

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANA BİLİM DALI

ESKATOLOJİK AÇIDAN KİŞİSEL ÖZDEŞLİK SORUNU

Doktora Tezi

HAZIRLAYAN
Eyüp AKTÜRK

ANKARA-2012

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANA BİLİM DALI

ESKATOLOJİK AÇIDAN KİŞİSEL ÖZDEŞLİK SORUNU

Doktora Tezi

HAZIRLAYAN
Eyüp AKTÜRK

DANIŞMAN
Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

ANKARA-2012

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANA BİLİM DALI

ESKATOLOJİK AÇIDAN KİŞİSEL ÖZDEŞLİK SORUNU

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

Tez Jürisi Üyeleri:

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

.....

Prof. Dr. Recep KILIÇ

.....

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

.....

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ

.....

Doç. Dr. Fehrullah TERKAN

.....

Tez Sınav Tarihi: 06. 09. 2012

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR.....	III
ÖNSÖZ.....	IV
GİRİŞ.....	1
I. BÖLÜM: KAVRAMSAL ANALİZLER.....	7
1. 1. Kişi Kavramı.....	7
1. 2. Kişisel Özdeşlik.....	22
1. 3. Ruh Kavramı.....	34
1. 4. Ruh-Beden Düalizmi.....	47
II. BÖLÜM: KİŞİSEL ÖZDEŞLİK KURAMLARI.....	64
2. 1. Materyalist (Natüralist) Yaklaşımlar.....	64
2. 1. 1. Bedensel-Beyinsel Özdeşlik.....	65
2. 2. Hafıza ve Kişisel Özdeşlik.....	94
2. 3. Düalizm, Kişisel Özdeşlik ve Basit Yaklaşım.....	117
III. BÖLÜM: ESKATOLOJİ VE KİŞİSEL ÖZDEŞLİK SORUNU	134
3. 1. Kişisel Özdeşlik ve Ölüm Sonrası Hayat	134
3. 2. Ruhçu Yaklaşım: Kişisel Özdeşlik ve Ölümsüz Ruh	144
3. 3. Maddeci Yaklaşım : Kişisel Özdeşlik ve Ölümlü Ruh.....	167

3. 4. Yeniden Diriliş Kuramı: Kişisel Özdeşlik ve Ruhçu-Maddecî Yaklaşım.....	174
3. 5. Kişisel Özdeşlik ve Ölüm Sonrası Hayat: Ahlâkî Nedenler ve Sonuçlar	197
SONUÇ.....	208
KAYNAKÇA.....	216
ÖZET.....	231

KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser.
A.g.m.	: Adı geçen makale.
Ank.	: Ankara.
AÜİFY	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
Bkz.	: Bakınız.
C.	: Cilt.
Çev.	: Çeviren.
Der.	: Derleyen.
D.İ.B.	: Diyanet İşleri Başkanlığı.
Ed.	: Editör.
Haz.	: Hazırlayan.
İng.	: İngilizce.
İ.S.A.M.	: İslâm Araştırmaları Merkezi.
Krş.	: Karşılaştırınız.
Ltd.	: Limited.
No.	: Numara.
Nşr.	: Neşreden.
s.	: Sayfa.
S.	: Sayı.
T.D.V.Y.	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
Thk.	: Tahkîk.
Tlk.	: Ta'lik.
Trc.	: Tercüme.
Trsz.	: Tarihsiz.
Unv.	: University.
Ünv.	: Üniversite.
Vb.	: Ve benzeri.
Vd.	: Ve devamı.
Vol	: Volume (Cilt).
Yay.	: Yayınları/Yayınevi.

ÖNSÖZ

Kişisel özdeşlik sorunu felsefî ve teolojik düşüncede kayda değer bir geçmişe sahiptir. Çağdaş felsefî tartışmaların merkezinde de yer alan bu sorun insan doğasına ilişkin tartışmalar ve ahlakî sonuçlarıyla da ilgi konusu olmuştur. Bu değerlendirmeler kişi olmanın ve kişisel özdeşliğin referansının belirlenmesinin dinî ve felsefî açıdan ne denli önemli olduğunu göstermektedir.

Kişisel özdeşliğin öngörülmediği bir ölüm-sonrası hayatın anlamından söz etmek oldukça zor görünmektedir. Çalışmamız eskatolojik (uhrevîyât) bir çerçevede kişisel özdeşliğin nihaî kaynağını irdelemeyi konu edinmektedir. Fakat eskatolojik açıdan kişisel özdeşlik sorunu ele alınmadan önce tezin ilk iki bölümünde sorunun kavramsal bir arkaplanı irdelenmeye çalışılmıştır. Çünkü kişisel özdeşliğin önemi ortaya konmadan ve kişisel özdeşliğe ilişkin tartışmalar detaylı bir şekilde değerlendirilmeden “eskatoloji ile kişisel özdeşlik” ilişkisi yeterince anlaşılmayacaktır. O nedenle kişisel özdeşliğin mahiyetine ilişkin bir tartışmanın kaçınılmaz olduğu açıktır.

Birinci bölümde önemli oranda kişi kavramının ve bu kavramla ilgili olduğunu düşündüğümüz kavramlar ailesinin tahliline odaklanılmıştır. İkinci bölümde kişisel özdeşliğe ilişkin belli başlı yaklaşımlar ayrıntılı bir şekilde incelenmiş, üçüncü bölümde ise hem felsefî hem de teolojik açıdan önemli bir problem olan kişisel özdeşliğin temel referansının ne olduğu eskatolojik açıdan belirlenmeye çalışılmıştır. O nedenle bu çalışmanın, genel anlamda, kişisel özdeşliğin temel referansının beyin gibi maddî bir varlık olduğunu söyleyen yaklaşımlar ile bu yaklaşımları tutarsız bulan ruhçular ya da düalistler arasındaki

felsefî tartışmaya dayandığını söyleyebiliriz. Yine, alışmamızda genel olarak sistematik ve eleştirel bir yöntem takip edilelerek konular ele alınmıştır.

Bu çalışmanın bu hale gelmesinde birçok kişinin katkısı oldu. Tez konusunun belirlenmesinden bitimine kadar bütün aşamalarda yaptığı rehberlik, eleştiri ve desteğinden dolayı danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber'e her türlü teşekkürü borç bilirim. Aynı zamanda çalışmam süresince ilgisini esirgemeyen hocam Prof. Dr. Recep Kılıç'a ve yine değerli katkılarından dolayı hocam Prof. Dr. şaban Ali Düzgün'e teşekkür borçluyum. Ayrıca tezin yazım ve biimlendirmesinde katkılarından dolayı Yrd. Doç. Dr. İbrahim Bor'a, Arş. Gör. Metin Yıldız'a ve mer Faruk Yekdeş'e teşekkürlerimi sunuyorum. Son olarak, tezimi okuyarak katkıda bulunan eşim Hilal hanıma sabır ve desteklerinden dolayı minnettarım.

GİRİŞ

Dünyevî ve uhrevî bir önemi olan kişisel özdeşliğin temel referansı nedir? Kişisel özdeşliğin ölüm sonrası hayat için ne anlam ifade ettiği konusu felsefî literatürde önemli bir yer oluşturmaktadır.

Kişisel özdeşlik bir bireyin amaçları doğrultusunda eylemlerde bulunması için bir ön koşul olarak kabul edilmelidir; varlığını devam ettiren bir ve aynı kişi olmak hayatı daha rasyonel bir düzlemde yürütmek için önemlidir.¹ Fakat kişiler, zaman içinde pek çok değişikliğe uğramakta ve başka kişilere fazlasıyla benzemektedir. Öyle ki yıllar önce dünyaya gelen ve kişinin şimdiki psikolojik yapısından, dış görüntüsünden oldukça farklı olan bir bebek ile bu kişinin bir ve aynı kişi olduğu söylenir.² O halde “kişi” ne anlama gelmektedir? Geçmişte var olan ve gelecekte de varlığını devam ettirecek olan kişinin, bugünkü kişiyle birebir aynı kişi olmasını sağlayan şey nedir? Kişisel özdeşlik konusundaki felsefî yaklaşımlar farklı zaman dilimlerindeki kişilerin “aynı kişi” olmalarını sağlayan şeyin temel referansının ne olduğunu açıklamayı hedeflemektedir.

Kişisel özdeşlik ile kişi olmanın doğası arasında yakın bir bağ bulunmaktadır. Fakat “kişi” kavramı farklı düşünürlerce farklı anlamlarda kullanılmaktadır ve herkesçe kabul edilen tek bir tanımından bahsetmek neredeyse mümkün değildir. Sözelimi, bazıları, bu kavramı sadece kişinin canlı organizmasını referans göstererek açıklamaktadır. Maddeci yaklaşımlara göre farklı zaman dilimlerinde

1 Christine M. Korsgaard, “Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit”, *Personal Identity*, ed. Raymond Martin and John Barresi, (Oxford: Blackwell, 2003), s. 171.

2 Stephen E. Braude, “Personal Identity and Postmortem Survival”, *Personal Identity*, ed. Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jr. Jeffrey Paul, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), s. 226.

kişinin varlığını sağlayan şey, onun biyolojik devamlılığıdır. Buna göre kişi, fiziksel görünümünden başka bir şey değildir. Kişinin devamlılığını sağlayan, sadece onun metabolizması, kan dolaşımı, yeterli derecede nefes alıp vermesi gibi biyolojik etkenlerdir.³ Yani materyalist (ya da natüralist) yaklaşımlara göre kişi, sadece maddi bileşenlerden oluşan bir varlıktır; kişi işaret edilen, görülen, dokunulan, konuşulan bir varlıktır. Dolayısıyla “kişi” kavramı da tamamıyla canlı bir organizmaya işaret etmektedir.⁴

Diğer bir takım yaklaşımlar ise kişi kavramını biyolojik olmayan ve sadece zihinsel olan bir varlık olarak açıklamaktadırlar. Ruh kavramı öteden beri kişisel özdeşlikle ilişkilendirilmiştir. Düalist yaklaşımlar (Platon, Descartes’da görülebileceği gibi) kişinin, ontolojik statüleri birbirinden ayrı olan ruh ve bedenden meydana geldiğini söylemektedir. Ruhçular veya düalistler kişinin özsel kısmı olarak ruhu kabul etmekte ve ruhu düşünen şey olarak yorumlamaktadır. Buna göre kişisel özdeşliğin temel dayanağı, sürekli varlığını devam ettiren bu ruhtur.

Bu çalışmamız, genel anlamda, kişisel özdeşliğin temel referansının madde/beyin olduğunu söyleyen yaklaşımlarla, bu yaklaşımları tutarsız bulan ruhçular arasındaki felsefi tartışmaya dayanmaktadır. Buna bağlı olarak bu çalışmada kişisel özdeşliğin doğası iki temel noktadan hareketle ortaya konmaya çalışılacaktır: İlki, kişisel özdeşliği, maddi referanslardan hareketle temellendirmenin mümkün olmadığını ortaya koymak; ikincisi, kişisel özdeşliğin temel referansının ruhsal/zihinsel olgular olduğunu; hafıza ve fiziksel bileşenler gibi şeylerin ancak destekleyici referanslar olabileceğini açıklığa kavuşturmak olacaktır.

3 Erik T. Olson, *What Are We?*, (Oxford: Oxford University Press, 2007), s. 3-6.

4 Paul and Linda Badham, *Immortality or Extinction?*, (London: SPCK, 1984), s. 3.

Bu amaçla, birinci bölümde, öncelikle kişinin doğası üzerinde durulmuştur. Buna bağlı olarak ruh, beyin, düalizm, kişi, özdeşlik, kişisel özdeşlik gibi kavramlar etraflıca ele alınmıştır. Kişisel özdeşliğin mahiyetine ilişkin bir araştırma temelde kişinin neliğinin araştırılmasıyla doğrudan ilgili olduğuna değindik. Kişisel özdeşlik kavramının nihai referansı kişi kavramından ayrı düşünülemez. Bu yüzden tezin birinci bölümü aynı zamanda kişi olmanın doğasına ilişkin kavramların analizinden oluşmaktadır. Çünkü kişinin doğasının temel referanslarını ortaya çıkarma çabası birbirine yakın mesafede duran çeşitli kavramlar arasında ayrıntılı bir çözümlemeyle doğrudan ilişkilidir.

Bu doğrultuda ikinci bölüm, önemli oranda kişisel özdeşliğe ilişkin ortaya çıkan kuramları açıklama girişimi olarak değerlendirilebilir. Materyalist kuramlara göre kişi, fiziksel bileşenlerin bir toplamı olarak ele alınmalıdır ki bu, insan tabiatının nihai kaynağının maddi parçacıklar olduğu anlamına gelir. Pekâlâ, fiziksel bileşenler kişinin statüsünü belirlemede tatmin edici bir açıklama olabilir mi? Eğer kişinin temeli fiziksel bileşen(ler) olarak kabul edilecekse o zaman, bu bileşen(ler)den hareketle kişiyi bulmamız gerekir. Ne var ki bu pek muhtemel görünmemektedir. Örneğin, bir kişiyi diğer varlıklardan ayıran en temel niteliklerden biri olan öznel deneyim, maddi parçacıklar için söz konusu değildir. Buna paralel olarak, zihinsel özneler için söz konusu olan bilinçli amaçları fiziksel bileşenlere atfetmenin imkânından bahsedilemez. Kuşkusuz fiziksel bir bedene, belli bir görünüme sahip olamayan bir varlığı diğer varlıklardan ayırt etmenin bir takım güçlükleri vardır. Fakat kişinin fiziksel parçacıklara sahip olması onun bütünüyle biyolojik/fizyolojik bir varlık olduğu anlamına gelmez. Benzer şekilde kişisel özdeşlik kavramının nihai referansını belirlemede hafıza kuramının da bir takım sıkıntıları vardır. Bu durumda

kişisel özdeşliğin gerçek referansı ne olabilir? İkinci bölümde ana çizgileriyle ortaya koyduğumuz ruhçu yaklaşıma göre, kişi kavramına ancak manevi olan bir ruh/zihin nihai referans olabilir. Aksi halde, kırılmaya/kesintiye uğramadan bütün zaman dilimlerinde varlığını devam ettiren bir varlıktan söz edilemez.

Üçüncü bölümde ise çalışmanın temelini oluşturan ‘eskatolojik açıdan kişisel özdeşlik sorunu’ ele alınmaktadır. Burada ahiret hayatının varlığına ilişkin temellendirmeler ve ona bağlı olarak ortaya çıkan tartışmalar doğrudan ele alınmayacaktır. Farklı disiplinlerin çalışma sahasına giren böyle bir konu bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Bu bölümde, ölümden sonraki hayatın niteliğiyle ilgili sorunları konu edinen eskatolojik bağlam dikkate alınarak kişisel özdeşliğin temel referansının felsefi açıdan irdelenmesi hedeflenmektedir.

Kişinin zihinsel yaşamını fiziksel bileşenlere indirgeyen yaklaşımlara göre, beyin gibi fiziksel parçacıkların ölmesiyle kişinin varoluş serüveni son bulmaktadır. Buna göre ölüm beyin fonksiyonlarının sona ermesi olarak düşünülmelidir. Oysa zihnin bedenden özsel ayrılığını vurgulayan yaklaşımlar buna karşı çıkmaktadırlar. Onlara göre beden ölümü sadece fiziksel bileşenlerin bölünmesi ve biçim değiştirmesinden ibarettir. Dolayısıyla zihnin yok olmasının da aynı nedenlerden kaynaklanabileceğini gösterecek hiçbir delil ve örnek söz konusu değildir. Beden birtakım fiziksel bileşenlerin bir araya gelmesinden oluşurken zihin/ruh, fiziksel bileşenler için söz konusu olan bu ilineklere oluşmamaktadır. Basit bir cevher olan zihin yok olmadığı gibi farklı bir zihin haline de gelmez. İnsan bedeni ise herhangi bir parçacığında meydana gelen biçimsel bir değişikliğe bağlı olarak (kendi kendisiyle olan) özdeşliğini sıkı anlamda yitirmektedir.

İnsanlar bedensel ölümden sonra kendi varlıklarının aynı veya başka bir biçimde devam edip edemeyeceğini merak etmektedirler. Bu çalışmanın eskatolojik boyutu göz önünde bulundurulduğunda denilebilir ki ahiret hayatından kastedilen kişisel bir yaşamın varlığıdır. Çünkü söz konusu kişinin en temel isteği, kendisi olarak yaşamaya devam etmesidir. O nedenle bedensel ölümden sonra varlığını sürdüren kişi, ölümden öncekiyle birebir aynı kişi olmalıdır. Esasen kişinin bilincini veya kişiselliğini kaybederek varoluşunu devam ettirmesinin bir değeri de yoktur. Böylece kişisel bir varoluşun nasıl sağlanacağı bu çalışmanın temelini oluşturmaktadır. O nedenle özdeşlik tartışmaları, en nihayetinde, ahiret hayatında kişinin varlığını sürdürmesi noktasında hayatî bir öneme sahiptir.

Kişinin ahiret hayatında varlığını nasıl devam ettireceği hususunda ise farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu çalışmada söz konusu yaklaşımlar üç farklı başlık altında ele alınmaktadır. Birinci yaklaşıma göre, bedenin ölümünden sonra ruh, cisimsiz olarak varoluşunu sürdürmektedir. Ölümden sonraki hayat, düşünen özsel ben'in varoluşunu sürdürmesi anlamına gelir. Bu 'ben', başka bir ifadeyle kişiyi aynı kişi yapan ruh, beden olmasa bile her ne ise o olmaya devam etmektedir. İkinci yaklaşıma göre, ölümden sonra varlığını sürdüren bağımsız bir ruh söz konusu değildir. Beden için söz konusu olan diriliş, ruh için de söz konusudur. O nedenle Tanrı, ahiret hayatında, ruh ve bedeni tekrar yaratmaktadır. Üçüncü yaklaşım ruhun özsel değerini kabul etmekle birlikte bedenin önemine de gereken vurguyu yapmaktadır. Bedenin ölümünden sonra varlığını devam ettiren ruh, ahiret hayatında, bedenin dirilmesiyle tekrar fiziksel bileşenleriyle bir araya gelmektedir.

Pekâlâ, fiziksel yok oluşla birlikte kişinin varlığını devam ettirmesinden nasıl söz edilebilir? Eskatolojik açıdan kişisel özdeşli kavramı kişinin doğasından

hareketle tartışılsa da bunun belli bazı temel referanslara de dayandığı açıktır. Bunların başında Tanrı'nın varlığı ve O'nun her şeye gücü yeten niteliği gelmektedir. Başka bir deyişle, ahiret hayatında kişinin bedenine tekrar kavuşmasının nihai güvencesi Tanrı'nın varlığıdır.

Bütün bu değerlendirmeler ışığında denilebilir ki kişisel özdeşlik sorunu, içerik itibariyle, farklı felsefi disiplinlerin ilgisine açık görünmektedir. Bu sorun, belli bir kuramın veya filozofun görüşleriyle sınırlanabileceği gibi, belirli bir tarihsel dönemle sınırlı olarak da çalışılabilir. Çalışmamızda konu ele alınırken herhangi bir sınırlamaya gitmek kaçınılmaz olmakla birlikte doğrudan herhangi bir kuram veya düşünür/filozofun görüşleri esas alınarak soruna yaklaşılmamıştır. O nedenle sistematik ve eleştirel bir tutum takip edilerek Batı felsefesi ve teolojisi ile İslam felsefesi ve kelâmı kaynaklarından hareketle bir takım sonuçlara varılmaya çalışılmıştır.

I. BÖLÜM: KAVRAMSAL ANALİZLER

Birinci bölümde, çalışmanın çerçevesini oluşturan kavramlar ile bu kavramların analizi üzerinde durulacaktır. Bu tezde temel bazı soru(n)ların cevabını karşılamada önemli bir yer edindiğini düşündüğümüz ruh, beyin, düalizm, kişi, özdeşlik, kişisel özdeşlik kavramları hakkında bazı değerlendirmelerde bulunmak yerinde olacaktır.

Bu kavramlara bağlı olarak ortaya çıkan bazı soru(n)lar bu bölümdeki tartışmanın ana eksenini belirleyecektir. Sözelimi, kişi kavramı ne anlama gelmektedir? Kişinin özsel nitelikleri hakkında ne söylenebilir? Farklı zaman dilimlerinde varlığını sürdüren kişinin özdeşliğinin temel referansı ne olabilir? Kişinin beyin gibi fiziksel bileşenlerini kaybetmesi durumunda varlığını koruması mümkün müdür? Kişinin doğasına ilişkin düalist çözümlemelerin rasyonel bir tutarlılığından bahsedilebilip bahsedilemeyeceği tartışmanın ana sorularını oluşturmaktadır.

1. 1. Kişi Kavramı

Kişiyi anlamaya yönelik bütün çabalar, onun varlıksal yapısını ortaya koymayı amaçladığı için, rahatlıkla denilebilir ki kişisel özdeşlik sorunu ve dolayısıyla buna bağlı olarak gelişen eskatolojik yaklaşımlar doğrudan kişi kavramının tahliline dayanmaktadır. Bu anlamda kişinin doğasına ilişkin tasavvurların, çalışmanın akışında ve anlaşılmasında anahtar bir rol aldığını söyleyebiliriz.

Kişisel özdeşlik konusu irdelenirken birbiriyle fazlasıyla ilintili olan iki soru(n) dikkat çekmektedir. Bunlardan bir tanesi kişisel özdeşliği sağlayan şey nedir? sorusu, diğeri de fizyolojik/biyolojik bir ölümden sonra bir şahsın kişisel özdeşliğini koruyarak varlığını sürdürmesi mümkün müdür? sorusudur. Bu ekseninde gelişen problemi felsefî ve eskatolojik bir zeminde ele alırken, kişinin doğasıyla ilgili tartışmalara değinmek kaçınılmaz olacaktır.

Kişinin neliğine (doğasına) ilişkin ortaya çıkan tartışmalarda farklı felsefî yönelimlerin olduğundan bahsedilebilir. Kişinin varlıksal yapısıyla ilgili bir irdeleme yapıldığında, üç farklı çözümlemenin ortaya çıktığı gözlemlenmektedir: (i) Kişi sadece bir bedendir.⁵ (ii) Kişi bir bedene sahip olmakla birlikte özsel olarak ruhsal bir varlıktır. (iii) Kişi, ruh ve beden olmak üzere iki doğası olan bir varlıktır.⁶

Burada ifade edilen kişi nedir? sorusu, Garrett'in de işaret ettiği gibi, terimsel bir açıklamaya yönelik bir soru olmayıp, bu kavramın mahiyetine yönelik bir sorudur. Başka bir deyişle, kişiyi oluşturan şeylerin neliğine yönelik bir sorgulamadan söz edilmektedir. Böylece kişi kavramını tanımlamak bir şeydir; bu kavramın mahiyetinin neye tekabül ettiğini söylemek başka bir şeydir. Sözgelimi su kavramı tanımlandığında denilebilir ki renksiz, kokusuz bir sıvı olup gökten inerek nehirleri, gölleri vesaire doldurmaktadır. Pekâlâ, suyun yüzeysel bir tanımı suyun mahiyetiyle ilgili tam bir açıklama ortaya koyabilir mi? Denilebilir ki su maddesi aynı zamanda su kavramından tam olarak anlaşılamayacak bir gerçek özü de

⁵ Erik T. Olson, *What Are We?*, s. 3-6.

⁶ John Foster, *The Immaterial Self*, (London and New York: Routledge, 1996), s. 238.

içermektedir. Bu anlamda su kavramının tanımına yönelik açıklama, suyun özünün neliğini tam anlamıyla kapsamamaktadır.⁷

Kişinin doğasına ilişkin olarak sorulan sorular, fiziksel nesnelerin doğasına ilişkin olarak sorulan sorulardan mahiyeti itibariyle farklıdır. Sözgelimi, masa nedir? sorusuna verilen cevap ile kişi nedir? sorusuna verilen cevap arasında önemli farklar bulunmaktadır. Masa nedir? sorusuna iki şekilde cevap verilebilir: İlk olarak, masa bir nesnedir, insan yapımıdır ve dört ayağı vardır denilebilir. İkinci olarak da masanın ne tür malzemelerden yapıldığını ortaya koymaya çalışan ve dolayısıyla masanın mahiyetini analiz eden bir cevap verilebilir.⁸ Nitekim bu soruya verilen iki cevabın birbirinden bağımsız olduğu söylenebilir. Bu cevaplardan biri masanın fonksiyonuna vurgu yaparken diğeri de onun doğasına ilişkin bir tanımlama ortaya koymaktadır.

Sadece belirli bir zihinsel yapıya sahip olan varlık, kişi olarak tanımlanabilir. Sözgelimi, bir kedi acıyı hissetme, acıkma, sahibini tanıma gibi bir takım zihinsel durumlara sahip olduğu halde bu kediye bir kişi olarak tanımlamak için yeterli değildir. Bu anlamda kişi sadece karmaşık bir zihne sahip olan ve özel bir zihin türünü içeren varlıklar için kullanılabilir.⁹ Başka bir ifadeyle kişi ile kastedilen, rasyonel olan ve aynı zamanda bir öz-bilince sahip olan bireydir. Bu kişi kendi yaşamı için en mükemmel yollar arayarak plan yapar ve projeler üretir. Söz konusu

7 Brian Garrett, *Personal Identity and Self-Consciousness*, (London and New York: Routledge, 1998), s. 3, 48.

8 Garrett, *Personal Identity and Self-Consciousness*, s. 4.

9 Bkz. Garrett, *Personal Identity and Self-Consciousness*, s. 5.

edilen öz-bilinç olgusu, kişinin kendi zihinsel hadiselerinin farkında olmasını sağlayarak onun kendi geçmişi ile geleceği hakkında düşünmesini sağlamaktadır.¹⁰

Düalist kuramın en önemli savunucularından olan Descartes'a göre, özü bilinç olan kişi, süreklilik gösteren ruhsal bir cevherdir. Bu düşünceye göre, aynı zaman diliminde kişinin sahip olduğu farklı tecrübe ve deneyimleri bir araya getiren ve aynı zamanda bu kişinin zihinsel tarihini birleştiren şey, ben olarak isimlendirilen ve süreklilik gösteren ruhsal bir cevher aracılığıyla gerçekleşmektedir.¹¹ Düalist çözümlemeye göre, kişi maddi olmayan ve aynı zamanda yer kaplamayan ruhtur. Bedenle de iletişim içinde olan bu ruh zihinsel yaşamın merkezinde bulunmaktadır.¹² Descartes'e göre, kişi bedeni olmadan da var olabilir. Çünkü kişiyi aynı kişi yapan düşüncedir. O nedenle Descartes, kişiyi, bütün doğası ve özü düşünce olan bir cevher olarak tanımlamaktadır. Onun sözünü ettiği bu düşünce de var olmak için ne bir mekâna ne de herhangi bir fiziksel parçacığa ihtiyaç duymaktadır.¹³

Ben'liğin iki açıdan aynı kişi olmaya kaynaklık ettiği söylenebilir. Evvela benlik, aynı zaman dilimindeki bir şahsın farklı tecrübelerinin doğru akışını sağlamaktadır. Örneğin, bir kişi aynı anda ayağını kaşıma, çalınan müziğin farkında olma, bir kahve arzulama gibi birden fazla ve birbirinden farklı tecrübeleri yaşayabilir. Bütün bu farklı tecrübeler aynı kişinin tecrübeleri olarak bir birliktelik sağlamaktadır. İkinci olarak da farklı zaman dilimlerindeki kişiliğin temel dayanağını da bu ben'lik oluşturmaktadır. Kişinin sahip olduğu fiziksel niteliklerin yanında onun

10 Peter Carruthers, *Introducing Persons: Philosophy of Mind*, (London And NewYork: Routledge, 1986), s. 232.

11 Michael Tye, *Consciousness and Persons*, (Cambridge: The MIT Press, 2003), s. 133.

12 Garrett, *Personal Identity and Self-Consciousness*, s. 6.

13 René Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, (İstanbul : M.E.B. Yay., 1998.), s. 245-255.

hafıza ve kişilik özellikleri gibi zihinsel halleri de bu farklı zaman dilimlerinde farklılık göstermekte ya da yok olmaktadır. Fakat bütün bu değişimler aynı kişinin değişimleri olarak algılanıp bir ben'e dayanmaktadır.¹⁴

Kendi bedeninin veya tecrübelerinin toplamından ibaret olmayan kişi, daha çok zamanın farklı anlarında onun tecrübelerini birleştiren ve onları bir arada tutan bir ben ve benlik olarak ifade edilebilir. Söz konusu bu ben de farklı zamansal süreçlerde herhangi bir kırılmaya uğramadan devam etmektedir. Bu anlamda kişinin bütün tecrübe ve eylemlerinin temel referansı olan maddi-olmayan ben/benlik, değişime rağmen aynı kalarak kişinin tecrübelerini birleştirmektedir.¹⁵

Pekâlâ, bu okuma biçiminin bütünüyle sorunsuz olduğu söylenebilir mi? Kişiliğin temelini zihinsel/ruhsal olgulara dayandıran düalist çözümleme biçimine karşı çıkan Hume, bir kişinin tecrübelerinin, düşüncelerinin ve diğer zihinsel durumlarının birbiriyle nedensel bir ilişki içinde olduğunu ve bundan dolayı da birbiriyle bağlandığını söylemektedir. Bu yaklaşıma göre her kişi zihinsel bir demetten daha fazla ya da farklı bir şey değildir.¹⁶ Kendime baktığımda, diyor Hume, asla kendimi yakalayamıyorum; sadece bir kısım düşünce, duygu ve hafızayı algılıyorum. Aynı şekilde, Hume'a göre, algılar olmadan başka varlıkları/şeyleri kavramak da mümkün değildir. Hume'a göre benliğin temel referansı manevi bir cevher olan ruh değil algılardır.¹⁷

14 J. P. Moreland and W. L. Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, (Illionis: IVP, 2003), s. 290-291.

15 Moreland and Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, s. 293.

16 David Hume, "Of Personal Identity", *Personal Identity*, ed. John Perry, (California: University of California Press, 2008), s. 162, 170.

17 David Hume, "Second Thought", *Personal Identity*, ed. John Perry, (California: University of California Press, 2008), s. 174.

Bu düşünce biçimiyle benlik düşüncesinin tamamıyla kurgusal/hayali bir düşünce olduğunu ortaya koymaya çalışan Hume,¹⁸ kişinin doğasını tanımlamaya ilişkin indirgemeci bir yaklaşımın en önemli savunuculardan biridir. Parfit de düalist teoriyi, bölünmüş beyin olgusuyla uyuşmadığı gerekçesiyle eleştirmektedir. Parfit'e göre, her ne kadar bir kişinin bilinci bölünmüş olsa da her bir bölünmüş beyin tek bir şahıstır. O, beyin bölünmesinin mümkün olduğunu düşündüğünden her bir yarım beynin bedeni kontrol edebileceğini düşünür.¹⁹ Oysa Parfit'e göre bölünmüş beyin nakillerinden hareketle kişiyi tanımlama düşüncesi, düalist yaklaşım tarafından kabul edilmemektedir. Kaldı ki söz konusu düalist yaklaşım kişinin bütün tecrübelerinin temel kaynağı olarak zihinsel bir özneye işaret etmektedir.²⁰ Fakat Parfit, ruhun varlığını kabul etmediği için²¹ bütün tecrübelerin kaynağı olarak kabul edilen manevi cevher fikrini anlamsız bulmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi Parfit, kişi kavramının türetilmiş (kurgusal) bir kavram olduğu düşüncesini temel almaktadır.

Kişi kavramına ilişkin fiziksel referanslı tanımlamalar fazlasıyla eleştiriye açıktır. Tye'in da işaret ettiği gibi kişiler, hafıza, istekler, inançlar gibi deneyimlerin bir demeti olamazlar. Çünkü böyle bir demetin içine yerleşecek ağrı, kaşıntı, görsel deneyim, öfke duyguları gibi bireysel tecrübeler bulunmamaktadır.²² Acı çeken olmaksızın bir acı kavramı, düşünen olmaksızın bir düşünce veya algılayan olmadan bir algılama anlamsızdır. Söz konusu tecrübelerin bir öznesi olmak zorundadır. Bu

18 Moreland and. Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, s. 299.

19 Derek Parfit, "Why Our Identity Is Not What Matters", *Personal Identity*, ed. Raymond Martin and John Barresi, (Oxford: Blackwell, 2003), s. 131.

20 Bkz. Parfit, "The Unimportance of Identity", s. 294-313; Tye, *Consciousness and Persons*, s. 134.

21 Parfit, "The Unimportance of Identity", s. 313.

22 Tye, *Consciousness and Persons*, s. 139.

özne de beyin veya beden gibi fiziksel bir bileşen olamaz. Bunun kişisel özdeşliğin referansı olan bir benlik/nefs olması daha anlaşılır bir durumdur.²³

Kişisel özdeşlik, kendim olarak isimlendireceğimiz ve bölünemeyen bir şeyin devamlılık gösteren varlığına işaret etmektedir. Bu benlik düşünen, kararlar alan, problemler çözen, eylemlerde bulunan bir şey olabilir. Reid'in dediği gibi ben duyu değilim, düşünce değilim, acı değilim, eylem değilim; ben hisseden, düşünen, acı çeken ve davranışta bulunan bir varlığım. Benim düşüncelerim, eylemlerim, hislerim her zaman değişebilir. Bunlar sürekli değiller sadece ardışık şeylerdir. Oysaki bütün bu durumların bağlı olduğu benlik ise sabittir. O nedenle özdeşlik bizim acılarımız, sevinçlerimiz, düşüncelerimiz gibi zihinsel durumlarımızla aynı olamaz. Sözgelimi, aynı derecede ve aynı nedenlerle hissedilmesine rağmen bugün bir kişinin hissettiği acı yarın bir başkasının hissedeceği acıyla aynı olamaz.²⁴

O halde denilebilir ki, kişi kavramı, indirgenemez bir kavram olup nihai olan ve aynı zamanda çözümlenemeyen bir benliğe/nefse tekabül etmektedir. Bu anlamda kişiler bir benliğe/nefse sahip olduklarını söylemeyip aksine bir benlik/nefs olduğunu söylerler. Her ne kadar başkalarını onların kendilerine özgü fiziksel nitelikleriyle tanısak da kendimizi bir takım içsel, sezgisel kendi kendinin farkında olma durumlarıyla tanırız. Dolayısıyla kişinin tecrübelerinin öznesi olan benlik (*self*) aynı zamanda anlama, hissetme, hatırlama ve düşünme gibi zihinsel hadiselerin de

23 Michael Peterson, William Haskers vd, *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar, (İstanbul: Küre Yay., 2006), s. 280.

24 Thomas Reid, "Of Identity", *Personal Identity*, ed. John Perry, (California: University of California Press, 2008), s. 109.

öznesidir.²⁵ Bütün tecrübelerin dayandığı bir özne olmalıdır. Öznesiz tecrübe kavramı anlaşılmaz ve tutarsız bir ifadedir.²⁶

John Locke’a gelince o, kişinin doğasına ilişkin tanımlamalardan düalist çözümlemeyi kabul etmez. Kişi (*person*), düşünen cevher (*thinking substance*) ve insan (*man*) şeklindeki üçlü bir ontolojiyi ön görerek,²⁷ kişiyi ‘bir ruha sahip olan varlık’ olarak tanımlamaktadır. Ona göre bir ruha sahip olmanın kriteri de düşünme ve akletmedir. Kişinin iç gözlem yapabilmesi, hafızasını kontrol etmesi, mantıksal bir tutarlılık içinde eylemler gerçekleştirmesi, onu diğer varlıklardan ayırarak kişi olmasını sağlamaktadır.²⁸

Bu anlamda kişi kavramının Locke’da neye tekabül ettiğine bakıldığında o, bunun düşünen, aklî bir varlık olduğunu söyler.²⁹ Locke’a göre farklı zaman ve mekânlarda düşünceden ayrılmayan bilinç, aynı kişi olmanın temelidir.³⁰ Bilincin her zaman duyum ve algılarımızla birlikte olması dolayısıyla herkes kendisi için kendim dediği şey olur. Başka bir deyişle, Locke’a göre, kişiyi aynı kişi yapan sahip olduğu bilincidir. Kişi kendisini, düşünen bütün başka varlıklardan sahip olduğu bilinci vasıtasıyla ayırt eder. Bunun için kişisel özdeşlik ya da ussal varlığın aynılığı, bir bilince sahip olmaktan başka bir şey değildir. Bilinç geçmişteki herhangi bir

25 Peterson, Haskers vd, *Akıl ve İnanç*, s. 281.

26 David H. Lund, *Persons, Souls and Death: A Philosophical Investigation of an Afterlife*, (London: McFarland & Company, Inc., Publishers, 2009), s. 48.

27 Harold W. Noonan, *Personal Identity*, (London: Routledge, 1989), s. 27.

28 Louid P. Pojman, *Philosophy: The Quest For Truth*, ed. Louis P. Pojman, (New York: Oxford University Press, 2006), s. 301.

29 Brian Garrett, “Persons and Values”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 42, No. 168, (1992), s. 337.

30 John Locke, “Of Identity and Diversity”, *Personal Identity*, ed. John Perry, (California: University of California Press, 2008), s. 39-40.

düşünceye erişebildiği ölçüde o kişinin özdeşliğine de erişebilir.³¹ Dolayısıyla o, kişiyi düşünce ve akıl sahibi olan düşünen akıllı varlık olarak tanımlar. Bu akıllı varlık kendi kendine düşündüğü gibi, kendisi hakkında da düşünebilmektedir. Bunu da düşünceden ayrılmayan bilinç aracılığıyla yapmaktadır.³²

Locke'un insan (*man*) ve kişi (*person*) arasındaki farka vurgu yaptığını ve dolayısıyla, insan kavramının biyolojik bir türe işaret ettiğini söylemekte fayda vardır. Ona göre kişi kavramı 'adli' (hak ve hukukun muhatabı olan) bir terim olup akıl sahibi bir öznedir.³³ Başka bir deyişle bilinç ve hafıza sahibi olmayan varlık, kişi olamaz. Bilinç ve hafıza kişiyi diğer sıradan varlıklardan ayırır. Yani 'insan' olarak ifade edilen bu varlık hak, sorumluluk ve bununun gereği olan ceza ve mükâfatın muhatabı değildir.³⁴ Bunlardan hareketle denilebilir ki, uygulama açısından, Locke'un kişi tanımlaması insan tanımlamasından daha geniştir. Çünkü o, insan terimini belli biyolojik türlerin üyelerine atıfta bulunmak için kullanmaktadır.

Böylece akıl yürütebilen ve düşünebilen bu varlık, değişik zaman ve mekânlarda kendini kendi olarak, yani aynı düşünen varlık olarak algılayabilir. Kişi bütün bunları doğrudan bilinç aracılığıyla yapmaktadır. Bu bilinç ile düşünce ayrı olamaz ve aynı zamanda kişinin düşüncesi için de özeldir. Çünkü kişi algılamakta olduğunun bilincindedir. Bir şeyi gördüğümüz, işittiğimiz, kokladığımız, tattığımız ya da istediğimiz zaman, bunları yaptığımızı da biliriz. Nitekim Locke'a göre bilinç,

31 John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, (İstanbul: Kabalcı Yay., 1996), s. 196.

32 Sydney Shoemaker, "Persons and Personal Identity", *A Companion to Metaphysics*, ed. Jeagwon Kim, Ernest Sosa and Gary S. Rosenkrantz, (Oxford: Wiley-Blackwell, 1999), s. 380.

33 Raymond Martin and John Barresi, *Naturalization of the Soul*, (New York: Routledge, 2002), s. 14-19.

34 Muhsin Akbaş, "Kişisel Kimlik ve Ölüm Sonrası Hayat", *Felsefe Dünyası*, S. 35, (2002), s. 59; Shoemaker, "Persons and Personal Identity", s. 380.

her zaman duyum ve algılarımızla birliktedir ve böylelikle herkes, kendi için, kendim dediği şey olur. Bu durumda aynı bilinç varlığını sürdürdüğü sürece, kişinin farklı fiziksel bileşenlerde olup olmaması özdeşlik açısından bir sorun oluşturmaz.³⁵

Fakat Locke'un kişiyi tanımlama biçimi materyalist/natüralist çözümlemelerce eleştirilmiştir. Bu yaklaşımlara göre, kişinin birey olmasının temel referansı onun bedeni³⁶ ve beynidir.³⁷ Başka bir ifadeyle materyalist yaklaşımlar, kişiyi diğer canlılardan ayıran en temel ögenin onun daha gelişmiş bir beyne sahip olmasına bağlamaktadırlar. Kişinin bilişsel yapısını da beynin bir işlevi olarak görürler.³⁸ Bu yaklaşım, insanın hakikatinin ruh olduğunu söyleyen çözümlemelere karşı çıkarak, kişiyi maddi/fiziksel referanslarla açıklamaktadır. Bu anlamda kişi, görünen bedeninden ibaret olup, bedeninin dışında bir şey değildir.

Kişi materyalist düzlemde tanımlandığında kişinin fiziksel parçacıklara indirgendiği görülmektedir. Kuşkusuz insanın (kişinin) temel referansının beden/beyin olduğu şeklindeki yaklaşım tartışmaya açıktır. İnsan/kişi salt madde için söz konusu olan mümkünatı aşan, fiziksel ve kimyasal öğelerin bir birleşimi ile açıklanamayan ve özsel olarak maddeden bağımsız yaşamsal faaliyetlere sahip olan bir varlıktır. Zagzebski'nin de işaret ettiği gibi, kişi bedendeki hücrelerin bir demeti olarak tanımlanamaz.³⁹

35 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 196.

36 Bernard Williams, *Problems of the Self*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), s. 1-3.

37 David Lewis, "Survival and Identity", *Personal Identity*, ed. Raymond Martin and John Barresi, (Oxford: Blackwell, 2003), s. 161.; David Wiggins, *Identity and Spatio-Temporal Continuity*, (Oxford: Basil Blackwell, 1967), s. 42.

38 Pojman, *Philosophy: The Quest For Truth*, s. 302; Garrett, *Personal Identity and Self-Consciousness*, s. 9.

39 Linda Zagzebski, "Sleeping Beauty and the Afterlife", *God and the Ethics*, ed. Andrew Dole and Andrew Chignell, (Cambridge University Press, 2005), s. 65.

Pekâlâ, materyalist/natüralist yaklaşımların kişi olmanın mahiyetini fiziksel parçacıklarla açıklama gayretleri bir tarafa bırakılırsa; düalist bir yaklaşım için beden ne anlam ifade eder?

Thomas Aquinas, kişiyi fiziksel olan ile fiziksel olmayan cevherin birleşimi olarak tanımlamaktadır. Ona göre kişi ruh ve bedenin bir birleşiminden ibarettir. Burada söz konusu olan ruh, maddi olmayan ve fiziksel şeylerin bilgisine erişen cevhere tekabül etmektedir. Nitekim ruh ile beden aynı olsaydı fiziksel şeylerin bilgisine erişemezdi. Tersine bedensel kısımlar da fiziksel bir cevhere tekabül etmektedir.⁴⁰ Oysa daha önce de ifade edildiği gibi, Descartes gibi bazı düalistler, kişiliğin temel dayanağı olarak yalnızca ruha işaret etmektedirler. Buna bağlı olarak kişinin aslî parçası olmayan bedenin ruha zamanla ilişitirildiğine vurgu yapılmaktadır.

Bu durumda, bedensel bileşenlerin kişi kavramının oluşumuna hiçbir katkı sağlamadığından söz edilebilir mi?

Swinburne kişiyi salt zihinsel bir cevher olarak tanımlayıp bunun da fiziksel varlıklara bağlı olmadığını ifade etmektedir. Fakat ona göre Descartes'in ruh tanımına bağlı olarak gelişen, 'bedensel bir yok oluşa rağmen kişinin varlığını devam ettirebileceği' düşüncesi, yani bu kişinin bedensiz olarak da yoluna devam etmesi mantıksal olarak mümkün⁴¹ olmakla birlikte tamamıyla bedensel bileşenleri hesaba katmamak doğru değildir. Çünkü insan doğası irdelendiğinde, normal şartlarda kişi olarak tasvir edilen bu varlıkta o kişinin elleri, ayakları ve mevcut bedeninin diğer

40 Thomas Aquinas, *Summa Theologia*, çev. Fathers of the English Dominican Province, (Benziger Bros. edition, 1947), s. 480-482; Bkz. Peter van Inwagen, "A Materialist Ontology of the Human Person" *Persons: Human and Divine*, ed. Peter van Inwagen and Dean Zimmerman, (Oxford: Clarendon Press, 2007), s. 204.

41 Richard Swinburne "From Mental/Physical Identity to Substance Dualism", *Persons: Human and Divine*, ed. Peter van Inwagen and Dean Zimmerman, (Oxford: Clarendon Press, 2007), s. 161.

kısımları da bu kişi kavramının içinde bulunmaktadır. Sözgelimi, bizim bütün uzuvlarımız gibi ellerimiz, ayaklarımız da bizim bir parçamızı oluşturmaktadır. Fakat beden insanın zorunlu bir parçası olmadığı, onun olumsal bir parçası olduğu söylenebilir. Beden kişiden ayrılabilir ve beden yok olması durumunda kişi varlığını devam ettirebilir. Örneğin saçımız tümüyle kesildiğinde nasıl var olmaya devam ediyorsak; bedenimizin yok olması durumunda da varlığımızı sürdürmeye devam etmemiz mantıksal imkân dâhilindedir.⁴²

Böylece Swinburne, beden benim parçam değil demenin yanlış olduğunu, buna karşılık beden benim zorunlu parçam değil demenin doğru bir yaklaşım olduğunu savunmaktadır.⁴³ Nitekim Swinburne'e göre beden olmadan da ruh varlığını devam ettirebiliyorsa, bu, beden kişiden zorunlu bir parça olmadığına işaret etmektedir. O halde insan zihni onun asli unsurunu oluştururken, insanın var olmasını veya devamlılığını sağlayan da bu aslî unsurdur.

Diğer yandan, kişi kavramı tanımlanırken ona fiziksel/bedensel parçalar eklemeyi zorunlu görenler, bedeni olmayan kişi kavramını anlamsız bulmaktadırlar. Kişiyi tanımlamaya ilişkin bu düşünce biçimine göre beden olmaması, bir kişinin var olup olmadığına dair kuşkucu bir zemin hazırlamaktadır.⁴⁴ Bu konuda eleştirilerini derinleştiren P. F. Strawson'a göre, kişilerin zorunlu olarak hem zihne hem de bedensel niteliklere sahip olmaları onların asli özelliklerindendir.⁴⁵ Nitekim

42 Richard Swinburne, "Dualism and Personal Identity", *Philosophy of Religion*, ed. William Lane Craig, (New Jersey: Rutgers University Press, 2002), s. 497.

43 Richard Swinburne, "Personal Identity: the Dualist Theory", *Personal Identity*, ed. Sydney Shoemaker and Richard Swinburne, (Basil: Blackwell, 1984), s. 31.

44 Antony Flew ve Roy Abraham Varghese, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. Hasan Kaya ve Zeynep Ertan, (İstanbul: Profil Yay., 2008), s. 138.

45 Jerome A. Shaffer, *Bilinç, Ruh ve Ötesi*, çev. Turan Koç, (İstanbul: İz Yay., 1991), s. 93.

Strawson, kişi kavramının mantıkî olarak temel/basit (*primitive*) bir kavram olduğunu, ona bilinç gibi zihinsel olayları atfetmek mümkün olduğu gibi fiziksel bileşenler atfetmenin de mümkün olduğunu söylemektedir.⁴⁶ Strawson’a göre kişi, eylem, gaye (ben bu işi yapacağım), his (ben acı hissediyorum) olarak tanımlanabileceği gibi düşünce, algı ve hafıza olarak da tanımlanabilir. O, kişi kavramının referansı olabilecek iki şeye işaret etmektedir: Fiziksel bileşenler ve zihinsel hadiseler. Ona göre kişi, sadece zamansal ve geçici olan bir varlık olarak tanımlanamaz. Söz konusu kişi aynı zamanda şekil, ağırlık, boyut gibi fiziksel nitelikleri de içeren ve sürekliliği olan başka bir deyişle zamanla yok olmayan bir varlık olarak tanımlanabilir.⁴⁷

Strawson, neden bir kişinin zihinsel hadiseleri o kişi için yeterli bir referans olarak kabul edilsin? sorusuna bağlı olarak kişi terimi, bir yandan, (i) tecrübelerin öznesi olan saf bir bilinç ya da benlik olarak tanımlanırken diğer yandan da (ii) fiziksel bileşenlerin öznesi olarak tanımlamaktadır. Çünkü beden farklı varlıkları birbirinden ayırt etmeye aracılık etmekte ve algılama gibi tecrübelerin gerçekteşmesinde eşsiz bir rol üstlenmektedir. Örneğin göz kapaklarının kapanmasıyla kişi artık hiçbir şey görmemektedir. Böylece o, kişinin ne olduğunu belirlemede zihinsel referansların yanı sıra fiziksel bileşenlerin önemine de vurgu yapmaktadır.⁴⁸ Öyleki ona göre, beden gibi fiziksel nitelikler bir kişiye atfedilebiliyorsa, kişinin ona sahip olması kavramsal bir doğruluk olarak ifade edilebilir. Bu anlamda denilebilir ki, bir şahıs ve o şahsın bedeni fiziksel-zamansal

46 P. F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, (London and New York, Routledge, 1959), s. 102.

47 Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, s. 89.

48 Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, s. 90- 102.

bir yeri işgal eden bedensel niteliklerle aynıdır.⁴⁹ Öyle görünüyor ki Strawson, kişiyi hem bilinç durumlarına atfedilen yüklemeler, hem de cismanî özelliklere ve fiziksel bir duruma atfedilen yüklemeler konusu şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁰

Strawson'un 'kişi'yi bu şekilde tanımlaması farklı bir felsefî problem olan zihin-beyin özdeşliği problemini andırmaktadır. Onun teorisinin zihin-beyin özdeşliği teorisinden nasıl ayrılacağı, bir problem olarak durmaktadır. Eğer kişi kavramı sadece ya da basit bir şekilde bilişsel hadiselerin tecrübesi ile fiziksel niteliklerin bir toplamı olarak ele alınırsa, o zaman kişiyi diğer canlılardan ayırmak konusunda başarısız kalınacaktır. Denilebilir ki, kişiler fiziksel ve bilişsel niteliklere sahip olmakla birlikte diğer varlıklardan farklı olarak belirgin kişisel niteliklere de sahiptirler.⁵¹ Yani kişi aklî veya zihnî bir varlık olup kendisiyle ilgili ayrıcalıklı bir tür öz-bilinç kapasitesine sahiptir. Bu varlık sadece inanç ve isteklere sahip olmayıp aynı zamanda bu inanç ve istekleri ile ilgili bir tasavvura sahiptir. Dolayısıyla bu tür niteliklere sahip olan varlığın yaptıklarından sorumlu olması gibi ahlâkî sorumlulukları da bulunmaktadır.⁵²

Eğer kişi bütünüyle fiziksel bir varlık olarak kabul edilirse, o zaman, kişinin fiilleri doğa kanunları tarafından belirlenir. Böyle olunca da kişi özgür iradeye sahip olmadığı gibi ahlâkî anlamda sorumlu da değildir. Ancak denilebilir ki kendi fiillerinin öznesi olan kişi, özgür iradeye sahip olan bir varlıktır. Herhangi bir gaye doğrultusunda tercihte bulunmayı ancak fiziksel olmayan bir varlık gerçekleştirebilir.

49 Norman Burstein, "Strawson on the Concept of a Person", *Mind*, Vol. 80, No. 319, (1971), s. 449.

50 Shaffer, *Bilinç, Ruh ve Ötesi*, s. 92., Bernard Williams, *Problems of the Self*, s. 65.

51 Terence Penelhum, "The Importance of Self-Identity", *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 71, s. 667-668.

52 Jeffrey Olen, "Personal Identity and Life After Death", *Philosophy of Religion: An Antology*, ed. Louis P. Pojman, (London: WPC, 1998), s. 359.

Kişinin tercihleri fiziksel bileşenler tarafından önceden belirlenmez ve beden hareketleri üzerinde kontrol sahibi olan zihindir. Kişinin tercihlerde bulunabilme iradesi, onun ahlâkî sorumluluğunun da temelini oluşturmaktadır. Bu durum, kişinin fiziksel bileşenlerden ayrı olmasının en önemli nedenlerinden biri olarak düşünülebilir.⁵³

Buna paralel düşünceleri İslam'da fikhî düşüncede de görmek mümkündür. Fıkıh terminolojisinde kişinin eylemlerinden sorumlu olması için söz konusu kişinin akıl sahibi olması ve bu eylemlerin kendisi tarafından özgür bir iradeyle gerçekleşmesi gerekir. Kişinin eylemlerini kendi iradesiyle gerçekleştirmesi ile bir şahsiyet/mükellef olması arasında zorunlu bir bağ vardır. Fıkıhçılar bu durumu ahlâkî ilkenin bir gereği olarak kabul etmektedirler. Kişi, kendisine sunulan mesajı ancak akıl aracılığıyla anlayabilir. Kişinin iradesi de akıl aracılığıyla uygulama alanı bulmaktadır. Bu nitelikleri taşıyan kişi dinî anlamda yükümlü sayılmaktadır.⁵⁴ Gazâlî'nin dile getirdiği gibi, mükellef olmanın şartı, hitabı anlayacak şekilde akıllı olmaktır. Kastedileni bilmeden veya onu anlayacak niteliğe sahip olmadan kişinin sorumlu olması mümkün değildir. Kişiye yöneltilen her hitap aynı zamanda anlama emrini de içermektedir. Anlama kabiliyetini taşımayan birisine anla! demek

53 Foster, *The Immaterial Self*, s. 267; Kuntum teorisinin 'evrende determinizm yoktur, indeterminizm vardır. O nedenle determinizmi *a priori* olarak doğru kabul edip özgür iradenin söz konusu olamayacağını iddia etmek yanlıştır' düşüncesi için bkz. Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, (İstanbul: İstanbul Yay., 2008), s. 182 vd.

54 Abulvahhap Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi: İlmu Usûli'l-Fıkıh*, çev. Hüseyin Atay, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985), s. 319.

mantıksal bir tutarsızlık içermektedir.⁵⁵ Böylece usûlcülerin terminolojisinde kişi, haklara sahip olan ve sorumluluk taşıyan bir varlık olarak tarif edilmektedir.⁵⁶

Netice itibariyle kişiyi kişi yapan şey, onun dış görünüşü olmadığı gibi, bazen başkalarının daha çok bilincinde olabildiği, karakteristik davranış kalıpları da değildir. Bunun yerine kişi, bütün duyguların, düşüncelerin, hafızanın ve amaçların zihinsel öznesidir.⁵⁷ Söz konusu okuma biçimi insanı ruh olarak kabul etmekle birlikte hem bedeni inkâr etmemekte ve hem de ahiretle ilgili inançlar açısından bazı problemleri açıklanabilir kılmaktadır. Bu anlamda hem ontolojik statüsü hem de doğası dikkate alındığında insanın diğer bütün varlıklardan ayrılmakta olduğu söylenebilir. Bu varlık, bilen, hisseden, isteklerde bulunan kendi iradesiyle tercih ettiği hedeflere yönelik bir takım iradi eylemleri gerçekleştiren bir yapıya sahiptir. Bütün bu özelliklerin, kişiyi diğer bütün varlıklardan ayıran en önemli nitelikler olduğu söylenebilir.

1. 2. Kişisel Özdeşlik*

Kişisel özdeşlik sorunu, herhangi bir bireyin hangi koşullarda bir ve aynı kişi olabileceğini konu alan felsefî bir sorundur. Bu anlamda kişisel özdeşlik sorunu, temelde, kişinin özdeşliğinin zorunlu olarak neye dayandığını,⁵⁸ bir kişinin aynı ya

55 Ebu Hamid Gazâli, *El-Mustasfa: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, trc. Yunus Apaydın, C. 1, (Kayseri: Rey Yay., 1994), s. 118-119.

56 Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları: Usûlü'l-Fıkh*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1996), s. 296.

57 Paul and Linda Badham, *Immortality or Extinction?*, s. 10.

*Bu çalışmada 'kişisel özdeşlik' kavramı kullanılmakla birlikte, aynı anlamda kullanılan kimlik, ferdiyet, şahsiyet kavramları da konunun anlam bütünlüğü içinde, gerektiğinde, zaman zaman tercih edilecektir.

da başka birisi olduğunun belirlenmesini sağlayan kriter ya da kriterlerin neler olduğunu ortaya koyma çabasıdır. Böylece kişisel özdeşlik problemi, en temelde, “ t_2 zamanındaki p_2 şahsının t_1 zamanındaki p_1 şahsıyla aynı şahıs olmalarının mantıksal açıdan gerekli ve yeterli şartları nelerdir?”⁵⁹ sorusuna odaklanmaktadır. Burada söz konusu olan gerekli ve yeterli şartlar kavramlarından ne kastedilmektedir? Eğer herhangi bir hadisenin gerçekleşmesi bazı gerekli ve yeterli şartlara bağlıysa, o zaman bu gerekli ve yeterli şartlar olmadan söz konusu olan hadise gerçekleşmeyecektir. Sözelimi, bekâr teriminden hareketle, bekâr olmak için insan olmak zorunlu bir şarttır. Fakat yeterli bir şart değildir. Nitekim evli bir insan bekâr değildir. Dolayısıyla bekâr olmanın yeterli şartı insan olup evlenmemiş olmasıdır.⁶⁰

Daha önce de ifade edildiği gibi, 'kişi olmanın' aslında 'ne olduğu' ve 'neyin (veya kimin)' 'kişi sayılabileceği' farklı felsefî ve dinî öğretilerde farklı şekillerde ele alınmıştır. Tekrar ifade edersek, kişi kavramı, özellikle kimlik ve etik meselesinde çok önemli bir yere sahiptir. Bu sebeple, kişisel özdeşlik gerek filozoflar gerekse ahlâkbilimciler tarafından bu sorunlarla ilişkili olarak araştırılmış ve incelenmiştir. O nedenle, felsefî gelenekte kayda değer bir geçmişi olan bu ontolojik meselenin, birbirinden farklı bilim dallarındaki gelişmelerle birlikte çok farklı açılar edindiğini söylemekte fayda vardır.

Kişisel özdeşlik kavramı irdelenirken doğal olarak özdeşlik nedir? sorusu akla gelebilir. Bu kavram üzerine çok fazla yoğunlaşmadan şunu söyleyebiliriz: Özdeşlik, bir şeyin kendisi olup başkası veya başka bir şey olmamasıdır. Başka bir ifadeyle

58 Steven Reiber, “The Concept of Personal Identity”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 58, No. 3, (1998), s. 581.

59 Noonan, *Personal Identity*, s. 84.

60 Carruthers, *Introducing Persons*, s. 28.

birbiriyle özdeş veya aynı olan iki şeyin olmamasıdır.⁶¹ Nitekim $A=A$ şeklinde formüle edilebilen özdeşlik kanunu, özdeşliğin tanımını da ortaya koymaktadır.⁶²

Locke bu kavramı şu şekilde ifade etmiştir:

Hiçbir zaman aynı türden iki şeyin aynı anda aynı yerde bulunduğu görülmediği ve böyle bir şeyin olabilirliği kavranılmadığı için, haklı olarak, belli bir anda belli bir yerde bulunan bir şeyin aynı türden her şeyi dışladığı ve orada yalnız başına bulunduğu kabul edilir. Böylece aynı anda aynı türden iki şeyin aynı yerde bulunması ya da bir ve aynı şeyin iki değişik yerde bulunması olanaksızdır.⁶³

Kişisel özdeşlik problemi tamamıyla sorunsuz bir alan değildir. Aksine, felsefî ve eskatolojik tartışmaların önemli bir alanını meşgul etmektedir. İlk bakışta konuya bakıldığında her şeyin kendisiyle aynı olduğu ve hiçbir şeyin başkasıyla aynı olmadığı sonucuna varılabilir. Fakat felsefî bir yöntemle konu irdelendiğinde asıl sorun farklı zaman dilimlerinde varlığını devam ettiren kişinin aynı kişi olduğunu ortaya koyabilecek mantıksal gerekçelerimizin olup olmadığı sorunudur.

Felsefî bir tartışmanın konusu olarak kişisel özdeşlik, farklı nesne veya şeylerin niteliksel benzerliğine dayanmayıp aynı nesne veya şeyin niceliksel özdeşliğine vurgu yapmaktadır. Niteliğe dayalı özdeşlik, daha çok farklı zaman dilimlerindeki varlıkların birbirine benzeyen durumlarına dayanır. Sözelimi, bir kişinin eski arabası ile yeni aldığı arabasının aynı olduğunu ifade etmesi veya ikizlerin aynı olduğunu söylemesi farklı iki varlık arasındaki benzerliklerin aynılığına/özdeşliğine yapılan bir vurgudur.⁶⁴ Aynı şekilde “iki beyaz bilyardo topu niteliksel olarak aynı, hatta tam benzer olabilir. Ama onlar niceliksel olarak özdeş

61 M. Sait Reçber, “Varlık Felsefesi”, *Felsefe*, ed. Mehmet Bayraktar, (Ankara: Ankuzem Yay., 2005), s. 113.

62 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Ekin Yay., 1997), s. 535.

63 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 191.

64 Carruthers, *Introducing Persons*, s. 68-69.

olmadıklarından bir ve aynı da değildirler.”⁶⁵ Bu toplardan bir tanesi kırmızıya boyanırsa, niteliksel olarak kendisiyle aynılığı sona erebilir; fakat yine de bir ve aynı top olarak kalmaya devam edecektir. Benzer şekilde, bir kişi geçirdiği kazadan sonra, fiziksel bir değişime uğrasa da bir ve aynı kişi olarak kalmaya devam eder; yeni bir şahıs olmaz. Başka bir ifadeyle niceliksel olarak bir ve aynı şahıs, şimdi niteliksel olarak farklı bir şahıs olmuştur.⁶⁶

Dolayısıyla nicelik olarak bir ve aynı şeye delalet eden kişisel özdeşlik kavramının benzer kavramından farklı olduğunu ifade etmek gerekir. Çünkü benzerlik kavramı niteliklerin paylaşımını öngörmektedir. Benzer kavramının kullanıldığı yerlerde, herhangi bir şahısla aynı olma ifade edildiğinde aslında ona benzemek kastedilmektedir. Kişisel özdeşlik kavramının tartışıldığı yerde ise aynı kavramı bütün boyutlarıyla bir özdeşliği ifade etmektedir. Yani, herhangi bir şahısla aynı olmak aynı zamanda o şahıs olmak demektir.⁶⁷

Öyle görünüyor ki, niteliksel olarak aynı olmak, bütün boyutların aynı olmasını gerektirmemektedir. Söz konusu varlıklar ancak niteliklerin belirli bir kısmını paylaşmaktadırlar. Sözgelimi, “yumurta ikizlerinde yalnızca temel görünüm ve genetik potansiyelin benzer olması yetiyorken, aynı araba olması için de sadece model ve görünüm yeterli görünmektedir.”⁶⁸ O nedenle burada kastedilen kişisel özdeşliğin niteliksel bir özdeşlik olmayıp niceliksel bir özdeşlik olduğunu tekrar ifade etmek durumundayız. Bu niceliksel özdeşlik matematiksel ifadeler kadar bir

65 Derek Parfit, “The Unimportance of Identity”, *Personal Identity*, ed. Raymond Martin and John Barresi,

(Oxford: Blackwell, 2003), s. 292.

66 Parfit, “The Unimportance of Identity”, s. 292.

67 George Graham, *Philosophy of Mind*, (Oxford: Blackwell, 1993), s. 31.

68 Carruthers, *Introducing Persons*, s. 69.

kesinliği de ifade etmektedir. Örneğin $2+2=4$ formölasyonunda $2+2$ 'nin bu formölasyonda bulunan 4 ile eşit olması gibi bir özdeşlik kastedilmektedir. Niteliksel anlamda değişiklikler olmasına rağmen niceliksel anlamda tam bir aynılık aranmak zorundadır.⁶⁹

Pekâlâ, burada temel alınan niceliksel özdeşlik kavramı sadece birbirinden farklı zaman dilimlerindeki özdeşliğe mi vurgu yapmaktadır?

Niceliksel özdeşlik, farklı zaman dilimlerinde var olan aynı kişinin özdeşliğini de irdelediği gibi aynı zaman dilimlerindeki kişinin özdeşliğini de irdelemektedir. Niceliksel özdeşlik bir taraftan, sözelimi, t_2 zamanındaki y 'nin t_1 zamanındaki x ile aynı olmasını ifade eden farklı zaman dilimlerindeki özdeşlik düşüncesini kapsarken; diğer taraftan t zamanındaki y 'nin t zamanındaki x 'le aynı olmasını ifade eden düşüneyi de kapsamaktadır. Diyelim ki, bugün hücrede bulunan kişi ile dün cinayet işleyen kişi aynı kişidir, farklı zaman dilimlerindeki kişilerin aynılığına vurgu yaparken; en uzun yaşayan kişi yaşayan en yaşlı kişidir⁷⁰ önermesi de aynı zaman dilimlerindeki özdeşliğe vurgu yapmaktadır.

Felsefî ve teolojik problemlerin bu noktada ortaya çıktığından söz edilebilir. Bu şahsın farklı zaman dilimlerinde aynı kalmasını sağlayan bir şey olmalıdır. İfade edilen bu şeyin ne olduğu, belki de bütün tartışmaları tetikleyen temel sorun alanıdır. Felsefecilerin kişisel özdeşlik problemine ilişkin tartışmalarda, bir kişinin zaman içerisindeki özdeşliğinin göstergesi olarak belli başlı kriterleri önceledikleri görölmektedir. Eğer kişisel özdeşlik problemi ruh-beden probleminden hareketle ele alınıp işlenecekse bu problemin çözümlmesine yönelik farklı arayışların içinde olan

69 Theodore Sider, "Personal Identity", *Riddles of Existence: A Guided Tour of Metaphysics*, ed. Earl Conee and Theodore Sider, (Oxford: Clarendon Press, 2005), s. 8.

70 Carruthers, *Introducing Persons*, s. 73.

düalist ve materyalist yaklaşımlar önemli bir yer edinecektir. Burada söz konusu olan düalizm, kişinin özdeşliğinin temel taşıyıcısı olarak maddi olmayan bir ruh ya da zihne işaret eder.⁷¹ Düalistler, bir kişinin farklı zaman dilimlerinde aynı kalmasını sağlayan bu ruhun, söz konusu olan şahsın özdeşliğinin temel taşıyıcısı olduğunu söylemektedirler.⁷² Görüldüğü kadarıyla kişisel özdeşliğin mutlakçı/sıkı yaklaşımına göre, insanlar fiziksel şeylerden farklı olup değişime rağmen aynılıklarını korurlar. Kişisel özdeşliğin temel referansları zamanla değişen parçacıklara dayanmadığı için kişisel, zamanın dışında kalarak ya da zamansal süreçlerdeki değişimden etkilenmeden yoluna devam etmektedir. Özdeşlik bir varlığın kesintisiz sürekliliğini varsaymaktadır. Ortadan kalkması durumunda sonradan var olan varlıklarla aynı olamaz. O nedenle kesintisiz bir süreklilik, özdeşlik için zorunluluk içermektedir.⁷³ Bu anlamda insan kişiliğini, her türlü değişime rağmen yine de sürekliliğini koruyan bir şey olarak düşünmek gerekir.⁷⁴

Kişinin doğasına ilişkin düalist bir düşünceyi kabul etmeyen Locke’a göre kişisel özdeşlik maddi olmayan cevherin/ruhun aynılığına dayanmadığı gibi, maddi olan cevherin/bedenin aynılığına da dayanmamaktadır. Ona göre kişisel özdeşliğin temel dayanağı bilincin aynılığıdır. Shoemaker’ın da işaret ettiği gibi, Locke’un bahsettiği bilinç hafızaya tekabül etmekte olup bu da kişinin geçmiş yaşantısındaki bağlantıları bir araya getirmektedir.⁷⁵ Böylece kişisel özdeşlik bir kişinin sahip

71 Shoemaker, “Persons and Personal Identity”, s. 382.

72 Garrett, *Personal Identity and Self-Consciousness*, s. 12.

73 Reid, “Of Identity”, s. 108-109.

74 Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, (İstanbul: İz Yay., 2005), s. 90.

75 Shoemaker, “Persons and Personal Identity”, s. 382.

olduğu ardışık hafızayı temel referans kabul ederek, kişinin hatırlayabildiği tecrübelerin sürekliliğine dayanmaktadır.⁷⁶

Kişisel özdeşliği insanın fiziksel/biyolojik doğasından hareketle açıklamaya çalışan önemli çabalar da bulunmaktadır. Sözgelimi Baker’a göre kişi tamamıyla kendi canlı organizması tarafından oluşmaktadır. Fakat söz konusu kişi, oluşturucu (*constituting*) bu organizmayla da aynı değildir. Baker’ın yaklaşımına göre bir kişi zamansal anlamda kendi canlı organizmasıyla aynı olmasa da o, yine de fiziksel bir varlık olarak kabul edilmelidir. Kişi nihayetinde atomaltı parçacıklardan oluşmuştur. Bu nedenle Baker, kişinin maddi olmayan bir parçaya sahip olamayacağını dile getirmektedir.⁷⁷ Burada Baker açısından altı çizilecek nokta onun, farklı zaman dilimlerindeki kişinin aynılığını birinci şahıs bakış açısının aynılığına bağladığıdır. Sözgelimi, t_2 zamanındaki p_2 şahsının t_1 zamanındaki p_1 şahsıyla aynı olması ancak ve ancak p_1 şahsı ile p_2 şahsının aynı olan birinci şahıs bakış açısına sahip olmasıyla mümkündür.⁷⁸

Baker’ın maddi olmayan bir cevheri kabul etmemesi onu materyalist bir noktaya götürmektedir. Ona göre dünyadaki bütün cevherler, en nihayetinde, fiziksel parçacıklardan oluşmaktadır.⁷⁹ Oysa Baker’ın de ifade ettiği birinci şahıs bakış açısında kişi kendisi hakkında düşünebilmektedir. Bu durumda akla kaçınılmaz olarak şöyle bir soru gelmektedir: Kişi düşünebiliyorsa bu düşüncelerin bir düşüneni yani öznesi olmak zorunda değil midir? Kişinin bedeninden farklı olan ruh/zihin

76 Pojman, *Philosophy: The Quest For Truth*, s. 303.

77 Lynne Rudder Baker, “When Does a Person Begin?”, *Personal Identity*, ed. Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jr. Jeffrey Paul, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), s. 27-28.

78 Lynne Rudder Baker, “Material Persons and the Doctrine of Resurrection”, *Faith and Philosophy*, Vol. 18, No. 2, (2001), s. 160.

79 Baker, “When Does a Person Begin?”, s. 36.

bunun için iyi bir açıklama olamaz mı? Ancak burada ifade edilen birinci şahıs bakış açısının taşıyıcısının kim/ne olacağı belirsizdir. Bu anlamda birinci şahıs bakış açısının bir temel referansa ihtiyaç duyması kaçınılmaz görünmektedir.

Salt maddeci yaklaşımlar ise, kişinin özdeşliğinin temel referansının bedensel öğeler olduğuna vurgu yapmaktadır. Kişinin özdeşliğini bazı biyolojik bileşenlere dayandıran bu yaklaşıma göre, fiziksel yapıdaki benzerliklerden hareketle bir kişinin aynı olduğuna hükmedilir. Bugün gördüğümüz kişinin, sözgelimi, x olduğunu varsaymamız onun dış görünüşü, sesi, yürüyüşü gibi fiziksel özelliklerinin daha önce gördüğümüz x adlı şahısa benzerliğinden hareketle ulaşılır. Böylece bugün gördüğümüz kişinin daha önce x olduğunu bildiğimiz şahısla aynı olduğunu düşünürüz.⁸⁰ Kişisel özdeşliğin yaşayan/canlı insan bedeniyle sağlandığını ifade eden yaklaşım, bir şahsın yaşayan bedeninin kendisini ifade ettiğini; başka bir şahsın yaşayan bedeninin de o şahsı işaret ettiğini söylemektedir.⁸¹ Farklı zaman dilimlerinde bu canlı organizmanın var olması aynı zamanda o şahsın var olması demektir. Bu yaklaşım kişisel özdeşliği fiziksel bileşenlere indirgemeyi hedeflemektedir.

Kişisel özdeşlik kavramını tutarlı bulmayan Hume, bir benliğe sahip olduğumuz şeklindeki düşüncelere katılmamaktadır. Ona göre bütün öğrenmelerimizin temel kaynağı duysal edinimlerdir. Bu anlamda o, ontolojik anlamda bağımsız bir benlik fikrine karşı çıkarak, böyle bir benliğe inanmak için hiçbir nedenimizin olmadığını belirtmektedir. Hume'a göre en çok kendisiyle

80 Shoemaker, "Persons and Personal Identity", s. 382; Garrett, *Personal Identity and Self-Consciousness*, s. 1. Benzer tartışmalar için bkz. Akbaş, "Kişisel Kimlik ve Ölüm Sonrası Hayat", s. 60.

81 Williams, *Problems of the Self*, s. 71.

özdeşleştığımız bilincimizin önemli oranda değişim sergilediği söylenebilir.⁸² Zamansal süreç içinde değişmeden bağımsız ve kalıcı olan bir benlikten bahsedilemeyeceği gibi böyle bir özdeşlik varsayımı değişim düşüncesiyle uyuşmamaktadır. Ona göre zamansal olarak değişmeyen bir şeyin varlığını tasavvur etmek ancak kurgusal bir hayalden ibarettir.⁸³ Denilebilir ki Hume'un algıları cisimleştirip bu algıların her birisinin bağımsız olduğunu iddia etmesi yanlış bir çözümleme olduğu gibi, özdeşliğin değişimle uyuşmadığını söylemesi de aynı oranda önemli bir yanlıştır.⁸⁴ Hume'un iddia ettiği gibi bir durum söz konusu olsaydı, benzer algıların olduğu bir durumda farklı kişilerin zihinlerinin de aynı olması gerekirdi.

Kişisel özdeşlik düşüncesine Hume ile aynı düzeyde karşı çıkan düşünürlerden biri olan Parfit'e göre konuşulması gereken, kişisel özdeşlik sorunu olmayıp; kişinin yaşamaya devam edip edemediği sorundur. Ona göre kişiler psikolojik şahıslar olarak yaşamlarını sürdürmekle beraber tedrici olarak da ortadan kaybolurlar. Başka bir deyişle, kişinin hafızası ve kişiselliği, tedrici olarak, farklı zaman dilimlerinde gelişip ortaya çıkan durumlardır. Bu da kişinin atalarının benliğinden edinilmiştir. Kişi başkalarından da edindiği bu tecrübeleri, zamanla yeni tecrübelerle birleştirerek yeni bir hafıza benimseyip eskilerini de unutacaktır.⁸⁵ Nitekim bireyler kendi yaşamlarının bir bütünlük sergilemediklerini ve ardışık yaşamlarla bölündüğünü dikkate aldıkları takdirde, bu bireyler ölümle ilgili

82 David Hume, "We Have No Substantial Self With Which We Are Identical", *Philosophy: The Quest For Truth*, ed. Louis P. Pojman, (New York: OYP, 2006), s. 309.

83 David Hume, "Our Personal Identity", *Personal Identity*, ed. John Perry, (California: University of California Press, 2008), s. 160.

84 Noonan, *Personal Identity*, s.78.

85 Pojman, *Philosophy: The Quest For Truth*, s. 304.

kaygılardan da kurtulabilirler. Parfit, hafıza kaybı ve psikolojik bağlantıların zayıflaması ya da ortadan kaybolmasından hareketle kişisel bir var oluşun da olamayacağını hesaba katarak böyle bir sonuca varmaktadır.⁸⁶

‘Kişisel özdeşlik olmadan bir kişi yaşamını sürdürebilir mi?’ sorusuna kesin bir şekilde, kişisel özdeşlik bir hayatta kalma sorunu olmadığı gibi hayatta kalmak için zorunlu da değildir⁸⁷ cevabını veren Parfit, beyin nakli olayındaki hipotezden hareketle, bir kişinin beyninin yarısı başka bir kişinin bedenine nakledilmesi durumunda, yeni yerleştirilen bu yarı beynin zamanla kendi kopyasını da üreteceğini varsaymaktadır. Parfit’e göre, bu durumda kişinin bir anlamda yaşadığından bahsedilebilir. Fakat bu kişinin kişisel özdeşliğinden bahsetmek anlamsız olacaktır. Parfit, bölünme durumunda kişinin daha sonraki bireylerle olan ilişkisini özdeşlik olarak tanımlamamaktadır.⁸⁸ Başka bir deyişle, Parfit’e göre, bölünmüş bir beyin nakli sonucu, bir kişi bölündüğünde o iki kişinin her birisi kişi olarak kısmen yaşamaya devam eder. Onlar kendi benliklerini sürdürürler, ama onların hiç birisi orijinal kişi ile tıpatıp aynı değildir.⁸⁹

Bundan dolayı Parfit, bireylerin farklı zaman dilimlerinden farklı tecrübeler kazanarak yeni kişisel özellikler de edindiğine vurgu yapmaktadır. Kişide sürekli olarak varlığını devam ettiren bir şeyin varlığını inkâr etmeyen düşünür, bahsedilen bu varlığın sürekli değişiklikler göstererek var olmaya devam ettiğini

86 Penelhum, “The Importance of Self-Identity”, s. 674.

87 Parfit, “Why Our Identity Is Not What Matters”, s. 130.

88 Parfit, “Why Our Identity Is Not What Matters”, s. 142.

89 Swinburne, “Personal Identity: the Dualist Theory”, s. 17.

belirtmektedir.⁹⁰ Bu anlamda, diyor Parfit, devam edegelen bir özdeşlik söz konusu değildir.

Eğer devam eden bir kişisel özdeşlik söz konusu olmasaydı, geçmişteki eylemlerimiz için cezalandırma korkusu, gelecek acıların endişesi yaşanır mıydı? Kişisel özdeşlik kavramı geçmişteki davranışlarımızdan sorumlu olma kavramıyla ilintili olduğu için hem övülen hem de cezalandırılan davranışlarımızla da ilintilidir.⁹¹ Kişisel bir özdeşliğin önemli olmadığı iddia edilecekse, o zaman gerçekleştirilen iyi ve kötü eylemlerden dolayı ceza ve mükâfatın muhatabı kim olacaktır? sorununu çözmek gerekecektir.

Kişisel özdeşliğin mutlak/sıkı (ruhçu) savunucuları ile ampirik/maddeci savunucularının, kişisel özdeşliğin doğası konusunda bütünüyle ayrıştıkları görülmektedir. Ampirik çözümlerler kişiselliği fiziksel referanslarla açıklamaya çalışıp, bir değişim süreci geçiren kişiler için katı bir özdeşliğin varlığını doğru bulmazlar. Maddeci yaklaşımlar, bu anlamda, kişisel özdeşliğin gerekliliğini savunan ve buna bağlı olarak geliştirilen formülasyonlara da karşı çıkmaktadırlar. Kişisel özdeşliğin temel referanslarını bazı zorunlu ve yeterli şartlara bağlayan Swinburne'e göre, mantıksal olarak, kişisel özdeşliğin zorunlu ve yeterli şartlarını gözlemlenebilen/deneyimlenebilen deliller açısından ele alan ampirik yaklaşımlar, bu kavramın neye tekabül ettiği ile bu kavramı destekleyici ilkeler arasında bir ayırımı gitmezler.⁹² Bu da kişisel özdeşlik için neyin destekleyici kanıt olduğu neyin temel referans olduğu sorununu doğurmaktadır.

90 Pojman, *Philosophy: The Quest For Truth*, s. 305.

91 Noonan, *Personal Identity*, s. 1.

92 Swinburne, "Personal Identity: the Dualist Theory", s. 3.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, kişisel özdeşlik tartışmalarında, sürekli bir fiziksel değişim süreci geçirmemize rağmen, nasıl oluyor da değişmeden aynı kişi' kalabiliyoruz? sorusuna, felsefi anlamda rasyonel ve tutarlı cevaplar aranmaktadır. O nedenle kişinin devamlılığını sağlayan şartların neler olduğu irdelenmektedir.⁹³ Böyle bir durumda düalist yaklaşımın, kişinin zaman içinde değişime uğramayan kısmı olan ruhu bu kişinin özdeşliğinin temel dayanağı olarak kabul etmesinin, birtakım noktalarda daha başarılı olduğu söylenebilir. Özellikle Locke'un öncülüğü yaptığı hafıza kriterine göre ise farklı zaman dilimlerinde bulunan şahısların aynı şahıs olmaları onların aynı hafızaya sahip olmalarıyla mümkündür. Oysa hafızaya dayalı inançlar denetlendiğinde yine hafıza dikkate alınmaktadır. Bu da bir döngüsellğe yol açmaktadır. O nedenle hafıza kuramının kişinin neliğine ilişkin bir takım açıklamaları olsa da bunun kişisel özdeşliğe temel kaynak olduğunu söylemek mümkün değildir. Fiziksel bileşenleri kişisel özdeşliğin temel ölçütü olarak kabul eden maddeci kuramlara göre de ancak ve ancak aynı fizyolojik/biyolojik bileşenler söz konusu olursa bir kişisel özdeşlikten bahsedilebilir. Özellikle Hume ve Parfit gibi düşünürlerin öncülük ettikleri başka bir yaklaşım da kişisel özdeşliğin zorunlu ve yeterli şartlarının olmadığını söylemektedir. Bütün bu tartışmalardan hareketle denilebilir ki fiziksel bileşenlerden hareketle bütünleyici/doyurucu bir kişi tanımına varmak mümkün değildir. O nedenle kişi kavramını farklı referanslardan hareketle açıklamak kaçınılmazdır.

93 David Mackie, "Personal Identity and Dead People", *Philosophical Studies*, 95, (1999), s. 227.

1. 3. Ruh Kavramı*

Felsefî ve dinî literatürde çok önemli tartışmalara konu olan ruh, zihin, benlik ve nefis gibi kavramlar kişisel özdeşlik tartışmalarında anahtar bir rol oynamaktadır. Kişisel özdeşlik sorununda materyalist yaklaşımlar ile ruhçu yaklaşımlar konuyu önemli oranda, ruh kavramına yükledikleri anlam ekseninde tartışmışlardır. Bazılarına göre, onyedinci yüzyıla kadar benlik kavramı manevi bir cevher olan ruh olarak kullanılırken, on yedinci yüzyılla birlikte ruh kavramındaki entelektüel bir dönüşümün neticesinde bu kavram yerini zihin (*mind*) kavramına bırakmıştır.⁹⁴ Buna rağmen kişisel özdeşlik tartışmalarında genel olarak ruh, zihin, benlik ve nefis kavramlarının aynı anlama gelecek şekilde kullanıldığı söylenebilir.⁹⁵ İslam filozofları da ruh/zihin veya benlik kavramları yerine, daha çok bu kavramlarla aynı anlama gelecek şekilde nefis kavramını tercih etmektedirler.⁹⁶ Biz de bu çalışmada ruh, zihin, nefis, benlik kavramlarını aynı anlamda kullanacağız.

Ruhun mahiyeti konusunda ağırlık kazanan iki görüşün varlığından söz edilebilir. Bunlardan biri insanları, hayvanları hatta bitkileri diğer maddi objelerden ayıran canlılık anlamında kullanılmaktadır. İkinci olarak ruh, zihinsel olguların

*Bu çalışmada ruh, zihin, benlik ve nefis terimleri arasında bir fark gözetilmemektedir. Konunun bağlamına sadık kalmak için zaman zaman farklı terimler tercih edilse de hepsi aynı anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır. Fakat söz konusu kavramlardan bazılarına kısmen de olsa, farklı anlamlar yükleyenler olmuştur. Bunun için bkz. Mehmet Ali Ayni, “Nefs Kelimesinin Manaları”, *Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, (İstanbul: Evkaf Matbaası, 1930); Régis Blachère, “Nefs Kelimesinin Kur’an’da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, çev. Sadık Kılıç, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1982); Hüseyin Aydın, “Kusta B. Luka ve Ruh ile Nefs Arasındaki Ayrım Adlı Kitabı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, C. XL.

94 Martin and Baressi, *Naturalization of the Soul*, s. 1.

95 Olen, “Personal Identity and Life After Death”, s. 365.

96 Mehmet S. Aydın, “İkbal’in Felsefesinde İnsan”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, AÜİFY., C. XXIX, s. 83-84.

temel öznesi olarak kullanılmaktadır.⁹⁷ Burada söz edilen birinci yaklaşıma göre nefis, bedeni mekânsal olmayan bir tarzda işgal eden bir cevher olarak kabul edilmelidir. Bu anlamda,

Nefs/ruh, bireyselleşmiş bir zat olup bedeni insan bedeni haline getirerek bulunduğu bedene yayılır, onu şekillendirir, canlandırır, geliştirir, birleştirir ve onun biyolojik işlevlerinin zeminini hazırlar. Embriyonun oluşumundaki muhtelif kimyasal süreçler ve (DNA gibi) öğeler, nefsin kullandığı aletler, vasıtalar ve araçsal nedenlerdir. Nefs/ruh, tabii olarak görmesi gereken işlevi gören olgun bir insan bedeninin oluşumu yönünde, teleolojik olarak kendi güçlerini ortaya koyarken bu araçları kullanır. Bir anlamda nefis basit olmakla birlikte, pek çok melekesi, işlevi veya yeteneği -hayatı muhafaza eden ve zihinsel olan yetenekler en önde gelir- olması anlamında da karmaşıktır.⁹⁸

İkinci anlamda kullanılan ruh ise, kişinin özsel boyutunu içerdiği için hem zihinsel yaşamın temel referansı kabul edilmekte hem de kişisel özdeşliğe taşıyıcılık yapmaktadır.⁹⁹ Fakat birinci anlamda olduğu gibi, ruhun bir şekilde de olsa cisimleştirilmesi felsefi anlamda ciddi sorunların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Sonraki bölümlerde bu konu üzerinde duracağız.

Ruhun varlığını ispatlamanın ciddi güçlükleri olmakla birlikte filozoflar, daha çok fiziksel bir bedenin parçacıkları olarak görülemeyen duygu, düşünce ve hisler gibi zihinsel olguları açıklamak için ruh kavramına başvurumaktadırlar.¹⁰⁰ Başka bir deyişle, zihinsel olguların gerçekleşmesi ancak zihinsel bir varlığa referansla açıklanabilir. Nasıl ki fiziksel hadiselerin kaynağı, insan bedeni gibi maddi parçacıklar ise, zihinsel hadiselerin kaynağı da maddi olmayan şeylerdir. Fiziksel

97 Antony Quinton, “The Soul”, *Personal Identity*, ed. John Perry, (California: University of California Press, 2008), s. 52.

98 Peterson, Haskers vd, *Akıl ve İnanç*, s. 283.

99 Quinton, “The Soul”, s. 52.

100 Sider, “Personal Identity”, s. 11.

hadiselerin fiziksel mekânlarda gerçekleşmesi gibi zihinsel hadiseler de zihinde meydana gelmektedir. Bu anlamda ruh zihinsel olgulara kaynaklık eden özne olarak ifade edilirken, beden de fiziksel hadiselerin gerçekleştiği yer olarak ifade edilebilir. Böylece, doğal olarak, zihinsel hadiselerin referansı olarak zihin/ruh akla geldiği gibi fiziksel hadiselerin referansı olarak da fiziksel olan beden akla gelmektedir.¹⁰¹ Yani, insan zihinsel hadiselere temel olan manevi bir cevhere sahiptir. Bu manevi cevherden söz edebilmek için, John Hospers'ın da dediği gibi, insanın zihin ve beden olmak üzere birbiriyle etkileşim içinde olan iki farklı kısımdan oluştuğunu kabul etmemiz gerekir.¹⁰²

Ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğu görüşü Platon'a kadar geri götürülebilir. Ona göre ruh, soyut nitelikleri kendinde barındıran, görünmez bir cevherdir. Platon'un öğretisinde ruh kavramı, daha çok tanrısal olana yani düşünebilene, basit olana, dağılmayana ve doğasını koruyacak şekilde farklı zaman dilimlerinde aynı kalabilene benzemektedir. Tersine beden, insanî olana yani bileşik olana, şekilli olana, farklı zaman dilimlerinde özdeşliğini koruyamayana benzemektedir.¹⁰³ Platon'a göre ruh, madde gibi bileşik yapıya sahip olmadığı için şekilsizdir, madde gibi dağılmaz ve hep aynı kalır. Bu durum ruhun fiziksel nesneler gibi görünmesini imkânsız kıldığı gibi onun ancak düşünceyle kavranmasına neden olmaktadır. Nitekim Yalçın'ın ifade ettiği gibi,

Entelektüel/rasyonel bir sezgiyle doğrudan bildiğimiz ben'in mahiyetinin düşünmek olduğunu ileri süren Descartes'a göre ben/ruh, esas niteliği yer kaplamak olan maddeden tamamen farklı ve ondan bağımsız bir şekilde var olabilen düşünen bir varlık ya da cevherdir.

101 John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, (Oxford: Prentice-Hall, 1968), s. 406.

102 Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, s. 406.

103 Platon, *Phaidon*, çev. Hamdi Ragıp Atademir ve Kemal Yetkin, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001), s. 51.

Tabi bu demek değildir ki, ruhun tek niteliği düşünmektir. Ruhun elbette başka nitelikleri de vardır. Ancak Descartes’a göre örneğin hayal etmek, hissetmek, istemek, yargıda bulunmak, kuşku duymak gibi ruhun diğer nitelikleri esas itibarıyla düşünmenin birer türevidir. Descartes, düşünme niteliğini çok geniş anlamda, yani ruhun bütün niteliklerini kapsayacak şekilde kullanmaktadır. Ben, kuşku duyan, idrak eden, ret ya da kabul eden, isteyen ya da istemeyen ve aynı zamanda hayal eden ve duyulara sahip olan bir varlıktır.¹⁰⁴

Böylece Descartes benliği, sadece düşünce sahibi bir şey olarak tanımlayarak kendisiyle aynı olduğu nefsin bedenden tamamıyla farklı olduğunu söylemektedir.¹⁰⁵

Bütün mahiyetinin ve özünün düşünmek olan bir cevherle özdeş olduğunu söyleyen Descartes, kendisiyle sıkı bir şekilde bağlı olduğu bedenden farklı olduğunu söylemektedir. Ona göre kendisiyle özdeş olduğu ruhun (düşüncenin) yokluğunda kişinin varlığından söz etmek mümkün değildir. Tersine beden olmadan kişinin varlığını sürdüreceğini iddia etmekte herhangi bir çelişki söz konusu değildir. Nitekim ona göre, bedenin var olmak için bağlı olduğu fiziksel nitelikler düşünce için gerekli değildir.¹⁰⁶ O nedenle nefsin işlevini zihinsel olgular ekseninde değerlendiren Descartes, her ne kadar, o süreçte bedenle yakın ya da bütünleşmiş bir bağlantıyla meydana gelse de, nefsin işlevselliğini bedenden ayrı olarak sürdürebileceğine işaret etmektedir.

Görüldüğü gibi,

Benliğin varlığını bir bakıma felsefesinin çıkış noktası yapan Descartes, ben bilgisinin tüm bilgilerimiz arasında en kesin bilgi olduğunu iddia etmektedir. Ünlü *cogito* argümanı

104 Şahabettin Yalçın, “Benlik”, *Felsefe Ansiklopedisi II*, ed. Ahmet Cevizci, (İstanbul: Etik Yay., 2004), s. 281. Bkz., Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 245-257.

105 Paul Janet ve Gabriel Seailles, *Tahlili Felsefe Tarihi: Metalib ve Mezahip*, trc. Elmalılı M. Hamdi Yazır, (İstanbul: Eser Neşriyat Yay., 1978.), s. 157.

106 Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 245-247.

kendimize ilişkin bilgimizin, sahip olduğumuz ilk ve en kesin bilimiz olduğunu öne süren Descartes, bu bilginin sahip olduğu niteliklerin diğer tüm bilgilerin ölçütü haline getirerek, bir anlamda ben bilgisini mihenk taşı olarak kullanmıştır. Descartes, her şeyden kuşku duysak bile, kendimizin varlığından asla kuşku duymayacağımızı, zira kendimizin varlığından kuşku duymanın bile, kendimizin varlığının bir kanıtı olduğunu öne sürerek, kuşkunun, benliğin varlığına ilişkin bilgimize tesir etmeyeceğini iddia etmektedir. Ben bilgisinin diğer bilgilerden, örneğin fiziksel nesnelerin bilgisinden daha kesin olduğunu düşünen Descartes, bunun sebebinin de bu bilginin elde ediliş tarzı olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, ben bilgisinin ayrıcalıklı bir durumu vardır; zira kendimize ilişkin doğrudan entelektüel (aklı) bir sezgiyle elde edilen bilgidir.¹⁰⁷

Kısaca özetlemek gerekirse, kişiyi tanımlamaya ilişkin çalışmalarda köklü bir dönüşümün öncülüğünü yapan Descartes, benliği, düşünen bir varlık, bir ruh veya bir müdrikeyle özdeşleştirerek; kastettiği bu varlığı, şüphe etme, kavrama, anlama, tasdik ya da inkâr etme gibi zihinsel olguların temel taşıyıcısı olarak kabul etmektedir. Descartes'in belirtmeye çalıştığı ve özü düşünme olan bu varlık ruhtur. Bu ruh bedenden bütünüyle bağımsız olup tek başına da varlığını sürdürebilendir. Benliği “bilinçli düşünen bir varlık”¹⁰⁸ olarak tanımlayan Locke da Descartes gibi insanın kendi varlığı hakkında apaçık bir bilgiye sahip olduğunu ifade etmektedir. Locke’a göre kişinin kendi varlığına ilişkin bilgisi kesin olduğu için onu ekstra bir delille desteklemeye gerek yoktur.¹⁰⁹

Ruhun varlığı ve bilgisiyle ilgili tartışmaların İslam felsefesinde de önemli bir yer edindiği söylenebilir. Gazâlî’ye göre ruh/benlik, kişinin maddi bileşenlerinden tamamen ayrı ve zaman sürecinin etkisinden bütünüyle uzak kalan, sade, bölünmez

107 Yalçın, “Benlik”, s. 281.

108 Noonan, *Personal Identity*, s. 37.

109 M. Sait Reçber, *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, (Ankara: Kitabiyat Yay., 2004.), s. 166.

ve değişmez manevi cevherdir.¹¹⁰ Dolayısıyla benlik/ruh cisim değildir ve cisimlere hulul etmez. Gazâlî'ye göre, eğer ruh bedene hulul (bütünleşmiş) etmiş olsaydı, beden bir tarafının kesilmesiyle onun da kesilmesi, bölünmesi, eksilmesi veya bir uzuvdan diğerine geçmesi gerekirdi. Uzuvarın uzamasıyla uzaması, bükülmesiyle büzülmesi gerekirdi. Hâlbuki böyle bir ihtimalin olması mümkün değildir. Öte yandan ruhun beden bir parçasına hulul etmiş olduğu kabul edilirse, bu parça da bölünebilir olduğuna göre, onun en küçük parçalara ayrışmış olması gerekir ki böyle bir şeyin imkânsız olduğu da çok açıktır.¹¹¹ Bundan hareketle denilebilir ki, eğer insan ruhu bedene hulul etmiş olsaydı beden zayıflamasıyla onun da zayıflaması gerekirdi. Aksine zaman ilerlediğinde bedensel gelişim ve eylemler zayıflarken ruhsal/zihinsel eylemler daha da olgunlaşmaktadır. Bu durum, ruhun bedenle bütünleşmeden onu idare etmesinin önemli bir işareti sayılabilir.¹¹²

Açıkça görüldüğü gibi, Gazâlî ruh-beden düalizminin iyi bir savunucusudur. Bu anlamda o, insan ruhunun maddi olmayan bir şeyden oluştuğu görüşünü ön plana çıkarmaktadır. Reçber'in belirttiğı gibi, "Gazâlî'nin insan benliğinin doğası ve varlığı hakkındaki görüşlerinin Platon'un bu konudaki görüşlerini anımsattığı da söylenebilir. Ona göre insan benliği birbirinden farklı iki kısımdan oluşmaktadır. Bu kısımlardan biri bedensel parçalardan oluşup değişebilen, çözülebilen maddi kısım iken; diğer de bütün zihinsel aktivitelerin kaynağı olan ve aynı zamanda basit ve bölünmez bir nefis olan onun ruhsal kısmıdır. Gazâlî, aynı zamanda bir cevher olarak

110 Muhammed İkbal, *İslamda Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, (İstanbul: Birleşik Yay.,Tarihsiz), s. 140.

111 Ebu Hamid Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehafüt El- Felasife*, trc. Bekir Sadak, (İstanbul: Ahsen Yay., 2002.), s. 195-198.

112 Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehafüt El- Felasife*, s. 208-209.

ruhun bedenden ontolojik olarak daha temel olduğunu ortaya koymaya çalışır.”¹¹³ Gazâlî’nin düşünce sisteminde ruh, bilişsel hadise ve olayların öznesi olan ve fiziksel olmayan bir soyut cevher olarak adlandırılabilir.

Ruhun zihinsel olguların temel öznesi olarak kabul edilerek akıl yürütmek gibi entelektüel bir olguyu içermesi, insan zihni ile hayvan zihni arasında kategorik bir ayrımın yapılmasına neden olmaktadır. Bu kategorik ayrım nefis-î natîka(düşünen nefis) ve nefis-i hayvanî olarak isimlendirilmiştir. Nitekim Gazâlî insan ruhu ile kastedilenin, hayvanî ruh ile kastedilenden ayrı olduğunu belirtir. Ona göre, insanî ruh bütün zihinsel aktivitelerin merkezi olarak düşünme, irade etme gibi şeyleri içermektedir. Burada kastedilen ruhun temel karakteri, onun akıllı bir doğaya sahip olmasıdır. Ruh kavramı kalp, zekâ, düşünen ruh (*nefs-i natîka*) gibi terimlerle açıklansa da en temelde onlar zihinsel bir nesne olarak akıllı bir ruha işaret etmektedirler. Fakat hayvanî ruh (*nefs-i hayvani*), bu bağlamda, insan ruhunun sahip olduğu zihinsel faaliyetlerden yoksundur. Sözelimi bir davranışın ahlâkî olarak iyi veya kötü diye adlandırılması ve bu doğrultuda davranılması hayvanlar için söz konusu değildir.¹¹⁴ Burada insan ruhu ile dünyadaki diğer bazı canlıların ruhları arasında bir ayrıma gitmek kaçınılmaz görünmektedir.

İbn Sînâ’ya göre de insan nefsi (akleden nefis) ontolojik anlamda bedenden bağımsız olan ve varlığını sürdürmek için bedenle aralarında zorunlu bir bağ bulunmayan manevi bir cevherdir.¹¹⁵ Kişi ile bedeni arasındaki farka dikkat çeken

113 M. Sait Reçber, “Al-Ghazali, Platonism and the Metaphysics of the Self”, *Annals of Japon Association for Middle East Studies*, no. 19–2, (2004.), s. 75.

114 Reçber, “Al-Ghazali, Platonism and the Metaphysics of the Self”, s. 75-76.

115 İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi’l-me’âd”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, Haz. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yay., 2011), s. 30-31. Bkz. Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziki*, (Ankara: Elis Yay., 2008), s. 145-146.

İbn Sînâ, ferdî insan nefsinin fiziksel bir varlık olmanın ötesinde olduğunu söylemektedir. Ona göre, manevi insan nefsi beden için söz konusu olan durumlardan bağımsız ve tam bir cevherdir.¹¹⁶ Böylece ona göre kişi, fiziksel olan bedeninin hiçbir parçasının varlığının farkında olmadığı durumlarda bile kendi varlığından asla şüphe etmez. İbn Sinâ kişinin duyu algısından tamamen yoksun olup fiziki olan hiçbir şeyin farkında olmadığı durumda kendi varlığının farkında olabileceğini söylemektedir.¹¹⁷ Buna bakıldığında İbn Sinâ'nın nefis ontolojisi gayri maddi olan bir ruhun/benliğin varlığına işaret etmektedir. Ona göre, beden ruhun kullandığı bir alet görevini yerine getirmektedir. O nedenle fiziksel/biyolojik bir ölüm düşünen nefse zarar vermemekte ve beden ölümünden sonra da düşünen nefis varlığını sürdürmektedir.¹¹⁸

Benliğe dair söz konusu düalist izah pek çok filozof tarafından kabul görmüş olsa da bazı noktalarda buna güçlü bir şekilde karşı çıkmıştır. Sözgelimi Hume, daha önce de ifade edildiği gibi, bir benliğe sahip olduğumuz şeklindeki düşüncelere katılmamaktadır. Ona göre, bütün öğrenmelerimizin temel kaynağı duysal edinimlerdir. Bu anlamda o, ontolojik anlamda bağımsız bir benlik fikrine karşı çıkarak, böyle bir benliğe inanmak için hiçbir nedenimizin olmadığını

116 İbn Sinâ, “el-Adhaviyye fi'l-me'âd”, s. 11, 12, 24. Bkz. Deborah L. Black, “Psikoloji: Nefs ve Akıl”, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Küre Yay., 2007), s. 340.

117 İbn Sinâ, “el-Adhaviyye fi'l-me'âd”, s. 27-28, 34. Bkz. Robert Wisnovsky, “İbn Sinâ ve İbn Sinâcı Gelenek”, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Küre Yay., 2007), s. 115; İbn Sinâ kişinin fiziksel bir bileşene//bedene ihtiyaç duymadan da kendi varlığının farkında olabileceğini söyler. İbn Sinâ'nın havada asılı duran (uçan) adam metaforu için bkz. İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 107-109.

118 İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yay., 2005), s. 160; İbn Sinâ, “el-Adhaviyye fi'l-me'âd”, s. 29, 37.

belirtmektedir.¹¹⁹ Düalist yaklaşımların aksine, benliğin bir cevher olmadığını iddia eden Hume, beni algılara indirgemektedir. Hume şöyle der: “Kendim dediğim şeye en çok yaklaştığımda her zaman sıcak ya da soğuk, ışık ya da gölge, aşk ya da nefrete, acı ya da zevk gibi belli algılara rastlarım. Kendimi herhangi bir zaman asla algısız yakalayamam; algılardan başka herhangi bir şey gözlemleyemem. Uykuda olduğu gibi beni hissetmediğim zaman, yani algılarım olmadığı zaman, benim gerçekten var olmadığımı söylenebilir.”¹²⁰ Bundan hareketle Hume, benliğin bir “algı demeti”nden (*bundle of perceptions*) başka bir şey olmadığı sonucuna varmaktadır.¹²¹

Denilebilir ki Hume, benliği algılarla özdeşleştirdiği için, benlik veya ruh kavramını kurgusal-hayali bir düşünce olarak ele almaktadır. Çünkü o, deneyimlerin ardışık bir sürekliliğine vurgu yaparak, sürekliliği olan bir benlik fikrine karşı çıkmaktadır. Böylece o, bütün algıların birbirinden bağımsız olduğu, ruhun/benliğin asla bunlar arasında gerçek bir yeri olmadığı sonucuna varmaktadır.¹²²

Hume’un yaklaşımının benlik kavramını yalnızca bir tecrübeler demeti olarak kabul etmesi,¹²³ doğumdan ölüme kadarki zaman diliminde ardışık bir şekilde meydana gelen tecrübelerin bu “demet”i oluşturduğu sonucunu doğurmaktadır. Bu tecrübe demetinden bağımsız olarak bir benliğin varlığından bahsedilemez. Dolayısıyla Hume, daha önce de ifade edildiği gibi, yalnızca kişisel özdeşlik fikrinin bir kurgudan ibaret olduğunu söylemiyor aynı zamanda benliğin veya zihinsel nesnenin kaynağının da algılar olduğunu iddia ediyor.

119 Hume, “We Have No Substantial Self with Which We Are Identical”, s. 309.

120 Hume, “Of Personal Identity”, s. 162.

121 Hume, “Of Personal Identity”, s. 162.

122 Hume, “Second Thought”, s. 175-176.

123 David Hume, “Of Personal Identity”, s. 162, 170.

Hume, var olmanın temel referansı olarak algılara işaret ettiği için ölümle birlikte algıların ortadan kalkmasına bağlı olarak kişinin de yok olduğunu söylemektedir. Ona göre kişinin bedeninin tahrip olmasıyla birlikte sözgelimi, kişi artık düşünemez, hissedemez, göremez, sevemez. Bu durumda kişi artık nihai sona ulaşacaktır.¹²⁴ O nedenle bu yaklaşımın, fizikalistlerin kişilik analiziyle önemli oranda bağdaştığı söylenebilir.

Görüldüğü gibi Hume, algı olmadan kendimi yakalayamam diyerek kişiliğin bir hayal ürünü olduğunu söylemekte ve dolayısıyla zihinsel temelli bir kişiliği inkâr etmektedir. O zaman akla kaçınılmaz olarak şöyle sorular gelmektedir: Sadece algı olan bir varlıktan bahsedilebilir mi? Onun farklı deneyimlerini bir arada tutan-bütünleştiren, dış dünyanın farkına varmasına neden olan ve başından sonuna kadar aynı kalmasını sağlayan şey nedir? Belirli bir düşünce ve deneyimi başka bir demetin üyesi değil de bir veya bu demetin üyesi yapan şey nedir? Başka bir ifadeyle bir kısım tecrübeleri bana bir kısım tecrübeleri de sana ait kılan şey nedir? Bu soruları soran kimdir? Bir kişinin geçmişteki tecrübe ve eylemleri ile şimdiki tecrübe ve eylemlerini aynı bilinç akışının bir parçası kılan şey nedir? Aynı zaman dilimindeki kişinin bütün tecrübelerini aynı demetin veya zihnin parçası olmasını sağlayan şey nedir?

Kuşkusuz Hume'un kişi olmanın doğasına ilişkin bu bakış açısı temelde eksik ve kusurludur. Nitekim onun benliğin varlığına ilişkin olarak öne sürdüğü teorisi önemli eleştirilere konu olmuştur. Bir takım düşünce ve deneyimlerin herhangi bir fiziksel organizmanın deneyimlerine bağlı olmadan gerçekleşmesi mantıksal imkân dâhilindedir. Aynı şekilde herhangi bir fiziksel nesne olmadan da bilişsel hadiselerin

124 Hume, "Of Personal Identity", s. 162.

gerçekleşebileceği mümkün dünyalar vardır. Ancak bilinçli bir öznenin yokluğunda bilişsel hadiselerin meydana geleceği mümkün dünyalar yoktur. Başka bir ifadeyle, düşünceler ve tecrübeler bu düşünce ve tecrübeleri düşünen birisi olmaksızın meydana gelemezler.¹²⁵

Nitekim duyu organlarının kendi kendine eylemlerde bulunduğundan bahsetmek pek mümkün görünmemektedir. Örneğin, bir göz kendi kendine görme eylemini gerçekleştiremediği gibi bir ayak da onu harekete geçiren bir iradede bağımsız olarak hareket etmemektedir.¹²⁶ Benzer biçimde acı çekensiz bir acı kavramı, düşünensiz bir düşünce veya algılayansız bir algılama kesinlikle anlamsızdır. Bu tecrübelerin bir öznesi olmak zorundadır. Bu özne de beyin veya beden gibi fiziksel bir bileşen olamaz. Bunun kişisel özdeşliğin referansı olan bir benlik/nefs olması daha anlaşılırdır.¹²⁷ Tecrübelerle odaklanmak yerine bir özneye/kişiyeye odaklanmak, kişisel özdeşlik kavramını daha anlaşılır hale getirecektir.¹²⁸ Bu durumda bir deneyim ve düşüncenin imkânını varsaymak aynı zamanda söz konusu aktivitelerin öznesi olan bir benliği varsaymayı gerektirir. Çünkü öznesiz bir şekilde söz konusu tecrübeleri tarif etmek oldukça zordur.

Kaldı ki Hume'un benlik kavramına yönelik olarak ortaya attığı hipotez önemli çelişkiler de içermektedir. Sözgelimi, Hume'un söylediği "ben kendimi algısız asla yakalayamam"¹²⁹ ifadesindeki benin neye işaret ettiği açıklanmaya

125 Carruthers, *Introducing Persons*, s. 41.

126 Herbert McCabe, "The Immortality of the Soul", *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, ed. Anthony Kenny, (London: Macmillan, 1969), s. 298.

127 Peterson, Haskers vd, *Akıl ve İnanç*, s. 280.

128 Christine M. Korsgaard, "Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit", *Personal Identity*, ed. Raymond Martin and John Barresi, (Oxford: Blackwell, 2003), s. 172.

129 Hume, "Of Personal Identity", s. 162.

ihtiyaç duymaktadır. Buradaki “ben”, tecrübelerin sahibine mi işaret etmektedir? Bunlar sonradan ne şekilde benliğe bağlanmaktadır, onunla nasıl iletişime geçmektedir?

Hume’a göre farklı zaman dilimlerinde meydana gelen, birbirinden farklı bilişsel hadiselerin benzerliği ve onlar arasındaki nedensel ilişki, onları tek bir demet içinde birbirine bağlamaktadır. Fakat denilebilir ki herhangi bir zamanda değişik bilinç ögeleri arasında ne nedensel bir bağlantı ne de benzerlik bulunabilir. Sözgelimi, bir kişinin ayak tırnaklarının batmasına bağlı olarak hissettiği acı ile önemli bir müzisyenin bir şarkısını dinlerken hissettiği acı aynı olabilir. Görünüşte acı ve şarkının sesi arasında en ufak bir benzerlik bulunmadığı gibi onlar arasında nedensel bir bağ da bulunmamaktadır. Aksine her ikisi de dışsal/fiziksel nedenlere dayanmaktadır. Aynı şekilde bir kişi, benliğin doğası hakkında düşünürken aynı anda söz konusu olan müzisyenin şarkısını da dinlemektedir. O esnada aynı anda hem ne duyduğunun hem de ne düşündüğünün farkında olmaksızın hem müziğin farkında olabilir hem de ne düşündüğünün farkında olabilir.¹³⁰ Öyle görünüyor ki, bunlar arasında ne bir nedensellik ne de bir benzerlik bulunmaktadır.

Kişinin “kendim” dediği ya da “ben” olarak ifade ettiği şey bir devamlılık göstermekte olup kişinin bütün zihinsel olguları ve eylemleri ona bağlıdır. Bu anlamda bütün zihinsel eylemlerin bir bireye, bir bilinç merkezine bağlı olması kaçınılmaz bir durumdur. Reid’in haklı olarak ifade ettiği gibi, kişisel özdeşlik ben olarak ifade edilen ve bölünemeyen bir şeyin varlığının devamlılığına işaret etmektedir. Ben olarak ifade edilen şey, düşünen, kararlar veren, harekete geçebilen, acı çeken bir varlıktır. Ama yine de, diyor Reid, “ben düşünce değilim, acı değilim,

130 Carruthers, *Introducing Persons*, s. 55-56; bkz. Reçber, “Varlık Felsefesi”, s. 127.

hareket değilim. Benim düşüncelerim, hareketlerim, acılarım, hislerim her an değişebilir. Fakat bütün bu zihinsel hadiselerin kendisine bağlı olduğu benlik veya ben kalıcıdır.”¹³¹ Başka bir ifadeyle benlik, gözlemlenebilir bir şey olmayıp bütün deneyimin değişmez bir olgusudur ve aslında bütün deneyimlerin temelidir. “Benlik bizim olduğumuz şeydir, sahip olduğumuz değil. Birinci şahıs bakış açımız “ben”den doğar. Benliği analiz edemeyiz, çünkü gözlemlenebilir veya tanımlanabilir zihinsel bir hal değildir.”¹³²

Netice itibariyle Hume, benliğin tekliğini gerekçelendirecek kanıtların neler olduğunu ortaya koyamadığı gibi, algıları tek bir zihinde birleştiren ve bir kişinin zihnini diğerinden ayıran şeyin ne olduğunu da ortaya koyamamaktadır. Hume’un demet teorisi, bir kişinin bütün bilişsel/zihinsel hallerinin nasıl oluyor da tek bir zihnin parçası/kısımları olarak ortaya çıktığını açıklayamadığı için başarısız görünmektedir. Böylece bütün bu zihinsel hadiselerin aynı demetin parçası olarak kalmalarını sağlayan şey, bunların aynı kişisel benlik tarafından meydana getirilmiş olmalarıdır. Eğer Hume’un benliğin bir algı demeti olduğu tezi doğru olsaydı, o zaman kişinin ontolojik olarak bağımsız olan ve birbirinden farklı nesnelerin ardına gelmesinden başka bir şey olmaması gerekirdi.

Şimdiye kadar yapılan çözümlemeler göz önünde bulundurulduğunda denilebilir ki, “benlik” ile fiziksel bileşenler arasında bir ayrıma gitmek kaçınılmaz görünmektedir. Fizyolojik/biyolojik parçacıklardan bağımsız bir statüsü olan benlik, maddi olmayan, bölünemeyen ve basit bir şey olarak düşünülmelidir. Özsel olarak bedensel/fiziksel şeylerden farklı olan bu cevher bütün algılara kaynaklık ettiği gibi

131 Reid, “Of Identity”, s. 109-111.

132 Flew ve Varghese, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 167.

zihinsel olguların da hem öznesi hem de taşıyıcısıdır. Kişinin zihinsel yaşamının temel referansı olan benlik, kişinin zihinsel hayatının öznesidir.

1. 4. Ruh-Beden Düalizmi

İnsanın yalnızca maddi parçacıkların toplamından ibaret olmayıp özsel nitelikleri tamamıyla birbirinden farklı olan, birbirine indirgenemeyen zihin ve bedenden oluştuğu iddiası düalizmin çıkış noktasını oluşturmaktadır. Böylece kişiyi tanımlamaya yönelik düalist çözümleme, ontolojik statüleri birbirinden farklı iki şeyden bahseder. Evrende yer kaplayan, maddi olan fiziksel nesnelerin yanında bir de yer kaplamayan zihin ya da ruh da denilen bir varlık bulunmaktadır. Bilinçli zihinsel hadiselerin taşıyıcısı olarak ruhu kabul eden bu yaklaşıma göre düşünen, hisseden ve hayal kuran, beden veya beyin olmayıp ruhun kendisidir.¹³³

Kişinin doğasını bütünüyle fiziksel/bedensel bileşenlerle açıklayan ve ontolojik anlamda bağımsız bir ruh veya zihin düşüncesini anlamsız bulan materyalist/natüralist çözümlemelerin aksine düalizm, insanın fiziksel olan beden ve fiziksel öğeler içermeyen ruh/zihin denilen iki kısımdan meydana geldiğini belirtmektedir. Burada ruh veya zihin denilen kısım kişinin özsel parçasını oluşturmaktadır.¹³⁴ İnsanın birbiriyle iliştilmiş olan beden ve ruh/zihin diye ontolojik olarak birbirinden farklı iki özelliğinin olduğunu temel hareket noktası sayan düalizm,¹³⁵ insanın birbirinden farklı olan fiziksel bir cevher ile manevi bir cevherin toplamı olduğu düşüncesini temellendirmeyi hedeflemektedir.¹³⁶

133 Carruthers, *Introducing Persons*, s. 39.

134 Stephan T. Davis, "Survival of Death", *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, (Oxford: BlackWell, 1997), s. 557.

135 Swinburne, "Dualism and Personal Identity", s. 497.

Düalist çözümleme, kişiyi veya benliği/nefsi ruh ile özdeşleştirdiği için onlara göre beden, ruhun fiziksel olan dünya ile nedensel bir ilişki kurmasını sağlayan bir araç/alet görevi görmektedir. Nitekim daha sonra da değinileceği gibi, düalist teorisyenler ölümden sonraki yaşamın mantıksal imkânını bu görüşe dayandırmaktadırlar. Çünkü benliğin/nefsin mantıksal olarak bedenden ayrı olduğunu söylemek beden olmadan da kişinin varlığını sürdürebileceğinin mümkün oluşuna işaret etmektedir.¹³⁷

Düalizm, felsefe tarihinde Descartes'in zihin felsefesiyle özdeşleşmiş gibi görünse de sistematik savunmasını bulduğu Platon'a kadar geri gider. Reçber'in dile getirdiği gibi Platon'a göre "ruh en çok ilahî olana, ölümsüz, tek biçimli, makul, çözülmeyen ve kendisiyle ilişkisinde sabit olana benzer; beden, buna karşılık, en çok insan olana, ölümlü, çok biçimli, makul olmayan, çözülebilen ve kendisiyle ilişkisinde asla sabit kalmayana benzer."¹³⁸ Bedenin duyusal dünyayla ilintili olduğunu, bu dünyanın değişimini ve devamlılık göstermeyen doğasını paylaştığını söyleyen Platon, ruhun ise bedensel niteliklere özgü olan değişime bağlı olmadığını ve nihai olan hakikatlerle ilintili olduğunu söylemektedir.¹³⁹

Böylece Platon'a göre birbirleriyle uyuşmayan niteliklere sahip olmalarından dolayı ruh ile bedenin farklı varlıklar olmaları kaçınılmazdır. Ruhun beden içinde nasıl mahkûm olduğunu ve bu durumdan kurtulmak için nasıl bir çaba gösterdiğini

136 Desmonda M. Clarke, *Descartes's Theory of Mind*, (Oxford: Clarendon Press, 2003), s. 1.

137 Carruthers, *Introducing Persons*, s. 40.

138 M. Sait Reçber, "Düalizm, Swinburne ve Foster", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 13, S. 2, (2000), s. 203. Benzer tartışmalar için bkz., Plato, "Arguments for the Immortality of the Soul", *Philosophy: The Quest For Truth*, ed. Louis P. Pojman, (New York: Oxford University Press, 2006), s. 323.

139 John Hick, "In Defence of Immortality", *Philosophy: The Quest For Truth*, ed. Louis P. Pojman, (New York: Oxford University Press, 2006), s. 334.

anlatırken, Platon insanın esas itibariyle ve son tahlilde ruhsal bir varlık olduğunu, bedeninin ise bir vasıta görevini yerine getirdiğini söylemektedir.¹⁴⁰ Mutlak ruh-beden ayırımına dayanan ve ruhu kullanan bedeni ise kullanılan bir alet olarak kabul eden bu Platoncu insan anlayışına göre, kişinin özdeşliğinin ve kimliğinin oluşmasında bedeninin hemen hemen hiçbir katkısı yoktur.¹⁴¹ O nedenle Platon için ruhun ideal durumu, bedensiz var olmasıdır. Bu şekilde ruh, beden hapisanesinden kurtulduğu için zaman üstü ve mutlak varlık düzleminde ebedi olarak yaşayabilir.

Düalizmin sistematik savunucularından olan Descartes da bilincin öznesinin ruh olduğunu ifade ederek insan ruhu ile bedeni arasında ontolojik bir ayrışmanın varlığına işaret etmektedir. Ona göre madde, özü itibariyle yer kaplayan ve hiçbir şekilde bilişsel öğeler içermeyen bir varlık olduğu halde, ruh, bütünüyle mekân dışı olup, biçimi ve boyutu olmayan bir varlıktır. Dolayısıyla ruhun temel niteliği düşünceler, duygular, hatıralar, algılar, istekler, gibi zihinsel olgular içermesidir.¹⁴² Bu paralelde ünlü “Düşünüyorum, o halde varım” deyişiyle Descartes, insanın doğasının ve özünün “düşünce” olduğunu ortaya koymaktadır. O, insanın düşünen kısmına ruh veya zihin demektedir. Bu çerçevede o, kişinin temel referansının fiziksel bileşenler olamayacağını, özsel olan ruhun/zihnin kişinin nihai kaynağı olacağı düşüncesini temellendirmeyi hedeflemektedir.

Descartes, sadece karmaşık bir makine olarak gördüğü bedeninin davranışlarının da mekanik kurallara göre açıklanabileceğini düşünür.¹⁴³ Zihinsel bir işleve sahip olan zihin veya ruh, fiziksel dünyadan bağımsız olup sonsuza dek

140 Platon, *Phaidon*, s. 24-25.

141 Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 30.

142 Shaeffer, *Ruh, Bilinç ve Ötesi*, s. 62.

143 Stephen T. Davis, “Philosophy and Life After Death: the Questions and the Options”, *Philosophy of Religions*, ed. Brain Davies, (Oxford: OUP, 2000), s. 694.

yaşama potansiyeline sahiptir. Kişinin zihinsel yaşamının kaynağı olarak spritüel/manevi bir ruha/zihne başvurma'nın açıklayıcı değeri nedir?

Denilebilir ki,

Kişi kendisinin farkında olan, temennileri ve inançları olan ve aynı zamanda belli bir maksatla eylemlerde bulunup zihinsel tecrübelerle sahip bir varlıktır. Doğrusu kişinin bu bilinçli tecrübelerle erişimi doğrudan bir erişimle gerçekleştiği gibi birinci elden olan bu tecrübeler de yalnızca bu kişiye özeldir. Dışarıdaki bir gözlemci bir başkasının davranışlarını gözlemleyerek onun ne düşündüğünü veya ne hissettiğini tahmin edebilir; fakat gözlemcinin bu şahsın kendisine özgü olan zihinsel hayatına doğrudan erişmesi mümkün değildir.¹⁴⁴

Bu anlamda (i) söz konusu olan bu zihinsel olgular bilinçli eylemlerdir. (ii) Hareket ettirici bir özne olmaksızın bu eylemlerin meydana gelmesi mümkün değildir. (iii) O halde bazı bilinçli hadiseler bilinçli bir öznenin yani bir benliğin/nefsin varlığını gerektirmektedir.¹⁴⁵

Düalizmi savunmak için geliştirilen diğer bir argüman da kişinin özgür tercihlerde bulunabilen bir varlık olduğu düşüncesidir ve yine kişinin yaptıklarından dolayı ahlaken sorumlu olabilmesi için yaptıklarını özgürce gerçekleştirmeyi şart koşturmaktadır. Böylece zihinsel olguların öznesi olarak kabul edilen kişi, söz konusu olan bir eylemi yapıp yapmama konusunda bir iradeye sahiptir. Yani kişi, düşüncelerin öznesi, eylemlerin kaynağı ve zihinsel olguların temelidir. Çünkü kişi, özgür bir iradeyle gerçekleştirdiği eylemlerinin temel nedeni olduğu için yaptıklarından sorumlu olur.¹⁴⁶

Diğer yandan, kişi fiziksel bileşenlerle özdeş ise ve kişinin zihinsel hadiseleri onun beyinde ve merkezi sinir sisteminde olup biten fizyolojik hadiselerden başka

144 Peterson, Haskers vd, *Akıllı ve İnanç*, s. 281.

145 Carruthers, *Introducing Persons*, s. 49.

146 Korsgaard, "Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit", s. 176.

hiçbir şeye referansta bulunmuyorsa, o zaman bu kişinin tecrübeleri daha önceki nedensel şartların ürünü olarak kabul edilerek onlarla açıklanabilir olmalıdır. Oysa hadise bu şekilde gerçekleşiyorsa kişinin tercihlerinin özgür bir iradeye bağlı olarak meydana gelmediği sonucuna varılabilir. Bu durumda kişilerin, ahlaken, kendi fiillerden sorumlu olmaları bir paradoksa neden olacaktır. Tersine özgür bir iradeye bağlı olarak ortaya çıkan davranışlardan söz edilecekse, (o zaman) kişiler determinist zincirin bir parçası olan fiziksel varlıklar olarak tanımlanmamalıdır.¹⁴⁷

Bu düzlemden hareketle, zihinsel olguların belli bir amaca yönelik olarak gerçekleştiği; buna karşın fiziksel hadiseler için böyle bir durumun muhtemel olmadığı söylenebilir. Bu da kişinin ya fiziksel bir varlık olmadığına ya da fiziksel olmayan bir tarafının da bulunduğu işaret etmektedir. Paralel biçimde doğrudan ve ayrıcalıklı bir erişimin fiziksel parçacıklar için söz konusu olmaması, tersine fiziksel bileşenlerin herkesin erişimine açık olması, kişide bir düaliteye işaret etmektedir.

Yapılan analizlerden hareketle şunu söylemek mümkündür: Zihinsel hadiselerin bedensel hadiselerle aynı olmadığını söyleyen düalistler; benliğin temel referansı olarak ruha işaret etmektedirler. Pekâlâ, kişinin ne'liğini tanımlamaya yönelik olan bu düalist izahta, fiziksel/biyolojik bileşenlerin bir anlamı var mıdır? Veya fiziksel parçacıkların 'ne tür' bir değeri vardır?

Her ne kadar düalist yaklaşımın savunucuları arasında bedene verilen değer noktasında tam bir uyuşma yoksa da, amaçladıkları şeyin bedenin bütünüyle insanın bir parçası olmadığını ispatlamak olmadığını söyleyebiliriz. İnsanın (kişinin) doğası tahlil edilirken; onun fizyolojik kısmına tekabül eden sözgelimi, kolları, bacakları ve diğer bütün kısımları söz konusu kişinin parçaları olarak görülmektedir. Düalist

147 Peterson, Haskers vd, *Akıl ve İnanç*, s. 282.

düşünürler, fiziksel bileşenlerin ne kadar gerekli olduğu konusunda ayrıışmaktadırlar. Örneğin, Descartes bedeni, kişinin bir parçası olarak görmemesine karşılık Swinburne, bedenin kişinin bir parçası olmadığını iddia etmenin yanlışlığına vurgu yaparak bedenin kişinin zorunlu bir parçası olmadığını işaret etmektedir.¹⁴⁸

Swinburne'e göre "ruhun beden ile olan birleşimi zorunlu bir durum olmamakla birlikte ruh, eylemlerini gerçekleştirmek için fiziksel bir zorunluluk olarak bedenle bir bağ kurmak zorundadır."¹⁴⁹ Böylece ruhun varlığı zorunlu olarak bedene bağlı olmadığı halde eylemlerini gerçekleştirmek için bir bedene ihtiyaç duymaktadır. Beden kişinin özel bir parçası olmamakla birlikte, deyim yerindeyse, bir alet görevi gören ilintisel bir parçasıdır.

Düalizmin diğer bir şekli ise Aquinas tarafından savunulmuştur. Ona göre ruh, duygu, düşünce algılama gibi zihinsel olguları kontrol eden karmaşık bir yapı olarak tanımlanmaktadır. Burada ruh, ne kadar maddi olmayan bir öge olarak tanımlansa da o, fiziksel bedenin biyolojik fonksiyonlarını şekillendiren bir form olarak kabul edilmektedir. Yani beden, öznenin/ruhun eylemleri için zorunlu olsa da o, eylemlerin kaynağı değildir.¹⁵⁰ Burada bedenin formu olarak tanımlanan ruh, kişisel özdeşliğe kaynaklık etmektedir. Sözgelimi, ben bir kişi olarak kendi özdeşliğim üzerine düşündüğümde, bunu, bir şahıs olarak benim özdeşliğimin referansı olan, kendisinin farkında olan ve entelektüel/aklî eylemlerde bulunan ruhum gerçekleştirmektedir.¹⁵¹

148 Swinburne, "Personal Identity: the Dualist Theory", s. 31.

149 Swinburne, "Personal Identity: the Dualist Theory", s. 34.

150 Aquinas, *Summa Theologia*, s. 483-486. Benzer tartışmalar için bkz. Bedia Akarsu, *Max Scheller Felsefesi'nde Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*, (İstanbul: İnkılap Yay., 1998), s. 16-17.

151 David S. Oderberg, "Hylemorphic Dualism", *Personal Identity*, ed. Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jr. Jeffrey Paul, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), s. 96.

Esasen insanların maddi olan beden ile maddi olmayan ruhun bir birleşimi olduğu düşüncesi -hilomorfik düalizm- Aristoteles'e kadar gitmektedir. Kişinin form ve maddenin birleşiminden oluştuğunu öngören bu yaklaşıma göre, belirli bir maddeye insan formunun dayatılması sonucu kişi meydana gelir. Buradaki maddi öğeler ilintisel iken, maddi olmayan form ise özseldir. Söz konusu form esasında, kişinin “ne” olduğunu belirlemektedir.¹⁵² Başka bir ifadeyle bütün cevherler madde ve formun birleşiminden ibarettir. Form maddeyi yaşama geçirmekte ve onun özdeşliğini bu cevher sağlamaktadır. Kişinin formu ise onun rasyonel olan doğasıdır.

Aristoteles, zihnin (*intellect*) fiziksel bir organa sahip olmadığını söylemektedir. Başka bir ifadeyle, akıl yürütmeler, karar almalar, fikir veya kavram şekillenmeleri gibi zihinsel faaliyetler, temelde, maddi olmayan durumlardır. Fakat söz konusu bu zihinsel olgular özsel olarak maddeden bağımsız olsalar da dışsal anlamda, kişi normal eylemlerini gerçekleştirmek için maddeye ihtiyaç duyabilir. Bu dışsal (*extrinsic*) bağımlılık, zorunlu olmayan bir bağımlılık biçimidir. Sözgelimi, bir bitki beslenmesi için toprağa ihtiyaç duymaktadır. Fakat bu, dışsal olan yani zorunlu olmayan bir bağımlıktır. Oysa bitkinin topraktan veya başka bir kaynaktan sağladığı belirli bir besinin varlığı zorunludur. O nedenle bitkinin beslenmesi için toprağın varlığı özsel değilken, toprağın dışında başka yollarla da elde edilebilen besinin varlığı özseldir.¹⁵³

Oderberg, kişisel özdeşlikte bedene yeterli derecede önem vermedikleri gerekçesiyle Kartezyen düalizme veya Platoncu anlayışa karşı çıkan hilomorfik düalizmi şu şekilde özetlemektedir:

152 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yay., 1996), s. 57-59.

153 Oderberg, “Hylemorphic Dualism”, s. 88.

(I) Bütün cevherler madde (heyula) ve formun bileşiminden meydana gelmektedir. (II) Burada temel olan formdur. Çünkü form maddeyi gerçeğe dönüştürmekte ve ona bir kimlik kazandırmaktadır. (III) Kişi, temel olan form ve maddenin bileşiminden meydana gelen bir varlıktır. (IV) Kişi rasyonel bir doğaya sahip olan varlık olarak tanımlanmaktadır. Dilegetirilen form, kişinin rasyonel doğasının temel referansıdır. (V) Rasyonalitenin varlığı, maddi olmayan bir işlemi gerektirmektedir. (VI) Dolayısıyla kişinin doğasının kendisi, esasında, maddi olmayan bir şeydir. (VII) Kişinin doğasının maddi olmayan bir şey olması, varlığını sürdürmesi için maddenin birleşimine bağlı olmamasına olanak tanımaktadır. (VIII) Rasyonel doğasından dolayı -ki bu ruh olarak ifade edilmektedir- kişi, kendi bedeninden bağımsız olarak varlığını devam ettirebilir. (IX) O nedenle kişi ölümsüz bir varlıktır. Fakat onların özdeşlikleri ve bireysellikleri, kendi varlıklarının belli bir zamanda birleşmiş olduğu bedeni gerektirmektedir.¹⁵⁴

Aristoteles, *nous*'tan (zihin) farklı olarak ruhu, yaşam için potansiyeli olan doğal bedenin mükemmellik aşaması olarak tanımlar. Ona göre bedenin yok olmasıyla o da yok olacaktır.¹⁵⁵ O nedenle burada, Aquinas'cı hilomorfizmin ayırıcı özelliğinden söz edilebilir. Çünkü Aquinas'a göre, kişinin hilomorfik ruhu bedensel bir ölümden sonra varlığını devam ettirebilir. Ruhun orada herhangi bir bedenle yapılandırılmamış olması buna engel olmayacaktır. Orada saf bir form olarak varlığını devam ettirecektir.¹⁵⁶ Ruh bedensiz olsa da düşünme, hatırlama, mutlu veya üzgün olma gibi zihinsel aktiviteleri gerçekleştirebilir.¹⁵⁷

154 Oderberg, "Hylemorphic Dualism", s. 72.

155 Raymond Martin and John Barresi, "Introduction: Personal Identity and What Matters in Survival: An Historical Overview", *Personal Identity*, ed. Raymond Martin and John Barresi, (Oxford: Blackwell, 2003), s. 8.

156 Aquinas, *Summa Theologia*, s. 487-488.

157 Olson, *What Are We?*, s. 174.

Neticede burada iki farklı düalist sezgiden bahsedebiliriz. Descartes'in savunduğu düalist yaklaşıma göre, en nihayetinde kişi ruh olup bir bedende barınmaktadır. Böylece kişi maddi olmayan bir cevherdir. Oysa Aquinas'ın savunduğu düalist yaklaşımda ise kişi ruh ve bedenin birleşiminden oluşmaktadır. Öyle görünüyor ki *birinci* yaklaşıma göre kişi, fiziksel/biyolojik bileşenler olmadan da var olmaya devam edebilir. Fakat *ikinci* yaklaşım, fiziksel/biyolojik bileşenler olmaksızın kişinin varoluşunu devam etmesini muhtemel görmemektedir.¹⁵⁸ Burada ikinci yaklaşım açısından altı çizilecek en önemli sorun, cisimsiz bir ruhtan hareketle bütünleyici bir insan tanımına ulaşıp ulaşılamayacağıdır. O nedenle bu yaklaşım fiziksel bileşenler olmaksızın ruhun varlığını muhtemel görse de kapasiteden yoksun olduğu için (böyle bir ruhun) aynı kişiye tekabül ettiğini söylemenin doğru olmayacağı sonucuna varmaktadır.

Hilomorfik ruh görüşünün birçok felsefi soruna neden olduğu söylenebilir. Aquinas'a göre ruh, düşünme özelliğinden dolayı, ölümden sonra da düşünür. Fakat paradoksal olarak, Aquinas'a göre ruh bedenin formudur. Oysaki form fiziksel bileşenlere tekabül etmektedir. Böyle bir düşüncenin geçerli olabilmesi için şu sorulara açıklık getirilmelidir: Ruhun bu şekilde form olduğu ifade edilecekse (o zaman) ruh nasıl düşünme yeteneğine sahip olabilir?¹⁵⁹ Fiziksel bileşenlere zihinsel aktiviteler atfetmek mümkün müdür? Bu soruları olumlu bir şekilde yanıtlamak mümkün değildir. O nedenle bu kuram, önemli olmakla birlikte belirsizdir. Aynı biçimde ruhu form olarak tanımlamak maddeci bir ruh düşüncesine kapı

158 Michael J. Murray and Michael C. Rea, *"An Introduction to The Philosophy of Religion"*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), s. 262.

159 Alvin Plantinga, "Materialism and Christian Belief", *Persons: Human and Divine*, ed. Peter Van Inwagen and Dean Zimmerman, (Oxford: Oxford University Press, 2007), s. 101.

aralamaktadır. Kaldı ki bu düşünce biçimi, fiziksel bileşenlere indirgenemeyen ve onlardan bağımsız olan bir “manevi cevher” görüşüyle çelişmektedir.

Diğer yandan, düalist yaklaşım, her ne kadar özsel olarak birbirine indirgenemeyen iki varlığı kabul etse de yine de beyin olaylarının zihinsel olaylara; zihinsel olayların da beyin olaylarına neden olduğunu söylemektedir.¹⁶⁰ Sözgelimi, bir şahıs elini kaldırma kararı verirken, bu esnada zihinsel bir aktivite gerçekleştirmektedir. Kişinin bu zihinsel aktivitesine bağlı olarak onun elinin hareket ettiği görülmektedir. Aynı şekilde elini ateşin içine koyan bir kişinin zihinsel bir olgu olan “acı” çektiği söylenebilir.¹⁶¹ Benzer bir biçimde başına darbe alan (fiziksel) bir kişinin acı hissetmesi (zihinsel) muhtemel olduğu gibi, korkuya kapılan (zihinsel) birisinin kalbinin hızlı atması (fiziksel) da muhtemeldir.¹⁶² O nedenle, zihinsel olgular ile fiziksel durumlar arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur sonucuna varmak mümkündür.

Ruh ve beden arasındaki karşılıklı etkileşimin doğasına ilişkin olarak Descartes şöyle der:

Ben sadece, bir pilotun (kaptanın) bir gemide oturduğu gibi bedenimde oturmuyorum, dolayısıyla ona sıkı bir şekilde bağlıyım. Onunla o kadar birleşmiş ve iç içe geçmişim ki onunla tek bir bütün olmaktayım. Zira eğer böyle olmasaydı, bedenim yaralandığı zaman ancak düşünen bir şey olan ‘ben’, bu yüzden hiçbir acı duymayacaktı. Tersine, bir pilotun gemisinde bir şeyin kırılıp bozulduğunu gözü ile gördüğü gibi ben de yarayı ancak müdrike ile idrak edecektim. Bedenim yeme ile içme ihtiyacı hissettiği zaman belirsiz açlık ve susuzluk duyumları ile haberdar edilmeksizin, bu ihtiyacı sadece bilecektim. Zira bütün bu açlık, susuzluk, acı duyumları gerçekten ruh ile bedenin birleşme ve kaynaşmasından

160 Swinburne, “Teizm ve Bilim”, çev. Cafer Sadık Yaran, *Din ve Bilim*, (Samsun: Sidre Yay., 1997), s. 125.

161 Davis, “Philosophy and Life After Death”, s. 694.

162 Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, s. 392.

meydana gelen ve bu birleşme-kaynaşmadan doğan bazı belirsiz düşünme tarzlarından başka bir şey değildir¹⁶³

Descartes, ruh ile beden arasındaki etkileşimden ruhun çoğu zaman gemideki kaptan gibi bedenini dışarıda gözlemlemediğini, aksine ona sıkı bir şekilde bağlanarak bedenin zarar görmesi halinde hemen acı çektiğini söylemektedir. Eğer gemideki kaptanın gemiye muamelesi gibi bir durum olsaydı kişi de kendi bedenini dışarıda gözlemleyen birisi olurdu.¹⁶⁴ Ruhun, geminin içindeki kaptan gibi bedeni hareket ettirdiğini söyleyen Descartes, bu düşünce yapısıyla ruh ve beden arasındaki sıkı bağa işaret etmektedir.

John Eccles haklı olarak bilinçli/zihinsel olgular ile beyinsel durumlar arasında gerçekleşen karşılıklı etkileşime dikkat çekmektedir. Eccles'e göre bu etkileşim onlar arasında sadece bir uyumun olduğuna işaret eder. Fakat bu uyum onların birbirleriyle özdeş olduklarını ve birbirlerine indirgenebileceğini göstermez.¹⁶⁵ Dolayısıyla burada söz konusu edilen zihin-beyin problemi herhangi bir özdeşliğe karşılık gelmemektedir. Daha çok zihin ve beyin etkileşiminin nasıl gerçekleştiğine yönelik bir tartışma söz konusudur. Yani asıl sorun, varlık alanları birbirinden farklı olan zihin ve beyin/beden arasında gerçekleşen ilişkinin mahiyetidir. Bu anlamda zihin-beyin arasında gerçekleşen karşılıklı etkileşimin neliği felsefi bir tahlile muhtaçtır.

Düalist yaklaşım, genel anlamda, ruh ve beyin/beden arasında gerçekleşen etkileşimin nedensel bir etkileşim olduğunu savunur. Beyindeki belirli olaylar, ruhtaki belirli olaylara neden olurken, ruhtaki belirli olaylar da beyindeki belirli

163 Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 249.

164 Janet ve Seailles, *Tahlili Felsefe Tarihi: Metalib ve Mezahip*, s. 210.

165 Karl Popper and John C. Eccles, *The Self and Its Brain*, (London and New York: Routledge, 1977), s. 361.

olaylara neden olmaktadır.¹⁶⁶ Düalist çözümleme, zihinsel hadiseler ile beyin olayları arasında doğal bir bağlantı olduğunu iddia eden materyalizmin başarılı olamayacağını ifade eder. Düalizme göre niyetlenme ile fiziksel/bedensel hadiselerin gerçekleşmesi arasında nedensel bir bağlantı vardır ve kişi bir “ruh” olarak olağanüstü nedensel bir bağla kendi bedenine bağlanmıştır.

Nitekim zihin ve beyin arasında gerçekleşen etkileşimin mahiyeti materyalist yaklaşımlar bağlamında o kadar da önemli bir nokta değildir. Çünkü materyalist/naturalist bir çözümlemenin karşılıklı etkileşim diye bir sorunu bulunmamaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi, her şeyin fiziksel olduğunu iddia eden bu yaklaşımlar, zihinsel bir şeyin varlığını kabul etmemektedirler. Özellikle zihin-beyin özdeşlik teorisi mutlak bir niceliksel özdeşliği savunmakta ve zihinsel olguların beyinsel olaylar olduğuna inanmaktadır. Sözgelimi onlara göre, “bir kişinin elini çekmesi için karar vermesi” ile “eli yandığı için acı çekmesi” hadisesi, bir zihin-beyin özdeşlikçi için, beyinde gerçekleşen bir olaydan daha fazla bir şey değildir.¹⁶⁷

Materyalist/natüralist iddiaların aksine düalizm, bir mekâna bağlı olmaksızın ve nedensel bir şekilde gerçekleşen bağlantının kaynağına ilişkin bir açıklama ortaya koymak durumundadır. Bütünüyle madde dışı bir varlık olan ruh ile bütünüyle maddi olan bir beden arasındaki etkileşimin doğasını açıklamak ve böylece bu durumu bir sır olmaktan kurtarmak önemlidir. Başka bir deyişle, bu düşüncenin geçerli olması için düalizm, söz konusu nedensel bağlantının tutarlı ve açıklanabilir olduğunu ortaya koymak durumundadır.

Zihin/ruh ile beyin/beden arasında gerçekleşen karşılıklı etkileşimin doğasına ilişkin açıklamalar söz konusu olsa da, bu etkileşimin mahiyetinin hep bir sır olarak

166 Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?* çev. Muhsin Akbaş, (Bursa: Arasta Yay., 2001), s. 71.

167 Davis, “Philosophy and Life After Death”, s. 695.

kalacağı dile getirilmiştir. İnsana özgü bir bilincin, zihin ve beyin etkileşiminin nasıllığını asla çözemeyeceği bu yaklaşımların hareket noktasıdır. Bunun temel gerekçesi de zihinsel olguların beyinsel hadiselerden nasıl ortaya çıktığını açıklamadaki yetersizliğimizden kaynaklanmaktadır. İnsan bilgisine konu olamayan böyle kafa karıştırıcı bir bağın bilimsel veriler ışığında açıklanması da mümkün olmayacaktır.¹⁶⁸

Nitekim bilim tabiatı gereği ancak belli bir takım olguları düşük seviyedeki bir takım yasalarla (*low-level laws*) açıklayabildiği için en temeldeki bu yüksek seviyedeki yasaları (*high-level laws*) açıklayamaz.¹⁶⁹ Bilimsel verilerin bu konudaki yetersizliği, bu karşılıklı etkileşimin nasıllığını bir sır olarak bırakacaktır. Başka bir deyişle, bunların nasıl gerçekleştiğine ilişkin elimizde bir teori olmadığından “ne ruhun hareketlerinin devam etmesi için beyne ne kadar ihtiyaç duyduğunu ne de beynin böyle bir ihtiyaç durumunu” bilme imkânımız hiç olmayacaktır.¹⁷⁰

Fakat burada ruh ve beden arasında gerçekleşen etkileşimin doğasını açıklayabilecek doğal kanunların imkânsızlığı ve bilimsel yöntemlerin, araştırmaların böyle bir konunun varlığını açıklayamaması, söz konusu olan nedensel etkileşim düşüncesi ile ilgili mantıksal bir tutarsızlık bulunduğu anlamına gelmemektedir. Başka bir deyişle ruh ve beden arasında gerçekleşen bu nedensel etkileşimi sağlayan ve yönetenle ilgili bilgimizin kısıtlı oluşu bu durumu mantıksız kılmaz.¹⁷¹

Nitekim ruh ve beden arasında gerçekleşen bu karşılıklı etkileşimin insanî bilgiyi zorladığını söyleyen İbn Rüşd, bu konuya ilişkin görüşlerini Allah-âlem

168 McGinn, “Can We Solve the Mind-Body Problem?” *Problems in Mind*, (California: Mountain View, 1999), s. 549.

169 Richard Swinburne, *The Existence of God*, (Oxford: Clarendon Press, 1979), s. 139.

170 Swinburne, *The Evolution of the Soul*, (Oxford: Clarendon Press, 1986), s. 155-156.

171 Carruthers, *Introducing Persons*, s. 63.

ilişkinsini açıklarken başvurduğu bir analogiyle dile getirir. Sarioğlu'nun değerlendirmesinden hareketle, İbn Rüşd'e göre, "Nasıl ki Allah yapı, nitelik ve nicelik bakımından farklı olan sayısız maddi bileşenden oluşan evrenin düzenini, birlik ve bütünlüğünü korumak suretiyle onun varlığının devamını sağlıyorsa, nefs/ruh da aynı şekilde, nicelik ve nitelikleri farklı parçacıklardan oluşan beden bir bütünlük içinde varlığını devam ettirmesini sağlayarak onunla iletişime geçmektedir."¹⁷² Bu anlamda varlık alanları tamamıyla birbirinden farklı olan Allah ve âlem arasında gerçekleşen ilişkinin, doğaları tamamıyla birbirinden farklı olan nefs/ruh ve beden arasında gerçekleşen karşılıklı ilişkiye bir açıklama getirebileceğine vurgu yapmaktadır.

Swinburne'e göre de zihinsel olgularla ile beyinsel hadiseler arasındaki ilişkinin doğasını açıklamada teistik çözümlemeler daha tutarlıdır. Ona göre "beyinsel durumlar ile zihinsel hadiseler öyle farklı şeylerdir ki onlar arasında doğal bir bağlantının olması mümkün değildir."¹⁷³ Bu anlamda, beyinsel bir olay (B₁) türünün niçin zihinsel bir olayla (M₁) ve ikinci bir beyinsel (B₂) olay türünün niçin ikinci bir zihinsel olay (M₂) türü ile ilişkilendirildiğinin açıklaması tanrısal bir müdahale olabilir. Yani beyinsel olaylar ile zihinsel olaylar arasındaki bu düzenli ilişki ancak tanrısal bir müdahaleyle açıklanabilir.¹⁷⁴ Dolayısıyla her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir Tanrı'nın varlığı böyle bir açıklamanın temelini oluşturmaktadır.

Denilebilir ki ruh/zihin ile beden/beyin arasında gerçekleşen bu karşılıklı etkileşim sıradan bir durum olarak ele alınamaz. Bu ilişkinin mahiyeti, epistemik

172 Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, (İstanbul: Klasik Yay., 2006), s. 97.

173 Mark Wynn, "Emergent Phenomena and Theistic Explanation", *International Philosophical Quarterly*, Vol. 39, No. 2, s. 142.

174 Richard Swinburne, *The Existence of God*, s. 173.

anlamda insan bilgisini aşan, başka bir deyişle, bilgiye konu olmayan bir durum olduğunu düşünmemize yol açar. Dolayısıyla epistemize edilemeyen bu problematiğin tanrısal bir gerekçeyle tanımlanması bundan kaynaklanmaktadır. Sözelimi, Garrett'in de haklı olarak belirttiği gibi, maddi olmayan ile maddi olanın arasını bağlayıp bunların etkileşimini sağlayan güçlü bir sebep olabilir. Böyle bir gücün bu bağlantıyı sağlaması açık bir çelişki değildir.¹⁷⁵

Materyalist çözümlemelerin zihin-beyin etkileşimini gerekçelendirecek doğal bir bağlantıyı ortaya koyamadıkları yerde, teizmin bir faile müracaat ederek konuyu açıklamaya çalışma gayretleri daha anlaşılır görünmektedir. Bu sorunsal da ancak kişisel niteliklere sahip bir Tanrı'nın müdahalesiyle açıklanabilir. Yani kişinin zihni ile bedeni arasında gerçekleşen nedensel ilişkinin temel nedeni Tanrı'dır.¹⁷⁶ Nitekim bir failin müdahalesi olmaksızın bu gizemli olayı açıklamak oldukça problemlidir. Bunun yanında, Tanrı'nın söz konusu etkileşimi sağlaması için nedenleri de vardır, diye düşünülebilir. Örneğin böylesi düzenli bir etkileşim olmasaydı, insanın evrende bu denli etkili olması söz konusu olmayacaktı. Bu etkileşimi bilimsel hipotezlerle açıklayamadığımıza göre ya tanrısal bir müdahaleyi kabul edeceğiz ya da bu konuyu kendi halinde, açıklamaz bırakacağız.

Sonuçta zihin-beyin arasında gerçekleşen etkileşimin doğaları gereği hiçbir şekilde açıklanamaz olduğu iddiası kayda değer bir iddiadır. Eğer bilimsel yaklaşımlar bu konuda ikna edici bir hipotez ortaya koyamıyorsa, o zaman amaçsal/bilinçli bir şekilde doğal yasaların faaliyetlerini muhafaza eden, insan beyninin bir ruha düzenli olarak bağlanmasını ve onunla etkileşime geçmesini sağlayan bir Tanrı'ya başvurmak yerinde görünmektedir.

175 Garrett, *Personal Identity and Self-Consciousness*, s. 8.

176 Plantinga, "Materialism and Christian Belief", s. 127.

O halde, “zihinsel düzlemi ontolojik olarak bağımsız bir düzlem olarak gören düalizm”¹⁷⁷ insanın doğasına ilişkin monistik yaklaşımlara karşı çıkmaktadır. Bu düalist düşünürler bütün konularda görüş birliği içinde olmasalar da onların buluştukları bazı temel noktalar bulunmaktadır. Düalistlere göre (i) düşünebilen ve deneyim sahibi olan bütün şahıslar fiziksel niteliklerden bağımsız bir ruha veya manevi cevhere sahiptirler. (ii) Ontolojik anlamda fiziksel niteliklerden bağımsız olarak var olan bu şey kişi için gerekli olup aynı zamanda kişinin zihinsel yaşamının temel referansıdır.¹⁷⁸ Bununla birlikte Platon’cu düalizm, kişiyi tamamıyla ruhsal bir varlık olarak tanımlamakta ve onu fiziksel bedenini kullanan ruhsal bir varlık olarak kabul etmektedir. Buna karşın bazı düalistler kişiyi ruh ve bedenin bir toplamı olarak tanımlamaktadırlar.¹⁷⁹ Bütünsel bir insan tanımına ulaşmak için ruhun yanında fiziksel bileşenlerin de gerekliliğine vurgu yapmaktadırlar.

Kısacası beyin/beden ve zihin/ruh arasındaki ilişki, kişisel özdeşlik kuramının en temel konularından bir tanesi olmuştur. Bu soruna yönelik olarak ortaya çıkan en önemli yaklaşım da düalist bakış açısı olmuştur. Zaten ölümün bir son olduğunu ve dolayısıyla ölümden sonra bir hayatın olmadığını söyleyen materyalist/naturalist yaklaşımlar için bir zihin-beyin probleminden bahsetmek çok da anlamlı değildir. Fakat ölümsüzlüğe inanan birisi için düalizmden kaçınmak zor gibi görünmektedir.

Öyleyse, sonuç olarak, insanı fizikalist bir ontolojiyle sınırlandırmanın doğru olamayacağı açıktır. Kişi olmanın referans düzlemini doğrudan gözleme ve deneye

177 Reçber, “Düalizm, Swinburne ve Foster”, s. 206.

178 Dean Zimmerman, “Three Introductory Questions: Is Analytic Philosophical Theology an Oxymoron? Is Substance Dualism Incoherent? What’s in This Book, Anyway”, ed. Peter van Inwagen and Dean Zimmerman, *Persons: Human and Divine*, (Oxford: Clarendon Press, 2007), s. 19.

179 Zimmerman, “Three Introductory Questions: Is Analytic Philosophical Theology an Oxymoron? Is Substance Dualism Incoherent? What’s in This Book, Anyway”, s. 20.

konu olan fiziksel parçacıklarla sınırlamak onun mahiyetine ilişkin yeterli- doyurucu bir bakış açısı sağlayamamaktadır. Kaldı ki böyle bir düşünce biçiminin tatmin edici bir gerekçesini bulmak oldukça zordur. “Kişi”nin temel referansının ampirik bir yolla belirlenmeyeceğini, başka bir deyişle onun nihaî olarak fiziksel bileşenlerle tanımlanamayacağını ifade etmek gerekir. Bu durumda “kişi”nin referansının maddi- olmayan, ruhsal bir düzlemde aranması daha da önem kazanmaktadır. Bu bağlamda “kişi” kavramının özsel referansının “ruh/zihin” olduğunu, buna karşın fiziksel bileşenlerin de (kişinin bedeni) olumsal referanslar olduğunu söylemek için herhangi bir engel bulunmamaktadır.

II. BÖLÜM: KİŞİSEL ÖZDEŞLİK KURAMLARI

Kişisel özdeşliğin temel referansı nedir? Farklı felsefî tartışmalara neden olan bu soru temelde “farklı zaman ve mekânlarda varlığını sürdüren kişinin özdeşliğini sağlayan şeyin ne olduğu” sorusuyla eşdeğerdir. Bu bölümde bu soruya ilişkin temel yaklaşımlar üzerinde durulacaktır.

2. 1. Materyalist (Natüralist) Yaklaşımlar

Kişisel özdeşlik sorunu aynı zamanda kişinin mahiyetine ilişkin bir sorundur. “Kişi nedir?” sorusuna verilen cevaplar, kişisel özdeşliğe ilişkin verilecek cevaplarla doğrudan ilintilidir. Buna bağlı olarak ortaya çıkan “kişisel özdeşliğin temel referansı nedir?” sorusuna da materyalist/natüralist yaklaşımların ortak bir cevap verdiğinden bahsedilebilir. Bu yaklaşıma göre “kişi” kavramı fiziksel unsurlara referansla açıklanabileceği bir kavramdır. Bedenden bağımsız ve süreklilik gösteren bir ruhun varlığını kabul etmeyen materyalist/natüralist yaklaşımlara göre ruh bilimsel gerçeklerle çelişen bir hadise olup elverişsiz bir postulatıdır. Bu yaklaşımlar nihayetinde zihinsel hadiseleri fiziksel hadiselerle özdeşleştirdikleri için kişi olmanın da fiziksel temelli olduğunu savunmaktadır.¹

“Ruh” olarak ifade edilen şeyin insan organizmasından, yani onun fiziksel bünyesinden farklı bir şey olmadığını söyleyen ampirik yaklaşımlar, insan ruhu ile bedenini özdeş olarak kabul ettikleri için birindeki değişimin diğerindeki değişimi

¹ Moreland and Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, s. 290-291.

gerektirdiğini söylerler.² Dolayısıyla kişisel özdeşliğimizin temel referansı nedir? sorusunun cevabı, materyalist yaklaşıma göre, bütünüyle fiziksel olana referansla verilebilir.

Maddeci yaklaşımların temel argümanı, ruh ya da ruhsal olana ilişkin düşüncelerin olgusal bir karşılığı olmadığı düşüncesine dayanır ve ölümsüzlüğe dair itirazları da çoğunlukla bu gerekçeye dayanmaktadır.³ Kişisel özdeşliği açıklamaya yönelik materyalist/natüralist yaklaşımlar (i) bedensel özdeşlik ve (ii) zihin-beyin özdeşliği şeklinde iki yolla karşımıza çıkmaktadır. Burada her iki görüşün kişisel özdeşliğe yaklaşımları sırayla ele alınacaktır.

2. 1. 1. Bedensel-Beyinsel Özdeşlik

Bedensel özdeşlik kuramı son dönemlerde aldığı çok ciddi eleştirilerden dolayı yerini zihin-beyin özdeşliğine bırakmış olmasına rağmen kişisel özdeşliğe ilişkin tartışmalarda önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Bu yaklaşım, kişisel özdeşlik tartışmalarında bedensel bir özdeşliği temel referans olarak kabul eder. Sözgelimi, t_2 zamanındaki p_2 şahsının t_1 zamanındaki p_1 şahsıyla aynı şahıs olması ancak ve ancak p_2 şahsının p_1 şahsıyla aynı bedene sahip olmasıyla mümkündür.⁴ Başka bir deyişle şu anda kendisiyle konuştuğumuz ve x diye isimlendirdiğimiz kişinin geçen hafta kendisiyle konuşup x diye isimlendirdiğimiz kişiyle aynı olmasının temel ölçütü bunların aynı bedene sahip olmasıdır.⁵

2 Peter Van Inwagen, *Metaphysics*, (New York: Oxford University Press, 1993), s. 154.

3 Metin Yasa, *Felsefî ve Deneyisel Metinlerle Ölüm Sonrası Yaşam*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2001), s. 31.

4 Williams, *Problems of the Self*, s. 1.

5 Swinburne, "Personal Identity: the Dualist Theory", s. 3, 19.

Böylece bedensel bir süreklilik olmaksızın bir özdeşlikten söz edilemeyeceğini⁶ iddia eden bu anlayış, kişisel özdeşliğin yaşayan/canlı insan bedeniyle sağlandığını savunur. Buna göre bir şahsın yaşayan bedeni kendisini ifade ederken; başka bir şahsın yaşayan bedeni de kendisini işaret etmektedir. Böylece bir şahsın var olması, farklı zaman dilimlerinde bir canlı organizmanın var olmasına bağlıdır. Böylece, Graham'ın da ifade ettiği gibi, bu felsefî yaklaşım kişisel özdeşliği ete ve kana indirgemektedir.⁷ Çünkü buna göre beden kişi için temeldir ve beden için de maddi bir süreklilik esastır.⁸

Kişisel özdeşliğin ancak bedensel bir özdeşlikle sağlanabileceğini ifade eden bu yaklaşım, aynı zamanda kişisel özdeşliğin çözümlenemez olduğu iddiasına karşı çıkmaktadır. Bu sorunun çözümlenebilen bir olgu olduğunu ve farklı alanların terimleriyle de açıklanabileceğini de öngörmektedir.⁹ Bundan hareketle fiziksel bileşenleri temel referans olarak kabul eden bu felsefî çözümleme, genel anlamda, kişisel özdeşliği fiziksel nesnelerin özdeşliklerinden pek farklı görmemektedir.¹⁰

Kişisel özdeşliğe yönelik fizikalist yaklaşımlara göre, farklı zaman dilimlerindeki iki bedenin aynı olması bunların tam olarak, maddenin aynı parçalarını içermesi anlamına gelmemektedir. Bedenler sürekli olarak yeni olan fiziksel parçacıklar edinmekte ve eski parçacıklardan soyutlanmaktadır. Fakat bedenleri aynı yapan şey, sadece tedrici olarak maddenin değişimidir. Bir kişinin

6 George I. Mavrodes, "The Life Everlasting and the Bodily Criterion of Identity", *Nous*, Vol. 11, No. 1, (1977), s. 28.

7 Graham, *Philosophy of Mind*, s. 31.

8 Caroline Walker Bynum, "Material Continuity, Personal Survival and the Resurrection of the Body: A Scholastic Discussion in the Medieval and Modern Contexts, History of Religions," *The Body*, Vol. 30, No.1, (1990), s. 84.

9 Moreland and Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, s. 291.

10 Noonan, *Personal Identity*, s. 2.

şimdiki bedenini dünkü bedeniyle özdeş kılan şey -bir kısmını yeniden elde edip bir kısmını da kaybetmesine rağmen- maddenin büyük bir bölümünün aynı olması olup, genel anlamda, onun işlevinin aynı kalmasıdır.¹¹ Dolayısıyla t_2 zamanında yaşayan insan bedeninin t_1 zamanında yaşayan insan bedeniyle aynı olması, t_2 zamanındaki bedenin t_1 'deki beden olarak aynı yaşamı sürdürebilmesine bağlıdır.¹²

Diğer yandan, kişisel özdeşlik değişmeyen bir niteliği öngörmektedir, oysa madde sürekli bir değişim halindedir. Pekâlâ, fiziksel şeylerin zamansal süreç içinde değişime direnemediklerini dikkate alırsak yine de devamlılık gösteren bir özdeşlikten bahsedilebilir mi? Beden kriterine yöneltilen en önemli eleştirilerden bir tanesi bu gibi görünmektedir. Nitekim fiziksel olan bedenin geçirdiği sürekli değişime rağmen bedensel kriter savunucularının yine de o kişiyi fiziksel parçacıklarla özdeşleştirme iddialarında ısrarcı olmaları pek tutarlı görünmemektedir. Fiziksel olan insan bedeninin bütün hücrelerinin yedi senede bir, neredeyse, tamamen değiştiği dikkate alınacak olursa o zaman kişilerin yedi senede bir yeni bir şahıs haline geldiğini mi iddia edeceğiz?¹³ Böylesi bir fiziksel değişim boyunca kişi nasıl aynı kalır? sorusu materyalizmin tezinin geçerliliği için cevaplandırılmaya muhtaçtır.

Materyalist yaklaşım, insan bedenindeki tedrici değişimi dikkate alsa da sözü edilen bedende korunan kısımların bulunduğunu öngörmektedir. Bedendeki tedrici değişim, değişime direnen parçaya, deyim yerindeyse, monte edilmektedir.¹⁴ Sözgelimi, otomobil satın almak için araba bayisine giden bir şahıs, aynı renk ve

11 Swinburne, "Personal Identity: the Dualist Theory", s. 4; Bkz. Noonan, *Personal Identity*, s. 3.

12 Zagzebski, "Sleeping Beauty and the Afterlife", s. 66.

13 Pojman, *Philosophy: The Quest for Truth*, s. 304.

14 Garrett, *Personal Identity and Self-Consciousness*, s. 45.

modellerden oluşan ve yan yana dizilmiş bir sürü araba ile karşılaşmaktadır. Bahsedilen bu şahıs birebir aynı olan bu arabalardan bir tanesini satın almaktadır. Fakat arabayı bir yıl kullandıktan sonra bu arabada biraz çizikler meydana gelmiş ve araba belli bir kilometreye de ulaşmıştır. Pekâlâ, bu araba orijinal arabayla aynı mıdır? Birçok kişi bu arabanın orijinal arabayla aynı olduğunu söyleyecektir. Nitekim arabada kısmi değişiklikler olduğu halde bu değişiklikler arabanın özdeşliğini ortadan kaldırmamıştır.¹⁵

Üzerinden bir yıl geçmesine rağmen bu arabayı aynı araba yapan şey nedir? diye sorulduğunda maddeci yaklaşım şunu söyler: Ortak bir tarih ve zaman içindeki süreklilik. İşte özdeşliği sağlayan temel ölçütler bunlardır.¹⁶ Başka bir ifadeyle, sözü edilen bu araba şimdiki zamana, süreklilik gösteren, bir uzamsal-zamansal durumla bağlanmıştır. Dolayısıyla “zamansal süreç içindeki süreklilik” bu yaklaşımın dikkat çektiği en önemli noktadır.

Buna paralel bir örnek de Theseus’un ünlü gemi benzetmesinde karşımıza çıkmaktadır. Tamir edilmesi gereken bir gemiye sahip olduğunu varsayalım. Siz t_1 zamanından başlayıp t_2 zamanına kadar eski tahta ve malzemeleri yenileriyle değiştiriyorsunuz. Bu onarım sürecinden sonra gemi tamamıyla farklı malzemelerin birleşiminden meydana gelmektedir.¹⁷ Bütün bu değişimlerle birlikte t_2 zamanındaki gemi ile t_1 zamanındaki geminin aynı olduğundan bahsedilebilir mi? Materyalist yaklaşım, zamansal süreç içindeki bir tarihsel devamlılıktan dolayı, Theseus’un gemisinde yapılan onarımın bu geminin özdeşliğini değiştirmediğini söylemektedir.

15 Pojman, *Philosophy: The Quest for Truth*, s. 302.

16 Pojman, Aynı yer, s. 302.

17 Noonan; *Personal Identity*, s. 211-213

Şimdi de Theseus'un orijinal gemisinden onarım için atılan tahta ve malzemelerden bir başka şahsın yeni bir gemi inşa ettiğini varsayalım. O zaman Theseus'un gemisi hangisidir? Theseus'un birinci ve ikinci gemileri arasında bir "gemi sürekliliği" olduğu halde, Theseus'un birinci ve üçüncü gemileri arasında da bir "malzeme sürekliliği" bulunmaktadır. O zaman akla şöyle bir soru gelmektedir: Şimdi orijinal olan gemi hangisidir?¹⁸ Bu çerçeveden bakıldığında zamansal süreklilik kriteri'nin doyurucu/yeterli olmadığı açıktır. Başka bir örnek olarak her yaz kurduğu halde ilkbahar mevsiminde tekrar akmaya başlayan bir nehir varsayalım. Nehir yatağında akan suyun zamansal bir devamlılığından bahsedilmediği halde, bu yeni nehrin kuruyan nehirle aynı olduğu söylenebilir mi?¹⁹

Öyle görünüyor ki materyalist yaklaşım kişiyi temelde, bir beden/organizma olarak tanımladığı için bedensel/fiziksel bir bileşenin devamlılık koşullarını kişi için de geçerli saymaktadır. Hatta Williams'a göre, kişi ile bedenini birbirinden ayırma düşüncesi bir çelişki içermektedir. Nitekim bedenden ayrılması gereken şeyin ne olduğu bilinmemektedir. O nedenle, bedenin yok sayılması, kişi özdeşliği düşüncesinden bütün içeriği kaldırır.²⁰ Bu düzlemden hareketle söz konusu kuram, kesintisiz bedensel bir sürekliliğin gerekliliğine vurgu yapmakta ve kişinin neliğini yaşamı boyunca sahip olduğu bedene dayandırmaktadır. Kesintisiz bedensel bir süreklilik ilkesinden hareketle Williams, farklı mekânlarda bulunan kişi ile kopyasının aynı kişi olamayacağı sonucuna varmaktadır.

Bu değerlendirmeler, kişinin bedeninin söz konusu kuram açısından ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Öyle ki Williams, sadece kişisel özdeşlik ile

18 Noonan, *Personal Identity*, s. 211-213

19 Pojman, *Philosophy: The Quest for Truth*, s. 302.

20 Williams, *Problems of the Self*, s. 12.

bedensel özdeşliğin bir kural olarak birlikte hareket edeceğini söylememekte, aynı zamanda bu kuralın bir istisnasının olamayacağını da ifade etmektedir.²¹ O nedenle bedensel özdeşlik, kişisel özdeşlik için her zaman zorunlu bir koşul olarak kabul edilmektedir. Bu düşünceler göz önüne alındığında, bedenci kuramın bir takım noktalarda eksik olduğu görülmektedir. Sözgelimi, Williams'ın bedensel kriteri bir-e-bir (*one-to-one*) ilkesini zorunlu bir koşul olarak yerine getirebilir mi?

Bu soruyu olumlu bir şekilde yanıtlamak mümkün değildir. Vesey'in de haklı olarak belirttiği gibi, Williams'ın argümanı bir şeyi kanıtlıyor olabilir. Fakat bu kanıt, bedensel özdeşliğin her zaman için kişisel özdeşlik için zorunlu bir koşul olduğunu kanıtlamamaktadır.²² Parmak izlerinin, kişiler için birebir koşuluna örnek olarak verildiğini varsayalım. Sayısız insan arasında birkaç kişinin aynı parmak izini taşıması mantıksal anlamda mümkündür. Bu ise, Williams'ın kriterini zora sokmaktadır.²³

Her ne kadar kişiyi biyolojik yapısıyla aynı tutmasa da onu fiziksel bileşenlerle açıklamaya çalışan Baker da kişinin devamlılık koşulları ile fiziksel/bedensel hadiselerin devamlılık koşullarının aynı olmadığını söylemektedir. Kişinin bir bedene sahip olduğu ve bu bedenın fiziksel bir organizma olduğu konusunda hiç bir şüphe bulunmamaktadır. Fakat kişinin fiziksel/bedensel organizmanın devamlılık şartlarına benzer şartları taşıması bireyin bedeniyle tıpatıp aynı olmamasından kaynaklanmaktadır. Bu da kişinin fiziksel bir şey olmadığına delalettir. Baker, insanın en nihayetinde birinci şahıs bakış açısına sahip

21 Goldfrey Vesey, *Personal Identity*, (London: The Macmillan Press, 1974), s. 80.

22 Vesey, *Personal Identity*, s. 81.

23 John Perry, "Williams on the Self and the Future", *Personal Identity*, ed. John Perry, (California: University of California Press, 2008), s. 332.

olan bir birey olduğunu ifade eder. Ona göre, burada sözü edilen birinci şahıs bakış açısı fiziksel bir organizmanın niteliklerinden olmayıp doğrudan kişinin varlığıyla ilintilidir.²⁴ Nitekim insan, salt biyolojik bir varlık olarak düşünüldüğünde, hamam böceklerinden veya dinozorlardan daha ahlakî veya ontolojik olarak daha önemli olmayacaktır.²⁵ Baker'e göre, nihaî anlamda, organizma/beden kişinin oluşumunu sağlasa da kişinin var olması, basit anlamda organizmanın var olmasıyla özdeşleştirilebilecek bir şey değildir.²⁶

Daha sonraki bölümlerde görüşlerini detaylıca analiz edeceğimiz Locke da bedensel kriteri en fazla eleştirenlerdendir. Olen'in söylediği gibi, Locke'a göre, bedensel ilke kişilerin özdeşliğini tam anlamıyla kuşatan bir çözümleme olamaz. Kişi kavramı daha çok geçmişteki davranışlardan ahlakî anlamda sorumlu tutulabilen bilinçli bir varlık kavramına tekabül etmektedir. Kişisel özdeşlik bilincin sürekliliğine dayandığı için, bedensel kriter kişinin devamlılığına kaynaklık edemez.²⁷ Sözelimi, tek yumurta ikizlerini bir birinden ayırt etmekte zorlanırsanız, hatta çoğu zaman tercihlerimiz bir tahmine dayanmaktadır.²⁸ Söz konusu örnekte de görüldüğü gibi fiziksel/biyolojik benzerlikler kişinin aynılığına ilişkin tereddütleri gidermemektedir. Bu anlamda kişisel özdeşliğe ilişkin maddeci (bedenci) yaklaşımın doyurucu sonuçlar vermediği söylenebilir.

24 Baker, "Material Persons and the Doctrine of Resurrection", s. 153.

25 Lynne Rudder Baker, "What Am I?", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 59, no. 1, (1999), s. 158.

26 Baker, "When Does a Person", s. 28.

27 Olen, "Personal Identity and Life After Death", s. 360.

28 Akbaş, "Kişisel Kimlik ve Ölüm Sonrası Hayat", s. 60.

Oysa fiziksel bileşenlerin önemine vurgu yapan Penelhum, bedensel kriterin hafıza kriterinden daha temel bir kriter olduğundan bahseder.²⁹ Penelhum’a göre sözgelimi, yıllar önce hırsızlık yapan birisini aradığımızda bize yardımcı olacak olan hafıza olmayacaktır. Burada bedensel ayniyet daha da önemli olacaktır.³⁰ Penelhum, kişisel özdeşlik için bedensel sürekliliğin yeterli olduğunu söylemese de bu ögeyi de içeren bir söylemin gerekliliğine vurgu yapmaktadır.³¹ Eğer gerçek hafıza ile görünürdeki hafıza arasında ortaya çıkan farklılıklar ve kusurlar giderilmezse, Penelhum’a göre, o zaman bedensel kriterin üstünlüğü daha da cazip hale gelecektir.³²

Hem Locke’un hem de Penelhum’un yaklaşımları farklı açılardan eleştirilebilir. İlerde daha kapsamlı değineceğimiz gibi Locke’a yöneltilen eleştirilerin haklılık payı olduğu gibi, Penelhum’a da şu sorular haklı olarak yöneltiler: Kişiyi oluşturan bedenin zamana rağmen aynı kaldığını nasıl savunabiliriz? Kişisel özdeşliğin güvencesi sürekli değişen beden midir? Eğer kişisel özdeşlik için beden temel alınacaksa, bedenin aynı kaldığı kabul durumlarda kişinin değişmediği sonucuna nasıl varılabilir?

Bu çalışmanın eskatolojik bir çerçeveden hareketle kişisel özdeşliği tahlil etmeyi hedeflediği göz önüne alındığında, bedensel kriter ile ölüm sonrası hayat arasındaki ilişkinin mahiyeti daha da önem kazanmaktadır. Bu tartışmalar son bölümde daha detaylıca tahlil edilecektir. Yine de kişisel özdeşliği fiziksel bir referansa dayandıran teorilerin eskatolojik sezgileri dışlaması fazlasıyla eleştirilere

29 Terence Penelhum, “Personal Identity, Memory and Survival”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 56, No. 22, (1957), s. 882.

30 Penelhum, “Personal Identity, Memory and Survival”, s. 889.

31 Penelhum, “The Importance of Self-Identity”, s. 674.

32 Olen, “Personal Identity and Life After Death”, s. 362.

açıktır.³³ Nitekim eğer salt bedensel bir özdeşlik kişisel özdeşliğin temel bir şartı olarak kabul edilirse, o zaman kişilerin bedensiz bir varlık olarak yaşamlarını sürdürmeleri de mümkün olmaz. Bedensel bir ölümden sonra cisimsiz bir varlığın devam etmesi mümkün olsa da bu varlığın salt zihinsel olmasından dolayı ölüm öncesi kişi ile aynı olup olmadığı tartışmalara yol açacaktır.³⁴ Başka bir ifadeyle, eğer bedensel özdeşlik kavramı kişisel özdeşlik için zorunlu bir koşul olarak kabul edilirse, o zaman bedensiz bireyler kavramı tamamıyla problemli/çelişkili olacaktır. Bu yaklaşım eskatolojik açıdan önemli sorunlar içermektedir.

Nitekim materyalist çözümlemenin iddiaları tekrar düşünüldüğünde onlara göre, “beden, maddesel atomlardan oluştuğu için, ölümün gelmesiyle, belli bir süre yaşayıp daha sonra kuruyan bitkiler ya da çürüyen ağaçlar gibi toprağa karışmakta; böylece bedene bağımlı olan ruh, beden yok olmasıyla sonsuza dek yok olmaktadır. Bu çözümlemeye göre insan, ölümlü moleküllerin karmaşık bir düzeninden başka bir şey değildir. Dolayısıyla beden ya da organları işlevlerini yitirdikleri zaman bütün bu ruhsal faaliyetler de bunlarla birlikte yok olurlar.”³⁵ Bu anlamda, kişisel özdeşliğin eskatolojik boyutu göz önüne alındığında beden aynılığının kişisel özdeşlik için yeterli olmadığı gibi zorunlu da olmadığı ortaya çıkar.

Ölümsüzlüğe (ölüm sonrası yaşama) inanan herkes bu kriterin yetersizliğini söyleyecektir. O halde, kişisel özdeşlik için bedensel kriter bir referans olarak alınmasına rağmen bu kriter tek başına yeterli değildir. Eskatolojik yaklaşımlara göre

33 Noonan, *Personal Identity*, s. 3.

34 Roy W. Parrett, “Dualistic and Nondualistic Problems of Immortality”, *Philosophy East and West*, Vol. 35, No.4, (1985), s. 337.

35 Yasa, a. g. e, s. 31.

ölümle insan bedeni yok olduğu halde kişi var olmaya devam etmektedir.³⁶ Eğer fiziksel bedenlerimiz olmadan da bizim var olabileceğimiz mantıksal imkân dâhilindeyse; bizler bedenleşmiş varlıklar olduğumuz halde, özsel olarak bedenleşmiş varlıklar değiliz.³⁷ Bütün bunlardan hareketle gündelik hayatımızda bedensel sürekliliğin kişisel özdeşlik için iyi bir referans olduğunu söyleyebiliriz. Hafıza kriteri gündelik hayatta kırılmaya uğrasa da bedensel kriter referans alınabilir. Fakat ölüm sonrası varlık hakkında konuşulduğunda durum farklılaşmaktadır. Ölen kişinin bedeninin mezarda çürüdüğünü, yanıp kül olduğunu ya da başka varlıklar tarafından yenildiğini hesaba katarsak, o zaman kişisel özdeşliği sağlayan şeyin beden olmadığı sonucuna daha rahat varılacaktır.³⁸

Kişisel özdeşliğin bedensel kriterinin iki şekilde ele alındığını söyleyebiliriz. Bunlardan bir tanesi fiziksel benzerlikten hareketle bir özdeşlikten bahsetmektedir. Sözgelimi, daha önce bildiğimiz x şahsı gibi görünen, yürüyen ve konuşan birisiyle karşılaştığımızda biz onun daha önce de bildiğimiz x şahsı olduğunu varsayabiliriz. Onun fiziksel nitelikleri tamamıyla bu şahsın x şahsı olduğuna işaret etmektedir. Fakat bu yaklaşımın kendi içinde ciddi sınırlılıkları vardır. Eğer tamamıyla fiziksel nitelikler ve benzerlikler referans olarak alınacaksa, örneğin, birbirine fazlasıyla benzeyen ikizlerle karşılaşıldığında yanlış kararlar verilebilmektedir. Böyle bir sorun söz konusu olduğundan fiziksel benzerliğin yanında fiziksel-zamansal bir süreklilik de aranır. Örneğin, eğer sözü edilen kişiyle uzun bir yolculuk yapılırsa o kişinin x olduğuna karar verilir.³⁹

36 Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, s. 413.

37 Garrett, *Personal Identity and Self-Consciousness*, s. 11.

38 Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, s. 414.

39 Olen, "Personal Identity and Life After Death", s. 360.

Fakat bedensel bir özdeşlik için hangi kriter (fiziksel benzerlik-zamansal süreklilik) söz konusu olursa olsun, fiziksel bileşenler kişisel özdeşlik için yeterli değildir. En azından maddenin tam aynılığının kişisel özdeşlik için yeterli olması açıklanabilir bir durum değildir. Daha önce de ifade edildiği gibi insanların fiziksel kısımları her zaman tedrici bir değişimden geçmektedir. Sözelimi, saçları dökülür, derileri yeni bir görünüm kazanabilir, cerrahi müdahalelerle yeni bir deri onların vücutlarına uydurulabilir, hatta bebeklik fotoğraflarına bakıldığında o kişinin kim olduğuna karar verilmeyebilir vesaire. Zamansal süreç içinde kişinin fiziksel nitelikleri bir dönüşümden geçtiği halde yine de aynı kişi hâlâ orada var olmaya devam etmektedir.⁴⁰ O nedenle bir şeyi farklı zaman ve mekânlarda özdeş yapan nedir? sorusunun cevabı ilintisel olan madde (beden) olamaz.

Bedeni temel alan kişisel özdeşlik tartışmalarının fazlasıyla eleştirilere açık olması ve söz konusu ampirik açıklamanın yeterince ikna edici olmaması, materyalist düşünürleri farklı çözüm arayışlarına sevk etmiştir. Zihin-beyin özdeşliğini kabul eden düşünürler, özdeşliğe ilişkin tartışmalarda kendileriyle kısmen aynı paralelde düşünen bedenci yaklaşımı yetersiz bulmaktadır. Zihin-beyin özdeşliği savunucularına göre beden, kişisel özdeşlik için tek ve en iyi ölçüt olamaz. Kişisel bir var oluşu beyinsel ontolojiye dayandıran bu kuram, insanın karakter ve davranışlarının kaynağı olarak beyne işaret etmektedir.⁴¹ Dolayısıyla, bundan sonra, maddeci yaklaşımın zihin-beyin özdeşliği ekseninde gelişeceğini söyleyebiliriz.

Kişisel özdeşliğin temel referansı olarak beyni kabul eden bu maddeci yaklaşıma göre, “ t_2 zamanındaki p_2 şahsının t_1 zamanındaki p_1 şahsıyla aynı şahıs olması yalnızca t_2 zamanındaki p_2 şahsının t_1 zamanındaki p_1 şahsıyla aynı beyne

40 Sider, “Personal Identity”, s. 9.

41 Wiggins, *Identity and Spatio-Temporal Continuity*, s. 42-58.

sahip olmasıyla mümkündür.”⁴² Böylece bir kişi, fiziksel bedenin bir parçası olan bacaklarını ve kolunu kaybetse de geride kalan kişinin orijinal kişiyle aynı olmadığı düşünülemez. Aynı şekilde kalp veya karaciğer nakli gerçekleştirilen bir kişinin bu nakil olayından sonra farklı bir kişi olduğu da iddia edilemez.⁴³ Fakat sözü edilen nakil olayında beyin söz konusu ise durum farklı olacaktır. Örneğin, bir kişinin beyni başka bir kişinin kafatasına nakledilip aynı kişinin beyni de bu kişinin kafatasına nakledildiği zaman bu kişilerin farklı bedenlere sahip olup olmadığı konusunda şüpheler bulunmaktadır. Swinburne’un deyişiyle materyalistler, beyin nereye giderse kişi de oraya gider⁴⁴ ilkesini temel referans kabul ederek beyin nakli ile kişilerin yeni bir beden edindiğine hükmederler. Bu durumda akla kaçınılmaz olarak şu sorular gelmektedir: Söz konusu beyin nakillerinin gerçekleşmesi mümkün müdür? Bu iddiaların doğruluğunu destekleyecek kanıtlar var mıdır?

Öyle görünüyor ki bu teorinin savunucuları bir beyin nakli varsayımından hareketle kendi felsefî çözümlemelerinin tutarlılığını ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Bugün gerçekleşen kalp nakillerine benzer bir beyin naklinin de ileriki zaman dilimlerinden mümkün olabileceğinden hareketle şöyle bir hipotez geliştirirler: Varsayalım ki bir hastalık neticesinde x şahsının bedeni hızlı bir şekilde tahrip olmakla birlikte beynine herhangi bir zarar gelmemektedir. Bir cerrah, trafik kazasında beyni tahrip olduğu halde bedeni zarar görmemiş bir şahıstan bahsederek x şahsının beynini kaza geçiren kişinin bedenine nakletmeyi düşündüğünü söylemektedir. Eğer nakil olayı başarılı bir şekilde gerçekleşirse x şahsının kısmi

⁴² Noonan; *Personal Identity*, s. 4.

⁴³ Swinburne, “Personal Identity: the Dualist Theory”, s. 7.

⁴⁴ Swinburne, “Personal Identity: the Dualist Theory”, s. 7.

hafızaya ve kişisel niteliklerine kavuşacağı güvencesi de verilmektedir.⁴⁵ Böyle bir durumla karşılaşan kişinin bu teklifi geri çevirmesinin zorluğuna işaret eden maddeci yaklaşımlar, kişisel özdeşliğin temel taşıyıcısı ya da zorunlu bir koşulu olarak bedensel özdeşliğin olamayacağını; eğer maddi bir öge kişisel özdeşliğin temel referansı olarak alınacaksa bunun da ancak beyin olacağını söylemektedir.

Yukarıdaki duruma paralel olarak bir x şahsının beyninin y şahsının bedenine sağlıklı bir şekilde nakledildiğini varsayalım. Bu nakil işleminden sonra cerrahlar x şahsının beyindeki sinirlerden y şahsının bedenindeki sinirlerle iletişim kurmaktadır. Fakat yapılan bu cerrahi müdahaleyle birlikte bedeni felç olmaktan kurtulup sağlıklı bir duruma gelen y şahsı; karakter, kişilik ve hafıza bakımından x şahsıyla aynı olmuştur. Bu durumun temel nedeni de, beyinsel ilkeye göre, y şahsının bedeninde/kafatasında x şahsının beynini taşımasından kaynaklanmaktadır.⁴⁶

Bedensel bir tahribat ile beyinsel bir tahribatın kişiyi aynı oranda etkilemeyeceğini savunan bu yaklaşım, beyin tahrip olması durumunda kişinin de sonunun geldiğini belirtirler. Onlara göre bedensel bir tahribat böyle sonuçlanmayacaktır. Örneğin onlar, bir kaza sonucunda kişinin beyninin bedeninden ayrılarak bir kutunun içine yerleştirilmesi durumunda, kişinin bu beyninin ayrıldığı bedenine radyo bağlantıları aracılığıyla yine bağlanabileceğini söylemektedirler.

45 Carruthers, *Introducing Persons*, s. 209.

46 Noonan, *Personal Identity*, s. 4; böyle bir operasyonun gerçekleşmesi durumunda, zihin-beyin özdeşlik kuramı savunucularından bazıları (Robert Nozick gibi) tam bir örtüşmenin olmamasında bir sorun görmemektedirler. Sözelimi, en yakın takipçi kuramı (*the closest continuer theory*)'na göre, yeni bedende varlığını sürdüren kişi, asıl olan kişiye en yakın olacak şekilde varlığını devam ettirmektedir. Burada psikolojik niteliklerin aynı olmasının yanında bir kısım fiziksel aynilikler (beyin gibi) de devam etmektedir. Beyin nakli ile ilgili daha sofistike veya benzer örnekler için bkz. Robert Nozick, "Personal Identity Through Time", *Personal Identity*, ed. Raymond Martin and John Barresi, (Oxford: Blackwell, 2003), s. 103-108.

Farklı mesafelerde olmalarına rağmen bu bağlantı sayesinde kişi kendi bedeninin etrafında bulunan şeyleri fark edebilecektir.⁴⁷ Aynı şekilde bir çığ olayında bedeni tahrip olan birisinin beyni ile bedeni arasındaki iletişim tamamıyla kesilmektedir. Bu olaya rağmen beyinsel sürekliliğini koruyan kişi hâlâ var olduğunun farkında olarak akıl yürütebilmekte, hatırlayabilmekte ve kendi kendine sorular sorabilmektedir. Bütün bunlardan sonra “bana ne oldu?” diye bir soru soran bu şahıs, “bedensiz fakat bir beyin olarak varlığımı sürdürmekteyim” şeklinde yanıtlamaktadır.⁴⁸ Eğer kişisel varoluş için bu açıklama biçimi en iyi açıklama olarak kabul edilecekse, o zaman bedensel özdeşliğin kişisel özdeşlik için bir nihai referans olamayacağı da ortaya çıkmaktadır.

Beyin nakilleri ile ilgili varsayımları fazlasıyla işleyen Shoemaker de şöyle bir hipotezi savunmaktadır: Bir insan beyninin başka bir bedenden alınan bir beyinle yer değiştirmesi durumunda bu beden normal fonksiyonlarını yerine getirebilecektir. Örneğin, isimleri Brown ve Robinson olan iki şahıs beyin tümörlerinden dolayı bir operasyon geçirdikleri için her ikisinin de beyni yerinden alınmıştır. Bu operasyon esnasında, her ne olduysa yanlışlıkla, doktor Brown’un beynini Robinson’un kafatasına yerleştirirken; Robinson’un beynini de Brown’un kafatasına yerleştirmiştir. Bunlardan biri hemen öldüğü için, Brown’un beynine ve Robinson’un bedenine sahip olan kişi sonunda bir bilinç durumunu kazanır. Shoemaker’in Brownson olarak isimlendirdiği bu kişiye ismi sorulduğunda derhal Brown diye cevap vermektedir. Bu şahıs aynı zamanda Brown’un eşini ve ailesini de tanımaktadır. Aynı şekilde Brown’un geçmiş yaşantısındaki en ince detayları dahi

47 Garrett, *Personal Identity and Self-Consciousness*, s. 16.

48 Garrett, *Personal Identity and Self-Consciousness*, s. 47.

anlatabilmektedir. Buna karşılık Robinson'un geçmişe dönük yaşantısına yönelik herhangi bir bilgiye sahip değildir.⁴⁹

Netice itibariyle bu yaklaşıma göre, eğer bir şahsın beyni başka birisinin bedenine nakledilirse ilgili psikolojik durumların hiç birisi değişmeyeceği için kişisel özdeşlik de korunmuş olacaktır. Aynı şekilde bir beynin ayrıştırılması ya da yeniden kurulması durumunda da ilgili psikolojik durumların değiştiğine yönelik bir gözleme olmadığı için denilebilir ki, bu durumda da o kişinin zihinsel durumları ve dolayısıyla kişisel özdeşliği korunmuştur. Böylece bir kişinin hem beyinsel yapısını hem de zihinsel durumlarını devam ettirmesi durumunda, o kişinin kişisel özdeşliği de teminat altına alınmış olacaktır.⁵⁰ O nedenle, bir kişinin beyni başkasına nakledilmesi durumunda aynı kişi hâlâ var olmaya devam edeceği için, buradaki tek farklılık kişinin farklı bir bedenle varlığını sürdürecektir olmasıdır. Bu varsayım, zihinsel durumlar ile beyinsel durumları özdeşleştiren materyalist çözümlemeye göre tutarlı bir varsayımdır. Ancak böyle bir hipotezin temelde doğrulanmaya muhtaç ampirik bir varsayıma dayandığı söylenebilir. O nedenle böyle bir hipotezin hedeflediği etkiyi gösterebilmesi için söz konusu nakillerin mümkün olduğunu ortaya koyacak argümanlar geliştirmesi gerekir. Aksi takdirde böyle bir düşüncenin geçerliliğine ilişkin derin soru(n)lar var olmaya devam edecektir.

Beyinci yaklaşımın karşılaştığı sorunlar bunlarla da sınırlı değildir. Eğer bir beyin operasyonunun ardında, bir kişi beyninin orijinal yapısını kaybederse o zaman ne olacaktır? Veya zihin-beyin özdeşlik savunucularının dediği gibi, diyelim ki,

49 Perry, "Williams on the Self and the Future", s. 328; Garrett, *Personal Identity and Self-Consciousness*, s. 45-46.

50 John Robinson, "Personal Identity and Survival", *The Journal of Philosophy*, Vol. 85, No. 6, (1988), s. 320.

isimleri x ve y olan iki kişi, beyinsel bir hastalıktan dolayı cerrahi bir müdahaleden geçmektedirler. Bu cerrahi müdahale esnasında, yanlışlıkla, x şahsının beyni y'nin kafatasına nakledilirken, y şahsının beyni de x'in kafatasına nakledilmektedir. Bu iki şahıstan bir tanesi hemen öldüğü halde, x'in beynine ve y'nin de bedenine sahip olan kişi -ki buna da “z” denilsin- ise tekrar eski bilincine kavuşarak yaşamaya devam etmektedir. Yanlış yapılan bu cerrahi müdahalenin sonucunda ortaya çıkan z şahsı kendi bedeniyle yüzleşir yüzleşmez büyük bir şok geçirmektedir. Taşıdığı bu bedenin kendisine ait olmadığını gören z şahsı, kendisine ismi sorulur sorulmaz hemen x demektedir. x'in beynine ve y'nin de bedenine sahip olan bu şahıs, x'in bütün ailesini tanımakta, onun geçmiş hayatındaki bütün detayları hatırlamakta ve çoğu zaman da bütün bu deneyimlerin kendi hayatı olduğu konusunda hiçbir tereddüt yaşamamaktadır. Fakat kendisine z denilen şahıs, bedenini taşıdığı y'nin geçmiş yaşantısıyla ilgili hiçbir bilgiye sahip değildir. Dolayısıyla bu yeni şahıs kısa bir süre sonra x'in bütün kişisel niteliklerini, ilgilerini, sevdiği ve sevmediği şeylerin hepsini sergilediği halde; y'nin bütün davranışlarına yabancı bir görüntü ortaya koymaktadır.⁵¹

Pekâlâ, buradaki hipotezden hareketle 'x'in beyninin yarısı, yarı beyni olan bir kişinin kafatasına yerleştirilirse o zaman ne olacak? Bu yeni kişi hem eski sahibinin kişisel kodlarını hem de yeni kişinin -x'in- kişisel kodlarını birlikte mi taşıyacaktır? Veya sözgelimi, kaza geçiren bir kişinin bedeni bu kaza esnasında tahrip olduğu halde beyni zarar görmemektedir. Kişinin tahrip olmayan beyninin yarısı bir hastaya, diğer yarısı da başka bir hastaya nakledilmektedir. Bu şahıs iki ayrı

51 Derek Parfit and Goldfrey Vesey, “Brain Transplant and Personal Identity: A Dialogue”, *Philosophy: The Quest For Truth*, ed. Louis P. Pojman, (New York: Oxford University Press, 2006), s. 313.

kişilik olarak mı uyanacaktır? O zaman, trafik kazası geçiren şahıs, bu başarılı operasyonun ardından varlığını devam ettirebilecek midir?

David Lewis'e göre, bölünme hadisesinin gerçekleşmesiyle asıl/orijinal olan şahsın varlığı sonlanmamaktadır. Aksine, mekânsal olarak çakışan iki kişi -ki bunlar aynı zihinsel durumların öznesidirler- bundan böyle farklı mekânlara kavuşmaktadır. Lewis, "onların iki beyni fakat tek düşünceleri vardır"⁵² demektedir.

Buna rağmen burada üç farklı ihtimalden bahsedilebilir: (i) Sözü edilen bu kişi varlığını devam ettirmeyecektir. (ii) Bu kişi, kendilerine beyin nakli yapılan iki kişiden birisi olarak var olmaya devam edecektir. (iii) Bu kişi, bundan sonra iki kişi olarak varlığını sürdürecektir.⁵³ Parfit, bölünmüş beyin nakli hadisesinde dile getirilen bu üç muhtemel cevabı da kabul etmemektedir. O, bu hadiseyi psikolojik devamlılık yönünden değerlendirmektedir. Buradaki her iki kısım da x ile psikolojik bir süreklilik taşımaktadır. Ona göre, böyle bir durumda sadece birinci durum söz konusu olsaydı bu, özdeşlik açısından değerlendirilebilirdi. Parfit'e göre, böyle bir sonuç ortaya çıkmayacaktır. Bu da bir sorun olarak görülmemelidir. Asıl önemli olan psikolojik devamlılığın olmasıdır. Bu da bir-e-bir (*one-to-one*) şeklinde olduğu gibi bir-e-çok (*one-to-many*) şeklinde de olabilir.⁵⁴

Kuşkusuz ifade edilen üç farklı seçeneğin de tutarlı ve yeterli seçenekler olmadığı görülmektedir. Nitekim kişisel özdeşliğin temel referansı beyin olarak kabul edilecek olursa o zaman, birinci seçenekte ifade edilen kişinin yaşamını sürdüremeyeceği tezi anlamsız olacaktır. İkinci seçenekteki cevabın da tamamen gelişigüzel olduğu söylenebilir. Bu şahıs niçin ikisinden birisi olarak yaşasın? Eğer

52 David Lewis, "Survival and Identity", s. 150-161.

53 Vesey, *Personal Identity*, s. 87.

54 Vesey, *Personal Identity*, s. 89.

böyle bir şey söz konusu olacaksa, bu iki şahıstan hangisi söz konusu şahısla özdeş olacaktır? Üçüncü seçenek de tutarsız bir cevaptır. Çünkü sözü edilen şahıs iki şahıs olarak var olmaya devam edecekse, o zaman burada kişisel özdeşlik iddialarından vazgeçmek gerekecektir. Bir şahıs, niceliksel olarak, iki uzamsal-zamansal bedenle aynı olamayacağı gibi, iki bilinçle de aynı zaman diliminde bir kişi olamaz.⁵⁵

Kişinin varlığını sürdürmesi için kişisel özdeşliği bir gereklilik olarak görmeyen Parfit'e göre, bir kopyalama işlemi hayatta kalmanın bütün boyutlarını korumaktadır. Ona göre nerede mükemmel bir kopyalama varsa orada tam bir psikolojik süreklilik vardır. Parfit şöyle bir örnek verir: Tek yumurta ikizi olduğum kardeşimle birlikte ölümcül bir kaza geçiriyoruz. Bu kazada benim bedenim ve ikiz kardeşimin beyni önemli oranda tahrip olmaktadır. Fakat nöro-cerrahideki gelişmeler sayesinde bu kaza ölümle sonuçlanmamaktadır. Cerrahların yaptıkları nakil olayından sonra, biz kendi aramızda sağlıklı bir beyin ve sağlıklı bir vücut olarak var olmaya devam ettik. Yani, beynimin alınıp yapay bir kalp-akciğer makinesine bağlanarak yaşatılması gibi; aynı yolla, ikiz kardeşimin kalp-akciğer sistemine bağlanarak yaşatılabilir. Bu operasyondan sonra ortaya çıkan şahıs -benim beynim ve kardeşimin bedeni- sağlıklı bir birey olarak varlığını devam ettirmektedir.⁵⁶ Pekâlâ, söz konusu şahıs kimdir? Parfit'e göre bu o kadar da önemli bir soru(n) değildir. Hatta ona göre, operasyon geçiren kişi operasyondan önceki kişi ile tıpatıp aynı değildir.

Görüldüğü gibi, bir kişinin beyninin yarısının yok olması durumunda aynı kişinin yaşamaya devam edebileceği varsayımı Parfit açısından önemlidir. Nitekim Parfit'e göre sadece bir kişinin gerçekleştirdiği şeylerin iki kişi tarafından yarı bir

55 Pojman, *Philosophy: The Quest for Truth*, s. 304.

56 Parfit, "Why Our Identity Is Not What Matters", s. 128.

hafızayla (*quasi-memory*) hatırlanması mantıksal imkân dahilinde olduğu için iki kişinin psikolojik olarak bir kişi ile süreklilik göstermelerinde de herhangi bir problem bulunmamaktadır.⁵⁷ Bundan hareketle Parfit, kişisel özdeşlik sorununu, psikolojik süreklilikten daha fazla bir şey olarak görmemektedir. Fakat yine ona göre, buradan nerede bir psikolojik süreklilik varsa orada bir kişisel özdeşlik vardır sonucu çıkarılmamalıdır. Çünkü Parfit'e göre, psikolojik sürekliliğin birden fazla kişide olmasında herhangi bir problem yoktur.⁵⁸ Parfit, psikolojik sürekliliğin birden fazla kişide bulunmasında herhangi bir sorun görmediği için, sadece bir kişinin aynılığını temel alan kişisel özdeşliği de rafa kaldırmış olmaktadır. Yine Parfit'in şu soruları ikna edici bir şekilde cevaplaması gerekmektedir: Bir beyin nasıl iki şahıs olur? Gelecekteki deneyimlerimiz bizim olacak mıdır, olmayacak mıdır?

Parfit, yapılan bir beyin ameliyatı sonucunda, bir kişinin beyninin yarısının bir şahsa diğer yarısının da başka bir şahsa nakledilmesi durumunda, kendilerine beyin nakli yapılan her iki şahsın da beyin asıl sahibinin bütün hatıralarına sahip olacağını söylemektedir. Böyle bir durumda tek bir kişi asıl şahsın hatıra ve hafızasına sahip olmuş olsaydı, o zaman bir özdeşlikten bahsedilebilirdi. Fakat kendilerine beyin nakli yapılan iki kişi, beyin sahibi olan asıl kişinin bütün kişisel niteliklerini, ilgilerini, eylemlerini vesaire hatırlayabiliyorlarsa, o zaman burada bir kişisel özdeşlikten bahsetmek yerine 'kişisel bir süreklilikten bahsetmek daha tutarlıdır.'⁵⁹ Bundan hareketle Parfit, kişisel bir özdeşlik olmadan da bizlerin var olabileceğini düşünmektedir.

57 Parfit and Vesey, "Brain Transplant and Personal Identity: A Dialogue", s. 313.

58 Parfit and Vesey, a. g. m, s. 313.

59 Parfit and Vesey, "Brain Transplant and Personal Identity: A Dialogue", s. 314-315.

Beyin temelli bir hafıza aktarımını savunan Parfit, kişinin beyninin yarısı nakledildiğinde aynı kişinin kendisinin geçmiş bilgisini de koruyarak varlığını devam ettireceğini düşünüyor görünmektedir. Eğer zihinsel hadiseler beynin iki yarıküresi gibi herhangi bir mekân ile ifade edilecekse o zaman, bir şahıs aynı zaman diliminde iki farklı yerde varlığını devam ettirecektir. Eğer bilinç/hafıza bir öznenin varlığını gerektirecekse o zaman, esrarengiz bir şekilde, bu şahsın bedeninin iki farklı özne tarafından işgal edildiği söylenecektir. O nedenle Parfit'in yaklaşımının anlaşılır bir analizden daha çok, derin bir kargaşaya neden olduğu söylenebilir.⁶⁰ Kaldı ki her şey kendisiyle özdeşdir. Hiç bir şey başka bir şeyle özdeş değildir. Özdeşlik bir-e-bir ilişkiye dayanmaktadır. İki şey asla özdeş olamaz. Başka bir ifadeyle, hiçbir şey farklı olan iki şeyle hiçbir zaman tıpatıp aynı olamaz.⁶¹

Kişisel özdeşliği fiziksel/beyinsel bileşenlerle temellendirmek için başvurulmuş kopyalama/replika örneklemelerinin konuyu anlaşılır kılmadığı aşîkârdır. Nitekim Hick de kişisel özdeşlik tartışmalarında kullanılan “kopyalama” kavramının amacına uygun olarak kullanılmadığını haklı olarak ifade etmektedir. Ona göre kopyalama kavramı, sözgelimi heykel gibi nesneler için kullanılabilir. Öyle ki buradaki kopyalama hadisesi bir ile sınırlı olmadığı gibi birden fazla olmasında da sorun olmamaktadır. Bu anlamdaki kopyalama hadisesi mantıksal bir tutarsızlık da içermemektedir. Fakat, diyor Hick, kişisel özdeşlik tartışmalarında geçen orijinalinden kopyalama olayı mantıksal anlamda mümkün değildir. Nitekim Hick'in belirttiği gibi, kopyalama aynı zaman diliminde olabildiği gibi orijinal olandan birden fazla çoğaltılabilmelidir. Bu da mümkün olmayan bir durumdur.⁶²

60 Korsgaard, “Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit”, s. 174.

61 Lewis, “Survival and Identity”, s. 150.

62 John Hick, “Resurrection Worlds and Bodies”, *Mind*, Vol. 82, No. 327, (1973), s. 409.

Bu tartışmalarda başvuru kopyalama örneklerinin yerinde olmadığını düşünen Tye şöyle demektedir: Varsayalım ki gelecekte beynimin hücrelerini okuyan bir makine icat edilsin ve beynimin bir kopyası dünyanın başka bir yerinde meydana getirilsin. Bu kopyalamanın ardından her iki beynin psikolojik durumları beynimin fiziksel ve psikolojik durumuna nedensel bir biçimde bağlı olsun. Bu durumda iki kişinin varlığından bahsedilebilir. Pekâlâ bunlardan hangisi benim?⁶³

“İki bilinç akışı olduğu halde yine de orada tek bir şahıs vardır” diyen Tye’e göre, bir ve aynı kişi aynı zaman diliminde aynı fiziksel şey olmadığını gibi gelecek bir zaman diliminde de tamamıyla farklı olan başka maddi bir şeyle aynı olamaz.⁶⁴ Birbirinin aynısı olan iki farklı kalem herhangi bir değişim yapılmaksızın da birbirinin yerine kullanılabilir. Fakat yine de bunların aynı olduğu iddia edilemez. Tye’nin de haklı olarak ifade ettiği gibi, bir operasyondan sonra ben iki kişi olamam. Çünkü benim tek bir şahıs olmam *a priori* bir zorunluluktur.⁶⁵ Kaldı ki insan bedeninin başkasına uydurulması veya nakledilmesi söz konusu olduğu halde bu durum ruh için mümkün değildir. Bu anlamda iki beyin veya bedenden ancak bir insan çıkabilir. O nedenle Kartezyen metafizik haklı olarak, kişinin en önemli unsurunun, esas itibarıyla, özel olduğunu ve kopyalanamadığını/çoğaltılamadığını söylemektedir. Söz konusu olan bu unsur, kişinin temel referansı olarak kabul edilmekte ve başkasına ait olmayıp sadece bu kişiye ait olmaktadır.⁶⁶

Şimdiye kadarki tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda materyalist bir zeminde, kişisel özdeşliği fiziksel referanslara dayandırarak açıklamaya çalışanların

63 Tye, *Consciousness and Persons*, s. 160.

64 Tye, a. g. e, s. 146.

65 Tye, a. g. e, s. 150.

66 Korsgaard, “Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit”, s. 173.

temel referansı beyindir. Maddeci bir yaklaşımla problem irdelendiğinde onlar, fiziksel varlıklar olan insanlar hakkındaki bilgiyle bağdaşmadığı gerekçesiyle fiziksel olmayan nefsin ve zihinlerin varlığını reddederler. Kişisel özdeşliği bireyin zihin-beden birliğinden hareketle çözümlemeye çalışarak insanların fiziksel organizmalardan daha başka bir şey olmadığına işaret etmektedirler. Fakat bütün bu iddialar kişinin zihinsel olgulara sahip olmadığı anlamına gelmemektedir. Zihin-beyin özdeşlik teorisine göre bütün zihinsel olay ve hadiseler, en nihayetinde, fiziksel olay ve hadiselerdir.⁶⁷ Bu anlamda hem bilişsel süreçlerle gerçekleşen düşünme hem de beyinsel süreçlerle gerçekleşen düşünme süreci, en nihayetinde, fiziksel bir durum olarak anlaşılmalıdır.

Materyalist/natüralist yaklaşımlara göre, zihinsel hadiseler ile fiziksel hadiseler aynı şeylerin farklı ifade edilmelerinden başka bir şey değildir. İşte bu varsayım zihin-beyin özdeşlik kuramının temelini oluşturmaktadır. Sözgelimi, “belirli bir bulutun birden çok su damlacığının birleşmesinden meydana gelmesi, ya da belirli bir şimşek çakmasının belirli bir elektrik enerjisinin deşarjı ile aynı olması gibi; benzer şekilde acı veya düşünce de merkezi sinir sistemi ya da bir kısım beyin durumlarıyla aynıdır.”⁶⁸ Kişinin zihinsel yaşamını beyin ile açıklamaya çalışan bu felsefi çözümleme, yukarıda ifade edilen örneğe paralel olarak, şöyle demektedir: Nasıl ki “H₂O’nun moleküler yapısı su’dan ayrılamıyorsa aynı şekilde beyin de kişisel özdeşlikten ayrılmamaktadır. Başka bir deyişle suyun H₂O’yla özdeş olması gibi, kişi de kendi beyniyle aynı şekilde özdeştir.”⁶⁹ Tabi burada su ile kişi arasında kurulmaya çalışılan analojinin ne kadar güçlü ve açıklayıcı bir analogi olduğu

67 Carruthers, *Introducing Persons*, s. 131.

68 Carruthers, *Introducing Persons*, s. 131.

69 Garrett, *Personal Identity and Self-Consciousness*, s. 48.

tartışmaya açıktır. Çünkü kişi kavramı ampirik yollarla çözümlemeye çalışılan su kavramından mahiyeti itibariyle oldukça farklıdır.

Böylece zihin-beyin özdeşlik kuramcıları, ruhun ontolojik gerçekliğini kabul etmekle beraber, onun bedenden/beyinden ayrı bir entite olmadığı hususunda ısrar etmektedirler. Onlara göre ruh ve beden aynı madalyonun sadece iki farklı yüzü gibidirler. Özdeşlik kuramcıları, genellikle, olayların derin açıklamalarını fiziksel olanda aramaktadırlar.⁷⁰ Bu da materyalist söylemin, nöral hadiselerin kimyasal öğeleri ile zihinsel hadiselerin psikolojik öğelerini aynı şeyin alternatif açıklamaları olan beyinsel durumlar olarak kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır.⁷¹

Materyalist yaklaşımın, “bir olay veya durum farklı yollarla bilinebilir”⁷² diyerek psikofiziksel bir benliği savunduğu söylenebilir. Bununla ilintili olarak Frege de anlam ile referans arasındaki ayrıma dikkat çekerek farklı anlamlardaki iki kelimenin aynı şeye delalet edebileceğini söylemektedir. Ona göre modern astronominin kazandırdığı bilgilerden önce insanlar, Sabah Yıldızı ve Akşam Yıldızı olarak iki ayrı yıldız olduğuna inanırlardı. Fakat Sabah Yıldızı ve Akşam Yıldızı ayrı anlamlı iki kelime oldukları halde her ikisi de Venüs’e işaret etmektedirler.⁷³ Bu bakımdan, zihin-beyin özdeşliği kuramına göre, zihin/ruh ve beyin terimleri farklı anlamlara gelseler de yine de bunlar aynı nesneye işaret ederler. Bu akıl yürütmeden

70 John B. Cobb, “The Resurrection of the Soul”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 80, No. 2, (1987), s. 216-217.

71 John Hick, “Present and Future Life”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 71, No. 1/2, (Cambridge University Press, 1978), s. 2.

72 Graham, *Philosophy of Mind*, s. 150.

73 Gottlob Frege, “On Sense and Reference”, *Meaning and Reference*, ed. A. W. Moore, (Oxford University Press, 1993), s. 32.

hareketle onlar, Sabah Yıldızı ile Akşam Yıldızı ya da su ile H₂O veya şimşek ile elektrik boşalması farklı ifade edilseler de aynı şeye işaret ettiğini savunurlar.

Bu çözümleme kişinin doğasına ilişkin monistik bir tutumu benimserken ontolojik ekonomiklik ilkesi olarak da adlandırılan basitlik ilkesini çok güçlü bir şekilde kullanmaktadır. Onlara göre, “zihin maddi ya da fiziksel olan tek bir şeyle açıklanabilirken farklı şeylere müracaat etmemek gerekir. İnsanın doğası kritize edilirken birbirinden ayrı olan beynin ve zihnin referans gösterilmesi yerine tek bir şeyin (beynin) referans gösterilmesi yeterlidir”⁷⁴ Bu mantıktan hareketle şöyle bir sonuca varılmaya çalışılır: Evreni “n” sayıda elemanla açıklayabiliyorsak “n+1” unsurla açıklamaya çalışmamalıyız. Burada zihni bir unsur olmadan evren açıklanabiliyorsa, böyle bir unsuru ilave etmenin anlamsızlığına dikkat çekilmiştir. Gereksiz unsurlar atılıp açıklama gereksiz unsurlardan arındırılmalıdır. Yani eğer fiziksel olan beyin tek başına zihinsel olguları açıklayabiliyorsa o zaman ek olarak ruhları da öngörmeye gerek yoktur.⁷⁵

Fakat düalist/geleneksel ilkeye göre, iki şeyin birebir aynı olması ancak ve ancak birisinin bütün niteliklerinin aynı zamanda diğerinin bütün nitelikleriyle aynı olması durumunda gerçekleşir.⁷⁶ Pekâlâ, zihinsel hadiselerin nitelikleri ile beyinsel hadiselerin nitelikleri böyle bir özdeşliğe uygun mudur? İnsana atfedilen zihinsel olgular fiziksel bileşenlere de atfedilebilir mi? Zihinsel olgular ile fiziksel bileşenleri aynı yolla öğrenmek mümkün müdür?

Zihinsel hadiseler için söz konusu olan niteliklerin beyinsel hadiseler için söz konusu olamayacağı düşüncesi buradaki eleştirinin temelini oluşturmaktadır. Beyin

⁷⁴ Graham, *Philosophy of Mind*, s. 147.

⁷⁵ Sider, “Personal Identity”, s. 11.

⁷⁶ Peterson, Hasker vd., *Akıl ve İnanç*, s. 288.

olaylarının da fiziksel olaylar olduğu bilinmektedir. Beyindeki belli bir nöronun belirli bir zamanda ateşlenip ateşlenmemesi birçok değişik gözlemci tarafından aynı derecede gözlemlenebilen bir şeydir ve aynı biçimde ateşleme de fiziksel bir olaydır. Diğer yandan zihinsel hadiseler için böyle bir durum pek mümkün görünmemektedir. Çünkü zihinsel hadiseler yalnızca bir kişinin onları tecrübe ederek özel bir öğrenme yoluyla sahip olabildiğı durumlardır.⁷⁷

Öyle ki zihinsel hadiseler kişinin doğrudan erişimine açık iken, dışarıdaki insanların erişimine kapalıdır. Sözgelimi, bir kişi kapıyı kapatma kararı aldığında, bu karara doğrudan erişebildiğı halde dışarıdaki birisi söz konusu şahsa bakarak onun kapıyı kapatma kararına doğrudan erişemez. Eğer zihin-beyin özdeşlik kuramı tutarlı olsaydı (o zaman) bir kişinin kapıyı kapatma düşüncesi beyindeki herhangi fiziksel bir parçacıktan farklı olamazdı. Beyin ile ilgili sahip olunan bilgiye paralel olarak dıştaki bireylerin de kişinin kapıyı kapatma düşüncesi hakkında yeterli bilgiye sahip olmaları gerekirdi.⁷⁸ Bu durum da söz konusu olan zihinsel olgunun dışarıdaki gözlemciler tarafından analiz edilmesine olanak sağlayacaktı.⁷⁹ Oysa kişinin kendi zihniyle ilgili bilgisi doğrudan olup çıkarımsal bir bilgi olmadığı için dışarıdaki gözlemcilerden farklı bir yolla bu bilgiye ulaşmaktadır. Kişinin zihinsel/ruhsal yaşantısı öznel bir deneyim olduğı halde; zaman ve mekâna bağılı olarak gerçekleşen fiziksel hadiseler tamamıyla sübjektif öğeler içerip genel değerlendirmelere açıktır.

Doğrusu kişinin zihinsel yaşamının temel öğeleri olan inançlar, istekler, algılamalar gibi birçok bilişsel hadise belli bir amaca-niyete yöneliktir. Bilişsel niyetsellik zihinsel hadiseler ile fiziksel hadiseler arasındaki farka işaret eden önemli

⁷⁷ Swinburne, *Tanrı Var mı?*, s. 64.

⁷⁸ Davis, "Philosophy and Life After Death", s. 696; Graham, *Philosophy of Mind*, s. 150.

⁷⁹ Moreland and. Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, s. 294.

bir delildir.⁸⁰ Nitekim burada altı çizilecek en önemli soru, bir takım fiziksel hücreler nasıl oluyor da niyetsel aktiviteler gerçekleştirebiliyor? sorusudur.

Materyalist yaklaşımın iddia ettiği gibi kişinin doğası fiziksel bileşenlere dayanıyorsa, düşünme eylemiyle ilintili olan niyetsel/amaçsal eylemlerin de fiziksel olması gerekir. O zaman niçin sadece insana özgü olan maddi bileşenlerin düşünme kapasitesi olsun? Eğer madde düşünebiliyorsa, tüm maddesel varlıklar neden düşünme eyleminden yoksundurlar? Garret'in de haklı olarak dile getirdiği gibi fiziksel bir parçacık olan beyin olayı düşünüldüğünde orada sadece biyolojik sistemin zihinsel olduğunu düşünmemizi gerektirecek zorunlu bir neden de bulunmamaktadır. Zihinsel olguların kaynağı olduğu varsayılan orijinal beyin yerine, aynı zihinsel işlevi yerine getiren silikon çipler de düşünülebilir.⁸¹

Görüldüğü gibi zihinsel hadiseler belli bir amaç ve niyetsellik içerdikleri halde bunu fiziksel durumlar için söylemek mümkün değildir. Bilinçli/zihinsel hadiseler zorunlu olarak biliçli/zihinsel olan bir öznenin varlığını gerektirmektedir. Düşünme ve seçme niteliklerine sahip bu varlığın fiziksel parçacıklarla açıklanması da pek muhtemel görünmemektedir.

Fiziksel hadiselerden farklı olarak zihinsel hadiseler bir yerde bulunmazlar. Sözgelimi, hayal etme, düşünme gibi bilinçli aktivasyonlar ve korku, sinirlenme gibi duyguların fiziksel bir mekânda gerçekleştiğini iddia etmek, bunları fiziksel mekânlara atfederek açıklamak tutarlı olmayacaktır.⁸² Swinburne de beyinsel hadiselerin beyinde gerçekleştiğini buna karşın zihinsel hadiselerin herhangi bir fiziksel mekâna atfedilerek açıklanamayacağını söylemektedir. Mesela, beyin

80 Carruthers, *Introducing Persons*, s. 24.

81 Garrett, *Personal Identity and Self-Consciousness*, s. 49.

82 Carruthers, *Introducing Persons*, s. 24-25.

üzerindeki bir noktadan bir iki milimetre aşağıda “bugün çarşamba günüdür” düşüncesinin gerçekleştiğini söylemek⁸³ ya da “bir insan gözlerini kapatıp bir fil hayal ettiğinde hekim o fil figürünü insan beyninde gözlemleyebilir mi?”⁸⁴ sorusunu sormak anlamsız olacaktır. Kaldı ki eğer fiziksel hadiseler gibi zihinsel hadiseler de bir mekâna bağlı olsaydı (o zaman) bir hekimin insan beynini inceleyerek beyindeki sözgelimi, haz ve nefret duygularını da gözlemlemesi gerekirdi.⁸⁵

Pekâlâ, zihinsel hadiselerin insan beyni içinde olduğunu söyleyemiyorsak o zaman herhangi bir düşünceye sahip olan bir kişinin bu düşüncesi nerede bulunmaktadır?

Materyalistler, düşünce ve duyumsamanın kaynağı olarak beyni işaret etseler de zihinsel hadiseleri bir mekâna bağlı olarak açıklamak anlaşılır bir tutum değildir. Sözü edilen eylemlerin temel referansının zihinsel bir özne olduğunu söylemek daha anlaşılırdır.⁸⁶ Nitekim zihinsel olguların bedeninde belli bir noktada meydana geldiğini iddia etmenin mantıksal bir gerekçesi yoktur. Zaten fiziksel hadiseler ile bilişsel hadiseler içerdikleri nitelikler itibarıyla birbirlerinden farklılık gösteriyorlarsa o zaman bunların aynılığından söz edilemez. Bilişsel hadiseler beynin fiziksel hadiseleri olsalardı bunların aynı olmaları gerekirdi. Bir-e-bir aynı olan şeyler tıpatıp aynı niteliklere sahip olduğu gibi; farklı şeyler de farklı niteliklere sahip olurlar. Bu da fiziksel hadiseler ile bilişsel hadiselerin farklılığına işaret etmektedir.⁸⁷ Bu

83 Swinburne, *The Existence of God*, s. 163.

84 Davis, “Philosophy and Life After Death”, s.696; İslam filozofları da kavramların cisimlerde bulunamayacağını söylemektedir. İlgili tartışmalar için bkz. Haydar Dölek, *Tehafütlerde Ölümsüzlük Problemi*, (Ankara: Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2009), s. 64-72.

85 Davis, “Philosophy and Life After Death”, s. 696.

86 Inwagen, *Metaphysic*, s. 159.

87 Carruthers, *Introducing Persons*, s. 23.

anlamda zihinsel olguların doğası, materyalist/natüralist çözümlemelere karşı direnç gösterdiği gibi fiziksel hadiselerle bir özdeşlik (zihin-beyin özdeşliği) iddiasına da olumsuz yanıt vermektedir.⁸⁸

Pekâlâ, zihin-beyin özdeşlik kuramının doğruluğu kabul edilirse (o zaman) bu kuram diğer zihinler probleminin çözümüne bir katkı sağlayabilir mi?

Bu çözümlemenin temel iddialarına tekrar bakıldığında onlara göre, “(i) ben bilişsel tecrübelerimin varlığını kendimden bilirim. (ii) Bütün bilişsel tecrübelerim, en nihayetinde, beyinsel hadiselerdir. (iii) Diğer insanlar da benimkine benzer bir beyne sahiptirler. (iv) Dolayısıyla diğer insanlar da benimkine benzer tecrübe ve deneyimler yaşamaktadırlar.”⁸⁹ Analojiye dayanan bu kanıtın çok açıklayıcı olmadığı söylenebilir. Bu kanıtın doğruluğunu kabul edecek olursak, o zaman başka insanların bilişsel süreçlerine doğrudan erişerek onlar hakkında her zaman doğru tahminlerde bulunabilmeliyiz. Sözgelimi, birisinin inleyerek acı çektiğini gördüğümüzde, kendi acımızdan hareketle bunu tam olarak anlayabilmeliyiz. Hâlbuki tecrübelerimiz bunun mümkün olmadığını ortaya koymaktadır.

İki ayrı felsefî problem olan zihin-beyin problemi ile kişisel özdeşlik problemi, önemli oranda, ölümden sonraki hayat teorileriyle de ilintilidir.⁹⁰ Zihin-beyin özdeşlik kuramı ölümden sonra kişisel bir hayatın devamlılığı için son derece problemlidir. Bu kuramın doğruluğu kabul edilecek olursa, fiziksel/biyolojik bir

88 John Foster, “A Defence of Dualism”, *Philosophy of Religion*, ed. William L. Craig, (New Jersey: Rutgers University Press, 2002), s. 456-457. Kuantum teorisinin bazı yorumcularına göre materyalist/natüralist yaklaşımların ön gördüğü indirgemeciliği kabul etmek mümkün değildir. Sözgelimi, bir atom bile bir elektron, proton gibi parçacıklara indirgenerek açıklanamadığına göre, materyalizmin söz ettiği indirgemeciliği kabul etmenin makul gerekçeleri bulunmamaktadır. Söz konusu tartışmalar için bkz. Taslaman, *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, s. 194.

89 Carruthers, *Introducing Persons*, s. 135.

90 Davis, “Philosophy and Life After Death”, s. 693.

ölümünden sonra yeni bir hayat düşüncesinden bahsetmek anlamsız olacaktır.⁹¹ Çünkü bu çözümleme, beyinsel bir ölümle birlikte zihinsel bir ölümün de gerçekleştiğini savunmaktadır. Zihin, kişisel nitelikler ve hafızanın muhafaza edildiği yer olduğu için ruh ile aynı kabul edilmektedir. Bundan dolayı, onlara göre, beynin ölümüyle ruh da ölmüş sayılır.⁹² Söz konusu bakış açısı kişinin neliğini fiziksel referanslarla açıkladığı için, beden ölümü kişisel bir yaşam beklentilerine son vermektedir. Pekâlâ, hâlâ beyin kuramının kişi tanımından hareketle doyurucu bir insan tanımına varmak mümkün müdür? İnsan sadece fiziksel bileşenlerin bir toplamı olarak tanımlanabilir mi?

Sanırım zihin-beyin kuramının geçerliliği, sözü edilen sorulara vereceği olumlu yanıtla bağlıdır. Fakat bu soruların cevabı kesinlikle hayır olacaktır. İnsanın fiziksel bileşenlere indirgenemeyen düşünme, hissetme, hatırlama, acıları tecrübe etme, bir takım tasarımlarda bulunma, kararlar verme gibi zihinsel durumları vardır. Söz konusu zihinsel olguları fiziksel eylemlere atfederek açıklamaya çabalamak rasyonel imkânsızlıklar içermektedir. Çünkü zihinsel olgular, fiziksel parçacıklar gibi yer kaplamazlar ve diğer insanların erişimine de kapalıdırlar. Bu zihinsel olgular, ancak bu eylemlerin öznesi tarafından doğrudan algılanabilirler. İnsana özgü olan bu öznel deneyimin doğa bilimi çerçevesinde ele alınmasının önemli sıkıntıları söz konusudur.

Bu anlamda kişinin zihinsel olgularının fizikötesi bir gerçeklik taşıdıkları rahatlıkla söylenebilir. Fiziksel bir sistemin içinde beyin incelendiğinde, elde edilen bulgular kişinin kendi yaşantısı olarak tecrübe ettiği iç dünyası hakkında yeterli bir açıklama ortaya koymamaktadır. Demek ki, kişinin zihinsel yaşamı fiziksel olan

91 Cobb, "The Resurrection of the Soul", s. 217.

92 Olen, "Personal Identity and Life After Death", s. 365.

beyinden daha temel bir olgudur. Söz konusu bu yaşamı deneysel tezlerle geçersiz kılmanın imkânı da bulunmamaktadır.⁹³ Dolayısıyla zihinsel olguları insan bedeninin bir parçası olan beynin bir işlevi olarak görmek doğru değildir. Söz konusu olguları bedenin ötesinde, insan beyninden ontolojik olarak bağımsız olan bir varlıkla açıklamak daha anlamlıdır.⁹⁴

O halde insan doğasını tek bir entiteyle sınırlayan monistik yaklaşımların temel referanslarının, felsefî anlamda, tatmin edici olmaması zihinsel hadiselerin fiziksel hadiselerle indirgenebilme olasılığını ortadan kaldırmaktadır. Ruhsal/zihinsel olguları fiziksel şeylere dayanarak savunmak ya da bunların fiziksel bileşenlerle bir-e-bir özdeş olduğunu ortaya koymak mümkün değildir. Bunun yanı sıra insan gibi karmaşık bir varlığı tamamıyla biyokimyanın bir ürünü olarak ele almak, insan gerçeği ya da onun doğası hakkında kapsayıcı (doyurucu) bir açıklama ortaya koymayı engellemektedir. Zihinsel olgular fiziksel bileşenlerle özdeş değildir düşüncesinin aksini kanıtlayacak gerekli epistemik bir zemin de yoktur. O nedenle materyalist/natüralist yaklaşımlar, insanın mahiyeti ile ilgili birçok şeyi göz ardı etmektedir. Kişiyi fiziksel bileşenlerle eş tutan okuma biçimleri, kişinin benzersiz niteliklerini ya da ontolojik önemini dikkate almamaktadırlar. Oysa kişi sıradan maddi cisimlerle karşılaştırıldığında onun ontolojik anlamda farklı bir varlık olduğu açıktır.

2. 2. Hafıza ve Kişisel Özdeşlik

Kişisel özdeşliği beyin ve beden gibi fiziksel varlıklara dayandıran materyalist/natüralist teorilere karşı çıkan hafızacı yaklaşım, kişisel özdeşliğin devamlılığını psikolojik niteliklerin devamlılığına dayandırır. Psikolojik niteliklerin

93 Flew ve Varghese, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 163.

94 Reçber, “Düalizm, Swinburne ve Foster”, s. 203.

temelini ise hafıza oluşturmaktadır. Sözelimi, “bir kişinin bu sabah uyanan kişi ile aynı kişi olmasının temel nedeni, o kişinin uyanan şahısla aynı hafızaya sahip olmasıdır.”⁹⁵ Dolayısıyla, bu yaklaşıma göre, hafızanın kaybı ya da yokluğu kişisel özdeşliğin kaybını veya yokluğunu gerektirir.⁹⁶

Hafızacı yaklaşıma göre, kişi kendi hafızası aracılığıyla geçmişe yönelik bilgisine doğrudan ulaşır. Bu anlamdaki bir erişime kaynaklık eden hafıza, kişinin geçmişteki tecrübe, eylem ve düşüncelerinin taşıyıcısı olduğu gibi, aynı zamanda söz konusu olan şahsın şahit olduğu olaylara doğrudan erişimini de sağlamaktadır.⁹⁷ Hafızaya bağlı olarak ortaya çıkan birinci şahıs bakış açısı ve aynı zamanda kişinin yine hafıza vasıtasıyla kendisi hakkındaki deneyimlere doğrudan erişmesi bu yaklaşımın dikkat çektiği noktalardır.

Psikolojik süreklilik teorisi olarak da ifade edilen bu yaklaşım, kişinin varlığını sürdürmesini bir bilinç akışının varlığına dayandırmaktadır. Bu bilinç akışı inançlar, hafıza, karakter, istekler, uzun vadeli planlar vesaire olarak ifade edilebilir. Sözü edilen bu zihinsel olgular, bedensel/beyinsel bir tahribattan sonra bir yer değişikliğiyle yeni bir beden veya beyinde varlığını sürdürebilir.⁹⁸ Başka bir deyişle, kişinin özsel nitelikleri olan psikolojik unsurlar hafıza tarafından taşındığı için, kişisel özdeşliğin temeli hafıza olarak kabul edilmelidir.⁹⁹ Psikolojik süreklilik savunucuları, bedensel/fiziksel bir tahribatın ardında kişinin varlığını sürdürebileceği varsayımdan hareketle kişinin bedeniyle ya da beyniyle özdeş olamayacağına hükmeder.

95 Moreland and Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, s. 292.

96 Swinburne, “Personal Identity: the Dualist Theory”, s. 8.

97 Noonan, *Personal Identity*, s. 140.

98 Garrett, *Personal Identity and Self-Consciousness*, s. 11.

99 Moreland and Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, s. 291.

Hafıza kriterinin önemli savunucularından Locke’a göre, bir kişinin ahlâkî, hukukî hak ve sorumlulukların muhatabı olması için, kişisel özdeşliği oluşturan bilinç-hafıza devamlılığına sahip olması gerekmektedir. Kişinin aynılığını bilincin özdeşliğine bağlayan Locke, bilinç sayesinde kişinin geçmiş bilgisine ulaştığını ifade etmektedir. Bu anlamda bilincin kişinin yaşamıyla özdeşliğine vurgu yapan Locke, bilincin özdeşliğini kişisel özdeşlik için temel bir referans olarak görmektedir.¹⁰⁰ Locke’un hafıza veya bazen de bilinç dediği hadise, ona göre, tek başına kişisel özdeşliğe taşıyıcılık yapabildiği için sözgelimi, t_2 zamanındaki p_2 şahsı t_1 zamanındaki p_1 şahsının yapıp tecrübe ettiği şeyleri hatırlarsa, ancak o zaman bu farklı zaman dilimlerindeki kişilerin aynı kişi olduğundan söz edilebilir.¹⁰¹ Yani bir kişinin bir-e-bir geçmişteki bir kişiyle aynı olması bu kişinin geçmişteki kişinin kişisel niteliklerine, hafızasına sahip olmasıyla mümkündür.¹⁰²

Aynı şahsın geçmişe yönelik bütün deneyimlerinin/yaşantısının hafıza tarafından güvence altına alınamaması Locke’u farklı formülasyonlara zorlamıştır. Ona göre, bir şahıs (p) eğer yirmi yıl önceki aynı şahsın (p) gerçekleştirdiği deneyimlerinin bir kısmını hatırlıyorsa o zaman bugünkü şahıs ile yirmi yıl önceki şahıs arasında doğrudan bir hafıza bağlantısı vardır. Bugünkü şahıs (p) ile yirmi yıl önceki aynı şahıs (p) arasında böyle doğrudan bir hafıza bağlantısı olmasa bile yine de bir hafıza devamlılığından söz edilebilir. Eğer şimdiki şahıs ile yirmi yıl önceki şahıs arasında hafızanın doğrudan örtüşen halkaları varsa, başka bir ifadeyle sözü edilen şahıs şimdiki zaman diliminde önceki yılların bir kısmını hatırlayabiliyorsa bunların aynı şahıslar olması için yeterli bir argüman var demektir. Bu anlamda

100 Locke, “Of Identity and Diversity”, s. 39-40.

101 Swinburne, “Personal Identity: the Dualist Theory”, s. 8.

102 Sider, “Personal Identity”, s. 15.

Locke'un hafıza kanıtı, Noonan'ın ifadesiyle, “eğer t_2 zamanındaki p_2 şahsı t_1 zamanındaki p_1 şahsıyla deneyime dayalı hafızanın devamlılığı aracılığıyla bir bağlantı kurabiliyorsa o zaman bu farklı zaman dilimlerindeki şahısların aynı olduğu söylenebilir”¹⁰³ şeklinde de formüle edilebilir.

Locke'un hafızaya ilişkin eleştirilere verdiği cevabı Swinburne şu şekilde özetlemektedir: T_2 zaman dilimindeki p_2 şahsının t_1 zaman dilimindeki p_1 şahsının yaptıklarını hatırlamasıyla birlikte bu farklı zaman dilimlerindeki şahısların yaptıklarını hatırlayan bir ara zincir olması durumunda da bunlar aynı kişi olabilirler. Başka bir ifadeyle p_1 şahsının yaptıklarını p_2 ye kadar taşıyan bir ara halka bunları birbirine bağladığı takdirde bunların bir hafıza sürekliliğiyle birbirlerine bağlandığı iddia edilebilir.¹⁰⁴ Fakat buradaki ara halkaların orijinallliği ya da güvenilirlik sorunu söz konusu olduğu için eleştiriler tamamıyla bertaraf edilmiş olmayacaktır.

Locke şöyle der:

Bilinç her zaman düşünceyle birliktedir, herkesi kendisinin kendim dediği şey yapar ve böylece kendini bütün başka düşünen şeylerden ayırt etmesini sağlar. Bunun için kişisel özdeşlik ya da ussal varlığın aynılığı da bundan başka bir şey değildir. Dolayısıyla bu bilinç, geriye, geçmişteki herhangi bir düşünceye erişebildiği ölçüde o kişinin özdeşliğine de erişebilir. Eski kendi neyse şimdiki de odur; eski eylemi de şimdi o eylem üzerinde düşünen aynı kendilik yapmıştır.¹⁰⁵

Dolayısıyla kişinin geçmişe dayanan yaşantısı onun bilincine dayanır. Kişi geçmişteki yaşantısını, dört yaşında yaşamış olduğu bir olayı, bugün hatırlıyorsa geçmişteki kişiyle şimdiki kişinin aynı özneye tekabül ettiği sonucuna varılır. Bu da

103 Noonan, *Personal Identity*, s. 10.

104 Swinburne, “Personal Identity: the Dualist Theory”, s. 11.

105 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 196.

bireydeki kişisel özdeşlik olgusunun bilince dayanması için iyi bir dayanak olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁶

Böylece Locke, kişisel özdeşliği maddi olmayan bir cevher olan ruha dayandırmak yerine hafızaya dayandırır. Bu hafıza/bilinç kişinin tecrübelerine eşlik eder, geçmişte meydana gelen herhangi bir iş ya da düşünceyle ilgili olarak da geriye doğru uzanabilir. Hafızacı kurama göre, açık bir şekilde gözlemlenemeyen zihinsel cevherin kişisel özdeşliğe temel bir referans olamayacağını söylemek, onu ontolojik olarak red etmek anlamına gelmemektedir.¹⁰⁷

Locke, kişinin özsel nitelikleri olarak sıraladığı bütün bu zihinsel hadiselerin [karar vermeler, niyetlenmeler gibi] de düşünceden bağımsız olarak tasavvur edilemeyen bilinç aracılığıyla gerçekleştiğini söylemektedir. Locke’a göre bilinç, düşünceye sürekli eşlik edip ondan bağımsız olmamaktadır. Dolayısıyla bilinç, her bir kişiyi ayı ben yapmakta ve bu benliği de ontolojik anlamda, diğerlerinden ayırmaktadır.¹⁰⁸ Ona göre söz konusu şahıs bunları algılamaksızın herhangi birisinin bunları algıması mümkün değildir. Bir şeyi gördüğümüzde, işittiğimizde, tattığımızda, hissettiğimizde veya bir şeyi istediğimizde bunları öncelikli olarak biz biliriz.¹⁰⁹ O nedenle düşünen her bir varlığı diğer varlıklardan ayırdığı için bilinç, kişisel özdeşliğin de temel dayanağıdır. Böylece Locke’a göre,

Bir insanı kendisi için kendi yapan şey aynı bilinç olduğuna göre, bu bilinç ister bir tek bireysel cisimle birleşsin, isterse varlığını birçok cisimlerin ardışıklığında sürdürsün, kişisel özdeşlik yalnızca ona bağlıdır. Düşünen bir varlık, geçmişteki bir eylemin idesini hem ilk

106 Graham, *Philosophy of Mind*, s. 202.

107 Quinton, “The Soul”, s. 55.

108 John Locke, “Our Psychological Properties Define the Self”, *Philosophy: The Quest For Truth*, ed. Louis P. Pojman, (New York: Oxford University Press, 2006), s. 306.

109 Locke, “Of Identity and Diversity”, s. 39.

idedeki bilinçle hem de şimdiki bir bilinçle yinelemeyi başarabildiği sürece o aynı kişisel kendiliktir. Çünkü o, şimdiki düşünce ve eylemleri üzerindeki bilgisiyle ‘kendisi için kendidir’ ve aynı bilinç geçmişteki ya da gelecekteki eylemlerine uzanabildiği sürece aynı kendi olacaktır.¹¹⁰

Bedensel bir özdeşliğin temel bir ölçüt olamayacağı ilkesinden hareketle bu yaklaşım farklı bedenleri de imkân dâhilinde görmektedir. Varsayalım ki beyin nakillerinin mümkün olduğu bir zamanda herhangi bir kişinin (p_1) beyninin yarısı başka bir kişinin bedenine (p_2) nakledilirken; diğer yarısı da başka bir kişinin (p_3) bedenine nakledildi. Bu başarılı nakil olayından sonra p_2 ve p_3 şahıslarının p_1 ’in hafızasına aynen sahip oldukları ve onun bütün karakteristik niteliklerini sergiledikleri gözlemlendi. Hafızacılığın temel iddiasına göre kişinin aynılığı ancak ve ancak hafıza edinimleri ve karakter niteliklerinin aynılığına dayanmaktadır. Bu yüzden hafızacı düşünürlere göre p_2 ve p_3 ’ün psikolojik/ruhsal niteliklerinin p_1 ile aynı olması bunların da aynı olduğuna işaret etmektedir.¹¹¹ Buna bağlı olarak Locke da kişisel özdeşliğin psikolojik süreklilik teorisini ileri sürerken bilince (hafızaya) odaklanmaktadır. O, düşünen bir varlık olarak tanımlanan kişinin özünün veya ruhunun, farklı bedensel formlar edinerek de kendi özdeşliğini koruyabileceğini iddia etmektedir.¹¹² Yani bir kişinin farklı bedenlerde bulunması Locke için sorun oluşturmamaktadır.

Locke’un ünlü prens ve ayakkabıcı analojisinde o, prensin bedeninde kendisini ayakkabıcı olarak gören kişi ile ayakkabıcının bedeninde prensin bütün kişisel niteliklerini, geçmiş yaşantısını, hafızasını bilen kişiden bahseder. Başka bir

110 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 197.

111 Moreland and Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, s. 295.

112 Locke, “Our Psychological Properties Define the Self”, s. 305.

ifadeyle geçmişteki yaşantısını da koruyacak şekilde bir prensin ruhunun, ruhu tarafından terk edilmiş bir ayakkabı satıcısının bedenine girdiği varsayımından hareket eden Locke, herkesin bu ayakkabı satıcısını prensle aynı kişi olarak gördüğünü ve bu kişinin de kendisini prensin geçmişteki eylemlerinden sorumlu tutarak onları sahiplendiğini söylemektedir.¹¹³ Pekâlâ, bütün bunlardan sonra bu kişinin hâlâ ayakkabı satıcısı olduğunu kim söyleyebilecektir? Ona göre kişisel özdeşliği fiziksel-zamansal bir süreklilikte arayanlar buna rağmen ayakkabıcının bedeninden hareketle ayakkabıcıyı ayakkabıcı; prensin bedeninden hareketle prens de prens diyeceklerdir. Fakat Locke bunu doğru bulmamaktadır.¹¹⁴

Locke'un kuramının çok önemli zorlukları bulunmaktadır. Burada aynı bilincin akıllı olan bir varlıktan başka varlığa aktarılmasının imkânından bahsedilmektedir. O zaman birden fazla kişinin aynı şahıs olabilmesi mümkün olur. Aynı şekilde akıllı bir varlık gerçekleştirdiği geçmiş eylemlerini unutursa -ki bu da mantıksal anlamda mümkündür- böyle bir durumda bu şahıs aynı şahıs olmayacaktır.¹¹⁵ Varsayalım ki, bir x şahsı bir y şahsıyla tam bir psikolojik süreklilik göstermektedir. X şahsının suçundan dolayı y şahsının ceza çekmesi hak mıdır? sorusu Locke'a yöneltilirse o ne cevap verecektir. Locke, prens ve ayakkabıcı analojisinde, ayakkabıcının bedeninde suç işleyen kişi gerçekten prens olduğu için suçu çekecek olan kişi de prens olacaktır çünkü prensle aralarında psikolojik bir süreklilik vardır demektir.¹¹⁶ Böylece, Locke bağlamında, x ve y şahısları arasında psikolojik bir süreklilik söz konusu ise x şahsının suçunu y şahsının çekmesinde bir

113 Locke, "Our Psychological Properties Define the Self", s. 306.

114 Sider, "Personal Identity", s. 14.

115 Thomas Reid, "Of Mr. Locke's Account of Personal Identity", *Personal Identity*, ed. John Perry, (California: University of California Press, 2008), s. 114.

116 Sider, "Personal Identity", s. 15.

problem yoktur. Fakat suçun kişisel bir özdeşliği gerektirdiğini hesaba katarsak bu yaklaşımın fazlasıyla tartışmalı olduğunu söyleyebiliriz. Ceza da mükâfat da şahsidir. Birinin işlediği bir suçun cezasını başkasının çekmesi kabul edilebilir olmadığı gibi, birisinin hak ettiği mükâfatı başkasına vermek de doğru değildir.

Pekâlâ, ‘sadece ayakkabıcı değil de ayakkabıcının kardeşi de aynı anda prensin tecrübelerine sahip olursa o zaman ne denilecektir?’ İkisinin aynı anda prens olması tutarsız olmaz mı? Çünkü prens aynı anda iki yerde olur. Onların prensle aynı olmaları her ikisinin de aynı olmaları anlamına gelir. Bu durum da açık bir çelişki içermektedir. O nedenle her ikisinin de prensle aynı olduğundan bahsedilemez. Bunlardan birinin prensle aynı bir diğerinin de ona benzediği söyleneceği bu durum da, hafıza teorisi açısından, mantıksal bir tutarsızlık içerecektir. Williams’a göre, iki farklı şahsın benzer olmaları mümkün olmakla birlikte onların tıpatıp aynı olmaları imkânsızdır. Fakat o da, felsefî açıdan sorunlu olan, özdeşlik ile benzerliği bir birinden ayırt etmenin temel ölçütü olarak aynı bedene işaret etmekte ve beden varlığının ihmal edilmesi durumunda kişisel özdeşliğin bütün içeriğinin kaybolacağını öngörmektedir.¹¹⁷

Benzer bir örnek üzerinde tekrar probleme bakıldığında Locke’un düşüncesinin tartışmalara açık olduğu daha da belirgin hale gelecektir. X şahsının profesyonel bir hırsız olduğunu varsayalım. Bu x şahsı bir gün kendi hayatıyla ilgili hiç bir şey hatırlamayıp, y diye bilinen bir kişinin hafıza ve kişisel niteliklerine sahip olarak uyanmaktadır. Aynı şekilde y şahsı da uyandığında x şahsının yaptığı bütün suçları kendisi işlemiş gibi ve bunu da kendi hayatıymış gibi bilmektedir. Bu durumda x şahsının yatağında uyanan kişi hapsedilip y’nin yatağında uyanan kişi de

117 Williams, *Problems of the Self*, s. 8-9.

serbest bırakılınca haklı bir tutum takınılmış olur mu?¹¹⁸ Locke’a göre burada önemli olan bedensel süreklilik olmadığı için yapılan adaletli bir tutum değildir. Nitekim ona göre, x’in yatağında uyanan kişi artık x değildir. Çünkü kişinin özdeşliğinde esas olan maddi (beden) bileşenler değil, bilinçtir.

Bir sürü suç işleyen x adlı şahsın aniden ortadan kaybolduğu farzedilsin. Bir ay sonra aynı bedenle fakat farklı bir hafızaya sahip olduğunu iddia ederek ve x* diye kendini tanımlayarak ortaya çıksın. Böyle bir durumda x ve x* olduğunu söyleyen kişiyi aynı kişi olarak kabul edecek miyiz?¹¹⁹ Williams, hafıza iddialarının güvenilirliğini test etmenin zorluklarına vurgu yapmakla birlikte, kişisel özdeşliğin temel bir ilkesi olarak bir-e-bir ilişkiye işaret etmektedir. Mantıksal anlamda kişisel özdeşliği bir-e-çok ilişkiye dayandıran ilkelerin kişisel özdeşlik için ölçüt olamayacağını söylemektedir. Ona göre hafıza, kişisel özdeşlik için zorunlu olan bir-e-bir ilişkiye tekabül etmediği için kabul edilemez.¹²⁰

Psikolojik sürekliliğin sağlanmadığı fakat kişinin var olabileceği -sözgelimi fetüs dönemi veya bitkisel yaşam gibi- dönemler de bulunmaktadır. Olson’a göre “sözü edilen bu dönemler kabul edildiği takdirde, psikolojik sürekliliğin kişilerin sürekliliği için zorunlu olmadığı görülecektir.”¹²¹ Sarhoş olduğu için kendisinin farkında olmayan bir şahsın durumu da bu ekseninde değerlendirilebilir. Sözgelimi, bir adam sarhoşken veya ayıkken aynı kişi değil midir? Böyle olmasa, sarhoşken yaptığı ve sonradan hiç bilincine varmadığı bir şey yüzünden niçin cezalandırılın?

118 Olen, “Personal Identity and Life After Death”, s. 360.

119 Williams, *Problems of the Self*, s. 19.

120 Perry, “Williams on the Self and the Future”, s. 332.

121 Noonan, *Personal Identity*, s.193.

Locke’a göre bu durum, tıpkı uykusunda yürüyen ya da başka şeyler yapan bir adamın aynı kişi olarak yapacağı şeylerden sorumlu olması gibi bir durumdur. Bu durumda neyin gerçek neyin yapmacık olduğu bilinmediği için bu konudaki bilgisizlikleri özür kabul edilmeyip bu şahıslar cezalandırılır. Locke’a göre cezanın kişiliğe, kişiliğin de bilince bağlı olmasına karşın, sarhoş belki de yaptığıнын bilincinde değilse de, yine de insan adaleti onu haklı olarak cezalandıracaktır. Ona göre aleyhteki olay kanıtlandığı halde, lehteki bilinçsizlik durumu kanıtsız olduğu için böyle bir yol takip edilmektedir. Fakat Locke bu dünya ile ilgili bunları savunduğu halde, ona göre kıyamet günü geldiğinde, hiç kimse bilincinde olmadığı bir şeyden sorumlu tutulmayacaktır.¹²²

Bu kuramın savunucuları, hafıza iddialarının tutarlı olması için bedensel sürekliliğin önemine de işaret etmektedir. Sözgelimi, bir şahitle beraber bedensel süreklilik, kişinin hafıza iddialarının güvenilirliğini test etmede önemli olabilir. Fakat bu durum (şahitle beraber bedensel süreklilik) mantıksal anlamda vazgeçilmez değildir.¹²³ Fiziksel bileşenlerin kişisel özdeşliğin temeli olamayacağını söylemesine rağmen Locke da, kişinin bedeniyle bütünüyle ilişkisiz olmadığını söylemektedir. Ona göre kişinin bedeninin bütün bölümleri, düşünen bilinçli şahısla sürekli bir etkileşim halindedir. Örneğin, herkes için, bedenindeki kol ve bacaklar kendisinin parçalarıdır ve kişi onlarla bir şekilde ilgilidir. Fakat bütün bunlara rağmen kişinin bir parçası olarak kabul edilen bu organlardan birinin örneğin bir elinin kesildiğini varsayalım. Kişi artık elinin sıcaklığını, soğukluğunu ve benzeri hislerini algılayamaz. Dolayısıyla artık o el, o kişi için en uzaktaki bir madde parçasından farksızdır. Biraz önce kendisinin bir parçası olan elin kesilmesine karşın, kişinin

122 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 202.

123 Quinton, “The Soul”, s. 70.

aynılığı konusunda bir sorun yoktur.¹²⁴ Özdeşliği sağlayan bilinç olduğu için aynı kişinin birbirinden uzakta kalan var oluşlarını yalnızca bilinç birleştirebilir, cisim özdeşliğinin bunu gerçekleştirmesi mümkün değildir. Çünkü cisim ne olursa olsun, nasıl olmuş olursa olsun bilinçsiz kişilikten söz edilemez. Sözü edilen bu bilinç olmadıktan sonra, herhangi bir cisim kadar, bir iskelet de kişi olabilir.¹²⁵

Anlaşıldığı kadarıyla psikolojik süreklilik ilkesine göre, bir kişinin farklı bedenlerde varlığını sürdürmesinde bir tutarsızlık bulunmamaktadır. O zaman aynı mantıksal analizle, bir bedenin birden fazla kişiliği barındırabilmesinde de bir tutarsızlık görülmemelidir. Denilebilir ki, bazı durumlarda bir şahıs, farklı zaman ve mekânlarda başka kişiler tarafında gerçekleştirilen eylemleri kendi eylem ve tecrübesiymiş gibi hatırlayabilmektedir. O zaman bizler, söz konusu olan kişinin şu anki bedeninin başka kişilikler de barındırdığını mı iddia edeceğiz?¹²⁶

Aynı şekilde bölünmüş ve çoklu kişilikler de bir sorun olmaya devam etmektedir. Farklı kişiliklerin olduğu durumlarda, birbirinden tamamıyla farklı davranışların aynı kişiye ait olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Başka bir ifadeyle farklı kişiliklerin aynı kişiye ait olduğunun temel gerekçesi nedir?¹²⁷ Farklı kişiliklerin aynı anıları varsa, hafızanın, ayırt edici bir bireyselleşme unsuru olarak kullanılması mümkün değildir.

Görüldüğü gibi hafıza devamlılığının temel ilke olarak kabul edilmesi farklı eleştirilerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Penelhum da, hafızanın tek başına kişisel özdeşliğin temel referansı olamayacağını söyleyerek bunun ancak bir beden

124 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s.197.

125 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 202.

126 Pojman, *Philosophy: The Quest for Truth*, s. 304.

127 Williams, *Problems of the Self*, s. 15.

kriterinin kabul edilmesiyle mümkün olabileceğini söylemektedir. Başka bir ifadeyle, ona göre, hafıza kriterinden söz etmek, bir beden varlığının gerekliliğini ifade etmeye bağlıdır. Sözgelimi, yıllar önce hırsızlık yapan birisini aradığımızda bize yardımcı olacak olan hafıza olmayacaktır. Burada bedensel ayniyet daha da önemli olacaktır.¹²⁸ Fakat akla kaçınılmaz olarak şu soru gelmektedir: Kişisel özdeşliğin temel referansı olduğu iddia edilen bedenin aynı kaldığını nasıl iddia edebiliriz? Bütün bunlara rağmen Penelhum, kişisel özdeşliğin bedensel kriterinin hafıza kriterinden daha temel bir kriter olduğu konusunda ısrarcıdır.¹²⁹ Eğer bedenin önemli olduğu düşünülecekse o zaman hafıza kriterinin yetersiz olduğu ve süreklilik için fiziksel bedene bağlı olduğu ortaya çıkacaktır.

Yine de Locke'un iddia ettiği gibi bilincin aynılığı kişisel özdeşliğin temel referansı olarak kabul edilecekse, o zaman bilincin aynılığını sağlayan şeyin ne olduğu? sorusuna da cevap aranmalıdır. Bazı filozoflara göre, bilincin aynılığı zihnin aynılığına dayanmaktadır. Sözü edilen bu zihin de süreklilik gösteren fiziksel olmayan bir cevher olarak düşünülmektedir. Sözgelimi, Butler'e göre Locke'un ifade ettiği aynı rasyonel varlı, aynı cevher anlamında kullanılmışsa herhangi bir sorun söz konusu olmayacaktır. Çünkü burada varlık ve cevher aynı anlama gelecek şekilde kullanılmıştır.¹³⁰ Locke, zihnin fiziksel olmayan bir cevher olduğunu inkâr etmese de, fiziksel olmayan bir cevherin aynılığının bilincin aynılığıyla özdeş olduğunu da kabul etmemektedir.¹³¹ Locke, bilincin bireysel ve maddi olmayan bir cevhere bağlı

128 Penelhum, "Personal Identity, Memory and Survival, s. 889.

129 Penelhum, "Personal Identity, Memory and Survival, s. 882.

130 Butler, "Of Personal Identity", s. 101.

131 Olen, "Personal Identity and Life After Death", s. 361.

olduğunu kabul etmekle birlikte anlaşılmaz bir nedenle, Hume gibi, kişisel özdeşliğin bir cevher özdeşliği olmadığını söylemektedir

Buradaki sıkıntının Locke'un kişi kavramını üçlü bir ontolojiyle açıklamaya çalışmasından kaynaklandığı söylenebilir. Locke, düşünen cevher, insan ve kişi kavramlarının birbirinden ayrı olduğunu söyleyerek kişinin doğasına ilişkin üçlü bir varlık alanı kabul etmektedir. Bu üçlü ontolojinin bir ögesi olan kişi kavramını da düşünen akıllı bir varlık olarak tanımlamaktadır. O zaman Locke'a, kişi düşünen şeyse ve düşünen şey cevher ise, o zaman kişi de cevher değil midir? sorusu yöneltilmelidir. Nitekim kişi cevher olarak kabul edilecekse 'kişinin özdeşliği cevherin özdeşliğini gerektirmez' önermesi mantıksal bir çelişki içermektedir.¹³² Chisholm da haklı olarak Locke'un kişi ve düşünen cevher ayrışımından hareketle "eğer ben akşam yemeğini yemek istiyorsam, o zaman ikimiz birlikte mi akşam yemeğini yemek istiyoruz veya düşünen cevher istiyorsa ben istemiyor muyum?"¹³³ sorusunu sormaktadır. Bu anlamda Locke'un kişi ile düşünen cevher arasında bir fark olduğunu söylemesi eleştirilere neden olmuştur. Noonan'a göre Locke'u maruz kaldığı eleştirilere karşı savunmak için öncelikle onun kişi olmanın tanımını değiştirmek gerekir.¹³⁴

Bu değerlendirmeler ışığında denilebilir ki hafıza cevabı, ilk etapta mantıklı görünse de birçok düşünür bunun yeterli olmadığı konusunda hemfikirdirler. Hafızanın bir kanıt olarak yetersizliğine inanan bazı filozoflar hafıza hakkındaki zorlukları ve sıkıntıları irdelemeye çalışmışlardır. Hafızanın yapılan her şeyi

¹³² Noonan, *Personal Identity*, s. 58.

¹³³ Noonan, *Personal Identity*, s. 206.

¹³⁴ Noonan, *Personal Identity*, s. 206.

hatırlayamaması buradaki yetersizliğin temel nedenlerinden biridir.¹³⁵ Sözelimi, hatıralarımızın sürekli bilincimizde kalmaması gibi, uyuduğumuzda da hafızamız tamamıyla devre dışı kalabilmektedir. Aynı şekilde kısmi hafıza kayıpları yaşadığımız da olmaktadır.¹³⁶ Bernard Williams'ın ifade ettiği gibi varsayalım ki, a şahsı tamamıyla hafıza kaybına neden olacak bir operasyon geçirmektedir. Bu operasyonun ardından hafıza kaybı ve kişinin karakterinde de bazı değişiklikler meydana gelmektedir. Kişi, tamamıyla kurgusal olan ve kendi yaşamıyla da uygunluk göstermeyen bir kısım hayali hafıza inançlarını edinmiştir. Fakat burada ortaya çıkan hafıza ve karakter özellikleri gerçek bir kişi olan b'ye uyacak şekilde ortaya çıkmaktadır.¹³⁷ Pekâlâ, burada sözü edilen kişi özdeşliğini de koruyarak aynı kişi olarak kalabilir mi?

Hafıza her zaman doğru iddialarda bulunamayabilir. Locke'un hafıza kuramına bu gerekçeyle de karşı çıkılmaktadır. Kişiler çoğu zaman asla gerçekleşmemiş şeyleri hatırladıklarını samimi bir şekilde iddia edebilmektedirler. Burada gerçek hafıza ile görünüşteki hafıza arasında bir fark bulunmaktadır.¹³⁸ Bu anlamda kişiler gerçeklerle örtüşen bir hafızaya sahip olabilecekleri gibi, gerçeklerle uyuşmayan ya da gibi görünen (yarı) bir hafıza'ya (*quasi memory*) da sahip olabilirler. Hiç yapmadıkları halde yapmış gibi hatırlamaları ya da kendilerine öyle görünmesi mümkündür.¹³⁹ Diyelim ki, bir şahıs dört yaşlarındayken parmağını kestiği için dikiş yaptırdığını hatırlamaktadır. Fakat daha sonraları kardeşinin de

135 Olen, "Personal Identity and Life After Death", s. 361.

136 Pojman, *Philosophy: The Quest for Truth*, s. 303.

137 Bernard Williams, "The Self and the Future", *Personal Identity*, ed. John Perry, (California: University of California Press, 2008), s. 190.

138 Olen, "Personal Identity and Life After Death", s.361.

139 Noonan, *Personal Identity*, s. 144.

açıklaması sonucunda bu olayın söz konusu şahsın başından değil de kardeşinin başından geçtiği ortaya çıkmaktadır. Bu şahıs olaydan fazlasıyla etkilendiği için bu olayla ilgili bilgi, aşikâr hafızada kendisinin acı çektiği bilgisine dönüşmüştür.¹⁴⁰ Aynı şekilde “bir kişi aynı zaman diliminde hem İngiltere’de olduğunu hem de Avustralya’da olduğunu hatırlayabilir.”¹⁴¹ Bu örnekler kişinin bilfiil (*actual*) hafızasının çoğu zaman tutarsız bir geçmiş yaşantıya sahip olabileceğini ortaya koymaktadır. Birbirini desteklemeyen böyle bir durumda en az bunlardan bir tanesinin gerçek olmadığı açıktır.

Bu bağlamda John Perry de hafıza kriterinin kişisel özdeşliği sağlamak için kesinlikle yetersizliğine vurgu yapmaktadır. Hafıza yanılabilir olduğu için insan hem geçmişteki olayları hatırlamayabilir hem de geçmişte yaşanan olayları yanlış hatırlayabilir. Ona göre, Reid ve diğer hafıza eleştirmenlerinin de ifade ettiği gibi, burada söz konusu edilen zorunlu koşulun oldukça güçlükleri vardır. Bir şahsın geçmişteki tecrübelerini hatırlayamaması onun bu tecrübeleri yaşamadığı anlamına gelmez. Yani kişinin geçmişe dönük hafızasını yitirmesi bir şeydir, aynı kişinin söz konusu tecrübenin sahibi olmadığını iddia etmek başka bir şeydir. Kaldı ki unutulmuş tecrübelerin tekrar hatırlanma ihtimali olmakla birlikte, unutmanın kendisi de doğal bir durum olarak kabul edilmelidir.¹⁴²

Bütün bu eleştirilere rağmen hafıza kriterinin yeterliliğinden bahsedilecekse, o zaman gerçek hafıza ile sadece görünüşteki (*apparent*) hafıza arasındaki fark nasıl ayırt edilecektir? Sözgelimi çoğumuz Amerika’nın 1492’de Columbus tarafından

140 Carruthers, *Introducing Persons*, s.80; Noonan, *Personal Identity*, s. 170.

141 Swinburne, “Personal Identity: the Dualist Theory”, s. 11.

142 John Perry, “Personal Identity, Memory, and the Problem of Circularity”, *Personal Identity*, ed. John Perry, (California: University of California Press, 2008), s. 135-136.

keşfedildiğini biliriz. Fakat şu anda canlı olan hiç kimse Columbus'un Amerika'yı keşfini hatırlamamaktadır. Bizler olayların meydana geldiğini hatırlarız, ama söz konusu hadiselerle şahitlik etmeyebiliriz. O nedenle kişisel kimliğin bilfiil hafızaya dayandırılması akla uygun değildir.¹⁴³ Hafızacı yaklaşımı benimseyenlere denilebilir ki biz geçmişimizdeki birçok tecrübe ve eylemi unutabiliriz. Yine de bizler, eski zamanlardaki kesin olayları tamamen unutsak da, şimdiki zaman diliminde bulunan kişinin o dönemdeki kişiyle aynı kişi olmadığını söyleyemeyiz. Bu boyutuyla özdeşlik, hafızanın/tecrübelerin de ötesine uzanan başka bir şey olmalıdır. Eğer kişi, tecrübelerden meydana gelen mantıksal bir bünye ise, o zaman kişinin varlığı, mantıksal olarak, kişiyi meydana getiren tecrübelerin varlığından sonra gelmelidir.¹⁴⁴

Hafıza kuramına yönelik eleştirilerden bir tanesi de bu ilkenin farklı zaman dilimleri arasında bir geçişliliği öngörmediğine ilişkindir. Nitekim Locke, farklı zaman dilimlerinde meydana gelen olayların aynı kişi tarafından hatırlanmaması durumunda sözü edilen kişinin aynı kişi olamayacağını söylemektedir. Noonan'ın ifade ettiği gibi Locke'a göre, sözgelimi, şu anda var olan kişi on dokuz yaşında üniversitede okuyan kişiyle aynı kişi olduğu halde; on bir yaşında ilkokulda olan kişiyle aynı kişi olmayabilir. Oysa göstergeler on dokuz yaşındaki kişi ile on bir yaşındakinin aynı kişi olduğuna işaret etmektedir. Fakat söz konusu şahıs, on dokuz yaşındaki üniversite yıllarını hatırlamasına karşın on bir yaşındaki ilkokul yıllarını hatırlamamaktadır. Bundan hareketle Locke, bunların aynı şahıs olamayacağı sonucuna varmaktadır.¹⁴⁵

143 Perry, "Personal Identity, Memory, and the Problem of Circularity", s. 144.

144 Perry, "Personal Identity, Memory, and the Problem of Circularity", s. 152.

145 Noonan, *Personal Identity*, s. 9.

Böyle bir düşüncenin geçerli olmasının mantıksal imkânsızlıklarına vurgu yapan Thomas Reid, haklı olarak hafızacı kurama kayda değer eleştiriler yöneltmektedir. Reid, Locke’un savunduğu hafızacı yaklaşımda meydana gelen geçişlilik sorununa işaret ederek bu kriterle ilgili önemli saptamalarda bulunmaktadır. Reid şöyle bir örnek vermektedir: Varsayalım ki yirmi beş yaşlarındayken savaşlarda çok cesur ve başarılı olan bir subay, çocukluk döneminde yediği dayağı hatırlamaktadır. Fakat sözü edilen bu şahıs, yetmiş yaşlarına geldiğinde yirmi beş yaşlarındaki cesur ve kahramanca davranışlarını hatırladığı halde çocukluk döneminde yediği dayağı hatırlamamaktadır. Şimdiki şahsın yirmi beş yaşlarındaki şahısla aynı olduğu, fakat yaptığı eylemleri hatırlamadığı için çocukluk dönemindeki şahısla aynı olmadığını mı söyleyeceğiz?¹⁴⁶

Reid özdeşliği, belli bir zaman diliminde var olan varlık ile başka bir zaman diliminde var olan aynı varlık arasındaki ilişki olarak görmektedir.¹⁴⁷ Bu düşünceden hareketle Locke’un felsefî doktrini irdelendiğinde, çocukluk döneminde hırsızlıktan dolayı cezalandırılan ile düşman kuvvetlerinden bayrağı alanın aynı kişi olması gibi, bayrağı alan ile daha sonraları general olan da aynı kişidir. Burada mantıksal bir çelişkiye düşmemek için general olan ile çocukluk döneminde cezalandırılanın da aynı kişi olmasını kabul etmek gerekir. Fakat generalin geçmişe dönük hafızası çocukluk dönemindeki cezaya kadar uzanmamaktadır. Locke’un felsefî çözümlemesinin parametreleri, general ile çocukluk döneminde cezalandırılan kişinin aynı kişi olmadığına işaret etmektedir. Bu durumda da generalin hem

146 Reid, “Of Mr. Locke’s Account of Personal Identity”, s. 114.

147 Reid, “Of Identity”, s. 108.

cezalandırılanla aynı kişi olduğu, hem de onunla aynı kişi olmadığı şeklinde bir paradoks ortaya çıkmaktadır.¹⁴⁸

O nedenle, aynı varlığın farklı zaman dilimleri arasındaki geçişliliği dikkate alınmalıdır. Eğer böyle olmasa şimdiki zaman diliminde bulunan benlik, gelecek zaman diliminde bulunan aynı benlikle ilişkili olmayacağı için onlardan birisinin başına gelen herhangi bir şeyden sorumlu olması da düşünülemez.¹⁴⁹ Kaldı ki kişinin geçmişi ile ilgili kısmi unutmalar yaşaması onun benliğinin mutlak bir başkalaşma yaşadığı anlamına gelmez. Swinburne'e göre, Reid'in, Locke'un teorisine yönelik geliştirdiği bu itiraz önemlidir. Sözelimi, a ve b'nin özdeş olduğunu ve aynı şekilde b ve c'nin de özdeş olduğunu ifade ediyorsak o zaman, zorunlu olarak a ve c'nin de özdeş olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir.¹⁵⁰ Aksi takdirde mantıksal bir çelişkiyle karşı karşıya kalırız.

Aynı şekilde t_1 zamanında adı x olan bir arkadaşınızın olduğunu ve bu arkadaşınızı da t_3 zaman dilimine gelinceye kadar hiçbir şekilde görmediğinizi varsayalım. Sizin göremediğiniz dönemde x arkadaşınız çok önemli bir değişim geçirmiştir. Bu arkadaşınızın t_2 dönemini y, t_3 dönemini de z diye isimlendirelim. Burada ifade edilen y şahsı, x şahsıyla olan birçok psikolojik bağı koruduğu gibi z şahsı da y şahsıyla olan bağlarını korumaktadır. Fakat x ve z şahısları arasında kesinlikle böyle bir bağlantı söz konusu değildir. Siz t_3 zaman dilimindeki z şahsıyla karşılaştığınızda onu t_1 zaman dilimindeki x şahsı olarak kabul etmektesiniz. Pekâlâ, z şahsını t_1 zaman dilimindeki x şahsı olarak kabul etmenizi sağlayan temel gerekçe

148 Swinburne, "Personal Identity: the Dualist Theory", s. 10.

149 Joseph Butler, "Of Personal Identity", *Personal Identity*, ed. John Perry, (California: University of California Press, 2008), s. 102.

150 Swinburne, "Personal Identity: the Dualist Theory", s. 10.

nedir?¹⁵¹ Oysa psikolojik süreklilik savunucularına göre böyle bir gerekçeden bahsedilemez. Sonraki zaman diliminde bulunan şahıs ile önceki şahıs arasında psikolojik bir bağlantı bulunmadığı için bunların özdeşliğinden de bahsedilemez.

Locke'un önemli savunucularından olan Grice ve Quinton'a göre bir kişinin farklı dönemleri arasındaki kopukluk/kırılma kişisel özdeşlik için bir çelişkiye yol açmamaktadır. Grice, cesur subay paradoksundan kurtulmak için bireyin farklı zaman dilimleri arasındaki bağlantılara (zincirlemeye) dikkat çekmektedir. Ona göre sözgelimi, t_1 zamanındaki şahıs ile t_3 zamanındaki şahıs arasında bir hafıza bağlantısı yoksa ve t_2 zamanındaki şahıs hem t_1 'in tecrübelerine hem de t_3 'ün tecrübelerine sahipse farklı zaman dilimlerindeki bu şahıslar, hafıza bağlantısı olmaksızın aynı olurlar.¹⁵² Quinton'a göre de bireyin ilk dönemi ile son dönemi birbirine bağlı olmasa da aradaki bağlantılar bunu sağladığı için bu, sorun olmaktan çıkar. Sözgelimi, a, b, c, d... olarak isimlendirilecek ve farklı zaman dilimlerinde var olan bir şahıs olsun. Burada a ile b, b ile c ve c ile d arasında bir bağlantı olduğunda; a ile d arasında bir bağlantı olmasa da sorun olmaz. Ara dönemlerle birbirine bağlanan bu şahıs aynı şahıs olarak kabul edilir. Başka bir deyişle burada söz konusu olan dolaylı süreklilik yine de doğrudan sürekliliğin atası (*ancestral*) sayılmaktadır.¹⁵³

Locke'un kişisel özdeşliğe ilişkin düşünce sistematikindeki en önemli problemlerden bir tanesinin de reankarnasyon düşüncesi olduğu söylenebilir. Onun düşüncelerinin, kişisel özdeşlik için oldukça problemlili olan reankarnasyon düşüncesine kaydığını veya en azından bu düşüncüyü andırdığını söyleyebiliriz. Ona

151 Carruthers, *Introducing Persons*, s. 22.

152 H. P. Grice, "Personal Identity", *Personal Identity*, ed. John Perry, (California: University of California Press, 2008), s. 85-89.

153 Bkz. Quinton, "The Soul", s. 59; John Perry, "The Problem of Personal Identity," *Personal Identity*, ed. John Perry, (California: University of California Press, 2008), s. 17.

göre, kişisel özdeşlik bilincin erişiminden öteye gidemediğine göre, önceden var olan bir ruh da birçok kişide var olmalıdır. Sözgelimi, bir kimse (z) kendisinin Truva kuşatmasındaki Nestor'un (x) ya da Thersites'in (y) ruhuyla aynı ruh olduğunu düşünsün. Nitekim Locke'a göre ruhlar doğaları gereği maddi parçacıklarla zorunlu bir birliktelik içinde olmadıkları için sözü edilen varsayımda bir çelişki yoktur. Aynı ruh şimdi kendisinde olduğu gibi, zamanında onlarda da bulunmuş olabilir.¹⁵⁴ Locke, burada ifade edilen z şahsının ruhunun, nicelik olarak, x ve y şahsının ruhuyla aynı olduğunu kabul etmektedir. Sadece, ona göre, bu şahıs x ve y şahsının hiçbir bilinçli deneyimlerini hatırlamadığı için, bu şahıslar özdeş olamazlar. Nitekim Locke, şimdiki şahsın bedenine girmiş olan ruhun yeni bir başlangıç yaptığını söyleyerek problemin üstesinden gelmeye çalışmaktadır. Fakat bizce bu yaklaşımın Tanrı her bir bedene neden ayrı bir ruh vermesin? sorusuna tutarlı bir cevap vermesi kaçınılmaz görünmektedir.

Pekâlâ, Locke'un hafıza kriterine yöneltilen bu tür eleştirilere rasyonel anlamda tutarlı cevaplar verdiğinden bahsedilebilir mi?

Locke, kendisine yöneltilen eleştirilerin farkında olup şu şekilde cevap vermektedir: Ona göre asıl sorun,

Bilinçliliğin her zaman unutkanlıkla kesilebilmesi, yaşamımızda, geçmişteki bütün eylemlerimizin dizisinin tümüyle ve bir bakışta görülecek biçimde önümüze serildiği bir anın bulunmayışı, en iyi hafızanın bile bunlardan bir bölümünü göz önüne getirirken; öteki bölümünü gözden kaçırmaması ve bizim zaman zaman, hem de yaşamımızın en büyük bölümünde, geçmişteki kendilerimizi düşünmeyip o andaki düşüncelerimize yönelişimiz ve derin uykudayken herhangi bir düşüncemizin ya da uyanırken düşüncelerimizi saptayan türden bir bilinçliliğin bulunmayışıdır. İşte bütün bu durumlarda bilincimiz kesintiye

154 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 199.

uğradığından ve geçmişteki kendilerimizi yitirdiğimizden, aynı düşünen şey, aynı cisim olup olmadığımız konusunda şüpheler doğar. Bu şüpheler haklı da olsa haksız da olsa, bunun kişisel özdeşlikle ilgisi bulunmamaktadır. Çünkü sorun, kişiyi neyin aynı kişi yaptığıdır, yoksa aynı kişide her zaman düşünen şeyin aynı özdeş cisim olup olmadığı değildir ve burada bunun önemi de yoktur.¹⁵⁵

Fakat denilebilir ki kişinin tek tek bilinç halleriyle, düşünce kategorileriyle, hatıralarla vesaire özdeş olduğu söylenemez. Sözü edilen nitelikler özdeşlik kaybolmadan da değişebilir ya da kaybolabilirler. Bireyler geçmişe uzanan hatıralarını unuttukları gibi yakın geçmişteki hatıralarını da unutabilirler.¹⁵⁶ Kaldı ki bir kişi yaptığı şeyi hatırlasa da, o kişinin gerçekten yapıp yapmadığını kontrol etmek gerekir. Başka bir deyişle, bir kişinin yaptığı şeyi doğru hatırladığından emin olmak için o işin aynı kişi tarafından yapıldığı bilinmelidir. Fakat eğer bir şahıs hafıza kavramına sahip ise zaten o kişinin özdeşlik kavramına da sahip olduğu ifade edilebilir. Bu boyutuyla kişisel özdeşlik kavramı epistemolojik olarak hafızadan daha önce geldiği için kişisel özdeşliğin hafızayla tanımlanması da anlamsızlaşır.¹⁵⁷ Bu anlamda geçmişteki bir kişi olarak beni şu andaki kişiyle özdeş yapan şey geçmişteki kişinin hafızasına sahip olmam olamaz. Bir hafızaya sahip olmak için zaten bir kişi olmalıyım.¹⁵⁸ O nedenle kişiyi, “tecrübelerden meydana gelmiş mantıksal yapı”¹⁵⁹ olarak tarif etmek dögüsel olacaktır.

Bütün bunlarla birlikte hafızanın kişisel özdeşliğe hiçbir katkı sağlamadığı da söylenemez. Hafızanın kişisel özdeşliğe doğrudan kaynaklık etmediğine yönelik eleştiriler olsa da çoğu zaman kişisel özdeşlik tartışmalarında hafızanın hakkı teslim

155 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 197.

156 Peterson, Hasker vd., *Akıl ve İnanç*, s. 280.

157 Noonan, *Personal Identity*, s. 144.

158 Moreland and Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, s. 298.

159 Grice, “Personal Identity”, s. 73.

edilmiştir. Sözelimi Swinburne, geliştirdiği güvenilirlik ilkesi gereğince bir şey bana bir şekilde görünüyorsa o öyledir diyerek hafızanın gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Ona göre, bize görünen şeyin öyle olmadığına dair karşıt bir kanıt ortaya konmadığı müddetçe biz o şeyi öyle kabul etmeliyiz. Örneğin karşımda kahverengi bir masanın ya da gri bir vazanın olduğu ve bunların bana öyle görüldüğü söz konusuysa muhtemelen o öyledir. Dolayısıyla sözü edilen bu nesnelerin orada olmadığına dair bir karşıt delil ortaya konmadıkça ben onların orada bulunduklarına inanmalıyım. Aynı şekilde, kişinin görünüşteki hafızasında geçmişine yönelik olarak bulunan şeyler (aksini gösteren kanıtlar ortaya konmadığı müddetçe) olduğu gibi kabul edilmelidir. Swinburne'un bu ilkesi gereğince mevcut hafızaya başvurmak kaçınılmazdır.¹⁶⁰

Bu anlamda bir şey birisine nasıl görünüyorsa onun öyle olduğu kabul edilmediği takdirde sonu gelmeyecek şüpheler var olmaya devam edecektir. Bu da ciddi anlamda bir kısır döngünün oluşumuna katkıda bulunacaktır. Dolayısıyla Swinburne'e göre, mevcut hafızaya olan güvencemiz *a priori* olarak haklı çıkarılmıştır. Karşıt bir delil bulunmadığı müddetçe bu hafıza sadece ne yapıldığını değil, aynı zamanda şu anda hatırladığım şeyin benim tarafımdan yapıp yapılmadığını da test etmektedir.¹⁶¹

Sonuç olarak hafıza kriteri kişisel özdeşliği tek başına sağlayabilir mi? veya aynı kişi olmak için hafıza yeterli midir? sorularına kısaca şu şekilde cevap verebiliriz: Hafıza yanılmaz olmadığı için bizler hiç olmamış şeyleri olmuş gibi, olmuş şeyleri de farklı şekillerde hatırlayabiliriz. O halde, hafıza iddiaları ile doğru hafıza iddialarını da birbirinden ayırmak gerekir. Sadece doğru hafıza iddialarının

160 Swinburne, "Personal Identity: the Dualist Theory", s. 54.

161 Swinburne, "Personal Identity: the Dualist Theory", s. 59-60.

kişisel özdeşliğe referans olabileceğini hesaba katarsak, o zaman benim hafıza iddialarımı doğru hafıza iddiası yapan şey nedir? sorusunu da irdelemek gerekecektir.¹⁶² Sadece gerçeğe tekabül eden hafıza, kişisel özdeşlik için bir ölçüt olarak kullanılabilir. Kişinin gerçek hafıza dediği hafıza, sadece kendisinin sahip olduğu bir hafıza ise o zaman bu hafızanın kişisel özdeşliği tartışmasız bir şekilde sağladığı düşünülemez. Nitekim “eğer hafıza tek başına kişisel özdeşliği sağlayabilecekse o zaman hafıza deneyimleri sürekli ve mutlak olmalıdır.”¹⁶³ Fakat hafızanın yanılabilirliği hesaba katıldığında onun tek başına yeterli olmadığı görülmektedir. Kaldı ki hafızaya dayalı inançlar denetlendiğinde yine hafıza dikkate alınmaktadır. Bu da bir döngüsellğe yol açmaktadır.

Diyelim ki yaşamımın bir bölümündeki anıları yeniden geri getiremeyecek biçimde tamamıyla yitirdim. Bir daha bunların bilincinde de olamayacağım. Fakat bir zamanlar bilincinde olduğum o eylemleri yapan ve o şeyleri düşünen, şimdi hepsini unutsam bile, yine de ben olmayacak mıyım?

O nedenle bir şahıs/kişi olmak bir şeydir, bir şahsın/kişinin hafıza veya beyinle özdeş olduğunu iddia etmek başka bir şeydir. Bir kişi bunlara sahip olabilir ama bir kişinin bunlara sahip olması onlarla aynı olduğu anlamına gelmemektedir. Neden? “Çünkü p_2 ve p_3 ’ün her biri p_1 ’in hafızasına ve kişilik niteliklerine sahip olabilir ve aynı zamanda p_1 ’in beynini eşit bir şekilde paylaşabilirler. Fakat yine de her ikisi de p_1 olamazlar. Çünkü p_1 bir beden/beyin, hafıza ve kişilik niteliklerinden daha fazla bir şeydir”.¹⁶⁴ Bu anlamda hafızanın kişinin özdeşliğine katkı sağladığı kabul edilse de kişisel özdeşliği bütünüyle hafıza ile açıklamak doğru değildir. Bir

162 Peterson, Hasker vd., *Akıl ve İnanç*, s. 280-281.

163 Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, s. 414.

164 Moreland and Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, s. 295.

kişi geçmiş zaman diliminde gerçekleştirdiği deneyimleri hatırlayabilir. Fakat söz konusu olan tecrübeler bir değişime uğrayıp yeni şekiller alsa ya da unutulsa yine de o kişi aynı kalacaktır.¹⁶⁵ Sözgelimi “bir kişi dn yaptığı tecrübelerin/deneylerin birçoğunu hatırlamadığı halde yine de dn bu tecrübeleri yaşayan kişiyle aynı kişi olmadığına dair hiçbir kuşku duymamaktadır.”¹⁶⁶ Bütün bu nedenlerden dolayı hafızadan hareketle doyurucu bir kişi tanımına ulaşamayız. Kaldı ki bir hafıza olmaksızın kişi varlığını devam ettirdiğine göre, kişisel özdeşliğin temel kaynağı hafıza olamaz.

2. 3. Düalizm, Kişisel zdeşlik ve Basit Yaklaşım

Materyalist/natüralist yaklaşımların kişinin doğasını fiziksel bileşenlere indirgemesi ve Locke’un da hafıza devamlılığını kişisel özdeşlik için temel bir ölçüt olarak kabul etmesi, doğal olarak birçok eleştiriyi de beraberinde getirmiştir. Buna alternatif olarak düalizm kişinin bedeniyle, bedensel bileşenleriyle veya nitelikleriyle zdeşleştirilemeyeceğini savunmaktadır.

Katı (sıkı) düalizmin savunucularına göre, kişiyi ve dolayısıyla kişisel özdeşliği tanımlamanın yolu ruh ve beden gibi birbirinden ontolojik açıdan bütünüyle bağımsız iki cevher varsaymaktan geçmektedir. Kişinin en nihayetinde ruh olduğunu söyleyen bu yaklaşıma göre, insan ruhu var olduktan sonra zihinsel bir yaşam kazanıp bedene yayılarak değişime rağmen varlığını sürdürmektedir. Bir ruh tek bir kişiye; farklı bir ruh da farklı bir kişiye tekabül eder.¹⁶⁷ Buna göre kişisel özdeşliğin bedensel bir süreklilikle sağlandığını ifade eden yaklaşımlar gibi, kişisel

165 Cobb, “The Resurrection of the Soul”, s. 218-219.

166 Noonan, *Personal Identity*, s. 9.

167 Moreland and Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, s. 291.

özdeşliği hafızanın ve psikolojik niteliklerin devamlılığına dayandıran yaklaşımlar da bu konuda yeterli bir açıklama getirmekten uzaktırlar. Bütün bedensel değişim süreçlerine rağmen kişinin aynılığını koruyan, tabiatı fiziksel nesnelerden tamamen farklı olan bir cevherdir ki, bu da ruhtur.¹⁶⁸ Çünkü kişisel özdeşlik somut gerçekliklerden soyutlanarak istikrarlı bir şekilde varlığına devam eden bir şey düşüncesini öngörmektedir.¹⁶⁹

Descartes'a göre, beden de ruh da kişinin parçaları olmalarına rağmen kişinin özdeşliğinin teminatı ruhtur. Sözelimi, bir adam için 1.80 cm boyundadır denildiğinde sözü edilen bu adamın bir parçasının/bedeninin 1.80 cm olduğu kastedilmektedir.¹⁷⁰ Bu anlamda, kişinin varlığını sürdürmesinden söz edilecekse, bu varlığın temel referansı olan bir ruhtan söz edileceği gibi, bütün fiziksel bileşenlerin kendisine dayandığı bir benlik varsayılmalıdır.

Descartes gibi diğer düalistler de kişinin maddi ve maddi olmayan iki parçadan oluşmasında mantıksal bir çelişki bulmamaktadırlar. Maddi olmayan ruhların da bölünmez bir(ler) olduğuna işaret etmektedirler. Nitekim bu felsefi çözümlemeye göre, maddi öğeler her ne kadar ufak parçacıklardan oluşsalar da mantıksal olarak yer kapladıkları için bölünebilirler. Bunun aksine yer kaplamayan madde dışı şeyler için bu durum söz konusu değildir.¹⁷¹ Platoncu doktrinin de öngördüğü maddi olmayan, yer kaplamayan ruh veya benlik, bedensel değişikliklerden bağımsız olarak kişisel özdeşliği güvence altına alır.¹⁷²

168 Moreland and Craig *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, s. 302.

169 Ferdinand Santos and Santiago Sia, *Personal Identity, the Self, and Ethics*, (London: Palgrave Macmillan, 2007), s. 8.

170 Garrett, *Personal Identity and Self-Consciousness*, s. 6.

171 Swinburne, "Personal Identity: the Dualist Theory", s. 28.

172 Noonan, *Personal Identity*, s. 24.

Kişinin ontolojik statüleri birbirinden bağımsız olan ruh ve beden olmak üzere iki kısımdan oluştuğu düşüncesi düalizmin temelini oluşturmaktadır. Kişinin özsel olmayan maddi yapısı (bedeni) birleşik olduğu için zamanla değişmekte veya yok olmaktadır. Fakat basit ve bölünmez bir cevher olan ruh için böyle bir durum söz konusu değildir. Nitekim Swinburne’a göre, kişi fiziksel bileşenlerini (bedenini) kaybetse de bazı bilişsel aktiviteleri yerine yetirebilir. Bu da kişi ile fiziksel bileşenleri arasında bir sürekliliğin olmamasından kaynaklanmaktadır. Swinburne’un “basit görüş” olarak da adlandırdığı bu yaklaşıma göre, ruh kişinin özsel parçası olarak kabul edildiği için, ruhun sürekliliği de kişiliğin sürekliliğini teminat altına almaktadır. Ruhun iletişime geçtiği beden ise kişinin fiziksel bileşenlerle temas kurmasını sağlayarak bunlarla ilgili bilgiler edinmesine aracılık etmektedir.¹⁷³ Ruhun bedenden ayrılarak ondan bağımsız bir şekilde varlığını sürdürmesinin mantıksal bir çelişki içermediği de ifade edilebilir. Bu anlamda, fiziksel/biyolojik bir ölümden sonra ruhun var olmaya devam etmesinde mantıksal bir tutarsızlık bulunmamaktadır.

Epistemolojik uzantıları doğal olarak kişinin neliğine dayanan bu felsefi düşünce, kişilerin fiziksel olan bedenlerinin ve onun temel bileşenlerinin sürekli bir değişim içinde olduğuna odaklanarak sorunu irdelemektedir. Kişinin özdeşliğinin temel referansının değişimden etkilenmeyen bir varlık olması gerektiği bu düşüncenin temel hareket noktasıdır. Böylece kişinin dünyadaki fiziksel devamlılığını sağlayan beden asli bir unsur olarak kabul edilmezken, kişinin özdeşliğinin taşıyıcısı olan ruh/nefs onun asli unsurunu oluşturmaktadır.¹⁷⁴

173 Swinburne, “Personal Identity: the Dualist Theory”, s. 27-28.

174 Peterson, Hasker vd., *Akıl ve İnanç*, s. 279.

Kişinin doğasına ilişkin böyle bir tanımlamadan hareketle kişisel özdeşliğin en temelde çözümlenemeyen basit bir olgu olduğu sonucuna varılmaktadır. Şöyle ki, “benlik sahip olduğumuz değil, bizim olduğumuz şeydir. Birinci şahıs bakış açımız bu benlikten doğmaktadır. Söz konusu olan bu benlik gözlemlenebilen bir şey olmadığı için analiz de edilemez.”¹⁷⁵ Buna karşılık özdeşliğin birden çok parçalardan oluşabileceğini söyleyen karmaşık görüşe göre, kişisel özdeşliğin nelerden meydana geldiği konusunda bilgilendirici iddialar mümkün olduğu gibi, kişisel özdeşlik gözlemlenebilen fiziksel ve psikolojik hadiselerden başka bir şey de değildir.¹⁷⁶ Başka bir ifadeyle ruhun basitliğini savunan basit görüş savunucularına göre, kişi kendi tecrübe, beyin ve bedeninden bağımsız bir varlık iken, materyalist/natüralist yaklaşımlara göre ise kişi kendi tecrübe, beden ve beyninden farklı bir şey değildir.

Fiziksel şeyler değişimden dolayı tam anlamıyla özdeşliklerini koruyamazlar. Nitekim fiziksel şeyler birbirinden farklı bileşenlerden de oluşabilirler. Bu kısımlar zamanla değiştiği için fiziksel şeyler de özdeşliklerini koruyamazlar/kaybederler.¹⁷⁷ Değişimin mantıksal olarak mümkün olduğunu dikkate alırsak, sözgelimi, bir kişinin sabah tamamıyla farklı bir beden, farklı bir hafıza ve farklı bir psikolojik durumla uyanmasında bir tutarsızlık yoktur. Hatta “Tanrı dilerse A şahsını B şahsının bedenine yerleştirdiği gibi tersini de yapabilir. Aynı şekilde A ve B şahıslarının hafızalarını aynı yapıp bu şahısların aynı beden ve aynı hafızalara sahip olmalarını da sağlayabilir.”¹⁷⁸

175 Flew ve Varghese, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 167.

176 Noonan, *Personal Identity*, s. 93.

177 Moreland and Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, s. 288.

178 Moreland and Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, s. 297.

Buna paralel olarak Gazâlî de insanın fiziksel olarak değiştiğine işaret etmektedir. Sözelimi, kişinin bugünkü vücut hücreleri, çocukluk zamanındaki hücreler değildir. Onların hepsi zamanla değişmiş, alınan gıdalarla yerlerine yenileri gelmiştir. Yani onun şimdiki hücreleri ile geçmişte kalan hücreleri arasında ontolojik farklılıklar söz konusudur. O halde kişinin benliğinin kaynağı bu beden olabilir mi? Bedenin zamansal süreçler boyunca aynı kaldığından bahsedilemez. Hâlbuki kişi bütün bu değişimlere rağmen hep aynı kişi olarak kalmaktadır. Bu nedenle denilebilir ki kişinin aynılığının temel referansı bedeni değildir. Beden yok olsa da kişi yaşamaya devam edecektir.¹⁷⁹

İbn Sina'ya göre *insan* tanımına/anlamına beden dâhil değildir. Gerçekte insan veya insanda dikkate değer olan şey, onun kendisine ben diye işaret ettiği şeydir. Ben onun gerçek varlığıdır. İnsanın kendisi olarak bildiği o şey zorunlu olarak nefstir.¹⁸⁰ O nedenle, kişinin fiziksel bileşenleri yok olsa da bu durum, onun insan olma gerçeğini ortadan kaldırmaz.¹⁸¹ İnsanın kişiliğini oluşturan kısım, onun bedeni değil, nefsidir/ruhudur.

Böylece kişilerin farklı zaman dilimlerinde farklı bedenlere sahip olmalarında ya da belli bir zaman diliminde sahip oldukları bedenlere bütün zamanlarda sahip olmamalarında mantıksal bir tutarsızlık bulunmamaktadır. Aynı şekilde farklı zamanlarda kişisel niteliklerin değişmesinde ya da kesintili bir hafızaya sahip

179 Gürbüz Deniz, *Kelam –Felsefe Tartışmaları: Tehafütler Örneği*, (Ankara: Fecr Yay., 2009.), s. 278'deki 596. dipnottan alıntılandı. Bkz. Ebu Hamid Gazâlî, “Tehâfütü'l-Felâsife: Yirminci Mesele”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, Haz. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yay., 2007), s. 76 vd.; Şaban Ali Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, (Ankara: Lotus Yay., 2012), s. 236-238.

180 İbn Sînâ, “İnsanın Değişmeyen Mahiyeti”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Haz. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yay., 2007), s. 298.

181 İbn Sînâ, “İnsanın Değişmeyen Ferdi Mâhiyeti”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, Haz. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yay., 2011), s. 27.

olmasında da bir çelişki söz konusu değildir. Buna paralel olarak, aynı zaman diliminde kişinin yeni bir bedene bürünmesi ya da bedensiz kalması mümkün olduğu gibi; geçmişine dair hafızasını yitirerek yeni bir hafıza edinmesinde de anlaşılamayacak bir durum yoktur. Bu anlamda kişinin fiziksel ve psikolojik devamlılığını sağlayan niteliklerin değişmesinde ya da yok olmasında irrasyonel unsurlar bulunmamaktadır.¹⁸²

Swinburne'un da haklı olarak dile getirdiği gibi, kişinin fiziksel boyutu yani bedeni, zaman içinde farklı biçimler almaktadır. Aynı şekilde bedensel görünüm cerrahi müdahaleler sonucunda da önemli oranda değişebilmektedir. Aynı yumurta ikizlerinin de fiziksel görüntüleri itibariyle birbirinden ayırt edilemeyecek düzeyde benzer oldukları bilinmektedir.¹⁸³ Aynı yolla insan bedeni başkasına da iliştilerilebilir ama insan ruhu bölünemeyen ve tek olan bir(ler) olarak ele alınmalıdır. Daha da çoğaltılabilecek bu örneklerden hareketle fiziksel bileşenlerle ilgili önemli oranda bir tereddütün olduğu görülür. Bu boyutlar dikkate alındığında bedensel sürekliliğin kişisel özdeşliğe doğrudan kaynaklık etmediği rahatlıkla söylenebilir.

Fiziksel parçacıkların zaman içerisinde özdeşliklerini koruyamadığını; insan bedeninin de belirli aralıklarla kendini bütünüyle yenilediğini söyleyebiliriz. Kaldı ki bebeklik dönemine ait olan bedenin bir parçasının şimdiki bedenimizde aynı haliyle yer almadığını da rahatlıkla söyleyebiliriz. Buna bağlı olarak farklı zaman dilimlerinde yaşayan kişilerin parçaları/kısımları da farklı olacaktır.¹⁸⁴ Reid'e göre de kişinin kısmi olması açık bir saçmalaktır. Çünkü kişinin bölünemezliği zorunludur. Bir kişi malını, sağlığını ve gücünü kaybettiği halde, o hâlâ aynı kişi olup

182 Noonan, *Personal Identity*, s. 94.

183 Swinburne, "Personal Identity: the Dualist Theory", s. 50-51.

184 Davis, "Survival of Death", s. 558.

aynılığından hiçbir şey kaybetmemektedir. Bir kişi kollarını ve ayaklarını kaybetse de o kişi daha önceden olduğu gibi yine aynı kişidir. Dolayısıyla söz konusu kısımlar kişinin aslî bir unsuru değildirler. Aksi taktirde bu parçaların o kişinin yükümlülüklerine ortak olmaları gerekir. Aynı şekilde bu parçaların, o kişinin hem değerlerinden hem de kusurlarından bir pay alma hakkı olacaktır. Bu da açık bir saçmalığa işaret etmektedir. O nedenle kişi bölünemeyen bir şeydir.¹⁸⁵ İfade edilen bu hadisenin mümkün olduğunu dikkate alırsak, hafızanın veya bedenin aynılığının kişisel özdeşlik için zorunlu bir şart olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu durumda psikolojik ve bedensel süreklilik olmadan da bir kişinin varlığını sürdürmesi mümkündür.

Özdeşliğin temel referansının ne olduğu ile özdeşliğe delil olabilen şeyler arasında bir ayrıma gitmek gerekir. Bedensel ve beyinsel süreklilik ile hafızanın devamlılığı, sadece delil olma noktasında kişisel özdeşlik kriteri olarak kabul edilebilirler. Fakat bunların kişi nedir? sorusunu bütün boyutlarıyla açıklayabildiği iddia edilemez. Kişisel özdeşlik, kendisini temellendirmek maksadıyla ortaya konulan bu maddeci/ampirik varsayımlardan farklı olup en nihayetinde çözümlenemeyen bir hadisedir.¹⁸⁶ Çünkü kişisel özdeşliğin referansı ruhlar, basit ve maddi olmayan bir cevherdir. Aynı zamanda doğal dünyanın bir parçası da değildirler. Bunun için diğer insanlar bu ruhları ne doğrudan ne de dolaylı olarak gözlemleyebilirler.¹⁸⁷ Bu anlamda şahıslar, kendi tecrübe ve deneyimlerinden farklı olarak bedensel ve beyinsel bileşenlerden bağımsız bir ontolojik statüye sahiptirler.

185 Reid, "Of Identity", s. 109.

186 Noonan, *Personal Identity*, s. 15.

187 Martin and Baressi, *Naturalization of the Soul*, s. 16.

İnsanın özdeşliği ile ilgili yargılarda genellikle parmak izlerinin aynılığı gibi şeylere başvurulduğu bilinmektedir. Fakat bu hadise insanın aynılığının bir parçası olamaz. Başka bir ifadeyle aynı insanı tanımlamak için söz konusu referans yeterli değildir. Nitekim iki farklı insanın aynı parmak izlerine sahip olması mantıksal bir olasılık olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla sadece ampirik olarak parmak izlerinin aynılığı insanın aynılığı için güvenilir bir delil olarak kabul edilebilir.¹⁸⁸

Daha önce de ifade edildiği gibi, hafıza iddiaları da yanılmaz değildir. Gerçek dışı/hayali şeyleri hatırlayabildiğimiz gibi, olayları farklı şekilde de hatırlayabiliriz. Bu anlamda görünüşteki (mevcut) hafıza ve beyin sürekliliği kişisel özdeşlik için destekleyici delil olmalarına rağmen bunlar yine de yanılabilir delillerdir. Swinburne'ün de dediği gibi, belli bir bölgede meydana gelen olaydan sonra yapılan incelemelerde bir kişi de kan lekelerinin bulunması ve parmak izlerindeki uygunluk, o adamın daha önceden suç mahallinde bulunduğuna işaret etmektedir. Buna paralel olarak farklı zaman dilimlerinde bulunan p₂ şahsı ile p₁ şahsının açık hafıza konusunda benzer durumlar göstermeleri ve aynı beyne sahip olmaları da bunların aynı kişi olduklarına referans olabilir. Fakat yine de, diyor Swinburne, “kan lekeleri ve parmak izi bir şeydir, adamın önceden suç mahallinden bulunması ayrı bir şeydir. Onun suç mahallindeki varlığı, kan lekeleri ve parmak izinin uygunluğuyla çözümlenemez.”¹⁸⁹ Kişisel özdeşlik, hafıza ve beyin sürekliliği gibi kendisini destekleyici kanıtlarla aynı değildir. Kişisel özdeşliğin bunlardan farklı olduğu önemli bir vurgudur.

Böylece kişinin devamlılık gösteren koşulları kısmen biyolojik öğeler içerse de, fiziksel/biyolojik süreklilik göstermek kişi olmak demek değildir. Paralel bir

188 Carruthers, *Introducing Persons*, s. 73.

189 Swinburne, “Personal Identity: the Dualist Theory”, s. 19.

biçimde, psikolojik süreklilik ile kişinin birbirine indirgenemeyeceğine işaret eden Noonan, bazı kişilerin psikolojik süreklilik göstermeyebileceğini söylemektedir.¹⁹⁰ Buna bağlı olarak kişisel özdeşlik bir şeydir, fiziksel öğeler ile hafıza başka bir şeydir. Diğerleri olmaksızın birinin meydana gelebileceğini söylemekte bir sakınca ve mantıksal bir çelişki bulunmamaktadır. Kesinlikle maddi/fiziksel benzeşim ve görünen hafıza kişisel özdeşlik için güçlü delillerdir.¹⁹¹ Swinburne de bu konuda, beyin ve hafıza devamlılığının kişisel özdeşlik için gerekli ama yeterli olmadığını söylemektedir. Sözelimi, $7+5=12$ formülasyonunda 7 gerekli olduğu halde yeterli değildir.¹⁹²

Akla kaçınılmaz olarak şu soru gelmektedir: Eğer kişisel özdeşlik, hafıza ve beyin devamlılığı olmadan var olabiliyorsa, o zaman bunlar kişisel özdeşlik için nasıl kaynak olabiliyorlar? Swinburne’ün de haklı olarak ifade ettiği gibi, hafıza ve beyin devamlılığı kişisel özdeşlik için delil olabilir. Fakat bu ikisi de kişisel özdeşliğin sürekliliği için temel referanslar değildir. Onun ruhun bölünmezliğinden hareketle savunduğu “basit görüş”e göre, kişisel özdeşlik ile fiziksel bileşenler ve hafıza ontolojik anlamda bir birine indirgenmez. Durum böyle olunca, onlardan biri olmadan diğerinin var olabileceğini ileri sürmek, mantıksal anlamda bir çelişkiye yol açmaz. Basit görüş temelde kişiliğin bölünemezliğine dayanıp kısmi özdeşliği reddeder. Böylece Swinburne, kişisel özdeşliğin maddeci bir yolla, ampirik ve yanlışlanabilir delillerle savunulamayacağını ileri sürerek karmaşık olmayan ve bölünemeyen yani basit olan kişisel özdeşlik teorisinin önemine işaret etmektedir.

190 Noonan, *Personal Identity*, s. 194.

191 Noonan, *Personal Identity*, s. 16.

192 Swinburne, “Personal Identity: the Dualist Theory”, s. 22.

Ona göre beyin ve hafıza devamlılığı t_2 'deki p_2 'nin t_1 'deki p_1 'in aynı kişi olduğunu ortaya koyamayacağı gibi onların tecrübe ve davranışlarını da göstermeyebilir.¹⁹³

Swinburne bu konuda Bernard Williams'ın meşhur çılgın doktor örneğini verir: “Farz edelim ki çılgın bir doktor sizi yakaladı ve size, beyninizin sağ tarafını bir bedene sol tarafını da başka bir bedene aktaracağını söyledi. Doktor size, bu bedenlerden birisine işkence edip bırakacağını ifade ederken, diğerine de önemli sayılabilecek bir hediye vereceğini ekledi. Bütün bunlarla birlikte siz, işkenceye maruz kalacak olan kişiyi de ödüllendirilecek olan kişiyi de seçme özgürlüğüne sahipsiniz. Seçme özgürlüğünüzün söz konusu olduğu böyle bir durumda bu bireylerden hangisini seçersiniz?”¹⁹⁴ Denilebilir ki siz, ödüllendirilecek olan şahsı seçmek istiyorsunuz, fakat bu kişinin size tekabül edip etmediği konusunda bilgi sahibi değilsiniz.

Aslında bunlardan hangisini seçerseniz seçin, aynı zamanda bir riske girmiş oluyorsunuz. Dolayısıyla burada beyinsel ve bedensel sürekliliğin dışında kişisel devamlılığı sağlayan başka bir şey aramalıyız. Swinburne bu örnekle kişisel özdeşliğin bölünemezliği konusunda önemli bir uyarıda bulunmuştur. Fakat bu bölünemezlik arabalar, araziler, araçlar ve benzeri cansız varlıklar için söz konusu değildir. Çünkü insanların cansız varlıklarda bulunamayan korkuları, amaçları, istekleri gibi bir takım zihinsel olguları söz konusudur. Bunun içindir ki Swinburne'a göre “kişisel özdeşlik için beyinsel ya da bedensel bir devamlılık yeterli değildir.”¹⁹⁵ Bir insanın beyni farklı iki insana monte edilse de en fazla yine bir insan olur.

193 Swinburne, “Personal Identity: the Dualist Theory”, s. 19-21.

194 Swinburne, “Dualism and Personal Identity”, s. 499.

195 Swinburne, “Dualism and Personal Identity”, s. 500.

Swinburne bundan hareketle kısmi özdeşliği reddetmekte ve kişisel özdeşliğin basitliğini savunarak onun karmaşık olmadığını belirtmektedir.

Bu yaklaşıma göre,

Kişisel özdeşliğin bölünemezliği düalizm için iyi bir kaynak olabilir. Buna göre, kişiler hakkındaki konuşmalarımız onların bedenlerine ve bunlarla ilişkili olarak meydana gelen bir takım zihinsel niteliklere indirgenemez. Bu sebeple, bedenlerde ve bedenin parçalarında olup biten şeylere ilişkin bilgimiz kişilere nelerin olup bittiğini bilmemize olanak tanımaz. Dolayısıyla kişiler hakkında konuşmamızın ruh ve beden gibi iki bağımsız bileşene indirgenmesi gerekir ki burada ruh bir insanın bir şahıs olarak yaşamını sürdürmesi için gerekli olan özsel parçasını oluşturur.¹⁹⁶

Kişisel özdeşliğin devamlılığı ancak bölünemeyen dolayısıyla basit olan ruhsal/zihinsel varlıkla sağlanabilir. Kişiliğin farklı zaman süreçlerinde devam eden özdeşliği onun bu özsel parçası sayesinde gerçekleşmektedir.¹⁹⁷

Fiziksel bileşenlerin kişisel özdeşlik için yeterli bir açıklama getirmediği ve dolayısıyla maddenin tam bir aynılığının kişisel özdeşlik için gerekli olmadığı düşüncesi önemlidir. Başka bir deyişle kişisel özdeşliğin kısmi bir özdeşlikle güvence altına alınamayacağı ortaya çıkmaktadır. Mesela, farklı zaman dilimlerinde aynı soruya muhatap olan şahsın vereceği cevap aynı olmalıdır. Bu durum fiziksel bileşenler için söz konusu olmayabilir. Örneğin, bir masa önemli bir tadilat sonucunda eski parçalarının önemli bir kısmını kaybetti ve yeni parçalar eklendi. Bu yeni masanın hâlâ eski masa olamayacağı rahatlıkla söylenebilir. Fakat bu bir kişi için söz konusu olamaz.¹⁹⁸

196 Reçber, “Düalizm, Swinburne ve Foster”, s. 205.

197 Swinburne, *The Evolution of the Soul*, s. 154-155.

198 Moreland and Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, s. 290.

Kişinin psikolojik özünü onun ruhu oluşturmaktadır. Beden tamamıyla fiziksel bir değişim geçirse ve hatta bütünüyle ortadan kalksa da ruh zarar görmeden/tahrip olmadan yoluna devam eder. Bir kişiyi aynı kişi yapan şey onun ruhudur. Sözgelimi, resimlerde görünen bebek ile adı geçen kişi aynı kişidir. Çünkü şimdiki zaman diliminde bu kişinin bedeninde bulunan ruh, geçmiş zaman dilimindeki bebeğin bedeninde bulunan ruhla aynıdır. Bundan dolayı, Tanrı gelecek bir zaman diliminde yeni bir beden yapıp aynı kişinin ruhunu da o bedene yerleştirerek onu tekrar geri getirebilir.¹⁹⁹ O nedenle, aynı kişiden ancak ve ancak aynı ruha sahip olunduğunda bahsedilebilir.

Bu yaklaşıma, kişiyi bir arada tutan ‘bağ’ ne olabilir? sorusu yöneltildiğinde vereceği cevap tamamıyla ruh olacaktır. Basit ve maddi olmayan bir cevher olan ruh, doğal dünyanın bir parçası değildir. Diğer insanlar ruhu ne doğrudan ne de dolaylı olarak gözlemleyebilirler. Ruhçu görüşe göre kişisel özdeşlik, ruhun aynılığına dayanmaktadır.²⁰⁰ Dolayısıyla fiziksel öğeler içermeyen ruhun/zihnin aynılığı, kişisel özdeşliğin temel taşıyıcısıdır. Söz konusu bu temel varlık, aynı zamanda bir benlik olarak da düşünülebilir. Aynı benlik devam ettiği müddetçe, aynı kişi de var olmaya devam edecektir.²⁰¹ Nitekim bizim kişisel özdeşliğimiz bölünemeyen bir şeyin varlığının devamlılığına işaret etmektedir.

Öyleyse, t_1 zamanındaki x ruhunun t_2 zamanındaki x ruhuyla aynı olduğunu ortaya koyan zorunlu ve yeterli şartlardan bahsedilebilir mi?

Carruthers’e göre, ancak t_2 zamanındaki x ruhu düzenli bir şekilde değişen düşünce ve tecrübelerle t_1 zamanındaki x ruhuna bağlanırsa o zaman t_1 zamanındaki

199 Sider, “Personal Identity”, s. 10.

200 Martin and Baressi, *Naturalization of the Soul*, s. 16.

201 Olen, “Personal Identity and Life After Death”, s. 361.

x ruhu ile t_2 zamanındaki x ruhunun özdeşliğinden bahsedilebilir.²⁰² Aynı şekilde Locke'un kişisel özdeşlik tartışmalarında en önemli referans olarak ileri sürdüğü hafıza da burada ruhların aynılığına bir dayanak olarak ileri sürülmektedir. Bu yaklaşımı benimseyenlere göre t_2 zamanındaki x ruhu t_1 zamanındaki x ruhu tarafından tecrübe edilen ve düşünülen bir kısım şeyleri hatırlarsa o zaman bu farklı zaman dilimlerindeki ruhların özdeşliğinden bahsedilebilir.²⁰³ Zaten düalizm gibi ruhun ve bedenin ontolojik statülerini ayrı olarak kabul eden yaklaşımlar, ruhu kişi olarak tanımlamışlardır. Bu dikkate alınırsa buradaki tartışmanın kişisel özdeşlik tartışmalarından ayrı olmadığı görülecektir.

Swinburne'ün düalizm için ileri sürdüğü bu kanıt, Reçber'in belirttiği gibi,

Temelde Descartes'in kanıtıyla benzer sayılabilecek ve 'basit kanıt' olarak adlandırdığı kanıttır. Eğer varlığımı sürdürmem için bazı parçalarımın varlığını sürdürmesi gerekiyorsa, bütün parçalarım yok edildiğinde varlığımı sürdüremem. Ancak bütün bedenim yok edilse bile benim bilinçli bir yaşam sürdürmem mantıksal imkân dâhilindedir. Öyleyse, benim bilinçli olmamın nedeni, bana ait olan fakat bedenimin sahip olmadığı bir parçasıdır. Ki bu da geleneksel olarak ruh diye adlandırılan şeydir.²⁰⁴

Dolayısıyla, Reçberin nitelemesiyle Swinburne, "maddi olmayan böyle bir parçanın özellikle sadece insana ait olduğunu ve diğer fiziksel varlıklar için geçerli olamayacağını savunur. Çünkü bir masanın bütün atomlarını imha ettiğimiz zaman bu masanın varlığını sürdürmesi mantıksal imkân dâhilinde bile değildir. Oysa bir insanın bütün bedeni imha edildiğinde bile bilinç sahibi olarak varlığını sürdürmesi mantıksal olarak mümkün olduğu için insana bu olanağı sağlayan şeyin bedeninin

202 Carruthers, *Introducing Persons*, s. 77.

203 Carruthers, *Introducing Persons*, s. 78.

204 Reçber, "Düalizm, Swinburne ve Foster", s. 204.

parçalarından başka bir parça olduğunu düşünmek gerekir.”²⁰⁵ Burada bir insanın bütün bedeninin yok edilmesinden sonra bilişsel bir yaşam sürdürmesi için ruhun varlığının temel bir postula olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır.

O nedenle, fiziksel nesneler söz konusu olduğunda mümkün olan kısmi özdeşlik, kişiler için söz konusu olamaz. Sözelimi, büyükçe bir masanın parçalarından yeni bir masa yapıldığında orijinal masanın hâlâ var olduğunu söylemek çok da anlamsız ve abartılı bir iddia sayılamaz.²⁰⁶ Bir araba ve masa, önceki araba ve masadan kısmi olarak farklı olsa da onlarla yine de kısmi olarak aynı kalabilir. Nitekim sözü edilen şeyler insandan farklı olarak bir deneyim ve tecrübe durumunu yaşamamaktadırlar. Kişiler için sorun olabilen bölünme bu varlıklar için söz konusu değildir.²⁰⁷ Yani şahıslar söz konusu olduğunda fiziksel şeyler için söylediklerimizi onlar için iddia edemeyiz. Örneğin, hatırlayacak olursak: Bir doktor bir kişiye beyninin sağ yarımküresini bir bedene, sol yarım küresini de başka bir bedene nakledeceğini söylüyor. Ameliyatın ardından da bir bedene işkence yapılacakken, diğeri ise ödüllendirilecektir. Beynin asıl sahibi olan kişi hem ödüllendirilecek hem de ceza verilecek kişilerden birisini seçme konusunda özgürdür. Buradaki kişi hangi seçeneği tercih ederse etsin aynı zamanda bir risk de almış olacaktır. Nitekim bu şahıs yeni iki kişiyle aynı olamayabileceği gibi, ikisiyle aynı da olabilir. Böyle karmaşık bir beklentinin içinde olmak çok da doğal görünmektedir.²⁰⁸ Kısmi olarak yaşamaya devam etmenin rasyonel bir tercih

205 Reçber, “Düalizm, Swinburne ve Foster”, s. 204.

206 Moreland and Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, s. 295-296.

207 Swinburne, “Personal Identity: the Dualist Theory”, s. 21.

208 Moreland and Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, s. 295-296.

olmadığını söyleyebiliriz. Bölünmeyen bir varlık olarak kişi, fiziksel objeler gibi kısmi olarak varlığını sürdüremez.

Swinburne, Aristoteles'in bir cevherin özdeşliği, ancak ve ancak daha sonraki form-madde aynı ise öncekiyle aynı olur, önermesine itiraz eder. Haklı olarak o, Aristoteles'in bu iddiasının sadece cansız varlıklar için söz konusu olabileceğini söyleyerek kişilerin özdeşlik koşulları ile diğer varlıkların özdeşlik koşullarının birbirlerinden farklı olduğuna işaret etmektedir.²⁰⁹ Aynı mantıksal analizden hareketle Reid de, kişisel özdeşliğin bir derecelendirmeye tabi tutulamayacağını söyleyerek kısmi bir özdeşlikten bahsetmenin mümkün olmadığını belirtir. Böylece o, kişiyi kısımlara ayrılmayan bir monad olarak ifade etmektedir. Çünkü ona göre kişinin özdeşliği mükemmel bir özdeşliktir. Yani her yerde gerçek olan bir şeye tekabül eden ve hiçbir şekilde parça olarak tarif edilemeyen aynı kişi mükemmel bir şekilde aynı kişidir.²¹⁰

Denilebilir ki farklı zaman ve mekanlarda kişinin tam anlamıyla aynı olması, kişisel özdeşliğin bölünemez olduğu ilkesinin bir gereğidir. Bu anlamda sadece t_2 deki tek bir p_2 şahsı t_1 'deki tek bir p_1 şahsıyla aynı olabilir. O nedenle bu değerlendirmeler kişinin neliğinin kısmi bir özdeşlikle sağlanamayacağını ortaya koymaktadır. Fiziksel bileşenler için söz konusu olan bölünme ve parçalanma özsel olan ruh (kişi) için mümkün değildir. Mutlak bir özdeşlik ise ancak bölünemeyen ve parçalanamayan bu ruh ile mümkündür.

Kişisel özdeşliğe kaynak olan ve süreklilik gösteren şey maddi öğeler içermeyen bir şey olmalıdır. İnsanın iki kısımdan oluştuğu düşüncesi de temelde buna dayanmaktadır. Bir insanın bedeni onun maddi boyutunu oluştururken, ruhu da

209 Swinburne, "Personal Identity: the Dualist Theory", s. 27.

210 Reid, "Of Identity", s. 111.

onun maddi olmayan boyutudur. Ruh, o kişinin ötsel parçası olup aynı zamanda onun kişiliğinin dayandığı kısımdır. Bu ruhun bedenle etkileşime geçmesi, yani bedene iliştilmesi olayı, bir failin bilgisi ve onun fiziki dünya üzerindeki eylemleri aracılığıyla gerçekleşir.²¹¹ Buna karşın, materyalist doktrinin kişisel özdeşliği fiziksel bileşenlere yani beyne dayandırma düşüncesi kabul edilirse, beyinsel bir ölümle birlikte kişiliğin de sona erme durumu söz konusu olduğu için, eskatolojik bir sezgiden bahsetmek de mümkün olmayacaktır.

Netice itibariyle geçmişteki tecrübelerimizin taşıyıcılığını ruhun sağladığını söyleyebiliriz. Hafızanın buna katkı sağladığı kabul edilse de bunu bütünüyle hafıza ile açıklamak doğru değildir. Kaldı ki hafızaya dayalı inançların denetimini de yine hafıza yapmaktadır. Bu da sağlıklı sonuçlar doğurmayan bir kısır döngüye yol açmaktadır. Oysa bir kişi geçmiş zaman diliminde gerçekleştirdiği deneyimleri hatırlasa da hatırlamasa da bu kişi o deneyimleri gerçekten yaşamıştır. Yani, söz konusu olan deneyimler bir değişime uğrayıp yeni şekiller alsın ya da unutulsa bile yine de o kişi aynı kalacaktır.²¹² Kaldı ki “Tanrı A şahsının ikizini yaratıp ona A gibi psikolojik nitelikler ve büyük oranda aynı hafızayı verebilir.”²¹³ Yani şahıs olarak birbirinden farklı ama niteliksel olarak tıpatıp aynı olan biyografilerle karşılaşmak mümkündür. Aynı hafıza ve aynı beden farklı şahıslar tarafından paylaşılmasının mümkün olduğu bir durumda hafıza ve bedensel aynılık kişisel özdeşlik için temel referans olamazlar. Buna ek olarak, görünüşteki hafıza ve beyinsel süreklilik, kişisel özdeşlik için yanlışlanabilir deliller de sunabilirler. Bu anlamda kişisel özdeşlik

211 Swinburne, “Personal Identity: the Dualist Theory”, s. 22.

212 Cobb, “The Resurrection of the Soul”, s. 218-219.

213 Moreland and Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, s. 297.

hafıza ve beyin sürekliliğine dayanarak çözümlenemediği için, ancak ruhun devamlılığına bağlı olarak temellendirilebilir.

Bütün bu anlatılanlardan sonra denilebilir ki, bir kişinin fiziksel parçalarını oluşturan tarafın değişmesi ya da yok olması durumunda aynı kişinin yine de var olmaya devam edebileceği düşüncesi mantıksal bir imkân dahilindedir. Bir insanın manevi varlığı onun maddi olmayan kısmı olan ruhuna tekabül etmektedir. Aynı kişinin farklı zamanlarındaki var oluşlarını yalnızca bir ruh birleştirebilir, maddi bir özdeşlik bunu yapamaz. Çünkü cisim ne olursa, nasıl olursa olsun eğer bir ruhtan yoksunsa bir kişiden bahsedilemez. Aksi takdirde, kişiliğin temel referans alanını oluşturan bu bilinçli ruh olmadığı halde herhangi bir cisim gibi, bir iskelet de kişi olabilir. Dolayısıyla insanda düşünen şeyin zorunlu olarak fiziksel olmayan bir şey kabul edilmesi durumunda, kişisel özdeşliğin de özsel olarak bilişsel/ruhsal özdeşlikle sağlandığı söylenebilir.

İşte bu durum, kişinin doğasına ilişkin düalist bir varsayımı rasyonel kılmaktadır. Söz konusu olan bu düalist yapının bir boyutu (beden ve onun temel bileşenleri) değiştiği halde aynı şahsın kişisel özdeşliğinde bir değişme söz konusu olmamaktadır. Bu nedenle düalizmin kişisel özdeşliği ruhsal olgularla temellendirme çabaları daha rasyonel ve daha tutarlı görünmektedir. Kişinin doğasına ilişkin ampirik teorilerin yetersizliği yüzünden kişisel özdeşliğin sürekliliğini ancak devamlı var olan asli bir unsurla açıklamak kaçınılmazdır. Sözü edilen devamlılığı da zamanla yok olabilen, kesintiye uğrayan referanslarla açıklamak doğru değildir. Ruh kişinin asli unsurunu oluşturmakta ve kişinin kendisi olarak yaşamına imkân sağlamaktadır.

III. BÖLÜM: KİŞİSEL ÖZDEŞLİK VE ESKATOLOJİ

3. 1. Kişisel Özdeşlik ve Ölüm Sonrası Hayat

Ölümden sonra hayat kavramı, fiziksel/biyolojik bir ölümden sonra kişinin varlığını devam ettirmesi veya varlığa tekrar dönmesi şeklinde, yani bedensel ölüm ya da yok oluşla kişinin varlığının son bulmayacağı şeklinde anlaşılmaktadır. “O nedenle ölümden sonra kişilerin yaşamı son bulmayacak ve kişiler var olmaya devam edeceklerdir. Bu bağlamda akla birçok soru gelmektedir: Kişi gerçek anlamda varlığını devam ettirecek midir yoksa kişinin zihinsel yaşamı bütünüyle sonlanacak mıdır? Böyle bir hayatın varlığına inanmak için haklı gerekçeler var mıdır? Böyle bir yaşamın mahiyeti nedir? Kişinin düşünce, inanç ve eylemlerine ilişkin hafızası bu dünyadaki varlığıyla tam olarak aynı olacak mıdır yoksa bir şekilde de olsa değişecek midir?”¹

Fiziksel bir yok oluştan sonra, kişinin kendi özdeşliğini koruyacak şekilde varlığını devam ettireceğine ilişkin bir takım felsefî, teolojik ve ahlâkî gerekçeler bulunmaktadır. Bu anlamda kişisel özdeşlik ile ölüm sonrası hayat arasında kurulan zorunlu ilişkinin felsefî, ahlâkî ve teolojik temelleri, bu çalışmada önemli bir yer tutmaktadır. Ancak bundan önce eskatolojik tartışmaların önemli bir aşamasının “ölüm nedir?” sorusuna bağlı olarak geliştiğini söyleyebiliriz. Çünkü ölüm olgusuna yüklenen anlam ile ahiret hayatı ve kişisel özdeşlik birbirinden ayrılamayacak kadar iç içedir.

1 Chad Meister, *Introducing Philosophy of Religion*, (New York: Routledge, 2009), s. 190.

Ölüm olgusu ve buna bağılı olarak gelişen ölüm sonrası hayat düşüncesi, insanları her zaman yakından ilgilendirmiş ve insanların dinî tasavvurları ile felsefî tutumlarını önemli oranda etkilemiştir. İnsanın ölümlü bir varlık olduğu herkesçe kabul edilmesine rağmen, bedensel bir ölümden sonra ebedi olarak devam edecek bir ahiret hayatının varlığına olan inanç, tazeliğini hiç kaybetmemiştir. İnsanlar her zaman ölümle yok olan bedenlerinin ardından da yaşamaya devam etmek isterler. Bu boyutuyla da insandaki en evrensel isteklerden bir tanesinin hayatta kalma arzusu olduğu söylenebilir.² Bu insani istek aynı zamanda bütün ilahî dinlerin ortak bir paydası olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat aynı kişi olarak hayatta kalmanın mümkün olup olmadığı, mümkün olacaksa bunun nasıl sağlanacağı kişisel özdeşliğin doğasıyla ilgili bir tartışmayı gerektirmektedir.³ Çünkü yaşamaya devam etmekle kastedilen, kişisel bir özdeşlikle var olmaya devam etmektir.

Kişinin kendisi olarak varlığını devam ettireceği bir ölüm sonrası hayat beklentisi, aynı zamanda dünyadaki insan ile ahiretteki insan arasında belli bir sürekliliği kabul etmeyi gerektirmektedir. Bu anlamda dünyadaki bireyin kişiselliği ile ahiretteki bireyin kişiselliğinin aynı olması öngörüldüğü için, bu bireyin dünyadaki yaşantısının bilincinde olması gerekir. Devamlılık gösteren bu varoluş, kişinin davranışlarından dolayı Tanrı tarafından hesaba çekileceği düşüncesini daha da anlamlı hale getirmektedir.⁴ Bedensel bir ölüm sonrası kişinin varlığını sürdürme imkânı, önemli oranda, ölümden önceki kişi ile ahiret hayatındaki kişinin özdeş

2 Santos and Sia, *Personal Identity, the Self, and Ethics*, s. 4.

3 Noonan, *Personal Identity*, s. 1.

4 Olen, "Personal Identity and Life After Death", s. 365.

olmaları şartına bağlanmıştır.⁵ Yani ölümden sonraki yaşam, ölümden önce var olan kişinin iadesine veya devamlılığına bağlıdır.⁶ Dolayısıyla kişisel özdeşlik iddialarının eskatolojik tartışmaları daha anlamlı kıldığı rahatlıkla söylenebilir.

O zaman, bedensel bir ölümden sonra varolmak neyi gerektirmektedir? sorusuna iki şekilde cevap verilebilir. (i) Bedensel bir ölümden sonra yaşamaya devam etmenin anlamlı oluşu, ancak kişinin özdeşliğini korumasına bağlıdır. X diye ifade edilen bir şahsın ölümünden sonra, herhangi bir şeyin hayatta kalmasından söz edilecekse, bu sağ kalan şey veya varlık yine x olarak kalabilmelidir. Graham buna “kişisel koşul” demektedir.⁷ Bu dünyada yaşayan kişi ile diğer dünyadaki kişinin aynı olması onların kişisel özdeşlik kriterine tamamıyla bağlı olmalarıyla mümkün olacaktır.⁸ Bu yeni hayat, gerçek anlamda benim hayatım olmalıdır. Benimle birebir aynı olmayan bir şeyin hayatta kalması, benim hayatta kalmam olarak kabul edilemez. (ii) Ölümden sonra varlığını sürdürecektir olan kişi psikolojik olarak bir farkında olma veya tanımaya sahip olmalıdır. Bir şahıs ölüm sonrasında dünyada yapıp ettiklerini hatırlayabileceğini ummalıdır. Kişinin bu farkında olma hali de ancak bilinçli bir şahıs veya ölümden önceki yaşamına ait doğru bir hafıza tarafından sağlanabilir. Kişi doğduğu yeri, yaptığı davranışları, toplumsal statüsünü vesaire bilmelidir. Graham’ın tanıma-bilme koşulu olarak ifade ettiği bu koşula göre, bir kişi yaptıklarının bilincinde değilse o kişiyi ahiretteki kişiyle özdeşleştirmek mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla kişisel bir yaşamın anlamlılığı bilişsel bir farkındalığa

5 Peter Geach, “What must be True of me If I Survive my Death”, *Philosophy of Religion*, ed. Brian Davies, (Oxford: OUP, 2000), s. 728.

6 Paul and Linda Badham, *Immortality or Extinction?*, s. 6.

7 Graham, *Philosophy of Mind*, s. 18.

8 Mavrodes, “The Life Everlasting and the Bodily Criterion of Identity”, s. 30.

bağlıdır.⁹ Özdeşlik koşulu ile farkında olma koşullarının birbirinden bağımsız olduğu da söylenemez. İfade edilen farkında olma koşulu, kişinin ölümden önceki yaşamı ile ölümden sonraki yaşamının bir öz-bilinçlilik ve hafıza aracılığıyla birbirine bağlanması anlamına gelir. Bu yaklaşım kişi ile zihni bir bakıma özdeşleştirmektedir.

Herhalükarda ölüm sonrası hayat kavramının özünü, ölümden sonra kişisel bir hayat şeklinde anlamak durumundayız. Daha önce de ifade edildiği gibi, kişinin ölümden sonraki hayatının dayandığı iki önemli temel parametre vardır. “Bunlardan bir tanesi, ahiret hayatında varlığını sürdüren kişinin ölen kişiyle zorunlu olarak aynı olmasıdır. Bir diğeri de bu şahsın ölmeden önceki kişiyle/shahısla aynı olduğunu düşünmesi için yeterli nedenlere sahip olmasıdır. Başka bir deyişle, bu kişiler kendi özdeşliklerinin farkında olmak zorundadırlar.”¹⁰ Hick’in de haklı olarak ifade ettiği gibi, kişinin ölümünden sonra, diğer dünyada psikolojik ve fiziksel olarak ondan ayırt edilemeyecek bir kişi var olacaktır. Bu var olan kişi, ölüm anına kadar sahip olunan hafızaya ölümden sonra da sahip olmalıdır.¹¹ Bu olmaksızın kişilerin varlıklarını sürdürmeleri anlamsızdır. Yani bir şahsın kim olduğunu bilmemesi veya kendi geçmiş bilgisine sahip olmaması onun varlığını anlamsız kılmaktadır.

Öte dünyadaki yaşamın tamamen kişisel bir yaşam olacağı, bireysel bir diriliş ve bireysel bir hesaba çekilme olacağı temel hareket noktamız olmakla birlikte, ölümden sonraki gerçek ve kişisel bir yaşamın temel referansının ne olabileceği sorusu önem arz etmektedir. Bu soruya bağlı olarak özdeşlik tartışmalarını irdelerken iki önemli soru sürekli karşımıza çıkmaktadır: (i) Bir varlığın daha önce karşılaştığımız varlıkla aynı varlık olduğunu ifade etmek ne anlama geliyor ve bu iki

9 Graham, *Philosophy of Mind*, s. 18.

10 Peterson, Hasker vd., *Akıl ve İnanç*, s. 279.

11 Hick, “Resurrection Worlds and Bodies”, s. 410.

varlık arasında hangi özdeşlik ölçütlerini arıyoruz? (ii) Farklı zaman ve mekânlarda bulunan bu varlıkları aynı/özdeş kılan şeyin kaynağı/temel referansı nedir?¹²

Ölümünden sonra kişisel bir var oluşla ilgili tartışmalar, genel anlamda kişinin doğası ile ilgili analizlere dayanmaktadır.¹³ Bu çalışmanın başından itibaren ifade edildiği gibi kişilerin doğalarına ilişkin tanımlamalar konunun ana eksenini belirlemektedir. Bu anlamda kişilerin doğalarının nasıllığı, onların ölümden sonraki yaşamlarını belirlemede önemli bir parametredir. Eğer ölümden sonra bir hayat olarsa o zaman bu şahısların doğaları itibariyle ölümden sonra yaşayabilecek bir varlıklarının olmaları gerekir.

Kişisel özdeşliğe ilişkin bir tartışma, ölümden sonraki hayatın mümkün olup olmadığı sorununun da göndeme getirmektedir. Ölüm hadisesinin tartışıldığı bir yerde, özellikle kişisel özdeşlik bağlamında, iki önemli soru(n) tartışmanın özünü oluşturmaktadır. Bunlardan bir tanesi, ölümden sonra insanlar kişisel var oluşlarını koruyacak şekilde varlıklarını devam ettirirler mi? sorusu iken, diğeri ise, ölümden sonra hayat var mı? sorusudur. Çoğu yerde ikinci sorunun daha önce sorulduğunu söyleyebiliriz. Bu çalışmanın özünü eskatolojik anlamda bir kişisel hayatın imkânı oluşturmakla birlikte, haklı olarak, eskatolojik bir sezginin mümkün olup olmadığı da ayrı bir tartışma konusudur. Başka bir deyişle, ancak ölümden sonra bir yaşam mümkün olduğu müddetçe kişisel bir yaşamın imkânını irdelemek gerekecektir. Mantıksal anlamda, kişisel hayattan bahsedilmeden önce kişisel hayatın meydana geleceği yerin imkânını irdelemek daha öncelikli bir hadisedir. Fakat ahiret hayatının imkânı ayrı bir çalışmayı gerektirecek kadar geniş bir konu olduğu için burada

12 Olen, “Personal Identity and Life After Death”, s. 360.

13 Geach, “What must be True of me If I Survive my Death”, s. 735.

ayrıntılı bir şekilde ele alınmayacaktır. Ancak kısa da olsa, ahiret hayatının imkânı ile kişinin doğası/mahiyeti arasındaki ilişkiyi ortaya koymak yerinde olacaktır.

Kişi nedir? sorusunun materyalist/naturalist yaklaşımlar için ortak bir cevabından bahsedilebilir. Söz konusu sorunun yanıtı bütünüyle fiziksel referanslara dayanarak verildiği için, bilişsel düşünme ve tecrübelerin öznesi de canlı insan organizması veya beyindir.¹⁴ Böylece insanı salt fiziksel bir varlık olarak ele alıp değerlendiren ve onun zihinsel deneyimlerini beynin bir fonksiyonu olarak gören materyalist/natüralist çözümlemeler için uhrevî hayat diye bir şey söz konusu değildir. Bu görüşü savunanlara göre, beden ölüp toz toprak olunca, zihin/ruh dediğimiz şey de ona bağlı olarak kendiliğinden ortadan kalkacaktır. Kaldı ki bedenden bağımsız ve süreklilik gösteren bir ruhun varlığını kabul etmeyen materyalist/naturalist yaklaşımlara göre, ruh olgusu bilimsel gerçeklerle çelişen bir hadise olup kullanışsız ve gözlemlenemeyen bir postuladır. Bu bakış açısı, maddeci yaklaşımların en nihayetinde zihinsel hadiseleri fiziksel hadiselerle özdeşleştirmelerine neden olmaktadır.¹⁵

Bu düşünce ekseninde Russell'ın da söylediği gibi, kişinin hatıraları ve alışkanlıkları bir ırmağın yatağı ile olan bağlantısı gibi kendi beyni ile ilgilidir. İrmağın suyu durmadan değişmektedir. Aynı şekilde beyinde önceki olaylara dair bir kanal sistemi bulunmaktadır. Hafıza ve zihin ile ilgili oluşumların sebebi budur. Dolayısıyla hafızanın kendisi bir beyin işlevidir. Beyin tahribatı ile hafıza kaybı olur.

14 Carruthers, *Introducing Persons*, s. 189.

15 Moreland and Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, s. 291.

Böylece ölümle sonlanan yaşam, beyni ortadan kaldırdığı için beyinsel ölümün sonucunda yeni bir yaşam öngörüsü de doğru değildir.¹⁶

Sonuçta insanı fiziksel bileşenlerin toplamına indirgeyen maddeci yaklaşımlar, bu fiziksel parçacıkların işlevlerini yitirmeleriyle bütün zihinsel/ruhsal faaliyetlerin de bunlarla birlikte sonlanacağını iddia etmektedirler. Materyalist felsefeye göre ruh ve ruhsal olana ilişkin düşüncelerin özsel gerçeklikleri olmadığına göre, ölümden sonra hayata ilişkin tasavvurları bu iddiaya dayandırarak sürdürmenin rasyonel bir dayanağı yoktur. Pekâlâ, ölüm sonrası hayat ile materyalizmi bağdaştırmanın bir yolundan bahsedilemez mi? Denilebilir ki eğer materyalizm ile ölüm sonrası hayat inancı birbiriyle bağdaşmıyorsa ve aynı zamanda bir kişi kesin olarak eskatolojik tasavvurundan vazgeçmeyip ölümden sonraki hayata inanmaya kararlıysa o zaman bu kişinin materyalizmi reddetmesi kaçınılmazdır.¹⁷

Dolayısıyla materyalist yaklaşımlar için ölümden sonraki hayat kavramı anlamsız bir kavram gibi durmaktadır. Onlara göre kişinin biyolojik yapısının yok olmasıyla söz konusu kişi için hayat geri dönülmez bir şekilde sonlanmaktadır. Fakat maddeci bir yaklaşımı kabul ettikleri halde teist olan düşünürler (Inwagen, Lynne R. Baker gibi) de bulunmaktadır. Onlara göre tanrısall bir müdahale sonucunda kişi tekrar hayata geri dönecektir. Plantinga'ya göre ise, hem Hristiyan olup hem de bu tür materyalist iddialarda bulunmak mantıksal bir tutarsızlıktır.¹⁸ Sözgelimi Inwagen, düşünen fiziksel bir varlık fikrini imkânsız görmenin yanı sıra düşünen maddi olamayan varlık fikrini de imkânsız görme eğilimindedir. Oysa bu konuda Inwagen'i

16 Bertrand Russell, *Neden Hristiyan Değilim?*, çev. Emre Özkan, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yay., Tarihsiz), s. 66-67.

17 Olen, "Personal Identity and Life After Death", s. 366.

18 Plantinga, "Materialism and Christian Belief", s. 99.

eleştiren Plantinga, düşünen maddi olmayan varlık fikrinin açık bir imkânsızlık içermediğini söylemektedir.¹⁹

Kişinin mahiyetine materyalist/natüralist bir yöntemle yaklaşılmadığı takdirde kişinin ölümü, onun varlığının nihai anlamda yok olması anlamına gelmeyip sadece onun bedeniyle olan iletişiminin kesilmesi anlamına gelecektir. Sonuçta ölüm, yaşamın bütün boyutlarıyla sonlandığı bir hadise olmaktan çıkacaktır. Nitekim insanı tanımlamaya yönelik materyalist olmayan bu yaklaşımlar kişinin, varlık alanları birbirinden ayrı olan ruhsal/zihinsel ve fiziksel/bedensel olmak üzere iki farklı entiteden oluştuğunu söylemektedir. Böylece ölümle birlikte kişinin ruhsal olan parçası varlığını devam ettirdiği için, sözü edilen kişinin bütün yaşamı sonlanmamakta ve sadece yaşamının bir takım fonksiyonları sonlanmaktadır. Öyleyse ölüm, yaşamın ve varoluşun nihai bir sonu olmayıp yalnızca beden ve ruhun ayrışması olarak tanımlanabilir.²⁰

Baker'in düalistlere ilişkin olarak dile getirdiği gibi, kişinin doğasına ilişkin düalist bir okuma biçimini tercih eden yaklaşımlar, genel anlamda, ancak insanın maddi olmayan bir ruha sahip olması durumunda ölümden sonraki hayatın mümkün olacağını söylemektedir. O nedenle (onlara göre) maddi olmayan bu ruh, ontolojik statüsü itibariyle bedenden bağımsız olmalıdır.²¹ Bu anlamda düalist yaklaşımlar sözgelimi, x ve y şahıslarının aynı şahıs olmalarını onların aynı ruha sahip olmalarına dayandırırken; maddeci yaklaşım da bu şahısların aynı bedene sahip olmaları

19 Plantinga, "Materialism and Christian Belief", s. 119.

20 Robert Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), s. 381.

21 Baker, "Material Persons and the Doctrine of Resurrection", s. 151.

durumunda aynı kişi olarak görüleceğini söylemektedir.²² Başka bir ifadeyle düalistler ruhun ontolojik statüsünü maddi olandan ayırmalarına karşın, materyalistler insan ruhu diye ifade edilen şeyin insan organizmasından yani onun fiziksel kısımlarından farklı bir şey olmadığını belirtirler.²³ Ölüm sonrası hayat tartışmalarının, ölümün asli benlikleri gerçekten etkilemeyeceğini ileri sürenlerle, ölümün tam bir yokluk anlamına geldiğini kabul edenler²⁴ arasındaki bir dizi ayrışmaya dayandığı söylenebilir.

Kişinin doğası ile ahiret hayatı arasında kurulmaya çalışılan mantıksal analizle birlikte teistik dinlerdeki gelecek bir dünyaya olan inanç, genel anlamda, kadir-i mutlak bir yaratıcıya inancın tabii bir sonucudur.²⁵ Kur'an'a bakıldığında (Maide 5/ 69), ahiret hayatına inanma ile Allah'ın varlığına inanmanın birlikte ifade edildiği rahatlıkla görülecektir. Yani tanrısal bir müdahale ile ahiret hayatının devam edeceği ifade edilmektedir. Bu anlamda, bir dinin Tanrı tasavvuru ile o dinin ahiret inancı arasında sıkı bir ilişki vardır. Ancak kişinin ahiret hayatında nasıl yaşamını sürdüreceği konusunda önemli ayrışmaların olduğunu söyleyebiliriz.

İnsanlar bedensel bir ölümden sonra yaşamaya devam ederler mi? Ya da bedensel bir ölümden sonra insan bilinçli bir şahıs olarak var olmaya devam edebilir mi? sorularına evet diyenler için bundan sonraki en önemli soru(n), insanların ölümden sonra yaşamlarını nasıl sürdürecekleri? sorunudur. Bu noktadan sonra ölümden sonraki hayatın niteliği, tartışmanın temelini oluşturmaktadır. Kişisel yaşamın nasıl devam ettiği ile ilgili kayda değer ve birbirinden farklı yaklaşımlar

22 Baker, "Material Persons and the Doctrine of Resurrection", s. 159.

23 Inwagen, *Metaphysics*, s. 154.

24 Paul Badham, "Ölüm ve Ölümsüzlük: Global Bir Senteze Doğru", çev. Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, ed. Cafer Sadık Yaran, (Samsun: Etüt Yay., 1997), s. 171.

25 Badham, "Ölüm ve Ölümsüzlük: Global Bir Senteze Doğru", s. 169.

bulunmaktadır. Bu konuda birbirinden farklı dört cevabın verildiği söylenebilir: (i) Ölen kişilerin ruhları yeni bir bedende tekrar dünyevî yaşama devam ederler (reankarnasyon). (ii) İnsan bedensel bir ölümden sonra yaşamını ruhen sürdürebilir çünkü maddi olmayan ruh veya benlik ölümsüz bir şeydir. (iii) Bedensel ölümden sonra ruhun varlığını devam ettirdiği doğru değildir. Ölümle birlikte yok olan ruhsal ve bedensel bileşenler ahiret günü Tanrı'nın müdahalesiyle tekrar dirilecektir. Ve (iv) ölüm kişinin fiziksel/biyolojik bileşenlerini ortadan kaldırır, fakat kişinin özsel olan ruhu varlığını sürdürecektir. Ahiret hayatında Tanrısal bir müdahaleyle bedenlerimiz tekrar dirilerek özsel olan ruhumuzla birleşecektir.²⁶

Sonuç olarak denilebilir ki, birinci yaklaşım teistik dinlerin kabul etmediği bir yaklaşımdır. (Reenkarnasyon olarak ifade edilen bu düşünce, tamamıyla kişisel özdeşliği dışladığı ve aynı zamanda farklı bir çalışmayı gerektirdiği için çalışmamız boyunca ele alınmamıştır.) İkinci yaklaşım ruhçu bir yaklaşım olarak ifade edilebilir. Çünkü burada ruhun ölümsüzlüğü temel referans olarak kabul edilmekte ve beden ölümü ile ruhun bedenden ayrıldığı ve varlığını bir başka boyutta devam ettirdiği iddia edilmektedir. Bu anlamda kişi, ruh adı verilen fiziki olmayan cevher olarak varlığını devam ettirir. Üçüncü yaklaşıma göre, ölümden sonra varlığını sürdüren bağımsız bir ruh düşüncesi söz konusu değildir; sadece ölümden sonra kıyamet gününde Allah tarafından yeniden yaratılma vardır. Son yaklaşım ise, teistik dinlerin genel anlamda kabul ettiği bir yaklaşım biçimidir. Hem ruhun ölümsüzlüğünü hem de bedensel bir dirilişi savunan yaklaşımlara göre, ancak ve ancak insan zihni hayatta kalırsa kişi hayatta kalır. Bu yaklaşım, ruhu temel bir öge olarak kabul etmektedir.

26 Davis, "Survival of Death", s. 556; C. S. Yaran, "Death and Immortality in Islamic Thought", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 10, (1998), s. 104.

Fakat tam bir kişisel özdeşlik için bedenın önemeine de vurgu yapmaktadır. O nedenle bu yaklaşım ruhçu-bedenci yaklaşım olarak ifade edilebilir.

3. 2. Ruhçu Yaklaşım: Kişisel Özdeşlik ve Ölümsüz Ruh

Ruhçu kuram, kişisel özdeşliğin temel kaynağı olarak ölümsüz bir ruhun varlığını görür. Fakat ölümsüzlük kavramı, dinî ve felsefî terminolojide sıklıkla kullanılan bir kavram olsa da kişilerin maddi anlamda ölümlü olmaları gerçeğıyle çelişmektedir. Ölümün ne olduğı? sorusu, ahiret hayatı ve kişisel özdeşlik tartışmalarında önemli bir yer tutmaktadır. Burada tartışmalara konu olan ölümsüzlüğün kişisel bir ölümsüzlük olduğı dikkate alınırsa, denilebilir ki, ölüm olgusuna materyalist/natüralist bir yöntemle yaklaşılmadığı takdirde kişinin ölümü, onun varlığının nihai anlamda yok olması anlamına gelmeyecek, sadece onun bedeniyle olan iletişiminin kesilmesi anlamına gelecektir. Bu bakış açısıyla problem tahlil edildiğinde ölüm, yaşamın bütün boyutlarıyla sonlandığı bir sorun olmaktan çıkacaktır.

Ruhçu kuramın kabul ettiğı ölümsüzlük düşüncesi, geleneksel anlamda, kişinin ölümden sonra bedensiz bir şekilde yaşamını sürdürmesi inancına dayanmaktadır. Bu çözümleme de felsefî literatürde ruhun ölümsüzlüğü kuramı olarak bilinmektedir.²⁷ Kişinin hayatta kalmasını sağlayan şey onun sahip olduğı fiziksel bileşenleri yani bedeni değildir. Nitekim insanın bedeni ve beyni ölümle birlikte dağılarak yok olur. Kişinin niçin sonsuz bir hayata/yaşama sahip olduğıyla ilgili daha köklü nedenler bulunmaktadır. Kişi ve beden birbirinden ayrılabildeğı gibi bu ayrılmanın ardında kişi bedensiz olarak da varlığını sürdürür. O nedenle fiziksel

27 Parrett, "Dualistic and Nondualistic Problems of Immortality", s. 333.

bileşenler olmadığı halde kişinin varlığını devam ettirdiği düşüncesi bir çelişki içermemektedir.²⁸

Düalist yaklaşıma göre, ölümle birlikte kişinin ruhsal olan parçası varlığını devam ettirdiği için, söz konusu olan kişinin bütün yaşamı sonlanmamakta ve sadece yaşamın bir takım fonksiyonları işlevselliği yitirmektedir.²⁹ Başka bir ifadeyle, ölümden sonra bedenimiz yok olup dağıldığı halde maddi olmayan özümüz veya ruhumuz varlığını devam ettirecektir.³⁰ Dolayısıyla ölüm, yaşamın ve varoluşun nihai bir sonu değil, yalnızca beden ve ruhun ayrışmasıdır.

Öyle görünüyor ki fiziksel bir ölümün kişileri nihai anlamda bir yokluğa sürüklemeyeceğini iddia etmek, maddeye indirgenemeyen ruhsal bir varlığı kabul etmeyi zorunlu kılmaktadır. Ölümle yok olmayan bu şey, kişinin özünü koruyabilmektedir. Birçok düşünürre göre ruhun parçalardan oluşmayan basit bir şey olması, onun yok olmamasının temel gerekçesidir.³¹ Böylece ruh için gözlemlenebilen ampirik bir çalışma alanı mümkün değildir. Aksine düalist yaklaşımın da savunduğu gibi, fiziksel bileşenler gibi bileşik olmayan ve dolayısıyla dağılarak yok olmayan ruh metafiziksel çalışmalara konu olabilirler.³²

Ruh ve beden arasındaki ayrımı sistematik bir şekilde ortaya koyarak ruhun ölümsüzlüğü düşüncesini felsefi açıdan savunan ilk kişi Platon'dur. Bu sebeple ölümden sonraki hayat hakkında konuşan filozofların, önemli oranda, Platon'un öğretilerinden esinlendikleri söylenebilir. Platon'un insanın doğasıyla ilgili analizleri

28 Graham, *Philosophy of Mind*, s. 17.

29 Bkz. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, s. 381.

30 Davis, "Philosophy and Life After Death", s. 703.

31 Carruthers, *Introducing Persons*, s. 45.

32 John Hick, "Immortality and Resurrection", *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Louis Pojman, (Wadsworth Publishing Company, 1998), s. 352.

irdelendiğinde onun, insanı maddi ve maddi olmayan ögelere ayırdığı görülmektedir.³³ O, insanın maddi olmayan kısmını ruh/zihin olarak isimlendirmektedir. Maddi olmayan bu bileşen sözgelimi, düşünme, uzun ve kısa süreli planlar yapma, tercihlerde bulunma gibi zihinsel olgulara kaynaklık etmektedir. Zihni, kişi ile özdeşleştiren Platon bedeni de o kişi için, giyilip değiştirilen bir elbise gibi geçici görmektedir. Ona göre birbirine indirgenemeyen bu iki farklı öge arasında karşılıklı bir etkileşim gerçekleşmesine rağmen, zihnin varlığı bedenin varlığından bağımsızdır. Dolayısıyla fiziksel/biyolojik bir ölümden sonra zihnin bilinçli bir varlık olarak yoluna devam etmemesi için hiçbir neden bulunmamaktadır.³⁴

Burada Platon açısından altı çizilecek en önemli nokta, bütün fiziksel şeylerin birleşik oldukları buna karşılık ruhun ise basit bir varlık olduğudur. O, bundan hareketle ruhun ölümsüz olduğu sonucuna varmaktadır.³⁵ Onun öğretisinde ruh, ilahî olana benzeyen ve rasyonel olan bir varlık olarak görülmektedir. Oysa ölümden sonra kişinin bedeni ceset olarak bilinmektedir. Bu ceset/beden doğal olarak çözülüp ayrışarak dağılacaktır.³⁶ Bu bağlamda ruh-beden ilişkisine bakıldığında ona göre ruh, bedenden bağımsız olduğu gibi ondan daha yüksek bir değere de sahiptir. Ruh, kişinin pozitif tarafını temsil ederken, beden de kişinin negatif ya da kötü tarafının temsilcisidir. Beden ruh için bir engel olduğundan, ruh bedenden kurtulmak için can atmaktadır.³⁷

33 Plato, “Arguments for the Immortality of the Soul”, s. 322.

34 Geach, “What must be true of me if I Survive my Death”, s. 725.

35 Hick, “Immortality and Resurrection”, s. 352.

36 Plato, “Arguments for the Immortality of the Soul”, s. 323.

37 Pojman, *Philosophy: The Quest for Truth*, s. 318.

Çünkü Platon’a göre beden, kişiyi sürekli gereksiz işlerle yormakta ve ihtiyaçların tutsağı yapmaktadır. Böyle bir durumda kişi sürekli bedensel ihtiyaçları karşılamak için uğraşmakta ve hakikatten uzaklaşmaktadır. Tersine biyolojik bir ölümden sonra ruh bedenden ayrılarak kendi başına kalır ve bedenle birlikteken ulaşamadığı hakikate erişir. O nedenle Platon’da ölüm, kişiyi mutlak olana ulaştıran bir durum olarak görülür. Bu amaç için ruh, bedenle olan ilişkisini sonlandırmak için çaba göstermektedir.³⁸

Platon, ölümü ruhun bedenden kurtulması olarak tanımlar ve bedenın ölümle ortadan kaybolmasıyla ruhun manevi varlığını devam ettireceğini ifade eder.³⁹ O nedenle ölüm, kişinin yok olabilen niteliklerini (beden gibi) ortadan kaldırırken, özsel/fundamental olan niteliklerine (ruh gibi) bir zarar vermez.⁴⁰ Böyle bir tanımlamadan hareketle Platon bedenın dağılıp gitmesinde, ruhun ise varlığını devam ettirmesinde mantıksal bir imkânsızlık görmemektedir. Nitekim kendisine sorulan, “Ölüm ruhun bedenden ayrılmasından başka bir şey midir?” sorusuna onun, “Ölüm sadece ruhun bedenden ayrılmasıdır”⁴¹ şeklindeki cevabı bu gerçeğe işaret etmektedir. Aynı şekilde Platon, biz seni nasıl gömeceğiz? diye soran kişiye de, eğer siz beni yakalamak isteseniz hiçbir şekilde tutamazsınız?⁴² şeklinde cevap vererek kişi ile ruhu/zihni özdeşleştirdiğini ortaya koymaktadır. Bu anlamda Platon, ölümün nihai anlamda bir yok oluş olarak anlaşılmaması gerektiğini belirterek, ölümün ruhsal olmayıp bedensel bir hadise olduğunu vurgulamıştır. Buna ek olarak Platon,

38 Platon, *Phaidon*, s. 21-25.

39 Platon, *Phaidon*, s. 20.

40 Platon, *Phaidon*, s. 100.

41 Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, s. 381.

42 Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, s. 381.

kişinin şu anda sahip olduğu bedene tekrar sahip olmaması durumunda da rasyonel bir tutarsızlık bulunmayacağını ifade etmiştir.

Platon'da ruhların mahiyetleri itibarıyla ölümsüz oldukları ifade edilirken, bu iddia “biz doğmadan önce de ruhlarımız vardı”, başka bir deyişle “ruhlarımız insan şekline bürünmeden önce bedensiz ve düşünen varlıklar olarak yaşamış olmalıdırlar”⁴³ iddiasıyla doğrudan ilintilidir. Platon, ruhun yalnızca ebediliğine/ölümsüzlüğüne değil ezeliliğine de inanmaktadır. Ona göre ruhun ölümsüzlüğü zorunlu olduğu gibi, ezeliliği de zorunludur. Dolayısıyla ruhun başlangıcı ve sonu yoktur.⁴⁴ Ruhun nihayetinde kendisine ilişeceği bedenin doğumundan önce de var olduğu ve bedenin ölümünden sonra da varlığını sürdürdüğü anlayışı Platon'un vurguladığı bir noktadır.⁴⁵ Platon'un bedensiz bir varoluşu sorun olarak görmemesi onun bu düşüncesinden bağımsız değildir. Ona göre, ruh bedene girmeden önce de var olduğuna göre bedenin ölümünden sonra da var olabilir. Bundan herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. Kısacası Platon'da öldükten sonra ruhların ölümsüz olarak yollarına devam edeceği düşüncesi, insan doğmadan önce de ruhlar vardı, düşüncesinden bağımsız değildir.

Bütün bunlardan sonra denilebilir ki Platon felsefesinde insan, esas itibarıyla ve nihai anlamda, ruhtur. Beden ise sadece bir vasıta görevini yerine getirmektedir. İşte kişinin doğasına ilişkin bu ikici yaklaşım, Descartes'ta sistemli bir biçimde ortaya çıkan düalist insan anlayışının ilk önemli kaynağını⁴⁶ oluşturmaktadır.

43 Platon, “Ölümsüzlük” , s. 160; bkz. Platon, *Phaidon*, s. 45-64.

44 Platon, *Phaidon*, s. 45-46. Bkz. Janet ve Seailles, *Tahlili Felsefe Tarihi: Metalib ve Mezahip*, s. 411.

45 Wisnovsky, “İbn Sina ve İbn Sinâcı Gelenek”, s. 110.

46 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., 2001), s. 252.

Descartes beden ile ruh arasında, bedenın mahiyeti icabı daima bölünür, ruhun ise tamamen bölünmez olması yüzünden, büyük bir fark olduğunu söyler. Ona göre:

Gerçekten ruhumuzu, yani yalnız düşünen bir şey olan kendimizi gözden geçirdiğimiz zaman, onda ölümü göremiyor; tersine kendimizi tam ve tek bir şey olarak idrak ediyoruz. Her ne kadar bütün ruh tamamıyla bedenle birleşmiş gibi görünse de, bununla beraber bir ayak, bir kol veya vücudumuzun başka bir parçası bedenimizden ayrıldığı zaman, bu yüzden ruhumuzdan hiçbir şeyin ayrılmadığı muhakkaktır. Yine istemek, duymak, anlamak gibi melekelerinin de gerçekten ruhun bölümleri olduğu söylenemez. Zira aynı ruh istemekte, duymakta ve anlamaktadır. Hâlbuki cisimle veya uzamlı olan şeylerde bunun tam aksi olur. Böylece bunlar arasında düşüncemizle kolayca parçalara ayıramadığımız ve dolayısıyla bölünür olduğunu bilmediğimiz tek bir tanesi yoktur.⁴⁷

Değerlendirmeler ışığında Descartes, ruh ve bedenın özsel olarak birbirinden farklı ve ayrı ayrı cevherler olduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte insan ruhu bölünmez bir olgu olarak tasavvur edilirken, hiçbir cisim bölünür olmaksızın idrak edilemez. Ruh ve bedenın tabiatları sadece birbirinden başka olmakla kalmayıp bir bakıma birbirinin zıddıdırlar. Zira cisimlerin en küçüğünün yarısını anlayıp idrak edebildiğimiz halde insan ruhunun yarısını anlayıp idrak edemeyiz. Böylece bedenın çürümesinden ruhun öldüğü sonucu çıkmaz. İnsan bedeni kolayca çürüyüp kaybolabildiği halde, insan düşüncesi veya ruhu -Descartes'in ruh ile düşüncayı özdeşleştirdiği unutulmamalıdır- doğası icabı ölümsüzdür.⁴⁸

Descartes'ın da ruh tanımına bağlı olarak gelişen bedensel bir yok oluşa rağmen kişinin varlığını devam ettirebileceği düşüncesi, dolayısıyla bu kişinin

47 Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 257.

48 Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 136-137.

bedensiz olarak da yoluna devam etmesi mantıksal olarak mümkündür.⁴⁹ Bedensel bir yok oluş söz konusu olsa bile ruh var olmaya devam edebilecektir. Descartes’a göre onlardan bir tanesi olmadan da diğeri varlığını sürdürebildiği için bedensel bir ölümden sonra hayatta kalmak mümkündür.⁵⁰ Kısacası Descartes da Platon gibi, ruhların ölümsüzlüğünü savunmaktadır. Öyle ki, o da beden ölümle yok olup dağılmasından sonra kişinin ruhunun bedensiz olarak varlığını sürdürmesini mümkün görmektedir.

Şüphe yok ki, ruhun ölümsüzlüğü konusu üzerinde en ciddi şekilde duran düşünürlerden bir tanesi de Gazâlî’dir. Gazâlî’ye göre ölüm, sadece bir hal değişimidir; ruh bedenden ayrıldıktan sonra (dünyadaki yaşamına bağlı olarak) mutlu veya mutsuz bir biçimde yeniden diriliş gününe kadar yaşamını sürdürür.⁵¹ Bu anlamda Gazâlî’ye göre, beden araçsal bir değeri vardır ve ruh bedeni bir araç/âlet olarak kullanmaktadır. O nedenle âletin bozulup yok olması, âleti kullananın yok olmasını gerektirmez. Başka bir deyişle birinin yokluğu diğerrinin yokluğunu gerektirmemektedir. O nedenle ruhun varlığını devam ettirmesiyle beden varlığı arasında zorunlu bir bağ söz konusu değildir.⁵² Gazâlî, ruhun ölümsüzlüğünü savunurken hem filozofların argümanlarından hem de ayetlerden referanslar göstererek ruhun basit olması, yer kaplamaması gibi niteliklerinden dolayı bedensel

49 Swinburne, “From Mental/Physical Identity to Substance Dualism”, s. 161.

50 Garrett, *Personal Identity and Self-Consciousness*, s. 7.

51 Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehafüt El- Felasife*, s. 223-229. Bkz. Ruhattin Yazoğlu, *Gazâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, (Ankara: Cedit Yay., 2002), s. 96 vd.; Cafer. S. Yaran, *Bilgelik Peşinde*, s. 311; Yaran, “Death and Immortality in Islamic Thought”, s. 108.

52 Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehafüt El- Felasife*, s. 181, 215.

bir ölümle yok olmayacağını savunsa da o, ruhun ölümsüzlüğü ile Tanrı arasındaki bağa sık sık atıfta bulunmaktadır.⁵³

Ruhun ölümsüzlüğü konusunu felsefî anlamda işleyen İslam filozoflarının başında Fârâbî ve İbn Sinâ gelmektedir. Fârâbî, maddenin ruh için kısıtlayıcı bir neden olduğunu söyleyerek ruhun tam bir mutluluğa erişebilmesi için maddeden soyutlanması gerektiğini ifade etmektedir. O, bu noktaya ulaşan ruhun maddeden tam anlamıyla bağımsızlaştığını ve maddenin ortadan kalkması durumunda da varlığını devam ettirdiğini söylemektedir. Dolayısıyla ruh bu noktadan sonra varlığını sürdürmek için maddeye ihtiyaç duymamaktadır.⁵⁴ Bu anlamda, Fârâbî'nin, ölümsüzlüğü düşünen nefse dayandırdığı görülmektedir.

İbn Sina da insanın bedenini idare edip kullanan ve beden ölümünden sonra varlığını sürdüren akli bir nefsin varlığını öngörmektedir. Çünkü nefis ile beden arasında zorunlu bir ilişki söz konusu değildir.⁵⁵ O nedenle, nefis/ruh beden ölümüyle birlikte ölmeyecek veya çürüyüp gitmeyecektir.⁵⁶ İbn Sinâ'ya göre ölümle birlikte ruh, maddenin tutsağı olmaktan kurtularak, bedenle birlikte farkına varamadığı nice hakikatin farkına varacaktır.⁵⁷ O, ruhların bedenden kurtuldukları

53 Gazâli, "Tehâfütü'l-Felâsife: Yirminci Mesele", s. 72-78.

54 Ebu Nasr el-Fârâbî, *İdeal Devlet: El-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, (Ankara: Vadi Yay., 2004), s. 102.

55 İbn Sinâ, "el-Adhaviyye fi'l-me'âd", s. 29.

56 İbn Sinâ, "el-Adhaviyye fi'l-me'âd", s. 30-31. Bkz. Yaran, "Death and Immortality in Islamic Thought", s. 107.

57 İbn Sinâ, "Ruh Kasidesi", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri*, Haz. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yay., 2007), s. 330; İbn Sinâ'ya göre beden, nefsin mükemmel olana erişmesini engellemektedir. Ancak ölüm, nefsi bu esaretten kurtaracaktır. Yani ölümden sonra nefis, mükemmel olana erişecektir. Bkz. İbn Sinâ, "el-Adhaviyye fi'l-me'âd", s. 12.

takdirde arınmış bir şekilde gerçek bir haza kavuşacaklarını söylemektedir.⁵⁸ Böylece İbn Sinâ, nefsin ilk yaratılışı esnasında bedene bağımlılığını ifade etmesine rağmen,⁵⁹ ölümden sonra ruhun varlığını sürdürmesi için bedene ihtiyaç duyduğu görüşünü kabul etmemektedir. Ona göre fiziksel/biyolojik bir ölümden sonra kendine özgü cevheresel niteliği sayesinde nefis, kişisel özdeşliğini koruyarak yoluna devam etmektedir. Nefsin fiziksel bileşenlerinden soyutlanarak varlığını sürdürmesi kimlik açısından bir sorun oluşturmamaktadır. Nitekim böyle bir durumda, kişi başka bir şeye dönüşmeden kendisi olarak var olmaya devam etmektedir.⁶⁰

Fârâbî'nin ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin tartışmalarda diğer İslam filozoflarından ayrıştığı noktalar da bulunmaktadır. Aydın'ın ifadesiyle, Fârâbî'ye göre,

Ölümsüzlük nefsin özünden kaynaklanmamaktadır. İnsan, ölümsüz bir varlık olarak doğmaz. İnsanın ölümsüz olma imkân ve kapasitesine sahip olan yegâne yanı akıldır. Bunu da ancak Faal Akıl'dan alacağı yardım ve ondan alacağı ışık sayesinde ölümsüzlüğe hak kazanabilir. Bu konuda Fârâbî, kendisinden sonra gelen İbn Sinâ'dan farklı düşünür. İbn Sinâ'ya göre ölümsüzlük, ruhun kendi cevherinden gelmektedir.⁶¹

Fârâbî'ye göre her ruhun ayrı ayrı bedenlerde bulunması, onlara farklı mizaçlar kazandırır ve bu farklılıklar ahiret hayatında da aynen korunur. Bu anlamda Fârâbî nefsin ölümden sonra ferdiyetini/kişisel var oluşunu yitirmedeğini⁶² söylese de

58 İbn Sinâ, *Kitabu's- Şifa: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yay., 2005), s. 177-179

59 İbn Sinâ, “el-Adhaviyye fi'l-me'âd”, s. 23.

60 İbn Sinâ, “el-Adhaviyye fi'l-me'âd”, s. 29.

61 Mehmet S. Aydın, “Fârâbî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü İle İlgili Bazı Yanlış Anlamlar”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi], S. 5, (1982), s. 125.

62Fârâbî, *İdeal Devlet: El- Medinetü'l-Fazıla*, s. 102; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 25.

bütün ruhların ölümsüz olduğunu kabul etmemektedir. Nitekim Fârâbî'nin felsefî sisteminde ruhların homojenliğinden bahsedilemez. O, ruhları birbirinden farklı üç kategoriye ayırmaktadır. Bunlardan bir tanesi (i) mutluluğa erişmiş olanların ruhları, bir diğeri (ii) fasıkların ruhları ve sonuncusu da (iii) maddeye bağımlı olan cahillerin ruhlarıdır.⁶³ Fârâbî'nin birinci guruba koyduğu mutlu ruhlar, fiziksel bir ölümden sonra da varlığını devam ettirirler. Bu anlamda fiziksel bir tahribat bu ruhların yok olması anlamına gelmemektedir.⁶⁴

Pekâlâ, 'Fârâbî'nin yaptığı ayrımı dikkate alırsak, o zaman fasık ve cahil (alt seviyedeki) ruhların durumları nasıl olacak?'

Ona göre fasık, teorik anlamda neyin iyi neyin kötü olduğunu bilse de uygulama da yanlış olanı tercih etmektedir. Böylece o, yaptığı yanlışın farkındadır. Fârâbî'ye göre, "fasık kişinin erdemli fillerden kazanmış olduğu ruhî istidatlar, [onların] ruhlarını maddeden kurtarır. Kötü istidatların iyi istidatlarla çatışmasında ruh büyük bir ıstırap duyar."⁶⁵ Fakat kişi bu dünyada olduğu sürece söz konusu şiddeti/acıyı tam olarak duymayabilir. Çünkü ruhun akılsal kısmı duyular tarafından kendisine getirilen şeylerle meşgul olduğundan bunun bilincine varamaz. Ancak kişi ne zamanki bu duyulardan tam olarak kurtulup kendi kendisiyle yalnız kalırsa, bunun bilincine varır. Başka bir deyişle biyolojik bir ölümden sonra nefis ebedi olarak bu sıkıntıları çekmeye başlar.⁶⁶ Bu da gösteriyor ki, Fârâbî'ye göre, fiziksel/biyolojik bir ölüm bu şehir halkının nefislerini/ruhlarını ortadan kaldırmaz.

63 Fârâbî, *İdeal Devlet: El- Medinetü'l-Fazıla*, s. 102-107.

64 Fârâbî, *İdeal Devlet: El- Medinetü'l-Fazıla*, s. 102-103.

65 Fârâbî, *İdeal Devlet: El- Medinetü'l-Fazıla*, s. 105-106.

66 Fârâbî, *İdeal Devlet: El- Medinetü'l-Fazıla*, s. 106.

Fârâbî'nin ruhları sınıflandırma hiyerarşisinin en alt katında bulunan cahil şehir halkının ruhları eksiktir. Varlıklarını devam ettirmek için zorunlu olarak maddeye bağımlı halde kalırlar. Fârâbî'ye göre, bu şehir halkının hakikatle hiçbir şekilde ilişkisi yoktur. O nedenle varlıklarının kendisine bağlı olduğu madde ortadan kalktığında, bu kişilerin ruhsal nitelikleri de ortadan kalkar. Öyle ki onlar, tıpkı vahşi hayvanlar gibi yok olmaya mahkûmdurlar. Onların akılları potansiyel seviyenin üstüne çıkamamıştır, bu derecedeki akıl ise ölümsüz değildir. Nitekim ruh ile madde arasında zorunlu bir bağ söz konusu ise, maddenin ortadan kalkmasıyla ruhun da yok olacağını düşünmekte mantıksal bir çelişki bulunmamaktadır.⁶⁷

O halde Fârâbî ölümsüzlüğü bütün ruhlar için ön görmemekte ve maddeye bağımlı olmaktan kurtulamayan ruhlara bu hakkı tanımamaktadır. Fakat Aydın'ın da ifade ettiği gibi, nefisleri kategorik olarak bir ayrışmaya tabii tutarak cahil nefslere ölümsüzlük hakkını tanımama görüşü, kabul edilmiş İslâm düşüncesi içerisine yerleştirilmesi imkânsız olan bir fikirdir.⁶⁸

Netice itibariyle denilebilir ki düalizminin arkasında yatan temel felsefe bedenlerin maddi ve bölünebilir olduğu; zihinlerin ise böyle olmadığı şeklindedir. Zihin veya ruh fiziksel dünyadan bağımsız olup sonsuza dek yaşama potansiyeline sahiptir.⁶⁹ Bu anlamda düalist argümanların tutarlığı ile ölümsüzlük düşüncesi arasında sıkı bir ilişki vardır. Eğer ruh fiziksel olmayan bir şey veya cevher olarak ifade edilirse, o zaman ölüm fiziksel bir süreç olduğu için fiziksel ölümle birlikte ruhun varlığını sürdürmesi mümkün olacaktır. Bu anlamda düalizm ölümden sonraki

67 Fârâbî, *İdeal Devlet: El- Medinetü'l-Fazıla*, s. 105. Bkz. Aydın, “Fârâbî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ilke İlgili Bazı Yanlış Anlamlar”, s. 127.

68 Aydın, “Fârâbî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ilke İlgili Bazı Yanlış Anlamlar”, s. 128.

69 Graham, *Philosophy of Mind*, s. 21.

ahiret hayatı ve insanın bedensiz olarak varlığını sürdürmesinin imkânı için iyi bir kanıt olarak kullanılabilir.⁷⁰ Dolayısıyla “madde ile ruhun birbiriyle özdeş olmadıkları inancı ya da varsayımı makul her eskatolojinin yeterli sebebidir.”⁷¹

Görüldüğü kadarıyla birçok filozof salt ruhun doğasından ve basitliğinden hareketle bir ölümsüzlük teorisini savunmaktadır. Ruhun doğasından hareketle ölümsüzlüğü savunma düşüncesinin bir takım eleştirin hedefi olduğu söylenebilir. Ruhun basit bir cevher olduğu varsayımının ampirik bir temele dayanmayıp metafiziksel bir varsayım olduğu düşüncesi bu eleştirilerin temelini oluşturmaktadır. Bu anlamada söz konusu iddialar, ölümsüzlük düşüncesinin temellendirilmesi için temel ve yeterli gerekçelerin olmadığını ileri sürmektedir.⁷² Ruhun analizinden hareketle ruhun ölümsüzlüğünü savunmak ve ruhun özü gereği ölümsüz olduğunu iddia etmek, eleştirilere konu oluyorsa (o zaman) insan neye dayanarak ruhun ölümsüzlüğüne inanacaktır?

Her ne kadar ruhun basit, yok olmaz bir cevher olduğu düşüncesinden hareketle ölümsüzlük inancı temellendirilmeye çalışılsa da Tanrı’nın varlığı ile ruhun ölümsüzlüğü arasındaki derin ilişki kayda değer bir ilişkidir. Pekâlâ, ölümsüzlüğün ilahî bir takdir ve irade ile teminat altına alındığını söylemek daha tutarlı ve gerekçeli bir iddia olabilir mi? Tanrı ruhun ölümsüzlüğünü güvence altına almış olamaz mı?

Ruhun tanrısal bir müdahaleye gerek duymadan yoluna devam edeceğini iddia etmek teolojik ve felsefî tartışmalara neden olmuştur. İnsan ruhu özü gereği ölümsüzdür düşüncesi ile kişisel niteliklere sahip ve mükemmel bir varlık olarak kabul edilen bir Tanrı’nın varlığı arasındaki ilişki tartışmaya değer bir problem

⁷⁰ Carruthers, *Introducing Persons*, s. 44.

⁷¹ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 48.

⁷² Hick, “In Defence of Immortality”, s. 334.

alanıdır. İnsan ruhunun özü gereği ölümsüz olduğu düşüncesinin kabulünün, ilk bakışta, tanrısal müdahaleyi dışladığı da iddia edilmektedir. Nitekim “Tanrı ölümlü veya bozulabilen bir şeye ölümsüzlük ve bozulamazlık veremez”⁷³ önermesinden hareketle, ruhun özü gereği ölümsüz olması gerektiği dile getirilmektedir. Fakat bu varsayım aynı zamanda teistik bir Tanrı’nın kişisel niteliklerini istediği gibi kullanamadığı sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Bu da mükemmel bir varlık olan Tanrı’nın kudretini sorgulayan başka bir probleme neden olmaktadır.⁷⁴ Nitekim Aydın’a göre “belki de ruhun ölümsüzlüğü kavramının ve bu kavramın açıklanabilmesi için başvuru metafiziksel delillerin dinî çevrelerde pek hoş karşılanmamasının bir sebebi de bu durumdur.”⁷⁵

Ruhların Tanrı tarafından sonsuz olarak yaşayacak şekilde yaratıldığı için bedensel bir ölümle yok olmayacakları⁷⁶ dile getirilirse, başka bir ifadeyle Tanrı’nın varlığı temel bir postula olarak kabul edilirse, o zaman ölümsüzlük inancı da güvence altına alınmış olacaktır.⁷⁷ O halde kadir-i mutlak olan bir Tanrı’nın varlığı kişinin bedensel bir ölümden sonra yok olmamasını sağlamaktadır. Tanrı’nın müdahalesi olmadığı takdirde ölüm kişiyi yok edebilir. Dolayısıyla bizim sonsuz/ebedi bir şekilde yaşamamız Tanrı’nın kudretinden gelmektedir, bizim doğamızdan değil. Tanrı’nın müdahalesi ile kişisel yaşam, bedensel ölümden bağımsız bir şekilde güvenceye alınmıştır.⁷⁸

73 Bynum, “Material Continuity, Personal Survival and the Resurrection of the Body”, s. 73.

74 Yasa, *Felsefî ve Deneyisel Metinlerle Ölüm Sonrası Yaşam*, s. 75.

75 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 194.

76 Yaran, “Death and Immortality in Islamic Thought”, s. 107.

77 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 247.

78 Graham, *Philosophy of Mind*, s. 17.

Bu anlamda ölümsüzlük düşüncesi ile Tanrı'nın varlığının birbirinden bağımsız olmadığı ve ölümsüzlük düşüncesi ile Tanrı'nın varlığı arasında önemli bir bağ olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim ruhu, tanrısal bir müdahaleden bağımsız olarak düşünüp ona mahiyeti gereği sınırsız bir güç atfetmenin, savunduğumuz felsefî ve teolojik paradigma açısından problemli olduğu söylenebilir. O nedenle fiziksel/biyolojik bir ölümden sonra kişinin devamlılığını ancak tanrısal kudreti referans göstererek açıklayabiliriz.

Daha önce de belirtildiği gibi bu çalışmadaki temel amacımız ölümsüzlük düşüncesine ilişkin tartışmalarla sınırlı değildir. Burada felsefî ve teolojik tartışmalara konu olan asıl sorun, kişisel bir ölümsüzlüğün temellendirilmesi sorunudur. Koç'un işaret ettiği gibi,

Ölümsüzlükten asıl kastedilen kişisel ölümsüzlüktür. Fert olarak insanın kişiliğinin, bilincinin, ölümden sonra sonsuz bir zaman boyunca hatırası, hafızası ve özdeşliğinin sapasağlam durduğunun farkında olarak baki kalmasıdır. Başka bir söyleyişle, insanın öte dünyada her gün sabahleyin uyandığı gibi uyanmasıdır. Bu durum, ölüm olayından sonra insanın bilincinden hiç bir şey yitirmeksizin var olmaya devam ettiği anlamına gelir. Bundan da, ölüm tecrübesinin kişisel var oluş süreci içinde veya kişisel özdeşliğinin ihlalini gerektirmeyecek bir biçimde vuku bulmuş bir olay olduğu sonucu çıkmaktadır.⁷⁹

Kişiyi tamamıyla zihinsel olan bir özneyle özdeşleştirmek, ruhun ölümsüz olduğunu söyleyerek kişinin bu dünyadaki varoluşu ile diğer dünyadaki varoluşu arasındaki özdeşliğin bu zihinsel/ruhsal bileşen aracılığıyla sağlandığını söylemektir. Pekâlâ, bedensiz olduğu halde var olmaya devam eden bir nefsin/ruhun o ölen kişinin aynısı olduğunu nasıl açıklayabiliriz? Veya ölümden sonra varlığını devam ettiren

⁷⁹ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 19.

ruhun, ölümden önceki kişiyle tıpatıp özdeş olduğunu ve onun özdeşliğini tek başına sağladığını söyleyebilir miyiz?

Çok sayıda zihinsel hadisenin, beyinsel bir tahribattan olumsuz etkilendiği görülmektedir. Öyle ki tahribat ne kadar büyük olursa zihinsel faaliyetlere etkisi de o oranda büyük olmaktadır. Yani, beyinde meydana gelen hasar zihinsel olguları doğrudan etkileyecektir. Aynı şekilde zihni doğrudan etkileyen bir takım hastalıkların genetik dayanağından bahsedilmektedir.⁸⁰ Böylece eğer bedensel bir ölümden sonra beyinsel faaliyetler tam olarak duruyorsa, o zaman zihinsel faaliyetlerde de tam bir kesilme olmayacak mıdır? Shaeffer'in tesbitine göre, "zihinsel faaliyetleri beyinsel faaliyetlere indirgeyenler böyle bir tahribatla zihnin de faaliyetlerinin son bulacağını ifade etmektedirler."⁸¹ Söz konusu itirazlar, beden olmaksızın kişisel bir varoluşun tutarsızlığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Eğer bu argümanlar doğruysa o zaman bedensel bir ölümden sonra kişiler yaşamaya devam edemezler.

Bu eleştirilerden bir tanesi, cisimsiz/maddi olmayan bir dünyada karşılıklı etkileşimin nasıl gerçekleştiğine ilişkin olarak ortaya çıkmaktadır. Bu eleştirmenler, iletişimin doğasından hareketle, sözgelimi, görme, işitme, iletişime geçme gibi hadiselerin nasıl gerçekleştiğinin bedensiz bir var oluş savunucuları tarafından açıklanması istemektedirler. Onlara göre, bu dünyadakine benzer bir yolla diğer dünyada da şahıslar başkalarıyla etkileşime geçmek isteyeceklerdir. Oysa bedenin ayrıştırılması durumunda etkileşime geçmenin doğru ve tutarlı bir yolu kalmayacaktır.⁸² Çünkü bedensel olan bir varlık ile bedensiz bir varlık

80 Peterson, Hasker vd., *Akıl ve İnanç*, s. 286.

81 Shaeffer, *Ruh, Bilinç ve Ötesi*, s. 121.

82 Graham, *Philosophy of Mind*, s. 28.

karşılaştırıldığında, denilebilir ki, bedenli kişinin yapabileceği birçok şeyi bedensiz/cisimsiz şahıs doğal olarak yapamayacaktır. Sözgelimi, fiziksel bileşenlere bağlı olarak gelişen yürümek, konuşmak, nesneleri yakalamak gibi eylemler cisimsiz varlıklar için söz konusu olamayacaktır.⁸³ Bedensiz kişilerin ölümden önceki özdeşliklerini koruyarak var olmaları gerektiğini iddia eden bu itiraza göre, kişisel özdeşliği tam olarak sağlayamadığı için kişinin bedensiz varoluşu varsayımı doğru bir varsayım değildir ve bedensiz bir kişisel varoluş da mümkün değildir.

Fiziksel bileşenler ortadan kalktığı için kişileri birbirinden ayırt etmenin zorluğuna işaret eden bazı düşünürler de, bedensiz kişisel varoluş tezini bu bağlamda eleştirmektedirler. Sözgelimi, bütün ruhların bedensiz olarak var olabileceği varsayımı kabul edilecekse o zaman bir ruh diğerini nasıl tanıyacaktır? Bir ruhun diğerini tanıması için hangi farklardan bahsedilebilir?⁸⁴ İki bedensiz insan ruhu arasındaki farklılığı oluşturan şey nedir? Eğer bu iki zihin arasında herhangi bir farklılıktan söz edilemeyecekse, o zaman devam eden bir ferdiyetten ya da kişisel varoluştan nasıl söz edilebilir?

Bu eleştirmenlere göre, böyle bir durumda bedensiz var olma doktrini savunucuları, özdeşliğin hafıza kriterini savunmayı tercih edeceklerdir. Fakat burada da gerçek hafıza ile görünürdeki hafıza arasında olabilecek farkların ortaya konulması gerekmektedir. Yanılma ihtimali olan görünürdeki hafızanın kişisel özdeşliğin nihaî referansı olamayacağını dikkate aldığımızda burada önemli bir sorunun karşımızda durduğunu söyleyebiliriz. Nitekim bireyler, hiçbir şekilde vuku bulmamış bir olayı gerçekmiş gibi hatırlayabilmektedirler.⁸⁵ Dolayısıyla hafızanın

83 Parrett, "Dualistic and Nondualistic Problems of Immortality", s. 334.

84 Olen, "Personal Identity and Life After Death", s. 365.

85 Parrett, "Dualistic and Nondualistic Problems of Immortality", s. 337,

tek referans olarak alınması durumunda ciddi sorunları olacağını belirtmekte fayda vardır.⁸⁶

Buna bağılı olarak Penelhum da ruhsal/cisimsiz bir varlık görülemez ve teşhis edilemez olduğı için bunun diğerklerinden ayırt edilemez olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı herhangi bir bedenın yokluğunda, bahsedilen bu tinsel varlıklara diğerkinden ayırt edici bir muhteva veya anlam yüklemek de tutarlı değildir. Aynı şekilde birden fazla cisimsiz varlığın olduğunu iddia etmek bir tutarsızlığı ortaya koymaktan başka bir anlam taşımaz. Nitekim orada bu zihinsel varlıkların sayısı bir ve birden fazla olabileceğı gibi hiç bulunmayabilirler.⁸⁷ Bundan hareketle Penelhum, bedensel olarak varlığını sürdürmenin bedensiz olarak yaşamaktan daha anlaşılır olduğunu söylemektedir.⁸⁸ Görüldüğü kadarıyla bedenın en önemli işlevlerinden bir tanesi olarak diğerk insanları gözlemlemek veya onları bizlere tanıtmak olarak gören bu çözümleme, bedensiz bir varoluş dünyasında başarılı bir iletişimden bahsedilemeyeceğini söylemektedir.

Peter Geach'e göre, yalnızca farklı bedenleri temel referans alarak ruhların da farklı olduğunu açıklamaya çalışmak soruna kesin bir çözüm getirmez. Nitekim bedenle olan ilişki sadece geçmişe dayalı bir ilişki olmamalıdır. Ona göre ölümden önceki şahıs ile ölümden sonraki şahsın aynı olması, bu şahısların bedenlerini birleştirecek olan ruhtaki sürekliliğı sağlayan öz ile mümkün olacaktır. Bu da bedensiz insan ruhunun bireyselleşmesi için tatmin edici bir açıklama olabilir.

⁸⁶ Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, s. 414.

⁸⁷ Parrett, "Dualistic and Nondualistic Problems of Immortality", s. 341.

⁸⁸ Penelhum, "Personal Identity, Memory and Survival", s. 889.

Böylece bedensiz insan ruhunun imkânı ölen insanın tekrar bir ve aynı insan olarak yaşamasına imkân sağlayabilir.⁸⁹

Pasnanu'nun nitelemesiyle, bu paralelde bir görüş dile getiren Aquinas'a göre, ruhlar eş zamanlı olarak bireysel oldukları gibi art zamanlı olarak da bireyseldirler. Ruhun bireysel karakteri var olmaya devam ettiği için rahatlıkla bu benim ruhumdur, denilebilecektir. O nedenle bir kişinin ruhunun/zihninin başka bir kişinin ruhu olması da mümkün değildir. Farklı zaman dilimlerinde varlığını devam ettiren ruhta kısmi değişikliklerin olması anlaşılabilir bir durum değildir. Fakat bu kısmi değişikliklerle birlikte kişiyi o kişi yapan ruhun özünde herhangi bir değişiklik meydana gelmemektedir. Ruhun değişiklik göstermeyen kısmı bir kişiyi diğer kişilerden ayırmaktadır.⁹⁰

Bütün bunlarla birlikte ruhun ölümsüzlüğünü savunan Aquinas'a göre de her ne kadar bir cevher olan ruhun kendisine özgü olan doğası onun ölümsüz oluşunun temel gerekçesi olsa da, ruhun ölümle birlikte bedenden ayrılarak varlığını sürdürdüğünü tutarlı bir şekilde ortaya koymak, onun bedensel bir ölümden sonra işlevini yerine getirip getiremediğini ortaya koymaya bağlıdır.⁹¹ Dolayısıyla burada bedensel bir ölümden sonra varolan fakat fonksiyonlarını devam ettiremeyen bir ruhun, hâlâ insan ruhu olarak kabul edilip edilemeyeceği temel bir sorundur.

O zaman haklı olarak şu soruyu sorabiliriz: Varlığını devam ettirme ile işlevsel olma arasında zorunlu bir ilişki kurulabilir mi?

Varlığını devam ettirme ile işlevsel olma arasında zorunlu bir ilişkinin kurulamayacağını İbn Rüşd'de görmekteyiz. Ona göre, nefis ölümsüzdür ve

89 Geach, "What must be True of me If I Survive my Death", s. 728.

90 Bkz. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, s. 385.

91 Bkz. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, s. 361.

fiziksel/biyolojik bir ölümden sonra da varlığını sürdürecektir.⁹² Bununla beraber nefis, bir takım fonksiyonlarını yerine getirirken bedeni araç/alet olarak kullanmaktadır. Aletin (bedenin) işlevini gerçekleştiremediği durumlarda nefis bazı fonksiyonlarını yerine geirememektedir. Öyleki nefis-beden ilişkisi fiziksel bir ölümle sonlandığında, nefsin fiziksel bileşenlere bağlı olan fonksiyonları duracak ve beden aletinden yoksun kalan bu güçleri görevlerini yapamaz (işlevsiz) hale gelecektir.⁹³ Bu anlamda ölüm, İbn Rüşd'e göre, "nefsin faaliyetlerine son verir, varlığına değil."⁹⁴ Buna bağlı olarak ölüm, nefsin bedenden ayrılarak bir takım fonksiyonlarını sürdürememesi (atâlet) olarak anlaşılmalıdır.⁹⁵

İbn Rüşd, "öldükleri zaman, ruhları vefat ettiren Allah'tır, ölmeyeceklerin de uykuları esnasında ruhlarını alır. Ölmelerine hükmettiği kimselerin ruhlarını tutar"(Zümer 39/42) ayetindeki ölüm ve uyku arasında kurulan analogiden hareketle böyle bir sonuca varmaktadır. Ona göre, "Allah burada, ruhun faaliyetlerini durdurmuş olması bakımından ölümle uykuyu eşit tutmuştur. Nitekim ölüm halinde nefsin faaliyetlerinin sonlanmış olması, nefsin aleti olan bedenin değişmesinden değil de bizzat ruhun kendisinin bozulmasından ileri gelmiş olsaydı, uyku halinde atıl olan ruhi faaliyetlerin de ruhun zatının yok olmasından kaynaklanması gerekirdi. Öyle olması durumunda uyandığı vakit ruhun eski biçimine dönmemesi gerekirdi. Hâlbuki ruhun eski haline geri dönmesi gösteriyor ki ruhun faaliyetlerinin işlevsiz

92 İbn Rüşd, "Tehâfütü't-Tehâfüt: Yirminci Mesele", çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, Haz. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yay., 2011), s. 89; İbn Rüşd, "el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille: Âhiret ve Ahvâli", çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, Haz. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yay., 2011), s. 93.

93 İbn Rüşd, "el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille: Âhiret ve Ahvâli", s. 97. Bkz. Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 97.

94 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 263.

95 İbn Rüşd, "el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille: Âhiret ve Ahvâli", s. 97.

kalması ruhun cevherindeki bir bozulmadan kaynaklanmamaktadır. Sadece bedenin işlevsiz olmasından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda ölüm, ruhi faaliyetlerin durmasından ibarettir.”⁹⁶ Fakat denilebilir ki, muhtevassız saf bir nefsin varlığı, ölümden sonra varlığını sürdüren kişinin hayatta kalmasını temsil edebildiğini söylemek oldukça zordur.⁹⁷ Çünkü düşünce gücü olmayan veya düşündüğünü faaliyete geçiremeyen ruhsal bir varoluşun, kişiselliği hâlâ koruduğundan bahsetmek pek rasyonel görünmemektedir.

Price gibi bazı düşünürler ölümsüzlük düşüncesinin savunulabilir bir düşünce olduğunu söyleyerek, görsel, işitsel, telepatik bir zihinsel imgeler dünyasını varsaymaktadır. Price’a göre, eğer ahiret hayatının varlığından söz edilecekse bu dünyanın zihinsel örüntüler dünyası olmasında bir tutarsızlık bulunmamaktadır.⁹⁸ Ona göre bu dünyadaki ruhlar diğer her bir varlığın farkında olup onlarla telepatik bir yolla iletişime geçebilecektir. Price, ifade ettiği bu imajlar dünyası ile rüyalar dünyası arasında bir analogi kurarak bu ruhların, varlıkları rüyalar âlemindekine benzer bir yolla algıladığını söylemektedir. Davis’in ifadesiyle Price göre, imajlar dünyasında, şimdiki dünyadan daha farklı olan nedensel yasalar olabilir fakat bu yasalar fiziksel olmayacaktır.⁹⁹

Görüldüğü gibi ölüm sonrası ile rüya tecrübesi arasında bir takım benzetmeler yapan Price’a göre rüyada bizler duyusal uyarılardan yoksun olduğumuz halde yine de bazı zamanlar çok canlı ve heyecan verici tecrübeler yaşarız. Aynı şekilde, ölüm

96 İbn Rüşd, *Felsefe- Din İlişkileri: Faslu’l- Makal el-Keşfan Minhaci’l- Edille*, der. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yay., 2004), s. 270-271.

97 Parrett, “Dualistic and Nondualistic Problems of Immortality”, s. 347.

98 H. H. Price, “Personal Survival and the Idea of Another world”, *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, ed. John Hick, (London: Prentice-Hall, 1964), s. 367.

99 Davis, “Survival of Death”, s. 558.

sonrası hayatta buna benzer bir yaşam alanı olacaktır. İnsanlar rüyada oldukları halde, başka bir deyişle uyanık olmadıkları halde, yinede kendi karakterlerini, isteklerini, hafızalarını devam ettirmektedirler. Dolayısıyla ölüm ve ölümden sonraki hayat, uyuyup daha sonra uyanan kişinin kesintisiz bir şekilde yoluna devam etmesi gibi bir hadise olacaktır.¹⁰⁰

Price, kurduğu hipotezle ölümden sonraki hayat lehine bir argüman geliştirmeyi amaçlamadığını söylemektedir. O, daha çok bedensiz olarak varlığını sürdürmenin tutarlı bir iddia olabileceğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bundan hareketle Price, beynin olmaması durumunda da imgelerin, isteklerin ve hafızanın var olabileceği konusundaki hipotezin hiçbir çelişki barındırmadığını ya da mantıksal anlamda tutarsız olmadığını savunmaktadır. Nitekim Price, kendi hipotezinin yanlış olması durumunda yine de saçma olamayacağını belirtmektedir.¹⁰¹

Bütün bunlardan hareketle bedensiz bir varoluşun kişisel özdeşliği tahrip etmediğini söylemekle birlikte, kısmi olarak, kişisel özdeşliğin bedensel duyumsama aracılığıyla geçmişle ilintili olduğunu kabul etmektedir. Fakat yine de, diyor Price, bu bedensel devamlılık geçmişten geleceğe aktarımı tam olarak yapamamaktadır. Ona göre uykunun kişisel özdeşliği kırılmaya uğratmaması gibi bedensel ölümün kişisel özdeşliği niçin kırılmaya uğrattığının da bir nedeni olamaz.¹⁰² Daha önce de ifade edildiği gibi, rüyadaki bireyin duyuşal uyarıcıları kesildiği halde yine de bu kişi kendi tecrübelerini yönetebilmektedir. Rüyadaki kişinin farkında olduğu davranışları fiziksel kanunlarla sağlanamadığı gibi, buradaki şahsın kişisel özdeşliği de bir

100 Parrett, "Dualistic and Nondualistic Problems of Immortality", s. 335.

101 Price, "Personal Survival and the Idea of Another world", s. 379.

102 Price, "Personal Survival and the Idea of Another world", s. 371.

kırılmaya uğramamaktadır.¹⁰³ Böylece kişiliğin zihin seviyesinde bir devamlılığı, Price bağlamında, savunulabilir bir durum olup mantıksal tutarsızlıklar içermemektedir.

Hick'in ifade ettiği gibi, Price'ın bedensiz varlık yaklaşımı tutarlı olsa da farklı problemlerin var olmaya devam ettiğini söyleyebiliriz. Ölüm sonrasındaki kişi ile ölümden önceki kişinin aynı kişi olmaları gerekiyorsa, o zaman bu birey gerçek bir karakter olarak ve kurgusal olmayan bir yaşamla burada var olmalıdır. Dolayısıyla ahiret hayatı da, rüyalar aleminden farklı olarak, gerçek bir hayata tekabül etmelidir.¹⁰⁴ Bu anlamda “ölümden sonraki dünya ile ilgili agnostik bir tasavvura sahip olmasına rağmen, maddi olmayan bir dünyanın tutarlı ve mümkün olabileceğinin resmini ortaya koymaya çalışan”¹⁰⁵ Price'ın imajlara dayalı immateryal bir dünya tasavvuru tartışmalara açıktır.

Nitekim bedensiz varlık kavramı anlamlı olsa da ölen kişiyle ölümden sonra varlığını devam ettiren kişinin aynı kişi olduğunu hangi gerekçeyle iddia ettiğimiz bir soru(n) olarak kalmaya devam edecektir. Kişisel özdeşlik bağlamında, ölen kişi ile bedensiz/zihinsel olarak yoluna devam eden kişinin aynı kişi olduklarını haklı ve tutarlı bir şekilde ortaya koyabilir miyiz? Bu yaklaşımın geçerliliği önemli oranda bu sorunun cevabına bağlıdır.

Denilebilir ki varlık alanları birbirinden bağımsız olan ruh ve bedenin birbirine indirgenmesi mümkün değildir. Bunlardan birisinin yok olmasıyla diğerinin varlığını devam ettirmesi de mantıksal olarak mümkündür. Şu anda var olan ve halen bilinç sahibi olan bir şahıs bedeni olmaksızın var olmaya devam edebilir. Bu da

103 Price, “Personal Survival and the Idea of Another world”, s. 367.

104 Hick, “Present and Future Life”, s. 13.

105 Davis, “Philosophy and Life After Death”, s. 704.

kişinin bedensel bir parçasından başka bir parçaya daha bilfiil sahip olduğu sonucunu doğurur. Bu özsel parça o kişinin ruhu olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla kişinin süreklilik gösteren varlığına mantıksal bir imkân sağlayan şey, bedenden bağımsız ve farklı olan özsel bir varlığın muhtemel olmasıdır.¹⁰⁶ Daha önce de ifade edildiği gibi, birçok filozofa göre maddi olmayan böyle bir varlık düşüncesi mantıksal olarak da mümkündür.¹⁰⁷

Fakat kişisel olmayan bir ölümsüzlük, en azından bizim çalışmamız bağlamında, bir anlam ifade etmeyecektir. Nitekim bütün teistik dinler de kişisel bir ölümsüzlüğü taahhüt etmektedirler.¹⁰⁸ Graham'ın die getirdiği gibi teistik dinlere göre, birey olarak her şahıs bedensel bir ölümden sonra varlığını sürdürüp aynı zamanda bireysel bir şekilde daimi olarak yaşamaya devam edecektir. Bir kez kişi olarak varlık haline geldikten sonra o varlıktan bir daha çıkılmaz. Ölüm bu varlığı yok etmeyi başaramaz.¹⁰⁹

İnsanın fiziksel/biyolojik ölümden sonra yaşamaya devam etmesi gerektiği düşüncesi söz konusu ise o zaman onun yaşamını devam ettirebilmesi için bir aracın bulunması gerekir. Birçok düşünür'e göre bunu en iyi sağlayacak olan da maddi olmayan ruhtur. Bütün bu anlatılanların bizi, ruhun bedenden ayrılabilmesini öngören psiko-fiziksel bir düalizme götürdüğünü görmekteyiz. Nitekim bundan hareketle bedensiz bir ölümsüzlük düşüncesi de karşımıza çıkmaktadır. Fakat biyolojik bir ölümden sonra sadece ruhun varlığını sürdürebileceği düşüncesi pek çok açıdan eleştirilmiştir. Sonuçta ölümden sonra sadece ruhun varlığını devam ettirmeyeceği,

106 Swinburne, *The Evolution of the Soul*, s. 192.

107 Davis, "Philosophy and Life After Death", s. 703.

108 Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, s. 361.

109 Graham, *Philosophy of Mind*, s. 17.

öte dünyadaki hayatta bedeninin de nasibini alacağı düşüncesi ağırlık kazanmıştır. Pekâlâ, sonuç olarak biz kişisel bir varoluş için zihinsel bir sürekliliğin gerekli omasının yanısıra yeterli olduğunu da söyleyebilir miyiz?

Mantıksal anlamda, bedensiz olarak varlığını sürdürme düalizme bağlı iken ya da cisimsiz var olma düalizmi gerektirirken; düalizmin cisimsiz bir varoluşu gerektirmeyeceği söylenebilir.¹¹⁰ Bu durum bizi, zihinsel bir sürekliliğin gerekli ama yeterli olmadığı sonucuna götürmektedir.¹¹¹ Aquinas'ın da dediği gibi, bedeni harekte geçiren ve kendisi aracılığıyla düşündüğümüz (rasyonel bir doğaya sahip olan) ruh ölümsüz olsa da,¹¹² bedenden ayrı olduğu zaman tek başına insanın özdeşlik ve ferdiyet problemiyle başa çıkamayacaktır. O nedenle ölüm hadisesi ile varlığı son bulan insan, sadece bedensel bir diriliş ile kendi varlığına kavuşacaktır.¹¹³ Böylece denilebilir ki, bedensiz varlıkların mümkün olması bir şeydir; bunun kişileri bütün boyutlarıyla temsil edip edemeyeceği başka bir şeydir.

3. 3. Maddeci Yaklaşım: Kişisel Özdeşlik ve Ölümlü Ruh

Bir önceki bölümde ele aldığımız ruhçu düşünce biçimi kişiyi manevi bir cevherle özdeşleştirdiği için, fiziksel/biyolojik bir ölümden sonra ruhun doğal olarak yaşamına devam ettiğini savunmaktaydı. Doğal olarak bu yaklaşıma göre, özsel olan ruh ölümsüz kabul edilmekteydi. Fakat ruhun ölümsüzlüğü konusunda bir görüş birliğinden bahsetmek pek olanaklı görünmemektedir. Bazı düşünürlere göre, ölüm sadece fiziksel olan beden için değil ruh için de geçerli olacaktır. Dolayısıyla ruh

110 Parrett, "Dualistic and Nondualistic Problems of Immortality", s. 333.

111 Geach, "What must be True of me If I Survive my Death", s. 730.

112 Aquinas, *Summa Theologia*, s. 481-482, 487, 526, 3854. Bkz. Mc Cabe, "The Immortality of the Soul", s. 297.

113 Aquinas, *Summa Theologia*, s. 3851. Bkz. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, s. 361.

ölümlü kabul edilmekte ve söz konusu ruhun ahiret hayatında tanrısal müdahaleyle tıpkı beden gibi yeniden yaratılacağı varsayılmaktadır. Çalışmamızda biz, ruhun ölümlü olduğu ve tanrısal bir müdahaleyle ahiret hayatında dirilişini savunan bu yaklaşımı pek çok çalışmada olduğu gibi, yeniden yaratma kuramı olarak isimlendireceğiz.

Yeniden yaratılış kuramı şu şekilde özetlenebilir: “yeniden yaratılış, ferdi kişiliklerin, ölümlerinden sonra, diriliş gününde yeniden yaratılmaları anlamına gelir. [Bu okuma biçimine göre] genel anlamda, sürekli bir ölümsüzlük ya da ölümden sonra da varlığını sürdüren bağımsız bir ruh düşüncesi söz konusu değildir; sadece ölümden sonra kıyamet gününde Tanrı tarafından yeniden yaratılma ve varlığını sürdürme söz konusudur. Bu anlayışa göre insanın varlığı bir boşluk veya ara dönem içerir. Birey yeniden yaratılan, psiko-fiziksel varlığımızın bir bütünüdür. Yeniden yaratılan beden bu dünyadaki bedenimizle aynı olabileceği gibi bazı bakımlardan kısmen farklı da olabilir.”¹¹⁴

Hick’e göre kişiyi bu biçimde tanımlama bazı önemli teologlar tarafından da kabul görmüştür. Sözelimi W. Pannenberg gibi bazı teologlar, modern antropolojinin ruhun ölümsüzlüğü fikrini ortadan kaldırdığını söyleyerek, beden olmadan ruhun varlığını sürdüremeyeceğini ifade etmektedirler.¹¹⁵ Aynı şekilde teolog Gordon Kaufman’a göre de modern psikolojinin verileri dikkate alındığında denilebilir ki psiko-fiziksel bir birliğin toplamı olarak tanımlanabilecek olan kişinin ruhsal/zihinsel yaşamı, ayrılmaz bir şekilde fiziksel temellere dayanmaktadır.

114 Yaran, *Bilgelik Peşinde*, s. 315.; Peterson, Hasker vd., *Akil ve İnanç*, s. 275.

115 Hick, “Present and Future Life”, s. 3.

Bundan dolayı bedenın ölümü aynı zamanda kişinin, dolayısıyla onun manevi yaşamının sonu anlamına gelmektedir.¹¹⁶

Ruhsal bir cevherin sürekliliğini savunan yaklaşım ile ruhun yeniden diriliş düşüncesi arasındaki ayrışmanın temeli, bu iki yaklaşımın insan tahlilindeki farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Birinci yaklaşım, insanın doğasını düalist bir bakış açısıyla ele alırken; ruhun dirilişini savunan yeniden yaratılış teorisi ise insanı ayrışmayan bir benlik veya psiko-fiziksel bir birlik olarak ele almaktadır.¹¹⁷ Fakat bu monist bir insan görüşü benimsendiği takdirde zihin-beyin özdeşlik teorisinin doğruluğuna da kapı aralanmış olacaktır: “Böyle bir durumda beynin ölümüyle ruhun da yok olduğu iddia edilmektedir.”¹¹⁸ Oysa zihin-beyin özdeşlik kuramının doğruluğu kabul edilirse fiziksel/biyolojik bir ölümden sonra yeni bir hayat varsayımından bahsetmek de oldukça zor olacaktır.¹¹⁹

Buna rağmen İslami teolojide olduğu gibi Hristiyan teolojisinde de bu felsefi çözümlemeyi savunanlar bulunmaktadır. Ahiret hayatının varlığını tanrısal bir lütufla açıklayan bu yaklaşım, Grek felsefesinden esinlendiği söylenen ruhun ölümsüzlüğü düşüncesini kabul etmemektedir. Hatırlanacağı gibi Grek felsefesinde, özellikle Platon düşüncesinde, ruhun ötsel olarak ölümsüz olduğu ve aynı zamanda bedensel bir ölümden sonra dışarıdan yapay bir müdahale olmadan da varlığını sürdüreceği iddia edilmektedir. Bundan dolayı ölümden sonraki dünyayı doğal bir süreç olarak kabul etmeyenler, bunu daha çok Tanrı’nın bir müdahalesi ya da lütfü olarak

116 Gordon D. Kaufman, *Systematic Theology*, (New York: Scribner’s, 1968), s. 464.

117 Yaran, “Death and Immortality in Islamic Thought”, s. 120.

118 Olen, “Personal Identity and Life After Death”, s. 365.

119 Cobb, “The Resurrection of the Soul”, s. 217.

görmektedir.¹²⁰ Sözelimi, Oscar Cullman'a göre gerçek Hristiyanlık düşüncesi sadece dirilişe dayanmakta olup ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi de özünde Grek felsefesinden devşirilmiş/alıntılanmış bir teoridir.¹²¹

Ruhun öleceği, bedenın yok olmasıyla onun da yok olacağı kanaati İslami literatürde de bulunmaktadır. Bu da Kur'an-i Kerim'de mealen geçen "Her nefis ölümü tadacaktır" ve "Senden önce de hiçbir insanı ölümsüz kılmadık" (Enbiya 21/34-35) gibi ayetlere dayandırılarak ruhun nefis olduğu ve ölümle yok olacağı şeklinde yorumlanabilir.

Denilebilir ki ölüm kavramına yüklenilen anlam birçok tartışmanın da seyrini belirlemektedir. "Yeniden yaratılışı savunanlar insanı, ölümlü bedene geçici olarak bitştirilmiş ebedi bir ruh olarak görmezler; aksine onu sonlu, ölümlü bir psiko-fiziksel yaşam formu olarak görürler. Bu anlayışa göre ölüm, bir yok olma sürecidir. Sadece Tanrı'nın mutlak yaratıcı sevgisi sayesinde kabirin ötesinde yeniden var olma söz konusu olabilir."¹²² Fakat ölümü bedensel fonksiyonların sona ermesi olarak¹²³ tanımlayan birisi için ruhsal bir ölümsüzlük mantıksal bir tutarsızlık içermemektedir. O nedenle, "her nefis ölümü tadacaktır" ayetini de referans göstererek ölümü bütünsel olarak ele alan monistik öğretilere şöyle bir cevap verilebilir: El-Cevziyye'nin ifadesiyle, "nefsin ölümü demek, ait oldukları bedenlerden ayrılımları, çıkmları demektir. Ruhun ölmesinden kastedilen bu ise, ruh da ölümü tadar. Yok,

120 Baker, "Material Persons and the Doctrine of Resurrection", s. 160.

121 Davis, "Survival of Death", s. 559.

122 Yaran, *Bilgelik Peşinde*, s. 316.

123 Yaran, "Death and Immortality in Islamic Thought", s. 108.

eğer yok olması, çözülme ile yokluğa gitmesi ise bu şekil ölüm ruh için söz konusu değildir”¹²⁴

Bedenle ilgili ortaya çıkan bütün spekülasyonlara rağmen, özsel olan ruhun özdeşliğinin canlı organizmanın özdeşliği için hem gerekli hem de yeterli olduğuna işaret eden vurgulara sıklıkla karşılarız. Bu bakış açısına göre eğer özsel kısım, nihai olarak, yok olacaksa, kişinin özdeşliğiyle ilgili geri getirilmeye çalışılan hiçbir şey geri getirilemeyecektir. Bu eksenle denilebilir ki, maddenin birden çok ve birbirinden bağımsız parçacıklarının tekrar düzeltilmesinde veya bir araya getirilmesinde herhangi bir problem yoktur, fakat özsel olan varlık bireysel olup kişinin var oluşsal yaşamın temel dayanağıdır.¹²⁵ O nedenle, bilinç sahibi bir varlık olan kişinin neliğinin temel dayanağı özsel olan bu ruhta aranmalıdır.

Yeniden yaratılış öğretisinin karşı karşıya kaldığı temel problem, dünyadaki yaşam ile dirildikten sonraki yaşam arasında bağlantı kuracak olan kişisel özdeşlik kriterini neyin sağlayacağıdır. O nedenle tekrar yaratma doktrininin kişisel özdeşliği sağlayıp sağlayamadığına yönelik derin şüpheler vardır. Yeniden yaratma ile ölümden önceki hayat arasındaki bağın ortadan kaybolması bu şüphelerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Başka bir deyişle, birinci yaratma ile ikinci yaratma hadiseleri arasındaki varlığın hiçlik süreci bizim kişisel özdeşliğimizi kaybetmemize neden olabilir mi?

Yeniden yaratılış doktrini savunucularına göre, teizmin de öngördüğü kişisel niteliklere sahip bir Tanrı'nın varlığı bu tarzdan problemleri de ortadan kaldıracaktır. Monist bir insan anlayışını benimseyen bu felsefî çözümlemeye göre kişi sadece

124 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitabu'l- Ruh*, çev. Şaban Haklı, (İstanbul : İz Yay.,1993), s. 47.

125 Zagzebski, “Sleeping Beauty and the Afterlife”, s. 71.

bedensel bir ölüm değil aynı zamanda ruhsal bir ölüm de yaşamaktadır. O halde mutlak ve her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın varlığı olmaksızın ölümden sonraki hayatın varlığını düşünmek ve kişisel bir yaşamın imkânından bahsetmek mümkün değildir. Burada kişisel özdeşliği sağlayan temel bir gerekçenin varlığı için de tanrısal müdahale önemli bir neden olabilir.

Bu yaklaşıma göre, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten mükemmel bir varlık olan Tanrı, her bir şahsı kendi psikolojik kazanımları ve kişisel özdeşliğiyle uyumlu yaratabilecektir.¹²⁶ Başka bir deyişle kişiler, en nihayetinde mümkün (zorunlu-olmayan) varlıklar olduğuna göre, Tanrı bu bireyleri tekrar yaratarak ölümden önce sahip oldukları bütün fiziksel ve psişik niteliklere programlayabilir. O nedenle ölümden önce yaşayan kişinin kişisel özdeşliğine uyumlu olacak şekilde tekrar bu kişinin ruhunun yaratılması söz konusu olan problemleri ortadan kaldıracaktır.¹²⁷

Böylece, onlara göre, kişisel niteliklere sahip teistik bir Tanrı'nın varlığı hesaba katılacak olursa, yeniden yaratılış iddiaları, rasyonel anlamda, sadece mümkün olmayıp aynı zamanda savunulabilir iddialar olacaktır.¹²⁸ Fakat denilebilir ki,

Ruhun ölümsüzlüğünü savunanların iddia ettiği gibi, ölümden sonra var olmaya devam etmek doğal bir hadise ise ve aynı şekilde ruhun/nefsin sağ kalması neticesinde doğal bir yolla başka bir beden edinmek mümkün ise, o zaman bahsedilen, her şeye gücü yeten bir öznenin varlığı zorunlu bir hadise olmayacaktır. Ölümden sonra yaşamak doğal bir hadise

126 Yaran, "Death and Immortality in Islamic Thought", s. 114.

127 Yaran, "Death and Immortality in Islamic Thought", s. 112.

128 Cobb, "The Resurrection of the Soul", s. 223.

olarak görülmediği takdirde o zaman söz konusu bu hayatı mümkün kılan ve aynı zamanda özel/mükemmel bir gücü olan bir failin olması zorunludur.¹²⁹

Bu anlamda ölümden sonraki hayatın varlığı bir Tanrı'nın varlığıyla güvence altına alınmaktadır.

Görüldüğü kadarıyla bu kuramda devamlılığı sağlayan ruh gibi bir varlık söz konusu olmadığı için; ölümden sonra yaşamın delili ya da güvencesi tamamıyla Allah'ın iradesi ve kudretine bırakılmıştır. O nedenle, ölümden sonraki yaratılış teorisi gerek *a priori* gerekse *aposteriori* temellendirme yoluna gitmeden, doğrudan Tanrı'nın varlığını temel bir postula olarak kabul ederek sorunun üstesinden gelmeye çalışmaktadır. Elbetteki Tanrı'nın varlığı ölümden sonraki hayat tasavvurları için önemli bir referanstır. Fakat bu öğretinin ölümden sonraki hayatın imkânı için sunabileceği bağımsız felsefî dayanakları yoktur. Sözgelimi diğer eskatolojik yaklaşımlarda ön görülen özsel ruh ve buna bağlı olarak geliştirilen öte dünya tasavvuru kendine yer bulmamaktadır. Oysa ahiret hayatında kişisel bir yaşam için bağımsız deliller geliştirilerek rasyonel temellerde cevaplar aranmalıdır.

Sonuç olarak denilebilir ki, ruhun ölümsüz olduğu düşüncesi, kişisel özdeşliğe temel referans olma noktasında daha anlaşılır bir iddiadır. Bunu çelişkili bularak aynı zamanda monist bir insan anlayışını kabul edenlere Hick, Tanrı tasavvurundan hareketle bir eleştiri yöneltmektedir. Ona göre Tanrı düşüncesi cisimsiz bir bilinçten ibarettir. Dinî terminolojinin de tasdik ettiği Tanrı, sınırsız kişisel nitelikleri olan bir bilinç olduğu gibi, bu bilinç hem fiziksel bir beyinle özdeş değildir hem de fiziksel olan bir beyin tarafından meydana getirilmiş değildir. Bu da teolojik söylemin fiziksel referanslara dayanmayan bir ilahî bilinç önermesini

129 Peterson, Hasker vd, *Akıl ve İnanç*, s. 216-217.

savunduğunu göstermektedir. Bu anlamda maddi olmayan tanrısal bir aklı onaylayıp; maddi olmayan bir insan zihninin imkânsızlığını savunmak tutarsız bir durumdur.¹³⁰

Bütün bu anlatılanlardan hareketle denilebilir ki, yeniden yaratma kuramı özsel ve ölümsüz olan bir ruhun varlığı düşüncesini doğru bulmaz. Söz konusu kuram aynı mantıksal analizden hareketle düalist insan tasavvurunu eleştirerek monistik bir insan tanımını kabul eder. Fakat bu düşünce biçimi kişisel özdeşliği kesintiye uğrattığı için bizce kabul edilebilir bir kuram değildir. Çünkü kişisel özdeşlik bir sürekliliği gerektirmektedir. Bu süreklilik de ancak özsel ve ölümsüz olan bir ruh tarafından güvenceye alınabilir. Kişisel özdeşliğin devamlılığı için sürekli var olan bir şeyin ne kadar gerekli olduğu açıktır. Oysa söz konusu çözümleme, kişi (insan) için bir hiçlik (boşluk) zaman dilimini öngörmektedir. O nedenle bu düşüncenin geçerli olabilmesi için ruhun ölümü ile ruhun dirilişi arasındaki zaman diliminde kişisel özdeşliğin nasıl sağlandığına açıklık getirmesi gerekir.

3. 4. Yeniden Diriliş Kuramı: Kişisel Özdeşlik ve Ruhçu-Maddeci

Yaklaşım

Eskatolojik açıdan kişisel özdeşlikle ilgili ortaya çıkan kuramlardan bir tanesi de yeniden diriliş kuramıdır. Hatırlanacağı üzere düalistlerin çoğu, kişinin özdeşliği için maddi olmayan bir ruhun devamlılığını temel bir referans olarak kabul etmekteydi. Onlara göre basit yani bölünemeyen bu ruh doğal olarak da ölümsüzdür. Kişisel özdeşliği salt zihinsel bir düzlemde ele alan bu çözümleme birçok tartışmaya

130 Hick, “Present and Future Life”, s. 4; Tanrı’yı “maddi olmayan düşünen varlık” olarak tarif eden Plantinga da düşünen maddi olmayan varlık fikrinin açık bir imkânsızlık içermediğini söylemektedir. Benzer tartışmalar için bkz. Plantinga, “*Materialism and Christian Belief*”, s. 110-119.

konu olmuştur. Bedensiz kişisel varlığın özdeşliği ile ilgili ortaya çıkan problemler farklı çözümlemelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Aynı şekilde fiziksel bileşenlerle birlikte ruhun da sonlanacağını ve ahiret gününde Tanrı tarafından yeniden yaratılacağını söyleyen yaklaşımlar da kişisel özdeşlik için önemli sorunlara neden olmaktadır.

Tüm bu sorunları göz önünde bulunduran bazı düalistler ölümsüz bir ruhun varlığını temel bir ölçüt olarak kabul etmekle birlikte bedensel/fiziksel bileşenlerin gerekliliğine de vurguyu yapmıştır. Bu yaklaşım sonucunda ortaya çıkan ruhçu-bedenci kuramlar, fiziksel/biyolojik bir ölümden sonra varlığını devam ettiren ruhun, ahiret gününde, bedenin yeniden terkip edilmesi ve ruhun bedene geri getirilmesi sonucunda, insanın yeni bir ruh-beden beraberliğine kavuşmasını gerekli görmektedirler. İnsanın doğasına yönelik analizlerine bakıldığında bu çözümleme, düalist bir insan tasvirini kabul etmektedir. Buna göre insan, varlık alanları birbirinden ayrılabilen ruh ve bedenden oluşan bir varlıktır. Ölüm olayında da, gerçek anlamda ölen ruh olmayıp, sadece insanın fiziksel olan bedenidir.¹³¹ Bu boyutuyla ölümsüzlük düşüncesiyle aynı noktada olan bu kuram, cisimsiz bir ruhun kişisel bir özdeşliği tam olarak sağlayamadığı noktasında ölümsüzlük teorisinden ayrılmaktadır. Böylece ölümden sonra bireysel bir şahıs olarak var olma, ölümden önce aynı kişiyle özdeşleşen bir bedenin varlığına bağlı olduğu gibi aynı zamanda süreklilik gösteren bir ruhun varlığını da gerektirmektedir.¹³²

Nitekim “ben”in salt zihinsel bir cevher olmasından dolayı bedenin yok olmasıyla varlığını sürdüreceğini söyleyen Swinburne, cisimsiz bir varoluşun mantıksal imkânını savunmakla birlikte yine de bu zihinsel varlığa ahirette bir

131 Yaran, “Death and Immortality in Islamic Thought”, s. 103-104.

132 Geach, “What must be True of me If I Survive my Death”, s. 728.

bedenin verileceğini dile getirmektedir. Ona göre yeni bir vücuttan oluşacak olan bu beden, salt zihinsel bir cevher olan benlikle nedensel bir etkileşime geçecektir.¹³³ Böylece gelecekte dirilmeye atıfta bulunarak problemin üstesinden gelmeye çalışan¹³⁴ bu teori, ahiret hayatındaki yaşamın kişisel özdeşlik açısından bir anlam ifade etmesi için ruhsal ve bedensel bir bütünlüğün olması gerektiğine haklı olarak vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla ölümden sonra dağılan insan bedeni ile yoluna devam eden insan ruhunun tekrar bir araya geleceği düşüncesi bu çözümlemenin temel hareket noktası olmaktadır.

Penelhum'a göre, hafıza kriterinin kişisel özdeşliği tek başına sağlayamayacağı yerde, kişisel özdeşliğin diğer kriterlerini de dikkate almadan salt bedensiz bir kişisel var oluşu savunmak doğru değildir.¹³⁵ Eğer kişisel özdeşliğimizin hafıza ve kişisel niteliklere bağlı olduğu ve bedene bağlı olmadığı varsayımı doğru kabul edilecekse, o zaman bir bilgisayar, hafıza durumumuz ve kişisel niteliklerimiz ile ilgili birçok bilgiyi depoladığı takdirde bizlerin hayatta kalmaya devam etmesi gerekirdi. Başka bir ifadeyle, kişisel varoluşumuzu sürdürmemiz gerekirdi. Oysa bir beden olmadan başka bedenlerle iletişime geçip onlarla bir takım deneyimler yaşamak çok zor görünmektedir.¹³⁶ Dolayısıyla herkesin ruhları birbirinden farklı olduğu halde, beden olmaksızın ruhsal süreklilik, bu anlamda, kişisel bir var oluş için yeterli değildir. Bir süreliğine var olmayan maddenin/bedenin geri gelmesiyle kişisel yaşam ancak tamamlanacaktır.¹³⁷

133 Swinburne, "From Mental/physical Identity to Substance Dualism", s. 164.

134 Parrett, "Dualistic and Nondualistic Problems of Immortality", s. 340.

135 Penelhum, "Personal Identity, Memory and survival, s. 903.

136 Pojman, *Philosophy: The Quest for Truth*, s. 318.

137 Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, s. 385.

Haklı olarak akla şu sorular gelmektedir: Hafıza tek başına temel bir referans değilse o zaman fiziksel varlığı olmayan bir ruhun önünde bulunduğumuz zaman onun kim olduğunu nasıl bilebiliriz? Birden fazla ruh önünde bulunduğumuzda onların birbirinden farklı ruhlar/bireyler olduğunu neye göre tespit edeceğiz?

Perry'e göre bedensiz bir ölüm sonrası yaşam tasavvuru tutarsız bir varsayımdır. Ona göre öncelikle maddi olmayan bir ruhun kişisel özdeşliği koruması mümkün değildir. Maddi olmayan ruh, gözlemlenemediği için kimin hangi ruha ait olduğu bilinemeyeceği gibi; kimin kaç ruha sahip olduğu da bilinemeyecektir. Böylece aynı ruhu belirleme ölçütü ve bunu test etme durumu da söz konusu değildir.¹³⁸ Bedenden soyutlanmış bir varoluş, ferdiyet/özdeşlik bağlamında tartışmalı ve eksiktir. Çünkü bedenden ayrılmış olan bir ruh, insanın kişisel kimliğini tek başına koruyamayacaktır.

Bu paralelde, Geach'in de ifade ettiği gibi, eğer kişisel özdeşlik için hafıza yeterli değilse, o zaman bedensel bir ölümden sonra öte dünyada dirilen kişi ile ölümden önceki kişi arasında zihinsel bir süreklilik ve bedensel bir yaşam söz konusu olmalıdır. Bu yeni bedensel yaşamın bir yeniden diriliş süreci sonucu olduğu rahatlıkla söylenebilir. Dolayısıyla bir kişi fiziksel bir diriliş ile tekrar yaşama dönmediği müddetçe, o kişinin ölümden sonra tekrar yaşamasından bahsedilemez.¹³⁹ Bedensel bir özdeşliği gerekli gören bu yaklaşım, bedensel bir dirilişi mevcut olan ölümden sonraki tek mümkün yaşam teorisi olarak görmektedir.

Ruhçu-maddeci yaklaşıma göre kişinin tekrar fiziksel bileşenlere kavuşması için iki süreçten geçmesi gerekir. Biyolojik ölümden sonra bir bekleme durumu ve ardından kişinin tekrar bedenine kavuşması hadisesiyle tamamıyla yeni bir yaşama

¹³⁸ Davis, "Survival of Death", s. 557.

¹³⁹ Geach, "What must be True of me If I Survive my Death", s. 731.

başlama durumu. Ölüm ile tekrar bedene kavuşma (diriliş) arasında geçecek zaman diliminde kişi, bedensiz olarak varlığını devam ettirecektir.¹⁴⁰ Yeniden dirilen beden ile ölüm arasında zamansal bir boşluk olmasına rağmen bu boşluğu dolduran bir şeyden bahsedilir. Söz konusu bu varlık sürekli olacak şekilde mevcudiyetini devam ettiren ve aynı zamanda kişisel özdeşliği sağlayan bir şey olmalıdır. Özdeşliğin taşıyıcısı olarak görülen bu cisimsiz varlık ruh olarak tanımlanmaktadır.¹⁴¹

Kişinin Tanrı tarafından yaratılan bedenlerine uykudan uyanır gibi tekrar kavuşacağını iddia eden bu kurama önemli eleştiriler yöneltilmektedir. Bu eleştirilerden bir tanesi de ruhun uyku durumundaki haliyle ilgilidir. Sözgelimi, eğer ruhun özü bilinçli olmak ise o zaman uyku hadisesi hakkında ne denilebilir? Eğer fiziksel niteliklerin beden varlığını gerekli gördüğü gibi bilişsel nitelikler ruhun varlığını gerektiriyorsa, o zaman uyku süresince ruhun durumuyla ilgili ne söylenebilir? Kişinin benliğinin temel referansı ruh ise, o zaman nasıl oluyor da bütünüyle bilinçsiz bir durumda ben var olabiliyorum?

Pekâlâ, ‘ölüm ve tekrar bedene kavuşma/diriliş arasındaki boşluk nasıl açıklanabilir?’ Ölüm ile diriliş arasında geçen dönemde zihinsel düzlemde varlığını devam ettiren varlık kişi olarak kabul edilebilir mi? Bizim şimdiki bilişsel yaşamımız ile sanki uykudan uyanır gibi tekrar Tanrı tarafından yaratılan bedenimiz arasında bir kırılma ya da boşluk söz konusu olacak mıdır?

Fiziksel bir ölümden sonra kişinin tekrar var olacağını, bu varoluş sürecinin de tahrip olan veya çürüyen bedenlerin tekrar diriltilmesiyle mümkün olabileceğini söyleyen Aquinas’a göre, normal şartlar altında, bir maddenin bir kere yok olması durumunda aynı maddenin tekrar hayat bulması söz konusu olamaz. Başka bir

140 Swinburne, “From Mental/physical Identity to Substance Dualism”, s. 165.

141 Parrett, “Dualistic and Nondualistic Problems of Immortality”, s. 340.

deyişle aynı şeyin niceliksel olarak, birden fazla meydana gelmesi mümkün değildir.¹⁴² İnsanın bozulmayan/yok olmayan ruhu ona özel bir statü kazandırdığı için, ruhun varlığını devam ettirmesi insanın özsel varlığında bir kesinti meydana gelmesini engellemektedir. Kişinin kesintiye uğramayan özsel bir parçası olmasaydı, aynı kişinin niceliksel olarak aynı dönüşü gerçekleştirmesi söz konusu olmayacaktı. Bundan hareketle Aquinas da insanın dirilişi için ruhun kesintisiz bir şekilde varlığını devam ettirmesini zorunlu görmekle birlikte, kişisel bir var oluş için bunu yeterli görmemektedir.¹⁴³

Penelhum'a göre ölen kişi ile görünüş itibariyle ona fazlasıyla benzeyen bir kişinin dirilişi arasında eğer zamansal bir boşluk varsa, bunların bir kişi mi yoksa farklı iki kişi mi olup olmadıklarını tekrar düşünmek zorundayız.¹⁴⁴ Ruhun ölümsüzlüğünü savunanların bir kısmı, ölüm ile diriliş arasında geçen süreçte bilincin olduğunu fakat kişilerin bunları hatırlamadığını söylemektedir.¹⁴⁵ Fakat bir kişinin yaptıklarını hatırlamaması bir şeydir, o kişinin varlığını devam ettirmediğini söylemek başka bir şeydir. Nitekim bir kişi uykudayken belki yaptıklarını hafıza tam olarak kaydetmiyor olabilir. Fakat böyle bir durumda söz konusu kişinin varlığını devam etmediği sonucu çıkmaz. İbn Sinâ'nın dediği gibi, "uyuyan kişi bile uykusunda, sarhoş da sarhoşluğunda kendi kendisinin varlığından tamamen habersiz değildir."¹⁴⁶ Sözelimi kişi, gördüğü rüyaları kendi rüyası olduğunu bilmekte ve onları hatırlamaktadır. O nedenle rüyadaki tecrübelerin öznesi olan aynı kişi, kendine ait olan rüyasının da farkındadır.

142 Aquinas, *Summa Theologia*, s. 3851.

143 Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, s. 381.

144 Mavrodes, "The Life Everlasting and the Bodily Criterion of Identity", s. 28.

145 Carruthers, *Introducing Persons*, s. 59.

146 İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 107.

Kişinin ahiret hayatında tekrar bir bedene kavuşacağı bedensel bir dirilişin gerçekleşeceği düşüncesi üç teistik dinin de geleneksel ahiret inancını temsil ettiği için,¹⁴⁷ teist dinler kişisel özdeşliği, ekseriyetle, yeniden diriliş ekseninde tartışmaktadırlar. Çünkü yeniden dirilen kişilerin bütün boyutlarıyla aynı olmamaları durumunda tekrar dirilmenin de bir anlamı olmayacaktır.¹⁴⁸ Sözelimi, Hristiyan teolojisine göre, insanlar zorunlu olarak bir bedene sahip olmasalar da şu anda bir bedenleri olduğuna göre, insan bütünüyle bedensiz olarak var olamaz.¹⁴⁹

İslami terminolojide de ruhun ölümsüzlüğü ile birlikte daha çok yeniden diriliş üzerinde yoğunlaşmıştır. Nitekim Kur'an, ölümden sonra kişinin yeniden bedenlenmesine ilişkin olarak argümanlar ileri sürmekte ve insana, bu hayatta gözlemlediğimiz fiziksel diriliş örnekleri üzerinde yoğunlaştırmasını sıkça emretmektedir.¹⁵⁰ Aydın'ın söylediği gibi Kur'an'a göre, "insanlar ahirette birbirlerini tanıyacak, birbirleri hakkında konuşacak, hatta insanın kendi elleri ve ayakları kendisi hakkında şahitlik edecektir. Beden olmadan bütün bunlar nasıl mümkün olacaktır? Bu anlamda ahiret hayatında söz konusu olan ölümsüzlüğün sadece ruhun ölümsüzlüğünden ibaret olmadığı ortaya çıkmaktadır."¹⁵¹

Aydın'ın ifadesiyle Gazâlî'ye göre, zamanı geldiğinde dağılmış olan bütün organlar bir araya toplanır ve ondan sonra ruh tekrar geri getirilerek bu fiziksel olan organlarla birleştirilir.¹⁵² Yeni bedenin niteliğiyle ilgili Gazâlî haklı olarak şunları

147 Davis, "Philosophy and Life After Death", s.705. ; Yaran, "Death and Immortality in Islamic Thought", s. 103.

148 Bynum, "Material Continuity, Personal Survival and the Resurrection of the Body", s. 69.

149 Baker, "Material Persons and the Doctrine of Resurrection", s. 160.

150 Yasa, *Felsefî ve Deneyisel Metinlerle Ölüm Sonrası Yaşam*, s. 50.

151 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 262.

152 Mehmet Aydın, "Al-Ghazali's Idea of Death and Its Classification of Men in the World to Come", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXVI, (1983), s. 226.

söylemektedir: “İnsan, kendisine ait olan maddi öğelerden dolayı insan değildir. Ona ait olan maddi bileşenler zamanla değiştiği halde, o yine ilk baştaki aynı insan olarak kalır. Öyleyse kişi ruhu/nefsi itibarıyla aynı kişidir. Sözgelimi bazen bir atın bedeni insan için besin olabilir. Bu durumda at insana dönüştü denemez.”¹⁵³ O nedenle bedenın dirilişinde aynı fiziksel parçacık/lar aranmaz ve ruhun herhangi bir bedene döndürölmesiyle diriliş gerçekleşir. Yeni yaratılan bedenın önceki bedenın maddesinden veya farklı ve yeni bir maddeden yaratılmasında herhangi bir sorun söz konusu değildir. Çünkü kişi olmanın özsel niteliği beden/madde değil, ruhtur.¹⁵⁴

Kısaca tekrar ifade edilecekse, ölümden sonra kişiler bedensiz ruhlar olarak belli bir zaman diliminde varlıklarını sürdürürler. Daha sonra mucizevî bir şekilde tanrısal bir müdahale sonucunda ölen bedenler diriltilerek/canlanarak ruhlarla birleştirilir. Böyle tanrısal bir müdahalenin ardından kişi tamamıyla aynı şahıs olarak tekrar var olur.¹⁵⁵ Pekâlâ, bütünüyle yok olmuş ya da çürümüş bir bedenın tekrar diriltilmesinden nasıl bahsedilebilir?

Her ne kadar bazılarınca diriliş ilahî bir lütfün sonucunda meydana gelen bir hadise olarak değil de insan bedenının insan ruhuna tekrar döndüğü, insan doğasının bir sonucu olan doğal bir hadise olarak görülse de¹⁵⁶ kişilerin öldükten sonra Tanrı tarafından mucizevî bir şekilde tekrar diriltilecekleri genel bir yaklaşım olarak kabul edilmektedir.¹⁵⁷ Bu anlamda bedenli bir benin ölümsüzlüğü veya yeniden diriliş, ancak kişisel niteliklere sahip bir Tanrı’nın varlığıyla anlaşılır bir şey olmaktadır.

153 Gazâli, “Tehâfütü’l-Felâsife: Yirminci Mesele”, s. 76; bkz. Dölek, *Tehâfütlerde Ölümsüzlük Problemi*, s. 168-169.

154 Gazâli, “Tehâfütü’l-Felâsife: Yirminci Mesele”, s. 78.

155 Davis, “Survival of Death”, s. 559.

156 Bynum, “Material Continuity, Personal Survival and the Resurrection of the Body”, s. 65.

157 Davis, “Survival of Death”, s. 561.

Dolayısıyla ölümden sonra hayat tasavvuru içinde ele alınan yeniden diriliş kuramının bir imkânsızlıkla karşılaşmaması için bunu güvence altına alan bir Tanrı'nın varlığı zorunludur.

Swinburne de haklı olarak eskatolojik sezgiler ile teistik bir Tanrı'nın varlığı arasındaki zorunlu bağa vurgu yapmaktadır. Ona göre, eğer bir Tanrı'nın varlığından söz edilemeyecekse o zaman, evrende meydana gelen hadiselerin nihai bir açıklayıcısı olarak doğa kanunlarına başvurmak gerekecektir. Fakat temel bir referans olarak doğa kanunları gösterilecekse, ölen bir insanın tekrar yaşama dönmesinin bahsedilen bu doğa kanunlarının bir ihlali olduğu rahatlıkla söylenebilecektir. Daha da ötesi, doğa kanunlarına başvurulduğunda böyle bir hadisenin vuku bulması da mümkün değildir. Fakat Swinburne'e göre, bütün teistik dinlerin de kabul ettiği, her şeye gücü yeten mükemmel bir varlık olan Tanrı, doğa kanunlarını işleterek onları sonsuza kadar koruyabilecek bir güce de sahiptir. Bu anlamda eğer bir yeniden diriliş hadisesinden bahsedilecekse, bunu da ancak kişisel niteliklere sahip bir Tanrı gerçekleştirebilir.¹⁵⁸

Swinburne'e göre, Tanrı sadece kişinin ahirette tekrar dirilişinin nedeni değil aynı zamanda niçin tekrar var olacağının da temel gerekçesidir. Ona göre, neredeyse tamamıyla evrenin varlığıyla uyumlu olan doğa kanunları insanın evrimleşmesine de yol açmaktadır. Evrim geçiren insanın zihinsel sürekliliğini sağlayan ve fiziksel bileşenlerden bağımsız olan bir ruhu vardır. Böyle bir düzenleme Tanrı'nın varlığının muhtemel delillerinden sayılabilir. Başka bir ifadeyle ortaya çıkan bu mükemmel uyum, Tanrı'nın her şeyi bildiğini, her şeye gücü yettiğini ve mükemmel bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır. Bundan hareketle Swinburne, Tanrı'nın sonsuz

158 Richard Swinburne, "The Probability of the Resurrection" *God and the Ethics*, ed. Andrew Dole and Andrew Chignell, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), s. 119.

iyiliğine ve kişisel niteliklerine bağlı olarak tekrar bir diriliş hadisesinin gerçekleşeceğini iddia etmektedir.¹⁵⁹ Swinburne'e göre ölen bir insanın tekrar diriltilmesi doğa kanunlarının açık bir ihlali olduğu için, bu da ancak doğa kanunlarını koruyarak sözü edilen o kanunların devamlılığını sağlayan bir Tanrı tarafından gerçekleştirilebilir.¹⁶⁰

Görüldüğü kadarıyla kişisel var oluşa olan inancımızın mahiyeti ve derecesi genelde Tanrı'ya olan inancımızın mahiyeti ve derecesini yansıtmaktadır. Tanrı inancı ile diriliş inancı arasında kurulmaya çalışılan zorunlu bağ buna işaret etmektedir. Swinburne'un deyişiyle, “eğer ruhlar arafta veya başka bir yerde bedensiz olarak veya tamamen yeni beden ile var olurlarsa, bunu kendi doğal güçlerinden dolayı değil, özel ilahî fiilden dolayı yaparlar.”¹⁶¹ Belki de diriliş teorisi ile ölümsüzlük teorisinin ayrıştıkları önemli noktalardan bir tanesi budur. “Ruhun ölümsüzlüğü teorisine göre –Platon'da olduğu gibi- ölümden sonra yaşamaya devam etmek ruhun doğal niteliklerine dayanıp tabii bir durum olduğu halde diriliş teorisine göre Tanrı'nın mucizevî müdahalesiyle diriliş hadisesi gerçekleşmektedir.”¹⁶²

İslam dini de kendi rasyonalitesi içinde bedeninin dirilişini ön plana çıkarmaktadır. Kur'an'ın muhtelif ayetlerinde açıkça görüldüğü gibi ahiret hayatında bedensel bir diriliş gerekli görülmektedir (Bkz. İsrâ 17/98-99). Bu konuda Kur'an açısından altı çizilecek bir diğer önemli nokta da bedensel dirilişin Allah'ın kudretine dayanmasıdır (Bkz. Yâsin 36/78-82). Bu ayetlerden de anlaşılacağı üzere Tanrı'nın

159 Swinburne, “The Probability of the Resurrection”, s. 121.

160 Swinburne, “The Probability of the Resurrection”, s. 121.

161 Swinburne, *The Evolution of the Soul*, s. 312

162 Davis, “Philosophy and Life After Death”, s. 706.

her şeye gücü yeten doğasına bağlı olarak insanın ahirette tekrar dirilişi gerçekleşecektir.

Kur'an'ın muhtelif ifadelerinden hareketle Gazâlî Allah'ın insanı topraktan yaratması örneğini vermektedir. Ona göre Allah insanı ilk yarattığı gibi ahirette de tekrar yaratma kudretine sahiptir. Ona göre burada geri dönen ise hayat niteliği kazanan topraktır.¹⁶³ O nedenle Gazâlî burada ilk yaratma ve bu yaratmaya ilişkin kudreti ikinci yaratmaya delil olarak göstermektedir. Daha önce var iken yok olmuş olan bir şeyin tekrar var edilmesi kastedilmiştir.¹⁶⁴ Gazâlî'ye göre bakî kalan nefse beden dndürölmesi ancak Tanrı'nın kudretiyle açıklanabilir. Çünkü Tanrı'nın sonsuz kudreti bütün bunları gerçekleştirmeye kadirdir.¹⁶⁵

Bu anlamda Tanrı'nın sonsuz gücü veya mutlak oluşu, kişinin bedensel bir ölümle yok olup gitmesine izin vermemektedir. Tanrı'nın müdahalesi olmaksızın ölüm kişinin sonsuz bir yok oluşu olacağı için, ancak Tanrı inancı temel alınarak kişisel bir var oluş güvence altına alınabilir.¹⁶⁶ Başka bir ifadeyle teistik düşüncenin bu konudaki temel yaklaşımı bu diriliş hadisesinin ancak tanrısal bir müdahaleyle gerçekleşebileceği şeklindedir.¹⁶⁷ Aksi halde, Tanrı inancı olmayan ve fiziksel bir ilkeyi temel alan çözümlemeler için ölüm sonrası hayat imkânsız olur.¹⁶⁸

Tanrı'yı temel bir postüla olarak kabul eden felsefî ve teolojik yaklaşımları eleştirerek, yeniden dirilişin tutarsız olduğunu iddia eden birçok bakış açısının

163 Gazâlî, "Tehâfütü'l-Felâsife: Yirminci Mesele", s. 76.

164 Yazoğlu, *Gazâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, s. 106-107.

165 Gazâlî, "Tehâfütü'l-Felâsife: Yirminci Mesele", s. 76. Benzer düşünceler için bkz. Recep Kılıç, *Dini Anlamak Üzerine*, (İstanbul: Ötüken Yay., 2004), s. 107'de dipnot.

166 Graham, *Philosophy of Mind*, s. 17.

167 Mavrodes, "The Life Everlasting and the Bodily Criterion of Identity", s. 27.

168 Akbaş, "Kişisel Kimlik ve Ölüm Sonrası Hayat", s. 65.

olduğunu da söylemeliyiz. Burada dirilmenin fiziği ile ilgili problemler önemli bir yer tutmaktadır. Sözelimi, bir kişi denizde ölüp onun bedeni de deniz canlıları tarafından yenildiğinde ne olacaktır? Tanrı, sözü edilen bu bedeni nasıl yaratacaktır? Ya da herhangi bir şahsın yamyamlar tarafından yenildiğini varsayalım. Bu şahsın bedenindeki maddeler kendisini yiyenlerin bedensel/fiziksel bir maddesi olacak mıdır? Bu hipotezden hareketle diyelim ki, Tanrı hem yenilen hem de yiyen kişiyi diriltmek istediğinde bu şahıslardan kim hangi bedensel parçacıkları alacaktır? Bu kişilerden hangisi, nasıl yaratılacaktır? Bu durumda Tanrı'nın kararı nasıl olacaktır veya nasıl karar verebilecektir?¹⁶⁹

Inwagen'e göre, kişinin bütün parçaları tamamen yok olursa tanrısal bir eylem bile bunu tekrar geri getiremez. Yani böyle bir durum söz konusu olduğunda yeniden diriliş mümkün olmayacaktır. Sözelimi, yakılan bir kişinin yeniden hayata dönmesi/dirilmesi söz konusu değildir. Ona göre geri dönülmez bir şekilde aradaki nedensel zincir yok olduğu için kişinin tekrar yaratılması/dirilmesi mümkün olmaz.¹⁷⁰ Fakat Inwagen, yalnız ölüm esnasında çürümeyen bir maddenin (çekirdek yapısının) Tanrı tarafından korunması sonucunda, bu maddeden tekrar bir dirilişin mümkün olabileceğini söylemektedir.¹⁷¹

Açıkçası dirilişin bu şekilde olacağını savunmanın önemli sıkıntıları vardır. Tanrı'nın kudretini sınırlayan bu düşünce biçimi daha farklı sorunlara kapı aralamaktadır. Çünkü bir eksiklik olan güç yetirememe, mükemmel bir varlık olan Tanrı için doğru bir ifade olamaz. O nedenle, teistik Tanrı tasavvuruyla uyuşmayan

169 Davis, "Survival of Death", s. 560.

170 Peter Van Inwagen, "The Possibility of Resurrection" *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Louis P. Pojman, (London: Wadsworth Publishing Company, 1998), s. 369.

171 Inwagen, "The Possibility of Resurrection", s. 369; Murray and Rea, "An Introduction to The Philosophy of Religion", s. 248.

böyle bir problem karşısında yaratılış teorisyenlerinin rahatlıkla ilahî doğaya (Tanrı'nın sonsuz kudretine) müracaat edecekleri açıktır. Her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten mükemmel bir varlık olan Tanrı'nın bunu gerçekleştirmesinde bir sınırlama bulunmamaktadır.¹⁷² Kaldı ki adam yiyen adam düşüncesinden hareketle ortaya konan sorun bir çelişki içermemektedir. Çünkü ahiret hayatında iade edilecek olan, o şahsı o şahıs yapan asli parça (ruh) olacaktır. Bu bireysel öz doğuştan ölüme kadar söz konusu şahıstan ayrılmaz. Böylece de bir parçanın, iki kişinin parçası olabileceği düşünülmez.¹⁷³

İnsan vücudundaki bütün hücrelerin belli bir zamandan sonra tamamen yenilendiğini başka bir deyişle eskilerin yerini yeni hücrelerin aldığı bilinmektedir. Ölen insanların bedenleri çürüyünce, bu bedenlerdeki molekülleri başka varlıkların bileşenleri haline gelmektedir.¹⁷⁴ Bunların tekrar aynı bedensel yaşama geri çevrilme hadisesi nasıl olmaktadır? Fiziksel bileşenlerden hareketle bir dirilişten söz edilecekse, dirilen beden hangi zaman dilimindeki bedenden oluşacaktır? Başka bir ifadeyle, beden sürekli bir değişim içindedir. Diriliş esnasında hangi beden terkip veya tercih edilecektir? O nedenle sözü edilen bedenler, bu dünyadaki bedenlerin aynısı mı olacaktır yoksa bundan ziyade onlar, öte dünyanın manevi yapısına uyumlu yeni bedenler mi olacaktır?

Tanrı'yı temel bir postüla olarak kabul ettiğimizde, kuşkusuz Tanrı bütün atomları/hücreleri tekrar yaratıp onlara can verebilir. Fakat “bu tekrar yaratılan organizma daha önce çeşitli sebeplerle yok olan organizmayla tıpatıp aynı olacak

172 Davis, “Philosophy and Life After Death”, s. 706.

173 Deniz, *Kelam –Felsefe Tartışmaları: Tehafütler Örneği*, s. 278.

174 Zagzebski, “Sleeping Beauty and the Afterlife”, s. 69.

mıdır?”¹⁷⁵ sorusu kişisel özdeşlik açısından önemlidir. O nedenle, “bazılarına göre Tanrı, ölüm öncesi kişinin aynı maddesini, atomlarını bir araya getirecektir. Aksi takdirde söz konusu kişi *aynı kişi* olmayacaktır. Fakat bazı çağdaş düşünürler bu varsayıma mesafeli davranmaktadırlar. Onların birçoğuna göre Tanrı söz konusu beni bütünüyle yeni bir maddeden yaratacaktır ve kişisel özdeşliği de bu şekilde koruyacaktır.”¹⁷⁶ Biz de bedenın niteliğiyle ilgili olarak ortaya çıkan aynı bedenle diriliş ve benzer bedenle diriliş şeklindeki farklı çözümlemeleri ele alıp irdedeleyeceğiz.

Kişisel özdeşlik için niçin aynı bedenle diriliş zorunlu olsun? Kişisel özdeşliği sağlamak için aynı bedenle diriliş şartını zorunlu görenlerin temel kaygısı, kişisel özdeşliği bütün boyutlarıyla güvence altına almaktır. Bu çözümlemenin savunucularına göre sözgelimi, “Van Gogh’un ‘*The Reapers*’ [ekin biçen adam] tablosu bir yangında kül olsaydı ve yetenekli bir kopyacı onu tam tamına tekrar yapsaydı, bu kopyanın hakiki Van Gogh tablosu olduğunu kabul etmekte ve onun tıpatıp eşi için milyonlar ödemekte tereddüt ederdik.”¹⁷⁷ Aynı bedeni gerekli görenlere göre söz konusu tablonun orijinal tablo olarak kabul edilmesi için aynı fiziksel bileşenlerin devamlılığı kaçınılmazdır. Muhakkak ki bir tablo için böyle bir gerekçe haklı olabilir. Fakat insan gibi bir varlık söz konusu olduğunda, böyle bir gerekçeden bahsedilip bahsedilemeyeceği tartışmaya açıktır. İnsan gibi müşahhas varlıklar için bunu söylemek, fiziksel nesneler için söylemek kadar anlamlı değildir.

Aynı bedenle diriliş doktrininin mümkün olduğunu söyleyen Inwagen, ahiret hayatında bireylerin karşılıklı olarak birbirlerini tanıyabileceklerini ve bu bireyler

175 Baker, “Material Persons and the Doctrine of Resurrection”, s. 152.

176 Davis, “Philosophy and Life After Death”, s. 707.

177 Peterson, Hasker vd., *Akıl ve İnanç*, s. 293.

arasında bir iletişimin gerçekleşeceğini söylemektedir. Inwagen'e göre bu karşılıklı etkileşim ve birbirlerini tanıma sürecinin sağlıklı bir şekilde gerçekleşebilmesi için bireyler aynı bedene sahip olacaklardır.¹⁷⁸

Aynı beden savunucularının iddia ettiği gibi her şeye gücü yeten ve mükemmel varlık olan bir Tanrı'nın yeni bir madde veya atom kullanarak aynı şahsı aynı bedeniyle yaratmasında¹⁷⁹ mantıksal bir tutarsızlık olmayabilir. Nitekim Tanrı'nın insanın çekirdek yapısını koruyarak bu çekirdek yapıdan insanı dirilttiğini söyleyen Inwagen,¹⁸⁰ bir yeniden vücut söylemine karşılık, Tanrı'nın ölümden önceki insanın atomlarını birleştirerek kişiyi tekrar terkeb edeceğini yani kişiyi bedenindeki atomlar aracılığıyla tekrar dirilteceğini söylemektedir. Başka bir ifadeyle Tanrı, şimdiki insan vücudunu oluşturan ve daha sonra yeryüzüne yayılmış bütün proton, nötron ve elektronları toplayarak aynı kişinin vücudunu meydana getirebilir.¹⁸¹ Görüldüğü gibi o, bu hadiseyi doğal süreçlerin bir neticesi olarak görmeyip mucizevî bir tanrısal müdahale olarak değerlendirmektedir.¹⁸² O nedenle Inwagen bu durumu Tanrı'nın kudretiyle ilintilendirerek açıklamaya çalışmaktadır. Fakat Inwagen, yukarıda sözü edilen ve Tanrı'nın koruduğunu iddia ettiği, bu çekirdek yapının nasıl olduğuna (veya nasıl korunduğuna) ilişkin yeterli bir açıklama yapmamaktadır.

Aynı bedensel dirilişe ilişkin senaryolardan bir tanesi de Aquinas tarafından dile getirilmektedir. Ona göre, ruhun kendi bedeniyle bir araya gelmesi durumunda, bu ruhun kendi özdeşliğini kaybetmemesi için onun aynı bedenle tekrar bir araya

178 Inwagen, "The Possibility of Resurrection", s. 368.

179 Davis, "Survival of Death", s. 560.

180 Inwagen, "The Possibility of Resurrection", s. 369.

181 Sider, "Personal Identity", s. 9.

182 Inwagen, "The Possibility of Resurrection", s. 369.

gelmesi gerekmektedir.¹⁸³ O nedenle Tanrı, kıyamet gününde mucizevî bir yolla orijinal bedenleri kişilerin ruhlarıyla birleştirecektir. Fakat insan bedeni sürekli bir değişim geçirdiği için, burada kastedilen orijinal bedenin mahiyetiyle ilgili önemli tartışmalar vardır. Aquinas'a göre insanlar kendi bedenlerinin maksimum düzeydeki mükemmellikleriyle tekrar diriltileceklerdir. Sözgelimi, bu bedenler hastalıklı halleriyle tekrar var olmayacakları gibi yaşlı halleriyle de var olmayacaklardır. Nitekim kişinin dünyadaki bedenleri ölümlü iken Tanrı'nın tekrar yaratacağı bedenler ölümsüz olacaktır.¹⁸⁴

Fakat ona göre niceliksel anlamda aynı bedene sahip olmak kusursuz bir özdeşlik için zorunlu olsa da, yine de bunun doğrudan özdeşlik koşulları içinde olduğu söylenemez. Ruhun sadece bedenin en gelişmiş haliyle birleşmesinden dolayı, bedensel aynılık dolaylı bir kriter olarak kabul edilmelidir. Nitekim aynı ruhun azami mükemmellikteki bedenle birlikteliği zorunlu olduğu için bedenin aynılığı dolaylı bir gerekliliktir. Bundan dolayı Tanrı beni tekrar hayata geri getirmek istiyorsa, eski vücudumun yeniden toplanması sorununu gidermesi gerekmektedir.¹⁸⁵ Denilebilir ki Aquinas'ta kişiliğin temel referansı ruh olmasına rağmen, bu yine de kişiliğe ilişkin bütüncül-doyurucu bir referans değildir. O nedenle tam bir hayatta kalma süreci bedensel bir dirilişi gerektirmektedir.

Görüldüğü gibi aynı bedenle dirilişi savunanların nihai referansı bir Tanrı'nın varlığıdır. Eğer Tanrı temel bir postüla olarak kabul edilecekse, Tanrı'nın gücü bağlamında daha farklı olasılıkların mümkün olması mantıksal bir tutarsızlık taşımaz. Bu anlamda, dirilişte orijinal beden zorunludur önermesinde ısrarcı olmak

183 Aquinas, *Summa Theologia*, s. 3851. Bkz. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, s. 390.

184 Aquinas, *Summa Theologia*, s. 3851. Bkz. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, s. 389.

185 Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, s. 390.

zorlama bir tutumdur. Zira Gazâli'nin dediği gibi “insan maddesiyle, kendisinde bulunan toprakla insan değildir.”¹⁸⁶ Buna rağmen aynı bedende ısrar edilmesinin gerekçelerinden bir tanesi de ceza ve mükâfatta adaletin sağlanmasına ilişkindir. Eğer fiziksel olarak aynıyle bir diriliş söz konusu olmazsa o zaman ödüllendirilen veya cezalandırılan kişinin aynı kişi olmadığı söylenebilir mi?

Yeniden diriliş kuramına göre ödül veya cezanın muhatabı aynı beden (madde) değildir. Beden burada sadece bir alet görevini yerine getirmektedir. Öyleki aletin değişmesi alet sahibinin de değiştiği anlamına gelmez.¹⁸⁷ “Dolayısıyla bir şahsın çocukluğundan ihtiyarlığına kadar fiziksel yapısı değişse bile, hatta organlarının çoğu eksilse bile o kimse aynı şahıstır. Gençliğinde cinayet işleyen bir kimse yaşlandığında ceza görse de, cinayeti işleyen ceza görmedi, başkası cezalandırıldı denilemez.”¹⁸⁸ Aynı şekilde protez bir elle hırsızlık yapan bir kimseyi düşünelim. Bu durumda ahirette cezalandırılacak olanın bu protez el olduğunu söylemek anlamsız olacaktır. O nedenle ahiret hayatında da bedenın niteliği, bu anlamda çok da önemli değildir.

“Benzer bedenle diriliş söz konusu olduğunda ise, kişisel özdeşliğe kaynaklık eden bir ölümsüzlüğü savunabilmek, ancak bir çeşit bedenle mümkün olmaktadır. Ancak bu beden ölümden önceki bedenle aynı beden olmayıp ona benzer bir beden olacaktır.”¹⁸⁹ Burada “kişilerin bir bedene sahip olmaları zorunlu görünse de; kişilerin aynı bedenle bedenleşmeleri zorunlu görünmemektedir.”¹⁹⁰ Hem maddenin

186 Gazâli, “Tehâfütü'l-Felâsife: Yirminci Mesele”, s. 76.

187 Gazâli, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfüt El- Felâsife*, s. 181, 215. Bkz. Deniz, *Kelam –Felsefe Tartışmaları: Tehâfütler Örneği*, s. 278.

188 Mert, *İnsan nedir?*, (Ankara: Ankara okulu Yay., 2004), s. 36.

189 Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 150.

190 Olen, “Personal Identity and Life After Death”, s. 366.

farklı zaman dilimlerinde farklı nitelikler alması hem de ölmeden önceki beden ile dirilecek olan beden arasında zamansal bir boşluğun olması, bu bedenlerin aynı olmasına imkân tanımamaktadır.¹⁹¹

Hick’e göre “tekrar dirilişten kastedilen, mezarlıkta bulunan cesetlerin diriltilmesi değildir. Tanrı’nın bireysel olan psiko-fiziksel insanı tekrar yaratması veya diriltmesi manevi bir beden (*spiritual body*) şeklinde olacaktır.”¹⁹² Başka bir ifadeyle Hick’e göre, ölümle birlikte insanın fiziksel bedeni yok olduğu için, ancak tanrısal bir müdahaleyle kişiler için ruhsal niteliklere sahip olan bir beden yaratılır. Bu tarzdan bir dirilişin daha tutarlı ve açıklanabilir olacağını savunanlar Tanrı’nın içinde bulunduğumuz fiziksel dünyada fiziksel bir beden yaratarak oraya yerleştirmesi gibi aynı yolla ahiret hayatında da başka bir deyişle ruhsal olan dünyaya da onunla daha uyumlu olacak “manevi bir beden” yaratıp yerleştireceğini iddia etmektedirler.¹⁹³

Hick’e göre fiziksel organizmanın ölümüyle birlikte bilinçli kişilik varlığını sürdürmeye devam edecektir. Ona göre ölüm sonrası ilk aşama cisimleşen bir yaşamı gerektirmemekle birlikte, daha sonraki süreçlerde bedensel bir var oluşu gerektiren diriliş hadisesi gerçekleşecektir.¹⁹⁴ Hick’e göre ölümden sonra aynı bedenlerin mezarlardan geri gelecekleri düşüncesi bir tarafa bırakılırsa, gerçekçi bir diriliş fikri için, diğer dünyada psiko-fiziksel bir bütünlük içinde olan insanın tekrar yaratılmasında ilahî bir müdahaleyi temel bir postüla olarak kabul etmek

191 Mavrodes, “The Life Everlasting and the Bodily Criterion of Identity”, s. 36.

192 Hick, “Immortality and Resurrection”, s. 353.

193 Hick, “Immortality and Resurrection”, s. 353.

194 Hick, “Present and Future Life”, s. 12, 13.

gerekecektir.¹⁹⁵ Öyle görünüyor ki bedensel bir varoluşu zorunlu görmekle birlikte Hick, yeniden diriliş ile tekrar var edilecek bedenlerimizin ölüm öncesi sahip olduğumuz bedenlerimizle, niteliksel anlamda, aynı olmayacağını iddia etmektedir.

Muhakkak ki manevi/ruhsal beden varsayımı da kişisel özdeşlik bağlamında, problemsiz bir hipotez değildir. Böyle bir doktrinin karşılaştığı en önemli problem, diriltilecek hayat ile yeryüzündeki hayat arasındaki bağlantıyı sağlayan kişisel özdeşliğin bu yolla sağlanıp sağlanmadığıdır. Sözgelimi, diriltilen beden ile ölümden önceki beden arasında nasıl bir bağlantı kurulacaktır?

Bedeni kişinin özsel bir parçası olarak görmeyen Locke da dirilişin farklı bedenlerle olmasının mümkün olabileceğini söylemektedir. Ona göre herhangi bir şahsın bir takım nedenlerle kendi fiziksel bileşenlerden bir tanesini kaybetmesi durumunda, başka bir şahıstan kendisine bir fiziksel bileşen nakledildiğinde, bu kişi kendi özdeşliğinden herhangi bir şey kaybetmeyecektir. Bundan hareketle haklı olarak diyor Locke, ahiret hayatında bir kişinin dünyada sahip olduğu bedenin aynısına veya bir kısmına sahip olmaması durumunda da kendi özdeşliğini koruyabilecektir.¹⁹⁶

Nitekim ona göre, diriliş anında ruhtan ayrılmayan aynı bilinç sayesinde bu kişi, aynı kişi olarak düşünülebilir. O nedenle Locke, benin temel referansı olarak aynı niceliksel cismi kabul etmeyip, aynı bilincin sürekliliğini savunmaktadır. Bu bilinçle değişik cisimler birleşip sonra ondan ayrılabilirler. Bu cisimler bu bilincin bulunduğu özneye bir yaşamsal birliktelik içinde kaldıkları sürece aynı benin birer parçasıdırlar. Dolayısıyla Locke’a göre bedenlerimiz, bizdeki özsel olan bilinçle birlikte oldukları sürece bizim bir parçamızı oluştururken; bu özsel olan kısımla

195 Hick, “Present and Future Life”, s. 4.

196 Locke, “Our Psychological Properties Define the Self”, s. 306.

ayrıldıkları takdirde bizim bir parçamız olmaktan çıkarlar.¹⁹⁷ Bu nedenle kişi hangi bedende görünürse görünsün, aynı bilinç devam ettiği sürece bu kişinin özdeşliğinde herhangi bir sorun veya kusur söz konusu olmayacaktır.

İnsanların farklı zamanlarda farklı bedenlere sahip olmasının mantıksal bir imkânından bahseden Baker, bu şahısların birinci şahıs bakış açılarına sahip olmaları durumunda aynı şahıslar olacağını belirtmektedir.¹⁹⁸ Lynn Baker'in de haklı olarak ifade ettiği gibi, biyolojik süreçler dirilen kişinin özdeşlik koşullarıyla alakalı değilse, o zaman dirilen beden ile kişinin ölümden önceki bedeninin özdeş olması mantıksal olarak nasıl mümkün olacaktır?

Özdeşlik koşulları biyolojik olan ile özdeşlik koşulları biyolojik olmayan bir şeyin aynılığından bahsedilemeyeceğini ifade eden Baker, bir organizma olmanın zorunlu şartlarını ve kişi olmanın zorunlu şartlarını birbirinde ayırır. Ona göre bir şahsın kişi olması, onun birinci şahıs bakış açısına sahip olması sebebiyledir. Baker, birinci şahıs bakış açısını bütün cismani varlıklar için zorunlu görmeyip sadece insanlar için zorunlu görmektedir. Bundan dolayı o, kişilerin bir beden olmadıklarını fakat bir bedenden oluştuklarını dile getirerek kişilerin farklı zaman dilimlerinde farklı bedenler edinebileceklerini söylemektedir. Kişinin birinci şahıs bakış açısı ile aralarında zorunlu bir bağ olduğunu fakat bedeni ile böyle zorunlu bir bağ olmadığını söylemektedir.¹⁹⁹ Eğer Tanrı bir şahsın belli bir bedenle ve birinci şahıs bakış açısıyla dirilmesini irâde ederse bu durumun gerçekleşmesinde bir problem olmayacaktır.²⁰⁰

197 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 203.

198 Baker, "Material Persons and the Doctrine of Resurrection", s. 159.

199 Baker, "Material Persons and the Doctrine of Resurrection", s. 164-165.

200 Baker, "Material Persons and the Doctrine of Resurrection", s. 162.

Bu görüş, kişinin tekrar diriltilmiş bedeninin kendi dünyevî biyolojik bedeniyle farklı olabilmesine izin vermesi açısından önemlidir. Kişi, bedeniyle birebir aynı olmayıp bir bedenden meydana geldiği için, onun birinci şahıs bakış açısının farklı bir bedenle olması mümkündür; tıpkı bir heykeltıraşın bir eseri/heykeli farklı bir mermer kütlesinden veya ahşaptan yontmasının mümkün olması gibi.²⁰¹ Her ne kadar heykelin varlığı, bir mermerin varlığıyla ilintili olsa da o anda kullanılan mermerle özsel bir bağı yoktur. Çünkü aynı nitelikleri içeren heykelin başka bir mermerden yapılmasını engelleyen bir durum söz konusu değildir. Aynı şekilde kişi ile bedeni arasında özsel bir bağ olmayıp sadece ondan meydana gelmektedir. O nedenle aynı fiziksel bileşenleri kişisel özdeşlik için zorunlu bir şart olarak ileri sürmeye de gerek yoktur.

Bazı İslam düşünürleri de fiziksel/biyolojik bir ölümden sonra mezara konulan bedenin aynısının gelecek bir zaman diliminde tekrar vuku bulacağı düşüncesine karşı çıkmaktadırlar. Sözgelimi İkbâl'e göre, Müslüman alim ve düşünürlerin çoğu, ölümden sonraki hayatta benliğin karşılaştığı yepyeni çevrede yeni bir vücuda ihtiyaç duyduğu fikrini savunurlar. İkbâl'e göre, bu fikrin asıl kaynağı benliğin bir fert/shahıs olarak düşünülmesidir.²⁰² İkbâl kendi görüşünü temellendirmek için Kur'an'dan bazı ayetleri referans olarak göstermektedir (Bkz. Kâf 50/3-4, Vâkîa 56/61). İkbâl'e göre söz konusu ayetler ferdiyetin fiziksel bileşenlere bağlı olmadığına işaret etmektedir. O nedenle fiziksel parçacıklarla kişinin özdeşliği arasında zorunlu bir bağ kurulamıyorsa bedenin ne tür bir beden olduğu temel bir sorun değildir.²⁰³

201 Baker, "When does a Person Begin?", s. 28.

202 İkbâl, *İslamda Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 168.

203 İkbâl, *İslamda Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 168.

Öyle görünüyor ki teistik dinler, yeniden dirilişi, eski bedenlerine yeniden kavuşma şeklinde değil, ahiret hayatında kişilerin devamına uygun yeni bedenlere sahip olma şeklinde yorumlamaktadırlar.²⁰⁴ Belki de yeni bir beden tezini önemli kılan şey, bir yönüyle ruhun ölümsüzlüğü düşüncesini haklı görmesi diğer yönüyle de ruhun ölümsüzlüğü öğretisini savunanlarla diriliş inancını savunanlar arasında uzlaştırıcı bir görüşü benimsemesidir. Başka bir ifadeyle, tıpatıp aynı beden olmasa da ruha herhangi bir beden temin edilerek cisimsiz ruh düşüncesine bağlı olarak ortaya çıkan problemlerin üstesinden gelinmesi bu çözümlemenin değerini ortaya koymuştur.²⁰⁵

Sonuç olarak insan ruhunun, metafiziksel anlamda, bedene bağlı olmayıp ondan bağımsız olduğu rahatlıkla söylenebilir. Fakat bu, ruhun hiçbir zaman bedene ihtiyaç duymayacağı anlamına gelmemektedir. Sözelimi, kuşların bir ormana ihtiyaç duymaları veya ona bağımlı olmaları gibi ruh da bir bedene ihtiyaç duymaktadır.²⁰⁶ O nedenle, kişisel özdeşlik için bedensel bileşenlerin yeterli olduğu söylenemezse de, bu bileşeni de içeren herhangi bir söylem gereklidir.²⁰⁷ Yine de denilebilir ki ruhun bedene ihtiyaç duyması, onun bedene indirgeneceği sonucunu doğurmamaktadır.

Kuşkusuz fiziksel/biyolojik bir ölümden sonra ruhun bedensiz olarak yoluna devam edeceğini iddia etmek mantıksal bir tutarsızlık içermemektedir. Fakat beden ölümünden sonra da taşıdığı bir değer olduğunu söyleyebiliriz. Tam bir şahıs/kishi olmak için ruh ve beden bir araya gelmesi zorunludur. Daha önce de ifade edildiği

204 Badham, “Ölüm ve Ölümsüzlük: Global Bir Senteze Doğru”, s. 175.

205 Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 151.

206 Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, s. 366.

207 Penelhum, “The Importance of Self-Identity”, s. 674.

gibi ruhun bedensiz olarak var olması mümkün olmakla birlikte böyle bir durumda varlığını sürdüren şahıs eksik/kusurlu bir şahıs olur. Ölümden sonra varlığını devam ettiren bedensiz ruhun/zihninin, tam bir kemale erişmesi için bir bedenle birleşmesi gerekmektedir.²⁰⁸ Kişi, kısmi olarak, bedensiz yaşayabildiği halde bedeninin yokluğunda bu kişinin dünyadaki kişiyle bütün boyutlarıyla aynı olduğu söylenemez.

Eskatolojik sezgilerden hareketle bedensel bir var oluşun bedensiz bir var oluştan daha az problemli olduğu söylenebilir. Bu anlamda bedenini daimi olarak kaybeden birisinin nasıl yaşayabildiğini açıklamanın zorlukları vardır. Oysa yeniden bir dirilişi öngören ruhçu-maddeci çözümlemeye göre, ruh-beden birleşimi kusursuz bir hayatta kalmak için zorunlu olmasa da, ilahî ödül ve cezayı da içeren ölüm sonrası diğer amaçlar için gerekli olabilir.²⁰⁹ O nedenle bedensel bir ölümden sonra ruhu var olmaya devam eden kişi dirilişten sonra tekrar bedenine kavuşunca tam bir kişi olur.²¹⁰ Böylece ruh-madde birleşiminin gerekliliğine vurgu yapan yeniden yaratılış kuramı daha doyurucu ve daha tutarlıdır. Aksi takdirde tam bir kişisel özdeşliğe ilişkin tereddütler bitmeyecektir.

Aynı zamanda rasyonel dayanakları olan bir ruh-madde anlayışı, başka bir âlemde insanın ayrılmaz bir ruh-beden birliği içinde yeniden var olması için Tanrı'yı temel bir postüla olarak koymak zorundadır. Ölümden sonra insan bedeni tahrip olup yok olacağı için gelecek zamanın belli bir döneminde Tanrı'nın, mucizevî bir şekilde o topraktan bize/ruhlarımıza fiziksel bir beden vererek bizleri bir şahıs olarak tekrar yaratmasında bir tutarsızlık bulunmamaktadır.²¹¹

208 Graham, *Philosophy of Mind*, s. 19.

209 Graham, *Philosophy of Mind*, s. 20.

210 Martin and Baressi, *Naturalization of the Soul*, s. 6.

211 Davis, "Philosophy and Life After Death", s. 705.

Sonuç olarak, Tanrı'nın yeniden yaratması olmaksızın, diriliş hadisesinin doğal süreçler sonucunda gerçekleşeceğini iddia etmek mümkün görünmemektedir. Tanrısalsal bir müdahaleyle yaratılan bedenın ölüm öncesi bedenle birebir aynı olması gerektiğini söylemenin makul gerekçelerinden söz etmek zordur. Eskatolojik bir çerçeveden bakıldığında kişisel özdeşliğin sağlanması için hangi bedenın olduğu bir sorun olarak görülmemelidir. Kişi gerçek anlamda bir bedene sahip olsa da, kişinin bu bedene sahip olması zorunlu bir durum değildir. Yani kişi ile bedeni arasında gerçekleşen bağın zorunlu olmayıp olumsal olması, bedeninin birebir aynı olmayacağına delalet etmektedir. O nedenle kişinin özsel olan ve devamlılık gösteren ruhunun farklı bedenlerle de kişisel özdeşliğini sürdürebildiği düşüncesi daha makuldür. Aynı şekilde kişinin tam (eksiksiz) bir şahıs olması için fiziksel bileşenlerin gerekli olduğunu öne sürmek, kişinin özsel olan kısmının ruh olduğu gerçeğiyle çelişmez.

3. 5. Kişisel Özdeşlik ve Ölüm Sonrası Hayat: Ahlakî Nedenler ve

Sonuçlar

Kişisel özdeşliğin felsefî ve teolojik bir sorun olarak ele alınmasının birden çok nedeninin olduğunu söyleyebiliriz. Daha önce de ifade edildiği gibi bu nedenlerin başında (i) kişinin geleceğiyle ilgili endişeleri (ii) kişisel bir var oluş için, birinci endişeye sıkı bir şekilde bağlı olan hayatta kalma düşüncesi ve (iii) kişinin gerçekleştirdiği eylemlerinden sorumlu olmasını sağlayan ahlakî sorumluluk düşüncesi gelmektedir.²¹²

212 Santos and Sia, *Personal Identity, the Self, and Ethics*, s. 4.

Buradaki çalışmamızın temel amacının ahlak metafiziğini temellendirmek olmadığını söylemeliyiz. Ahlak metafiziği başlı başına ele alınması gereken bir konu olduğu için, burada bu konuya detaylıca girmeyeceğiz. Biz burada daha çok kişi ve özdeşlik kavramlarının etikle/ahlakla bir bağlantılarının olup olamayacağını irdeleyecek, ölümden sonraki hayatta varlığını devam ettirecek olan bireyin, ahlâkî bir zorunluluk olarak, aynı birey olması gerektiğine atıfta bulunacağız.

İnsanların gerçekten ölümden sonra yaşamaları gerektiğini düşünmemiz için bir neden var mıdır? Bu soru ekseninde ölümden sonraki hayatın imkânını irdeleyen birbirinden son derece bağımsız ve o ölçüde de farklı disiplinlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Ahiret hayatındaki kişisel varoluşun mahiyeti ile ilgili tartışmalara girmeden, söz konusu olan hayatın ahlâkî dayanaklarını kısaca ele almakta fayda vardır.

Ölümden sonraki hayatın ruh odaklı tartışmalarında, sadece ruh, basit bir cevher olduğu için bozulamaz önermesinden hareketle tartışmanın boyutları sınırlandırılabilir mi? Yoksa ruhun manevi bir cevher oluşu ve basitliği nedeniyle bozulmayışının yanında ahlâkî dayanaklara bağlı olarak da bir ölüm sonrası hayat tasavvuru mümkün olabilir mi?

Denilebilir ki ölümden sonra bir hayatın varolduğunu ortaya koymak için birçok *a priori* kanıt ileri sürülmüştür. Ahlâkî kanunun bir gereği olarak en yüksek iyinin gerçekleşmesi gerektiğine vurgu yapan Kant, bunun da ancak Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğüyle sağlanacağını ifade etmektedir.²¹³

Reçber'in ifadesiyle,

213 Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yay., 2010), s. 726-738. Bkz. Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, (İstanbul: Say Yay., 1994), s. 134 vd.;

Kant'ın ahlak metafiziğini Tanrı'yla ilişkilendirmesinin en temel gerekçesi; Tanrı'nın varlığını ahlâkî eylemlerimizin gerçekleştirmeyi amaçladığı 'en yüksek iyi'nin imkânı için zorunlu bir postüla olarak görmesidir. Aslında, Kant'a göre, en yüksek iyyinin imkânını varsaymak ile en yüksek iyyinin gerçekliğini, yani Tanrı'yı varsaymak gerçekte aynı şeydir ve bu bakımdan Tanrı'nın varlığını farzetmek ahlâkî olarak zorunludur.²¹⁴

Yani Kant, "en iyi dünyanın imkânını varsaymak aynı zamanda en yüksek iyyinin kendisi olan Tanrı'yı varsaymayı"²¹⁵ gerektirdiğinden söz etmektedir. Kant'ın Tanrı ile ahlak metafiziği arasında kurmaya çalıştığı zorunlu ilişkiye itirazların olduğu söylenebilir. Kant'ın en yüksek iyyinin güvencesi olarak öngördüğü Tanrı'nın hiçbir ontolojik esasa dayanmadığı, sadece Kant'ın kendi ahlak metafiziğini gerekçelendirmek için buna başvurduğu söylenmektedir.²¹⁶ Fakat bu kendi başına ele alınması gereken bir konudur. Konuyu bu açıdan ele alan birçok çalışmaya rastlamak da mümkündür. O nedenle buna ilişkin tartışmalara girmeyeceğiz.

Anlaşıldığı kadarıyla Kant'a göre, ahlâkî kanun bize en yüce iyiye erişmek için gayret sarf etmek zorunda olduğumuzu söyler. Fakat bu dünyada kişinin mutlak anlamda bir mutluluğu yakalaması mümkün değildir. Dolayısıyla bu dünyada ahlâkî anlamda bir kemale ulaşmak söz konusu olmayacaktır. O halde sözü edilen en yüksek iyyinin gerçekleşmesi ancak devam eden sonsuz bir hayatta mümkün olabilir. Bu ilerleme ise ancak ebedi olarak var olan bir varlığın, bir şahsiyetin söz konusu

214 M. Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XLIV, S. 1. (Ankara: 2003), s. 136.

215 M. Sait Reçber, "Kur'an ve Ahlak Metafiziği", *IX. Kur'an Sempozyumu: Kur'an'da Ahlakî Değerler*, (Ankara: Fecr Yay., 1998), s. 61.

216 Recep Kılıç, "Ahlakın Temellendirilmesi Problemi," *Din ve Ahlak Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, (Ankara: Ankuzem Yay., 2006), s. 214. Benzer tartışmalar için bkz. Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, (Ankara: TDVY., 1992), s. 48 vd.; Mehmet S. Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı- Ahlak İlişkisi*, (Ankara: TDVY., 1991), s. 49-62.

olmasıyla mümkün olacaktır.²¹⁷ Bu anlamda Kant, en yüksek iyinin gerçekleşmesini, sonsuzca ilerleyen bir hayata bağlı gördüğünden,²¹⁸ ruhun ölümsüzlüğü delilini, mükemmelliğe erişmek için postüla olarak kabul etmektedir.

Kant'la paralellik gösteren Aquinas'a göre de insanlar nihai bir gaye olan mutluluk için yaratılmıştır. Fakat mutluluk bu hayatta elde edilemez ve mutlu olmayı bu dünyadaki öğelerle sınırlamak imkânsızdır. Bu nihai mutluluğun sağlanması için ölümden sonra bir hayatın var olması zorunludur. Aquinas, mutluluğu kendisi için var edildiğimiz ve nihai gaye olan Tanrı'yla ilintili olarak açıklar. Çünkü nihaî bir mutluluk kişinin bilgisi aracılığıyla gerçekleşemez. Ona göre kişinin bu dünyada Tanrı ile ilgili edindiği bilgi eksik olduğu için bu mutluluk ancak diğer dünyada mümkün olacaktır. Nitekim Aquinas, kişinin varlık gayesi ile söz konusu olan nihai amaç arasında zorunlu bir ilişki olduğuna işaret etmektedir.²¹⁹ Görüldüğü gibi burada ahlak metafiziği ile Tanrı'nın varlığı ve ölümden sonra hayat arasında zorunlu bir bağ kurulmaktadır. Şimdi bu konuya ilişkin derin tartışmalara girmeden, ahlâkî bir zorunluluk ile kişisel varoluş arasındaki ilişkiyi ele alacağız.

Ahret hayatının varlığı bir takım ahlâkî çıkarımları (sonuçları) gerektirir mi? Kişisel özdeşliğin felsefî ve eskatolojik bir sorun olarak tartışılmasının birden çok sebebi vardır. Bu sebeplerden bir tanesi de ahlâkî ve hukukî sorumluluktur. Adalet prensibinin temelinde bir kimsenin yaptığı suçlardan dolayı cezasız kalmaması düşüncesi bulunmaktadır. Bu sebeple biyolojik ölümden sonraki yaşamda varlığını

217 Janet ve Seailles, *Tahlili Felsefe Tarihi: Metalib ve Mezahip*, s. 434.

218 Yasa, *Felsefî ve Deneyisel Metinlerle Ölim Sonrası Yaşam*, s. 84., bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 730 vd.

219 Aquinas, *Summa Theologia*, s. 785-793. Bkz. Peterson, Hasker vd., *Akıl ve İnanç*, s. 301-302.

sürdürecek olan kişi, bu eylemleri gerçekleştiren kişiyle aynı olmalıdır.²²⁰ Şimdiki zaman diliminde gerçekleştirdiği davranışlarının hesabını gelecek bir zaman diliminde verecek olan şahıs, ahlâkî bir zorunluluk olarak, söz konusu olan şahısla tıpatıp aynı olmalıdır.²²¹ Noonan'ın söylediği gibi Locke'a göre, kişisel özdeşlik, ceza ve ödülün doğru bir şekilde uygulanmasına dayanmalıdır²²² düşüncesi bu sorunun adaletle dayalı olduğuna işaret etmektedir. Bu durum ceza ve mükâfatın zorunlu olarak kişisel özdeşliği gerektirdiğine işaret etmektedir.²²³

Görüldüğü gibi akıl ve ruh sahibi rasyonel bir varlık olan insanın bazı sorumluluklarından bahsedilmektedir. Kişi bu sorumluluklarını yerine getirip getiremediği oranda ahiret hayatında mükâfat veya ceza ile karşılaşacaktır. Tanrı'nın ölümden sonra iyilik yapanları ödüllendireceğini ve yanlış şeyler yapanları da cezalandıracağını söylemesi de ölümden sonraki hayatın tanrısal bağlantılarına işaret etmektedir. Tanrı, adaletin gerçekleşmesi için böyle bir ilkeyi ahlâkî bir kanun olarak dile getirmekte ve ahiret hayatının varlığını söz konusu adaletin sağlanacağı yer olarak tanımlamaktadır.²²⁴

Pekâlâ, kişisel bir özdeşlik söz konusu olmadığı zaman bundan bahsetmek anlamlı olacak mıdır? Başka bir ifadeyle kişisel özdeşliğin sağlanmadığı bir ölüm sonrası hayat tasavvuru ahlâkî açıdan ne tür sorunlar içerir?

Nitekim kişisel özdeşliğin önemsizliğini ortaya koymaya çalışan Parfit gibi düşünürlerin öncülük ettiği yaklaşımlara göre, kişilerin ayrı oluşu önemli bir sorun olarak görülmemelidir. Onlara göre kişiler bir bütünlük ortaya koymayan varlıklar

220 Carruthers, *Introducing Persons*, s. 190-191.

221 Garrett, "Persons and Values", s. 339.

222 Noonan, *Personal Identity*, s. 39.

223 Garrett, *Personal Identity and Self-Consciousness*, s. 92.

224 Lund, *Persons, Souls and Death: A Philosophical Investigation of an Afterlife*, s. 92.

olup, sadece fiziksel olan bedenlere iliştirilen ve özsel olmayan varlıklardır. Bu anlamda kişisel özdeşliğin farklı zaman dilimlerindeki sınırlılığı zorunlu bir hadisedir.²²⁵ Kişinin ontolojik yapısını (ruh-beden) birbirine indirgeyen yaklaşıma göre gerçeklik, kişiliğe atıfta bulunmadan bir bütünlük içinde tanımlanabilir.²²⁶ Pekâlâ, ‘kişiler olmaksızın gerçeklik tam olarak tanımlanabiliyorsa, o zaman kişiler arasındaki sınırların önemli olduğundan nasıl bahsedilebilir?’ Parfit’in öncülük ettiği bu indirgemeci yaklaşımın, “kişiler arasındaki sınırların/hudutların ahlâkî anlamda bir değeri yoktur”²²⁷ diyerek konuyu geçiştirdiği gözlemlenmektedir.

Parfit’e göre çoğu insanın kabul ettiği farklı zaman dilimleri arasındaki özdeşlik düşüncesi bir düzeltmeye ihtiyaç duymaktadır. Ona göre böyle bir inanca sahip olmanın temelinde, kişinin kendi geleceğiyle ilgili taşıdığı derin kaygılar yatmaktadır. Bundan dolayı Parfit, kişinin nicliksel anlamda tek bir kişi olarak varlığını devam ettirdiğine inanmak için temel gerekçelerimiz yoktur, demektedir.²²⁸ Böylece ona göre bireyler kendi yaşamlarının bir bütünlük sergilemediğini ve ardışık yaşamlarla bölündüğünü dikkate alırlarsa, bu bireyler ölümle ilgili kaygılardan kurtulabilirler. Kaldı ki ona göre, hafıza kaybı ve psikolojik bağlantıların zayıflaması ya da ortadan kaybolması, kişisel bir varoluşun da olamayacağına işaret etmektedir.²²⁹

Eğer kişisel özdeşliği dışlayan açıklamalar mümkün ise o zaman kişiler arasındaki sınırların, ayrımların öneminden bahsedilemez. Yapılan yanlış işlerden ya da işlenen suçlardan dolayı başka kişileri cezalandırmak adil, dolayısıyla ahlâkî olur

225 Garrett, “Persons and Values”, s. 338.

226 Garrett, *Personal Identity and Self-Consciousness*, s. 93.

227 Garrett, “Persons and Values “, s. 343.

228 Santos and Sia, *Personal Identity, the Self, and Ethics*, s. 20-21

229 Penelhum, “The Importance of Self-Identity”, s. 674.

mu? Bu sorulara bir cevap verilmezse o zaman indirgemecilik argümanına göre kişiler arasındaki ahlâkî sınırların önemli olmadığı sonucu ortaya çıkacaktır. Fakat kişisel özdeşliği güvence altına almayan böyle bir değer teorisini öngörmek mümkün değildir.²³⁰ Kaldı ki kişisel özdeşliğin önemli olmadığı iddia edilirse, o zaman kişinin geleceğiyle ilgili daha az çaba göstermesi ve hatta çabalamaması daha rasyonel bir tutum olacaktır. Hatta bu şahsın yaptığı hatalardan dolayı endişelenmesi için hiçbir neden de olmayacaktır.

Ölüm sonrası hayat tasavvuruna sahip olan teistik dinler, bu dünyada geçirdiği tek hayattan sorumlu tuttuğu insanın, kişisel özdeşliğini korumayı garanti eder. Teistik dinlerin sıklıkla vurguladıkları gibi, ölümden sonraki hayat kişisel bir var oluşu gerektirdiği gibi aynı zamanda orada hesap verilebilir bir hayat da olacaktır. Örneğin, Kur'an insanlardan bahsederken "onların hepsi kıyamet günü Allah'a tek olarak gelecektir" (Meryem 19/95) diye buyurmaktadır. Aynı şekilde Kur'an'ın muhtelif ayetlerinde herkesin kendi yaptıklarından sorumlu tutulacağı açık bir şekilde ifade edilmektedir. (Bkz. Zilzâl 99/7-8, İsra 17/7, İsra 17/13-14). Ayrıca sözü edilen ayetler, kişinin kendi kişisel özdeşliğini koruyarak varlığını devam ettireceğine işaret etmektedir. Bütün bu ifadeler, insanın gelişme sürecinin hiçbir döneminde kişisel özdeşliğini yitirmeyeceğine göstermektedir. İkbal'ın dediği gibi, mutlak varlık olan Allah'la karşılaşıldığında da durum aynı olacaktır.²³¹ Dolayısıyla, insanın akıbeti ne olursa olsun, o kişiliğini asla kaybetmeyecektir.

Locke'un da ahlak metafiziği ile ahiret hayatı arasındaki tartışmayı Kant ekseninde yürüttüğü söylenebilir. Çetin'in ifade ettiği gibi, "Locke'a göre ahlâkî

230 Garrett, *Personal Identity and Self-Consciousness*, s. 94.

231 Mehmet S. Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1987), C. XXIX, s. 104.

davranışların karşılığı olan mükâfat ve cezanın görüleceği yerin bu dünya olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Locke, insanın ahlâkî davranışlarının karşılığını göreceği bu hayattan sonra gelecek bir hayatın varlığından söz eder. İnsanın bu dünyadaki geçici mutluluktan vazgeçerek birçok sıkıntıya katlanma pahasına ahlâkî bir hayat yaşamasının ancak ikinci bir hayatın kabul edilmesiyle mümkün olacağını söylemektedir.”²³² Bu anlamda Tanrı’nın ahlaklı yaşayan insanlara vaddettiği mutluluğun gerçekleşeceği başka bir hayatın var olması gerekmektedir.

Bu nedenle, ödül ve cezanın bütün hak ve hukukunu –meşruiyeti- kişisel özdeşlik üzerinde kurulduğu açıktır. Söz konusu olan bu ödül ve cezanın muhatabı olarak mutluluk ve mutsuzluk hadisesinin herkesin kendisini ilgilendirmektedir. Kendi özdeşliğini korumayan ve aynı zamanda kendisinin farkında olmayan bir varlığın başına gelen şeylerin hiçbir anlamı olmayacaktır.²³³ Aynı şekilde Locke, ahiret hayatında kimsenin bilincinde olmadığı bir şeyden sorumlu tutulamayacağını ve insanın yargısını, bilincin kendisini suçlamasında bulacağını düşünmemizin akla uygun olduğunu söylemektedir.²³⁴

Fakat kişinin bilinci/hafızası veya bütün zihinsel eylemleri/olguları bir nehrin suyu veya zamanın kendisi gibi akıp gitmektedir. Kişinin şimdiki zaman diliminde sahip olduğu bilinç geçmiş zaman dilimlerinde sahip olduğu bilinçle aynı olmayabilir. Özdeşlik sadece devamlı varlığını sürdüren şeylere dayandırılabilir. Oysaki bilinç ve düşüncenin diğer bütün halleri devam eden/süregiden şeyler değildir. Tersine geçici ve anlık durumlardır. O nedenle kişisel özdeşlik bilince dayandırılacaksa hiçbir şahıs kendi hayatının farklı dönemlerinde aynı şahıs

232 İsmail Çetin, *John Locke’da Tanrı Anlayışı*, (Ankara: Vadi Yay., 1995), s. 198.

233 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 200.

234 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 202-204

olmayacaktır. Kişisel özdeşliğe bağlı olarak gelişen ödüllendirme ve cezalandırmanın adaleti de bu şekilde işlemeyecektir. Çünkü hiçbir şahıs kendi (eylemlerinden sorumlu) olmayacaktır.²³⁵

Fakat Locke, hesap günü geldiğinde bireylerin geçmişte gerçekleştirdikleri eylemlerinin farkında olacaklarını söylemektedir. Tanrı'nın mutlak merhameti, kişilerin yapmadıkları şeyleri hatırlamalarını engelleyecektir. O nedenle kişi, kendisine ait olmayan herhangi bir hafızaya sahip olmayacaktır.²³⁶ “Bu yüzden, kutsal kitap bize, kıyamet gününde, Tanrı'nın herkese kendi eylemlerine göre ceza veya mükâfat vereceği zaman, bütün yüreklerdeki gizlerin açıklanacağını söylüyor. [Ona göre] yargı, her kişinin, hangi bedende görünürse görünsün ve bilinç hangi cisme bağlı olursa olsun, bu eylemleri kendisinin işlemiş ve bu yüzden de cezayı hak etmiş olduğunun bilincinde oluşu yüzünden, haklıdır.”²³⁷

Pekâlâ, Hristiyanlık inancının önemli parametrelerinden olan keffaret ve asli günah düşüncesi ile kişisel özdeşlik sorunu arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Başka bir ifadeyle Hristiyanlık teolojisinde önemli bir yer edinen Adem'in işlediği suçtan dolayı insanlığın bulaşmış olduğu asli günah için İsa'nın kendisini feda etmesi anlamına gelen keffaretin kişisel özdeşlik hadisesiyle uyduğuundan bahsedilebilir mi?

İlginç olan Locke'un hem ahiret hayatının ahlâkî temellendirmesini kişisel özdeşliğe bağlaması ve kişinin yaptıklarından sorumlu olmasının zorunluluğuna işaret etmesi; hem de Hristiyanlık inancının temel inançlarından olan asli günah ve keffaret fikrini de kabul etmesidir. İsa'nın insanlığın kurtuluşunu sağlamak için

235 Reid, “Of Mr. Locke's Account of Personal Identity”, s. 117.

236 Vesey, *Personal Identity*, s. 59.

237 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 204.

kendini feda etmesini anlatan keffaret (*redemption*)²³⁸ inancını Locke'un sahiplenmesi fazlasıyla eleştiriye açıktır. Bu teolojik varsayım, Tanrı, herkesi kendi eylemlerine göre yargılayacaktır önermesiyle çelişmektedir. O nedenle, asli günah inancının Tanrı'nın adaletiyle uyumlu olduğunu iddia etmek mantıksal bir tutarsızlık içermektedir.

Oysaki İkbal'ın dile getirdiği gibi, Kur'an insanın ferdiyet ve eşsizliğini önemle belirtir. Bir ferdin, diğerinin yükünü taşımasını imkânsız kılan ve ancak kendi şahsi çaba ve gayretinin meyvesi olan şeyi elde etmesine hak ve yetki veren, insanın bu yegâne bireyselliği hakkındaki bakış açısının bir sonucu olarak Kur'an, keffaret fikrini şiddetle reddetmektedir.²³⁹ İkbal'e göre kişisel bir varoluş veya ölümsüzlük tamamıyla ahlâkî öğelerle ilintili olan bir sorun olduğuna göre, ölümden sonraki hayatın dayandığı ahlâkî argümanların en önemlilerinden bir tanesi Tanrı'nın adaletidir.²⁴⁰ Ölümden sonraki yaşam için getirilen ahlâkî delillerin temel referansının Allah'ın adaleti olduğu göz önüne alınırsa, adalet sahibi Allah'ın başkalarının günahını bir başkasına yüklemesi açıklanabilir bir durum değildir. Çünkü ilahî dinlerin sıklıkla vurguladıkları gibi, ölümden sonraki hayat kişisel bir varoluşu gerektirmektedir.

Çetin'in dile getirdiği gibi, "bir insanı herhangi bir davranışının ahlâkî sonucundan sorumlu tutabilmek için, söz konusu davranışın o insan tarafından işlenmiş olması, yani davranışta bulunan insanla ahlâkî sonuçtan sorumlu tutulacak

238 Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, s. 169. 'Asli/kalıtsal günah' kavramı için bkz. Akarsu, *Max Scheller Felsefesi'nde Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*, s. 11-12.

239 İkbal, *İslamda Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 134.

240 Yaran, "Death and Immortality in Islamic Thought", s. 114.

insan arasında kişisel özdeşliğin var olması gerekmektedir.”²⁴¹ Mükâfat ve cezanın doğruluk ve adilliği ancak kişisel özdeşlikle sağlandığına göre, her insanın kendi eylemlerinin sonucundan sorumlu tutulması zorunludur. Çünkü kendi eylemlerinin öznesi olan kişi, özgür iradesi olan bir varlıktır. Söz konusu bu varlık, herhangi bir gaye doğrultusunda tercihlerde bulunmaktadır. Öyle ki kişinin tercihlerde bulunabilme iradesi, onun ahlâkî sorumluluğunun temelini oluşturmaktadır. Bu anlamda Hristiyan teolojisinin önemli kabullerinden olan Adem’in işlediği bir suçtan dolayı bütün insanların günahkar olduğunu ve her insanın günaha bulaşmış olarak doğduğunu kabul etmek bir paradoksa neden olmaktadır. Nitekim Adem ile diğer insanlar arasında kişisel bir özdeşlikten söz edilemez. Bu anlamda kişisel varoluş olmadığı zaman eskatolojik yaklaşımların bir anlamı kalmamaktadır. Çünkü ceza da mükafat da şahsidir. Birinin işlediği bir suçun cezasını başkasının çekmesi kabul edilebilir olmadığı gibi, birisinin hakettiği mükafatı başkasına vermek de doğru değildir. Bu da kişisel özdeşlik ile ahlak arasındaki kaçınılmaz bağa işaret etmektedir.

241 Bkz. Çetin, *John Locke’da Tanrı Anlayışı*, s. 168.

SONUÇ

Kişisel özdeşliğin temel referansı nedir? sorusu farklı şekillerde ele alınmış ve bunun sonucunda farklı kuramlar ortaya çıkmıştır. Her kuram, kişisel varlığın nihai referansının, kişi nedir? sorusuna verilen cevapla ilişkili olduğunu dile getirmektedir. O nedenle kişisel özdeşliğin doğası ile kişinin doğası arasında zorunlu bir bağ bulunmaktadır. Bu da kişinin neliğinin din ve felsefe açısından ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Kişi ile bedeni arasındaki farkı göz önüne aldığımızda diyebiliriz ki kişi düşünebilen, birçok inanca sahip, beklentileri, korkuları ve geleceğe yönelik umutları olan bir varlıktır. Yine bu kişi amaçları doğrultusunda kararlar veren ve inançlarını/isteklerini temellendiren aktivitelerde bulunan, zamanla değişebilen inanç ve duygulara sahip bir varlıktır. Doğal olarak bu tür niteliklerin tümüne veya bir kısmına sahip olmayan bir varlığa kişi dememiz de mümkün olmayacaktır.

Pekâlâ, maddi bileşenler bu tür niteliklere sahip olabilir mi? Zihinsel olguları lokalize etmek ve onları beyin gibi fiziksel bir varlığa atfederek açıklamak doğru mudur? Farklı zaman dilimlerindeki tecrübeleri bir ve aynı kişinin tecrübesi kılan şeyler fiziksel olabilir mi?

Zihinsel olguların fiziksel bileşenlerle birebir aynı olmadığını ortaya koyan bir çok durum bulunmaktadır. Sözgelimi, fiziksel bileşenlere erişim herkes için aynı iken zihinsel olgular için böyle bir durumdan bahsedilemez. Zihinsel hadiselerde doğrudan epistemik bir erişim söz konusudur ve bu erişim sadece tek bir kişiye açılmaktadır. Doğrudan erişimin olduğu konulardaki biliş tarzımız fiziksel bileşenlerdekinden farklıdır. Başka bir deyişle kişinin doğrudan eriştiği bu zihinsel durumlar, sadece söz konusu kişinin bilgisine açıktır. Kişinin öznel olan bu

deneyimleri doğa bilimi çerçevesinde ele alınamaz. Ancak fiziksel bileşenler için böyle özel ya da ayrıcalıklı bir erişimden söz edilemez.

Kişisel özdeşlik, farklı zaman dilimlerinde kendisiyle hep aynı kalan, özdeş olan bir referansa ihtiyaç duyar. Maddeci yaklaşımlar ise bize bu referansı sunamamaktadır. Maddeci yaklaşımların doğru olmadığına inanmak için rasyonel gerekçeler vardır. Ancak bedensel sürekliliği kişisel özdeşlik için hem zorunlu hem de yeterli bir ilke olarak kabul ettiğimiz takdirde farklı zaman dilimlerindeki kişisel özdeşlik bedensel sürekliliğe dayandırılabilir. Yani bizim kişisel özdeşlik kavramımız bedensel süreklilik kavramımızla özdeş olmalıdır. Fakat kişisel özdeşlik ile bedensel sürekliliğin ontolojik farkı açıktır. Bedensel süreklilik, kişisel özdeşlik için zorunlu olmadığı gibi yeterli de değildir. Örneğin, iki kişinin birbirleriyle bedenlerinin tümünü veya bir kısmını değiştirebilmeleri durumunda, kişinin bedeninin bir yere gitmesiyle kişi de oraya gitmiş olmaz.

Haklı olarak şunu söyleyebiliriz ki, nesnelerin/bedenlerin özdeşliği hiçbir zaman mükemmel/kusursuz bir özdeşlik kabul edilemez. Bütün bedenlerin değişimle birlikte kendi özlerini her zaman kaybetmeleri söz konusu olabilir. Böyle tedrici bir değişime rağmen bu nesneler aynı isimlerini korurlar ve aynı şeyler olarak kabul edilirler. Sözgelimi bir savaş gemisinin bütün demirleri, donanımı, yelkenleri, direkleri, tahtaları zamanla değiştiği halde, bu gemi ismini koruduğu için, aynı gemi olarak kalmaktadır. Yine benzer bir şekilde kişi zaman içerisinde farklı fiziksel görünümler kazanmasına rağmen aynı kişi olarak kalmaktadır. Eğer kişinin özdeşliği bedeninin devamlılığıyla sağlanırsa kusurlu/eksik bir özdeşlik meydana gelecektir. Çünkü fiziksel bileşenler zamanla değişim geçirmektedir. Zihinsel olgular ile fiziksel bileşenler arasındaki gerçek ayrım için denilebilir ki fiziksel bileşenler zihisel

olgulardan farklı olarak her zaman bölünebilirler. O nedenle aynı fiziksel bileşenin devamlılığını zorunlu kılacak mantıksal bir gerekçe söz konusu değildir.

Değişim ve süreklilik arasında nasıl bir bağ kurulabilir? Değişen zamansal varlık düzleminde bir şeyin sürekliliğinden (kendisiyle aynılığından) nasıl söz edilebilir?

Eğer kişiyi aynı kişi yapan temel ilke varlığını hâlâ devam ettiriyorsa, değişim ile süreklilik arasında bir çelişkinin olmadığını söyleyebiliriz. Örneğin bir kişi, bir sabah tamamen farklı bir görüntüyle uyansa bile her zamanki gibi aynı duygulara, planlara, inanaçlara sahip ise geçmişine dair bilgilere erişebiliyorsa, hatırlıyorsa kendi özdeşliğinden şüphe etmeyecektir. Böyle bir hadisenin gerçekleşmesi durumunda inanılmaz bir tedirginlik yaşaması mümkün olsa da kişi sadece bedeninin herhangi bir yolla değiştiğini düşünecektir.

Hatırlanacağı gibi Locke da bir kişinin farklı zaman dilimlerinde de aynı kişi olduğunu söyleyebilmek için onun şimdiki ve geçmişteki eylemlerinin farkında olması şartını gerekli görmekteydi. Buna karşın eğer aynı bilinç/hafıza bir kişiden başka rasyonel bir şahısa aktarılabilirse, o zaman bir veya birden fazla kişi de, sözgelimi yirmi kişi aynı şahıs olabilir mi? Özdeşlik, mantıksal olarak, bir-e-bir olan bir ilişkiye dayanmalıdır. Bir kişinin, birden fazla kişiyle aynı olması mantıksal bir imkânsızlık içermektedir. Sözgelimi ben, iki farklı kişiyle bir ve aynı olamam.

Görüldüğü kadarıyla psikolojik süreklilik, mantıksal anlamda bir-e-bir olan bir ilişkiyi sağlayamamaktadır. Psikolojik süreklilik kuramına göre, iki farklı nitelikteki insan, psikolojik anlamda bir kişiyle aynı olabilir. İki farklı kişi, benimle aynı olamayacakları için, psikolojik süreklilik/hafıza kuramı kişisel özdeşlik için

temel bir kuram olamaz. Kaldı ki hafıza çoğu zaman geçmişini unutabildiği gibi yanlış da hatırlayabilir.

Özdeşlik, beden ve hafızadan farklı olarak kesintisiz ve sürekli bir temele dayanmalıdır. Kişisel özdeşlik için kesintiye uğramadan varlığını sürekli devam ettiren bir şey, zorunlu bir koşul olarak kabul edilmelidir. Sözgelimi acı, sevinç, düşünce gibi zihinsel eylemler sürekli bir değişim içindeler. Aynı nedenlerle ortaya çıkmalarına ve önemli oranda birbirine benzemelerine rağmen, kişinin bugün hissettiği acı ile dün hissettiği acı her zaman aynı olmayabilir.

Oysa kişiler, birbirinden ayrı mevcut varlıklardır. Kısacası farklı zaman dilimlerindeki kişisel özdeşlik, sadece fiziksel veya psikolojik süreklilikten ibaret olmamalıdır. Bu durum, başka bir gerçeği içerir. Ayrı ayrı varlıklar olarak ifade edilebilecek kişiler, sadece kendi beyin ve bedenlerine indirgenemeyecekleri gibi, kendi tecrübelerine de indirgenemezler. O nedenle kişi, algıların ötesinde bir gerçekliğe tekabül etmektedir. Yani kişinin zihinsel hayatının temel referansı onun özsel kısmı olan ruhtur. Bundan hareketle denilebilir ki “ruh”, kişinin aslî ögesini oluştururken, beden de kişinin tanınmasına imkân veren araçsal öge olmaktadır. Kişisel özdeşliğin temel referansının fiziksel bileşenler veya hafıza olduğunu iddia etmek kabul edilebilir bir saptama değildir.

Nitekim bedensel ve beyinsel devamlılık veya psikolojik süreklilik kişisel özdeşliğe sadece delil olma noktasında kaynaklık edebilirler. Fakat onlar “kişisel özdeşlik nedir?”e tam ve doyurucu bir cevap olamazlar. Kişisel özdeşlik kendisine kaynaklık etmesi için ortaya konan tecrübe ve gözlemlerden farklıdır ve temelde çözümlenemeyen bir hadisedir. Yani kişiler kendi tecrübelerinden, bedenlerinden ve beyinlerinden farklıdır ve ayrı olarak var olan varlıklardır. Geçmişteki bir kişi ile

beni şu anda aynı kişi yapan şey geçmişteki kişinin hafızasına sahip olmak da olamaz. Nitekim bu hafızaya sahip olmak için zaten bir kişi olmak gerekir. Kişi, sadece zihinsel bir varlık olarak tarif edilebilir. Hafıza ve beyinsel süreklilik kişisel özdeşlik için delil olmalarına rağmen onlar da yanılabirler. Bunların kişisel özdeşliğe kaynaklık teşkil etmeleri veya delil olmaları bir şeydir, kişisel özdeşliğin hafıza veya beyin olduğunu söylemek başka bir şeydir. Nitekim diğeri olmadan birisinin var olabileceğini iddia etmekte herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. O nedenle hafıza ve fiziksel bileşenler, kişisel özdeşliği sağlayan temel ölçütler olmaktan çok, kişisel özdeşliğe katkı sağlayan faktörler olarak görülebilir.

Bu genel değerlendirmelerle ulaştığımız sonuca göre, kişisel özdeşlik deneye dayalı verilerle açıklanamaz. Bu anlamda denilebilir ki kişilerin farklı zamanlarda farklı bedenlere sahip olmalarında, başka bir deyişle kişilerin belli bir zamanda sahip olduğu bedenlere bütün zamanlarda sahip olmamasında bir tutarsızlık bulunmamaktadır. Aynı şekilde farklı zamanlarda kişisel niteliklere, önemli oranda farklı karakterlere ve kesintili bir hafızaya sahip olmasında da mantıksal bir tutarsızlık söz konusu değildir. Kişinin aynı zamanda yeni bir beden edinmesi veya bedensiz olması ve yine önceki hafızasını yitirmesinde de bir çelişki söz konusu değildir. O nedenle kişinin yeni bir hafıza edinmesinde ve fiziksel olarak değişmesinde anlaşılamayacak bir durum yoktur. Bütün bu çelişkilerden kurtulmak için kişisel özdeşliğin karmaşık olmadığını ve dolayısıyla bölünemez olduğunu savunmak gerekir. Nitekim ölümden sonraki hayatta kişisel özdeşlik ancak böyle basit bir şeyin varlığıyla güvence altına alınabilir.

Fiziksel/biyolojik bir ölümden sonra kişinin varlığını devam ettiren şey nedir? sorusu, önemli oranda, kişi nedir? sorusuna verilen cevaba bağlıdır. Eğer bizler ötsel

olarak maddi olmayan ruhtan başka bir şey değilsek, o zaman bu sorunun cevabı oldukça basit olacaktır. Bizim ruhumuz varlığını sürdürdüğü için biz de var olmaya devam edeceğiz. Fakat maddeci çözümlemenin, kişisel özdeşlik bedeninin fiziksel devamlılığına dayanır. Biyolojik bir ölümden sonra canlı organizmanın devamlılığı sona erdiğinde kişinin varlığı da sona erecektir şeklindeki iddiaları doğru kabul edilirse, kişilerin hayatta kalması ile ilgili beklentileri anlamsız olacaktır. Böyle bir iddiada bulunmanın önemli sıkıntıları vardır. Öyle ki kişi salt bir bedene hapsedilerek tanımlanamaz. Kişinin fiziksel bileşenleri hakkındaki tanımlamalar kişi hakkında doyurucu bir açıklama olamaz. Çünkü kişinin zihinsel boyutu onun fiziksel bir çerçeveye sınırlanmasına imkân tanımamaktadır.

Bedenin gerekliliğini ve ruhun ölümsüzlüğünü temel alan düşünce biçiminin doğru bir saptama olduğu açıktır. Fiziksel/biyolojik bir ölümden sonra ruhun bedensiz olarak yoluna devam edeceği düşüncesi tutarsız görünmemektedir. Kişinin ruhsal/zihinsel boyutunu kabul etmek, fiziksel yönünü göz ardı etmeyi gerektirmez. Ruhun ölümsüz oluşu en az onun bir bedene kavuşması kadar önemlidir. Yani, eksiksiz bir özdeşliğin sağlanması için ruh özsel bir öge olarak kabul edilir. Fakat beden de ölümden sonra kayda değer bir önemi söz konusudur. Burada ruhun ölümsüzlüğü, iki beden (şimdiki beden ile dirilecek olan beden) arasındaki kişisel sürekliliği sağlayan bir bağlantı olarak kabul edilmektedir. Ruhçu-maddeci kuram olarak isimlendirdiğimiz bu düşünce biçimine göre, yeniden diriliş inancı kusursuz ve tam bir özdeşliğin sağlanması için en iyi yoldur. Bedenden yoksun bir ruh, kişi olma noktasında, tam değil, eksiktir. Tam kişisel bir özdeşliğin sağlanması ancak ruh ve beden bir araya gelmesiyle gerçekleşecektir. O nedenle denilebilir ki, insan bedensiz olarak yaşayabilir fakat beden olmadan tam bir kişi olamaz. Kaldı ki kişinin

tam (kusursuz) bir kişi olması için fiziksel bileşenlerin gerekli olduğunu öne sürmek, kişinin özsel olan kısmının ruh olduğu gerçeğiyle çelişmez.

Kişisel özdeşliğin uhrevî hayatta bir değer taşıması için iki şartın yerine gelmesi gerekmektedir: Birincisi, ölümden sonra var olmaya devam eden kişilerin ölmüş kişiyle sadece benzer değil, o kişinin aynısı olması 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. Bundan hareketle denilebilir ki eskatolojik açıdan kişisel özdeşlik problemi, ölümden önceki kişi ile ölümden sonra varlığını devam ettiren kişinin bir ve aynı (özdeş olmalarını) kişi olmalarını esas almaktadır.

Sonuç itibariyle uhrevî bir dünyada kişisel özdeşliğin nihai referanslarını fiziksel/maddi bileşenlere dayandıran yaklaşımlar da, kişisel özdeşliği, Locke gibi, hafızaya dayandıran felsefi yaklaşımlar da yeterli/doyurucu değildir. Kişisel özdeşliğin bütün boyutlarıyla güvence altına alınacağı nihai bir kaynağa ihtiyaç vardır. Bu da değişen zaman düzleminde kırılmaya uğramayan ve kendisiyle hep aynı kalan özsel bir ruh/benlik olmalıdır. Nitekim aynı benliğin devam etmesi aynı bireyin devam etmesi anlamına gelmektedir. Fakat bütün bunlar bedensel bir gerekliliği göz ardı etmemelidir. Ruhçu-maddecî yaklaşımın, gerekliliğine inandığı bir maddi bileşen yani beden olmalıdır. Pekâlâ, bu beden niteliği hakkında ne söylenebilir? Bu beden dünyadakiyle aynı beden mi olmalıdır?

Kişisel özdeşliği gerek ruhun ölümsüzlüğüne bağlı olarak savunanlar gerek diriliş kuramına bağlı olarak savunanlar, uhrevî bir hayatta şimdiki bedeni zorunlu bir ilke olarak görmemektedirler. Teistik dinlerde de bu yaklaşım bedensel diriliş olarak ifade edilir. Söz konusu dinlerdeki yaklaşımların pek çoğunun tam bir

özdeşliğin sağlanması için aynı bedeni zorunlu görmediklerini söyleyebiliriz. Kişi kendi bedeni olmadan yaşayabilir. Fakat bir bedenin yokluğunda yaşayan kişi tam bir kişi değildir. Bu bedenin hangi beden olduğu da önemli değildir. O nedenle kişisel özdeşliğin biyolojik bir ölümle kırılmaya uğramadan varlığını sürdürmesi bir şeydir; tam bir şahıs olması başka bir şeydir.

Bütün bu değerlendirmelerden hareketle ulaştığımız sonucu şöyle özetleyebiliriz: (i) Kişisel özdeşlik sorunu, önemli oranda, kişi kavramının tahliline dayanmaktadır. (ii) Kişi, varlık alanları birbirinden ayrı olan ruh ve bedenden meydana gelmektedir. (iii) Ruh, kişinin özsel olan parçası iken; beden onun ilineksel (olumsal) parçasıdır ve söz konusu beden araçsal bir değere sahiptir. (iv) Kişisel özdeşlik hafıza veya fiziksel bileşenler gibi yanlışlanabilir delillerle savunulamaz. (v) Kişisel özdeşliğin temel referansı bölünemeyen, sürekli bir biçimde varlığını devam ettiren ve özsel olan ruhtur. (vi) Kişisel özdeşliğin temel referansının ruh olması, fiziksel bileşenlerin de gerekli olduğu gerçeğiyle çelişmemektedir. (vii) Eskatolojik bir çerçeveden bakıldığında kişinin tam bir şahıs olması için bir takım fiziksel bileşenlere ihtiyaç vardır. (viii) Söz konusu fiziksel bileşenlerin (bedenin) dünyadaki fiziksel bileşenlerle birebir olmasını gerektirecek makul bir gerekçe bulunmamaktadır. (ix) Bu düzlemde hareketle denilebilir ki, kişinin ahiret hayatındaki bedeninin hangi beden olduğu o kadar da önemli değildir. O nedenle, hafıza ve fiziksel bileşenler, kişisel özdeşliği sağlayan temel ilkeler olmaktan çok, kişisel özdeşliğe katkı sağlayan faktörler olarak görülmelidir.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia, *Max Scheller Felsefesi'nde Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*, (İstanbul: İnkılap Yay., 1998).

Altıntaş, Hayrani, *İbn Sinâ Metafizigi*, (Ankara: Elis Yay., 2008).

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yay., 1996).

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., 2001).

_____, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı- Ahlak İlişkisi*, (Ankara: TDVY., 1991).

_____, “Al-Ghazali’s Idea of Death and Its Classification of Men in the World to Come”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXVI, (1983).

_____, “İkbal’in Felsefesinde İnsan”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* C. XXIX, (1987).

_____, “Fârâbî’nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü İle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi], S. 5, (1982).

Aquinas, Thomas, *Summa Theologia*, Çev. Fathers of the English Dominican Province, (Benziger Bros. edition, 1947).

Akbaş, Muhsin “Kişisel Kimlik ve Ölüm Sonrası Hayat”, *Felsefe Dünyası*, S. 35, (Ankara: 2002).

Badham, Paul and Badham, Linda, *Immortality or Extinction?*, (London: SPCK, 1984).

Badham, Paul, “Ölüm ve Ölümsüzlük: Global Bir Senteze Doğru”, çev. Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, ed. Cafer Sadık Yaran, (Samsun: Etüt Yay., 1997).

Baker, Lynne R., “Material Persons and the Doctrine of Resurrection”, *Faith and Philosophy*, Vol. 18, No. 2, (2001).

_____, “What Am I?”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 59, no. 1, (1999).

_____, “When Does a Person Begin?”, *Personal Identity*, ed. Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jr. Jeffrey Paul, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Black, Deborah L., “Psikoloji: Nefs ve Akıl”, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Küre Yay., 2007).

Burstein, Norman, “Strawson on the Concept of a Person”, *Mind*, Vol. 80, No. 319, (1971).

Butler, Joseph, “Of Personal Identity”, *Personal Identity*, ed. John Perry, (California: University of California Press, 2008).

Bynum, Caroline Walker, “Material Continuity, Personal Survival and the Resurrection of the Body: A Scholastic Discussion in the Medieval and Modern Contexts, History of Religions,” *The Body*, Vol. 30, No.1, (1990).

Carruthers, Peter, *Introducing Persons: Philosophy of Mind*, (London And New York: Routledge, 1986).

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Ekin Yay., 1996).

Clarke, Desmond M., *Descartes's Theory of Mind*, (Oxford: Clarendon Press, 2003).

Cobb, John B., "The Resurrection of the Soul", *The Harvard Theological Review*, Vol. 80, No. 2, (1987).

Çetin, İsmail, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, (Ankara: Vadi Yay., 1995).

Davis, Stephan T., "Survival of Death", *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, (Oxford: BlackWell, 1997).

_____, "Philosophy and Life After Death: the Questions and the Options", *Philosophy of Religions*, ed. Brian Davies, (Oxford: OUP, 2000).

Deniz, Gürbüz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları: Tehafütler Örneği*, (Ankara: Fecr Yay., 2009).

Denkel, Arda, *Anlam ve Nedensellik*, (İstanbul : Kabalcı Yay., 1996).

Descartes, Renê, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, (İstanbul : M.E.B., Yay., 1998).

Dölek, Haydar, *Tehafütlerde Ölümsüzlük Problemi*, (Ankara: Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2009).

Düzgün, Şaban Ali, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, (Ankara: Lotus Yay., 2012).

El-Cevziyye, İbn Kayyim, *Kitabu'l-Ruh*, çev. Şaban Haklı, (İstanbul : İz Yay., 1993).

Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed, *İdeal Devlet: El- Medinetü'l- Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, (Ankara: Vadi Yay., 2004).

Flew, Antony ve Varghese, Roy Abraham, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. Hasan Kaya ve Zeynep Ertan, (İstanbul: Profil Yay., 2008).

Foster, John, *The Immaterial Self*, (London and New York: Routledge, 1996).

_____, “A defence of Dualism”, *Philosophy of Religion*, ed. William L. Craig, (New Jersey: Rutgers University Press, 2002).

Frege, Gottlob, “On Sense and Reference”, *Meaning and Reference*, ed. A.W. Moore, (Oxford University Press, 1993).

Garrett, Brian, *Personal Identity and Self-Consciousness*, (London and New York: Routledge, 1998).

_____, “Persons and Values”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 42, No. 168 (Jul., 1992).

Gazâli, Ebu Hamid, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehafüt El- Felasife*, trc. Bekir Sadak, (İstanbul: Ahsen Yay., 2002).

_____, *El-Mustasfa: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, trc. Yunus Apaydın, C. 1, (Kayseri: Rey Yay., 1994).

_____, “Tehâfütü’l-Felâsife: Yirminci Mesele”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, Haz. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yay., 2007).

Geach, Peter, “What Must be True Of Me If I Survive My Death”, *Philosophy of Religion*, ed. Brian Davies, (Oxford: OUP, 2000).

Graham, George, *Philosophy Of Mind*, (Oxford: Blackwell, 1993).

Grice, H.P., “Personal Identity”, *Personal Identity*, ed. John Perry, (California: University of California Press, 2008).

Hallaf, Abulvahhap, *İslam Hukuk Felsefesi: İlmu Usûli'l-Fıkh*, çev. Hüseyin Atay, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985).

Hick, John, “Resurrection Worlds and Bodies”, *Mind*, Vol. 82, No. 327, (1973).

_____, “Immortality and Resurrection”, *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Louis Pojman, (Wadsworth Publishing Company, 1998).

_____, “In Defence of Immortality”, *Philosophy: The Quest For Truth*, ed. Louis P. Pojman, (New York: Oxford University Press, 2006).

_____, “Present and Future Life”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 71, No. 1/2, (Cambridge University Press, 1978).

Hospers, John, *An Introduction to Philosophical Analysis*, (Oxford: Prentice-Hall, 1968).

Hume, David, “We Have No Substantial Self With Which We Are Identical”, *Philosophy: The Quest For Truth*, ed. Louis P. Pojman, (New York: OYP, 2006).

_____, “Of Personal Identity”, *Personal Identity*, ed. John Perry, (California: University of California Press, 2008).

_____, “Our Personal Identity”, *Personal Identity*, ed. John Perry, (California: University of California Press, 2008).

_____, “Second Thought”, *Personal Identity*, ed. John Perry, (California: University of California Press, 2008).

İbn Rüşd, *Felsefe- Din İlişkileri: Faslu'l- Makal el- Keşfan Minhaci'l- Edille*, der. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yay., 2004).

_____, “Tehâfütü't-Tehâfüt: Yirminci Mesele”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, Haz. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yay., 2011).

_____, “el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille: Âhîret ve Ahvâli”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, Haz. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yay., 2011).

İbn Sînâ, *Kitabu's- Şifa: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yay., 2005).

_____, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yay., 2005).

_____, “el-Adhaviyye fî'l-me'âd”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, Haz. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yay., 2011).

_____, “İnsanın Değişmeyen Mâhiyeti”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Haz. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yay., 2007).

_____, “İnsanın Değişmeyen Ferdi Mâhiyeti”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, Haz. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yay., 2011).

_____, “Ruh Kasidesi”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri*, Haz. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yay., 2007).

İkbal, Muhammed, *İslamda Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, (İstanbul: Birleşik Yay., Tarihsiz).

Janet, Paul ve Seailles, Gabriel, *Tahlili Felsefe Tarihi: Metalib ve Mezahip*, trc. Elmalı'lı M. Hamdi Yazır, (İstanbul: Eser Neşriyat Yay., 1978).

Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yay., 2010).

_____, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, (İstanbul: Say Yay., 1994).

Kaufman, Gordon D., *Systematic Theology*, (New York: Scribner's, 1968).

Kılıç, Recep, "Ahlakın Temellendirilmesi Problemi," *Din ve Ahlak Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, (Ankara: Ankuzem Yay., 2006).

_____, *Dinî Anlamak Üzerine*, (İstanbul: Ötüken Yay., 2004).

_____, *Ahlâkın Dinî Temeli*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992).

Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, (İstanbul: İz Yay., 2005).

Korsgaard, Christine M., "Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit", *Personal Identity*, ed. Raymond Martin and John Barresi, (Oxford: Blackwell, 2003).

Lewis, David, "Survival and Identity", *Personal Identity*, ed. Raymond Martin and John Barresi, (Oxford: Blackwell, 2003).

Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, (İstanbul: Kabalcı Yay., 1996).

_____, "Our Psychological Properties Define the Self", *Philosophy: The Quest For Truth*, ed. Louis P. Pojman, (New York: Oxford University Press, 2006).

_____, “Of Identity and Diversity”, *Personal Identity*, ed. John Perry, (California: University of California Press, 2008).

Lund, David H., *Persons, Souls and Death: A Philosophical Investigation of an Afterlife*, (London: McFarland & Company, Inc., Publishers, 2009).

Mackie, David, “Personal Identity and Dead People”, *Philosophical Studies*, 95, (1999).

Martin, Raymond and Barresi, John, *Naturalization of the Soul*, (New York: Routledge, 2002).

_____, “Introduction: Personal Identity and What Matters in Survival: An Overview”, *Personal Identity*, ed. Raymond Martin and John Barresi, (Oxford: Blackwell, 2003).

Mavrodes, George I., “The Life Everlasting and the Bodily Criterion of Identity”, *Nous*, Vol. 11, No. 1, (1977).

Mc Cabe, Herbert, “The Immortality of the Soul”, *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, ed. Anthony Kenny, (London: Macmillan, 1969).

Meister, Chad, *Introducing Philosophy of Religion*, (New York: Routledge, 2009).

Mert, Muhit, *İnsan Nedir?*, (Ankara: Ankara okulu Yay., 2004).

McGinn, Colin, “Can We Solve the Mind- Body Problem?”, *Problems in Mind*, (California: Mountain View, 1999).

Moreland, j. P, and Craig, W. L., *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, (Illionis: IVP, 2003).

Murray , Michael J. and Rea, Michael C., “*An Introduction to The Philosophy of Religion*”, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

Noonan, Harold W., *Personal Identity*, (London: Routledge, 1989).

Nozick, Robert , “Personal Identity Through Time”, *Personal Identity*, ed. Raymond Martin and John Barresi, (Oxford: Blackwell, 2003).

Oderberg, David S., “Hylemorphic Dualism”, *Personal Identity*, ed. Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jr. Jeffrey Paul, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Olen, Jeffrey, “Personal Identity and Life After Death”, *Philosophy of Religion: An Antology*, ed. Louis P. Pojman, (London: WPC, 1998).

Olson, Erik T., *What Are We?*, (Oxford: Oxford University Press, 2007).

Parfit, Derek and Vesey, Godfrey, “Brain Transplant and Personal Identity: A Dialogue”, *Philosophy: The Quest For Truth*, ed. Louis P. Pojman, (New York: Oxford University Press, 2006).

Parfit, Derek , “Why Our Identity Is Not What Matters”, *Personal Identity*, ed. Raymond Martin and John Barresi, (Oxford: Blackwell, 2003).

_____, “The Unimportance of Identity”, *Personal Identity*, ed. Raymond Martin and John Barresi, (Oxford: Blackwell, 2003).

Pasnau, Robert, *Thomas Aquinas on Human Nature*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

Penelhum, Terence, “Personal Identity, Memory and Survival”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 56, No. 22, (1957).

_____, “The Importance of Self-Identity”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 71, (1971).

Perrett, Ray W., “Dualistic and Nondualistic Problems of Immortality”, *Philosophy East and West*, Vol. 35, No.4, (1985).

Perry, John, “The Problem of Personal Identity,” *Personal Identity*, ed. John Perry, (California: University of California Press, 2008).

_____, “Personal Identity, Memory, and the Problem of Circularity”, *Personal Identity*, ed. John Perry, (California: University of California Press, 2008).

_____, “Williams on the Self and the Future”, *Personal Identity*, ed. John Perry, (California: University of California Press, 2008)

Peterson, Michael, Haskers, William vd, *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar, (İstanbul: Küre Yay., 2006).

Plantinga, Alvin, “Materialism and Christian Belief”, *Persons: Human and Divine*, ed. Peter Van Inwagen and Dean Zimmerman, (Oxford: Oxford University Press, 2007).

Platon, *Phaidon*, çev. Hamdi Ragıp Atademir ve Kemal Yetkin, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001).

_____, “Arguments For the Immortality of the Soul”, *Philosophy: The Quest For Truth*, ed. Louis P. Pojman, (New York: Oxford University Press, 2006).

_____, “Ölümsüzlük”, çev. Münteha Yasa, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, ed. Cafer Sadık Yaran, (Samsun: Etüt Yay., 1997).

- Pojman, Louis P., *Philosophy: The Quest For Truth*, ed. Louis P. Pojman, (New York: Oxford University Press, 2006).
- Poper, Karl and Eccles, John C., *The Self and Its Brain*, (London and New York: Routledge, 1977).
- Quinton, Antony, “The Soul”, *Personal Identity*, ed. John Perry, (California: University of California Press, 2008).
- Price, H. H., “Personal Survival and the Idea of Another World”, *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, ed. John Hick, (Prentice-Hall, 1964).
- Reiber, Steven, “The Concept of Personal Identity”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 58. No. 3, (1998).
- Reçber, M. Sait, *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, (Ankara: Kitabiyat Yay., 2004).
- _____, “Tanrı ve Ahlakî Doğruların Zorunluluğu” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XLIV, S. 1. (Ankara: 2003).
- _____, “Düalizm, Swinburne ve Foster”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 13, S. 2, (2000).
- _____, “Al-Ghazali, Platonism and the Metaphysics of the Self”, *Annals of Japon Association for Middle East Studies*, No. 19–2, (2004).
- _____, “Kur’an ve Ahlak Metafiziği”, *IX. Kur’an Sempozyumu: Kur’an’da Ahlakî Değerler*, (Ankara: Fecr Yay., 1998).

Reid, Thomas, “Of Identity”, *Personal Identity*, ed. John Perry, (California: University of California Press, 2008).

_____, “Of Mr. Locke’s Account of Personal Identity”, *Personal Identity*, ed. John Perry, (California: University of California Press, 2008).

Robinson, John, “Personal Identity and Survival”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 85, No. 6, (1988).

Russell, Bertrand, *Neden Hristiyan Değilim?* çev. Emre Özkan, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yay., Tarihsiz).

Santos, Ferdinand and Sia, Santiago, *Personal Identity, the Self, and Ethics*, (London: Palgrava Macmillan, 2007).

Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, (İstanbul: Klasik Yay., 2006).

Searle, John, *Zihnî Yeniden Keşfi*, çev. Muhittin Macit, (İstanbul: Litera Yay., 2004).

Shaffer, Jerome A., *Bilinç, Ruh ve Ötesi*, çev. Turan koç, (İstanbul: İz Yay., 1991).

Shoemaker, Sydney, “Persons and Personal Identity”, *A Companion to Metaphysics*, ed. Jeagwon Kim, Ernest Sosa and Gary S. Rosenkrantz, (Oxford: Wiley-Blackwell, 1999).

Sider, Theodore, “Personal Identity”, *Riddles of Existence: A Guided Tour of Metaphysics*, ed. Earl Conee and Theodore Sider, (Oxford: Clarendon Press, 2005).

Strawson, P. F., *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, (London and New York, Routledge, 1959).

Swinburne, Richard, *The Evolution of the Soul*, (Oxford: Clarendon Press, 1986).

_____, *The Existence of God*, (Oxford: Clarendon Press, 1979).

_____, *Tanrı Var mı?*, çev. Muhsin Akbaş, (Bursa: Arasta Yay., 2001).

_____, “The Probability of the Resurrection”, *God and Ethics of Belief*, ed. Andrew Dole and Andrew Chignell), (New York: Cambridge University Press, 2005).

_____, “Dualism and Personel Identity”, *Philosophy of Religion*, ed. William Lane Craig, (New Jersey: Rutgers University Press, 2002).

_____, “From Mental/Physical Identity to Substance Dualism” *Persons: Human and Divine*, ed. Peter Van Inwagen and Dean Zimmerman, (Oxford: Clarendon Press, 2007).

_____, “The Probability of the Resurrection”, *God and the Ethics*, ed. Andrew Dole and Andrew Chignell, (New York: Cambridge University Press, 2005).

_____, “Personal Identity: the Dualist Theory”, *Personal Identity*, ed. Sydney Shoemaker and Richard Swinburne, (Basil: Blackwell, 1984).

_____, “Teizm ve Bilim”, çev. Cafer Sadık Yaran, *Din ve Bilim*, (Samsun: Sidre Yay., 1997).

Şaban, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları: Usûlü'l-Fıkh*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, (Ankara: Türkiye Diyanet Fakfı Yay., 1996).

Taslaman, Caner, *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, (İstanbul: İstanbul Yay., 2008).

Tye, Michael, *Consciousness and Persons*, (Cambridge, The MIT Press, 2003).

Van Inwagen, Peter, *Metaphysics*, (New York: Oxford University Press, 1993).

_____, “The Possibility of Resurrection”, *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Louis P. Pojman, (London: Wadsworth Publishing Company, 1998).

_____, “A Materialist Ontology of the Human Person” *Persons: Human and Divine*, ed. Peter van Inwagen and Dean Zimmerman, (Oxford: Clarendon Press, 2007).

Vesey, Goldfrey, *Personal Identity*, (London: The Macmillan Press, 1974).

Wiggins, David, *Identity and Spatio-Temporal Continuity*, (Oxford: Basil Blackwell, 1967).

Williams, Bernard , *Problems of the Self*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

_____, “The Self and the Future”, *Personal Identity*, ed. John Perry, (California: University of California Press, 2008).

Wisnovsky, Robert, “İbn Sina ve İbn Sinâcî Gelenek”, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Küre Yay., 2007).

Wynn, Mark, “Emergent Phenomena and Theistik Explanation”, *International Philosophical Quarterly*, Vol. 39, No.2.

Yalçın, Şahabettin, “Benlik”, *Felsefe Ansiklopedisi II*, ed. Ahmet Cevizci, (İstanbul: Etik Yay., 2004).

Yaran, Cafer S., “Death and Immortality in Islamic Thought”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: 10, (1998).

_____, *Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları*, (Ankara: Araştırma Yay., 2002).

Yasa, Metin, *Felsefî ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2001).

Yazoğlu, Ruhattin, *Gazâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, (Ankara: Cedit Yay., 2002).

Zagzebski, Linda, “Sleeping Beauty and the Afterlife”, *God and the Ethics*, ed. Andrew Dole and Andrew Chignell, (New York: Cambridge University Press, 2005).

Zimmerman, Dean, “Three Introductory Questions: Is Analytic Philosophical Theology an Oxymoron? Is Substance Dualism Incoherent? What’s in This Book, Anyway”, *Persons: Human and Divine*, ed. Peter Van Inwagen and Dean Zimmerman, (Oxford: Clarendon Press, 2007).

ÖZET

Aktürk, Eyüp, *Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu*, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, s. 232.

Tez giriş, üç bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Girişte tezin ana çerçevesi ve takip edilen yöntem hakkında bilgi verilmektedir. Birinci bölümde kişinin ne’liği irdelenmekte ve kişisel özdeşlik sorunuyla doğrudan ilintili olan bir takım kavramların tahlili üzerinde durulmaktadır.

İkinci bölümde, “kişisel özdeşliğin temel referansı nedir?” sorusuna bağlı olarak ortaya çıkan farklı felsefî yaklaşımlara (çözümlemelere) yer verilmektedir. Bu bağlamda söz konusu sorun aşağıdaki yaklaşımlar çerçevesinde detaylı bir şekilde işlenmektedir: (i) Kişi olmanın veya kişisel özdeşliğin nihai referansını fiziksel bileşenlere dayandıran materyalist veya natüralist yaklaşımlar, (ii) hafızayı kişisel özdeşliğin temeli olarak kabul eden hafıza kuramı ve (iii) kişisel özdeşliğin temel referansının ancak ruh veya zihin olabileceğini savunan düalist çözümlemeler. Bu değerlendirmelerden hareketle kişisel özdeşliğin temel referansının ancak sürekli var olan, bölünemeyen ve özsel olan “ruh/zihin” tarafından güvence altına alınabileceği ifade edilmekte ve kişiler hakkında konuşmanın fiziksel bileşenlere indirgenemeyeceği temellendirilmektedir.

Üçüncü bölümde, “eskatolojik açıdan kişisel özdeşlik sorunu” ele alınmaktadır. Bu bölümde, ahiret hayatındaki kişi ile ölümden önceki kişinin “aynı kişi” olmalarının gerekliliğine vurgu yapılmaktadır. Kişinin ahiret hayatında varlığını “aynı kişi” olarak nasıl devam ettireceğine ilişkin farklı düşünce biçimleri bulunmaktadır. Bu düzlemde hareketle kişisel özdeşliğin temel referansının ruh olduğu, fakat tam bir özdeşliğin sağlanması için beden de gerekli olduğu ifade edilmektedir. Söz konusu bedenin niteliğinin veya hangi beden olduğunun kişisel özdeşlik için bir sorun olmadığı savunulmaktadır.

Abstract

Aktürk, Eyüp, *The Problem of Personal Identity from an Eschatological Perspective*, PhD Thesis, Supervisor: Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, p. 232.

The thesis consists of three main chapters apart from introduction and conclusion. The introductory chapter gives information about the basic framework and the methodology generally followed in the thesis. The first chapter examines the nature of personal identity somewhat in details and provides an analysis of related concepts.

The second chapter deals with various philosophical responses or approaches to the question of “What is the ultimate reference of personal identity?” In this context, the following approaches are articulated and thoroughly examined respectively: (i) the physicalist or naturalist approaches which draw personal identity on material or bodily components, (ii) the psychological approaches which take memory to be the reference of personal identity and, (iii) the dualist or immaterialist approaches which explains personal identity in terms of soul or mind. In so doing, it is argued that the reference of personal identity can neither be reduced to a physical or bodily part nor be explained *via* psychological continuity in terms of memory or character. Rather, it is suggested that personal identity can only be secured by reference to a simple, indivisible immaterial substance such as soul or self.

In the third chapter, the problem of personal identity is further discussed from an eschatological perspective. Here the necessity of personal identity in terms of personal continuity or sameness before and after death is underlined. Considering various answers to the question how are to secure such a continuity between the worldly-life and life after death, it is concluded that although soul, mind or self is the essential reference of such an identity there is a complementary need for a bodily existence. It is however argued that sameness of bodily existence is not required by a personal identity thus conceived.

