

Hartshorne ve Ontolojik Kanıtın Neo-Klasik Yorumu

Hartshorne and the Neo-Classical Interpretation of Ontological Argument

MÜNTEHA BEKİ 

Yozgat Bozok University

Received: 05.07.2021 | Accepted: 30.03.2022

Abstract: There is a modal version of the ontological argument that Hartshorne defends and deduces the necessary existence of God from the logical possibility of the concept of God. Hartshorne argues that an ontological argument which is based on the classical theism's conception of God encounters some difficulties and the way to overcome these difficulties is possible if there is a distinction between existence and actuality in accordance with a neoclassical conception of God. In this paper, firstly, Hartshorne's modal proof is examined, then it is discussed whether a neo-classical conception based on the existence-actuality distinction overcomes the criticisms of modal ontological proof.

Keywords: Ontological argument, Hartshorne, God, necessity, existence, actuality.



Giriş

Anselm [ve Descartes] ile birlikte günümüze kadar süregelen tartışmalarda Tanrı'nın varlığının zorunlu olduğu düşüncesi birtakım modal sezgilerle iç içedir. Günümüz tartışmalarında ontolojik kanıt özellikle Tanrı'nın varlığını mantıksal imkân ve Tanrı'nın tabiatına ilişkin zorunlu doğrulardan çıkarsayan bir argüman olarak ön plana çıkmaktadır. Ontolojik kanıtın modern versiyonları *imkân*, *imkânsızlık*, *olumsallık*, *zorunluluk*, *mümkün dünyalar* gibi modal kavramlara dayanır. Tanrı'nın varlığının mantıksal bir zorunluluk olduğu şeklindeki bu modal kanıtın en önemli savunucularının başında C. Hartshorne, N. Malcolm ve A. Plantinga gelmektedir. Hartshorne ve Malcolm, Anselm'in argümanının ikinci bir formu olduğunu, bu formla Anselm'in Tanrı'nın varlığının mantıksal zorunluluk olduğunu keşfettiğini savunurken, Plantinga benzer şekilde Tanrı'nın varlığının mantıksal zorunluluğunu mümkün dünyalar (*possible worlds*) semantiği ile yeniden formüle ettiği bir argümanla ortaya koyar.

Modal ontolojik kanıt en genel biçimiyle şu şekilde ifade edilebilir: Herhangi bir p önermesi için, eğer p 'nin zorunlu doğru olması mümkünse p zorunlu olarak doğrudur. Bu aksiyomu bir başka şekilde ifade edecek olursak Tanrı'nın zorunlu varlık olması ya da var olmasının zorunlu bir doğru olması mantıksal olarak mümkünse Tanrı zorunlu olarak vardır. Tanrı kavramının tutarsız olmadığı, yani "Tanrı vardır" önermesinin bir çelişki içermediği düşünüldüğünde Tanrı'nın varlığı zorunlu olarak doğrudur. Bir başka ifadeyle "Tanrı yoktur" önermesi mantıksal olarak çelişkili ise "Tanrı vardır" önermesi mantıksal olarak zorunlu bir doğru olacaktır. Bu argüman geçerli kabul edilmekle birlikte asıl tartışma argümanının öncüllerinin doğru olup olmadığı yönünde ortaya çıkmaktadır. Modal kanıtla ilgili tartışmalı görünen bazı hususları şu şekilde sıralamak mümkündür: (i) Tanrı'nın varlığının mantıksal olarak mümkün olmasının zorunlu varlığını kanıtlayıp kanıtlamayacağı; (ii) Zorunlu varlık kavramının ya da varoluşsal bir önermeye zorunluluk atfetmenin tutarlı olup olamayacağı; (iii) Tanrı'nın varlığının mantıksal bir zorunluluk olarak ele alınıp alınamayacağı; (iv) Kavramdan varlığa ya da soyuttan somuta geçmenin mümkün olup olmadığı.

Bu makalede ontolojik kanıtını Tanrı'nın varlığının mantıksal imkânı üzerine kuran Hartshorne'nun geliştirmiş olduğu modal kanıtı dikkate alarak bu sorulara yanıt aramaya çalışacağız. Tanrı'nın varlığının ya imkânsız



ya da zorunlu olmasının Tanrı kavramına bağlı olduğunu vurgulayan Hartshorne, klasik teizme alternatif bir Tanrı anlayışının Tanrı'nın varlığının mantıksal imkanından zorunlu varlığını çıkarsama konusunda daha ikna edici olduğunu savunur. Ona göre, neo-klasik bir yaklaşım, klasik teizmin Tanrı anlayışının yol açtığı güçlüklerden uzak kalacağı gibi zorunlu varlığın mantıksal imkanına ilişkin kuşkuları da ortadan kaldıracaktır (1991a: 33-34). Bu çalışmada Hartshorne'un neo-klasik Tanrı anlayışına dayanarak öne sürdüğü ontolojik kanıtın yukarıdaki sorulara karşılık verip vermediği, bunun yanı sıra klasik teizmin Tanrı anlayışına dayanan bir ontolojik kanıtın güçlüklerini aşip aşmadığını ele alacağız.

Ontolojik Kanıtın Neo-Klasik Yorumu

Hartshorne, Anselm'den hareketle modal ontolojik kanıtını şu şekilde formüle eder:

1. Mükemmel varlık varsa zorunlu olarak mükemmel varlık vardır. (Anselm'in ilkesi: mükemmellik olumsal olarak var olamaz)
2. Mükemmel varlığın var olması zorunludur veya imkansızdır. (Üçüncü halin imkansızlığı)
3. Mükemmel varlığın var olması imkansızsa zorunlu olarak imkansızdır. (Becker'in postülası: modal statü her zaman zorunludur)
4. Mükemmel varlığın var olması zorunludur veya zorunlu olarak imkansızdır. (2 ve 3'den çıkar)
5. Zorunlu olarak mükemmel varlığın var olması imkansızsa, zorunlu olarak mükemmel varlık yoktur. (1'den çıkar: Modus Tollens)
6. Zorunlu olarak mükemmel varlık vardır veya zorunlu olarak mükemmel varlık yoktur. (4 ve 5'ten çıkar)
7. Mükemmel varlığın yokluğu zorunlu değildir. (sezgisel postüla: mükemmellik imkansız değildir)
8. Zorunlu olarak mükemmel varlık vardır. (6 ve 7'den çıkar)
9. Zorunlu olarak mükemmel varlık varsa, mükemmel varlık vardır. (Modal aksiyom)
10. Mükemmel varlık vardır. (8 ve 9'dan çıkar) (1991a: 50-51).

Hartshorne bu kanıtı Anselm'in düşüncesi ile modal mantığın S5 ilkesini ($p \rightarrow Np$) dikkate alarak geliştirir. Anselm'in ilkesi olarak kabul ettiği bu



düşünceye göre mükemmellik var olmamakla değil olumsal olmakla bağdaşmaz. Bu durumda Tanrı'nın olumsal olması zorunlu olarak yanlış olacağı için bu akıl yürütmeye göre O'nun varlığının zorunlu veya imkânsız olması gerekir. Argüman bu haliyle geçerli kabul edilmektedir. Bununla birlikte Hartshorne'a göre argümanda haklı çıkarımı en zor öncül (7)'dir, yani mükemmel varlığın yokluğunun zorunlu olmadığıdır (1991a: 52).

Mükemmel varlığın var olmasının imkânsız olmaması böyle bir varlığın mümkün olduğunu, bir başka ifadeyle Tanrı'nın varlığının mantıksal olarak mümkün olduğunu ifade eder. Hartshorne Tanrı'nın varlığının mantıksal imkanının Tanrı fikrinin anlamına bağlı olduğunu öne sürerek Tanrı'nın mükemmelliği doğru bir şekilde yorumlandığı takdirde bu fikrin anlamlı ve tutarlı olduğunun gösterilebileceği kanaatindedir (1991a: 50). Tanrı'nın tabiatına mükemmel irade, bilgi, tecrübe, sevgi ya da kudret gibi nitelikler atfettiğimizde bunlar mükemmel bir formda birbiriyle bütünlük oluşturacak şekilde ilahi tabiatı nitelendirir (1974: 213-214). Bu niteliklerin bir varlığa atfedilmesinde bir tutarsızlık olmadığını düşünen Hartshorne'a göre Tanrı kavramının bu anlamda 'yuvarlak kare' gibi bir çelişki içerdiği söylenemez. Tanrı kavramı çelişki içermiyorsa böyle bir varlığın var olması mantıksal olarak mümkündür.

Hartshorne'a göre mükemmellik sezgilerimizi dikkate aldığımızda Tanrı'nın varlığının olumsal olması düşünülemez. Çünkü olumsallık varlığı da yokluğu da düşünülebilen bir şey olduğu gibi sınırlı imkanlara sahip olmayı içerir. Buna karşılık bir varlık varlığı için başkalarına bağlı değilse ve tüm imkanları kuşatan ve yokluğu düşünülmemeyen bir varlık ise onun zorunlu varlık olduğu düşünülmelidir (1991a: 74-77). Olumsallığı ve olumsal varlıkları belirleyen karakteristik özellikleri taşımayan bir varlığın imkânsız değilse zorunlu varlık olması gerektiğini düşünen Hartshorne böylece argümanın ilk öncülüyle mükemmel varlığın olumsallığını baştan devre dışı bırakmaktadır. Tanrı'nın mahiyeti gereği olumsal olamayacağını dikkate aldığımızda geriye iki seçenek kalacaktır: Tanrı'nın varlığı ya imkânsız veya zorunludur. Bir başka ifadeyle *ya* Tanrı kavramının çelişki içerdiği düşüncesiyle "Tanrı vardır" önermesinin zorunlu olarak yanlış olduğu *veya* böyle bir kavram mantıksal olarak imkânsız değilse bu önermenin zorunlu olarak doğru olduğu kabul edilmelidir. Tanrı kavramında bir çelişki ya da tutarsız-



lık olmadığına göre Tanrı'nın varlığı zorunlu olmalıdır. Hartshorne bu noktanın Anselm, Descartes, J. N. Findlay ve Malcolm'un de üzerinde uzlaştığı temel bir nokta olduğunu öne sürer. Bu düşünürlere göre de olumsal olmak bir kusur olduğundan mükemmel varlık ya zorunlu veya imkânsız olmalıdır. Hartshorne'la birlikte Anselm ve diğerleri zorunlu varlığı savunurken Findlay Tanrı'nın imkânsız olduğunu iddia eder (1991a: 26). Bir taraftan Tanrı'nın mükemmelliği gereği zorunlu varlık olması gerektiği, diğer taraftan zorunlu varlık kavramının tutarsız olduğu düşüncesiyle bir paradoksa işaret eden Findlay, hiçbir şeyin varlığının zorunlu olamayacağını savunarak Tanrı'nın varlığını reddeder. Ancak, Hartshorne'un da belirttiği gibi, Tanrı mükemmel varlıkta en yüksek varlık formu olan zorunlu varlığa sahip olmalıdır. Tanrı kavramının Tanrı'nın varlığını zorunlu kılacağını düşünen Hartshorne, Anselm'in tam da farkına vardığı ve keşif olarak kabul edilmesi gereken şeyin bu mantıksal/zorunlu ilişki olduğu kanaatinde dir.

Anselm kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlığın yokluğunu düşünmenin imkânsız olduğunu öne sürmekle Tanrı fikri ile O'nun varlığı arasında mantıksal/zorunlu bir bağın olduğuna işaret etmiştir. Anselm gibi Descartes'in de göstermeye çalıştığı şey mükemmellik fikri ile mükemmel bir şeyin varlığı arasında apaçık bir mantıksal ilişkinin olduğudur (1991a: 30). Hartshorne'a göre mükemmellik ile zorunlu varlık arasındaki ilişkinin zorunlu olmasının gerekçelerinden biri mükemmelliğin biricik olmasıdır. 'Tanrı' kavramı, sadece O'na mahsus olabilecek birtakım sıfatları kendisine atfedebileceğimiz *sui generis* bir varlığa işaret eder (1974: 21). Buna göre zorunlu olarak var olmak mükemmelliği örnekseyen bir ferdi/varlığı gerektirdiği gibi mükemmellik de ancak zorunlu varlık şeklinde örneksenebilir. Bunlar birbirini gerektirir. Hartshorne bu bağlamda mükemmel varlığın zorunlu olması gerektiğini savunan Malcolm'un argümanında gözden kaçırılan noktalardan birinin bu biriciklik olduğuna dikkat çeker. Malcolm'un argümanında "Bir x vardır ki x mükemmel ise x 'in varlığı zorunludur" şeklinde ifade edilebilecek düşüncesinde x değişkeni belli bir varlığı göstermekten ziyade bazı varlıklara işaret edebilecek şekilde yoruma açık görünmektedir (Hartshorne, 1961: 471; Malcolm, 1960: 41-62). Oysa Hartshorne'a göre ontolojik kanıt en temelde Tanrı'nın mahiyeti/özü ile varlığı arasındaki bu biricik ilişkiye dayanır. İlâhi mükemmelliğin mümkün bir mükemmel varlıklar sınıfını değil, tek bir ferdi karakterize ettiği dikkate



alındığında mükemmellik ile biriciklik arasında zorunlu bir ilişkinin olduğu görülecektir (1964: 299).

Sadece Tanrı'nın mükemmel olabileceğine dikkat çeken Hartshorne bu biricikliğin, mükemmellik ile varlık arasında mantıksal/zorunlu bir ilişkinin olduğu iddiasına da önemli bir gerekçe sağladığını düşünür. Bununla birlikte Hartshorne bu zorunlu ilişkiye bağlı olarak "Tanrı vardır" şeklindeki bir önermeyle varlığı bir nitelik/yüklem olarak Tanrı'ya atfediyor değildir. Ona göre Tanrı'nın varlığının zorunlu olması 'varlık'ın değil 'zorunlu varlık' niteliğinin Tanrı'ya atfedildiği anlamına geldiği, ancak böyle bir niteliğin Tanrı'nın varlık modunu ifade edebileceği düşünülmelidir. Diğer türlü Tanrı'nın var olup olmadığını ortaya koyabilmek varlık statüsünün ne olduğuna bağlı görüldüğünden Tanrı'nın nasıl bir varlık moduna sahip olduğunu belirlemeksizin O'na varlık atfetmek, yani "Tanrı vardır" denildiğinde bunun tek başına Tanrı'nın var olduğunu kanıtlayabileceğini söylemek zordur. Bu noktada Kant gibi Hartshorne'a göre de varlık tanımlayıcı bir nitelik olmadığı için bu tür bir yüklem Tanrı'ya atfedilmesi durumunda bu, O'nun var olduğunu kanıtlamak için yeterli değildir. Çünkü 'var' mantıksal olarak bir yüklem gibi görünse de 'gerçek bir yüklem' değildir. Hartshorne'a göre varlık değil, zorunluluk ve olumsallık gibi varlığın modu bir yüklem olabilir (1991a: 63). Herhangi bir varlığın/şeyin zorunlu veya olumsal olup olmadığı sonucuna varmanın tanımdan çıkarılabileceği düşünüldüğünde tanımı gereği Tanrı'nın olumsal olması düşünülemez. Dolayısıyla "Tanrı vardır" ile burada "Tanrı zorunlu varlıktır" anlaşılmalıdır. Bu durumda "Tanrı vardır" önermesi zorunlu olarak yanlış değilse zorunlu olarak doğrudur (1991b: 6).

Hartshorne'a göre Tanrı, zorunlu varlığın tanımdan ya da anlamdan tutarlı bir şekilde çıkarılabileceği tek fert olup benzer şey diğer varlıklar için söylenemez. Sözgelimi 'mükemmel ada' örneğinde adanın anlamını dikkate aldığımızda böyle bir adanın zorunlu olması mümkünse zorunlu olmalıdır. Ancak ada olumsal bir varlık olduğu için 'zorunlu var olan ada' kavramı kendi kendisiyle tutarsız olacaktır (1991a: 55). Hartshorne esasında varoluşsal önermelerin mantıksal olarak olumsal olmakla birlikte "Tanrı vardır" önermesinin olumsal bir doğru olamayacağı iddiasıyla Tanrı'nın bir istisna olduğunu vurgulamaya çalışır. Anselm'in ilkesi gereği Tanrı'nın ne varlığı ne de yokluğuna dair empirik bir delil olamayacağı dikkate alındığında



bu önerme mantıksal olarak olumsal olmanın kriterlerini taşımamaktadır (Viney, 2021). Dolayısıyla olumsal varlıklara uygulanan kategorilerin zorunlu bir varlığa uygulanamayacağı dikkate alındığında Tanrı'nın varlığı tanım gereği koşulsuz olacağı için ve varlığına ilişkin önermesel bir doğru da olumsal olamayacağından böyle bir varlığın var olması mantıksal olarak zorunludur. O halde ne 'mükemmel varlık' ne de 'zorunlu varlık' kavramında bir tutarsızlık olmadığı, dahası Tanrı'nın tanımı gereği yokluğunu düşünenin imkânsız olacağı düşünüldüğünde "Tanrı vardır" önermesi bir zorunluluk ifade edecektir.

Hartshorne'un mantıksal bir zorunluluk olarak gördüğü Tanrı'nın varlığının zorunlu olması şeklindeki bu düşünceye yönelik en önemli itirazlardan biri zorunlu varlık kavramının tutarsız olduğu iddiasıdır. Kant'tan beri gelen bu itiraza göre varoluşsal bir önerme zorunlu olamaz. Findlay'i paradoksa götüren bu anlayışa göre mantıksal zorunluluğun dilin uzlaşımını yansıtan önermelerin bir niteliği olduğu düşünüldüğünde soyut ile somut varlık arasında bir köprü kurmak mümkün değildir (Findlay, 1948: 176-183). R. L. Purtill'e göre de zorunluluğun birçok anlamı olabilir, ancak mantıksal zorunluluk diğerlerinden farklı olarak sadece önermeler için geçerlidir (Purtill, 1966: 408-409). Ancak Hartshorne, mantıksal zorunluluğu geniş anlamıyla ele aldığımızda terimlerin anlamı gereği olan bir zorunluluğun benzer şekilde "Tanrı vardır" önermesine de uygulanabileceğini savunur. Tanrı'nın varlığının mantıksal olarak zorunlu oluşu bu kavramın tutarlı bir şekilde düşünülebilmesine, yani mantıksal olarak mümkün olmasına bağlıdır. Tek başına bir kavram ya da tanımın varlığı göstermediği şeklindeki bir iddia fikir ile gerçeklik arasında mantıksal bir bağ kurulamayacağı için değil, fikrin tutarlı bir anlamı olmamasından dolayı geçerli olabilir. Nasıl ki 'en büyük mümkün sayı' gibi bir tanımlama tutarlılık ifade etmiyorsa benzer şekilde varlığın tanımdan çıkarılamaması ancak tutarsızlık olması durumunda haklı çıkarılabilir (1977: 161). Dolayısıyla Hartshorne'a göre Tanrı kavramının tutarlı olduğu ve zorunlu varlığın Tanrı'nın tanımlayıcı niteliklerinden biri olduğu düşünüldüğünde ontolojik kanıtın Tanrı'nın varlığını kanıtlarken fikir ile gerçeklik arasında bir bağ kurduğu düşünülmemelidir. Diğer taraftan, Findlay'in belirttiği gibi, eğer zorunluluğu dilin uzlaşımına bağlı olarak ele alacaksak o zaman 'mükemmel'in anlamını teistik ola-



arak formüle eden herhangi bir dil de “mükemmellik vardır” önermesini analitik ya da zorunlu doğru kılacaktır (1991a: 55). Dolayısıyla önermelerin zorunluluğu terimlerin anlamına bağlı olarak anlaşılması gerekiyorsa ve zorunlu önermenin gerektirdiği bir önerme de zorunlu doğru ise o zaman Tanrı teriminin anlamı gereği “Tanrı vardır” önermesi de zorunlu doğru olacaktır.

Ancak Hartshorne’un bu şekilde öngördüğü zorunluluğun muğlak olduğu düşünülebilir. John Hick’e göre Hartshorne, Tanrı’nın zorunlu varlık olduğu iddiasıyla mantıksal zorunluluk ile ontolojik/olgusal zorunluluğu (*ontological/factual necessity*) birbirine karıştırmaktadır. Hartshorne bir taraftan mantıksal zorunluluğun analitik olduğu ve bunun terimlerin anlamı gereği olduğu düşüncesini kabul etmekte, diğer taraftan ise “mükemmel varlık vardır” önermesinin analitik bir doğru olduğu iddiasıyla varoluşsal bir önermeye zorunluluk atfetmektedir (Hick, 1971: 95). Tanrı’nın varlığının mantıksal olarak zorunlu olamayacağını savunan Hick’e göre bir şeyin var olduğunu söylemek varlığın tanımlayıcı bir nitelik olduğunu değil var olan bir şeyin örnekliğini göstermek anlamında ele alınabilir. Bir başka ifadeyle varoluşsal bir önerme analitik değil empirik olmalıdır. Bu nedenle Hick de Findlay gibi dilin yanlış kullanımından dolayı “Tanrı vardır” önermesinin zorunlu doğru olması gerektiği beklentisinin ancak dairenin kare olması gerektiği beklentisi gibi olabileceğini öne sürer. Teistik geleneğin kullandığı dil ise Tanrı’nın varlığının zorunluluğunu mantıksal değil, varlığının hiçbir şeye bağlı olmaması anlamında *a se* ve başlangıcı ve sonu olmayan anlamında ezeli bir varlık olarak ontolojik zorunluluk şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla Hick’e göre Anselm’in ilkesindeki zorunluluk mantıksal olmayıp ‘varlığı kendinden (*aseity*)’ anlamına gelen mükemmel varlığın ezeli ve bağımsız bir varlık olduğu şeklinde ontolojik/olgusal bir zorunluluktur (Hick, 1967: 342-346).

Ontolojik zorunlulukla mantıksal zorunluluğun birbirinden ayrı düşünülemediğini savunan Hartshorne için *ontolojik modaliteler* ile *mantıksal modaliteler* birbiriyle doğrudan ilişkilidir. Zorunluluk, olumsallık ve imkânsızlık gibi önermelere ilişkin mantıksal nitelemeler ancak gerçeklikle ilişkili olarak anlamlıdır. Sözgelimi “bir şey vardır” dediğimizde anlamı gereği bu önerme zorunludur, çünkü onu reddetmek gerçekliğe ilişkin kuralları ihlal eder. Hartshorne’a göre bir kavrama uygun olan varlık modalitesini



bilmedikçe o kavramı anlayamayız. Bir kavram olumsuzluğa delalet ediyorsa yokluğu düşünülebilir, değilse ya imkansızdır veya alternatifi düşünülmemeyen bir varlıktır. Anselm ve Descartes'ın da varlığın Tanrı kavramının içerdiği bir şey olmasıyla kastettikleri budur. Bir şeyi kavramak ancak bir varlık formunu/modunu kavramakla mümkünse o zaman zorunlu varlık mükemmellik kavramında içerilmiştir (1977:162-163). Diğer türlü zorunluluk veya olumsuzluğun ontolojik koşulları oluşmadığı sürece modal terimler sadece kelimeler hakkındaki kelimelerden ibaret olacaktır. Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığının sadece zorunlu doğru veya yanlış konu olabilmesinin nedeni olumsuzluğun Tanrı'nın tanımıyla reddedildiğine dair ontolojik koşullardır. Tanrı, empirik unsurlarla değil salt genel terimlerle tanımlanabilen tek bireysel varlık olduğu için tanımı gereği zorunlu varlıktır (1967: 291). Hick'e göre ise Tanrı'nın biricik durumunda bu varoluşsal önermenin bir istisna olarak kabul edilmesi buradaki zorunluluğun mantıksal olmasını gerektirmediği gibi muhtemelen Hartshorne'un bunu vurgularken aklında olan şey, Tanrı kavramının bir parçası olan ontolojik zorunluluk anlamında ezililik ve varlığı kendinden olma (*aseity*) kavramlarıdır (Hick, 1967: 350). Hick'in bu iddiasına karşı Hartshorne, Tanrı'nın varlığının mantıksal zorunluluğu bir istisna olsa da bu, Hick'in iddia ettiği gibi genel kurallara bir istisna olmadığını savunur. Hick geleneksel anlamda bir empirisizmi benimsediği için varlık iddia eden bir önermenin tecrübi olarak doğrulanması gerektiğini savunur. Ancak Hartshorne'a göre her inanan Tanrı'nın varlığını tecrübeden hareketle doğrulayabilir, bu yine de Tanrı'nın varlığına ilişkin mantıksal bir doğrunun olmadığı anlamına gelmez. Tıpkı “bir şey vardır” ya da “bir şey yoktur” önermelerinin doğrulanması veya yanlışlanması tecrübeye bağlı olmadığı gibi her varoluşsal önerme de bir dereceye kadar tecrübeye doğrulansa da *a priori* birtakım doğruları içinde taşır (1977: 156).

Diğer taraftan Hartshorne, Hick'in mantıksal zorunluluğun terimlerin anlamları gereği olduğu görüşünü kabul etmekle birlikte mantıksal zorunluluğu burada iki anlamda ele almak gerektiğini savunur. Hick'in karıştırdığı nokta da burasıdır. Birincisi bir önermenin analitik/zorunlu olduğunu mantıksal değişmezlerle ortaya koymak; ikincisi ise mantıksal olarak zorunlu olmayı terimlerin anlamlarından (analitik olarak) zımnen ya da açık bir şekilde çıkarmak. Hartshorne'a göre Tanrı'nın varlığı birinci anlamda zorunlu olamaz, yani “Tanrı var değildir” önermesi “P & -P” önermesinde



olduğu gibi formel anlamda bir çelişki değildir. Buna karşılık Tanrı'nın varlığının mantıksal zorunluluğunu anlamından çıkarabiliriz. Anselm'in "Tanrı"nın anlamını açık kıldığımızda "Tanrı var değildir" önermesinin çelişkili hale geleceği düşüncesi buna işaret eder (1977: 156-157).

Hartshorne'un bu düşüncesinin temelde her tutarlı kavramın bir referansının olabileceğini esas aldığı söylenebilir. Bir şeyi tasavvur etmenin mümkün olmasına karşılık onun bilfiil bir örneğinin olamayacağını iddia etmek anlamsızdır. Bu nedenle Tanrı kavramı mümkünse bu kavramın bilfiil örneği olmalıdır (1964: 299-300). Dolayısıyla "Tanrı vardır" dediğimizde Tanrı düşünülebileceğimiz bir kavram ise bir varlığa karşılık gelmelidir. Hartshorne kavramların bir şekilde örneklerinin olması gerektiğini iddia ederken düşüncenin gerçeklikten/varlıktan ayrılamayacağını göstermeye çalışır. Yine mantıksal modaliteler ile ontolojik modaliteler arasında keskin bir ayrım görmeyen Hartshorne'un bu yaklaşımını destekleyen bir görüşü de zamansal imkân (*temporal possibility*) düşüncesidir. Buna göre mantıksal olarak mümkün olan bir şey geçmişte olmuş olabilir ya da gelecekte vuku bulabilir demektir. Tanrı'nın varlığının mantıksal olarak zorunlu olması ise varlığının kendinden (*a se*) olması, yani ne başlangıcı ne de sonunun olması, var olmadığı hiçbir zamanın olmamasıyla örtüşür (Hartshorne, 1963a: 593-605; Viney, 1985: 50-51). Bu bağlamda Hartshorne, Hick'in ezeliliği ontolojik zorunluluk olarak ele almasına karşın iki zorunluluğun ayrı düşünülmemeyeceğini savunur: "Tanrı yok *edilemeyeceği* (*could not be destroyed*) için sonsuza kadar vardır." Hartshorne'a göre buradaki 'edilememek' (*could not*) ifadesi mantıksaldır ve bu zorunluluk ezeliliği açıklayabilir, ancak tersi geçerli değildir (1977: 159). Metafizik anlayışını da dikkate aldığımızda Hartshorne'un bu düşüncesini şöyle ifade etmek belki daha anlaşılır olabilir: Mantıksal zorunluluğu tüm mümkün dünyalarda doğru olmak şeklinde düşündüğümüzde bu zorunluluk bilfiil dünyanın tüm alternatif gelecek durumlarında da doğru olacaktır (Oppy, 1995: 247). Bu durumda Tanrı'nın varlığının mantıksal zorunluluğu tüm alternatif gelecek durumlarında zorunlu olarak var olduğu anlamına gelecektir.

Hartshorne'un mantıksal zorunluluğun ezeliliği açıkladığı düşüncesinin Malcolm'un akıl yürütmesiyle benzerlik taşıdığı söylenebilir. Malcolm Tanrı var değilse asla varlığa gelemeyeceğini, Tanrı varsa asla yok olamayacağını savunarak Tanrı'nın varlığının mantıksal bir zorunluluk olduğunu



öne sürmüştü (Bkz. 1960: 49-50). Buna karşılık Hick, Tanrı'nın varlığının ya imkânsız veya zorunlu olmasının ontolojik anlamda ele alınabileceğini, buradaki mantıksal zorunluluğun ise Tanrı'nın ezeli olarak var olmasının gerektirdiği mantıksal sonucu ifade ettiğini iddia eder (1971: 92). Plantinga'nın da belirttiği gibi, bu tür bir zorunluluk "Tanrı varsa her zaman vardır" önermesinin zorunlu doğru olduğunu gösterir, buradan "Tanrı vardır" önermesinin mantıksal bir zorunluluk olduğu sonucuna varılamaz. Plantinga'ya göre buradaki karışıklık bir koşullu önermenin zorunlu doğru olmasının sonucunu da zorunlu doğru kıldığını varsaymaktan kaynaklanır (1961: 96-97). Benzer şey "Tanrı varsa zorunlu olarak vardır" önermesi için de öne sürülebilir. Hartshorne'un olumsuzluğu reddeden argümanını dikkate aldığımızda bu önermenin anlamı Tanrı varsa O'nun varlığa gelmesi ya da yok olması düşünülemeyeceği için zorunlu olarak var olmalıdır, şeklinde düşünülebilir (Dağ, 1978: 312). Böyle anlaşılması durumunda buradaki zorunluluk benzer şekilde mantıksal olmaktan ziyade ontolojik zorunluluğu ifade edecektir, yani Tanrı varsa her zaman var olduğunun zorunlu bir doğru olduğu anlamına gelir. Hick, Hartshorne'un argümanının bu şekilde yorumlanması durumunda geçerli olduğunu iddia eder. Buna göre argüman "Eğer mükemmel varlık varsa ezeli olarak ve *a se* vardır" şeklindeki ilk öncülünden şu sonuca varır: Mükemmel varlığın varlığı ya (ontolojik olarak) zorunlu veya (ontolojik olarak) imkansızdır (öncül 6). Bir başka ifadeyle, ezeli ve bağımsız bir varlık varsa, O'nun varlığı son bulamayacağı için zorunludur; buna karşılık bu tür bir varlık yoksa varlığa gelemeyeceği için ontolojik olarak imkansızdır. Hick'e göre Tanrı'nın ya da ezeli varlığın var olup olmadığı şeklinde bir sonuca varılamayacağı için yapılabilecek bir çıkarım en fazla "eğer bir Tanrı varsa ontolojik olarak zorunlu (ezeli ve varlığı kendinden olan) varlıktır" olabilir. Hick, buraya kadar ontolojik zorunluluk olarak ele aldığı Hartshorne'un argümanında bundan sonrasının mantıksal zorunluluğa tebdil edileceğini, ancak argümanın bir bütün olarak geçerli olmadığını iddia eder (1967: 350-351; 1971: 96-97).

Ne var ki Hartshorne'un ontolojik ve mantıksal zorunluluğun iç içe olduğu düşüncesiyle ontolojik kanıtının mantıksal zorunluluk içermediği iddiasını bir arada savunmak zordur. Bu durumun farkında olan Hick, ontolojik zorunluluk olarak yorumlanması halinde argümanın ilk yarısının ge-



çerli olabileceğini iddia etmekle birlikte Hartshorne'un bu kanıtında özellikle (*exclusively*) mantıksal zorunluluğu kastettiğini açıkça ifade eder (1967; 351; 1971: 95). Dolayısıyla Hartshorne'un düşüncesini iki zorunluluğu birbiriyle karıştırmak şeklinde değil bu iki zorunluluk arasında doğrudan bir ilişki olduğu şeklinde yorumlamak daha doğru görünmektedir. Diğer türlü Tanrı'nın zorunluluğunu sadece ontolojik anlamda ele alacaksa bu durumda varlığının mantıksal olarak olumsal olduğu düşünülebilir. Hick'in de ifade ettiği gibi, ezeli bir varlığın var olması mantıksal olarak zorunlu veya imkânsız değildir (1971: 92). Bir şeyin yokluğunu düşünmek mantıksal olarak çelişki ifade etmiyorsa o şeyin varlığı ontolojik olarak zorunlu olsa da mantıksal olarak olumsal ve yokluğu düşünülebilir demektir. Hartshorne'un belirttiği gibi, Tanrı'nın varlığına ilişkin bir doğru olumsal olamayacağına göre zorunlu olmalıdır. Tanrı'nın ontolojik zorunluluğu da mantıksal zorunluluğuna bağlı olarak açıklanabilir.

Diğer taraftan Hartshorne kavramların gerçekliğe/varlığa işaret ettiklerini söylerken burada bir ayrımı öngörür: i) kavramların bilfiil gerçeklikte bir şekilde karşılığının olması gerektiği; ii) bu kavramların bilfiil gerçeklikte hangi formda gerçekleştiği. Hartshorne ikincisinin yani bir kavramın örneği olarak belli bir varlığın var olduğunun ya da hangi varlık formuna sahip olduğunun ancak tecrübî olarak gösterilebileceğini savunur. Buna karşılık birincisi ise mantıksal düzlemde kalarak kavramsal bir analizle ortaya konulabilir. Bununla birlikte Hartshorne kavramdan varlığa ya da soyuttan somuta bir çıkarım yapılamayacağını, ancak somut olanın soyut olanı da içerdiğini savunur (1977: 157-158). Hartshorne'un düşüncesinde mantıksal düzlemle ontolojik düzlemin birbirinden ayrıldığı nokta burasıdır. Bu ayrım Hartshorne'un ontolojik kanıtının da temelini oluşturmaktadır. Bir varlığın bilfiil gerçekliği ancak tecrübenin gösterebileceği/doğrulamayaabileceği bir şey olduğu için mantıksal zorunluluk hiçbir şeyin bilfiil gerçekliğini gösteremez. Mantıksal zorunlulukla bir varlığın bilfiil nasıl bir gerçekliğe sahip olduğu değil, bilfiil bir gerçekliğinin olması gerektiği sonucuna varılabilir. Bu nedenle ontolojik kanıt kavramsal düzlemde bir gerçekliğe işaret etmekle olumsal olan bilfiil bir gerçekliği kanıtlıyor değildir. Dolayısıyla Hartshorne'un modal kanıtını iki farklı düzlemi birbirine karıştırdığı şeklinde yorumlamak doğru görünmediği gibi bu kanıtla Hartshorne soyut ile somut



arasında bir köprü kuruyor da değildir. Ona göre diğer ontolojik kanıt biçimlerinin yanlışlığı da bu düzlemlerin farklı olduğunu dikkate almaksızın soyuttan somuta geçiş yapılabileceğini düşüncelerinden kaynaklanır.

Hartshorne soyuttan somuta geçiş yapılamayacağı düşüncesini *varlık* ile *aktüellik (bilfiillik)* arasında bir ayrımın olduğu düşüncesine dayandırır. Ona göre bir şeyin varlığı ile bilfiil gerçekliği, bir başka ifadeyle bir şeyin var olmasıyla bilfiil nasıl var olduğu birbirinden ayrı düşünülmelidir. Aktüelliğin tecrübi olarak doğrulanması gerektiği dikkate alındığında aktüel olan her şey olumsal olacağı için zorunlu olamaz. Hartshorne'a göre bu Tanrı için de geçerlidir. Tanrı'nın varlığı zorunlu olmakla birlikte bu zorunlu varlığın ne şekilde var olduğu ya da nasıl örneksendiği O'nun aktüel/bilfiil gerçekliğini ifade eder. Varlık ile aktüellik birbirinden ayrı olduğu için her bir varlıkta olduğu gibi Tanrı'da da bu iki yönü ayrı düşünmek kaçınılmazdır. Hartshorne'a göre varlık ve aktüellik birlikte bir varlıkta olumsal olabilir, ancak Tanrı'nın aktüelliği olumsal olsa bile varlığı olumsal değil zorunludur. Tanrı'nın varlığı zorunlu olduğu için aktüelliğinde bir değişim olsa da zorunlu varlığında bir değişimden bahsedilemez (1974: 217; 1991b: 40). Bununla birlikte Hartshorne'a göre Tanrı'nın zorunlu varlığı belli bir somut gerçeklikte aktüelleşse de bunun *nasıl* veya *ne şekilde* olacağı zorunlu değildir (1991b: 38). Tanrı soyut olan mahiyeti gereği zorunlu varlık niteliğine sahip olduğu halde bunun ne şekilde aktüelleşeceği zorunlu olmasa da somut olarak *bir şekilde gerçekleşmesi/aktüelleşmesi zorunludur* (1991a: 60). Dolayısıyla Hartshorne'a göre ontolojik kanıt, Tanrı'nın zorunlu varlığı ve bunun gereği olarak zorunlu aktüelleşmesini kanıtlar. Tanrı'nın bilfiil somut gerçekliği ise ancak olgusal karakterlidir.

Hartshorne'un modal kanıtı en önemli katkısı belki de varlık ve aktüellik arasında bir ayrım yapmış olmasıdır. Hartshorne bu ayrımla ontolojik kanıtı yönelik ileri sürülen varoluşsal bir önermenin zorunlu olamayacağı eleştirilerini aşmaya çalıştığı gibi kavramdan varlığa ya da soyuttan somuta geçiş şeklindeki itirazlara karşılık verilebileceğini de düşünür. Hartshorne bu noktada kavramdan varlığa geçmenin kategorik bir hata olduğunu iddia eden Findlay'ı haklı bulur. Ancak onun yanlışlığı noktanın da ontolojik kanıtı savunanların yanlışlığı noktayla aynı olduğunu, varlık ile aktüellik arasında bir ayrıma gitmemeleri olduğunu öne sürer. Findlay Tanrı'nın zorunlu varlığından maksadın somut ya da bilfiil gerçekliği olduğunu varsayar ve bu



nedenle ontolojik kanıtın zorunlu varlık iddiasıyla bu somut bilfiil gerçekliği kanıtlamaya çalıştığını düşünerek kanıtı reddeder. Oysa Harsthorne'a göre Tanrı'nın zorunlu varlığı ile somut aktüelliği arasındaki gerçek ayrımı dikkate aldığımızda bu paradoksu aşmak mümkündür. Diğer türlü Findlay'in de iddia ettiği gibi Tanrı'yı zorunlu varlık saydığımızda soyutun aynı zamanda somut olduğunu varsaymak gibi bir anlamsızlığa düşeriz. Malcolm'un da bu noktada Tanrı'nın varlığının zorunlu olduğunu öne sürerken bunun somut bir gerçeklik olduğunu varsaymakla benzer bir yanılgıya düştüğü söylenebilir. Ona göre *somut* olmak ile *olumsal* olmak birbirinden ayrı olduğu için ve Tanrı olumsal olamayacağına göre O'nun zorunlu olan varlığı somut olarak düşünülmelidir (1960: 52). Hartshorne'a göre bu tür bir yanılgıya düşmemek için somut olanın bilfiil olduğu ve zorunlu olamayacağını, somutluk ile olumsuzluğun ise ayrı düşünülemeyeceğini dikkate alarak zorunluluğun somut değil soyut olması gerektiği kabul edilmelidir (1991b: 41).

Tanrı'nın varlığının zorunlu ve soyut, buna karşılık aktüelliğinin ise olumsal ve somut olduğu şeklindeki bir düşünce Hartshorne'un Tanrı anlayışıyla doğrudan ilişkili görünmektedir. Tanrı'nın mükemmelliğini neo-klasik bir düşünceyle yeniden yorumlayan Hartshorne ontolojik kanıtın başarısının da buna bağlı olduğunu savunur. Ona göre Anselm mükemmellik ile zorunlu varlık arasındaki ilişkiyi göstermekle önemli bir katkı sunmuş olsa da bu kendi başına teizmi kanıtlamak için yeterli değildir. Zira Tanrı ya da mükemmellik eğer Anselm ve Descartes'ın –ve birçok filozof ya da teologun- tanımladığı ve tasavvur ettiği şekilde alınması gerekiyorsa bu durumda ontolojik kanıt Tanrı'nın varlığı lehinde değil aleyhinde ikna edici bir kanıt olacaktır. Çünkü böyle bir mükemmellik anlayışıyla zorunlu varlığı tutarlı bir biçimde ele almak zor görünmektedir (1991b: 3; 1991a: 33). Hartshorne'a göre klasik ilahi mükemmellik *mutlaklık*, *değişmezlik* ve *salt aktüellik* anlayışıyla Tanrı'da alternatif imkanlara ve olumsuzluğa yer vermediği için birtakım tutarsızlıklara/paradokslara yol açmaktadır. Bu nedenle bu tutarsızlıkları aşmanın yolu neo-klasik bir mükemmellik anlayışını benimsemekle sağlanabilir (1964: 5; 1991a: 33-34). Tanrı'nın mükemmelliği *aşılamazlık* (*unsurpassibility*) anlamında yorumlandığında Tanrı hem mutlak hem de görece bir aşılamazlığa/mükemmelliğe (*self-surpassibility*) sahiptir (1991a: 67). Tanrı'nın görece yönü aktüellik ve potansiyellik ihtiva etmekle bu potansiyelliklerin bilfiil hale gelmesiyle Tanrı kendisini aşar. Tanrı'nın bu



yönü somut ve olumsal iken kendisini aşamayan mutlak yönü soyut ve zorunludur. Tanrı'nın soyut ve zorunlu olan yönü zorunlu varlığı ve mahiyetini ifade ettiği için bunun örneklenmesiyle Tanrı somut ve bilfiil hale gelir. Hartshorne'a göre bu, Tanrı'nın bir fert olarak (*divine individual*) farklı durumlarda (*divine states*) bilfiil gerçeklik kazanması demektir (1991a: 35).

İlahi mükemmelliği neo-klasik anlamda düşündüğümüzde, Hartshorne bunun, öne sürmüş olduğu ontolojik kanıt formülasyonunu da sağlam ve ikna edici kılacağını düşünür. O, böyle bir Tanrı anlayışına dayanarak ontolojik kanıtın sadece varlık-mahiyet ayrımı üzerine kurulmasının yeterli olmayacağını, bu ayrımı *aktüellik* kavramının da ilave edilmesi gerektiği düşüncesiyle sadece kanıtı değil aynı zamanda sonucunu da revize ettiğini savunur (1991a: 32). Ona göre varlığı ve aktüel olmayı birbirine karıştırmadan ve fakat bunların özellikle Tanrı söz konusu olduğunda birbirini gerektirdiği dikkate alınarak geliştirilecek bir kanıt daha ikna edici olacaktır. Çünkü gerçekte var olmanın, mahiyetin somutlaşması anlamına geldiği düşünülürse, bir mahiyet onu örnekseyen somut bir gerçeklik olduğunda var demektir. Tanrı'nın somutlaşan form ya da durumları olumsal olsa da Tanrı'nın mahiyeti gereği zorunlu varlığının somutlaşması zorunlu olduğuna göre buradan Tanrı'nın bilfiil bir gerçekliğinin olduğu şeklinde bir sonuca varmak mümkün olabilir. Ancak bunun aktüellikte nasıl bir gerçeklik olduğu ontolojik kanıtın konusu değildir. Dolayısıyla Hartshorne'un akıl yürütmesini dikkate aldığımızda Tanrı'nın varlığının mantıksal zorunluluk olduğu düşüncesinde "Tanrı vardır" şeklindeki bir önermenin zorunlu doğru olması "Tanrı zorunlu varlık niteliğine sahiptir" anlamında ele alınmalıdır. D. Pailin'in de ifadesiyle 'zorunlu varlık'ın diğer ilahi nitelikler gibi bir nitelik olduğu ve bunun bilfiil gerçekliğe ilişkin bir iddia olmadığı düşünüldüğünde Hartshorne'un kanıtı daha anlaşılır hale gelecektir (Pailin: 1968: 110-111). Bu durumda zorunlu varlığın Tanrı'nın soyut yönü olduğu düşünüldüğünde Tanrı kavramı ile varlığı arasındaki bağın mantıksal olarak zorunlu olduğu iddiası kavram dışı bir gerçekliğe işaret etmeyecektir. Hartshorne için de varlık ile aktüellik arasında bir ayrımı dikkate aldığımızda ontolojik kanıt mantıksal düzlemde kalarak kavramsal bir analiz yapmaktadır. Tanrı'nın zorunlu varlığı ve aktüelleşmesi gerektiği mükemmellik kavramının analitik olarak içerdiği bir şeydir. Bu durumda varlık,



Tanrı'nın mahiyeti ile aktüelliğini birbirine bağlayan bir ilişkiyi ifade etmenin ötesine geçmeyecektir (1991b: 131). Hartshorne, Tanrı'da soyut ve somut iki yönün olduğu ve aralarında zorunlu bir ilişki olduğu şeklindeki bu düşüncesinin Aristotelesci bir yaklaşımın tümellerin nihai olarak somut örneklerden ayrı olamayacağı düşüncesiyle benzerlik gösterdiğini öne sürer. Aristoteles'e göre tümeller gerçekleşmek (*embodiment*), yani somut bir gerçekliğe sahip olmak zorundadır. Bu durumu ontolojik kanıtı uyguladığımızda Tanrı'nın var olması, soyut olan yönünün bir şekilde aktüelleşmesinin/örneksenmesinin zorunlu olması anlamına gelecektir (1991b: 56-57).

Hartshorne'un neo-klasik bir çerçevede yorumladığı ontolojik kanıt anlayışı kendi içinde tutarlı görünmekle birlikte birtakım soruları da beraberinde getirmektedir. Öncelikle Tanrı'nın zorunlu varlığının soyut olduğunu düşünmenin anlamı ne olabilir? Hartshorne, Tanrı'nın zorunlu varlığının sınırsız ve tüketilemeyecek bir kapasiteye sahip olmasıyla potansiyellik ifade ettiğini düşünür. Tanrı'nın mutlak sonsuzluğunu ifade eden bu kapasite aktüelleşmesinin tükenemeyeceği anlamına gelir. Sözgelimi Tanrı'nın bilme kapasitesi sonsuz olup bilemeyeceği hiçbir şey yoktur. Gerçekleşmemiş imkanlar bilfiil olduğu zaman Tanrı onları bilfiil bilecektir. Bilfiil olmak tüm imkanların tüketilemeyeceğini, dolayısıyla sınırlı olmayı gerektirdiği için Tanrı, varlığında sonsuz kapasitesi olsa da bilfiil sonsuz değildir (Sia, 1985: 52). Tanrı'nın başka varlıklarla olan ilişkisi nedeniyle potansiyellik içerdiği düşünülebilir. Ancak W. N. Clarke'ın da ifade ettiği gibi, bu potansiyellik Tanrı'nın bilfiil var olmasıyla açıklanabileceği gibi Tanrı her şeyin nihai kaynağı ise O'nun varlığının bütünüyle bilfiil olması gerekir. Tanrı'nın varlığa potansiyel olarak sahip olması düşünülemez (Bkz. Clarke, 1990: 115). Diğer türlü Tanrı'nın varlığının potansiyel olması bilfiil sonluluk şeklinde anlaşılabilir. Ancak Hartshorne Tanrı'nın bilfiil olarak sonlu olmasının varlığının da sonlu olduğu anlamına gelmediğini iddia ederek bu söz konusu eleştirileri aşmaya çalışır. Ona göre Tanrı aktüelliğinde sonlu olsa da varlığı zorunlu ve sonsuzdur. Bir başka ifadeyle Tanrı'nın zorunlu varlığının soyut olması mutlak sonsuz bir kapasiteyi/potansiyelliği içinde barındırmakla birlikte somut yönü sınırlıdır.

Hartshorne'a göre Tanrı'nın soyut ve somut yönü (varlığı ve aktüelliği) birbirini gerektirir ve biri olmadan diğeri anlaşılamaz. Bununla birlikte bilfiil somut olmanın soyut olandan daha fazla gerçeklik içerdiğini vurgulayan



Hartshorne ontolojik kanıt yoluyla da Tanrı'nın sadece soyut mahiyetinin var olduğu şeklindeki bir doğrudan daha fazlasını kanıtladığını düşünür. Diğer bir deyişle neo-klasik bir yoruma dayanan ontolojik kanıtta Tanrı'nın varlığının zorunlu olması aktüelleşmesini de zorunlu kılacaktır. Ancak Hartshorne arada mantıksal bir ilişki olduğu iddiasıyla bunu başarılı bir şekilde gösterdiğini düşünmekle birlikte Tanrı'nın soyut olan varlığının, aktüelleşmeyi nasıl gerçekleştirdiğini izah etmekte zorlandığı söylenebilir. Hartshorne'un bunu Tanrı'nın alemi zorunlu olarak tecrübe ettiği düşüncesiyle açıkladığı öne sürülebilir. Onun Tanrı'nın varlığına potansiyellik atfedip alemle ilişkisine bağlı olarak bilfiil hale geldiğini düşünmesi Tanrı'nın varlığı için alemin varlığını zorunlu görmesinden kaynaklandığı düşünülebilir. Ona göre diğer varlıklar var olmalarını Tanrı'nın yaratıcı eylemine borçlu olsalar da Tanrı için de bu veya başka bir alemin varlığı metafiziksel bir zorunluluktur. Ancak Tanrı'nın aktüelliği için alemin varlığının zorunlu olduğunu iddia etmek problemli görünmektedir. Alem Tanrı için zorunlu ise bunun Tanrı'nın hem olumsal yönüyle hem de zorunlu varlık oluşuyla nasıl tutarlı bir şekilde bağdaştırılabileceği açık değildir. Dahası Tanrı'nın varlığı zorunlu ve sonsuz olduğu halde O'nun bilfiil olmasının alemi zorunlu olarak tecrübe etmesine bağlanmasının neden zorunlu olduğu da pek anlaşılmamaktadır.

Tanrı'nın soyut olan zorunlu varlığının nasıl aktüelleşeceği noktasında Hartshorne'un varlık ve mahiyet arasında zorunlu bir ilişki görmesinin bu gerçekleşmeyi sağlayacağı da düşünülebilir. Bu bağlamda onun düşüncesinin Descartes'ın Tanrı'da varlık ve mahiyetin zorunlu olarak birbirini gerektirdiği düşüncesine benzediği akla gelebilir. Ancak Descartes bu şekildedeki bir zorunlulukla Tanrı'nın gerçekte de var olduğunu temellendirmeye çalışırken Hartshorne bu zorunlu ilişkiyi kabul etmekle birlikte bunun Tanrı'nın bilfiil gerçekliğini kanıtladığını iddia etmez, en fazla bilfiil gerçekliğinin gerekli olmasının bir kanıtı olduğunu düşünür. Bunun yanı sıra, Hartshorne'un Tanrı'nın soyut ile somut ya da zorunlu ile olumsal yönü arasındaki ilişkiyi *modal örtüşüm* (*modal coincidence*) anlayışıyla kurmaya çalıştığı söylenebilir (1991a: 38). Bu anlayışa göre Tanrı'nın tüm aktüelliği kuşatmasının yanı sıra tüm potansiyelliği ya da imkanları kuşattığını söylemek mümkündür. Tanrı'nın aktüel durumlarla aktüel olması ve potansiyel durumlarla potansiyel olması şeklinde açıklanabilecek modal örtüşme



Tanrı'nın somutlaşan yönünü ifade eder. Burada Tanrı'nın soyut/zorunlu olan yönü ile somut/olumsal olan yönü arasındaki ilişki birinin diğerinin soyutlanması anlamında düşünülebilir. (Gunton, 2001: 110). Soyutun nasıl somutlaşması gerektiği noktası ise Tanrı'nın zamansal bir varlık olmasıyla açıklanabilir. Hartshorne da esasında süreç düşüncesini benimsemekle Tanrı'nın olumsal yönünün zamana bağlı olarak oluşan yönü olduğunu kabul eder. Bu nedenle kanıtını neo-klasik Tanrı anlayışı ve zamansal imkân düşüncesiyle ilişkilendirir (Viney, 1985: 45). Ancak bu yine de soyut bir mahiyet ve varlığın tecrübeyi nasıl gerçekleştirebileceğini izah etmekten uzak görünmektedir. Diğer taraftan Tanrı'nın mahiyeti aktüelleşmeyi zorunlu kılıyorsa O'nun bilfiil gerçekliğinin de zorunlu olmasını engelleyecek ne gibi bir durum olabilir? Tanrı'nın soyut yönüyle sonsuz olmasına karşılık bilfiil yönünün zamana/sürece bağlı olmasından dolayı sonlu olduğu şeklindeki bir düşünce Tanrı'ya bilfiil sonlu bir varlık durumuna getirmiyor mu? Bir başka ifadeyle Tanrı bir fert olarak hem soyut ve somut, hem de varlık ve aktüelliğe birlikte sahipse ve Tanrı'nın bilfiil somut gerçekliği olumsal ise Tanrı'nın varlığı/gerçekliği olumsal olmayacak mıdır? Hartshorne'nun somut ile olumsallık arasında bir gereklilik ilişkisi kabul etmesi yeterli görünmemektedir. Olumsal bir varlığın/gerçekliğin somut olduğu düşünülebildiği halde her somut şeyin de olumsal olması gerektiği söylenebilir mi? Ne olumsal ne de soyut olabilen ve fakat hem zorunlu hem de somut olan bir şeyin var olma imkânı düşünülemez mi? Ontolojik kanıtın da esasında böyle bir gerçekliğin mantıksal imkanına yönelik bir kanıt olduğu dikkate alındığında Hartshorne'nun modal kanıtının bu tür bir imkânı kanıtlamaya yönelik olduğu söylenemez.

Varlık ve aktüellik ayrımının bu tür izahı güç sorunları beraberinde getirmesi Hartshorne'un kanıtını muğlak hale getirmektedir. Bu muğlaklığın Tanrı'nın zorunlu varlığının soyut olduğu iddiasıyla daha açık hale geldiği söylenebilir. Hartshorne bir taraftan Tanrı'nın soyut yönü olduğunu iddia etmekle ontolojik bir gerçeklikten bahsetmekte, diğer taraftan Tanrı'nın varlığına ilişkin birtakım mantıksal soyutlamalarda bulunuyor görünmektedir. C. E. Gunton'a göre bu belirsizlik Hartshorne'un düşüncesini zayıflatmasının yanı sıra Tanrı'nın zorunlu varlığının sadece bir fikirden mi ibaret olduğu yoksa bir gerçekliğe de işaret edilip edilmediğini de belirsiz bırakmaktadır (2001: 111-112). Böyle bir muğlaklığın ise Hartshorne'un da



kabul etmeyeceği birtakım yorumlara kapı aralaması muhtemel görünmektedir. Sözgelimi Tanrı'nın zorunlu varlığının soyut olduğu düşüncesinin Tanrı'nın bir 'İdeallik (*Ideality*)' (Hartt, 1963: 754) olduğu şeklinde bir sonuca varabileceği, yine ontolojik kanıtla Tanrı'nın varlığını değil soyut bir fikri, yani 'Bizatihi Varlık (*Being Itself*)' (Vaught, 1972: 33) fikrini kanıtlamaya çalıştığı gibi bazı yorumlara götürebilir. Ancak Hartshorne'un düşüncesi anlaşılması zor noktalar içerse de ontolojik kanıtla onun salt soyut bir fikri kanıtladığı söylenemez. Çünkü Tanrı zorunlu varlığında muayyen-olmayan (*non-particular*) bir fert iken, daha doğrusu sadece *ferdiyet* (*individuality*) iken, bilfiil gerçekliğinde muayyen (*particular*) bir ferttir (1963b: 92-93). Dolayısıyla Hartshorne'un kanıtının bir fert olarak Tanrı'nın bilfiil yönüne değil soyut olan mahiyetinin imkanına yönelik bir kanıt olduğu söylenebilir. Bu tür bir akıl yürütme Tanrı'nın mükemmel ve zorunlu olması mümkün ise zorunlu varlık olmalıdır, şeklinde anlaşılabilir. Ancak bunun mümkün olması böyle bir varlığın bilfiil var olduğu sonucuna değil, zorunlu varlık olmasının zorunlu bir doğru olduğu sonucuna götürebilir. Hartshorne böyle bir imkânı ortaya koymayı amaçlamış olsa gerek ki Plantinga onun bir kanıt öne sürmediği gibi argümanın sağlam olduğunu gösterme iddiasında da olmadığını düşünür (1969: 407).

Sonuç

Sonuç olarak, Hartshorne, ontolojik kanıtın Tanrı fikrinin salt bir imkân olamayacağını göstermesi gerektiğini iddia etmekle birlikte kendi kanıtının bu imkânın ötesindeki bir gerçekliği temellendirdiğini söylemek zor görünmektedir. Hartshorne'un Tanrı'nın varlığını mantıksal bir zorunluluk olarak görmesi ve bilfiil gerçekliğini varlığından ayrı düşünmesi Tanrı'nın bilfiil var olduğu değil, "Tanrı vardır" önermesinin mantıksal olarak zorunlu bir doğru olduğu şeklinde bir sonuca varmaktadır. Mantıksal zorunluluğun ontolojik zorunluluğu gerektirdiğini iddia etmekle birlikte aktüelliğin zorunlu değil olumsal olduğunu, buna karşılık varlığın mantıksal anlamda zorunlu olduğunu savunmasıyla ontolojik zorunluluk ile neyi kastettiği muğlak görüldüğü gibi Tanrı'da bu iki zorunluluğun nasıl ilişkilendirilebileceği de açık görünmemektedir. Yine Tanrı'nın varlığı ile aktüelliğini ayırmakla birlikte bunların birbiriyle ilişkisinin nasıl olacağı da belirsiz kalmaktadır. Hartshorne'un ontolojik kanıt formülasyonunun, Tanrı'nın



zorunlu varlığını mantıksal olarak temellendirme ve buna yönelik eleştirilere karşılık verme konusunda güçlü bir kanıt olduğu söylenebilir. Tanrı'nın varlığının mantıksal bir zorunluluk olduğunu gösterme noktasında klasik teizmle örtüşen Hartshorne'un bu kanıtı, Tanrı'nın aktüelliğinin olumsal olduğu düşüncesiyle neo-klasik bir çizgide yer alır. Ancak neo-klasik bir Tanrı anlayışına dayanarak varlık-aktüellik ayırımına gitmesi ve kanıtını bu şekilde yorumlaması kanıtını zayıflattığı gibi izahı zor birtakım sorunları da beraberinde getirmektedir. Bunun yanı sıra bu tür bir yorumla varoluşsal bir önermenin mantıksal olarak zorunlu olamayacağı eleştirilerinin de aşılamadığı görülmektedir. Hartshorne'un ontolojik kanıt üzerinde bu kadar incelik ve önemle durması teizm açısından son derece kayda değer olmakla birlikte bu kanıtlamanın klasik teizmin sınırları içinde kalarak yapılması daha makul olacaktır. Klasik teizmin mutlak mükemmellik düşüncesiyle Tanrı'nın zorunlu varlığının bilfiil olduğunu kabul etmesi, varlık-aktüellik ayırımına gitmemesi ve zorunluluk modunu soyut olanla sınırlamaması dikkate değer bir husustur. Dolayısıyla böyle bir anlayışla öne sürülebilecek bir ontolojik kanıtın Hartshorne'un kanıtının karşılaştığı güçlükleri ortadan kaldıracağı beklenebilir.

Kaynaklar

- Clarke, W. Norris. (1990). Charles Hartshorne's Philosophy of God: A Thomistic Critique. *Charles Hartsborne's Concept of God: Philosophical and Theological Responses*. (Ed. Santiago Sia). Dordrecht: Springer Science & Business Media, 103-123.
- Dağ, Mehmet. (1978). Ontolojik Delil ve Çıkmazları. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23, 287-318.
- Gunton, Colin. E. (2001). *Being and Becoming: The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth*, Eugene: Wipf & Stock Publishers.
- Findlay, J. N. (1948). Can God's Existence Be Disproved?. *Mind*, 57:226, 176-183.
- Hartshorne, Charles. (1961). The Logic of the Ontological Argument. *The Journal of Philosophy*, 58:17, 471-473.
- Hartshorne, Charles. (1963a). Real Possibility. *The Journal of Philosophy*, 60:21, 593-605.
- Hartshorne, Charles. 1963b). Abstract and Concrete in God: A Reply. *Review of*



Metaphysics, 17:2, 289-295.

Hartshorne, Charles. (1964). *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Hamden: Archon Books.

Hartshorne, Charles. (1967). Necessity, *The Review of Metaphysics*, 21:2, 290-296.

Hartshorne, Charles. (1974). God's Existence: A Conceptual Problem. *Religious Experience and Truth*. (Ed. Sydney Hook). New York: New York University Press, 211-219.

Hartshorne, Charles. (1977). John Hick on Logical and Ontological Necessity. *Religious Studies*, 13:2 155-165.

Hartshorne, Charles. (1991a). *The Logic of Perfection*. Illinois: Open Court.

Hartshorne, Charles. (1991b). *Anselm's Discovery: A Re-Examination of the Ontological Proof for God's Existence*. Illinois: Open Court,

Hartt, Julian. (1963). The Logic of Perfection. *The Review of Metaphysics*, 19:4, 749-769.

Hick, John. (1967). A Critique of the Second Argument. *The Many-Faced Argument: Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*. (Ed. John Hick & Arthur C. McGill). New York: The Macmillan Company, 341-356.

Hick, John. (1971). *Arguments for the Existence of God*. New York: Herder and Herder.

Malcolm, Norman. (1960). Anselm's Ontological Argument. *The Philosophical Review*, 69:1, 41-62.

Oppy, Graham. (1995). *Ontological Arguments and Belief in God*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pailin, David A. (1968). Some Comments on Hartshorne's Presentation of The Ontological Argument. *Religious Studies*, 4:1, 103-122.

Plantinga, Alvin. (1961). A Valid Ontological Argument?. *The Philosophical Review*, 70:1, 93-101.

Plantinga, Alvin. (1969). Review: Anselm's Discovery: A Re-Examination of the Ontological Proof for God's Existence. *The Philosophical Review*, 78:3, 405-408.

Purtill, R. L. (1966). Hartshorne's Modal Proof. *The Journal of Philosophy*, 63:14, 397-409.

Sia, Santiago. (1985). *God in Process Thought: A Study in Charles Hartshorne's Concept of*



God. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.

Vaught, Carl G. (1972). Hartshorne's Ontological Argument: An Instance of Mislabeled Concreteness. *International Journal for Philosophy of Religion*, 3:1, 18-34.

Viney, Donald W. (1985). *Charles Hartshorne and the Existence of God*. Albany: State University of New York Press.

Viney, Donald W. Charles Hartshorne: Theistic and Anti-Theistic Arguments.

Son Erişim Nisan 10, 2021. <https://www.iep.utm.edu/hart-t-a/>

Öz: Bu çalışma ontolojik kanıtın modal versiyonunu savunan Hartshorne'un Tanrı kavramının mantıksal imkanından O'nun zorunlu varlığını çıkarımlayan yorumunu konu almaktadır. Hartshorne, klasik teizmin Tanrı anlayışına dayalı bir ontolojik kanıtın birtakım güçlüklerle karşılaştığını ve bu güçlükleri aşabilmenin yolunun neo-klasik bir Tanrı anlayışı gereği Tanrı'da varlık-aktüellik arasında bir ayrıma gidilmesi durumunda mümkün olacağını savunur. Bu nedenle bu makalede öncelikle Hartshorne'un modal kanıtı ele alınmakta, daha sonra varlık-aktüellik ayrımına dayanan neo-klasik bir yorumun ontolojik kanıtı yönelik eleştirileri aşıp aşmadığı irdelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ontolojik kanıt, Hartshorne, Tanrı, zorunluluk, varlık, aktüellik.

