

## WHITEHEAD'İN TABİATÇI TEİZMİ: DİN VE BİLİMİN UZLAŞTIRILMASI

Yard. Doç. Dr. Celal Türer\*

Din ve bilimin insan hayatını şekillendiren iki güç ve kurum olduğu şüphesizdir. Bu iki güç ve kurumun gerçekliğin mahiyetini ortaya koymada her zaman aynı sonuçlara sahip olmadıkları hatta son zamanlarda çatıştıkları ve bu çatışmanın karşılıklı meydan okumalara dönüştüğü gözlemlenen bir olgudur. Günümüzde hararetle devam eden evrim-yaratma, klonlama, hücre araştırmaları, yapay rahim, vb tartışmalar, bu meselenin önemini gözler önüne koymaktadır. Modern bilim ve din arasındaki felsefî çatışmalar, genelde on dokuzuncu yüzyılda şiddetlenmiştir. Bu “savaş” A. D. White ve J. W. Draper<sup>1</sup> ile popülerleşmiş ve çatışma, modern bilim ile Batıda hakim olan Hıristiyanlık üzerinde yoğunlaşmıştır.<sup>2</sup> Bir süre sonra bu çatışmada bilim saflarında yer alanlar, argümanlarını tüm dinlere bazen üstü kapalı bazen de açık olarak teşmil ederek cepheyi genişletmişlerdir. Bu “savaşta” olup bitenler, taraf olmayan veya en azından olmak gereğini hissetmeyenlerin veyahut ta bu konudan haberi olmayanların bile dikkatini çekmeye başlamıştır.

Din ve bilim arasında çatışmanın kaynağı üzerine pek çok görüş ortaya atılmıştır. Bu görüşlerin bulunduğu zemin, modern bilimin kaynağının ve -Batı dünyasında- gelişme serüveni yansıtmaktadır. Genel olarak on yedinci yüzyıldan yirminci yüzyıla kadar *modern* bilimsel dünya görüşü, din-bilim çatışmasında bilim tarafını karakterize etmiştir. Bu görüşün karakteristiğini, -dine karşı- kendi güç ve kurumlarını ortaya koyma oluşturmaktadır.

Modern bilimsel dünya görüşünü Descartes'in felsefesi ile başlatmak hususunda bilim adamları ve felsefeciler arasında genel bir anlaşma vardır. Descartes, felsefesini oluşturan ayırma dayanarak tabiat için *madde* kelimesini kullanmıştır. Descartes'in bu nitelendirmesi hakkında uzun tartışmalar yapılmıştır. Bununla beraber bu ifadenin nihaî anlamı, ona göre ontolojik ayrımı ifade eder. Descartes için zihin, tabiattan farklıdır. Bir çok tartışmalara sebep olan bu ayrım, bir çok problemi beraberinde taşımıştır. Bunların

\* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi

<sup>1</sup> White'in *A History of the Warfare of Science With Theology in Christendom* 1896, ve Draper'in *History of the Conflicts between the Religion and Science*, 1874 adlı kitapları.

<sup>2</sup> *Religion and Science* (maddesi), Nancey Murphy, *Eynyclopedia of Philosophy*, Routledge, 1988

arasında en temel problem, madde-ruh ayrımından sonra onların birbirlerini nasıl etkileyeceği, başka bir deyişle bir araya nasıl getirileceği sorunu idi. Descartes'i takip eden düalistler, bu etkileşimi açıklayamadılar. Daha sonra bu problem, Tanrı'ya başvurularak çözülmeye çalışılmıştır. Bu çabalar, ruh ve madde arasındaki ilişkiyi tabiat üstücülük ile çözmeye çalışmıştır. Onların formüllendirmelerinde Tanrı, her şeyin ilk nedenidir ve tabiattaki mekanizmaların çalışmasına müdahale etmez. Tabiat üstücü yaklaşım, başlangıçta başarılı görünse de daha sonra bir çok sebepten dolayı gözden düşmüştür.<sup>3</sup> Sözgeçimi kötülük probleminin tartışıldığı 1755 Lizbon depremi bunlardan biridir.

Ruh-beden uzlaştır(ıl)masının başarılı ol(a)mayışı deizm yönünde görüşlerin çıkmasına sebep olmuştur. Zira tabiatın işleyişi, kanunları ile tabiat üstücülüğü uzlaştırmak hayli zor idi. Bazıları Tanrı'nın yarattığı tabiata istediği gibi müdahale hakkının olduğunu söylese de tabiat kanunları fikri ağır basmış ve deist görüşler yükselmeye başlamıştır. Bilim adamlarının bir yandan Tanrı'yı ilk neden olarak görüp, diğer yandan tabiatta işleyen mekanizm fikirleri uzun sürmedi. On dokuzuncu yüzyıla doğru mekanistik doktrinler ağır bastı. Bu görüşler, daha sonra maddecilik ve ateizme dönüştü. Bu dönüşüm; tabiat üstünden deizme ve oradan maddeciliğe ve dolayısıyla ateizme geçişin epistemoloji yoluyla ile gerçekleştiği iddia edilir. Zira epistemoloji, zihni beynin fonksiyonlarına indirgeyerek ruhun müstakil varlığını reddetmiştir. Nihayetinde B. Russell, B. F. Skinner, J. Wood Krutc, J. Monod ve W. Uttal gibi bilim adamları on dokuzuncu yüzyılda bilimin etkisiyle dinî açıklamaların tamamıyla farklı bir alan olduğunu, birleşmelerinin mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir.<sup>4</sup>

Aynı yüzyılda, 1925'te Alfred North Whitehead<sup>5</sup> (1861-1947) din ve bilim arasındaki ilişkinin geleceğini belirleyeceğini söylemişti. Whitehead'in bu konudaki ifadeleri, dönemin baskın karakterinin de etkisiyle önemsenmemişti. Whitehead'in bu ifadesinin ardında yatan düşünce, din ve bilimin yalın doktrin olması değil aksine kurumlarıyla iki güç oluşu idi. Whitehead bu sözleri söylediği dönemde - *modern düşüncede* - din kaybolmaya yüz tutmuş, deyim yerindeyse hurafeler yığını olarak görülmüştü. Oysa aynı yüzyılın sonlarına doğru dünyadaki çeşitli dinler, modern dünyaya çeşitli kuvvetlere

<sup>3</sup> Religion and Scientific Naturalism, David Ray Griffin, New York, 2000, s. 28-29.

<sup>4</sup> Religion and Scientific Naturalism, s. 30-32.

<sup>5</sup> Whitehead, 1891'de İngiltere'de doğdu. 1885'de Cambridge, Trinity College'i bitirdi ve 25 yıl burada hocalık yaptı. Bir ara Liberal parti namına politikayla uğraştı. 1890'lı yıllarda Bertrand Russell ile tanıştı ve 1910'da *Principia Mathematica'nın* ilk cildini tamamladılar. Matematik ve mantıkçı olarak uluslar arası alanda şöhret buldu. 1910'da ani bir kararla Londra'ya taşındı. 1924'e kadar Londra Üniversitesinde matematik fizik öğretti ve bir müddet bu fakültenin dekanlığını yaptı. 1919'da *Principles of Natural Knowledge* adlı eserini yayımladı. 63 yaşında Harvard Üniversitesi Felsefe profesörlüğü görevini kabul etti. 1929'da *Process and Reality* adlı metafizik ve kozmoloji görüşlerini yansıtan eserini yayımladı. Bu dönemden sonra da bir çok kitap ve makale yayımladı. 1947'de vefat etti. Whitehead'in yaşamı konusunda geniş bilgi için bkz. Alfred North Whitehead: *The Man and His Work*, Victor Lowe, The John Hopkins U. Press, 1983 c. I-II. 1961

sahip olduklarını yeniden ilham ettiler. Dinin yeniden dirilişi (resurgence), modern seküler zihinler için sürpriz olmuştur. Zira bu durum, modern bilimin ilhamlarının sekteye uğradığını ima ediyordu. Bu olgu, belki de post modern çağın bir işareti olarak algılanabilirdi.

Bugün Whitehead'in eskisinden daha fazla ve daha iyi anlaşıldığını söylemek, birbirine karşıt olarak algılanan iki gücün uzlaştırılmasında onun önemini belirtmek anlamına geliyor. Zira eğer iki güç, düşünce ve eylemlerin oluşmasında etkin ve birbirine karşı iseler, o zaman iki farklı yön(d)e ilerleyeceğimiz sonucu ile karşılaşırız. Eğer ikiye bölünürsek veya bölünmüşsek, karşılaşacağımız sorunlarda eylemlerimizi motive ve organize etmenin daha da zorlaşacağı aşikardır. Zira her alanda yaşadığımız hızlı değişiklikler ve beklenmedik durumlara karşı bu bölünmüşlük içinde hareket etmek, bizleri içinden çıkılmaz durumlara, zorluklara sokacaktır. Sözgelimi bugün dünyanın karşılaştığı hızlı nüfus artışı, ekolojik, politik ve ekonomik problemler, uluslararası terör ve güvensizlik sorunu, kültürel farklılıkların keskinleştirilmesi ikiye bölünmüş yaşamlarda halledilmesi zor sorunlar olarak daha da zorlaşacaktır.

Gerçekte din ve bilim arasındaki çatışmanın etkisi, basit olarak "saf bilimsel tip" ve "saf dinî tip" olarak nitelendirilecek iki çeşit insan arasında oluşmuyor. Aksine çatışma, biz fertlerin derinliklerinde iki farklı yönde yaşanıyor. Sözgelimi yeryüzünün kaderinin nükleer silahlar ve teknolojik atıklarla tehlikede olduğunu dergi ve gazetelerden okuduğumuzda diğer taraftan gelen ses, dünyanın kaderinin Tanrı'nın elinde olduğunu söylüyor. Bir yandan bilimin ortaya koyduğu verilerle dünyanın milyarlarca yıl önce oluştuğunu öğrenirken diğer taraftan *Kutsal Kitaplardan* insanlığın bir kaç bin yıllık geçmişe sahip olduğunu ifade eden veriler ile karşılaşırız. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu bölünmüşlük durumunun bizleri varoluşsal olarak sarstığını, derin problemlerle, hatta bazen şüphelerle karşı karşıya bıraktığını söylemek abartı olmasa gerekir.

Doğrusu din-bilim arasındaki ilişki, aslında basit tezlerle çözülemeyecek kadar karmaşıktır. Bununla beraber basit bir kategoride düşünürsek bugün bu problemin iki farklı yönde ilerleyebileceği sonucunu çıkarabiliriz: Ya çatışma artacak, ya da uzlaşma. Şimdilik üçüncü bir alternatif görünmüyor.

Din ve bilim ilişkisini onların desteklediği inançlar olarak algılamak bu sorunun analiz edilmesinde ilk merhaleyi temsil eder. Din ve bilimin eylem tiplerine işaret edişi, bu sorunun çözümünde bize daimi zemin teşkil etmezler. Çünkü eylemlerin doğru ve yanlış olmalarını tespit edemeyiz. Bu yüzden asıl konu, dinî ve bilimsel inançlar ekseninde etrafında döner. Bu yüzden dinde aslı olarak ele alınan inançlar, onların formülendirilmesi ve sistemleştirilmesi olan teoloji ile ifade edildiği için, çoğu kez bu inançlar yerine teoloji terimi kullanılır.

Hem din hem de bilim çeşitli fenomenler hakkında açıklamalar sunarlar. Dinî açıklamalar, kutsal metinlere dayanır. Bu açıklamalar iman temelinde iken, bilimsel açıklamalar olgu temelinde ilerler. Günümüzde iman tanımı gereği olgu ve mantıkla destek-

lenmeyen inanç olarak değerlendirildiği için, bilimsel açıklamalar dinî inançlara göre daha öncelikli konuma sahip olarak algılanmaktadır. Bilimsel ve dinî inançların birbirinden bağımsız olduğuna dair bu popüler görüş, bunların iki farklı doğruyu dile getirdiğine işaret eder. Bu görüşlerin tabii içerimine göre dinî ve bilimsel inançları bir araya getirmenin anlamı yoktur. Teoloji bir doğrular setini, bilim ise diğer bir doğrular setini ifade eder. Oysa bu görüşün çıkmazı, en temelde iki doğrunun zihinlerimiz tarafından kabulünün zor oluşudur.

Dinî ve bilimsel inançları iki doğru kabul ettiğimizde, ortaya çıkan sorunun çözümü için bir çok yol denenmiştir. Bunlardan biri, belki de uzlaşma arzusuyla en çok dile getirilene doğrunun bir olmasına rağmen hayatta bu birliği görmenin zor olduğu yolundaki çözümdür. Bu anlayışa göre dindar insan, vahiy temelinde bazı doğruları kabul ederken diğer taraftan bilimsel araştırmaların sonuçlarının bu doğrularla uyuşmasına bakmaksızın onları da kabul edebilir. Sözelimi dinî inançlar kişinin eylemlerinden sorumlu olduğunu söylerken, bilim deterministik sebep sonuç ilişkileri içinde özgürlüğümüzün olmadığını söyleyebilir. Bu ikililik, Tanrı'nın varlığı, ilahi inayet, nesnel ahlak normları ve ölümsüzlük gibi meseleleri de kapsayabilir. Yirminci yüzyılın ortasında iki doğru çözümü, iki dil olarak çözülmeye çalışıldı. Bilim diliyle konuştuğumuzda, yani determinizm, görecelik ve hiççilikten bahsettiğimizde Tanrısız bir kainatı, Tanrı, özgürlük ahlak normları ve ölümsüzlükten bahsettiğimizde manevi bir çevreyi işaret ettiğimiz ileri sürüldü. Bu teze göre bilim ve din, farklı iki alandır. Bu iki alanın farklı olmasının tarihî kökleri Descartes'in ruh beden ikiliğinde görülebilir. Hatırlanacağı üzere Descartes'te ruh ve beden birbirinden farklı iki özdür. Ruh, düşünceyi temsil ederken, beden uzamı temsil ediyordu. Bu görüşe göre bilim bedeni, ruh ise dini temsil eder. A. Einstein'ın desteklediği bu görüşe göre bilim olgulardan, din ise değerlerden bahseder. Evrim ve yaratma konularında kullanılan diğer bir ayrıma göre bilim *nasılı* sorarken teoloji *niçinden* bahseder. Bu değerlendirmelerin arkasında bilimin gözlem ve tecrübe yoluyla doğrulanması olgusunun yattığı hemen görülebilir.

Din ve bilimin birbirinden ayrı olduğunu ileri süren bu görüş, ilk bakışta mümkün görünmesine rağmen her formunda başarısızlığa uğrar. Teoloji ve bilimi, ruh ve beden olarak ayırma girişimi, tıpkı Descartes'in bu ayırmadan sonra ortaya koydu beynin arkasındaki kozalaksı bölge ile birleştirme çabalarının sonuçsuz kalması gibi sonuçsuz kalır. Aynı zorluk, değer ve olguları birbirinden ayırma çabasında görülür. Sözelimi bilim sadece olguları değil aynı zamanda değerleri de ihtiva eder. Aynı şekilde din de sadece değerleri değil aynı zamanda olguları ifade eder. Keza, niçin ve nasıl veya metot ile amaç arasındaki ayırım da aynı şekilde başarısız olur. Sözelimi Tanrı'nın dünyayı niçin yarattığı iddiası, bilimin dünyamızın nasıl meydana geldiği sorusuna verdiği cevapla çatışarak anlaşılabilir. Ayrıca bu ayırım, çatışma ve mümkün ahenk görüşüne göre de başarısızdır.

Çatışma tezine göre din ve bilim arasındaki çatışmanın hem aslı hem de geçici özü

mevcuttur. Bu görüş hem din hem de bilim çevreleri tarafından seslendirilmektedir. Çatışmanın aslı öyle ilgili olduğunu savunan din çevreleri, doğruyu bilmenin sadece din yoluyla sağlanabileceğini savunurlar. Teistik dinlerde bunun yolu vahiydir. Tüm doğrular, vahiy temelinde kaynaklanır veya desteklenir. Bilime göre doğrular, deney ve gözlem yoluyla elde edilir. Bu noktada bilimin otonom olması yolundaki çabaların hatırlanması bilimin niçin ve nasıl bu yolu seçtiğiyle yakından alakalıdır. Bu durumun klasik ifadesi, bilimin İbrani geleneğinden çok, tabiatı akılla anlamaya çalışan antik Yunan geleneğine dayandırılmasıdır. Nitekim bu durumun en güzel ifadesi, Tertullianus'un İncil vahyi/kilise ile bugün "doğa bilim" olarak adlandırılan Yunan felsefesini kastederek "Atinalıların Kudüs'te işi ne" sözüdür.<sup>6</sup>

Din ve bilimin ilişkisinde ikinci yol, bu çatışmanın geçici, zorunlu olmadığı, ahenç mümkün olduğu yoludur. Bu ikinci yolu savunanlara göre teoloji ve bilimin yapılarını anlamamanın bir çok yolu vardır. Bu noktada en iyi yol, din ve bilim arasındaki aslı ahenç veya çatışmanın olmadığını göstermektir. Bir uçta bilimsel inançların geleneksel dinî inançlarla ahençinin kurulabileceği yaklaşımı, diğer uçta ise teolojinin bugünkü bilimin görüşleriyle uygun hale getirilmesi yaklaşımı mevcuttur. İlk yaklaşımda, bilimin öngörülleri ve yapısının değişmesi ile ahençin kurulabileceği iddiası mevcuttur. Dindar çevrelerin sıkça savunduğu bu görüş, bilimin ideolojik yapısının değiştirilmesi halinde, bilimin ortaya koyduğu açıklamaların dinî inançlarla uyusabileceğini ileri sürmektedir. İkinci yaklaşım tıpkı birincisi gibi dinin inançlarını bilimsel verilerle uzlaştırmasını, bir anlamda din(ler)in teolojisini yenilemesine dayanmaktadır. Bu indirgemeci yaklaşım, bilim tarafından farklı yelpazelerde sıkça dile getirilmektedir. Sözelimi R. Dawkins, bilimin dinî eğitime enjekte edilmesiyle bilimin önerdiği dünya görüşünün daha iyi anlaşılabilceğini ve böylelikle çatışmanın ortadan kalkacağını önerir.<sup>7</sup> Din ve bilimin bu indirgemeci yaklaşımlarının sonuç vermediğini pek çok alanda görmekteyiz.

Bilim ve teoloji arasında ahenç bu iki aşırı uçtan kaçınarak ortaya koymanın üçüncü yolu, tarihî dinî inançlarla, bilimin temel faraziye ve olgularına saygı duyarak aramaktır. Bu orta yol karşılıklı değişimi (modification) öneren bir ahenç içermektedir. Bu yaklaşım, tarihî dinî doktrinler ile modern bilimin açıklamalarının uyumlu hale getirmek için daha büyük değişimleri öngörür. Bu üçüncü yol, Whitehead'in takip ettiği yolu ortaya koyar.

Whitehead'in ortaya koyduğu "ilişki" tezi, din ve bilim arasında çatışmanın öz (essential) olarak olmadığını; aksine çatışır gibi görüldüğü ifadesine dayanıyor. Bu ifadeye göre din ve bilim arasında çatışmanın imkan dahilinde olması, çatışmanın görünüşte veya en azından geçici, zorunsuz olan ve üstesinden gelinecek arızî karakterde olduğu anlamına geliyor. Bu görüşe göre din ve bilim bir çok kere çatışsa da onları ahençli ha-

<sup>6</sup> Reason and Revelation in the Middle Ages, Etienne Gilson, New York, 1966, s. 9.

<sup>7</sup> Readings in the Philosophy of Science, Theodore Schilk, California, 2000, s. 312

le getirmek mümkündür. Bu yaklaşım ile Whitehead, din ve bilim arasındaki “ilişkiyi” anlamanın önemli yollarından birine işaret etmektedir. Whitehead’e göre bu ahenk, onları *bir felsefî dünya görüşünde* bir araya getirerek oluşturulabilir. O, bilim ve din arasındaki görünürdeki çatışmanın miras alınan tarihî dinî fikirler ile “bilimsel maddecilik” olarak adlandırdığı bilimsel dünya görüşünden kaynaklandığına inanır. O, din ve bilim arasındaki ilişkinin ancak felsefe aracılığıyla anlaşılabilceğine inanır. Çünkü Whitehead felsefeyi,<sup>8</sup> bilimsel olgular ile dinî inançları ahenkleştiren kapsayıcı bir dünya görüşü geliştirmeye çalışan metafizik kozmoloji olarak görür. O, şöyle der:

Felsefenin temel görevi, din ve bilimi düşüncenin rasyonel bir sisteminde bir araya getirmektir. Önceki parçalarla bir çağda, bir toplumda varlığını oluşturan din, duygu ve amaçları ile felsefenin aklı genelliğiyle bağlantı kurmalıdır. Din, genel fikirleri özel düşüncelere, özel duygulara ve özel amaçlara çevirir. Ferdin değişebilen eğilimleri onun kendisini aşan özel oluşunun ötesine yönlendirir. Felsefe, dinî bulur ve onu değiştirir; din, felsefenin kendi şemasına göre dokuduğu tecrübenin verileri arasındadır. Din, duyguların tutarlı özelliğini telkin eden nihâf özelemdir, zira geçici olmayan genelleme temelde sadece kavramsal düşünceye aittir. Yüksek organizmalardaki yalnız duygulanımlar ile kavramsal tecrübeler arasındaki farklar, bu yüce birleştirme olmazsa hayat, bezginliği üretir. Organizmanın iki yanı, kavramsal doğrulamayı temsil eden duygulanımsal tecrübeye uzlaşmaya ihtiyaç duyar.<sup>9</sup>

Whitehead’e göre dinin dogmaları, insanlığın dinî tecrübesinde keşfedilen doğruları formüle etme girişimidir. Aynı şekilde doğa bilimlerinin dogmaları, insanlığın duyu algısında keşfettiği doğruları formüle etme girişimidir. Diğer bir deyişle Whitehead’e göre bilimsel inançlar duyu algısında, dinî inançlar duyu algısının dışında temellenir. Ona göre farklı köklere sahip olduğu için din ve bilimin uzlaştırılmayacağı, söylenemez. Zira doğrular her iki alanda; hem duyu tecrübesinde hem de duyu tecrübesinin dışında

<sup>6</sup> Reason and Revelation in the Middle Ages, Etienne Gilson, New York, 1966, s. 9.

<sup>7</sup> Readings in the Philosophy of Science, Theodore Schilk, California, 2000, s. 312

<sup>8</sup> Whitehead’in spekülâtif felsefe anlayışı hem rasyonalizmin hem de tecrübeciliğin meşru taleplerini karşılayan tecrübe ve aklın iddialarını uzlaştırma girişimi olarak okunabilir. Ona göre spekülâtif felsefe, tecrübemizin her unsurunun tutarlı, mantıkî, zorunlu genel fikirler sistemi oluşturma çabasıdır. Bu tanıma göre spekülâtif felsefe hem akılcı hem de tecrübidir. O, tutarlılık, mantık ve zorunluluğun içsel ölçütleri dolayısıyla rasyonel, tecrübemizin her elemanını harici ölçütlerle yorumladığı için tecrübidir. O, kavramsal unsurların sistemdeki tüm elemanların ötesine taşıdığı içsel ilişkiler doktrini ile Hegel idealizmine yaslanır. Whitehead felsefenin işinin, hiç bir varlığın (entity) kainatın sisteminden tamamıyla soyutlanarak algılanamayacağı gerçeğini ortaya koymak olarak tarif eder. Dahası ona göre spekülâtif sistemin zorunluluğu temel kavramların evrenselliğine eşittir. Bkz. *Speculative Philosophy: A Study of Its Nature Types and Users*, Andrew J. Reck, University of New Mexico. 1972, s. 225.

<sup>9</sup> Process and Reality, A. N. Whitehead, ed. D. R. Griffin. New York, 1978, s. 15-16.

mevcuttur. Bu doğruların sistematikliğini ancak kapsayıcı bir dünya görüşü sunan felsefe başarabilir. Whitehead, felsefeyi bilginin üretici metodu olarak takdim eder. O, *Process and Reality*'ye sistematik felsefenin veya metafiziğin savunmasını yaparak başlar. Ona göre spekülâtif felsefe, tecrübemizin her bir unsurunda genel fikirlerin tutarlı, mantıklı ve zorunlu fikirlerini çerçeveleyecek girişimdir.

Whitehead, on yedinci yüzyıldan beri bilimin tek bir kozmoloji önerdiğini, oysa çeşitli insan eğilimlerine –estetik, din, ahlak- göre kozmolojilerin olabileceğini ve bu tek taraflılığın üstesinden gelmenin de felsefenin görevi olduğunu beyan eder.<sup>10</sup> Whitehead'e göre bilim, teoloji ve metafizik doğrunun araştırılmasında birbiriyle içten alakalıdır. Bu yüzden o, teolojisiz bilim, bilimsiz teoloji veya metafiziksiz teoloji ve bilim üretmenin veya bunların otonom olduklarını iddia etmenin mümkün olmadığını ileri sürer.

Aynı şekilde Whitehead, din ve bilimin uzlaştırılmasının metodun kısıtlayıcılığından kurtulmak için zorunlu olduğunu söyler. Zira din ve bilim ayrı metotlara sahiptirler. Ona göre doğrunun elde edilmesinde metodun teklifi önermek bir çeşit gericilik/bilgisizliktir (obscurantism). O, bu bilgisizliği insanın derinlerinde kökleşmiş “entellektüel orijinal günah” olarak görür. O, şöyle der:

Bir kaç nesil önce kilise sınıfı (clergy), daha açık konuşursak rahip sınıfının büyük bir çoğunluğu cahilliğin (obscurantism) örneği idi. Bugün onların yerini kötü şöretleri ile bilim adamları almıştır. Her hangi bir neslin cahilleri, baskın metodolojinin uygulayıcılarının daha büyük kısmını oluşturur. Bugün bilimsel metotlar baskındır ve bilim adamları gericidirler.<sup>11</sup>

O, bugünün durumunu anlamak için, on yedinci ve on sekizinci yüzyıla kadar ki beş yüzyıllık Batı Avrupa eğitim geleneği ile bilimin gelişmelerine dikkatlerimizi yöneltmemizi ister.<sup>12</sup> Ona göre önceki yüzyıllarda gericiliğin baskın formu, tek doğru yolun vahyin öğrenilen yorumu olduğunu iddia eden *vahiyçilik* idi. Bugün aynı çizgi, doğruyu keşfetmenin tek yolunun bilim olduğunu söyleyen bilim adamları tarafından sürdürülmektedir. Whitehead'e göre bu noktadaki bilgisizlik, tek bir metot veya formülasyonun abartılarak yegane yol olarak görülmesine dayanır. Oysa o, düşünceyi soyutlama olarak görür ve soyutlamanın hoşgörüsüz kullanımının zihnin kötü yardımcısı olduğunu beyan eder.<sup>13</sup> Dinî ve bilimsel doktrinlerin soyutlanmasında diğer tarafın doğrularını olumsuzlayacak derecede abartılı kullanması, bilgisizliğin tezahürüdür.

Whitehead'e göre bilim ve din arasındaki görünen çatışmada konu “bilimsel tabiatçılık” ve “tabiat üstücülük” meselesi olarak zikredilebilir. Bilim, bilimsel, felsefi ve liberal dinî çerçeveye uyuşursa, bilim tarafından ortaya çıkarılan zorlukların üstesinden gelenebilir. Aynı şekilde din de tabiat üstücülükten kaçınılırsa, bilim ve dinî inançlar ara-

<sup>10</sup> Science and the Modern World, A. N. Whitehead, New York, 1967, s. vii.

<sup>11</sup> Function of Reason, A. N. Whitehead, Boston, 1958. s. 43-44.

<sup>12</sup> Function of Reason, s. 44.

<sup>13</sup> Concept of Nature, A. N. Whitehead, Cambridge, 1957, s. 74-97.

sında çatışma ortadan kalkar. Whitehead'ten sonra bazı liberal teologlar, bu görüşü savunmuşlardır. Oysa pek çok filozof, teolog ve bilim adamı bilimsel tabiatçılığın dinî görüşlerle uyuşamayacağı kanaatindedir. Bu farklılık, geniş oranda "bilimsel tabiatçılık" fikrinden kaynaklanmaktadır. "Bilimsel tabiatçılık" hem asgari hem de azami ölçüde anlaşılabilir. Asgari ölçüde anlaşılan "bilimsel tabiatçılık", dünyanın en temel kozal ilişkiler örgüsüne müdahale eden tabiat üstücülüğü reddeder. Azami ölçüde anlaşıldığında o, duyumsalcılık, ateizm, materyalizm, determinizm ve indirgemecilikle eşit olur. Bu yapılar sadece tabiat üstücülüğün müdahalesi değil aynı zamanda, insan özgürlüğü, ilahi inayet ve hayatın nihaî anlamı gibi meselelerde konu dışı olur. Eğer bilimsel tabiatçılık azami ölçüde anlaşılırsa, dinî inançların doğru olduğunu söylemek anlamsız olur. Hatta bilimsel tabiatçılık, azami ölçüde anlaşılırsa dinî görüş *donkişotvari* bir yapı alır. Çatışmanın etrafında döndüğü tabiatçılık anlayışı, yukarıda zikredilen temayüllere göre anlaşılabilir. Her iki durumun ortaya çıkardığı doğrular birbirini dışarıda bırakır.

Bu bilgiler ışığında din ve bilim arasındaki yaklaşımlar, dört temel şekilde ortaya konabilir. Birinci şekle göre bir toplum tabiatüstü bir dünya görüşüne sahip olduğunda, bu dünyanın dışındaki Tanrı'nın dünyaya müdahalesi yaratmanın kozal kuvvetlerine müdahale olarak anlaşılacaktır. Ontolojik tabiat üstücülük olarak adlandırılan bu inanç, son iki yüzyıldaki tabiatçı dünya görüşüyle çatışır. Zira asgari tabiatçılık kainattaki olayları sebep sonuç ilişkisiyle açıklar. Bilindiği gibi asgari anlamda tabiatçılık, tüm olaylar için aynı genel kozal ilkelerin farz edildiği "tekdüzelikçilik (uniformitarianism)" ile özdeşleştirilmiştir. Buna göre kozal prensiplere müdahale, bilime müdahale veya onu nakzetme olarak anlaşılabilir. Tabiatüstü dünya görüşünü benimseyen geleneksel teistik inançlar, sözelimi mucizeleri normal sebep sonuç ilişkilerine tabiatüstü müdahale olarak anlarlar. Onlara göre mucize, Tanrı'nın tümüyle ve doğrudan müdahale ettiği bir olay olarak tanımlanabilir. Yine Hıristiyanların İsa'yı Tanrı'nın eylemi ve zuhuru olarak görmeleri, ölümden sonra fiziki vücutların yeniden dirilmesi bu çeşit müdahaledir.

İkinci çeşit yaklaşım, bir topluluğun bilimsel olguların yanlış olarak gösterdiği inançların işlevsel olmadığı ilanınıdır. Bunun en meşhur örneği Kitab-ı Mukaddes'te kainatın beş bin yıl önce yaratıldığını iddia eden geosentrik kainat anlayışıdır. Bu inançların yanlış olduğu kanıtlandıktan sonra, onların yanlış olarak vahyedildiği düşünüldü. Bu epistemik tabiat üstücülük, Tanrı'nın yanlışlığı ortadan kaldıran müdahalesinin olduğu ontolojik tabiat üstücülüğe dayanır.

Üçüncü çeşit yaklaşım, bilimsel topluluğun tabiatçılığın azami formunu ve din için hayatî inançları dışarıda bıraktığı yaklaşımdır. Bu ondokuzuncu yüzyılın ortasında duyumsamacılık, mekanizm, maddecilik, indirgemecilik, determinizm, görecelik ve hiççi dünya görüşü dedikleri tabiatüstü dinî inançları gerçekliğin yorumunda tamamıyla dışarıda bırakan anlayıştır. Duyumsamacılığa göre, duyum algısı dışında gerçeklik yoktur. Bu görüş, duyum yoluyla kavranamayan normatif değerleri reddettiği için göreceliğe (relativizm) yol açar. Mekanist görüş ise, amaçlı ve teleolojik ilişkileri engeller. Madde-



cilik, zihin veya ruh ayrımını engelleyerek her şeyi maddeye indirger. Bu iki görüş, insan özgürlüğünü iptal eden determinizme yol alır. İndirgemecilik, tüm olayları basit şekillere, ateizm de her hangi aşkın karakteri reddederek nihilizme yol açar. Bu görüşler nihayetinde duyumsamacı, ateistik ve maddeci olarak niteleyeceğimiz azami (maximal) maddeciliğe indirgenebilir.

Dördüncü çeşit yaklaşım, olgusal kanıt temelinden ziyade azami maddeciliğin temelinde oluşur. Bu çatışmada bilim adamları, dinî toplulukların hayati inançlarıyla çatışacak yargılarda bulunurlar. Sözgelimi amaçlı bir yaratıcının olmadığını, olsa bile hayatla temasta olamayacağını iddia ederler. Dördüncü çeşit çatışma, ikinci çeşide benzer.

Bu dört çeşit yaklaşım, ciddi bazen dramatik çatışmalara sahne olmuştur. Bunun en önemli örneği, evrim ve yaratma tartışmalarıdır. Her iki tarafı karşı karşıya getiren bu tartışmalar değişik formlarda hala sürmektedir. Whitehead'e göre birinci ve ikinci yaklaşımlarda teologlar soyutlamalarını hoşgörüsüzce kullanıyorlar. Aynı şekilde üçüncü ve dördüncü yaklaşımlarda bilim adamları, soyutlamalarını hoşgörüsüzce kullanıyorlar. Soyutlamaların hoşgörüsüzce kullanımı çatışmaları dramatik hale getiriyor. Whitehead'e göre birinci ve üçüncü çatışma temeldir.

Whitehead'e göre iki durum oluşmazsa bilim ve din arasında ilişkiden bahsetmemiz mümkün olmaz. Bunlardan ilki teistik dinî toplulukların tabiat üstüçülüğün tüm artıklarını *teistik tabiatçılık* namına terk etmeleridir. İkincisi ise bilimsel toplulukların indirgemeci tabiatçılığa son vermeleridir. Ona göre bir neden gör(ün)meden dinî ve bilimsel toplulukların iddialarından vazgeçmeleri mümkün görünmemektedir. Bu iki durum ancak iki temel meseleye cevap verilerek oluşur. İlk mesele, teistik dinî inançların tarihsel karakteriyle uyumlu teistik tabiatçılığı oluşturacak bir teoloji geliştirme. İkinci mesele ise, bilimsel tabiatçılığın maddecilikten daha uygun bir temel üretmesi. Whitehead'e göre bilim ve dinî topluluklar arasındaki ahenk her ikisinin bir ve aynı tabiatçı dünya görüşünü kabul ettikleri bir durumda oluşabilir. Bu görüşleri maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz.

1. Bilim ve din arasında ahenk, ortak bir dünya görüşü paylaşılırsa mümkün olur.
2. Bilimsel topluluk, tabiatçılığı asgari anlamda ısrar etmede haklıdır. Zira en temel koza'na müdahale edilmemelidir.
3. Dinî topluluklar bu asgari tabiatçılıkla hayati inançlarını uyumlu hale getirmelidirler.
4. Bilimsel topluluk tabiatçılığı asgari anlamda anlamalıdır.

Whitehead'e göre bu öneriler, her iki taraftan saygı duyularak kabul edilirse ahenk mümkün olur. Bununla beraber bu tezler dindar kimseler için meydan okuma anlamına gelebilir. Bazı tabiat üstüçüler, birincisini kabul ederken, ikinci tezi kabul etmeyebilirler. Bu görüşleri bugüne yansıtacak olursak sözgelimi A. Plantinga ve P. Johnson bu tez-

de ısrar edenlerdir.<sup>14</sup> Diğer tabiat üstücüler bir ve üçüncüyü kabul ederken ikinciyi reddederler. Onlar, dinî toplulukların tabiat üstücü tezlerden vazgeçmelerini savunurlar. R. Otto, W. Hasker, H. Van Till bu gruptadır.<sup>15</sup> Diğer bir tez, ilk üçünü kabul ederken dördüncüsünü reddeden, dinî toplulukların bilimi asgari anlamda kabul etmelerini öneren tezdır. W. Dress'in durumu budur.<sup>16</sup>

Din ve bilimi uzlaştırma çabaları bu çatışmanın en yoğun olduğu ondokuzuncu yüzyılın ortasından itibaren hızlanmıştır.<sup>17</sup> Bu noktada Whitehead'in maddeci olmayan ontoloji ile duyumsalcı olmayan epistemoloji üzerine kurulmuş olan teistik tabiatçılığının veya çoğu kez *süreç felsefesi* olarak adlandırılan çözümünün hala etkisini sürdürdüğünü ileri sürebiliriz.<sup>18</sup> Yukarıda zikrettiğimiz gibi Whitehead'e göre din ve tabiatçılık arasındaki kültürel çatışma iki unsuru bir araya getiren bir dünya görüşü/metafizik ile gerçekleşebilir. Bu dünya görüşünün oluşturulabilmesi için öncelikle indirgemeci olmayan tabiatçılık anlayışı ve tabiat üstücü olmayan din anlayışı geliştirilmelidir.

### Whitehead'in Bilimsel Tabiatçılığı

Whitehead, yazılarında bilimsel tabiatçılığın abartılarından uzaklaşılması gerektiğini ileri sürer. Ona göre bu görüş, tabiatın nihaî birliği için zorunludur. Zira tecrübeler arasındaki nihaî birlik, aktüalitenin birliğini gösterir. Bilim, ona göre, eşyanın düzeni olmaksızın yapılamaz. Bu yüzden bilimsel tabiatçılığın değiştirilmesinin özünde, *ahmak aktüelite* anlayışından kaçınma yatar.

Whitehead, realist bir filozoftur. Onun realizmi, yirminci yüzyıl fizik ve biyolojinin gelişmeleriyle oluşmuş kozmolojisine yakından ilişkilidir. O, on yedinci yüzyıl kozmolojinin eksiklerini ve yanlışlıklarını görür. Whitehead *Process and Reality*'de kozmolojik sistemini detaylıca açıklayarak tabiat biliminin felsefi temelerini ortaya koyar. Onun yeni realizme vurgusu, idelist sistem anlayışıyla özel bilimlerin sonuçlarını biraraya getirmesinde yatar. Whitehead'in ortaya koyduğu epistemolojik realizminin en önemli sonucu, tabiat bilim(ler)inin sonuçlarının zihni olmadığıdır. O, bilimsel araştırmanın algı ve düşünceyi önceleyen ve ayıran objelere ihtiyaç duyduğunu ifade eder.<sup>19</sup> Whitehead bu meselenin Descartes'ten beri çözülmeye çalışılan ruh-beden problemine

<sup>14</sup> Bkz. A. Plantinga'nın *The Analytic Theist : an Alvin Plantinga reader / edited by James F. Sennett, W.B. Eerdmans Pub. Co., 1998* ve Phillip Johnson'un *Reason in the balance : the case against naturalism in science, law & education*, Inter Varsity Press, 1995 adlı eserlerine.

<sup>15</sup> R. Otto'nun *Naturalism and Religion*, London, 1907 ve *The Idea of Holy*, New York, 1950, W. Hasker'in *God, Time, and Knowledge*, Cornell University Press, 1989, H. V. Till'in *The fourth day : what the Bible and the heavens are telling us about the creation*, Michigan, 1986 adlı eserleri.

<sup>16</sup> Bkz. Willem Drees, *Religion, Science and Naturalism*, Cambridge, 1996.

<sup>17</sup> Amerika'da W. James ve J. Dewey, Fransa'da H. Bergson ve E. Boutroux akla gelen ilk örneklerdir.

<sup>18</sup> *Philosophers of Process*, ed. Douglas Browning and William T. Myers, New York, 1988, bkz. Önsöz; *Process Theology*, ed Ewert H. Cousins New York, 1971, s. 3-20; 23-36.

<sup>19</sup> *Concept of Nature*, s. 3.

tekabül ettiğini bilir. Bu yüzden Whitehead, ferdi psikolojiye göre tabiatı doğrulayan öznel idealizme karşı çıkar. Whitehead tabiatın zihne yakın olduğunu, tabiat ve zihin arasında metafizik ayrımın yapılamayacağını ileri sürer. Zaten Whitehead'in süreç düşüncesinin amacı, öznel ferdi tecrübe ile dış dünyadaki nesnel olgular arasındaki ayrımı ortadan kaldıracak tecrübenin yeniden yapılanmasını sağlamaktır.

Whitehead, bilimsel inançların kendi doğrulamalarına sahip olduklarını, onları formüllendirme ve savunmaya ihtiyacımız olmayacağını, zira onların bizde derin olarak mevcut olduğunu söyler. Bunun anlamı akıl ve onun işleyişinin bilimle doğrudan ve içten alakalı olduğudur. Zira akla inanç, eşyanın nihaî düzenine güvendir.<sup>20</sup>

Whitehead, tecrübe zeminin daimi bir akış (içinde) olduğunu ileri sürer. Bu akış, yaratıcı bir kainatın nihaî parçaları olarak işlev gören aktüel vesilelerdir. Whitehead göre tecrübe bu akışta kozmosu doğrudan keşfedemez. Aktüel tecrübe, düzensiz, parçalı ve farklı elemanlarıyla bir akıştır. Tecrübe edilen dünya, kozmozdur. Zira olaylar, mekanî ve geçici olarak ilişkilidir. Tabiatın nihaî gerçekleri de mekanî, geçici ilişkilerle birbirine bağlanmıştır. Bizler, zamansız olan bir şeyin tecrübesine sahip değiliz. Bu ilişkilerde zamanın fonksiyonu vardır. İlk adımda tecrübemiz, düzensizlikten düzeni çıkartarak zorluğu çözer. İkinci adım, bunları bir araya getirmektir. Eşyayı daima ilişkili olarak algı- larız ve tecrübe ederiz. Her birimiz tabiatı bir şeyler algılamışızdır. Zihnimiz tüm ilişkilerle karşılaşır, karşılaştırmadığımız bir ilişki yoktur. Peki ilişkiler nasıldır? Whitehead'e göre hem zamanlı hem de uzamlı ilişkiler yayılmacıdır. Olaylar yayılmanın temel homojen ilişkisiyle bağlıdır. Her olay, diğer olayın üzerine kapsar, yayılır. Tabiatın hariciliği, bu yayılma ilişkisinin sonucudur. İki olay, aynı zamanda harici veya ayırdır. Zaman ve uzam yayılmanın iki akışıdır. Bu yüzden ilişkiler, karşılıklıdır. Bunları simetrik veya geri döndürülebilir olarak tanımlayabiliriz. Objeler, tecrübeye kendisini tanıtarak veya tanıtmayarak girer. Objeler, olaylara daîmililiği ifade eder. Onlar, derin değişik durumlarla özdeş olarak tanınırlar. Yani aynı obje farklı olaylarla ilgili olarak farklı tanınır. Öz belirlenimli obje, kendini olayların akışında orada ve o zaman olarak, şimdi ve burada olarak ifade eder. Zamandaki olaylar dikkatimize tabiatın yaratıcı önceliği olan ve nihaî oluşu ifade eden farklı unsur olarak hitap eder.

Whitehead, tabiatın birliğini korumak için kozmosu korumaya ilerler. Ona göre tabiat, zihni dışarıda bırakan ve algıladığımızdır. Tabiatçı felsefenin algıladığı her şey tabiatıdır; seçip alamayız. Tabiatın bir parçası olarak güneşin batışındaki kırmızı ışıklar, bilimin fenomen olarak açıkladığı molekül ve elektronlardır. Tecrübe, düzensizliği düzene çevirir. Eğer düzen mantığıyla başlarsak, tecrübeye başlamamız gerekir. Aktüel tecrübe algı, duyum ve duygulanımların akışıdır. Aktüel tecrübenin en açık görünümü, düzensiz karakteridir.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Process and Reality, s. 40-42.

<sup>21</sup> Aims of Education, A. N. Whitehead, New York, 1949, s. 109.

Bununla beraber düzenle ilgili epistemolojik problem, tamamıyla mantık problemi değildir. Düşüncenin organizasyonu, bir serinin veya düzenin diğer formal tiplerinin uygun ve zorunlu durumlarını açıklama girişimi değildir. Bu organizasyon, bir objeyi nasıl tecrit ve birleştireceğimize dair açıklama girişimidir. İzlenimlerimizin akışından, farklı durum ve zamanlara rağmen inandığımız şeyin aynı obje olduğunu farkına varabiliriz. Whitehead, bir şeyin ortak ideasını kavramsal olarak algılayacağımızı iddia eder.

Whitehead'in felsefesinde süreç temel bir anlayış olarak kabul edildiği için tabiatın sahip oldukları tecrübenin oluşmasıyla nitelenen ontolojik tiplerle aynıdır. Bu yüzden onun düşüncesi, tabiat bilimi felsefesinden kapsamlı metafiziğe ilerler. Ona göre tabiatı homojen olarak düşündüğümüzde, tabiat bilimlerine dikkat kesilerek ilgilerimizi sınırlarız. Heterojen düşündüğümüzde, yani zihnimizin yelpazesini genişlettiğimizde ise kozmolojimizle estetik, ahlaki ve dinî ilgilerimizi bir araya getirecek yapı ararız.<sup>22</sup> Bu yüzden tabiatın sistematik veya metafizik yapı araştırması bilginin değişik departmanlarını bir araya getirme çabasıdır. Bu spekülatif şema, tecrübe üzerinde yükselir.<sup>23</sup> O, ideal ve gerçeği öz yapının seri süreçleri olarak görür.

Whitehead, bilgide ilerlemenin bilime dayandığını fakat genel fikirlere ulaşmak için metafiziğe ihtiyacımız olduğunu söyler. Ona göre kozmoloji, kainatın mevcut düzeninin genel niteliklerine dair bir şema oluşturma çabasıdır. Kozmoloji, farz edilen devrin genel karakterini aramakla ayırt edilir. Bu yüzden kozmoloji, bir çağda hakim olan düzen tipiyle sınırlıdır. O çağın yok olmasıyla o kozmoloji de yok olur. Bu yüzden tabiatın kanunları kainatın nihaî metafizik parçaları olarak düşünülemezler. Onlar, uygulamalarına hususi olgular tarafından özel kozmik çağın baskısıyla sahip olurlar.

Whitehead, bilimsel tabiatçılığın bir çok formu tabiatın nihaî birliğini farz ettiği için özgürlüğü olumlamadığını ileri sürer.<sup>24</sup> Zira bu düşünce zihni, olaylara bağlı bir alet konumuna indirir. Zihin bir bakıma beyin süreçleriyle özdeşirilir. Aynı şekilde böyle bir düşünce insanı, mekanik bir alete benzetir. Whitehead'e göre tüm aktüalitelere tecrübeye sahiptir ve tüm aktüalitelere daha yüksek seviyedeki bir aktüaliteye yükselebilir. Böyle düşünüldüğünde zihin, beyin hücrelerinden ontolojik olarak ayrı olmayan, sadece sayısal farklılığı olan bir beyin olarak anlaşılabilir. Whitehead bize düalist olmayan bir karşılıklı etkileşim (interaction) önerir. Sözgelimi o, zihin ve beyin arasındaki etkileşimi onaylayarak özgürlüğü olumlayan eşsiz bir ferdiyet düşüncesine ulaşır. Whitehead'e göre algı, sadece duyuşsal algıya indirgenemez; zira algı, duyuşsal algının daha yüksek bir formudur. Bu formlardaki hiyerarşi gibi, zihin ve beyin tecrübeleri arasında bir hiyerarşi vardır. Whitehead, kayadan başlayarak seviyelerin devamlılığının mevcut olduğunu ileri sürer. Bizler bitki ve hayvanlardan, insan seviyesine çıkarız. Bu yüzden de insan ha-

<sup>22</sup> Concept of Nature, s. 3-4.

<sup>23</sup> The Metaphysics of Experience, Elizabeth M. Kraus, New York, 1988, s. 43.

<sup>24</sup> Process and Reality, s. 46-48.

yatı, çevresine bağlıdır İnsan hayatı gibi medeniyet(ler)in gelişmesi de daha iyiye bir bütün olarak ilerlemez. Whitehead'e göre hayatın ortaya çıkışı, olumlu amaçların başarılması gücü olan özgürlüğe bağlıdır. O, özgürlüğün özünün, amacın gerçekleştirilmesinde içerildiğini ileri sürer.<sup>25</sup> Whitehead düşüncesinde özgürlüğe verilen önem, ferdin özgürlüğünü maksimize etmesi ile alakalıdır.

Özetlersek, Whitehead'in bilimsel tabiatçılığı, algısal akıştaki ilişkileri çözmeye yönelir. O, bu ilişkileri kapsamlı soyutlama yöntemi ile analiz eder. Whitehead'e göre ilişkilerin ortaya koyulması, düzenin ortaya koyulmasıdır. Düzen ise onun felsefesinde niçin bir Tanrı'ya ihtiyaç duyduğumuzun cevabıdır.

### Whitehead'in Tabiatçı Teizmi

Whitehead'e göre *modern* tabiatçılık, dine düşman idi. Oysa yeni *tabiatçı teoloji*, din ile insanî tecrübeyi birleştirmeyi dener. O, bu akımın temel vurgusunun, tabiatçılık terimini temelde metoda vurgu yaparak kullanması olduğunu söyler. Bu vurgu, aynı zamanda ontolojik tabiat üstüçülüğün reddine işaret eder. Bu tabiatçılıkta din, tabiatüstü niteliklere sahip olmayacaktır. Burada amaçlanan dinin, hayatın farklı ilgi ve alanlarıyla organik birliktelik arz etmesidir. Whitehead bu tabiatçılığın öncülerindedir. Whitehead'in tabiatçı teizm ile formüle ettiği bu yaklaşım, indirgemeci yorumların ötesinde ilahi ile bilimsel olanı uzlaştırmaya yönelik çabalar olarak okunabilir, okunmalıdır.

Whitehead'in dine yaklaşımı tarihsel(cı)dir. Onun medeniyete, fikirlere, dine yaklaşımın bir kısmını *Religion in Making*, diğer kısmını da *Science and Modern World*, *Adventures of Ideas* ortaya koymuştur. Dikkat edilirse bu eserlerin adları -*Kurulan Din*, *Bilim ve Modern Dünya* ve *Fikirlerin Maceraları*- zamanın ve değişimin önemini vurgular.<sup>26</sup> Ona göre tarihinin anlamı geçmiş sevgisi ve şimdinin kötülenmesi değildir. Peki dine niçin tarihsel olarak yaklaşılr? Whitehead, İncili, İsrail peygamberlerini, rahipleri ve krallarının tarihte oynadığı özel rolü biliyor ve bu gelişimin insanlık için önemini takdir ediyordu. O, diğer dinler ve önemli şahsiyetlerini tanıyordu. O, tarih olmadan İsa'nın ilhamlarını, anlayamayacağını söyler. Eğer azizlerin tecrübelerinin kalitesi eşsiz ve nadir ise, sıradan insanların psikolojisi ve sosyolojisinin dünya dinlerinin nasıl başladığı ve devam ettiği ile bize bilgi veremeyeceğini ileri sürer.<sup>27</sup>

Whitehead'e göre sadece tarihî yaklaşım bu medeniyetleri kuranların bilim, sanat ve felsefede ilham ettiklerinin izlerini takip edebilir. Sonuçlarda yatan anlamlar, tarihten dinleri çıkartarak onların önemlerini ortaya koyar. Whitehead göre fikirler geliştiği gibi dinler de gelişir. Ancak o, dinlerin modern dünyada arkaik kaldığını söyleyen modern

<sup>25</sup> *Adventures of Ideas*, s. 84.

<sup>26</sup> *Adventures of Ideas*, s. vii; *Religion in the Making*, New York, 1972, s. 7.

<sup>27</sup> *Religion in the Making*, s. 27.

yaklaşımın seküler tavrına karşı çıkar. O, dinî ilhamlar olmaksızın medeniyetlerin rehbersiz kalacağını söyler. Ona göre gelecek, tüm insanlığın rasyonel dinlerine bağlı olacaktır.<sup>28</sup> Bu yüzden o, modern yaklaşımın (zamanındaki) akıl yürütmesini tehlikeli bulur. Bu akıl yürütme bir yandan geçmişin bilgisinin geleceği geliştireceğini, ancak diğer yanda geçmişte kalan, arkaik olanın, yani dinin geleceği geliştiremeyeceğini ileri sürer. Bu iddia, bağlantıları ve devamlılığı açıklayamaz. O, bu iddiaya karşı şu önermeyi ileri sürer: Medeniyetin çöküşü, dinin zayıflamasıdır.<sup>29</sup> Ona göre medeniyetle din arasında doğru ve paralel bir ilişki vardır. Din, medeniyetin gelişmesinde insanda bulunan kuvvetleri harekete geçirir. Ona göre bu kuvvetlerin en önemlileri görev, sorumluluk ve saygıdır. Nitekim Whitehead'in perspektifinden eğitimin amacı ferdi dindarlaştırmaktır, zira dindar olmayan biri görev ve ihtiramı göz ardı eder.<sup>30</sup> Onun felsefesinde bunlar, "aşkın amaçlardır" ve tarihteki tüm büyük kurucuların amaçlarını ifade eder.

Whitehead'in dine yaklaşımının *tarihsel* olduğunu söylemek, onun bazı verileri topladığını ve onlara özel önem verdiğini anlamına gelmez. Onun tarihsel demesinin ilk anlamı, Hegel'ci diyalektiğin anlamın genel resmîni yaratmasına işaret eder. Bunun anlamı fikir tarihimizin, tarihsel fikirlerimizden çıktığıdır.<sup>31</sup>

Whitehead'in düşünce sisteminde din, oldukça önemli karmaşık bir olgudur. Bu yüzden o, dinin karmaşıklığının basit bir tanımı kabul etmeyeceğini söyler. O, *Religion in the Making*'de dinle ilgili geleneksel olan bir çok tanımı verdikten sonra dinde mevcut dört elemanın onu karakterize ettiğini söyler:

İnsan tarihinin harici bir ifadesi olan din, kendisindeki dört unsuru sergiler. Bu unsurlar, ayin, duygulanım, inanç ve aklileştirmek. Ayin, belli bir organize prosedürde, duygulanım belli tiplerde, inançlar ise kesin bir şekilde ifade edilir. Bu inançlar, diğerleriyle içsel, tutarlı bir sistemde bir araya getirilir.<sup>32</sup>

Whitehead'e göre bu dört unsur, tüm tarihî devirlerde aynı oranda etkili olmamıştır. Zira dinî fikirler, insan hayatından, başlangıçta diğer insan ilgilerinden ayrılarak, tedrici olarak çıkar. Bu unsurların zuhur düzeni dinin nasıl algılandığı; dinî anlamın derinliği ile ilgilidir. Ona göre dinin ayin ile başlamasının açık nedeni, doğada yaygın ve olan bir prosedür olmasıdır. Belli organize edilmiş prosedürler, hayvanlar arasında bile mevcuttur. Ona göre duygulanımlar, ayinlerde beslenir ve toplumun birbirine kenetlenmesini sağlar.<sup>33</sup> Whitehead, inanç ve aklileştirme meselesini daha derinlemesine ele alır.

O, "tecrübenin derinliği ne anlama gelir?" sorusuna yanıt arar. Ona göre bu olgu, insanlığın tarihî boyunca büyük dinî şahsiyetlerin dayandığı normdur. Bu şahsiyetler,

<sup>28</sup> *Adventures of Ideas*, s. 85.

<sup>29</sup> *Adventures of Ideas*, 108-112.

<sup>30</sup> *Aims of Education*, s. 26.

<sup>31</sup> *Adventures of Ideas*, s. 4.

<sup>32</sup> *Religion in the Making*, s. 18.

<sup>33</sup> *Religion in the Making*, 20-22.

popüler kültüre karşı çıkararak, metafizik ilkeler ortaya koymuşlardır. Pek çok tarihî olgu bu gerçeği gösterir. Dinin eşsizliği, genel doğrulara dair ifadeleri kabilesel sınırlardan tüm insanlığa uygulama özgürlüğüdür. İsa'nın doğruları müşrikleri, Buda'nın doğruları tüm Asya'yı değiştirmiştir. Ona göre tüm bu örneklerde din, ferdin kendi yalnızlığıdır. Aynı şekilde ona göre din, insanın içsel hayatının sanatı ve teorisidir.<sup>34</sup> Whitehead'e göre bunun anlamı, dinin hiç bir zaman insan hayatından kaybolmayacağıdır. Zira o, inançların ve sonuçsal eylemlerin neticesi olarak, adanan içsel hayatın mükemmelliğini ortaya çıkarır.

Whitehead'e göre din, bir kültürdeki insanlarla, tarihteki dinî kurumlar tarafından oluştur. Din, kozmos hakkındaki doğrunun iddiasında önemlidir. O, bilim çağında hayatta kalan din ile ilgilenmiştir. O, dinin olgularla ilişkili olmasını öngörür.<sup>35</sup> Ona göre modern dünyada dinin uygun statüsü metafiziksiz olamaz. Bu, *temel* problemi, daimi unsurların anlaşılmasıyla akıl tarafından dünyadaki sabit düzenin olduğu anlamına gelir. Bu, inancın ve bilimin göz ardı edilmesinin imkansızlığının önemini ortaya çıkarır. Bilim, kozmoloji önerir, önerdiği kozmoloji din de önerir.<sup>36</sup>

Whitehead'in dine yaklaşımının tarihsel oluşu ile metafizik anlamını kasteder. O, tarihî ilgilerinin baskınlığında tüm dinlerin kendi perspektiflerine sahip olduğunu, dolaşısıyla bunların kendilerine has metafizik önerdiğini görür. Ona göre bilim, metafiziği görmezden gelse de din, inancın kanıtlanmasını arzular:

Bilim, naiv inanca dayanır; din doğrulamayı arzular. Din, açık olmayı bıraktığında aşağı formlarına düşer. (Bu yüzden) İnancın tarihî, rasyonalizmin çağlarıdır.<sup>37</sup>

İnançların eleştirisi, tüm kainat için en genel, en uygun kavramlar ifade eder. Bu ilkeler, sadece şimdide bulunabilir, çünkü dünü ancak şimdide yorumlayabiliriz.

Eğer dinleri temelde metafiziksel yani, Tanrı'nın mahiyeti ile ilgili olduğunu kabul edersek, bu anlayışların doğru olup-olmadığını nasıl anlayacağız. Whitehead, bu noktada üç yolun Tanrı'yı karakterize edeceğini söyler. Bunlar, nötr, düşman ve yardım sever Tanrı anlayışı. Whitehead, geçişin süreç olduğuna inanır:

Sürecin üç basamağı, düşmandan, nötre ve ondan dost Tanrı'ya ilerler.<sup>38</sup>

Whitehead bu sürecin, kaostan kozmosa ilerlediğini savunur. Süreç miti, ikna etmek içindir. Zira ona göre mit, tasavvur dünyamızı genişletir.

Whitehead'in *tabiatçı* teizmi bilimsel tabiatçılığın dünyanın temel kozal ilkelerine müdahale etmeyeceği düşüncesiyle uyumlu bir teizmdir. Onun bu noktadaki girişimi, Tanrı doktrinin yeniden gözden geçirmek olmuştur. Tanrı doktrinin, bilimsel inançlarla

<sup>34</sup> Religion in the Making, 16.

<sup>35</sup> Science and Modern World, s. 259-276.

<sup>36</sup> Religion in the Making, 136.

<sup>37</sup> Religion in the Making, 83.

<sup>38</sup> Religion in the Making, 16.

tutarlı hale getirilmesi için gerekli olan yeniden yorumlanması tabii ki yeni değildir. Bu çeşit yorumlar *modernitenin* hücumlarından sonra başlamıştı. Ondokuzuncu yüzyıldaki deizmin bir çok formları bu mahiyette idi. Modern yorumlar, dünyadaki ilahî aktiviteyi reddediyorlardı. Bu yorumlar aslında Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin dinî karakterini ortadan kaldırmışlardı. Whitehead'ın tabiatçı teizm formülü ilk bakışta indirgemeci gözükabilir. Ama onun yorumu ilahinin varlığını reddetmez aksine onun gücünü tekrar ortaya koyar.

Bu yeniden yorumlamanın mahiyeti belki de Tanrı'nın umumi fikri ile anlaşılabilir. Whitehead'e göre tanrı kelimesi 1) amaçlı bir varlığı, zâtı, 2) yüce kudreti, 3)mükemmel iyiyi, 4) dünyayı yaratana, 5) takdir ile eyleyeni, 6) insanlar tarafından ahlaki normların ve dinî tecrübenin kaynağı olarak tecrübe edileni, 7) hayatın anlamının nihaî garantörü, 8) iyiliğin kötülüğün üstesinden gelmede zaferin umudunun nihaî zeminini 9) ibadete layık olanı tanıtır. Modern liberal teolojinin ilk deistik seviyelerinin çeşitleri 5. ve 6. görünümlere son verdiler. Daha sonraki seviyeler birinci, ikinci, dördüncü, yedinci ve sekizinci görünümlere son verdiler. Modern teolojinin bu görünümlerden vazgeçemediği bir görünüm kaldı o da üçüncü idi. Modern teolojinin bir formu Tanrı'nın mutlak iyiliğini reddederek bu üçüncü görünüme son vermek istemiştir.<sup>39</sup>

Whitehead'ın tabiatçı teizmi bu dokuz görünüşün tümünü, bazılarını geleneksel anlayışın dışında tutarak, yorumlar. Temel değişim Tanrı'nın yüce gücü ile ikinci görünümündedir. Bu değişimin anlamı, yüce gücü cebri kuvvetten ikna edici kuvvete dönüştürür. Bunu dördüncü, beşinci ve sekizinci görünümler izler.

Whitehead'ın tabiatçı teizmi, Augustine ve Newton'un tabiat üstücü teizminden açıkça farklıdır. Onlar, tümüyle aşkın Tanrı'nın kainatı yoktan yarattığını iddia ederler. Oysa Whitehead'ın dinî ve bilimsel toplulukların inançlarını uzlaştırmada stratejisi her iki tarafın abartılarının üstesinden gelmek idi. Whitehead'e göre teizmin tabiat üstücü çeşidi, bu şekilde davranmakla Tanrı'ya metafizik iltifat(lar) yaparlar.<sup>40</sup> Whitehead'ın bu eleştirideki amacı, Tanrı kavramını nihaî eylemiyle metafizik temel yapmaktır. O, Tanrı'ya metafizik iltifatlar yapmanın kaçınılmaz alışkanlığından kaçınmak ister. Ona göre tabiatçı teizm, Tanrı ile dünya arasındaki temel ilişkileri belirler. Böylesi bir görüşte Tanrı, dünyaya atf edilemeyen apaçık gerçeklik veya monistik felsefelerde Bir veya Mutlak, görünümler dünyasına karşı nihaî gerçeklik olarak kabul edilir.<sup>41</sup>

Whitehead Tanrı'yu bu şekilde tanıttıktan sonra onun sıfatları sorununa yönelir ve ilk olarak ele aldığı sorun, sitemiyle temelden ilişkili olan yaratma doktrinidir. O, yaratma doktrinini enine boyuna iyi bilir. Onun bu doktrine karşı çıkışı çıkar ama bu karşı çıkış, bir kapris değildir. O, bu doktrinin zorluklarını aşmak için alternatif bir teori or-

<sup>39</sup> Religion and Scientific Naturalism, s. 90,

<sup>40</sup> Science and the Modern World, s. 179; 258.

<sup>41</sup> Process and Reality, s. 11.



taya koyar. Öncelikle yoktan yaratma doktrinini, dünyanın temel birliğinin kalıtsal güce sahip olmadığını ve Tanrı'nın gücünün uygulaması için bir metafizik ilke olmadığını söyler. Tanrı, temelde metafizik olarak tanımlanabilecek bu kozal yapıyı ihlal edebilir. Çünkü dünyanın her görünümü Tanrı'nın iradesi ile dir. Tanrı her şeyi kontrol edendir. Bu görüşte dünyanın Tanrı'nın kuvvetini sınırlayacak bir ham maddesi veya aslı karakteri yoktur. Tabii bu iddia kötülük problemini beraberinde getirir. Whitehead'in işaret ettiği gibi bu görüş, Tanrı iyiliğin olduğu kadar kötülüğün de kaynağı olduğuna işaret eder.<sup>42</sup> Kutsal metinlerde tasvir edilen böylesi bir Tanrı'nın, alemin dışında ve mucizelerle ona karışan ve resmi dinî otorite ile sonuçlanan yapısı vardır. Bununla beraber yoktan yaratma, dünyanın geçici bir başlangıcının olduğu anlamına gelir. Bu yorum, Tanrı'nın geçmişinde hiç bir aktüel vesilenin tespit edilemeyeceği ve Tanrı'nın zamanda mevcut olmadığı anlamına gelir. Oysa Whitehead'e göre Tanrı tüm aktüel vesilelerin geçmişindedir. Çünkü hiç bir aktüel vesilenin mevcut olmadığı bir durum vardır. Bu yüzden, Tanrı'nın yaratma eylemiyle aktüel vesileler var olurlar. Bu eylem yoktan yaratma eylemidir. Çünkü Tanrı'nın aktüel vesileleri oluşturmasından başka hiç bir aktüelite yoktur. Bu eylem dünyanın zamanı için bir başlangıç oluşturur.

Yine Yoktan yaratma fikrinde Tanrı'nın ilk eylemin gerçekleştiricisi olması ondan önce hiçbir eylemin olmadığını ileri sürmek anlamına gelir. Bu görüş Whitehead'in kainattaki yaratıcılık anlayışıyla çelişir. Zira, Tanrı'nın yaratması istisnai bir eylem değildir. Dünya, yaratma eyleminin sahnesinde bir görünümden başka bir şey değildir. Dünyadaki tüm yaratmalar Tanrı'ya atfedilerek açıklanır. Bu yüzden dünyanın eylemi yaratmaya arızı değildir. Aksine onun mahiyetine aittir. Aynı şekilde dünyanın yaratıcılığı Tanrı'ya sıfatlanır. Ona göre yaratıcılık aktüel dünyanın aslı karakteridir. Whitehead'e göre Tanrı'nın dünyadan tamamıyla bağımsız olması bir çeşit ilişkisizliktir.

Diğer bir problem, eğer Tanrı dünyanın gerçekliğini belirleyen nihaî gerçeklik ise bu durumda onu tüm iyilik ve kötülüklerin kaynağı olarak kabul etmekten başka çare yoktur. O, oyunun yüce yazarı ise başarılar kadar başarısızlıklarda ona atfedilmelidir. Fakat bu istenmeyen bir sonuçtur. Sonucusu ise dünyayı aktüel varlık, nihaî gerçekliklerin tecrübenin vesileleri kabul etmezsek, onların ötesinde herhangi bir gerçek bulup bulamayacağımız sorunu ortaya çıkar. Whitehead, yoktan yaratma doktrinin, Tanrı'nın dünya ile ilişkisini O'nun iradesine dayandıran gönüllülüğe göre yorumladığını ifade eder. Ona göre bu ilişki keyfilige ve açıklanamazlığa, hikmetlere yol açar. Whitehead bu ilişkinin ancak tabiatın mahiyeti ile Tanrı'nın mahiyetinin gereklilikleri arasında kurulabileceğini ileri sürer.<sup>43</sup>

Whitehead böylesi bir Tanrı anlayışına karşı çıkar. Ona göre tabiat üstücülüğün özü Tanrı'nın dünya ile ilişkisini O'nun iradesine dayandıran gönüllülükte yatar. Ona göre

<sup>42</sup> Science and the Modern World. s. 179.

<sup>43</sup> Adventures of Ideas, A. N. Whitehead, New York, 1987, s. 166-168.

bu ilişki keyfiliğe, açıklanamazlığa ve hikmetlere yol açar. Whitehead bu ilişkinin ancak tabiatın mahiyeti ile Tanrı'nın mahiyetinin gereklilikleri arasında kurulabileceğini ileri sürer.<sup>44</sup>

Whitehead'e göre teistik dinlerde aslı olan bu dünyanın sonrasındaki hayat anlayışına da karşıdır. Bu anlayış sadece kuru bir inançtır. Oysa Whitehead'in Tanrı formu, bu problemi de çözmeye elverişlidir. Whitehead başlangıçta bu meselede yazmaya gönüllü olmadı ama daha sonra hayatın nihâî anlamı meselesinde Tanrı'nın sonsal (consequent) mahiyetinde nesnel ölümsüzlük meselesine odaklandı. Ona göre genel, metafizik ilkelere örneklendirir. Bunun ötesinde o, dünyaya etki eder ilahi tecrübelerdeki tüm aktüeliter bizim nesnel ölümsüzlüğümüzdür. O, ölümsüzlükle ölümden sonra devam edecek bedeni hayatı kastetmez. Ona göre zihin veya ruhumuz niceliksel olarak beyinden farklı olduğu gibi bilinç tecrübemiz duyuşsal organlara ihtiyaç duymayabilir.

Whitehead, Tanrı'nın dünyanın sonunu belirlediği ve günahkarları ebediyen cehenneme, bir kaç kişiyi cennete göndereceği anlayışını da reddeder. Teist anlayışlar, bu meselenin nasıl gerçekleşeceğini ortaya koymamışlardır. Ona göre termo dinamiğin ikinci yasası enerjinin miktarında azalmanın olmayacağını söyler. Bu olsa olsa bir evreden yeni başka aktüeliter geçiş olabilir. Organizma felsefesi, yaratıcılığı imkandan aktüaliteye, süreci vurgular. Eğer macera biterse bozulma yolu kaçınılmaz olur, o zaman umudu bulabileceğimiz yer kaybolur. Oysa Tanrı, tüm umutların zeminidir.<sup>45</sup> Whitehead, dünya fiziki olarak harcanırsa manevi olarak yukarıya yükseleceğini söyler.<sup>46</sup>

Whitehead, Tanrı'nın mucizeler yoluyla tabiata müdahalesinin ol(a)mayacağına inanır. Ona göre bu dünya elektron, proton, çekim kanunlarıyla mevcuttur ve bir nizamda meydana gelmiştir. O, nizamlara kozmik devir adını verir. Bu devir, belli metafizik ilkelere göre oluşmuştur. Bir yanda dünyanın zorunsuz kanunları diğer tarafta zorunlu metafizik ilkeleri vardır. Tüm zorunlu ilkeler Tanrı tarafından yaratılmıştır. Whitehead'in tabiatçı teizmde özel kozmik devrin zorunsuz kanunlarının altında ihlal edilemeyecek metafizik ilkeler vardır. Mucize bu metafizik ilkelerin ihlalidir. Bu durumun oluşması, tenakuz teşkil eder.

Whitehead'e göre metafizik ilkelerin özünde yaratıcılık vardır. Whitehead bunu nihâî kategori olarak isimlendirir. Yaratıcılık hem etkin hem de nihâî illeti kullanacak her aktüel varlığın iki yönlü gücüdür. Whitehead'in görüşünü oluşturan bu fikir, her aktüalitenin geçici olduğunu ortaya koyar. Kendisini kozal etkilerden çıkaran aktüel vesileler, kendini yaratan aktüel vesileler daha sonrakilerine etki ederler. Tabiat üstücü teizmde bu iki yönlü yaratıcı güç sadece Tanrı'ya aittir. Sonlu olayların sahip olduğu herhangi yaratıcı bir kuvvet Tanrı'nın isteğiyle iptal edeceği veya üstesinden geleceği, zorunsuz bir

<sup>44</sup> Adventures of Ideas, s. 166-168.

<sup>45</sup> The Function of Reason, A. N. Whitehead, Boston, 1998, s.

<sup>46</sup> Religion in the Making, s.

hediyesidir. Bu doktrin, Tanrı'nın tüm olanları belirlediğini ortaya koyar. Whitehead, bu yanlış metafizik iltifatı reddeder. O, Tanrı'yı "yaratıcı" olarak isimlendirmesine rağmen, bu terimin yanlış önerilerine karşı uyarır.<sup>47</sup>

Whitehead'in tabiatçı teizmine göre kainatın nihaî yaratıcılığı, ilahi aktivitelerde zorunlu olarak olduğu gibi sonlu aktivitelerde de oluşmuştur. Bunun anlamı kudret, Tanrı'da olduğu gibi dünyaya mirastır.<sup>48</sup> Dünyanın birliği varis alınan tüm birliklerden öncedir. Ona göre sonlu illetlerin evrensel ağı, Tanrı tarafından bile müdahale edilemez. Bunun içerimi, dünyadaki ilahi illetin tümü belirlemede cebri değil daimi ikna ediciliğidir. Tanrı'nın ikna ediciliği fikri, Whitehead'in durumunu diğer ilahi olanın dünyaya etki edemeyeceği bilimsel tabiatçılıklardan farklı kılar. Fakat Whitehead tabiatüstü müdahaleyi reddetmede onlarla aynı fikirdeler. O, müdahale kavramını tehlikeli bulur. Zira bu kavram Tanrı'nın müdahalesi olmaksızın dünyada yenilik ve nizam olmaz anlamına gelir.<sup>49</sup> Ona göre Tanrı her olayın kozal etkisinin sebebidir. Bu tek formlu ilahi müdahale, dünyada hem yeniliği hem de düzeni ortaya koyar. İlahi illet, normal sebep-sonuç nizamına hiçbir zaman müdahale etmez zira o, nizamın aslî unsurudur.

Whitehead'in tabiatçı teizmi herhangi bir istisna üretmez. Onun teizminde Tanrı, kainatın yüce gücü olan saf iyilik, saf sınırsızlık ve sonsuz aşk olarak nitelendirilir. Saf aşk ile yaratılan bu dünyada yaratma her an devam eder. Tanrı, kainattaki her olayın kaynağına içten dahildir. Kainattaki her tecrübi olay, ideal gayesini Tanrı'dan alır. Bu ideal gaye, olayları varoluşa çıkarır. Bu görünümüyle Whitehead'in teizmi, geleneksel panteizm değil panenteizmdir. Panenteizme göre Tanrı, her şeyde ve her şey Tanrı'dadır. Bu bağlamda insanoğlunda Tanrı'nın varlığı, onu doğrudan tecrübe etmek anlamına gelir. Genelde olağan üstü kabul edilen dinî tecrübe Whiteheadçi anlamda sıradan bir anlayıştır. Tanrı'nın lütfekar eyleminin bu tecrübesi, ahlak ve estetik ideallerimizin de nihaî kaynağıdır. Panenteizmin diğer yönü de Tanrı'nın sonsal mahiyetindeki tecrübemizin, hayatımızın nihaî anlamı için temel oluşudur. Bize ve dünyaya ne olursa olsun, gerçeklik bizim olmadığımız gibi asla olamayacaktır. Tanrı'yı kainatın yüce gücü olarak gören bu panenteizm iyi ve kötü meselesinde nihaî zafer için bir zemin sağlar.

Whitehead'in Tanrı'sı teizmin Tanrı'sının zıttına önceki tabiatı ve sonraki tabiatıyla çift kutupludur. Bu iki kutup, kavramsal ve fizikidir. Kavramsal olan yan, Tanrının yaratıcı ilke, düzenin yaratıcısı oluşudur. Sonuçsal veya fiziki yanı, süreç içindeki ilişkiler dünyasıdır. Böyle bir tanrı tüm aktüel varlıklar tarafından doğrudan tecrübe edilir. Onun ortaya koyduğu panenteizm ilahi etkinin tesirli olduğu, tabiatçı bir teizm anlayışı ortaya koyar. Anlaşılacağı gibi Whitehead, Tanrı anlayışıyla dinî düşüncelerin başka türlü olabileceğini ortaya koymak ister.

<sup>47</sup> Process and Reality, s. 225.

<sup>48</sup> Religion and Science, s. 93.

<sup>49</sup> Process and Reality, s. 247.

Sonuç olarak, Whitehead'in çabaları, din ve bilimi düşüncenin rasyonel bir şemasında birleştirmeye yönelir. Temel problem, *uygún* dünya görüşü oluşturmaktır. Çözüm ise temelde felsefidir. Gerekli olan felsefi kozmoloji, bilimsel ve dinî toplulukların ihtiyaçlarını uygun ve tutarlı ölçütlerle uzlaştırmaktır. Whitehead'in felsefesinin oynadığı bu rol, bir taraftan tabiatçılığı en geniş formunda anlamayı diğer taraftan teizmin tabiat üstücü niteliklerinin ayklanmasını öngörür. Onun bu formüllendirmesi, bu problemin çözümünde şu ana kadar en tutarlı ve en elverişli teori olarak görünüyor.

### Abstract

After modern philosophy, there is apparent increasing conflict between science and religion, and that causes many problems in our lives. Various attempts already have been established for overcoming the conflicts and making harmony between them. According to Whitehead we must make science and religion into harmony since we need providing "a vision of the harmony of truth" Whitehead's attempt for overcoming the conflict between science and religion is to integrate them into a *philosophical worldview*. For Whitehead, the conflicts between science and religion can be effectively overcome only through the adoption of a form of *naturalism* that is satisfactory from both a scientific and religious viewpoint. He suggests that the way to do this is to overcome previous exaggerations on both sides, thereby effecting a reconciliation involving "a deeper religion and a more subtle science" Whiteheadian world view, has been presented for overcoming the conflicts between them, is often called "process philosophy