

T.C
DOKUZ EYLÜL UNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

SÜREÇ FELSEFESİNDE AHLAK

Kasim MOMİNOV

Danışman

Doç. Dr. Osman BİLEN

2007

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum "Süreç Felsefesinde Ahlak" adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilenlerden olduğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

.../.../.....

Kasim MOMİNOV

DOKTORA TEZ SINAV TUTANAĞI

Öğrencinin

Adı ve Soyadı : Kasim Mominov
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Programı : Doktora
Tez Konusu : Süreç Felsefesinde Ahlak
Sınav Tarihi ve Saati :

Yukarıda kimlik bilgileri belirtilen öğrenci Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün
..... tarih ve Sayılı toplantısında oluşturulan jürimiz tarafından
Lisansüstü Yönetmeliğinin 30.maddesi gereğince doktora tez sınavına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini dakikalık süre içinde
savunmasından sonra jüri üyelerince gerek tez konusu gerekse tezin dayanağı olan
Anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin,

BAŞARILI OY BİRLİĞİ ile O
DÜZELTME O* OY ÇOKLUĞU O
RED edilmesine O** ile karar verilmiştir.

Jüri teşkil edilmediği için sınav yapılamamıştır. O***
Öğrenci sınava gelmemiştir. O**

* Bu halde adaya 3 ay süre verilir.
** Bu halde adayın kaydı silinir.
*** Bu halde sınav için yeni bir tarih belirlenir.

Tez, burs, ödül veya teşvik programlarına (Tüba, Fullbright vb.) aday olabilir. Evet
Tez, mevcut hali ile basılabilir. O
Tez, gözden geçirildikten sonra basılabilir. O
Tezin, basımı gerekliliği yoktur. O

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

..... Başarılı Düzeltme Red

..... Başarılı Düzeltme Red

..... Başarılı Düzeltme Red

..... Başarılı Düzeltme Red

..... Başarılı Düzeltme Red

ÖZET
Doktora Tezi
Süreç Felsefesinde Ahlak
Kasim Mominov
Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Tezimizin amacı süreç felsefesinin ahlak anlayışını ortaya koymaktır. Süreç felsefesi, kavramsal olarak doğa, insanın varlığı, âlem ve Tanrı hakkında kesin ahlaki varsayımların üzerinde durur. Süreç düşüncesi bu şekilde ahlak teorisinin aksiyolojik, psikolojik temellerine ilişkin kavramları geliştirmiştir. Başlıca felsefecilerden hiç biri süreç felsefesinde ortaya konulan ahlak teorisine hemfikir olmamasına rağmen, bazı süreç filozofları ahlaki teorilerin süreç teorisinden türemiş olduğunu savunmuşlardır. Bunlardan bazıları, süreç felsefesinin kozmolojik temellerinin süreç ahlakını desteklediği tezini geliştirmeye çalışmışlardır. Bu görüşe ilişkin olarak biz süreç felsefesine dayalı bir ahlak felsefesi geliştirmenin mümkün olup olmadığını tespit etmeye çalıştık. Bu sebeple, süreç felsefecilerinin görüşlerini ve ahlak konularına ilişkin düşüncelerini inceledik.

İlk bölümde ahlak felsefesinin temellerini oluşturan özgürlük, benlik, irade, eylem gibi, ahlakın psikolojik temellerini saptamak için süreç felsefesini analiz ettik. Daha sonra, süreç felsefesindeki ahlaki davranış ve ahlaki eylem kavramlarını diğer ahlaki yaklaşımlarla karşılaştırdık.

İkinci bölümde ahlaki değerlere ilişkin konular ele alındı. Bu bölümde süreç felsefesine göre ahlaki değerlerin gelişmesini ve ahlaki eylemlerin aksiyolojik temellerini incelemeye çalıştık. Değerlerin, insan eylemlerinin ve doğal düzenin oluşmasındaki etkilerini tespit etmek için, süreç metafiziğini ve varlığın ontolojik durumunu genel olarak araştırdık.

Üçüncü bölümde ahlakın ilkeleri ve alanları tartışılmıştır. Ahlaki alanlarda, doğal, sosyal ve bireysel düzlemde, ahlaki kişiliğin oluşmasında etkili olan faktörler incelendi. Bunun yanında, adalet, barış, siyasal ahlak sorunu ile bireyin kendini gerçekleştirme ve bireyde ahlaki mükemmelliğin, bilinçliliğin gelişmesi gibi, sosyal ve bireysel ahlakla ilgili kavramların kullanılmasını değerlendirdik. Sonuçta süreç felsefesinin, önemli ahlaki içeriklere sahip olduğu ve Tanrı, doğa, âlem ve insan eylemlerine dair belirli ahlaki düşüncelerin olduğu gözlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İç Kontrol, Özgüven, Benlik, Özgür İrade, Kendini Gerçekleştirme.

ABSTRACT
Doctorate Thesis
Ethic in Process Philosophy
Kasim Mominov
Dokuz Eylül University
Institute of Social Sciences
Department of Philosophy and Religious Sciences

This dissertation aims to analyze the ethical aspects of process philosophy. Conceptual basis of process philosophy relies on certain ethical assumption about the nature, human beings and universe and God. Thus, process thought develops certain concepts related to the psychological, axiological foundations of theory of ethics. Although no major philosopher associated with the process philosophy has outlined a theory of ethics, the some of the followers of process philosophy defends a form of ethics drawn form process theory. Some of the followers of process philosophy have attempted to develop theses that the cosmological basis of process philosophy lends support to a process ethics. In this regard we tried to determine whether it is possible to develop an ethics from the process philosophy. For this reason, we will examine the opinions of some process philosophers and their ideas related to moral subjects.

In the first chapter we tried to analyze process philosophy in order to determine the psychological basis of human morality, such as will, self, act, freedom which constitutes the foundations of a moral philosophy. Then, the concept of action and moral behavior are compared with the other approaches to moral action.

Second chapter deals with the issues related to ethical values. In this chapter we tried to examine the axiological foundations of ethical actions and development of values according to the process philosophy. In order to determine the effects of values on the constitution of natural order and human actions we investigated the process metaphysics and the ontological status of beings in general.

In the third chapter the moral order or moral sphere is discussed. The moral spheres at the natural, social and individual levels are analyzed in terms of the factors determining development of moral personality. In addition we evaluated the applications of progressive concepts to questions related to social and individual morality such as issues of justice, peace, political ethics, and self-realization of person and development of conscious and moral perfection in individual. The dissertation concludes with the observation that the process philosophy consists of certain conceptions regarding the God, universe, nature, human action which have significant ethical implications.

Key Words: Self Control, Self-Confidence, Personality, Freewill, Self Realization.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ II

DOKTORA TEZ SINAV TUTANAĞI III

ÖZET. IV

ABSTRACT. V

İÇİNDEKİLER.. VI

KISALTMALAR.. VIII

GİRİŞ.. 1

BÖLÜM I

SÜREÇ FELSEFESİ BAKIMINDAN AHLAKIN PSİKOLOJİK
TEMELLERİ

1.1.İrade. 16

1.1.1 Sezgi 17

1.1.2. İradenin Oluşumunda Değerlerin Rolü. 18

1.1.3. Tanrı'nın İradesi 21

1.2. Benlik. 24

1.2.1. Benliğin Varlıkla İlişkisi 25

1.2.2. Psiko-sosyal Benlik. 28

1.3. İnsan Eylemleri 31

1.3.1.İnsan Eyleminde Tecrübenin Yeri 31

1.4. Özgürlük. 43

1.4.1. Ontolojik Özgürlük. 44

1.4.2. Kozmolojik Anlamda Özgürlük. 47

1.4.3. Sosyal Anlamda Özgürlük. 51

BÖLÜM II

SÜREÇ FELSEFESİNE GÖRE AHLAKİ DEĞERLERİN TEMELLERİ

2.1.Tecrübe ve Öğrenme. 57

2.2.Ontolojik. 61

2.2.1.Tanrı-Âlem İlişkisi 62

2.2.1.1. Tanrı'nın Asli Tabiatı 64

2.2.1.2. Tanrı'nın Oluşan Tabiatı 66

2.2.2. Tanrı-İnsan İlişkisi 70

2.2.2.1.Hem Etkileyen Hem de Etkilenen Olarak Tanrı 71

2.2.2.2.Tanrı'nın Benliği 78

2.3. Ahlaki Eylem.. 80

BÖLÜM III

SÜREÇ AHLAKINA GÖRE EYLEMLERİN DÜZLEMİ

3.1. Varlıklar Alanı 88

[3.2. Sosyal Alan. 91](#)

[3.2.1.Sosyal ve Siyasal Ahlak. 92](#)

[3.2.2. Barış ve Adalet 94](#)

[3.2.3. Dayanışma ve Ekonomi Ahlakı 96](#)

[3.3. Bireysel Alan. 98](#)

[3.3.1 Vicdan Ahlakı 99](#)

[3.3.2.Kendini Gerçekleştirme. 101](#)

[3.3.3.Olgunlaşma. 102](#)

[SONUÇ.. 105](#)

[KAYNAKLAR.. 112](#)

KISALTMALAR

A. g. e,	Adı geçen eser.
bkz,	Bakınız.
No,	Numara
s.	Sayfa No
V	Volume
N	Number
çev,	Çeviren
Y.y.	Yüzyıl
v. b,	Ve benzeri
Say	Sayı
Yay	Yayınevi

GİRİŞ

Süreç felsefesinde ahlak sorununun ele alınması, süreç felsefesinin oluşumunu belirleyen on dokuzuncu yüzyılın felsefi, dini, toplumsal düşünce zeminiyle yakından ilişkilidir. Süreç felsefesinde ahlak sorununu, biz daha çok felsefi zeminde ele alıp irdeleyeceğiz. Aslında süreç felsefesindeki süreç kavramı felsefenin kendisi kadar eski bir kavramdır. Fakat süreç felsefecileri, süreç kavramına yeni bir anlam ve felsefi önem atfederek sorunları tartışmakta ve cevaplandırmaktadırlar. Burada süreç felsefesinin üzerinde büyük ölçüde Hegel, Bergson, W. James ve Charles. S. Pierce, K. Barth gibi filozof ve teologların etkisi olduğu bilinmektedir. Bu etki ve belirlenmişlik altında A. N. Whitehead, Charles. Hartshorne gibi düşünürler süreç kavramını felsefelerinin en önemli çıkış noktası yapmaktadırlar.

Süreç felsefesi doğadaki yaratıcı ilerleme ve gelişmenin önemini vurgulayan ve var olanın değişmekte veya oluş içinde olduğunu, ya da nihai ve en yüksek anlamda varolanın gerçekte değişme olduğunu savunan doktrindir. Her ne kadar süreç felsefesinin kökleri antik Yunan'da olmasına rağmen, "Süreç felsefesi" adı altında kendisini 19 yüzyılda ortaya koymuştur. D. R. Griffin ve A. Anderson gibi süreç felsefecilerinin belirttikleri gibi Süreç felsefesini A. N. Whitehead kurmuş (1861–1947) Charles Hartshorne ve B. Cobb geliştirmiş ve sistemli hale getirmişlerdir. İslam dünyasında M. İkbâl'in süreç düşüncesinden etkilendiği ve birçok meselede süreç felsefesine benzer düşünceler ortaya koyduğu bilinmektedir. Genel olarak süreççi filozof ve felsefecilerinde ahlakın sistemli bir şekilde ele alınıp işlendiği görülmemektedir. Dolayısıyla süreç filozofları ahlak alanında sistemli bir düşünce ortaya koymamışlardır. Ancak son zamanlarda J.R. Gray ve Kenneth

Cauthen gibi felsefeciler süreç ahlakı üzerinde çalışmalar yapmışlardır. Bu çalışmalar büyük ölçüde Whitehead'ın kozmolojisine dayanmaktadır¹.

Süreç felsefecilerinin süreç anlayışına dayalı bir ahlak kuramını sistemli bir şekilde ele almamış olmaları bizim bu konuda yaptığımız çalışmada en çok güçlük çıkaran hususlardan birisidir. Dolayısıyla süreç felsefesinde ahlak sorununun incelenmesi, büyük ölçüde süreç felsefesinin bütününden ahlak alanı ile ilgili temel kavramların çıkarılıp ortaya konulmasını gerektirmektedir! Bu da her şeyin sürecin içinde olup bitmesinden ileri geliyor. Başka bir ifadeyle ahlaki değerler olarak bildiğimiz, irade, iyi, kötü, özgürlük gibi kavramların anlamının, insanın, değişen ve gelişen süreçte kendi tecrübelerinde idrak etmesiyle mümkün olmaktadır. Dolayısıyla sürecin ya da tecrübenin bütünü dikkate almadan ahlak üzerinde konuşmak hemen hemen imkansız gibi görünmektedir. Bizim çalışmamız da, süreç filozoflarının ahlak sorununa yönelik yaklaşımlarının onların felsefesinin tamamından çıkarılmasını amaçlar.

Süreç felsefesinde var olanın gerçekte değişmekte olmasına rağmen ahlak alanında değişme içinde değişmeden kalanın varlığı önem arz etmektedir. Bu düşünce, süreç felsefesinin ana iskeletini oluşturmaktadır. Bu anlayışa göre her şeyin değişmekte olduğu bu dünyada, değişmez sayılan ahlaki normların nasıl temellendirilebileceği sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu soruya süreççiler insan ile Tanrı arasındaki ilişki çerçevesinde cevap verirler. İnsan ile Tanrı arasındaki ilişkide, insanın psikolojik yapısı ve rolü, ahlakın psikolojik temelleri hakkında ipuçları verir. İnsanın iradesi, benliği, eylemleri ve özgürlüğü daima insan ile Tanrı arasındaki ilişkide belirir ve belirlenir. Dolayısıyla söz konusu edilen ilişki, sadece insan ile Tanrı arasında olup bitmez; aynı zamanda insanın insanlarla ve diğer varlıklarla ilişkisini de kapsar. Fakat burada insanın söz konusu ilişkisinin niteliğini, değerler belirlemektedir. Bu anlamda ahlak, bir şeyin doğru veya yanlış, iyi ya da kötü olduğu hakkında verilen değer yargılarından oluşur. Bir şey hakkında karar verirken veya değerlendirme yaparken, insan iradesi önemli bir rol oynar. Çünkü insan iradesini kullanmakla kendi özgürlüğünün farkına varır. Süreç

¹ Epperly, B., G., "James R. Gray, Process Ethics", **Process Studies**, V. 14, N. 3 Fall. 1985. s. 196.

anlayışında Tanrı, hiçbir şekilde insanın özgürlüğünü kısıtlamamaktadır. Bu düşünceye göre Tanrı, âlemde var olan her bir varlıkla birliktedir. Bu bağlamda Tanrı'nın bir şeyi bilmesi, var olmadan önce onu mümkün olarak, var olunca da bilfiil olarak bilmesi anlamına gelir. Bu yaklaşımı insanın eylemlerine getirdiğimizde Tanrı'nın insanın eylemlerini bilmesi yukarıdaki gibidir. Dolayısıyla buradan ahlaki değerlerin kaynağının kim olduğu sorusu önem kazanır. Süreççiler bu konuda açık bir görüşe sahip değillerdir. Fakat onların sisteminin bütünü göz önüne getirildiğinde, ahlaki değerlerin kaynağının da çift kutuplu olduğu söylenebilir. Çünkü birey, bir şey hakkında iyi ya da kötü derken kendi tecrübelerinden hareketle, o şey hakkında karar vermektedir. Fakat süreççiler bu meselede, her ne kadar ahlak kurallarının bir ahlak felsefecisi tarafından ortaya koyabileceği düşüncesinde Kant ile mutabık olsalar bile², Tanrı'yı evrendeki anlam ve değer prensibi³ olarak görmeleri sebebiyle ahlaki kuralların kaynağının ve yaratıcısının Tanrı olduğunu ileri sürerler. Bu bakımdan Kant'ın insanın otonomluk ve özgürlüğünün ortadan kalkacağı endişesine süreç ahlakında bir cevap verilmiş olmaktadır. Çünkü insan ile Tanrı arasındaki ilişki mahiyeti ahlaki itibariyle bir ilişkidir. Bu düşünceyi geliştirirken süreççiler, büyük ölçüde Peirce'in değerlerin de bir varlık alanı oluşturduğu fikrinden etkilenmişlerdir⁴. Hartshorne Tanrı'nın dünyayla olan ilişkisini insan zihninin bedenle olan ilişkisine benzetir: “Zihinli bir beden öyle bir şeydir ki dünyanın büyük bir kısmını doğrudan doğruya bilen, kontrol eden ve ondan dolayı acı çeken bir varlıktır. Tanrı öyle bir zihindir ki, bütün şeylerle tam bir dostluk kurmaktan zevk alır ve bundan dolayı mutlak anlamda bedeninin bütün dünyasına sahip olur. Bu, insan zihninin fonksiyonları ile Tanrı'nın bu zihinle kurduğu ilişkinin uyumlu olduğunu gösterir⁵. Dolayısıyla bu

² Aydın. Mehmet. S., **Tanrı- Ahlak İlişkisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991, s. 142-158. (note; bundan sonraki dipnotlarda Aydın, **Tanrı- Ahlak İlişkisi**, şeklinde kısaltılarak verilecektir.)

³ Hartshorne. Charles, **The Logic of Perfection**, Open Court Publishing Company, La Salle 1991, s. 28-117.

⁴ Joseph. P. De Marco, “God, Religion, and Community in the Philosophy of C. S. Peirce,” **The Modern Schoolman**, XLIX 1972, s.344.

⁵ Hartshorne. Charles, **Man's Vision of God, and the Logic of Theism**, Chicago and New York, Willett, Clark and Co., New York 1941, s. 78.

anlayışa göre, Tanrı'nın iradesini bir ahlak kanunu veya ahlaki ilkeler olarak alırsak, Tanrı'nın iradesi ile ahlak kanunları arasında bir uygunluk olduğunu söyleyebiliriz. Bu da, insanın tecrübelerinde yaşadığı ve en yüksek iyi olarak nitelendirdiği değerlerin varlığını gösterir. İdeal uyum açısından insan ile Tanrı arasındaki ilişkinin ahlakiliği ideal uyum açısından ortaya konur. Süreç felsefesinde organizmanın ele alınıp açıklanmasına bağlı olarak, Tanrı'nın etkin ve yaratıklarına karşı duyarlı bir varlık olduğu ve teizmin aksine, O'nda bir değişen yönün de bulunduğu ifade edilir. Bu anlamda, Tanrı da dâhil olmak üzere tüm varlıklar arasında karşılıklı bir ilişkinin varlığına dikkat çekilir ve mekanik evren anlayışlarının aksine, evrenin sürekli değişen ve kendi içinde değişmez bir unsuru da taşıyan organik bir bütünlük arz ettiği vurgulanır. Çünkü bu anlayışa göre hem Tanrı hem insan, hakikatin tüm düzeylerini tecrübe ederler. Dolayısıyla ahlakın aksiyolojik temellerinin Tanrı-insan ilişkisinde ortaya çıktığı söylenebilir. Ahlak felsefesinde çokça üzerinde durulan, iyi, en yüksek iyi, kötü, ahlaki eylemin değeri v.s aksiyolojik değerlerin belirleyicisi kimdir? Sorusuna, süreç felsefesi muğlâk bir açıklama getirmektedir. Fakat süreççilerin değerlerin kaynağı ile ilgili görünen sözlerini sonuna kadar götürürsek, onların, bu meselede hem dinsel ahlakı hem de rasyonel ahlakı dikkate alarak bir sonuca vardıkları söylenebilir. Bu da değerlerin kaynağının yine aşkın olan, yani Tanrı'nın değişmeyen yönün olduğunu gösterir. Söz konusu problemleri, Whitehead, *Süreç ve Gerçeklik (Process and Reality)* adlı temel eserinde ele almaktadır ve Tanrı'yla ilgili tartışmasının büyük çoğunluğu aslî tabiata ayrılmış olup, değişen tabiat sadece kitabın sonundaki yedi sayfada değerlendirilmektedir.

Süreç felsefesine göre din ve ahlakın kaynağı, Tanrı ile insan arasındaki yaratıcı süreçte ortaya çıkıyor. Bununla birlikte burada Tanrı'nın değişmeyen tabiatında, dinin değişmeyen ilke ve değerlerinin de temelini olduğunu zikretmek gerekir. Ahlaki davranışın en önemli özelliklerinden biri olan adalet fikri din tarafından ikame edilmiş olmaktadır. Adaletin toplum ve bireylerde ortaya çıkması veya gerçekleşmesi, insanın Tanrı ile uyumlu bir ilişki kurmasıyla mümkün olmaktadır. Bu ilişki sayesinde insan

kendisini özgür bir varlık olarak ortaya koyar ve ahlaki bir kişilik olarak belirler. Bu da bireyin kendisine ve topluma karşı sorumluluklarını dile getirir.

Süreç düşünürleri Whitehead'in kozmolojisi etrafında bir ahlak anlayışı vücuda getirmeye çalışmaktadırlar. Çünkü onlar kendi yaşadığı modern toplumsal hayatta Hıristiyan din ve ahlak anlayışının ortaya çıkmasını ve bu anlayışın toplumsal hayatta ilişkilendirilmesini arzu ediyorlar. Dolayısıyla modern bir toplum olma yönünde ilerleyen ve değişen Hıristiyan toplumundaki kültürel ve ahlaki anlaşmazlıkları çözecek bir felsefi ahlak düşüncesi geliştirmeye ihtiyaç vardı. Süreç felsefecileri ortaya çıkan bu problemlere bir cevap vermek amacıyla, süreç kavramı üzerinde durmak ve süreç kavramı ışığında konuları toplumsal hayatın ahlaki anlaşmazlıklarına çözüm getirecek felsefi ve ahlaki yeni düşünceler geliştirmek gerektiğini hissetmişlerdir. Onların sistemlerinden çıkarılan ahlak felsefesi, Hıristiyan doğal ahlak anlayışı ile karşılaştırıldığında, ikisi arasında bazı benzerliklerin olduğu görülür. Çünkü süreç filozofları bir birey olarak belirli bir toplumun ve kültürün içinde yetişmekte ve onlar tarafından biçimlenmektedir. Örneğin, bir filozof ve bir Hıristiyan gibi ahlak alanında bulunmalarına, ahlaki hayat sürmelerine ve ahlaki düşüncelerine rağmen bir felsefecinin metotları, kaynakları, normları ve dili farklıdır. Süreççilerin aynı zamanda ahlakın dinde temellenmesi gerektiği ve ahlakın dinsel bir temele bağlanması gerektiği düşüncesinde oldukları görülüyor. Bunda onların, toplumda oluşan ahlaki bozukluğu kaldırma ve giderme arzuları önemli rol oynuyor. Onun için süreççiler, ahlak teorileri hem kapsamlı ve dikkatli bir şekilde ahlak kavramlarını, hem de bunların dayandığı temelleri açıklamaya çalışırlar.⁶ Dini de dikkate almalarından dolayı Hıristiyan doğal ahlakının sistemi ve metodolojisi konusunda görüşleri ileri sürerler ve bu konu ile ilgili Hıristiyanlığın Tanrı, vahiy, imân v.b gibi anlayışlardan doğan ahlaki boşlukları kapatmaya çalıştıkları dikkati çeker. Bununla beraber din ve felsefede makul görebilecek bir yöntem arayışı içinde hareket ettikleri söylenebilir.

Süreç felsefesi Tanrı ve insan ilişkisini ele alırken geleneksel teizmin ihtiyaçlarını karşılama çabası yanında, on dokuzuncu yüzyılda, din ahlak ilişkisi,

⁶ Ross. W. D., **The Right And The Good**; New York University Press, New York 1930, s. 95; **&The Foundations of Ethics**; New York: Cambridge University Press, 1973, s. 83.

ahlaki deęerlerin kaynaęı, toplumun ahlaki geleceęi, adalet, barıř v.b. deęerlerin korunması bireyin ahlaki geliřimi v.b konularda geleneksel olmayan dūřunceler ileri sūrmeye bařlayan ve yirminci yūzyılda būyūk ōlēde deęerini yitiren sosyal Darwinizm ve diyalektik materyalizme karřı cevaplar aramaktadır. Felsefe hiēbir zaman bořlukta geliřmeyip, kūltūrūn bir parēası olarak, daima ēaęın siyasi ve toplumsal kořullarıyla iliřki iēinde ortaya ēıkmıřtır. ēaędař felsefe de, yirminci yūzyılın kořullarından etkilenerak bir felsefi bakıř aēısı geliřtirmiřtir. Dolayısıyla ēaędař filozoflar, aralarındaki farklılıklara raęmen, bir parēası oldukları modern toplumun ilgi ve problemlerine yanıt vermek durumunda kalmıřlardır. řu halde, ēaędař felsefeyi belirleyen ōzelliklerin bařında onun, yirminci yūzyılda ortaya ēıkan kimi temel durum ve oluřumlardan, ōrneęin modern toplumun bilim karsısındaki ikircikli tavrından, dile yōnelik ilgiden, dūnya savařlarının yarattıęı umutsuzluktan, toplumsal kořulların yarattıęı gūven bunalımı ve yabancılařmadan, vb, yoęun bir biēimde etkilenmiř olmasıdır. ēaędař felsefeyi karakterize eden ikinci ōzellik, yirminci yūzyılda filozofların Batı felsefesine Kant'tan beri damgasını vuran temelcilik veya gōrecelikten kaēınma ēabası iēine girmiř olmalarıdır. Buna gōre, Batı felsefesinde Descartes'le bařlayıp, Kant'la doruk noktasına ulasan ōzne ēıkıřlı bir felsefe anlayıřının ardından, yirminci yūzyıl felsefesi, insandan ve insanın inanēlarından baęımsız olarak varolan bir nesnel dūnyanın varoluřunu kabul eden bir felsefedir. Nesnellięi yeniden yakalamaya ēalıřan ēaędař felsefe, aynı zamanda nesnel olarak varolan bir evrenin bilgisinin mūmkūn olduęunu savunan bir felsefe olarak ortaya ēıkar. Kabaca ve genel olarak deęerlendirildięinde, ēaędař felsefede tarihsel bir sıra iēinde ortaya ēıkan ūē ayrı gelenekten sōz edilebilir: analitik gelenek, fenomenolojik gelenek, eleřtirel ya da yıkıcı gelenek. ēaędař felsefenin ōnemli ve būyūk geleneęi ise, Hobbes ve Hume'a mal edilebilecek olan kimi felsefi kabulleri benimseyen dūřūnōrlerin oluřturduęu analitik gelenektir. Dūnyanın ēok būyūk sayıda basit ōęeden meydana geldięini, kompleks nesnelere bu ōęelere ayrıřtırılabileceęini ve bu basit varlıklarla karřılařıldıęı zaman, onların kolaylıkla tanınıp anlařılabileceęini ōne sūren bu gelenek mensupları, felsefenin gōrevinin sentez deęil de, dilsel ya da bilimsel veya mantıksal analiz olduęunu ōne

sürer. En önemli temsilcileri arasında George Edward Moore, Bertrand Russell, Gattlob Frege, Ludwig Wittgenstein, ve Viyana Çevresi düşünürlerini gösterebileceğimiz bu gelenek, realist bir tavırla sağduyuya yaklaşıırken, bir yandan da bilimden tarafa saf tutup metafiziğe şiddetle karşı çıkar.

Süreç felsefesi bu düşünceler karşısında yine de metafizikçi karşı duruşunu ortaya koymaktadır. Çünkü Darwinizm ve diyalektik materyalizmde ahlaki değerlerin kaynağı kişinin içsel değerinde bulunmaktadır. Ödev, böylece aşkın bir otoritede değil, gerçeklikte temellenmektedir. Dolayısıyla bu düşünceye göre, ahlaki değerler göreceliği olmaktadır, yani adâlet ve iyi, toplumdan topluma veya bireyden bireye göre farklılık arz etmekte ve böylece evrenselliğini yitirmektedir. Bu durum toplum içinde saldırganlığın, sahtekârlığın artması, eşlerin birbirlerini kolayca aldatabilmeleri, boşanmaların artması, yakın zamana kadar ahlaksızlık olarak bilinen yaşam şekillerinin ve davranışların "farklı seçim", "marjinallik" adı altında sözde meşru görülüp yaygınlaşması, uyuşturucu ve alkol bağımlılığında ciddi bir artış olması, soygun, dolandırıcılık, yankesicilik gibi olayların sayısının artması, insanların daha kolay cinayet işler hale gelmeleri, insanların birbirlerine sevgi ve saygılarının kalmaması, dedikodunun yaygınlaşması, ahlaki dejenerasyonun ortaya çıkışına sebep olmuştur. Süreç felsefecileri bu durumun ülkelerinde ne derece tehlikeli boyutuna ulaştığının açıkça farkına varmışlardır.

Süreççiler bu konuda hem Peirce'in bilimsel kanunların, insan zihninden tamamen bağımsız olarak varolduğuna ilişkin düşüncesinden, hem de Bergson'un sürenin yalnızca akıp giden bir şey olmakla kalmayıp, yaratıcı olduğunu savunan fikirlerini, başka bir ifadeyle, süre görünüşün gerisindeki gerçeklik, bilimlerin araştırdığı gözle görülür ampirik dönüşümlerin gerisindeki esas nedendir. Buna göre, türlerin evrim geçirdiği hipotezini doğrulanabilen deneysel bir hipotez olarak benimseyen, buradan bütün bu evrimsel gelişmenin gerisindeki esas gücün, temel nedenin süre olduğu hakkındaki metafiziksel tezini ustalıkla ele alırlar. Bu anlamda ahlaki değerlerin, insanın zihninden bağımsız olarak var olduğunu ve yaratıcı süreçle birlikte, Tanrı ile insan arasındaki ilişkilerde vuku bulmakta olduğunu ileri sürerler. Bu

durum Bergsonda sezgidir, yani sezgi süreyi bütünlüğü içinde yakalayiveren şeydir. Ona göre, insan işte bu yaşamda maddeyi yener, mekanın sınırlarının üstüne çıkar ve içinde salt süreyi yaşar. Geçmiş, sürekli olarak bugüne ve geleceğe doğru akar. İşte bu, biricik gerçeklik olarak süredir. Bergson'a göre, süreyi yasayabilmemizin koşulu akıldır. Akıl zaman aralıklarını yener ve geçmişi de şimdi olarak yaşar.⁷

Dolayısıyla süreç filozofları, etkilendikleri bu düşünceler ışığında Darwinizm ve diyalektik materyalizmin iddiasına karşı çıkarlar ve kendi toplumlarında bulunan inanç sorunlarına cevap sunuyorlar. Çünkü, sürecin yaratıcılığı ve ilişkinin karşılıklı oluşması konusundaki düşünce, Hıristiyanlıkta bulunan vahiy anlayışını bir şekilde anlamlı kılmakta idi. Netice olarak süreççilerin düşünceleri bütünüyle ele alınıp irdelendiğinde, ahlaki değerler ve onların kaynağı, konusunda bir çift kutupluluktan söz edilmesi mümkün görünse bile nihayetinde değerlerin kaynağının Tanrı'nın değişmeyen yönü olduğu ileri sürülmektedir. Bu değerler, birer ilke olarak Tanrı'nın oluşan yönü sayesinde, insanın Tanrıyla olan ilişkisinde, insanda meydana gelmekte ve yaşanmaktadır. Whitehead'in geliştirdiği organizma felsefesi, bütün süreçlerin bir organizmasında olup bittiğini göstermektedir.

İslam dünyasında bu düşünce tarzı özellikle M. İkbâl'in 'benlik' felsefesinde söz konusu edilmiştir. İkbâl bu sorunları "İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Kuruluşu" ve "Benliğin Sırları" adlı eserinde ele almakta ve düşüncelerini dikkatli bir biçimde ortaya koymaktadır. İkbâl'in felsefesi, başlı başına İslam dininin temel ilke ve prensiplerini ve ahlaki değerlerini, Platondan günümüze dek hem Yunan hem de Batı felsefi düşüncesi karşısında savunan ve düşüncelerini rahat bir şekilde ortaya koyan felsefi sistemdir diyebiliriz.⁸ İkbâl'in felsefi düşüncesinde her insan, müstakil bir şahsiyet ve hüviyete (ahlaka) sahip bir ben'dir. Dünya da bir "ben" dir. Allah ise Mutlak Bendir. Bu anlamda bakıldığında olgu ve olayları anlayabilmek için benlik kavramından yola çıkmak gerekir. İkbâle göre İslam filozofları insan problemine kozmolojik meselelerden başlayarak bakmışlardır. Oysa İkbâl, insandan, insani

⁷ Bergson. H., **Yaratıcı Tekamül, (L'evolution Creatrice)**, (Çeviren: Prof. Şekip Tunç), 2. Baskı, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı: 1986 s. 13-26.

⁸ Aydın. M. S., **İslam Felsefesi Yazıları**, Ufuk Kitapları Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 107- 155.

tecrübeden yola çıkarak metafizik problemleri çözmeye çalışmaktadır. Kısaca insan, benlik şuuruna sahip bir varlıktır. Bağımsız benler olarak her birimiz, düşünen, inanan, acı çeken, ümit ve gayeleri olan, alternatifleri değerlendiren varlığız. Başka bir ifadeyle biz zihin ve ruh halleri içinde bulunan varlıklarız. “Ben tecrübesi”, halden hale geçen ve durup dinlenme bilmeden değişen, sürekli bir oluşum içinde akıp giden bir tecrübedir.⁹ İnsan devamlı gelişen bir ben olduğu için kâinata mânâ katan bir varlıktır. İkbâl, bu hususta İslam geleneğini takip eder; tıpkı Gazali, Rumi, Sırhindi ve Cilî gibi, basamak basamak yükselme çıkma ve sonunda “Allah’ın ahlakı ile ahlâklanmış” inanan insanın ruhani macerasını, insanın Allah ile kurabileceği ben-sen ilişkisinde arar. getirir. O, Kur’andan bir çok ayetlere değinerek, söz konusu olan ahlaki değerlerin kaynağının ve temelinin, Allah olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır. Yani İslam’a göre ahlaki kurallar veya ilkeler Allaha mahsus olup, Allah bu kuralları ve ilkeleri yine insanlığa kendisinin verdiği kitabında insanlığa sunmaktadır. İkbâl Kur’anda geçen ‘halk’ ve ‘emr’ kelimelerinin anlamlarının farklılığına işaret eder. Ona göre her ikisi de Yarattıcı Kudret’in âlemlerle olan ilişkisini dile getirir. Halk, yaratmadır, ortaya çıkarmadır. Emr ise yön vermedir. Kur’an “halk”ın da, “emr”in de Allaha mahsus olduğunu buyurur¹⁰. Yarattıcı Kudret’in emrinden olan ruh asli mahiyeti, yön verici olmasıdır. Böyle bir özelliğe sahip olması onun tek ve muayyen bir varlık olmasını gerekli kılar. Yüce Allah şöyle buyurur: *De ki, herkes yaratılışına – kendi asli tabiatına- göre davranır. Rabbimiz kimin daha çok hidayet üzere olduğunu en iyi bilir*¹¹ Ayette geçen “ya’melu” (davranır) kelimesine dikkat çeken İkbâl, hakiki şahsiyetimiz bir “şey” değil, bir “fiil” olduğunu söyler. Bu bağlamda Ben’in tecrübesi, bir biriyle bağlantılı olan ve yön verici bir gaye tarafından birlik içinde tutulan fiiller dizisidir. Onun bütün realitesi, yön verici davranışında saklıdır. Bu durumda benim kişiliğimi, verdiğim hükümlerde, irâdeli davranışlarımda, gaye ve ümitlerimde aramak, anlamak ve takdir etmek zorundasınız.¹²

⁹ Aydın, **İslam Felsefesi Yazıları**, s. 120.

¹⁰ A’raf, 54

¹¹ İsrâ, 84

¹² Aydın, **İslam Felsefesi Yazıları**, s. 123

Dolayısıyla İktbal'in felsefesi söz konusu durumlarda her ne kadar Whitehead'ın görüşlerine benzer görünse de netice itibariyle farklı olup kendine has üslubuna sahiptir. İktbal'in felsefesinde Allah'ın insanla ve âlemlle ilişkisi bakımından bakıldığında, ilişki süreç felsefesinde olduğu gibi estetik türden değildir, orada Tanrı şuuruzdur. Oysa İktbalin düşüncesinde ilişki karşılıklı olup, ahlaki davranışı canlandıran ben sen ilişkisidir. Yine İktbal'i tecrübe konusunda aynı Whitehead'la aynı kavram üzerinden yola çıktığını söyleyenler vardır¹³. Süreççilerde şuur hali, birbirine raporlar sunan şuur parçalarından ibaret olmayıp her türlü zihin hayatının önşartı olan bölünme kabul etmez bir hâldir. Oysa İktbal'e göre ben'in hayatında nisbî bir süreklilik vardır. Bu nisbî süreklilik, ben'in faaliyet hali olup iç tecrübeyi oluşturur. Benliğin hayatı, kendisinin çevreyi, çevrenin de kendisini istila etmesinden doğan bir gerginlik içinde geçer. Benlik, kendi öz tecrübesi tarafından şekillendirilen ve nizama konan yön verici bir enerjidir. Dolayısıyla bu görüşe göre, Tanrı ile ben'in (İktbal'de Ben, Ruh, yön veren enerji anlamına gelmektedir) ilişkisi bu hallerde oluşmakta ve tecrübe edilmektedir. Aslında İslam dünyasında Tanrı insan ilişki konusunun en güzel açıklamasının bariz bir şekilde H. Z. Ülken tarafından yapıldığını söylememiz mümkündür. Ülken'e göre ruh bir ayna ve bir akis değildir. Bir mefhum ve bir hayal değildir. Bir gölge bir görünüş değildir. Ruh Tıpkı enerji gibi, hayat gibi bir faaliyet ve gerçektir. Sonsuz oluş halindeki varlığın bir cüz'üdür. Ruhun hakikatine böyle inanan ve onu eşya gibi açık gören için âlemin manası değişmiştir. Bir göz hastalığına uğrayanlar için eşyanın yarısı silinmiş olduğu gibi, hayallere kul olup kendine bakmasını bilmeyenler içinde hakikatin yarısı kaybolmuştur. İşte bu ruhun hakikatidir. Eşya nasıl hak ise ruh da öyle haktır. İnsanlıkta kemalini bulan alem ruhla bedenden ibaret bir bütündür. Hak bütündedir ve birlik görünüşte tecelli eder. Aşk, oluş halindeki birliği tamamlayan son sözdür¹⁴.

İktbal de, söz konusu tecrübe hakkında ileri sürdüğü görüşleriyle, rasyonalizm, diyalektik materyalizm, pozitivizm, fideizm v.b. anlayışlara karşı

¹³ Griffin. D. R., **İslam and Deep Religious Pluralism**, Westminster, John Knox Press, Louisville 2005, s. 158-177.

¹⁴ Ülken H. Z., **Aşk Ahlakı**, Ülken Yayınları, İstanbul 1971, 3. Baskı, s. 49-69.

çıkılmaktadır. Çünkü ona göre, modern çağın en önemli meselesi özgürlük (*otonomi*) ile *birlik* veya *organik bağlılığı* bir arada tutmada başarılı olamamışlardır. Dini tecrübe yaşadığımız herhangi bir tecrübe kadar gerçektir. O tecrübe insanın varlık şartıdır. Dini tecrübeyi, psişik, mistik veya tabiatüstü vasıfla görmek, onun değerini asla düşürmez¹⁵. Aslında dini tecrübeyi kognitif muhtevadan mahrum sayanların hatası, duygu ile düşünce arasına adeta aşılmaz bir mesafe koymalarıdır. Oysa, duygu ve düşünce organik bir bütünün iki vechesidir.

Bir fiil her şart altında iyidir veya kötüdür demek ne anlama gelmekte? Şu veya bu şekilde davranmalısın, davranmak zorundasın. Veya zorundadır demekle acaba neyi kastetmekteyiz? Bu tür ifadeler temellen dirilebilir mi? Yoksa bunlar temellendirmenin konusu bile olamazlar mı? Şüphesiz ki ahlak açısından bunlar cevaplandırılması gereken sorulardır.

Ahlaki temellendirmeyi ahlaki öğüt üzerine derin bir düşünme ve ahlaki kavram ve yargıları gerekçelendirmeye yönelik eleştirel bir sorgulama olarak tanımlamamız mümkündür.

Süreç felsefesinin, değişen ve gelişen bir evren anlayışı ile varlığın ve değerlerin ve dolayısıyla Tanrı'nın insanın değiştiğini savunması ahlak açısından çeşitli sorunlar doğurur. Değerlerin değişmesi, insanın doğuştan iyi ya da kötü bir fitratı veya tabiatı olduğu, bilgi melekeleri olarak duyu ve akıl güçlerinin sürekli bir değişim ve gelişim süreci içinde oluşması, bunların ahlaki, vicdani, hareket gelişimi açısından değerlendirilmesi gerekir. Bu sorunlar ahlakta değerlerin psikolojik ve aksiyolojik olmak üzere iki temelde incelenebilirliğini gösterir. Çünkü değişen ve gelişen evren anlayışında insan ve Tanrı'nın değer olması yine insanın organik bütünlüğü içinde, kendinde bilfiil olarak gerçekleşmekte ve insan ilk önce kendisine bir değer, önem atfetmekte sonra Leibniz'in monatları gibi insan diğer varlıkları kendine göre bir değerle, iç dünyasında yer vermektedir. Bu anlamda Tanrı da insanın dünyasına bir değer olarak söz konusu ettiğimiz değişen ve gelişen süreçle birlikte girmektedir.

¹⁵ Aydın, **İslam Felsefesi Yazıları**, s. 149

Dolayısıyla burada önemli husus şudur, süreçlerde değerlerin varlığı insan merkezlidir. Başka bir ifadeyle insan onlara değer verdiği için, insanın onlara karşı ilişkisi ahlaki, estetik gibi değer kazanmakta aynı zamanda insan kendi şahsiyetini bu attığı değerlerle ilişki kurarak geliştirmektedir. Bu durum konumuz açısından süreçlerin her ne kadar Darwinizme karşı geldiklerini söylüyor olsalar bile, geliştirdikleri organizma felsefesinde, Darwinizmin etkisinden kurtulamadıklarını, tersine iyimser bir Darwinizmi sergilemekte olduklarını söyleyebiliriz. Sözünü ettiğimiz mesele tezimiz açısından süreçlerin ahlak anlayışında değerlerin kaynağını netice olarak tespit ve belirlemek için önemli bir husustur.

İslam dünyasında ise bu durum çok farklıdır. Çünkü Tanrı'nın ve diğer varlıkların varlığı insan için değerli olmakla beraber, diğer varlıkların da kendi başına değeri ve önemi vardır. Bu İslam dünyasında Allah'ın adâlet, irade, benlik, iyi, kötülük gibi değerlerin anlaşılmasını kolaylaştıran yapıyı oluşturmuştur. Mesela İkbâl, bir tek "ben"den değil, sınırlı "benler"le Mutlak Ben arasındaki ilişkiden söz eder. Onun bu görüşü bize Leibniz'in monadolojisini hatırlatsa da, Leibniz'in her monadı, dışarıya açık penceresi bulunmayan başlı başına bir dünya gibidir. Oysa İkbâl'in "ben" diye adlandırdığı "ferdiyet" dışarıya açıktır. Kulun dua eden ve Allah'ın da mukabelede bulunan bir varlık olması bunu göstermektedir.¹⁶ Bu anlamda İslam dünyasında değişmeyen ahlaki değerlerin kaynağının Allah olduğu düşüncesi önem kazanmıştır. Çünkü âlem İkbâl'in değimiyle, sürekli bir oluş içindedir. Dünya, *rasyonel olarak yönlendirilmiş yaratıcı bir hayat kaynağıdır*.¹⁷ Allah'ın sıfatları sürekli olarak âlemde tecelli etmektedir. Âlem, Allah'ın bir *davranışdır*; Kur'an'ın deyişiyle *sınnetullahtır*. Bu bağlamda bakıldığında, Allah'ı mutlak kudret sahibi görür ve bu kudretin de yaratılmakta olan âlemde tecelli ettiğine inanırsak, varolan her şeyin yaratıcı güçten nasibini aldığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla insanda ve âlemde yaratıcı bir güç görmek Allah'ı sınırlandırmak anlamına gelmez

¹⁶ Aydın, **İslam Felsefesi Yazıları**, s.174.

¹⁷ İqbâl. Muhammed, **The Reconstruction of Religious Thought in Islam**, Lahoure, 1958, s. 58.

Netice itibariyle süreç felsefesinde ahlakın psikolojik ve aksiyolojik temellerin bulunduğunu söyleyebiliriz. Süreç felsefesinde temellendirme veya doğrulama sürecinde önemli bir adımı, ahlak ve din üzerindeki düşünceler oluşturmaktadır. Ahlak sürecin kendisinde, varlıklarda, onlarla beraber bir bütün olarak en yüksek önemde ve kendini kontrolde oluşmaktadır. Bu açıdan bakıldığında süreç felsefesinde ahlak psikolojik ve hem de aksiyolojik olarak temellendirme vardır.

Sonuç itibariyle tezimizin bütününde işlemeye çalıştığımız meselenin amacı, söz konusu meselelerde ahlaki değerlerin kaynağının nelerin teşkil ettiğini tespit ve belirlemekle beraber, süreç felsefesinde ahlaktan söz ederken bu problemlerin ele alınış sebeplerinin ortaya konulmasıdır. Bunun yanında tezimizi neticelendirilmesi açısından bu problemlerin hangi düşüncelerle çözülebileceği doğrultusunda fikirlerin ileri sürülmesidir.

BÖLÜM I

SÜREÇ FELSEFESİ BAKIMINDAN AHLAKIN PSİKOLOJİK TEMELLERİ

Ahlak felsefesi, bir davranışın iyi veya kötü olduğu yargısına nasıl varıldığını, insan eylemlerinde etkin olan istek ve arzular ile bunların gerisindeki amaçların neler olduğunu sorgular. Bu bağlamda bir ahlak felsefesinde bu sorulara yanıt verilmesi ve yanıtın temellendirilmesi zorunludur. Temellendirme psikolojik, aksiyolojik ve benzeri açılardan yapılabilir. Ahlakın psikolojik temellendirilmesi, insanın davranışlarıyla ilgili olarak öne sürülen iyi veya kötü yargılarının arkasında bulunan ' irade, benlik, insan eylemleri, ontolojik ve kozmik özgürlük gibi konulardaki anlayışların yanında, insanın ruhi yapısı, başka bir deyişle insanın şuuru ile yakından ilişkilidir. Süreç felsefesinde

ahlakın psikolojik temellendirilmesinde “en yüksek iyi”, “var olmanın değeri”, “özgür irade”, “özgüven”, “iç kontrol”, “sezgi” gibi pek çok kavram üzerinde durulmuştur.¹⁸

Konumuzun bu kavramlar ışığında ahlaki önemini ve yerini temellendirmeye çalışırken, onu daha çok ‘irade’ merkezli ele almaya çalışacağız. Çünkü ileride açıklayacağımız gibi ‘sezgi’, ‘bir şeye verilen en yüksek değer’ ve ‘var olmanın değeri veya önemi’ gibi kavramlar iradenin meydana gelmesini sağlayan psikolojik faktörlerdir. Ahlak alanında irade kavramının yansıması tanımlayıcı bir ilke olmaktan ziyade teşvik edici bir unsur, psikolojik bir faktördür. Fakat bu durum Tanrının iradesi söz konusu olduğunda niteliği bakımından farklılık gösterebilir. Sonraki alt bölümde Tanrının iradesini işlerken, onun ahlak alanına psikolojik bir faktör değil tanımlayıcı bir ilke olarak yansımakta olduğunu ve Tanrı’nın iradesi ile ahlak arasındaki ilişkiyi incelemeye çalışacağız.

1.1.İrade

Ahlak felsefesinde ‘irade’ kavramı; ideal ahlak ilkelerini belirleme açısından tanımlayıcı niteliğe sahip olan, iyi veya kötü olan fiilleri yapmada karar verici unsur olarak da psikolojik bir faktör niteliğindedir.

“İrade” konusu süreç felsefesinde aynı ahlak felsefesinde ele alındığı gibi işlenmektedir. İrade, geleneksel teizmin açıklamalarından farklı olarak, Kant’ta olduğu gibi ele alınmaktadır. Şöyle ki insan, irade söz konusu olduğunda, bir şeye iyi veya kötü derken, o şey hakkında verdiği nihai karara, yani irade etme eyleminde düşündüğü nihai karar ya da sonuca bakarak bir şey ya da eylem hakkında iyi ya da kötü, der. Whitehead, bunu, eşyanın tabiatı hakkında düşünerek bir karara varmak ya da “bir parça şeker” in¹⁹ anlamını açıklamak gibi düşünür. Çünkü ona göre bir şey hakkında

¹⁸ Whitehead. A.N., **Modes of Thought**, New York: Macmillan, The Free Press, 1938, s. 11; Bergson H., **Ahlak ile Dinin İki Kaynağı**, (çev.Mehmet Karasan) Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi, İstanbul 1986, s. 35.

¹⁹ Whitehead, **Modes of Thought**, s. 165.

verilen kararın altında, şuur, irade vardır; o iradenin, şuurun ortaya çıkabilmesi, sürecin süzgecinden geçerek kendisini ortaya koymasıyla mümkün olmaktadır. Bergson, Whitehead, Hartshorne ve diğer filozofların düşünceleri dikkatle incelendiğinde, ahlakın psikolojik temelleri bakımından söz konusu olan “İrade”nin meydana gelmesine, sezgi, var olmanın verdiği önem, en yüksek değer ve Tanrı’nın iradesi gibi kavramlar üzerine yüklenen anlamlarla iç içe ve ilişkili bir biçimde işlendiği görülür. Öyle denebilir ki süreç anlayışında bir şey hakkında karara varmak, bir şeyin iyi ya da kötü olduğu kanısında seçimde bulunmak, o şey hakkında bir değer yargısında bulunmak, o şey hakkında irade etmek, yani karar vermek anlamına gelir. Başka bir ifade ile irade etmek karar vermekle hatta bir şeyi yapmakla da aynı şeydir. Çünkü süreççilere göre bir fiilin meydana gelebilmesi o şey hakkında verilmiş iradeye bağlıdır. Bu anlamda süreç düşüncesinde Tanrının iradesi de yaratmasıyla aynı şeydir. Peki, irade ile sezgi arasında nasıl bir bağ vardır? Süreç anlayışında iradenin meydana gelmesinde sezgi, aklın veya zihnin basamakları niteliğindedir. Bir şey hakkında düşünmek veya bir şey hakkında karar verebilmek için o şey hakkında olumlu veya olumsuz türden sezgiye sahip olmak gerekir. Öyle anlaşılıyor ki sezgi insanın gerilerde edindiği tecrübelerinden gelen sezgidir, bilinçli sezgi.

1.1.1 Sezgi

Sezgi, süreç felsefesinde sıkça karşılaştığımız şuurun ve onun ardından bir şey hakkında karar vermedeki iradenin meydana gelmesinde en etkin unsurdur diyebiliriz. Bergson’da ise irade sürecin devamlılığında ortaya çıkan en yüksek “sezgi” olarak ifade edilmektedir. Yani Bergson’nun düşüncesinde sezgi iradeyle aynı şeydir. C.B. Andrew, Bergson’nun metafiziğinin psikolojik temellere dayanmadığını, aksine onun metafiziğinin, psikolojik tecrübe söz konusu olduğunda bireyin düalist durumunun, bir bilincinin değerler dizisi gibi olduğu ve hareketliliğin karakterine

tanıklık ettiğini söyler²⁰. Böylece onun, metafiziğin gerekçelerini psikolojik temellerle temellendirmeye çalıştığını ifade eder.

Ancak Bergson “Ahlak ile Dinin iki Kaynağı” adlı eserinde, *hareketlilik*, *zihin akışı*, *düşüncelerin devamlılığı*, gibi kavramlar üzerinde durmaktadır. Ona göre hareketlilik bir bütündür ve bu bütünlük ise bir süreci oluşturur. İnsan bu süreçle beraber, sürecin bütünlüğü içerisinde hareket etmektedir. Bir başka ifadeyle o, süreçte kendisini ifade eder ve bir bütün olduğu ifade edilen hareketlilikle bütünleşme çabası içerisindeydir. Zihin akışı ise insana daima yaratan prensiple temas etmesini sağlamakta, bu temasın ruhunu keşfetmekte ve insana bu yaratıcı hamlenin gücünü vermektedir.²¹ Öyle anlaşılıyor ki Bergson’un söz ettiği yaratıcı prensiple temasta, insan ruhu iki noktada buluşmaktadır. Yani insan bu sezgi sayesinde hayatı süresince edindiği tecrübelerinden hareketle bir şeyin iyi ya da kötü olduğu yargısına varırken o şey hakkında Tanrının iradesi veya buyruklarıyla uyduğunun farkına vardığı andır şeklinde yorumlanabilir. Bu buluşma en yüksek sezgiyi ifade etmektedir. Dolayısıyla en yüksek sezgide, ruhun istekleri ile yaratıcının iradesi buluşmaktadır ve insanın hayatında bu büyük önem arz etmektedir. Bu noktadan hareketle Bergson’un düşüncelerinde epistemolojik temellerin yanında, özel psikolojik temellerinde de var olduğunu söylememiz mümkündür. Öyle anlaşılıyor ki irade bu anlamda ahlak alanında insanın yapıp ettikleriyle ilişkili olarak ortaya çıkması haliyle psikolojik faktör olarak temellendirilebilir.

1.1.2. İradenin Oluşumunda Değerlerin Rolü

Süreççi felsefe anlayışına sahip düşünürlerin yazılarında “varolmanın önemi, değeri”, “en yüksek iyi” ve “kötülük” kavramları, davranış söz konusu olduğunda psikolojik temellere sahiptir. Whitehead *Ahlakilik en yüksek önemin süreçteki kontrolünde oluşmaktadır*²² derken yeni bir rasyonel teori geliştirmemekte sadece

²⁰ Andrew C. Bjelland, “Bergson’s Dualism in ‘Time and Free Will’”, *Process Studies*, V. 4, N. 2, Summer, 1974, s. 83-106.

²¹ Bergson, *Ahlak ile Dinin iki Kaynağı*, s. 69-100.

²² Whitehead, *Modes of Thought*, s. 107; süreçte, “en yüksek önem” süreç felsefesinde, (varlığın kendisinin var olma değerini farkına varması anlamına gelmektedir).

önemin anlamını süreçte özel olarak belirtmeye çalışmaktadır. Önem, Whitehead ve Hartshorn'un eserlerinde merkezi bir yere sahiptir. Çünkü "önem" süreci filozoflarda, özellikle Whitehead'in eserlerinde, kendisini düşüncelerin ve fiillerin bağladığı düğüm noktası, ahlaki bir değeri yüklenen kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Whitehead bunu *Önem sonlu ile sonsuzun birleşmesinde meydana gelmekte*²³, *benim önemim, benim şimdideki duygusal kıymetimidir.*²⁴ şeklinde ifade etmektedir.

Whitehead ve Hartshorn'e göre iradenin meydana gelmesinde *içsel değerlerin* rolü vardır ve bu içsel değerlerle estetik değerler arasında açık bir ayrım yapılır.²⁵ İçsel değerler Hartshorne'un iddialarında, temelde bir şuur hali olup, insanın kendi zihninde şeylere değer vermektir. Ahlaki duygu da bir ahlaki değer içerir. Whitehead'in iddialarında ise bu, insanın bir tür *kendi içinde* veya *kendi hatırı için verilen değer*, bir tür *içsel irade, tecrübesel davranış, bir şeye değer* vermedir. Bu her iki filozofumuza göre *'yaşanmış bir tecrübe'*²⁶ olarak nitelendirilir. Öyle anlaşılıyor ki, bu içsel değerler, hem ahlaki içsel değerler olarak, hem de kendi ilgi, istek, iradelerinin önemini gösteren değerler olarak, varlığın duygusallığını ve şüurluluğunu belirtir. Dolayısıyla onlar bir tür ahlaki değer olması bakımından insan iradesinin meydana gelmesinde içsel değer olarak en yüksek önemi vurgulamaktadır.

Whitehead'in ahlak teorisinde birçok temel terimin ortaya çıkmasında ve tanımlanmasında his ve duyguların etkisi vardır. *Perspektif duygunun neticesidir*²⁷, *önem, duygunun bir görümüdür, önem kendisini duygunun halden hale geçmesi gibi ortaya koyuyor!* Bu ifadeler, bütün fikirlerin duygularla her zaman örülü olduğunu gösterir. Dolayısıyla Whitehead'in ahlak felsefesi *ahlakta, ilgi teorileri*²⁸ arasında sınıflandırılabilir. Önem düşüncesi aynı zamanda önemin cinsi ve türüyle de ilgilidir.

²³ Whitehead, **Modes of Thought** s. 108

²⁴ Whitehead, a. g. e, s. 21-23.

²⁵ Griffin D. R., **At All Funders of Constructive Postmodern Philosophy: Perice, James; Bergson, Whitehead and Hartshorne**, Albany: State U of New York Press, New York 1992, s. 202.

²⁶ Menta. T, "Claire Palmer's Environmental Ethics and Process Thinking: A Hartshornean Response", **Process Studies** V. 33.1 Spring –Summer, 2004, s. 27.

²⁷ Whitehead A. N, **Adventure of Ideas**, The Free Press, New York, 1967, & **Process and Reality**, Corrected edition David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. The Free Press New York 1979, s. 178.

²⁸ Richard. S. Davis, "Whitehead's Moral Philosophy", **Process Studies**, V. 3, N. 2, Summer 1973, s. 75-90.

Burada önem, bizi gerçeğin kendisine ulaşmada daimi olana götüren bir davranışı gerekli kılan şeydir. Önem ve zihinsel özgürlük Whitehead'ın felsefesinde uç sınırlardadır. Ona göre ahlakilik tüm bunların, yani önem ve zihinsel özgürlüğün sınırlarını bilmekte yatar, diğer bir ifadeyle ahlakilik başkasının sınırlarına tecavüz etmemektir. *Önem her zaman gördüğümüz gibi kendisini ortaya çıkarmadır, halden hale geçiştir.*²⁹

Whitehead'ın düşüncelerinde hislerimizden gelen iradelerimiz, tecrübeye bir anlam katmakta, *İrade, insana kendisini diğer yaratıklardan, hayvan, bitki, taş ve topraktan ayırt etme niteliğini kazandırmaktadır*³⁰. Whitehead'ın bu fikirlerinde “irade”, “his ve heyecan” kavramları ayrıca bir değere sahiptir. Çünkü ileride bahsedeceğimiz gibi, insanın benliği söz konusu olduğunda da, irade belirleyici bir etkiye sahiptir.

*Ahlak en yüksek hayvanlarda fark edilebilir ama dinde değil, Ahlakilik olayların detaylarını, ince noktalarını vurgular. Dinin, Tanrı'nın kendi zatında evrende tekliğini vurguladığı gibi*³¹ derken Whitehead, ahlâk ve dinin, insanı doğruya ve en iyi'ye sürükleyici bir güç olarak ortaya çıktığını söylemek istemektedir.

Bu bağlamda ahlakın insanlarda fark edilebilmesi, onun hem psikolojik, hem de mantıksal açıdan mümkün olduğunu gösterir. Başka bir ifadeyle bu, tecrübe anlamında, insanın bir ruhsal varlık olması nedeniyle, psikolojik temellerin, söz konusu problemlerde kaçınılmazlığını gösterir. Süreç felsefesine göre iyilik ve kötülük söz konusu olduğunda insan, ‘bir şeyin iyi veya kötü olup olmadığı’ sorusuna cevap vermeden önce, bir şey hakkında irade edebilmesi (psikolojik anlamda) gereklidir. Aynı zamanda o şey hakkında bir tecrübeye sahip olması da (aksiyolojik anlamda) lazımdır. Son olarak o şey hakkında karar verirken, ahlaki değer açısından, tanrının istekleriyle bu kararların kendisinin isteklerinin veya yapacağı eylemlerin, uyuşup uyuşmadığını ayırt edebilecek bilince sahip olması gerekir. Öyle anlaşılıyor ki insanın iradesi ahlaki bir değer olarak ele alındığında ahlakta psikolojik temele oturtulabilir. Fakat Tanrının iradesini, ahlaki değer olarak neden-sonuç ilişkisi şeklinde ele alırsak,

²⁹ Whitehead, **Modes of Thought** , s. 107.

³⁰ Whitehead, a. g. e, s. 109.

³¹ Whitehead, a. g. e, s. 108.

o zaman Tanrının iradesi, ahlaki değerin veya ahlak kanunun nedeni olarak; ya da ahlaklı olma veya ahlaklı yaşamanın bir nedeni şeklinde algılanabilir. Bu durumda Tanrının iradesi psikolojik bir unsur olmaktan ziyade ahlakta tanımlayıcı nitelikte olur ve teolojik ahlakın temelini teşkil edebilir.

Tanrının iradesinden hareketle ahlaki temellendirmeye gitmek ahlak felsefesinde bazı problemlere yol açmıştır.³² Kısaca süreç felsefesi bu problemlerin üstesinden gelebilmek için kendisinin yeni kozmolojik anlayışıyla cevap vermeye çalışmaktadırlar. Bu anlayışın temelinde teolojik ahlakın doğruları ile ahlak felsefesinin doğruları arasında bir farkın olmayışı yatar. Yani teolojik ahlakın kuralları ile ahlak felsefesinin kuralları arasındaki benzerlik kaçınılmazdır. Çünkü insanlar bir toplumun içinde doğar ve yaşadığı çevrenin kültürel, din ve geleneksel değerleri ile yetişir. Dolayısıyla insanların uyması beklenen ahlaki kurallar, bir toplumun dini ve geleneksel değerleri çerçevesinde oluşur. Bu konuyu bir çok problem üzerinde, ktlk, iyilik, Tanrı ahlak ilişkisi v.b tartışmak ve genişletmek mümkündür. Fakat konumuzun sınırlarını dışarıya açmadan esas sorunu incelemeye devam edersek, Tanrının iradesi ahlakta nasıl ilişkilendirilir? Tanrının iradesi ahlaki bir değer olarak psikolojik temellere oturtulabilir mi? sorusu ortaya çıkar.

1.1.3. Tanrı'nın İradesi

Tanrının iradesi deyince, akla Tanrının yaratıcılığı gelir. Diğer taraftan yaratıklar hakkında söz edilince Tanrının iradesi her şeyi belirler. Süreç felsefesinde söz konusu konular, Tanrı'nın iradesi, insanın davranışı, yine insanın iradesi ile ilişkilidir. Meseleyi konu itibariyle ahlakın psikolojik temelleri bağlamında 'irade'nin işleyişiyle ilişkili olarak ele alacağız.

Whitehead'e göre Tanrı, diğer fertlerden gelen acı ve kötülükleri trajik olarak hisseder.³³ Fakat O'nun anlayışında ktlk nihai olarak iyiliğin aracıdır. Tanrı, kötülüğün kaba gerçekliğini inkr etmez, fakat onu nihai iyilik için murat eder.

³² Aydın, **Tanrı-Ahlak İlişkisi**, s. 125-175.

³³ Albayrak. Mevlüt, **İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı Alem İlişkisi ve Ktlk Problemi**, Fakülte Kitabevi, 2001, s. 201.

Whitehead'e göre Tanrı, dünyadan kötülüğün kalkmasını ikna edici bir tarzda arzu eder.³⁴ Bu yüzden Whitehead, Tanrı'nın *büyük dost*³⁵ olduğunu söyler. Whitehead, geleneksel teizmdeki Tanrı'nın dünyanın sonunu belirlediği ve günahkarları ebediyen cehenneme, bir kaç kişiyi cennete göndereceği düşüncesini de reddeder. Geleneksel anlayışta olanlar bu meseleyi bu şekilde ele almışlardır. Ona göre enerji miktarında artmanın olmaması termodinamiğin kuralıdır. Bu olsa olsa bir evreden, yeni başka faal olan bir evrene geçiş olabilir. Organizma felsefesi yaratıcılığı mümkün olandan faal olana geçiş süreci olarak görür. Eğer değişim ve gelişme sona ererse, hüsrana kaçınılmaz olur, o zaman umuda kaybolur. Oysa Tanrı, tüm umutların zemini.

Kısaca Whitehead'in ve diğer süreç filozoflarının yorumu geleneksel yorumun dışındadır, süreci anlayışa göre din sosyal tezahürleri olan içsel bir olgudur. Bu din rasyonel formunda gerçek işlevini icra eder. Whitehead, Hartshorne ve diğer süreci anlayışa (Hıristiyan anlayışa) sahip filozofların Tanrı'sı çift kutupludur. Tanrı bir yönüyle dünyaya içkin, diğer yönüyle dünyaya aşkındır. Bu iki kutup, kavramsal ve fizikidir. Kavramsal olan yön, Tanrı'nın yaratıcı ilke, düzenin yaratıcısı oluşudur. Oluşan veya fiziki yönü, süreç içindeki ilişkiler alemidir. Böyle bir Tanrı tüm faal varlıklar tarafından doğrudan tecrübe edilir³⁶. Bu noktada İslam aleminde süreç anlayışını benimseyip, düşünceleri bakımından bir çok noktalarda, Batılı (Hıristiyan) süreç filozoflarına göre farklılık gösteren, İktbal ve diğerlerine göre Tanrı kendi iradesiyle alemleri kuşatmıştır, dolayısıyla Tanrı daima sürekliliğin, alem ise yeniliğin alanıdır. Yeniden yaratma ile ortaya çıkan alem, hareketin, oluşun ve değişimin alanıdır. Şu halde hareket ve yenilik alemin ruhudur. Allah'ta asıl olan tekliktir, alemde asıl olan kesrettir.³⁷ Dolayısıyla bu noktaları dikkatle incelediğimizde şu sonuçlara varabiliriz: Batılı süreç anlayışına sahip Whitehead, Hartshorne, Bergson ve diğerleri, Tanrı ve onun iradesi konusunda Hıristiyanlıkta bulunan "Teslis/ Üçlü" anlayışı yanında daha farklı bir kozmoloji yapmışlardır. Oysa İslam aleminde, özellikle İktbal,

³⁴ Whitehead, **Adventure of Ideas**, s.165-169.

³⁵ Whitehead, **Process and Reality**, s. 520-532. (Bundan sonraki dipnotlarda bu esere Whitehead, **P. R.**, şeklinde atıf yapılacaktır.

³⁶ Aydın M.S., **Alemden Allah'a**, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, s. 59-69.

³⁷ Aydın, **İslam Felsefesi Yazıları**, s. 155-176.

bu konuda İslam inanç çerçevesi dahilinde düşüncelerini ifade etmeye çalışmıştır³⁸. Tanrı'nın iradesi söz konusu olduğunda, öyle denebilir ki, İkbâl ve diğer filozoflarımıza göre, Tanrının iradesi ile bilgisi aynı şeydir. Bu, Tanrı'nın yaratması söz konusu olduğunda da aynı çizgiye sahiptir.³⁹ Tanrı, âlemi kendi iradesiyle yoktan var etmiştir, İkbâl'in ifadesiyle âlem "Sünnetullah"tır.⁴⁰ Oysa Whitehead, Hartshorne ve diğer batılı süreççilere göre, Tanrının iradesi cüzi değil, küllidir; Tanrı, tek tek varlıkları dikkate almaz, aynı zamanda âlemi da yoktan var etmemiştir. O, düzenleyici bir varlık statüsündedir.⁴¹

Süreç filozofları, bu anlayışıyla insan tecrübesindeki dini problemlere mütevazı bir çözüm yöntemi sunarlar. Öyle ki süreç felsefesinin geliştirdiği bu yöntemle yüz yılın kozmolojisi yeniden şekillendirilmiştir. Sonuç olarak denebilir ki irade kavramı ahlakta insanın davranışlarını belirleyen unsur olarak psikolojik temellere oturtulabilir. Fakat öyle anlaşılıyor ki Tanrının iradesi, Onun yaratmasıyla aynı şey olduğu için ahlakta, ahlaki idealleri, ilkeleri sunmaktadır. O bakımdan Tanrının iradesi ahlaki değerler ilişkisinde psikolojik bir unsur değil, ahlaki değerlerin var olma sebebidir. Dinin ahlakı nasihat olarak nitelendirilmesi de bundan olsa gerek.

İnsanın davranışında söz konusu olan iradeyi incelediğimizde sonuç itibariyle onun ahlaki bir nitelendirmeyi gerekli kıldığını söyleyebiliriz. İnsan tecrübelerinde bir probleme veya davranışa yanıt ararken bir şekilde Tanrı'nın istekleriyle kendi isteklerinin uyuşup uyuşmadığının, iç değerlendirmesini yapmakta olduğunu görebiliriz. Günümüzde bu problem konumuz dahilinde, özgüven insanın kendisini içsel kontrole tabi tutması şeklinde tekrar ele alınmaya başlamıştır. Bu ilişki bağlamında düşünecek olursak, insanın bir benlik sahibi olarak kendisini ortaya koyabilmesi, varlığı kavramak açısından, önem arz etmektedir.

³⁸ İkbâl, Muhammed, **İslâm Felsefesine Bir Katkı**, (Çev.Cevdet Nazlı), İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 35.

³⁹ Aydın, **Alemden Allah'a** . s. 97

⁴⁰ Aydın, **a g. e**, s. 97.

⁴¹ Whitehead, **P. R.**, s. 135, 377; Lewis S. Ford, "On the Origin of Process Theizm", **Process Studies** V. 32, N. 2, Fall-Winter, 2003, s. 290-291.

1.2. Benlik

Ahlakta benlik deyince, kişinin karakteri, şahsiyeti anlaşılır. “Benlik nasıl oluşur veya nasıl kazanılır?” sorusu temelde üç alanda ahlak felsefesi, psikoloji ve sosyolojide incelenebilir. Ahlak felsefesinde benlik konusu çok geniş çaplı işlenmiştir, biz bu konuyu bazı filozofların görüşleriyle birlikte süreç felsefesi anlayışıyla kıyaslayarak ele almaya çalışacağız. Batılı personalist filozoflar, benliği öznel arası ilişki olarak şuur kavramı çerçevesinde ele almışlardır.⁴² Bunların başında Descartes gelmektedir. Descartes, benliği şuur anlamında kullanarak düşünceyi şuurla özdeşleştirmiştir.⁴³ Descartes’in *düşünüyorum* önermesinin aslı Plotinos’ta görülmesine rağmen, asıl teşekkülünü İbn Sina’da bulur. İbn Sina, Plotinos’un aksine, benlik şuurunun düşünce sırasında mümkün olabileceğini söylemektedir.⁴⁴ Şuur, insanın kendisiyle, evrenle ve Tanrıyla olan ilişkilerinde kişiliğin oluşmasına katkı sağlar. Kişiliğin içinde yer alan her şuur, birer bendir. Tek başına benler, ben tecrübesini gerçekleştiremez. Bunu gerçekleştirmek için benin başka bir bene ihtiyacı vardır. Bu bakımdan süreçte benlik kavramı varlıkla yani Tanrı ve insanla ilişkilidir.

1.2.1. Benliğin Varlıkla İlişkisi

Süreç anlayışında insan, benlik şuuruna sahip bir varlıktır. Onun şuur hallerinden oluşan ben tecrübesi, halden hale geçerek sürekli bir oluşum içinde akıp giden bir tecrübedir.⁴⁵ Buna bağlı olarak süreç felsefesinde Tanrı da bir ben’e sahip bir varlıktır. Süreç felsefesindeki bu benlik anlayışı, benliği onun, klasik teolojideki ve Aristoteles gibi filozofların anlayışındaki ‘Mutlak Ben’in statikliğini savunan anlayıştan uzaktır. Süreç anlayışında ‘Mutlak Ben’in yaratıcı alanı sonsuz aktivitesi

⁴² Urhan, Veli, M. İktal’in Benlik Felsefesinde Tanrı-Evren İlişkisi, **İslâmiyât**, c. 2, sy 3, Ankara, 1999, s. 132.

⁴³ Descartes R., **Felsefenin İlkeleri**, (çev. M. Karasan), Vadi Yayınları, İstanbul: 1997, s. 25.

⁴⁴ Rahman, Fazlur, “İbn Sina” (çev. O. Bilen), ed. M.M. Şerif, **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri**, İstanbul: 1997, İnsan, s.130.

⁴⁵ Aydın M.S., “İktal’in Felsefesinde İnsan”, **A.Ü.İ.F. Dergisi**, say. XXIX, Ankara 1987, s. 84.

alabildiğince genişler.⁴⁶ Aslında İkbâl de bu değişimden bahsetmiştir. Ama ona göre, sonlu ben yetkinlikten yetkinsizliğe doğru ya da tersi bir şekilde değişiklik gösterirse bile, Mutlak Ben tamamen yetkinlik çerçevesinde değişiklik gösterir. Bu ise Tanrının yetkinliğine halel getirmez. Mutlak Ben'in değişmediğini iddia etmek, onun statik olduğunu kabul etmektir.

Aslında bu fikir Kuran'dan mülhemdir. Çünkü onda evrenin daima gelişip değiştiğini, yaratmanın sürekliliğinin olduğunu bildiren ayetler vardır. İkbâl'e kaynaklık eden temel fikir de budur. Zaten Plotinos ve Farabî'nin kastettiği de bundan farklı değildir. Yaratma ve değişim süreklidir, sudur devamlıdır. İkbâl, Tanrı-evren ilişkisinin mekanik olmadığını, organik olduğunu ileri sürerek Descartes'in aksine Tanrının insanla karşılıklı ilişki içinde olduğuna inanmaktadır. Ancak böyle bir ilişkinin Mutlak Ben ile sonlu bir ben arasında nasıl olabileceği konusunda İkbâl, değişimin önemini olmadığını söyler. Böylece o, hümanist felsefelerin savunduğu karşılıklı ilişki içinde olan benlerin değişime uğradığı yönündeki fikirlere önem vermez.

Whitehead, Hartshorne ve diğer süreççilerin görüşlerinde Tanrı 'bilfiil' şeydir, bilfiil olmak yaratıklarla beraber olmak anlamına gelir. Bu anlamda Tanrının benliği de kendisiyle beraberdir iç içedir. Oysa varoluşçu, analitik ve olgucu felsefe sistemlerinde varoluş özden önce zikredilir. Varoluşçu düşüncenin önde gelen filozoflarından Sartre, varoluşun özden önce olması gerektiğini, çünkü öz olmadan varoluşun olduğunu söylemiş, hatta çağdaşı Heidegger gibi varlığın sebebini hiçliğe dayandırmıştır.⁴⁷ Heidegger ise bilfiil mevcut olmayı hiçliğin içinde devam ettirilmek şeklinde ele alarak bunu aşkınlığın kendisi olarak ifade eder.⁴⁸ Diğer taraftan İkbâl, Tanrıyı Mutlak Ben olarak kelimada olduğu gibi evrenin dışında ve ondan aşkın olarak düşünmemekte, aksine panteist felsefede olduğu gibi evrenle içkin olarak düşünmektedir. Bu da İkbâl'de bir süreç felsefesinin olduğu anlamına gelir. Ondaki Tanrı anlayışı Whitehead gibi çift kutuplu değildir. İkbâl'in Tanrısı sonlu benleri kendi

⁴⁶ İkbâl, **İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**, (çev. S. Huri), Kırk Ambar Yay, İstanbul, 1999, s. 75.

⁴⁷ Sartre, Jean-Paul, **Varoluşçuluk** (çev. A. Bezirci), Say Yayınları, İstanbul: 2001, s. 27-8.

⁴⁸ Heidegger, Martin, **Metafizik Nedir** (çev. M.Ş. İpşiroğlu. S.K. Yetkin), Kaknüs Yay, İstanbul: 1998, s. 46-47.

Kur'an, 53:17

eritmeyen ve onlara her bakımdan yakın olan Tanrıdır. Burada İkbal, Peygambere hitaben “Muhammed’in gözü oradan ne kaydı, ne de onu aştı”⁴⁹ ayetini kendine düstur edinerek yetkin

insan modelinin böyle olduğunu işaret etmiş ve süreç felsefesini İslam’ın ifadeleri ile birleştirmiştir⁵⁰. İkbal evreni, sonlu benleri ihata eden Sonsuz Benin davranışı, etkileri ve bunları da Sünnetullah olarak değerlendirir. Evren boşlukta saf madde yığını değil, sonsuz benle organik ilişki içinde bulunan ve Sonsuz Ben’in karakteri olan bir üst bendir. Klasik teolojinin savunduğu evrenin önceden belirlendiği fikrinin Kuran ile tezatlık oluşturduğunu, bunun bir tahminden ileri gitmeyeceğini savunan İkbal, Tanrının hayatında her saniyenin yenilikle dolu olduğunu, önceden bilinen durumlar olmadığını savunur⁵¹. İkbal bu düşüncesi ile İslam filozoflarının görüşlerine yakın bir görüş sergilemektedir. Oysa kelamcılar, her şeyin ezelde yazıldığını ve Tanrının her şeyi olmadan önce bildiğini söylemişlerdir⁵². Özellikle Eş’ari Kelamı bu görüştedir. Maturidi ve Mu’tezili kelamı, bu konuda İkbal’e yakındırlar. Bu durum süreç felsefesinde “süreçte kendisini ciddi anlamda kontrol”⁵³, İkbalde ise benliğin temeli olarak “aşk ve sevgi”, “en yüksek arzu” şeklinde ortaya çıkar. Benliğin varlığı, gayeler üretmesi ve oluşturmasına bağlıdır. “Arzu benlik sahnesinin yapıcısıdır. Benlik denizin coşkun dalgasıdır. Arzu hedefler avucunun kemendidir. Davranış kitabının şirazesidir. Arzular ölürse canlı ölür. Nitekim alevler kısalır ateş söner”⁵⁴

İkbal’in ben anlayışı şu şekilde kendisini ortaya koymaktadır. Ben tecrübesi, halden hale geçerek sürekli oluşum içindedir. Zihin halleri birbiriyle ilişki içindedir ve hepsi bir ötekine etki ederek onu açıklar⁵⁵. Benin bir birine etki ederek tecrübe adını alan amillerin üstünde olmadığını savunan İkbal, tecrübenin, benin faaliyetinden ibaret olduğunu zikreder. Benin kendisi

⁴⁹

⁵⁰ İkbal, **İslam’da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**, s. 128.

⁵¹ İkbal, **a. g. e.**, s. 56

⁵² Süleyman Toprak G. Ş., **Kelam**, Tekin Yay, Konya 1998, s. 215.

⁵³ Whitehead. A .N., **The Function of Reason**, Boston, Beacon Press, 1971, s. 30, 77.

⁵⁴ İkbal, Muhammed, **Benlik ve Toplum**, (çeviren Ali Yüksel), Birleşik Yayınları, İstanbul 1996, s. 33 -53.

⁵⁵ Aydın, “İkbal’in Felsefesinde İnsan”, s. 84.

ancak algı, hüküm ve irade ile anlaşılabilir⁵⁶. Netice olarak denebilir ki benlik söz konusu olduğunda, süreç felsefesinde benlik varlıkla olan ilişkisi, sosyal bağlamda toplumla olan ilişkisi, psikolojik bağlamda da hem varlıkla, hem de kendisi ve çevresi (doğa, toplum, aile v.s) ile ilişkisi bakımından özgece bir öneme sahiptir. Tanrı'nın benliğini açıkladıktan sonra, insanın benliğini, insanın kendisi ve çevresi ile ilişkisini ele alacak olursak, ahlakta benliğin temellendirilmesini bir bütün olarak ortaya koyabiliriz.

1.2.2. Psiko-sosyal Benlik

İnsan, benlik şuuruna sahip bir varlıktır. Onun şuur hallerinden oluşan ben tecrübesi, halden hale geçerek sürekli bir oluşum içinde akıp giden bir tecrübedir⁵⁷. Ben, donuk bir varlık olamaz. Süreç içerisinde kendi tecrübesi ile kendisini oluşturur. Bende bulunan yönlendirici unsur, benin hür kişiliği olan bir sebepten ibaret olduğunu gösterir. Benliğin eşyaya sahip olması inançla olur. İnanç, benliğin eşya üzerindeki hareket ve etkisidir. Benin eşya ile teması sonucunda gerçek bilgi yani inanç oluşur⁵⁸. Dolayısıyla insanın bir benlik, karakter, şahsiyet sahibi olması belli bir aşamada yaşayarak, tecrübe ederek oluşmaktadır. Bu süreçte insan hem kendisi ile zihnen iç ilişki içerisinde, yani iç dünyasında dışarıyla ilişkilerini değerlendirmeye tabi tutarak, edindiği bu değer tecrübeleri sayesinde şahsiyet kazandırmaktadır. Bu durum onun bir psiko-sosyal Benliğe sahip varlık olduğunun kanıtıdır. Süreç ahlakı bu durumu “bizim tecrübemiz bir değer tecrübesidir”⁵⁹ şeklinde ifade etmektedir.

İkbal'in felsefesi kendi içinde bir benlik felsefesidir. Benlik felsefelerinde merkeze oturtulan benlik, İkbal'de her şeydir. Yani her şey ayrı ayrı kimliklerle özgür

⁵⁶ İkbal, **İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**, s. 120.

⁵⁷ Aydın, “İkbal felsefesinde İnsan”, s. 87.

⁵⁸ Topçu, Nurettin, **İsyan Ahlakı**, (çev. M. Kök- M. Doğan), Dergah Yay, İstanbul, 1998, s. 134-135.

⁵⁹ Delwin Brown, **Process Philosophy and Christian Thought**, Indianapolis, Bobbs-Merril Co., Inc Press, Indianapolis 1971, s. 55-85.

bir ben, Tanrı ise Mutlak Ben'dir. Her varlık bir bene sahiptir. İkbâl bütün atomlara benlik atfederek her şeyi benlik fikri süzgecinden geçirir. İkbâl'in bu tutumu her şeyi monad olarak gören Leibniz'in düşüncesini hatırlatmakla beraber: Leibniz'in monadlarından farklı olarak, kendi aralarında içinde olmadığı halde, İkbâl'de benler, kendi aralarında sürekli bir ilişki içindedirler. Leibniz, monadların birbirlerinden farklı olduğunu söylerken her monadın, diğerleriyle bağlantısının olmadığını da söylemiş oluyor.⁶⁰

İkbâl'in felsefesinin temeline ben fikrini yerleştirmesine neden olan temel etkenin, Eş'arî atomculuğu –bilhassa Bakillanî'nin atom fikri- olduğu görülür.⁶¹ Buna göre, evren parçalanabilir atomlardan teşekkül eder. Tanrının yaratmasının sürekliliğini ve atomların sonunun olmadığını göstermeye çalışan İkbâlde, her yeni atomla birlikte alemin sürekli genişlediğini ileri sürer⁶².

İkbâl üzerinde derin etkiler bırakan atom nazariyesi, kaosun yerine kozmos fikrini getirmiştir. İkbâl, evrendeki zıtlıkların bir kaos oluşturmadıklarını, aksine zıtlar arasındaki uyumdan dolayı alemin kozmos olduğunu dile getirmiştir. Bu kozmos tesadüfî değil, şuurdan doğan hür ve yaratıcı faaliyetin ürünüdür. Şuurluluk, evrenin beninde gizlidir. Oysa Descartes'in savunduğu şuurlu ben, evrende değil de bizzat insanın zihninde gizlidir⁶³. Burada her iki düşüncenin benzeştiği görülse bile, İkbâl genelde evrenden insana doğru bir yol izlerken, Descartes insandan evrene doğru bir yol izler. Şu bir gerçek ki, her iki düşünürün de çıkış noktası Tanrı fenomenidir. Çünkü Descartes de Tanrıyı tıpkı İkbâl'de olduğu gibi Mutlak Ben olarak kabul eder ve felsefesini ona göre şekillendirir.

Sonsuz Ben, kendi kişisel teşebbüsü ile sonlu bir benin oluşmasına izin vermekle, kendi hürriyeti ve iradesi ile, kendi hürriyetini sınırlandırmıştır. Sonlu ben de Onun hayatına ve hürriyetine katılır. Bu da İslam'ın hür hareket etme imkanı

⁶⁰ Leibniz, G. Wilhelm , **Monadoloji**, (çev. S.K. Yetkin), M.E.B, Ankara 1962, s. 2.

⁶¹ İkbâl, **İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**, s. 84-85.

⁶² İkbâl, **a. g. e.**, s. 84.

⁶³ Descartes, **Metafizik Düşünceler**, (çev. M. Karasan), M.E.B, İstanbul 1962.

sunmasıyla, hür davranma iradesinin benin hayatının sürekli bir parçası olmasını sağladığının kanıtıdır⁶⁴.

Dolayısıyla öyle anlaşılıyor kontrol, yani insanın kendisini kontrol etmesi, sosyal anlamda çevresiyle ilişki kurması, psikolojik anlamda da bizzat kendisiyle ilişki kurması anlamına gelmektedir. Bu durum benliğin oluşmasında her iki bakımdan da uç noktadadır. Çünkü kontrol, hayatın anlamlandırılmasında benliğin yaşam süreci içinde tecrübe edinmesinde ahlaki kişiliğin oluşmasında etkisi olmakla birlikte, Whitehead'ın ifadesiyle *bizi sarmalayan dünyayı anlama çabalarının devamı ve tüm ideallerle birlikte değerleri anlamak ve yaşamak*⁶⁵ için önemlidir. Bu ifadeleri varlık ve kişilik ilişkisi içerisinde değerlendirecek olursak, benlik kendisini tecrübe sürecinde etkin olan *faktörlerinde*⁶⁶ ortaya koymaktadır. Dolayısıyla süreç ahlakında benlik, psikolojik temellendirmeye müsait gözükmektedir.

Sonuç itibariyle, süreç felsefesi bakımından benlik hakkında ileri sürülen düşünceler, ahlakın temel fikirlerinden biri olarak karşımıza çıkmakta; İnsanın Tanrıyla ve kendisiyle ilişkisi çerçevesinde psikolojik açılımlar sağlamaktadır. İnsanın Tanrı, hem de kendisi ile ilişkisi incelendiğinde ahlakın psikolojik temelleri bakımından incelenebilir, irdelenebilir.

1.3. İnsan Eylemleri

Süreç felsefesinde irade ve benliğin ahlakın psikolojik temelleri bakımından değerlendirdikten sonra, insan eylemlerinden söz etmek uygun olacaktır. Ahlakın psikolojik temelleri söz konusu olduğunda, irade ve benliğin arkasından insan eylemlerinden söz edebiliriz. Çünkü her davranış bir ahlaki değere sahip olmakla beraber psikolojik durumları da içermektedir. Sürece psikolojik yaklaşım, insan faktörü devreye girince tecrübenin karakterinin önemini ortaya çıkaracaktır. Psikolojik yapıya

⁶⁴ Descartes, **Metafizik Düşünceler**, s. 126.

⁶⁵ Whitehead, **The Function of Reason**, s. 137.

⁶⁶ Whitehead, **Idventure of Ideas**, s. 18.

sahip bir varlık olması bakımından insanın davranışlarında bu durumu yansıtması gayet doğal olacaktır. Süreççilere göre bireyin bir şey hakkında karar vererek bir davranış sergilemesi, o şey üzerinde tecrübelerine dayanarak düşünüp zihin süzgecinden geçirerek davranışta bulunmaktadır. Bu noktada insan eyleminde tecrübenin yeri ve önemi meselemiz açısından kilit konumunda yer almaktadır.

1.3.1. İnsan Eyleminde Tecrübenin Yeri

Süreç felsefesinde insanın yaşam sürecinde tecrübenin yeri ve önemi çok önemli noktada yer almaktadır. Süreççi anlayışta *tecrübe temelde daimi bir akış içinde*⁶⁷ olup, bu akış, yaratıcı bir kainatın nihaî parçaları olarak işlev gören faal iletilerdir. Tecrübe bu akışta kozmosu doğrudan keşfedemez. Faal olan tecrübe, düzensiz, parçalı ve farklı elemanlarıyla bir akıştır. Tecrübe edilen dünya, düzenlidir. Zira olaylar mekanla geçici olarak ilişkilidir. Tabiatın nihaî gerçekleri de mekanı, geçici ilişkilerle birbirine bağlamıştır. Bizler, zamansız olan bir şeyin tecrübesine sahip değiliz. Bu ilişkilerde sürecin fonksiyonu vardır. İlk adımda tecrübemiz, düzensizlikten düzeni çıkartarak zorluğu çözer. İkinci adım, bunları bir araya getirmektir. Eşyayı sürekli ilişkili olarak algılarız ve tecrübe ederiz. Zihnimiz süreç sırasında tüm ilişkilerle karşılaşır, karşılaştıramadığımız bir ilişki yoktur. Peki ilişkiler nasıldır? Süreç düşünürlerine göre hem zamanlı hem de uzamlı ilişkiler yayılmacıdır. Bir olay diğer bir olayın üzerine kurulur ve onu kapsar. İki olay, aynı zamanda harici veya ayırıcıdır. Zaman ve uzam yayılmanın iki akışıdır. Bu yüzden ilişkilerin biri diğerine bağlıdır ve karşılıklıdır. Bu görüş hem Whitehead ve hem de Hartshorne tarafından çokça ifade edilen bir düşüncedir.⁶⁸

⁶⁷ Whitehead, P. R., s. 39-41; Elizabeth. M. Kraus, **The Metaphysics of Experience**, Fordham University Press, New York, 1988, s. 40.

⁶⁸ Gray. J.R., **Process Ethics**, Lanham; University Press of Amerika, 1983, s. 15.

Whitehead bu konuya James'in *titreşim* ve *tecrübe verisi*⁶⁹ anlayışından hareket eder. Ona göre titreşim tecrübenin oluşu anlamına gelir veya gerçek olayları anlatır, bu titreşimler bilince aktarılmakta ve *evrenin uzantılarına* gönderide bulunmaktadır. Whitehead bu 'tecrübe' kavramını geniş metafizik anlamda kullanmakta, başka bir ifadeyle evrende her bir olay kendisini (sentetik faaliyetlerde) geçmiş tüm olaylara göre belirlemektedir. 'Tecrübe' ise bu anlamda geçmişin uzantısı olmakla beraber geleceğin şartıdır ve bir davranışı gerekli kılmaktadır.

Whitehead'in şemasında organizma felsefesi, insanla ilgili olup insanın her an karşılıklı ilişkide bulunmasından dolayı çok katmanlı yöne sahiptir. "Titreşimin" tecrübesi harikulade atomlarla moleküllerin birleşmesinde meydana gelir; atomlarla moleküllerin birleşmesi anında ise insan organizması çeşitli his derecelerine sahip olur. İnsan akli veya ruhu bu olayın veya o tecrübe anlarının varlık sebebidir, bu anlar en üst veya daha da derin mertebelerinde yeni davranışların anını ortaya koyar. Böylece insan, tecrübelerinde, hisleriyle evrenin tüm geçmişine katılır. İnsan akli evrenin derinliklerine ulaşabilir. Diğer bir ifade ile insanın eylemi süreç felsefesi açısından, sonsuz süreçte insan zihninin kendisini belirlediği anlarda ve tecrübelerde, hislerin⁷⁰ hem sonsuz varlığı tecrübe etmesi ve onunla ilişki kurmasıyla hem de alemdeki diğer varlıklarla bu tür ilişkilerde bulunmasıyla ortaya çıkmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki süreç felsefesi anlayışında "titreşim" düşüncesi her ne kadar Whitehead tarafından öne sürülmüş olsa bile, bir çok süreççi çizgide olanlara göre bu anlayış farklı kavramlarla, kimine göre *iç sezgi*, kimine göre de *zihnin işleyiş anlarında*, anlamlı hale gelen *an* veya *süreçler* şeklinde kullanılmıştır. Whitehead bu düşünceleri şu şekilde dile getirmektedir:

İnsanda bulunan hisler, coşkular, karakter ve tecrübelerin ekseriyeti v.b şeyler tesadüfen verilmiştir. Sağlam düşünce, düşünce tecrübemizde, yani zihnimizde açıkça tasavvur edilmiş şeyler gibi bir yankı şeklinde tasavvur edilebilir. Hal böyle olursa ilişki çevrilmiş (dönüştürülmüş) olur. Detaylar

⁶⁹ James, William, **A Pluralistic Universe. A volume in The Works of William James**, (eds), Frederick Burkhardt and Fredson Bowers, Harvard University Press, Cambridge 1977, s. 68.

⁷⁰ "Hisler" süreç anlayışında his insan akıl ve zihninin bir şeyin varlığı veya yokluğu, şeylerin olabilir veya olmaya bilirliliği hususunda tecrübesi anlamına gelir.

*doğru bir yankı olup bize yargılama gücünü tanıtırlar. Onlar insanı hayvanlardan önce, hayvanları bitkilerden önce ve bitkileri taşlardan önce yükseltir; her zaman onlar toprak'a uygun ilişkilerinde ondan yaratıldıklarını doğrularlar. Aslında bu yaratılmış doğrular olarak adlarını verdiğimiz hisler, coşkular, karakter ve tecrübeler v.b şeyler, bir taklittirler. Orijinal olan ise bütünsel belirsizliktir.*⁷¹

Bu bağlamda hayvan derecesi bir aktüellik içerir, hayatta kalmak için cismani göreviyle karşılıkla bir çok amaçlara geçer, bir çok bazı farklılıklarında, gerçek ilgiye sahiptir. İnsan seviyesi ise buna benzer olarak, hayvan yaşamına bu kavramla son derece uzanmakta, fakat insan anlamın çeşitliliği ile işlevinin yeniliğini ileri sürer. Böylece Ahlak ve Din insanı her bir olayda doğru ve en iyi'ye sürükleyici güç olarak ortaya çıkarlar. Ahlak en yüksek hayvanlarda fark edilebilir ama dinde değil. Ahlaklı olmak insan davranışında olayların ince ayrıntılarını vurgular. Nasıl ki din, Tanrı'nın kendi zatında evrende tekliğini vurguladığı gibi.⁷²

Süreç ve etkinlik birbirlerine ihtiyaç duyarlar. Bunları birbirinden ayırmak tüm anlamı buharlaştırır. Fertlerin karakter yapısı onların kapsamış olduğu süreçle anlaşılabilir. Her birey ait olduğu süreci yaşar ve malum her süreç ilgili eşyaların özel soyutluluğunu göz önünde tutmaz.⁷³ Yani insan bir süreç içinde yaşayan, sürece tabi varlıktır. Ancak burada süreç yine de bir bütündür ve parçalanamaz.

Hartshorne da bu konuda Whitehead'in açıklamalarına katılmaktadır. Ona göre Tanrı daimi varlıktır, sonsuzdur; böylece insanın varlığı bu milyonlarca *oluşan olaylarla* meydana gelmiş olabilir. *Nihai gerçekler ise daimi varlıklardır veya tecrübenin bölükleridir*⁷⁴ İnsan hem *fiziki* ve hem de *manevi* varlıktır.⁷⁵ Manevi varlık olması bakımından süreçte "tecrübe" anlarıyla kendisini yeni tecrübelerle var eder, yani karakter, his, coşku v.b şeyleri kazanır. O bakımdan insan bu yönü ile kendi kişiliğini de oluşturur. Bu kişilik, Tanrı insan ilişkisi, insanın varlıklarla olan ilişkisi söz

⁷¹ Whitehead, **Modes of Thought**. s.109.

⁷² Whitehead, **a. g. e.**, s. 28.

⁷³ Whitehead, **Modes of Thought**, s.133.

⁷⁴ Alan Gragg, **Charles Hartshorne, Makers the Modern Theological Mind**, Word Books, Publisher, Waco, Texas 1973, s. 30.

⁷⁵ Gragg. **a. g. e.**, s. 59.

konusu olduğunda ahlaki bir davranışı gerekli kılar. Nitekim o tecrübe insana karakter kazandırır.

Bu sebeple insan varlığı, Hartshorne'a göre, zihnin bedeni kontrol eden bir varlık olması bakımından, diğer varlıklarla aynı çizgidedir. Eylem bu noktada zihnin bedene yönelmesiyle, irade gücü ile sinirler arasındaki ilişkide ortaya çıkan organik bir uyum sayesinde meydana gelir.

Süreç felsefecileri bu bakımdan Platon, Augustinus, Kant ve diğer batı metafizikçilerinden ayrı görüşe sahiptirler. Onlara göre asli şeyler, uzamsal ve zamansal mekanları kaplayan tecrübe anlarıdır. Her asli şey, yani bilfiil şey, kısmen kendi kendini belirleme gücüne sahiptir ve özgürlük her asli şey için metafiziksel bir zorunluluktur. Bu sebeple süreç felsefesinde kozal ilişkinin çok farklı bir düşünme örneğini görmemiz mümkündür. Bu farklı düşünce, farklı bir Tanrı düşüncesini ortaya çıkarmaktadır. Süreççi anlayışa göre, nedensellik bir başka uzamda ve zamansal anda bir şeyin bütün yönlerinin bir burada ve şimdide tecrübe edilmesi ya da kavranmasıdır. İnsan eyleminin ortaya çıkması da aynı şekilde gerçekleşir. Oysa Kant ve diğer Batı metafizikçilerine göre nedensellik ilişkisinde aktif olan sebep değil sonuçtur. Sonuç daima sebebi takip eder.

Süreççi filozoflara göre ise bu noktada her ne kadar sebep sonuç ilişkisi açısından benzerlik olsa da, somutlaşma süreci bakımından, organik süreçte ilişkilerin karşılıklı olması ve duyarlılığın olması ayrılık göze çarpmaktadır. Çünkü Kant ve diğerlerine göre ahlakın temeli sadece insanın aklına, ve ruhsal davranışların sonucuna dayanmaktadır. Oysa süreççi filozoflara göre ontolojik ilke açısından baktığımızda her hangi bir yerde, bir yerden dünyaya akıp gelen hiçbir şey yoktur. *Dünyadaki bilfiil her şey, bilfiil şeye işaret eder.*⁷⁶

Whitehead'a göre her bilfiil şey bir anlamda *kendi kendisinin sebebi*, "causa sui'dir".⁷⁷ Yani, somutlaşma sürecinin, hislerin nicel donanımıyla ilgili olarak karar vermesi, kendi sebebi olmasıdır".⁷⁸ Whitehead bu kendi sebebi olma ilkesinin, evrenin

⁷⁶ Whitehead, P. R, s. 245.

⁷⁷ Whitehead, P. R, s. 85.

⁷⁸ Whitehead, P. R, s. 56.

yapısıyla ilgili olduğunu ileri sürer. *Evrede var olan özgürlük, bilfiil olan nedenselliğin bu unsuru tarafından kurulmuştur.*⁷⁹ Bu noktada Tanrı ya da diğer bilfiil şeyler açısından nasıl bir sebep sonuç ilişkisi aranabilir? Her bir şey evreni kendi sahip olduğu şekilde kavramaktadır. Bu anlamda sebep, sonuç kadar aktif olmaktadır. Bu bağlamda her bilfiil şeyler başka bilfiil şey tarafından kavranır, ya da hissedilir. Biz bir şeyi hissettiğimiz, yani tecrübe ettiğimiz zaman, o tecrübe ettiğimiz şey tarafından hissediliyoruz, demektir.

Bu görüşe göre insan eylemi, varlık bakımından insanın mümkün varlık olması ile kendisinde bulunan mümkünlere yönelik çabasıdır. Dolayısıyla insanın somutlaşma sürecinde bilfiil var olabilmesi için kendisini belirlemesi lazımdır. Bu demektir ki Tanrısal sonsuz süreçte, insanın kendisini ancak zihnen *kavraması (prehension)* ve bu kavrayışa göre istekte bulunarak bir davranışa yönelmesi, bir eyleme geçme bilmesi söz konusudur. Bu, insanın irade sayesinde bir eylemde bulunduğu anlamına gelir. Çünkü irade, özgürlüğün temelidir ve özgür bir istektir. Bu bakımdan süreç felsefesinde her ne kadar insan eylemi özgür isteğe bağlı ise de, sürecin temel anlayışına göre yine bu eylem bilfiil şeyden, yani Tanrıdan yaratılış itibarıyla gayesini almaktadır. Çünkü Tanrı olmadan imkanlar dünyasına bir sınır konması ve somutlaşma sürecinin başlatılması mümkün değildir. Çünkü Tanrı başlangıç ve sonudur. Burada insan eylemi belirleyici niteliğe sahiptir. Tanrı ise bu anlayışa göre hissedebilen, kavrayan, faal bir varlıktır. Fakat bu hissediş bizim hislerimiz gibi olmayıp reel olan sürecin genişliğinde bir hissetme ve kavramadır. Dolayısıyla tanrı bütün mümkün alanı ezeli ve değişmez bir şekilde bilir. Bu anlamda Tanrı her şeyin tecrübesini⁸⁰ o şeyin, yani mümkün varlığın meydana getirdiği eylemleri paylaşır. Bu anlamda hürriyet nasıl algılanabilir? Whitehead'a göre gelecekte belirlenmiş hiçbir şey yoktur. Çünkü ona göre gelecek reel olmakla beraber, bilfiil var olan bir şey değildir. Tanrı *geleceğe bakmaz. O şu anda kendisinin ödül ve mükafatını bulur*⁸¹. Süreç filozoflarından Hartshorne'nun anlayışında da aynı bakış açısı hâkimdir. Ona göre *yaratıkta*

⁷⁹ Whitehead, P. R., s. 86.

⁸⁰ "Tecrübe" burada eylem manasındadır.

⁸¹ Whitehead, P. R., s. 343.

*yaratıcılığın bir yönü vardır*⁸². Geçmiş şartlar, yeni tecrübelerin başarısız kaldığı sınırları önceden belirler. Ancak onlar daha önceki ayrıntılar için tecrübeleri önceden belirleyemezler. Çünkü Hiçbir eylem, ilahi kozaliteyle önceden belirlenmemiştir”⁸³

Hal böyle olunca şimdiki zamanı kullanmak süreç anlayışı, özellikle de Whitehead için, daha makuldür ve bu insanın hürriyetine gölge düşürmez. Çünkü, Tanrı insanın eylemlerini, insanın kendi özgür iradesiyle meydana getirdiği anda meydana gelen bir eylem olarak bilir. Yine Tanrı geçmişi de mümkün olanı da önceden bilir. Tanrı süreççi anlayışa göre asli yönü ile zamana bağlı değildir. O yüzden de geleceği önceden ve şimdikiyi de şimdi olarak bilir. Bu yüzden onun bilgisi tasavvur edilebilen en kesin anlamda “sonsuzdur”.

Tecrübenin her anında, tecrübemizde şekillendirdiğimiz idealler, imkanlar, ilkeler ve kalıplar vardır. Onlardan bazılarını seçer, bazılarını katılır, bazılarını da reddederiz. Bunlarla kendimizi gerçekleştiririz. Bir şahıs, bir çok sayıdaki imkanlarla karşılaşır; kitap okur, televizyon seyrederek, oturur veya düşünür. Bu imkanları düşünür; zamana ve şartlara göre onlardan bazılarını seçer. Bu seçimlerin sonucu olarak, düşünceler, hisler ve eylemler belli bir yöne yönlendirilir. Bazen önündeki imkanlar, oldukça karmaşık hale gelir. Genel fikirler, diğerlerini yönlendirir ve kısa bir süre sonra tecrübenin bir anı solar, onu diğeri izler. Bu yüzden bir şahsın zihni hayatı, tecrübe anlarının “serisi”⁸⁴ olur. Tecrübe anlarının bu tahlili, kainatın nihai oluşturucusunun mahiyetini açıklar. Tüm “aktüel varlıklar” bu niteliklere sahiptirler. Whitehead’e göre imkan ile aktüelite ve onların arasındaki ilişkiler metafizik bir şema oluşturur. Aktüel şeyleri mümkün şeylerden eşsiz kategorik belirlemeler ile ayırt edilebilir. Whitehead, aktüel dünyanın aktüelitenin içten bağlandığı bir sete işaret ettiğini söyler. Dünya, aktüelitenin karmaşık bir çeşidi olduğu için, karmaşık bir imkanı ve mümkün düzeni temsil eder. Aktüel dünyada varoluşun nedeni, bu mümkün düzenin aktüel bir nizam olmasıdır. Nihai anlamda mümkün bir düzen, tabiatın düzenindeki bir gerçekliktir.

⁸² Gragg, **Charles Hartshorne**, s. 94.

⁸³ Barry. L. Whitney, **Evil and Process God**, The Edwin Press, New York, 1985, s. 120.

⁸⁴ Whitehead, **P. R.**, s. 23-25.

Whitehead'e göre aktüel dünyanın temsil ettiği metafizik durum, düzenin varlığının işleyişinin bir çeşidine işaret eder⁸⁵.

Aktüel metafizik durumda tabiatın düzeninin işleyişinden bahsetmek Tanrı'dan bahsetmek anlamına gelir. Whitehead, bu anlamda Tanrı'yı kainatın şahıssız bir düzeni olarak görür. Ona göre Tanrı kelimesi, 1) amaçlı bir varlığı, şahsı. 2) yüce kudreti, 3)mükemmel iyiyi, 4) dünyayı yaratana, 5) takdir ile eyleyeni, 6) insanlar tarafından ahlaki normların ve dini tecrübenin kaynağı olarak tecrübe edileni, 7) hayatın anlamının nihai garantörü, 8) iyilik kötülüğün üstesinden gelebilmek için zafere ve nihai hakikate ulaşmanın tanımıdır⁸⁶. Whitehead, bu tanımların zaman içinde anlam kaymalarına uğradığını, bazılarının içlerinin boşaltıldığını ifade eder. Whitehead bunu, klasik teizmin Tanrı anlayışı'nın metafizik itiraf yanlışlıklarını temizleyerek ortaya koyar.⁸⁷Onun eleştirisinin amacı, Tanrı kavramının nihai olarak metafizik bir temeli içerdiğini ileri sürmektir. Whitehead'e göre Tanrı'nın mahiyeti hakkındaki spekülasyonlar abartılmamalıdır. O, "biz her metafizik iltifatı düşünmek zorunda değiliz" der. Tanrı'yla ilgili yapmamız gereken tüm mümkünleri ihtiva etmektir. Zira Onun yarattığı sınırlamanın dışında hiçbir imkan yoktur⁸⁸. İmkan, Whitehead'in düşünce şemasında, ezeli objelerin bir alanı olarak tanıtılır. Ezeli objeler, vesileleri tanımlamak için belirlilik formları olarak işlev gören soyut varlıklardır. Onlar, somut veya aktüelde daha soyuttur. Onlar, bir vesilenin karakterinin açıklayıcısı olabilirken onun aktüel hale gelmesinin açıklayıcısı olamazlar. Zira onlar imkanlar olarak belirlenemezler. Whitehead'in kavramsal olarak ezeli obje tanımı, geçici dünya dahi herhangi bir belli aktüel varlığa zorunlu olarak atıf yapmayı içermez⁸⁹. Fakat onların soyutlamalarının bir sınırı vardır. Whitehead'in tanımı ezeli bir objenin herhangi bir özel aktüel varlıktan soyutlanmasını sağlar. Fakat bu, ezeli bir objenin tüm aktüel varlıklardan soyutlanmasını sağlamaz.

⁸⁵ Whitehead, P. R , s. 370-377, & Hooper. Sidney, " Whitehead's Philosophy: Actual Entities," Philosophy, V.16, N. 63, 1941, s. 285-305

⁸⁶ Whitehead, P. R, s. 377.

⁸⁷ Whitehead, A. N., **Science and Modern World**, The Free Press, New York 1997, s. 178.

⁸⁸ Whitehead, A. N, **Religion in the Making**, Fordham University Press, 1996, s. 146.

⁸⁹ Whitehead, P. R, s. 77.

Whitehead, ezeli bir objenin aktüalitesine atıf yapmadan ayrılmayacağını ileri sürer. Soyutlamayla ilgili bu sınırlama, dünyanın niçin Tanrı'ya ihtiyaç duyduğunun diğer bir ifadesidir. Sınırlamanın bir ilkesi imkanların aktüalite ile ilişkili olduğunu sağlamaya ihtiyaç duyar. Önceki sınırlama olmaksızın imkanlar, aktüalitenin belirlenmesinde etkisiz olabilir. Zira sınırsız imkan ve soyut yaratıcılık, hiçlik üretir. Sınırlılık ve mevcut aktüaliteden yükselme zemini, zorunlu ve birbirine bağlıdır. Bir imkandan diğer bir imkana geçiş sınırlılık ilkesi ile sağlanabilir. Sınırlılık ilkesinin uygulanmadığı saf imkan, herhangi bir faal durumda etki üretmeyen imkan anlamına gelir. Bu yüzden sınırlama ilkesince kapsanmayan hiçbir imkan yoktur. Diğer bir deyişle mümkün olan her şey sınırlama ilkesinin konusu olmak zorundadır. Whitehead, sınırlama ilkesinin asli işlevinin tüm imkanları ihtiva ettiğini söyleyerek, Tanrı'nın bu fonksiyonu icra ettiğine dikkat çeker. Onun sınırlama ilkesiyle ilgili vurguladığı şey, tüm imkanların gerçekleşmesinde Tanrı'nın bir değer olarak ortaya çıkmasıdır. Bu işleviyle Tanrı, değerleri aktüel hale getirir ve imkanların karmaşık örgüsünü düzene sokar. Bahsedilen düzenin işlevleri ezeli objelerin sınırlama ilkesiyle gerçekleşir. Fakat bu tasavvur, aktüaliteye bazı atıflar yapmaksızın tam olarak anlaşılabilir.

Ezeli objelerin düzenlenmesindeki tüm amaç, onların gerçekleşme imkanlarını ortaya koymaktır. Tanrı'nın ezeli objelerin tüm çeşitliliğini tasarlaması, yalın ve özel bir düşünce değildir. O, onların aktüel hale gelmeleri için imkanların vizyonudur. Bu düşünce hususi aktüalitelere referanslarının olmadığını veya herhangi bir hususi aktüel dünya olmadığını içerir. Sınırlama ilkesi, bir şeyin aktüel olduğu iddiasının uzandığı her imkanı, imkanın görünümünü sağlar. Aktüel olanla bu genel ilişkiye, sınırlama ilkesi özel bir ilişki ilave eder. Bu, faal olan dünyada gerçekleşme imkanının ilişkisiyle alakalıdır. Metafizik durumda gerçek aktüel, imkanın bazı setlerinin örneklendirilmesidir. Fakat aktüalitelere dünyası durgun değildir. Dünya, imkanların henüz örneklendirilmesinin elde edilmediği aktüel vesileler sürecidir. Bu sürecin seyri, aktüelliklerin karşıtı değildir. Tanrı'nın bu işlevi, ezeli objelerin ilişki seviyeleriyle sonuçlanır.⁹⁰ Whitehead'e göre ilahi alanla ilgili olan en temel iç

⁹⁰ Whitehead, P. R., s. 35.

görülerden biri, Tanrı'nın kainattaki düzenin kaynağı oluşudur. Whitehead bu görünüm uzanımlarının geliştirilmesinde, çeşitli mümkün imkanları; eylem 'imkanlarını, tecrübenin organize edici unsurlarının mümkün yollarını, mümkün değerleri bulabileceğimize işaret eder. O, bu imkanların bazı ezeli varlıkların tecrübesinde temsil edilmesi gerektiğini ileri sürer. Ona göre bu imkanlara dair bir kesinlik vardır. Biz onlarla yüz yüze gelir, onları yapmaksızın, onları seçeriz. Bu yüzden Whitehead, tüm bu imkan çeşitlerinin ezeli olan Tanrı'nın tecrübesinde ezeli olarak mevcut olduğunu ileri sürer⁹¹. Dahası, eğer bir plan seçilirse, belli imkanlar bunu takip eder. Diğerleri ise imkansız olur. Kısaca, imkanlar arasındaki ilişkilerin geniş bir sistemi vardır. Whitehead, Tanrı'yı bu imkanların düzenleyicisi olarak niteler. Tanrı, diğer fertler için, seçimin yapılabileceği imkanların karmaşık, organize edilmiş kalıplarını sağlar. Bu imkanlar, eylemin benzer kalıplarıdır. Sözgelimi etkin koşucu olmak isterseniz, "x" karakterine, "y" eğitim kalıbına ve "z" zamanına sahip olmalısınız. Bu seçimle davranışın mümkün diğer tipleri ortadan kalkar. Davranışın mümkün, organize kalıplarının oluşturulmasında Tanrı, somutlaşma ilkesini var eder. Diğer bir deyişle Tanrı, ferde uygun verilerin seçim sürecinde eyleme dönüştürebilecek ve kullanılabilir kalıplarını sağlar. Bu süreç seçicidir ve bir çok uygun veri, makul olmadığı için bir ölçüde reddedilir. Tanrı bu noktada sınırlama ilkesi olarak adlandırılır. Tanrı, belli bir tarzda imkanlar alanını düzenler. Belli kalıplar sunar, bu sebepten bir sınırlama oluşur. Whitehead'e göre eylemin mümkün kalıpları, onlara ihtimam gösteren herhangi bir ferde uygundur. Bu imkanlar, uygun hale gelebilir. Tanrı onların eski veya yeni aktüel varlıklar olmasına önem vermez. Diğer bir deyişle Tanrı, herhangi bir aktüel varlığa özellikle dikkat kesilmez. Onun genel amacı, tüm aktüel varlıkların ferdiyetin en yüksek tipini başarmalarıdır. Ama bir fert gelişmeye başlarsa Tanrı onunla derinden ilgilenir. Tanrı, eylemin mümkün kalıplarını öz gelişim⁹² (bireyin kendini belirleme) sürecinde mümkün kılar ve Onun yeni olaylar ile ilişkisini gündeme getirir. Zira bu imkanların, belli bağlantılarda temsil edilmesi, Tanrı'nın kainattaki düzeni gözettiği

⁹¹ Hooper, Sidney, "Whitehead's Philosophy: Eternal Objects and God," *Philosophy*, V. 17, N.67, Jul 1942, s. 47-68.

⁹² Süreç felsefesinde "öz gelişim süreci" bireyin kendisini süreçte belirlemesi ortaya çıkarması anlamına gelmektedir.

anlamına gelir. Faal dünyada düzenin bu temeli, “estetik”⁹³ türdedir. Bunun nedeni, düzen ile tecrübenin derinleşmesi ve karmaşıklaşmasını sağlamaktır. Tanrı’nın estetik tecrübeyi mümkün kılan kalıpları ortaya koyması, ahlaki değer (estetik düzenin) belli görünümü olduğunu ifade eder.

Whitehead, Tanrı’nın kendi varlığının gelişimine aracı basamak olarak ferdin gelişimiyle ilgilendiğini ileri sürer. Ona göre Tanrı, birbiriyle ilişki içerisinde olan fertler arasında bir ferttir. O, amaçlarının gerçekleştirilmesinde diğer fertlere yardımcı olur. Tanrı’nın amaçları en yüce amaçlardır⁹⁴. Whitehead’e göre Tanrı’nın amaçları ilahi imkanları içermekle beraber dünyada düzen, yenilik ve ferdin gelişiminin amacını da içerir. Burada doğal olarak bir soru ortaya çıkar. Tanrı özel imkanlar için insan zihnini zorlar mı? Whitehead’in bu soruya cevabı olumsuzdur. Tanrı imkanlar konusunda kendi amacının gerçekleşmesi için diğer fertler üzerinde güç kullanmaz, bu konuda tarafsızdır ve adaletinin gereği olarak Tanrı, kendi iradesini empoze etmez. Her fert kendi yolunu seçer, yani kendi iradesiyle seçim yapar. Whitehead, bu durumun en güzel örneği olarak Nasıralı İsa’nın hayatını örnek verir. Fert kendi iradesiyle seçim yapar. Whitehead’e göre Tanrı’nın gücü veya kudreti, O’nun ilham ettiğine işarettir. Tanrı’ya adanmak, ideallerin gerçekleştirilmesidir. O, bir güvenlik kuralı değildir. O, ruh alanındaki maceraya meydan okumadır. Tanrı aşkı, sonlu imkanların mümkünleşmesindeki eylemle ifade edilir. Tanrı aşkı, bir yatıştırıcı değildir. O, bir dürtüdür. Onun aşkı, rahmetle karışmış adalettir. Bu noktada Tanrı aşkını yaşayanlar için ahlak normları kısmi kalır.

Whitehead, Tanrı’yı nihai akıl ötesi olarak nitelendirir. Zira O, kainattaki nihai unsurdur. Diğer unsurların hepsi O’na göre açıklanır. O, rasyonel açıklamanın tek ana zeminidir. Bu yüzden Tanrı için herhangi bir sebep gösterilemez. O, nihai aşkınlıktır; tıpkı, Öklid geometrisinde temel aksiyomların ve tanımların akıldışı olarak adlandırılması gibi. Tanrı, ideal dinin mahiyetine dair derin ifadeler sağlar: Din, akıp gidenin arkasında duran; gerçek olan; gerçekleştirilmeyi bekleyen; bir imkan olarak

⁹³ Brian G. Henning, “A Whiteheadian Aesthetics of Morals From the Metaphysics of Creativity to the Ethics of Creativity”, *IJFB*, V. 2 (1), N.3, 2002, s.14.

⁹⁴ John B. Cobb, *A Christian Natural Theology*, Philadelphia: Westminster Press, 1965. s.155.

duran ama şimdinin muazzam bir gerçeği olan; gelip geçenlere anlam veren ama bununla beraber kavranamayan; nihai iyiye sahip ama erişilemeyen; nihai ideal olan ama ümitsizce aranan bir vizyondur.⁹⁵

Whitehead her aktüel vesile öznel amacının asli evresinden çıkarıldığı için, dünyaya etki ettiğini ileri sürer. Bu iddia Tanrı'nın her aktüel vesileyi özneleştirdiği iddiasına dayanır. Herhangi bir aktüel varlık, belli gerçekleştirmeleri veya memnunlukları kazanmak için objeleşmeye kabiliyetlidir. Bir memnuniyet, amacın tamamlanması ve gerçekleştirilmesidir. Tanrı faal varlıkları, kendisinin objeleştirmesiyle etkin olarak oluşturur. O, kendisini aktüel dünyaya ilave eder. Başka türlü ifade edersek, dünya Tanrı'nın bizatihi somutlaşmasıyla yaşar. Tanrı, her somutlaşmanın asli gayesinin kaynağı olarak işlev gören önceki sınırlamanın rolünü ifa eder. Öyle anlaşılıyor ki süreç felsefesinde Varlığın varolma gayesi veya amacı Tanrı'dan gelmektedir. Dolayısıyla varlık, hiçbir belli süreç sonucunun mümkün olmadığı bir somutlaşma görünümünde olup, Tanrı asli gayenin kaynağının işlevi olarak her özel oluşa önceki sınırlamaları yerleştirir. Dahası asli gaye, varlığın var olmasının anlamı, ortaya çıkan durumun faal dünyasıyla ilgili Tanrı'nın memnuniyetinden çıkarılır. Dolayısıyla bir vesilenin öznel gayesi aslen Tanrı'dan çıkar. Ve bu mantıki olarak mümkün, tecrübe olarak uygun, teleolojik olarak ideal olur. Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı gibi Whitehead'in Tanrı'sı iki taraflı veya çift kutupludur. Onun iki mahiyeti vardır: Asli (primordial) ve oluşan (consequent) tabiat. Bu iki kutup, kavramsal ve fizikidir. Dünyasız bir Tanrı, ancak mümkünlerin bir vizyonu, ezeli obje olabilir. Tanrı'sız dünya da, amaçsız ve sonsuz olabilir. Oysa Tanrı ve dünya birbirini tamamlamak için birbirine ihtiyaç duyarlar.

1.4. Özgürlük

Özgürlük konusu, felsefenin en önemli problemleri arasında olmakla beraber, aynı zamanda, günümüz siyasi ve ahlaki yaşamının merkezinde yer almaktadır. Çünkü, günümüzde insanlar, özgürlüğü insan olma ile özdeş tutmakta ve en yüce değerlerden

⁹⁵ Whitehead, *Science and Modern World*, s. 275-276.

biri olarak görmekteyiz. Tabii ki, özgürlük konusunda bir takım sorunlar vardır. Bunları şu şekilde ifade edebiliriz: Özgürlük nedir? Bizler gerçekten özgür müyüz? Ruh nedir? Özgürsek hangi ortamlarda ya da durumlarda özgürüz? Özgürlüğün kısıtlanmasını göz önüne aldığımızda, ortaya konulan yasaların etkisinin nasıl ve ne şekilde olduğu ya da bu yasaların özgürlük için olumlu ya da olumsuz yönlerinin olup olmadığı söz konusudur. İşte bu tür sorular düşünürler arasında da farklı görüşlere yol açmıştır.

Aşağıda süreç felsefesine göre özgürlüğü ahlakın psikolojik temelleri bakımından üç temel başlık altında ele almaya çalışacağız: Ontolojik özgürlük, kozmolojik özgürlük ve sosyal özgürlük.

1.4.1. Ontolojik Özgürlük

Ontolojik özgürlük, insan açısından, varlığın kendisini belirtmesi ve özünün varlığını hissetmesi ve aynı zamanda tanrısal açıdan da hissettirmesidir. Tanrısal bağlamda özgürlük, onun varlığının zorunlu oluşu anlamındadır. Süreç felsefesinde de bu konuda fikirler ortaya atılmıştır. Süreççiler varlığı bir oluş olarak kabul etmektedirler. Bu anlamda her varlık var olabilmek için başka bir varlığa muhtaçtır. Böylece evren bir canlı “oluş” olarak varlığını sürdürür. Burada konuyu ontolojik problemler çerçevesinde incelemek faydalı olacaktır.

İlkçağlardan beri ontolojinin tartıştığı temel problemlerden biri “varlığın var olup olmadığı”dır. Mesela, Nihilizm’e göre hiçbir varlık gerçekten var değildir ve varlığı var olan olarak kabul eden görüşler yanlıştır. Nihilizm hiçbir değer ve kural tanımayan bir görüştür ve toplumda düzeni sağlayan tüm otoriteleri reddeder. Bu biçimiyle nihilizm, siyasal anlamda anarşizme temel oluşturur. Ontoloji alanında nihilizmin ilk temsilcileri ilk çağ sofist filozoflarından Gorgias’tır. Gorgias, ”varlık var mıdır?” sorusuna “yoktur” cevabını verir. Gorgias’a göre; “varlık yoktur, olsa bile

bilinemez, bilinse bile bildirilemez.”⁹⁶ Nietzsche, toplumsal değer ve normları tümüyle inkâr eden nihilizmin 19 yüzyıldaki önemli temsilcilerinden biridir.

Nihilizmin aksine Realizm varlığın insan bilincinin dışında, insan bilincinden bağımsız olarak var olduğunu savunur. Realizme göre dış dünya bizden bağımsız olarak vardır. Var olan nesnel olandır, duyu organları aracılığıyla algılanabilir olandır.

Varlığın ne olduğu problemi ontolojide de tartışılmış ve farklı görüşler ileri sürülmüştür. Biz burada varlığı oluş olarak kabul edenlerin görüşlerine değineceğiz.

Evrenin sürekli bir değişim, akış ve oluş halinde olduğunu ileri süren ilk düşünür Herakleitos’dur. O’na göre evrenin ana maddesi “ateş”tir. Ateşten oluşan her şey dönüp dolaşıp ateşe dönecektir. Ateş yeniden her şeyi yaratacaktır. Evrende her şey sürekli bir değişim ve oluş içindedir. Doğa gibi insanın kendisi de sürekli bir değişim içindedir.

Herakleitos’a göre evrenin bu oluşuna, karşıt güçlerin çatışması ve bu çatışma sonunda ortaya çıkan uzlaşma (sentez)’e neden olur. Eğer bu çatışma olmasaydı evrende nesnelere de olmazdı. Örneğin; yaşam, dişi ile erkekten gelir; otun yok olması, koyunun yaşamamasını sağlar. Oluş (canlı-cansız, iyi-kötü gibi) karşıtların çatışmasının bir sonucudur, değişmeyen tek şey değişmedir. Her değişme belli bir düzene, yasaya göre olur. Bu yasa logos (akıl) dur.⁹⁷

Whitehead da varlığı oluş olarak görür. Ona göre, insanın bir zihinsel yönü vardır. İnsan zihinsel varlık olduğu için kendi varlığını kavrayabilir ve bu noktadan hareketle, gerçek varlığın bilincine de varabilir. Bu noktada zihnin ilişki bakımından kendisinde varlığı hissetmesi ona karşı bir davranışı gerekli kılar. İşte zihnin bu davranışı seçmesi, insanın ontolojik anlamda özgürlüğünün varlığına işaret eder. “Önem”(varlığın kendisinin değerini kavraması, kendisini belirlemesi, başka bir ifadeyle şahsiyetini oluşturması ve geliştirmesi anlamındadır), “sezgi” ve “zihinsel özgürlük” sınırlarını birlikte belirlerler⁹⁸. “Önem”, duyguların halden hale geçerek

⁹⁶ http://www.subjektif.com/felsefe/felsefe_tarihi.htm Bilim ve Felsefe, Felsefe Tarihi, Sofistler ve Sokrates.

⁹⁷ Akarsu, **Mutluluk Ahlakı**, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 1998 s. 29.

⁹⁸ Whitehead, **Science and Modern World**, s. 9-10.

kendisini ortaya çıkarmasıdır. Benim önemim, benim şu andaki duygusal değerimdir⁹⁹. Benim konumum düzenin iyile olan ilişkisi ve metafiziğin düzeninin düşüncesine olan ilişkisidir. Yani Descartes'da zihinde olan varlık, Whitehead'da “en yüksek iyinin tecrübesi”dir:

Bilinçli olmak yüksek hayvanlardaki, katılım ve seçiciliğin ilk örneğidir”, bizim varlığımızın temeli “değer”in şuurudur. bizim tecrübemiz ise değer tecrübesidir¹⁰⁰.

Bu noktada Descartes'in “Düşünüyorum; O halde varım. Benim varlığım tanrının varlığının en büyük kanıtıdır” şeklindeki sözünü hatırlayacak olursak Descartes, Tanrı'nın varlığını düşünceye, düşünceyi de varlığa bağlayan, bu sözle kendi varlığını düşünceye bağlarken irade kavramına vurgu yapmaktadır. O, aslında özgür iradenin kişiye tanrının bir armağanı olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Bu bakımdan süreççi felsefe anlayışı Descartes'in anlayışı ile örtüşmektedir.

Descartes varlığın ispatı olarak sunduğu düşünmek eylemini metafiziksel bir olguya, yani ruha bağlar. Süreç felsefesine göre bu noktada insan, zihninde derin tecrübe sonucu oluşan bilinçle ilişki kurarak ilk önce kendi varlığını hisseder ve dolayısıyla o “an”daki hissin sonsuzluğu ile ilişkili olarak bilfiil var olanla ilişki içerisine girer. Bunu insan varlığının ontolojik anlamda özgür ifadelerle tecrübe ve davranışlarına değer verme aşaması olarak niteleyebiliriz. Bu, ahlakın oluşma sürecinde ontolojik anlamda önemli bir husustur. Çünkü özgürlük ahlakın ilk temelidir. Bir şeyi seçme ona değer verme eylemi ise özgürlüğün temelidir.

Oysa düalizimde somut ile soyut arasında hiçbir bağ, etkileşim bulunmamaktadır. Süreç felsefesi anlayışında ise somut ile soyut arasında ilişki o “an” lar da yüzeye çıkmaktadır. Bu düşünce Bergson da kendisini “iç sezgi” şeklinde ifade eder.¹⁰¹

Öyle anlaşılıyor ki süreççiler, ontolojik özgürlük açısından varlığı ve onun diğer varlıklarla olan ilişkisini tartışırken esasında hem Nihilizm'den hem de

⁹⁹ Belaief, Lynne. “A Whiteheadian Account of Value and Identity.” **Process Studies** V. 17, N. 5/1, Spring 1975, s. 31-46.

¹⁰⁰ Whitehead, **Science and Modern World**, s. 102

¹⁰¹ Bergson , **Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı**, s. 125.

Realizm'den farklı bir biçimde görüşlerini ifade etmektedirler. Çünkü onlara göre Tanrı çift kutupludur. Bir yönüyle Tanrı kendisiyle içkin, diğer yönü ile dünya ile iç içedir. Bu konuyu ileriki bölümlerde ele alacağımız için onu ahlakın psikolojik temeli açısından kısaca neticelendirecek olursak Ontolojik özgürlük söz konusu olduğunda insan zihinsel bir varlıktır. İnsan bir şeyin doğru olup olmadığı ve bir şeyin var olup olmadığı hakkında karar verirken tamamıyla zihinsel işleyle, özgür iradesi ile hareket etmektedir. Bu ise insanın ontolojik anlamda özgürlüğe sahip olduğunun cevabı olsa gerek Öyle görünüyor ki süreç anlayışında Tanrının varlığı da ontolojik özgürlüğe sahiptir. Fakat bu ilişki söz konusu olduğunda Tanrı, varlıklarla olan ilişkisinde, insanın özgürlüğünü kısıtlamaz. Örneğin insanın yapacağı bir kötülük karşısında Tanrı insanı engellemez, O sadece insanı bu kötülüğü işlememesi için ikna eder. Aynı şey iyilik içinde geçerli bir durumdur. İnsan hür iradeye sahiptir. Bu açıdan değerlendirildiğinde süreççilerin bu konudaki tutumu spekülatifdir¹⁰².

1.4.2. Kozmolojik Anlamda Özgürlük

Bilindiği gibi, Tanrının varlığı, evrenin yaratılışı, insanın evrendeki konumu ve önemi gibi sorunlar din felsefesinin ana konularındandır.

Süreççi filozofların bu tür konulardaki görüşleri geleneksel teolojinin ve felsefenin görüşlerinden farklıdır. Süreç felsefesinde özellikle Whitehead'in görüşleri bu konuda önemli yer tutmaktadır. Whitehead söz konusu teolojinin temel konusu olan "Tanrının varlığı" ile ilgili "formel deliller" geliştirme veya mevcut delillere değişiklik getirme yoluna gitmez. O mevcut bilgi ve tecrübelerimizi dikkate alarak Tanrı'nın varlığını ve Tanrı'nın insan ile ilişkisinin mahiyetini açıklığa kavuşturmaya çalışır.

Whitehead'in ve daha sonra Hartshorne'un bu konudaki düşünceleri yeni-Ortodoks düşüncesinin zayıfladığı dönemlerde birçok düşünürün dikkatini çekmiş ve onlar tarafından felsefi kaynak olarak kullanılmıştır.

¹⁰² Griffin D. R., "Process Theology as Empirical, Rational, and Speculative: Some Reflections on Method", *Process Studies*, V. 19, Number 2, Summer, 1990, s. 116.

Whitehead'e göre, özellikle felsefede ele alınan Tanrı anlayışları filozofların genel tutumlarının bir bölümünü oluşturur. Söz gelişi, Aristoteles'i ele alalım. Onun fiziğinde, diyor Whitehead¹⁰³, maddi şeylerin hareketini devam ettirmek için bazı sebepler gerekli idi. Şeylerin düzenini sağlayan “Sferler”in hareketini devam ettirmek için de bir ilk muharrik gerekiyordu. Şimdi bugün biz, Aristoteles kozmolojisinin büyük ölçüde hatalı olduğuna inandığımız göre, onun tanrı anlayışından başka bir anlayışa sahip olmak zorundayız. “Aristoteles'in İlk Muharriki yerine biz Tanrı'yı “Somutlaşma Sürecinin İlkesi” olarak görmek durumundayız. Buna rağmen, hemen ilave edelim ki, Whitehead'e göre, yaşadığı toplumun dini inançlarının etkisinden bağımsız olarak düşünülebilen büyük metafizikçi Aristoteles'in Tanrı anlayışı, dini gayenin gerekli kıldığı Tanrı anlayışından büsbütün uzak değildir. Öyle görünüyor ki, Whitehead hem Aristoteles'i hem de Platon'u tıpkı Farabi ve İbn Sina geleneğinde olduğu gibi bugün birçok felsefe tarihçisinin gördüklerinden daha dindar görmektedir.¹⁰⁴

Bir ile çok, değişmeyen ile değişen arasındaki münasebetin makul bir ifadeye kavuşturulması, felsefenin baş problemlerinden olagelmıştır. Deizm, Panteizm ve Teizm gibi dini karakterdeki felsefi anlayışların, yaratmacılık, sudur nazariyesi, tekâmülcülük gibi öne sürülmüş çözüm veya açıklama şekillerinin temelinde yatan hep bu problemdir. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, Whitehead, değişmeyi süreklilikten ayırt etmenin çeşitli yanlış ve eksik görüşlere ve bu arada farklı Tanrı anlayışlarının ortaya çıkmasına sebep olduğunu söyler. Bazen Tanrı'ya bir takım “metafizik komplimanlar” yapılarak (söz gelişi, O'nun Mutlak, Basit, Değişmez v.s olduğunu söylemek bu cümledendir) Statik bir Tanrı anlayışı geliştirilmiştir. Dünya ise Tanrı karşısında bir hayal ürünü, bir yanıltıcı unsur olarak düşünülmüştür. Statik olanla, değişme ve akış içinde olan arasında kurulmak istenen münasebetin her adımda bir yığın problem çıkardığına hayret etmek gerekir.¹⁰⁵

Whitehead bu problemin üstesinden gelebilmek için çift kutuplu Tanrı anlayışını öne sürer. Ona göre bu, aynı varlığı iki farklı açıdan görmek ve anlamaya

¹⁰³ Aydın , **Alemden Allah'a**, s. 60.

¹⁰⁴ Aydın , **a. g. e.**, s. 60.

¹⁰⁵ Aydın , **Alemden Allah'a**, s. 61.

çalışmaktır. Whitehead'e göre Tanrı'nın bir taraftan değişmeyenin ötesinde kalan, mutlak ezeli yanı, yani “asli tabiatı”, diğer taraftan ise değişme sürecine bağlı değişen yönü, yani “oluşan” tabiatı vardır. Bu konuyu ikinci bölümde Tanrı'nın evren ve insanla olan ilişkisinde ele alacağız. Esas konumuz olan kozmik anlamda özgürlük problemi, burada işin temelinde kendisini göstermektedir ki bu “somutlaşma sürecinde” bir tür nedensellik ilişkisidir. Tanrı bilfiil şeydir. Bu anlamda Tanrı “bütün şeylerin açıklanabildiği metafiziksel ilkelerin asıl örneğidir”. Böylece Tanrı yetkin bir şekilde evrendeki her şeyi kavrar ve onlar tarafından da kısmen kavranır. Tanrı aynı zamanda bütün bil-fiil şeyler üzerinde yüce bir etkiye sahiptir. Bu etki bil-fiil şeylerin yaratıcılığının sınırlarını göstererek ve onların sübjektif gayelerini etkileyerek kendini gösterir.

Tanrı'nın varlığından söz ederken Whitehead, ezeli objelerden bahseder ve onlarsız hiçbir rasyonel bil-kuvvelerin veya gerçekleşebilecek değerlerin olmayacağını iddia eder. Bu nedenle, ezeli objelerin hepsini kavrayan ve değer biçen bir bil-fiil şey var olmalıdır ve evrensel bir fail dünyadaki değer ve düzenin aşkın kaynağı olarak eylemde bulunmalıdır. Whitehead için Tanrı olmaksızın kozmik süreç yaratıcı süreç olamaz, sadece bir kaos olur. Tanrı asli mahiyetiyle “sınırlama ilkesi” veya “somutlaşma ilkesi”¹⁰⁶ olarak eylemde bulunur. Bu bağlamda Tanrı, dünyada her bir varlıkla hiçbir fark gözetmeksizin karşılıklı ilişkide bulunur.

Bu anlamda insan, varlığın bir çeşidi olarak nedensellik ilişkisinde, kendisini, şuurlu bir varlık olarak ortaya koyarken, edindiği o ilk hayal ve yüksek kavramsal his sayesinde, değer ve tecrübelerle sahip olmaktadır. O değerler ve onların sayesinde edindiği tecrübeler, onun kendisini hür bir şekilde ifade edebilmesine yardımcı olmaktadır ki bu, onun özgürlüğünün ilk belirtisidir. Çünkü somutlaşma sürecinin ilkesi olması bakımından, Tanrı'nın karşılıklı ilişkide insana karşın hiçbir yaptırımcı gücü yoktur. Tanrı nedensellik ilişkisinde sürecin ilkesi olması nedeniyle bütünü kapsamaktadır. Bu anlamda kavrayış, fiziksel ve kavramsal verilerin kavranışı veya hissine işaret eder. Bu durum Tanrı için söz konusu olduğunda Whitehead,

¹⁰⁶ Whitehead, *Science and the Modern World*, s. 174. P.R., s. 344.

“kavrayış”ın sadece şuurulu bir kavrayış olarak değil, en geniş anlamıyla ele alınması gerektiğini ileri sürer.

Mesle’ye göre süreçlerin ifade etmeye çalıştığı, insandaki o tecrübe, Tanrı ile ilişki söz konusu olduğunda, benim ortağım veya arkadaşım ile olan ilişkim gibidir. Arkadaşımın veya aynı zamanda babamın beni sevdiğini tecrübe ettiğim gibi, Tanrı’nın sevgisini aynı şekilde tecrübe ediyorum demektir¹⁰⁷. Mesle bu konuda daha ileri giderek nedensellik ilişkisinin Tanrının sonsuz aşkın bir ifadesi olduğunu söylemek ister. Çünkü ona göre yaşam ve din bana çok değişik düşünceleri sunmaktadır, Copernicus, Descartes, Feuerbach ve Freud bana şu anlamları vermektedir: Tecrübe edebileceğim tek yol, o şey hakkında, yine o arkadaşımın bana olan sevgisinden ötürüdür. Dolayısıyla Mesle’ye göre ilahi varlığın var olması yine bu aşka bağlıdır. Bu anlamda süreci felsefede dünyada var olan kötülüğün kaynağı Tanrı değildir. Tanrının asli tabiatında kötülük de sevgi olarak vardır. Dolayısıyla kötülük kişiye özgüdür ve insanın seçme özgürlüğünden gelir. Tanrının asli tabiatında her olay iyilik derecesine sahiptir. Nedenselliğe dayalı ilişkilerde ise, ontolojik anlamda özgürlüğe sahip insan varlığının âleminde meydana gelen ve gelecek olan kötülöklere Tanrı, asli tabiatındaki sonsuz aşkının bir gölgesini oluşturan tabiatı ile yansıtır ve ikna etmek için ilişkide bulunur. Dolayısıyla süreci filozofların anlayışına göre Tanrı daima yaratılanlarla beraber hareket eden bir dosttur.

1.4.3. Sosyal Anlamda Özgürlük

Süreç felsefesi anlayışında insan hürriyeti çok önemli bir noktadır. Çünkü bu anlayışta inanç özgürlüğü, bireyin ve toplumun özgürlüğü düşüncesi, Tanrı’nın varlığı ile ilişkilendirilirken, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız nedensellikte, “somutlaşma sürecin”nin ilişkisi anlayışından hareket edilmektedir. Buna göre insan düşüncelerini ifade etmede özgür, hür iradeye sahip, sürecin genişliğinde kendisinin varlığını

¹⁰⁷ Bob Melse, “A Friend's Love: Why Process Theology Matters”, *The Christian Century*, V. 15, N. 22, July 1987, s. 622-625.

belirleyebilen sosyal bir varlıktır. Buradan hareketle biz, insanın varlık olarak zihinsel yönünün olduğunu düşünürsek, sosyal anlamda da özgür olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Çünkü içinde yaşadığı toplumda insanın, birey olarak topluma karşı kendisini ifade etmesi gerekir. Bu bakımdan süreççi düşünürler geleneksel tezin tutarsızlıklarını dile getirerek anlamlı bir düşünce sergilemeye çalışırlar. Geleneksel Hıristiyan anlayışında Tanrı, “zorlayan yüce bir fail”¹⁰⁸, “bir despot ve bir diktatör”¹⁰⁹ şeklinde ele alınmıştır. Oysa süreççi felsefesinde özellikle Whitehead bu görüşü eleştirerek, Tanrı'nın dünya ile olan ilişkisinin ne şekilde olduğunu tanımlarken, ilişkinin nasıl kurulacağı sorusuna felsefi bir modelle cevap vermeye çalışmaktadır.

Whitehead, sosyal bir varlık olarak insanın özgürlüğünün hangi noktalarda daha belirgin olabileceğini ileri sürerken, konu ile ilgili görüşlerini *Process and Reality* adlı eserinde anlatmaya çalışmaktadır. Problemin tespiti açısından baktığımızda, modernleşmenin beraberinde getirdiği bunalımlar ve bunlara dayalı olarak ihtiyaç duyulan felsefi düşünceler ilk sırada gelmektedir. Onun için Whitehead, *çinde bulunduğumuz medeniyet burhanı bulanıklığı, her ne kadar fırsatlar zamanı olarak tanınmış olsa da, felsefe şimdi nihai hizmetini gösterecektir.*¹¹⁰ der. Ona göre, aslında hayvani bir zevkten başka bir şey olmayan, değerler ile duygular dünyasında var olan çatışmanın ortaya çıkardığı enkazdan kaçış olan bulanıklığı araştırıp öğrenmek gerekir. Bu noktada felsefenin görevi, bu enkazdan kurtulmayı sağlayacak anlayış sezgisini kazandırmaktır. Whitehead bu görüşüyle, tüm medenileşme çabalarını güçlendiren, *önem hissi, hayatın değer*¹¹¹ gibi düşüncelerin insan ve toplum yaşamında çok önem arz ettiğini söylemek istemektedir. Nitekim o bunu felsefenin armağanı olarak nitelendirmektedir. İşte bu güçlerin kaybolmuş olduğunu gözlemleyen Whitehead, onlarsız toplumun kargaşaya sürüklendiğini, saygıya ve düzene dayalı bir dünya görüşünü yeniden yaratmak ve kanunlaştırmak görevinin felsefeye ait olduğunu vurgulamıştır.

¹⁰⁸ John B. Cobb, **Process Theology**, Westminster Press, USA 1997, s. 22.

¹⁰⁹ Whitehead, **P. R.**, s. 86.

¹¹⁰ Whitehead, **Adventures of Ideas**, Böl, 11-13. ve **P. R.** Böl I-II

¹¹¹ Whitehead, **Modes of Thought** s.160.

Whitehead'in düşüncesinde insan hakları ayrı bir öneme sahiptir. Ona göre batı medeniyetlerinin en iyi özelliklerinin merkezinde insan hakları fikrini içeren *insani tecrübe*¹¹² yatmaktadır. Bu, Hıristiyanlık ile Platonculuğun birleşen etkisiyle batı medeniyetine aşılmıştır. Whitehead'e göre bu bir başarı olsa da, beraberinde birçok farklı düşünce ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri, Hobbes ve Hume tarafından temsil edilen, insan ruhunun reddedilmesiydi.

Whitehead'in önemle vurguladığı şey, insanlık için mümkün olan değerlerin aktüalitede tüketilemez oluşudur. Whitehead'e göre yine anlam ve düşüncenin eksikliği medeniyetleşmede bir durgunluğa yol açar. O, çalışmalarında hep bu yöndeki düşünceleri işleyerek, insanlığın gelişmesi için her bireyin kendi özünü keşfetmesi gerektiğinin, bu keşif sonucunda insanın ait olduğu toplumun değerlerini benimsemesinin ahlaki açıdan önemli olduğunu vurgular.

Diğer süreç filozofları, Hartshorne, J. Cobb. D. R. Griffin ve B. Mesle de aynı konularda çeşitli kavramlarla ortak düşünceleri paylaşmaktadırlar. Hartshorne'a göre Tanrı bir "birey"¹¹³ olarak, nedensellik ilişkisinde kendisini ortaya koymaktadır. Bu bakımdan nedensellik, insanların bütünü iyiyeye temayüllü olup olmadıkları noktasında odaklanmaktadır¹¹⁴.

Hal böyle olunca süreççi felsefe anlayışında ahlakın oluşumunda psikolojik etkenlerin var olduğunu söylememiz mümkündür. Bu mesele açıklamaya çalıştığımız gibi insanın seçiminde hür iradeye sahip bir varlık olarak kendisini belirlemesiyle ilgili olarak benliğinin oluşması, eylemleri ve özgürlüğü gibi konuların ele alınmasıyla ilgilidir. Gördüğümüz gibi süreç felsefecileri bu konulardaki düşüncelerini nedensellik ilişkisi merkezinde, yukarıda vermeye çalıştığımız, "önemin hissi", "tecrübe", "değer" gibi kavramlarla ifade etmeye çalışmışlardır ki bunlar doğrudan ahlaki kavramlar olarak ele alınabilecek türden kavramlardır.

¹¹² Johnson. A. H., "The Social Philosophy of Alfred North Whitehead", **The Journal of Philosophy**, V. 40, N. 10, 13. May, 1943, s. 261-71.

¹¹³ Hartshorne Charles, **The Divine Reality: A Social Conception of God**, Yale University Press, New Haven, 1969, s. 35.

¹¹⁴ Gragg, **Charles Hartshorne, Makers the Modern Theological Mind**, s. 55.

Aslen vicdanımızın sesi, yaşayan bir Tanrı faaliyetinin açık işaretidir. Yani bir anlamda ahlaki ideal, objektif olup herkes için geçerlidir. Kesin bir olgu-değer ayırımından söz edilemez. Sürekli bir ahlaki ilerleyiş içinde bulunan insan, bir takım taleplerle karşılaşmakta ve ilahi yardım onu daima ileriye doğru çekmektedir. Bu taleplerin kaynağı insan olamaz. Yine uğruna her şeyimizi feda etmeye hazır olduğumuz dünyevi bir gaye de olamaz. İşte böyle bir gaye, varlığında bütün iyilikleri toplayan, varlığın da değerinin de asıl kaynağı olan Tanrı'dır. O halde, ahlaki şuur ve ahlaki ilerleme, bizi bir Tanrının varolduğu inancına götürür.

Sonuç olarak süreççilerin bu konularda farklı bir açıklama getirmelerinin sebebi ise düalizm, deizm, panteizm ve teizmin Tanrı anlayışındaki farklılıklara cevap vermek olmuştur. Mesela düalizmde somut ile soyut arasında hiçbir organik bağın olmadığı ileri sürülmüştür. Oysa süreç felsefesinde somut ile soyut arasında ilişki, süreçteki *anlarda* yüzeye çıkmaktadır. Bergson'da *iç sezgi*, Hartshorne'da ise insan zihninin işleyişi gibi, Tanrı bir *Zihindir*.

Netice olarak süreç felsefesinde ahlakın psikolojik temellerinden söz ederken karşımıza ilk olarak süreç düşüncesinde işlenen *irade* kavramı, ardından da benlik, insan eylemleri, özgürlük düşünceleri çıkmaktadır. Çünkü *irade* süreçte bir zihinsel işlev sonucu ortaya çıkan şey, insanın iç kontrolüdür. Konumuzu şöyle üç cümle ile özetleyecek olursak, insanın Tanrı, diğer varlıklar ve kendisiyle olan ilişkisi, sözünü ettiğimiz konular çerçevesinde psikolojik açılımlar sağlamaktadır. Bu açılımları incelediğimizde, insanın davranışlarının değerlendirilmesi açısından, konumuzda işlemeye çalıştığımız gibi, irade, benlik, insan eylemleri, özgürlük hakkındaki düşüncelerin son derece önemli olduğudur. Çünkü ilişki bir ahlaki değeri gerekli kıldığı gibi, ahlaki bir davranışı da gerekli kılar. Kısaca bu düşünceler süreç felsefesinde, onların geliştirdikleri organizma felsefesinde temelini göstermektedir. Dolayısıyla süreç felsefesinde ahlaktan söz ederken, psikolojik temellerinin de söz konusu meselelerde temellendirebilmemizi mümkün kılmaktadır. Yani bu hususlara yer vererek süreç felsefesinde ahlakın psikolojik temellerinin varlığından söz edebiliriz. Hatırlarsak *irade* kavramı hem süreççilerde hem de İkbâl'de *insanın davranışlarını*

belirleyen ve insana doğru yanlışı belirlemede *yönlendirici bir psikolojik faktördür*. Tüm bu faktörler durmak bilmeyen süreçte, süreçle beraber organizmanın (zihnin) işlevselliğinde, ortaya çıkmaktadır. Burada insanın bir benlik sahibi olarak bir tür psiko-sosyal varlık olması, eylemlerinin bir değer ilişkilere göre şekillenmesi, bir şeyi yapıp etmede hür olduğunun farkına varması v.b hususlardan söz etmemiz mümkündür.

Ancak açıklamaya çalıştığımız meseleler, ahlaki değerler söz konusu olduğunda, değerlerin kaynağının belirlenmesi açısından farklı görüşler ortaya çıkarmıştır. Sonraki bölümümüzün amacı bu değerleri açıklamakla birlikte, ahlakta değerlerin kaynağının belirlenmesi olacaktır.

BÖLÜM II

SÜREÇ FELSEFESİNE GÖRE AHLAKİ DEĞERLERİN TEMELLERİ

Ahlak felsefesinde aksiyoloji, değer yargılarının özünü ve niteliklerini araştıran ahlak disiplini olarak işlev görür. Aksiyoloji, insanın yaşamı boyunca vardığı birçok yargının kaynağı olan değerler sistemiyle ilgilenir. Yaşamın insanları iyi ve kötüyü ayırt etmesi için zorlaması sonucu insanlar iyi, kötü, ayıp, güzel, çirkin ve benzeri bir takım yargılara varırlar. İşte felsefenin bu yargıların kaynağındaki değerlerin nasıl oluştuğu, niteliği, sınıflaması ve insanlık ilişkisi üzerinde duran alanına aksiyoloji denir. Öyle denebilir ki aksiyoloji insanın yapıp etmelerini ve bunların dayandığı ilke ve değerleri inceler. Aksiyoloji; “değerlerin kaynağı var mı?”, “Değerler içimizde mi, dışımızda mı? Objektif mi, subjektif mi?”, “Sabit mi, değişken mi?”, “Her dönem toplumlar için mutlak değerler var mı?”, “Bu değerler toplumdan topluma, zamandan zamana değişim göstermekte mi?” gibi sorular sorar ve bu sorulara yanıtlar arar.

Aksiyolojinin, insanın eylemleriyle ve ahlaki değerlerle ilgilenen kısmına *ahlak*, doğadaki ve sanattaki güzellikleri, bu güzelliklerin niteliklerini ve güzel takdir yargılarını inceleyen kısmına ise *estetik* denir. Ahlak doğru hareketlere temel olacak değerlerle ilgilenirken, estetik, hayal gücü ve yaratıcılığa dayanan doğal ve sanatsal güzelliklerle ilgilenir. Bu özelliklerinden dolayı estetik değerler subjektiftir ve ölçülüp değerlendirilmesi en zor olan değerlerdir. Felsefi ahlak ilk kez ortaya eski Yunan’da çıkmıştır. İnsanın mutlu olması için neler gerektiğinin sorgulandığı eski Yunan’da Demokritos mutluluk ahlakını kurmuş ve mutluluğa ulaşmak için duyguları yenmek

gerektiğini savunmuştur. Bu bakımdan süreç anlayışında söz konusu değerleri ve bunların temellerini araştırırken, süreç düşüncesinin iyi ve kötü, hakikat, en yüksek iyi ve insanın eylemlerinin değerleri gibi sorunları nasıl ele aldığını, ampirik (öğrenme), ontolojik ve ahlaki eylem başlıkları altında incelemeye çalışacağız.

2.1.Tecrübe ve Öğrenme

Ampirik kavramı özünde bir değer niteliği taşıyan kavramdır. Süreççi anlayışta “tecrübe” kavramı karşılığında “ampirik”¹¹⁵ kavramı yer almaktadır. Whitehead ve Hartshorne, tecrübenin insanın derin düşüncesinde anlamlı hale geldiğini savunmaktadırlar. Tecrübe, geçmişi şimdiye taşıyan, geleceğe doğru davranışları sergilemeye hazırlanan şeydir. Yani tecrübe insanın kendisini, yaşadığı ve yaşamakta olduğu dünyada tüm varlıklara karşı bir iç hesaplaşma yaptığı ve değerlerini biçimlendirdiği alanlardır. Tecrübe, aynı zamanda insana, bu değişmekte olduğu dünyada değişmeyen ahlaki değerleri şekillendirerek gelişmesini sağlayan şeydir.

Bir kimse edindiği tecrübesini ahlakta nasıl kullanabilir? derken Whitehead şunu söylemek istiyor. Avrupa felsefi düşünce tarihinde yaşanan bir buhranı dikkate alarak ancak bu soruya cevap verebiliriz. Düşünce ve hayata başvurmak, değişmeden muaf olamayacağımız gerçeğine önceden kendimizi hazırlamayı ve bunu içselleştirmeyi gerektirir. Düzenli değişmezlik, nihai mükemmellik olarak düşünülmüştür, tarih ve evren bu değişmez düzenin kısmi bir gerçeği durumu olarak indirgenemez. Değişmezliğe tamamen bir çok düşüncenin içine sızmıştır. Bazılarına tanınan ayrıcalıklar henüz yeterli değildir. Düzen ve açıklık değişmesi, aşkın olanla ilişkilerimiz için gereklidir. Varlığı ve hayatı bir süreç olarak düşünmek gelişim için, yeni bir yaşama ve uyanış coşku, heyecan; için gereklidir. Yaşam her zaman bir çok gelenekselliğin engelleriyle kuşatıldığında yozlaşır. Tecrübenin elementlerinin düzensiz ve belirsizliğini birleştiren bir güç, yeniliğe doğru gelişme için bir temeldir. Evrenin anlaşılması bu gelişmenin içeriğinde kökleşmiştir. Ondan bir parçayı yaratmak

¹¹⁵ Shahan E. P., **Whitehead's Theory of Experience**, King's Crown Press, Columbia University, New York, 1950, s. 65.

anlamsızdır. Değişmeden ayrılan zaman eşyanın tabiatında bir statikliğe sahip değildir o artık devamlı bir akış içindedir. Onsuz Varlık anlamsızdır. Evren düşünce ve hayattan mahrum statik boşluğa indirilmiştir.¹¹⁶

Bir diğer düşünürümüz Charles Hartshorne'a göre ise kavramlar insanlar tarafından algılanmış, depolanmış ve anlamlandırılmış uyarılardır¹¹⁷. Uyarılar kavramlaştırılarak bilgiye dönüştürülmektedir. Burada uyarı tecrübeden gelen “davranıştır” ve bir değer yüklemek suretiyle daha genişletilmiş ve anlamlı hale getirilmiştir. Kavramlar doğrudan bilgi arasında ayırım yapabilmemize olanak sağlar. Kavramlar çevremizde belirli ilişkiler içinde olabilen şeyler hakkında depolanmış bilgilerdir. Hayal kurmayı veya diğer karmaşık düşünsel davranışları bir kenara koyarak dikkatimizi sadece fiziksel olgulara yoğunlaştırırsak, etrafımızdaki nesnelere tanımlamak için bunların ortasındaki ilişkileri sürekli olarak kavramlarla oluşturduğumuzu söyleyebiliriz. Bu bakımdan süreççi anlayıştaki nedensellik ilişkisinin bu noktalarda değerli hale geldiğini söylememiz mümkündür. Bu anlayışa göre, ahlak alanında, bir tür kazanılmış tecrübe sayesinde elde edilen değerler vardır. İnsan hem çevresine hem de kendi içine doğru yöneldiğinde Tanrı'ya karşı ahlaki davranışını da sergilemektedir. Çünkü insanın iç dünyasında edindiği tecrübe davranışlarının Tanrı katında “doğru” olduğu kanaatine varmasını sağlamaktadır. Yani insanın eylemi, süreççi anlayışta edindiği tecrübeye dayanmaktadır. Nitekim Whitehead bu noktayı şu şekilde ifade etmeye çalışmıştır. “Bilinçli olmak yüksek hayallerdeki, katılım ve seçiciliğin ilk örneğidir. Bizim varlığımızın temeli ‘değer’in şuuru olduğu gibi, tecrübemiz de ‘değer tecrübesi’dir.”¹¹⁸

Netice olarak şunu söyleyebiliriz. Süreç düşüncesinde iyi ya da kötü, hayatın anlamı v.b. gibi değerler ahlaki değerler olarak bireyin duygu dünyasında veya en yüksek sezgilerinde tecrübe süreciyle birlikte meydana gelir. Bu da meselenin aksiyolojik temellerle ilgili olduğunu gösterir. Bu, bir bakıma Sokrates’in ahlak anlayışına da benzer. Çünkü Sokrates’e göre ahlak bireyin iç özgürlüğüne dayanır ve temeli de doğru bilgidir.

¹¹⁶ Elizabete Segars, “Whitehead's Theory of Moral Experience”, **Journal of Speculative Philosophy** – V. 15, N. 4, 2001, s. 305-320.

¹¹⁷ Gragg, **Charles Hartshorne, Makers the Modern Theological Mind**, s. 55.

¹¹⁸ Whitehead, **Modes of Thought**, s.102; 150.

Fakat bu bağlamda değerleri, sadece ve sadece bireyin iç sezgilerine ve tecrübelerinden edindiği bireysel bilgiye dayandırmak egoizme ve hatta solipsizme götürebilir. Diğer taraftan insanın varlıkla olan ilişkisi bakımından meseleye baktığımızda, var olmanın ve varlığın değeri, iyi yaşam, en yüksek iyi gibi değerlerin süreçte, insanı geçmişin değerleriyle ve tecrübeleriyle kendisini ampirik bir şekilde geleceğe taşıması bakımından önemli bir husustur. Çünkü bu nokta süreççilerin ampirizmini ortaya koyar. Bu bakımdan süreççiler, tecrübeyi geçerli bilginin yegâne belirleyicisi olarak sayan Locke, Berkeley ve Hume gibi geleneksel İngiliz deneyicilerine yaklaşırlar. Aslında bu deneyici filozoflar bazı tecrübe şekillerini, özellikle algıları (sense-perception) kabul edip diğerlerini reddederken bilinçsiz olarak keyfi ölçütler kullanmaktadırlar. Whitehead duyuma olan bu özel güveni, geçmiş ve gelecekle ilgili bilgiye izin vermediği için eleştirir. Hatta bilgi sürecinde duyu verilerine öncelik vermenin doğru olmayacağını düşünür. Duyu verileri, aslında soyutlama sonucu ortaya çıkan şeylerdir:

İnsanın ve hayvanın hayatına hâkim olan içgüdüsel yorumlar, faal değerlerle yoğrulmuş çağdaş bir dünyayı önceden varsayar. Top yekûn tecrübelerimizin engin direncinden, yalın duyu algılarımızın soyutlanması gibi feci bir şeyi yapmak önemli bir yetenek gerektirir.¹¹⁹

Bu soyutlama, felsefeci bunun bir soyutlama olduğunu unuttuğu ve soyutlama sürecinin objesine somut gerçeklik atfettiği zaman, feci bir hal alır. Bu, Whitehead'in, "yanlış konumlanmış somutluluk hatası" (fallacy of misplaced concreteness) olarak isimlendirdiği şeyin bir örneği olup, o bunu, modern felsefenin yetersizliğinin temel nedeni olarak görür.¹²⁰

Süreç anlayışında bilinç de dâhil tabiatın bütün unsurları, esasen birbirleriyle ilişkili olduğu kadar, organik bir bütünün kısımlarıdır. Bu hakikat anlayışı, süreççilerin empirisizminin doğrudan bir sonucu olup, buna göre bireysel varlıklar (entities) tecrübemizin asıl objelerini oluşturmaz, bilakis onlar kendisine devamlı tâbi olduğumuz içiçe geçmiş ve karışmış her tür tecrübeden çıkan soyutlamalardır. Tecrübenin gerçek

¹¹⁹ Whitehead, **Adventure of Ideas**, s. 281.

¹²⁰ Whitehead, **Science and the Modern World**, s. 51. Krş Whitehead, **P. R.**, s. 397.

mahiyetinin tanınması, bedenden ve yanlış yönlendirilmiş somutluluğun öteki bütün örneklerinden bağımsız bir varlık şeklindeki zihin kavramının inkarına götürür.

Tanrı söz konusu olduğunda, süre anlayışında Tanrı'nın dünya ile ilişkisi aksiyolojik türden bir ilişki olup ampiriktir. Yine bu ilişki, ahlaki türden değil estetik bir ilişkidir. Çünkü, bu anlamda baktığımızda Tanrı dâhil bütün dinî fenomenler, herhangi bir varlık gibi aynı epistemolojik ve metafizik şartlara tâbîdirler: *Tanrı, bütün metafizik prensiplerin, onların çöküşlerini engellemek için dua edilecek, bir istisnası olarak ele alınamaz. Tanrı, onların başlıca örneğidir.*¹²¹ Tanrı'nın ezeli, değişmez, en yüce varlık, kâinatın sebepsiz sebebi, en yüce değer veya kemal sahibi olarak betimlenmesi, 'yanlış konumlanmış somutluluk' örnekleridir -ve zorunlu olarak Tanrı'yı da içinde bulandıran süreç dünyasından yapılmış soyutlamalardır. Bunlar, Hıristiyan dogmalarının Grek felsefî ifadesinin bir efsanesini oluştururlar ve bu durumu Whitehead hem felsefe hem de teoloji için büyük bir talihsizlik olarak görür.¹²² Dolayısıyla Whitehead'in geleneksel teizmi reddetmesi, onun ateist ya da agnostik olduğu anlamına gelmez. Tam tersine onun yeniden kurgulanmış Tanrı kavramı kendi felsefî sistemi için önemli bir unsurdur. Tanrı'nın icra ettiği başlıca fonksiyon, evren için *değer* veya *amaç* sağlamaktır. Dünya, eğer örneğini teşkil eden metafizik düzen belli bir prensibe referansla açıklanamazsa, anlamsız olur. Dolayısıyla anlamın olmadığı yerde, amaç ya da değer olması söz konusu değildir. Fiziksel intizamın varlığına dikkat etmek suretiyle kainatta bir düzenin olduğu ampirik olarak gözlenebilir. Bu intizamı ve ortaya koyduğu gayeyi açıklamak için Whitehead, Tanrı kavramını şöyle ortaya koyar: *Tanrı, dünyada fiziksel 'kanun' un varolmasını sağlayan gerçekliktir.*¹²³ Bundan dolayı Whitehead için Tanrı, bizatihi tam olan evrene sadece isteğe bağlı bir ilave değil, bilakis kendisi olmadan evrenin tamamen anlamsız olacağı bir prensiptir.

2.2.Ontolojik

¹²¹ Whitehead, **Adventures of Ideas**, s. 405.

¹²² Whitehead, **Modes of Thought**, s. 112.

¹²³ Whitehead, **P. R** s. 334.

İnsan dış çevresinde fiziki olarak var olan şeyleri gözleyerek tanır ve adlandırır. Burada varolan şeyler fizikseldir ve bunları gözleyerek tanıdığımızdan varlıklar ve onların adlandırılmaları konusunda bir sorunumuz olmaz. Diğer taraftan, var olduklarına inandığımız fakat gözleyemediğimiz varlıklar da bulunmaktadır. Bu varlıklar fizik dünyaya dahi ait olabilirler. Örneğin Tanrı, güç, durum ve özellikle olasılık gibi kavramlar varlıklarını somut bir şekilde gözleyemediğimiz fakat etkilerini gözleyebildiğimiz kavramlardır. Bunları ontolojik varlıklar olarak adlandırabiliriz. Ontolojik yaklaşıma göre bazı olgular fizik olarak var olmadıkları halde kolektif bir algılama ile var sayılmaktadırlar. Bu şekilde var olan ontolojik varlıklar bir evren oluşturur ki bu evrene doğal evrenden farklı olarak “sosyal evren” denir. Örneğin bir Budist’in sosyal evrendeki ontolojik varlıklar ile bir Müslüman’ın veya bir Hıristiyan’ın ontolojik varlıkları, bir bakıma, ontolojik gerçekleri farklı olacaktır. Hukuk, adalet, devlet, demokrasi, dürüstlük, disiplin, sadakat, özgürlük, zarafet, sistem, olasılık, kütle, enerji bu şekilde sayısız çoğaltılabilecek ontolojik varlıklardır. Hal böyle olunca süreç anlayışında ontolojik açıdan Tanrı’nın varlığı inancına bizi yine “tecrübe dediğimiz şey sevk edecektir. Fakat bu durum karşılıklı ilişki sayesinde bir tür dini tecrübe diye adlandırabileceğimiz durumu ortaya çıkaracaktır. Whitehead bu noktada “tecrübenin derinliği ne anlama gelir?” sorusuna yanıt arar. Ona göre bu, insanlık tarihi boyunca büyük dini şahsiyetlerin dayandığı normdur. Bu şahsiyetler, popüler kültüre karşı çıkarak, metafizik ilkeler ortaya koymuşlardır. Birçok tarihi olgu bu gerçeği gösterir. Dinin eşsizliği, genel doğruların ifadesini tüm insanlığa uygulama özgürlüğüdür. İsa’nın doğruları müşrikleri, Buda’nın doğruları tüm Asya’yı değiştirmiştir. Sözelimi ne İsa, ne de Buda insan tecrübesinde kötülüğün önemi konusunda takipçilerini aldatmamıştır. Bu, dürüst bir felsefedir ve dinin felsefeye katkısıdır.¹²⁴

2.2.1. Tanrı-Âlem İlişkisi

Süreç felsefesinde özellikle Whitehead mevcut bilgi ve tecrübelerimizi dikkate alarak Tanrı-âlem ilişkisini açıklamaya çalışmıştır. Whitehead, Tanrı-âlem ilişkisini

¹²⁴ Whitehead , **Religion in the Making**, s. 46-47.

anlayabilmek için kendisinin, eserinde işlediği bazı teknik kavramların açıklanması gerekir. Bunlar, *ezeli objeler* (eternal objects), *bilfiil şeyler* (actual entities) ve *somutlaşma süreci* (consrescence)'dir¹²⁵. Ona göre ezeli objeler, gerçeğin çok özel belirlenimleri için salt imkânlardır¹²⁶. Ezeli objeler evrenin salt bilkuvveleridir. Evrenin dinamik anlamını ve süreç kavramını kabul ettiğimizde Whitehead'in ezeli objeleri, bilkuvve durumdan, bilfiil vaziyete geçmektedir, yani onun ezeli objeleri ile bilfiil varlıklar arasındaki ilişki bir anlamda Tanrı-âlem ilişkisinin odak noktasını teşkil etmektedir. Bu anlamda evren bir organik sürece tabidir. Whitehead'e göre bilfiil dünya, Tanrı ile iç içe olup "asli bilfiil şey ile zamansal şeyleri içine alan bütün şeylerin tümünü barındıran anlamına gelmektedir.¹²⁷ Bu anlamda Tanrı bilfiil şey'dir.¹²⁸

Whitehead'in Tanrıya bilfiil demesi, bu kavramın çift kutuplu yapıya sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Burada Whitehead'in açıklamaya çalıştığı nokta şudur, ezeli objeler somutlaşma-sürecinin her safhası karşısında, derecelenmiş münasebetini Tanrı (bilfiil şey) sayesinde kazanır.¹²⁹ Bu, Whitehead'in felsefesinde süreç kavramının anlamını göstermekle beraber, onun felsefenin en çetin konularından nedenselliğe yaklaşımına da dikkati çekmektedir. Ontolojik ilke açısından baktığımızda, her hangi bir yerden dünyaya akıp gelen hiçbir şey yoktur. Bil-fiil dünyadaki her şey, bilfiil şeye işaret eder.¹³⁰ Ona göre "her bilfiil şey bir anlamda "causa sui", yani kendi kendisinin nedenidir.¹³¹ Bu, kendi sebebi olma ilkesi Whitehead'e göre evrenin mevcut yapısıyla ilgili olup, evrende olan özgürlük, kendi kendine nedenselliğin (self-causation) unsuru tarafından kurulmuştur. Bu anlamda her bir şeyin, âlemi kendi sahip olduğu şekilde kavraması, Tanrı ile bilfiil olan şeyler arasındaki sebep-sonuç ilişkisini izah etmektedir. Buna göre sonuç, sebep kadar aktif durumdadır. Her bilfiil şey, başka bilfiil şeyler tarafından kavranır veya hissedilir. Whitehead'in ifadesiyle *basit bir fiziksel his, başka*

¹²⁵ Whitehead, **P. R**, s. 21-23.

¹²⁶ Whitehead, **P. R**, s. 23.

¹²⁷ A.N. Whitehead, **Religion in the Making**, s. 63.

¹²⁸ Albayrak, **Tanrı Alem İlişkisi ve Kötülük Problemi**, s. 156.

¹²⁹ Whitehead, **P. R**, s. 163.

¹³⁰ Whitehead, **P. R**, s. 244.

¹³¹ Whitehead, **P. R**, s. 85.

*hisleri hisseden bir his'tir*¹³². Bu noktada Tanrı'yı âlemlerle ve insanla olan ilişkisi bakımından değerlendirmemiz mümkündür. Öyle denebilir ki süreççilere göre varlık olmaları bakımından hem Tanrı hem insan ontolojik niteliktedir ve bunlar arasındaki ilişkiler de bu çerçevededir. Biz bir şeyi tecrübe ettiğimiz zaman, tecrübe ettiğimiz şey tarafından nasıl hissediliyoruz? Bu noktada işin temelini açığa kavuşturmak için Whitehead, "çift kutuplu" (dipolar) bir Tanrı anlayışı öne sürmektedir.¹³³ Whitehead'a göre Tanrının, bir değişimin ötesinde kalan, mutlak, ezeli (primordial nature) yanı, bir de değişme sürecine bağlı olarak değişen, oluşan (consequent nature) yanı vardır.

2.2.1.1. Tanrı'nın Asli Tabiatı

Süreççilere göre Tanrı ontolojik bir varlıktır, başka bir ifadeyle varlığın özüdür. Hepimizin bildiği gibi varlık sorunu Sokrates öncesi filozoflarda ortaya çıkmış ve daha sonra yeniçağda Descartes, Kant ve Hegel gibi birçok filozof tarafından ele alınmıştır.¹³⁴

¹³² Whitehead, P. R., s. 237.

¹³³ Aydın, **Alemdan Allah'a**, s. 61.

¹³⁴ Yunanca ontos varlık kelimesinden gelen ve varlığın varlık olarak incelenmesi, var olanın varlığı, genel var olma ilkeleri kapsamında kullanılan kavram. Aristoteles'in "ilk felsefe" adını verdiği varlığın özü üzerinde araştırma yapan bilgi alanı. Varlık felsefesi şeklinde de nitelendirilmektedir. Aristoteles'in ilk felsefe nitelemesiyle anlatmak istediği de budur ve bu da bir metafiziktir. Çünkü ilk felsefe'nin veya metafiziğin konusu Platon'un gerçek varlık, asıl varlık dediği, ayrıca tanrısal saydığı varlıktır. Bu anlamda ilk felsefe bir "varlık teolojisi", bir "onto-teoloji" dir. Nitekim Aristoteles'in ilk felsefeyi "varolanı, varolan olarak, özü ve belirlenimleriyle saf halde ele almak" tanımı, ontolojinin de temelini oluşturmuştur. Sokrates öncesi felsefede kullanılan arke ile anlatılmak istenen aslında buydu. Çünkü ontolojinin görevi, varlık ilkelerini ortaya koymak olduğundan, varolan olarak varlık, bütün Öteki alanların da asal dayanağı veya temelini oluşturur. Yani ontolojik ilkeler, öteki alanların ilkelerinin formüle edilmesini de mümkün kılar, işte Sokrates öncesi felsefedeki arke'yle anlatılmak istenen bu ilke, yani başlangıçtır. Daha sonra sözgelimi Yeni Çağ'da Descartes, Platon gibi varlık kavramından değil, imandan hareket ederek "cogito ergo sum"u açıklaması, Buna karşın Kant zihnimiz apriori bilgi imkânlarını bize "kendinde şey" (Ding an sich), onu aynen vereceğini ileri sürmek söz konusu olamaz. Dolayısıyla biz kendinde şey değil, ancak fenomenleri bilebiliriz. Bu bakımdan Kant, ontolojinin sonuçta "ontolojik Tanrı ispatı" na dönüştüğünü belirtir. Gerçekte Ortaçağ Hıristiyan Skolastiğinde, Tanrının varlığının ispat türlerinden birisi de "ontolojik Tanrı ispatıydı. Sözgelimi Canterbury'li Anselmus (1033-1109)un "ontolojik Tanrı ispatı" oldukça ünlüdür. Buna göre, Tanrı kavramından Tanrı'nın var olduğu sonucu çıkarılır. Hatta Hegel'de ontolojinin bu çerçevede temellendirildiğini söylemek mümkündür. Çünkü Hegel'e göre "aklı olan gerçek, gerçek olan akıldır." Bu görüşüyle Hegel, Kant'ın "kendinden şey"iyle "fenomenler" arasına koyduğu sınırı geçmek ister. Bu bakımdan Hegel için felsefe bir ontolojik Tanrı ispatından başka bir şey değildir. Yani ona göre varlıksal olan aynı zamanda mantıktır.

Konumuzu o çerçevede değil esas problem olan süreçte ahlak felsefesi çerçevesinde ele alarak Tanrı-âlem ilişkisi bakımından değerlendirdiğimizde sorun daha iyi anlaşılabilir. Süreççilere göre Tanrı “asli” yanı ile bütün ezeli objeleri müşahade eder. Bu objelerin ait olduğu sahanın düzeni ve onların değerlendirilmesi ilahi hikmet sayesinde olur. Evrende görülen yaratıcı faaliyet süreci tek kelime ile son açıklama kaynağını Tanrıda bulur. Düzen ve yenilik Tanrının subjektif gayesinin vasıflarından başka bir şey değildir.

Tanrı her şeyi duyar (süreçte bilir anlamına gelmektedir); her bilfiil şey de Tanrıyı duyar. Bu yolla Tanrı kendi inayetinin etkisini âlemde duyurur. Bu şefkat ve merhametle duyurulan etkidir. “Asli” yanı ile Tanrı “duygu için son derece çekici bir güçtür”.¹³⁵ Bu anlamda Whitehead’in “duygu” terimine verdiği özel anlamı hatırlarsak, Tanrı “olumlu kavrayışların (pozitif prehensions) çekici yönü olmaktadır. Tanrı için mazi diye bir şey yoktur. O, “Evvel” dir. Kavramsal duyguya sahip olduğu ve bütün imkânlar dünyasını bir çırpıda kavramsal tarzda müşahade ettiği için burada sevgi ve nefretten söz edilemez. Tanrının kavramsal kavrayışı, hiçbir şarta bağlı olmayan yaratıcı faaliyettir. Tarihin belli bir seyri veya gerçek dünyamızın hususiyetleri onun “asli” tabiatını gerekli görür, ama onun tabiatı bunları gerekli görmez.¹³⁶Tanrı, sadece “asli” hususiyeti olan varlık değildir. O, “evvel” olduğu kadar “âhir”dir de. Evvel’dir çünkü daha önce işaret ettiğimiz gibi, her türlü yaratıcı faaliyetin ön-şartı, O’nun “asli” yanıdır. O “ahir” dir; çünkü her şey Tanrıyla ilişki içindedir. Bir şeyin başka bir şey ile ilgili olması, ilgi düzenine girenlerin birbirini etkilemesi demektir. Gerçek anlamda bilfiil varolan Tanrı somutlaşma-sürecinin her safhasını duyar, kavrar. Böylece âlem bütünüyle Tanrıda “objektifleşir”. Tanrı, her bilfiil şeyin gerçek dünyasını paylaşır. Somutlaşma sürecinin ürünü olan her şey, Tanrının hayatına yeni bir unsur olarak girer. Böylece âlemin yaratıcı ilerleyişi, ifadesini Tanrıda bulur. Tanrı bir yönü ile akıp giden sürecin içerisinde olur ve bu yön süreçle birlikte “değişir”, “oluşur”. Artık burada “kavramsal kavrayış” değil “fiziksel kavrayış” söz konusudur. Dolayısıyla Tanrı bu yönüyle şuurlu olup, kendi fiziki duygularını yine kendi asli kavramları üstüne örer. Bu anlamda süreç filozoflarının

¹³⁵ Whitehead, **P. R.**, s. 344.

¹³⁶ Aydın, **Alemden Allah’a**, s. 64.

“Tanrı’dan mı ahlaka gidilebilir?” yoksa “ahlaktan mı Tanrı’ya gidilebilir?” sorularına cevap aramakta olduklarını söylemek yanlış olmasa gerek.¹³⁷ Nitekim daha sonraki bölümde de inceleyeceğimiz gibi süreççilerin meseleye bu şekilde bakmakla hem geleneksel teolojik ahlak anlayışına hem de felsefi ahlak anlayışına karşı ılımlı bir ahlak anlayışını temellendirmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz. Konu ile ilgili olarak D. Griffin, süreççilerin bu hususta bir tür spekülâtif felsefeye sahip olduklarını belirtmektedir.¹³⁸ Şöyle ki süreççiler ne teolojik ahlak anlayışını yani, Tanrı’dan ahlâka gidişi,¹³⁹ ne de ahlaktan Tanrı’ya gidişi savunmaktadırlar. Öyle anlaşılıyor ki onlar problemin üstesinden gelebilmek için her iki düşünce tarzını spekülâtif bir şekilde yorumlayarak sorunu daha makul hale getirmeye çalışmaktadırlar. Süreççiler çift kutuplu Tanrı anlayışıyla esasında Tanrı’nın evrenle olan ilişkisini, daha sonra açıklayacağımız gibi, insanla olan ilişkisi bakımından Tanrı’nın iradesini, (buna biz emir veya karar da diyebiliriz) âleme akışını ilişkilendirmeye çalışmışlardır. Bu yönü ile Tanrı’nın oluşun tabiatı üzerinde durmak önem arz etmektedir.

2.2.1.2. Tanrı'nın Oluşun Tabiatı

Söz konusu problem ahlakta Tanrı şuurunu nasıl işlediği hususunda önemli ipuçları vermektedir. Süreççilere göre Tanrı’nın “oluşun” yönü, yani âlemle (tüm yaratılanlarla) ilişkisinin şuurulu oluşu, ahlak konusunda önemlidir.

“Oluşun” yön, zaman içinde akıp giden dünyadan kaynaklanan fiziki tecrübeye bağlı olarak doğar ve “asli” yön ile kaynaşır. Bu durumuyla ‘oluşmakta olan’ ilahi tabiat, belirlenmemiştir, tam değildir, neticedir, sonsuza değin devam eder, tam anlamıyla aktüel ve şuurlidir. Tanrının kendi “asli” tabiatından gelen sübjektif gayesinin yetkinliği, O’nun “oluşun” yanına dâhil olur. “Burada” asla kayıp ve bir engelleme yoktur.¹⁴⁰ Dünya

¹³⁷ Aydın, **Tanrı Ahlak İlişkisi**, s. 25-125.

¹³⁸ David. R. Griffin, “Process Theology as Empirical, Rational, and Speculative: Some Reflections on Method”, **Process Studies**, V19. N. 2. Summer 1990, s. 116.

¹³⁹ Aydın, **Tanrı –Ahlak İlişkisi**, s. 142.

¹⁴⁰ Aydın, **Alemden Allah’a**, s. 65-69; aynı konu için bkz. Hartshorne, “Whitehead’s Revolutionary Concept of Prehensions”, **International Philosophical Quarterly**, V.19, Fall, 1979, s. 261.

bütün fonksiyonlarıyla birlikte, Tanrı tarafından her an hissedilir. Bu onun Tanrıda objektifleşmesi ve dolayısıyla “ölümsüzleşmesi”dir. Bütün gerçek varolanlar, bütün durumlarıyla acıları, başarıları, başarısızlıkları ile ilahi sübjektif gayenin hikmeti ile duyulur, kavranır.¹⁴¹ Burada problemin iki yönlü oluşu, Tanrı alem ilişkisini anlamamıza yardım eden husustur. İkili problemin ilk yarısı, Tanrının zaman içinde akıp giden âlemde “oluşan” yanını çıkararak “asli” yanını tamamlamasıyla; ikinci yarısı ise, her bilfiil şeyin Tanrı tarafından duyulmak, ilahi varlıkta objektifleşmek (ölümsüzleşmek) suretiyle kendisini tamlığa kavuşturması ile ilgilidir. Varolanların ölümsüzlüğü için Tanrının her iki yanı da gereklidir: Onlar, “oluşan” ilahi tabiatta ölümsüzleşirken, Tanrının akıp giden âlemle ilgisinden kaynaklanan ve başlangıç safhası için gerekli olan sübjektif gaye ile donatılmış yaratıcı tempo da ilahi “asli” yan sayesinde durmadan yeniden kurulur.¹⁴² Whitehead bütün bu açıklamalar sonunda Tanrı âlem ilişkisini bir takım antitezler şeklinde açıklamaya çalışır. O, bu antitezlere şunları örnek olarak göstermektedir. Bu antitezlerden birisi şudur.

Tanrının sürekli olduğunu fakat âlemin durmadan değiştiğini söylemek de, âlemin sürekli olduğunu fakat Tanrının değiştiğini söylemek de doğrudur. Tanrının bir, fakat âlemin çok olduğunu söylemek de, âlemin bir fakat Tanrıda çokluğun bulunduğunu söylemek de doğrudur. Âlemin Tanrıda içkin olduğunu söylemek de, Tanrının âlemde içkin olduğunu söylemek de doğrudur.

O halde Tanrı-âlem ilişkisi karşılıklıdır. Tanrının sevgi ve inayeti âlemde bütün varolanlar ile. Bu âlemde olup biten, melekût âlemine intikal etmekte ve âlem-i melekûtta olanlar tekrar bu âleme geri dönmektedir. Âlemdeki sevgi, melekût âlemine çıkmakta, melekût âlemindeki sevgi âleme taşmaktadır. Bu anlamda, Tanrı en büyük Yoldaştır; anlayan ve acıları paylaşan büyük bir dosttur.¹⁴³ Yani Whitehead’ın anlayışına göre Tanrı klasik teizme göre ontolojik anlamda dünyadan bağımsız olan bir varlıktır. Ona göre ise Tanrı ontolojik olarak dünya ile bir birine bağlı ve karşılıklı ilişki içerisinde

¹⁴¹ Aydın, a. g. e, s. 66.

¹⁴² Aydın a. g. e, s. 67.

¹⁴³ Whitehead, P. R, s. 350

bulunan bir Tanrı' dır.¹⁴⁴ İşte bu düşüncelere göre, süreç felsefesinin ahlak anlayışının ontolojik temellerini, Tanrının evren ve insanla olan ilişkisinde bulmanın mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Süreç anlayışında bu ilişki, Tanrı'nın evren ve insanla olan ilişkisi bakımından konumuzla ilgili olarak ahlakın aksiyolojik temellerinin bu ilişkide var olup olmadığını ortaya koymamız açısından önemlidir.

Öyle denebilir ki süreç düşüncesine göre Tanrı'nın yaratılanlarla ilişkisi estetik türden bir ilişkidir. O bakımdan süreççiler Tanrı'yı evrendeki anlam ve değer prensibi olarak görürler. Bu ilişki bakımından Tanrı, varlığın ta kendisidir. Diğer taraftan insanın Tanrı'yla olan ilişkisi ahlaki bir ilişki şeklinde de ele alınmıştır. Çünkü insanın Tanrı'yla ilişkisi bir değer ilişkisi gibidir. Yani insan, en yüksek değer olan Tanrı'yla ilişkisinde görev üstlenmesi, değerleri kendisinde yaşatması ve anlamlı kılması bakımından ahlaki bir davranışı var etmektedir. Bu da süreç düşüncesinde sık sık ifade edilen 'en yüksek iyi', 'hayatın anlamı', 'hakikat' gibi değerlerin insanın tecrübeleriyle ortaya koyulabileceğini göstermektedir. Bununla birlikte süreççilerin, yukarıda belirttiğimiz gibi, Tanrı'yı bir zihin olarak görmeleri bize Farabi'nin ortaya koyduğu sudur nazariyesini anımsatmaktadır. Çünkü süreççiler özellikle Hartshorne Tanrı'nın dünyayla olan ilişkisini insan zihninin bedenle olan ilişkisine benzetir:

Zihinli bir beden öyle bir şeydir ki dünyanın büyük bir kısmını doğrudan doğruya bilen, kontrol eden ve ondan dolayı acı çeken bunun zihin kısmıdır... Tanrı öyle bir zihindir ki bütün şeylerle tam bir dostluk kurmaktan zevk alır ve bundan dolayı saf anlamda beden için bütün dünyaya sahiptir.¹⁴⁵ Tanrı, devamlı bir şekilde fakat sadece varlık olarak kavranabilir.¹⁴⁶

Başka bir deyişle, eğer Tanrı kavranabiliyorsa var olmak zorundadır. Tanrı'nın varlığına yegâne alternatif, Tanrı ya da ilâh (divinity) teriminin uygun bir anlamının olmayışdır. Hartshorne'un bu terime yüklediği anlam, *insan zihninin dinî ve seküler fonksiyonları arasında, bu fonksiyonlarda gösterildiği gibi, zihinle dünya arasında*

¹⁴⁴ David. Platt, "Does Whitehead's God Possess A Moral Will?", **Process Studies**, V. 5 N. 2 Summer. 1975, s.114-123

¹⁴⁵ Hartshorne, **Man's Vision of God**, s. 200.

¹⁴⁶ Hartshorne, **Creative Synthesis and Philosophical Method**, LaSalle; Open Court Publishing Company, 1970, s. 290.

*mantıksal ifadeye elverişli aslî bir harmonidir.*¹⁴⁷ Bu türden bir ilişki söz konusu olduğunda Tanrı, güç ve bilgi konusunda insanın (kullarının) özgürlüğünü sınırlamakta mıdır?

Aslında bu konu her zaman göz önünde tutulması gereken husustur. Bu durum Tanrı içinde geçerli durumdur. O'nun sınırlanması kendi iyiliği içindir. Zira Tanrının bütün yönleriyle sonsuz olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü Tanrının bütün yönlerden sonsuz olması demek O'nun iyi olduğu gibi kötü olmasını gerekli kılar. *Tanrının aracılığından ayrı, dünyada hiçbir yeni şey ve düzen yoktur*¹⁴⁸ demek, Tanrı olmadan dünyanın varlığını düşünmenin ve dünyada bir düzenden bahsetmenin imkansız olduğunu söylemekle eşdeğerdedir.

Tanrı'nın bilgisi veya şuurlu olması, kendisini sınırlı kılması, ahlak felsefesi nazarında ciddi problemleri beraberinde getirmiştir. Çünkü Tanrı kavramından hareket ederek ahlakî ilişkilendirilmelerde veya temellendirmelerde bulunmak bizi yanılgıya düşürür. Diğer bir ifadeyle ahlaki yükümlülüğü Tanrının buyruklarından çıkartamayız. Eğer çıkartırsak o zaman insanın özgürlüğünü kısıtlamış oluruz. Oysa insanın ahlak kanunlarını ilahi buyruklar olarak düşünmesi, Tanrının onları buyurmasından dolayı değil, onlar karşısında kendi öz varlığından gelen bir yükümlülüğünden dolayıdır. Fakat tezimizin başından beri açıklamaya çalıştığımız gibi süreçler problemi öyle bir ustalıklarla çift taraflı çözmeye çalışmışlardır ki, Tanrının bir şeyi irade etmesi veya bilmesi insanın hareket etmesini, özgürlüğünü kısıtlı kılmıyor. Çünkü Tanrı şimdiyi şimdi, geleceği ise gelecek olarak bilir. Örneğin Davut'un işleyeceği bir fiili, Davut bu fiili işleyecek diye bilir, Davut bir fiili işlediği zaman da Davut şu fiili işlemiştir şeklinde bilir. Dolayısıyla bu durum Davut o fiili işlerken Tanrı tarafından her hangi bir kısıtlama ya da engel ile karşı karşıya değildir. Bu fiil iyilik veya kötülük türünden olsa da fark etmez. Tanrı-insan ilişkisi söz konusu olduğunda bu durumu daha iyi anlamamız mümkündür.

¹⁴⁷ Hartshorne, **Man's Vision of God**, s. 78. & Goodwin, George L. Review: Franklin L. Gamwell, "The Divine Good: Modern Moral Theory and the Necessity of God." **Process Studies** V. 21, N.3, Fall 1992: 181-84.

¹⁴⁸ Whitehead, **P. R.**, s. 377.

2.2.2. Tanrı-İnsan İlişkisi

Tanrı hakkında konuşmak, yani Tanrının nasıl bir varlık olduğunu, O'nun evrenle, özellikle de insanla nasıl bir ilişki içinde bulunduğunu dile getirmek, daha çok klasik teizmin konusu olmuş, Tanrı-insan ilişkisi bağlamında, Tanrı'nın bilgisi ve varlığı, inanç meselesi, vahiy, mucize, iyilik, kötülük gibi sorunlar ortaya çıkmıştır. Birbirleriyle ilişkisi bakımından bu kavramlar, doğrudan ahlaki davranış ve tutumla ilgilidir.

Bilindiği gibi klasik teizmde, din felsefesi çerçevesinde Tanrı'nın varlığına delil getirme ve bu kavramlarla ilişkili olarak "formel delil"leri geliştirme çabaları vardı. Aristo'nun ilk muharrik'i¹⁴⁹, Platon'un *ideal varlığı*, Leibniz'in *monatların monadı*, Kant'ın *zorunlu varlık teorisi*¹⁵⁰ bu çabaların birer ifadesiydi. Daha sonra Kant'la beraber birçok filozof, ahlaktan tanrının varlığına gidiş gibi konuları ele almıştır.¹⁵¹ Fakat Tanrı-insan ilişkisinin nasıl gerçekleşmekte olduğu sorusunun cevabına baktığımızda birçok tartışmayla karşılaşırız. Düşünürlerin bir çoğu Tanrı-insan ilişkisi bakımından insanın özgürlüğünü ve buna bağlı olarak ahlakın otonomluğunu korumak için, Tanrının iradesini ahlaki değerlere atıfta bulunarak izah etmenin ahlaki ilkeleri gelişigüzel bir biçimde ortaya konmuş buyruklardan ibaret saymak olacağını; bunun da olgu yargısından değer yargısına geçişe, dolayısıyla metafiziği ahlakla karıştırmaya neden olacağını ifade etmişlerdir.¹⁵² Diğer taraftan Tanrı'nın iradesinin ahlakın son standardı olamayacağını ileri sürenler şu iddia üzerinde durmuşlardır: Eğer Tanrı bir şey iyi olduğu için onu buyurursa, başka bir ifadeyle x kötü olduğu için Tanrı onu yasaklar şeklinde bir önermeyi kabul edersek, bu durumda Tanrı'nın iradesi kendi dışında bulunan bir realiteye tabi oluyor demektir. Bu ise Tanrının güç ve bilgi yönünden sınırlı olduğu anlamına gelir. Böyle bir varlığa ise, Tanrı denemez.¹⁵³ Bu sorunu aşmak için süreççiler Tanrı'nın mahiyeti ile ilişkili olarak hem etkilenen hem de etkileyen olarak Tanrı anlayışını

¹⁴⁹ Aydın, **Alemden Allah'a**, s. 37.

¹⁵⁰ Aydın, **a.g. e.**, s. 38.

¹⁵¹ Aydın, **Tanrı Ahlak İlişkisi**, s. 25-122.

¹⁵² Aydın, **Tanrı Ahlak İlişkisi**, s. 173.

¹⁵³ Aydın, **a. g. e.**, s. 172.

geliştirmişlerdir. Onlara göre bu yaklaşım ne ahlakın otonomluğunu ve ne de Tanrı'nın varlığını tehlikeye düşürmektedir.

2.2.2.1.Hem Etkileyen Hem de Etkilenen Olarak Tanrı

Klasik teizmin Tanrı'sının ontolojik anlamda dünyadan bağımsız bir varlık olduğundan bahsetmiştik. Oysa Whitehead'in düşüncesine göre Tanrı ontolojik olarak dünya ile bir birine bağlı ve karşılıklı ilişki içerisinde bulunur. Bu durumda Tanrı ilişki bakımından hem varlıkları etkileyen hem de onlardan etkilenendir. Dolayısıyla "Tanrı" terimi hem deskriptif, hem de değer ifade eden bir terimdir. Çünkü etkileyen olarak Tanrı insanla ilişkisi bakımından bir iradeyi söz konusu etmektedir. Tanrının bu iradesi etkileyen olmakla birlikte onun buyruklarına işaret etmektedir. Yani Tanrının iradesi buyruğu ile aynı şeydir. Dolayısıyla Tanrı'nın iradesi (buyruğu) ahlak alanında söz konusu olduğunda belirleyici veya tanımlayıcı duruma değil, ahlaki standartlara işaret etmektedir. Bu buyruklar iyi ve kötü dediğimiz her şeyi içine almaktadır. Etkilenen olarak Tanrı ise insanla olan ilişkisinde insanın kendi iradesiyle hareket edebileceği alana, başka bir ifade ile insanın belirleyebileceği iyi ve kötü fiiller de vardır düşüncesine işaret etmektedir. Bu durum ahlakta "is" den "ought"a yani olgudan değere geçilebilir olduğuna kanıt teşkil edebilir. Eğer Tanrının iradesini geniş anlamda ele alırsak teistik ahlak anlayışını daha sağlıklı bir temel üzerine oturtmamız mümkün olur.

Whitehead'in felsefesinde ve süreçlerin çoğunda yaratma fikri kabul edilemez. Yaratıklar, Tanrı'nın tecrübesini, onun kendilerini kavradığı gibi kavrarlar ve bilirler¹⁵⁴. Dolayısıyla süreç felsefesine göre Tanrı-insan ilişkisi söz konusu olduğunda, bu ilişkinin karşılıklı olması bakımından, insanlar edindikleri derin tecrübelerinde Tanrı'yı hissederler. Bu hissetme sıradan bir hissetme değil, insanın yaşam sürecindeki tüm tecrübeleriyle edindiği şuurlu bir hissetmedir.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Herbert J. Nelson, "Experience, Dialectic, and God", **Process Studies**, Vol. 11, Number 3, Fall, 1981. s.153-158.

¹⁵⁵ Whitehead, **P. R.**, s. 344.

Ontolojik anlamda hem Tanrı hem de insan bir biri ile karşılıklı ilişki içerisindeki bu da ahlakın ontolojik temelleri bakımından önemli bir noktadır. Çünkü bu anlayışa göre ilişki ontolojik anlamda ne Tanrı'da bir tamamı ile bağımsızlığı, ne de insanda bir bağımsızlığı öngörür. Yani Whitehead'ın değimiyle Tanrı, "bütün yaratıklardan önce değil, bütün yaratıklarla beraberdir".¹⁵⁶ Bu anlamda her ilişki bir davranış biçimini gerekli kılar, dolayısıyla bu süreççi düşünörlere göre davranışlar bu noktada karşılıklı olarak bir uyum içinde gerçekleşir. Peki davranışlar karşılıklı ilişki bakımından uyumlu ise, o zaman dünyadaki kötölük nereden çıktı?

Whitehead ve diğer süreççi filozoflara göre dünyadaki kötölüğün kaynağı Tanrı değil varlıkların kendisidir. Varlıklar mümkün varlıklar oldukları için kendilerinde potansiyel olarak birçok durumlara sahiptirler; durumlar ise imkân bakımından özgürdürler. İşte kötölük varlıkların yapıp etmelerinde, bu durumların özgürlüğünden yararlanarak, iradelerinde birbirleriyle ve Tanrı ile ilişkilerinde kendilerine sunulan imkânları reddetmelerinden kaynaklanır. Nitekim insan için seçme, kendi doğası için gerekli olanı yapmadır, yani kendi istek ve arzusuna göre bir şeyi yapabilmesidir. Bu doğru da olabilir, yanlış da. Bu seçim, kötülüğe de yol açabilir, ondan kaçmaya da yol açabilir. Tanrı için ise, böyle bir ayırım söz konusu değildir. Çünkü onun seçmesi, güzeli var etmesi ve ondan etkilenmesi demektir. Kötünün onda iyiye dönüşmesi de bu anlamdadır. Hartshorne'un ifadesine göre güzeli yaratmak seçmektir; diğerleri lehine bazı mümkünleri terk etmektir. Dünyayı yaratan Tanrı birçok şeyi yapmalıdır. Tanrı, bizzat kendisi için, bir yaratıcı ve kendi dünyasını seven olarak, mümkün roller arasında da seçmeler yapmalıdır.¹⁵⁷

Whitehead'e göre "dünyadaki kötölük, yarı şeffaf olan unsurlardır"¹⁵⁸ Bu açıdan Whitehead kötölüğü, varlıkların kısmî olarak kendi kendilerini belirleme gücü, dolayısıyla kötölüğü yapabilme özgürlüğüne sahip olmalarının sonucu olarak görmektedir. Kötölük reel olup varlıklar arasındaki uyumsuzluktan, gaye çatışmasından ve varlıkların kendilerine sunulan imkanları reddetme özgürlüğüne sahip olmalarından

¹⁵⁶ Whitehead, **P. R.**, s. 345.

¹⁵⁷ Albayrak, Tanrı-Ahlak İlişkisi ve Kötölük Problemi, s. 188.

¹⁵⁸ Whitehead, **P.R.**, s. 340.

doğmaktadır.¹⁵⁹ Dolayısıyla süreççi felsefe anlayışına göre kötülüğün kaynağı Tanrı değil, insan olmaktadır. Tanrı ontolojik anlamda tabiat kanunlarına tabi olarak var olan iyi ve kötülüğün imkanlarının çeşitlerini sunar ve düzenler. Geri kalan şey ise yaratıkların basit bir şekilde yapmaya karar verdikleri şeydir.¹⁶⁰ Buna göre gerçeklik kazanana kadar kötülük yoktur. Bu açıdan bakıldığında, davranışı bakımından insanla olan ilişkisinde, eylem ve kararlarda bilfiil ve bilkuvve bütün her şeyi belirleyen kozal bir faktör olmamakla beraber, özgürlük yaratıklarla ilgili uygulanabilir bir realite olmaktadır. Eğer bir karşılaştırma yaparsak âlemde ahlaki bir düzen vardır. Bu düzen, kötülüğün dayanıksızlığına işaret etmektedir.

Dolayısıyla ahlaki özgürlük, bütün süreçte kötülüğe karşı yaratıcı atılımın en yüksek düzeyinde Tanrıda özeldir. Tanrıdaki ahlaki yetkinlik onun asli yönü ile sürekli ve değişmezken, oluşan yönüyle sürekli olarak yaratıklarla ilişki içerisindedir.¹⁶¹ Tanrı insanlara kendi özgürlüklerini kullanabilecekleri birçok yolu ve alanları yaratmaktadır. Tanrı ve âlem karşılıklı ezeli olarak vardır. Böylece yaratıklar özgürlük ve bağımsızlığın bazı derecelerine sahip olmaktadır. Bu anlamda yaratıklar otonom varlıklardır.

Ancak dünyada bir kötülük vardır, Tanrı insanların kötülüğü kullanabilecekleri alanları da mı yarattı? Eğer yarattı ise o zaman dünyada olup biten her kötülüğün sorumlusu Tanrı olmaz mı? Bu durumda insanların otonom varlıklar olması söz konusu olmaktan çıkmaz mı? Süreç felsefesine göre Tanrıyı kötülüğün kaynağı olarak görme düşüncesi yanlıştır, dünyada gördüğümüz fiziksel kötülükler yaratıkların yaratıcılığından ve dünyanın var olması için zorunlu olan doğal kanunlardan doğmaktadır. Tanrı'nın doğrudan kozal failliğiyle ilgili kötülükleri sorumlu tutacak hiçbir gerekçe yoktur. Burada Tanrının, dünyanın potansiyel koordinasyonu için sorumlu olmasına rağmen, kötülük ve zıtlıklar, yaratıkların nihai kararları olması sebebiyle ortaya çıkar. Buna göre Tanrı kötülüklerin doğrudan yaratıcısı değildir. İnsandaki otonomluk, onun kendi

¹⁵⁹ Aydın, **Süreç**, s. 82.

¹⁶⁰ Rowanne Sayer, "The Good, the Bad and the Beautiful: Differentiating Between Aesthetic and Ethical Lures of Feeling in the Process Thought of A.N. Whitehead", **Process Studies**, V. 32,1. Spring –Summer 2003, s. 63-78.

¹⁶¹ Daniel. D. Williams, **Moral Obligation In Process Philosophy**, Englewood Cliffs, New Jersey, 1963, s. 190-191.

eylemlerini seçebilme özgürlüğüne sahip olduğunu gösterir. İnsan Tanrı karşısındaki duruşunu bu seçme özelliği ile belirlerken Tanrı da kendisini insana iradesi (emirleri) ile göstermektedir. Bu ontolojik sorun, ahlakta ve klasik kelimada hep tartışıla gelen bir problemdir. Bu da ontolojik anlamda hem Tanrı hem de insanın problemin merkezinde olduğunu gösterir. Ancak Tanrı sorumluluğun atfedildiği ayrı bir varlık değildir. Şayet dünya iyi ve kötünün karışımından ibaret ise, o halde Tanrı birinden sorumlu olduğu kadar diğerinden de sorumlu olacaktır. Neville'ye göre Tanrı, insanların kararlarında, onların kendi gayretleri olmadan meydana gelen özelliklerin yaratıcısıdır. Kararlar, belirsizliklerin çözümleri oldukları için bunları yaratan insandır. Yani kararlar bireyin sorumluluğu altındadır.

Whitehead ve Hartshorne'a göre Tanrı, dünyadaki kötülüğü tecrübe ederken bizim kötülüklerimizi duyar. Buna göre Tanrı, Whitehead'in ifadesiyle "bizim bütün elemelerimizle kederlenen bir varlıktır", "büyük bir dost, acıları paylaşan büyük bir dosttur"¹⁶². Whitehead'in Tanrıya büyük bir dosttur demesi onun kötülüğün yaratıcısı değil, onu duyan ve hisseden olması ile ilgilidir. Bir başka ifade ile Whitehead'e göre kötülük ilahi tecrübeye bir değişikliğe uğrar ve yenilik için kullanılabilecek hale gelir.¹⁶³

Fakat bu durum kendi içinde çelişir görünmektedir. Bazı eleştirmenlere göre, ıstırap çeken bir Tanrı'nın, dini inancın istenen mutlak ve yetkin Tanrısından düşük bir seviyede olması gerekir. Tanrı'yı mutlak olarak değişmez kabul edince, böyle bir itirazı doğru olarak kabul etmek gerekmektedir. Örneğin İbn Sina'da Tanrı'nın yetkinliği bütün şeylerden bağımsız olmasında yatmaktadır. O'nda hiçbir potansiyel yoktur. Halbuki Whiteheadçi uluhiyet anlayışa göre, Tanrının üstünlüğü değişmezliğinde değil, hiçbir şey tarafından üstünlüğünün verilmemiş olmasında yatmaktadır. Bu yetkinlik O'na sadece kendisinden gelmiştir. O'nun mahiyeti bir yönden değişmez, bir yönden değişir veya süreç halindedir. Whitehead problemi genel felsefi anlatımıyla ele almaktadır.

Süreç filozoflarından Whitehead ve Hartshorne'a göre Tanrı'nın dünya tarafından etkilenmesi bir temel ilkedir. Dolayısıyla Tanrı'nın yetkinliği, dünyadan bağımsız olması veya muaf olmasında değil, Tanrı'nın, insanda ve dünyada mümkün

¹⁶² Whitehead, **P. R.**, s. 349.

¹⁶³ Aydın, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı Âlem İlişkisi", **AÜİFD.**, Ankara 1985, s. 82.

olan eylem ve kararlarına cevap vermesindedir. Bu açıdan Hartshorne'a göre Tanrının dünyanın kötülüğünü tecrübe ettiği gerçeği bizzat Tanrı'nın kendisini kötü yapmaz. Zira başkası tarafından işlenen kötülüğü tecrübe etmek O'nun için bir şeydir ve kendisinin kötü olması tamamen farklı bir şeydir. "Tanrı" Hartshorne'a göre "sadece kendisinin sahip olduğu hisleri değil, yaratıkların kötü hislerini de duyar"¹⁶⁴

Bu durumda problem kendisini şu şekilde ortaya koyabilir: Tanrı, Whitehead ve Hartshorne'nun dediği gibi, kötülüğün yaratıcısı değilse, ahlaki kötülük bizim eserimiz ise, Tanrı'nın insan ile ilişkisindeki ortaklığı, insanın bütün yönlerini kapsamıyor demektir. İnsanın tüm eylemlerinde Tanrı bizimle ortak olduğuna veya biz Tanrı ile ortak olduğumuza göre kötü fiillerimizde de Tanrı'nın bizimle ortak olması gerekmez mi? Kötülüğü sadece insanın özgür seçimine bıraktığımızda, bu mümkün hali yaratan Tanrı, onun işlenmesinde insanla ortak olacaktır. Çünkü Tanrı, zorlayıcı olmaktan ziyade ikna edici bir güçtür.

Konuyu bu şekilde ele alacak olursak, süreç felsefesinde Tanrı'nın insanla olan ilişkisinde ontolojik anlamda ahlaki bir temelin olabileceği düşüncesini izah etmek zorlaşacaktır. Çünkü bu ilişki Tanrı'nın yaratıklarla olan ilişkisi ve insanın kendisinin edindiği tecrübesi bakımından, ilişkilerin bulunduğu uyum noktasında kendisini açığa çıkarmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki ilişki güç hem etkileyen hem de etkilenen bir güçtür.¹⁶⁵ Ancak etkilenen bir varlık olarak Tanrı, diğer varlıklar tarafından pasif bir şekilde kontrol edilen bir varlık değildir. Tanrı'nın ilişki gücü dünya ve yaratıklar ile ilişki içerisindedir. O kendi kendine yaratıcı olmaya muktedir bir ilişkidir. Tanrı bu yönü ile tüm dünyayı ve hem de yaratıkları tecrübe eder, hiçbir şeyi dışarıda bırakmaksızın duyar. Hemen hemen süreççi düşünürlerin tamamı bu düşünceye sahiptir. Tanrı'nın bir sevgi olması bu noktayı açığa çıkarır. Çünkü sevginin temelinde karşılıklı etkileme ve etkilenme vardır. Tanrı hem etkileyen hem etkilenendir. Bu bağlamda Tanrı yaratıkların tümü ile ilişki içerisindedir. Sevgi sadece mutlulukları paylaşmak değil aynı zamanda, üzüntü, keder, korku, umut, zafer gibi bütün duyguları hissetmektir. Bu nedenle bizim

¹⁶⁴ Hartshorne, **The Divine Relativity**, s. 46-48,148, 170.

¹⁶⁵ Cobb, John. B, "Theology and Ecology", **Colloquium**, Vol. 25, N. 1, May 1993, s. 2-9.

sevgimizde olduğu gibi, Tanrının sevgisinde menfaat ve tek taraflılık yoktur. O, zaman ve şartlara göre değişmez.

Bu ilişki bakımından problemi incelerken, karşımıza yine sũreçte merkezi bir yere sahip olan ilişkinin, yani insanın onu kendi tecrũbesinde, bizzat hissetmesinin ve yaşamasının ˆnemi ortaya çıkar ki bu ontolojik anlamda ahlakın temelini bulabileceğimiz yerdir. Zira bu, insanın davranışlarını, karakterlerini, belirleyen Şey olabilir.

İçinde yaşadığımız dũnya, ahlak değerlerinin gerçeklik kazandığı bir sahne gibidir. Dũnyada sũrekli değerme ve gelişme vardır. İnsan, bu değerme ve gelişme sũrecinin içinde olduğundan onun karakteri, yeni durumlardan geçe geçe oluşur. Fakat bu dũzen içinde olan değerme ve gelişmeyle sonlu bir varlık olan insanın varoluş Őartları her zaman uyum içinde olmayabilir. İşte yer yer gˆrũlen uyumsuzluk, insan açısından değerlendirildiğinde “kˆtũlũk” diye nitelendirilir.¹⁶⁶

Kısacası sũre felsefesi anlayışında, Tanrı ve insanla ilişkisi bakımından, ahlakın ontolojik temellerini bulup çıkartmamız ve ahlakı temellendirmemiz mũmkündür, fakat bu ne klasik teizmin ne de Kant’ın ifade etmeye ve temellendirmeye çalıştığı anlamda bir anlayışı ortaya koymaktadır. Bu anlayış tamamıyla sũre teolojisinin kozmolojisini ortaya atmaktadır. Değerler dũnyasında yaşayan insan sırf ahlaki kurallar ve ahlaki değerlerden hareketle Tanrı’nın varlığına veya Tanrı ile ilişkiye yˆnelmemektedir. İnsanın inançları ile ahlaki tecrũbeleri, ayrı ayrı değil ie içedir. Ancak bu, dindar olmayanın ahlaklı olmayacağı anlamına gelmez. Dolayısıyla sũre felsefesine gˆre insan, Tanrı’nın varlığını kendi tecrũbelerinde hisseder. İnsanın bu yaşam deneyimlerinde, ahlak yaşantısında aşkın bir varlığa doğru ilişki vardır. Bu ilişkisel yˆnelme sũrekli bir oluş içinde olup, en aşağı dũzeyinde insanlar aralarında olan ilişki, en ˆst dũzeyinde ise Tanrı vardır.¹⁶⁷ Bu durumda gerçek dindar, hayatın olgu, ahlak ve inanç boyutlarını birlikte gˆren ve yaşayan insandır. İnanç boyutu, onun kişiliğinin en kũũk ayrıntısına kadar sinmiş durumda olup bu boyut, onun gˆzũnde, en az diğer boyutlar kadar gerçektir.

¹⁶⁶ Aydın, **Tanrı Ahlak İlişkisi**, s. 182.

¹⁶⁷ Aydın, **Tanrı Ahlak İlişkisi**, s. 185.

Sonuç itibariyle Tanrı-insan ilişkisi söz konusu olduğunda Tanrı, insana karşı sınırlayıcı, insanın hareketlerinde kısıtlayıcı değildir. İlişki karşılıklı olup, bu ilişki ne Tanrı'nın ne de insanın otonomluk alanına zarar vermektedir. Aksine bu ilişki sayesinde Tanrı kendi sınırlarını çizmekte insan ise kendi özgürlüğünü belirtmektedir. Tanrı-insan ilişkisinde önemli olan bir diğer konu Tanrı'nın benliğidir. Çünkü Tanrı insanla bir 'Ben' olarak ilişki kurmaktadır.

2.2.2.2.Tanrı'nın Benliği

Süreç felsefesinde Tanrı ile âlem arasında organik bir bağ vardır. Yani âlemde başka benler de vardır, bu benler yaratılışları bakımından izafi bir bağımsızlığa sahiptirler. Tanrı, insan ve âlem ilişkisinde bu organik bağ benliği ile oluşturmaktadır. Süreççilerde bu durum Hıristiyan teologlarının temellendirmeye çalıştıkları Tanrının İsa'da görülmesi şeklinde olup, "Ben" ilahidir.¹⁶⁸ Öyle anlaşılıyor ki Hıristiyanlık'ta Tanrı-insan ilişkisi bu anlayışla anlamlı hale getirilmeye çalışılmıştır. Fakat bu 'ben'in anlaşılması insanın tecrübeleriyle birlikte zihninde oluşmaktadır. Yani şuurlu ben insan zihninde gizli hale gelmektedir. İnsan ben ilişkisi sayesinde o ilahi 'Ben'i kavramakta anlamlı hale getirmektedir.¹⁶⁹ Bu durum Descartes'in izlediği yol ile aynıdır. Descartes, insandan evrene doğru hareketle o şuurlu 'ben'i insanın zihninde bulmakta idi. Öyle denebilir ki hem Descartes hem de süreççiler Tanrı fenomeninden hareket etmişlerdir. Oysa İktbal, her ne kadar süreç anlayışını benimsemiş olsa bile, söz konusu problemde kendi felsefesini kendi içinde bir benlik felsefesi şeklinde oluşturmuştur. Benlik felsefelerinde merkeze oturtulan benlik, İktbal'de her şeydir. Yani her şey ayrı ayrı kimliklerle özgür bir ben, Tanrı ise *Mutlak Ben*'dir. Her varlık bir bene sahiptir. "bütün var olanlar ilahi hayatta yer alırlar". İlişki söz konusu olduğunda Tanrı tüm yaratıcı kudreti ile her şeye nüfuz eder, hiçbir şey onun karşısında ne "kapalı" ne de "ulaşılmaz" değildir. O'nun yaratıcı faaliyetinin dışında ne zaman ne de mekân vardır, *mutlak ben* sonsuz silsileleri ihtiva eder, fakat o bu silsileler değildir. Tanrı'nın benlere, kısmen de

¹⁶⁸ Brown Delwin, **Process Philosophy and Christian Thought**, bkz. bölüm 20.

¹⁶⁹ Brown. Delwin, **a. g. e.**, s. 185.

olsa kendi kendini belirleme gücünü vermesi, Onun gücünün işaretidir, güçsüzlüğünün değil. Kaldı ki, öteki varlıklara her türlü imkânı veren Allah'tır. O hakiki manada sonsuzdur ve bu yüzden de sonluyu dışında tutmaz. O Evveldir, hem Ahirdir, Zahirdir ve Batındır.¹⁷⁰

İlişki söz konusu olduğunda, Tanrının insanla ilişkisi, Tanrı'nın "yaratıcı" sıfatıyla ele alındığında anlam ifade etmektedir. Şöyle ki insan bir irade bir şuur sahibi olması bakımından ahlaki değerlere sahip olabilir. İnsan kendi tecrübesinin oluşumunda kendisini (benliğini) belirlemektedir ve diğer varlıklarla aynı zamanda Tanrı ile olan ilişkisi de bu noktada ortaya çıkmaktadır. Âdem'in itaatsizliği, insan varlığında öz benlik-şuurunun bir işareti, hürriyetin bir nişanesidir. İnsanın ilk itaatsizliği belki de onun ilk hür seçimi idi. Eğer insan böyle bir hürriyete sahip olmasa idi, onun ahlaki değeri olmazdı. Hürriyet bu anlamda iyiliğin ön şartıdır. Fakat seçme hürriyetine sahip bir varlığı yaratmak, bir tehlikeyi de göze almaktır. Çünkü seçme hem iyi olanı hem de kötü olanı seçme hürriyetini kendisinde bulduran kavramdır. Allah'ın böyle bir riski göze almış olması, Onun insana gösterdiği büyük güvenden dolayıdır. İnsanın vazifesi ahlaki davranışlar sergileyerek buna layık olmaktır. "Ahlak doğru yolu seçmek için bize yol gösterir; hak din ise bu doğruya bütün kalbimizle sarılabilmemiz için yardımcı olur".¹⁷¹

Konuyu özetleyecek olursak, süreç felsefesinde Tanrının insanla olan ilişkisinde sınırlı bir ontolojik varlık prototipi olduğunu fark edebiliriz. Çünkü insan var olma bakımından sınırlı, mümkün varlık olmasıyla birlikte varlığın dışında bir varlık değildir. Dolayısıyla onun yapacağı işler, fiiller ne kadar hür irade ve şuura dayansa da, yine de o, sonsuz varlığın sonsuzluğunda bir şey olmaktadır. Yukarıda söylemeye çalıştığımız gibi Whitehead'da "yaratma" kavramı Tanrı'dan geniş olup, Tanrı da öteki şeyler de bilfiil varolanlardır. Yani yaratıklarla beraber olandır. İkbâl de âlemde olup biten her şeyi ilahi yaratmanın içinde görüyor, bir yandan da varlıklara kendi kendilerini belirleme gücünü veriyordu. Dolayısıyla süreç felsefesi anlayışında ahlakın temelleri bu ilişkilerde bulunmaktadır.

¹⁷⁰ Iqbal, **The Reconstruction of Religious Thought in Islam**, s. 31-60.

¹⁷¹ Aydın, **Tanrı Ahlak İlişkisi**, s. 220.

2.3. Ahlaki Eylem

Ahlak felsefesinde ahlaki eylem, yasaya uygun hareket etme şeklinde ifade edilir. Eylemin dış yüzü davranışı, iç yüzü tutumu gösterir. Kanunlar birey ve toplum tarafından benimsenmiş insan yaşamına yön veren kurallar topluluğudur. Konusu insanın toplumdaki eylemleridir. Buna göre ahlak felsefesi, ahlaki eylemlerin amacı nedir? İnsan ahlaki eylemde bulunurken özgür müdür? Ahlaki yargıların özellikleri nelerdir gibi sorulara yanıt arar.

Söz konusu problem süreç felsefesinde sistemli bir şekilde ele alınmış değildir. Biz konu ile ilgili görüşleri ahlak felsefesinin temel gaye ve prensipleri ışığında ele almaya çalışacağız. Süreç felsefesi bu konuda zihinden hareket etmektedir. Zihnin işlevselliği, tikelden tümele doğru bir yol izlemektedir. Ahlaktan söz edebilmek için bir eylemin olması gerekir, bir eylemin meydana gelmesi için de ilk önce zihnin davranışlarına ihtiyaç vardır. Çünkü düşünce olmadan fiil de olmaz. Dolayısıyla süreç felsefesi düşünürlerinin ifade ettikleri *en yüksek his, tecrübe*¹⁷² gibi kavramlar hep özünde zihnin çalışmasını gerekli kılan kavramlardır. İnsan sosyal bir varlık olarak yaşarken, kimliğini bu kavramlarla ifade edebildiği düzeyde, nitelikli bir şekilde ortaya koyar. Süreç felsefesinin anlayışı bu konuda ne kadar Descartesvâri¹⁷³ bir anlayışa sahip olsa bile ilişkisi bakımından farklılık arz etmektedir. Çünkü süreci anlayışa göre Tanrı düşünmeyle birlikte vardır. Oysa klasik anlayışta Tanrı ontolojik anlamda dışta, dünyadan bağımsız olan varlıktır. Dolayısıyla Whitehead'in ahlak teorisinde *tecrübe, iyilik, kötülük, değer, önem* gibi birçok temel terimin oluşması ve tanımlanmasında his ve duyguların rolü ayrı bir öneme sahiptir.¹⁷⁴ Buradan hareketle Whitehead'in ahlak felsefesini "ahlaki ilgi teorileri" arasında sınıflandırılabiliriz. Önem düşüncesi aynı zamanda önemin cinsinden ve önemin türünden söz eder. Burada *önem*, bir boşlukta olan bir durumda değildir, o bizi gerçeğin kendisine ulaşmada aktüelliğe götüren bir davranışı gerekli kılan şeydir. Önem ve zihinsel özgürlük Whitehead'in felsefesinde uç

¹⁷² Johnson A.H., **Whitehead's Theory of Relativity**, Boston The Beacon Press, 1952, s.95.

¹⁷³ Bilindiği gibi Descartes'te zihnin işlevi "düşünüyorum öyleyse varım" Tanrı'nın varlığı konusunda zihnin varlığı Tanrı'nın varlığına işaret etmiştir.

¹⁷⁴ Whitehead, **Modes of Thought**, s. 107.

noktalardadır. Ona göre ahlakilik tüm bunların sınırlarını bilmekte yatar, yani ahlakilik birisinin sınırlarına geçmemekte yatar. Onun için Whitehead, *önem her zaman gördüğümüz gibi kendisini ortaya çıkarmadır, halden hale geçiştir, benim önemim şimdi benim duygusal değerimdir* der.¹⁷⁵

Öyle anlaşılıyor ki bu görüşe göre insanın kişiliğinin oluşması, yani ideal kişilik, onun Tanrının varlığını kavramasıyla birlikte ortaya çıkmaktadır. Bu düşünce teolojik ahlakın temellendiği yerdir diyebiliriz. Çünkü ilişki bu noktadan hareketle başlamakta ve insan işleyeceği fiilleri bu ilişkilerle zihninde, yaşadığı tecrübeleri tartarak yapmaya o fiillere değer vermeye başlamaktadır. Bu bakımdan söz konusu ilişkinin nasıl ortaya çıktığı ve ahlaki eylemin nasıl veya hangi düşüncelere dayanarak temellendirilebileceği gibi sorulara yanıt verebilmemiz için ontolojik kanıt çok önemli bir yere sahiptir. Zira ontolojik delilde Tanrı'nın varlığına dış dünyadan değil, insan zihninde var olan “mükemmel varlık” yada “zorunlu varlık” düşüncesinden ulaşılır. İnsan, her şeyin kendisiyle hayat bulmuş olduğu bir “mükemmel varlık” fikrinin kendi iç dünyasında bulunduğunu müşahade ederken, böyle bir varlığın zorunlu olarak var olması gerektiğini de anlamaya başlar. İşte bazen farkında olarak, bazen de ciddi mantıkî tahliller yapmadan insanın içinde hissettiği bu “yüce varlık” fikri, Tanrı'nın var oluşunun en büyük kanıtıdır.

Düşünce tarihinde ontolojik delilin ilk izlerine İslâm Felsefesi'nde Fârâbî ve İbn Sînâ'da rastlanmaktadır. Fârâbî'ye göre insan aklının ulaşabildiği en genel kavram ‘varlık’ tır. Bu yüzden varlığın tanımı yapılamaz, çünkü tanım cins ve fasıldan oluşur. Varlığı kuşatacak daha küllî bir kavram bulunmadığına göre, onun tanımını yapmak mümkün değildir. Bu basit ve yalın kavramı tanımlamak için gösterilecek her çaba sadece akla yapılan bir uyarı durumunda kalacak ve bilinenin tekrarından öte herhangi bir anlam taşımayacaktır. Şu halde varlık vardır ve apaçıktır; bu konuda bir takım spekülasyonlara kalkışmak bilgimize yeni bir şey katmayacaktır. Fârâbî, ontolojik delili dış dünyaya dayanan delillerle birlikte inceler. Bu incelemeye göre Allah'ın varlığı zorunludur, bir an dahi Allah'ı yok kabul etmeye kalkmak, zihni çelişkiye düşürür.

¹⁷⁵ Whitehead, **a. g. e.**, s. 107-108.

Fârâbî'nin "Ekmel Varlık Delili" olarak kullandığı bu delile göre Fârâbî: *Zihnimde ekmel bir varlık düşünüyorum. Kemâl vasıflarından biri de, gerçekte var olmaktır. O halde, Tanrı'dan ibaret olan bu ekmel varlık mevcuttur*¹⁷⁶ demektedir. Bu düşünce ahlakta şu açıdan önemlidir. Tanrı'nın varlığını ve eylemini ahlaki ilke olarak kabul edebiliriz, nitekim süreçte Tanrı'nın varlığı eylemi ile aynıdır. Yani Tanrı'nın yaratması kendisiyle iç içedir. Bu da Tanrı'nın fiillerinde kötülüğün olmadığını kavrama açısından, Tanrı'nın adaletini kavrama açısından önemlidir. Diğer taraftan insanın ahlaki eylemde bulunurken yasalara uygun hareket etmesinden söz etmiştik. Bu nokta süreç ahlakında çok önemli bir temeli teşkil ediyor. Çünkü insan doğduktan sonra belli bir toplum ve kültürün içinde büyümekte ve o, yaşadığı toplumun değerleriyle hareket etmektedir. Fakat o toplumlarda bulunan değerler yine Tanrının koyduğu ideal ahlaki değerleri kendisinde barındırmaktadır. Bu, süreçte insanın, yaşadığı toplumun değerleri vasıtasıyla tecrübe ederek yaptığı eylemlerde son noktada Tanrı'yı tanınması, yani yaptığı eylemleri ahlaki değerlerle ölçerken Tanrı'nın koyduğu değerleri tanınması ve o değerler ile kendisinin yapmış olduğu ahlaki eylemlerin uyduğunu anlama veya kavrama anı, başka bir ifadeyle ilişki kurma anıdır. İnsanın ideal ahlak sahibi olması anlamına gelen bu durum, süreçte ideal uyum (ideal harmony) anlamına gelmektedir.¹⁷⁷

Dolayısıyla bu kanıt hem Tanrı'nın insanlığa vermiş olduğu ahlaki ilkeleri tanımlamak için, hem de insanın yapmış olduğu eylemleri ahlaki değerler olarak alabilmek için önemlidir. Çünkü insan bir ontolojik varlık olarak yaptığı fiillerde özgürdür ki bu kanıt bir bakıma süreçte insanın o ilişki, uyum noktasını tanımak için önem arz ediyor. Bu konuda İkbâl daha farklı düşünmektedir. O, sonsuz ile beni bir araya getirerek Tanrı'ya sıfat yapmanın doğruluğunu da tartışır ve Sonsuzun uzaysal sonsuzlukla aynı olmadığını vurgular. Çünkü uzaysal ve zamansal sonsuzluklar, mutlak değildir. Sonsuz Beni öteki benlerden ayırt edecek yaratıcılık dışında zaman ve uzay yoktur. Tanrının sonsuzluğu yayılma olarak ele alınabilir.¹⁷⁸ Mutlak Ben böylelikle diğer

¹⁷⁶ Bayraktar, Mehmet, Farâbî ve İbn Sinâ'da Ontolojik Delil Üzerine, T.T. K. Ankara, 1984.

¹⁷⁷ Brown Delwin, **Process Philosophy and Christian Thought**, s. 125.

¹⁷⁸ R. Fazlur, **İbn Sina**, (çev. O. Bilen), ed. M.M. Şerif, **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri**, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 1- 65.

benleri kapsadığı halde onlardan tamamen farklıdır. Sonlu Benler evren içinde yer işgal ederlerken, Sonsuz Ben, onları yoğunluğuyla kaplar, yoksa uzantısı ile değil. Çünkü Descartes'in dediği şekilde uzantı yahut uzam, cisimlerin yani evrenin sıfatıdır. Benlik, zihinle ilgilidir ve düşünme benin sıfatıdır.¹⁷⁹ Descartes beni ruhun fonksiyonu olarak ele alırken Wittgenstein bunu kabul etmez.¹⁸⁰

Sürekli bir yaratılış fikri üzerine kurduğu yaratma nazireyesini, Eş'arilerin sonsuz irade fikrine dayandıran İkbal, bunun yetersiz olmasına rağmen Aristoteles'in Statik Evren görüşünden daha isabetli ve Kuran'a daha yakın olduğunu belirtir ve bu fikrin geliştirilerek daha bilimsel hale gelmesini ister.¹⁸¹

İkbal, gerçekliğin derecesinin benlik derecesi ile değişebileceğini, benin başka benleri kendi merkez beninden hareketle dışarıda bıraktığını ve gerçekliği bundan ibaret sandığını ileri sürer¹⁸². Bu düşünce bize Sartre'ın bakış fenomenini hatırlatmaktadır. Sartre'a göre insanın beni diğer varlıkları yalnızca bir nesne olarak gören bir merkezi bendir¹⁸³. King ise konuya daha farklı yaklaşarak, beni bir sosyal araç olarak ele alır. Benin amacı, toplumdaki diğer benleri, yani sonlu beni diğer sonlu benleri idrak etmedir. Bu da bedensel bendir ki o, diğer kişiliklerin farkında olur.¹⁸⁴

İnsan, benlik şuuruна sahip bir varlıktır. Onun şuur hallerinden oluşan ben tecrübesi, halden hale geçerek sürekli bir oluşum içinde akıp giden bir tecrübedir. Ben, donuk bir varlık olamaz. Süreç içerisinde kendi tecrübesi ile kendisini oluşturur. Bende bulunan yönlendirici unsur, benin hür kişiliği olan bir sebepten ibaret olduğunu gösterir.¹⁸⁵ Benliğin eşyaya sahip olması inançla olur. İnanç, benliğin eşya üzerindeki hareket ve etkisidir. Benin eşya ile teması sonucunda gerçek bilgi yani inanç oluşur.¹⁸⁶ Öyle anlaşılıyor ki bu düşünceler, ahlaki eylemlerin nasıl ve hangi ilişkilerle ortaya çıkmakta olduğunu temellendirebileceğimiz düşüncelerdir.

¹⁷⁹ Descartes, R., **Felsefenin İlkeleri**, s. 60.

¹⁸⁰ Ludwig W., **Tractatus Logico-Philosophicus**, (çev. O. Aruoba), İstanbul: 1999 YKY, s.35.

¹⁸¹ İkbal, **İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**, s. 86.

¹⁸² İkbal, **a. g. e.**, s.89.

¹⁸³ Akarsu, Bedia, **Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları**, İnkılap Yayınları, İstanbul: 1979, s. 64.

¹⁸⁴ King, Robert H., **Tanrının Anlamı**, (çev. T. Yeşilyurt), İnsan Yayınları, İstanbul 1999, s. 46.

¹⁸⁵ İkbal, **İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**, s. 124-35.

¹⁸⁶ Topçu, **İsyah Ahlakı**, s. 134.

Sonsuz Ben, kendi kişisel teşebbüsü ile sonlu bir benin oluşmasına izin vermekle, kendi hürriyeti ve iradesi ile, kendi hürriyetini sınırlandırmıştır. Sonlu ben de onun hayatına ve hürriyetine katılır. Bu da İslam'ın hür hareket etme imkanı sunmasıyla, hür davranma iradesinin benin hayatının sürekli bir parçası olmasını sağladığının kanıtıdır.¹⁸⁷

Şuur, insanın kendisiyle, evrenle ve Tanrıyla olan ilişkilerinde kişiliğin oluşmasına katkı sağlar. Kişiliğin içinde yer alan her şuur, birer bendir. Tek başına benler, ben tecrübesini gerçekleştiremez. Bunu gerçekleştirmek için benin başka bir bene ihtiyacı vardır. İktbal, şuurlu tecrübe yorumunu beni anlayabilmenin tek yolu sayar. Şuuru bir düşünce akış olarak yorumlayan W. James'in yaklaşımını ilginç bularak, onun, şuuru sürekli yanıp sönen ışığa benzetmesini de şuura aykırı bulmuştur.¹⁸⁸

İktbal'e göre ben tecrübesi, halden hale geçerek sürekli bir oluşum içindedir. Zihin halleri birbiriyle ilişki içindedir ve hepsi bir ötekine etki ederek onu açıklığa çıkarır¹⁸⁹. Benin, birbirine etki ederek tecrübe adını alan amillerin üstünde olmadığını savunan İktbal, tecrübenin, benin faaliyetinden ibaret olduğunu zikreder. Benin kendisi ancak algı, hüküm ve irade ile anlaşılabilir.¹⁹⁰

Mounier ve Nedoncelle gibi personalist Fransız filozofları sonlu benin kaynağını Mutlak Benden aldığını ileri sürerken, bunun Hıristiyan dogmalarından biri olan enkarnasyona dayalı olduğundan kuşku duyulmaz. İktbal, benin uzaysal düzenin içinde varlık alanına çıkışını, insanın yaratılışı ile ilgili ayete dayandırır.¹⁹¹ O, fizik yapıyı alt-ben olarak niteler. Bunlar da bene etki ederek sistemli tecrübe birliğinin oluşmasına yardımcı olmaktadır.¹⁹²

İktbal, önce ruh ile bedeni Kartezyen felsefedeki gibi ayrı tutar, sonra da bu ikisinin ilişkisinin nasıllığı üzerinde durmanın anlamsız olduğunu savunur. Spinoza ve

¹⁸⁷ İktbal, **İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**, s. 87.

¹⁸⁸ İktbal, a. g. e, s. 123.

¹⁸⁹ Aydın, "İktbal'in Felsefesinde İnsan", s. 84-85.

¹⁹⁰ İktbal, **İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**, s. 121.

¹⁹¹ Kur'an, 23: 12-4.

¹⁹² İktbal, **İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**, s.121.

Leibniz'in bu konudaki görüşleri de ona göre tatminkâr değildir.¹⁹³ Yaratıcı Kudretin emri olan ruhun asıl mahiyeti, yön verici olmasıdır.¹⁹⁴

Dolayısıyla süreççi anlayışa göre zihin işleyişi sebebiyle bir tür ahlaki eylemde bulunmakta, o eylem sayesinde hem diğer benlerle olan ilişkisinde, hem de kendisini o süreçle devamlı var kılan Tanrı'ya karşı kendi kişiliğini oluşturmaktadır ki bu kişilik, şuurlu bir beni temsil etmektedir. Netice itibarıyla süreççi anlayışta ahlaki eylem aksiyolojik temellere sahiptir, zihinseldir. Çünkü kavram itibarıyla baktığımızda *tecrübe*, *zihnin düşünme fonksiyonu*, *yüce varlık* gibi bir çok kavram aksiyolojik değerleri olan kavramlardır.

Diğer önemli son bir husus şudur, süreç anlayışında organizma düşüncesi kaçınılmaz gibi görünmektedir. Bunun için süreççiler geliştirdikleri organizma felsefesinde darwinizm'in etkisinden kurtulamamışlardır. Ayrıca ahlaki değerlerin kaynağı söz konusu olduğunda verdikleri cevap hep bu felsefi görüşün ışığında olduğu görülür. Nitekim süreççiler her ne kadar Tanrı'da özeldir diyorlarsa da, görüşlerinde Tanrıyı da süreçle beraber, değerleri insanla ilişkisinde, insanla beraber oluşturduklarını söylemeleriyle, ahlaki değerlerin kaynağını süreçteki o organik bağın ilişkisinde görmektedirler.

Fakat İslam dünyasında bu hususun sınırları açıkça çizilmiştir. İktbal süreç felsefesinin özellikle Whitehead'in organizma felsefesini benimsiyor gözükse de görüşlerinde açıkça Tanrı'nın benliği konusunda, Tanrı'nın âlemi kuşatmış olduğunu söylemektedir. Böylece süreççilerden bu konuda ayrılmış olmaktadır. Çünkü Tanrı âlemi yoktan yaratmıştır. Hatırlarsak süreç felsefesinde yaratma fikri yoktur. O bakımdan ahlaki değerler söz konusu olduğunda İktbal'e göre, ahlaki değerlerin kaynağı Tanrı'dandır. Dolayısıyla ahlaki değerlerin değişmezliği bundan olsa gerek.

Ruh beden ilişkisi İktbal'in üzerinde durduğu önemli husustur. Çünkü *ruh* Allah'tan gelen emirleri (ahlaki emirleri) tecrübesinde yaşamakta ve tazelemektedir. Aynı zamanda İslam dünyasında ruh insanın özgür varlık olmasının kanıtıdır. Ruh insana enerji veren, insanın şahsiyetinin oluşumuna önemli katkıda bulunan şeydir.

¹⁹³ İktbal, **a.g. e.**, s. 123.

¹⁹⁴ Hidigger, **Metafizik Nedir**, s. 123.

Netice olarak diğer bir husus, süreçlerin düşüncesinde her zaman düzensizlikten düzenliliğe, yani süreçte, değişme içinde bir gelişmeden söz edilir. Bu anlayışa göre ahlaki eylemler yine insanın düzensizlikten, kötülüklerden, iyiliğe doğru yönelmesi vardır. Bu ise onların kendi Hıristiyan inançlarında bulunan *asli günah* anlayışının farklı bir şekilde anlamlı kılma çabaları olduğunu söyleyebiliriz. Oysa İslam dünyasında insan zaten yaratılış itibarıyla düzenli bir mizan üzere yaratılmıştır. Yani Fıtrat üzere. Dolayısıyla ahlaki eylemlerin ortaya çıkması, söz konusu ettiğimiz o düzenli yaratmanın bir parçası olan ruhun yine düzenli, doğru ve iyi şeyleri yapmaya teşvik etmesiyle olmaktadır. Âlemde bulunan kötülükler insan açısından vardır¹⁹⁵. Onun için biz kötülüklere nefsâni kavramını kullanırız.

BÖLÜM III

SÜREÇ AHLAKINA GÖRE EYLEMLERİN DÜZLEMİ

Ahlaki eylemlerin düzlemi, ahlakta insanın davranışlarında veya eylemleriyle ilişkili olduğu düşünülen doğal, çevresel, biyolojik varlıklar alanı, diğer taraftan toplumla ilişkili olduğu sosyal ve siyasal alanı, bireysel düzlemde kendisi ile ilişkili olduğu

¹⁹⁵ Bkz. Özcan, Hanifi, *Fârâbi'nin İki Eseri, Fusülü'l-Medeni, Tanbih Alâ Sebili's-Sa'âde*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi. Vakfı Yayınları, İstanbul 2005. s. 46, 104.

alanları ifade eder. Bu bölümde konuyu aşağıdaki başlıklar altında ele almaya çalışacağız.

3.1. Varlıklar Alanı

Süreç felsefesinde ahlaki eylemlerin hareket alanı olarak bilenen doğa ve çevre insanın davranışlarını sergilediği alandır. İnsan doğa ile iç içe yaşamakta, eylemlerini de bu doğa içinde gerçekleştirmektedir. Davranışlar doğayla, çevreyle, insanın kendisiyle ilgili olarak farklı değerlere sahiptir. Süreçciler insanın biyolojik yanı sıra beraber bir de görünmeyen ve gözlemlenmesi zor olan zihinsel, ruhsal tarafının olduğunu söylerler. Nedensellik ilişkisi söz konusu olduğunda insan, bu ruhi yanı sıra, iç dünyasında mutluluğu hissetmektedir. İnsan, davranışlarını gerçekleştirirken hem sosyal çevresine hem de kendisine karşı aktif, faal bir varlık statüsüne sahiptir. Oysa hedonizm, insanı bio-fizyolojik bir hayvana indirgemektedir. Buna göre insan, hayatta elde edebildiği kadar zevki yaşamalıdır. Hedonist öğretilerin arasında bazı nüanslar olmakla birlikte, temel amaçlarının hazzın miktarının artırılması ile mutluluğu bir tutma ve acıdan mümkün olduğunca uzaklaşma olduğu söylenebilir. Bu bakımdan hepsi de maddeci bir felsefe üzerine düşüncelerini kurarlar. Mesela, Epiküros, evrenin, ruhun hatta ilahların da maddi atomlardan meydana geldiklerine inanır. Oysa süreç felsefe anlayışında Tanrı bir yönü ile âlemle iç içe, bir yönü ile de aşkın bir varlıktır.¹⁹⁶

Epiküros hayvanları örnek alarak hazcılık düşüncesini geliştirir. Eğer hayvanlar acıdan kaçıp haza yöneliyorlarsa, bizim de böyle davranmamız gerektiğini düşünür. Ancak o, hazı sadece maddi zevk alma ile sınırlandırmayarak, hazları ikiye ayırır: Statik ve dinamik. Epiküros'a göre bedenî hazlar (statik) hiçbir zaman tatmin edilemez, bu hazların peşinde koşanlar hiçbir zaman huzur bulamazlar. İnsanı mutlu kılacak hazlar, bütün bir hayat boyu sürecek kalıcı ve sürekli (dinamik) hazlardır¹⁹⁷.

Öyle anlaşılıyor ki bu noktalarda süreç felsefesi yine insanın hem ruhen hem de bedenen mutlu olabileceği görüşlerini ileri sürer. Çünkü insan yaratılış itibarıyla

¹⁹⁶ Aydın, **Alemden Allah'a**, s. 53.

¹⁹⁷ Cevizci, Ahmet, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Bursa, 2000, s. 223.

tanrısal varlık¹⁹⁸ olduğu için, insanın da iki yönü vardır, o bakımdan insan ruhen mutluluğu hissederken, ruhundaki mutluluk bedende de kendi etkisini göstermektedir.

Diğer hedonist ahlâk anlayışlarında ve modern çağda ortaya çıkan faydacı ahlâk öğretilerinde zevk ve çıkar temel hedef olmaktadır; iyi olan sadece bireye faydalı olandır. Birey yani tek tek insanlar önce gelir. Günümüzde hâkim olan bireycilik anlayışının temelinde de bu felsefeler yatmaktadır. Hatta evrimci çatışmacı ideolojiler de bu felsefelerden beslenmektedir. Toplumun çıkarı da tek tek insanların çıkarını aramasına bağlıdır. Vahşi kapitalizm olarak nitelenen siyaset felsefe kendini bu şekilde meşrulaştırır.

Günümüzde de hâlâ en doğusundan en batısına kadar bütün dünyada geniş kitlelerin etkisinde kaldığı hazcı ve faydacı felsefe, her türden dine ve ideolojiye inananların hatta bunların dışında kalanların bile hayatını etkilemektedir. Uluslararası siyasal, ekonomik ve stratejik çıkar sahipleri de bütün insanların haz ve duygularını körüklemektedirler. Halkların hazcı istekleri demokrasi adına meşru görülürken; daha masum ve anlamlı istekler, ideolojik gerekçelerle, çeşitli yöntemlerle bastırılmaktadır. Teknoloji de aynı şekilde, halkların, kitlelerin hazcı, faydacı duygularını kışkırtmakla görevlendirilmiş gibidir. Her şey yiyecek, giyecekler, dahası kültürler, düşünceler hatta dinler bile aynı akımın etki alanında kalmaktadır.

Öyle ki, dünyamız ve insanlık, maddi-teknik uygarlığın geldiği bugünkü aşamada bir yol ayrımıyla karşı karşıyadır. İnsanlığın karşı karşıya olduğu tehlikenin farkına varan birçok fikir adamı var. Bunlardan “Uygarlığın Ahlâkî Bunalımları” kitabının yazarı Leslie Lipson şunları söylemektedir:

*Nitekim insan uygarlığı geldiği bu noktada, hep birlikte yok olmak ya da hep birlikte daha iyiye doğru gelişmek arasında, önceden Hiçbir kuşağın yapmak zorunda kalmamış olduğu türden bir seçim yapmak durumundadır.*¹⁹⁹

Öyle denebilir ki süreççiler söz konusu problemi ele alırken hedonistlerin yaklaştığı gibi, doğada insanın her şeyden kendisine, tabiatına uygun her şeyden haz

¹⁹⁸ Belief. John, **In God in an Age of Science**, Yale University Press, New Haven, 1998, s. 14.

¹⁹⁹ Lipson L., **Uygarlığın Ahlaki Bunalımları**, (çev. Yale Yeşilbaş), İstanbul 2000, s. 27.

duyması gerekir gibi düşüncelere karşı gelmişlerdir. Çünkü insan doğaya, kendisine ve çevresine karşı duyarlı olmalı ahlaki davranışlarını bu duyarlılığa göre belirlemelidir²⁰⁰.

Süreç felsefesi düşünürleri, ifade etmeye çalıştığımız gibi, her bir bireyin kendi içine, içindeki sesine bakmasıyla, dolayısıyla nedensellik ilişkisiyle ahlaki yapıların korunabileceğini savunmaktadırlar. Orada hedonistlerin düşündükleri tarzda, bireylerin sadece bencil isteklerine bağlı haz anlayışı değil, Tanrı'nın insanlığı ikna etme ve davranmalarını istediği şekilde arzularını yaşama ve yaşatma gibi metotları vardır. Bu metotlar hem bireysel hem de toplumsal açıdan medeniyetleri var eden ahlaki yapıyı açıklar. Bir medeniyeti ve milleti yok etmek için o medeniyette ve millette var olan ahlaki yapıyı bozmak yeterlidir.²⁰¹

Süreç düşünürleri konu ile ilgili olarak barışçıl ve ikna edici bir metot izleyerek, insanlığın gelişmesi için her bireyin kendi özünü keşfetmesi gerektiğinin, bu keşif sonucunda ait olduğu toplumun değerlerini benimsemesinin ve bu değerlerin, bireylerce tecrübe edilmesinde bireyin kendi kendini kontrol altına alabilmesinin, ahlaki açıdan önemli olduğunu söylemektedirler. Hatta daha ileri seviyede düşünülürse ahlakta, ahlaki eylemlerin değerleri veya değerlendirilmesi açısından bakıldığında bu durum doğanın varlığı karşısında, ekolojik dengenin korunmasıyla dahi ilişkilidir. Öyle ki bunu, bireysel ilişkiden başlatarak toplumsal ilişkiye ondan sonra devletlerarası ilişkiye kadar götürebiliriz.²⁰² Bu yüzden ahlaki eylem açısından doğa sorunu son derece önemli bir yere sahiptir.

3.2. Sosyal Alan

Ahlak felsefesinde sosyal ahlâk, hem insanın ruhî-zihnî hallerini ve huylarını hem de bir toplumun alışkanlık, töre ve âdetlerini, yani moral değerleri veya sosyal

²⁰⁰ Cobb, J.B., **Ecology, Ethics and Theology**, The Free Press, San Fransisco, 1980, s. 163- 76.

²⁰¹ Johnson, **Whitehead's Philosophy of Civilization**, Dover Publication , INC. New York, 1962, s. 143; 145-146.

²⁰² Soule, M.E, **The Social Siege of Nature**, G. Leas, (eds), **Reinventing Nature**, Washington DC. Island Press, 1997, s. 25.

ahlâkı anlatan bir terimdir. Dolayısıyla, ahlâk, insanların ruhlarında yahut nefislerinde yerleşik olan iyi, güzel veya kötü, çirkin eğilimler ve davranışların, yani doğuştan gelen veya sonradan kazanılan iyi veya kötü tavır ve hareketlerin bütünüdür. Dolayısıyla sosyal ahlâk, temelde kalbî, mânevî ve derunî temelinin yanı sıra, onun dışı yansıması ile fiile dönüşen, iş ve eylem şeklinde etkinliklere konu olan bir sosyal davranış bilimidir. Başka bir ifadeyle insanların toplum içindeki davranışlarını ve birbiriyle ilişkilerini düzenlemek maksadıyla başvurulan kaidelerin bütünüdür.

İnsanlar arası sosyal sorumluluğu ele alan, iyi ve güzel davranışların sosyal hayata yansıması için idealist yönlendirmeleri gerekli gören, sosyal adalet, kardeşlik, insanlık, iyilik gibi değerlerin ilkelerin gözetilmesini ve onun icaplarının yerine getirilmesini savunan, insana yaraşan iyiliğin ve güzelliğin bizzat onun eliyle gerçekleşmesini isteyen, ahlâkı genellikle sosyal ve normatif yüzü ile değerlendiren, ahlâkın bütün derinliği ile sosyal hayatta ve sosyal siyasette hâkim olmasını hedefleyen, konusu ve sonuçları bakımından geniş ölçüde sosyal bir disiplindir.

Sosyal ahlâk, sosyal barışı ve gelişmeyi olumlu yönde etkileyen bir unsur olması hasebiyle, sosyal siyasetin önemli bir vasıtasıdır.

3.2.1.Sosyal ve Siyasal Ahlak

Süreçte sosyal ve siyasal ahlak iç içedir. Çünkü süreççi anlayışta toplumu belirleyen şey bireyin kişiliğidir, onun diğer bireylerle olan ilişkisidir. Birey ne kadar aktif olursa toplum o kadar canlı olur.²⁰³

İnsanlar bir arada yaşadıklarından birbirlerine karşı belli davranışlarda bulunurlar. Bu davranışlar sonucu iyi veya kötü neticeler zuhur eder. Bunun için insan ilişkilerinde göz önünde bulundurması gereken ahlakın hem sosyal yönü hem de o ilişkileri ahlakî çerçevede, değer açısından ele alması gereken siyasal yönü vardır. Süreççi felsefe anlayışında insanın ahlakını etkileyen veya davranışlarına yön veren unsurların başında sosyal yapı ve bu yapıyı oluşturan gelenek ve adetler gelmektedir.

²⁰³ Johnson, **Whitehead's Philosophy of Civilization**, s. 19.

Her toplumun nesilden nesile aktarılan standart davranış tarzlarına örf ve adetler denir. Fakat örf ve adet aynı derecede etki payına sahip değildir. Örf ve adete muvafık davranınca toplumdan alay edilme, hor görülme şeklinde tepki alınır.

Örf ve adetlerin kökü derinlere, çok uzak geçmişe dayanır. Örf ve adetler toplum düzeninin ayakta durmasını, toplum hayatının hercümerç olmasını önleyen kalıplardır. Fakat bu örf ve adetlerde de değişimler gözükmemektedir. Aynı zamanda örf ve adetler toplumdan topluma, zamandan zamana izafidir.²⁰⁴ Hepsinde farklılık arz ederler. İdeal olanı ise örf ve adetlerin meydana getirdiği değerler ile kişinin davranışlarını veya ahlakının değişmez olmasıdır. Fakat böyle bir şey olması çok zor hatta imkânsız gözükmemektedir. Aslında örf ve adetler toplumda bir hayatın varlığını gösterir. Bu sosyal hayatın da ilkeleri ve problemleri vardır. Sosyal hayatın ilkeleri ve problemleri şimdi açıklayamayacağımız kadar karmaşıktır ve o ölçüde münakaşa konusudur. Fakat konuyu ahlakla ilgili olduğu kadarıyla özetleyebiliriz.

Sosyal hayat denince akla insan toplulukları gelir. Toplum bize nasıl davranacağımızı öğretir, problemler ise sosyal hayatın zaruretleri ile ferdi hürriyet arasında iyi bir dengenin kurulmasıdır. Cemiyet ahlak problemini çözmek için insan grupları arasında eşitlik sağlamaya, bir taraftan da bütün fertlerini belli bir ahlak disiplini içinde yetiştirmeye çalışır. Aynı zamanda cemiyetlerin bir birleri ile olan ilişkisini düzenleyen siyasî yapı vardır. Bu siyasî yapı ilişkilerde ne ölçüde ahlakî değerleri kendisinde bulundurmaktadır? Sadece kendi toplumunun iyiliği için başka toplumların değerlerini çığneyip yok edip geçmek bu ilişkileri ne ölçüde varsayar?²⁰⁵

Toplum, fertlerinin hepsini ortak bir ahlakî disiplin içinde yetiştirir. Bunun sonucunda fertlerde medenileşme yolunda ortak değer yargıları oluşur. Medeniyet de bir halkın örf ve âdetinin yumuşamasına, şehirlileşmesine, nezakete ve umumi ahlak ve adabın gözetilmesine ve kanunlaşmasına imkân verecektir. Bir cemiyet faziletli bir hayat oluşturmazsa medeni olamaz. Whitehead bu konu ile ilgili olarak, *medeniyetler tıpkı insanlar gibi gelişir, doğar, büyür ve ölür, medeniyetleri yaşatmak için toplumun*

²⁰⁴ Johnson, **Whitehead's Philosophy of Civilization**, s. 19-35.

²⁰⁵ Wang Shik Jang, "A Philosophical Evaluation of Western and Eastern Civilization from a Whiteheadian Perspective", **Process Studies** V. 33, 1, Spring- Summer, 2004.

*değerlerini, yaşatmak onlara canlılık katmak gerekir*²⁰⁶ demektir. Bunun yolu da sağlıklı eğitimden geçer.

Sonuç itibari ile süreççi anlayışta sosyal düzlemde ahlaki eylemlerin yeri ve önemi vardır. Çünkü düşünceye göre bireyin sosyal çevrede sağlıklı gelişmesi, kendi toplumunun sosyal ve siyasal anlamda güçlü olmasını sağlamak anlamına gelir. Başka bir ifadeyle birey ideal ahlakî yapıyı kazanmak için toplumun oluşturduğu değerlere ihtiyaç duyar, toplum ise kendi ahlakî değerlerini korumak için ideal ahlaka sahip bireylere ihtiyaç duyar.

Süreç felsefesi bu konuda sosyal Darwinizm ve diyalektik materyalizmin, görüşlerine cevap vermektedirler. Çünkü Darwinizm ve diyalektik materyalizmde ahlaki değerler görecelidir, yani adâlet ve iyi, toplumdan topluma veya bireyden bireye göre farklılık arz etmekte ve böylece evrenselliğini yitirmektedir. Bu durum toplum içinde saldırganlığın, sahtekârlığın artması, eşlerin birbirlerini kolayca aldatabilmeleri, boşanmaların artması, yakın zamana kadar ahlaksızlık olarak bilinen yaşam şekillerinin ve davranışların *farklı seçim, marjinallik* adı altında sözde meşru görülüp yaygınlaşması, uyuşturucu ve alkol bağımlılığında ciddi bir artış olması, soygun, dolandırıcılık, yankesicilik gibi olayların sayısının artması, insanların daha kolay cinayet işler hale gelmeleri, insanların birbirlerine sevgi ve saygılarının kalmaması, dedikodunun yaygınlaşması, ahlaki bozukluğun ortaya çıkışına sebep olmuştur.

3.2.2. Barış ve Adalet

Bu konu süreç felsefesi düşünürlerinin yakın zamanda çok ilgilendiği bir mesele haline olmuştur. Amaçları da medeniyetin sonucunda ideal bir adalete ulaşmaktır. Kişinin ödevlerinden biri de adaleti gözetmektir. Bu adalet kavramı değişmez değildir. Mesela adalet denince kanunların eşit uygulanması gerekir. Adaletin üzerinde en fazla durulan tarafı ciddi olmaktır. Ahlak felsefesinde toplumda barış ve adaleti kurmak veya sağlamak için ilk önce bireylerin kendi toplumunun ahlaki değerlerini iyi anlayıp yaşaması, yaşadığı toplumun ahlaki değerleriyle bütünleşmesi söz konusudur.

²⁰⁶ Johnson, **Whitehead's Philosophy of Civilization**, s. 165.

Dolayısıyla süreç felsefesinde bireyin şahsiyetinin oluşmasında, edindiği tecrübelerle birlikte ahlaki değerler sayesinde kazandığı ideal kişilik önemlidir. Bir toplumun ilk önce kendi arasında adaleti sağlayabilmesi için bu bilinçli kişiliklere ihtiyacı vardır²⁰⁷. Burada bireyin bilinçliliğinin gelişme safhaları önemlidir.

Burada ahlak felsefesinde epistemolojik problemleri gündeme gelmektedir. Süreççiler bu konuda daha çok K. Barth'ın görüşlerine dayanmaktadırlar. Bu görüşe göre bilinçli yani ideal ahlaka sahip kişi, Tanrı'nın gerçeklerini tanıyan, onu yaşatan kimsedir. Ahlakî doğruları ve gerçekleri sadece bu niteliğe sahip kimseler bilir. Barth'ın ifadesiyle Tanrının vahiy ettiklerinden yardım almayan akıl, ahlakî gerçeklerin ne olduğunu bilemez.²⁰⁸ İktbal'in konu ile ilgili görüşleri "ben" kavramı etrafında şekillenir. Ona göre "ben"e sahip olan bireyin gelişimi topluma muhtaçtır, toplum ise bireylere muhtaçtır.²⁰⁹ Yine İktbal, toplumda dinamik tabiatın olması ve gelişmesi gerektiğini ileri sürerken, barış ve huzuru sağlamak için, ırk, millet, cins ve kültür ayrımı yapmaksızın, hoşgörülü bir sosyal ahlaaktan bahsetmeyi amaç edinmiştir.²¹⁰

Yine süreç felsefesine göre ahlakın kaynağı Tanrı'dır, bir başka deyişle din kaynağını Tanrı'dan alan bir ahlak sistemidir. Ahlaki davranışın en önemli özelliklerinden biri olan adalet fikri din tarafından ikame edilmiştir. Onun toplum ve bireyler tarafından algılanması, onların sonsuz süreçte kendilerini özgürce belirlemesiyle, bilfiil olanla karşılıklı uyumlu ilişki kurmasıyla gerçekleşebilir. Bu da bireyin kendisine ve topluma karşı sorumluluklarını ortaya çıkarır.

Sosyal adaletten, insanların haklarından bahsedince demokrasi kavramı gündeme gelmektedir. Demokrasi halkın, halk tarafından halk için idaresidir. Demokrasinin en göze batan tarafı seçme hürriyetidir. Buna göre bütün insanlara eşit seviyede muamele edilir ve herkesin seçme hakkı vardır. Demokratik rejimlerde

²⁰⁷ Hartshorne Ch, Freedom as Universal, **Process Studies**, V. 25, 1996, 1-9. Morris, Randall C, **Freedom and Causality in Hartshorne's Process Philosophy; In Process Philosophy and Political Ideology**, Albany: State University of New York Press, 1991, s. 47-64.

²⁰⁸ Barth, K., **The Knowledge of God and the Service of God**, London: Hodder and Stoughton, 1938, s. 147.

²⁰⁹ Saiyidain K.G., **İktbalin Eğitim Felsefesi**, (Çeviren Prof. Necmettin Tozlu) Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2003, s.116.

²¹⁰ Saiyidain, a. g. e, s. 117.

vatandaşın seçme hakkını kullanması, onun ahlakî sorumluluğudur. Bu konu süreçte *özgüven, kendini gerçekleştirme* ifadeleri etrafında ele alınır.

3.2.3. Dayanışma ve Ekonomi Ahlakı

Süreç düşüncesinde ahlakın, dayanışma ve ekonomik çerçevede hareket edebileceği alan olarak temel modeller sosyal bilimlerde önemlidir. Süreççiler konu ile ilgili ekonomik, homo ekonomikus, modelini özel bir ihtimamla işlemektedir. Homo ekonomikus, diğerleri ile içsel ilişkileri olmayan ve kendi kendine yeten bir bireydir²¹¹. Gerçekten de bu tip birey, diğerleri ile sadece anlaşmalar aracılığı ile ilişki kurar. Onun aktivitesi çalışmak ve edinmek, çoğunlukla tüketmektir. Mümkün mertebe az çalışmakta ve mümkün mertebe çok elde etmektedir. Bu varsayımlar ekonomi teorisine ilişkin ipuçları vermektedir. Bu, ekonomiyi tamamıyla aksiyomatik bir sisteme dönüştürmek için birkaç varsayıma daha ihtiyaç olduğunu gösterir.

Süreç anlayışı açısından dikkate alınacak başka bir konu da şudur. Toplumda insanlar kendi kendilerine yeten varlıklar oldukları için, değiş tokuş haricinde, birbirleri ile olan ilişkileri dikkate alınmamaktadır. İnsan toplumu, aslında anlaşmalara dayanan ilişkilerden daha fazlasıdır. Ekonomi tabanlı düşünce içerisinde olanlar bu diğer ilişkileri ekonomik büyümeyi engellediklerinde olumsuz olarak algılama içerisindedirler. Söz konusu durum hakkında süreççi düşünürler II. Dünya Savaşı sonrasındaki ilk on yıllarda “gelişme”nin liderleri sıklıkla geleneksel kişilerin düşünme biçimini ya da kültürünü rasyonelleştirmenin önemine değinmişlerdir²¹². Onlar, kişilerin geniş ailelerinin ve geniş toplumlarının etkilerine göre öneri geliştirme eğiliminin büyümeyi engellediğini ifade etmiştir. Bu büyüme kişilerin geleneksel köylerinden endüstriyel merkezlere doğru yönelmelerini gerekli kılmıştır. Çok fazla insan gelirden yükselme ümidinden daha çok yaşamın kalitesine önem vermekteydi. Bu direncin üstesinden gelinmesi gerekiyordu.

²¹¹ Johnson, **Whitehead's Philosophy of Civilization**, s. 165.

²¹² Johnson, **Whitehead's Philosophy of Civilization**, s. 45.

Ekonomist modelde eksik olan bir diğey şey de doğadır. Aslında arazi, üretimin bir faktörü olarak ele alınmıştır, fakat şimdi bir kapital ya da ticaret eşyası olarak ele alınmaktadır. Doğal kaynaklar, onları sömürecek kapital olduğu sürece sınırsız olduklarından dolayı göz ardı edilebilmektedirler. Toplumdan daha fazla bu konu üzerinde imtiyazlar tanınmaya başlanmıştır. Fakat model değışmiş değildir ve çoğu ekonomik uygulamalar çevreye yönelik endişelerden çok modele yönelik endişeler tabanında devam etmektedir. Bu tür bir teörinin kurallarına göre işleyen bir dünyada, çevrenin zarar görmesi ve ekolojik felaketlere doğru gitmemiz şaşkırtıcı değildir.

Belirli bir düzeyde etkileri bu denli ağır olan bir disiplinin varsayımlarının yeniden gözden geçirilmesi gerekir. Fakat bu, modern dünyada başarılı bir biçimde elde edilmiş olan düşüncenin yönlendirilmesini yanlış anlamak olur. Ekonomi, bu model ile işleyen bir disiplin olarak tanımlanmaktadır. Böyle yaparak bilim olduğunu iddia edebilir ve bu iddiası geniş oranda kabul görür. Modeline ilişkin sorular sormak, tüm bunları alt üst eder. Her durumda bu ekonomi olmazdı ve bir ekonomist için uygun bir aktivite olamazdı. Aslında ekonomistler bu tür sorulara ilişkin tartışmayı “din bilim” olarak adlandırmaktadır ve bu onlar için aşağılayıcı bir sözdür. Diğer taraftan ben bir din bilimci olarak bunun din bilimciler için uygun ve hatta gerekli olduğu söz konusudur. Çünkü sadece ekonomik çıkara ilişkin, model ve tabandan hareket edildiğı ve toplumun sosyal refahı göz ardı edildiğı zaman ekonomi, toplumlar arasında huzur ve barışı bozmakla kalmıyor, aynı zamanda doğanın düzeninin bozulmasına da yol açabilmektedir.

Netice itibariyle sosyal alanda ahlakî eylemleri sağlamak, hem cemiyetlerin varlığını sürdürebilmesi için, hem de cemiyetler arasında ilişkilerde barış ve adaleti kurmak veya korumak için önemlidir. Toplumlarda dayanışma ve ekonomi ahlakı oluşturmak, bir toplumda refahlı yaşamı sağlamak için gerekli yapıdır. Diğer taraftan bir toplumu oluşturmak için nasıl ki ferde veya fertlere ihtiyaç varsa, yine o toplumun ahlaki düzenini korumak ve yaşatmak için de yine bireyin ahlakının oluşmasında hareket alanlarının hazırlanması önemli bir gerçektir.

3.3. Bireysel Alan

Ahlaklı davranışın gayesi insanların bir arada ahenk içinde yaşamasıdır²¹³. Bunun için de bireyler kişiliğine saygı duyulmalıdır. Burada sadece başkalarına karşı değil kişinin kendine de saygı duyması gerekir. Aynı zamanda kişinin yaşamına, vücut bütünlüğüne de saygı duyulmalıdır. Ahlakî olan ruh ve bedenin ikisine de saygı duyulmasıdır. Bu saygının başkaları tarafından gösterilmesi gerektiği gibi kişinin kendi kendisine de saygı duyması gerekir. Bu da sağlığa zararlı davranışlardan ve alışkanlıklardan uzak durmakla sigara, içki, ilaç gibi zararlı maddelerin kullanılmaması şeklinde tecelli eder .

Bireysel alan diye adlandırdığımız bu alan, süreç ahlakında birey için kendi nefisini sorgulamasını, vicdan ahlakının gelişmesini, özgüvenini dolayısıyla kendisini gerçekleştirmesini, kendi kişiliğinin olgunlaşmasını sağlayan alandır. Kişi kendi iç dünyasına yönelmesiyle, olayları ve karşısına çıkan şeyleri, kendi nefsinde değerlendirir, onlara değer ilişkisi geliştirir. Bu ilişkinin değer ilişkisi olması ahlak bakımından son derece önemlidir. Çünkü bireyin ahlaki kişiliği veya şahsiyeti bu alanda meydana gelen değişimde oluşmaktadır ve gelişmektedir. Bireysel alan süreç felsefesinde, kişinin büyük ölçüde doğruları bulabildiği, tecrübelerinde yaşayabildiği yerdir.

3.3.1 Vicdan Ahlakı

Ahlak şuuru insanın iyiyle kötüyü birbirinden ayıt edecek ölçülere sahip olması demektir. Bu ahlaki bilgiye duyguyu da ekleyince vicdan mekanizması oluşur. İnsanı ahlaklı davranmaya iten işte bu duygudur. Süreç anlayışında bu şuur “derin tecrübe” sonucu elde edilmektedir. Şuurlu insan topluma karşı kendini ifade edebilir, vicdanen kendisini sorgulayabilir ve görüşleriyle topluma katkıda bulunabilir.

Doğruluk ve dürüstlük ahlaklı olmanın sonucudur. Ahlaklıktan kuvvetli vicdan sahibi olmak kastedilmektedir. Süreç felsefe anlayışına göre birey kendini gerçekleştirirken edindiği en “yüksek his”²¹⁴lerde tecrübe ile kendisini bir değer

²¹³ Whitehead , **Adventure of Ideas**, s. 275.

²¹⁴ Davis Richard. S, “Whitehead’s Moral Philosophy”, s. 75-90.

terazisine koymaktadır. Esasında değer, sadece kendi varlığını kabul eder. Öz-değer daima başkalarıyla ve dünyada mevcut değerlerle iç içedir²¹⁵. Olgunlaşmada bu değer, süreçte bireyden topluma toplumdan ise medeniyete doğru bir çizgi halinde devam etmektedir. Bu yüzden Whitehead, “medeniyetleri ve toplumları ayakta tutan şey ahlaktır” der.²¹⁶

Süreç düşüncesinde her varlık özünde değerlidir ve dünya içinde değerlidir²¹⁷. Bu aksiyolojik öz, başkalarının ve bütünün özü anlayışıyla, varlığı tek olan değerini önemini tutmakta ve korumaktadır. Daima var olan değere sahip olmak, diğer değerleri birleştirmek demektir. Bu da başkaları için değerli olmaktadır ve neticesinde bütünün değeriyle kaynaşmaktadır. Bunu bilinen kavramla belirtecek olursak, her şeyin kendinde bir değeri vardır ve bu da kendisinde hem ahlaki hem de dini değeri (teolojik ahlak değerleri) taşımaktadır. Bu yapı gerçeğin varlığını tanımaktadır ve ahlak kavramının yükselişine ya da oluşumuna sebep olmaktadır. Değer anlayışı süreç felsefesinde, insanlarda vicdan ahlakının gelişmesinde temel unsurlardan biridir.

İkbal’in felsefesinde vicdan ahlakının çok önemli yeri vardır. Çünkü İkbal’e göre, vicdan ahlakı bireyin içsel değerlerinde gelişir ve bireyin tecrübeleriyle olgunlaşır. İnsan, toplumda yaşayan bir birey olarak, sürekli bir şekilde geniş ve karmaşık çevresiyle etkileşim ve iletişim içindedir. Dolayısıyla bu düşünceye göre insanın ferdiyeti önemli olup, toplum daima fertlere, fertler ise topluma ihtiyaç duyarlar. Yine İkbal’in felsefesinde bireyin benlik şuurunun son derece önemi vardır. Çünkü birey ne kadar benliğinin özgünlüğünü besleyerek güçlendirirse, bireyin tecrübesinin gelişimi daha derin bir kişilik içerisinde, sürekliliği ve gerçekliliğini sürdürmüş olacaktır. Öyle denebilir ki ancak kendini geliştirmiş, mükemmelliğe doğru oluşan kişilik toplumunda kendisini ortaya koyabilir. İkbale göre bireyin kendisinin toplumda belirtmesi, o bireyin yaşadığı topluma karşı bilinçli ve vicdani sorumluluklarının farkına varmış şahsiyet olması anlamına gelir. Yine İkbal, çevre ile dinamik ve somut bir kaynaşmaya girmeksizin,

²¹⁵ Devenish E. Philip, “The Experience of Value and Theological Argumentation”, **Process Studies**, V. 19. 2, Summer, 1990, s. 103-115.

²¹⁶ Daniel, **Moral Obligation In Process Philosophy**, s. 190-193.

²¹⁷ Hartshorne. Charles, Beyond Enlightened Self-Interest: Metaphysics of Ethics, **Ethics** V. 84, N. 3 April 1974: s. 201-16.

etken bir bireyselliğin gelişmesinin mümkün olmayacağını belirtir. İktbal Plato'yu söylediğimiz görüşleriyle eleştirmektedir. Çünkü Plato, bu somut güç ve olgular dünyasında aktif bir kişiliğin geliştirmesi yolunda, aktif bir hayatın kurulması ve savunulmasını reddeder. O, öyle bir hayat yerine yalnızca hür insanların ulaşabileceği *saf* düşünceyi esas alan bir hayatı savunur.²¹⁸ İslam dünyasında İktbal'in bireyin ahlakının gelişimi konusundaki düşünceleri, İslam toplumunda, bireyin hem sahip olduğu topluma karşı ve kendisine karşı vicdani sorumluluklarını dile getirme hususunda çok önemli gerçeği ortaya koyar.

3.3.2.Kendini Gerçekleştirme

Bireyi sosyal cemiyetin var olması için aktif bir konumda gördüğümüzde sürecin devamlılığında birey kendisini nasıl gerçekliğe (toplumsal anlamda) çıkartabilir? Bu konu süreç felsefesindeki *öz, sosyal çevre, değer*²¹⁹ kavramlarından hareketle incelenebilir. Süreç felsefesi anlayışında birey, yaşamı sırasınca kendisini her an gerçekleştiren bir varlıktır. Bu gerçekleştirmeyi süreççilerin ifade etmeye çalıştığı gibi, karşılıklı ilişki ile toplum içinde birey olarak dışsal ilişki kurarak yapmaktadır. Aynı sürecin bütününde ise varlık olarak insan, kendi öz varlığı ile içsel ilişki kurarak, edindiği tecrübe sayesinde, Tanrının varlığı ile ilişkili değerleri anlamakta ve ilişkilerin oluşmasıyla birlikte kendini gerçekleştirmekte veya kavramaktadır.

Whitehead'in ahlak düşüncesi üzerine görüş belirten Lynne, onun metafizik ve din anlayış doktrinlerinden ahlakın türetilebileceğini belirtir, fakat ona göre bu etik, estetiğe dönüştürülemez. Çünkü Whitehead'e göre tüm fiiller subjektiftir ve kendine ait öz ilgi veya egoist kökleri içermez. Onun ahlakı toplumda kendisini gerçekleştirmedir ki bu kendini gerçekleştirme ile özel ilgi, egoist ilgi ile eşit tutulamaz.²²⁰ Netice olarak denebilir ki kendini gerçekleştirme bireyin, süreççilerin ifade etmeye çalıştıkları gibi,

²¹⁸ Saiyidanin, **İktbal'in Eğitim Felsefesi**, s. 31.

²¹⁹ Whitehead, **The Function of Reason** s. 130 ve Charles B. and John B. Cobb, Jr., **The Liberation of Life**, Denton, Texas: Environmental Ethics Books, 1990, s. 35-52.

²²⁰ Lynne B., "Whitehead and Private-Interest Theories", **Ethics** V. 76 Jul. 1966, s. 285.

süreçte kendisini ifade etmesidir. İnsan süreçte kendisini ifade ederken, kendisinin bir değer oluşunun bilincine ve bu bilinçten hareketle Tanrının bilincine, O'nun varlığına ve koyduğu kurallara varmaktadır. Bu noktada insan, artık olgundur ve kendisinin ortaya koyduğu veya tecrübe ederek, yaşayarak farkına vardığı değerlerle Tanrının insanlığa vermiş olduğu ahlakî değerler uyuşmaktadır.

İkbal bireyin kendisini gerçekleştirme konusunda düşüncelerinde Whitehead gibi, tecrübe kavramından yola çıkmaktadır. Fakat İkbal'in felsefesinde *tecrübe* marifet muhteva içeren, duygu ve düşünceyi ön plana koyan tecrübe anlayışıdır. İkbal'i bu düşüncesinde etkin kılan şey, bireyin yaşadığı tecrübesinde özgür olduğunu ortaya koyan, benliğin kısmı özgürlüğünün var olmasıdır. Çünkü bu, benlik bireyin duygu ve düşüncelerinde enerji olmaktadır. İkbal'e göre bu benliğin kısmı özgürlüğünü sağlayan şey, ruhtur, o enerjidir²²¹. İnsan bu enerji ruh sayesinde, söz konusu ettiğimiz o tecrübeyi Tanrı ile ilişkide yaşar. Aynı zamanda kendisini bu enerji, ruhun, kendisine sağladığı dinamik ve sürekliliği ile kendisini gerçekleştirir. Yani kişiliğini oluşturur. Dolayısıyla İkbal bu düşünceleriyle süreççilerden farkını belirtmiş olmaktadır. Çünkü süreççilerde tecrübe insanın sadece belli anlarda ortaya çıkan sezgi kavrayış idi. İkbal'de, tecrübe sürekli ve devamlı kendisini olgunluğa doğru geliştiren duygu ve düşünce biçimidir. Epistemolojik hakikati vardır dersek yanlış olmasa gerek.

3.3.3.Olgunlaşma

Süreç düşüncesinde, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, kendini gerçekleştirmek için bireyin olgun hale gelmesi gerektiği üzerinde durulur. Bu durumda, yani olgunlaşmada bireyin çevresiyle ilişkilerinden kazandığı tecrübe ve değerlerin anlamı önemlidir. Çünkü birey kendi ahlaki davranışını bu değerlerin anlamına göre belirlemektedir. Bu durum İkbal'de bireyin Tanrı ve dünya ile nasıl bir ilişki içerisinde olarak kendisini geliştirdiği veya olgunlaştırdığı hususundaki düşünceleri dile getirir. Şöyle ki, İkbal'e göre, ferdiyetin gelişimi, yaratıcı bir süreçtir. Bu yaratıcı süreçte kişi aktif bir rol oynamalı,

²²¹ Aydın. M. **İslam Felsefesi Yazıları**, s. 123

sürekli ve amaçlı olarak çevresinden etkilenmeli ve aynı zamanda çevresini etkilemelidir. İster bireysel ister toplumsal olsun, insanın gerçekten kendini ifade etmesi, sadece kendi toplumunun kültürel mirasından beslenmesi ve ilham almasıyla sağlanabilir. Dolayısıyla İktbal bireyin yaşadığı toplumunda etkin hale gelebilmesi için, o toplumun kültür ve ahlaki değerlerinin önemli katkısı olduğunun farkındadır. Bir toplumun kültürel hayatının sürekliliği, o toplumdaki bireylerin kendi toplumlarına ait kültürel ve geleneksel değerlere, hem minnet duygusu ile yaklaşımlarını, hem de eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutmalarını gerektirir. İktbal bu konuda sürekli olarak şu hususu tekrar eder. Bireylerin ve toplumların kendine güven ve varoluşlarının iç zenginliklerini gerçekleştirmediği sürece, başkalarına bağlı toplum olmaktan kurtulamayacağını vurgular.²²² Ahlak felsefi düşüncesinde bu konu özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda kıta Avrupası'nda ve Amerika'da kişiselliğin, bireyin veya egonun gelişimi gibi başlıklar altında ele alınmıştır.²²³ Süreç felsefesinde bu konu etkin süreçte bireyin gelişimi ve buna bağlı bazı *olay*, *duygu* ve *aşk* gibi kavramların üzerinde durarak incelenmiştir.²²⁴ Nitekim süreç felsefesinde canlı bir organizma olarak insan, sürekli bir şekilde, o yaratıcı sürecin genişliğinde, karmaşık çevresiyle etkileşim ve ilişki içerisinde. Dolayısıyla insan bu duruma göre kesintisiz bir şekilde hem gelişir hem de değişir.

Hal böyle olunca incelemelerimiz doğal olarak bizi, "Kişilik nasıl olgunlaşır veya gelişir? Kişiliğin olgunlaşmasını etkileyen iç ve dış etkenler nelerdir?" gibi sorularla yüz yüze getirir. Whitehead ve İktbal'in düşüncelerinde bu sorulara cevap olarak edinebileceğimiz "bireyselliğin yapısı ve orada yaratıcının rolü"²²⁵ ile ilgili görüşlerinde ortaya konulmuştur. Bu bakımdan birçok düşünür, bu iki düşünürümüzün bazı noktalarda temel görüşlerde aynı olduğunu söylemektedir.²²⁶ Şöyle ki her ikisi de bireyin gelişimine ilişkin görüşlerinde tecrübe kavramından yola çıkmakta ve böylece gerçekçi bir anlayışı

²²² Saiyidanin, **İktbal'in Eğitim Felsefesi**, s. 43

²²³ Aydın, **İslam Felsefesi Yazıları**, s. 124.

²²⁴ Whitehead, **Modes of Thought**, s. 229.

²²⁵ Donald W. Sherbur, **Responsibility, Punishment, and Whitehead's Theory of the Self**, by George L. Kline, **Moral Obligation In Process Philosophy, A.N Whitehead, Essays On His Philosophy**, Englewood Cliffs, NJ. 1963, s. 179.

²²⁶ Ruzgar, Mustafa, **İslam and Deep Religious Pluralism, Deep Religious Pluralism**, (ed), David Ray Griffin, Louisville, KY: Westminster. John Knox Press, 2005, s. 158-177.

savunmaktadırlar. Her ikisi de plüralist anlayışa sahiptir. Yine iki düşünürde insan varlığını, dâhil olduğu organik bütünlük içinde ele almakta, düşünce ile sadece olgunun değil, aynı zamanda duygunun, ümidin, gaye ve idealin de bir birlik oluşturduğu görüşünü savunmaktadır. Gerek Whitehead gerek İkbâl modern fiziğin bize sunduğu olay kavramına önem verir. Oluşum sürecini dikkate alan bir felsefe anlayışı, zamanı, değişme fikrini esas almadan edemez. Whitehead'ın benlik kavramına ilişkin şu kısa açıklaması, vurgulamaya çalıştığımız fikri desteklemek için yeterli olacaktır:

*Ben kendimi esas itibariyle duyguların, hazların, ümitlerin, korkuların, pişmanlıkların, alternatiflerin değerlendirilmesi ve kararların ki- bunların hepsi kendi tabiatında faal olan çevreye yönelik sübjektif tepkilerdir- bir bütünlüğü olarak görmekteyim. Benim bütünlüğüm- Descartes'in 'ben-im'i-mevcut malzemeyi tutarlı bir duyma tarzına dönüştüren bendeki oluşum sürecidir.*²²⁷

Sonuç olarak denebilir ki süreç felsefesinde her ne kadar sistemli bir ahlak çalışması bulunmuyor olsa da, süreççilerin önemli görüşlerinden hareketle ahlakta, ahlakî eylemlerin hareket alanları belirlenebilir. Bunlar söz konusu ettiğimiz, doğa, sosyal ve bireysel düzlemlerdir. Süreççilerin söz konusu mevzularda asıl kaygıları kendi toplumlarında bulunan inanç ve mantık problemidir.²²⁸ Bu problemlerin üstesinden gelebilmek için onlar, ahlak felsefesinin söz konusu konularda ortaya koymakta olduğu görüşlerle, Hıristiyan ahlak anlayışının temel ahlakî değerleri arasında ilişki kurmaya çalışmaktadırlar. Onlara göre ahlak felsefesinin geliştirdiği ahlakî değerler sonuç itibariyle teolojik ahlakın ilkeleriyle benzerlik arz etmektedir.²²⁹

SONUÇ

²²⁷ Whitehead, **Modes of Thought** s. 228, ve Aydın, **İslam Felsefesi Yazıları** s. 124.

²²⁸ Cauthen, K., **Process Ethics**, The Edwin Melen Press, New York, 1984, s. 7-33.

²²⁹ David. Tracy, **John Cobb's Theology in Process**, ed By David. R. Griffin and Thomas Altizer: Philodelphia; Westminster Press, 1977, s. 30.

Netice olarak konumuzu kısaca değerlendirecek olursak, süreç felsefesinde ahlak konusu, günümüzde sistemli bir şekilde tartışılmış bir konu olmamakla beraber, konu ile ilgili bazı referanslarda bulunulmuştur. Çalışmamız sırasında gördük ki süreç felsefesi düşünürleri ahlakın temellerini teşkil edebilecek hususlarda değişik görüşler beyan etmişlerdir. Bunlardan bir kaçını tezimizde irdelemeye çalıştık. Bu problemleri incelerken, söz konusu problemleri ahlakta, sistematik olarak psikolojik ve aksiyolojik temellere yerleştirmeye çalıştık. Diğer taraftan süreç felsefesi görüşlerinde yer alan düşünceleri bu problemlerin ahlaki eylem değerleriyle sınıflandırarak onların alanlarını belirlemeye çaba gösterdik. Şöyle ki süreç felsefecileri, ahlak görüşlerinde, genellikle bireyin deruni yönün, yani bireydeki özün gerçekleşmesinin önemini vurgularlar. Çünkü birey ne zaman özünü gerçekleştirirse, bu özde meydana gelen değerler (ahlaki değerler) mutlak değerlerle birleşir ve gerçek ahlak meydana gelir. Hatırlarsak ahlak, insanın davranışlarıyla ilgili olarak insanın ruhi yapısı, başka bir deyişle insanın şuuru ile yakından ilişkilidir demiştik. Süreç ahlak anlayışında bu durumla ilgili olarak öne sürülen iyi veya kötü yargılarının arkasında bulunan ' irade, benlik, insan eylemleri, ontolojik ve kozmik özgürlük gibi konulardaki görüşleri inceleyerek, bunların insanın ruhi yapısıyla ilişkilerini kurarak söz konusu mevzularda onların önemli görüşlerini bir bütün halinde ele almaya çalıştık.

Mesela irade, süreççilerde insanın davranışında en etken psikolojik bir unsur olarak ortaya çıkmıştır. Buna bağlı olarak benlik de insanın hem kendisi hem de Tanrı ile ilişkisinde, davranışlarının karakter yapısını oluşturan bir faktör olarak belirmiştir. Netice olarak insanın iradesi ahlaki bir değer olarak ele alındığında ahlakta psikolojik temele oturtulabilir. Fakat Tanrının iradesini, ahlaki değer olarak neden-sonuç ilişkisi şeklinde ele alırsak, o zaman Tanrının iradesi, ahlaki değer veya ahlak kanununun nedenidir; ya da bu irade ahlaklı olma veya ahlaklı yaşamının bir nedeni şeklinde algılanabilir. Bu durumda Tanrının iradesi psikolojik bir unsur olmaktan çok ahlakta tanımlayıcı nitelikte olur ve teolojik ahlakın temelini teşkil edebilir. İnsanın eylemi meselesine gelince, insanın süreçte kendisini belirleyen bir konumda olduğu söylenebilir. Çünkü insan bu anlayışta daimi bir akış içerisinde olup, yaşam sürecinde tecrübeleriyle kendisini bu

akışta hür iradesiyle oluşturmakta ve ortaya çıkarmaktadır. O bakımdan tezimizde ifade etmeye çalıştığımız gibi, bu görüşe göre insanın özgürlüğünden söz edilebilir. Kötülüğün kaynağı söz konusu olduğunda ise, kötülük, sürecin genişliğinde, kendisini belirleyen, hür irade sahibi insanın eylemlerine atfedilmiştir. Tanrı yaratıklarla beraberdir ve bilfiildir.

Öyle anlaşılıyor ki süreç filozoflarının, özellikle de Whitehead'in ahlaki açıklama tarzı, bir taraftan, Platonun ideler alemi hakkında yaptığı açıklamalara, diğer taraftan, Descartes'in doğuştan gelen fikirler hakkındaki açıklamasına benzer görünmektedir. Platon, Phaedrus'ta nefsin Güzelliğe iştiağının onu cüzi şeylerden ve dünyanın etkilerinden uzaklaştırdığını ve nefsin kendisi ile güçlü bir şekilde ilgilenmesine götürdüğünü ifade eder. Bu çıkış noktalarından hareket edildiğinde süreç ahlakına göre, bireyin kendini gerçekleştirmesinde adalet, iyilik, sanat, barış ve kötülük gibi değerleri kavramış olması önemli hale gelir. Çünkü bu değerler Tanrı'dan türemiş olup bireyin bu değerleri kendi tecrübesinde birleştirmesi gerekir.

Öyle denebilir ki içinde yaşadığımız dünya, ahlak değerlerinin gerçeklik kazandığı bir sahne gibidir. Dünyada sürekli değişme ve gelişme vardır. İnsan, bu değişme ve gelişme sürecinin içinde olduğundan onun karakteri, yeni durumlardan geçme oluşur. Bu anlamda süreci anlayışta aksiyolojik temelleri belirlerken, tecrübe hakkındaki görüşler önemli bir düşünceyi ortaya koymuştur. Çünkü insanın yaşamında edindiği tecrübeler, insanın karakter yapısına yansımakta ve bir ahlaki değer olarak insanın hem kendisiyle hem de Tanrı'yla olan ilişkilerinde insan, kendisini bu değerlerin oluşturduğu sınırlarla belirlemektedir. Bu bakımdan ilişki karşılıklı olup, bu ilişki ne Tanrının ne de insanın otonomluk alanına zarar vermektedir. Aksine bu ilişki sayesinde Tanrı kendi sınırlarını çizmekte insan ise kendi özgürlüğünü belirtmektedir. Dolayısıyla ahlaki özgürlük, bütün süreçte kötülüğe karşı yaratıcı atılımın en yüksek düzeyinde Tanrı'da özeldir. Tanrı'daki ahlaki yetkinlik onun asli yönü ile sürekli ve değişmezken; oluşan yönüyle sürekli olarak yaratıklarla ilişki içerisinde. Tanrı insanlara kendi özgürlüklerini kullanabilecekleri birçok yolu ve alanları yaratmaktadır. Bu anlamda süreç felsefesinde ahlakın aksiyolojik temelleri söz konusu olduğunda, belki de bu ilişki

noktaları bize süreçte ahlakın varlığını, Tanrının hem de insanın varlık olarak ontolojik varlık olma sebebi açısından değerlendirildiğinde düşüncenin bu konuda tutarlı olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan tezimizde ahlaki eylemlerin düzlemini belirlemeye çalışırken önceki bölümlerde söz konusu ettiğimiz temellerdeki ahlaki değerlerin, sosyal, siyasal ve bireysel alanlarda hareket biçimlerini sistematik bir şekilde ortaya koymaya çalıştık.

Öyle anlaşılıyor ki süreç ahlakında ahlaki değere sahip olan tecrübe görüşü, bireyin şahsiyetinin oluşmasında ideal ahlaka sahip kişiliğin gelişmesi için önemlidir. Bir toplumun ilk önce kendi arasında adaleti sağlayabilmesi için bu bilinçli kişiliklere ihtiyacı vardır. Öyle denebilir ki burada bireyin bilinçliliğinin gelişme safhaları önemlidir. Bu düşünce ahlak felsefesinde epistemolojik problemleri ortaya çıkarır. Öyle denebilir ki süreççiler bu konuda daha çok K. Barth'ın görüşlerine dayanmaktadırlar. Bu görüşe göre bilinçli kişi, ideal ahlaka sahip, Tanrı'nın gerçeklerini tanıyan, onu yaşatan kimsedir. Ahlaki doğruları ve gerçekleri sadece bu niteliğe sahip kimseler bilir. Barth'ın ifadesiyle Tanrının vahiy ettiklerinden yardım almayan akıl, ahlakı gerçeklerin ne olduğunu bilemez. İktbal'in konu ile ilgili görüşleri "ben" kavramı etrafında şekillenir. Ona göre "ben"e sahip olan bireyin gelişimi topluma toplum da bireylere muhtaçtır. İktbal'in, bireyin gelişimi ve bireyin toplumda kendisini gerçekleştirme konusunda söylediği düşünceleri, konumuzun bütününe ele alıp değerlendirmemiz için önemli idi. Şöyle ki o, insanın en yüksel özelliğinin, yaratıcılığın gelişmesi olduğunu ileri sürer. Bu durum insanın Allah'a bağladığını, özgünlüğünün ve tüm değişikliklerin, hatta hürriyetinin de gerekli şartı olduğunu gösterir. Böyle bir özgürlükten yoksun olan insanın köle olacağını ifade eden İktbal, aslında bir çok bu köle insanın, yaratıcılık ve özgünlük faaliyetinden yoksun olduğunu arz eder ve bu düşünceleriyle, bunları körükleyen düşünceleri, rasyonalizmi, diyalektik materyalizmi, pozitivistliği, fideizmi v.b. eleştirir.

Kısaca olarak, İktbal, gerek âlem, gerek Tanrı insan ilişkisi, tecrübe hakkında düşünce ve görüşleriyle, modern bilim ve düşüncenin sunduğu pek çok imkanlardan istifade ederek dinamik bir ilahiyat inşa etme çabasında önemli adımlar atmıştır.

Yine süreç felsefesine göre din ve ahlakın kaynağı Tanrı'dır. Ahlaki davranışın en önemli özelliklerinden biri olan adalet fikrinin din tarafından ikame edilmiş olmasıdır. Adaletin gerçekleşmesi onun bireyler tarafından algılanmasıyla, o sonsuz süreçte bireylerin kendilerini özgürce belirlemesiyle, bilfiil olanla karşılıklı uyumlu ilişki kurarak gerçekleşebilir. Bu da bireyin kendisine ve topluma karşı sorumluluklarını dile getirir. Netice olarak baktığımızda konu ile ilgili olarak D. Griffin'nin de ifade ettiği gibi süreççilerin ahlak felsefesinde bir tür spekülâtif felsefî görüşe sahip oldukları söylenebilir. Şöyle ki süreççiler ne teolojik ahlak anlayışının savunduğu, Tanrı'dan ahlâka gidiş, yani ideal ahlak değerlerinin Tanrı'nın zihninde veya düşüncesinde var olduğunu ne de ahlaktan Tanrı'ya gidişi savunmaktadırlar. Onlar daha çok problemin üstesinden gelebilmek için her iki düşünce tarzını spekülâtif bir şekilde yorumlayarak problemi daha makul hale getirmeye çalışmaktadırlar.

Hatta şöyle de denebilir süreççilerin bahsi geçen konularda asıl kaygıları kendi toplumlarında bulunan inanç ve mantık problemidir. Bu problemlerin üstesinden gelebilmek için onlar, ahlak felsefesinin söz konusu mevzularda ortaya koymakta olduğu görüşlerle, Hıristiyan ahlak anlayışının temel ahlaki değerleri ile ilişki kurmaya çalışmaktadırlar. Nitekim onlara göre ahlak felsefesinin geliştirdiği ahlakî değerler sonuç itibariyle teolojik ahlakın ilkeleriyle benzerlik arz etmektedir.

Önemli bir husus daha ifade edecek olursak süreççiler geliştirdikleri felsefi düşüncelerinde ahlak konusunda ortaya koydukları fikirlerinde her ne kadar Darwinizm ve diyalektik materyalizme karşı olduklarını belirtmeye çalışsalar bile, yine Darwinizm'in etkisinden kurtulamamışlardır. Çünkü süreççiler geliştirdikleri organizma felsefesinin temelinde bir değişmeden söz ederken orada bir düzensizlik var, düzensizlik olma durumundan çıkıp bir düzenli hale gelme, gelişme var. Bu durum hem Tanrı, hem de insan için geçerli olan bir haldir. Ayrıca Tanrı'da o yaratıcı süreçle beraber, ilişkileri tamlığa ulaştırmaktadır. Dolayısıyla ahlaki değerlerin kaynağı süreç anlayışında ne Tanrı ne de insandan gelmektedir. Ahlaki değerler süreçte, Tanrı ile insanın ilişkisinde, değerler olarak ortaya çıkmaktadır. Bu görüş, öyle denebilir ki, süreççiler geliştirdiği felsefi düşüncesinde başarılı olamadığının ispatıdır.

Oysa İslam dünyasında bu durum daha farklı bir anlayışı ortaya koymaktadır. İkbâl'e göre Tanrı süreçle beraber kendisini tamlığa doğru yön veren değil, Tanrı tüm süreci ve âlemi kuşatandır. Bu anlayışa göre âlem ve diğer tüm varlıklar Tanrı'nın davranışlarıdır. İkbâl buna *Sünnetullah* kavramını kullanır. Dolayısıyla Allah her şeyi kuşatan varlık olması sebebiyle adalet ve iyiliğin kaynağıdır. Düzenli bir varlıktan düzensizliğin çıkması onun adaletinin ve iyiliğinin tecellisidir. Âlemde bulunan kötülükler ise Allah katında iyiliklerin ortaya çıkmasıdır. Mesela yılanı düşünün onun insan açısından, insanı ısırmasıyla, değer bakımından kötülüğü temsil eder. Oysa yılanın varlığı kendi değerine göre bir çok düzenin korunması için sebeptir. Örneğin, tarlada farelerin dengesini korumak için yılanın varlığı bir düzeni sağlamak için yaratılmıştır. Bu örnekler çoğaltılabilir. Dolayısıyla kötülük varlıklara göre vardır ve değer bakımından da varlıklardan ortaya çıkar. O halde varlık âleminde düzensizlik tasarlamak sadece zihinsel bir kurgu, hakikat değeri olmayan bir vehimdir. Varlığı yaratan Allah'tır, varlıkta hiçbir kusur, çatlaklık, çarpıklık yoktur. Allah mutlak kemaldır. Eşyada kemal O'nun kemal sıfatının tecellisidir. Varlık mükemmeldir, ama kemali mutlak değildir. Kusur dünyaya aittir, bu yüzden düzensizlik da insanla ilişkilidir. İnsan dünyanın kusurunu ve bu dünyada bulunuyor olması dolayısıyla kendi eksiklik, yanlış ve hatalı eylemlerini, kısaca günahlarını 'kaos' sayar ve bunu Yunanlıların diliyle varlığa izafe eder. Oysa insanın yeryüzünde, karada, denizde ve havada sebep olduğu bozulma hali (fesat) düzensizliğin sebebi ve tezahürüdür. Yine de insan tüm eksikliklerine rağmen Allah'ın yer yüzündeki halifesidir ve Allah'ın *emanet* diye adlandırdığı *hür* şahsiyete sahip varlıktır. İslam dünyasında onun için ferdiyetin önemi ayrıca bir yere sahiptir.

Netice olarak bu düşünceye göre düzensizlik değil düzenlilik esastır. Dolayısıyla İslam bakış açısından varlıkta düzensizlik (kaos) olmadı ki, arkasından düzenlilik (kozmos) gelsin. Temel ilke Allah'ın varlığı "Kün/Ol!" emriyle mükemmel yaratmasıdır. Varlığın düzeni bir hakikattir ve bu düzenin esası Mizan'dır. Kaostan söz edebileceğimiz tek bir alan var ki, bu "beşeri/toplumsal hayat"tır. Beşeri kaosun belirtileri; karışıklık, şaşkınlık, şaşırılmışlık, tereddüt, unutkanlık veya sapkınlık (dalalet) ve derinlemesine işleyen bozulma, ahlaki-toplumsal çürüme (dejenerasyon), yani

"fesat"tır. Dolayısıyla İkbal bu noktada, insanın bu çevresinden gelecek kötülöklere karşı kendisini, kendi nefisini hesaba çekerek benliğini güçlendirmesi gerekir. İnsan kendi iç dünyasına yöneldiğinde, değerlerin tecrübe etmesiyle dünyada olup bitenleri gerçeğin bir parçası olarak görür. Bunun için İslam'da insanı varlığın bir tecellisi olarak görür. Çünkü insan özgür bir varlık olduğu için, bir çok şeyi değiştirecek güçtedir. İkbal Allah'ın yaratıcı sıfatı daha çok insanın faaliyetleri kanalıyla tecelli ettiğini söyler. Dolayısıyla İslâm'da ruh ve beden ilişkisi önemlidir. İnsan ruhla ve beden ile bir bütündür. Ruh bir gerçektir ve Allah'ın *emri* olduğu için düzenliliği temsil eder. Aynı zamanda ruh insanın bedeninin parçası olduğu için insanın kişiliğinin olgunlaşması ve gelişmesi için merkezi yere sahiptir. Ruh bir enerjidir. İnsanın Allah'la olan ilişkisinde insana, kendi kişiliğinin gelişmesiyle birlikte dünyada bulunan tüm kötülöklere karşı durabilmesini sağlamaktadır. Sonsuzluktan nasibini alarak, benliğini güçlendirerek birer sağlıklı benler olmasına yardımcı olmaktadır. Son olarak diyebiliriz ki İslam düşüncesinde ahlaki değerlerin kaynağı Allah'tan gelir. Dolayısıyla bu düşünceye göre insanın nihai gayesi (sonsuzluğa katılma) bu ilişkilerde belirlenir.

Kısaca önemli bir değerlendirme olarak şunu söyleyebiliriz ki, süreç felsefesinde ahlak konusu içerik itibariyle, geleneksel teizmin ahlak anlayışına ve diğer felsefi ahlak anlayışlarına karşı, yeni, dinamik ve modern bir görüş olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, süreci filozoflar, şuurdu bireylerden hareketle medeni toplumların nasıl meydana gelebileceği konusunda önemli görüşler ortaya koymuşlardır.

KAYNAKLAR

AKARSU, Bedia, **Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları**, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 1979.

_____, **Mutluluk Ahlakı**, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 1998.

ALBAYRAK, Mevlüt, **İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi**, Fakülte Yayınevi, Isparta, 2001.

ANDREW C., Bjelland. "Bergson's Dualism in 'Time and Free Will'", **Process Studies**, V. 4, N. 2, Summer, 1974.

AYDIN, Mehmet S, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", **A.Ü.İ.F. Dergisi**, Say. XXIX, Ankara, 1987.

_____, **Alemden Allah'a**, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000.

_____, **İslam Felsefesi Yazıları**, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000.

_____, **Tanrı-Ahlak İlişkisi**, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1991.

_____, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı Âlem İlişkisi", **AÜİFD.**, Ankara 1985

BARTH, K, **The Knowledge of God and the Service of God**, Stoughton, London, 1938.

BAYRAKTAR, Mehmet, "Fârâbî ve İbn Sinâ'da Ontolojik Delil Üzerine", **T.T. K.Y.** Ankara, 1984.

BERGSON, Henry, **Ahlak ile Dinin iki Kaynağı**, (çev. Mehmet Karasan) Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi, İstanbul 1986.

- _____, **Yaratıcı Tekamül** (L'evolution Creatrice), [Çeviren: Prof. Şekip Tunç], 2. Baskı, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı: 1986.
- BELIEF, Lynne. "A Whiteheadian Account of Value and Identity." **Process Studies** V. 17, N. 5/1, Spring 1975
- _____, "Whitehead and Private-Interest Theories", **Ethics** V. 76 Jul. 1966
- BELIEF, John, In **God in an Age of Science**, Yale University Press, New Haven, 1998.
- BIRCH, Charles and John B. Cobb, Jr., **The Liberation of Life**, Environmental Ethics Books, Texas. 1990.
- BRIAN, G. Henning, "A Whiteheadian Aesthetics of Morals From the Metaphysics of Creativity to the Ethics of Creativity" **Center for Process Studies**, Claremont, CA, August 2004.
- BROWN, Delwin, **Process Philosophy and Christian Thought**, Indianapolis; Bobbs-Merrill Co., Inc Press, 1971.
- CAUTHEN, K., **Process Ethics**, The Edwin Melen Press, New York, 1984.
- COBB John, B, "Theology and Ecology", **Colloquium**, V. 25, No. 1, May, 1993.
- _____, **A Whiteheadian Christology**, Process Philosophy and Christian Thought, Press, Delving Brown, Ralph E. Jones, Jr., and Gene Reeves, Indianapolis, 1971.
- _____, **A Christian Natural Theology**, Philadelphia; Westminster Press, 1965.

- _____, **Process Theology**, Westminster Press, USA 1997.
- _____, **Ecology, Ethics and Theology**, The Free Press, San Francisco, 1980.
- DANIEL D., Williams, **Moral Obligation In Process Philosophy**, A.N **Whitehead, Essays On His Philosophy**. Englewood Cliffs, New Jersey, 1963.
- _____, **A Philosophy Outlook, Essays in Process Theology**, Exploration Press, Chicago, 1985.
- DAVIS Richard, S., "Whitehead's Moral Philosophy", **Process Studies**, V. 3, N, 2. Summer, 1973.
- DESCARTES, René, **Metafizik Düşünceler**, (çev. M. Karasan), İstanbul, 1962.
- _____, **Felsefenin İlkeleri** , (çev. M. Karasan), Vadi Yayınları, İstanbul: 1997.
- DEVENISH, Philip, "The Experience of Value and Theological Argumentation", **Process Studies**, V. 19, N, 2. Summer, 1990.
- EPPERLY B., G., "Kenneth Cauthen, Process Ethics: A constructive System" **Process Studies**, V. 17, N. 1, Spring, 1988.
- _____, "James R. Gray, Process Ethics" **Process Studies** V. 14, N. 3, Fall, 1985.
- EWING Shahan, P., **Whitehead's Theory of Experience**, "King's Crown Press Columbia University, New York, 1950.

GERAN P. J., "On Popper's Understanding of Whitehead", **Process Studies**, V. 8, N. 3, Fall, 1978.

GOODWIN, George L. Review: Franklin L. Gamwell, "The Divine Good: Modern Moral Theory and the Necessity of God." **Process Studies** 21, no.3 (Fall 1992): 181-84.

GRAY J., R., **Process Ethics**, Lanham, Maryland: University Press of America, 1983.

GREGG, Alan, **Charles Hartshorne, Makers the Modern Theological Mind**, Word Books Publisher, Waco, Texas, 1997.

GRIFFIN D., R., "Process Theology as Empirical, Rational, and Speculative: Some Reflections on Method", **Process Studies**, V, 19. N, 2. Summer, 1990.

_____, **At All Funders of Constructive Postmodern Philosophy: Perice, James; Bergson, Whitehead and Hartshorne**, Albany: State University Press of New York, 1992.

_____, "Islam and Deep Religious Pluralism," **Deep Religious Pluralism**, Westminster. John Knox Press, Louisville, 2005.

HARTSHORNE, Charles, Beyond Enlightened Self-Interest: Metaphysics of Ethics, **Ethics** V. 84, N. 3 April 1974.

_____, **The Logic of Perfection**, Open Court Publishing Company, La Salle, 1991.

_____, "Whitehead's Revolutionary Concept of Prehension", **International Philosophical Quarterly**, V.19, Fall, 1979.

- _____, **Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion**, Hafner Publishing Co, New York, 1997.
- _____, **The Divine Reality, A Social Conception of God**, Yale University Press, New Haven And London, 1969.
- _____, **Man's Vision of God, and the Logic of Theism**, Chicago and New York, Willett, Clark and Co., New York 1941
- _____, **Creative Synthesis and Philosophical Method**, LaSalle, Open Court Publishing Company, 1970,
- HEIDEGGER, Martin, **Metafizik Nedir** (çev. M.Ş. İpşiroğlu- S.K. Yetkin), Kaknüs Yayınevi, İstanbul, 1998.
- HERBERT, J., "Nelson, Experience, Dialectic, and God", **Process Studies**, V. 11, N. 3, Fall, 1981.
- HOCKING, W. E., **Whitehead on Mind and Nature**, ed in P.A Shilip The Philosophy of Alfred North Whitehead, New York, 1951.
- Hooper. Sidney, "Whitehead's Philosophy: Actual Entities," **Philosophy**, V. 16, N. 63, 1941.
- İKBAL, Muhammed, **Benlik ve Toplum**, (çev. Ali Yüksel), Birleşik Yayınları, 1996.
- _____, **İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**, (çev. S. Huri), Kırk Ambar Yay, İstanbul, 1999.
- _____, **The Reconstruction of Religious Thought in Islam**, Lahore, 1958.

- _____, **İslâm Felsefesine Bir Katkı**, (Çev.Cevdet Nazlı), İnsan Yayınları, İstanbul, 1995
- JAMES, William, **A Pluralistic Universe. A volume in The Works of William James**, ed. by Frederick Burkhardt and Fredson Bowers. Cambridge: Harvard University Press, 1977.
- JOHNSON, A. H., "The Social Philosophy of Alfred North Whitehead," **The Journal of Philosophy**, XL, 1943.
- _____, "The Will to Believe", **Charles. S Peirce Society**, V. XI, N. 2, Spring, 1975.
- _____, "The Social Philosophy of Alfred North Whitehead", **The Journal of Philosophy**, V. 40, N. 10, 13. May, 1943.
- _____, **Whitehead's Theory of Relativity**, Boston; The Beacon Press, 1952.
- _____, **Whitehad's Philosophy of Civilization**, Dover Publication , INC. New York, 1962.
- JOSEPH. P. De Marco, "God, Religion, and Community in the Philosophy of C. S. Peirce," **The Modern Schoolman**, XLIX, 1972.
- KAPPY, Ellen, **William James`in Pragmatik Felsefesi**, (çev. C. Türer) Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.
- KING, Robert H., **Tanrının Anlamı**, (çev. T. Yeşilyurt), İnsan Yayınları, İstanbul, 1999.
- KRAUS, Elizabeth M., **The Metaphysics of Experience**, Fordham University Press, New York, 1988.

- LAKELAND, P., "Process and Revolution: Hegel, Whitehead, and Liberation Theology" **Process Studies**, V. 15, N. 4, Winter, 1986.
- LEHMANN, Paul, "Toward a Protestant Analysis of the Ethical Problem", **The Journal of Religion**, V. 24, N. 1, Jan., 1944.
- LEIBNIZ, G. Wilhelm, **Monadoloji** (çev. S.K. Yetkin), M.E.B. Ankara, 1962
- LESLIE, Lipson, **Uygarlığın Ahlaki Bunalımları**, (çev. Yale Yeşilbaş) İstanbul, 2000.
- LEWIS, S. Ford, "On the Origin of Process Theizm", **Process Studies**, V. 32, N. 2, Fall-Winter, 2003.
- MENTA, T., "Claire Palmer's Environmental Ethics and Process Thinking: A Hartshornean Response", **Process Studies**, V. 33, N. 1, Spring – Summer, 2004.
- MESLE, B., "A Friend's Love: Why Process Theology Matters", **The Christian Century**, V. 15, N. 22, July 1987
- MORRIS, Randall C, **Freedom and Causality in Hartshorne's Process Philosophy; In Process Philosophy and Political Ideology**, Albany: State University of New York Press, New York, 1991.
- NEVILLE, Robert, "Concerning Creativity And God", by John B. Cobb **Process Theology**, V. II, N.1, Spring, 1981.
- NIGEL, Biggar, **The Hastening that Waits: Karl Barth's Ethics**, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- O'NEIL, R., **Intrinsic Value, Moral Standing, and Species**, Environmental Ethics, V.19, N. 1, 1997.

ÖZCAN, Hanifi, **Fârâbi'nin İki Eseri, Fusûlü'l-Medeni, Tanbih Alâ Sebili's- Sa'âde**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2005.

PALMER, Clare, **Process Thinking, the Creation of Value, and Approaches to Ethics**, In Environmental Ethics and Process Thinking, Oxford: Clarendon Press, Oxford, 1998.

PLATT, D., "Does Whitehead's God Possess A Moral Will?", **Process Studies**, V. 5, N. 2, Summer, 1975.

RAHMAN, Fazlur, "**İbn Sina**" (çev. O. Bilen), ed. M.M. Şerif, **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri**, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

ROSS, W., **The Foundations of Ethics**; New York: Cambridge University Press, New York, 1973.

ROSS, W., **The Right And The Good**; New York University Press, New York, 1930.

RÜZGAR, Mustafa, "**İslam and Deep Religious Pluralism**", **Deep Religious Pluralism**, ed., David Ray Griffin, Louisville, KY: Westminster. John Knox Press, 2005,

SAIDAYIN, K.G., **İkbalin Eğitim Felsefesi**, (çev. Prof. Necmettin Tozlu) Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2003.

SARTRE, Jean-Paul, **Varoluşçuluk** (çev. A. Bezirci), Say Yayınları, İstanbul, 2001.

SAYER. Rowanne, "The Good, the Bad and the Beautiful: Differentiating Between Aesthetic and Ethical Lures of Feeling in the Process

Thought of A.N. Whitehead”, **Process Studies**, V. 32, N. 1, Spring –Summer, 2003.

SEGARS, Elizabeth, “ Whitehead's Theory of Moral Experience”, **Journal of Speculative Philosophy** – V. 15, N. 4, 2001.

SHERBUR, D. W., **Responsibility, Punishment, and Whitehead's Theory of the Self**, by George L. Kline, **Moral Obligation In Process Philosophy, A.N Whitehead, Essays On His Philosophy**, Englewood Cliffs, NJ. 1963.

SOULE, M. E., **The Social Siege of Nature**, In M. E. Soule & G. Lease Reinventing Nature: responses to postmodern deconstruction, Washington DC. Island Press, 1997.

TOPÇU, Nurettin, **İsyân Ahlakı** (çev. M. Kök- M. Doğan), Dergah Yayınevi, İstanbul, 1998.

TOPRAK, Süleyman G. Ş., **Kelam**, Tekin Yay, Konya 1998

TRACY, David, **John Cobb's Theology In Process**, ed. By David R. Griffin and Thomas Altizer, Philadelphia: Westminster Press, Philadelphia, 1977.

URHAN, Veli, “M. İkbâl'in Benlik Felsefesinde Tanrı-Evren İlişkisi”, **İslâmiyât**, C, 2. Say, 3. Ankara, 1999.

ÜLKEN, H. Z., **Aşk Ahlakı**, Ülken Yayınları, İstanbul, 1971, 3 Baskı.

WANG, Shik Jang, "A Philosophical Evaluation of Western and Eastern Civilization from a Whiteheadian Perspective", **Process Studies**, V, 33.N,1. Spring- Summer, 2004.

WHITEHEAD, A. N., **Adventure of Ideas**, The Free Press, New York, 1967.

_____, **Modes of Thought** , New York: Macmillan, The Free Press, New York, 1938.

_____, **Process and Reality**, Edited by David Ray Griffin, The Free Press, New York, 1967.

_____, **Religion in the Making**, Fordham University Press, New York, 1996.

_____, **Science and Modern World**, The Free Press, New York, 1997.

_____, **The Function of Reason**, Boston, Beacon Press, 1971.

WHITNEY, B.L., **Evil and Process God**, The Edwin Press, New York, 1985.

WITGENSHTEIN, Ludwig, **Tractates Logico-Philosophicus** (çev. O. Aruoba), YKY, İstanbul, 1999.