bilgimiz ne kadar tam olursa olsun, Tanrı'daki resmin bütünü görmekten aciz varlıklarız. Sadece zaman ve mekânla sınırlı olan duylulara sözümüz geçebilmektedir. Yani bizler Tanrı'yı ve doğayı tam anlamıyla bilemeyiz ama sadece Tanrı ve doğa hakkında konuşabiliriz ve bu antroposentirizmin ya da antropomorfizmin yeni bir formudur.<sup>286</sup> Tanrı'nın bilgisine gelindiğinde Hartshorne'na göre Tanrı tüm geçmiş ve çağdaş oluşumları kucaklar, her şey direkt ve alîm bir şekilde onun tarafından algılanır çünkü her şey ona müdahildir ve onun tarafından bilinçli bir şekilde gözlemlenir.<sup>287</sup> Vahiy, Tanrı menşeli önemsenmesi gereken bir bilgi türüdür ancak Hartshorne vahiy meselesine neo-klasik açıdan baktığından vahyin insanın Tanrı bilgisindeki temel önemini minimize etme eğilimindedir. Yani, o bu bilgi türüne klasik Hristiyan teizmindeki kadar önem ve değer vermemektedir. Çünkü vahiy (revelation) de altı tane teolojik hatadan bir tanesidir.

<sup>285</sup> Bilgi maddesi, *TDV Ansiklopedisi*, 6. cilt, Ankara, 1992, s. 157-161

<sup>286</sup> WM, s. 22

<sup>287</sup> MVG, s. 92

Bir ev büyük ve ağırdır, küçük ve hafifi dışarıda, hariçte bırakır aynı akıl yürütme ilişkisini Hartshorne Tanrı'ya uygular Tanrı alîmdir bundan ötürü aptalca/cahilce olan yüklemeleri hariçte bırakır, onları kendisinden uzak tutar.<sup>288</sup> Tanrı'nın yüceliğinin onun her şeyi bildiği sonucuna neden olduğunu ilan edebiliriz. Çünkü Tanrı'nın bilişsel kapasitesi kusursuz olduğundan onun bilemeyeceği hiçbir şey olamaz, Tanrı'nın bilme kapasitesi sınırsızdır ama biz onun nasıl ve ne şekilde bildiğini bilemeyiz.<sup>289</sup> Tanrı'nın bilgisi söz konusu olduğunda bizim bilmediğimiz gerçekleri Tanrı'nın bildiği farz edilmektedir. Hartshorne'na göre, bizler gerçekliğe yaklaşarak bilgi elde ederiz. Oysa Tanrı gerçekliği tam anlamıyla bilir. Din Tanrı'nın bilgisiyle gerçekliği eşitler. Dolayısıyla bizler Tanrı'nın bilgisinin gerçeklik olduğunu söyleyebiliriz.<sup>290</sup> Tanrı'ya ilminden ötürü de güven duyarız.<sup>291</sup>

Hartshorne'a göre, ilişkileri içermek onun tüm terimlerini de içermek demektir, her şeyi bilmek her şeyi içermektir.<sup>292</sup> O, Tanrı'nın bilgisi konusunun bir çeşit ilişki formu olduğunu dile getirir, Tanrı bizleri bilirken bizleri de içerir. Onun sevgisinin ve bilgisinin objeleri olarak bizler Tanrı'dayızdır.<sup>293</sup> Bu bakımdan Tanrı'nın bilmesi farklı bir duyuşsal alandan bizlerin hayatlarına katılır. Tanrı'nın mutluluğumuza ve tecrübelerimize müdahil olması işte gerçek "her şeyi bilme" budur.<sup>294</sup>

Klasik Hristiyan teizmüne göre Tanrı her şeyi bir anda biliverir. Çünkü Tanrı zamanda değildir dolayısıyla bilgisi de zamana bağlı değildir. Bu durumdan farklı olarak neo-klasik teolojisinde Hartshorne Tanrı'nın bilgisinin zamanın ve mekânın içerisinde vuku bulması gerektiği görüşündedir. Geçmiş ve şimdiki bilen Tanrı geleceği henüz bilememektedir. Tanrı'nın geleceğe tam anlamıyla hâkim olamayışı gelecekte bihaber olduğu anlamına da gelmez. Gelecekle ilgili realiteler henüz belirlenmemiştir ve gelecek saf bir ihtimal halinde durmaktadır. Yani Tanrı geleceği öylece bilmektedir. İşin aslı, Hartshorne'un bu söylemi Tanrı'nın her şeyi bilme

<sup>288</sup> DR, s. 145

<sup>289</sup> Sia Santiago, *God in Process Thought: A Study in Charles Harthorne's Concept of God*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1985, s. 52

<sup>290</sup> MVG, s. 93-94

<sup>291</sup> Marjorie Suchocki, *God, Christ, Church: A Practical Guide to Process Theology*, The Crossroad Publishing Company, New York, 1982, s. 72

<sup>292</sup> DR, s. 76

<sup>293</sup> Santiago, *a.g.e.*, s. 50

<sup>294</sup> WM, s. 57

niteliğini bertaraf etmez. Pekâlâ, Tanrı'nın olumsal olayları bildiği söylenebilir mi?<sup>295</sup> Olumsal olaylar hakkındaki bilimiz onlar gerçekleşmedikleri müddetçe belirsiz ve müphemdir. Bu durumu neo-klasik yaklaşım açısından şöyle örneklendirebiliriz: Tanrı benim doktora tez savunması sınavına gireceğimi bilir fakat sınavda nasıl savunma yapacağımı bilemez. Bir bakıma Tanrı olayların ayrıntılarına hâkim değildir diyebiliriz. Hartshorne Tanrı'nın gerçek olana kadar olasılıkları bilmediğini belirtir. Çünkü bilinecek bir şey henüz ortada yoktur.<sup>296</sup> Hartshorne'na göre geleceğin doğası önceden belirlenmemiştir, gelecek olasılığı açıktır, gelecek aktüelden ziyade potansiyel halindedir bu durumda bir dereceye kadar belirlenmemişlik vardır.<sup>297</sup> Gelecek henüz gelmemiştir ve bu nedenle Tanrı tarafından bilinmemektedir. Doğal olarak gelecekteki özgür seçimler ve eylemler henüz gerçekleşmediler ve mevcut değiller. Bu sebeple Hartshorne'da insanın eylemleri daha önceden bilinmediğinden insan özgürlüğünü zora sokacak bir durum oluşmaz.<sup>298</sup> Kısacası, Tanrı neyin var olmadığını bilememektedir.<sup>299</sup> Elbette Tanrı bilinebilecek her şeyi bilmektedir. Gelecek şimdi var olmadığı için Tanrı'nın bilgisine dâhil değildir. Tanrı yaptıklarımızı, yaptığımız zaman öğrenmektedir denebilir. Hartshorne'un, Tanrı'nın her şeyi bilme (omniscience) sıfatına karşı tanımlamalarına gelen itirazlardan biri; bu tanımlamanın Tanrı'yı belirli gerçeklerden habersiz olarak sunduğu şeklindedir.<sup>300</sup> Gelecekteki olaylar gerçekleşmeden Tanrı'nın onlara hükmedemeyişi Hartshorne'un neo-klasik Tanrı anlayışını zaafa uğratmaktadır. Çünkü inanan insanlar Tanrısallık atfettiği bir varlığın bilgi yönünden daha güçlü bir pozisyonda olmasını arzu etme eğilimindedirler. İbadetlerinde geleceğe yönelik netlik kazanmasını istedikleri istekleri üzerinden -kendilerinin bilmedikleri ama Tanrı'nın bildiğini düşündükleri- dua ederler. Bu yöneliş insan için belirsiz olanın Tanrı açısından belirli olduğu inancına dayanır.

Her şeyi bilen kelimeleriyle Hartshorne klasik Hristiyan teistlerinin anlatmak istediği şeyi kastetmez. Klasik anlayışta Tanrı mutlak ve kendinden emin bir şekilde

<sup>295</sup> Stephen David Ross, *Philosophical Mysteries*, State University of New York Press, Albany, 1981, s. 57

<sup>296</sup> Kelly James Clark, *Essays on Natural and Philosophical Theology*, Springer Science+Business Media, B.V., Dordrecht, 1992, s. 190

<sup>297</sup> MVG, s. 30

<sup>298</sup> Mehmet S. Aydın, *Din felsefesi*, İzmir ilahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 2012, s.170

<sup>299</sup> Bruce A. Ware, *Their God Is Too Small: Open Theism And The Undermining of Confidence in God*, Crossway Books, Illinois, 2003, s. 12-13

<sup>300</sup> Divine knowledge maddesi, <http://iep.utm.edu/hart-d-t/#H2> (Erişim Tarihi: 13/02/2018)

en ince ayrıntılarıyla olayların sonuçlarının neler olduğunu bilir. Neo-klasik anlayışta ise en yüksek mevkide bir varlık olan Tanrı'nın bilgisi sonuçlar dâhil her şeyi kapsar fakat O'nun bilgisi sonuçları zorunlu kılmaz. Klasik Hristiyan teizmde Tanrı değişmediği için O'nun bilgisi de değişime uğramaz. Oysa neo-klasik teizmin Tanrı'sı değişim ve sürece müdahil olduğundan olaylardan etkilenip bilgi anlamında da bir değişikliğe uğramaktadır. Klasik Hristiyan teizmde Tanrı her ayrıntıdan ve kötülükten haberdardır. Tanrı'nın önbilgisi aslında onu olaylardan sorumlu kılmaktadır, fakat klasik teistler Tanrı'nın bu durumdan dolayı suçlanmasını kabul etmezler.<sup>301</sup> Açıkçası, klasik görüş olaylar hakkında Tanrı'nın önbilgisinin olduğunu, gelecek, geçmiş ve şimdinin eş zamanlı Tanrı'da olduğunu savunur. Öte yandan neo-klasik anlayışta Tanrı bizim kararlarımızı bizim adımıza vermez. Yani verdiğimiz kararları Tanrı'nın önceden bildiği söylenemez. Demek oluyor ki kararlarımız biz hayata geçirmedığımız müddetçe var olmazlar bizler bu konuda özgür iradeye sahibiz. İstikbal önümüzde açık bir şekilde durmaktadır. Bu nedenden ötürüdür ki, Hartshorne Tanrı'nın her şeyi önceden bildiği klasik anlayışı kabullenmez. Tanrı da ileride ne olacağını o olay fiiliyata dökülmeden bilemez. Bazen olasıklar üzerinden öyle sonuçlar ortaya çıkar ki, neo-klasik oluşum penceresinden bakıldığında bu sonuçlar Tanrı tarafından bile bilinemez. Hartshorne'un anlayışında Tanrı'nın bir şeyi irade etmesiyle yaratması aynı şeyleri çağrıştırır mı? Tanrı'nın her şeye gücü yetmesi teolojik bir hata mıdır?

### 2.1.3. Tanrı'nın İradesi ve Kudreti/Gücü

Düşünme ve muhâkeme irade içeren bir eylemin ilk gereksinimidir.<sup>302</sup> Aynı zamanda irade bir seçimi "ihtiyar"ı beraberinde getirir. İrade kelimesi anlamı itibariyle güç kelimesini de içermektedir. Bir varlığın bir şeyi irade edebilmesi için o şeye karşı bir güce sahip ya da o şeyi yapabilmeye muktedir olması gerekir. Tanrı insana da bu iradeden bir cüz, numune olarak vermiştir. Zaten bu cüzî temsil sayesinde kendisine verenin iradesi hakkında konuşmaya çalışmaktadır. Tanrı'nın da bir iradeye sahip olup olmadığı problemi/sorusu yine insan iradesiyle Tanrı'ya yöneltmiştir. Klasik Hristiyan teistler Tanrı'nın iradesinin neliği ile ilgili herhangi

<sup>301</sup> John B. Cobb, JR., David Ray Griffin, *Süreç Teolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 84

<sup>302</sup> İrade, *TDV Ansiklopedisi*, 22.cilt, Ankara, 2000, s. 380-384

bir problem yaşamazlarken neo-klasik teistik düşüncedeki kişiler bir çelişki, kafa karışıklığı yaşamışlardır.

“Ol”mak fiili klasik teistik dinlerde Tanrı’nın bir şeyi fiiliyata dökmesi için yeterli bir fiildir. Klasik Hristiyan teizmindeki irade sahibi Tanrı her istediği şeyi istediği zaman diliminde istediği şekilde yapmaya muktedirdir. Yani Tanrı bir şeyin meydana gelmesini istiyorsa hiçbir güç onun gerçekleşmesini engelleyemez. Burada Tanrı’nın iradesi o kadar mutlaklaştırılmıştır ki, yaratılanlara bir esneklik alanı bırakılmamıştır. Klasik teistik anlayışta Tanrı’nın bilgisi hem bilen hem de irade eden şeklindedir, bilme ve irade etme onda gerçekleşir. Her şeye gücü yeten ve her şeye kadir olan bir varlık başka vasıflara da sahip olmalıdır. Çünkü Her şeye gücü yetme ve her şeyi bilme özellikleri, ahlaki iyilik ve mükemmel rasyonellik gibi bir dizi başka özellikleri de gerektirir.<sup>303</sup> Aynı zamanda Tanrı’nın kudret sıfatı bir diğer Tanrısal sıfat olan yaratma ile doğrudan ilişkilidir. Neo-klasik açıdan olaya yaklaştığımızda Tanrı’nın âlemdaki görevi hiçbir şeyden bir şey üretmek değil, dizayn ve organize etmektir. İşte bu noktada Hartshorne, Tanrı’nın iradesini (volition) trafik kurallarına benzetir, evren için kuralların olması zorunludur, Tanrı’nın iradesi de işte bu kurallardır.<sup>304</sup> Hartshorne’na göre, elbette ki Tanrı dünyayı elleriyle kontrol etmez ama irade/istenç, his ve bilgisinin gücüyle kontrol eder.<sup>305</sup> Tanrı’nın iradesinin ve gücünün limitleri neo-klasik teizm açısından sorgulanmıştır. Klasik teistik zeminde Tanrı’nın sınırlı mı yoksa sınırsız mı olduğu tartışılmazken neo-klasik zeminde tartışılmıştır. Hartshorne’un Tanrısı evrene gereksinim duyduğu için iradi açıdan belirli kalıplarla hareket etmek zorundadır.

Teistik sistemlerde, Tanrı yaratıcı ve her şeyin üstündeki en üstün güçtür.<sup>306</sup> Üç büyük dinde bütün güç Tanrı’da toplanmıştır. Bu gücün üleştirilmesi şirk sayılır.<sup>307</sup> Her şeye gücü yetmekle kastedilen tamamen bir şeyi belirleme gücüne sahip olmaktır. Her şeye gücü yeten bir varlık aynı zamanda başkaları üzerinde egemenlik kurabilen bir varlıktır. Tanrı’nın herşeye gücü yetmesi sıfatını tanımlamak

<sup>303</sup> Trent Doughert, *The Problem of Animal Pain: A Theodicy for All Creatures Great and Small*, Palgrave Macmillan, New York, 2014, s. 179

<sup>304</sup> Sia Santiago, *God in Process Thought: A Study in Charles Harthorne’s Concept of God*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1985, s. 94

<sup>305</sup> MVG, s. 179

<sup>306</sup> OOTM, s. 49

<sup>307</sup> Caner Taslaman, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 403

Hartshorne açısından gerçekten zordur. Hartshorne'un Tanrı'sının gücü her şeye yeter mi? Sorusuna kolaylıkla olumsuz bir cevap verebiliriz. Çünkü ona göre "herşeye gücü yetmek" teolojik bir hatadır.

Tanrı'nın gücünün olması diğer amillerin/faillerin gücünün olmadığı anlamına gelmez. Buradan Tanrı'nın gücünün diğer mümkünlerle rekabet halinde olduğu da anlaşılmalıdır. Hartshorne "her şeye gücü yeten" sözcükleri ile Tanrı düşünülen en yüksek formdaki güçtür demeye getirir ve bu güç evrendeki en küçük bir köşe dâhil her yere uzanır. Ona göre, eğer gerçekten durum böyleyse evet Tanrı her şeye gücü yetendir. Ama bu kelimeler çoğu kez yanlış tanımlanmıştır. Hartshorne bu kelimelerin daha düzgün tanımlanmasını talep eder. Tanrı'nın kalite yönünden eşsiz mükemmel bir gücü vardır, hiçbir bakımdan akledilebilen güçlere karşı ikincil bir konuma düşmez.

Hartshorne güç kelimesine başka nitelikler de kazandırır "güç etkidir, mükemmel güç ise mükemmel etkidir."<sup>308</sup> O, Tanrı'nın gücünü "uygun kozmik güç" olarak da tarif eder. Bu tanımda Tanrı kozmik gücün ehliyetini elinde bulunduran olarak görülür.<sup>309</sup> İdeal güç formu gücü tekelinde tutan değil, yaratıcı fırsatları belirli ölçülerde bölüştürendir. Tanrı üyesi olduğu toplumda bir varlık olarak kendi devamlılığını sağlar ve bu toplumu da yaratan yaratılan sınırlarına riayet ederek korumaya gücü yeter. Hartshorne'un her şeyi kontrol eden ve tüm kararları belirleyen güç eğilimine karşı tavır sergilediğine yukarıda değinmiştik, Tanrı mükemmel gücünü başkalarının özgürlüğünü önleyerek ya da ellerinden alarak göstermez ancak gücü destekleyerek ve teşvik ederek gösterir.

Hartshorne'na göre Tanrı mümkün olabildiğince güçlüdür ve yaratılanlara da kısmi bir güç verilmiştir. Tanrı'nın güç üzerinde bir tekele sahip olması imkânsızdır. Evrendeki varlıklar bir dereceye kadar kişisel belirlenimlerini ortaya koyarlar.<sup>310</sup> Hartshorne bu ifadeyle Tanrı'nın gücünün limitsiz bir şekilde en büyük olduğunu kastetmektedir. Başka bir deyişle o, Tanrı'nın gücünün tamamen maksimal ve en

<sup>308</sup> MVG, s. xvi

<sup>309</sup> Sia Santiago, *God in Process Thought: A Study in Charles Harthorne's Concept of God*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1985, s. 77

<sup>310</sup> Bruce G. Epperly, *Process Theology: A Guide For The Perplexed*, T&T Clark, India, 2011, s.53

büyük mümkün güç olduğunu belirtmektedir.<sup>311</sup> Maksimal en büyük güç diğerleri arasında hâlâ bir güçtür.<sup>312</sup> Meseleye başka bir açıdan yaklaşırsak o, Tanrı'nın gücünün tamamıyla maksimal ya da en büyük mümkün güç olduğunu fakat bu gücün hâlâ diğerleri arasındaki tek güç olduğunu iddia eder. Burada Tanrı'nın gücünün maksimalliği ucu açık bir tanım gibi görünmektedir bu tarz bir güce sahip Tanrı'nın gücünün neleri başarıp neleri başaramayacağı açıklanmaya ihtiyaç duyacağı söylenebilir. Tanrı'nın gücünün mukayeseye açık olması aynı zamanda tartışmaya da açık olması anlamına gelecektir. Tanrı'nın evrene bağımlı olması O'nun gücünü de dolaylı olarak etkileyecektir. Devasa bir meteorun dünyaya çarpıp buradaki yaşamı sonlandırmasına Tanrı'nın gücünün yetmemesi Tanrı'nın bağımlı olduğu bir yönünün yitirilmesi anlamına gelebilecektir. Klasik teizmin aksine, neo-klasik teizmde Tanrı'nın "ol" emrinin hükmü her şeye geçmez. Bu Tanrı anlayışında sınırlı yetkinliğinden ötürü Tanrı'ya sonsuz güç ve kudret atfedilemez. Zaten neo-klasik teizmde Tanrı'nın gücünün her şeye yetmeyişiyle kötülük problemi çözülmek istenmekteydi. Bu problemde bile açık olarak "gücü her şeye yetmeyen" Tanrı anlayışı tasdik edilmektedir.

Hartshorne bütün gücün Tanrı'nın gücü olduğu yönünde bir tavır sergilememiştir. Evrende ve Tanrı'da güç ve sorumluluk paylaşımları vardır.<sup>313</sup> Tanrı tüm güçlerin ortak mirasçısıdır diyebiliriz. Yani onun, yaratıkların belirlenmemiş özgürlüğünü koruma yönünde ilgisi vardır ve o açıkça gücün paylaşımlı olması gerektiğini deklare eder. Bununla birlikte, Hartshorne Tanrı'nın gücünün kategorik üstünlüğünü de inkâr etmez.

Süreççi teistik anlayışta iki tür güçten bahsedilir, ilki zorlayıcı güçtür. Zorlayıcı güç, bir fiziksel beden tarafından bir diğerine vuran bir bilardo topu veya diğerini büken bir kol gibi uygulanan bir güç türüdür.<sup>314</sup> Bu gücün kişiyi kendi kendisine karar verme yetisinden yoksun ettiği iddia edilir. Bir diğer güç de ikna edici güçtür. Hiçbir zaman tek taraflı çalışmaz, bireyin arzu ve isteklerini göz önünde

<sup>311</sup> DR, s. 380

<sup>312</sup> Marian F. Sia, Santiago Sia, *From Suffering to God Exploring Our Images of God in the Light of Suffering*, St. Martin's Press, New York, 1994, s. 130

<sup>313</sup> MVG, s. 30

<sup>314</sup> David Ray Griffin, *God Power and Evil: A Process Theodicy*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2004, s. 8-9

bulundurur. Tanrı'nın ikna edici gücü cebri/zorlayıcı değil, cezbedicidir.<sup>315</sup> Hartshorne nihai gücün ikna edici güç olduğunda ısrarcıdır.<sup>316</sup> Yaratıklar kendi seçimlerinde teşebbüste bulunmak için özgürdürler, Tanrı hiçbir şeyi zorlamaz. O, onlara belirli bir şekilde hareket alanı açmak için ilham verir, onları ikna eder. Hartshorne dünyayı kontrol etmenin tanrısal metodunun ikna olduğuna dair Whitehead'le aynı düşüncededir. İkna önemli bir güçtür. Dolayısıyla Tanrı kolayca ikna eder.<sup>317</sup> Tanrı tüm realiteyi etkiler, zorlamaktan ziyade ikna eder ve hükmetmekten ziyade cezbeder/celbeder.<sup>318</sup> Yani neo-klasik tanrısal güç anlayışında "ikna" metodu öncelenmiştir. Suchocki, Tanrı'nın ikna edici gücünü çok bilinen güneş ve rüzgârın bir adamın paltosunu çıkartmaya çalıştıkları hikâyeye benzeterek izah etmeye çalışır; rüzgâr paltoyu adamın üzerinden çıkartabilmek için sürekli sert bir şekilde eser. Fakat rüzgâr ne kadar hızlı eserse adamcağız da o kadar çok paltosuna sarılır, fakat sıra güneşe geldiğinde güneş ışınlarını yavaş yavaş yollar ve adam terlemeye başlar ve bir an önce de paltosunu çıkarmak ister. Süreç terimleriyle bu olayı izah edecek olursak; rüzgâr zorlayıcı bir şekilde (coercive) hareket etmiştir fakat güneş ikna edici bir tarzda (persuasively). İşte Tanrı da ikna edici bir tarzda hareket eder.<sup>319</sup> Tanrı'nın ikna edici gücünün bazı insanlar üzerinde daha etkili olup olmadığının ya da etkiliyse neden olduğunun cevabını neo-klasik anlayışta bulamamaktayız. Kimi insanların ikna yönünden ayrıcalıklı olduğunu düşünmek, bazı insanların daha müreffeh bir hayat yaşamasının Tanrı'nın onları daha fazla ikna ettiğini hatıra getirecektir. Bu durumda Tanrı'nın âdiliyeti zarar görecektir. Kişilerin Tanrı'yı ikna etme durumları da diğer sorunları türetmektedir. Bu problemleri ikna metodunun kapsamı ve içeriğini daha fazla irdeleyerek izah etmek güç gözükmektedir. Neticede neo-klasik yaklaşımda ikna edici ve ilişkisel güç öne çıkarılıp bu güç şekli ile -getirdiği belirsizliklerle birlikte- Tanrı ve insan ilişkisi güçlendirilmeye çalışılmıştır.

<sup>315</sup> Bayram Dalkılıç, *Din Felsefesine Giriş*, Kendözü Yayınları, Konya, 2004, s. 124

<sup>316</sup> DR, s. 154

<sup>317</sup> CSPM, ss. 239-240

<sup>318</sup> Sia Santiago, *God in Process Thought: A Study in Charles Harthorne's Concept of God*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1985, s. 87

<sup>319</sup> Marjorie Suchocki, *What is Process Theology*, <https://processandfaith.org/wp-content/uploads/2015/07/what-is-process-theology.pdf> pages 5-6 (Erişim Tarihi: 01/01/2017)

Klasik Hristiyan teizmde her şeye gücü yeten Tanrı güç bakımından herkesi ve her şeyi geçmelidir, akla hayale getirilebilecek en üst formdaki güç olmalıdır. Bu güç dünyada olup biten her şeyi en küçük ayrıntısına kadar belirleyebilmelidir. Hartshorne klasik Hristiyan teizminin mutlak güç anlayışı tarafından her şeyin sonunun önceden belirlenmesini şöyle ifade etmektedir; insan Tanrı'nın ellerindeki kuklalar gibidir, eğer kukla Tanrı'yı överse Tanrı, Tanrı'yı övmektedir, eğer kukla Tanrı'ya itaatsizlik ederse de Tanrı, Tanrı'ya itaatsizlik etmektedir.<sup>320</sup>

Geçmiş zamanlarda da Tanrı'nın gücüyle ilgili olarak klasik düşünceler bir dizi elemenden geçirilmek istenmiştir fakat bu çabalar içinde bulunduğu toplum ya da inanışlar tarafından dirençle karşılanmıştır. Hartshorne, Müslüman bilim insanı, felsefeci ve şair Ömer Hayyam (1048-1131)'in da Ortaçağda Tanrı'nın gücü ile ilgili bazı yaklaşımlarının olduğunu fakat bu öngörülerinin kendi içinde bulunduğu toplumun dinamikleri tarafından yıpratıldığını öne sürer.<sup>321</sup>

İnsanların zihinlerini kurcalayan ve sorulduğu zaman bulunduğu inanışı sarsıntıya uğrattırmış gibi görünen felsefi çevrelerin en meşhur sorularından biri de -Tanrı'nın her şeye gücü yetişiyle ilgili felsefi olarak ileri sürülen bir paradoks-Tanrı'nın kaldıramayacağı bir taşı yaratıp yaratamayacağı sorusudur. Bu sorunun olumlu ve olumsuz cevabı da problem üretmektedir işte bu tarz ve nice çeşitli felsefi sorularla da klasik Hristiyan teolojisinin üzerine gidilmeye başlandığı düşünülmüştür. Aslına bakılırsa klasik teizm için kullanılan “zorlayıcı güç” ifadesi uygun bir terminoloji değildir. Çünkü ulvi bir varlığın -en masum kullanımında bile düşünüldüğünde- zorladığını düşündüğümüz zaman, o varlığın karşı tarafa yaptırım uyguladığını ya da kabaca/zorbaca davrandığını düşünürüz. Bir zat kendini yetersiz hissettiği zaman zora başvurur. Belki burada zorlayan/zorba Tanrı değil dinin uygulayıcıları ya da temsil edenleridir dersek daha doğru bir kaniya varmış oluruz. Dolayısıyla, Süreç felsefesinin klasik teizm için kullandığı bu tabirin yerinde bir kullanım olduğunu düşünmemekteyiz. Hartshorne neo-klasik “her şeye gücü yetme” (omnipotence) anlayışının Tanrı'yı daha az güçlü yapmadığı kanaatindedir. O, tüm kararları belirleyen ve her şeyi kontrol eden bir güç kavramını anlamsız olarak reddeder. Ona göre Tanrı'nın gücü başkalarının özgürlüğünü ortadan kaldırarak veya

<sup>320</sup> WM, s. 54

<sup>321</sup> OOTM, s. 18

engelleyerek değil, bireysel özgürlüğü teşvik ederek, bireylere ilham vererek onları ikna ederek ve onlarla ilişkiye geçerek gösterilir. Mükemmelliğin sınırları var mıdır? Mükemmel olan bir varlık değişime uğrar mı? Değişim ve mükemmellik kavramları bir diğeriyle bağdaşabilir mi?

#### 2.1.4. Tanrı'nın Mükemmelliği

Çoğu zaman inananlar pek çok olumlu sıfat atfedilebilen bir Tanrı'nın doğası gereği mükemmel olması gerektiği yönünde ussal bir çıkarımda bulunurlar. Tanrısal yetkinlik/mükemmellik her insanın öz bilincinde mevcut olan ve doğuştan geldiği varsayılan âlemşümul bir sıfattır. Bu duruma paralel olarak mükemmellik kusursuzluğu anımsatan bir kavramdır. Hartshorne'na göre, noksanlığa bağımlı bir Tanrı'ya güvenilmez, her yönüyle mükemmel olmayan bir Tanrı dolayısıyla her yönüyle kusurlu olacaktır. Tanrı'nın değerinde çürüme ve azalma yoktur, Tanrısal süreç öyle bir süreçtir ki, herhangi bir bozulabilirlik ya da düşüşü hariçte bırakır. Tanrı tam anlamıyla her şeyin üstündedir/fevkindedir.<sup>322</sup> Bu mefhum (yetkin varlık) ekmel olmalıdır. Çünkü kişi kendisinden kâmil bir varlığa ibadet etme istenci duyar. Eğer Tanrı'yı duamızın muhatabı olarak konumlandırırsak -dinde bu şekilde adlandırılıyor- bu sebepten ötürü O'nu mükemmel olarak nitelemeliyiz, mükemmel olana limitsiz/sınırsız bir şekilde hayranlık duyulur, saygı gösterilir ve yüce duygular beslenir.<sup>323</sup> Hartshorne Tanrı'nın "ibadetin objesi" konumunda olduğunu belirtir.<sup>324</sup> Dolayısıyla Tanrı ibadet edilmeye değerdir, kişinin beklentisini tatmin edemediği/karşılayamadığı bir Tanrı'ya yönelmesi beyhudedir. Klasik Hristiyan teizmde Tanrı ibadetin odak noktasındadır. Yine burada inananları ibadet etmeye sevk eden düşünce Tanrı'nın mükemmellik vasfına haiz olmasıdır. Hartshorne tam bu noktada mükemmellik kavramının da reformasyona ihtiyaç duyduğunu belirtir. Bu yüzden başta mükemmellik kavramı olmakla birlikte çoğu klasik yaklaşım neo-klasik bir yaklaşımı doğurmuştur.

Bir mevcudiyete mükemmellik atfedebilmemiz için onun bir vasfının değil her vasfının mükemmel olduğundan bahsedebilmemiz gerekir. Tanrı'nın doğasını

<sup>322</sup> NTOT, s. 27

<sup>323</sup> MVG, s. 158

<sup>324</sup> LP, s. 3

tanımlarken klasik Hristiyan teizmi mükemmelliği tipik bir şekilde değişmeme olarak tanımlamıştır.<sup>325</sup> Hartshorne ise Tanrı'yı değişmez bir varlık olarak görmez.<sup>326</sup> Klasik Hristiyan teizminde değişme olgusuyla mükemmellik vasfı birbiriyle uyumsuz. Çünkü değişimin olduğu yerde noksanlık hatıra gelmektedir - mükemmellik mantıksal olarak mutlak değişmezliği imgeler- değişim ise süreç içerisindeki pozitif veya negatif başkalaşımı ifade eder. Kısacası klasik teistler değişim ve mükemmellik kelimelerini yan yana koymak istemezler. Neo-klasik teistik yaklaşımı savunan Hartshorne Tanrı'nın mükemmelliğinden göreceli olarak bahseder ve ona göre mükemmellik tam anlamıyla en üst dereceye ulaşmaz.<sup>327</sup> Burada değişim, mükemmelliğin işlevsel yapısında mükemmel doğru bir yönelimde seyredir. Ayrıca bu yaklaşımda sürece, oluş ve bozuluşa tabi olan bir mükemmellik tasavvuru yadsınmaz. Çünkü böyle bir olgu tamamen olumsuzlanmaz. Bu durumun faydaya ve olumluya irca eden tarafları mevcuttur. Hartshorne'cu Tanrı anlayışında mükemmellik, dinamik ve sürekli olarak gelişen bir yapıda olmalıdır. Aynı zamanda statizm ve durağanlığa yer bırakmamalıdır. Zaten, ona göre yaşamın kendi içerisinde barındırdığı mükemmellik kavramı da dinamiktir. Nitekim Hartshorne'un gitgide mükemmelleşen Tanrı düşüncesinin bazı açmazları da beraberinde getirdiği düşünülebilir. Aynı zamanda bir varlığın bazı sıfatlarının mükemmel olması o varlığı tamamiyle mükemmel yapmak için yeterli değildir.<sup>328</sup> Hakkında konuşulan bu varlık Tanrı ise bu durum kabul edilemez. Dünyevi bir makinenin bile tüm parçalarıyla birlikte uyumlu bir şekilde çalışması gerekir. Herhangi bir parçadaki noksanlık tüm işleyişi etkileyebilmektedir. Ayrıca dünyaya bağımlı/bağlı bir varlığın mükemmelliği de tartışmalıdır. Hartshorne'un mükemmellik anlayışında, Tanrı'nın hep bir adım ötesinde mükemmelleşeceği bir alanın daha olması bu anlayışta mükemmelliğin son sınırının olmadığı ve bu sınıra ulaşamayacağını akıllara getirmektedir. Herhangi bir varlık kavramına karşı iki alternatifimiz vardır. İlkin bu varlığın var olmadığı düşünülebilir (mümkün bir şekilde var olur). Diğer, var olmadığı düşünülemez (zorunlu bir şekilde var olur). Eğer zorunlu varlık mümkün varlıktan nitel ve nicel

<sup>325</sup> Bruce G. Epperly, *Process Theology: A Guide For The Perplexed*, T&T Clark, India, 2011, s.34

<sup>326</sup> Charles Hartshorne maddesi, [http://felsefe.gen.tr/filozoflar/Charles\\_Hartshorne](http://felsefe.gen.tr/filozoflar/Charles_Hartshorne) (Erişim Tarihi:03/03/2018)

<sup>327</sup> DR, s. 116

<sup>328</sup> Münteha Beki, *Tanrı ve Mükemmellik Kavramı*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2016, s. 56

olarak daha üstünse doğal olarak mükemmel varlık meydana gelir ve o varlık zorunlu olarak var olmalıdır. Eğer mükemmel varlık mümkün bir şekilde var olursa daha mükemmel bir varlığın zorunlu olarak var olduğunu düşünmek her zaman mümkün olacaktır.<sup>329</sup>

Hartshorne, mükemmellik (perfection) kavramının içeriğinin analizini iyi bir şekilde ayırt ederek teistik düşünceye katkılar yapmıştır.<sup>330</sup> Bu ayrım “mutlak mükemmellik” ile “göreceli mükemmellik” arasındadır. Tanrı varoluş ve öz açısından mutlak mükemmeldir ve aktüalitesine göre ise göreceli mükemmeldir. Hartshorne Tanrı'nın sonsuz, değişmez, geçilemez, zorunlu ve ebedi (soyut) yönlerinden bahsederken klasik Hristiyan teistler ile aynı çizgiye yaklaşır. Çünkü bunlar Tanrı'nın mutlak mükemmel taraflarıdır.<sup>331</sup> Aslında Hartshorne Tanrı'nın mükemmelliğini göreceli olarak tanımlamanın mantıksal geçerliliğinin olduğunu muhakeme eder. Bu aynı zamanda bize Tanrı'nın bizimle ilişkili olduğuna dair argüman geliştirme fırsatı verir ve Tanrı ile olan ilişkiselliğe açık kapı bırakır. Bu minvalde, neo-klasik anlayışta Tanrı göreceli ise böylelikle hissediyordur. Aynı zamanda bu işi de mükemmel bir şekilde yapıyordu. Yani neo-klasik doktrinde Tanrı her tecrübe anını içtenlikle kucaklar, neşe ve üzüntüyü hisseder ve hayat verici yeni ihtimaller sunar.<sup>332</sup>

Hartshorne dikkatlerimizi “üç köşeli düşünme” olarak nitelendirdiği düşünce tarzına çekmek ister, bu düşünceye göre bir kişi bir şeyin doğru olduğunu tüm açılarıyla/yönleriyle, bazı yönleriyle ya da hiçbir yönüyle sorgulamaya çalışır. Örneğin, Tanrı'yı tüm yönleriyle mükemmel, bazı yönleriyle ya da hiçbir yönüyle mükemmel olarak niteleyebiliriz. Daha sonra bu ihtimallerin savunulamaz olanlarını eleyerek, her birini tartışarak sonuca ulaşmaya çalışırız.<sup>333</sup> Burada ifade edilen Tanrı'nın mükemmelliği ile ilgili yöntemi başka bir şekilde daha ifade edecek olursak, eğer mükemmel kelimesini analiz ederek bir kişi Tanrı'ya mükemmel diyecekse ilk önce şu aşamaları soru olarak yöneltmesi gerekecektir: tüm, bazı ve

<sup>329</sup> Donald Wayne Viney, *Charles Hartshorne and The Existence of God*, State Universty of New York Press, Albany, 1985, s. 48

<sup>330</sup> Santiago Sia, *Charles Hartshorne's Concept of God; Philosophical and Theological Responses*, Springer-Dordrecht, Los Angeles, 1990, s. 219

<sup>331</sup> Divine Perfection maddesi, <http://iep.utm.edu/hart-d-t/#H2> (Erişim Tarihi:13/02/2018)

<sup>332</sup> Bruce G. Epperly, *Process Theology: A Guide For The Perplexed*, T&T Clark, India, 2011, s.49

<sup>333</sup> Sia Santiago, *God in Process Thought: A Study in Charles Harthorne's Concept of God*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1985, s. 24

hiçbir yönüyle mükemmel, bu şekilde mükemmel kelimesini sınıflandırmaya çalışmak Hartshorne'un Tanrı'nın mükemmeliğine açıklık getirdiği bir metottur.<sup>334</sup> Zaten, hiçbir yönüyle mükemmel olan bir varlığa insanoğlunun ibadet etmek zorunda olduğu düşünülemez, ibadet edeceğimiz varlık mantık olarak her yönüyle mükemmel olmalıdır.

Hartshorne mükemmel varlığın değişebilirliğini ve mükemmel bir varlığın, mükemmel olmayan şeyleri de içerip içermediğini sorgular.<sup>335</sup> Hartshorne'un mükemmellik formülasyonu “kendini ve her şeyi geçebilen/aşabilen” (self-surpassable)<sup>336</sup> şeklindedir. Bu formülasyonla o pek çok ikilemi çözebileceğine inanır. Tanrı sürekli her yeni tecrübeyle birlikte önceki mükemmellikleriyle de kendisini aştığından ötürü o, mutlak mükemmelliğin dahi Tanrı tarafından elde edilemeyeceğini öne sürer. Hartshorne klasik Hristiyan teizminin mükemmellik anlayışını bırakarak onun yerine aşılabilir (surpassable) fikrini koyar. Aşılabilir kelimesini anlamak neo-klasik manada Tanrı'nın üstünlüğünü konumlandırmak için çok elzemdir. Bu kavrama göre Tanrı'nın tek rakibi kendisidir, yine Tanrı'nın kendisi kendisini daha iyi bir mükemmel konuma taşıyabilir. Hartshorne Tanrı'nın muhtemel rakiplerini de aşamaz kelimesiyle kastetmiş olur. Hiç kimse ya da şey Tanrı'yı aşamadığı için O, tapılmak için uygun bir varlıktır, onun sisteminde bu tanımlamalar anlamca birbirlerinden kopuk değildirler. Hartshorne'un metafizik anlayışında ve düşünce sisteminde bizi bir üst düşünüş seviyesine çıkartacak merdiven taşları hükümedirler.

Klasik teistik Tanrı imajı denince ilk aklımıza gelen Tanrı'nın her şeyi bildiği, her şeye gücü yettiği, iyi ve mükemmel oluşudur. Mükemmellik sıfatını Tanrı'ya uygulamadan önce onu iyi analiz etmemiz gerekir. Mükemmel kelimesi tanım olarak “tamamlanmış” lığı imgeler ve tamamlanan bir olgudan bir şeyler çıkarılamaz ya da onun üzerine yeni şeyler eklenemez. Hartshorne'cu açıdan “mükemmel” kelimesi irdelendiğinde bu kelimenin tanrısal/ulvi realiteyi tanımlamakta kısır kaldığı görülmektedir. Bu tanım anlam itibarıyla neo-klasik bir

---

<sup>334</sup> LP, s. 35, MVG, s. 6

<sup>335</sup> DR, s. 19

<sup>336</sup> AW, s. 32

Tanrı'yı tanımlamaktan ziyade klasik teistik bir Tanrı'yı tanımlamaktadır. Klasik teistik anlayışta Tanrı zaten mükemmellikte zirve noktadadır. Klasik Hristiyan teizminde Tanrı'nın saltık bir varlık oluşuyla mükemmellik sıfatının aynı kefeye konulmasından Hartshorne rahatsızlık duyar. Bu arada Hartshorne'un mükemmellik mantığı da dipolardır -Tanrı'nın kutbun bir ucunda mutlak diğer ucunda da göreceli olarak mükemmel olduğu düşünülür- her bir çiftin elemanları kendisine has özellikler taşır ve mümtaz bir manada Tanrı'ya atfedilir. Neo-klasik Tanrı anlayışındaki diğer sıfatlarda olduğu gibi "görelilik" fikri burada da mükemmelliğe uygulanmaya çalışılır. Kendimizde olan vasıfların daha fazlasını gördüğümüz bir varlığa mükemmelliği çok kolay yükleyebiliriz. Çünkü o sıfat yeteri kadar bizde mevcut değildir. Zaten tarih sahnesinde insanlar kendilerinin yapamadıklarını yapabilen ve kendilerince mükemmellik yükledikleri güneş, ay vb. varlıklara kolayca tapabilmişlerdir. Bu yüzden, mükemmellik sıfatının en çok yakıştığı varlık olarak Tanrı'yı görmemiz doğaldır. Tanrı'ya bir sınır koymak mümkün müdür? Yoksa Tanrı kendisini bazı noktalarda dileyerek ve isteyerek mi sınırlandırmaktadır?

### 2.1.5. Tanrı'nın Sınırlılığı

Zihnimizdeki Tanrı tasavvuru bilişsel kapasitemizle sınırlıdır. Tanrı'nın ontolojik sınırları bizlerin zihinlerinden bağımsızdır. Bazı noktalarda Tanrı ve "sınırlılık" kelimelerini bir arada kullanabilen süreç teolojisi çoğunlukla kendi gerçekliğini gerçekleştirmek için kozmosa ya da insanlığa ihtiyaç duyan sınırlı bir Tanrı anlayışına sahiptir.<sup>337</sup> Muhammed İktbal "sınırlama" kelimesinin Tanrı için kullanılmasının bizi endişeye sevk etmemesi gerektiğini vurgular.<sup>338</sup> Bu bağlamda Whitehead ise "Bil-fiil şey olmak, sınırlanmış olmaktır"<sup>339</sup> demektedir. Hartshorne'na gelindiğinde ise Tanrı dünyadaki her şeyi yoluna koyabilecekken bunu yapmamayı seçmiştir ve kendisine bir sınır koymuştur.<sup>340</sup> Hartshorne dünyada eylemde bulunan bir Tanrı'da bazı sınırlılıkların olabileceğini varsayarak neo-klasik bir perspektiften Tanrı'nın sınırlılığını yorumlamaya çalışmıştır. O, bazı yapısal

<sup>337</sup> Harry Lee Poe, J. Stanley Mattson, *What God Knows: Time, Eternity, And Divine Knowledge*, Baylor University Press, Waco, Texas, 2005, s. 39

<sup>338</sup> Muhammed İktbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, Çev. Rahim Acar, Timaş Yayınları, İstanbul, 2004, s.113

<sup>339</sup> Alfred North Whitehead, *Dinin Oluşumu*, Çev. Mevlüt Albayrak, Alfa Yayınları, Bursa, 2001, s. 148

<sup>340</sup> Conversation with Charles Hartshorne, Center for Process Studies, <https://www.youtube.com/watch?v=R7-g9XnL8Rg>, (Erişim Tarihi: 01/01/2019)

zorluklarına rağmen Tanrı'ya bir sınır çizilebileceğinde ısrarcıdır. Zaten, neo-klasik teistik anlayış Tanrı'nın doğasının ve bazı vasıflarının sınırlı olabileceğini öne sürmektedir. Sınırı bir derecelendirme ölçütü olarak ele alabiliriz, bir olaydaki sınır oradaki çerçeveyi/hudutları bize anlatır. Mesela Tanrı'yı iyi olarak sınırlamak O'nu kötülüğe müdahil etmemektir.

Her şeye gücü yeten bir Tanrı kendisini bazı noktalarda sınırlamış olamaz mı? Sonuçta böyle bir mantık yürütmek her şeye gücü yetmekle çelişmiyor gözükmektedir.<sup>341</sup> Hartshorne'na göre Tanrı'nın yapabileceği ve yapamayacakları ile ilgili zorunlu sınırlar vardır. Hartshorne bu sınırlı Tanrı anlayışını daha da ileriye götürmeye çalışmıştır. Peki, Tanrı kendi doğasına sınırlılığı katabilir mi? Tanrı'nın bütün sıfatları düşünüldüğünde sadece bir sıfatının sınırlı olması çelişkili durmamakta, sınırlılık Tanrı'nın doğasının bir parçası olmaktadır. Tanrı kendi sıfatlarından bir tanesinin sınırlı olmasını tercih edebilir böyle bir seçim O'nun hürriyet alanıdır. Tanrı'nın her bir sıfatı kendine hastır ve kendi sınırları içerisinde sorgulanması gerekir. Tanrı'nın kendisini sınırlamasının onun doğası gereği olduğunu farzedebiliriz.

Klasik teistik anlayışta Tanrı'nın her şeye gücü yetmesi sıfatının aşırı yüceltilmesi bazı Tanrı tasavvurlarının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Tanrı tasavvurlarındaki deistik Tanrı sınırlıdır bazı şeylere hiç karışmaz ya da gücü yetmez. Panenteizmin süreç odaklı Tanrısı da sınırlıdır denebilir. Yani panenteizmdeki Tanrı'ya yeterlilikleriyle ilgili bir sınır çizilebilir. Neo-klasik teolojide sınırlanmak istenen bir bakıma saçma ve fideist düşüncelere yer açan akıl yürütmeyi devre dışı bırakan dini yaklaşımlardır. Bu, ussal çıkarımları devre dışı bırakmak isteyen bir din anlayışına karşı bir baş kaldırıdır, gerçekte Tanrı sınırlanmamakta mantık sınırları içerisine sürüklenmektedir. Tanrı'nın bazı sıfatlarının diğer sıfatlarını sınırlandırması mümkün müdür? Ya da Tanrı her türlü eylemi gerçekleştirmekte hür müdür? İnsanda olduğu gibi O'nu da sınırlandıran etkenler var mıdır? Tanrı iyi doğası neticesinde bazı şeyleri yapabilecekken yapmamaktadır. Dolayısıyla kendisine bir sınır koymaktadır. Hartshorne uzayın

---

<sup>341</sup> PSG, s. 501

sınırlılığında öte yandan zamanın sınırlılığında bahseder.<sup>342</sup> Zamanda olmak “zaman”la sınırlı olmayı gerekli kılar ve zamansallık bağımlılığı da beraberinde getirir. Hartshorne’na göre, bizler gerçekten ölümlü hayvanlarsak o zaman yaşamlarımız uzayda ve zamanda sınırlıdır, kendimizi bir yıl önceki bizden ve Tanrı’dan ayrı tutarız.<sup>343</sup> Tanrı’nın sınırlılığı yanında bizim sınırlılığımız daha belirgindir. Fakat Tanrı bize yer açmak için bu sınırlamanın muhatabıdır denebilir. Bizler sınırlı ve bazı limitlere tabi yaratıklarızdır. Neo-klasik anlayışta Tanrı kendisine bir sınır koyar aynı zamanda bu sınırlılık bazı alanlardaki çeşitliliğin de kaynağıdır. Tanrı’nın iradesiyle insan özgürlüğünün çatışma noktaları da yine bizi sınırlı Tanrı anlayışına götüren sebeplerdendir. Tanrı, insanın özgür iradesini ve ahlaki sorumluluğunu sağlamak için kendi gücünü serbestçe sınırlandırmıştır.<sup>344</sup>

Bu anlayışta, Tanrı’nın salâhiyetinin sınırlanması kozmostaki nizamın bir ögesi olarak görülmektedir. Yani tesadüfi davranışlarıyla -doğal kötülükler hariç- kötülüğü insanlar meydana getirmektedirler. Trafîği ele aldığımızda random/rastgele sürüşler trafikte tartışmalara, kazalara hatta ölümlere bile neden olmaktadır. Trafikteki bir tartışmada uzlaşmayı ya da kargaşayı tercih etmek insan tercihinin bir ürünüdür. Tanrı her şeyin otokontrolünü tekeline almamak için “sınırlı” vechesiyle bizlere bazı açık kapılar bırakmıştır. Bu yüzden ortaya çıkan elem ve kederden hayıflanmanın pek bir kârı yoktur. Çünkü neo-klasik teizmin Tanrı’sının kötülüğü önleme gücü yeterli değildir.<sup>345</sup> Tanrı’nın gücünün sınırlandırılması bu problemin mantıksal olarak temellendirilmesinin ilk aşamasıdır. Neo-klasik teistik inanışta Tanrı’nın kudretinde ve bilgisindeki sınırlılıktan söz edebilir fakat Hartshorne Tanrı’daki bu sınırlandırmaların herhangi bir kusur teşkil etmeyeceğine inanır.

Klasik teizmde Tanrı mutlak, yaratıcı, “sınırsız” ve zorunluyken dünya da göreceli, yaratılmış, “sınırlı” ve mümkündür.<sup>346</sup> Klasik Hristiyan teolojisinin Tanrı’sına kilise ve din adamları tarafından insan düşüncesinin sınırlarını zorlayan pek çok nitelik atfedilmiştir, herhangi bir sınırlamadan bağımsız bir şekilde Tanrı’nın

<sup>342</sup> CSPM, ss. 30-125

<sup>343</sup> OOTM, s. 48

<sup>344</sup> Fred Berthold Jr., *God, Evil, and Human Learning: A Critique and Revision of the Free Will Defense in Theodicy*, State University of New York Press, Albany, 2004, s. 40-41

<sup>345</sup> C. Robert Mesle, *John Hick’s Theodicy: A Process Humanist Critique*, Palgrave Macmillan, New York, 1991, s. 117

<sup>346</sup> CSPM, s. 120

gökteki tahtında oturması da bunlardan bir tanesidir. Klasik teistik anlamda Tanrı'yı dondurulmuş kalıbında iletişimden kopuk olarak algıladığımızda tabii ki de böyle bir varlığın bizlerin arasına nüfus edebileceği düşünülemez. Kendini sınırlayabilen Tanrı düşüncesiyle neo-klasik teizm, Tanrı'ya karşı olan yükümlülüklerimizin sınırlarını bizlere daha anlamlı sınırlar içerisinde sunduğu için klasik Hristiyan teizmine karşı tercih sebebi olmayı başarabilmiş gözükmektedir. Bütün bu anlatımlara rağmen, Hartshorne'un sınırlı Tanrı anlayışının ortaya çıkan açmazları nedenli çözebildiği tartışma konusudur. Çünkü sınırlarını çizemediğimiz bir varlığı, sınırlı kapasitemizle sınırlandırmaya çalışmak kendi içerisinde yeniden problem üretmektedir. Başka bir açıdan bakarsak aslında Tanrı'ya bir sınır çizmeye çalışmak zifiri karanlıktaki objelerin resmini çizmeye çalışmak kadar belirsiz bir durumdur. Bilim insanları her an genişlemekte olan evrenin dahi sınırlarından henüz bahsedebilmiş değillerdir. Kaldı ki bahse konu olan ulvi bir varlıktır.

## 2.2. TANRI TASAVVURLARI

“Tanrı'yı tasavur etmek” insanoğlunu yakından ilgilendiren, insanlığın temel gereksinimini içerisinde barındıran ve insan hayatının merkezine oturan bilişsel bir süreçtir. Tarihin bütün aşamalarında ve insanın adım attığı her yerde her ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın, nasıl adlandırılırsa adlandırılısın daima bir Tanrı fikri/tasavvuru olageldiğinden bahsetmek mümkündür. İlk çağlardan, günümüze kadar insanın ve insanlığın öyküsü içerisinde bireylerin Tanrı'yı tanımlamaya ve onunla bir şekilde bağlantı kurmaya yönelik çaba sarfettikleri bir gerçektir. Düşünce bütünlükleri içerisinde insanlar Tanrı'yı betimleme ihtiyaçları sonucunda çeşitli Tanrı tasavvurları geliştirmişlerdir. Hatta kişiler aynı Tanrı'ya inansa bile zihinlerindeki tasavvurlar farklılaşabilmektedir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak insanların inanıp bağlanmaya çalıştıkları Tanrı tasavvurları aykırı karakterlerde olabilmektedir. Tanrı'nın doğası hakkındaki çeşitli görüşler nedeniyle farklı Tanrı tasavvurları ortaya çıkmıştır. Kimi görüşler muhafazakâr bir çizgide ilerlerken kimi de olanı yeterli görmeyip hali hazırdaki inanışları yeniden gözden geçirmeye çalışmışlardır. Burada, Hartshorne'un bazı Tanrı tasavvurlarına

yaklaşımını onun neo-klasik düşünce sistematiği içerisinde ele almak konumuz açısından önem arz etmektedir.

### 2.2.1. Teizm

Teizm, Yunanca “theos” sözcüğünden oluşturulmuştur.<sup>347</sup> Zâtı ile zaman ve mekânın ötesinde fakat fiil ve sıfatlarıyla zaman ve mekânda aynı zamanda zâtı değişmeyen bir Tanrı’ya olan inancı tanımlar.<sup>348</sup> Teizmde Tanrı’nın yokluğundan ve çokluğundan bahsedemeyiz ve bu tasavvurda muhatap olacağımız bir Tanrı mutlaka var olmalıdır. Bu Tanrı tasavvuru zaman ve mekândan da münezzehtir. Teizmin Tanrı’sı vahiy aracılığıyla kendisini bilindir kılar. Diğer bir deyişle vahiy, klasik teizmde transandantal olanla insan arasında irtibatı sağlayan bilgi türüdür.<sup>349</sup> Klasik teizmde Tanrı fiilleri ve sıfatlarıyla kozmozun her yerine etki edebilen, bu konuda sınır tanımayan bir yapıdadır. Aşkınılıkta ve mükemmellikte biricik olmasının yanı sıra tanrısal gücü de dışarıdan bir etkiye maruz kalmaz. Yani, Tanrı’nın mutlak manada herşeye gücü yetmektedir.<sup>350</sup>

Teizm kelimesinin Hartshorne’da çağrıştırdığı şey “klasik Hristiyan teizmi”dir. O diğer teistik formlar (İslam, Yahudilik) üzerine pek düşünce üretmeyi tercih etmemiştir. Klasik Hristiyan teizmi denince aklımıza başlıca Augustine (354-430), Anselm (1033-1109) ve Thomas Aquinas (1225-1274) gelir. Harshorne klasik teolojii -hâlen pek çok insan tarafından kabul görülen teoloji formudur- klasik Hristiyan teizmi olarak adlandırır ve bu terimi özellikle kendi doktrin versiyonuna uygular.<sup>351</sup>

Hartshorne’na göre, teistler genelde kendilerini geliştirme konusunda tutucu davranırlar ve yeniliklere pek fazla açık değillerdir. Aynı zamanda kendi Tanrı tasavvurlarının muhtemel formülasyonlarında da bunu yaparlar. Tanrı’nın değişmezliği konusu klasik teistlerin muhafazakâr davrandıkları noktalardandır. Değişmeyen, “pure act” olan bir varlığın herhangi bir şeyden etkilenmesi ontolojik

<sup>347</sup> Teizm, *TDV Ansiklopedisi*, 40.cilt, Ankara, 2011, s. 332-334

<sup>348</sup> Bruce G. Epperly, *Process Theology: A Guide For The Perplexed*, T&T Clark, India, 2011, s.13

<sup>349</sup> Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Hü-Er Yayınları, Konya, 2010, s. 126

<sup>350</sup> Edward R. Wierenga, *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1989, s. 12

<sup>351</sup> OOTM, s. ix

bir imkânsızlıktır.<sup>352</sup> Klasik Hristiyan teizmine göre, Tanrı ontolojik olarak evrenden farklı ve ayrıdır. Evren, Tanrı'nın yaratımı olduğu için Tanrı ile evren arasında ontolojik bir benzerlik de yoktur. Bir bakıma neo-klasik teizm, klasik teizmin birçok ilkesini kabul eder.<sup>353</sup> Hartshorne klasik teolojiyi tamamen reddetmez, ancak dönüştürmek ve bu Tanrı tasavvuruna yaklaşım yeniliği getirmek ister.<sup>354</sup>

Çift kutuplu bir Tanrı tasavvuruna sahip olan neo-klasik teizmin tam aksine klasik Hristiyan teizmi, Hartshorne'un "tek kutuplu önyargı" dediği şeyi içerir yani Tanrı'yı kutbun sadece bir tarafına koymaktadır.<sup>355</sup> Neo-klasik teizmde Tanrı hem aktif hem de pasifken aynı zamanda hem zorunlu hem de mümkün/olumsalken (contingent), Klasik Hristiyan teizminde Tanrı sadece aktif ya da sadece zorunludur. Başka bir deyişle, klasik Hristiyan teizminde Tanrı tek yönlü/kutuplu olarak eyleme geçer.<sup>356</sup> Neo-klasik teizm Tanrı'nın sıfatlarının çoğunu "hem, hem de" olarak tanımlayabilmektedir.

Hartshorne'un Tanrı tasavvuru neo-klasik çerçevede ele alınması gerektiğinden klasik Hristiyan teizmiyle bazı noktalarda konuyu açma adına karşılaştırma yapmak yerinde olacaktır. Klasik Hristiyan teizminde Tanrı evvelinde ve ahirinde her şeyi sonuçları ve sonuçların nasıl olacağını tamamıyla bilir. Tanrı'nın her şeyi bilmesi demek geçmiş, şimdiyi ve geleceği eşzamanlı bilmesi demektir. Üstelik Tanrı'nın evren hakkındaki geçmiş gelecek ve şimdi hakkındaki bilgisi değişmezdir. Evren ortaya çıkmadan önce de Tanrı nelerin meydana geleceğini bilmektedir. Kısacası, klasik teistik anlayış Tanrı'nın ilminde herhangi bir noksanlık görmez.<sup>357</sup> Tanrı'nın evrende meydana gelecek olayları daha önceden bildiğini ve belirlediğini iddia etmek neo-klasik teizmde doğru bir kabul değildir. Tanrı bilinen her şeyi bilir fakat bilinen şeyler sınırlıdır, geleceğin detayları bilinemez çünkü

<sup>352</sup> Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, The Crossroad Publishing Company, New York, 2018, s. 242

<sup>353</sup> Marc A. Pugliese, *The One The Many and The Trinity: Joseph A. Bracken and The Challenge of Process Metaphysics*, The Catholic University of America Press, Washington D.C, 2011, s. 43-49

<sup>354</sup> Victor Lowe, *Alfred North Whitehead: The Man and His Work*, The Johns Hopkins University Press, London, 1990, s. 345-346

<sup>355</sup> Charles Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, II., Open Court, LaSalle, 1970, s.120 (Bu esere bundan sonra CSPM şeklinde atıfta bulunulacaktır)

<sup>356</sup> Charles Hartshorne, *A Natural Theology for Our Time*, II., Open Court, La Salle, 1967, s.41 (Bu esere bundan sonra NTOT şeklinde atıfta bulunulacaktır)

<sup>357</sup> Zikri Yavuz, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006, s. 1

henüz mevcut değildirler. Tanrı gelecekteki olumsal olayları önceden bilemez. Klasik Hristiyan teizmin aksine, kozmik sürece ve zamana tamamen dâhil olan bir Tanrı vardır, dolayısıyla tamamen onlarla birlikte hareket eder ve sadece geçmiş ve şimdiyi ayrıntılarıyla bilir. Ayrıca, Hartshorne klasik anlayıştaki Tanrı'yı “kozmetik despot” olarak tanımlar.<sup>358</sup> Despot olan varlık her istediğini istediği şekil ve durumda yaptırma eğilimi içerisindedir. Karşısındakine herhangi bir seçim ya da söz hakkı tanımaz üstelik zor kullanma ve karşıdakinin üzerinde mütemadiyen baskı kurma da böyle bir varlığın baskın karakteridir. Dini kitaplar aracılığıyla belirli kalıplardaki mantıksal karşılık bulmayan davranışların tekrar edilmesinin istenmesi de bu despotizmin devamı niteliğindedir. Karşıdaki muhatabı bu tarz bir yönetme biçimi ne dünyevi açıdan ne de ulûhiyet açısından onun tarafından desteklenmez. Teizmin Tanrı'sı evrene sürekli müdahale etmektedir. Bu müdahale bazen evrendeki oluşa yönelik bazen de insanların yaşamlarına yöneliktir.<sup>359</sup> Hartshorne tarafından kutsal kitap aracılığıyla insanların belirli şekillerde davranmaya zorlanması ve bu davranış biçimleri sonucunda cehennem ile korkutulmasının despotizm olarak anlaşıldığı söylenebilir. Tanrı'nın buyruklarına sürekli olarak sorgulamaksızın boyun eğme gerekliliği onun neo-klasik teizmdeki “ikna eden” yaptırımında bulunmayan ve zorlamayan bir Tanrı anlayışı ortaya koymasına neden olmuştur. Hartshorne deizmin Tanrı tasavvuru hakkında neler düşünmekte ve de neleri ortaya koymaktadır?

### 2.2.2. Deizm

Deizm, Tanrı'nın dünyayı yarattığı ancak daha sonra ya isteyerek ya da metafizik zorunlulukla (istemeyerek) içinde yer almadığı düşünülen bir Tanrı tasavvurudur.<sup>360</sup> Doğal dini vahyin önüne geçirdiği ve vahyi reddettiği için “deist” nitelenmesine en uygun isim olarak John Toland (1670-1772)'ı göstermek mümkündür.<sup>361</sup> Bu inanışta, Tanrı dünyayı yarattıktan sonra orada hiçbir eylemde bulunmaz. Tanrı dünyadan ne etkilenir ne de onu etkiler. Deist olan bir kişi Tanrı'ya inanmakla ilgili herhangi bir sorun yaşamaz fakat dinler ve dinlerin emrettiği

<sup>358</sup> OOTM, s.15

<sup>359</sup> Ali Osman Gündoğan, *Felsefeye Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2011, s. 172

<sup>360</sup> Gregory A. Boyd, *Satan and the Problem of Evil: Constructing a Trinitarian Warfare Theodicy*, InterVarsity Press, Madison, 2001, s. 420

<sup>361</sup> Meryem Özdemir Kardaş, “Doğal Din Tasavvuru Üzerinden Hristiyanlık Okuması: John Toland'ın Tanrı, Din ve Vahiy Anlayışı” Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 60, Sayı:2, 2019, s. 359

kurallara karşı olumlu yaklaşmaz. Deistlerin dine karşı ilgisizlikleri bilinen bir olgudur.<sup>362</sup> Diğer taraftan deist bir kişi için peygamberlere inanmak ve vahyi tasdik etmek de gereksizdir. Üstelik deistler Tanrı'nın vahyini de masalımsı bulurlar.<sup>363</sup> Tanrı'nın dünyayla ilgili eylemlere karşı kayıtsızlığı bu Tanrı tasavvurunun en bilinen yönlerinden bir tanesidir. Aynı minvalde Hartshorne'na göre de deizm Tanrı'yı dünyadan tamamen soyutlar.<sup>364</sup> Yani bu Tanrı tipi yaratmayı bir kez gerçekleştirmiş ve dahasına karışmamış olarak karşımıza çıkar. Tanrı'yı tanıyıp anlamlandırmakla geçen tüm süreçler kişinin zihinde gerçekleşir, dini kitapların sundukları Tanrı imajları deist bir kişiyi tatmin etmez buna ek olarak kozmozun düzeni ve tabiat kanunları Tanrı tarafından organize edilmiştir. Tabii ki de bu kanunlara Tanrı'nın müdahalesi sadece başlangıçta gerçekleşmiş ve kendi işleyiş süreçleri içerisine bırakılmıştır.

Deizm aklın ve doğanın gerçek, orijinal dini olarak da tanımlanmıştır.<sup>365</sup> Deizme göre Tanrı'nın dünya sürecindeki aktif katılımı başlangıçtadır. Dünya meydana geldikten sonra Tanrı'nın bir katılımı gerçekleşmez. Olaylar kendiliğinden devamlılıklarını korurlar, bu fikir dolaylı bir ateizmi çağrıştırabilir. Çünkü kişinin iletişime geçebileceği Tanrı hâlihazırda gözükmemektedir.<sup>366</sup> İnsanları bu Tanrı tasavvuruna inanmaya iten nedenler nelerdir? Sorusuna cevaben günümüzde dini uygulamaları niteliksiz olarak hayata geçiren teistler gösterilmektedir.<sup>367</sup> Deist olan kimseler Tanrı'nın varlığını hemen kabullenirken, dinler ve onların pratiklerini kabullenmemektedirler. Deizm, Tanrı, dünya ve insan arasında bir bağ kuran teizmden, Tanrı'yı doğayla iç içe girdiren panteizmden ve Tanrı'nın varlığını hiçe sayan ateizmden ayrılır.<sup>368</sup>

<sup>362</sup> Jeffrey R. Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England: Theology, Politics, and Newtonian Public Science*, Manchester University Press, Manchester & New York, 2009, s. 7

<sup>363</sup> Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, Çev. Mehmet Aydın, İstiklal Matbaası, İzmir, 1986, s. 69

<sup>364</sup> DR, s. 90

<sup>365</sup> Peter Byrne, *Natural Religion and The Nature of Religion: The Legacy of Deism*, Routledge, New York, 1989, s. 82

<sup>366</sup> John B. Cobb, JR., David Ray Griffin, *Süreç Teolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 62

<sup>367</sup> Wayne Hudson, Diego Lucci, Jeffrey R. Wigelsworth (Ed.), *Atheism and Deism Revalued: Heterodox Religious Identities in Britain*, Ashgate Publishing, Burlington, 2014, s. 21

<sup>368</sup> İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, Çev. Aziz Çalışlar, Cem Yayınevi, İstanbul, 1991, s. 100

Deizm ile ilgisi ortaya konulmak istenen en bilindik analogiler saat yapımcısı (watchmaker) ve emekliye ayrılmış Tanrı analogileridir.<sup>369</sup> Bu analogilerle Tanrı'nın evreni ortaya koyduktan sonra ona müdahale etmeyişi anlatılmak istenir.

Hartshorne'un eserlerini onun panenteistik bir Tanrı doktrinine sahip olmadığını varsayarak okuyan bir kişi cennet ve cehennemi kabul etmeyişi, peygamberleri sadece dini tecrübe yaşayan kişilere indirgeyerek ele alması, teslisi kabul etmemesi, ilk günah, mucize, yeniden dirilme, vahiy gibi klasik teistik dinlerdeki çoğu dini kabulleri reddettiğine bakarak onun deist de olabileceğini düşünmesi muhtemeldir. Bazı noktalarda üç büyük teistik dinin bazı temel kabullerine, o dinlere inanan muhafazakâr kişiler kadar ehemmiyet vermeyişiyle aslında Hartshorne -inanç noktasında- deist Tanrı tasavvuruna yakınlaşmıştır. *Varlığın Birliği* konusu üzerine doktora tezi yazan Hartshorne'un panteizm hakkındaki düşünceleri nelerdir?

### 2.2.3. Panteizm

Panteizm “kozmetik teizm” olarak da adlandırılmaktadır.<sup>370</sup> Panteizm kavramının iki şekilde tanımlandığı görülmektedir: Birincisi, Tanrı'yı mutlaklaştırırken, şeyleri (eşyayı) ve evreni O'nda içkinleştiren Acosmiste (Âlemsizcilik, Evrensizcilik) anlayışı. Bu panteistik formda evren Tanrı'ya göre gölge hükmündedir. Tanrı'nın âlem üzerinde bir baskınlığı söz konusudur. İkincisi ise âlemin baskın olduğu, Tanrı'nın ise şeylerin toplamından ibaret görüldüğü Pancosmiste anlayıştır.<sup>371</sup> Pancosmiste anlayışta Tanrı, âlem ve insan arasında bir farklılaşma ya da ayrışma yaşanmaz. Dahası bu panteizm anlayışında Tanrı, âlem ve insan iç içe geçmiş bir şekilde içkinleşmişlerdir. Tanrı, âlem ve insanı bünyesinde barındırır. Diğer bir deyişle, burada Tanrı her şeyin toplamı olmuştur.<sup>372</sup> Tanrı, topluca düşünülen bir gerçekliğin bütünlüğüdür.<sup>373</sup> Tanrı ve evren bir ve aynı

<sup>369</sup> Mark Corner, *Signs of God: Miracles and their Interpretation*, Ashgate Publishing Company, Burlington, 2005, s. 8

<sup>370</sup> Musa Kazım Arıcan, “Panteizm ve Panenteizm Tartışmaları Arasında Spinoza”, *Beytulhikme*, Cilt: 3, Sayı: 1, Haziran, 2013, s. 19

<sup>371</sup> Hüsameddin Erdem, *Bir Tanrı Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 8-10

<sup>372</sup> Yujin Nagasawa, “Modal Panentheism”, *In Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*, Ed. Andrei A. Buckareff, Yujin Nagasawa, Oxford University Press, Oxford, 2016, s. 94

<sup>373</sup> Theodore Walker Jr., Chandra Wickramasinghe, *The Big Bang and God: An Astro-Theology*, Palgrave Macmillan, New York, 2015, s. 40

realiteyi oluşturmakta, kozmozun tamamı Tanrı olarak görülmektedir. Tanrı ve âlem arasında ayrışmanın olmadığı bir yerde zaten herhangi bir yaratmadan da bahsedilemez.

Panteizmde doğa yaşayan organik bir bütündür.<sup>374</sup> Panenteizm, Tanrı ve doğa arasındaki ayrımı tek bir kimliğe daraltmayı reddederken buna karşılık panteizm tek bir kimliğe daraltmayı tercih eder. Klasik teizm ise yaratıcı ile yaratım arasındaki mutlak ontolojik fark üzerinde ısrar eder.<sup>375</sup> Panteizmde, Tanrı dünyadan deizmde olduğu gibi aşkın değildir. Deizmdeki aşırı aşkınlık düşüncesi diğer tarafta da panteizmdeki aşırı içkinlik düşüncesinden ötürü “ibadet edilmeye layık” bir Tanrı düşüncesinin, bu her iki Tanrı tasavvurunda da destek görmesi mümkün görünmemektedir.

Hartshorne panteizmdeki insanın ferdiyetinin “tanrısallık havuzundaki” bir damlaya dönüşmesine pek itibar etmez, zira onun için insanın bireyselliği (individuality) çok önemlidir. Hartshorne tarihsel açıdan yorumlandığında panteizmin insan özgürlüğüne gerekli önemi vermediğini düşünür ve burada insan özgürlüğünün konumu tam olarak belirli değildir.<sup>376</sup> Bu Tanrı tasavvurunda insanın bireyselliği ön plana çıkmadığı gibi Tanrı için de bir bireysellik “ferdiyet” söz konusu değildir.<sup>377</sup> Aslına bakıldığında bireyselliği olmayan bir ferdin kendisine has bir özgürlüğü hatta kötülük kapasitesi bile yoktur denebilir.

Panteizmde Tanrı ve dünya sadece bir bütünü temsil eder fakat parça-bütün konsept modelini kullanan Hartshorne Tanrı'nın parçalardan ayrı bir bütün olduğunu ifade eder. Tanrı en üstün özelliklere sahip olan bir bütündür.<sup>378</sup> Parça da bütünün içinde olmasına rağmen ondan ayrıdır. Parçaların gücü bütüne kıyasla ikinci plandadır.<sup>379</sup> Bütünün parçalar tarafından paylaşılmayan özellikleri de vardır, Tanrı bir bütün olarak yaratıkları tarafından sahip olunmayan vasıflara haizdir. Sonuçta Hartshorne Tanrı'nın içkinliğini kabul etmesine karşın, Tanrı ve evrenin bir ve bütün

<sup>374</sup> William Desmond, *God and the Between*, Blackwell Publishing, Oxford, 2008, s. 230

<sup>375</sup> Robert S. Carrington, *Deep Pantheism: Toward a New Transcendentalism*, Lexington Books, Lanham, 2016, s. 22

<sup>376</sup> NTOT, s.14, MVG, s.92

<sup>377</sup> Michael P. Levine, *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity*, Routledge, New York, 1994, s. 163

<sup>378</sup> Sia Santiago, *God in Process Thought: A Study in Charles Hartshorne's Concept of God*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1985, s. 86

<sup>379</sup> Charles Hartshorne, *Philosophers Speak of God*, University of Chicago Press, Chicago, 1953, s. 511 (Bu esere bundan sonra PSG şeklinde atıfta bulunulacaktır)

olduğu bir içkinlik anlayışını benimsemez. Hartshorne’da Tanrı bir ferttir.<sup>380</sup> Panteizm Tanrı’nın ferdiyetinin olmadığı bir sistem olarak düşünüldüğünde bu yönüyle de onun Tanrı tasavvurunda desteklenmez. Fakat Dünya’yı Tanrı’nın bedenine benzetmesiyle (anne-fetüs analogisi) Hartshorne’un panteizm düşüncesine yaklaştığı görülmektedir. Aynı deizmin aldığı eleştiriler gibi panteizm de hatta süreç düşüncesi içerisindeki panenteizm, ateizmin değişik bir versiyonu olmakla suçlanıp çeşitli eleştiriler almıştır.

#### 2.2.4. Panenteizm

Panenteizm, “Tümtanrıdacılık” olarak da Türkçe’ye çevrilmekte ve kullanılmaktadır.<sup>381</sup> Ondokuzuncu yüzyılın başlarında felsefi bir dünya görüşü olarak ortaya çıkan panenteizm, Friedrich Schelling (1775-1854)’in *İnsan Özgürlüğü’nde* (Human Freedom) vurgulandı, daha sonra 1829’da Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) tarafından dile getirildi.<sup>382</sup> Hartshorne’na göre, panenteizm hem ulûhiyeti tanımlamak hem de yaratılışı izah etmek için tarihsel ve etimolojik olarak çok uygun bir terimdir.<sup>383</sup> Bu tasavvur Tanrı’yı soyut, mutlak ve değişmez gibi veçheleriyle kozmosun üstünde, somut görelî ve değişen veçheleriyle kozmosun içinde görür.<sup>384</sup>

Bu Tanrı tasavvuruna göre, Tanrı ve dünya arasında bir ayırım söz konusudur. Aynı zamanda Tanrı dünyaya gerçekten empatiktir. O, sevenlerle sevinir, ızdırap çekenlerle birlikte ızdırap duyar.<sup>385</sup> Tanrı dünyanın ötesindedir fakat samimi bir şekilde her şeyle bağıntılıdır. Tanrı’nın ilişkili olduğu şeylerden özellikle de dünyadan etkilendiği söylenebilir. Panenteizmin Tanrı’sı dünya ile özdeş

<sup>380</sup> Charles Hartshorne, *The Divine Relativity: A Social Conception of God*, Yale University Press, New Haven, 1948, s. 85 (Bu esere bundan sonra DR şeklinde atıfta bulunulacaktır)

<sup>381</sup> Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş: Akıl-Allah-Ahlak*, Dem Yayınları, İstanbul, 2012, s. 118

<sup>382</sup> Lorilai Biernacki, Philip Clayton, *Panentheism Across the World’s Traditions*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2014, s. 3

<sup>383</sup> DR, s. 89

<sup>384</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 315

<sup>385</sup> John B.Cobb, *Matters of Life and Death*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1991, s. 13

değildir.<sup>386</sup> Burada Tanrı ve dünyanın bir ve aynı olduğu vurgusu yapılmaz. Ancak Tanrı'yı dünyadan ayrı, dünyayı da Tanrı'dan ayrı tahayyül etmek de imkânsızdır.<sup>387</sup>

Aslında, panenteizm teizmin gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş bir versiyonu olarak ortaya çıkmıştır.<sup>388</sup> Panenteizmin Tanrısı değişen, etkilenen, dinamik ve ilişkiseldir. Hartshorne'na göre klasik Hristiyan teizmin Tanrı'sı ise statik ve yaratıklara/yaratılanlara karşı mesafelidir. Panenteizm evrenin zorunlu olarak var olduğunu hâlbuki teizm evrenin mümkün olarak var olduğunu söyler. Panenteizm, teizm ve panteizm arasında aracı bir konum olarak düşünülmüştür.<sup>389</sup> Panenteizm kendi yerini teizm ve panteizm arasındaki farklılıkları kullanarak sağlam bir konuma oturtmak ister. Nitekim panenteizmdeki Tanrı'nın değişmesi durumu pek çok ontolojik sorun ve soruları beraberinde getirir.

Hartshorne'un "her şey Tanrı'dadır" lafzı Tanrı'nın dünyayla devam eden ilişkiselliğini anlatan çok girift bir cümledir. Her şey Tanrı'dadır şeklinde ifade edilen bir Tanrı tasavvurunda Tanrı soyut yönü itibariyle dünyadan ayrılır fakat somut yönü itibariyle de dünyadadır. Bu yönüyle Hartshorne Tanrı tasavvurunu panteizmden kesin çizgilerle ayırır. O, Tanrı ve dünya arasındaki ilişkiyi üç şekilde ayırıştırır: 1-Tanrı kozmozdur, tüm yönleriyle şeyler ve etkiler sistemine bağımlıdır ya da oradan ayrılamaz. 2- Tanrı hem sistemdir ve ondan bağımsız bir şeydir. 3- Tanrı, bir sistem değildir ama tüm yönleriyle bağımsızdır.<sup>390</sup> İlk görüş Tanrı ve dünyanın benzer olduğu panteizmdir, üçüncü görüş klasik teizmdir. Hartshorne ikinci görüşü benimser ve bu görüş zaman zaman panenteizm olarak adlandırılır.<sup>391</sup> Üstelik onun Tanrı'nın ferdiyeti ve aşkınlığıyla ilgili ortaya koyduğu çözümler panteizmden ayrışır ama klasik teizmle Tanrı'nın ferdiyeti ve aşkınlığı noktasında buluşur.

<sup>386</sup> Ronald H. Nash, *World-Views in Conflict: Choosing Christianity in a World of Ideas*, Zondervan, Grand Rapids, MI, 1992, s. 184

<sup>387</sup> Alan Gragg, *Charles Hartshorne*,

[http://www.religiononline.org/cgibin/researchd.dll/showchapter?chapter\\_id=1881](http://www.religiononline.org/cgibin/researchd.dll/showchapter?chapter_id=1881) (6 of 8) (Erişim Tarihi: 25/02/2017)

<sup>388</sup> William Hasker, *Metaphysics: Constructing a World View*, Intervarsity Press, Illinois, 1983, s. 114-115

<sup>389</sup> Richard Wayne Mullins, "The Difficulty with Demarcating Panentheism", *Sophia*, 55(3), January, 2016, s. 236

<sup>390</sup> DR, s. 90

<sup>391</sup> Donald Wayne Viney, *Charles Hartshorne and The Existence of God*, State Universty of New York Press, Albany, 1985, s. 36

Panenteizmin en temel özelliklerinden bir tanesi yaratıkların Tanrı üzerindeki etkisidir. Fakat yaratıkların Tanrı üzerinde yıkıcı bir etkisi yoktur. Onlar/yaratıklar Tanrı'nın somut gerçekliğine her yeni eylemin eklenmesini belirlerler. Panenteizmde Tanrı aynı bizim hissettiğimiz ve tecrübe ettiğimiz gibi hisseder ve tecrübe eder. Bizim tecrübelerimiz aynı zamanda Tanrı'nın tecrübesine katılır. Yaratıklar tanrısal yaşamın birer yansımasıdır, sınırlı ama gerçek özgürlüğe sahiptirler ve onlar eyleme geçmeden önce hatta tanrısal perspektiften bile bir belirlenmişlikleri söz konusu değildir. Bu Tanrı tasavvurunda, Tanrı ne deizmde olduğu gibi bizi kendi halimize bırakmıştır ne de âlemlerle mündemiç haldedir. Klasik teizmin aksine, panenteizmde Tanrı hem sebep hem de sonuçtur. Tanrı'nın aktif ve pasif veçheleri tüm yönleriyle ihata edilir ve burada yaratıcıyla gerçekleşen yaratılış sorusuna cevap bulunmaya çalışılmaz.

Hartshorne teizm ve panteizm arasında uzlaşmacı bir yol izler. Hatta o, evren Tanrı'dadır fakat Tanrı evrenden daha fazlasıdır der. O, klasik Hristiyan teizminden daha net ve daha uyumlu bir alternatif geliştirmek arzusundadır ve kendi çizgilerini kesin hatlarla çizme oluşumu içerisine girişmiştir. Hartshorne, panenteizm terimini içerisinde bulunduğumuz yüzyılda daha da bilinir/aşına hale getirip yaygınlaştıran ve kullanan bir kişidir diyebiliriz. Tanrı-âlem ilişkisinin ortak paydasında "insan" vardır. Tanrı-âlem-insan ilişkisi üç ayaklı sehpa hükmündedir. Biz bu ayaklardan Tanrı-âlem ilişkisine değindik önümüzdeki bölümde de Tanrı-insan ilişkisini açmaya çalışacağız. Neo-klasik teizmde Tanrı-insan münasebeti nasıl sağlanmaktadır? Tanrı hangi sıfatlarıyla bu irtibatı kurmaktadır?

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### CHARLES HARTSHORNE'DA TANRI – İNSAN İLİŞKİSİ

Rasyonellik, kişinin zekâsını kullanmasıyla uygun amaçların akıllıca takip edilmesinden müteşekkildir.<sup>392</sup> Tanrı'ya olan inanç insan rasyonelitesinin en yüksek ifadesidir.<sup>393</sup> Tanrı ve insan arasındaki ilişki de rasyonel düşünen insanla kurulmaya başlanmıştır. Kişi yaşamının başlangıcından itibaren kendisiyle ve yaşam alanıyla alakadar olduğundan etrafında cereyan eden hadiseleri yorumlamaya çalışır.<sup>394</sup> Bazen yorumlamakla da kalmaz keşfetmeye yönelir. Son keşifler bizlere evrenin son derece akıllı bir yaratıcı tarafından tasarlandığına olan inanç olasılığını artıran kanıtlar sağlamıştır.<sup>395</sup> İnanç noktasında arayış içerisinde olan insanlar evrendeki bu tasarımın sahibisiyle bir bağ kurup ilişki içerisinde olmayı arzu etmektedirler. Tek Tanrı'lı dinlere inananlar, tüm kalpleriyle, ruhlarıyla, zihinleriyle ve güçlü yanlarıyla tam bağlılıklarına layık olacak -münasebet kurabilecekleri- bir Tanrı kavrama tutunurlar.<sup>396</sup> Neo klasik teizm de yaşam ve inancın dinamizmi hakkında ilişkiyel düşünme biçimidir. Bu perspektifde sadece insan değil münasebet içerisindeki tüm canlılar kıymetlidir.<sup>397</sup> Çoğu zaman bir şeylerin diğer şeylerle bağlantılı ve bir ilişki içerisinde olduğunu akla getiririz.<sup>398</sup> Dolayısıyla Tanrı ile dünyanın sakinleri -yatan/yaratılan- arasındaki bu ilişkinin nasıl kurulacağı üzerinde önemle durulması gerekir.<sup>399</sup> Hartshorne'na göre, klasik Hristiyan teizmi böyle bir ilişkinin varlığına vurgu yapmaz ve Tanrı'nın ilişkiselliğinden bahsetmez. Aksine neo-klasik teizm bu ilişkiselliği öne çıkarır. İlişkiselliğe atfettiği değerden ötürü bu düşünce akımı (süreç teolojisi/felsefesi) süreç ilişkiyel teoloji (process relational theology) olarak da anılır. Bu teolojide her şeyin dinamik olarak birbirine bağlı olduğu, her şeyin önemli

<sup>392</sup> Nicholas Rescher, *Philosophical Inquiries: An Introduction to Problems of Philosophy*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2010, s. 9

<sup>393</sup> Keith Ward, *Rational Theology and the Creativity of God*, Basil Blackwell, Oxford, 1982, s. 1

<sup>394</sup> Bayram Dalkılıç, *Halîlnâme'de İlim ve Hikmet*, Kardelen Yayınları, Konya, 2018, s. 59

<sup>395</sup> Robert T. Lehe, *God, Science, and Religious Diversity: A Defense of Theism*, Cascade Books, Eugene Oregon, 2018, s. x

<sup>396</sup> Rem B. Edwards, "Conflicting Process Theodicies", *Process Studies*, 48/1, 2019, s. 38

<sup>397</sup> Donna Bowman, Clayton Crockett (Ed.), *Cosmology, Ecology, and the Energy of God*, Fordham University Press, New York, 2012, s. 98

<sup>398</sup> Stephen Mumford, *Metaphysics: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2012, s. 40

<sup>399</sup> William E. Mann, *God, Modality, and Morality*, Oxford University Press, Oxford, 2015, s. 1

olduğu, her şeyin birbirine etkisi olduğu sonucunu çıkartabiliriz. Sözün özü, bu akımda ilişki ve bağlantısallık içerisinde olmayan hiç birşey yoktur.

### 3.1. TANRI ve İNSAN İLİŞKİSİNE GENEL BİR YAKLAŞIM

Hartshorne, Tanrı ve insan arasındaki etkileşimin güçlenmesini kendisine uğraş olarak almıştır. Tanrı bütün evrenle ve fertlerle -ferdin niteliği ne şekilde olursa olsun- etkileşime geçer fakat kişi olmayan bir varlıkla etkileşime geçemez.<sup>400</sup> Ona göre insan kozmik bağlam içerisinde idrak edilmeli ama ne insan ne evren Tanrısız mantıklı bir şekilde anlaşılır. Yani onun kozmolojisinde Tanrı da insan da müşterek bir şekilde birbirlerini gerektiriyormuş görünmektedir.

Tanrı ve insan gerek dini gerekse felsefi olarak en çok tanımlanan, tanımlanmaya çalışılan iki ana kavram olmuştur. Tanrı-evren ilişkisini insanı dışarıda tutarak ele almak eksik olacaktır. Zira insan bu evrenin bir numunesidir/parçasıdır. Hartshorne, insanoğlunu realitenin ve dinin “küçük parçası” olarak tanımlar ve bunu yaparken de kırılabilirliğimizin kabulü içerisinde dir. O, her birimizin realitenin, uzayın, zamanın ve arzuladığımız herhangi bir şeyin bir parçası olduğumuzu belirtir.<sup>401</sup>

İnanç mefhumu Tanrı-insan münasebeti üzerine kuruludur. Başka bir deyişle Tanrı-insan münasebetinin kırılma noktasında yer alan “inanma” insanın bu duygusuna muhatap arayışının sonucunda ortaya çıkar ve çıkış noktası olarak insanı baz alarak Tanrı’ya doğru bir yönelim gösterir. İlahi dinlerdeki kutsal kitapların direkt muhatabı insandır. İnsanın Tanrı ile etkileşime geçme isteği tarihin bir gerçekliğidir. Zaten ilk insanla bu etkileşim faal bir hal almıştır. İnsanlar Tanrı’yı bulma ve O’na ulaşma istençlerini O’na karşı yapılan ritüelleriyle dışa vurmaya çalışırlar.

İnsanın Tanrı ile olan bağlantısı kendi yaşantısını sorgulamasını da beraberinde getirir. Tanrı kendi izlerini âlemde sergilemektedir. Nihayetinde de insan bu izleri evrende bulduğunu düşünmektedir ve herkes bu izleri kendince yorumlamaya çalışmıştır. Hartshorne din felsefesinde yer alan yanlışlardan bir

<sup>400</sup> NTOT, s. 70-71

<sup>401</sup> WM, s. 83-94

tanisinin nedeninin insan doğasını belirli belirsiz anlamak olduğunu iddia eder, ona göre antropoloji (insanbilim) realiteyi anlamada kilit bir rol üstlenir.<sup>402</sup>

Hartshorne'na göre, klasik Hristiyanlık anlayışında Tanrı insanlara karşı zati itibariyle mesafeli durmakta onunla sarmaşık, samimi bir ilişki içerisine girmemektedir. Kendisine ulaşılmak istendiğinde de araya dünyalık pek çok aracı (din adamı) müdahil olmaktadır. Hartshorne klasik Hristiyanlığın Tanrı'sını yarattıklarıyla arasına mesafe koyan olarak algılar. Neo-klasik teististik anlayış ise Tanrı-insan ilişkisindeki aradaki perdeleri/aracıları kaldırır, insan içten bir ilişkiyi mahubuyla sıcak bir şekilde kurabilir. Çünkü bu anlayış ilişkisel süreç düşüncesiyle bağlantılıdır. Burada birbiriyle ilişki içerisinde ve sürece müdahil olmayan canlı veya oluşuma yer yoktur. Bu sarmaşık ilişkinin kökeninde bağıntılılık olgusu vardır. Bazı din adamları tarafından yansıtılan klasik Hristiyanlık anlayışındaki Tanrı'nın soğuk, formal ve mesafeli tavrı bu anlayışta yerini içtenliğe, aracısızlığa O'nun varlığıyla hemhâl olunmaya bırakır denebilir. Ayrıca, neo-klasik teizmde Tanrı'ya yakınlık bağlamında kimsenin hususi bir yeri yoktur -bu ayrıcalık sadece mistiklere de indirgenmez- herkes aynı imkânda Tanrı'ya aracısız ulaşabilir. Çünkü O en iyi yoldaş, paydaş ve arkadaşır/dosttur. Dost, karşılıklı iyi ilişki içerisinde bulunduğumuz ve bizi her yönüyle anladığını, zor zamanlarda bile unutmadığını düşündüğümüz kişiyi tanımladığımız bir tabirdir. Yakınlaşmak istediğimiz ve yakınlaşmasını istediğimiz yüce varlığın bizi her zaman hatırlaması beklentisi neo-klasik teizmde objektif ölümsüzlükle sağlanmaya çalışılmıştır. Hartshorne, Tanrı-insan arasındaki organik bağı naif bir şekilde kurduğunu düşünmektedir. Elbette yukarıda bahsedilen ifadelerin yer aldığı, Tanrı'nın insana ve bütün âleme yakınlığına vurgu yapan tek düşünce ve inanç sistemi de neo-klasik teizm değildir.

Tanrı-insan ilişkisi çokça tartışılmış teolojik ve felsefi bir problemdir. Dolayısıyla Tanrı'yı tasavvur etme yöntemimiz O'nunla kuracağımız ilişkinin doğasını da belirler. Neo-klasik teizm insanı hayatın merkezine almak istediği için birey bu inanç sisteminde başroldedir. Klasik Hristiyan teizmi insanın kendisini gerçekleştirmesine, özgür seçimlerde bulunmasına, bireyselliğini sonuna kadar yaşamasına -bulduğu inanç sistemin getirdiği kısıtlamalar nedeniyle- yer açmaz.

<sup>402</sup> Charles Hartshorne, "Can We Understand God", *Louvain Studies* 7, No: 2, 1978, s. 75-84

Bu tarz sınırlandırmalar neo-klasik Tanrı yönelimine geçişi hızlandırmış görünmektedir.

Klasik anlayışta ilk yansımalarını anne rahmine düştüğü zaman bulan Tanrı-insan ilişkisinin insan öldükten sonra da başka bir formda devam edeceğine inanılır. İnsan kendi varlık sınırları içerisinde çevresiyle, diğer bireylerle ve Tanrı ile ilişki içerisinde olmaya gereksinim duyar. Tanrı-insan münasebetinin bir diğer unsuru Tanrı'dan insana doğru olan kurallar, yasaklar zinciridir. Klasik Hristiyan teizmde dini ritüeller adına insana pek çok sorumluluk yüklenmiştir fakat neo-klasik çerçevede insan bu yükümlülüklerden bir nevi sıyrılmış görünmektedir. En başta vahyin teolojik bir hata olarak görülmesi kutsal kitabın buyruklarının önemini azaltmıştır denebilir. İnsanın bireyselliğine ve kendi kaderinin yaratıcılığına yapılan aşırı vurgu da bu noktadaki diğer bir husustur. Klasik Hristiyan teizmin reformasyona tabi tutulmaya çalışılması, dine ve kutsal kitaba kaşı yeni tutumları beraberinde getirmiştir.

İnsan Tanrı'yı, Tanrı da insanı içerir, içeren ve içerilen arasındaki fark nedir sorusuna Hartshorne'un yanıtı kompleks/karmaşık olmalıdır şeklindedir.<sup>403</sup> Yani Tanrı'nın evrenle, beşerle ve tabiyatla nasıl bir münasebet kurduğu sorusunun neliği ve niteliyle Hartshorne ilgilenmektedir. Canlılar âleminde kendi varlığını tartışmaya açan tek varlık insandır denebilir. İnsan kendi düşünüş gücünü keşfetmesiyle evreni akabinde de Tanrı'yı sorgulamaya başlar bu arayışın sonucunda onunla bir ilişki kurmaya çalışılır. Her birey diğer bazı bireylerle etkileşime geçer ve aynı zamanda tüm muhtemel durumlarda Tanrı ile etkileşime geçer, Tanrı tek başına evrensel olarak etkileşimdedir bu mutlak bir kuraldır; Tanrı etkileşime girer, etkilenir ve etkiler, Tanrı ile etkileşime geçen her birey aslında bireylerle de etkileşime geçiyor demektir.<sup>404</sup> Tanrı-insan münasebeti Hartshorne'un neo-klasik teizmde içkin bir pozisyondadır. Onun süreç odaklı felsefesinde Tanrı-evren-insan münasebetinin bütün öğeleri kümülatif olarak sürece dahildir ve süreç dışına çıkmazlar.

Tanrı insanla kurduğu münasebette onun hislerini de göz ardı etmeksizin temasını sürdürür, neo-klasik teizmde Tanrı hisseder, şuurlu bir şekilde her

---

<sup>403</sup> DR, s. 93

<sup>404</sup> NTOT, s. 63

yaratılanın nasıl hissettiğini bilir ve de bu his ve bilişleri sözcüklere dökmek zorunda kalmaksızın bilir. Hartshorne'na göre, Tanrı bu amaçlar için dile ihtiyaç duymaz. Çünkü tanrısal algı ve hafıza dâhili ve seçicidir ama Tanrı bizim tüm linguistik tecrübelerimizi hisseder. Bu vasıta ile tüm dilleri ve onların uygulamalarına hâkim olur. Tanrı bizim tecrübelerimizi ya da hislerimizi bizlerinki gibi tecrübe eder ve hisseder; analogik olarak vücudumuzdaki hücrelere değinebiliriz. Benim hücrem incinirse ben incinirim, ben incinirsem de Tanrı incinir. Bir bakıma bizler en düşük seviyede Tanrı'nın hislerini hissederiz.<sup>405</sup> Tanrı gerçekten bizim ne olduğumuzdan ve ne yaptığımızdan etkilenir. Bu konuda Hartshorne baba ve çocuk örneğini de kullanarak çocuğunun istekleri ve memnuniyetine ilgi alâka göstermeyen babanın ideal bir aile ferdi olamayacağını söyler.

İnsanı anlamak Tanrı'yı anlamaya giden yolun ilk durağını oluşturur. Tanrı'yı makro planda insanı ise mikro planda düşünmeye çalışırız. Hartshorne insan merkezli, hümanist bir düşündürdür. Bu yüzden ondaki Tanrı-insan münasebeti sevgi üzerine bina olunmuştur. Hartshorne'ncü düşüncede Tanrı bizim acılarımızın sempatik katılımcısıdır ve Tanrı'nın sevgisi bazen tanrısal olmayan sevgiyle karşılaştırılır, Tanrı'nın sevgisi herhangi bir ihtiyaçtan kaynaklanmaz ve sonuç olarak bencilce değildir. Diğer yandan tanrısal olmayan sevginin ihtiyaçtan kaynaklandığı farz edilir. Bu yüzden bencilcedir -sevgi ve ihtiyaç arasında zıt bir korelasyon vardır- Tanrı'nın yaratıklarından ihtiyaç duyduğu tek şey vardır. O da onların mutluluğu ve yaşamlarındaki güzellikleridir.<sup>406</sup> Öz olarak Tanrı insanı sevmektedir ve kendisiyle kurbiyet kurma arzusundadır. Neo-klasik teizm de insanı bütün yönleriyle ele almaya çalışmaktadır. Şimdi de bütün inanç sistemlerinin ortak temalarından olan Tanrısal sevgi konusunun neo-klasik teizmdeki yeri ve önemini irdelemeye çalışalım.

### 3.1.1. Tanrı'nın Sevgisi ve Merhameti

Tanrı'nın sevgi olduğu, çalışmamızda ağır basan, genele yayılmış bir konumda duran zaman zaman örtük bir şekilde karşımıza çıkan Hartshorne'un neo-klasik Tanrı anlayışının vazgeçilmez bir kavramıdır. Sevgi insan doğasının en temel

<sup>405</sup> WM, s. 33

<sup>406</sup> MVG, s. 163

duygularından biridir. Bu duygu bir kişiyi olumlu ve olumsuz yönde oryante edebilme gücünü içerisinde barındırır. Bu duygu geçicilikten kalıcılığa kanalize olur ve nihayetinde bu sevgi kaynağını bulmak ister. Aynı zamanda insan ilişkilerinin tüm dokusunu etkileme potansiyeline sahiptir.<sup>407</sup> Sevgi ilişkiseldir, sevgi bir başkasıyla hemhâl olmak demektir, kimse tek başına sevemez, sevgi tek kişilik bir eylem değildir muhataba ihtiyaç duyar ve de tek başına elde edinilebilecek bir unsur değildir, etkin ve dinamik bir realitedir.<sup>408</sup> Sevgi öğrenilesi bir sanattır.<sup>409</sup> Tanrısal varlığın ifade biçimidir.<sup>410</sup>

Henri Bergson (1859-1941)'a göre “Tanrı aşktır/sevgidir.”<sup>411</sup> Hartshorne’na göre de “Tanrı sevgidir.”<sup>412</sup> Tanrı sevgidir, önermesine o fazlaca önem vermiş ve değer katmıştır. Hartshorne, Tanrı’nın sevgi olduğu ibaresini kullanırken onun bizim neşelerimizle neşe, dertlerimizle de dert bulunduğunu ifade etmek ister.<sup>413</sup> Tanrı bencil değildir. Dahası Tanrı geçilemez bir şekilde sevecendir, sevgi doludur, tüm iyilikleri kapsayıcıdır, ulvi olarak iyidir. Tanrı’nın tatminkarlığı herkesin mutmain olma durumunu içerir ve onları en üst seviyedeki hoşnutluğa entegre eder. Eğer Tanrı bizim birbirimizle olan mutluluğumuza bu denli katılıyorsa doğal olarak bizim ızdıraplarımıza da bu denli katılacaktır.<sup>414</sup>

Hartshorne’na göre sevgi ve sempati insanın tüm uğraşlarındaki baskın kavramlar olmalıdır, sevgisiz insan yaşamı yaşamaya değer bulunmaz. Ona göre zamanımızdaki fizik ve biyoloji sevgisiz siyaset ve ekonomiyi üretmiştir. Sevgi ezelden beri var olan ve hâlâ da şifreleri kırılmayı başarmamış kompleks bir kavramdır.<sup>415</sup>

Hartshorne’na göre, sevgi sadece insanlıkla ilişkili değildir ve sadece insanlığa uygulanmaz aynı zamanda tüm yaratıklara uygulanır; ruha ve tüm bedene, bütün yaratan-yaratılan ilişkilerine; yaratılandan yaratana, yaratandan yaratılana tüm

<sup>407</sup> Werner G. Jeanrond, *A Theology of Love*, T&T Clark, New York, 2010, s. 2

<sup>408</sup> OOTM, s. 6

<sup>409</sup> Erich Fromm, *The Art of Loving*, Allen & Unwin, London, 1957, p. 5

<sup>410</sup> H.D. McDonald, “Process Christology,” *Vox Evangelica*, 20, 1990, s. 53

<sup>411</sup> Henri Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2004, s. 225

<sup>412</sup> MVG, s. xiv

<sup>413</sup> DR, s. 48

<sup>414</sup> OOTM, s. 120

<sup>415</sup> RSP, s. 108

ilişkilere uygulanır.<sup>416</sup> Yani, Tanrı'nın sevgisini açıklarken Hartshorne kendi pozisyonunu Tanrı'nın her şeyi ihata ettiği/muhit (all-inclusiveness) olduğu kavramıyla savunur.

Sevgi bizim Tanrı'yı anlamamızdaki ve algılamamızdaki en iyi standarttır. Bir anne hamileliği boyunca kendi sağlığına iyi bakar, ağır kaldırmaz, alkol almaz, bebeğe zarar verecek ilaç vb. şeylerden uzak durur. İşte bu davranışlar fetüse olan sevgisinden ve onun sağlıklı olmasını istemesinden kaynaklanır. Dolayısıyla hayat diğerlerinin yaşamında da sevgiyi paylaşmaktır.<sup>417</sup> Bir insanın merhameti bu denliyen şefkatin kaynağını içerisinde barındıran Tanrı'nın merhameti ne denlidir diye bir sorgulama yapabiliriz. Hartshorne, ayırım yapmayan ve Tanrı'nın evrensel karakterde olan sevgisini ön plana çıkarır. Tanrı'yı herkesin yanında olacak şekilde konumlandırır, doğal olarak Tanrı kimseye taraf olmaz. Sevgi kendi kendimizi anlamamızda bizim kucaklayıcı/kapsayıcı ilgimizdir.<sup>418</sup> Her tasavvur edilen benlik için nihai harekete geçirici güç sevgidir, sevginin iki temel yönü vardır: Beni ve diğerini sevmek.<sup>419</sup> Başkasını sevmek kişinin dolaylı olarak kendisini sevmesi anlamına gelir, bizlerin kendimizi sevmemiz Tanrı için bir değer arz eder. Dünyanın pek çok yerinde de sevgi merkeze alınmıştır: Hinduizmde, çağdaş Batı'da Whitehead, Ogden, Cobb diğer tarafta bu ekolün Hristiyanlıkta da pek çok temsilcisi olmuştur, bazı Yahudilerde ve en sonunda İslamda İkbâl'de.<sup>420</sup>

İncildeki bir ayetten yola çıkan Hartshorne'na göre komşumuzu kendimizi sevdiğimiz gibi sevmemiz gerektiği anlayışı komşumuzu sevdiğimiz gibi Tanrı'yı sevmemizi gerekli kılmaktadır.<sup>421</sup> Bu ayırım aslında komşu hakkına dini literatürde yapılan vurgunun eseridir. Onun asıl anlatmak istediği bir diğeri, öteki olmadan kişinin kendisini ya da başkasını sevmesinin pek bir anlamı olmadığıdır.<sup>422</sup>

---

<sup>416</sup> OOTM, s. 63

<sup>417</sup> WM, s. 119

<sup>418</sup> OOTM, s. 122

<sup>419</sup> MVG, s. 151

<sup>420</sup> OOTM, s. 108

<sup>421</sup> LP, s. 40-41

<sup>422</sup> OOTM, s. 107

Hartshorne, Tanrı'nın bizi sevdiğine inandığımızı dışa vurur, fakat Tanrı bizi nasıl sever sorusunu o, Tanrı bizi olduğumuz gibi sever şeklinde yanıtlar.<sup>423</sup>

Tanrı sevgide, bilgide ve güçte mükemmeldir, dünyadaki süreçler ve fertlerin verdiği kararlar aracılığıyla Tanrı'nın bilgisi, sevgisi ve gücü değişmektedir. Değişmeyen ve apatik bir Tanrı dünyayı sevebilir mi? Süreç teolojisine göre sağlıklı bir bireyle, tanrısal sevgi arasında doğru orantılı bir ilişki vardır, bu ilişki sempatikdir sevilenin neşe ve kederlerine değer verir.<sup>424</sup> Hartshorne, Tanrı'nın sevgisinin değişmeyen karakterine olan inancın Tanrı'daki değişimi kabullenmeye engel olmadığını belirtir.

Hartshorne'un neo-klasik teizmde sevgi hem Tanrısal hem de ferdi açıdan belirleyici bir kavramdır. Tanrı'yı seversek, Tanrı'nın sevgisinin bir parçası oluruz. Sevgimizin geri kalanını eşimize, çocuğumuza arkadaşımıza ya da komşumuza dağıtırız. Sevginin en can alıcı noktası diğer insanlara ve Tanrı'ya olanıdır.<sup>425</sup> Hartshorne'un tanrısal ve mükemmel sevgi tanımı "nesneye karşı mutlak yeterlilik" şeklindedir ve bu tanımı öğretisine güç katmak için kullanır. O, sevgiyi diğerlerine karşı yeterli farkındalık oranında hareket etmek şeklinde anlar. "Tanrısal sevgi sosyaldır".<sup>426</sup> Tanrı bu düşünce ekolünde bir arkadaş, yoldaş haline gelir.<sup>427</sup> Diğer taraftan sevgi sosyal farkındalık eylemidir.<sup>428</sup> Hartshorne sevgiyi başkalarının değerlerine karşı ya da her şeye karşı ne kadar düşük seviyede olursa olsun yeterli farkındalık duymak olarak anlar, herkes ve her şey sevmeye değerdir, Tanrı'nın sevgisi hepsini kuşatır. Aynı zamanda Tanrı'nın sevgisi tükenmez ve son bulmaz.<sup>429</sup> Tanrı mükemmel sevgi ve adaletin rastlantı/buluşma noktasıdır. Tanrısal adalet ve sevgi arasında bir uyumsuzluk yoktur. Hartshorne'cu düşünce sisteminde Tanrı sevgi gözlüğü takar ve kâinatı bu gözlükle temaşa eder

Klasik teistik anlayıştaki bireyi ve yaratılanları tamamen kontrol altına alma arzusu, sevginin doğasıyla eşleşmez. Ayrıca Hartshorne'a göre bu anlayıştaki

<sup>423</sup> OOTM, s. 106

<sup>424</sup> Bruce G. Epperly, *Process Theology: A Guide For The Perplexed*, T&T Clark, India, 2011, s.37

<sup>425</sup> WM, s. 83

<sup>426</sup> MVG, s. 165

<sup>427</sup> Henry Nelson Wieman, *The Wrestle of Religion With Truth*, The Macmillan Company, New York, 1929, s. 6

<sup>428</sup> MVG, s. 166

<sup>429</sup> Bruce G. Epperly, *Process Theology: A Guide For The Perplexed*, T&T Clark, India, 2011, s. 140

sonunda cennetle ödüllendirilme, başkasını sonunda bir ödül almak için sevmek de kabul edilemezdir. Onun sevgi metafiziği bizlerin yaşamlarını sarmalayan Tanrı anlayışını yansıtır.<sup>430</sup> Sevginin metafiziği Hartshorne'un neo-klasik teizmine uygun bir etikettir. Yeryüzündeki sevginin anlamı insanı ve yaratılanı sevmektir, tüm benliğimizle Tanrı'yı sevmek ona hizmet için yaşamaktır.<sup>431</sup> Neo-klasik teizm Tanrı sevgisine öncelik verir.<sup>432</sup> Üstelik klasik Hristiyan teizminden daha sevgi dolu/merhametli bir Tanrı imgesi ortaya koyma çabasıdır. Bu çabanın ortaya konulmasında Hartshorne'un felsefi düşünce sistemi önemli bir rol alır. Sevgiyi yaratan/icat eden onu en iyi şekilde kullanan ve paylaştırandır. Ona göre sevgi kavramsal olarak birleştirici ve ahlaksal olarak da arındırıcı bir kavramdır. Hartshorne'un tanrısal sevgi anlayışında Tanrı özgürlük mücadelesi veren ve baskıya uğrayanların/mazlumların yanındadır. Onun anlayışında sevgi çeşitli özgürlüklere de kapı aralamaktadır ve Tanrı'nın doğasını anlamada temel teşkil eden unsurlardandır. Hartshorne'na göre, dar bir alanda değil de karşılaştırılmayacak derecede geniş bir alanda olan ulvi sevgi ve sempatiyle Tanrı bizleri aşar.<sup>433</sup> Hartshorne'un Tanrısal sevgi anlayışının zayıf noktası ulvi sevginin dünya hayatıyla sınırlı oluşudur.<sup>434</sup> Kişinin hayatının sonlanmasıyla bu sevgi de sonlanır. Çünkü Hartshorne'un neo-klasik teizminde ölümden sonra bir hayat yoktur. Yeniden dirileme anlayışının olmadığı bir inanışta vuslata da yer kalmamaktadır. En üstün sevgiye sahip olanın en üstün bir biçimde sevebileceği söylenebilir. Gerçi Tanrı'nın yaratıklarının yaptıkları olumlu şeylerden duyduğu sevince bir oran vermemiz doğru olmaz. Tanrı'nın karşılıksız, sınırsız sevgisi sadece neo-klasik teizm anlayışına mahsustur diyemeyiz. Hartshorne da Tanrı'nın azabına yer yoktur. Çünkü cehennem inancı yoktur. Sonuçta Hartshorne'un Tanrısı sevecen, mutluluğu üleştirilen ve merhametli bir Tanrı'dır. Neo-klasik teizmin Tanrı'sı sevgi bakımından takdire şayandır fakat ibadet edilmeye layık mıdır?

---

<sup>430</sup> Epperly, *a.g.e.*, s. 14

<sup>431</sup> WM, s. 62

<sup>432</sup> Thomas Jay Oord, *The Nature of Love: A Theology*, Chalice Press, Missouri, 2010, s. 90

<sup>433</sup> WM, s. 118

<sup>434</sup> Mevlüt Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2001, s. 216

### 3.1.2. İbadet ve Dua

İnsanoğlunun sadece bilime indirgenecek ya da bilimle açıklanabilecek tecrübeleri yoktur. Bunun yanı sıra fiziksel gözlem ve deneyle açıklanamayacak tecrübeleri de vardır. İnsan evrenin doğal bir üyesidir. Onun karakteristik eylemlerinden birisi de dini faaliyetleridir.<sup>435</sup> İbadet insanın hayatına yön verebilen ve onu kanalize edebilen bir hakikattir, inanç varlığımızdaki en temel gereksinimlerden biridir ve çatışan değişik unsurlarla şekil alıp davranışlarımıza yansır. İncamızdaki farkındalık düzeyi arttıkça imanımız daha da kuvvet kazanır, başkalarından aktarmalı öğrendiğimiz inançlar eğer kendimizce yeteri seviyede içselleştirilememişse kalıcı kalmamakta, sürdürülebilirliği akim kalmaktadır. İnsanlar çok değişik nedenden ötürü dua ederler. Bazen insanlar teşekkür etmek için, bazen övgü ve hayranlıklarını sunmak için, korktukları anda sığınmak için, sadece kendilerinin bildikleri gizil günahları için, bazen özür dilemek ya da affedilmek için, kendilerini rahatlatmak amacıyla, bazen de bir şeyler talep etmek için dua ederler.<sup>436</sup> Dolayısıyla etkili bir duanın, dua eden kişiye bir karşılık olarak Tanrı'yı harekete geçireceği ve etkileyeceği düşünülür.

Hartshorne herhangi bir sıradan insan kadar dindar olduğunu belirtir.<sup>437</sup> Sıradan dindar cümlesiyle o, ibadetlerinde en alt sınırdan toplum tarafından kişiden yapması beklenen rutin ibadetleri yaptığını kastedmek ister. Ona göre, Tanrı'dan başka bir şeye hayranlık duymak putperestliktir ama Tanrı'ya karşı sınırsız hayranlık gerçek dindarlıktır.<sup>438</sup>

“Tanrı” terimi, ibadet edilmeye değer olmayı hak edecek bir ünvana sahiptir.<sup>439</sup> Hartshorne'na göre, Tanrı tüm mümkün rakiplerinin ötesinde yüceltilmiştir. “Tanrı ibadet edilmeye değerdir” ve tasavvur edilebilecek her varlığı aşar, bir başkası tarafından aşılamazdır.<sup>440</sup> Tanrı'ya ibadet etme düşüncesi Tanrı'nın aşılabilirliği ile simetriktir, sadece gerçekten var olan varlıklar tarafından değil aynı zamanda da herhangi bir tasavvur edilebilen realite tarafından da Tanrı

<sup>435</sup> CSPM, s. 4

<sup>436</sup> Petitionary Prayer maddesi, <https://plato.stanford.edu/entries/petitionary-prayer/>, (Erişim Tarihi: 23/12/2018)

<sup>437</sup> OOTM, s. x

<sup>438</sup> DR, s. 42

<sup>439</sup> Paul K. Moser, *The God Relationship: The Ethics for Inquiry about the Divine*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017, s. 118

<sup>440</sup> OOTM, ss. 10-11

aşılamazdır. Ona göre eğer bir varlık ibadet edilmeye layıkça o varlık başkası tarafından geçilmemelidir.<sup>441</sup> İbadet eden kişi ibadet nesnesinin bilinçli veya farkında olduğuna inanır.<sup>442</sup> Dolayısıyla Tanrı akla hayale getirdiğimiz her şeyin ötesinde en üstün realite olarak bilinir. Hiç kimse ya da hiçbir şey tarafından geçilemez bu da Tanrı'ya ibadet edilmesi gerektiği gerçeğini gerekli kılar. Herkesten, her şeyden üstün ve her şeyin üstünde olmayana ibadet edilmesinin tutarsızlık olacağı bir gerçektir.

Ana çizgileriyle, Hristiyanlık, Yahudilik ve İslam'da az ya da çok benzer fomlarıyla aynı zamanda Hinduizm'de Tanrı ibadet edilmeye layıktır, üstelik bu Tanrı her şeyi ihata eder, iyilikte aynı zamanda güç ve bilgide de aşılamayan olarak tasavvur edilir.<sup>443</sup> Hartshorne bütün büyük din anlayışlarında Tanrı'nın ibadet dilmeye layık olarak nitelendirildiğini öne sürer ve doğal olarak bu sistemlerde Tanrı kendisine ibadet edilendir. Hartshorne'na göre bu dünyanın sakinlerinden sadece insan dini olarak farkındalık düzeyine sahiptir. Bilinci ve dili kullanımı bunu gerektirir. İbadet etmek bir şeyleri bilinçli ve kasıtlı bir şekilde gönüllü olarak yapmaktır. İbadet/dua kişinin tüm değerlerini, anlamlarını, düşüncelerini ve algılarını entegre etmesidir.<sup>444</sup> İbadet hayata ve Tanrı'ya karşı bütüncül, bilinçli bir cevaptır. Kişinin gerçekliğe karşı açık farkındalık seviyesini yükseltir.

Hartshorne, dua/ibadet meselesine şöyle bir açıklık daha getirir. Sadece radikal bir eşitsizlik ibadeti gerekli kılar, eşitsizlik ilişkileri simetrik değildir. X, Y'den daha üstünse, Y'nin bir üstünlüğü yoktur ve X'ten daha aşağı bir seviyededir.<sup>445</sup> Dolayısıyla, dua/ibadet, ibadet eden ve edilen arasında radikal asimetrik bir ilişkiyi ardından getirir. Asimetrik olarak ifade edersek kullar Tanrı'ya ibadet ederler ama O, kullarına ibadet/kulluk etmez. Onlar Tanrı'yı yargılayamazlar ama Tanrı onları yargılayabilir. Kullar varlıklarının nedeni olarak Tanrı'yı görebilirler ama tam tersi bir ilişki söz konusu değildir. Bu modellemeleri daha da artırmak mümkündür. Tanrı'nın çoğu sıfatında yeniden tanımlamalara giden (altı tane teolojik hatadan bahseden) ve tabiri yerindeyse onları budayan Hartshorne'un,

<sup>441</sup> Sia Santiago, *Religion reason and God*, Peter Lang GmbH, Frankfurt, 2004, ss. 12-13

<sup>442</sup> Nelson Pike, *God and Timelessness*, Roudledge, London, 1970, s. 152

<sup>443</sup> NTOT, s. 3

<sup>444</sup> NTOT, s. 4

<sup>445</sup> MVG, s. 93-94

Tanrı'ya ibadet etme kavramının zihnindeki tasarımının tam anlamıyla anlaşılır olduğunu söyleyemeyiz. Başka bir şekilde ifade edecek olursak; Tanrı'nın her şeye gücü yetmediği, her şeyi bilemediği ve kademeli olarak mükemmelleştiği, vahyin teolojik bir hata olarak görüldüğü, sınırlılık kavramıyla Tanrı kavramının bir arada kullanılabilirdiği neticesinde ölümden sonra dirilmenin ve ödül-cezanın olmadığı bir teizm anlayışında Tanrı'ya ibadet etme düşüncesi problematik görünmektedir.

Dua uygulaması inancımızla ilgili bir faaliyettir aynı zamanda dua ve zaman/gelecek kavramları mütakabildirler. Neo-klasik teizmde gelecek bir noktaya kadar açık olduğundan bizim dualarımızın da değişebilirliğinden söz edilebilmektedir. Gelecek bütün detaylarıyla Tanrı tarafından biliniyorsa dua bizim için ya da başkalarının yaşamı için hiçbir şeyi değiştirmeyecektir. Gelecekte her şeyi bilen bir Tanrı gelişemez, değişemez ve yeni hiçbir şey yapamaz.<sup>446</sup> Neo-klasik teizm anlayışına göre, Tanrı ileride geleceği motamot bir şekilde belirlediyse yaşamlarımızın tüm günleri ölümümüz dâhil ayrıntısıyla belirlidir. O zaman Tanrı'nın evren tecrübesine yeni bir şey eklemesini ummamız bir yanılsama olacaktır.

Hartshorne'na göre, bizler dua ederken Tanrı'yı erişilemeyecek bir yere koyarız.<sup>447</sup> Hartshorne, ibadeti en üstünlük derecesindeki bir varlığa adanmış, çıkar ilişkisinden öte, sevgiyle ve kalben bağlanmış içsel bir duygu/his olarak görmektedir. Ona göre, din ibadettir/duadır ve dua nedir sorusuna iki tanım önerir: ilki, Tanrı'yı tüm kalbimizle, aklımızla, ruhumuzla ve gücümüzle sevmek. Diğeri kişinin kendi kırılğanlığının/acziyetinin kabulüdür. Bu iki şey aynıdır ve dinin doğrularını ima ederler.<sup>448</sup> Bununla birlikte o, kişinin doğru ibadete kendi kırılğanlığının/acziyetini dürüst bir şekilde kabul edinceye kadar ulaşamayacağına ikna olduğunu dile getirir.<sup>449</sup> Duanın pragmatik fonksiyonları vardır, dua ile biz Tanrı'ya olan çağrılarımızı güçlendiririz.<sup>450</sup> Yani, neo-klasik teizm duayı ve ibadeti

<sup>446</sup> Bruce G. Epperly, *Process Theology: A Guide For The Perplexed*, T&T Clark, India, 2011, s. 36

<sup>447</sup> OOTM, s. 8

<sup>448</sup> WM, s. 83

<sup>449</sup> WM, s. 84

<sup>450</sup> Marjorie Suchocki, *What is process Theology*, <https://processandfaith.org/wp-content/uploads/2015/07/what-is-process-theology.pdf> pages.19-20 (Erişim Tarihi: 01/01/2017)

hayatın merkezine koymasa da önemser. Dua bizlere ve diğer kişilere Tanrı-dünya ilişkisinde yeni ihtimal kapıları açmakta ve dönüşüm enerjisi sunmaktadır.<sup>451</sup>

Bizlerin ibadetlerine Tanrı tarafından gereksinim duyuluyor mu? Üstelik Tanrı bunun eksikliğini hissediyor mu? Hartshorne'na göre yaratılışın amacı -herkesin söylediği gibi- Tanrıyı ululamak/yüceltmektir. Ama Tanrı'nın ululanmaya ihtiyacı var mıdır? Ona göre genelde bu soruya hayır diye cevap verilir. Çünkü onun hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Onu ululamak tanrısal iyiyi mi güçlendirmektedir, o zaman ululamak neden önemli hale gelmektedir?<sup>452</sup> Bu sorularıyla Hartshorne dini pratiğin (ibadet) insana bakan yönünü sorgulamak ister.

Bizim dualarımız Tanrı'nın düşüncesini ve bizlere karşı olan tavrını değiştirebilir mi?<sup>453</sup> Klasik Hristiyan teistler, Tanrı'ya dua etmeleri gerektiğine ikna olmuşlardır.<sup>454</sup> Klasik Hristiyan öğretileriyle büyütülen bir kişinin çoğu zaman cezalandıran aynı zamanda gizeme sahip olan bir Tanrı'dan endişe duyması doğaldır. Kişi bilmediği şeye karşı önyargılıdır ve ona karşı kaygı duyması da muhtemeldir. İşte neo-klasik teizm böyle bir Tanrı'nın gerçekten bizleri sevip sevmediğini ya da O'na ibadet/dua edilip edilemeyeceğini sorgular. Klasik Hristiyan teizmi, geleceği tüm ayrıntılarıyla zaten bilen bir Tanrı'ya dua edilmesinin nasıl bir fark yaratabileceği noktasında Hartshorne tarafından eleştirilir. Dua, Tanrı'nın her şeyi bilme ve her şeye gücü yetme sıfatlarıyla bağlantılıdır. Güçlü olmayan bir Tanrı, ibadet için uygun mudur?<sup>455</sup> Hartshorne'un Tanrı'nın her şeye gücü yetmesini teolojik bir hata olarak görmesi aynı zamanda gelecek olaylar gerçekleşmeden geleceği tüm ayrıntılarıyla bilemeyen neo-klasik teistik anlayışı Tanrı'ya karşı dua/ibadet olgusunu zora sokmaktadır. Geleceğin ayrıntılarına tam anlamıyla hükmü geçmeyen bir Tanrı'dan geleceğe dair bir talepte bulunmak "ibadet edilmeye layık" kavramıyla örtüşmemektedir. Her ne kadar değişim ve gelişim içerisindeki Tanrı olgusuyla ve açık gelecek düşüncesiyle bu çıkmazlar aşılabilir istense de yeterli

<sup>451</sup> Bruce G. Epperly, *Process Theology: A Guide For The Perplexed*, T&T Clark, India, 2011, s.58

<sup>452</sup> DR, s. 130

<sup>453</sup> Bruce G. Epperly, *Process Theology: A Guide For The Perplexed*, T&T Clark, India, 2011, s.57

<sup>454</sup> Paul Helm, "Asking God", *Themelios*, Volume 12, No 1, September, 1986, s. 22

<sup>455</sup> Philip L. Quinn, Charles Taliaferro (Ed.), *A Companion to the Philosophy of Religion*, Blackwell Publishing, Oxford, 1999, s. 400

gözükmemektedir. Neo-klasik teizm ibadetlerinden ötürü insana kurtuluş vaadinde bulunmaz ve bu anlayışta ibadetlerin herhangi bir hususi mekânda gerçekleştirilme zorunluluğu yoktur. İbadet yükümlülükleriyle kişiyi denetleme amacı da güdülmez. Bu dünyada yapılan olumlu ve istedik eylemler başka bir hayata karşı mükâfat beklentisi olarak algılanmazlar. Yani Hartshorne insanın bu dünyadaki eylemlerini ve bu eylemlerin sonuçlarını bir imtihan olarak görmemektedir. Aynı zamanda neo-klasik teistlerin kendilerine ait mabetleri yoktur ve ibadetlerine standart bir form kazandırılmamıştır. Yani dini buyrukları icra etmek belirli bir şekle ya da harekete indirgenmemiştir. Tanrı'ya en yakın olanlar da din adamları değildir. Bütün canlılar Tanrı'nın kapsayıcılığının muhatabıdır. Genel olarak bakıldığında neo-klasik teizmde Tanrı'nın tapılmaya yaraşır bir varlık olduğu fikri ortaya çıkmaktadır. İbadet bireyin yücelttiği kutsalla arasındaki bağın kuvvetlenmesine yardımcı olur. Üstelik Tanrı-insan münasebetinin en yakınlaştığı noktalardan birisidir. İbadetin aşağıdan yukarıya dikey bir doğrultuda gerçekleşmesi beklenir. Dua ise yüce olandan/yaratıcıdan usülünce talep etme yöntemidir. Bir şeylere ihtiyaç duyma ve bunu birilerinden isteme kullar için geçerli bir durumdur ama Tanrı için böyle bir gereksinim bahis mevzu edilemez. Hartshorne'na göre Tanrı bizim "ibadetimizin nesnesi" olarak kabul edildiği zaman mükemmel olmalıdır ve ancak kusursuz olanlara sınır tanımadan hayran olunabilir, saygı duyulabilir dolayısıyla bu noktada Hartshorne klasik teizmle aynı düşünceleri paylaşır. Neticede dua (petitionary prayer) ortaklaşa hem klasik hem de neo-klasik teizmde Tanrı-insan münasebeti çerçevesinde merkeze alınmış ve Tanrı ibadet edilmeye layık görülmüştür. Ahlak ile din arasında bir bağ var mıdır? Ahlakın menşei nereden gelmektedir?

### 3.1.3. Tanrı ve İnsan İlişkisinde Ahlakın Yeri

Ahlak, belirli bir zaman dilimindeki insan öbeklerince kabullenilmiş olan ve kendi aralarındaki münasebetleri düzenleyen yazılı veya şifahi ilkelerin toplamıdır.<sup>456</sup> Ahlak, bir şeyin diğer şeyden iyi olduğunu iddia eder.<sup>457</sup> Doğruyu yanlıştan ayırt etme yetisi insanı, insan altı varlıklardan ayıran bir özelliktir. Ayrıca insanlar çevresini ve kendisini manevi ve ahlaki olarak biçimlendirme yetisine sahip

<sup>456</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1975, s. 13

<sup>457</sup> Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, Çev. Hasan Katipoğlu, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988, s. 415

canlılardır. Hartshorne'na göre rasyonellik ve ahlak sahibi olmak insan olmanın bir gereğidir.<sup>458</sup> Hartshorne'un etiği teolojiktir.<sup>459</sup> O, aksiyolojisini açıklarken de dini merkeze alır.

İnsan davranışını yöneten ahlaki yasalar var mı? Bu ahlaki yasalar tüm insanlar için aynı mıdır?<sup>460</sup> Hartshorne'na göre, Tanrı insan yaşamını koruyan ve gözetken tek ferttir. Etiksel yaklaşımında o adaletin ve sevginin baş başa yer aldığını belirtir. Başka bir deyişle Tanrı mükemmel sevgi ve adaletin rastlantı/buluşma noktasıdır. Bu kanı Hartshorne'un sisteminde âdil ve zorunlu bir harekettir, âdil olmayan bir Tanrı onun standartlarına göre sevgisizdir. Bundan ötürü Tanrı olmayı hak etmez ve insanların etik davranmak için gerekli olan motivasyonunu tahrip etmiş demektir.<sup>461</sup>

Hartshorne'un neo-klasik teistik etiği dini tamamen dışarıda tutmak istemez ve zaman zaman onu eksenine alır. Alanında da evrimsel bir yapıya sahiptir. Ayrıca belirli etik ikilemlerin üstesinden gelmeye çalışır. Aynı zamanda, ilişkisel ve evrenle iç içe bütüncül bir yapı arz eder. Hartshorne'un etik sisteminde Tanrı dayanılamayacak derecede olan fiziksel ve duygusal acı çekilmesini arzulamaz. Onun etiğinin tanıdığı anlayış "Tanrı acıları anlayan en iyi yoldaştır" şeklindedir. Ona göre etik olmak Tanrı'ya pozitif bir şekilde katkıda bulunmaktır, Tanrı her şeyin değerini takdir eder onda ne kıskançlık ne de korku vardır.<sup>462</sup>

İnsanoğlundaki ahlakın kaynağı ve kökeni hakkında çeşitli varsayımlar mevcuttur.<sup>463</sup> Irish Murdoch ahlakın her zaman din ile bağlantılı olduğunu iddia eder.<sup>464</sup> Din felsefecisi William Lane Craig'e göre de Tanrı ve ahlak ile ilgili önümüzde iki koşullu tez vardır: 1- Eğer teizm doğruysa ahlak için sağlam bir temelimiz vardır. 2- Eğer yanlışsa ahlak için sağlam bir temelimiz yoktur.<sup>465</sup> Neo-klasik teizmde ahlakı hem aksiyolojik hem de psikolojik olarak temellendirme

<sup>458</sup> WM, s. 32

<sup>459</sup> MVG, s. 163

<sup>460</sup> Ronald H. Nash, *Life's Ultimate Questions: An Introduction to Philosophy*, Zondervan Publishing House, Michigan, 1999, s. 16-17

<sup>461</sup> LP, s. 142

<sup>462</sup> LP, s. 141

<sup>463</sup> Caner Taslaman, *Ahlak, Felsefe ve Allah*, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 20

<sup>464</sup> Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Routledge Classics, London, 2001, s. 74

<sup>465</sup> Robert K. Garcia, Nathan L. King (Ed.), *Is Goodness without God Good Enough: A Debate on Faith, Secularism and Ethics*, Rowman & Littlefield Publishers Inc., Langham, 2009, s. 49

çabaları göze çarpmaktadır.<sup>466</sup> Hartshorne, etiğin menşeyini ulvi bir güce dayandırmaya çalışmaz. Ona göre insanın evriminden bahsedilebildiği gibi ahlaki süreçlerinde evrimselliğinden bahsedilebilir. O, etiğinde haram-helal vb. dini terminolojiyi kullanmaz. Dostoyevski'nin “ eğer Tanrı yoksa her şey mübahtır”<sup>467</sup> lafzı Tanrı'nın varlığının söz konusu edilmesinin bile ahlaki davranış üzerindeki güçlü etkisini gözler önüne sermektedir.

Ölçülülük/itidal onun düşünce sisteminin merkezindeki bir erdemdir. O, bu düşünceyi metafizik ve etiğe uyarlamıştır, çağdaş etiğe onun en önemli katkılarından biri budur denebilir.<sup>468</sup> İtidallik yasası onun hem etiğinde hem de metafiziğinde karşılık bulmuştur, ona göre özellikle çocuk aldırma söz konusu olduğunda “öteki” hor görülmemelidir.<sup>469</sup> Harshorne'un ahlaki düşünce sisteminin ağırlık noktasına/merkezine kürtaj problemi oturmuştur. O her fırsatta etik mevzular bahis konusu olduğunda bu meseleyi masaya yatırmak ister. Bu sorunu şöyle bir soruyla açmılayarak işe koyulur: Anneniz size hamileyken aldırma'yı düşünseydi kendinizi nasıl hissederdiniz, tabii ki bu olay pek de hoşunuza gitmezdi.<sup>470</sup> Hartshorne'un kürtaj meselesine ahlaki açıdan bu denli ağırlık vermesinde belki de neo-klasik teizmin bireyi ve onun özgürlüğünü merkeze alması yatmaktadır.

Hartshorne'na göre, çeşitli nedenlerle kürtaj kelimesini katil kelimesiyle eşdeğer tutabiliriz. Çocuk aldırma ahlaken tolere edilemez bir istismardır -belki aldırılan embriyo ileride bir dahi ya da insanlığın kurtarılmasında etkin rol oynayan bir halaskâr olacaktı- doğal olarak insan türünün diğer türlerden daha önemli olduğunu belirtmek de üzerinde düşünmeye değer bir sorudur.<sup>471</sup> İnsan cenini hamileliğin ilk aşamalarında bile ahlaki bir saygıyı hak eder çünkü o bir insandır hâlbuki hemen hemen her toplumda yetişkin bir bireyi öldürme bir fetüsü öldürmeden daha önemli görülmüştür, tabii ki de fetüsün ölümü anne-baba kararı

<sup>466</sup> Kasım Mominov, “Süreç Felsefesinde Ontolojik Prensiplerin Temellendirilmesi”, *DEÜİFD*, XXXIII, İzmir, 2011, s. 221

<sup>467</sup> Fyodor Mihailoviç Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, Çev. Nihal Yalaza Taluy, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s. 841

<sup>468</sup> Daniel Dombrowski, “Hartshorne Metaphysics and The Law of Moderation”, *Process Studies*, Cilt 21, No:3, Sonbahar 1992, s. 152-165

<sup>469</sup> CSPM, s. 8

<sup>470</sup> OOTM, s. 103

<sup>471</sup> WM, s. 125-126

tarafından gerçekleştirilmektedir.<sup>472</sup> Fetüsler için masum sıfatı kullanılır, bizler elbette masum olanı öldürmemeliyiz onlar suçsuzdurlar ve bize zarar vermiyorlar ancak fetüs tarafından anneyi tehdit edici bir zarar söz konusuysa o zaman işler farklılaşabilir. Hartshorne'na göre, kürtajı ahlaki olarak yapılabilir görenler fetüslerin zalim ve cezalandırılmaları gerektiğini düşünüyorlardır, bunlar tamamıyla ahlaki boyutlardır.<sup>473</sup> Ahlaki gerçekliğin özü sorunu<sup>474</sup> burada yeniden karşımıza çıkmaktadır.

Kürtaj/çocuk aldırma meselesi onun çoğu eserinde farklı kapsamlarda tekrar eden bir temadır. Çocuk aldırma gerçekten hoş karşılanmayan bir eylemdir fakat istenmeyen bir çocuğu büyütme de bir o kadar problematik gözükmektedir. Sıra dışı cümleleriyle Hartshorne bir rahibenin bedenindeki döllenmemiş yumurtaların bir insanı temsil ettiğini kimsenin inkâr edemeyeceğini belirtir.<sup>475</sup> Fetüs ormandaki bir tohum gibi değildir biraz şans faktörü ile tohum yetişkin ağaç olur, bir fetüs için bu durum farklı bir boyutta seyreder ve ahlakilik kazanır.<sup>476</sup> İnsan olarak bizler kendimizi yaratılışın geri kalan kısmından ayrı tutamayız, gönüllü ötenazi etiğinden farklı olarak, kürtaj meselesinde fetüs bilinçli olarak geleceği ile ilgili bir karar veremez, yaşayıp yaşayamama seçeneğinde bulunamaz. Fetüsün öldürülmemesi (aldırılmaması) konusunda neo-klasik teizm, klasik teizmle aynı doğrultuda hareket eder.

Günah Tanrı'nın iradesine karşı gelinerek işlenen ahlaki bir kötülük olarak düşünülür. Suchocki, Âdem ve Havva'yı ahlaki itaatsizliğin izinin sürüldüğü ilk insan çifti olarak tanımlar. Onların itaatsizlikleri doğalarının/özlerinin bozulmasına neden olmuştur. Sonuçta, Âdem ve Havva ve onlardan sonra gelecek tüm nesiller bu kuralsızlıktan etkilenmiştir.<sup>477</sup> Hartshorne'na göre insan günahkâr değildir. Böyle düşünüldüğünde onun asli günahı kabullenmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

---

<sup>472</sup> OOTM, s. 101

<sup>473</sup> OOTM, s. 102

<sup>474</sup> Angus Ritchie, *From Morality to Metaphysics: The Theistic Implications of our Ethical Commitments*, Oxford University Press, Oxford, 2012, s. 1

<sup>475</sup> CSPM, s. 21-42

<sup>476</sup> WM, s. 59

<sup>477</sup> Marjorie Suchocki, *What is process Theology*, <https://processandfaith.org/wp-content/uploads/2015/07/what-is-process-theology.pdf> pages.7-8 (Erişim Tarihi: 01/01/2017)

Ayrıyeten belirtmek gerekirse, Hartshorne ahlaki kötülüklerin doğal kötülöklere neden olduğu iddiasını da kabullenmez.

Süreç teolojisine göre etik karar verme işlemleri gerçekten ilişkisel bir süreçtir.<sup>478</sup> İnsanların etik kararları sadece kendilerini ilgilendirmez bu kararlar diğler türleri hatta Tanrı'nın kucaklayıcı ilgisini/sevgisini bile ilgilendirir.<sup>479</sup> O, eko teolojiye de değinmeyi ihmal etmez. Hartshorne'cu etikte hayvan hakları ve özgürlüklerinden bahsetmek es geçilmemiştir. Onun düşünce sisteminde hangi yaratılmış daha önemsizdir diyemeyiz başka şekilde izahat yaparsak bazı hayvanlar önemsizdir fakat bazı hayvanlar diğlerlerinden daha da önemsizdir gibi bir anlayış geliştiremeyiz.

Hartshorne'na göre, Tanrı değerde artabilme kapasitesine sahiptir tanrısal yaşamda değerde artış kısmen yaratıkların kararları sonucu oluşur her birey bazı kendini yaratabilme kapasitelerine sahiptir. Bunun yanı sıra dünyada negatif değerler de vardır. Tanrı bizim zaferlerimize sevinirken bir yandan da bizim kayıtsızlık, açgözlülük ve negatif durumlarımıza da üzölür ama Hartshorne tatminsizliktense tatminin ağır bastığına inanır. Tanrı'nın neşe için nedenleri hüözün için olanlarından fazladır dolayısıyla Tanrı'nın değerde giderek artan net bir artış sürekli olmaktadır.<sup>480</sup>

Hartshorne'un Tanrı'sı tamamıyla etiklidir.<sup>481</sup> Etik statü sevgi tarafından ölçölür ve Tanrı mükemmel bir şekilde sevendir. Hartshorne'na göre, İsa dini etiğın temelinde olan şu iki şeyi söyler, tüm benliğınle Tanrı'yı sev ve de komşunu da kendin gibi sev, kişinin kendisini ve başkasını sevmesi prensip olarak aynı kökten gelmektedir.<sup>482</sup> Klasik Hristiyan etiğında kişi yaratıkları/insanları sevmedikçe yaratıcıyı sevmeyiz aynı zamanda kardeşini sevmeyiz de Tanrı'yı da sevmeyiz.<sup>483</sup> Burada bireyin kendisinin maruz kalmayı arzulamadığı davranışları başkalarına da uygulamaması kağıda dökölmemiş en basit ahlaki bir formöl olarak karşımıza

<sup>478</sup> Bruce G. Epperly, *Process Theology: A Guide For The Perplexed*, T&T Clark, India, 2011, s.104

<sup>479</sup> Epperly, *a.g.e.*, s. 105

<sup>480</sup> DR, s. 46

<sup>481</sup> MVG, s. 162

<sup>482</sup> OOTM, s. 106

<sup>483</sup> Donald Wayne Viney, *Charles Hartshorne and The Existence of God*, State University of New York Press, Albany, 1985, s. 108

çıkılmaktadır. Ahlaken bakıldığında ölüm sonrası bir umut ya da korku olmadığı müddetçe bu dünyada insanlardan beklentisiz bir şekilde komşularını ya da kardeşlerini (insanları) sevme ihtimali düşmektedir. İnsanların daha iyi bir davranış sergileyebilmesi için onların gerçekten ölüm sonrası mükâfât mekanizmalarının işlerliğiyle hareket etmeleri olası gözükmemektedir. Hartshorne'un yaşadığı toplumun değer yargularından etkilenmemesi söz konusu olamayacağından onun dizgesinde dini bir ahlakın ön plana çıkarıldığına dair imalar bulmak oldukça kolaydır.

Sosyal ahlaki eylem, genellikle Tanrı'ya olan inançla motive olmuştur.<sup>484</sup> Çoğu zaman eylemlerimiz bilinçaltımızdaki Tanrı ve ahlak kodlarına tutunarak şekil alırlar. Dindarların çok ahlaklı, dindar olmayanları ya da inanmayanların ahlaksız olduklarına dair genelleyici bir yaklaşım yanıltıcıdır. Bu minvalde, insanın içindeki iyiyi sadece inancın ortaya çıkarabileceği söylenemez. Nefsimizin hoşuna giden ama ahlaki olmayacağını düşündüğümüz için kalabalıklar içerisinde kişilerden çekinilerek yapılmayan bir davranışı tek başımıza kimsenin görmediği zaman ve mekânda yapmamızı sağlayan itki nedir? Ahlakın menşei dine dayandırıldığında; neden din adına savaşlar çıkmaktadır. Bir insanın diğer bir insanı öldürmesi iki devlet arasındaki bir savaş olduğunda normalleşmekte fakat kişi bu eylemi böyle bir nedene dayandırmadığı zaman suç olarak karşısına çıkmaktadır. Etik olanın ölçütünü tam olarak ortaya koymak zor görünmektedir.

Hartshorne, neo-klasik teistik düşünce sistemi çerçevesinde, Tanrı'nın ahlaki normlar üretmesini ve bu normlarla bağlantılı uyulması gereken kurallar dizisini bizlere dayatmasını, suçların sürekli ileride gereken cezai müeyyidelerin uygulanmasını sağlamak için kayıt altına almasını, işlenen bu suçlar doğrultusunda Tanrı'nın en yüksek rütbedeki yargıç pozisyonuna sokulmasını tasvip etmez. Neo-klasik teizmde bireyin ahlaki eylemindeki sorumluluk kendisine aittir. Tanrı insanın ahlaki davranış özerkliğini ihlal etmez ve kişilerin ahlaki kötülüklerine engel olmaz. Tanrı'nın zamanla ilişkisi bizlerden ne kadar ve ne şekilde farklıdır? Neo-klasik teizmde zamanın bir başlangıcı var mıdır?

---

<sup>484</sup> William Lane Craig, Walter Sinnott Armstrong, *God? A Debate Between A Christian and An Atheist*, Oxford University Press, New York, 2004, s. ix

### 3.1.4. Tanrı ve İnsan İlişkisinde Zaman Kavramının Önemi

Zaman herkes tarafından ve her şey tarafından deneyimlenmesine rağmen, ele alınması zor bir kavramdır.<sup>485</sup> Ayrıca zaman, sonsuzluk ve aralarındaki ilişki, insanları binlerce yıldır büyülemiştir.<sup>486</sup> Kimi zaman, zamanın bir deva/ilaç olduğu söylenir, bazen harcadığımız, kazandığımız ve israf ettiğimiz bir şeydir.<sup>487</sup> Hartshorne'un süreç/zaman düşüncesine bakış açısı istisnai bir karakterdedir. Ona göre, yaşadığımız her an kendine özgüdür hiçbir olay ya da an bir diğerinin tekrarı değildir. Şimdi, geçmişî doğrusal bir şekilde geleceğe taşır ve bütün eylemlerimiz şimdide gerçekleşir. Aynı zamanda açık ve henüz kararlaştırılmamış bir gelecek hem ümit hem de beklenti kaynağıdır. Hartshorne'un da içerisinde bulunduğu yirminci yüzyıl zaman kavramına takıntılıdır. Fizikte, görelilik teorisi üzerinde varyasyonlar vardır; biyolojide evrim kavramı; teknolojiye, bilgi teorisinin genişleyen etkisi; astronomi, kozmik takvim ve zaman ölçeği soruları ve bu örnekleri diğer alanlara yaymak mümkündür.<sup>488</sup> Yine bu yüzyıl içerisinde düşüncelerini aktaran Whitehead, uzay ve zamanın bağımsız olarak var olmadığını, dünyanın genişleyen sürekli akış içerisindeki bir süreç olduğunu, uzay ve zamanın deneysel olarak deneyimlenebildiğini savunur.<sup>489</sup> Son zamanlarda zamanın metafiziği üzerindeki çalışmaların başlangıç noktası McTaggart'ın zamanın gerçek olmadığı iddiasıdır. McTaggart zaman içindeki olayların - olayların ve meydana geldikleri zamanların - iki şekilde ortaya koyulabileceğini iddia etti. Olayları ve zamanları, ondan önce ve sonra olmayan gergin (tensed) olmayan ilişkiler açısından ortaya koyan B-serisi ve geçmiş, şimdiki ve gergin olma özellikleri açısından olay ve zamanları ortaya koyan A-serisi.<sup>490</sup>

Hartshorne'cu neo-klasik metafiziğe göre bireyler bir noktaya kadar kendi kendilerini kontrol edebilirler/belirleyebilirler. Bizler önümüze ve arkamıza (geçmişe) bakan bireylerizdir. Aynı zamanda geçmiş ve gelecek kaygısı güden

<sup>485</sup> Timothy Scott Barker, *Time and The Digital: Connecting Technology, Aesthetics, and A Process Philosophy of Time*, Dartmouth College Press, Hanover-New Hampshire, 2012, s. 1

<sup>486</sup> Alan G. Padget, *God, Eternity and the Nature of Time*, The Macmillan Press, London, 1992, s.1

<sup>487</sup> Bede Rundle, *Time, Space and Metaphysics*, Oxford University Press, New York, 2009, s. 4

<sup>488</sup> Robert Sherrick Brumbaugh, *Unreality and Time*, State University of New York Press, Albany, New York, 1984, s. 9

<sup>489</sup> Roland Faber, Brian G. Henning, Clinton Combs (Ed.), *Beyond Metaphysics? Explorations in Alfred North Whitehead's Late Thought*, Rodopi B.V., Amsterdam - New York, 2010, s. 149

<sup>490</sup> Michael J. Loux, *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, Routledge, New York, 2006, s. 205

yaptığı eylemleri bilinçli bir şekilde tasarlayan, inanan, zaman mefhumu olan fertlerizdir. Kısmen dünyevi geleceğimiz için yaşarız, gelecek ihtimallerini de bilmek isteriz, ister şans eseri isterse kötü bir sebeple olsun yaşamdaki seferimiz bir gün son bulacaktır, bu da varlığımızı trajik bir tarzda sonlandıracaktır. Ama insanoğlunun belki de bilmek istediği zaman dilimlerinden en önemlisi kendi yaşamının nihayete ereceği tarihtir, işte bu noktada kişinin kendi kendini belirleyebilirliğinden bahsedebilmemiz manasız gözükmemektedir.

Henri Bergson'a göre şimdi dediğimiz şeyin biri geçmişte, diğeri de gelecekte olan bir ayağı vardır.<sup>491</sup> Bizler geçmişin tecrübesini değiştiremeyiz ya da geleceğin tecrübesini henüz oluşturamayız. Süreçci düşüncenin ruhunda büyümeye ve gelişmeye devam etme, yeni şeylere yelken açma, farklı ihtimalleri yakalama ve değişik maceraları kovalama vardır.<sup>492</sup> Bu, geleceğin açık gizeme sahip olma durumuna Tanrı da müdahildir. Eş deyişle, ilerideki somut olayların planlarını Tanrı dahi bilemez sadece geleceğin taslağına hâkimdir. Zaten Hartshorne Tanrı'nın her şeyi bütün ayrıntılarıyla önceden bilmesi ve belirlemesini teolojik bir hata olarak görür.

Tanrı'nın zamanla ilişkisini nasıl kavrayacağız?<sup>493</sup> Çoğu klasik teiste göre, Tanrı uzay ve zaman yasalarına tabi değildir.<sup>494</sup> Tanrı'nın zamansız olarak var olduğunu söylemek, Tanrı için geçmiş, şimdi ve gelecek olmadığı anlamına gelir.<sup>495</sup> Klasik Hristiyan teizmde zamansızlık ve değişmezlik bizim Tanrı'yı anlamamızda etkili olan kavramlardır. Klasik Hristiyan teologlar, Augustine, Aquinas veya John Calvin, Tanrı'nın zamansız sonsuz bir varlık olarak var olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>496</sup> Aynı kavramlara neo-klasik teistik açıdan baktığımızda zamansızlık ve değişmezlik kavramlarıyla Tanrı'yı anlamamız pek mümkün gözükmemektedir. Klasik Hristiyan teistik yaklaşıma göre Hartshorne'un Tanrı'sı şimdikiyi kontrol edemediği ve geleceği bilebilme yetisine sahip olmadığı için eleştirilir.

<sup>491</sup> Henri Bergson, *Matter and Memory*, Cosimoclassics, New York, 2007, s.177

<sup>492</sup> Bruce G. Epperly, *Process Theology: A Guide For The Perplexed*, T&T Clark, India, 2011, s.153

<sup>493</sup> William Lane Craig, *God, Time, And Eternity: The Coherence of Theism II: Eternity*, Springer Science+Business Media, Dordrecht, 2001, s. 143

<sup>494</sup> James Franklin Harris (Ed.), *Studies in Philosophy and Religion: Logic, God, and Metaphysics*, Volume 15, Springer-Science+Business Media, B.V., Dordrecht, 1992, s. 60

<sup>495</sup> Colin E. Gunton (Ed.), *The Doctrine of Creation: Essays in Dogmatics, History and Philosophy*, T&T Clark Ltd., London-New York, 2004, s. 29

<sup>496</sup> Paul Helm, *Eternal God: A Study of God without Time*, Oxford University Press Inc., New York, 1988, s. xi

Hartshorne'na göre metafiziksel olarak imkânsız olan göstergelerin kusurluluğu vardır çünkü yaratıcılık insanların özündedir ve hiçbir varlık şimdiyi kontrol edemez ve geleceği bilemez. Kozmik şimdi Tanrı tarafından bilinebilir ve Tanrı'nın her şeyi ihata eden bakış noktasında vücut bulur.<sup>497</sup> Gelecek, klasik Hristiyan teistik anlayışçı ifadelerle tanımlanması gerekirse print edilmeye hazır bir bilgisayar çıktısı gibidir. Herşey belirlenmişse bize sadece yazılanı yaşamak düşmektedir, bu durum insan özgürlüğündeki dönüşüme hiçbir kapı aralamamaktadır. Oysaki Hartshorne'ncu teizmde neo-klasik olarak gelecek ihtimali her zaman açıktır, insan kendi geleceğini bina etmektedir yeni yaratıcı sentezler orijinal oluşumlarına hazırlanmak için yeni olasılıklarını beklemektedir.

Geleceğin en belirgin olarak bilinmeyen yönü kendisinin geleceğidir.<sup>498</sup> Gelecek umulmasına rağmen tamamen ve kesinlikle ayrıntılarıyla tahmin edilebilir değildir. Bir bakıma “gelecek şeylerin tabiatına ait olan genel bir olgu olarak şimdi'nin içinde mevcuttur.”<sup>499</sup> Geleceği umarak tamamen ne olacağına karar vermeyiz. Zamanın kendisi de zamansal bir varlık mıdır ve kendiliğinden mi var olmuştur?<sup>500</sup> Hartshorne'na göre gelecek olaylar belirlenmemiştir yani gelecekte belirlenmişlik yoktur ve belirlenmemişi, belirlenmiş olarak bilmek yanlış bir bilgidir. Herhangi bir gelecek olayın detayları az ya da çok belirsiz bir çizgidedir, bu olaylar belkiler zincirleri olarak sınıflandırılabilir zira tamamıyla belirsizdirler. Gelecek tam anlamıyla olacak/edeceklerden de oluşmaz, gelecek açıktır ve belirli sezgisel verilerden yola çıkabilir, gelecek sezgisel olarak anlaşıldığı için daha yerleşik konumda değildir henüz yerleşmemiştir ve bizim özgür irademizle karar verip yerleştirilmeyi bekler. Gelecek Tanrı'da tanımlanmamış ve belirlenmemiş bir haldedir. Tanrı'nın açık bir geleceğe sahip olduğu farz edilebilir.<sup>501</sup> Süreç yeniliklerin ortaya konulmasını gerektirir, değişkenlik Tanrı'ya ve canlılar dünyasına yeni tecrübeler kazandırır, nihayetinde gelecek önceden belirlenmemiştir fakat açıktır, bizler ve Tanrı için sürprizlerle doludur. Olayların içerisinde olan Tanrı

<sup>497</sup> CSPM, s. 124

<sup>498</sup> Nicholas Rescher, *Unknowability: An Inquiry into the Limits of Knowledge*, Lexington Books, Lanham, 2009, s. 12

<sup>499</sup> Alfred North Whitehead, *Düşüncelerin Serüvenleri*, Külliyyat yayınları, İstanbul, 2011, s. 220

<sup>500</sup> L. Nathan Oaklander (Ed.), *Debates in the Metaphysics of Time*, Bloomsbury Publishing, New York, 2014, s. 90

<sup>501</sup> WM, s. 28

olabildiğince yeni şeyler tecrübe eder ve yapar. Kısacası Tanrı yenilik kaynağıdır, evrenle diyalog halindedir.<sup>502</sup> Dolayısıyla gelecek henüz yaratılmamıştır, kısmen yerleşik değildir ya da belirlenimsizdir diğer bir deyişle gelecekle ilgili seçenekler hâlâ verilmeyi beklenen kararlardır. Eğer sonraki olaylar detaylıca zaten belirlenmiş olsaydı karar verme mekanizması amaçsızlaşacaktı. Gelecek, (will-be's) olacıklardan, olandan daha ziyade (may-be's) olabilirlerle tecrübe edilir ve hayatımızda da tecrübe edilir. Bu sebepten ötürü kendi hayatımızda geleceği ihtimal cümleleriyle ele aldığımız görülebilir.<sup>503</sup> Onun düşünce yapısında belki de “belki” kelimesi geleceğe referansta bulunulabilececek en doğru sözcüktür denebilir.

Geçmiş yok edilemez ve tüm detaylarıyla herhangi bir kayba uğramaksızın Tanrı'dadır. Başka bir deyişle geçmişe bir şey yapamayız, o olduğu gibidir ve hiçbir güç onun öylece kalmasının önüne geçemez. Ayrıca, şans (chance) kelimesi onun literatüründeki kullanışlı bir vasıta. Herhangi bir fail/amil tarafından karar verilmemiş gerçeklikleri vurgulayan -geçmiş tarafından tamamen belirlenmemiş-yaratıcı, raslantısal teşekkül imasıdır. Hartshorne bizim geçmişle olan ilişkimizi izleyici (spectator) örneğiyle somutlaştırır. Geçmiş günümüzde korunarak var olmaya devam eder. Bu olay bizim hafızamız gibidir bizler hafızamızla geçmişi bilir korur ve de muhafaza ederiz.<sup>504</sup> Geçmiş şimdide korunur ve var olmaya devam eder hafıza da bu hususta yardımcı olur ama bizim hafızamız zayıf olduğundan olaylar tamamıyla korunamaz. Biz kendimizi zorlasak da bazen bunu başaramayız. O, işte bu noktada mükemmel bir hafızanın var olması gerektiğinden bahseder. Hartshorne'na göre, geçmiş kusursuz bir şekilde korunduğuna göre “Tanrısal hafıza” gibi mükemmel bir hafıza olmalıdır. Bu hafızada geçmiş Tanrı'da herhangi bir kalite ya da detay kaybı olmaksızın mevcuttur. Bu hafızada ne sevinçler ne de dünyanın herhangi bir köşesinde tecrübe edilmiş hüznler yok olur. Buna karşılık insan hafızası ise bireysel ya da kollektif olarak tüm bu olayları içeremez. Hartshorne bu yüzden tüm olanları bünyesinde koruyabilen ve bilgisel kaybın olmadığı akabinde insanın mutmain olabileceği bir hafıza tipine yönelir. Hartshorne'un kozmolojisinde hiçbir şey literal olarak yok olmaz başka bir şekilde ifade edecek olursak bir şey

<sup>502</sup> Bruce G. Epperly, *Process Theology: A Guide For The Perplexed*, T&T Clark, India, 2011, s.21

<sup>503</sup> Sia Santiago, *God in Process Thought: A Study in Charles Harthorne's Concept of God*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1985, ss.62-63

<sup>504</sup> RSP, s. 60

hiçbir şey olmaz. Gerçek geçmiş olaylar sonraki olaylarla yeni sentez elementleriyle birlikte muhafaza edilir. Bu olaylar asla yanılmayan ve hata yapmayan Tanrı'nın hafızasında saklanır.<sup>505</sup> Dünyada meydana gelen olumsuz ayrıntıların, cinayetlerin, tecavüzlerin vb. ürküntülü eylemlerinde onun anlayışında Tanrı'nın hafızasında sonsuza değin mükemmel bir tarzda kayıtlı kalacağı düşünüldüğünde bu detayın da bizi ayrı bir yöne sürükleyeceği açıktır.

Yeri gelmişken belirtmek gerekirse Hartshorne, Tanrısal oluş ile ilgili fizikteki eşzamanlılık sorununun kapasitesini aştığını itiraf eder.<sup>506</sup> Şeyler, olaylar, değişimler ve benzerini anlamak, zamanla ilişkilerinin de anlaşılmasını gerektirir.<sup>507</sup> Üstelik Hartshorne, geçmişin ve geleceğin şimdiki varoluştaki işlevlerinin dışında kendi başına gerçek olduğunu reddeder.<sup>508</sup> Hartshorne zaman kavramıyla ilintili metafiziksel bir gerçeği şöyle açıklar: Şimdi sürekli olarak geçmişten etkilenir hiçbir mümkün tecrübe bununla çelişki içerisine giremez, geçmişten etkilenmediğimizi bilemeyiz çünkü geçmişi bilmek kişinin ondaki/geçmişteki bilgi durumundan etkilenmektir.<sup>509</sup> Şimdi ve geçmiş ilişkiseliliği hakkında şimdi geçmişi ihtiva eder fakat tam tersi bir durum söz konusu değildir şöyle de izah edebiliriz: Her çocuk yetişkin bir birey olamaz fakat her yetişkin bir birey bir zamanlar çocuktur.

Zaman kavramı hakkında dile getirilen bir varsayım da en ufak bir zamansal anın bile oluşması için bölünmesi gerektiğidir.<sup>510</sup> İlk önce geçmişi gelecekte ayırmak gerekir. Geçmiş tamamen sabitlenmiştir ve artık karar mekanizmasına açık değildir aynı zamanda geçmişin gerçek olmadığını dile getiremeyiz. Çünkü geçmiş olaylar realitenin toplamının bir parçası olmuştur, Hartshorne bu noktayı bir misal vererek betimlemeye çalışır: Washington'un Delaware'i geçişi, şu an için bu geçiş tamamlanmıştır/bitmiştir. Washington'un bu nehirden geçişini gözlemleyemeyiz. Gerçekten böyle bir olayı farz ettiğimizde Washington'un bu geçişi yaptığı bir gerçektir, geçişin bitmiş/tamamlanmış olması onun var olmadığı anlamına gelmez

<sup>505</sup> LP, s. 246

<sup>506</sup> Charles Hartshorne, "A Reply to My Critics" *The Philosophy of Charles Hartshorne: The Library of Living Philosophers*, Lewis Edwin Hahn (Ed.) Volume XX., Open Court, La Salle-Illinois, 1991, s. 642

<sup>507</sup> Quentin Smith, L. Nathan Oaklande, *Time, Change and Freedom: An Introduction to Metaphysics*, Routledge, New York, 1995, s. ix

<sup>508</sup> Robert C. Neville, *Eternity and Time's Flow*, State University of New York Press, Albany, 1993, s. 43

<sup>509</sup> LP, s. 285

<sup>510</sup> Roland Faber, Andrew Goffey (Ed.), *The Allure of Things: Process and Object in Contemporary Philosophy*, Bloomsbury Publishing, New York, 2014, s. 73

kısaca geçmiş tahrip edilemez. X hakkındaki gerçek X olmadan imkânsızdır. Eğer X yok edilmiş olsaydı ona atıfta bulunmamız anlamsız olacaktı.<sup>511</sup>

Hartshorne'cu anlayışta dünyanın büyümesi/gelişmesine paralel olarak Tanrı'nın gelecek bilgisi de büyür/gelişir. Ortaya çıkan yeni gerçekler tanrısal bilgeliğe güç kazandırır. Gelecek açık olarak tanımlanırken geçmiş tamamen kapalı olarak addedilir, bir şeyler vuku bulduğunda var olmaya devam eder. Bu ifadeler göre geçmişin gerçek olduğunu geleceğin ise gerçek olmadığını söylemek yanlış olmaz. O, geçmiş ve gelecek arasında dikkat çeken asimetrik bağlantılar kurar, insan kabiliyet olarak geçmişi canlı ve detaylı bir şekilde hatırlar ve geleceği ise belirli belirsiz ve genel bir şekilde umar. Klasik Hristiyan teizmde Tanrı zamanın tamamen dışarısında tutulur. Neo-klasik teizmde Tanrı süreçlerden etkilenir ve etkiler. Zaman değişimi içerisinde barındıran bir süreçtir. Dolayısıyla Tanrı zamandan münezzehe değil, zamana bağımlı, zamanın içerisinde. Neo-klasik teizmde yaşamımızda Tanrı bizi açık bir gelecek yaratmaya/inşa etmeye ortak olmaya davet eder. Hartshorne'na göre şimdi, içinde bulunduğumuz an çok kıymetlidir, geçmiş zaten olup bitmiştir, gelecek ise potansiyel olarak sürprizlere açıktır. Zaman değişiminin bir göstergesidir. Neo-klasik teistik açıdan zaman kavramına bakıldığında Tanrı bazı yönlerden zamanın içinde bazı yönlerden de zamanın dışındadır dememizin -dipolar yaklaşım açısından- bir sakınca gözükmemektedir. Çünkü Tanrı'nın her iki boyutta da açıklanabilen eylemleri söz konusudur. Bir sonraki başlıkta Hartshorne'un ölümsüzlük kavramına bakışını, cennet ve cehennem hakkındaki düşüncelerini, ölümün ötesindeki hayatın varlığı ya da yokluğuna dair fikirlerini tahlil etmeye çalışacağız.

### 3.2. ÖLÜM VE ÖTESİ

Hartshorne hayat isimli kitabın ilk bölümünü "doğum", son bölümünü ise "ölüm" olarak tanımlar.<sup>512</sup> Başka bir deyişle, Hartshorne'na göre doğum ve ölüm varlık sınırları içerisindeki zorunlu çizgilerdir. Bizler yaşamı zamanın içinde sınırlanan varlıklarız. Bu zorunlu hatlarda ölüm insanın varoluşsal bir terminalidir

<sup>511</sup> Sia Santiago, *God in Process Thought: A Study in Charles Harthorne's Concept of God*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1985, ss. 64-65

<sup>512</sup> Charles Hartshorne, "The Formally Possible Doctrines of God: Time, Death and Everlasting Life", In *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, Ed. John Hick, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1970, s. 361

(varılacak son durak). Hartshorne ölüm ve ötesindeki hayat üzerine çokça tartışma açar.<sup>513</sup> Ölümü kanıksamak da, yadsımak da ondan imtina etmek için yeter sebep değildir. Yani ölümü hayattan koparıp atmak muhtemel gözükmemektedir. Aynı zamanda ölüm metafiziğe kapı aramaktadır.<sup>514</sup> Ölüm hayatın akışı içerisindeki meçhulü simgeler dolayısıyla insan varoluşundan bu yana bu bilinmezi bilmek ister.

Ölüm, varlığımızın kesin ve kalıcı sonu ise, ölmenin kötü bir şey olup olmadığı sorusu ortaya çıkar.<sup>515</sup> Hartshorne'na göre, ölüm Tanrı'nın bizi sevmediğinin göstergesi değildir. Ölümü bir son olarak görmeyip, bir sürecin parçası olarak görenler de vardır.<sup>516</sup> Hartshorne'un ölümü bir limit, bir sınır görmesinin aksine bazı teistik ve teistik olmayan inanışlara göre ölüm bir son değil yeni bir başlangıç olabilmektedir.

Ölümsüzlük kavramı dinin ve felsefenin müşterek merak unsurudur. Ölüm ve ötesini her filozof kendi bakış açısından irdelemeye çalışmıştır, Hartshorne'da bu noktada kendi açısını yansıtmıştır. Hartshorne'un neo-klasik yaklaşımında Tanrı yaratıklarınının duygularını hissedendir ve ölümün nelliğini en iyi bilendir. Fakat Tanrı'nın ölümün nasıl bir duygu olduğunu bilmesi O'nu ölümlü yapmaz/öldürmez.<sup>517</sup>

Diğer canlılarla karşılaştırıldığında yalnızca insanlar tecrübenin parametrelerini ortaya koyarlar, doğanın kanunlarını keşfederler, hipotezler formüle ederler, test edilecek teorileri tasarlarlar. Dolayısıyla insanoğlu bir parçacık/cüzden daha fazlasıdır. Üstelik insan etten kemikten bedenden daha ötedir. O acıyı hisseder, üzülür, şaşırır, mutlu ya da mutsuz olur lezzetten haz alıp acıdan uzaklaşır. Kısacası kendi varlığının sonucundan/ölümden endişelenen tek varlıktır.<sup>518</sup> Felsefe tarihinde de bu endişenin yansımaları dile getirilmiştir. Epikürcülerde ölüme

<sup>513</sup> Marjorie Suchocki, "Charles Hartshorne and Subjective Immortality", *Process Studies*, Volume: 21, Number: 2, Summer, 1992, s.118

<sup>514</sup> Palle Yourgrau, "The Dead", *In the Metaphysics of Death*, Ed. John Martin Fischer, Stanford University Press, Stanford-California, 1993, s.137

<sup>515</sup> Thomas Nagel, "Death", *In the Metaphysics of Death*, Ed. John Martin Fischer, Stanford University Press, Stanford-California, 1993, s.61

<sup>516</sup> Roy W. Perrett, *Death and Immortality*, Springer Science+Business Media, Dordrecht, 1987, s. 17

<sup>517</sup> CSPM, s. 263

<sup>518</sup> Santiago, *a.g.e.*, s. 107

karşı bir endişe duyulsa da aksine Stoacılar ölümü doğal/tabî bir olay olarak algılamışlardır.<sup>519</sup>

Hartshorne'na göre, hayat aslında estetik bir yaratılıştır, uyum halindeki tecrübelerin kazanılmasıdır. Ölümü anlamak için ilk önce yaşamı anlamalıyız, ölüm yaşamın yokluğu ya da kesintiye uğramasıdır. Hayvanlar diğer hayvanları öldürerek hayatta kalır, bitkiler ise ölmüş bitkilerden hayat bulurlar. Bazıları ölümün bir uyku olduğunu söylerler, başka âlemde ya da varlık modunda bireysel kariyerimizi devam ettirdiğimiz bir uyku, eğer bu yeni kariyerimiz sonsuz ise şanslıyız, eğer değilse ölümün ötesinde bir ölüm daha yaşayacağız.<sup>520</sup>

Onun ölüm ve ölümsüzlük problemlerine verdiği cevaplar gündemi yakalama amaçlı değildir ya da konjektürel kaygı taşımazlar. O, bu konuda neo-klasik odaklı ussal çıkarımları yeğlemiştir. Ölüm ve ötesini klasik teistik şekilde yorumlamaktan kaçınan Hartshorne bu kavramlara neo-klasik anlam yüklemesinde bulunmuştur.

Ölüm, Tanrı'nın bizlere karşı olan hislerinin problematik bir yönünü simgelemez. Hartshorne'a göre ölüm kesin limit belirlemektir. Tanrı'nın iyiliği inancına engel de değildir. Aynı zamanda ölümün bir "yok olma" olarak nitelendirilmesi akliselim kendi yaşamını sorgulayan bir insan tarafından kabullenilebilecek bir durum değildir. Böyle bir yok oluş düşüncesi yaşamımızdaki bütün olumlu ve olumsuz edinimleri hiçe indirgeyecektir. İnsanoğlunun ölümsüzlüğü konusunda ise, ölümün insanoğlunun son noktası olmadığını söyleyen Hartshorne ölümü bir kişinin hayat kitabının son sayfasının sabitlenmesi olarak niteler.<sup>521</sup> Artık, o kitaptan çıkarılacak ya da o kitaba eklenecek bir şeyler yoktur. O, sınırlı oluşumuzu, zaman ve mekânda limitlerimizin olduğunu kabul etmemiz gerektiğini iddia eder ve ölümü insanın eninde sonunda yüzleşmesi gerektiği kaçınılmaz bir kaderi olarak görür.

Hartshorne, ölümden sonra ruhun ölümsüzlüğü ve bedenli dirilmeye karşı şüpheli hatta agnostiktir diyebiliriz. Ölümden sonraki kişisel tecrübenin devam

<sup>519</sup> Necati Öner, *Stres ve Dini İnanç*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1989, s. 18

<sup>520</sup> WM, s. 51

<sup>521</sup> LP, s. 253

ettirilmesi sorunu ona göre ikincil ve sorunlu bir konudur.<sup>522</sup> Hartshorne'na göre, klasik Hristiyan teizmdeki kör noktalardan biri de ölüm sonrası ödül ve cezadır -bunlar burada kazanılır- tam da tatmin edici değildir. Ödül ve ceza iyi davranışları özendirmek olumsuz davranışları dışarıda tutmak için gereklidir; bizim dünyadaki kanun koyucularımız, kurumlarımız ve yöneticilerimiz de bu minvalde tavır takınırlar. Ceza mekanizmaları çok iyi işlese bile biz Tanrı'yı ya da komşumuzu bu cezadan kaçabilmek için mi seveceğiz?<sup>523</sup>

Hartshorne bizlerin ölümü değil fakat Tanrı'nın ölümünün bizlerin yaşamını bir saçmalığa sürükleyeceğini belirtir.<sup>524</sup> Hartshorne sonsuzluk/ölümsüzlük sorununun bizleri teistik çözüm yolları aramaya ittiğini fark eder. Sonuçta ölen Tanrı değil, insandır. Ölüm bizlerin zamanda sınırlı olduğumuzun hatırlatıcısıdır ama insan kendi içerisinden ölüm en son nokta olmamalı diye geçirir, kısacası ölümsüz bir varlık olmak Tanrı'nın ayrıcalığıdır. Hartshorne bu dünyanın Tanrı'yı ve diğerlerini sevmek ve iyilik yapmak için bir fırsat yeri olduğuna inanır. Aynı zamanda bu dünya layık olduğumuz ödül ve cezanın yeridir. İnsanın cennetinin burası olmasında bir sorun gözükmemektedir. Fakat kişinin bu dünyada cehennemi yaşamak zorunda olması problemin kendisi olarak karşımızda durmaktadır. Ona göre cezalandırılma korkusu ya da ölümden sonra ödüllendirilme ümidinden ziyade iyiliğin öz değeri ve kötülüğün değersizliği bizleri motive etmelidir. O, bu şekilde düşünmenin Tanrı'nın sevgisini ve adaletini anlamada en uygun yol olduğunu düşünür.<sup>525</sup>

Hartshorne'na göre, cennet ve cehennem nosyonunun ayrıntılarına inildiğinde çeşitli tutarsızlıklar karşımıza çıkmaktadır, eğer sonsuz bir şekilde yaşamaya devam edeceksek o zaman bu yönde, biz zamanın içinde kırılğan bir realite olmuyoruz bilakis Tanrı ile eşit oluyoruz. Ölümsüz ruh iddiasıyla, ölümün bize verdiği dersten kaçmıyoruz böylelikle Tanrı küçük tanrıçıklara dönüşmemize izin vermiş oluyor.<sup>526</sup> Hartshorne, insanın bedeniyle birlikte ölümsüz olabileceği ihtimalini düşünse de bu tarz bir ölümsüzlüğün de sonlu ve sınırlı olabileceğini öne

---

<sup>522</sup> RSP, s. 143

<sup>523</sup> NTOT, s. 108

<sup>524</sup> Donald Wayne Viney, *Charles Hartshorne and The Existence of God*, State Universty of New York Press, Albany, 1985, s. 117

<sup>525</sup> LP, s. 25

<sup>526</sup> WM, s. 89

sürmüştür.<sup>527</sup> Ölümünden sonra insanın sınırsız ve sonsuz tecrübe yaşayacağı fikri onu melek ya da Tanrı statüsüyle eşdeğer yapar. Dolayısıyla Hartshorne bunun imkânsız olduğunu ikrar eder.<sup>528</sup> Hartshorne ölümsüzlüğü sadece Tanrı'ya vermekle insanın içerisindeki ölümsüzlük arzusunu bir nevi öldürmektedir. İnsan kaybettiği sevdiklerini tekrar görme arzusu taşıyan bir varlıktır. Onun sevdiklerini bir hiçliğe ve belirsizliğe itmek onda derin yaralar açabilmesi muhtemeldir. Ayrıca kişi yaptığı hataları düzeltmek için de ölümden sonraki bir hayatı arzulayabilir.<sup>529</sup> Klasik teistik inançların ölüm sonrası sonsuz hayat ve yeniden dirilme vaadi bu noktada daha tatminkâr durmaktadır. Kanaatimizce Hartshorne kısa süreliğine dünyada yaşayıp da Tanrı ile aynı sonsuzluk mertebesine gelebilmeyi mantıksal olarak bir yere oturtamadığı için sonsuzluk bakımından insanların Tanrı'yla eşitlenebileceğini belirtmektedir.

Tanrı iyidir, adildir fakat cennet ve cehennem gibi bir ayrıma gidilmesi Tanrı'nın bu vasıflarıyla örtüşmemektedir. Bu noktayı vurgulamak için Hartshorne, şunları söyler: Cennet ve cehennem fikri insan aklına gelen en tehlikeli ve büyük bir hatadır. Aynı zamanda gerçekleri bu hatalardan arındırmak için manevi ve fikri çaba gerekir.<sup>530</sup> Ödül ve ceza bir şeylerin sonu olamaz, hem yaratan hem de yaratılan açısından hayat anlamlı ve güzeldir.<sup>531</sup> Hartshorne'na göre yaşamlarımız ölümden sonra bir yaşamın var olup olmadığına göre değil, Tanrı'nın tecrübesine güzellik katmak için yön almalıdır. Hartshorne ölümü kelebeğin taransformasyonu gibi yaşamın bir başka formunda başka bir şekildeki sürekliliği olarak görür. İnsanın farklı bir buuttaki devamlılığını söz konusu eder ve bu süreklilikte ancak ve ancak Tanrı'nın içsel/dâhili bilinciyle mümkün olacaktır. Diğer bir deyişle bizim ölümsüzlüğümüz Tanrı'nın bizim hakkımızdaki hafızasıdır çünkü o bizi etraflıca bilir ve her anımıza değer verir. Bizlerin hafızası kırılğan ve seçici olduğundan bizim unutulmuş tecrübelerimiz kaybolmamakta Tanrı'nın sonsuz tecrübelerine eklenmektedir. Bu yüzden bizim erdemlerimizin ve değerlerimizin en son muhafaza

<sup>527</sup> Muhsin Akbaş, "Süreç Felsefesinde Ölümsüzlük: Eleştirel Bir Bakış", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 16, Sayı: 1, 2003, s.74

<sup>528</sup> LP, s. 243

<sup>529</sup> D. Z. Phillips, *Death and Immortality*, Palgrave Macmillan, London, 1970, s. 16

<sup>530</sup> LP, s. 254

<sup>531</sup> Sia Santiago, *God in Process Thought: A Study in Charles Harthorne's Concept of God*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1985, ss.121-122

yeri sadece Tanrı'nın kendisi olabilir. Hartshorne'un ifadesine göre Tanrı'nın devam eden varlığında ve aşılmayan hafızasında ne kadar uzun süre önce ölmüş olursak olalım bizler sevgiyle anılacağız. Bizimle yaşayan arkadaşlarımızın hafızasındaki değerimiz bile çok büyük anlam taşıırken -sonsuzluk içerisinde- Tanrı'nın bilincindeki değerimiz kim bilir ne kadar olacaktır.<sup>532</sup> Hartshorne burada Tanrı'nın hafızasında saklanacak ve korunacak şeylerden sadece olumlu olanlarından bahsetmektedir. Fakat dünyada her zaman olumlu ve Tanrı'nın değerine atıfta bulunabilecek, O'nun değerini artıracak şeyler gerçekleşmemektedir. Bir sapığın, katilin ya da burada zikredemeyeceğimiz pek çok olumsuz ve ürküntü veren olayların Tanrı'nın hafızasında sadece saklanmasına objektif bakan insanlar açısından objektif bir ölümsüzlüğü algılabilmek son derece zordur.

Hartshorne, ölüm sonrası ödül ve cezanın olmadığına dair ısrarcı bir duruş sergiler. Bu aynı zamanda nihai adalet fikrini zedeleyen bir durumdur eğer diğer yaşamımızda tatmin edici bir adalet mekanizması ortaya konulmayacaksa bu dünyadaki sözde adaletle rağmen yaşanan adaletsizliklerin çözüm merci neresi olacaktır? İşte bu noktada insanları ölümsüzlük düşüncesine sevk eden nedenlerden biri de adaletin sağlanması düşüncesidir. Kişi bu dünyada bulamadığı adaleti diğer bir boyutta karşılanması beklentisi içerisine girmektedir.

Hartshorne'un ölümden sonra insan tecrübesinin kişisel devamlılığı hakkında şüpheleri vardır ve o ölümden sonra sübjektif ölümsüzlük fikrini reddeder.<sup>533</sup> Aynı zamanda cennet ve cehennem dâhil geleneksel ölümden sonraki yaşam düşüncesine güçlü bir şekilde itiraz eder. Onun ölümsüzlüğü ne gelecek nesilleri içeren hümanistik/sosyal ölümsüzlük ne sadece ruhun ölümsüzlüğü ne de kitab-ı mukaddese ait bedenli ölümsüzlüktür/dirilmedir. Fakat onun ölümsüzlüğü çok özel bir şekilde Tanrı'nın zihninde hatırlanmaktır (objektif ölümsüzlüktür). Hatırlanma konusunda sadece insana ayrı bir yer verilmemiş diğer bütün canlılar da bu hatırlanma zincirine dâhil edilmiştir. Neo-klasik teizm objektif ölümsüzlük haricindeki ölümden sonraki yaşam formlarına karşı kayıtsız ve sessiz kalma tercihindedir. Bu inanç dizgesinde öncelikli odak noktası olarak bu dünya baz alınmıştır. Bu düşüncede klasik Hristiyan

<sup>532</sup> Sia Santiago, *Religion reason and God*, Peter Lang GmbH, Frankfurt, 2004, s. 87

<sup>533</sup> LP, s. 261

teizminde olduğu gibi Tanrı, cennet ve cehennem ayırımına gitmek için adalet terazileri kurmayacaktır. Neo-klasik teizmde ölümsüzlüğünü sadece Tanrı'nın zihninde yaşayabilen insanın bir bakıma cenneti de cehennemi de bu dünyadır denebilir. Tanrı'nın zihninde sonsuza dek yaşama düşüncesi bizi bu dünyada inanç noktasında nasıl motive edebilir? İnsan sadece yaşadıkları kayıt altına alınsın diye mi bir hayat sürmektedir? Objektif ölümsüzlüğü bir ödül olarak düşünmemiz yaşadığımız çevredeki davranışlarımıza çeki düzen vermemizde ne kadar etkili olur? Küçük yaşta istismara uğramış ve bu olayın travmatik sonuçlarını hayatı boyunca yaşamış biri için objektif ölümsüzlük ne anlam ifade etmektedir?

### 3.2.1. Objektif Ölümsüzlük

Ölümün kesinliği yaşamımızın ve varoluşumuzun kesinliği kadar gerçektir. Bu gerçekliği inkâr eden bir varlığa rastlanamaz, her düşünen akıl bu konuda müttefikdir. Ölümün kötü veya korku verici olması, doğal olarak bizleri ölümsüzlük arayışına iter.<sup>534</sup> Ölümsüzlük anlayışları noktasında bazı yol ayrımlarına gidilmiştir. Ölümden sonra iki tip hayatta kalmaktan bahsedebiliriz biri objektif diğeri ise subjektif ölümsüzlük. Objektif ölümsüzlük de, subjektif ölümsüzlük de bu hayatı merkeze alır sosyal adaletten esinlenir, geleceğe olan ümide odaklanır.<sup>535</sup> Ölümsüzlük sorusu her zaman belirsizlikleri kuşatmıştır, Hartshorne subjektif ölümsüzlüğün zorunluluğunu kabul etmez. Ölümsüzlük probleminin uygun çözümü ona göre objektif ölümsüzlüktedir. Geleneksel bir ölümsüzlük anlayışı, kişinin ölümü sonrasında bedenden ayrılan ruh ve ruhun ölümsüzlüğü fikrini içerir.<sup>536</sup> Hartshorne'un eskatoloji anlayışının bir uzantısı olan objektif ölümsüzlük klasik teistik anlayışa nazaran alışılmışın dışında bir felsefi ve teolojik tavır olarak karşımıza çıkmaktadır. Hartshorne'un ölümsüzlük düşüncesinin odağında Tanrı ve Tanrı'nın hafızasında sonsuza değin korunmak vardır. Aynı zamanda Tanrı'nın hafızasındaki koruma çemberine katılabilmenin tek şartı bu dünyada yaşamış olmaktır.

<sup>534</sup> Michael Cholbi (Ed.), *Immortality and the Philosophy of Death*, Rowman & Littlefield International Ltd., London, 2016, s. xii

<sup>535</sup> Epperly, a.g.e, s.144

<sup>536</sup> George W. E. Nickelsburg, Jr., *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, Harvard University Press, Cambridge, 1972, s. 177-180.

İnsan, öylesine herhangi bir kayda geçmeyen ve değere sahip olmayan bir deneyime konu olmaktan hazzetmez.<sup>537</sup> Hartshorne'un öğrencisi John B. Cobb'a göre nesnel (objective) kavramı bazen yanlış anlaşılmaktadır. Nesne olmanın bir taş ya da bina gibi bir şey olmasını bekleriz. Fakat nesne haline gelen gerçek durumlar aslında deneyim anlarıdır.<sup>538</sup> Objektif (nesnel) ölümsüzlük bir nevi mazideki yaşanmışlıkların ölümsüzlüğüdür. Hartshorne'na göre, bizler Tanrı'da yaşar hareket eder ve varlığa sahip oluruz. Tanrı hiçbir şeyi unutmadığından ötürü kazanılmış bir değeri kaybetmeyiz ve bizim katıksız değerimiz tanrısal yaşamda yok olmaz.<sup>539</sup> Bu ölümsüzlük tipinde Tanrı'nın yanılmaz şuuru bizim ebedi istirahatgahımız olmaktadır. Burada sadece bilinçlerimiz, yaşanmışlıklarımız sonsuzluğa kavuşacaktır, ne bedenimiz ne de ruhumuz kabrin ötesine geçebilecektir.

Üç büyük dinde de hesaba çekilebilmek için bir kayıt altına alınma söz konusudur. Kur'an-ı Kerim'de insanın eylemlerinin kayıt altına alındığını hatta insanın bedeninin/azalarının buna şahitlik edeceği vurgulanır (Nur, 24/24), (Yasin 36/65).<sup>540</sup> İnsan eylemlerinin kayıt altına alınması/saklanması konusu objektif ölümsüzlüğe mahsus yeni bir anlayış değildir.

Hartshorne'un neo-klasik metafiziğinde ölümle sona eren tecrübeler dizisinin Tanrı'nın hafızasında kayıt altına alınması/saklanması vardır. Objektif ölümsüzlükte geçmiş yok edilemez, başarısızlığa uğratılamaz ve değiştirilemezdir. Hartshorne'un ölümsüzlük yorumu geçmişin/yaşanmışlıkların ölümsüzlüğü olarak tanımlanır. Yani bir şeyler hiçbir şey olmaz, bir zamanlar var olan bir başka formda yaşamaya devam eder. Bir bakıma Hartshorne bedeninin dönüşüm aşamalarına/transformasyonuna açık kapı bırakırken aynı bedeninin sonsuzluğuna karşı bu kapıları kapatmıştır.

Kişinin ölümü sadece fiziksel yaşamının değil, aynı zamanda bilinçli yaşamının da daimi sonu anlamına gelmektedir.<sup>541</sup> Bizim varlığımızla ölümün varlığının aynı anda bir arada bulunmaması Epikür'ün çıkış noktasıydı. O, ölümü

<sup>537</sup> John B. Cobb, Jr., *A Christian Natural Theology Based on the Thought of Alfred North Whitehead*, [http://www.religion-online.org/cgi-bin/researchd.dll/showchapter?chapter\\_id=1116](http://www.religion-online.org/cgi-bin/researchd.dll/showchapter?chapter_id=1116) (23 of 38) (Erişim Tarihi: 28/02/2019)

<sup>538</sup> John B. Cobb, Jr., *Whitehead Word Book*, P&F Press, Claremont, 2008, s. 64

<sup>539</sup> OOTM, s. 110

<sup>540</sup> *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2011, s. 386-489

<sup>541</sup> George Pitcher, "The Misfortunes of the Dead", *In the Metaphysics of Death*, Ed. John Martin Fischer, Stanford University Press, Stanford-California, 1993, s.159

kısmen zararsız bulur çünkü yokluk getirir ya da yoktur.<sup>542</sup> İnsanların aksine diğer hayvanlar muhtemelen bilinçli olarak ölümün kaderleri olduklarını bilmezler ama bizler biliriz. Hartshorne'na göre, özgürce düşünen hayvan olmanın dezavantajlarından biri de budur. Ölüm muammasıyla yüzleşmeye başladığında insanoğlu her yerde kendisine ölümün nasıl bir şey olduğuna dair çeşitli hikâyeler bulmaya çalışır. Yaşam ölümle son bulur ifadesinde “son bulur” hiçbir şeyi ifade ediyorsa ifade bulanıklaşır. Biz bir kişinin biyografisini yazdığımızda onun cesedinden bahsetmeyiz. Bizler tecrübe akışlarından ve bedensel aktivitelerden bahsedimiz. Geçmiş/tarihi A.N.Whitehead objektif ölümsüzlük doktrini terimleriyle tanımlamıştır.<sup>543</sup> Whitehead'en sonra sistematik olarak, Hartshorne'un bu ölümsüzlük fikrinin geliştirilmesinde, yayılmasında ve popüler hale gelmesindeki katkısı daha fazladır denebilir. Whitehead ve Harsthorne'un aksine bir süec düşünürü olan David Ray Griffin ölümden sonra bir hayat olabileceği fikrini akla daha yatkın bulmaktadır.<sup>544</sup>

Hartshorne, insanın doğasını tüm yönleriyle derinlemesine tefekkür eder. Bu analizin yansıması sonucunda klasik Hristiyan teizmdeki klişe sınırlar içerisinde sorgulanmadan kabullenilen ve ele alınan insanın ölümsüzlüğü sorununu münakaşaya açık hale getirir. O, klasik kişisel ölümsüzlük konusuna eleştirel yaklaşanlar arasında da yalnız olmadığını belirtir ve ona göre ölümsüzlüğün daha başka iyi bir anlamı olmalıdır.

Hartshorne objektif ölümsüzlük fikrinin teistik açıdan diğer alternatiflerine karşı büyük bir avantaj sağladığını düşünmektedir. Aslında, kişiyi sadece Tanrı'nın zihninde yaşayabilen bir kayıt formu olarak görmesiyle objektif ölümsüzlüğün klasik teistik anlayışa alternatif olabilmesi de tartışmaya açıktır. Hartshorne'na göre, hayatlarımız kozmik açıdan bir değer arz etmektedir, öyleyse objektif ölümsüzlük yaşamın anlamı sorusuna en uygun cevabı veren doktrin olmalıdır.<sup>545</sup> Objektif ölümsüzlük gerçek anlamda kişinin bedenli olarak ölümden sonra yaşamasını ifade etmez. Burada Hartshorne ölümsüzlük problemini ele alış tarzıyla da neo-klasik

<sup>542</sup> Stephen E. Rosenbaum, “How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus” *In the Metaphysics of Death*, Ed. John Martin Fischer, Stanford University Press, Stanford-California, 1993, s. 120

<sup>543</sup> OOTM, s. 33-34

<sup>544</sup> Atle Ottesen Søvik, *The Problem of Evil and the Power of God*, Brill NV, Leiden, 2011, s. 59

<sup>545</sup> Donald Wayne Viney, *Charles Hartshorne and The Existence of God*, State Universty of New York Press, Albany, 1985, s. 45

teizmin alternatifi olmayan modern bir din anlayışı ortaya koymak istediği görülmektedir. Hartshorne'na göre geleceğimizi sonsuzda aramamız nafiledir, bizim geleceğimiz şimdidedir.<sup>546</sup> ve bu dünyadaki yaşanmışlıklara, “an”ın önemine o fazlaca değer atfeder, bir bakıma kişinin cenneti de cehennemi de burasıdır. Kısacası klasik teizmin ölüm sonrası yaşam formu reddedilir.

Hartshorne'un klasik Hristiyan teizmin ölümsüzlük anlayışındaki gördüğü eksikliklerden bir tanesi de iyilerin nihai olarak temize çıkışlarının sadece ölümden sonra gerçekleşecek oluşudur. Bu inanca göre iyiler sınırı belirli olmayan bir şekilde ödüllendirilecekken kötüler de cezalandırılacaktır. Hatta kötü eylemler dünyada cezadan çok ödülle sonuçlanıyor gibi gözükse de bu dengesizlik öbür dünyada düzeltilecektir.<sup>547</sup> Objektif ölümsüzlükte hesap sorulmanın gerçekleşebileceği, hatalı davranıştan kişiyi uzak tutacak veya caydıracak, adaletin tesis edileceğine yönelik bir mekanizma ortaya konulmamıştır. Dünyada baskı ve zulüm görmüş ya da engelli bir hayat sürmüş ve daha nice insanların Hartshorne'un bu ölümsüzlük fikriyle mutmain olamayacakları belirgin olarak karşımızda durmaktadır. Hartshorne, aslında bizlerinde içinde gizli bir ego olarak sonsuzluğun yattığını -böyle doğal bir eğilimin olduğunu- itiraf eder.<sup>548</sup> Bu ölümsüzlük duygusunu “objektif ölümsüzlük” düşüncesiyle bastırmaya çalışır. Herhangi bir buhran içerisinde olunmadığı müddetçe insanoğlu hayatının sonlanmasını ya da hayatını sonlandırmak istemez üstelik daha fazla bu dünyada kalabilmenin yollarını arar. Bununla da yetinmeyip bu hayatın ötesindeki bir sonsuzluğu/ölümsüzlüğü kurgular.

Ölümsüzlüğün hem insana bakan hem de Tanrı'ya bakan veçheleri vardır. Hartshorne'un ölümsüzlük doktrini sonsuz anlam arayışında insan merkezli olmaktan ziyade, Tanrı merkezlidir.<sup>549</sup> Tanrı'nın kendi geçmişini kavrayışı (prehension) kusursuzdur.<sup>550</sup> Çünkü tanrısal süreç nihayete ermez, Tanrı gerçekten ölümsüz olan ve ölümsüzlüğü kendi içerisinde barındırandır. Ölümsüzlüğün insana bakan yönüyle o, gerçek ölümsüzlüğü Tanrı'nın huzurundaki namımız olarak niteler.<sup>551</sup> Hartshorne

<sup>546</sup> NTOT, s. 55-56

<sup>547</sup> Sia Santiago, *Religion reason and God*, Peter Lang GmbH, Frankfurt, 2004, s. 83

<sup>548</sup> Santiago, *a.g.e.*, s. 89-90

<sup>549</sup> Santiago, *a.g.e.*, s. 98

<sup>550</sup> Duane Voskuil, “Hartshorne, God and Metaphysics: How the Cosmically Inclusive Personal Nexus and the World Interact”, *Process Studies*, 28, 3/4, 1999, s. 5

<sup>551</sup> LP, s. 259

göre, yaşam bir kitap gibi sanat eseridir. Başlangıcı ve sonu vardır. Bir kitabın sonunda “son” yazması bir şeylerin sonunu ima etmez bilakis her son yeni bir başlangıcı imgeler. Bu analogisiyle, o hayatında en çok önem verdiği ilgi alanı üzerinden bizlere yaşamlarınızın anlamını açıklamaya çalışmıştır.

Kişisel bir ömürden bahsedebilmek için doğum ve ölüm arasındaki yaşantıya ihtiyacımız vardır.<sup>552</sup> Hartshorne kişisel ölümsüzlüğün geçerliliği hakkında net bir düşünceye sahip değildir. Daha çok böyle bir düşünceyi inkâr etme eğilimindedir.<sup>553</sup> Hartshorne’na göre ölüm sonrası anlayışta iki ihtimalle karşı karşıyayızdır. Ya ölüp sadece anlamı ve değeri olmayan bir ceset parçası olacağız. Ya da ölümden sonra cennet ya da cehennemde kendimize bir kariyer inşa ediyor olacağız.<sup>554</sup> Klasik Hristiyan teizmi ikinci alternatifi seçmeyi yeğler, neo-klasik teizm ise bize üçüncü bir seçenek sunmak ister. Neo-klasik teizmde bizler ne ölüm sonrası yeni tecrübelerle açık bir yaşama sahip olacağız ne de ölüm sonrası bir hiçliğe itileceğizdir. Tanrı’nın devasa belleğinde kayıt altına alınacağız. Ayrıca, klasik Hristiyan teizmindeki ruh-beden düalizmine karşı, genelde çift kutupluluğu merkezine alan neo-klasik teizmde ölüm sonrası ruh ve beden varlığına dair bir düalizme de gidilmemiştir.

Hayvanlarda korku vardır ama bu korku ölüm korkusu mudur? Hayvanlar ahiret endişesi taşımazlar, onlar içinde objektif ölümsüzlükten bahsedebilir miyiz? Ahlaki iyiliğin, estetik değerlerin ya da ibadetin onlar için bir anlamı var mıdır?<sup>555</sup> Açıkçası, objektif ölümsüzlük açısından Hartshorne’un neo-klasik teizminde tüm yaratıkların yapıp-etmeleri Tanrı’nın hafızasında yaşayacaktır/saklanacaktır. Fakat tüm hayvanların, böceklerin vb. canlıların yaşamlarının da Tanrı’nın hafızasında korunacağına dair neo-klasik teizmde net bir eskatolojik vizyonun ortaya konulduğu söylenemez. Ayrıca, Tanrı’ya sonsuz zihinsel kapasite ve yaşanılanları bilinçli olarak canlı tutma yeteneği atfetmek,<sup>556</sup> tek başına ölüm sonrasında yarattığı sorunları çözmede yeterli gözükmemektedir.

<sup>552</sup> Charles Hartshorne, “The Aesthetic Dimensions of Religious Experience” *Logic, God and Metaphysics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1992, s. 3-4

<sup>553</sup> LP, s. 253

<sup>554</sup> OOTM, s. 4

<sup>555</sup> WM, s. 125

<sup>556</sup> James A. Keller, *Problems of Evil and the Power of God*, Ashgate Publishing, Burlington, 2007, s. 160

Hartshorne, ruhun ölümsüzlüğü doktrinini inkâr etse de hep beraber ölümsüzlük düşüncesini inkâr etmez. Bu cümlelerle ifade edilmek istenen ölümsüzlük türü objektif ölümsüzlüktür ve aynı zamanda bu ölümsüzlük türü her şeyi bilen Tanrı'nın bir fonksiyonudur. Tanrı tüm meydana gelenleri bilir ve her yer alan şeyi de hatırlar. Yaşamın ana değeri yaşamdaki tecrübelerdir ama bu tecrübeler bizlerin hafızasında gün ve gün eriyip gitmektedir, bunların hepsi bizim tecrübelerimizin kaybolduğu ve sonsuza değin unutulduğu anlamına mı gelmektedir, eğer öyleyse bizlerin yaşamlarının hiçbir anlamı ve değeri yoktur. İnsanoğlunun hafızası kırılabilir, seçici olmayan ve yanılabilir. Bizlerin bu husustaki aciziyeti bir karşılık bulmalıdır bu kertede bizlerde zayıf olan geçmişini hafızada tutma yetisi Tanrı'da tamdır, aynı zamanda canlı ve yeterli seviyededir. Tanrı'nın hafızası geçmişin mükemmel bir kayıdır. Ona göre hepimizin ölmesine karşın bizler tanrısal hafızada ebediyen hayatta kalacağız.<sup>557</sup> Yaşamlarımız bir gün yok olup gidecektir ama Tanrı'nın tecrübesinde ebediyen yaşayacaktır.<sup>558</sup> Bu ölümsüzlük türünün Alzheimer hastası olan ve kendine dair hiçbir şey hatırlamayan birinin hayatının sonsuz bir hafızada hatırlanacak olması o kişi için nasıl bir anlam ifade edeceği de tartışma konusudur. Ayrıca objektif ölümsüzlük doktrini maruz kaldıkları kötülükten dolayı hayatları altüst olmuş kişiler için çok bir anlam ifade etmeyeceği de söylenebilir. Çünkü bu ölümsüzlük fikri bir daha kullanılmamak üzere derin dondurucuya kaldırılmış insan düşünce ve eylemlerini andırmaktadır. Bu eylemlerin sadece saklanması hiç kimseye bir yarar sağlamayacağını belirtebiliriz. Objektif ölümsüzlükte şunu unutmamız gerekir ki unutulmaları asla unutmayan sadece Tanrı'dır. Yani dünyanın bilinmeyen bir köşesinde ırkı ya da sosyal statüsü ve aşağı seviyedeki konumu itibariyle başkaları tarafından kıymet verilmeyen tabiri yerindeyse (unutulmuş) bir insanı da unutmayan Tanrı'dır. Kısacası insanoğlu kendi tanımını gereği unutandır ve unutmaya açık olandır ama neo-klasik teizmin Tanrı'sının tanımını bunu gerektirmez. Burada insan yaşamının nihai anlamı herhangi bir kayba uğramadan değeri sonsuza dek Tanrı'nın hayatına dâhil olduğu için teminat altına alındığı düşünülür. Netice itibariyle Hartshorne ölümsüzlük problemini önemsemiş

<sup>557</sup> Donald Wayne Viney, *Charles Hartshorne and The Existence of God*, State University of New York Press, Albany, 1985, s. 42

<sup>558</sup> Bruce G. Epperly, *Process Theology: A Guide For The Perplexed*, T&T Clark, India, 2011, s.146

ve bu problemi Tanrı'nın silinmez hafızasıyla ilişkilendirerek çözmeye çalışmıştır. Hatırlanma ana vurgusu objektif ölümsüzlükte Tanrı'nın hafızasıyla ilintiliydi. Sosyal ölümsüzlükte ise toplumun tarihsel belleğiyle ilişkilidir. Bu ölümsüzlük formunda benim hatırlanma değerim ne denli olacaktır? Ben, bir devlet başkanına ve tarihe, dinlere yön vermiş kişilere nazaran toplumun hafızasında ne derece yer edineceğim? Şimdi de sosyal ölümsüzlük kavramını eksileri ve artlarıyla neo-klasik teistik açıdan irdelemeye çalışalım.

### 3.2.2. Sosyal Ölümsüzlük

Tanrı bizleri yaşamaya davet eder fakat bizler için ölüm kapısını da açık bırakır.<sup>559</sup> Ölümsüzlük Tanrı'ya referansta bulunulmadan açıklanamayacak bir kavramdır.<sup>560</sup> Aynı zamanda ölümsüzlük, ilk ölen insanlarla birlikte gün yüzüne çıkmış bir düşüncedir ve tarih boyunca adı literatüre geçmemiş pek çok ölümsüzlük formatının varlığı söz konusudur. Ölümsüzlük Hartshorne'na göre bir teolojik hatadır. Onun *Herşeye Gücü Yetme ve Diğer Teolojik Hatalar* isimli eserinde bahsedilen altı teolojik hatadan beşincisi ölüm sonrası ölümsüzlük kariyeridir. Ona göre eğer bizim varlığımız Tanrı için bir anlam ifade ediyorsa ya da Tanrı bizi seviyorsa bizler için ölümü sadece bir ceset parçası olarak sunmaz. Teist ölümden sonra bir yaşam formu olduğuna inanır, ölümden sonraki cennet ve cehennem miti onlar için bazı doğruları içinde barındırır. Burada iki varsayım vardır: Bir yanda sadece bir ceset olma diğer yanda yeni bir modda dirilme ihtimalleridir.<sup>561</sup> Sosyal ölümsüzlükte ise Tanrı'ya referansta bulunulmaya ihtiyaç duyulmaz. İnsan için son varış noktası Tanrı'nın yanı, cenneti veya zihni değildir. Esas olan insanların zihninde yaşamak, anılmaktır. Sosyal ölümsüzlüğün yaşandığı yer kişinin yaşadığı yerdir (dünya).

Ölümsüzlük, Abraham Maslow (1908-1970)'un ihtiyaçlar hiyerarşisinde yer almasa da aslında bir ihtiyaçtır. İnsanlar bu ihtiyacın hem bu dünyada kendileri yaşarken hem de bu dünyadan kendileri göçüp gittikleri zaman karşılanmasını beklerler. Bu ihtiyacın karşılandığı düşünülen ölümsüzlük türlerinden bir tanesi de

<sup>559</sup> John B.Cobb, *Process Theology as Political Theology*, Manchester University Press, Manchester, 1982, s. 27

<sup>560</sup> Gülay Kaplan, *Süreç Teizminde Ölümsüzlük Düşüncesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007, s. 51

<sup>561</sup> OOTM, s. 5

“sosyal ölümsüzlüktür.” Sosyal ölümsüzlüğün merkezinde dünyaya kişinin anılmasına vesile olacak bir eser bırakma düşüncesi yatmaktadır. Bu eserlerle, ortaya konan orijinal ürünlerle bizden sonrakiler üzerinde tesir bırakmak arzu edilir.

Bilimsel olarak kişinin sadece genetik özelliklerinin değil aynı zamanda karakteristik özelliklerinin de bir başka bireye geçişkenliği söz konusudur, insanın kendi genlerini taşıyan bir başka birey sayesinde neslinin devam edeceğini düşünmesi bile bir çeşit hatırlanmaktır/ölümsüzlüktür. Kişinin bedensel/genetik özellikleriyle benzeştiği kişiyi zaman zaman hatırlaması sosyal olarak ölümsüz olduğunu çağrıştırabilmektedir. Bu ölümsüzlük türünün devlet adamlarındaki tezahürü ise şöyle olabilmektedir: Ülkeleri yöneten bazı kişiler kendi devamlılıklarını sağlamlaştırabilmek ve bu dünyada ölümsüzleşebilmek için heykellerini ülke sınırlarının her yerine dikmektedirler bir nevi kendi sosyal ölümsüzlüklerini sağladıklarını düşünmektedirler. Aynı zamanda masallar ve sosyal ölümsüzlük arasında da bir benzeşim yapılabilir. Masallar insanüstü hayallerin dışı vurumudur. Masallarda vurgulanan temalardan bir tanesi de ölümsüzlüktür ve tıpkı masalın kendisinin ve ölümsüzlük düşüncesinin aktarıldığı gibi nesilden nesile aktarılabilirler. Ölümsüzlük arzumuzun çeşiti her ne olursa olsun sonuç olarak istenen kalıcı olabilmektir.

Sosyallik, iç içelik, ilişkisellik ve birbirine duyulan ihtiyaç gibi kavramlar neo-klasik teizmin esasını oluşturur. Bir bakıma doğal yapısında mevcut olan kavramlardır. İnsan olmak sosyal olmak demektir, bu kapsamda bir kişinin varlığı bir diğerininkine katılır. Tanrı bizim eylemlerimiz dâhil her şeyi bilir ve yaptığımız şeyler yani eylemlerimiz Tanrı tarafından değil bizim tarafımızdan yapılır.<sup>562</sup> İnsan doğası greği sosyal bir canlıdır dolayısıyla düşüncelerimiz konuşulmaya birilerine iletmeye ihtiyaç duyar, kimse olmasa bile düşüncelerimizi kendi kendimizle paylaşıyoruz. Sadece diğer kişilerle olan ilişkilerimizle değil aynı zamanda kendi geçmişimiz, geleceğimiz ya da potansiyelliğimizle bizler sever, sempati duyar, nefret ederiz. Hartshorne’a göre sadece insanoğlu değil tüm yaşam sosyal bir yapıya sahiptir.<sup>563</sup> Her mevcudiyet belirli bir ölçüde topluluktur (society) onu oluşturan bileşenlerle etkileşim halindedir, ayrıca kendisini oluşturan kişilikler ya da olaylarla

---

<sup>562</sup> DR, s. 16-17

<sup>563</sup> DR, s. 27

da etkileşim halindedir.<sup>564</sup> Tanrı sosyal ilişkiler ağıyla dünyadaki tüm parçalara direkt erişim sağlar/ulaşır.

Toplum içerisinde başka birey ve gruplara ne kadar çok müdahil olursak bireyselliğimizde döngüsel olarak artarak tekrar topluma müdahil olur ve bulunduğu ortamı zenginleştirir.<sup>565</sup> Klişe olarak belirtecek olursak insan sosyal bir varlıktır ve bu sosyalliğin devamlılığı istenci içerisinde. Yaşarken sosyal olan bir varlığın yaşam sonrasında da sosyalliği düşünmesi de olağandır. Fakat Hartshorne'a göre sosyal ölümsüzlükte her ne kadar insan sosyal bir varlıkmiş gibi gözükse de insan yalnız doğar ve yalnız ölür.<sup>566</sup>

Hartshorne'na göre, hiç kimse biz yaşarken bizi tam anlamıyla tanıyamaz çoğu şey biz öldükten sonra unutulacaktır, hayatımızdaki çoğu detay hatta birlikte yaşadığımız çağdaşlarımız, doğal olarak gelecek nesiller tarafından da kaçırılabilir. İnsanoğlunun kendisine yöneldiğinde kendisinin bile unuttuğu anıları mevcuttur. Bizden sonra gelenler için bizlerin yaşamının anlamı nedir, bazıları bizleri ne kadar bilecek ya da değer verecektir.<sup>567</sup> Bu ifadeleriyle Hartshorne sosyal ölümsüzlük kavramının zayıf taraflarını ortaya koymak ister.

Ölümden sonraki yaşamın neliği sorunu, çoğu insanın derinden önemseydiği bir sorundur.<sup>568</sup> Hartshorne'na göre sosyal ölümsüzlük Tanrı'ya komşu olmaktır.<sup>569</sup> Bu komşuluk ölümsüzlük istencindeki yakınlığı imgeler. Hartshorne daha ziyade bu ölümsüzlük türüne eleştirel olarak yaklaşır. Ona göre, Tanrı'ya inanmayanın ölümsüzlüğe uygulanabilir kanısı sosyal ölümsüzlük gibi gözükmemektedir. Bazı insanlar ölümsüzlüğü “sosyal ölümsüzlük” te bulmaya çalışırlar ama burada gelecek nesiller bizim yaşamımızdan nasıl fayda sağlayacaklardır ya da bizim başarılarımızın kalıcılığı nasıl sağlanacaktır.<sup>570</sup> Bizler, insanlığın bu eserlerimizi tüm zamanlarda koruyabilme kabiliyeti olduğunu varsayamayız. İnsan ırkı yaşamını sonsuza değin

<sup>564</sup> CSPM, s. 8

<sup>565</sup> John B. Cobb, JR., David Ray Griffin, *Süreç Teolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s.100

<sup>566</sup> WM, s. 91

<sup>567</sup> RSP, s. 49

<sup>568</sup> David Ray Griffin, *Parapsychology, Philosophy and Spirituality: A Postmodern Exploration*, State University of New York Press, Albany, 1997, s. 96

<sup>569</sup> NTOT, 57

<sup>570</sup> WM, s. 29

sürdürse bile gelecek nesiller öncekileri çok az hatırlayacaktır dahası insanın yaşadığı dönemdeki kişiler bile uygun bir şekilde kişinin yaşam kalitesini algılamamaktadır tüm ölümler içerisinde ulvi olarak kalan Tanrı'dır.<sup>571</sup> Hartshorne ölüme çok fazla bir anlam yüklediği gibi ölümden sonrası için de çok fazla düşünce üretmeye çalışmamıştır.<sup>572</sup> Yukarıda belirttiğimiz gibi onun için anın, şimdinin kıymeti fazladır ve aslolan hayatı güzelce yaşayabilmektir. Her filozofun ölüm konusunda farklı bir konumu olduğu bilinmektedir. Nietzsche yaşamın bir filozofu iken, çağımızda felsefenin merkezine ölümü getiren Heidegger'dir.<sup>573</sup> İlkçağda ise Epikürus, erdemli bir insanın hayatında elde edilen güzel şeyleri "ölümsüz" olarak adlandırmıştır.<sup>574</sup> Nietzsche, Epikürus hatta Hartshorne'da hayatı yaşamak önceliktir. Hayattan tat ve lezzet almak, yaşamı sevmek ve dünya hayatındaki güzellikleri merkeze almak önemsenmiştir. Bir asır boyunca kaliteli ve çoğu zaman problemsiz kariyerli bir hayat yaşaması Hartshorne'ü ölüm ve ötesine dair asgari seviyede düşünmesine neden olmuştur. Dolayısıyla, o ahiret hayatını kabul etmemiş ve üzerinde düşünmemiştir. Dünya hayatına verdiği önem neticesinde sosyal ölümsüzlüğü neo-klasik teizmin olumlu yaklaştığı düşünülebilir. Fakat neo-klasik teizm bu ölümsüzlük türünü tasvip etmez. Eskatolojik doktrinler belirli dinlerdeki vahiylerden kaynaklanır.<sup>575</sup> Sosyal ölümsüzlükte belirli bir din olgusuna rastlanmaz. Hartshorne'a göre bu ölümsüzlük çeşidi dini değildir. Başka bir deyişle dine inanmayanlar için uygun bir seçenektir. Bu konu üzerinde konuşulacaksa sosyal ölümsüzlüğü dini terminolojiyle yeniden tanımlamak gerekir.

Ölüm üzerine düşünmenin kolay bir yolu olmadığına inanılır.<sup>576</sup> Sonuçta aykırı bir düşünce niteliğindedir. Ölüm ve anlam arasında da iki bağlantı vardır. Birincisi, ölümün hayata anlam kazandırdığı iddiasıdır. Diğer bir iddia, ölümün

---

<sup>571</sup> RSP, s. 143

<sup>572</sup> Florence M. Hetzler, Austin H. Kutscher (Ed.), *The Acceptance of Death Philosophical Aspects of Thanatology*, Vol: 1, MSS Information Corporation, New York, 1978, s. 83-87

<sup>573</sup> Saitya Brata Das, *Death, Time and the Other: Ethics at the Limit of Metaphysics*, Aakar Books, Delhi, 2017, s. 12

<sup>574</sup> A.G. Long, *Death and Immortality in Ancient Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 2019, s. 1

<sup>575</sup> David Tracy, Nicholas Lash (Ed.), *Cosmology and Theology*, The Seabury Press, New York, 1983, s. 27

<sup>576</sup> Robert C. Neville, *The Puritan Smile: A Look Toward Moral Reflection*, State University of New York Press, Albany, 1987, s. 206

hayatın anlamını ortadan kaldırmasıdır.<sup>577</sup> Ölüm gerçekten hayatlarımızda bir anlam sorunu ortaya çıkarmaktadır. Sosyal ölümsüzlük düşüncesi bu anlam arayışına eşit bir şekilde çözüm olamamaktadır. Çünkü çoğu kimse kendi hayatlarını ve yaşama katkılarını dünya tarihinde kaybolan küçüklükte görmektedir. Bu ölümsüzlük türünün dünyadaki adalet sorununa karşı bir cevabı yoktur. Pek çok insan bu dünyada iyi ve uzun ömürlü yaşarken, diğerleri genellikle erdem ve mutluluk arasında korelasyon olmaksızın kısa ve korkunç yaşamlar yaşarlar. İnsanlar ister bu dünya ister başka bir dünyada olsun hayatlarını bir şekilde sürdürmek isterler. Hayatları kısa bir ömre sığabilmiş kişilerin sosyal ölümsüzlükten alacakları pay belirsizdir. Bu ölümsüzlük türü belirli bir sosyal statüye sahip insanlara ait burjuva bir anlayışı andırmaktadır.

Sosyal ölümsüzlüğün ölüm tecrübesine karşı yeteri kadar bir denge unsuru olamadığı görülmektedir.<sup>578</sup> Ardında bir eser bırakmak sosyal ölümsüzlüğün ana temasıdır ama dünyada adı sanı dahi duyulmamış tabiri yerindeyse silik kişiliklerin akıbetleri ne olacaktır ya da gelecek nesiller tarafından bir anlığına anılmak kişiye tinsel anlamda dinginlik sağlamada yeterli bir sebep olabilecek midir? Nihayetinde sosyal ölümsüzlük konusunda Hartshorne bu ölümsüzlük tipinin sonuçlarından pek tatminkâr değildir. Kişinin kendini tanıma süreci hayatı boyunca devam edebilmektedir. Kişi kendisini bile tam anlamıyla tanıyamamışken diğer insanlar tarafından tanınıp anılmasını ummak -sosyal ölümsüzlük sınırları içerisinde- yerinde bir düşünce olmasa gerektir. Çünkü kimse bizi tam anlamıyla tanıyamamaktadır ve bu durum biz öldükten sonra da geçerlidir, hayatımıza dair çoğu detay kaybolmaktadır. Sosyal ölümsüzlüğün kendi kendisinin devamlılığını sağlamadaki zayıf noktası olan “insan hafızası”nın kalıcılığına itibar etmeyen Hartshorne daha sağlam bir hafıza olan “Tanrısal hafıza”ya yönelmiş ve ölümsüzlük problemini bu hafıza türüyle çözmeye çalışmıştır. Kötülükler Tanrı’dan bağımsız olarak mı meydana gelmektedir? Tanrı ve kötülük arasındaki bağıntıyı nasıl okumalıyız?

<sup>577</sup> John Martin Fischer (Ed.), *The Metaphysics of Death*, Stanford University Press, Stanford-California, 1993, s.8

<sup>578</sup> Ferhat Onur, *Muhammed İkbâl’in Süreç Felsefesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 2013, s. 90

### 3.3. TANRI ve KÖTÜLÜK

Geleneksel kötülük sorunu, iyi ve tamamen güçlü bir Tanrı'nın varlığıyla neden dünyada çok fazla ahlaki ve fiziksel kötülüğün bir arada olduğunu sorgular.<sup>579</sup> Tanrı'nın kötülükler meydana gelirken bu olumsuz durumlara karşı kayıtsız kalması kötülük probleminin klişe bir sorunudur. Kötülüğün ne olduğu sürekli olarak sorulan bir sorudur.<sup>580</sup> Kötülük problemi ile ilgili çok fazla soru sorulabilir fakat tatmin edici cevapların sayısı sorulan sorular kadar olmayabilir. Hartshorne'na göre, kötülük problemi -yaratıcılıkta Tanrı'nın eşsiz bir ayrıcalığa sahip olduğu geleneksel teolojiden ayrı olarak- her varlığın bir dereceye kadar yaratıcılığa sahip olması ile ilgilidir. Yukarıda neo-klasik teizmde en küçük zerreten en büyük şeye kadar her şeyin kendi kendini belirleme/yaratma yönünün olduğundan bahsetmiştik. O, olasılık kavramının kötülüğün teşekkül etmesinde kesin bir rolünün olduğunun kabulü içerisindedir. Fakat olasılıklar, uyumsuzluk ve hayal kırıklığı ihtimallerini bünyelerinde barındırırlar. Bu hengâmede, kötülüğün meydana gelmesinden Hartshorne Tanrı'yı suçlamaz daha ziyade bu durumdan olasılık/ihtimal unsurunu sorumlu tutar. Bu unsur evrensel yaratıcılığın sonucunda meydana çıkmaktadır. Nitekim kötülüğün ortaya çıkma sebebiyle ilgili olarak Hartshorne "ben kendi eylemimi belirliyorum sen de seninkini" demektedir. İki yaratıcı eylemin kesişmesi tamamen olasılık nedeniyledir. Evrende bir bireyin çıkarları ve refahı kaçınılmaz olarak başkalarının çıkarlarıyla çatışacaktır.<sup>581</sup> Ortaya bir sorun çıkacaktır ve çözülmediği zaman kötülük problemine dönüşecektir. Hartshorne'na göre, kötülük probleminin bel kemiği unsurlarından biri karar alma/verme sürecidir. Üstelik hayatın içerisinde her zaman risk faktörü bulunmaktadır, riskten arındırılmış bir dünya tahayyül edilemez. İnsanoğlu diğer canlı ve hayvanlardan daha bilinçlidir, bu nedenden ötürü bizlerin özgürlüğü de bu problemin ortaya çıkışını tetiklemektedir.<sup>582</sup> Ona göre neden bu dünyada kısmi düzensizlik, karmaşa ve kötülük vardır sualine creationist/yaratıcı felsefenin tek bir cevabı vardır: Dünyada eylemde olan sadece tarih değildir, aynı zamanda insanlar da aksiyon içerisindedirler. Eylemde bulunan

<sup>579</sup> Jerry D. Kormeyer, *God-Creature-Revelation: A Neoclassical Framework for Fundamental Theology*, University Press of America, London, 1995, s. 144

<sup>580</sup> Mevlüt Albayrak, Nurten Kiriş Yılmaz, "İftira Bir 'Kötülük'tür ve 'İnsanlık Suçu'dur!'", *Marife*, Cilt: 18, Sayı: 1, Yaz, 2018, s. 23

<sup>581</sup> CSPM, s. 31

<sup>582</sup> OOTM, s. 15

olay dizilerinin sadece tek bir üreticisi yoktur sayısız seçim seçenek olarak önümüzde durmaktadır.<sup>583</sup> Bağlantı içerisindeki her şeyin birbiriyle karşılıklı ve işteş teması neo-klasik teizmdeki olağan bir örüntüdür. Bu bağların neticesindeki anlaşmazlıklar ve çatışmalar da kötülüğü üretmektedir. Hartshorne'na göre Tanrı, kendisini, sevgisinden ötürü kötülüklerin ortaya çıkardığı karmaşanın içerisinde bulur çünkü özgür bireylere bir şeyler dayatılamaz. Her şeyi yapmada özgür olan bireylerin davranışları sonucunda neo-klasik teizmde, kötülüğü ortaya koyup bu konuda varlığını gösteren Tanrı değil, insandır.<sup>584</sup>

Hartshorne teistik bir inancın önündeki zorlu bir engel olarak kötülüğün varlığını kabul etmiştir.<sup>585</sup> Dünyada açıklanamaz bir adaletsizliğin olduğuna şahit oluyoruz ve zaman zaman da bu sorunu yaşıyoruz. Kötülük din felsefesi problemlerindedir. Bu problem hem dini hem de felsefi açıdan sistematik bir şekilde ele alınması gerekir. Hartshorne'na göre, klasik Hristiyan teizmi insana acı veren ve zaman zaman insanı isyana götüren kötülük problemini tamamiyle çözebilmiş değildir. Hartshorne neo-klasik teodisenin bu kadim problemle daha iyi başa çıkabildiğini düşünmektedir. Herkesin kendini belirleme/yaratma ve özgür karar verme hürriyetinin olmasını Hartshorne kötülük problemine karşı ilk çözüm önerisi olarak sunmuştur. Diğer bir şekilde Hartshorne Tanrı'nın bazı temel sıfatlarını ayırıp bir kenara koyarak/yeniden yorumlayarak kötülük problemini çözmeye çalışmıştır. Kötülük problemi Tanrı'nın sıfatlarının yeniden ele alınmasını gerektirmiştir. Çünkü her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlığın kötülüğü bertaraf edememesi bunu gerektirmiştir. Bu durumun ateizme de kapı aralama ihtimaline karşı ateizme düşmektense Hartshorne Tanrı'nın sıfatlarını yeniden ele almayı yeğlemiştir. Zaten Hartshorne'un Tanrı'sı her şeye gücü yetmemekte her şeyi bilememektedir. Bunlar Hartshorne için teolojik hatadır ve neo-klasik çözüm önerileriyle yeniden ele alınmalıdır. Bir bakıma Hartshorne Tanrı'nın kontrolünden çıkan insan eylemlerinin ahlaki kötülüklerle neden olduğunu belirtir.

---

<sup>583</sup> NTOT, s. 58

<sup>584</sup> Mevlüt Albayrak, *İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, Fakülte Kitabevi Yayınları, Isparta, 2001, s. 13

<sup>585</sup> MVG, s. 195

Hartshorne'cu düşüncede kötülüğün Tanrı ile doğrudan bir bağlantısı yoktur. Tanrı kötülüğün ortaya çıkmasını arzulamaz. Tanrı sonsuza dek ne kadar kötü şeyler olursa olsun dünyaya iyilik getirmenin, kötülüğün üstesinden gelmenin yollarını aramaktadır. Klasik teistik inançlardaki iyiliğin kötülüğe galebe çalacağı inancı neo-klasik teizm için de geçerlidir. Herşey zıttıyla bilinir kabulünce onun düşünce sisteminde kötülük, iyiliğin fark edilmesindeki itici etkindir ayrıca kötülük tek başına aksiyona geçebilen bir kavram da değildir. Bu teistik anlayışta Tanrı kötülüğün değil yârenlik, muhabbet ve iyiliğin menşesidir.

Hartshorne, Tanrı'nın henüz alınmamış olan gelecekteki özgür kararları bilmediğini öne sürer. Çünkü o kararlar gerçekleşmiş değildirler. Tanrı kötülüklerin olma olasını bilemediği için olmasını engelleyemez. Tanrısal güç de dünyadaki bütün kötülükleri engellemede yeterli değildir. Tanrı dünyadakilerin iradesini kendi eline alamaz. Kısacası neo-klasik teizm Tanrı'daki bazı sıfatların tanımlarının içeriğinde bazı değişikliklere giderek kötülük problemini çözmeye çalışmıştır. Neo-klasik teizm kötülüğün varlığını inkâr etmemiştir. Aynı zamanda neo-klasik teizm kötülüğün varlığı noktasında Tanrı'yı inkâr ederek işin içinden çıkmak istememiştir. Onun yerine Tanrı'nın "her şeye" gücü ve bilgisi noktasında sınırlamaya gitmiştir. Bu anlayışa göre eğer kötülük problemi tekrar tekrar ortaya çıkıyor ve çözülemiyorsa kontrol edilemeyen ve Tanrı için bile yönetilebilir olamayan bir şeyler olmalıdır. Neo-klasik teizmin "neden dünyada kötülük vardır"a çoğunluğu ikna edecek tatmin edici güzel/rasyonel bir açıklaması bulunmadığı müddetçe bu problemin problematik yönü muhtemelen tartışılmaya devam edecektir. Neo-klasik teizmde iyiliğin ve kötülüğün kaynaklandığı sebepler nelerdir? Kötülük yaratılmış mıdır ya da bir sonuç mudur? Tanrı kötülükleri kontrol altına almak istememekte midir yoksa kontrol edememekte midir?

### 3.3.1. İyiliğin ve Kötülüğün Kaynağı

Belki de din felsefesinin hiçbir konusu kötülük problemi kadar bu denli ele alınmamış ve tartışılmamıştır. Metaforik bir şekilde değinecek olursak "teodise" din felsefesi problemlerinin içerisinde bünyesinde fazlaca problem barındıran bir din felsefesi problemidir ayrıca çözülmesi en zor konularından biridir ve hâlâ bu problem güncelliğini korumaktadır. Kötülük neden bu kadar çok problem olmakta ve

problematik bir hal almaktadır? Kötülük çeşitleri bakımından temelde metafik, doğal ve ahlaki olarak ayrılmıştır. Bu problemlere değişik yaklaşımlar mevcuttur. İyiliğin de aslı iyi, ârızı iyi, araçsal iyi, katkı yapan iyi gibi değişik türleri vardır.<sup>586</sup> İnsanın yaşamında iyilik ve kötülük iç içe geçmiştir.<sup>587</sup> Kişiler çoğunlukla kendilerine zararı dokunan, ruhsal açıdan çöküntü yaşatan ve onların derin ızdırap duymalarına neden olan yaşanmışlıkları kötü olarak nitelendirirler. Gerçekten merhametli ve her şeye gücü yeten Tanrı ile uyuşmadığı için kötülük teistik bir problem olarak bizlere sunulmaktadır.<sup>588</sup> Diğer bir deyişle, Dünyada meydana gelen iğrenç kötülüklerin, acıların ve kayıpların tamamen güçlü, her şeyi bilen ve ahlaki açıdan tam, mutlak iyi ya da mükemmel bir Tanrı'nın varlığıyla uzlaştırılmadığı için "kötülük" sorun haline gelmiştir. Kötülüğün kaynağını sorgulayarak felsefe tarihinde bu problemin güncel olarak kalmasını sağlayanlardan biri de David Hume (1711-1776)'dur. O, Tanrı'nın kötülükleri önleyememesinden ötürü gücünün sorgulanmasını, kötülüğü önleyebildiği halde neden önlemediğinin dolayısıyla Tanrı'nın iyi niyetinin sorgulanmasını ister.<sup>589</sup> Kötülüğün kaynaklandığı sebeplerden biri olarak Tanrı'nın yeterli olamayan gücü gösterilir. Bu noktada Hartshorne'da Tanrı'nın gücünün neo-klasik açıdan yeniden tanımlanması gerektiğini çünkü her şeye gücü yeten bir Tanrı ile bu kadar çok kötülüğün bir araya getirilemeyeceğini savunur. Hartshorne'da kötülüğün kaynağını insanların özgür eylemleri oluşturur.

Tarihi çok eskilere kadar giden kötülük problemine de neo-klasik/çağdaş imkânlar sunmak isteyen Hartshorne kozmik bir perspektiften bakıldığında iyi nedir diye sorarak<sup>590</sup> problemi açıklamaya başlar. Hartshorne yaşamda kötülükten daha fazla iyiliğin hâkim olduğuna inanmaktadır ve hayatımızdaki boşluklarda yer kaplayan, gediklere sinmiş olan iyiliktir. O, iyiliğin kötülüğe galebe çalacağı düşüncesi içerisindedir ve aynı zamanda iyimserdir. Ona göre optimizm, pesimizmden daha doğrudur ama aşırılıklar her zaman kötüdür, aşırı iyimserlik ise tehlikelerin farkında olmamak demektir. Her zaman biraz iyilik olacaktır, realite

<sup>586</sup> Zübeyir Ovacık, "İbn Sînâ'da İyi'liğin ve Kötülüğün Ontolojisi", *Mütefekkir*, 5/10, Aralık, 2018, s. 346

<sup>587</sup> Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara, 2014, s.125

<sup>588</sup> Sia Santiago, *Religion reason and God*, Peter Lang GmbH, Frankfurt, 2004, s. 51

<sup>589</sup> David Hume, *Din Üstüne*, Çev. Mete Tuncay, İmge Kitapevi Yayınları, Ankara, 1995, s. 209; N. Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, İstanbul, 2000, s. 174; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2014, s. 151.

<sup>590</sup> LP, s. 132

temelinde iyidir yani o kötülük riskinin ve iyilik fırsatlarının aynı madalyonun iki farklı yüzü gibi olduklarını ortaya koymak ister.<sup>591</sup> Suchocki'ye göre de Tanrı devamlı iyilik için fırsatlar sunar ve O, dünyamızdaki yaratıcı dönüşüm gücüdür. Bireysel ve toplumsal iyiyi yakalamak için Tanrı bizimle birlikte hareket etmektedir.<sup>592</sup> Dolayısıyla Neo-klasik teizmin Tanrısı salt iyi bir varlık olmasından ötürü âlemde kötülüklerin oluşmasına taraftar değildir.<sup>593</sup>

Hartshorne, iyiliğin bir muvazene unsuru olduğu durumuna şöyle açıklık getirir: Bilindiği gibi iyi çokluktaki birliktir ya da birlikteki çokluktur.<sup>594</sup> Diğer taraftan kötülük Tanrı'nın insana karşı tutumundan neşet eden bir problem değildir.<sup>595</sup> Kötülük iyiliğin yokluğu şeklinde de tanımlanır.<sup>596</sup> İyi ve kötü arasındaki denge insanların Tanrı'ya karşı olan bağıllık durumlarına etki etmektedir. Mutlak iyi olmak Tanrı'nın, felsefe ve teolojinin ortak noktada buluştukları bir vasfıdır. Neo-klasik teizmde Tanrı dünyada meydana gelen şeylerin hepsi üzerinde denetimi tamamıyla sağlayamadığından kötülüğün türemesi Tanrı'nın yaratılanlara müteveccih iyiliği ile ters düşmez. Güçlü formunda, kötülük argümanı, Tanrı'nın yokluğunu dünyada çok fazla kötülük olduğu gerçeğinden çıkarmaya çalışır.<sup>597</sup> Kötülüğün varlığı iyi bir Tanrı fikriyle uyuşmuyor ama aynı zamanda bu kadar geniş çaptaki kötülüklerin olması iyi bir Tanrı'nın varlığını onaylamıyor gözükmektedir. Birçok filozof kötülüğün varlığının teist için bir zorluk oluşturduğuna ve Tanrı'ya olan inancı mantıksız veya mantıklı kıldığına inanır.<sup>598</sup> Aynı zamanda bu problem insanları Tanrı'nın varlığının inkâr edilmesine götürecektir kadar etkilidir.<sup>599</sup> Ateizm düşüncesine sahip olan kişiler kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın varlığını aynı anda birlikte düşünmek/inanmak istememişlerdir. Kötülüğün varlığı karşımızda somut olarak durduğu için ateistler Tanrı'nın varlığını inkâr etmişlerdir. Bu nedenle kötülüğün varlığı ciddi ve sıklıkla karşılaştığımız karmaşık soruların kaynağı

<sup>591</sup> NTOT, s. 81

<sup>592</sup> Marjorie Suchocki, *What is Process Theology*, <https://processandfaith.org/wp-content/uploads/2015/07/what-is-process-theology.pdf> pages.15-17 (Erişim Tarihi: 01/01/2017)

<sup>593</sup> Ruhattin Yazoğlu, "Süreç Teolojisinde Kötülük Sorunu", *Ekev Akademi*, Yıl: 10, Sayı: 29, Güz, 2006, s. 142

<sup>594</sup> PSG, s. 3

<sup>595</sup> Metin Özdemir, "Kötülük Problemine Eleştirel Bir yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: IV, Sivas, 2000, s. 236

<sup>596</sup> Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 173

<sup>597</sup> Elliott Sober, *The Design Argument*, Cambridge University Press, New York, 2019, s. 51

<sup>598</sup> Alvin Plantinga, *God Freedom, and Evil*, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1974, s. 7

<sup>599</sup> David Ray Griffin, "Postmodern Dünyada Tanrı", Çev. Mevlüt Albayrak, *Arayışlar*, Yıl: 1, Sayı:1, 1999, s. 232

olagelmıştır. Çevremizdeki insanların acı ve ızdıraplarıyla karşılaştığımızda özellikle masum olduğuna inandığımız sevdiğimiz insanlar söz konusuysa, bizler ister istemez neden bu dünyada bu kadar çok dert ve sıkıntı var diye merak ederiz, bazen bu nedenlerin kaynağını tahmin edebiliriz ama bazen de kişinin kötü durumuna neyin sebep olduğunu kestiremeyiz. Kötülük problemi bağlamında insanlar başlarına üstesinden gelemeyecekleri bir musibet geldiğinde genelde Tanrı'ya yönelik “neden ben” sorusunu sorarlar. Hartshorne'na göre, insanların içinden çıkılamayacak soruları sormalarına zemin hazırlamak her şeye gücü yeten bir Tanrı ile örtüşmemektedir. Kötülük sorununa yanıt vermenin bir yolu da sorunu yaratan ilahi niteliklerin yeniden düzenlenmesi ya da yeniden yorumlanmasıdır.<sup>600</sup> Ona göre Tanrı'nın sıfatlarından olan “her şeye gücü yetme” kişilerin yaşam süreçlerinin tek taraflı olarak Tanrı tarafından belirlenmesi olarak tanımlanır.<sup>601</sup> O, kötülük probleminin Tanrı'nın gücünün yanlış anlaşılmasından/yorumlanmasından kaynaklandığını ileri sürer. Klasik Hristiyan teizmin Tanrı anlayışını her şeyi önceden belirlediği ve kötülükleri önlemek için de bir tercihte bulunmadığı için eleştirir.

Hartshorne'na göre Tanrı kötü eylemlerden acı duyar, kötülüğü bilir sürekli hatırlar ve ondan etkilenir. Tanrı kötülüğü içerir fakat kötülüğün kendisi değildir. Tanrı'nın gücü dünyadaki bütün kötülükleri önlemede yetersiz kalır. Hartshorne bu duruma bir analogiyle açıklık getirir: Bir evin küçük tuğlalardan yapılması onu küçük kılmaz. Tanrı'nın kötülüğü bilmesi onu bilgisinden dolayı suçlu ve kötü yapmaz. Analogik olarak her şeyi kusursuz bilen olarak Tanrı kötülüğün farkındadır ve ondan etkilenmektedir ama Tanrı kötülüğün kendisi olarak tarif edilemez.<sup>602</sup> Hartshorne aynı zamanda kötülüğün Tanrı tarafından cezalandırma işlevi gördüğüne eleştirel yaklaşır. Hartshorne'na göre kozmik yönetim devasa bir hukuk mahkemesi değildir.<sup>603</sup> Her eylem önceden kısmen belirsizse, o zaman hiçbir güç dünyayı

<sup>600</sup> Mark C. Murphy, *God's Own Ethics Norms of Divine Agency and the Argument from Evil*, Oxford University Press, Oxford, 2017, s. 2

<sup>601</sup> WM, s. 87

<sup>602</sup> Sia Santiago, *God in Process Thought: A Study in Charles Harthorne's Concept of God*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1985, s.67

<sup>603</sup> NTOT, s. 21

ayrıntılarıyla iyi ya da kötü olarak tasarlayamaz.<sup>604</sup> Dünyadaki kötülük önceden bir tasarımın veya belirlenmişliğin sonucunda ortaya çıkmamıştır.

Hartshorne'na göre teizmin ateistik eleştiriyeye maruz kalması üzücüdür ve de kötülük problemi tanrısal gücü tekele (monopol) indirgemektedir sonucunda da teistler, ateistlerin işlerini kolaylaştırmaktadırlar.<sup>605</sup> Tanrı'nın varlığıyla kötülüğün varlığı yan yana koyulamadığı müddetçe Hartshorne'ncu açıdan bakıldığında Tanrı'nın tekerci yaklaşımının klasik Hristiyan teizminin inanılabilirlik seviyesini düşürdüğü görülmektedir.

Hartshorne'un neo-klasik kanısına göre yaratıkların (creatures) karar verme eyleminin işleyiş sürecine Tanrı tarafından müdahale edilmez. Bu kararlar iyilik ve kötülük ihtimallerini barındırır ve kötülük ihtimali evrenden aynı zamanda Tanrı'nın tecrübesinden kaldırılamadığından yaratıkların iyi ya da kötü kararları diğer yaratıkların ve Tanrı'nın tecrübesini etkiler.<sup>606</sup> Özgürlükler sonucunda oluşan kötülük rastlantısallığın yan ürünüdür. Başka bir şeyin tepkisel etkisiyle oluşan kötülük talihsiz sonuçlar da doğurabilir. Bunu gerçekleştiren amilin de herhangi bir kastı bulunmayabilir. İşte belirtmek istediğimiz şey kötülüğün sayısız nedenselliğin bir yan ürünü yani amaçlanan şeyin dışında oluşabilen bir sonuç olduğudur. Her nasılsa her rastlantısallık/tesadüfilik kötülükle sonuçlanmamaktadır, bazen amaçlanan iyinin sonucu kötü, kötünün sonucu da iyi olabilmektedir.

İyilik ve kötülük insanın bireysel yönelimlerinin sonucunda ortaya çıkan birer tercih unsurlarıdır. Hartshorne, dinen "kötü" sayılan insan eylemlerini betimlemek için kullanılan günah kelimesini nadiren insan davranışlarını nitelendirmek için kullanır. Diğer bir deyişle, İnsanların özgür duyguları sonucunda oluşan fakat din tarafından günah olarak nitelendirilen bazı davranışlar, onun tarafından insan iradesine doğrudan ket vurduğu ve özgür eylemlerin tarafsızlığını zedelediği için, pek de kullanılan bir terim değildir. Ayrıca Hartshorne klasik Hristiyan teizminin insanın dünyaya imtihan için gönderilmesinden ötürü kötülüklerle sınındığı anlayışını kabullenmez. Ona göre dünya bir imtihan yeri değildir çünkü

<sup>604</sup> Charles Hartshorne, "Foundations for a Humane Ethics: What Human Beings Have in Common with Other Higher Animals", *Animal Rights on Human Ethics*, Acropolis Books, Washington D.C.,1978, s.164

<sup>605</sup> WM, s. 26

<sup>606</sup> NTOT, s. 123

Hartshorne'da ahiret ve ölümden sonra ruhen ya da bedenen bir dirilme yoktur. Üstelik kötülükler bizlerin ruhlarımızı da olgunlaştırmaz (soul making), klasik teizmde olduğu gibi kemale de erdirmez.

Teistik perspektiften bakıldığında kötülük Tanrı'nın dünyayla olan dizayn/tasarım planının ayrılmaz bir parçası olarak gözükmektedir.<sup>607</sup> Tanrı'nın belirli bir kötülüğe izin verme nedeninin ne olduğunu detaylı olarak göremiyoruz.<sup>608</sup> Hatta anlayamıyor ve yorumlayamıyoruz. Fakat neo-klasik teizmde kötülük Tanrı'nın dünya ile ilgili tasarım planı içerisinde yer almaz. Kötülük önceden tahmin edilemeyen insanların özgür eylemlerinin birer sonucudur. Hartshorne dünyanın içerisinde kötülüğü de barındıran bir yer olduğunu doğrular. Tanrı dünyada tüm bu kötülükler meydana gelirken kendi saadeti için kayıtsız bir yaşam sürdürmeyi tercih etmez aksine şiddetli bir şekilde yarattıklarının acılarından ve kötü durumlarından ızdırap duyar ve onlardan etkilenir bu tesirin neticesinde paylaşımına geçer. Eş deyişle, her şeyden haberdar olarak Tanrı bizim ızdıraplarımızı bilir ve içsel olarak bundan etkilenir sonucunda da bizim acılarımıza katılır. Çoğu süreç düşünürün ortak kabülü Tanrı'nın “acıları paylaşan en iyi yoldaş/arkadaş” olduğudur. Neo-klasik teizmde ikna eden (cebretmeyen) ve acıları paylaşan Tanrı anlayışıyla problemin üstesinden gelmek istenir. Problemin içerisinde de Tanrı'nın yeterli olmayan bilgisi ve gücü ile çıkılmak istenir. Ölümden sonra bir adalet mekanizması ortaya konulmadan, tabiatın içerisindeki değişim/süreç ve oluşumun kendi başına bu problemi çözeceğine inanarak, ya da neo-klasik teistik bir inanca sahip olarak bu dünyada kötülük sorununun elimine edilebileceğini düşünmek yetersiz görünmektedir.

Neo-klasik teizmde insana ait, Tanrı'nın yaratıcılığında pay alan bir şekilde kendi yaratıcılığında kaynaklanan bir özgür iradede bahsedilir. Kötülük ise -Tanrı tarafından bile kontrol edilemeyen- bir özgür seçimler zincirinden kaynaklanmaktadır. Neo-klasik teizm ve klasik Hristiyan teizmi Tanrı'nın mutlak iyi olduğu ortak paydada buluşurlar. “Her şeyi bilen, her şeye gücü yeten” paydasında ise ayrışır. Klasik Hristiyan teizminde insanlar özgür seçimlerinin sonuçlarından

<sup>607</sup> Sia Santiago, *God in Process Thought: A Study in Charles Harthorne's Concept of God*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1985, s. 100

<sup>608</sup> Daniel Howard-Snyder (Ed.), *The Evidential Argument From Evil*, Indiana University Press, Indianapolis, 1996, s. 70

sorumlu tutulurken. Neo-klasik teizmde iyi ya da kötü eylemlerin sonucundan insanlar sorumlu tutulmazlar bunlar kayıt altına alınmaz sadece Tanrı'nın sınırsız hafızasında objektif olarak ölümsüzleştirilirler. Hartshorne Tanrı-âlem-insan münasebeti çerçevesinde insana bakan yönüyle kötülük problemi ile ilgili kötülüklerin arkasında Tanrısal bir hakikat var mıdır?<sup>609</sup> Diye bir sorgulamaya gitmez bu problemin ardında bir hikmet aramaz. O, olayları/kötülükleri kendi haline ve raslantılara bırakır. Hartshorne kötülük problemine karşı kendi tarzında bir teodise ile çözüm önerisinde bulunur o da neo-klasik teodisedir. Hartshorne kötülüğün varlığını kabul eder, fakat Tanrı'nın kötülüğün nedeni olduğu fikrini kabul etmez, O hiçbir şekilde kötülüğün kaynağı olamaz. Kötülüğün kaynağının Tanrı olmadığını salık vermesiyle Hartshorne'un bu konuda Platoncu bir çizgide ilerlediği görülmektedir. Tanrı'nın geleceği bilmesi insanın özgür iradesini kısıtlar mı? Tanrı'nın geleceği bilmesi bir kişinin yapacaklarını önceden belirlemek anlamına gelir mi?

### 3.3.2. İnsan Hürriyetinin Sınırları

İnsanlar çeşitli zamanlarda, eylemlerinin kader veya Tanrı tarafından, fizik yasaları veya mantık yasaları, kalıtım veya çevre, bilinçsiz nedenler veya gizli kontrolörler, psikolojik veya sosyal şartlandırma vb. sebepler tarafından belirlenip belirlenmediğini merak etmişlerdir.<sup>610</sup> İnsan özgürlüğü en yüksek idealler arasında yer alır. Birinin özgürlüğünü ortadan kaldırmaya çalışmak bile insan olmanın temel onuruna karşı bir suç olarak görülür.<sup>611</sup> Aynı zamanda herhangi bir fail eylemlerinde belirli bir denetime tabi tutulmadığı müddetçe özgür olarak nitelendirilir.<sup>612</sup> Kişinin özgür olması önünde birden fazla seçeneğin olmasını ve bunlardan bir tanesini kendi iradesiyle seçmesini gerektirir. İnsanlık tarihinin olağan seyri içerisinde Tanrı'nın, insanın iradesi yanında bir idaresinin olup-olmadığı da teistik anlayışlarda cevap bulunmaya çalışılan sorulardan olmuştur. Kişinin, Tanrı tarafından eylemlerinden

<sup>609</sup> Zöhre Yücekaya, *İbn Sina'da Kötülük Çeşitleri ve Ahlaki Kötülüğün Vicdan Açısından Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli, 2019 s.101

<sup>610</sup> Robert Kane, "Libertarianism" *In Four Views on Free Will*, Ed. John Martin Fischer ve diğerleri, Blackwell Publishing, Malden, 2007, s. 5

<sup>611</sup> John C. Lennox, *Determined to Believe? The Sovereignty of God, Freedom, Faith and Human Responsibility*, Zondervan, Michigan, 2017, s. 22

<sup>612</sup> Peter Van Inwagen, "The Mystery of Metaphysical Freedom", *In Metaphysics: The Big Questions*, Ed. Peter Van Inwagen, Dean W. Zimmerman, Blackwell Publishing, Massachusetts, 1998, s. 365

dolayı hesaba çekilebilmesi için özgür olması gerekir.<sup>613</sup> Herhangi bir hür iradeye sahip olmayanın istendik eylemi hayata geçirebilmesi beklenemez. Ahlaki olarak iyi ya da kötüye meyiletme insan iradesinin bir sonucuyken aynı zamanda Tanrı'ya inanıp inanmama da insan hür iradesinin bir ürünüdür. İrade ve hür eylem bağıntılıdır.

Hartshorne'na göre, insanların insanlara özgü özgürlükleri vardır.<sup>614</sup> Üstelik o, modern fiziğin “atomların bile özgürlük parçalarına sahip olduğunu” gösterdiğini belirtir.<sup>615</sup> Onun ortaya koyduğu inanç tarzında her bir varlığın kendisine has özgürlükleri vardır denebilir. Tanrı özgürdür fakat kendisinden yapılması beklenmeyecek şeyleri yapma konusunda özgür değildir.<sup>616</sup> Hartshorne'un bakış açısından özgürlüğün can alıcı kritik bir öneme haiz olduğu anlaşılmaktadır. O, ben bağımsızlığa bağımlıyım ve kendimden mesulüm ve bağımsız olmamın ötesinde özgünüm, Tanrı beni kendi kendimin yaratıcısı olarak yarattı gibi ifadeleriyle<sup>617</sup> insanın hür iradesinin önemini vurgulamaya çalışır. Hiçbir şey insan özgürlüğünün ve bireyselliğinin üstüne çıkmamalıdır nihayetinde insan özgür, sorumlu ve sosyal bir varlıktır.<sup>618</sup> Dolayısıyla o, insan özgürlüğünü ikinci plana iten grup bilincine ve benzeri unsurlara karşıdır.

Hartshorne'na göre, mükemmel özgürlük en üstün kapasiteyle başkalarına özgürlük ilham etmek demektir. Tanrı yaratıklarının kendi kararlarını vermelerini mümkün kılar. Bu bağlamda özgürlük ve gelişim arasında olumlu bir ilişki vardır.<sup>619</sup> Dünyanın detayları yaratılanların kendi verdikleri kararlarla şekillenir. Bir yaratılan X'i gerçekleştirmeye karar verir, bir diğeri de Y'yi, sonuç XY olur ve bu kombinasyona Tanrı dâhil hiçbir kimse karar vermez. Tanrı'nın kararı ise Z'dir ve sonucunda biz XYZ'ye sahip oluruz.<sup>620</sup> Çeşitli özgür eylemlerin kesişiminden olası ihtimaller ortaya çıkmaktadır. Olasılık kelimesi herhangi bir fail tarafından henüz kararlaştırılmamış anlamındadır ve yeni oluşumlara açık tamamen özgürce ve özgür

<sup>613</sup> Robert Young, *Freedom, Responsibility and God*, The Macmillan Press, London, 1975, s. 169

<sup>614</sup> Glenn F. Chesnut, “Modern Personalist Philosophies of God”, *In God and Spirituality: Philosophical Essays*, IUniverse, Bloomington-Indiana, 2010, s. 254-255

<sup>615</sup> Charles Hartshorne, *The Zero Fallacy and Other Essays in Neoclassical Philosophy*, Ed. Mohammad Valady, Open Court, La Salle, 1997, s.162

<sup>616</sup> DR. s. 137

<sup>617</sup> OOTM, s. 5

<sup>618</sup> RSP, s. 60

<sup>619</sup> Hüsameddin Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, Hü-Er Yayınları, Konya, 2015, s. 78

<sup>620</sup> WM, s. 86

iradeyle gerçekleştirilen eylemi anlatır. Doğada şans ve rastlantısallık öğeleri sayısız kombinasyonlarla mevcut/potansiyel halde bulunmaktadır. Kişi kendi özgürlüğünü en üst seviyeye çıkarabilme potansiyelini içerisinde barındırır.<sup>621</sup> Özgür failler detayları daha henüz belirlenmemiş, önceden kestiremediğimiz bir gelecekle karşı karşıya kaldıklarında her biri kendi arzuları doğrultusunda hareket ettikleri zaman çatışma kaçınılmaz bir hal alacaktır. İşte bu noktada çeşitli kötülükler meydana gelecektir.

Hartshorne'na göre, evrende bazı bireyler baskındır -çoğu bireyin baskın olması tabii ki toplu kaosa neden olacaktır- ayrıca evrenin kendisi tekil uyumlu bir organizmadır, Tanrı da bu organizmanın baskın/dominant bir üyesidir.<sup>622</sup> Tanrı ideal güce sahiptir, ancak hiçbir güç yaratıklardaki yaratıcı özgürlüğü bastıramaz veya karar alma sürecini tekelleştiremez ve diğer yaratıklar için tek bir seçenek bırakamaz.<sup>623</sup> Tanrı ve bizim aramızdaki radikal farklılık bizim, onun üzerindeki etkimizin küçük/belirsiz olmasıdır; oysa onun bizim üzerimizdeki etkisi baskındır/dominanttır. İnsanlar birbirlerinden bağımsız gibi gözükmeler ve onlar Tanrı'dan bağımsız olduğunu düşünürler ama uzay Tanrı'dadır, Tanrı'nın dışında değildir. Her şey Tanrısal sempatinin içindedir. Bizler bir diğerinin üyeleriye başka bir deyişle bizler yaşayan bir bütünü üyeleriye.<sup>624</sup> Bu özgür bütünlük, parçaların özgürlüklerinden bağımsız değildir ve birbirlerinin özgürlüklerini tamamlarlar.

William Hasker'a göre Tanrı da risk alır.<sup>625</sup> Riski özgürlükten ayıramayız. Aslında özgürlüğü sınırlandıran diğer özgürlük eylemleridir. Üstelik özgürlük, olanaklardan daha fazla risk içerir.<sup>626</sup> Nihayetinde, çok fazla özgürlük fırsatlardan daha fazla riski artırır ve özgürlüğün çok az olması riskten daha ziyade fırsatları sınırlandırır.<sup>627</sup> Risk ve özgürlük arasındaki doğrusal orantı kötülüğün olası seyrine etki etmektedir. Başka bir deyişle risk yaşamın ayrılmaz bir parçasıdır. İyinin,

<sup>621</sup> Celal Türer, "Whitehead'in Tabiatçı Teizmi: Din ve Bilimin Uzlaştırılması", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 37/1, 2003, s. 55

<sup>622</sup> MVG, s. 70

<sup>623</sup> David Bonner Richardson, *Berdyaev's Philosophy of History: An Existentialist Theory of Social Creativity and Eschatology*, Martinus Nijhoff, The Hague-Netherlands, 1968, s. 10

<sup>624</sup> RSP, s. 152

<sup>625</sup> Benjamin H. Arbour (Ed.), *Philosophical Essays Against Open Theism*, Taylor & Francis, New York, 2019, s. 140

<sup>626</sup> LP, s. 231

<sup>627</sup> LP, s. 321

kötünün, özgür iradenin olmadığı bir dünyada haddizatında risk de yoktur. Tanrı insanoğlunu yaratırken onlara tanımlayamadığımız bir oranda özgürlük vermiştir, düşünülüşünde bazı şeylerin ters/kötü gitmesinin altında özgür iradenin kötüye kullanılması yatmaktadır.

Hartshorne'un neo-klasik metafiziksel sisteminde her yaratığın birbirlerinden bağımsız kendilerine has özgürlükleri vardır ve tüm kötülükler bireylerin özgürlük durumları sonucunda gerçekleşmektedir. Kötülüğün yaratıkların oluşturdukları yaratıcı durumlardan kaynaklanmasını anlayabilmek için yaratıcılık kavramına yakından bakmamız gerekir. Bu kavram insan özgürlüklerinin kesişim noktasında yeniden karşımıza çıkar. Hartshorne'da özgürlük, bir nevi kendi kendini yaratabilmektir (self-creation).<sup>628</sup> Onun görüşüne göre her eylem yaratıcıdır, içinde yaratıcılık potansiyelliğini barındırır.

Nedensellik ve özgürlük arasındaki ilişki tamamlayıcı olarak tanımlanır. Her ikisi de bir diğeri olmadan anlaşılabilir.<sup>629</sup> Tanrısal determinizm ile Tanrı'nın her şeyin doğrudan aktif sebebi olduğu belirtilir.<sup>630</sup> Örneğin; Tanrı "doğa yasalarının ihlali" olan bir olaya neden olduğunda bir mucize gerçekleşir.<sup>631</sup> Hartshorne mutlak determinizme karşıdır, mutlak determinizm olayların, sebeplerle tamamen önceden belirlenmesidir.<sup>632</sup> İndeterminizm ise özgür insan eylemleriyle ilgili gelecekteki olumsal durumları ifade eder.<sup>633</sup> Hartshorne'na göre Tanrı sadece seçkin bir sebep değil aynı zamanda seçkin bir sonuçtur.<sup>634</sup> Neden bir noktaya kadar gereklidir ve onsuz sonuç olamaz. Fakat o nedenselliğin deterministik versiyonunu reddeder. Onun ilgilendiği kadarıyla nedenler, sonuçları tüm detaylarıyla belirlemez. Özgürlük determinizmde net bir kırılma noktasını tüm yönleriyle gerekli kılar. Sonuç olarak o, determinizimin üstüne amansızca gider.

<sup>628</sup> C. Robert Mesle, *Process-Relational Philosophy: An Introduction to Alfred North Whitehead*, Templeton Foundation Press, Pennsylvania, 2008, s. 83

<sup>629</sup> Stephen David Ross, *Perspective in Whitehead's Metaphysics*, State University of New York Press, Albany, 1983, s. 61-62

<sup>630</sup> Andrew Dole, Andrew Chignell (Ed.), *God and the Ethics of Belief: New Essays in Philosophy of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, s. 77

<sup>631</sup> Peter Van Inwagen, *God Knowledge & Mystery: Essays in Philosophical Theology*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1995, s. 47

<sup>632</sup> Santiago, *a.g.e.*, s. 77

<sup>633</sup> Anthony Kenny, *The God of The Philosophers*, Oxford University Press Inc., New York, 1979, s. 51-52

<sup>634</sup> DR, s. xvii

Hartshorne'na göre dünyadaki tüm bu trajedilerin kökeninde yaratıcılıkların çatışması vardır. Yani her yaratıcılık çabası kötülükle sonuçlanabilir. Çünkü sonuçlar tamamen kontrol edilemez. Dünyada aktif yaratıcı bireyler olduğundan ötürü kötülük daima olacaktır ve bu bedeli bizler ve diğerleri bir şekilde ödeyecektir. Öte yandan bu dünyadaki iyilik de yaratıcılığın ürünüdür, özgürlük ve onun tehlikelerinden bağımsız ne iyilik ne de kötülük olur, iyiliğin yokluğu eşit derecede kötülüğün yokluğudur.<sup>635</sup> Bazen kötülüklerin kendileri ahlaki ve ruhsal karakter geliştirme fırsatı için gerekli koşullardır.<sup>636</sup> Fakat o, kişinin başına gelen kötülükleri imtihan aracı olarak görmez. Hartshorne dünyada kötülüğün her daim olacağını ilan eder ama kötülüğün oranı kısmen yaratıcı seçimlerle belirlenecektir. Hartshorne'na göre, tüm özgür canlılar az ya da çok diğer canlılar için tehlike arz etmektedirler. Bunların içerisinde en özgür olanı ise en tehlikelidir.

Geleneksel özgür irade sorunu, insanın özgür eylemleriyle ve determinizmle bağlantı içerisinde ele alınır.<sup>637</sup> Aynı zamanda özgür irade ahlaki sorumluluk da ilişkilidir.<sup>638</sup> Özgür irade, özgür eylemlerin belirlenmemiş olmasını gerektirir.<sup>639</sup> İnsan hürriyetinin bütün kötülüklerle aynı zamanda da tüm iyiliklere kaynaklık ettiği görülmektedir. Acaba bu durum kendi içerisinde bizleri bir yanılsamaya sürüklemekte midir? Hartshorne bu durumun böyle bir sonuç doğurmadığını söyler ve şu karşılığı verir: Bizler özünde iyi olan bir evrende yaşamaktayız. Fırsatlar riskleri meşrulaştırır, aynı değerde insanlar tarafından verilen niteliksiz kararlar ve şans faktörü, rastlantısallık da gerçektir. Bizler sadece Tanrı'nın hükümranlığındaki bir evrende değil aynı zamanda sayısız insanların, insan dışı canlı ve varlıkların olduğu bir evrende yaşamaktayızdır.<sup>640</sup> Pek çok karar vericinin varlığı her şeyi üretebilir veya türetebilir. Tanrı da bu sayısız karar vericilerin eylemlerini mümkün hale getirecek ortam sağlamaktadır. Böyle bir evrende her canlının her hâlükârda esenlik içerisinde yaşaması ya da acı ve ızdıraba maruz kalması kaçınılmazdır.

<sup>635</sup> Sia Santiago, *Religion reason and God*, Peter Lang GmbH, Frankfurt, 2004, s. 56

<sup>636</sup> Andrew Moore, *God, Mind and Knowledge*, Ashgate Publishing, Burlington, 2014, s. 76

<sup>637</sup> Helen Steward, *A Metaphysics for Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 2012, s. 1

<sup>638</sup> John Martin Fischer (Ed.) ve diğerleri, *Four Views on Free Will*, Blackwell Publishing, Malden, 2007, s. 1

<sup>639</sup> Robert Kane, *The Significance of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1998, s. 106

<sup>640</sup> LP, s. 316, OOTM, s. 18

Jean-Paul Sartre (1905-1980) “insanın eylemlerinden sorumlu ve özgür olabilmesi için Tanrı’nın olmaması gerektiğini savunmuştur.”<sup>641</sup> Hartshorne ise insanın özgürlüğünden ve sorumluluklarından bahsederken Tanrı’nın var olup olmamasıyla ilgili ikilem yaşamamıştır. Sartre ile Hartshorne’un ortak özellikleri yaratıcı insan özgürlüğü ve kişinin kendi geleceğini kendisinin inşa etmesi noktasındadır. Hartshorne’na göre yaratılanların/yaratıkların kendi şahsi kendilerine ait özgürlükleri olmasaydı, Tanrı tüm cinayetler işlenirken katil ve tüm işkenceler sırasında işkenceci ünvanına sahip olacaktı.<sup>642</sup> Neo-klasik teizmde bireysel özgürlükler aracılığıyla Tanrı’nın dünyada cereyan eden kötülüklerle bağı koparılmıştır. Tanrı kötülüklerin müsebbibi değildir.

Hartshorne’na göre, yaratılanların özgürlük seviyeleriyle uyuşan oranda Tanrı her yaratılanı karşı konulmaz bir şekilde cezbeder ve Tanrı’nın cezbetmekteki amacı mutlu yaratılanların çoğalmasındır. Diğer bir deyişle kısmen kendi belirlenmişliği olan aktüalitetleri ortaya çıkarmaktır.<sup>643</sup> Neo-klasik teizmde yaratılanların iyi ya da kötü için verdiği kararlar hem Tanrı’nın hem de yaratılanların ortaklaşa kaderi olur. Yani Tanrı dolaylı olarak yaratıkların kaderlerinden etkilenir yine bu noktada Hartshorne’un neo-klasik Tanrı anlayışının pasif/edilgen yönü karşımıza çıkmaktadır. Klasik Hristiyan teizmde Tanrı fertlerin seçimlerinden direkt olarak sorumlu değildir ve onlardan dolaylı bir etkilenimi söz konusu değildir. Öte yandan neo-klasik teizmde ise özgürlük tanrısal seçimin sonucunda gerçekleşmez. Bir bakıma insana açık uçlu bir özgürlük alanı tanımlanmıştır. Klasik Hristiyan teistleri deterministtirler, teolojik olarak determinist bir Tanrı meydana gelen her şeyden sorumludur.<sup>644</sup> Böyle bir ortamda yaratıkların özgürlüklerinin nasıl mümkün olacağı da ayrıyeten bir tartışma konusudur. Süreç teizm teorisini geleneksel özgür irade teistlerinden ayıran temel nokta, Tanrı’nın herhangi bir gerçek varlığı tek taraflı olarak kontrol edemeyeceği hipotezidir<sup>645</sup> çünkü sadece insan değil, tüm gerçek varlıklar bir dereceye kadar kendi kaderini tayin hakkına sahiptir.

<sup>641</sup> Hüsameddin Erdem, *Felsefeye Giriş: Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-Er Yayınları, Konya, 2013, s. 228

<sup>642</sup> Charles Hartshorne, “Darwin and Some Philosophers”, *Process Studies*, 30: 2, Fall-Winter, 2001, s. 276-288

<sup>643</sup> OOTM, s. 81

<sup>644</sup> Donald Wayne Viney, *Charles Hartshorne and The Existence of God*, State Universty of New York Press, Albany, 1985, s. 32

<sup>645</sup> David Ray Griffin, *Evil Revisited: Responses and Reconsiderations*, State University of New York Press, Albany, 1991, s. 117

Tanrı'nın ilmi ile insan hürriyeti arasında yakın bir ilinti vardır. Hartshorne'na göre, klasik Hristiyan teizmde Tanrısal ön bilgi ile insan özgürlüğü arasındaki ilişki sorunludur.<sup>646</sup> Çünkü insanın özgür davranışları önceden bilindiği zaman insana hareket alanı kalmamaktadır. Neo-klasik teizmde Tanrı'nın ön bilgisi ile özgür irade bağlamında bir problemle karşılaşılmaz. İnsan eylemini gerçekleştirmediği müddetçe Tanrı onu bilemez. Neo-klasik teizmde bireysel özgürlükler maksimize edilmiştir ve aynı zamanda bizim eylemlerimiz Tanrı'nın bilgisinin nedeni olur. Neo-klasik teizmde kendi kaderini tayin etme/otonomi evrendeki ayırt edici özelliktir. Hartshorne'un neo-klasik teistik anlayışında göze çarpan en önemli noktalardan biri de doğadaki özgürlüğün evrenselliği ve dinamizmidir. Bu evrende Tanrı bizim rahatça özgür davranabilmemiz için istekli bir biçimde tamamıyla kontrol edici olmaktan geri adım atmıştır yani Tanrı bizim sadece günahsız otomatlar olmamızı istememektedir.<sup>647</sup> Çünkü Hartshorne'cu anlayışta bireysel özgürlük tam anlamıyla bütün yaratılışın doğasına içkin hale getirilmiştir. Hayatın kendisi iyi ve kötünün bileşiminden ve döngüsellikinden başka bir şey değildir. Bireysel özgürlüğün olmadığı yerde sadece Tanrı'nın kendi özgürlüğü vardır ve yalnızca tanrısal kararlara yer açılır. O, kişisel özgürlükler konusunda liberal bir düşünüş gerçekleştirir gerek vicdani meselelerde gerekse aklın devreye girdiği konularda kişinin hürriyetini ve özgürlüklerini ötelemeyip ön plana çıkaran bir çizgide duruş sergiler. Bizlerin bilemediği bir nedenden ötürü Tanrı ahlaki kötülüğe izin vermiş olabilir mi? İnsanın doğasındaki iyilik ve kötülük isteği Tanrısal mıdır?

### 3.3.3. Ahlaki Kötülük

Filozoflar ve teologlar “ahlaki” ve “doğal” kötülüğü birbirinden ayırırlar; ilki serbest amillerden kaynaklanan kötülüktür, ikincisi “doğal” sebeplerden kaynaklanan kötülüktür.<sup>648</sup> Ahlaki kötülüğün merkezinde insanoğlu vardır.<sup>649</sup> Diğer bir deyişle, ahlaki kötülüğün kökeninde insanlar, acımasız, haksız, kısır ve sapkın düşünceler ve

<sup>646</sup> David Basinger, *Divine Power in Process Theism: A Philosophical Critique*, State University of New York Press, Albany, 1988, s. 115

<sup>647</sup> Cobb, Griffin, a.g.e., s. 90-91

<sup>648</sup> Gregory A. Boyd, *Satan and the Problem of Evil: Constructing a Trinitarian Warfare Theodicy*, InterVarsity Press, Madison, 2001, s. 18

<sup>649</sup> Naim Şahin, “Hegel Felsefesinde Kötülük Problemi”, *AÜİFD*, XLV, Sayı: 1, 2004, s. 77

eylemler vardır.<sup>650</sup> Ahlaki kötülüklerin, seçim özgürlüğünün kötüye kullanılmasından kaynaklandığı ileri sürülmektedir.<sup>651</sup> Dünyada masum insanları suçlama sorunu tüm rasyonel ve ahlaki düşünceye karşı bir engel oluşturmaya devam etmektedir. II. Dünya Savaşı sırasında Avrupa’da altı milyon Yahudi’nin öldürülmesi; eski Yugoslavya’daki Bosnalı Müslümanlara karşı yapılan vahşet sadece birkaç örnekten biridir. Dini ya da felsefi olsun, bu kadar kötülük hangi bir akılcı açıklama ile tanımlanabilir?<sup>652</sup> İnsalcıl değer yargılarına göre ahlaki kötülüklerin hepsi olumsuz şeylerdir. Tanrı’nın bu durumları önlememesi ya da önlemeyişi bize kötü probleminin temel sorularını çağırıştırır. Hartshorne’da ahlaki kötülük problemiyle ilgili şu soruyu sorar: neden insan eliyle yapılan pek çok kötülük var ve de insanlar neden bu kadar çok kötülük potansiyeline sahip?<sup>653</sup> Kötülükler Tanrı’nın değil insanların bir seçimidir. İnsan bu evrende kendi türüne zarar verip yok etme derecesine sürükleyebilen canlıların başında gelir ve zihninde hayvandan daha aşağı kötülükler tasarlayabilmektedir. Kötülüklerin Tanrı tarafından olmasına izin verildiği düşünülse bile izin vermekle neden olmak aynı şeyler değildir.<sup>654</sup>

J. L. Mackie’ye göre şu üç ifade mantıksal olarak tutarsızdır: 1- Tanrı her şeye kadirdir. 2- Tanrı tamamen iyidir. 3-Kötülük vardır. Bu üç öncül klasik Hristiyan teizmin temel kabulüdür.<sup>655</sup> Mackie, bu üç durum arasında bir çelişki var gibi görüldüğünü, böylece ikisinden biri doğruysa üçüncüsü yanlış olacağını savunur. Bazen bu durum her şeye kudreti yeten ve kerem sahibi ulvi bir varlığın dünyadaki kötülöklere göz yumması (yetersizliği) olarak algılanmaktadır. Bazen de kötölüğün büyüklüğü ya da dağılımı bakımından Tanrı’nın varlığını imkânsız hale getirebildiği ileri sürülmektedir. Hartshorne’na göre kötölük meydana gelmektedir çünkü her an evrende yeni oluşumlar söz konusudur. Dünyadaki her aktüalite bir dereceye kadar yaratıcı güce ya da özgürlüğe sahiptir. Bu aktüalitelere yaratıcılıklarını

<sup>650</sup> John Hick, *Evil and the God of Love*, Palgrave Macmillan, New York, 2010, s. 12

<sup>651</sup> John Leslie Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God*, Oxford University Press Inc., New York, 1982, s. 160

<sup>652</sup> Antti Laato, Johannes C. de Moor (Ed.), *Theodicy in the World of the Bible*, Brill, Leiden-Boston, 2003, s. xii

<sup>653</sup> OOTM, s. 126

<sup>654</sup> Stephen T. Davies, “God The Mad Scientist: Process Theology on God and Evil”, *Themelios*, Volume 5, Issue 1, September, 1979, s. 19

<sup>655</sup> Marilyn McCord Adams, Robert M. Adams (Ed.), *The Problem of Evil*, Oxford University Press, Oxford, 1990, s. 25-26

hayata geçirdiklerinde sonuç iyi ya da kötü olabilmektedir.<sup>656</sup> O, insanların ne kadar kötülükte ileri gidebileceklerini de göz ardı etmez ve insan ırkının kötülük yapma kapasitesinin gerçek olduğu düşünüldüğünde bu kötümserliğin geçerliliği de doğrudur. İnsanoğlunun yanlış kararlarından dolayı trajik kötülükler yaşaması, acı çekmeleri de muhtemeldir.<sup>657</sup> Bir noktaya kadar her yaratılan kendi kendini belirleyebiliyorsa o halde her zaman çatışma/ihtilaf riski akabinde de ızdırap duyma meydana gelecektir. Makro ve mikro planda her şey tüm çıplaklığıyla Tanrı tarafından belirlenmemişse, kötülük kaçınılmazdır.

Ahlaki kötülükler genellikle insanın yanlışla düşebilme zaafından neşet eder. İnsanın bazı eylemlerinin (cinayet, hırsızlık, tecavüz vb.) ahlaki olarak kötü olduğu konusunda dünyanın her yerinde mutabakat sağlanmıştır. Tanrı ahlaki kötülüklerin daha az olduğu bir dünyayı yaratabilir miydi? Sorusu, klasik Hristiyan teistlerini ahlaki kötülük problemiyle karşı karşıya getirmiştir.<sup>658</sup> Hartshorne'na göre, ahlaki kötülük insanların özgür eylemlerinden kaynaklanır çünkü bireylerin özgürlüklerinin kötülük üretme kapasitesi vardır. Aynı zamanda, Tanrı'nın her şeye gücü yetip yetmediği polemigi kötülük problemini körüklemiştir. Ona göre eğer Tanrı kasıtlı olarak bizim acı çekmemize sebep olsaydı o mazoşist aynı zamanda da sadist olurdu. Ama o ikisi de değildir tam tersi Tanrı bütün sıkıntıları paylaşan ve tüm yaratıkların üzerine titreyen, acıları ve neşeleri de bizimle olan ideal bir yoldaştır. Kısacası neo-klasik teizm, Tanrı'nın tüm insan acılarını hissettiğini ve paylaştığını bilmenin iyileştirici rahatlığını vurgular.<sup>659</sup> Tanrı bir bakıma bizim tüm acılarımıza refakatçidir. Fakat tek başına, Tanrı'nın acılarımıza ortak olduğunu düşünmemizin bizlerin acılarını bir nebze dindirebileceği söylenebilir. Kişi için önemli olan maruz kalınan kötülüğün ortamdan çekip çıkarılmasıdır. Önlenemeyen bir kötülüğün sadece olumlu telkinle sağlanacak psikolojik rahatlığı probleme karşı yeterli cevabı verememektedir.

<sup>656</sup> Sia Santiago, *Religion reason and God*, Peter Lang GmbH, Frankfurt, 2004, s. 54

<sup>657</sup> LP, ss. 5-12

<sup>658</sup> Donald Wayne Viney, *Charles Hartshorne and The Existence of God*, State Universty of New York Press, Albany, 1985, s. 28

<sup>659</sup> Robert Cummings Neville, *Existence: Philosophical Theology*, Volume II, State University of New York Press, Albany, 2014, s. 181-182

Ahlaki kötülüğü süreç teizmin genel atmosferinde de ele almak gerekir. John Hick'e göre süreç Tanrı'sı bu olumsuzlukları/kötülükleri yoluna koyamamaktadır.<sup>660</sup> Süreç teolojisi, Tanrı'nın her şeye gücü yetmediğini ve dolayısıyla kötülüğü engelleyemeyeceğini savunur. Üstelik Tanrı'nın geleceğe dair bilgisi tam değildir. Süreç teolojisi, sınırsız bir yaratıcıdan ziyade yaratılışın üzerinde tamamen kontrolü olmayan, sınırlı, değişen bir Tanrı'dan bahseder.<sup>661</sup> Süreç teolojisinin Tanrı'sı ahlaki açıdan insanlığı pasif olarak her şeye gücü yeten bir Tanrı'ya ya da dünyanın kötülüklerini ortadan kaldırmak için öbür dünyaya güvenmek yerine kendileri, başkaları ve çevre için sorumluluk almaya çağırır. Sosyal adaleti, çevresel sorumluluğu ve kişisel sorumluluğu teşvik eder.<sup>662</sup> Dolayısıyla Tanrı ve insanlık, kötülük ve adaletsizliğin üstesinden gelmek ve daha büyük özgürlük, sevgi ve yaratıcılık durumlarını gerçekleştirmek için birlikte çalışmalıdır.

Hartshorne kötülüğe karşı sürekli olarak Tanrı'nın salt iyi oluşu üzerinden bir çağrıda bulunur. Bakıldığında bu dünyada iyilik yapmaya engel hiç bir durum yoktur. Özgür irade sahibi her insan dilediği zaman ve mekânda iyiliğini ortaya koyabilir. Ayrıyeten iyiliği direkt yapmasa da iyiliğe vesile olma kapısı her zaman açıktır.<sup>663</sup> İyiliğin düşüncesi bile güzelken insanların belirli bir kısmı iyiye yönelmemektedir. Ahlaki kötülük açısından bakıldığında kendisiyle barışık olmayan ve kendi kişisel gelişimlerini tamamlayamamış diğer bir deyişle kendilerini gerçekleştirememiş insanların bu dünyadaki kötülüğün varlığına dolaylı ve olumsuz katkıları vardır denebilir.<sup>664</sup> İnsanın kendi iç dünyasında (ruh ve düşünce dünyasında) yaşadığı kaosların, sapkınlıkların ve karmaşaların ahlaki kötülüğe dönüşmesinde rolü olduğunu da söyleyebiliriz. Olumsuz düşüncelerine egemen olamayan bir insanın her türlü kötülüğü yapabilmesi ihtimal dâhilindedir. Hartshorne değişebilen Tanrı anlayışının kötülük problemi üzerinde etkili olduğunu düşünmektedir. O'nun Tanrı'sı dönüşüme açıktır sürece tabi ve zamanın içerisinde. Bu yönüyle Tanrı'nın

<sup>660</sup> John H. Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J, 1983, s. 49-56

<sup>661</sup> Jeff Astley, David Brown, Ann Loades (Ed.), *Problems in Theology Evil A Reader*, T&T Clark, New York, 2003, s. 90-91

<sup>662</sup> Mark S. M. Scott, *Pathways in Theodicy: An Introduction to the Problem of Evil*, Fortress Press, Minneapolis, 2015, s. 140

<sup>663</sup> William Hasker, "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi", Çev. Fehrullah Terkan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 53, Sayı: 1, 2012, s. 198

<sup>664</sup> Kevser Çelik, "Kötülüğün Felsefesi: Felsefi Tecrübede Kötülük Sorunu ve Kötülüğü Haklılaştırma Olarak Teodise", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 6, Eylül, 2014, s. 178

acılarımızı paylaşabildiğini vurgular. Hartshorne hürriyetinden yoksun bırakılmış bir kız çocuğuna, karşılaştığı ahlaki kötülük karşısında Tanrı'nın hafızasında sonsuza dek yaşamaktan başka bir seçenek sunmamıştır. Sadece raslantısallık ve insanların özgür eylemlerinin çatışmasının kötülüğü açığa çıkardığını belirtmek problemi çözmede yetersiz kalmıştır. Hartshorne'da kötülüğün nedeni Tanrı değil insanların özgür eylemleridir. Zaten Tanrı'nın kötülükleri önleyebilecek ne yeterli gücü ne de bilgisi vardır. Kötülükler insanlara imtihan aracı olarak sunulmaz. Dünya da bir imtihan yeri değildir. Doğal olarak insanların olumlu ya da olumsuz davranışlarının karşılığını bulacağı cennet ve cehennem olgusu devre dışı kalmaktadır. Neticede kötülük probleminin halledilebileceği bir merci yoktur çünkü o, ahiret olgusunu tasvip etmez. Tek başına Tanrısal sevginin kötülükleri yenebileceği ve üstesinden gelebileceğini felsefi anlamda belirtmek de süreç felsefesinin yetersiz kaldığı bir noktadır. Neo-klasik teizm görüşüne/inancına sahip bir kişinin kötülük problemi karşısında sığınacağı bir Tanrısal adalet mekanizması bulunmamaktadır. Kişi yaşadığı olumsuz duruma dünyadaki haliyle yetinmek zorundadır. Buraya kadar verilenlerden; neo-klasik teizm Tanrı'nın pek çok sıfatlarında kısıtlamalara gitmiş, Tanrı-insan ilişkisi başta olmak üzere çoğu mezkûr problemlere yeterince ve tatmin edici, yeni (neo) çözümler üretememiş bir Tanrı tasavvurudur.

## SONUÇ

Çalışmamızın sınırları içerisinde Hartshorne'un neo-klasik teistik bir düşünüş çerçevesi oluşturmasına neden olan argümanları ayrıntılarıyla ele aldık ve onun, bu yeni Tanrı anlayışı neticesinde aşağıdaki şu değerlendirmeleri elde ettik:

Hartshorne her anında Tanrı ile hemhâl olan, O'nu düşünen, sorgulayan ve bilmeye çalışan, Tanrı fikrinin yeniden formülize edilmesi üzerine yoğunlaşan, metafiziksel düşüncelere odaklanmış aynı zamanda kendi neo-klasik teistik düşünce tarzını oluşturmaya çalışmış bir filozoftur. Onun düşünce sistemi teosentriktir ve başlıca ilgisi felsefi teolojidir. Tanrı problemi Hartshorne'un derin ve direkt felsefi ilgi sınırları içerisine girer. Bir bakıma Hartshorne'un yapmak istediği şey dinin ve felsefenin Tanrı'sı arasındaki uçuruma köprü olmaktır. Hartshorne, dinle ilgili yaygın ve kalıplaşmış hâkim düşünce biçimlerine, aykırı söylemleri ve yeni sistematik akıl yürütme tarzıyla yeni yaklaşımlar getirdiğini düşünür.

Bir asrı devirdiği yaşam serüveninde sayısız düşünce ortaya koymuş ve oluşturduğu bu düşünceleriyle yapıcı, çağdaş bir teolojinin mimarı olmayı amaçlamıştır. Hartshorne, yapıcı neo-klasik bir metafizik anlayış inşa ederken, neo-klasik teizmin de güçlü bir savunucusu ve yeniden yapılandırıcısı olmuştur. Onun neo-klasik teistik bir anlayış geliştirmek istemesindeki amacı klasik Hristiyan teizmindeki çelişkileri, yetersizlikleri ortaya koymak, çözümlenmek ve bu olumsuzlukların üstesinden gelmektir. Neoklasisizm, Hartshorne'un klasik anlayışa karşı verdiği mücadelenin bir ürünüdür. Hartshorne'un hayatının başlangıcındaki yaşanmışlıkları anlamamız onun neden neo-klasik bir teizm geliştirmeye çalıştığının ardağını tespit etmemiz açısından önemlidir. Onun bu dönemlerdeki klasik Hristiyan teolojisine eleştirel yaklaşan okumalar yapması bu konudaki ussal çıkarımlarını zorunlu kılmıştır. Dolayısıyla onun, bu noktada sıkı bir rasyonalist olduğu görülmektedir. Bu sebeple, Hristiyanlığın -ikna ediciliği düşük- itikadi konularını kenidine has yorumlarıyla revize etmeye ve rasyonel bir zemine taşımaya çalışmıştır.

Çalışmamızda en sık tekrar edilen kelime "Tanrı" dır. Bu kelime ile Hartshorne herhangi bir dini ya da teolojik olarak bir gruba, cemaate ve radikallik içeren bir inanışa atıfta bulunmaz. Bu kelimeyi o, tarafsız/otonom bir terim olarak kullanır. Onun -herhangi bir kitle ile beraber anılmayan- neo-klasik teistik inanışı dünyanın sakinlerinden herkese hitap eder. Neo-klasik teizmin her inanışta yansımaları bulunabilir. Hartshorne kendi düşünce sisteminin en doğru olduğu iddiasında bulunmaz bilakis o, ortaya koyduğu sistematigiyle kişilerin itirazsız kabul ettikleri teolojik zihinsel bağlanmalarını akılcı cümleleriyle minimuma indirdiğini düşünür.

Onun ontolojisinin ve metafiziğinin dayanak noktasında bağıntı/ilişkisellik vardır. Tanrı, varlıklarla bir bağ kurar ve onlarla ilişkisel bir şekilde etkileşime geçer. Hartshorne'cu düşünsel dokuda ilişkiler sınır hücrelerinde olduğu gibidirler. Her yeni ilişki kendisini diğer ilişkilere götüren yeni bir ağ ile bütünleştirir. Bu ilişkiler ağı Tanrı'nın âlemlerle ve insanla olan bağıntısındaki gibi iç içedir. Hartshorne'un neo-klasik teistik anlayışında Tanrı insana yaklaşmıştır, yakındır, adeta ona dokunur. Tanrı varlık olarak, yaratıkların birbirlerine olan yakınlığından daha fazla onlara yakındır. Bu yüzden o, insanların akıllarına, ruhlarına ve kalblerine dokunan bir teoloji geliştirdiği inancındadır. Ona göre klasik Hristiyan teizmi, Tanrı ve insan arasında sıcak bir temas gerçekleştirilemezken; neo-klasik teizmin Tanrı'sı, bu etkileşimi gerçekleştirebilmiştir. Aslında Hartshorne farkında olmadan klasik teistik inançları eleştirirken onların Tanrı'nın insana yakınlığına ait inançlarını yinelemiştir.

Onun oluş odaklı felsefi dizgesi eklektik bir yapıya sahiptir. Onun felsefi teolojisi değişimi ve oluşu esas alır ancak bozulmuş ve yokoluşu öncelleyen bir görünüm arzeder. Neo-klasik teizmin mükemmellik anlayışı ile klasik Hristiyan teizmin mutlak mükemmellik anlayışı arasında benzerlik bulunmaz. Klasik teizmin Tanrısal mutlak mükemmellik anlayışı değişime direnirken Neo-klasik teizmin mükemmellik anlayışı değişimle beraberdir.

Neo-klasik, sürrölatif, dipolar, panenteistik gibi terimler aynı zamanda bizlere Hartshorne'un Tanrı tasavvurunu açıklarlar. O, Tanrı'yı dipolar bir yaklaşımla tasavvur eder ve bu ikicilikle o aynı Tanrı'nın eş zamanlı iki farklı yönünün - soyut/somut- olduğunu bizlere teşrih eder. Hartshorne'un Tanrı hakkındaki konuşmaları bazı Tanrı tasavvurlarının söylemlerini çağrıştıracak öğeler içerir. O, kozmozun/dünyanın Tanrı'nın bedenidir deyişyle ve bir noktada tanrısal sıfatların insanlarda cisimleştiğini belirtmesiyle panteizme yaklaşmıştır. Tanrı'nın varlığını kabul edip de cennet-cehennemi, ahireti, ölümden sonra dirilmeyi ve kutsal kitabın bazı ayetlerini kabul etmeyişyle aynı zamanda peygamberleri de sadece dini tecrübe yaşayan kişilere indirgemesiyle de deizme yaklaşmıştır. Zaten Tanrı'nın çift kutuplu olması gerektiğini belirtmesiyle panenteisttir. Üstelik teizmin belirli yerlerini alıp yeniden formülize etmesiyle de neo-klasik bir teisttir diyebiliriz.

Hartshorne Tanrı'nın yaratma eylemine bir başlangıç noktası koymak istemez. O, yok iken birşeylerin meydana gelmesini metafiziksel olarak imkânsız bulmaktadır. Hartshorne dizgesinde yaratan ve yaratılan olarak iki ayrı ontolojik konumlandırma yapma. Onun teolojisinde yok iken yaratma yoktur. Tanrı'nın insanlığa/dünyaya ihtiyacının olup olmadığı sorusu klasik teizmde hayır cevabını alırken neo-klasik teizmde evet cevabını alabilmektedir. Neo-klasik teizmde Tanrı'nın yarattıklarıyla iletişime geçme yöntemi ikna iledir. Hartshorne'da ikna edici gücün zorlayıcı güç üzerinde baskın bir üstünlüğü vardır. İnsanın Tanrı'nın kaderine, Tanrı'nın da insanın kaderine ortak olduğu sınır Hartshorne'da daralır. Bu

ortaklaşa yaratmanın (co-creation) sonucunda yaratılanların ve yaratanın eylemleri birbirlerinin ortaklaşa yazgısına dönüşür. Edilgenlik (passivity) bu Tanrı anlayışının önemli unsurlarındandır; neo-klasik teistik Tanrı vuku bulan her şeyden etkilenebilir.

Hartshorne Tanrı'yı görelilik kavramıyla birlikte tanımlamak ister. Ona göre Tanrı ve görelilik kelimeleri rahatlıkla yan yana kullanılabilir. Hartshorne Tanrı'nın bazı yönleriyle göreceli olduğu ve değişebildiği, göreceli olarak mükemmel olduğu fikrine teizmde yer açmaya çalışır. Onun inanışında Tanrı'nın gazabına yer yoktur. Dünyadaki sevginin artırılması asıl amaçtır ve o, bizleri sürekli test/ımtihan etmeye çalışandan ziyade seven bir Tanrı'ya güvenmek ister. Onun teolojik düşüncesinde, sevginin merkeziliği, özellikle Tanrı'nın doğasını ve tüm canlıların/hayatın yorumlanmasında çok güçlüdür. Kişinin hayatının sonlanmasıyla bu sevgi (Tanrısal) de sonlanır. Yeniden dirileme anlayışının olmadığı bir inanışta vuslata da yer kalmamaktadır.

Neoklasik teistik düşüncede zaman asimetriktir. Geçmiş var olanı ifade ederken gelecek ise henüz var olmayanı ifade eder. Neo-klasik teizmde, -klasik Hristiyan teizmin aksine- kozmik sürece ve zamana tamamen dâhil olan bir Tanrı vardır. Onun Tanrısı tamamen bu süreçlerle birlikte hareket eder, sadece geçmiş ve şimdiki ayrıntılarıyla bilir. Geleceğe dair ayrıntı ve detaylara hâkim olmakta zorlanır. Hartshorne da Tanrı'nın bilgisi sınırlıdır ve kudret sıfatında noksanlık vardır. Tanrı burada kendisinin dahi kontrol edemediği yaratıcı bir sürecin etken/edilgen sebebi olarak içerdiği şeylerin bir izleyicisi haline dönüşmektedir.

Neo-klasik teizmde hayattan tat ve lezzet almak, yaşamı sevmek ve dünya hayatındaki güzellikleri merkeze almak önemsizdir. Bir asır boyunca kaliteli ve çoğu zaman problemsiz kariyerli bir hayat yaşaması Hartshorne'un ölüm ve ötesine dair asgari seviyede düşünmesine neden olmuştur. Dolayısıyla, o ahiret hayatını kabul etmemiş ve üzerinde fazlaca düşünmemiştir. Ahiret, cennet ve cehennem gibi klasik teolojik telkinlere onun neo-klasik metafiziksel sisteminde rastlanılmaz. Hartshorne ölümden sonra dirilme ve bu dirilmenin bedenli mi ya da bedensiz mi olacağı ve benzeri sorularla ilgilenmez. Hartshorne, ölüm sonrası ödül ve cezanın olmadığına dair ısrarcı bir duruş sergiler. Bu aynı zamanda nihai adalet fikrini zedeleyen bir durumdur. Hartshorne teistik bir gerçeklik olan kıyamet konusunda da tereddütler yaşar. Gerçekten o, Tanrı'nın özenle yarattığı evreni yerle bir edeceğini ummamaktadır. Kurtuluş (salvation), Tanrı'nın ön bilgisi, trinite, mucizeler, Tanrı'nın kutsallığı, kadir-i mutlaklık, ahiret, hesap günü, cennet-cehennem, İncil'deki doğüstü olaylar, Tanrı'ya korkuyla karışık saygı/haşyet duyma, yok iken yaratma ve yeniden dirilme gibi klasik Hristiyan teizminin temelini teşkil eden bazı öğelere onun teistik sisteminde yer verilmemiştir.

Hartshorne Tanrı'nın bazı temel sıfatlarını ayırıp bir kenara koyarak ve onları yeniden yorumlayarak kötülük problemini çözmeye çalışmıştır. Hartshorne'cu düşüncede kötülüğün Tanrı ile doğrudan bir bağlantısı yoktur. Neo-klasik teizmde bireysel özgürlükler aracılığıyla Tanrı'nın dünyada cereyan eden kötülüklerle bağı koparılmıştır. Bu anlayışa göre eğer kötülük problemi tekrar tekrar ortaya çıkıyor ve çözülemiyorsa kontrol edilemeyen ve Tanrı için bile yönetilebilir olmayan bir şeyler olmalıdır. Hartshorne klasik Hristiyan teizminin insanın dünyaya imtihan için gönderilmesinden ötürü kötülüklerle sınındığı anlayışını kabullenmez. Ona göre dünya bir imtihan yeri değildir. Neo-klasik teizmde kişi günahkâr olarak doğmaz ve bu nitelikle adlandırılmaz. Yaptığı olumsuz eylemler/kötülükler de bu şekilde nitelendirilmez. Üstelik kötülükler bizlerin ruhlarını da olgunlaştırmaz (soul making), klasik teizmde olduğu gibi kemale de erdirmez. Neo-klasik teizmde ikna eden (cebretmeyen) ve acıları paylaşan Tanrı anlayışıyla problemin üstesinden gelmek istenir. Problemin içerisinden de Tanrı'nın yeterli olmayan bilgisi ve gücü ile çıkılmak istenir. Ölümden sonra bir adalet mekanizması ortaya konulmadan, tabiatın içerisindeki değişim, süreç ve oluşumun kendi başına bu problemi çözeceğine inanarak, ya da neo-klasik teistik bir inanca sahip olarak bu dünyada kötülük sorununun elimine edilebileceğini düşünmek yetersiz görünmektedir. Onun sisteminde kötülüğün kaynağını insanların özgür eylemleri oluşturur. Kötülüğün kaynağının Tanrı olmadığını salık vermesiyle Hartshorne'un bu konuda Platoncu bir çizgide ilerlediği görülmektedir.

Hartshorne'da teolojik bir ahlakın baskın olduğuna dair vurgular çok fazla olmasa da onun ahlak anlayışı çoğunlukla teolojiktir denebilir. Charles Sanders Peirce'in eserlerini derleyip toparlayan ve ortaya koyulan koleksiyonun editörlüğünü yapan bir kişi olarak Hartshorne'un ahlaki açıdan pragmatizm görüşünden etkilenmemiş olduğu söylenemez.

Ölümsüzlüğün bizlere eylemlerimiz sonucunda bir kazanım olarak verileceği durumu Hartshorne'na göre pek mümkün gözükmemektedir. Hartshorne'cu anlayışta Tanrı ilgili bazı nitelikler görece ve değişken olarak nitelendirilmesine karşın bu anlayışta Tanrı'nın hafızası kalıcıdır, değişime tabi değildir. Hartshorne'un ölümsüzlük düşüncesinin (objektif ölümsüzlük) odağında Tanrı'nın hafızasında sonsuza değin korunmak ve ölümlerle sona eren tecrübeler dizisinin Tanrı'nın hafızasında kayıt altına alınması vardır. Bu ölümsüzlük fikri derin dondurucuya kaldırılmış insan düşünce ve eylemlerini andırmaktadır. Bu eylemlerin sadece saklanması hiç kimseye bir yarar sağlamayacağını belirtebiliriz. Hartshorne ölümsüzlük problemini önemsemiş ve bu problemi Tanrı'nın silinmez hafızasıyla ilişkilendirerek çözmeye çalışmıştır. Hartshorne'un objektif ölümsüzlük doktrini bazı yönlerden bazı sorulara karşılıklar verse de yine de insanoğlunun ölüm ötesi anlam arayışına yeterli cevabı vermekte güçsüz kalmıştır.

Diğer süreç düşünürlerinin aksine Hartshorne Tanrı'nın varlığıyla ilgili deliller geliştirme çabası içerisine girmiştir. Hartshorne “apriori” bilgiye önem veren bir düşünürdür. Ontolojik delile kendi “modal” versiyonuyla modern yorumunu katarak katkılar yapmış ve yirminci yüzyılda da bu delili canlı tutmayı amaçlamıştır. Onun dayandığı tek delil tabii ki de bu değildir. O, global delil formülasyonu ile tek bir delilin değil delillerin uyumlu birlikteliğinin Tanrı'nın varlığını daha sağlam kanıtlayacağını savunur.

Neo-klasik teistik anlayışta evren, insanın özgür iradesinin sergilendiği bir yerdir. Yenilik olasılığı, yaratıcılık, yeni oluşumlara ve kararlara açıklık vardır. Burada karar verme mekanizması kontrol altında tutulmaz. Üstelik bireysel özgürlükler had safhadadır. Hartshorne'cu anlayışta bireysel özgürlükler tam anlamıyla bütün yaratılışın doğasına içkin hale getirilmiştir. Kişi kendi geleceğini kendisi inşa eder durumdadır. Hartshorne, kişisel hürriyetlere bu denli ihtimam göstermesiyle ferdi özgürlükler noktasında varoluşçu felsefi anlayışla aynı sınıra yaklaşmış gözükmektedir.

Neo-klasik teizm kendi içerisinde de sürece müdahil bir düşünce yapısıdır ve yeni oluşumlara her zaman açık bir yanı vardır. Bu yeni teolojik anlayışta bir tamamlanmışlık ve bitmişlikten söz edilemez. Neo-klasik teizmde Hartshorne'un öğrencileri ve takipçileri aracılığıyla bu değişim/dönüşüm süreci hâlâ devam etmektedir. Ülkemizde Hartshorne ile ilgili irdelenmeyi bekleyen pek çok din felsefesi problemi bulunmaktadır. Ölümsüzlük, ahlak, kötülük ve dini çoğulculuk problemleri bunların başlıcalarıdır. Yabancı dile hâkim ve felsefi teolojiye ilgi duyan araştırmacılara bu alan yeni çalışmalar yapma olanakları sunma noktasında kapı aralamaktadır.

## KAYNAKÇA

### A) CHARLES HARTSHORNE'UN ESERLERİ

**HARTSHORNE**, Charles; **A Natural Theology for Our Time**, Il., Open Court, La Salle, 1967.

\_\_\_\_\_, **Anselm's Discovery**, Open Court, LaSalle, 1967.

\_\_\_\_\_, **Aquinas to Whitehead: Seven Centuries of Metaphysics of Religion Aquinas Lecture**, Marquette University Press, Milwaukee, 1976.

\_\_\_\_\_, **Beyond Humanism**, Willet & Clark Co., Chicago, 1937.

\_\_\_\_\_, **Creativity in American Philosophy**, State University of New York Press, Albany, 1984.

\_\_\_\_\_, **Creative Synthesis and Philosophic Method**, Il., Open Court, LaSalle, 1970.

\_\_\_\_\_, **Insights and Oversights of Great Thinkers: An Evaluation of Western Philosophy**, State University of New York Press, Albany, 1983.

\_\_\_\_\_, **Man's Vision of God**, Harper and Brothers, New York, 1941.

\_\_\_\_\_, **Omnipotence and Other Theological Mistakes**, State University of New York Press, Albany, 1984.

\_\_\_\_\_, **Philosophers Speak of God**, University of Chicago Press, Chicago, 1953.

\_\_\_\_\_, **Reality as Social Process**, Beacon Press, Boston, 1953.

\_\_\_\_\_, **The Darkness and the Light: A Philosopher Reflects Upon His Fortunate Career and Those Who Made it Possible**, State University of New York Press, Albany, 1990.

\_\_\_\_\_, **The Divine Relativity: A Social Conception of God**, Yale University Press, New Haven, 1948.

\_\_\_\_\_, **The Logic of Perfection**, Il., Open Court, LaSalle, 1962.

\_\_\_\_\_, **The Zero Fallacy and Other Essays in Neoclassical Philosophy**, Ed. Mohammad Valady, Open Court, La Salle, 1997.

\_\_\_\_\_, **Wisdom as Moderation**, State University of New York Press, Albany, 1987.

## B) DİĞER ESERLER

**ADAMS**, Marilyn McCord, Robert M. Adams (Ed.); **The Problem of Evil**, Oxford University Press, Oxford, 1990.

**AKARSU**, Bedia; **Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları**, İnkilâp Yayınevi, İstanbul, 2014.

**ALBAYRAK**, Mevlüt; **Felsefe ve Din: Din Felsefesine Giriş**, Asil Yayın Dağıtım, Ankara, 2007.

\_\_\_\_\_, **İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi**, Fakülte Kitabevi Yayınları, Isparta, 2001.

\_\_\_\_\_, **Tanrı ve Süreç**, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2001.

**ALMEIDA**, Michael J.; **Freedom, God, and Worlds**, Oxford University Press, Oxford, 2012.

**ARBOUR**, Benjamin H. (Ed.); **Philosophical Essays Against Open Theism**, Taylor & Francis, New York, 2019.

**ASTER**, Ernst Von; **İlkçağ ve Ortaçağ felsefe Tarihi**, İm Yayın Tasarım, İstanbul, 2005.

**ASTLEY**, Jeff, David Brown, Ann Loades (Ed.); **Problems in Theology Evil A Reader**, T&T Clark, New York, 2003.

**AYDIN**, Mehmet; **Âlemden Allah'a**, Ufuk Kitap, İstanbul, 2006.

\_\_\_\_\_, **Din felsefesi**, İzmir ilahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 2012.

**BALLARD**, Edward G. ve diğerleri; **Tulane Studies in Philosophy: Studies in Whitehead's Philosophy**, Volume X, Martinus Nijhoff, New Orleans, 1961.

**BARBOUR**, Ian G.; **Religion in an age of Science: The Gifford Lectures**, Volume I, Harper One, Aberdeen Scotland, 1990.

**BARKER**, Timothy Scott; **Time and The Digital: Connecting Technology, Aesthetics, and A Process Philosophy of Time**, Dartmouth College Press, Hanover-New Hampshire, 2012.

**BARNES**, Jonathan; **The Ontological Argument**, St. Martin's Press, London-Basingstoke, 1972.

**BASILE**, Pierfrancesco; **Leibniz, Whitehead and the Metaphysics of Causation**, Palgrave Macmillan, New York, 2009.

**BENNETT**, James O., Robert C. Whittemore (Ed.); **Tulane Studies in Philosophy: Studies in Process Philosophy I**, Volume XXIII, Martinus Nijhoff, New Orleans, 1974.

**BERGSON**, Henri; **Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı**, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2004.

\_\_\_\_\_, **Matter and Memory**, Cosimoclassics, New York, 2007.

**BIERNACKI**, Lorilai, Philip Clayton; **Panentheism Across the World's Traditions**, Oxford University Press, Oxford New York, 2014.

**BERTHOLD**, Fred Jr.; **God, Evil, and Human Learning: A Critique and Revision of the Free Will Defense in Theodicy**, State University of New York Press, Albany, 2004.

**BOUTROUX**, Emile; **Çağdaş Felsefede İlim ve Din**, Çev. Hasan Katipoğlu, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988.

**BOWMAN**, Donna, Clayton Crockett (Ed.); **Cosmology, Ecology, and the Energy of God**, Fordham University Press, New York, 2012.

**BOYD**, Gregory A.; **Satan and the Problem of Evil: Constructing a Trinitarian Warfare Theodicy**, InterVarsity Press, Madison, 2001.

\_\_\_\_\_, **Trinity and Process: A Critical Evaluation and Reconstruction of Hartshorne's Di-polar Theism Towards a Trinitarian**, Peter Lang Inc., New York, 1992.

**BRUMBAUGH**, Robert Sherrick; **Unreality and Time**, State University of New York Press, Albany, New York, 1984.

**BROWNING**, Douglas, William T. Myers (Ed.); **Philosopher of Process**, Fordham University Press, New York, 1998.

**CARRINTON**, Robert S.; **Deep Pantheism: Toward a New Transcendentalism**, Lexington Books, Lanham, 2016.

**CHOLBI**, Michael (Ed.); **Immortality and the Philosophy of Death**, Rowman & Littlefield International Ltd., London, 2016.

**CLARK**, Kelly James; **Essays on Natural and Philosophical Theology**, Springer Science+Business Media, B.V., Dordrecht, 1992.

**COBB**, John B., JR., David Ray Griffin; **Süreç Teolojisi**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.

**COBB**, John B.; **Matters of Life and Death**, Westminster John Knox Press, Louisville, 1991.

\_\_\_\_\_, **Whitehead Word Book**, P&F Press, Claremont, 2008.

**COHEN**, Yael Israel; **Between Feminism and Orthodox Judaism**, Brill, Boston, 2012.

**CORMIER**, Romano, Robert C. Whittemore (Ed.); **Tulane Studies in Philosophy: Studies in Process Philosophy II**, Volume XXIV, Martinus Nijhoff, New Orleans, 1975.

**COPAN**, Paul, Paul K. Moser (Ed.); **The Rationality of Theism**, Routledge, New York, 2003.

**CORNER**, Mark; **Signs of God: Miracles and their Interpretation**, Ashgate Publishing Company, Burlington, 2005.

**CRAIG**, William Lane; **The Cosmological Argument from Plato to Leibniz**, The Macmillan Press, London, 1980.

\_\_\_\_\_, **God, Time, And Eternity: The Coherence of Theism II: Eternity**, Springer Science+Business Media, Dordrecht, 2001.

\_\_\_\_\_, **The Kalâm Cosmological Argument**, The Macmillan Press, London, 1979.

**CRAIG**, William Lane, Walter Sinnott Armstrong; **God? A Debate Between A Christian and An Atheist**, Oxford University Press, New York, 2004.

**DAS**, Saitya Brata; **Death, Time and the Other: Ethics at the Limit of Metaphysics**, Aakar Books, Delhi, 2017.

**DALKILIÇ**, Bayram; **Din Felsefesine Giriş**, Kendözü Yayınları, Konya, 2004.

\_\_\_\_\_, **Halîfnâme'de İlim ve Hikmet**, Kardelen Yayınları, Konya, 2018.

**DESMOND**, William; **God and the Between**, Blackwell Publishing, Oxford, 2008.

**DOLE**, Andrew, Andrew Chignell (Ed.); **God and the Ethics of Belief: New Essays in Philosophy of Religion**, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

**DOMBROWSKI**, Daniel A.; **A history of the Concept of God: A Process Approach**, State University of New York Press, Albany, 2016.

\_\_\_\_\_, **A Platonic Philosophy of Religion: A Process Perspective**, State University of New York Press, Albany, 2005.

\_\_\_\_\_, **Divine beauty: The Aesthetics of Charles Hartshorne**, Vanderbilt University Press, Nashville, 2004.

\_\_\_\_\_, **Hartshorne and the Metaphysics of Animal Rights**, State University of New York Press, Albany, 1988.

\_\_\_\_\_, **Rethinking the Ontological Argument: A Neoclassical Theistic Response**, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

**DOSTOYEVSKİ**, Fyodor Mihailoviç; **Karamazov Kardeşler**, Çev. Nihal Yalaza Taluy, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013.

**DOUGHERT**, Trent; **The Problem of Animal Pain: A Theodicy for All Creatures Great and Small**, Palgrave Macmillan, New York, 2014.

**ERASMUS**, Jacobus; **The Kalâm Cosmological Argument: A Reassessment**, Springer International Publishing, Potchefstroom, 2018.

**ERDEM**, Hüsameddin; **Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti**, Hü-Er Yayınları, Konya, 2010.

\_\_\_\_\_, **Bir Tanrı Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.

\_\_\_\_\_, **Felsefeye Giriş: Bazı Felsefe Meseleleri**, Hü-Er Yayınları, Konya, 2013.

\_\_\_\_\_, **Ahlâk Felsefesi**, Hü-Er Yayınları, Konya, 2015.

**EPPERLY**, Bruce G.; **Process Theology: A Guide For The Perplexed**, T&T Clark, India, 2011.

**FABER**, Roland, Jeffrey A. Bell, Joseph Petek (Ed.); **Rethinking Whitehead's Symbolism: Thought, Language, Culture**, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2017.

**FABER**, Roland, Michael Halewood, Deena Lin (Ed.); **Butler on Whitehead: On the Occasion**, Lexington Books, Lanham, Maryland, 2012.

**FABER**, Roland, Brian G. Henning, Clinton Combs (Ed.); **Beyond Metaphysics? Explorations in Alfred North Whitehead's Late Thought**, Rodopi B.V., Amsterdam - New York, 2010.

**FABER**, Roland Andrew Goffey (Ed.); **The Allure of Things: Process and Object in Contemporary Philosophy**, Bloomsbury Publishing, New York, 2014.

**FISCHER**, John Martin (Ed.); **The Metaphysics of Death**, Stanford University Press, Stanford-California, 1993.

**FISCHER**, John Martin (Ed.) ve diğerleri; **Four Views on Free Will**, Blackwell Publishing, Malden, 2007.

**FONTINELL**, Eugene; **Self God and Immortality: A Jamesian Investigation**, Fordham University Press, Philadelphia, 2000.

**FORD**, Lewis S.; **The Emergence of Whitehead's Metaphysics**, State University of New York Press, Albany, 1984.

\_\_\_\_\_, **Transforming Process Theism**, State University of New York Press, Albany, 2000.

**FROMM**, Erich; **The Art of Loving**, Allen & Unwin, London, 1957.

**GANSSELE**, Gregory, E. David M. Woodruff (Ed.); **God and Time: Essays on the Divine Nature**, Oxford University Press, Inc., New York, 2002.

**GARCIA**, Robert K., Nathan L. King (Ed.); **Is Goodness without God Good Enough: A Debate on Faith, Secularism and Ethics**, Rowman & Littlefield Publishers Inc., Lanham, 2009.

**GARRETT**, Brian; **What is This Thing Called Metaphysics?**, Routledge, New York, 2006.

**GERSTER**, Daniel, Michael Krüggeler (Ed.); **God's Own Gender? Masculinities in World Religions**, Ergon -Verlag, Baden, 2018.

**GILSON**, Etienne; **Tanrı ve Felsefe**, Çev. Mehmet Aydın, İstiklal Matbaası, İzmir, 1986.

**GÖKBERK**, Macit; **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014.

**GLOBUS**, Gordon G.; **The Transparent Becoming of World: A Crossing Between Process Philosophy and Quantum Neurophilosophy**, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam / Philadelphia, 2009.

**GRIFFIN**, David Ray; **Evil Revisited: Responses and Reconsiderations**, State University of New York Press, Albany, 1991.

\_\_\_\_\_, **God and Religion in the Postmodern World: Essays in Postmodern Theology**, State University of New York Press, Albany, 1989.

\_\_\_\_\_, **God Power and Evil: A Process Theodicy**, Westminster John Knox Press, Louisville, 2004.

\_\_\_\_\_, **Parapsychology, Philosophy and Spirituality: A Postmodern Exploration**, State University of New York Press, Albany, 1997.

\_\_\_\_\_, **Reenchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion**, Cornell University Press, Ithaca and London, 2001.

\_\_\_\_\_, **Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy: An Argument for Its Contemporary Relevance**, State University of New York Press, Albany, 2007.

**GRIFFIN**, David Ray, Huston Smith; **Primordial Truth and Postmodern Theology**, State University of New York Press, Albany, 1989.

**GRONDIN**, Jean; **Introduction to Metaphysics: From Parmenides to Levinas**, Columbia University Press, New York, 2012.

**GOODWIN**, George L.; **The Ontological Argument of Charles Hartshorne**, Scholar Press, Missoula-Montana, 1978.

**GUNTON**, Colin E. (Ed.); **The Doctrine of Creation: Essays in Dogmatics, History and Philosophy**, T&T Clark Ltd., London-New York, 2004.

**GÜNDOĞAN**, Ali Osman; **Felsefeye Giriş**, Dem Yayınları, İstanbul, 2011.

**HASKER**, William; **Metaphysics: Constructing a World View**, Intervarsity Press, Illinois, 1983.

**HARRIS**, James Franklin (Ed.); **Studies in Philosophy and Religion: Logic, God, and Metaphysics**, Volume 15, Springer-Science+Business Media, B.V., Dordrecht, 1992.

**HELM**, Paul; **Eternal God: A Study of God without Time**, Oxford University Press Inc., New York, 1988.

**HETZLER**, Florence M., Austin H. Kutscher (Ed.); **The Acceptance of Death Philosophical Aspects of Thanatology**, Vol: 1, MSS Information Corporation, New York, 1978.

**HICK**, John H.; **Philosophy of Religion**, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1983.

**HUME**, David; **Din Üstüne**, Çev. Mete Tuncay, İmge Kitapevi Yayınları, Ankara, 1995.

**INWAGEN**, Peter Van; **Metaphysics**, Westview Press, Boulder, 2009.

\_\_\_\_\_, **God Knowledge & Mystery: Essays in Philosophical Theology**, Cornell University Press, Ithaca and London, 1995.

**İKBAL**, Muhammed; **İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası**, Çev. Rahim Acar, Timaş Yayınları, İstanbul, 2004.

**JAROSZYNSKI**, Piotr; **Metaphysics or Ontology?**, Brill Rodopi, leiden-Boston, 2018.

**JEANROND**, Werner G.; **A Theology of Love**, T&T Clark, New York, 2010.

**JOHNSON**, Elizabeth A.; **She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse**, The Crossroad Publishing Company, New York, 2018.

**KANE**, Robert; **The Significance of Free Will**, Oxford University Press, Oxford-New York, 1998.

**KELLER**, Catherine, Anne Daniell (Ed.); **Process and Difference: Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernisms**, State University of New York Press, Albany, 2002.

**KELLER**, James A.; **Problems of Evil and the Power of God**, Ashgate Publishing, Burlington, 2007.

**KENNY**, Anthony; **The God of The Philosophers**, Oxford University Press Inc., New York, 1979,

**KILIÇ**, Recep, Mehmet Sait Reçber (Ed.); **Din Felsefesi**, Grafiker Yayınları, Ankara, 2014.

**KORSMEYER**, Jerry D.; **God-Creature-Revelation: A Neoclassical Framework for Fundamental Theology**, University Press of America, London, 1995.

**KRAUS**, Elizabeth M.; **The Metaphysics of Experience: A Companion to Whitehead's Process and Reality**, Fordham University Press, New York, 1998.

**KRAAY**, Klaas J. (Ed.); **Does God Matter? Essays on the Axiological Consequences of Theism**, Routledge, New York, 2018.

**LAATO**, Antti, Johannes C. de Moor (Ed.); **Theodicy in the World of the Bible**, Brill, Leiden-Boston, 2003.

**LACHS**, John, Robert Talisse (Ed.); **American Philosophy**, Routledge, New York, 2008.

**LEHE, Robert T.; God, Science, and Religious Diversity: A Defense of Theism,** Cascade Books, Eugene Oregon, 2018.

**LENNOX, John C.; Determined to Believe? The Sovereignty of God, Freedom, Faith and Human Responsibility,** Zondervan, Michigan, 2017.

**LEVINE, Michael P.; Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity,** Routledge, New York, 1994.

**LONG, A.G.; Death and Immortality in Ancient Philosophy,** Cambridge University Press, New York, 2019.

**LONG, Eugene Thomas (Ed.); Issues in Contemporary Philosophy of Religion,** Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001.

\_\_\_\_\_, **Handbook of Contemporary Philosophy of Religion: Twentieth-Century Western Philosophy of Religion 1900-2000,** Springer Science+Business Media, Dordrecht, 2000.

**LOUX, Michael J.; Metaphysics: A Contemporary Introduction,** Routledge, New York, 2006.

**LOWE, Victor; Alfred North Whitehead: The Man and His Work,** The Johns Hopkins University Press, London, 1990.

**LUBARSKY, Sandra B., David Ray Griffin (Ed.); Jewish Theology and Process Thought,** State University of New York Press, Albany, 1996.

**MACKIE, John Leslie; The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God,** Oxford University Press Inc., New York, 1982.

**MANN, William E.; God, Modality, and Morality,** Oxford University Press, Oxford, 2015.

**MAYS, Wolfe; Whitehead's Philosophy of Science and Metaphysics: An Introduction to His Thought,** Martinus Nijhoff, The Hague, 1977.

**MESLE, C. Robert; John Hick's Theodicy: A Process Humanist Critique,** St. Martin's Press, Inc., New York, 1991.

\_\_\_\_\_, **Process-Relational Philosophy: An Introduction to Alfred North Whitehead,** Templeton Foundation Press, Pennsylvania, 2008,

**MEYNEL**, Hugo A.; **The Intelligible Universe: A Cosmological Argument**, The Macmillan Press, London, 1982.

**MOLNAR**, George; **Powers: A Study in Metaphysics**, Oxford University Press, New York, 2003.

**MOORE**, Andrew; **God, Mind and Knowledge**, Ashgate Publishing, Burlington, 2014.

**MORELAND**, J. P.; **Consciousness and the Existence of God: A Theistic Argument**, Routledge, New York, 2008.

**MOSER**, Paul K.; **The God Relationship: The Ethics for Inquiry about the Divine**, Cambridge University Press, Cambridge, 2017.

**MUMFORD**, Stephen; **Metaphysics: A Very Short Introduction**, Oxford University Press, Oxford, 2012.

**MURDOCH**, Iris; **The Sovereignty of Good**, Routledge Classics, London, 2001.

**MURPHY**, Mark C.; **God's Own Ethics Norms of Divine Agency and the Argument from Evil**, Oxford University Press, Oxford, 2017.

**NAGASAWA**, Yujin; **Maximal God A New Defence of Perfect Being Theism**, Oxford University Press, Oxford, 2017.

**NASH**, Ronald H.; **Life's Ultimate Questions: An Introduction to Philosophy**, Zondervan Publishing House, Michigan, 1999.

\_\_\_\_\_, **World-Views in Conflict: Choosing Christianity in a World of Ideas**, Zondervan, Grand Rapids, MI, 1992.

**NEVILLE**, Robert C.; **Behind the Masks of God: An Essay Toward Comparative Theology**, State University of New York Press, Albany, 1991.

\_\_\_\_\_, **Creativity and God: A Challenge to Process Theology**, Suny Press, 1980.

\_\_\_\_\_, **Eternity and Time's Flow**, State University of New York Press, Albany, 1993.

\_\_\_\_\_, **Existence: Philosophical Theology**, Volume II, State University of New York Press, Albany, 2014.

\_\_\_\_\_, **New Essays in Metaphysics**, State University of New York Press, Albany, 1987.

\_\_\_\_\_, **Soldier, Sage, Saint**, Fordham University Press, New York, 1978.

\_\_\_\_\_, **The Puritan Smile: A Look Toward Moral Reflection**, State University of New York Press, Albany, 1987.

**NICKELSBURG**, George W. E. Jr.; **Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity**, Harvard University Press, Cambridge, 1972.

**NOBO**, Jorge Luis; **Whitehead's Metaphysics of Extension and Solidarity**, State University of New York Press, Albany, 1986.

**OAKLANDER**, L. Nathan (Ed.); **Debates in the Metaphysics of Time**, Bloomsbury Publishing, New York, 2014.

**ODIN**, Steve; **Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism: A Critical Study of Cumulative Penetration vs. Interpenetration**, State University of New York Press, Albany, 1982.

**OGDEN**, Schubert; **Notebooks**, Cascade Books, Eugene-Oregon, 2018.

**OLIVER**, Harold H.; **A Relational Metaphysic**, Kluwer, Boston, 1981.

**OORD**, Thomas Jay; **The Nature of Love: A Theology**, Chalice Press, Missouri, 2010.

**ÖNER**, Necati; **Stres ve Dini İnanç**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1989.

**PADGET**, Alan G.; **God, Eternity and the Nature of Time**, The Macmillan Press, London, 1992.

**PADIYATH**, Thomas; **The Metaphysics of Becoming: On the Relationship Between Creativity and God in Whitehead and Supermind and Sachchidananda in Aurobindo**, Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, 2014.

**PAILIN**, David A.; **Groundwork of Philosophy of Religion**, Epworth Press, London, 1986.

**PERRETT**, Roy W.; **Death and Immortality**, Springer Science+Business Media, Dordrecht, 1987.

- PESTANA**, Mark (Ed.); **Metaphysics**, InTech, Rijeka-Croatia, 2012.
- PHILIPS**, D. Z.; **Death and Immortality**, Palgrave Macmillan, London, 1970.
- PIKE**, Nelson; **God and Timelessness**, Roudledge, London, 1970.
- PINNOCK**, Clark ve diğeri; **The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God**, InterVarsity Press, Illinois, 1994.
- PITTENGER**, Norman; **Process Thought and Christian Faith**, The Macmillan Company, New York, 1968.
- PLANTINGA**, Alvin; **God Freedom, and Evil**, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1974.
- PLANTINGA**, Alvin, Michael Tooley; **Knowledge of God**, Blackwell Publishing, Malden, MA, 2008.
- POE**, Harry Lee, J. Stanley Mattson; **What God Knows: Time, Eternity, And Divine Knowledge**, Baylor University Press, Waco, Texas, 2005.
- PUGLIESE**, Marc A.; **The One The Many and The Trinity: Joseph A. Bracken and The Challenge of Process Metaphysics**, The Catholic University of America Press, Washington D.C, 2011.
- QUINN**, Philip L., Charles Taliaferro (Ed.); **A Companion to the Philosophy of Religion**, Blackwell Publishing Ltd., Oxford, 1999.
- REICHENBACH**, Bruce R.; **The Cosmological Argument: A Reassessment**, Charles C. Thomas Publisher, Illinois, 1972.
- RESCHER**, Nicholas; **Process Metaphysics: An Introduction to Process Philosophy**, State University of New York Press, Albany, 1996.
- \_\_\_\_\_, **Process Philosophy: A Survey of Basic Issues**, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2000.
- \_\_\_\_\_, **Philosophical Inquiries: An Introduction to Problems of Philosophy**, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2010
- \_\_\_\_\_, **Unknowability: An Inquiry into the Limits of Knowledge**, Lexington Books, Lanham, 2009.

**RICHARDSON**, David Bonner; **Berdyayev's Philosophy of History: An Existentialist Theory of Social Creativity and Eschatology**, Martinus Nijhoff, The Hague-Netherlands, 1968.

**RITCHIE**, Angus; **From Morality to Metaphysics: The Theistic Implications of our Ethical Commitments**, Oxford University Press, Oxford, 2012.

**ROSS**, Stephen David; **Philosophical Mysteries**, State University of New York Press, Albany, 1981.

\_\_\_\_\_, **Perspective in Whitehead's Metaphysics**, State University of New York Press, Albany, 1983.

\_\_\_\_\_, **The Scientific Process**, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971.

**RUNDLE**, Bede; **Time, Space and Metaphysics**, Oxford University Press, New York, 2009.

**SANTOS**, Ferdinand, Santiago Sia; **Personal Identity the Self and Ethics**, Palgrave Macmillan, New York, 2007.

**SAWYER**, Deborah F.; **God, Gender and The Bible**, Routledge, New York, 2002.

**SCOTT**, Mark S. M.; **Pathways in Theodicy: An Introduction to the Problem of Evil**, Fortress Press, Minneapolis, 2015

**SIA**, Santiago; **God in Process Thought: A Study in Charles Harthorne's Concept of God**, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1985.

\_\_\_\_\_, **Religion reason and God**, Peter Lang GmbH, Frankfurt, 2004.

\_\_\_\_\_, **Charles Hartshorne's Concept of God; Philosophical and Theological Responses**, Springer-Dordrecht, Los Angeles, 1990.

**SIA**, Marian F., Santiago Sia; **From Suffering to God Exploring Our Images of God in the Light of Suffering**, St. Martin's Press, New York, 1994.

**SMITH**, Quentin, L. Nathan Oaklande; **Time, Change and Freedom: An Introduction to Metaphysics**, Routledge, New York, 1995

**SNYDER**, Daniel Howard (Ed.); **The Evidential Argument From Evil**, Indiana University Press, Indianapolis, 1996.

**SOBEL**, Jordan Howard; **Logic and Theism Arguments For and Against Beliefs in God**, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

**SOBER**, Elliott; **The Design Argument**, Cambridge University Press, New York, 2019.

**SOSKICE**, Janet Martin; **The Kindness of God: Metaphor, Gender, and Religious Language**, Oxford University Press, New York, 2007.

**SOVIK**, Atle Ottesen; **The Problem of Evil and the Power of God**, Brill NV, Leiden, 2011.

**SPEISER**, E. A. (Çev.); **The Anchor Bible: Genesis**, Doubleday & Company. Inc., New York, 1964

**SPRIGGE**, T. L. S.; **The God of Metaphysics: Being a Study of the Metaphysics and Religious Doctrines of Spinoza, Hegel, Kierkegaard, T. H. Green, Bernard Bosanquet, Josiah Royce, A. N. Whitehead, Charles Hartshorne, and Concluding with a Defence of Pantheistic Idealism**, Clarendon Press, Oxford, 2006.

**STECK**, Christopher Sj.; **All God's Animals A Catholic Theological Framework for Animal Ethics**, Georgetown University Press, Washington, DC., 2019.

**STEWART**, Helen; **A Metaphysics for Freedom**, Oxford University Press, Oxford, 2012.

**SUCHOCKI**, Marjorie Hewitt; *Divinity and Diversity: A Christian Affirmation of Religious Pluralism*, Abingdon Press, Nashville, 2003

**SUCHOCKI**, Marjorie ; **God, Christ, Church: A Practical Guide to Process Theology**, The Crossroad Publishing Company, New York, 1982.

**ŞAHİN**, Naim; **Hegel'in Tanrısı**, Çizgi Kitabevi, Konya, 2001.

**TASLAMAN**, Caner; **Allah'ın Varlığının 12 Delili**, Destek Yayınları, İstanbul, 2016.

\_\_\_\_\_, **Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı**, İstanbul Yayınevi, İstanbul.

\_\_\_\_\_, **Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı**, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2008.

\_\_\_\_\_, **Modern Bilim Felsefe ve Tanrı**, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2008.

**TASLAMAN**, Caner, Enis Doko (Ed.); **Allah, Felsefe ve Bilim**, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2012.

**TRACY**, David, Nicholas Lash (Ed.); **Cosmology and Theology**, The Seabury Press, New York, 1983.

**VINEY**, Donald Wayne; **Charles Hartshorne and The Existence of God**, State University of New York Press, Albany, 1985.

**WALKER**, Theodore Jr., Chandra Wickramasinghe; **The Big Bang and God: An Astro-Theology**, Palgrave Macmillan, New York, 2015.

**WALKER**, Theodore Jr.; **Mothership Connections: A Black Atlantic Synthesis of Neoclassical Metaphysics and Black Theology**, State University of New York Press, Albany, 2004.

**WALLACK**, F. Bradford; **The Epochal Nature of Process in Whitehead's Metaphysics**, State University of New York Press, Albany, 1980.

**WARD**, Keith; **Rational Theology and the Creativity of God**, Basil Blackwell, Oxford, 1982.

**WARE**, Bruce A.; **Their God Is Too Small: Open Theism And The Undermining of Confidence in God**, Crossway Books, Illinois, 2003.

**WEISS**, Paul; **Philosophy in Process**, Volume 7, Part 2, State University of New York Press, Albany, 1985.

\_\_\_\_\_, **Philosophy in Process**, Volume 10, State University of New York Press, Albany, 1987.

\_\_\_\_\_, **Philosophy in Process**, Volume 11, State University of New York Press, Albany, 1989.

**WHITEHEAD**, Alfred North; **Dinin Oluşumu**, Çev. Mevlüt Albayrak, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.

\_\_\_\_\_, **Düşüncelerin Serüvenleri**, Külliyyat yayınları, İstanbul, 2011.

\_\_\_\_\_, **Science and The Modern World: Lowell Lectures 1925**, *The Free Press*, New York, 1925.

\_\_\_\_\_, **Process and Reality an Essay in Cosmology**, The Free Press, New York, 1978.

**WIEMAN**, Henry Nelson; **The Wrestle of Religion With Truth**, The Macmillan Company, New York, 1929.

**WIERENGA**, Edward R.; **The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes**, Cornell University Press, Ithaca-London, 1989.

**WIGELSWORTH**, Jeffrey R.; **Deism in Enlightenment England: Theology, Politics, and Newtonian Public Science**, Manchester University Press, Manchester & New York, 2009.

**YARAN**, Cafer Sadık; **Din Felsefesine Giriş: Akıl-Allah-Ahlak**, Dem Yayınları, İstanbul, 2012.

**YASA**, Metin; **Tanrı ve Kötülük**, Elis Yayınları, Ankara, 2014.

**YOUNG**, Robert; **Freedom, Responsibility and God**, The Macmillan Press, London, 1975.

### C) MAKALELER

**ADAMS**, Marilyn McCord; “Horrors To What End?”, **In Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine**, Ed. Andrei A. Buckareff, Yujin Nagasawa, Oxford University Press, Oxford, 2016. s. 139

**AKBAŞ**, Muhsin; “Süreç Felsefesinde Ölümsüzlük: Eleştirel Bir Bakış”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 16, Sayı: 1, 2003, s. 74

**ALBAYRAK**, Mevlüt; “Boş ve Tehlikeli Alan: Felsefe -İbn Haldûn’u Şimdide Okumak-”, **Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu**, Ed. Mesut Okumuş, Ömer Dinç, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum, 01-03 Kasım, 2013, s. 55

\_\_\_\_\_, “Muhammed İkbâl’in Din Felsefesinde Alfred North Whitehead’in Etkisi”, **Dini Araştırmalar**, Cilt: 4, Sayı: 11, Eylül-Aralık, 2001, s. 49

\_\_\_\_\_, “İkbâl’de Tanrı’nın Kudreti ve Kötülük Problemi”, **Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2001, s.193

\_\_\_\_\_, “Tanrı Hakkında Konuşmak: Pratik Hayatta Tanrı”, **Arayışlar**, Yıl: 1, Sayı: 1, 1999, s. 14

\_\_\_\_\_, “Dinlerarası Diyalogla İlgili Felsefi bir Model Önerisi: John B. Cobb’un Süreç İlahiyatı”, **Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt. 1, Sayı: 1, Ocak-Temmuz, 2005, s. 62

**ALBAYRAK**, Mevlüt, Nurten Kiriş Yılmaz; “İftira Bir ‘Kötülük’tür ve ‘İnsanlık Suçu’dur!”, **Marife**, Cilt: 18, Sayı: 1, Yaz, 2018, s. 23

**BARCELONA**, Salvador P.; “The Changing Image of God in Process Philosophy”, **Kritike**, Volume: 1, Number: 1, June, 2007, s. 96

**BRACKEN**, Joseph A.; “Whiteheadian Structured Societies as Open-Ended Systems and Open-Ended Systems as Whiteheadian Structured Societies” *In Metaphysics*, Ed. Mark Pestana, InTech, Rijeka-Croatia, 2012, s. 117

**CHESNUT**, Glenn F.; “Modern Personalist Philosophies of God”, **In God and Spirituality: Philosophical Essays**, IUniverse, Bloomington-Indiana, 2010, s. 254-255

**COBB**, John B. Jr.; “The Potential Contribution of Process Thought”, **Concrescence: The Australasian Journal of Process Thought**, Volume: 5, 2004, s. 7

**ÇELİK**, Kevser; “Kötülüğün Felsefesi: Felsefi Tecrübeye Kötülük Sorunu ve Kötülüğü Haklılaştırma Olarak Teodise”, **Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Yıl: 2, Sayı: 6, Eylül, 2014, s. 178

**ÇETİN**, İsmail “Tanrı’nın Değişmezliği Problemi”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 13, sayı:1, Bursa, 2004, s. 39

Stephen T. **DAVIES**, “God The Mad Scientist: Process Theology on God and Evil”, **Themelios**, Volume 5, Issue 1, September, 1979, s. 19

**DOMBROWSKI**, Daniel; “Hartshorne Metaphysics and The Law of Moderation”, **Process Studies**, Cilt 21, No:3, Fall, 1992, s. 152-165

**EDWARDS**, Rem B.; “Conflicting Process Theodicies”, **Process Studies**, 48/1, 2019, s. 38

**ENXING**, Julia; “God’s World-God’s Body”, **In Embodied Religion**, Ed. Peter Jonkers, Marcel Sarot, Utrecht University Press, Utrecht, 2013, s. 236-237

**FORD**, Lewis S.; “Biblical Recital and Process Philosophy”, **Interpretation**, 26/April, 1972, s. 208

**GEISLES**, Norman L., William D. Watkins; “Process Theology: A Survey and An Appraisal” **Themelios**, Volume 5, Issue 1, September, 1986, s. 17-18

**GRIFFIN**, David Ray; “Postmodern Dünyada Tanrı”, Çev. Mevlüt Albayrak, **Arayışlar**, Yıl: 1, Sayı:1, 1999, s. 232

**HARTSHORNE**, Charles; “Can We Understand God”, **Louvain Studies**, 7, No: 2, 1978, s. 75-84

\_\_\_\_\_, “The Compound Individual”, **Philosophical Essays for Alfred North Whitehead**, Longmans, Green and Co., London, New York, Toronto, 1936, s.122

\_\_\_\_\_, “The Rights of Subhuman World”, **Environmental Ethics**, Volume 1, Issue 1, Spring, 1979, s. 43

\_\_\_\_\_, “The Dipolar Conception of Deity”, **The Review of Metaphysics**, No: 2, XXI, November, 1967, s. 274

\_\_\_\_\_, “Synthesis as Polyadic Inclusion: A Reply to Sessions” **Southern Journal of Philosophy**, Volume 14, Issue 2, 1976, s. 245-55

\_\_\_\_\_, “Amerika’da Din Felsefesi”, Çev. Veli Urhan, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: V, İzmir, 1989, s. 429

\_\_\_\_\_, “God as Composer-Director, Enjoyer, and, in a Sense, Player of the Cosmic Drama” **Process Studies**, 30/2, Fall-Winter, 2001, s. 242-253

\_\_\_\_\_, “A Reply to My Critics” **The Philosophy of Charles Hartshorne: The Library of Living Philosophers**, Lewis Edwin Hahn (Ed.) Volume XX., Open Court, La Salle-Illinois, 1991, s. 642

\_\_\_\_\_, “The Formally Possible Doctrines of God: Time, Death and Everlasting Life”, **In Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion**, Ed. John Hick, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1970, s. 361

\_\_\_\_\_, “The Aesthetic Dimensions of Religious Experience” **Logic, God and Metaphysics**, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1992, s. 3-4

\_\_\_\_\_, “Foundations for a Humane Ethics: What Human Beings Have in Common with Other Higher Animals”, **Animal Rights on Human Ethics**, Acropolis Books, Washington D.C, 1978, s.164

\_\_\_\_\_, “Darwin and Some Philosophers”, **Process Studies**, 30: 2, Fall-Winter, 2001, s. 276-288

**HASKER**, William; “İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi”, Çev. Fehrullah Terkan, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 53, Sayı: 1, 2012, s. 198

**HELM**, Paul; “Asking God”, **Themelios**, Volume 12, No 1, September, 1986, s. 22

**INWAGEN**, Peter Van; “The Mystery of Metaphysical Freedom”, **In Metaphysics: The Big Questions**, Ed. Peter Van Inwagen, Dean W. Zimmerman, Blackwell Publishing, Massachusetts, 1998, s. 365

**KANE**, Robert; “The Modal Ontological Argument”, **Mind**, XCIII, July, 1984, s. 336

\_\_\_\_\_, “Libertarianism” **In Four Views on Free Will**, Ed. John Martin Fischer ve diğerleri, Blackwell Publishing, Malden, 2007, s. 5

**KARDAŞ**, Özdemir Meryem; “Doğal Din Tasavvuru Üzerinden Hristiyanlık Okuması: John Toland’ın Tanrı, Din ve Vahiy Anlayışı” **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 60, Sayı:2, Ankara, 2019, s. 359

**KELLY**, Thomas A. F.; “How Can A Process Ontology Aid Philosophical Theology?”, **Concrescence: The Australasian Journal for Process Thought**, Volume 5, 2004, s. 4

**KOCA**, Özgür; “From Process to God: A Muslim’s Critical Engagement with Charles Hartshorne”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 26, İstanbul, 2011, s. 91-92

Robert E. **LARSEN**, “Morris Cohen’s Principle of Polarity”, **Journal of the History of Ideas**, Volume: 20, No: 4, Oct.-Dec., 1959, s. 587

- MARION**, Jean Luc; “Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and Its Metaphysical Interpretation According to Kant”, **Journal of The History of Philosophy**, 30: 2, April, 1992, s. 20-202
- MCDONALD**, H.D.; “Process Christology,” **Vox Evangelica**, 20, 1990, s. 53
- MOMİNOV**, Kasım; “Süreç Felsefesinde Ontolojik Prensiplerin Temellendirilmesi”, **DEÜİFD**, XXXIII, İzmir, 2011, s. 221
- MULLINS**, Richard Wayne; “The Difficulty with Demarcating Panentheism”, **Sophia**, 55(3), January, 2016, s. 236
- NAGASAWA**, Yujin; “Modal Panentheism”, **In Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine**, Ed. Andrei A. Buckareff, Yujin Nagasawa, Oxford University Press, Oxford, 2016, s. 94
- NAGEL**, Thomas; “Death”, **In the Metaphysics of Death**, Ed. John Martin Fischer, Stanford University Press, Stanford-California, 1993, s. 61
- NEVILLE**, Robert Cummings; “Whitehead and Pragmatism”, **In Whitehead’s Philosophy Points of Connection**, Ed. Janusz A. Polanowski, Donald W. Sherburne, State University of New York Press, Albany, 2004, s. 32
- NIZINSKI**, Rafal; “The God of Charles Hartshorne: The Problem of Divinity”, **Poznanskie Studia Teologiczne**, Sayı: 20, Poznan-Poland, 2006, s. 304
- OVACIK**, Zübeyir; “İbn Sînâ’da İyi’liğin ve Kötülüğün Ontolojisi”, **Mütefekkir**, 5/10, Aralık, 2018, s. 125
- ÖZDEMİR**, Metin; “Kötülük Problemine Eleştirel Bir yaklaşım”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: IV, Sivas, 2000, s. 236
- PEIKOFF**, Leonard; “Platonism’s Inference from Logic to God,” **International Studies in Philosophy**, Volume 16, 1984, s. 25-34
- PETERS**, Eugene H.; “Charles Hartshorne and the Ontological Argument”, **Process Studies**, Vol. 14, Number 1, Spring, 1984, s. 12
- PITCHER**, George; “The Misfortunes of the Dead”, **In the Metaphysics of Death**, Ed. John Martin Fischer, Stanford University Press, Stanford-California, 1993, s. 159
- REÇBER**, Mehmet Sait; “Plotinus: Tanrı’nın Birliği ve Basitliği Üzerine”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 51: 1, Ankara, 2010, s. 59
- REEVES**, Gene; “Evvel ve Ahir Olarak Tanrı: Çift Kutuplu Süreç Teizmi”, Çev. Mevlüt Albayrak, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 3, Isparta, 1996, s. 313
- SESSIONS**, William Lad; “Charles Hartshorne and Thirdness”, **The Southern Journal of Philosophy**, Volume 12, Issue 2, Summer 1974, s. 239
- SUCHOCKI**, Marjorie; “Charles Hartshorne and Subjective Immortality”, **Process Studies**, Volume: 21, Number: 2, Summer, 1992, s. 118
- ŞAHİN**, Naim; “Hegel Felsefesinde Kötülük Problemi”, **AÜİFD**, XLV, Sayı: 1, 2004, s. 77

**TRACY**, David; “Analogy, Metaphor and God Language: Charles Hartshorne” **The Modern Schoolman**, 62/4, May, 1985, s. 259

**TÜRER**, Celal; “Whitehead’in Din Felsefesi”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt: II, Sayı: 2, 2002, s. 50

\_\_\_\_\_, “Whitehead’in Tabiatçı Teizmi: Din ve Bilimin Uzlaştırılması”, **Felsefe Dünyası**, Sayı: 37/1, 2003, s. 55

**VOSKUIL**, Duane; “Hartshorne, God and Metaphysics: How the Cosmically Inclusive Personal Nexus and the World Interact”, **Process Studies**, 28, 3/4, 1999, s. 5

**YASA**, Metin “Panenteizmin Tarihsel Ardalını Üzerine”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Samsun, Sayı: 18-19, 2005, s. 132

**YAZOĞLU**, Ruhattin; “Süreç Teolojisinde Kötülük Sorunu”, **Ekev Akademi**, Yıl: 10, Sayı: 29, Güz, 2006, s. 142

**YOURGRAU**, Palle; “The Dead”, **In the Metaphysics of Death**, Ed. John Martin Fischer, Stanford University Press, Stanford-California, 1993, s. 137

#### D) İNTERNET KAYNAKLARI ve MADDELERİ

**COBB**, John B., Jr., Franklin I. Gamwell; **Existence and Actuality: Conversations with Charles Hartshorne**, [http://www.religion-online.org/cgi-bin/researchd.dll/showchapter?chapter\\_id=1985](http://www.religion-online.org/cgi-bin/researchd.dll/showchapter?chapter_id=1985) (Erişim Tarihi: 12/06/2017)

\_\_\_\_\_, **A Christian Natural Theology Based on the Thought of Alfred North Whitehead**, [http://www.religion-online.org/cgi-bin/researchd.dll/showchapter?chapter\\_id=1116](http://www.religion-online.org/cgi-bin/researchd.dll/showchapter?chapter_id=1116) (23 of 38) (Erişim Tarihi: 28/02/2019)

**DOUGLAS**, Martin; **Charles Hartshorne, Theologian, Is Dead; Proponent of an Activist God Was 103**, The New York Times, October, 13, 2000 /[Nytimes.com/2000/13/US/charles-hartshorne](http://Nytimes.com/2000/13/US/charles-hartshorne) (Erişim Tarihi: 08/08/2018)

**GRAGG**, Alan; **Charles Hartshorne**, [http://www.religiononline.org/cgi-bin/researchd.dll/show-chapter?chapter\\_id=1881](http://www.religiononline.org/cgi-bin/researchd.dll/show-chapter?chapter_id=1881) (Erişim Tarihi: 25/02/2017)

**SUCHOCKI**, Marjorie; **What is process Theology**, <https://processandfaith.org/wp-content/uploads/2015/07/what-is-process-theology.pdf> (Erişim Tarihi: 01/01/2017)

Charles Hartshorne maddesi <http://plato.stanford.edu/entries/hartshorne>. (Erişim Tarihi: 23/12/2017)

Charles Hartshorne maddesi, [wikimedia.org/wikipedia/en/9/9e/charles.Hartshorne](http://wikimedia.org/wikipedia/en/9/9e/charles.Hartshorne) (Erişim Tarihi: 16/03/2017)

Charles Hartshorne maddesi, [uudb.org/articles/charles\\_hartshorne](http://uudb.org/articles/charles_hartshorne) (Erişim Tarihi: 11/01/2018)

Charles Hartshorne maddesi, [http://en.m.wikiquote.org/wiki/Charles\\_Hartshorne](http://en.m.wikiquote.org/wiki/Charles_Hartshorne), (Erişim Tarihi: 18/02/2018)

Charles Hartshorne, Los Angeles Times, [sfgate.com/news.october 14, 2000](http://sfgate.com/news.october_14_2000) (Erişim Tarihi: 03/04/2018)

Introduction to Charles Hartshorne maddesi, <http://harvardsquarelibrary.org/theology>, (Erişim Tarihi:01/01/2018)

Charles Hartshorne maddesi, [http://felsefe.gen.tr/filozoflar/Charles Hartshorne](http://felsefe.gen.tr/filozoflar/Charles_Hartshorne) (Erişim Tarihi: 03/03/2018)

Conversation with Charles Hartshorne, Center for Process Studies, <https://www.youtube.com/watch?v=R7-g9XnL8Rg>, (Erişim Tarihi: 01/01/2019)

Divine knowledge maddesi, <http://iep.utm.edu/hart-d-t/#H2> (Erişim Tarihi: 13/02/2018)

Divine Perfection maddesi, <http://iep.utm.edu/hart-d-t/#H2> (Erişim Tarihi:13/02/2018)

Divine Power maddesi, <http://iep.utm.edu/hart-d-t/#H2> (Erişim Tarihi:13/02/2018)

Existence and Actuality maddesi, <http://iep.utm.edu/hart-d-t/#H2> (Erişim Tarihi:13/02/2018)

Klasik teizm maddesi, [en.m.wikipedia.org>wiki>classical theism](http://en.m.wikipedia.org/wiki/classical_theism). (Erişim Tarihi: 06.03.2021)

Neo-klasik Metafizik maddesi, <https://systemopedia.org/blog-1/2019/8/1/charles-hartshorne-neoclassical-metaphysics>, (Erişim Tarihi:01/06/2019)

Ontolojik Argüman maddesi, <https://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments/>, (Erişim Tarihi: 13/03/2018)

Panenteizm maddesi, <http://iep.utm.edu/hart-d-t/#H2> (Erişim Tarihi:13/02/2018)

Panpsychism maddesi, <https://en.wikipedia.org/wiki/Panpsychism> (Erişim Tarihi: 12/06/2021)

Philosophy and theology maddesi, [https://en.wikipedia.org/wiki/Charles\\_Hartshorne](https://en.wikipedia.org/wiki/Charles_Hartshorne), (Erişim Tarihi:01/06/2018)

Unitarianism maddesi, <https://www.unitarian.org.uk/pages/unitarianism-explained> (Erişim Tarihi:02/11/20)

## E) SÖZLÜK, ANSİKLOPEDİ ve TEZLER

**BEKİ**, Münteha; **Tanrı ve Mükemmellik Kavramı**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2016.

**CERAN**, Yaylagül; **Whitehead Felsefesinde İnsan**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010.

**ÇELİK**, Kevser; **Süreç Din felsefesinde Din-Bilim İlişkisi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2006.

\_\_\_\_\_, **Alfred North Whitehead'in Medeniyet Teorisi**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2011.

**DÖKMECİ**, Meryem; **Alfred North Whitehead'e Göre Oluşan Din**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2013.

**KAPLAN**, Gülay; **Süreç Teizminde Ölümsüzlük Düşüncesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.

**KORKUT**, Rana; **Panteizm ve Panenteizm Tartışmaları Arasında Spinoza Felsefesi ve Sufi Metafiziği**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mersin, 2019.

**MOMİNOV**, Kasım; **Süreç Felsefesinde Ahlak**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2007.

**ONUR**, Ferhat; **Muhammed İkbâl'in Süreç Felsefesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 2013.

**ÖZKAN**, Fatih; **Whitehead Felsefesinde Din ve Bilim İlişkisi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2000.

**TEZCAN**, Vedat; **Whitehead Metafiziği Açısından Ekoloji Problemi**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2012.

**TOPALOĞLU**, Aydın; **Farabi ve Thomas Aquinas'a göre Tanrı'nın varlığı ve sıfatları**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, , İzmir, 1988.

**YAVUZ**, Zikri; **İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006.

**YÜCEKAYA**, Zöhre; **İbn Sina'da Kötülük Çeşitleri ve Ahlaki Kötülüğün Vicdan Açısından Değerlendirilmesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli, 2019.

**AKARSU**, Bedia; **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1975.

**ALLABY**, Micheal; **A Dictionary of Zoology**, Oxford University Press, Oxford, 1999.

**CEVİZCİ**, Ahmet; **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.

**EDİMSEL**maddesi;[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&view=bts&kategori=veritbn&kelimesec=106682](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts&kategori=veritbn&kelimesec=106682) (Erişim tarihi: 20/05/2018)

**FROLOV**, İvan; **Felsefe Sözlüğü**, Çev. Aziz Çalışlar, Cem Yayınevi, İstanbul, 1991.

**Bilgi** maddesi; **TDV Ansiklopedisi**, 6. cilt, Ankara, 1992.

**İrade** maddesi; **TDV Ansiklopedisi**, 22.cilt, Ankara, 2000.

**PYE**, Micheal; **Macmillian Dictionary of Religion**, Macmillian Press, London.

**SYMPATHY** maddesi; <https://www.merriam-webster.com/words-at-play/sympathy-empathy-difference> (Erişim Tarihi: 16/03/2017)

 <b>KONYA</b>	<b>T.C.</b> <b>NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ</b> <b>Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</b>	 <b>NECMETTİN ERBAKAN</b> <b>ÜNİVERSİTESİ</b> <b>SOSYAL BİLİMLER</b> <b>ENSTİTÜSÜ</b>
---------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

### ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı:	Kadri Özgül			İmza:	
Doğum Yeri:					
Doğum Tarihi:					
Medeni Durumu:	Evli (3 çocuk)				
Öğrenim Durumu					
Derece	Okulun Adı	Program	Yer	Yıl	
İlköğretim	Salih Alptekin İlk.	5 yıl	Ankara	1987-91	
Ortaöğretim	Mehmet Karacihan	3 yıl	Konya	1991-95	
Lise	Ali Dilmen S. Lis.	4 yıl	Adapazarı	1995-98	
Lisans	Ankara Ün.	Hazırlık + 4 yıl	Ankara	1998-2003	
	Anadolu Ün.	İngilizce Felsefe	Eskişehir	2020 4.sınıf	
İş Deneyimi:	Milli Eğitim Okul yöneticiliği (5 yıl)				
	Aksaray Bilim ve Sanat Merkezi İngilizce öğretmeni (çalışıyor)				

İlgi Alanları:	Felsefe ve Psikoloji Erasmus + proje yöneticiliği ve Tübitak (projelerde görev almak)
Aldığı Ödüller:	—
Tel:	
Adres	
Ekleme istediğiniz hususlar	İyi derecede İngilizce bilmekte (Yökdil 92) Orta derecede Arapça ve Almanca bilmekte Filolog ünvanına sahip