

Modern Batı Düşüncesinde Ölüm Sonrasına İlişkin Tartışmalar: Eleştirel Bir Tahlil

ŞABAN ALİ DÜZGÜN

Prof. Dr., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

duzgun@divinity.ankara.edu.tr

Özet

Yaşamı boyunca başkalarının ölümünü gözleyen ve kendisinin de bu sürecin bir parçası olacağından hiç şüphe duymayan insanın hayatında sorguladığı en ciddi mesele ölüm ve sonrasıdır. Meselenin tecrübeye konu edilebilecek türden olmaması, doğal ve haklı olarak, ölümden sonraki hayatın nasıllığına ilişkin tartışmalara Teoloji, Etik, Tıp, Psikoloji vb. disiplinlerin müdahil olmasını gerektirmiştir. Buna bağlı olarak, insanı ölümden sonraya taşıyacak bir unsura (örneğin ruha) sahip olup olmadığı yahut varlığa çıkışının mucize oluşu gibi, ölümden sonra da yine benzer bir yeniden dirilme mucizesiyle mi hayat bulacağı görüşleri, tartışmanın odağını oluşturmuştur. Elinizdeki metin, bu meselenin Batı düşüncesinde nasıl tartışıldığını tanımlayıcı bir tarzda ortaya koymakta ve yeri geldiğinde İslam düşüncesiyle karşılaştırmalara gitmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ölüm, ölümden sonra dirilme ve hayat, insana ilişkin monist ve düalist teoriler, benzer bedenler teorisi.

Abstract

Debates on Life After Death in Modern Western Thought: A Critical Analysis

The themes of resurrection of humans, life after death and immortality have religious, philosophical, ethical and psychological aspects and been questioned since the dawn of civilization. It is arguably the most crucial and most personal question that can be asked in light of the realization of one's own mortality. The resurrection of dead bodies is an innermost doctrine of Judaism, Christianity and Islam, to which many passages could be found referring in the Scriptures. This theme is not an empirical one, therefore many controversies arise around it. One crucial controversy is whether resurrection relates to the flesh or just to the soul or some spiritual body. This is by far the most discussed facet of the matter. Leaving aside the atheistic arguments against resurrection, those who consider themselves within a religious tradition virtually accept a kind of life after that, be it bodily or spiritual resurrection. In order to make it explicable to common human mind, not just

to believers, the problem has to be handled anthropologically, too. In my paper, starting from anthropology and so outlining the debate on human nature, I tried to transform the matter into a human one and accordingly summed the arguments around it.

Keywords: Life after death, survival of the death, resurrection, dualistic and monistic theories on human nature, replica.

Giriş

Batı düşüncesinde ölüm sonrasına ilişkin tartışmalarda nirengi noktasını ‘insan düşüncesi’ oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle ölüm sonrasını tartışmak, birbirinden farklı Teolojik Antropolojileri müzakereye açmak demektir. Zira nihayetinde mesele, ölümünü gözlemlediğimiz insanın, yapısı itibariyle ölümden sonraya taşınabilecek bir kuvveyi içinde taşıyıp taşımadığı veya böyle bir potansiyelle yaratılıp yaratılmadığı yahut ölümden sonra ilahi bir müdahaleyle yeniden hayat verilecek şekilde programlanıp programlanmadığı meselesidir. Bu konuda modern Batı düşüncesinde (kartezyen felsefe ve sonrasında) üretilen fikirler, bir şekilde Batı felsefesinin klasik çalışmalarında da kaynağını bulabilmektedir. İnsanın ölümünün her şeyi bitirdiğini söyleyen materyalist teori kadar, insanın ölümünün varlığının devamında yeni bir aşama olduğunu söyleyenler ve ruhsal ya da bedensel olarak varlığa devam edeceğini iddia edenler, vb. bu geniş yelpazeyi oluşturmaktadır. Şu anı yaşayan insanın nasıl bir varlık olduğuna ilişkin düşünce, bu insanın geleceğinin nasıllığını da belirleyeceği için, aşağıda, ilk olarak, insanın yapısına ilişkin tartışmalara öncelik verilecektir. Ardından modern Batı düşüncesinde klasikleşmiş görüşlere ek olarak, çağdaş teoloji ve din felsefesinin ruha öncelik veren (*idealist*) öğretilerle, bedene öncelik veren (*realist*) öğretiler arasındaki uzlaşma çabalarına değinilecektir. Son olarak da, insanın yapısına ilişkin farklı tahlillerin, insanın ölümden sonra, onu bekleyen yaşam ve bu yaşamın sürdürüleceği evren hakkında bizi götürdüğü farklı sonuçlar özetlenecektir.

I- İNSAN’IN YAPISINA (RUH-BEDEN İLİŞKİSİNE) DAİR TARTIŞMALAR

İnsanlar birer bedene sahiptir ve bedensel faaliyetlerde bulunurlar: yürüme, konuşma, uyuma, yazma, gibi faaliyetler maddi objelerdir ve maddi mekânda yer tutarlar ve bilimsel olarak test edilip ölçülebilirler. Buna ek olarak, bedensel olaylar ve faaliyetler başka bedenlerin (insanların) gözlemlerine de açıktır. Yürüsem veya konuşsam, başka insanlar bunları tartışmasız bir şekilde göz-

lemleyebilirler. Ancak insanlar aynı zamanda çeşitli ‘zihinsel’ düşüncelere ve eylemlere de girişebilmektedirler – düşünme, hissetme, hatırlama, niyetlenme, kararlar verme, vs. Bu andığımız türdeki faaliyetler, mekânda yer tutmaz, kendilerinin bir yerde oldukları da gösterilemez ve de bilimsel olarak ölçüme tabi tutulamaz. Bunlar ancak, bunları düşünen, planlayan, karar veren kişi tarafından bilinebilir.¹ İşte ruh-beden problemi, bir yönüyle, maddi ve zihinsel olarak resmettiğimiz bu insani yönlerin birbiriyle nasıl etkileşim içinde olduğu sorusuyla ilgilidir. Şüphesiz böyle bir sorun, bedenden ayrı bir ruhun varlığı kabul edildiğinde ortaya çıkacak ve çözüm bekleyecektir.

Ruh-beden ilişkisi konusunda iki kategoride özetlenebilecek bir tutum söz konusudur:

1. Monist Teoriler (Ruh-Beden Birliğini Savunanlar)

Materyalist özdeşlik teorisi olarak da bilinen bu yaklaşımlar, insanın doğasını teke indirerek, ya fizik varlığı olarak (materyalist teorilerde olduğu gibi) ya da zihin/ruh varlığı olarak tanımlar (idealist felsefede (Berkeley) olduğu gibi).² Bu tek bir öze indirgeme çoğunlukla beden merkeze alınarak yapıldığı için de monist teori, materyalist bir teori niteliği taşır.

İnsanın varlığı ve ölümü ile ilgili olarak **materyalist felsefenin** iddiası şudur: İnsana ilişkin davranışları yorumlamada, ne ruha ne de ruhsal olana, nedensel bir önem ve açıklayıcı bir değer yüklenebilir. Beden maddesel atomlardan oluştuğu için de ölümün gelip çatmasıyla, bedene bağımlı olan ruh sonsuza dek yok olmaktadır. Bu iddia, maddeyi ruhun değil, ruhu maddenin en üst ürünü olarak görmekte ve maddenin yokluğuyla doğal olarak ruhun da yok olduğunu söylemektedir. Zira hiçbir fonksiyon göstermeyen bedeni gözlemleyen birisi hemen şu sonuca ulaşabilir: Beden, maddesel atomlardan oluştuğu için, deyim yerindeyse, ölümün gelip çatmasıyla, bir süre sonra çürüyen ağaç veya kuruyan ot gibi toprağa karışmakta; böylece bedene bağımlı olan ruh, beden yok olmasıyla sonsuza dek yok olmaktadır. Buna göre insan, sonlu moleküllerin karmaşık düzeninden başka bir şey değildir; bunun için de ruha ve ruhsal olana ilişkin düşüncelerin kendilerine has gerçeklikleri yoktur.³

1 Stephen T. Davis, “Philosophy and Life after Death: the Questions and Options,” Brian Davies (ed.), *Philosophy of Religion: A guide and Anthology*, (Oxford, 2000), s.693.

2 George Berkeley (ö.1753) sübjektif idealist yahut immetarialist olarak tanınan İrlandalı filozof. Tartıştığımız konuyla ilgili olarak, Berkeley’in, John Locke gibi zamanının ampirist filozoflarına karşı, düşüncüyü ve duylulara bağılı olmayan doğrudan algılamayı/sezgiyi temel aldığını hatırlamak gerekir.

3 Bkz. C.V.Borst (ed.), *The Mind/Body Identity Theory* (London: Macmillan, 1970).

İnsanı salt maddi açıdan ele alıp değerlendiren ve ruha atfedilen bütün aktiviteleri beynin bir yan ürünü olarak gören bu düşünce (*epifenomenalizm*), ruh ile beden arasında nedensel bir bağlantının bulunduğunu, ancak, bunun bedensel olandan zihinsel (ruhi) olana doğru tek yönlü olduğunu söyler. Alfred Ayer gibi, ruhsal ve bedensel olaylar arasında kategorik bir ayırım yapanlar bile, ruha/zihne ait olayları son tahlilde bedene bağlamaktadırlar.⁴ Aynı durum B.Russell için de geçerlidir. Kişiyi ‘kendisi’ yapan şeyin, kişinin görünümü ve davranışı olduğunu Bertrand Russell şu şekilde dile getirmektedir:

*“Hafızamızda depolanan her şey ve alışkanlıklarımız bütünüyle beynin yapısına bağlıdır. Bu bir derenin dere yatağına bağlı olması gibi bir şeydir. Nehirdeki su sürekli değişmektedir, ama yağmurlar nehir yatağını sürekli besledikleri için akışına devam etmektedir. Aynı şekilde önce geçen olaylar bizim beynimizde bir kanal açmakta ve düşüncelerimiz bu kanaldan akmaktadır. Hafıza ve zihinsel alışkanlıklarımızın sebebi budur. Ama bir yapı olan beyin ölümle çözüldüğü ve yok olduğu zaman, hafızanın da çözülmesi ve ortadan kalkması beklenir. Nehrin aktığı bir vadinin depremlerle bir dağa dönüşmesinden sonra aynı yerde tekrar bu nehrin aktığını düşünmenin makul tarafı olamaz”.*⁵

Dolayısıyla zihinsel olaylar, bedensel değişimlerin sebebi değil aksine sonuçları olarak görülmektedir. Buna göre, insanın sadece ruh olarak kalıcılığı veya yeniden bileşimi imkânsızdır. Dolayısıyla beden yok olunca, ruh denilen şey de ona bağlı olarak kendiliğinden ortadan kalacaktır. Özetle;

–Ruhun bedenden bağımsız bir gerçekliği yoktur.

–Ruh ile beden arasında ölümle sona eren geçici bir ilişki de yoktur.

–İdealist doktrinlerin iddia ettiği gibi, ruh ile beden arasında bir ilişki varsa, bu ilişkinin bitiminde ruhun bedensiz varlığını devam ettirdiğini öngören bir ölümden sonra hayat düşüncesi söz konusu edilemez.

Ruha atfedilen işlevleri beyne bağlayan ve böylece de ölümden sonra yaşamı imkânsız gösterdiği düşünülen gözlemler şöyle sıralanmaktadır:

Bazı gözlemler, bilinç denilen durumun canlı bir organizmaya bağlı olarak tecrübe edildiğini göstermekte, canlı bir organizmanın yokluğunun bilincin ortadan kalkması gibi bir sonuç yaratacağını söylemektedir. Buna göre:

a) Canlı organizma hariç, bilinç hali bir yerde ve durumda gözlenmemektedir,

4 Anthony Quinton, “The Soul,” W.L.Rowe & W.J.Wainwright (ed.), *Philosophy of Religion*, (USA, 1989), s.467.

5 A.Quinton, a.g.y.

b) Daha düşük organizmalardan daha üst organizmalara geçtikçe, sinir sisteminin daha karmaşık, daha hassas hale geldiği ve bunlara ilişkin şuur halinin de daha ayırt edilebilir olduğu gözlenmektedir.

c) Beynin bazı bölgelerinin ilişkisi diğer bölgelerle kesildiğinde (prefrontal lobotomy), bilinçle ilgili ciddi farklılaşmalar yaşanmaktadır.

d) Vücut sıvısının kimyasının değişmesi veya azalması bilinç düzeyini etkilemektedir. Alkolün ve kafeinin etkisi herkes tarafından bilinmektedir. Bazı ilaçların (mescaline, lysergic acid diethylamide, sodium amytal, sodium pentothal, heroin, hashhaş, benzedrin, vs.) bilinci etkilediği bilinmektedir. Yine bilinç düzeyinin kandaki oksijen yahut karbondioksit oranına bağlı olarak değiştiği bilinmektedir.

e) Kadın ve erkek arasındaki farkın vücuttaki bazı tespit edilebilir yapısal farklılıklardan kaynaklandığı bilinmektedir.

f) Kalıtımla ilgili gerçekler göstermektedir ki, bir kişinin geliştirdiği özel şahsiyeti, kısmen atalarından aldığı mikroorganizma plazmasından miras aldığı yatkınlıklarla ilintilidir. Yine gözlemlerimiz göstermektedir ki, insanın gelişiminde doğumundan sonra çevre şartlarının (maddi unsurların) büyük belirleyiciliği vardır.

g) Bilinç halleri olarak tanımlanan bazı durumlar – düşünceler, hisler, irade, vs. – küçük kimyasal yahut fiziksel olaylardan başka bir şey değildir. Bu haller beyin dokularında meydana gelmektedir; örneğin, sinir dokusunun bir ucundan diğer ucuna kadar akış gösteren ve sinir akımı denilen kimyasal değişim ve akım elektroencefalografi denilen ve bu akımı takip eden bir sistemle gözlemlenebilmektedir. Yine nöronlardaki değişimlerin yarattığı sonuçları gözlemek de mümkündür.⁶

Ruhun ölümsüzlüğüne karşı savunulan en önemli argüman olan “ruh-beden birliği” şöyle çalıştırılmaktadır:

Biz sıradan bir insan yaşamında şu kuralın işlediğini görürüz: fiziksel bir süreçte yahut beynin fonksiyonlarında herhangi bir kesinti yahut değişme her zaman bilinçte bir kesinti yahut değişmeyi meydana getirmektedir. Bilincimizdeki köklü bir değişim ve hatta bilincin tamamen ortadan kaldırılması, başa şiddetli bir darbe alma, bazı ilaçların kullanımı, aşırı yorgunluk, uykusuzluk, Alzheimer hastalığı, anestezi, bazı beyin ameliyatları, beyne giden kan akışının kesilmesi gibi fiziksel olayların sonucunda gerçekleşmektedir. Bu

6 Bkz. Metin Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, (Ankara, 2001), s.31.

gözlemlerimizden de doğal olarak şu sonuç çıkmaktadır: bilinç bedene bağlı bir şeydir ve beden olmadan varlığını devam ettiremez. Vücutum öldüğü zaman, ölürüm; vücutum yoksa, ben de artık yokum.⁷

Ruhun ölümsüzlüğünü savunanların buna cevabı şudur: Ruh-beden birliği argümanı, bilincin bedensel yaşam sürecinde fonksiyonel bir beyne bağlıyken, bedenin ölümünden sonra artık buna ihtiyaç duymayacağı iddiasını ortadan kaldırmaz. Hayatı esnasında, tabiri caizse vücut ruhun enstrümanıdır, ama bedenin ölümünden sonra, bu aracı kullanmaya artık ihtiyaç duymaz: tıpkı kemanı bozulan bir kemancının başka bir kemanı alıp çalmaya başlaması gibi. Bedensel ölümden sonra bilincin bedensel işaretlerinin yok olduğu doğrudur; ama bu bilincin sürekli olarak kesintiye uğradığı anlamına gelmez.

Ruhun insanda merkeziliğini ve değişmezliğini gösteren bir kanıt olarak şu sunulmaktadır: Bedeni oluşturan sayısız küçük hücrelerin her an dağılması ve yerlerine yenilerinin ikame edilmesine rağmen, ruh aynı şekilde bir dönüşüm geçirmemektedir. Bu durum, ruhun bedenden bağımsız olduğunu ve kendi başına bir varlığı bulunduğunu gösterir.⁸

Yine özdeşlik teorisi, en büyük eleştirisini zihinsel olayları beyne bağladığı noktadan almaktadır: Zihinsel yahut ruhsal olayların işlenme süreçleri ile beyne ait olayların işlenme süreçlerinin farklılığı, bunların özdeş kılınmasını mümkün kılmamaktadır. Beyne ait olaylar elektriksel-kimyasal olaylardır. Zihinsel olaylardan ‘niyet’ beyne atfedilemeyecek metafiziksel bir özellik taşımaktadır.⁹

2. Düalist Teoriler (Ruhun Varlığını Esas Alanlar)

Düalist teoriler, insanın ruh ve bedenden oluştuğunu (maddi olan ve maddi olmayan yönler) ve sürekli bir varlık olma özelliği taşıyan ruhun da insanın ana cevheri (özü) olduğunu söylerler. Bu teori, ruh-beden ilişkisinde cevher düalizmi olarak bilinmektedir.

Düşünce tarihinde ‘ruh’ olgusunun, insanın ölümlü oluşuyla ilintili olarak tartışıldığında şüphe yoktur. İnsanın maddi yapısının ölümünün gözlemlenmesiyle, onu bu bedenin ötesine taşıyacak bir unsur arayışı kendiliğinden

7 Paul Edwards, *Immortality*, (Prometheus Books: 1997), ss. 292-307 adlı edisyon kitapta yer alan makalesinde, ruh-beden birliği delilini savunmaktadır: “The Dependence of Consciousness on the Brain.”

8 Wahiduddin Khan, *Religion and Science*, trans. Farida Khanam, (New Delhi: Al-Risale Books, tsz.), s.41-45.

9 ‘Niyet’ kavramı materyalist doktrinin insanı salt maddi yapısına indirgeme çabasına engel en temel unsur olarak gösterilmektedir. Bkz. Geoffrey Madell, *Mind and Materialism*, (Edinburgh, 1988).

doğmuştur. Bu çözümlemeden sonra da şu sorun basitçe ortaya çıkmaktadır: İnsanın bedeninin dışında bir ruh varsa, insan öldükten sonra bu ruhun kaderi nedir? Buna ne olmaktadır? Buna iki cevap verilmektedir. Ruh ya kendi bireyselliğini ve kimliğini kaybederek evrensel ruha geri dönüp kavuşmakta, ya da kendi bireyselliği ve kimliği içinde var olmaya devam etmektedir. Bu teorilerden birincisi, Hinduizm ve Budizm'in reenkarnasyon görüşü, ikincisi ise semavi dinlerin doktrinidir.

Eğer dünyada şuur, karakter, kişilik gibi kavramlar söz konusu ise *ruh*-sal bir düzlemde konuşuyoruz demektir. Ruhun kaynaklık ettiği bu terimlerin varlığı bedenin/beynin birer fonksiyonu olarak tanımlanmazsa, bu durumda ruha ayrı bir gerçeklik vermek durumu ortaya çıkar. Ayrı bir gerçeklik olarak tanımlanması, ruhun mutlak bağımlı olmadığı bedenden kopmasını ve farklı bir şekilde yoluna devam etmesini, mantıksal olarak, mümkün hale getirir. Bunun aksine eğer fiziksel dünya asıl, ruh maddenin bir aşaması ve varlığında da bütünüyle maddeye bağımlıysa, o takdirde, bireysel bilincimiz fiziksel organizmanın ölümünden sonra varlığını devam ettiremez.

Modern dönemde ruh-beden düalitesini formüle eden düşünür olarak karışımıza R.Descartes çıkmaktadır. R.Descartes, ruh ve bedeni hem nicelik (bir şey olma açısından) hem de tür yönünden (ontolojik olarak) birbirinden bütünüyle farklı görmekteydi. İnsanı düşünen varlık olarak tanımlayan Descartes, maddi bir özellik taşımayan düşünceyi, insan tanımının cevheri olarak tasarlamaktadır. Buna göre insanın özü, karar verme, niyet etme gibi zihinsel faaliyetleri de içeren *düşünmektir*. Ruh/zihin ve beden arasında hem nicelik/sayısal hem de ontolojik (türsel) farklılık koyduğu için bu ikisi arasında bir etkileşimi de kabul etmemektedir. Çağdaş düşünürlerden büyük bir kısmı da, bu kartezyen düşünceyi takip ederek, ruh-beden arasındaki karşılıklı etkileşime karşı çıkmaktadır. Daha sonra postmodern animizmin çözümlemesinde irdeleyeceğimiz ruh-beden ilişkisi, Descartes'in bu mutlak ayrımını revize ederek, yeni bir açılım sağlamaya çalışacaktır.

Ruhu bedenden ayrı ve farklı bir olgu olarak görmeyi mümkün kılan temel unsurlar, *hafıza*, *hatıralar* ve *bilinç* olarak öne çıkarılmaktadır. 'Benlik'in yahut kişisel özdeşliğin salt bu fiziksel-kimyasal süreçlere değil, aksine '*hafıza* ve *hatıra*' kriterlerine bağlı olduğu Quinton tarafından vurgulanmaktadır.¹⁰ J.

10 Quinton, a.g.m., s. 471.

Wisdom ise ruhsal olguyu, “bilinçten yoksun olmayan özel bir olgu”¹¹ şeklinde tanımlamaktadır. *Ruha bilincin atfedilmiş olması, onu bedenden ayrı farklı kurgulamanın ilk adımı olarak alınmalıdır.* Bu kurgu ispatlanabilirse, buradan ölümden sonra ruhsal bir yaşamın varlığına rahatlıkla geçilebilir. Bu kurgunun ampirik ispatı tartışma götürse de, epistemik olarak ispatı yapılabilir.

Wisdom’a göre, bilinç içermeyen bir ruhsal duygu söz konusu olamaz. Bu durumda ruhsallığa bağlı bilinç, salt canlılığın bir sonucu olarak ortaya çıkan bir şey değildir. *Başka bir ifadeyle canlılık, zorunlu olarak bilinci doğurmamaktadır.* O zaman, bilinç içeren ruhsallığı veya bilinçli süjeyi, bilincinin bilincinde olan varlık şeklinde tanımlamak gerekir.¹² Bu bilinçli ‘ben’, rasyonel özü olandır, sadece bir ben değil, mantıklı ve düşünen bir ‘ben’dir. Kişi sadece hissetmez, aynı zamanda hem düşünebilir hem de düşündüğünü düşünebilir; sadece deneyimleri olan bir varlık değil, aynı zamanda söz konusu deneyimlere sahip olduğunun bilincinde olan bir varlıktır.¹³ İnsandaki bu ‘bilinç yahut farkındalık’ durumu, ‘kişisel ben’ yahut ‘kişisel özdeşlik/ ayniyet’ denilen içeriği oluşturmaktadır. Bu kişisel özdeşlik yahut ben, insanı oluşturan bütün maddi unsurların, kulağı, gözü, beyni, vs. analiz edilmesiyle ve bileşenlerine ayrılmasıyla ortaya çıkarılabilen bir şey değildir. Benlik bütün bunların özünü oluşturan şeydir.

Eğer ruhun varlığını inkâr ederseniz, bu kendi kendimizin bilincinde olma durumumuzu ve bütün beyin fonksiyonlarını ahenkli bir bütün halinde ortaya koyan gücü anlamamızı zorlaştırır. Bunları hafızanın bir formu haline hangi güç getirmekte ve ‘bireysel ben’ in şuurlu kimliğini ortaya koymak için beyin hücreleri üzerinde hangi güç çalışmaktadır? İnsanı bilincine ek olarak *duyarlı yapan, ahlaki ve estetik kaygıları dikkate almasına götüren* acaba beyni midir?

J.Hick, insan doğasının sade ve basit spekülâtif analizinin *benlik, nefis, kişi, jiva ve atman* gibi farklı deyimlerle karşılayabileceğimiz ruh ile beden arasındaki ikili ayrıma dayanmakta olduğunu söylemektedir.¹⁴ Öyleyse, “insan, görünüşü ve bedeniyle değil, ruhu ve aklıyla insandır. Bir kimse ‘ben’, ‘sen’ ve ‘o’ dediği zaman, bu deyimlerle, bir kafa, iki el ve iki ayaktan oluşan bedene değil, bedeni hareket ettiren idare eden, öz ve nitelik açısından bedenden bütünüyle farklı,

11 John Wisdom, *Problems of Mind and Matter*, (New York: Cambridge University Press, 2007), s.12.

12 Wisdom, a.g.e., s.13.

13 A.E.Taylor, “Immortality,” George I. Mavrodes and Stuart Hackett (ed.), *Problems and Perspectives in the Philosophy of Religion*, (New York, 1969), s.478; Yasa, a.g.e., s. 39.

14 J.Hick, *Death and Eternal Life*, (London, 1976), s. 450.

değeri üstün bir anlamı kasteder; işte bu yüce anlam kendisinden nefis, ruh ya da can olarak bahsedilen şeydir. Hemen bu noktada hatırlamalıyız ki, insanı bedene indirgeyenlerin hareket noktası da benzer bir akıl yürütmeye dayanmakta ama ulaşılan sonuç bütünüyle farklılaşmaktadır. Bertrand Russell ve Antony Flew, ben, sen, o dediğimiz varlıkları kendileri yapan ve diğerlerinden ayıran özelliklerini, onların görünüşleri artı davranışları olarak tespit etmektedir.

Ruh-beden birlikteliğini savunan ve ruhsal işlevleri beynin fonksiyonları olarak gören epifenomenalist kuramın yarattığı başka sorunlar da vardır: Mesela, ruhun beynin bir epifenomeni olduğunu söylerken, esas aldığı 'et yığını' hakkında, mutlak bir somatisizmden bahsetmeyi mümkün kılan her şeyi bilme iddiasında bulunamamaktadır. Başka bir ifadeyle insan beyninin işleyişi hakkında çok şey bilinmiyor. Bilinen şey şudur: İnsan beyni, taşıdığı ayrıntılı plandan habersiz, milyarlarca sinir hücresinden oluşur ... bu elektro-kimyasal donanımın fiziksel ve mekanik dünyasıdır. Öte yandan bizim düşüncelerimiz, hislerimiz, heyecanlarımız ve irademiz var.¹⁵ Benzer bir seslendirmeyi Royce yapmaktadır:

“Fizyolojide gittikçe artan olayların keşfi, ruhu yerinden edemeyecektir, çünkü bu olaylar kesinlikle spiritüel eylemleri açıklamayacaktır. Biyokimya sürekli ruhun tözsel bir form olarak gerekli olduğunu gösteren, ancak evrensel düşünceler ve yüce seçimlere bir açıklama getirmeyen çok daha hayret verici olaylar keşfetmektedir. Eğer madde düşünabiliyorsa, tüm maddesel şeylerin niçin düşünmediklerini açıklayamayız; eğer bu mümkün olmuyorsa, o halde düşünen varlıkları maddesel açıdan açıklayamayız. Düşünce ve seçim, fiziksel doğa yasalarına indirgenemez.”¹⁶

Modern Dönemin Ruh-Beden Algısına Postmodern Çözümleme

Bilindiği üzere, **modern dönem**, yapısı itibariyle mekanik ve anti-animist bir felsefe öngörüyordu. Bu anlamda da hem animist aristotelyen felsefeye hem de hermetik, neoplatonik rönesans felsefelerine karşıydı. Aristo felsefesi animist bir özellik taşımaktaydı; zira Aristo, organizmanın hareket gücünü ve amacını kendi içinde var ve içkin kabul ediyordu. Ona göre, düşmekte olan bir taş, sükun halini bulmaya çalışan bir organizma idi ve bu durum onun yapısal özelliği idi. Bu animist kabullerde madde hem *kendi kendine hareket etme* hem de *algı* gücüne sahipti. Maddenin her birimi, bütün evreni bir de-

15 Paul Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik*, terc. M. Temelli, (İstanbul: İm Yay., tsz.), s. 172.

16 James Royce, *Man and His Nature: A Philosophical Psychology*, (London: McGraw-Hill Book Com. Inc., 1961), s. 2.

receye kadar kendi içinde yansıtan birer mikrokozmos olarak görülmekteydi. Buna göre, eğer bütün varlıklar birer kör madde değil de aksine birer algılayıcı iseler, bu durumda maddede gözlemlenen etkinin kendi dışında bir varlıkla irtibat sonucunda gerçekleştiğini söylemenin makul bir tarafı yoktur. Mucizevi denilen olaylar bu durumda tabiat üstü bir müdahaleye gerek kalmadan kendi düzeni içinde cereyan etmekteydi. İlahi gerçeklik denen şey de âlemin dışında, tabiatüstü bir yaratıcı olarak değil tabiatın içinde bir varlık, bir *anima mundi* olarak kabul edildi (panteizm yahut son dönemdeki adıyla panenteizm).

Kilise, tabiatüstü bir varlıktan bağımsız olarak maddeye bir *amaç* ve *irade* veren bu *animist* yaklaşımı reddetti. Zira kendi kendine hareket eden madde düşüncesi, insan bedeni öldüğünde ruhunun da öldüğünü kabule (*mortalizme*) götürüyordu. Zira insanın ruhu yahut maddi bir terim kullanacaksak beyni, bu tanımlamaya göre, insanın bedeniyle/maddesiyle özdeşti ve bedenin ölümüyle o da ölmekteydi. Eğer beden kendi kendine hareket eden parçalardan oluşuyor ve sonra da bu parçalar yok oluyorsa, ruhun bedenden bağımsız olarak kendi kendine hareket ettiği yahut var olduğu iddiasının hiçbir temeli kalmamaktadır.

Ruhsal özelliklerin bedene içkin olduğu ve bütün faaliyetlerini bu güce dayalı olarak geliştirdiği yönündeki bu animist görüşe karşı mekanik felsefe geliştirildi. Buna göre, beden hareketsiz parçalardan oluşmuş olmasına rağmen, insanlarda algı gücü ve kendi kendilerine hareket etme yetisi varsa, o zaman bu güçlerin kaynağını bedenin dışında (ilahi bir referans noktası) aramak durumundayız. Bu anlamda mekanik dünya görüşü, teolojik nedenlerle kabul gören düalist dünya görüşünün ayrılmaz bir parçası haline geldi.¹⁷

Rönesans animizminin, yani maddenin bu kendi kendine hareket etme gücünde olduğunun kabulü, evrenin de kendi kendini organize eden bir yapı olarak kabul edilmesine (panteizm) götürmüştü, bu da ateizmi doğurmuştu. Zira artık âlemin dışında bir Tanrı arama ihtiyacı kalmamıştı. Buna karşı özellikle Newton'un öncülüğünde mekanik bir âlem görüşü geliştirilmiştir. Buna göre, hareketsiz madde birimlerinden oluşmuş olan doğal dünya, maddeyi yaratan, ona hareket veren ve hareket kanunlarını ona yükleyen bir dışsal varlığa, Tanrı'ya muhtaçtı.

Doğal bir fenomen olarak varlıkların birbirini etkileme gücünü kabul ettiği için Rönesans animizmi yine tabiatüstü mucizelere inancı da kökünden sarstı. Zihin okuma, dua ile iyileştirme yahut düşünce ile maddeleri hareket ettir-

17 David Ray Griffin, *God and Religion in the Postmodern World*, (N.York: State Univ. of Press, 1989), s. 84.

me, vs. tabiatüstü bir müdahale olmadan maddeler arası bir ilişki ve irtibatla sağlanıyorsa, bu durumda mucize olarak anlatılan olaylar ve bu mucizelerle temellendirilen birçok kilise doktrini temelsiz kalıyordu. Mekânist felsefe bu anlamda güçlü bir yardımcı unsurdu. Tabiatüstü bir olay meydana geldiğinde tek açıklama referansı vardı: Tanrı'nın müdahalesi. Aristocu animist görüşe karşı Galileo ve Newton'un mekanik görüşleri birer paradigma olarak tutulmuş, böylece tabiatüstü müdahaleyle gerçekleştiklerine inanılan mucizeler kavramı da kurtulmuştu. Bu evren yorumunda Tanrı evrenin dışında mucizevî bir şekilde müdahalede bulunmakta ve varlık bütün tarzlarıyla, bu müdahaleyle gerçek anlamda varlığa çıkmaktaydı. Bu iddianın temelinde şu teolojik kabul yatmaktadır: Evren zorunlu değil mümkün bir varlıktır (bunun için de Tanrı onun ruhu olarak zorunlu varlık olmak durumundadır).

Rönesans animizminin varlıklarda içkin bir şekilde bulunan birbirini etkileme gücünü öne çıkarması, ruh, mucizeler ve Tanrı açısından olumsuz bir sonuç doğurmuştur. Zira bedenden ayrı bir varlık ve beden üzerinde etkin bir gerçeklik olarak ruhun reddedilmesi, âlemden farklı ve âlem üzerinde etkin olan Tanrı fikrini de ortadan kaldırdı. Tanrı'nın reddi de ruh ve bedenin birbiriyle nasıl etkileşimde bulunacağına ilişkin açıklamaları ortadan kaldırdı. Tabiatın dışında ve tabiatüstü bir Tanrı'ya inancın ortadan kaldırılması, mucizelere ilişkin yapılan açıklamaları anlamsızlaştırdı. Mucizelerin temelini sarsılması da, Allah'a inanmanın temellerinden birinin yok olması anlamına geldi.

Bu anlattıklarımızın bizim için taşıdığı anlam şudur: Ölümden sonraki yaşama inanmanın temeli olan bütün unsurlar ortadan kaldırılmaktadır. Düalizmden materyalizme geçiş, ölümden sonra hayatta kalmaya devam edecek olan ruhun da ölümünü ilan etmektir. Supernaturalizmin ateizme dönüşmesi, ölümden sonra bedene yeniden hayat verecek olan Tanrı'nın inkârı demektir. Mucize olarak adlandırılan bütün fenomenlerin a priori reddi, bütün olayların aynen onlar gibi mucizevî bir müdahaleyle ölümleri diriltecek olan Tanrı'nın bu eylemini de geçersiz kılmaktaydı.

Bütün bu yukarıda anlatılanlara karşı, postmodern yaklaşım, yeni bir animizm biçimi geliştirerek, ölümden sonraki yaşamı a priori olarak kabul eden bir yaklaşımı benimsemiştir. Yeni bir animizm türünü geliştirmenin birkaç sebebi var: evvela, tabiatüstü bir Varlığın gerçekliği reddedilince, âlemin kendi kendini organize edip idare eden parçalardan oluştuğu fikri yaygınlık kazanmıştı. İkinci olarak, düalist yaklaşımlar bir kenara bırakılıp insan tecrübesi bütünüyle doğal olarak kabul edilince, bizimkine benzer bir durumun,

varlığın her seviyesinde geçerli olabileceği ihtimali kabul edildi. Nihayetinde, yirminci yüzyılda fizikteki bazı gelişmeler, yeni bir tür animizmi orta yere getirmiştir; buna göre, bazı enerjik olaylar meydana gelmekte ve bunların hareketleri önceden öngörülememektedir. Biyolojideki son gelişmeler de bakteri ve makromoleküllerin *algı, hafıza, tercih ve kendi kendine hareket etme* gibi temel formlar taşıdıklarını göstermektedir. Bu kabulleriyle Postmodern animizm, klasik animizm ile mekanizm arasında bir orta yol bulma çabasıdır.

Postmodern animizm, insan ruhunu nicelik olarak beyinden farklı görür ama ontolojik olarak beyni oluşturan hücrelerden ayrı tutmaz. Böylece düalist olmayan bir karşılıklı etkileşimin varlığı teyit edilmektedir. Buna göre, *ruh ve beden*in karşılıklı etkileşimi (interactionism) *düalizmin öngördüğü formdan ayrılmalıdır*. Bu ikisinin karıştırılması, karşılıklı etkileşimin kartezyen düalizmi olarak bilinmesinden, daha doğrusu ona indirgenmesinden kaynaklanmaktadır. Descartes ruh ve beden hem nicelik/sayısal hem de ontolojik olarak farklı olduğunu söylüyordu. *Nicelik olarak farklıydı: Zira biri bir şey diğeri ise başka bir şeydi. Ontolojik olarak farklıydı: zira biri bir tür diğeri ise başka bir türdü*. Ontolojik düalizm, yani ruh ve bedenin tür olarak birbirinden bağımsız ve ayrı olduklarının kabul edilmesi, bu ikisinin nasıl bir karşılıklı etkileşim içinde oldukları sorusunun cevabını vermede problemler yaratıyordu. *Düalist karşılıklı etkileşim tezinin zemin kaybetmesi (ruh ve bedenin hem nicelik hem niteliksel olarak farklı olduğuna ilişkin iddiaların zayıflaması) bunun tersini yani düalist olmayan aynılığı yani ruh ve beden (beyin) arasında bir aynılığın/özdeşliğin bulunduğu iddiasına götürmüştü*. Buna göre ruh ve beden, hem ontolojik olarak (tür olarak) hem de nicelik olarak aynı kabul ediliyordu. Fakat nicelik olarak bu aynılığın/özdeşliğin savunulamaz olduğu iddia edilmektedir. Zira *düşünme, ruh veya zihin* denilen şeyin beyinle nicelik olarak aynı olmadığı ortadadır.

Postmodern animizmin ikinci önemli özelliği, duyu algısını temel algı formu olarak kabul etmemesidir. Duyu organı bulunsun bulunmasın, onlardan etkilenmesi anlamında her birey çevresini algılar. *Tecrübemiz* bile esasen duysal değildir. Zira önümüzdeki nesneleri görmek, ruhumuzun/nefsimizin beyin hücrelerimizi algılaması, böylece de optik sinirler kanalıyla aktarılan dış dünyadan verilerin alınması demektir.

Postmodern dünya görüşünün ortaya çıkışı, yeni bir animist anlayışı ve buna paralel olarak da *naturalistik teizm* denen yeni bir tür teizmi doğurmuştur. Postmodern naturalistik teizm, modern öncesi tabiatüstü teizmden de geç moderni-

tenin naturalistik ateizminden de ayrılmaktadır. Bu yeni naturalistik teizm yahut panenteizme* göre, Tanrı bütün olup bitenin arkasındaki temel evrensel ruhtur. Tanrı ve evren arasındaki bu naturalistik ilişki, salt ilahi iradeye bağlı bir keyfiliğe göre değil, gerçekliğin doğasına uygun olarak gerçekleşir.

Modern öncesi ve geç modern teizmleri arasındaki fark şudur: Yaratıcı kudretin kaynağı artık bütünüyle Tanrı olarak görülmemektedir. Yaratıcılık yahut kudret (enerji kavramından daha geniş anlamda) eşit olarak hem Allah'a hem de sonlu varlıklara atfedilmektedir. Tanrı bütün sonlu varlıkları etkilemektedir, ama bütün olarak bunların hiçbirini belirlememektedir; zira sonlu olaylar hem bir dereceye kadar önceki sonlular tarafından belirlenmekte hem de kendi kaderlerini tayin edebilmektedirler. Bu yüzden de evren ve evreni oluşturan bütün parçalar Tanrı'dan görece bir otonomiye sahiptir. Evrendeki bu otonomi, ilahi kudret tarafından, kendi kudretini sınırlama pahasına, iradi olarak onun yapısına yerleştirilmiştir (*takdir*).

Bu kabule göre, olağanüstü olaylar meydana geliyorsa, bunlar normal sebep-sonuç ilişkisinin askıya alındığı mucizeler olarak yorumlanmamalıdır. *Olağanüstü, tabiatüstü* olarak görülmemelidir. Artık bu yeni teizmde tek taraflı yaratmakta olan Tanrı fikri ortadan kaldırılmaktadır. Tanrı ve dışındakiler arasındaki ilişki de, algı teorisindeki farklılaşmadan dolayı, farklılaşmaktadır. Animist yaklaşım, artık her bir varlığın kendine ait bir algısı bulunduğunu ve evrensel ruhla bu algı yeteneği sayesinde irtibat kurduğunu ileri sürmektedir.¹⁸

Bu yaklaşımlar ölümden sonraki yaşamı müzakere etmede nasıl bir farklılaşma yaratmıştır, şimdi ona bakalım:

POSTMODERN ANİMİZM AÇISINDAN ÖLÜM ÖTESİNE BAKIŞ

Postmodern animizm, ölümden sonraki yaşamı metafiziksel olarak muhtemel görmektedir. Dolaylı kanıtlarını da parapsikolojiden sağlamaktadır (Algıyı salt duyuşsal algı olarak kabul etmemesi, parapsikolojiye kapı aralamaktadır). Kendini modern materyalizm ve düalizmden farklı konumlandığı için (algı teorisinde olduğu gibi) ölümden sonraki yaşamın, naturalistik temele dayalı olarak temellendirilebileceğini iddia eder. Zira materyalizmin aksine,

* Pantheism, Yunanca *πᾶν* (pân) "hepsi"; *ἄν* (en) "de-da"; ve *θεός* (Theós) "Tanrı"; "Hepsi-Tanrı-da") terimlerinden oluşturulmuştur. Tanrı'nın evrenin içinde içkin olduğunu ama aynı zamanda evrenin dışında aşkın olduğunu söyler. Evrenin Tanrı ile maddi bir terâdüf (eş anlam) halinde olduğunu söyleyen panteizmden bu anlamda farklıdır. Panenteizmde Tanrı, yaratıcı daha doğru ifadeyle evrenin arkasındaki canlılık verici kudret olarak görülmektedir.

18 Griffin, a.g.e., s. 91.

nefs yahut ruh, nicelik olarak beyinle özdeş kılınmadığı için, ilkesel olarak beden ölümünden sonra var olmaya devam edebilir. Yine düalizmin aksine ruh ontolojik olarak beyinden, yani beyni oluşturan hücrelerden farklı olmadığı için beyin ve ruh arasındaki niceliksel (*numerical*) ayrım, çözülemeyecek bir karşılıklı etkileşim problemini de doğurmaz. Animizmin ruh ve beden arasında varsaydığı karşılıklı etkileşim, düalist karşılıklı etkileşimin aksine, ruh ve beyin arasında materyalist bir aynileştirmeye gitmemektedir. Zira ruhun dünyayı algılaması duyuşsal değildir; ruh, beden duyuşsal algılamasına bağımlı olmadan da algılamada bulunabilir. Vücutta iken ruhun dış dünyayı bedensel organlarla algılıyor olması, öncelikle kendi varlığını algılaması üzerine oturur (bilincin bilincinde olmak); dolayısıyla algı duyuşsal değildir. Ruh şu haliyle geçmiş hallerini hatırlamaktadır (hafıza, yahut hatıra dediğimiz şey) bunlar da duyuşsal değildir. Ruhun Tanrı'yı doğrudan (sezgisel olarak) algılaması ve bu algıya bağlı olarak mantık, ahlak ve estetik normları koyması da hiçbir şekilde duyuşsal dayanamamaktadır. Bu şu anlama gelir: Bedene bağlı olmadan ruh, en azından geçmiş tecrübelerini hatırlamakta, Tanrı'ya ilişkin yeni ruhsal tecrübeler yaşayabilmektedir. Bunları fiziksel bedeninden kendini tecrit edebildiği ölçüde daha yoğun yaşayabilmektedir.¹⁹

Ruhun bedene bağlı olmadan da algı yeteneğini devam ettirdiğini, dolayısıyla beden ölümüyle ruhun bu yeteneğinin süreceğini söyleyenler, bu konuda *a priori* kanıtlar kadar tecrübi (*a posteriori*) kanıtlar da getirmeye çalışırlar. Paranormal tecrübeler ve yakın ölüm deneyimleri bunlardandır. Deneysel kanıt olarak, şu örnek verilmektedir: bedeni oluşturan sayısız küçük hücrelerin her an dağılması ve yerlerine yenilerinin ikame edilmesine rağmen, ruh benzer bir dönüşüm geçirmemektedir. Bu durum, ruhun bedenden bağımsız olduğunu ve kendi başına bir varlığı bulunduğunu gösterir.

Postmodern animizm, bedensiz ruhun başka sonlu varlıklara ilişkin deneyimler elde edebileceğini de kabul etmektedir. Buna göre biz çevremizdeki her şeyi doğrudan algılarız, ruh sadece kendini ve bedenini değil çevresindeki ruh ve bedenleri de algılar. Bedenin dışındaki gerçekliklerin bu algısı, geçmiş hatıralar, bedensel duyuların yoğunluğu tarafından bloke edilen başka bedenlere ait ruhsallıklar, çoğunlukla bizde bilinç seviyesine çıkarılıp tecrübe edilemez. Ama hipotez olarak ruhun bu başka tecrübeleri tecrübe etmesinin önünde bir engel yoktur. Bilinçaltı seviyede kalıp da bilince ulaşamayan bu ayrı varlıkların tec-

19 Griffin, s. 92.

rübelerine *duyu dışı (extrasensory)* tecrübe ile ulaşmak mümkündür. Duyu dışı tecrübeye ilişkin kanıtlar, parapsikolojinin kontrollü deneyler dediği deneylerle elde ettiği veriler tarafından sağlanmaktadır. Başka bir ruhun/kişinin düşünce içeriğini doğrudan algılama anlamında *telepati* ve başka maddi nesnelere yahut durumları beden duyu kullandıktan sonra görsel bir şekilde algılama anlamında *klarvoyans (clairvoyance)* ile kanıtlar toplanmaktadır.²⁰

Bedene bağımlılıktan kurtulduğunda ruhun duyu dışı algıları, çevre hakkındaki temel bilgi kaynağı olarak duyu algılarının yerini alır. Bedenden duyu verileri almamaya başlayan ruh duysal olmayan algılarıyla çok daha bilinçli, düzenli ve güvenilir bir hale gelir. Bu anlamda duyu dışı algı mekanizması, ruhun yeni bedeni (bir başka beden) olarak iş görmektedir.

Parapsikolojiye ek olarak psikosomatik araştırmalar da ruhun bedeni etkileyecek ve maddi sonuçlar doğuracak yetenekte olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Vücut hücreleri ruhun amaçlarına uygun davranarak ruhun etkinliğini göstermektedir. Sinir gerginliğinin gayr-i iradi olarak bu sürece katılan vücutta anında yarattığı kırmızı lekeler (*stigmata*) psikosomatik durumun en iyi ispatı olarak verilmektedir. Yine maddi nesnelere düşünceyle hareket ettirmek (*psiko-kinesis*) de, ruhun bedenden ayrı olarak beden yahut madde üzerinde etkin olabileceğine delil olarak getirilmektedir.

Ruhun bedenin aracılığı olmadan algılama gücü ve beden olmadan var olma kapasitesi aynı kapıya çıkmaktadır. Var olmak başka tecrübelerden etkilenmekte ve bu etkilere tepki geliştirebilmektir. Ruh ve tecrübeleri fiziksel şeylerden farklı olarak salt zihinsel şeyler değildir. İki farklı varlık türü arasında bir düalete koymak, postmodern animizm tarafından reddedilmektedir. Fiziksel ve zihinsel arasındaki ayrım, evreni oluşturan her birim için geçerlidir. Her bir tecrübe anı (bir hücre, bir molekül, insan ruhu, vs.), fiziksel ve zihinsel bir yöne sahiptir. Bunların fiziksel tarafı, önceki tecrübe birimlerinden etkiler almasıdır. Zihinsel tarafı ise fiziksel tarafın algıladıklarına karşı geliştireceği kendi belirlemelerine (iradi) dayalı tepkileridir.

20 Ruh-beden ilişkisi bağlamında varlıkların doğalarında, zihin, ruh, şuur, gibi kavramlar üzerinden bu anılanları gerçekleştirme imkânını araştıran disiplinlere *noetik bilimler* denmektedir. İnsanın bedenine bağlı olmadan, düşünsel ve rasyonel yeteneklerini öne çıkararak ona aktif bir alan açma çabası bu çerçevede tartışılmaktadır. Parapsikoloji, duyu-dışı algılama (Extra Sensory Perception veya kısaca ESP), vs. bu çerçevede başvurulan yöntemlerdir. Stanford Üniversitesindeki Uzaktan Görme Programı (Remote Viewing Program) ve Noetik bilimlerle ilgili araştırmaların yayın organı *Shift* dergisi, bu alandaki çalışmaların önemlilerindedir. Bu çalışmalarını Yeni Çağ Hareketleri (New Age Movements) olarak görüp eleştirenleri de burada anmak gerekir.

Bedenden ayrı olarak insanın bu ruhsal tarafının varlığını devam ettirebileceği iddiası, postmodern animizmin altını çizdiği bir başka husustur. Animizme göre bu iddia, içinde düalite barındırmamaktadır. İnsan ruhu diğer canlılarından tür olarak değil, derece olarak farklıdır. Bu derece farkı ona çok farklı bir kapasite vermektedir. Bu öyle bir farklılıktır ki, tür olarak bile farklıymış gibi düşünülebilmektedir. İnsanın sembolik dil kapasitesi bu farkı yaratmaktadır. Bu yeteneğe bağlı olarak insanın kendini aktüelleştirmesi ve yaşadığı gezegenin her tarafına bunu yerleştirmesi, onu, diğer türlerden çok farklı bir tür gibi göstermiştir. Aynı şekilde, insanın bu derece farkı bedeninden ayrı olarak ona yaşama kudretini vermektedir. İnsanın sembolik dil kullanma gücü ve kendini aktüelleştirme kudreti, bu varlığa devamın anahtarını içinde barındırmaktadır. İnsanın, ölümden sonra bu ruhsal durumunu muhafaza etmesi, ilahi bir müdahaleye gerek duymadan, daha önce ilahi olan tarafından yapısına yerleştirilen tekâmül gücünün bir neticesi olarak kendiliğinden gerçekleşecektir.

II. ÖLÜMDEN SONRA DİRİLİŞ ve HAYAT

‘Ölümden sonra hayat’, *dinsel, metafiziksel ve bilimsel* olarak üzerinde durulan ve her bakış açısının kendi perspektifinden aydınlatmaya çalıştığı bir meseledir. İnsanın ölümlü olduğu gerçeğini dikkate aldığımızda, insanın tekrar var olma durumunu, mantıksal olarak, insanın ölümüne hükmettiğimiz düzlemin dışında bir noktadan ele almak daha mantıklı görünmektedir. Ölümlü olduğumuza ilişkin yargıyı, ölümünü gözlemlediğimiz bedene referansla verdiğimizde, bedensel olarak varlığa devam etme düşüncesi mantıksal açıdan zora girmektedir. Öte yandan, bedenden ayrı olarak ruhsal bir yanımızın bulunduğunu varsayarak bununla var olmaya devam edeceğimize hükmetmemiz, aslında ölmediğimizi ima edecektir.^{21*} Ruhsal bir yönünün olmadığını söyleyip, insanı bütünüyle et ve kandan ibaret bir varlık olarak tanımlarken Antony Flew,²² muhtemelen görünürdeki bu mantıksal tutarsızlığa işaret etmektedir.

Ölümden sonra hayatın varlığını mümkün kılan en önemli faktör, kudret sahibi aracı bir failin varlığıdır. Eğer ölümden sonra yaşamak *doğal* ise ve eğer ruh, diriltilmeye veya yeniden yaratılmaya ihtiyaç duymayacak şekil-

21 * ‘Her nefsin ölümü tadacağı’ ayetinden yola çıkılarak, bedenin öleceği ama ruhun bedenden ayrılıyor olmanın acısını tadacağı, gerçek bir ölümü onun yaşamayacağı da seslendirilmektedir.

22 Roger Trigg, “The Metaphysical Self,” Charles Taliaferro & P. Griffiths (ed.), *Philosophy of Religion: An Antology* (USA, 2003), s. 557.

de sağ kalabilirse, bu kadir varlığa gerek kalmamaktadır. Ama eğer ölümden sonra yaşamak *doğal değil* ise bu durumda, ölümden sonraki hayatı meydana getirecek bu kudretli fâil varlığa ihtiyaç duyulmaktadır. Başka bir ifadeyle eğer biz bir bütün olarak yani hem ruhen hem de bedenen ölürsek, o zaman eğer çok kudretli bir Tanrı yoksa, ölümden sonra hayatın mümkün olduğunu düşünmek için bir dayanağımız yoktur.²³ Eğer ölümden sonra hayat mümkün olacaksa, şahıslar ölümden sonra yaşayabilen türden varlıklar olmak zorundadır. Bu da şahısların mahiyetlerini tartışmayı gerektirmektedir.

İnsanın ölümünden sonra tekrar var olma imkânını kabul eden düşünce şöyle bir genel kabulden hareket etmektedir: Bizler temelde şifreli maddeden mürekkep fizyolojik organizmalar olduğumuza göre, Tanrı bizi tekrar yaratabilir, ölmeden önce sahip olduğumuz bütün fiziksel ve psişik niteliklerle programlayabilir. Özellikle de, şuurun bir beyin süreci olması sebebiyle veya beynin kendinden doğan biyolojik bir niteliği olduğu için, bizim beynimiz tekrar yaratılabilir ve öldüğümüz esnada sahip olduğumuz sinir unsurlarının ve yapılarının aynısına sahip olacak şekilde programlanabilir. Böylece ölümden önce sahip olduğumuz asli hatıraların, fikirlerin, bakış açılarının ve kişilik özelliklerinin aynısına sahip olabiliriz.²⁴

Ölümden sonra bizi nasıl bir yaşam beklediğini/mahiyetini bilmememize rağmen, emin olduğumuz bir şey var ki, o da bu beklentinin ilahi iyilik ve sevginin bir açılımı olarak karşımıza çıkacağıdır. Bir anlamda insanın gelecek yaşamı, Tanrı'nın ilahi adaletinin bir gereği olacaktır.

Ölümden Sonra Özdeşlik Kriterleri

Kişiler ya bedenlerinin ölümünün ardından yaşamaya devam ederler ya da ölümlerinden bir süre sonra diriltirler veya tekrar yaratılırlar. Bunun için iki şart yerine getirilmek zorundadır. Birincisi, ölümden sonra varlığa devam eden kişilerin vefat etmiş kişilere sadece benzer değil, o kişilerin aynısı olmaları gerekir; ikinci olarak, bireylerin kendilerinin ölmeden önceki o kişiyle aynı olduklarını düşünmeleri için yeter sebebe sahip olmaları zorunludur. Bu da kendine ait bir bilinçle ve önceki yaşamına ilişkin hatıralarla mümkün olur. Ölümden sonra yaşamın varlığından bahsetmek, aslında fiilen, ölen insanların yaşamından bahsetmek demektir.

23 Michael Peterson ve diğerleri, *Akil ve İnanç*, terc. Rahim Acar, (İstanbul: Küre Yay., 2006), s. 279.

24 Bkz. Peterson ve diğerleri, a.g.e., s. 292.

Ölümünden sonra hayatla ilgili olarak, varlığa devam eden yahut çürümüş bedeni diriltiirerek ruhuyla birleştirilen ya da yeniden yaratılan bir insanın, bu dünyada yaşayıp ölen ile aynı kişi olup olmadığına ilişkin ‘özdeşlik/ayniyet’ meselesinde üç yaklaşım mevcuttur:

Kişiliğe ve karaktere ait bütün zihinsel içeriklerin hatırlanmasını gerekli gören ‘**hafıza kriteri**’. Alınan bir mektubun yahut mesajın, onu yazdığını iddia eden kişiye ait olup olmadığını bize ifade eden ipuçları onun şahsiyetini ve diğerlerinden farklılığını ortaya koyması gibi, insan bedensel olarak yanıımızda olmasa da, o kişidir.

‘**Beden kriteri**’ni şart koşanlar. Bir insanı kendisi yapan şey, onun bedensel sürekliliği, fizyonomisi, vs.dir. Ancak bu beden kriterini salt beden olarak düşünmemek gerekir. Zira beden salt eti ve kemiği temsil etmez. Bütünlüğü temsil eder ve o bütünlük et ve kemiğin ötesinde bir kimliği gösterir. Parmak uçlarına kadar bir yeniden yaratılma da aslında bu kişisel kimliğe işarettir. Bu kimlik iddiası, (Hinduizmin aksine) bireyselliğimizi kaybedip evrensel ruhla birleşmeyeceğimizi vurgular. Bedensel dirilme, bedenin fonksiyonlarının icra edilecek bir forma, sebep-sonuç irtibatını sağlayacak bir yapıya kavuşturulması demektir. Vücudumu oluşturan her bir atom (diyelim ki karbon atomu) yenilenmekte, kaybolmakta ve ben sürekli değişmekteyim. Ama bu değişime rağmen, benliğim ve kimliğim konusunda bir şüpheye düşmem söz konusu olmamaktadır.

Üçüncü bir yaklaşım, ölümden sonra varlığına devam edecek yahut var kılınacak Y, şu anda yaşamakta olan X’in aynısı mıdır, sorusunu sormayı doğru bulmamaktadır. Bunlar ölümden sonra var olanın, ölümden öncekine psikolojik bir yakınlığının bulunup bulunmadığının ve onun devamı olup olmadığının sorulmasını daha makul görmekteirler. *Ölümün her şeyi bitirdiğini söyleyenler için (Death Ends All)* yukarıda anılanların hiçbir kıymeti yoktur. *Reenkarnasyon ve ölümsüzlük taraftarları* birinci teoriyi savunurlar. Zira bunlara göre, insanın ölümünden sonra hangi formda olursa olsun devamlarını sağlayan ve onları bizzat kendileri yapan ruhlarıdır. *Yeniden dirilmeyi savunanlar* hem bedensel hem de ruhsal özdeşlik aramaktadırlar.

Ölüm Sonrasıyla İlgili Teoriler

A. Ölüm Her Şeyi Bitirir

İnsanın ölümünün her şeyin sonu olduğunu iddia eden düşünce, bu savı hem mantıksal hem de ampirik olarak temellendirmeye çalışır. Antony Flew’in gö-

rüşleri bu düşünceyi özetlemektedir. 50 yılı aşkın bir süre önce yazdığı “İnsan kendi cenaze törenine katılabilir mi?” başlıklı makalesinde A. Flew, ölümden sonra yaşamın hem mantıksal hem de tecrübi açıdan doğrulanamayacağını iddia etmektedir: ilk önce, ölümden sonra yaşam ifadesinin mantıksal olarak tutarsızlık taşıdığını göstermeye çalışmaktadır: Bir uçak kazasında şu iki şık-
kın dışında bir başka alternatif yoktur: ölenler ve hayatta kalanlar. Bu yüzden, (yolculardan biri olan) Jones kazadan kurtuldu mu? sorusu son derece anlamlıdır. Ama, Jones, Jones’ın ölümünden kurtuldu mu? sorusu anlamlı değildir. Aynen bu cümlede olduğu gibi, ‘hepimiz ölümden sonra yaşamaya devam ederiz’ ifadesi de mantıksal bir tutarsızlık taşımaktadır.²⁵

Flew’e göre, ölümden sonra yaşama inananların ‘ebediyen yaşayacaklarına’ ilişkin ifadeleri ampirik olarak da yanlıştır. Tarih boyunca ‘bütün insanlar ölümlüdür’ ifadesi tecrübi olarak doğrulanmış bulunmaktadır. Ama insanların ölümden sonra yaşayacaklarına ilişkin ifadeleri böyle bir ampirik doğrulamadan uzaktır.

Flew, son olarak, insanın maddeden oluşan bir beden artı davranıştan ibaret olduğunu ve ruhsal bir unsur taşımadığını söyler. Flew, ‘insanlar karşılaştığınız kişilerdir’ ifadesiyle, kişiliği oluşturan şeyin varsayıldığı gibi ruhsal olanın değil, ‘ben’, ‘sen’, ‘baba’, ‘kasap’ gibi gösterdiğimiz reel bedenlerin artı davranışlarının oluşturduğunu söyler. Ruh ve nefis gibi maddi olmayan şeylerden haberdar olmayan çocuklar bile, beden ve davranışları dikkate alarak kişileri tanırlar. Kişiler açıkça yerleri gösterilebilen ve kendileri de gözlemlenebilen varlıklardır. Maddi olmayan bir varlıkla yürüyüşe çıkılmaz ve konuşulmaz.²⁶ Şüphesiz konuştuğumuz karşıdaki kişinin salt bedeni midir, itirazının yöneltileceğini düşünerek Flew, beden artı davranış şeklinde ifade etmektedir. İnsanda gözlemlediğimiz bütün düşünce, hareket, vs. bedene ve davranışa indirgenen Flew ve paralel düşünceler, ölümden sonra varlığa devam edecek herhangi bir unsur kabul etmemektedirler. Benzer bir temellendirmenin B.Russell tarafından yapıldığını da metnin başında ifade etmiştik.²⁷

25 Antony Flew, “Can a Man Witness His Own Funeral?” *The Hibbert Journal*, 54 (1956). Ayrıca yazarın şu eserinde mesele aynı hat üzerinde daha detaylı bir şekilde tartışılmaktadır: *The Logic of Mortality*, (Oxford: Basil Blackwell, 1987). Ayrıca bkz. Stephen T. Davis, “Philosophy and life after death: ...,” s. 691.

26 Flew ve Davis, a.g.y.

27 Bertrand Russell’in “An Argument Against Immortality,” adlı çalışması. Nakleden Anthony Quinton, a.g.y.

B. Ruh, Ölümden Sonra Başka Bir Bedenle Birleşir

İnsanın ölümünden sonra ruhu, başka bir fiziksel bedenle birleşir. Bu reenkarnasyon görüşüdür. Ruh enkarne olmadan yani bir bedenle birleşmeden varlığa devam edemez. Onun için de esas varlık durumundaki ruh, kendisiyle aktif hale geleceği bir bedenle bütünleşir. Bu bir anlamda semavi dinlerde Tanrı'nın cemalini görme hedefiyle örtüşmektedir. Ancak bu hedefe ulaşacak ruhun bir olgunlukla bu noktaya çıkması mümkün olabilmektedir. Ruhun sürekli enkarne olması, kendisinin henüz olgunlaşmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu tabiri caizse bir üst sınıfa geçemeyen öğrenciye sınıf tekrar ettirmek gibidir ve bir nevi cezalandırmadır.

Ancak bu öğreti Tanrı'ya bu süreçte bir rol vermediği için ve ruhun bireyselliğini/kimliğini kaybetmesi sebebiyle semavi dinler tarafından reddedilmektedir. Zira buna göre, ruh nihayetinde evrensel ruh durumundaki Nirvana'yla bütünleşerek nihai huzura kavuşmaktadır. Evrensel ruhla birleşerek kendi bireyselliğini kaybetmesi ise, âhiret, hesap, cennet-cehennem, vs. kavramlarını anlamsızlaştırmaktadır.

C. Realist Doktrin

Buna göre, ruh ölümden sonra varlığına devam eder, fakat, aktif hale gelmesini mümkün kılan bir bedene kavuşuncaya kadar faal olamaz. Bu görüş, yeniden dirilme doktrininin bir türüdür. Yeniden dirilme, ölen bedenle irtibatı kesilen ruhun diriltiilen bedenle, diriliş gününde yeniden birleştirilmesi doktrinine dayanır. Yaşamda bütün sürecin merkezi ruhtur. Belli bir noktaya kadar, ruh ve beden beraberce bir birliktelik oluştururlar ve birbirinden ayrılmazlar; daha sonra ayrılık vakti gelir; bu yeryüzündeki hayatın sonudur, fakat bizzat hayatın kendisinin sonu değildir. Ölümle birlikte beden fonksiyonları sona erer. Tekrar aktif hale gelmesi için yeni bir bedene ihtiyaç duyar. Bu bedene ruhun iade edilmesi, yeniden dirilmedir.

Ölümden sonraki hayat vurgusunda dinler, daha çok bedensel bir dirilişi öngörmektedir. Zira dine ve teistik düşünceye göre, insan ruhu başka bir âlemden gelse ve Tanrı'nın bir soluğu olsa bile, bedenli varoluşa yabancı değildir ve bunun tekrarlanması da imkânsız değildir. Ben'in bedenli veya bedensiz yeniden dirilişi, belli sıfatlarının varlığı kabul edilen Tanrı'yla irtibatlandırıldığında daha anlamlı hale gelmektedir. Hem bedensel hem de ruhsal dirilmeyle varlığı sürdürmeyi savunanlar, bireysel kişiliğin devamının altını

çizerler. Bu bireysel kişilik yahut özdeşlik vurgusu hem reenkarnasyonu hem de tek tek ruhların külli bir ruhta fena buldukları inancını dışlar.

Öte yandan insanda cevher olarak ruh'u görenler, ruhun esas olması sebebiyle böyle bir geçişin özdeşlik açısından sorun yaratmadığını söyleyeceklerdir.

D. İdealist Doktrin

Buna göre, ruh, herhangi bir bedenle birleşinceye kadar bedensiz olarak var olmaya ve iş görmeye devam eder. Bu doktrin, yeniden dirilme düşüncesinin diğer türüdür. Ruhun aktif olmasını herhangi bir bedene bağlamaz. Ölüm denen değişimden sonra var olmaya devam edecek miyim? sorusu, bu cümledeki özne'nin yani 'ben'in niteliği dikkate alınarak cevaplandırılabilir. Ölüm, fiziksel bedenin artık 'ben'in bir aracı olarak kullanılamayacağını ve fiziksel bir çevre içinde aktüel olamayacağını gösterir. Bedenin 'ben'i temsil etmediği düşünüldüğünde bu sonucu ifade etmek sorun yaratmaz. Beden, 'ben'in yarattığı bir alettir. Bu aleti kendine yabancı topraklarda elçi ve temsilci olarak kullanmaktadır. Bedenin ölümüyle, muhtemelen sadece bedene ait bu eterimsi yapı ortadan kaybolmaktadır.

Buna göre ölümden sonra beden parçalara ayrılır, ama gelecekte bir noktada Tanrı mucizevî bir şekilde bedeni yeniden var kılarak, ruh ve bedeni birleştirir. Bu durumda ruh geçici bir bedensizlik durumu yaşar ve varlığına bedensiz olarak devam eder. Ama bu onun Tanrı'nın huzurunda var olmaya devamını engelleyen bir durum değildir. Ölen şahsın yeniden 'tam ve bütün bir şahsiyet' oluşturması, ruh ve bedenin yeniden birleştirilmesiyle gerçekleşmiş olur.²⁸

E. Replika/Benzer Beden Görüşü

Buna göre, insan benzer bir bedenle yeniden yaratılır.²⁹ İnsan yapısı gereği ölümlüdür ve ölümlü ve yok olmaya mahkûmdur. İnsan öldüğünde, herhangi ilahî bir müdahale olmadığı sürece yok olur. Ama Allah onu ilk yarattığı gibi, kudretiyle yeniden yaratmaya kadirdir. Bu yeniden yaratılanın, ölen kimse ile fiziksel özellikler olarak aynı mı olacağı, yok olan bedenin bir benzerinin mi

28 Stephen T. Davis, "Survival of Death," P.Quinn & C. Taliaferro (ed.), *A Companion to Philosophy of Religion* (UK, 1997), s. 560.

29 Yeniden yaratılış yahut diriliş (*ba's*), Allah'ın kıyamet gününde Ahiret hayatını başlatmak üzere ölüleri yeniden diriltmesi, kabir sürecini veya berzah âlemini sona erdirerek onları yeni bir yaşama başlatması-nı ifade eder. Kur'an'da bu güne *yevmü'l-ba's* ve *yevmü'l-hurûc* adı verilmektedir.

yaratılacağı ya da bunun ruhsal bir beden mi (*soma pneumatikon*) olacağı ise tartışılmaktadır.

Çağdaş bilim adamları ve Batılı filozoflar, insanı parçalanamaz bir ruhsal-fiziksel varlık olarak görürler. Bizim insanla ilgili bildiğimiz tek ‘ben’, tecrübe eden, yürüyen, konuşan, uyuyan kişidir ki, 90–100 yıllık bir ömür sürer, sonra ölür gider. Ruhsallık atfedilen bütün olaylar, tecrübe eden ‘ben’in davranış tarzları olarak tanımlanır. İnsan zeki, kızan, mizah duygusu olan, hesap-kitap yapan şekilde tanımladığımız üst-seviyede davranışta bulunma kabiliyetinde olan bir organizma olarak görülür. Bu tanım içinde nefis yahut ruh, makinedeki hayalet gibi ayrı bir varlığı değil, aksine insanların çok esnek ve sofistike bir şekilde davranmalarını mümkün kılan bir şeyi temsil eder. Bu görüşte, bedenden ayrı ve farklı bir ruh kavramına yer yoktur. Ayrı bir ruh olmadığına göre bedenin ölümünden sonra hayatta kalan bir şey de yoktur. Bu durumda ölümden sonra yaşam ancak tekrar bu bedenin diriltilmesi ile yahut yeniden yaratılmasıyla mümkün olabilir. Ruh-beden ayırımına dayanan Helen düşüncesinin aksine dinlerin bu öğretisi, insanı ruhsal-fiziksel bir bütün olarak tanımlayan çağdaş düşünceyle örtüşmektedir.³⁰ Bu durumda insan bedenle öldüğüne göre, onun yeniden var olması, beden üzerinden ilahi müdahaleyle gerçekleşir. Yeniden yaratma doktrininde, yaratılan bedenin, dünyada yaşayan bedenle aynı olması beklenmez.³¹

Çağdaş düşüncede buna ilişkin geliştirilen görüş ‘replika/benzer beden/misl’ teorisi olarak bilinmektedir. Bu da, ölen kişinin başka bir mekânda ilahi yaratmayla bütün ruhsal-fiziksel haliyle yeniden var kılınmasını ifade etmektedir.

Müslüman Kelamcılar ruhu bedene bağlı bir işlev olarak gördükleri için, bedenin ölümüyle ruhsal olarak görülen bütün işlevlerin kaybolacağını ve ölümden sonra mükâfat ya da ceza kavramlarının anlam ifade edebilmesi için de dirilmenin bedensel olması gerektiğini söylerler. “İnsanların parmak uçlarına kadar diriltileceklerini”³² söyleyen ayeti de maddi dirilişe delil olarak ileri sürerler. Müslüman filozoflar ise, parmak uçları ifadesini bedensel dirilişin değil, ölen kişi ile diriltilenin özdeşliğinin vurgusu olarak alırlar. Dolayısıyla

30 Hick, a.g.e., s. 278.

31 Yer ve gökler örneğinde olduğu gibi, dünyada yaşayan insanın da bir benzeri yaratılmaktadır. “Yerin başka bir yerle, göklerin de başka göklerle değiştirildiği, her şeye üstün gelen tek Allah’ın huzuruna çıktıkları günde, sakın Allah’ın peygamberlerine verdiği sözden cayacağını sanma; ...” (14/İbrahim: 47, 48); “Yerin başka bir yere, göklerin de başka göklere dönüşeceği ve bütün insanların, var olan her şeyin üzerinde mutlak egemenliği bulunan tek bir Allah’ın huzurunda görünecekleri gün, ...” (14/İbrahim: 48).

32 75/Kıyâme: 4.

ceza ya da mükâfat görececek olan, bu dünyada yaşayanla kendini aynı kişi olarak algılayacaktır. Müslüman filozoflarda olduğu gibi, ruhsal bir devamlılığın kabul edilmesi, ceza ya da mükâfat kavramlarına zarar vermez. Yaşadığımız dünya ile gelecek dünya arasındaki boyut farkını dikkate aldığımızda bir farklılığın olacağı kaçınılmazdır.

Ruhsal bir dirilişin savunulduğu görüşte, gelecek yaşamın kuralları şu an yaşadığımız evrende hâkim olan fiziğin değil psikolojinin kuralları olacaktır. Bu dünyada olaylar fiziksel sebep-sonuç ile değil arzuların yarattığı ve telepatik yolla gerçekleşen olayların dünyası olacaktır. Kur'an'da da³³ delilini bulan bu düşünceye göre, 'bir şeyin arzu edilmesi onun gerçekleşmesinin yeter sebebi olacaktır'. Bütün bunlar o dünyanın sakinlerine bizim dünyamızın bize geldiği kadar gerçek gelecektir.

Kur'an, ölümden sonra dirilişin anlaşılabilmesi için ölüme en yakın insani tecrübe olan uyku üzerinde düşünülmesini önermektedir. Uyku halinde rüyamızda tecrübe ettiklerimiz, fiziksel-kimyasal bir sürecin değil, psikolojik bir sürecin ürünleridir. Uykudaki canlılığımız uyanık halimizdeki canlılığımızla aynı değildir. Bu durumda 'canlı olmak' 'kendi kuralları içinde işleyen tecrübelerde bulunmak' anlamına gelmektedir. Aynı şekilde her ne kadar fizyolojik anlamda insanın ölümü ile 'yaşam' kelimesi anlamını kaybetmiş olsa da, Psikolojik anlamında kullanıldığında, ölümden sonra yaşam var mıdır sorusu psikolojik bağlamda anlamlı hale gelmektedir.

Kur'an bu diriliş anını dramatik bir tarzda resmetmektedir:

Kur'an'da sur'a birinci üflemenin ardından, Allah'ın diledikleri hariç, bütün canlıların yok olacağı, ikinci üfleme ile de kabirlerin açılacağı³⁴ ve ölmüş bütün yaratıkların yeniden canlanarak³⁵ belli bir hedefe doğru koşuyormuş gibi³⁶ Rablerinin huzuruna çıkacakları³⁷ anlatılır.

Kur'an'da çürümüş kemikleri göstererek, bunları kim diriltebilir? diyenlere, "Onları ilk defa yaratan diriltecektir" (Yâ-sin 36/78-79) denilmekte ve yoktan yaratmanın gerçekleşmiş olmasının, ondan daha kolay olan yeniden yaratmanın imkânını içinde barındırdığı ifade edilmektedir.

33 41/Fussilet: 31.

34 82/Infitar: 4.

35 39/Zümer: 68.

36 70/Me'âric: 43.

37 36/Yâ-Sin: 51.

Benzer beden teorisindeki temel sorunlardan biri, benzer bedenlerin varlığına imkân veren benzer âlem düşüncesidir.³⁸ İki ayrı âlem/evren ihtimali, iki ayrı uzamlı varlığın yaşadığı âlem ihtimalini yaratır. Bu evrenlerin her birindekiler, kendi evrenlerindekiyle ilişkilidir, diğer evrenle irtibatları yoktur. Diyelim ki T1 ve T2 evrenleri hiçbir şekilde birbirleriyle irtibatlı değildir. Zira benim yaşadığım evrendeki her şey benden belli bir mesafe ve yöndedir/cihettedir. Bunun tersi de doğrudur. Eğer ikinci bir evren varsa ondaki hiçbir şey benim yahut bizim aramızda bir mesafe ve yön/cihet ilişkisi olamayacağı için benim o evrendekilerle, o evrendekilerin de benimle irtibat kurması mümkün değildir.

İnsanın öte dünyada benzer bir bedeninin yaratılacağı görüşünde en önemli problem, bu dünyadaki insanın adeta bir kopyası (*replica*) olarak meydana getirilen beden ile onun bu dünyadaki aslının birbirleriyle nasıl özdeşleştirileceği hususudur. Yani öte dünyadaki bedenler yeni bedenler olacaksa, bu takdirde yeni bedenlerin eski bedenlerle hiçbir bağlantısı bulunmayacak demektir. Diğer taraftan, bu benzer bedenler, birebir tekâbüliyetle eski bedenlerin aynısı olsalardı, bu kez de önceki kişilerin veya bedenlerin öldüğünü söyleyemezdik. Ama açıkça görülüyor ki bu dünyada insanlar ölmektedir.³⁹ İnsanların özdeşliği, bedene değil de hatıralara ve kendi şuurunda olma kriterine bağlanarak, bu çatışma çözümlenmeye çalışılmaktadır.

F. Ölümsüzlük (Varlığa Ruhsal Olarak Devam Etmek)

Ölümden sonra hayat yerine ölümsüzlük deyimini tercih edenler, bu ölümsüzlüğü ruh üzerinden temellendirmekte ve şu anda da esasen biyolojik değil, ruhsal bir yaşamı (realist değil, idealist) söz konusu etmektedirler. Ölümden sonra da biyolojik makinedeki ruh, bu makineyi/bedeni aşmakta ve maddi dünyanın ötesinde bir yere gitmektedir.

Ruhun ölümsüzlüğü⁴⁰ olarak da bilinen ölümden sonra yaşam teorisi, ölümden sonra bedeninin süresiz parçalandığını, fakat insanın maddi olmayan cevheri yahut ruhunun maddi olmayan bir dünyada ebediyen var olmaya de-

38 Hick, a.g.y.

39 D.Z.Philips, *Death and Immortality*, (London, 1970), s.16; Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, (İstanbul, 2005), s.152.

40 Ruhun ölümsüzlüğü öğretisi, felsefi anlamda ilk kez Platon tarafından 'phaedo'da tartışılır. Buna göre ruh boyutsuz, biçimsiz, basit bir cevher olarak kabul edilir. Dolayısıyla ölüm, ruhla bedeninin birbirinden ayrılması, böylece, daha önce herhangi bir şekilde karşılıklı ilişkide bulunmuş olsalar da, artık kendi başlarına kalmalarıdır. Buna göre, ölümsüzlük ruhun yoluna tek başına devam etmesinden başka bir şey değildir. Bkz. Platon, *Phaedo*, 63B-65A.

vam ettiğini kabul etmektedir. Ölümsüzlük, ruh beden ayrımını getirdiği ve Tanrı'nın lütfuyla yeniden yaratmasına gerek bırakmadan, ruhun var olma kapasitesini kendi içinde barındırdığı için Hıristiyanlık tarafından pagan bir doktrin olarak görülmüştür. Gerçekten de ruhun ölümsüz olduğu ve ilahi bir müdahaleye gerek kalmadan beden ölümünden sonra varlığına devam edeceğini söylemek, insanın ölümlü olduğunu ilan eden dini metinlerle çelişiyor görünmektedir. Bu sebeple de insanın ruh ve beden bütünlüğünü savunduğu ve insanın varlığını bütünüyle ilahi inayete bağladığı için yeniden dirilme doktrini, dinler tarafından genel kabul görmüştür. Hıristiyan dünyada pagan Yunan geleneği ile aralarına ciddi bir fark koymak isteyenler, bu iki doktrini şiddetle birbirine karşıt konumlandırmışlardır. Son dönemde insanın fiziksel yapısında bir ruh-beden ayrımına imkân verecek bir tahlilin mümkün olmadığını söyleyen bilimsel araştırmalar da, ölümsüzlüğün aleyhine kullanılmıştır. Başka bir ifadeyle beden dışında ayrı ve farklı bir entite olarak ruhun var olmadığı yönündeki iddialar, ölümden sonra ruhsal bir varlığa devam fikrini zayıflatmıştır. Ruhun varlığa devam etmesi yani ölümsüzlük, aynı zamanda âhîret hayatının reddi olarak da görülmüştür.

Ruhun ölümsüzlüğü, ruh ile beden arasında ayrımı/düaliteyi temel alan bir doktrindir. *Ruhsal ölümsüzlük*, bu anlamda, *reenkarnasyonun* kapı komşusudur. Zira ikisi de maddi olmayan özün ölümden sonra varlığına devam ettiğini söylemektedir. Tek farkla ki, ölümsüzlük dünyada ardı ardına bir yeniden bedenlenme öngörmez, aksine kesintisiz ebedî bir ruhsal dünyada tek bir yaşam devamlılığını kabul eder.

Ruhun ölümsüzlüğü tezine göre beden daimî bir parçalanmaya uğramakta, ruh (maddi olmayan öz/cevher) maddî olmayan bir evrende ilelebet yaşamaktadır. Bedensel kriterler bu anlamda kişisel kimlik için önemli sayılmamaktadır. Başka bir ifadeyle kişilik tanımında esaslı unsur ruh olarak görülmekte, beden yokluğu ruh için bir risk taşımamaktadır. Dahası beden olmadan ceza, mükâfat gibi kavramlardan bahsedilip bahsedilemeyeceği sorusu da, ruhun temel kişilik unsuru olarak tanımlanıyor olması sebebiyle, bir anlam taşımamaktadır.

Ruhun tek başına varlığa devam ettiği düşünülen gelecek dünya, bir rüya âlemi analojisiyle anlaşılmaya çalışılmaktadır. Buna göre, biz uykudayken duyu verileri kesilir yahut bir dereceye kadar beyin-merkezleri üzerinde normal etkilerini yaratmaktan engellenirler. Duyu algılarının artık etkinliklerinin devam etmediği doğrudur, ama duyu algılarının yarattığı etkiyi yaratacak tarzda bir şeyin etkinliğe başladığı da doğrudur. Bu etkinliğe bağlı olarak da de-

neyimler yaşayabilmekteyiz. Uyanıkken şu ya da bu şekilde duyu verilerinin bombardımanı ile engellenen yahut yavaşlatılan/bastırılan imaj-oluşturucu yetilerimiz, uykuda bu engellemeden kurtulmaktadır. Bu kurtulmanın ardından farklı bilinç nesnelileri karşılaşıyoruz. Kendilerine karşı arzu ve hisler beslediğimiz bu nesnelere hakkında düşüncelerimizi kullanırız. Şuuruna vardığımız bu nesnelere bize uyanıkken çok garip görünür. Bu nesnelere davranış kuralları, fiziğin bahsettiği kurallar değildir. Ama bu nesnelere davranışları uyanık durumumuzda bizi şaşırtsa da, meydana geldikleri anda bizi şaşırtıp rahatsız etmezler ve kişisel özdeşliğimiz konusunda da bir şüphe yaratmazlar.

Ruhun ölümsüzlüğüne bağlanan gelecek dünya konusunda, çarpıcı çalışmalardan biri H.H.Price'a aittir.⁴¹ Price, rüya-benzeri yahut görsel unsurların hâkim olduğu maddi olmayan nesnelere hüküm sürdüğü bir dünyaya ilişkin oldukça tutarlı bir resim sunmaktadır. *Buna göre ruhlar kendi içinde tutarlı, maddi olmayan bir dünyada yerleşiktirler, bu dünya içinde imaj, algının yerini almaktadır.* Görsel, işitsel yahut telepatik bir özellik taşıyan bu imajlar vasıtasıyla ruhlar birbirinin farkında olabilmekte ve bizimki kadar canlı ve karmaşık bir çevre içinde bulunabilmektedirler. Burada nesnelere ve şahıslara telepatik bir görünümle "görüleceklerdir". Böyle bir dünya, bizimkimden farklı sebep-sonuç kanunları ile çalışmaktadır (örneğin, bir şeyin arzu edilmesi, onun gerçekleşmesinin yeter sebebi olmaktadır⁴²). Bütün bunlar o dünyanın sakinlerine, bizim dünyamızın bize geldiği kadar gerçek gelmektedir.

41 H.H.Price, "Survival and the Idea of 'Another World'," *Proceedings of the Society for Psychical Research*, vol. 50 (1953), ss. 1-25.

42 Arzuların yarattığı ve telepatik yolla gerçekleştirilen olayların oluşturduğu bir dünya vurgusu Kur'an'da da ifade edilmektedir (41/Fussilet: 31): "...canlarınızın çektiği, elde etmeyi arzu ettiğiniz her şey size gelecektir". Şimdiki fiziksel dünyamızda canımız bir şey isterse, fiziksel bedenimiz onun isteklerini yerine getirir. Elma yemeyi isteyen birisi, elini kullanarak gidip ağaçtan koparır. Böylece fiziksel güçlerimiz, görünmeyen güçlerimizin gerçekleşmesine aracılık ederler. Ama ayet gelecek yaşamda bunun tersi bir durumdan bahsetmektedir. Bu ayette bir şeyin arzu edilmesi, gerçekleşmesinin yeter sebebi olarak gösterilmektedir. Belki de bu durumun en iyi mütercimi bir mezarlıkta ruhsal bir seyahate çıkardığı ihtiyaç çalgıcısına ötelere ilgili olarak Mevlana'nın söylediği şu beyitleridir:

...
Beni burada bıraksalar ne olurdu!
Bu bahçe ve bu baharda mutluluk var,
Şu ova, şu gayb lâleliği aman, ne hoş!
Başsız ayaksız seferler eder,
Dişsiz, dudaksız şekerler yerdim.

...
Gözler kapalı âlemler görür,
Elsiz güller, reyhanlar devşirirdim.

(Şiir için bkz. Eva de Vitray-Meyerovitch, *Güneşin Şarkısı*, (İstanbul: Şule Yay., 2008), s. 95.

Buna göre gelecek yaşam bir zihinsel imajlar dünyası (hayaller) olabilir. Bu zihinsel imajlar (hayaller), düşünüldüğü kadar zayıf ve önemsiz değildir; paradoksal görünebilir ama zihinsel (mental) bir imajı (hayali) fantezi yahut gerçek dışı nitelmemizi gerektiren bir durum söz konusu değildir. Zihinsel imajlar, herhangi bir şeyin olabileceği kadar gerçek varlığa sahiptirler. Görünen paradoks, 'imaj' kelimesinin içerdiği kapalılıktan kaynaklanmaktadır. Bu zihinsel imajları birer geçici eğlence nesnesi olarak görme ve bunlara inanmama eğilimi var. Bir romanın kahramanları bu anlamda hayali olabilir. Ama zihinsel imajlar bu anlamı kaldıracak tarzda 'hayali' olarak adlandırılmamalıdır. Zira biz bunları gerçekten yaşamaktayız, bunlar birer uydurma değildir ve bu yönden de duyularımızdan daha fazla imajinatif değildirler. Price, İngilizcedeki *imagy* ve *imaging* terimleri arasında ayırım yaparak anlatmak istediğini daha anlaşılır kılmaya çalışmaktadır. Gelecek yaşam bir imaging (hayal ve kuruntu) değil, zihinsel imajlara sahip bir gerçekliği temsil eden bir yapıya sahip olacaktır.

Tecrübe edenler için bu imaj-dünyası mevcut dünya kadar 'gerçek'tir. Bu dünyada duyu verilerinin yerini alan zihnin görsel unsurlar yaratma (*imaging*) yetisi, duyu verilerinin yarattığı kadar bir gerçek algı durumu yaratacaktır. Bu yetinin de düşünceleri, duyguları ve arzuları olacaktır. İmajlarla, *duyu algılarının* ve *sinir sisteminin* sağladığı düzeyde bir gerçekliği *hissetmemizi*, düşünmemizi, arzulamamızı engelleyen bir durum yoktur. Bunun için de *ölümden sonra yaşam kavramı* çok tutarlı bir şekilde kullanılabilir.

Price'a göre, kişinin bir bedene sahip olmadan ruhsal olarak varlığına devam etmesiyle 'canlı' olarak nitelendirilemeyeceği söylenerek itiraz edilebilir. O zaman burada kullanılan 'canlı' terimi ile ne kastedildiğini tartışmaya açmak gerekir. *Tecrübelerin* duyu organlarına bağlı olmadan yaşanıp yaşanamayacağı meselesi, *hayat* terimine verdiğimiz anlamla doğrudan alakalıdır. Hayat karmaşık bir fiziksel-kimyasal süreç olarak tanımlanırsa, ölümden sonra yaşam ya imkânsız hale gelir (ölümün her şeyin sonu olduğunu savunan materyalist teoride olduğu gibi), ya da mucizevî bir ilahi müdahaleyle tekrar yaşam mümkün hale gelir (dinlerin dirilme öğretisinde olduğu gibi).

Ölüm sonrası ruhsal bir varoluşla ilgili olarak, 'yaşam' ve 'canlı' terimlerini kullandığımızda, artık fiziksel-kimyasal bir süreçten değil, psikolojik sayılabilecek bir durumdan bahsediyoruz demektir. Bu durumda 'canlı olmak' sadece 'bir tür tecrübeye bulunmak' anlamına gelmektedir. Her ne kadar fizyolojik anlamda insanın ölümü ile 'yaşam' kelimesi anlamını kaybetmiş olsa da, psikolojik anlamında kullanıldığında, ölümden sonra yaşam var mıdır sorusu psikolojik

bağlamda anlamlı hale gelmektedir. Psikolojik anlamda canlılık, canlı olmaktan daha çok *canlı hissetmeyi* karşılamaktadır. Rüyadaki canlılığımız buna örnektir. Gördüklerimizi hissederiz. Bu durumda bedensel ölümün ardından bir *hayat* tanımlaması yerine buna ölüm sonrası *deneyimler/tecrübeler* denmesi daha uygun olur.⁴³ Ölüm sonrası deneyimlerde önemli olan husus, ilk olarak, kişisel özdeşliğin korunarak devam edip etmediği; ikinci olarak, da, bu deneyimi yaşayan insanlar arasında bir tecrübi bağlantının olup olmadığıdır.

Ruhun bedenden ayrıldıktan sonra varlığını devam ettirdiğini Price daha da detaylandırmakta ve teorisini üç aşamada anlatmaktadır. **İlk olarak**, ölümden sonraki algıların, rüyadaki algılar gibi olacağını ifade etmektedir. Başka bir deyişle, algılar zihne/ruha bağlı olacaklar ve insanın bedenli yaşamı sırasında kazandığı zihinsel imajlardan oluşacaklardır. Bu imajlar, kişinin kendi bedenini ve çevresini algıladığı ve hissettiği gibi algılanıp hissedilecektir. Bunları tecrübe eden açılarından bakıldığında sonuç, kişinin bedeniyle bulunduğu dünyadaki gibi ‘gerçek’ ve somut deneyim olacaktır. Bununla birlikte ruhun tek başına bedensiz olarak yaşayacağı hayat, şimdikinden farklılıklar da taşıyacaktır. Çünkü ölüm sonrası yaşamın kuralları, bu yaşam fiziksel değil de psikolojik olacağı için, fiziğin değil psikolojinin kuralları olacaktır.⁴⁴

İkinci olarak, rüyalarımız başka insanların sadece görünüm olarak yer aldığı ve bağımsız bilinç merkezleri tarafından canlandırılmayan özel tecrübeler iken, ölümden sonraki dünyada gerçek iletişim ve karşılıklı etkileşimler olacaktır. Bu durum şu anda bizim duyu dışı dediğimiz karşılıklı etkileşim tarzında gerçekleşecektir. İnsanlar bu iletişimi gerçekleştirmek için bedensel duyu organlarını kullanmak durumunda kalmayacaklardır. Orada görsel ve işitsel imajlar yaratan sürekli bir telepatik faaliyet olacaktır. Böylece insanların başka insanlarla konuştuklarını ve onları işittiklerini de müşahade etmek mümkün olacaktır. Aynı şekilde dokunma, koklama ve tat alma imajları da mümkün olacaktır. Şu anda tecrübe ettiğimiz anlamda, başka insanlarla paylaştığımız üç boyutlu bir dünya olacaktır. Daha doğrusu, bu anlatılan özellikleri taşıyan çok sayıda dünya olacaktır. Bu dünyalar, ruhları telepatik olarak birbirine bağlanan ve böylece ortak bir çevre yaratan insanlar tarafından oluşturulacaktır. Bu dünyalar muhtemelen benzer ilgileri ve tutumları olan ortak hafızalar/insanlar tarafından oluşturulacaktır. Böylece de ölüm sonrasında sadece çok sayıda dünya var olmakla

43 H. H. Price, “Personal Survival ad the Idea of Another World,” John Hick (ed.), *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, (London, 1964), s. 369.

44 John Hick, *Death and Eternal Life*, (London, 1985), s. 265.

kalmayacak, ayrıca ahlaki ve estetik açılardan bakıldığında daha yüksek ve daha aşağı dünyalar da söz konusu olacaktır.

Üçüncü olarak, gelecek dünya arzularımızın gücüyle tasarlanacaktır. Ne tür imajlara sahip olacağımızı belirleyen şey, bizlerin hatıraları ve arzularıdır. Şu dünyadaki hatıralarımız yahut bu dünyaya ilişkin hafızamız ve burada kazanılanlara dayalı olarak geliştirdiğimiz arzularımız, yukarıda anılan zihinsel/ruhsal imajların nasıllığını belirleyecektir. Başka bir ifadeyle, böyle bir dünyanın maddesini kişinin hatıraları, formunu ise arzuları oluşturacaktır. Bu dünya, bizim şu anda yaşadığımız dünyada bastırılan duygu ve arzularımızın da gerçek karakterini ortaya koyacaktır. Bu mental imajlar başka bir deyişle rüyalar cehennemi ya da cenneti andıran rüyalar olabilir. Burada farklı dünyalar (cennetler ya da cehennemler) olacaktır. Bunların en aşağısından en üst seviyedekine kadar çıkmak mümkün olabilecektir. Hatta öyle bir aşamaya gelinecektir ki, insan artık arzuları tarafından yönlendirilen bir konumdan kurtulacak ve doğu düşüncesinin *nirvana* batılı dini geleneklerin de *rü'yetullah* (*Visio dei*) dediği aşamaya ulaşacaktır.

Price'in gelecek dünya tasvirinde iki önemli unsurun altını tekrar çizelim: ilk olarak ölüm sonrası dünya yahut dünyaların zihne bağımlı karakteri ve ikinci olarak bu dünya yahut dünyaların insanın arzu gücü tarafından oluşturuluyor oluşu.

Price'in anlatımının psiko-fiziksel dirilmeden oldukça farklı olduğu ortadadır. Ama mental imajlara verdiği özellikler ve üç-boyut vurgusuyla psiko-fiziksel dirilmeyle yaşanacak gerçekliğe epeyce yaklaşmaktadır. Yine arzuların oluşturduğu bir dünya ile herkesin arasında telepatik bir iletişimin varlığını kabul etmesi de orta yolcu bir açıklama özelliği taşımaktadır. Ama bu vurgu ontolojik olmaktan daha çok psikolojik ve epistemik görünüm taşımaktadır. Zira ontolojik olarak solipsist bir şekilde kendi dünyalarına rüya âlemi halinde dalan insanların, reel bir durum yaratacak şekilde nasıl etkileşimde bulunacaklarını ontolojik olarak açıklamak çok da kolay görünmemektedir.

SONUÇ

Fizik kurallarının çevrelediği ve bütün düşünme ve davranma pratiklerini bu kurallar çerçevesinde yapan bir insanın, ölümden sonra farklı kuralların çalıştığı bir insan hayatı ve evreni anlaması kolay görünmemektedir. Bu zorluğa rağmen hem mantıksal tutarlılık açısından hem de tecrübi olarak böyle bir yaşam ve evren fikri anlaşılır kılınmaya çalışılmaktadır. İnsanı ölümden

sonra nasıl bir sonun beklediğine ilişkin tartışmalar, insanın karmaşık yapısına paralel olarak karmaşıklık göstermektedir. Durum doğası gereği karmaşık olunca, bizim de bu yazımızda yapmaya çalıştığımız şey çözümden ziyade bir çözümleme yapmak şeklinde olmuştur.

Dinlerin bu konudaki yeri analitik ve Ampirik bir yöntem belirleyen felsefe ve diğer disiplinlere göre daha rahat görünmektedir; zira dinler tümdengelmisel bir yöntemle insanı evrende yerleşik varlıklardan tür olarak ayrı bir yere yerleştirmektedir. Bu anlamda insan, diğer varlık türleri ile aynı düzlemi paylaşan, ama gelişmişliğinin göstergesi olarak dil kullanan *epistemolojik* bir varlık değil, aksine mevcut varlık türlerinden farklı olarak *metafiziksel* anlamı olan bir varlıktır. Dolayısıyla ölümünden sonra, diğer varlık türlerinininkinden farklı bir kader kendisini beklemektedir.

Dinlerin insana atfettikleri bu metafiziksel nitelik, onun yapısını tahlil ederken de kendini göstermiş ve insanın dünyaya ait olan bedenine/maddeye ek olarak ruhsal bir varlıktan bahsetme durumunda kalmışlardır. Ama bu ruhsal varlığı, Eflatun ve Descartes'ın tanımladığı gibi bedenden ayrı ve farklı bir varlık olarak değil, bedene bağlı olarak tanımlamışlardır. Dinlerin bu öğretisinde beden, insanın diğer insanlarla iletişim halinde oluşunu simgeleyen bütünlüğü temsil eder. Bu anlamda beden ruhun kullandığı bir araç olmanın ötesinde bir anlama sahiptir. Bu bütünlüğün insanlarla iletişim kuran tarafını, duyuşal tarafı temsil eder. Ruh da, insan bedeninin bir yönüdür (*vech*). Bu ise insanlarla değil, Tanrı'yla iletişim kuran insani yönü gösterir. Dolayısıyla ruh ve beden, bütünlüğümüzün, kimliğimizin farklı cüzlerini değil, farklı yönlerini oluştururlar. İnsan, bu bütünlüğün bir ifadesi olduğuna göre, ölümüyle birlikte, bir parçasının hayatta kaldığını, diğer parçasının öldüğünü söylemek çelişkili gibi görünmektedir. Buna bağlı olarak da, kendisine ruhsallık tekrar iade edilmekle birlikte, bedensel bir dirilişi yahut yeniden yaratılmayı esas almışlardır.

Dinlerin bu öğretisinin aksine, modern Batı düşüncesinde, insan yapısında amaç, niyet, karar verme gibi faaliyetleri insanın maddi yapısına/beynine ait görmeyen filozoflar, insanda cevher olarak ruhu kabul etmişler ve insanın gerçek/cevhersel anlamda bir ölümü yaşamadığını ifade etmişlerdir. İnsanın yaratılışı gereği, bedensel ölümünden sonra farklı bir düzlemde varlığının imkânı mantıksal tahlillerle ortaya konulmaya çalışılmıştır. ESP (Extra-sensory perception / duyu dışı algılama) denilen deneylerle insanın bedenine bağımlı olmadan başka bir deyişle duyu verilerini kullanmadan da iletişimde bulunabileceği dolayısıyla

varlığına devam edebileceği ispatlanmaya çalışılmaktadır. Telepati, tele-kinesis ve klarvoyans, bu çerçevede en fazla referansta bulunulan tekniklerdir.

Şüphesiz insanı ölümünden sonra nasıl bir geleceğin beklediği sorusu, nasıl bir teolojik antropolojiye sahip olduğumuzla yakından ilgilidir. İnsan sadece şu an gözlemlediğimiz hayatını yaşayan bir varlık değildir. Yokken var edilmesi, tekrar yokluğu tadıp ardından varlığa çıkması, insanı sürekli olmakta olan bir varlık olarak tanımlama imkânı vermektedir.

İnsanın geçirdiği her bir aşamanın kendinde bir gerçekliği vardır. Ölüm bu durumda hayat teriminin karşıtı olarak değil, bizzat kendi gerçekliği olan ve tanımlanabilen bir hal olarak görülmektedir. O zaman şu sorunun sorulması gerekmektedir: İnsandan bahsederken kullandığımız ‘ben’ işareti, bütünüyle şu an ‘var olan’ varlığı mı yoksa bir süreçte ‘olmakta olan’ varlığı mı göstermektedir? Başka bir ifadeyle, insan ‘şu an var olan’ varlık mıdır, yoksa ‘olmakta olan’ bir varlık mıdır? Bu durumda insanın bir ‘varlık’, bir de ‘oluş’ halinden bahsedilebilir. Oluş hali, insanın var oluş halinin ucunun açık olduğunu ve farklı formlarda var olmaya devam edebileceğini söyler. İnsan eğer olmakta olan bir varlık ise, onun için önemli olan ne olacağı ile ilgili sorudur. Fiziksel ölümü, olmakta olan insanın oluşunun bir aşaması olarak gördüğümüzde ölüm pozitif tanıma kavuşacaktır. Yok eğer insan, zaten ‘O’ ise, ve önünde başka bir aşama yok ise, bu durumda, ölüm negatif bir durumu gösterecektir. Bunun en güzel örneği Yusufçuk örneği üzerinden verilmektedir:

Yusufçuk, suyun içinde larva olarak doğar, orada büyür, sonra suyun içindeki bitkilere tutunarak su yüzeyine çıkar ve başka bir varlık olarak yoluna devam eder. Su içinde larva olarak bulunduğu bütün süreç onun yusufçuk olarak gerçek varlığını kazanma sürecini, olmakta oluşunu gösteren bir süreçtir. Suyun yüzüne çıktığında, arkada kalan larvalar onun yukarı çıkışını bir kayıp ve ölüm olarak görürler. Ama aslında bu larva halinden kurtuluş ve o sürecin sona erışı, gerçek yaşama adım atıştan başka bir şey değildir. Buna göre, yusufçuk zaten var olan değil, olmakta olan bir varlıktı. İnsan da benzer şekilde ne olmakta oluyorsa, gerçek ‘ben’liğine doğru giden bir yaratma eyleminin konusudur. Buna göre, ölen bir kimse hala Tanrı’nın yaratma aktının bir nesnesi ise, bunu oluş halinin bir devamı olarak görmenin hiçbir sakıncası yoktur. Bu durumda, fiziksel ölümü olmakta olan bir insanın oluş aşamalarından biri olarak gördüğümüzde, larva örneğinde olduğu gibi, pozitif bir durumla karşılaşırız. İster ‘hali hazırda bir varlık’ olarak ister ‘oluş halindeki varlık’ olarak alınsın, öyle görünüyor ki insana metafiziksel bir köken sağlanarak diğer varlıklardan türsel bir farklılık

bahşedilmiştir. Bu türsel farklılık onda, salt bu fiziksel dünyaya bağlı kalmama, onun ötesinde de şu ya da bu şekilde var olma arzusu yaratmaktadır. Yapısında bu arzu olan insanın, bu arzuya paralel ontolojik bir yapıya, bir kodlanmışlığa sahip olduğunu düşünmek çelişki oluşturmaz.

BİBLİYOGRAFYA

- Borst, C.V., (ed.), *The Mind/Body Identity Theory*, London: Macmillan, 1970.
- Davis, Stephen T., "Philosophy and life after death: the Questions and Options," Brian Davies(ed.), *Philosophy of Religion: A guide and anthology*, Oxford, 2000.
- _____, "Survival of Death," P.Quinn & C. Taliaferro (ed.), *A Companion to Philosophy of Religion*, UK: 1997.
- Davies, Paul, *Tanrı ve Yeni Fizik*, terc. M.Temelli, İstanbul: İm Yayınları, tsz.
- Edwards, Paul, (ed.), *Immortality*, Prometheus Books, 1997.
- Flew, Anthony, *The Logic of Mortality*, Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- _____, "Can a Man Witness His Own Funeral?" *The Hibbert Journal*, 54 (1956).
- Griffin, David Ray, *God and Religion in the Postmodern World*, N.York: State Univ. Press, 1989.
- Hick, John, *Death and Eternal Life*, London, 1985.
- Khan, Wahiduddin, *Religion and Science*, trans. Farida Khanam, New Delhi: Al-Risale Books.
- Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul, 2005.
- Madell, Geffrey, *Mind and Materialism*, Edinburgh, 1988.
- Meyerovitch, Eva de Vitray, *Güneşin Şarkısı*, İstanbul: Şule Yay., 2008.
- Peterson M., Hasker W., Reichenbach B., Basinger D., *Akl ve İnanç*, terc. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları, 2006
- Philips, D.Z., *Death and Immortality*, London, 1970.
- Platon, *Phaedo*, 63B-65A.
- Price, H.H., "Survival and the Idea of 'Another World'," *Proceedings of the Society for Psychical Research*, vol.50 (1953).
- Price, H.H., "Personal Survival ad the Idea of Another World," John Hick (ed.), *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, London, 1964.
- Royce, James, *Man and His Nature: A Philosophical Psychology*, London: McGraw-Hill Book Com. Inc., 1961.
- Quinton, Anthony, "The Soul," W.L.Rowe & W.J.Wainwright (ed.), *Philosophy of Religion*, USA, 1989.
- Taylor, A.E., "Immortality," George I. Mavrodes and Stuart Hackett (ed.), *Problems and Perspectives in the Philosophy of Religion*, New York, 1969.
- Trigg, Roger, "The Metaphysical Self," Charles Taliaferro & P. Griffiths (ed.), *Philosophy of Religion: An Antology USA*, 2003.
- Wisdom, John, *Problems of Mind and Matter*, New York: Cambridge University Press, 2007.
- Yasa, Metin, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara, 2001.