

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

SÜREÇ TEİZMİNDE ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİ

Yüksek Lisans Tezi

Gülay KAPLAN

Ankara- 2007

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

SÜREÇ TEİZMİNDE ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİ

Yüksek Lisans Tezi

Gülay KAPLAN

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Mehmet Sait REÇBER

Ankara- 2007

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

SÜREÇ TEİZMİNDE ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mehmet Sait REÇBER

Tez Jürisi Üyeleri:

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Recep KILIÇ

.....

Doç. Dr. Mehmet Sait REÇBER

.....

Doç. Dr. Mahmut AY

.....

Tez Sınav Tarihi: 28. 11. 2007

ÖZET

Bu çalışmanın amacı süreç teizminde vucut bulan objektif ölümsüzlük konusunu incelemektir. Bu tez bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde süreç teizmi ve ölümsüzlük problemi genel hatlarıyla sunulmuştur. Birinci bölümde ölümsüzlük problemine genel bir bakış şeklinde, ruhun ölümsüzlüğü, yeniden dirilme ve kişisel kimlik konuları ele alınmıştır. Kişisel kimlik konusunun ölümsüzlük fikrinin temellendirilmesinde gerekli bir delil olması nedeniyle, bu konu daha detaylı bir şekilde incelenmiştir. Kişisel kimliğin neliği bağlamında hafıza ve beden kriteri üzerinde durulmuştur.

İkinci bölümde çalışmamızın asıl konusunu oluşturan süreç teizminin objektif ölümsüzlük konusu ele alınmaktadır. Önemli iki süreç düşünürü olan Whitehead ve Hartshorne'un objektif ölümsüzlük hakkındaki görüşleri değerlendirilmeye çalışılmıştır. Her iki düşünürde ölümsüzlüğün ferdi ölümsüzlük şeklinde olmayıp, Tanrı'nın hafızasında sonsuza kadar hatırlanmayı içeren bir şekilde olacağı konusunda hem fikirdir. Aralarında çok az bir farkın olduğunu gördüğümüz çalışmamızda ayrıca Hartshorne'a açısından objektif ölümsüzlüğün ferdi ölümsüzlüğe nazaran daha kesin olduğu görüşüne rastlamaktayız. Yine ikinci bölümde bu iki düşünürün ruh-beden bütünlüğü, kişisel kimlik, yeniden dirilme ve sosyal ölümsüzlük konusundaki görüşleri değerlendirilmiştir.

Üçüncü bölümde Whitehead ve Hartshorne'un objektif ölümsüzlük fikrine yöneltilen eleştiriler yer almaktadır. Bu son bölümde, objektif ölümsüzlüğe yöneltilen eleştiriler, teistik, ahlaki ve felsefi itirazlar olmak üzere üç başlık altında değerlendirilmiştir.

ABSTRACT

The purpose of this study is to examine the subject of objective immortality which is embodied in the process theism. This dissertation consists of an introduction and three chapters. In the introduction, the process theism and immortality problem has been presented in general terms. In the first chapter the subjects of immortality of soul, resurrection, and personal identity has been handled as a general view to the problem of immortality. Since the subject of personal identity is a necessary evidence to establish the idea of immortality, this subject has been investigated in more detail. The criteria of memory and body have been stressed on in the context of what constitutes personal identity.

In the second chapter, the subject of objective immortality in the process theism, which constitutes main topic of our study, has been examined. Ideas of Whitehead and Hartshorne, who are two important process thinkers, about objective immortality have been evaluated. Both thinkers agree that immortality will not be as personal immortality, but it will be in a way that includes being remembered eternally by God. In our study, in which we see little difference between the two thinkers, we encountered that objective immortality is more absolute in comparison to personal immortality from point of view of Hartshorne. Again in the second chapter, the ideas of the two thinkers about mind -body integrity, personal identity, resurrection, and social immortality have been evaluated.

In the third chapter the criticisms directed to the idea of objective immortality of Whitehead and Hartshorne take place. In this last chapter, criticisms directed to objective immortality have been evaluated under three headings as theistic, ethic, and philosophical objections.

III. BÖLÜM

SÜREÇCİ ÖLÜMSÜZLÜK ANLAYIŞININ ELEŞTİRİSİ

1. Klasik Teizmin Süreç Teizmine Yönelik İtirazları.....	95
2. Ahlaki İtirazlar.....	105
3. Felsefi İtirazlar.....	107
SONUÇ.....	115
KAYNAKÇA.....	119

KISALTMALAR

A.g.e.	Adı Geçen Eser
A.g.m.	Adı Geçen Makale
Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
ev.	Çeviren
S.	Sayfa
Yay.	Yayınları/Yayınları

ÖNSÖZ

Süreç teizmi kuruculuğunu Alfred Whitehead'in yaptığı, Charles Hartshorne ile gelişen felsefi bir akımdır. Bu akıma adını veren Whitehead'in "süreç" felsefesiyle süreç teizmi din felsefesi konuları arasında yer almıştır.

Özellikle Whitehead'in çalışmaları sonucunda işlerlik kazanan bu akım, Tanrı, alem, kötülük ve ölümsüzlük konularında klasik teizme karşıt sayılabilecek tezlerde bulunmuştur. Bu teizmin önemli konuları arasında yer alan ölümsüzlük fikri ise alışılmışın dışında "objektif ölümsüzlük" şeklinde ortaya konmuş ve savunulmuştur.

Kişilerin tek tek ölümsüzlüğü yerine, eylem, tecrübe ve anlarının silinmeyecek bir hafızada tutulması şeklinde beliren objektif ölümsüzlük yoluyla ölüm sonrası hayata dair geleneksel teizmin öngördüğü cennet, cehennem, ve nihai yargı gibi eskatolojik unsurların reddi yoluna gidilmiştir.

Whitehead'in düşüncesinde objektif ölümsüzlük, devamlı yok olan anların bu yok oluşla birlikte ölümsüzlüğü kazanmaları şeklinde belirlemektedir. Buna göre yok olan anlar sübjektif özelliklerini kaybetmelerine rağmen, onların bu kayıpları objektif ölümsüzlüklerini kazanmaktadır. Hartshorne ise objektif ölümsüzlüğü "anların" ölümsüzlüğünden ziyade kişilerin ölümsüzlüğü olarak anlamıştır. Ancak Hartshorne içinde anların, tecrübelerin ve eylemlerin ölümsüzlüğü de önemlidir.

Ölümsüzlük problemi, insanlığın sonsuzluğu arzulaması ve bir o kadar da ölümden kaçamayacağı gerçeğinden hareketle yüzyıllardır tartışılan bir konu olmuştur. Bu anlamda, ölümsüzlük insan zihninin bir ürünüdür bilinmez ama, ölüm sonrası hayat ve ölümden sonra insan bilincine nelerin olacağı sorusu ölümsüzlük konusunu daha da ilginç bir konuma getirmektedir. Biz de bu noktada ölümsüzlüğün

ne olduğu sorusunu, son yüzyılda ortaya çıkan farklı bir ölümsüzlük anlayışı olan süreç teizminin savunduğu objektif ölümsüzlük bağlamında ele almaya çalıştık. Hazırlamış olduğumuz bu çalışmanın ülkemizdeki din felsefesi alanındaki akademik çalışmalara, küçük de olsa katkıda bulunmasını umuyoruz.

Hazırlamış olduğumuz çalışmanın konusunun belirlenmesinde ve bu hale gelmesinde yardımlarını esirgemeyen tez danışmanım sayın Doç. Dr. Mehmet Sait REÇBER'e teşekkürlerimi sunarım. Anabilimdalı başkanımız sayın Prof. Dr. Recep KILIÇ'a yardımlarından dolayı teşekkür ederim. Ayrıca tezimin hazırlanmasında yardımlarını esirgemeyen değerli büyüklerim Ayşe ve Cemil YILMAZ'a da teşekkürlerimi sunarım.

Gülay KAPLAN

Ankara- 2007

değişmeyen bir amaca ulaştırmıştır. Bu konuda Heraklitos “Bir nehirde iki kez yıkanılmayacağını”⁴ ifade eden sözüyle değişimden kaçınılmayacağını vurgulamıştır. Ancak bu düşünce daha sonraki bazı filozofların, değişmenin dışında sürekliliğin varlığını benimsemelerine yol açmıştır. Nitekim her an var olan bir değişme insan bilgisini de imkansız hale getirecektir. Süreklilik konusu felsefe tarihinde yerini alırken, süreklilik içinde değişmeye konu olmayan varlığın arayışı filozofları değişmez bir varlığı kabul etme anlayışına itmiştir. Parmenides’in ilk ilkesi, Aristo’nun ilk hareket ettiricisi, ve Farabi’nin ilk sebebi, değişmeyen bir cevheri amaçlamaktadır.⁵

Ancak değişmeyi aramak başka bir şey, değişmeyenden değişeni aramak, yani birden çoğu çıkarmak, her ikisi arasında tutarlı bir münasebet kurmak ve bu yolla hem değişmeye, hem de devamlı olana hakkını vererek problemleri çözmeye çalışmak daha ayrı bir şeydir. İşte bu münasebetle değişme ve sürekliliği realitenin iki ayrı formu olarak gören süreç felsefesi de Bergson ve Whitehead gibi düşünürlerden kaynağını almıştır.⁶

Süreç teizminin kuruculuğunu yapan Whitehead’in düşüncelerinin altında yatan temel sebep, süreç kavramı ile şekillenmiş olan varlıkların var olduğu sürecin kendisidir. Yani Whitehead terminolojisinde ‘bilfiil şeyler’ ve ‘bilfiil durumlar’ diye ifade edilen hakim düşünce, sürece dahil olan bu varlıkların süreç içinde geçirdikleri evrelerdir.

⁴ Aydın, “ Süreç Felsefesi Işığında Tanrı Alem İlişkisi”, s. 31.

⁵ A.g.m., s. 32-33.

⁶ A.g.m., s. 33.

Griffin bu konuda Whitehead'in yaklaşımının "Descartes ile başlayıp Hume ile biten, Kant'ın idealizmine yol açan yanırların üstesinden gelmeyi amaçlayan felsefi düşüncenin bir aşamasına yol açtığını"⁷ söylemektedir. Griffin'e göre, "Kant öncesi düşüncenin biçimleri için, süreç düşüncesi Tanrı ve dünya ile ilgili olarak realizmin bir formudur."⁸ Whitehead bu anlamda Descartes'ın cevher görüşüne ve Berkeley'in, maddeyi inkar eden ve dünyanın sadece algılanabilir olduğunu ve aktüel olmadığını dile getiren görüşüyle uyuşmamaktadır.⁹

Süreç düşünürleri cevherci görüşe karşı çıkmakla beraber aleml cevherler dışında topyekün bir oluş olarak ele alırlar. Onlara göre cevherci görüş beraberinde bir çok yanırlı da getirmiştir. Çünkü cevherci görüş alemin oluşumunda sebebe ağırlık vermiştir. Bu şekilde ortaya çıkan bir anlayış, sürece dahil olmayan varlıkların olduğu gerçeğini dile getirmektedir. Cevherci görüş realitenin bir yönünü, yani değişmezliğı hareket noktası aldığı için tek yönlü hareket etmektedir. Whitehead süreç düşüncesinin insanoğlunun zihninde var olan ancak sistemleşmemiş bir düşünce olduğundan bahseder. Buna göre o, metafiziğın başlıca görevlerinden biri de "her şey akış halindedir" sözünü açıklamak olduğunu belirtir.¹⁰

Whitehead, klasik teizmin aksine ferdi cevher diye bir şeyin olmadığını söyler. Whitehead için "her bilfiil şeyin" özünü sürecin kendisi oluşturmaktadır. Ona göre, sürece katılma, bir şeyin ferdiyetinin kaybolmadığı anlamına gelmemektedir. Bu şekliyle, her şey kendi tabiatı içinde sınırlı olmakla beraber, her şeyin bütün

⁷ Griffin, "Process Philosophy", s. 136.

⁸ A.g.m., s. 136.

⁹ A.g.m., s. 137.

¹⁰ Aydın, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı Alem İlişkisi", s. 35.

yetkinliği kendi bünyesinde toplamasına da imkan yoktur. Alemdeki en büyük ahenk, birlik arz eden bir geçmişe dayalı olarak birbirine bağlanmış kalıcı ferdiyetlerin oluşturduğu ahenktir.¹¹

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Whitehead'in süreç felsefesi, cevher düşüncesindeki değişmeyen varlık anlayışının altında yatan yanlışların üstesinden gelmeyi amaçlamaktadır. Bu konuda Berkeley ve Descartes'in düşüncelerini eleştiren Whitehead, her şeyin bir oluş içinde olduğu gerçeğinden Tanrı'nın da bu oluşa dahil olduğunu ileri sürmektedir.¹²

Whitehead süreci bizzat reel olmasına karşın onu bir şey olarak tanımlamaz. Whitehead'e göre sürecin genel karakterini sürece katılanların ferdiyetleri oluşturmaktadır.¹³

Whitehead'in düşüncesinde süreç alışılmışın dışında farklı bir karaktere sahiptir. O süreci, "geçici sürecin bir varlıktan bir başkasına geçişi olarak kabul etmektedir".¹⁴ Ona göre bu varlıklar, varlığa doğrudan geldiğinde yok olan geçici olayları oluşturmaktadırlar. Yok olma daha sonraki olaylar için bir geçişe işaret ederken, Whitehead'e göre, zamanın ilerleyişi tek düze bir akış içinde değil, küçük damlacıklar içerisinde varlık kazanmaktadır. Canlı bir resimle anlatılan bu durumda, resmin devamlı bir süreç içinde olduğu görünür. Oysa Whitehead'e göre, o farklı bir

¹¹ Aydın, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı Alem İlişkisi", s. 36-37.

¹² Whitehead, A. N., *Process and Reality an Essay in Cosmology*, (New York: Harper & Brothers, 1960), s. 523.

¹³ Aydın, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı Alem İlişkisi", s. 37.

¹⁴ Griffin, D. R., Cobb, J. B. Jr., *Süreç Teolojisi*, çev. Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazoğlu, (İstanbul: İz Yay., 2006), s. 19.

yapı serisinden oluşmaktadır.¹⁵ Bu açıklamalar bize, Whitehead'in süreci, farklı yapıların oluşturduğu bir birliktelik olarak algıladığını göstermektedir. Süreç bir yok olma ve devamında var olmanın vücut bulduğu bir alanı da oluşturmaktadır. Yok olan her bir bil fiil şey daha sonraki oluşacak olan varlıklara zemin hazırlamaktadır.

Bu süreç dışında bir de geçici şeylerin ortaya çıktığı, gerçek bireysel durumların kendilerinin de süreç olduğu, bir süreç vardır. Whitehead'in 'somutlaşma' adını verdiği bu süreç, zaman içerisinde bir defada oluşur. Ancak oluşan bu şeylerin kendileri zamana maruz kalmazlar. Bunlar oluş içinde zamanın bir parçasını alan olarak somutlaşma içerisinde bulunurlar. Somutlaşma durumunda ise, bir durum diğerini izler. Bu durumda geçmiş ortaya çıkan olayların bir birleşimi iken; gelecek, şu an şimdi ortaya çıkan bir durum olmaktadır. Zaman da geçmiş ile gelecek arasında var olan bir birlikteliği ifade eder. Şimdi geçmişten etkilenir ve geleceği etkiler. Bu anlamda şimdi geleceğe şekil vermektedir. Ancak bu zamanın döngüsellliği de değildir. Çünkü hiçbir şimdi tekrar ortaya çıkan bir durum değildir. Yani hiçbir olay ve durum tekrar meydana gelmediği için o sürekli bir yeni oluştur.¹⁶ Hartshorne için süreç geçici olarak bireyselleşmedir. Hartshorne'a göre, süreç, bireysel, somut fiillerin bir ardıllığıdır. Yani süreç, bir birini takip eden bireysel, somut fiiller ya da aktüel bir sentezdir.¹⁷ Hartshorne için sürece konu olan bu ardıllık, "devamlı özdeş bir bireyden soyutlanmış fiillerin açık bir ardıllığı değildir".¹⁸

¹⁵ A.g.e., s. 19.

¹⁶ A.g.e., s. 19-20.

¹⁷ Hartshorne, C., "The Philosophy of Creative Synthesis", The Journal of Philosophy, c. 55, no. 22, 1958, s. 949.

¹⁸ A.g.m., s. 949.

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere süreç varlıkların oluşum geçirdiği ve yok olduğu bir aşamadır. Süreç kavramı Whitehead ve Hartshorne açısından değerlendirildiği zaman, bir gerçekliği olmayan, ancak varlıkların somutlaşma sürecinde bilfiil hallerin varlık sahasına geçişini ve yok oluşunu ifade etmektedir. Burada çift kutuplu bir birliktelikten söz etmemiz mümkündür. Bu birliktelikte etkilenen ve etkileyen aynı durum ve olay iken, her olan olay aynı zamanda bir sonrası için bir dayanak oluşturmaktadır.¹⁹

Whitehead'in üzerinde durduğu süreç, yaratıcı süreç olarak da isimlendirilir. Whitehead sürecin yaratıcı bir işlev kazandığını 'oluşan süreç' tabiriyle açmaya çalışır. Whitehead'e göre süreç en genel anlamıyla, "ideal oluşum süreciyle gerçekliğin kazanımıdır".²⁰ Bu anlamda yaratıcı süreç bütün dünyanın yeni bir durumunu ortaya koymak için işbirliğiyle çalışmayı öngörmektedir. Bunun neticesinde bütün dünya yaratıcı sürece kendi fırsat ve imkanlarını sunmaktadır.²¹

Süreç kavramını ön plana çıkaran süreç teizmi, süreç fikrini Tanrı anlayışıyla bütünleştirir. Süreç düşünürleri diğer felsefi düşüncelerden farklı olarak klasik teizmin Tanrı anlayışına zıt fikirler ileri sürmüşlerdir. Bu anlamda süreç düşüncesi Tanrı fikriyle bir süreç teizmini dile getirmiştir. Çift kutuplu Tanrı anlayışı olarak beliren bu düşünce, Tanrının da oluşum içinde yer aldığını ileri süren bir düşüncedir. Tanrı anlayışına getirilen bu yaklaşım süreç teizminin, ölümsüzlük, alem ve kötülük problemlerine de farklı bir takım yaklaşımların sergilenmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla süreç düşüncesinin ele aldığı çift kutuplu Tanrı anlayışı genelde klasik

¹⁹ Albayrak, M., Süreç ve Tanrı, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2000), s. 13-14.

²⁰ Whitehead, A. N., Dinin Oluşumu, çev. Mevlüt Albayrak, (İstanbul: Alfa Yay., 2001), s. 126

²¹ A.g.e., s. 125.

teizmi, özelde ise Hıristiyanlığı mitolojiden arındırma ve modern bilim ile dini uzlaştırma çabası olarak görülmektedir.²² Whitehead'in ve onu takip eden süreç düşünürlerinin Tanrı anlayışına getirdikleri yorumlar, yeni bir Tanrı anlayışı olarak belirmiştir.

Whitehead'in Tanrı hakkında söyledikleri onun 'tabiatçı teizmde' vücut bulmuştur. Whitehead, Tanrı'yı kainatın yüce gücü olan saf iyilik, saf sonsuzluk ve sonsuz aşk olarak tanımlamaktadır. Aşk ile yaratılan bu dünyada yaratma her an devam etmektedir. Tanrı yaratma durumunda her olayın kaynağına içten dahil olurken, her olay kaynağını Tanrı'dan almaktadır. Bu yönüyle Whitehead'in ifade etmeye çalıştığı Tanrı anlayışı panenteist bir Tanrı anlayışını sumaktadır.²³

Whitehead'in dile getirdiği bu Tanrı tasavvuru daha çok Amerikan süreç teologları arasında yaygınlık kazanmıştır. Bu teizm, Tanrıyla tamamen zıt olan varlığın sonlu ve zamanlı gibi bir takım niteliklerini Tanrıya atfetmiştir. Bu konuda bir diğer süreç düşünürü olan Griffin süreç teizminin, ilahi zatı ve etkiyi reddetmeyen ve birbirine rakip olmayan Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi açıkladığını düşünür. Bu açıklamalardan da anlaşıldığı gibi süreç teizmi postmodern dünyada Hıristiyanlığın yeni bir yorumunu içermektedir. Bu sayede süreç teizmi insan ile Tanrı arasında sevgiye dayalı bir ilişkiyi de beraberinde getirdiği iddiasını taşır.²⁴

²² Akbaş, M., "Süreç Felsefesinde Ölümsüzlük: Eleştirel Bir Bakış", İslami Araştırmalar, c. 16, Sayı 1, 2003, s. 72.

²³ Türer, C., "Whitehead'in Tabiatçı Teizmi: Din ve Bilimin Uzlaştırılması", Felsefe Dünyası, Sayı 37, Ankara, 2003, s. 61.

²⁴ Griffin, "Faith and Spiritual Discipline: A Comparison of Augustinian and Process Theologies", Faith and Philosophy, c. 3, no. 1, 1986, s. 67.

Süreç teizmi Whitehead ve Hartshorne'un kuruculuğunu yaptığı bir akım olmasıyla birlikte getirmiş olduğu Tanrı, alem ve ölümsüzlük hakkındaki görüşleri de modern düşüncenin zıddına postmodern bir anlayışı getirmektedir. Bu konuda Griffin süreç teizminin, “insan düşüncesinin, yaşamının ve hissinin postmodern formu için kaynaklık teşkil edebileceğini”²⁵ savunur.

Süreç teizmi aynı zamanda Hıristiyan geleneğini mitolojiden arındırma ve modern bilim ile dini uzlaştırma uğraşısında bulunmuştur.²⁶ Bu yolla süreç düşünürleri, modern bir yol içinde Hıristiyanlık inancının Tanrı'sının anlaşılmasına çalışmışlardır. Süreç teizmi aynı zamanda Whitehead ve Hartshorne'un Hıristiyanlığı reformu anlayışına dönük olarak şekillenmiştir. Bu anlamda süreç teizmi Hıristiyanlığa yeni bir boyut kazandırma çalışmasıdır.

Whitehead'in niçin böyle bir çaba içine girdiği, onun bilim ile dini uzlaştırmaya çalışmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Onun süreç teizmi adı altında yaptığı bu çalışma, modern çağdaki din-bilim çatışmasının önüne geçmeyi amaçlamaktadır. Bilimin dini tamamen mite indirgeyen görüşü modern çağda deizm ve aynı zamanda ateist düşüncenin de yaygınlaşmasına zemin hazırlarken, B. Russell, B. G. Skinner, J. Wood Krate, J. Monad, W. Utfal gibi bilim adamları ondokuzuncu yüzyılda bilimin etkisiyle dini açıklamaların farklı bir alan olduğunu belirtmişler ve bu iki alanın birleşmesinin mümkün olmadığını söylemişlerdir. Ancak ondokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru çeşitli dinler yeniden bir dirileşe geçmiştir. Bu

²⁵ A.g.m., s. 67.

²⁶ Akbaş, “Süreç Felsefesinde Ölümsüzlük: Eleştirel Bir Bakış”, s. 72.

durum modern bilimin ilhamlarının sekteye uğramasının bir göstergesi olarak postmodern düşüncenin ilk ışıklarını da yansıtmaktadır.²⁷

Whitehead ve Hartshorne düşüncesinde şekillenen süreç kavramını ve bu kavramın dinsel manadaki önemini açıkladıktan sonra, Whitehead'in düşüncesinde öneme sahip olan ve spekülatif felsefe diye adlandırılan düşüncenin genel bir içeriğini vermek uygun olacaktır. Nitekim süreç teizminin ölümsüzlük anlayışını, Whitehead'in terimleştirdiği süreç teizminin kendine has bir takım kavramları oluşturmaktadır. Whitehead'in kendine özgü olarak terimleştirdiği bu kavramlar, süreç teizminin temellerini oluşturmuş ve bu kavramlar etrafında Whitehead düşüncesini sistemleştirmiştir. Çalışmamızın sonraki aşamalarında Whitehead'in ölümsüzlükle ilgili görüşleri üzerinde dururken bu kavramlara sık sık başvuracağız.

Whitehead'in bu kavramları farklı anlamlarda kullanmaktaki amacı, her şeyin değişimden etkilenmesi gerçeğinden hareketle dilin de yeni kavramlarla değişime katılması gerektiğidir.²⁸

Whitehead'in spekülatif felsefesi, “tecrübemizin her unsurunda genel fikirlerin tutarlı, mantıki ve zorunlu fikirlerini çevreleyecek bir girişimdir”.²⁹

Whitehead'e göre her şeyin zihnimizdeki şeması, özel durumların karakterini oluşturur, ve bu şema vasıtasıyla mevcut durum ile ilişkileri anlamamız kolaylaşır. Whitehead'in spekülatif felsefesi, bütünü görmesiyle hususi olguları açıklama girişimi olan kozmolojiden daha geniş bir yere sahiptir. Onun spekülatif felsefesi bir

²⁷ Türer, “Whitehead'in Tabiatçı Teizmi: Din ve Bilimin Uzlaştırılması”, s. 44-45.

²⁸ Albayrak, Tanrı ve Süreç, s. 3., Daha geniş bilgi için bkz., A.g.e., s. 1-4.

²⁹ Türer, “Whitehead'in Tabiatçı Teizmi: Din ve Bilimin Uzlaştırılması”, s. 49.

uçağın uçuşuna benzetilir. Uçağın uçuşu gibi zeminden başlar ve geneli görür, sonra tekrar aşağı iner ve gözlemlerini yeniler. Bu manada Whitehead'in spekülâtif felsefesi aklın ve tecrübenin iddialarını uzlaştırma çabası olarak yorumlanabilir.³⁰

Whitehead felsefi düşüncesinde süreç kavramıyla beraber kavrayış, bilfiil durumlar ve bilfiil şeyler, ezeli objeler ve somutlaşma kavramlarını da kullanmaktadır. Bu kavramlar üzerinde kısaca duralım.

2. Süreç Teizminin Temel Kavramları

Ezeli Objeler: Ezeli objeleri Whitehead, Platon'da olduğu gibi, ideler manasında kullanır. Ancak Whitehead'in ideleri Platon'dan farklı anlamaları da içermektedir. O "ide" kavramı yerine 'ezeli objeler' ifadesine yer vermiştir. Ezeli objeler soyut olan kavramlardır. Soyut olmak aktüel olarak meydana gelen durumları aşmaktır. Yani soyut olan ezeli objeler somutlaşma sürecinde yer alan aktüel durum ya da varlıklar için somutlaşma sürecinde bir anlama sahip olmaktır.³¹ "Ezeli objeler gerçeğin spesifik belirlenimleri olarak salt imkanları oluştururlar"³² Yani onlar, somutlaşma süreci gibi, ne halde, ne de somutlaşmış varlıklar gibi geçmişte olurlar, onlar bütün mümkün niteliklerin ve özelliklerin deposu niteliğinde salt imkanları oluştururlar. Bu anlamda ezeli objeler aktüel şeylerin oluşumunda yer almakla kendi imkanına göre tanımlanmaktadır. Çünkü "Onlar oluşum sürecindeki gerçeklikleri şekillendirme anlamında varlığa girerler".³³

³⁰ Türer, "Whitehead'in Yapısalcı Postmodernizmi", Doğu-Batı, Sayı 19, Ankara, 2002, s. 217-218.

³¹ Albayrak, Tanrı ve Süreç, s. 6.

³² Whitehead, Process and Reality, s. 32.

³³ Albayrak, Tanrı ve Süreç, s. 7.

Whitehead düşüncesinde ezeli objelerin konumuna gelince; Whitehead düşüncesinin Platon'dan farkını ezeli objelerin konumunu belirlerken görmekteyiz. Platoncu düşüncede ezeli objeler hiçbir yerdedir. Ancak Whitehead düşüncesinde ezeli objelerin yeri, asli ve değişmeyen Tanrı'dadır. Ancak ezeli objeleri Tanrı yaratmaz. Tanrı ezeli objelere muhtaç ve ezeli objeler de aktüel hale gelebilmesi için Tanrı'ya muhtaçtır.³⁴

Bilfiil şeyler ve bilfiil durumlar: Whitehead bu iki kavramı aynı anlamda kullanmıştır. Ancak Tanrı'yı bilfiil durumlar olarak kullanmamıştır. Nedeni ise bilfiil durumların zamansal ve uzamsal bir varlığa işaret etmeleridir.³⁵ Bilfiil şeyler varlığı kesin anlamda var olan şeylerdir. Whitehead düşüncesinde bilfiil şeyler nihai realiteler olmaktadır.³⁶ Yani varlığın bütün belirsizliklerinden kurtulmuş olmayı ifade etmesiyle var olan şeylerdir. Bu anlamda Tanrı'nın varlığı da diğer bilfiil şeyler gibi ayrılık göstermez. Ancak onun asli yanı bu oluşumun dışındadır. Somutlaşma süreci ile işlerlik kazanan bilfiil şeyler sürece katılmayla varlık kazanırken, aynı zamanda kendinden sonra gelecek olan bilfiil şeyleri de somutlaşma sürecine dahil ederler. Yani bilfiil şeyler, karşılıklı bir ilişki içinde sona ererlerken kendilerinden sonra geleceklere de katkı sağlamış olurlar.³⁷

Somitlaşma: Whitehead düşüncesinde önemli olan kavramlardan bir diğeri de somutlaşma sürecidir. Bu kavram Whitehead düşüncesinin ana karakteristiğini

³⁴ Whitehead, *Process and Reality*, s. 392.

³⁵ Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, s. 13.

³⁶ Whitehead, *Process and Reality*, s. 74.

³⁷ Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, s. 13-14.

oluşturmaktadır. Nitekim somutlaşma sürece dahil olmayı içerirken, bilfiil şeylerin varlık haline gelmesini sağlamaktadır.³⁸

Whitehead somutlaşmayı, sürecin sübjektif amacı olan nihai sebebe ilerlemesi olarak tarif eder. Ona göre bir şeyin diğerine akışını ifade eden geçiş, ölümsüz geçmişin etki sebebi olmaktadır.³⁹ Whitehead bu anlamda somutlaşmanın sürecin bir amacı olduğunu da ifade eder. En genel anlamda somutlaşma, “yeni birliğin oluşumunda, evrenin birçok şeyinin, bir bireysel birim olarak elde etmesidir.”⁴⁰ Yani somutlaşmanın bizzat kendisi yeni bireysel bir şey olmakla beraber somutlaşma evrenin bireyselleşmesidir.⁴¹ Somutlaşma bilfiil durumun varlığa girdiği süreçtir.⁴² Bu anlamda somutlaşma sürece dahil olmayı ifade etmektedir.

Kavrayış: Whitehead düşüncesinde açıklayacağımız diğer bir kavram, somutlaşmanın temelini oluşturan “kavrayış” kavramıdır. Whitehead kavrayışla “şuurluluğu gerekli bulmayan ve her türlü ‘şey’ arasında var olan evrensel bir ilgiyi, bağlantıyı, yakalayışı anlatmak ister.”⁴³ Kavrayışın üç faktörden oluştuğunu görmekteyiz. Bunlardan ilki kavrayan süjedir. Yani somutlaşmayı gerçekleştiren bilfiil şey. Bir diğeri kavranan veridir. En son olarak da süjenin bu veriyi nasıl

³⁸ A.g.e., s. 13-14.

³⁹ Whitehead, *Process and Reality*, s. 320.

⁴⁰ A.g.e., s. 321.

⁴¹ A.g.e., s. 250.

⁴² Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, s. 15.

⁴³ Aydın, “Süreç Felsefesi Işığında Tanrı Alem İlişkisi”, s. 37.

kavradığı ile ilgili olarak sübjektif formdur.⁴⁴ Bu kavrama olayında kavranan, kavrayanın dünyasında objektifleşir.⁴⁵ Objektifleşen haller yaratıcı somutlaşma için kavranan verinin bir birimine sahip olur. Somutlaşmanın objektifleşmesi sonucunda ise kavrayış somut bir görünüm kazanır ve sürece dahil olur.⁴⁶

Whitehead düşüncesinde yer alan kavrayış, iki anlamda kullanılmaktadır. Pozitif ve negatif kavrayışlar olarak ayrışan bu kavram, Whitehead düşüncesinde objektif ölümsüzlük açısından önemli bir yere sahiptir. Pozitif kavrayışta “süjenin reel içsel yapısına bir katkı” vardır. Negatif kavrayışta böyle bir katkının olmadığını görürüz. Negatif kavrayışta bir reddetme varken pozitif kavrayışta benimseme yer almaktadır.⁴⁷ Genel anlamda kavrayış somutlaşma sürecine başlaması, kavranan verinin kavrayan şeyde objektifleşmesidir. Objektifleşme ise kavrayan şeyde yaşamayı öngörmektedir.

Whitehead ve Hartshorne bu kavramlar dışında ‘olaylar’ ifadesini de kullanmışlardır. Fakat bu tanım üzerinde çok fazla durmayacağız. Olaylar terimi ile Whitehead ve Hartshorne, ezeli şeyler olmayan realitenin temel birimlerini düşünürler. Yani realitenin temel birimlerinin ezeli şeyler olan cevherler olmadığını ve anlık olaylar olduğunu söylemektedirler. Bu düşünürler için “her bir ezeli şey bir elektron, bir atom, bir hücre ya da bir ruh gibi, zamansal bir topluluktur, yani anlık

⁴⁴ Whitehead, *Adventures of Ideas*, (New York: The Macmillan Company, 1956), s. 227.

⁴⁵ Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, s. 17.

⁴⁶ Whitehead, *Process and Reality*, s. 328.

⁴⁷ A.g.e., s. 66.

olayların bir serisinin birleşimi, bu ezeli bireysellerin önceki hallerinin her biridir”⁴⁸. Olaylar kavramı da aynı şekilde süreç içine dahil olan anların bir serisini oluşturmaktadır.

Süreç felsefesinin temel bir taslağını ve kavramlarını ana çizgileriyle verdikten sonra tezimizin ana konusunu teşkil eden ölümsüzlük düşüncesini de genel bir bakış sunmaya çalışacağız.

3. Ölümsüzlük Problemi

Ölüm insanlığın kaçamayacağı bir yazgıyı ifade ettiği halde, ölümsüzlük insanoğlunun her zaman için arzuladığı bir gerçektir. Bu konuda İspanyol filozof Miguel de Unamuna; “şu kanata vardım ki, bir ve bütün insanlar için aynı olan bir tek çetin iş var, insanı ilgilendiren asıl sorun, her birimizin öldükten sonra, benim bilincimin başına neler geleceği sorunu”⁴⁹ ifadeleriyle asıl sorunun ölüm olmadığını, ölümden sonra insan yazgısının nasıl şekilleneceği olduğunu belirtmektedir. Bu sorun karşısında aynı filozof hiçliğin kendisine cehennemde ebediyen yanmaktan daha korkunç geldiğini ifade eder.⁵⁰

Ölüm bu açıdan bakıldığında insanların zihninde yok oluşu ifade etmemektedir. Asıl çetin sorunun bundan sonra başladığı düşünülürse, ölüm

⁴⁸ Griffin, “Charles Hartshorne”, Founders of Constructive Postmodern Philosophy, (Albany: University of New York, 1993), s. 202.

⁴⁹ Titus, H. H., Living Issues in Philosophy, New York, 1970, s. 452. (Koç, T., Ölümsüzlük Düşüncesi, s. 9.’den naklen)

⁵⁰ Koç, Ölümsüzlük Düşüncesi, (İstanbul: İz Yay., 1999), s. 9.

kaçınılması mümkün olmayan bir olguyu ifade ettiği için, ölümsüzlük fikrinin önemi de kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Bu konuda Galloway, başta yüksek dinler olmak üzere, ölümsüzlük fikrinin kişisel bir ruhun, görünenin ve şeylerin geçici düzeninin ötesinde bir inanç ile bağlanması sonucunda dinler tarihindeki yerini aldığını söyler.⁵¹ Aynı şekilde Kuran'ı Kerim'de Hz. Adem'den bahsedilirken, Hz. Adem'in cennette yasak meyveyi yemesinin altında yatan sebebin ölümsüzlüğü arzulanması olduğu ifade edilir. (Araf, 7/20)

Ölümsüzlüğün ne olduğu ve nasıl olacağı sorusu ölümsüzlük hakkındaki problemleri beraberinde getirmiştir. Ölümsüzlüğün ne olduğu yanında, insan bilincinin ne olacağı, insanın ölümden sonraki tecrübeleri ve ölümden sonraki hayatın mahiyeti konusundaki görüşler, gerek dinsel düşüncede ve gerekse felsefi yaklaşımlarda farklılık göstermektedir.⁵² Felsefi yaklaşımlarda kişisel kimlik, bilinç, ruh, zihin gibi kavramları da içeren ölümsüzlük, teistik dinlerde tekrar dirilme inancıyla ifade edilmiştir.

Bu konuda İslam dini, insanın öldükten sonra parmak uçlarına kadar toplanacağını (Kıyame, 75/4) ve insanların büyük hesaptan sonra cennet (Bakara, 2/25) ve cehenneme (Bakara, 2/24) gideceğini ve ebediyen burada kalacaklarını (Beyyine, 98/8) belirtirken, felsefi düşüncede ölümsüzlük fikri, daha çok insan

⁵¹ Galloway, G., *The Philosophy of Religion*, (Edinburg: T. & T. Clark, 1960), s. 564.

⁵² Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 17.

varlığının ölüm sonrası bir yaşama nasıl devam edeceği ve bunun hangi şekillerde olacağı üzerinde durulmuştur.

Ölümsüzlük felsefi yaklaşımlarda özellikle insan varlığının birbirinden farklı iki cevherden oluştuğu, insanın ruh ve beden olarak ayrıldığı fikri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bazı filozoflar, bedenin yok olmasıyla birlikte ölümsüz bir ruhun insanın ölümsüzlüğünü sürdüreceği fikrini benimsemişlerdir. Bu fikrin öncüsü olan Platon Phaidon'da ruhun özelliklerinin ölümsüzlüğü sağlamada tek başına yeterli olacağını belirtmiştir. Daha sonraki zamanlarda Descartes ve Kartezyan düşünürler tarafından geliştirilen bu yaklaşım, belli çevrelerde kabul görmesine rağmen zaman zaman da eleştirilmiştir.

Ruh ve beden ayrımının yarattığı tartışmalar farklı ölümsüzlük anlayışlarını ortaya çıkarmıştır. İnsan varlığını bedenin ve ruhun bir birleşimi olmadığını; insanın yalnızca bir beden olarak var olduğunu söyleyen materyalist filozoflar ölümsüzlüğü reddederken, yirminci yüzyılda ortaya çıkan süreç felsefesi ölümsüzlüğü hem düalist hem de materyalist düşünürlerden farklı bir şekilde almıştır.

Teistik dinlerde ortaya çıkan ölümsüzlük fikri bedensel tekrar dirilme şeklinde Tanrı'nın eliyle ve lütfuyla gerçekleşirken, felsefi açıdan ölümsüzlük fikri ruhun veya insan kişiliğini sürdüreceği olan kişisel bir kimliğe kaynaklık eden bir bilincin etrafında dönmektedir. Bu anlamda düalist düşünürlerin ruhun tek başına devam etmesi olarak gördükleri ölümsüzlük fikri, hem Batı hem de İslam dünyasında özellikle idealist ve rasyonalist filozoflar arasında oldukça kabul görmüştür.⁵³

⁵³ Koç, Ölümsüzlük Düşüncesi, s. 14.

Ölümsüzlük fikri felsefi anlamda bir çok filozof ve düşünür tarafından tartışılmıştır. Ancak bu tartışmaların ne zaman başladığı ve kimin başlattığı ölümsüzlük probleminin tarihçesi açısından önem taşımaktadır. Bizde bu bölümde ölümsüzlük fikrinin bir problem olarak nasıl ve ne zaman ortaya çıktığını ve ayrıca ölümsüzlükle alakalı olan kişisel kimlik, kişisel ölümsüzlük, ruhun ölümsüzlüğü ve yeniden dirilme gibi kavramları açıklamaya çalışacağız. Ölümsüzlük probleminin üzerinde yoğunlaştığı kişisel kimlik kavramı ölümsüzlük fikri açısından önemli olduğu için çalışmamızda özellikle ele alacağız.

I. BÖLÜM: RUH VE ÖLÜMSÜZLÜK PROBLEMİNE GENEL BİR

BAKIŞ

1. Ölümsüzlük Probleminin Mahiyeti ve Tarihi Gelişimi

Ölümsüzlüğün tarihine geçmeden önce ölümün ne olduğu üzerinde durmamız gerekmektedir. Ölümsüzlüğün ne olduğu sorusu bizi ölümün ne olduğu sorusunu sormaya yöneltir. Çünkü ölümsüzlükten ifade ettiğimiz mana ölümün ne olduğu sorusuyla yakından ilgilidir. Hartshorne, ölümü yaşam kitabının son sayfasının son bölümü olarak tarif ederken, doğumu ölümün tersine yaşam kitabının ilk bölümünün ilk sayfası olarak tarif eder. Hartshorne'a göre ilk sayfa olmaksızın kitabın olması mümkün değildir.⁵⁴

Ölümsüzlük “insanın dünyadaki hayatının süreksizliği, başka deyişle insan hayatının görünen doğum ile ölüm arasında sınırlı kalmamasıdır.”⁵⁵ Yani insanlar ölüm ile birlikte, başka bir hayata adım atmaktalar ve bu anlamda insanların hayatı doğum ile ölüm arasında sınırlı kalmamaktadır. ‘Ölümsüzlük’ diye ifadesini bulan ölüm sonrası hayat ise felsefi çevrelerde ruhun ölümsüzlüğü şeklinde anlaşılmaktadır.⁵⁶ Ancak ölümsüzlük ifadesinden yalnızca ruhun ölümsüzlüğü anlaşılmamaktadır. Nitekim ölümsüzlüğün ne olduğu sorusunun karşılığı ölümsüzlükten ne anlaşıldığına bağlı olarak farklı yorumlanmıştır. Sosyal

⁵⁴ Hartshorne, “Time, Death, and Everlasting Life” Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion,, ed. John Hick, (Englewood Cliff: Printice Hall, Inc., 1970), s. 361.

⁵⁵ Yasa, M., Felsefi Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2001), s. 18.

⁵⁶ A.g.e., s. 18.

ölümsüzlük, kişisel ölümsüzlük, objektif ölümsüzlük gibi birbirinden farklı ölümsüzlük anlayışları belirmiştir. Bu anlamda genetik, sosyal ya da kültürel gibi farklı versiyonları olan materyalistik ölümsüzlük anlayışları da ölüm sonrası ruhun ölümsüzlüğünden, dirilişten ve yargı gününden bağımsız ele alınmakta ve ölüm sonrası hayat fikrine alternatif olarak ileri sürülmektedir.⁵⁷

Ölümsüzlük fikri insanın ölümü farklı şekillerde yorumlamaya çalışmasının bir gereği olarak ortaya çıkmıştır. İnsanoğlunun ölümü bir yok oluş olarak görmemesi ve yeniden dirilişe olan umudu ölümsüzlük fikrinin felsefi bir problem olarak tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Ölümden sonra hayatın var olup olmaması; varsa bu hayatın ruhun devamı şeklinde mi yoksa ruhla beden birlikteliğiyle mi olacağı tartışmalar arasındadır. Ölüm anlamlı bir şey midir? Bu ve benzeri sorular ölümsüzlük fikrinin farklı şekillerde anlaşılmasına sebep olmuştur.⁵⁸

Ölümsüzlük fikrinin gelişmesi dinlerin gelişme döneminde özellikle önem kazanmıştır. Fakat bu düşünce bütün evrensel dinlerde ölümsüzlük fikrinin olduğu gerçeğini dile getirmez. Bu konuda Galloway, bazı toplumlarda ahlaki değerler ve dinsel inançların çeşitli olmasından dolayı en eski toplumlarda ölümsüzlük fikrinin büyücülükle bağlantılı olarak kötü ruhların varlığı olarak anlaşıldığını ifade etmektedir. Ona göre ruhun ölümden sonra varlığını sürdürmesi yaşaması inancı ölümsüzlüğe atılan bir adımdır. En ilkel insanlarda bile ölüm hoş gitmeyen bir isteksizliği oluşturmaktadır.⁵⁹

⁵⁷ A.g.e., s. 18.

⁵⁸ A.g.e., s. 27.

⁵⁹ Galloway, *The Philosophy of Religion*, s. 562-563.

Eski Yahudi yazıtlarında rastlanan Osiris ve daha başka kralların yaptıkları fiilleri hesap verir gibi betimlemeleri, ahlaki olarak gelişmiş bir varlığın ölüm sonrası bir yaşamda oluşan bir insana başvurmuştur.⁶⁰ Kısacası eski Mısır dininde kötülük için odaklanan bir ceza ve iyilik için gelecek bir mükafatı içeren ahlaki bir amacın olduğunu görmekteyiz.

Ölümsüzlük eski Hint dinlerinde bile belli şekillerde görülmüştür. Visnu'ya ibadet eden bir kişi kendisinin Visnu'nun değerli yerini elde edip edemeyeceğini sorar. Bununla birlikte Eski Hint kutsal metinlerinde kötü iş yapan kimse belki de ilk olarak ölüm tarafından yok edilmiş olarak düşünülmüş daha sonra kötülük yapan kimse için siyah yer altı fikri ortaya sürülmüştür. Aynı zamanda Indra ve Soma Tanrılarının cehenneme fırlatılmış olan konuşması da Visnu'da geçmektedir.⁶¹ Hint yazıtlarında rastlanan bu ifadeler, ölümsüzlük fikrinin varlığını doğrularken ölümsüzlüğün daha çok ceza ve mükafat üzerine kurulduğunu göstermektedir.

Hick, eski Yahudilerde ölümsüzlüğün bir bütün olarak ortaya çıkmasını sosyal gelişmelerle paralellik göstermesine bağlamaktadır. Çünkü zamanla farklı adlarla gelmiş olan peygamberler Yahve'nin öğretisini iletmişlerdir. Hick'e göre sosyal bir bütün halindeki ölümsüzlük bireysel ölümsüzlüğünü gerektirmiş olmasına rağmen şehitlerin yazgısının sorusu konuyu farklı boyutlara taşımış ve o ölümden sonra diriliş fikri Yahudiler arasında yayılmıştır. Yahudi inancında ölüm

⁶⁰ Hick, J., *Death and Eternal Life*, (Hampshire: The Macmillan Co.,1994), s. 68.

⁶¹ A.g.e., s. 68.

sonrası bir yaşamın varlığı, aynı zamanda canlı bir beden ve bozulmamış bir ruhu öngörmektedir.⁶²

Ölümsüzlük fikri tarihi bir seyir içinde, Hick'e göre Eski Ahit Peygamberleri ve Hz. İsa'nın yaşamı arasında zamanın 'apokaliptik yazarlarında' da geliştirilmiştir. Bu gelişmenin sonunda ölümsüzlük fikri Hıristiyan geleneğinde de kabul edilen bir inanç olmuştur.⁶³

Bu konuda Hick, Eski Yunan düşüncesinde ölümsüzlüğün ortaya çıkmasını, Sokrates ve Platon'un eski Yahudi düşüncesinden etkilenmiş olabileceğine bağlamaktadır. Hick'e göre Yunan düşüncesinde ölüm sonrası yaşam düşüncesi gizem kültü olarak gelişmiş, bu inançlar ve pratikler kişisel ölümsüzlük üzerine odaklanmıştır. Yunan dininin zamanla ayrışması ve gelişmesi Yahudilikte olduğu gibi, ölüm sonrası yaşama inanmayı beraberinde getirmiştir.⁶⁴

Ölümsüzlüğün tarihi gelişimi Hick'e göre belli şartlara ve belli sosyal değişimlere bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle en eski Yahudilerde mevcut olmayan ölümsüzlük, Eski Ahit peygamberleri ve apokaliptik yazarlar tarafından ferdi bir ölümsüzlük anlayışına büründürülmüştür. Aynı şekilde Eski Yunan düşüncesinde var olmayan ölümsüzlük fikri, Yunan dininin zamanla mezheplere ayrışması ve gelişmesi sonucunda ferdi ölümsüzlük olarak anlaşılmış ve bu düşünce belli şekillerde Sokrates ve Platon'a etki etmiştir.⁶⁵

⁶² A.g.e., s. 70-71.

⁶³ A.g.e., s. 71.

⁶⁴ A.g.e., s. 72.

⁶⁵ A.g.e., s. 70-72.

Yahudi metinlerinde ölümsüzlük fikrinin zamanla oluştuğunu söyleyen Hick ve bu konuda ileride görüşlerini değerlendireceğimiz Hartshorne, ölümsüzlük fikrinin zorunlu olarak ortaya çıkmasını başlı başına sosyal bir sürece bağlamışlardır. Oysa ölümsüzlük fikrinin Yahudi metinlerinde daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmış olması, bu görüşün sosyal bir sürece bağlı olarak ortaya çıktığı anlamına gelmez. Çünkü ölümsüzlük fikri en ilkel insanda bile arzulanan bir olgudur. Dolayısıyla ölümsüzlüğü sosyal bir takım olaylara bağlamaktan ziyade insan psikolojisinin bir ürünü olduğunu söylemek daha makul görünmektedir.

Ölümsüzlük fikrinin felsefi bir problem olarak Platon'un Phaidon'da geçen Sokrates'in ruhun ölümsüzlüğünün kanıtlarını a priori düzeyde arayışı ile ortaya çıktığını görmekteyiz.⁶⁶

Ruh, beden, ölüm ve ölüm sonrası yaşanacakların anlatıldığı Phaidon Platon'un Sokrates'in ağzından ölümsüzlüğü anlattığı kitabıdır. Bu kitapta Platon ölümsüzlüğün nasıl olacağını anlatmaya çalışmış, insanın ruh ve beden gibi iki ayrı cevherden oluştuğunu savunmuştur. Platon Phaidon'da ölümsüzlük fikrini savunurken ölümden sonraki bir yaşamın tabiat olayları ile karşılaştırıldığı zaman ölümsüzlüğün zorunlu olarak bulunacağı görüşündedir. Çünkü tabiat olayları ölmekle her seferinde tekrar dirilmektedir. Yani Phaidon'da ispatlanmaya çalışılan asıl düşünce ruhun varlığı ya da bozulmayışı değil ölümün tekrar bir yaşamı doğurduğu fikridir.⁶⁷ Bu anlamdaki delilleri öğrencilerine buldurmaya çalışan

⁶⁶ Koç, Ölümsüzlük Düşüncesi, s. 27.

⁶⁷ Platon, Phaidon, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Suat Kemal Yetkin, (İstanbul: Sosyal Yay., 2001), s. 32-33.

Sokrates özellikle zıt örneklerden yararlanır. Sokrates'in bu konuda verdiği örneklerden birisi uykunun uyanıklığı doğurmasıdır. Ona göre eğer her ikisinin birbirini doğurmamış olduğunu düşünürsek, ya devamlı uyanıklık hali olacak ya da uyku hali hüküm sürecek ve hayat bu şekilde son bulacaktır.⁶⁸ Bu anlamda Sokrates için ölümsüzlük ve ölüm aynı şekilde birbirlerini tamamlayıcı unsurlardır. Ölüm devamında ölümsüzlüğün ortaya çıkması için gereklidir.

Buna göre Platon'un ölümsüzlüğü kanıtlarken üç kanıt ileri sürdüğünü görmekteyiz. İlki zıtların çeşitlerinden yararlanarak ölümsüzlüğün ve ölümün birbirini doğurduğu düşüncesidir.⁶⁹ İkinci olarak Platon'un ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamada başvurduğu yöntem, ruhun varlığının bedenden önce var olmasıdır. Platon'un bu kanıtı ihtiyaç duymasının sebebi, ruhun ölümden sonra tek başına devam ettiğine dair gelecek itirazları ruhun bedenden önce var olduğunu kanıtlamakla üstesinden gelmeye çalışmaktır.⁷⁰ Platon'a göre eğer ruhun varlığı ezeli olarak ortaya konacak olursa o zaman bu itiraz geçerliliğini kaybedecektir. Platon'un ruhun ölümsüzlüğü hakkında getirdiği diğer bir kanıt ruhun formlara benzemesinden dolayı ölümsüz olduğudur.⁷¹

⁶⁸ Platon, Phaidon, s. 35.

⁶⁹ Koç, Ölümsüzlük Düşüncesi, s. 28.

⁷⁰ A.g.e., s. 29.

⁷¹ A.g.e., s. 31.

Platon'un ileri sürdüğü ölümsüzlük ruhun ölümsüzlüğüdür.⁷² Ruh hayatın, yaşamın asıl unsurunu oluştururken, beden kullanılan bir alettir, ve ruh isteyerek bedenle beraber olmamıştır. Ondan devamlı ayrılmayı arzu eder.⁷³

Platon'a göre insan asıl kimliğini ruha borçludur. Beden ise ruhu kendine hapsetmiş ve ruha giydirilmiş bir elbise konumundadır. Platon'un ruhun belli başlı bazı özelliklerini sıralamaya çalışması onun bedenden ayrı bir varlık olduğunu göstermeye yöneliktir.

Ruh en çok Tanrılık olana, ölümlü olmayana, düşünebilene, yalın olana, dağılmayana, her zaman aynı kalana benzer; ten de en çok insanlık olana, ölümlü olana, düşünilemeye, çok şekilli olana, dağılına, asla kendi olmayana benzer.⁷⁴

Platon için ruhun bu özelliklere sahip olması ölümsüzlüğünü düşünmemizin en önemli etkenidir.

2. Ruhun Ölümsüzlüğü Ve Yeniden Dirilme

Ruhun bedenden farklı bir varlık olduğu kadar, ruhun ne olduğu problemi filozoflar arasında tartışmalı bir konu olmuştur. Swinburne ruhu "bir ruh sahibi var olduğu zaman olur. Ve bir ruh normal olarak yeryüzündeki bir adamın yaşamı boyunca varlığının yalnızca bir başlangıcına sahip olacaktır"⁷⁵ şeklinde tanımlamıştır. Düalist yaklaşım ruhu bir cevher olarak değerlendirir. Bu açıdan

⁷² Platon, Phaidon, s. 65.

⁷³ A.g.e., s. 53

⁷⁴ A.g.e., s. 51

⁷⁵ Swinburne, R., The Evolution of the Soul, (Oxford: Clarendon Press, 1990), s. 16.

bakıldığında düalist düşüncede ruh-beden ayrımının bir uzantısı olarak ruhun cevher olduğu düşüncesi hakim olmuştur.⁷⁶ Ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğu düşüncesi sadece Platon'la sınırlı kalmamış. Bu görüş hem Kilise Babaları hem de İslam filozofları tarafından kabul edilmiştir. Buna göre ruhu; bozulmaz, bölünmez, ölümsüzlüğün temel şartı olarak kabul etmişlerdir.⁷⁷ Ruhun basit bir cevher olduğu fikri bizi basit bir cevherin ne olduğu sorusuna yönlendirir. “Basit bir cevher parçaları olmayan, uzamsız psişik bir varlığın şekli ve uzamı olan maddelerden farklı olduğu anlamına gelir.”⁷⁸ Bu tanımlar insan ruhunu beden zıttına, görünmeyen ve maddesel özelliklere sahip olmayan bir ruh anlayışına götürmektedir.

Swinburne ruhun ölümsüzlüğünü basit bir cevher olarak değerlendiren ve ölümsüzlüğü parçalara ayrılmayan bir ruhun varlığında olduğunu söyleyen Platon'un bu görüşüne verdiği bir masa örneği ile itiraz eder. Swinburne'e göre, eğer bir masa parçalara ayrıldıysa bu onun yok olduğu anlamına gelmez. Bir masanın yok olması onun temel özelliği olan moleküllerinin değişmesi şeklinde olacaktır. Mesela bir masanın temel özelliği katı olmasıdır. Ve masa bir anda sıvı bir hale geçiş yaparsa bu onun yok olması anlamına gelmektedir. Ve insan ruhu da yeni parçalara bölünmemesinin dışında yok olabilir.⁷⁹ Yani Swinburne'nün ifadesiyle bir ruhun basit olması ve ayrılmaması onun yok edilemez olduğu anlamına gelmez.

⁷⁶ Reçber, M. S., “Ben’liğin Varlığı ve Bilgisi”, Felsefe Dünyası, Sayı 33, 2001, s. 75.

⁷⁷ Yasa, Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam, s. 69.

⁷⁸ A.g.e., s. 72.

⁷⁹ Swinburne, “The Soul Needs a Brain to Continue Function”, Philosophy of Religion: Selected Readings, ed. M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Besinger, (New York: Oxford University Press, 1996), s. 439.

Swinburne insan ruhunu hayvan ruhundan farklı görmüştür. İnsan ruhu daha karmaşıktır. Diğer inançlar ve arzularla uzlaşmış olarak değişmeye sahiptir. Peki bu durum evrim geçirmiş insan bedeninin dışında yaşayabilir mi? Swinburne'nün ruh hakkındaki genel kanısı ruhun bedenle fonksiyon görmeye başladığı ve beden öldüğü zaman ruhun da fonksiyonun kesildiğidir. Swinburne ruhun beden öldükten sonra fonksiyon görmemesi olayını uykuya benzetir. Çünkü beden uyuduğu zaman ruhun da fonksiyonu kesilmekte, yani Price'ın aksine kişisel kimlik kesintiye uğramaktadır.⁸⁰ Çünkü Price uyku ile birlikte kişisel kimliğin kesilmediğini ifade etmiştir.⁸¹ Swinburne'e göre uyku ile kesintiye uğrayan kişisel kimlik örneğinde olduğu gibi fonksiyon gören bedeninin yok olması ile birlikte ruhunda fonksiyonu kesilecektir.⁸²

Ölümsüzlük problemi ruhun ölümsüzlüğü ve bedeninin öldükten sonra tekrar dirilmesi olmak üzere iki şekilde tartışılmıştır. Ruhun ölümsüzlüğü fikri Platon, Descartes ve sonrası düalist filozofların ruhu basit bir cevher olarak görmelerinin sonucu olarak kabul edilmiştir. Ölen bedeninin tekrar dirilmesi Hıristiyanlık ve İslam'da dinsel bir inanç olarak kabul edilmiştir.⁸³

Yeniden dirilme fikrinin en tartışmalı noktası, ölen bir bedeninin tekrar dirilmesindeki karmaşıklığıdır. İslam düşüncesinde iâdetu'l halk olarak kabul edilen yani doğrudan doğruya Tanrı'nın kudretinin ikinci kez tecellisi olan yeniden dirilme,

⁸⁰ A.g.m., s. 433.

⁸¹ Price, H. H., "The Soul Survives and Function after Death" *Philosophy of Religion: Selected Readings*, s. 426.

⁸² Swinburne, "The Soul Needs a Brain to Continue Function", s. 433.

⁸³ Yasa, Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam, s. 77.

bir şeyin tekrar var edilmesi olarak ikinci kez başlangıcı anlamına gelmektedir.⁸⁴ Ölen bir bedenın tekrar dirilmesinde, iade edilen bedenın o kişının dünyadaki bedeni olmadığı, onun bir aynısı yada kopyası olan bir beden olduğu düşüncesi bir takım problemleri beraberinde getirmiştir.⁸⁵

Aynı şekilde bedenın tekrar dirilmesi olayında, dirilen bedenın tekrar aynı beden olmayacağı düşüncesi ve yeni bedenın önceki bedenın bir kopyası olması düşüncesiyle, kopya olan bedenın kişisel kimliği sağlamada bir takım problemleri doğuracağı tartışma konusu olmuştur.⁸⁶ Bu konuda dirilişin aynı bedenle olacağını savunan düşünürler, yeniden dirilme anında asli unsurlara bağlı olan bir bedensel dirilme düşüncesiyle bu zorlukların üstesinden gelmeye çalışmışlardır. Oysa burada hesap edilmesi gereken asıl mesele kişisel kimliğin bedenden ayrı bir şey olması gerektiğidir.⁸⁷

Kişisel kimliğin sırf beden ve ruh olmadığı konusunda Badham, düalist düşünürlerin insan kişiliğini ruha bağlamalarından dolayı yeniden dirilen bedenlerin hükmünün de ortadan kalkmış olduğunu söyler. Badham'a göre şu an yapılan bilimsel çalışmaların insan bedeninin insan ruhu üzerinde ya da insanın zihinsel olayları üzerinde yapmış olduğu etkinin insan kişisel kimliğinin yegane birimini, zihin olmaktan çıkarmış olduğunu söyler. Ona göre insan fiziko-kimyasal bir bütünlüğün sonucunda zihinsel davranışlarda bulunmaktadır. Bu durumda düalist

⁸⁴ Koç, Ölümsüzlük düşüncesi, s. 169.

⁸⁵ A.g.e., s. 166.

⁸⁶ Badham, L., "Problems with Accounts of Life after Death", *Philosophy of Religion: Selected Readings*, s. 444.

⁸⁷ Koç, Ölümsüzlük Düşüncesi, s. 177.

düşünürlerin aksine insan kimliğinin ruhla özdeş olmadığı sonucu ortaya çıkarmaktadır.⁸⁸

Bedensel bir dirilmenin aynı beden olmadığını Jones I ve Jones II örnekleriyle anlatmaya çalışan Badham, Jones I'in klonlama sonucu Jones II olduğunu varsayar. Her ikisi de birbirine çok benzemesine rağmen, Badham ikisinin de aynı kişi olduğunu söylemek mümkün müdür? Sorusunu sorar. Badham'a göre Jones I ve Jones II örneğinde olduğu gibi ölen bir kişinin tekrar dirilmesi anında tekrar meydana gelen beden, öncekinin aynısı değil onun benzeri olacaktır. Dolayısıyla Badham'a göre yeniden dirilme benzer bir bedenle gerçekleşecektir.⁸⁹

Ancak bu durum kişisel kimliğin tamamen bedensel bir şey olduğunu söylediğimiz zaman mümkün olacaktır. Bir kişinin aynı bedensel devamlılığı sürdüreceği konusu yeterli açıklıkta değildir. Sonuçta aynı reaksiyona sahip olan ve aynı özellikleri yansıtan bir insan bedeni, aynı hafızaya, daha açık bir ifadeyle bir insanın geçmiş fiil ve tecrübelerine sahip olduğunu varsaydığımızda, bu kişinin aynı kişinin devamı olmadığını söylemek çok büyük bir iddia olacaktır. Elde edilen bilimsel veriler insanların çok kısa bir sürede hücrelerinin tamamen değiştiğini söylemektedir. Yenilenen bedenin, bu durumda değişim geçirmeden önceki zamana ait olan bir kişiyle aynı kişi olmayıp da, onun bir benzeri olduğunu mu söyleyeceğiz? Badham'a göre bu bedenin hücrelerinin geçirdiği süreç yavaş yavaş olduğu için bir anda hücrelerin değişimi söz konusu değildir.⁹⁰ İnsan bedenindeki bu değişim

⁸⁸ Badham, L., "Problems with Accounts of Life after Death", s. 444.

⁸⁹ A.g.m., s. 446.

⁹⁰ A.g.m., s. 448.

tamamen bütün hücrelerin değişimi şeklinde olmayıp, hücrelerin teker teker değişimini öngörmektedir. Değişimin yavaş yavaş olması Badham için beden kriterinin devam ettiği kanıttır. Ancak burada şu noktayı göz ardı edemeyiz. Bedensel bir dirilme esnasında insanların belirleyici özelliğini eski bedene olan benzerlikleri mi oluşturacak yoksa insanların zihinsel eylemlerine yön vermiş olan kendilerini kendileri olarak bilmeleri mi oluşturacaktır? Zira “insan sadece duyumsayan, anlayan, düşünen bir varlık değil, bunların da farkında veya bilincinde olan öz-bilinçsel bir varlıktır.”⁹¹ Dolayısıyla insan kimliğinin yeniden dirilme esnasında korunması benzer bir bedenle veya aynı bedensel özelliklerle olacağını söylemek sorunu bütünüyle çözmemektedir.

Badham yeniden dirilmeyi Bultmann’dan alıntı yaparak tanımlar. Ona göre yeniden dirilme “yeniden fakat değişik bir yaşamı ayağa kaldıran bir bedenin olmasıdır.”⁹² Yeniden dirilmenin olması için belli bir takım şartlar gereklidir. Ve bu şartlardan en önemlisi ölümden sonra kişisel kimliğin sürekliliğinin sağlanması gerektiği, ve ikinci olarak bedensel bir dirilmenin olabilmesi için yine bu dünyaya benzer fiziksel bir dünyanın olması gerektiğidir.⁹³

Yeniden dirilme bedenli olursa, bedenin ölümünden sonra varlığını sürdürecektir. Olan kişisel kimliğin varlığı ruhun yokluğunda tehlikeye girecektir.⁹⁴ Badham’ın bu ifadeleri Price’in imajlar dünyasıyla çelişmektedir. Çünkü Price ölüm sonrası bir hayatın varlığını imajlar dünyası ile açıklarken herhangi bir fiziksel

⁹¹ Reçber, “Ben’liğin Varlığı ve Bilgisi”, s. 75.

⁹² Badham, P., Badham, L., *Immortality or Exinction*, (London: SPCK, 1984), s. 21.

⁹³ A.g.e., s. 27.

⁹⁴ A.g.e., s. 27.

mekanın gerekli olmadığını söylemiştir.⁹⁵ Ancak Badham ölümsüzlüğü Hıristiyan doktrinine bağlı olarak Hz. İsa'nın tekrar dirilmesi olayıyla anlatmaya çalışmaktadır.⁹⁶ Bu dirilme Swinburne'ün de açıkladığı gibi,⁹⁷ ruhun tekrar bir bedeni bir araya getirme özelliği olmadığı için başka bir sebebe ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. Buda Tanrı eliyle olacaktır.⁹⁸

Galloway ölümsüzlüğün varlığı ile ilgili ortaya çıkan en büyük problemi, ölümsüzlüğün dayanağı olan kişisel kimliğin bedensel organizmayla sarılmış olmasının, ölüm sonrası devam eden bir kimliğin varlığını da ortadan kaldıracak olmasına bağlar. Ona göre bu durum bilimsel bilgi için ölüm sonrası hayatı dışlamada pozitif bir delilin yolunu açmış olacaktır.⁹⁹

Bu anlamda Galloway zihin ile beynin sebepsel olarak birbirine bağlı olmasını yanlış bulmaktadır. Zihin ve beden arasındaki bu yanlışlar onu aynı zamanda zihinsel düşünceleri beynin bir fonksiyonu olduğunu düşünmeye sevk etmiştir. Yani zihin ve beyin özdeşliğini anımsatan bu düşüncede zihinsel süreç ile beyinsel süreç arasında fonksiyonel bir ilişki vardır. Zihnin beynin bir fonksiyonu olması, hafızanın da beynin bir fonksiyonu olduğunu ifade edecek ve böylece zihnin sinirsel hücrelere olan bağlantısını ortaya çıkaracaktır. Galloway'a göre bu fikrin temel dayanağı beyinsel bir takım olayların hafıza ve zihin üzerinde bir etkiye sahip

⁹⁵ Price, "The Soul Survives and Function after Death", s. 422.

⁹⁶ Badham, P., Badham, L., Immortality or Exinction, s. 27-31.

⁹⁷ Swinburne, "The Soul Needs a Brain to Continue Function", s. 440.

⁹⁸ Badham, P. And Badham, L., Immortality or Exinction, s. 30-31.

⁹⁹ Galloway, The Philosophy of Religion, s. 564.

olmasıdır.¹⁰⁰ Zihinsel olayları beyinsel olaylar olarak kabul eden Galloway'ın düşüncesinde, beynin fonksiyonunun aynı zamanda zihinsel olayları yürüttüğünü kabul etmek gerekir.

Price da ölüm sonrası yaşamı imajlar dünyası olarak açıklamaya çalışmıştır. Price bu noktada yeniden dirilmenin kişisel kimlik için ortaya çıkardığı problemlerin üstesinden imajlar dünyası ile gelmeye amaçlamaktadır.¹⁰¹ Ancak Price'ın da ifade ettiği gibi imaj dünyasının gerçekleşmesinde herhangi bir mantıksal imkansızlığın olmaması imajlar dünyasının olabileceği fikrini desteklemektedir. İmajlar dünyasını yaşanır kılabilecek olan hafıza ve arzulardır.¹⁰² Gerek hafıza ve gerekse arzu imajlar dünyasının olmasının iki önemli unsurunu oluşturur. Ancak Price imajlar dünyasını bedensel bir organizmadan bağımsız bir şekilde olacağını düşünmesine rağmen, hafızanın beynin yokluğunda işlev görmeyeceğini kabul etmektedir. Ancak o bunu böyle bir dünyanın zorunlu bir doğru olmaktan ziyade, deneysel bir hipotez olduğu şeklinde ifade eder.¹⁰³

Ölüm sonrası hayatı bir çeşit rüya dünyası olduğunu söyleyen Price göre bu dünyanın oluşmasında herhangi bir mantıksal imkansızlık bulunmamaktadır.¹⁰⁴ Rüya gördüğümüzde, rüyada görmüş olduğumuz imajların fiziksel olarak gerçek olmadığını biliyor olsak da, onları fiziksel bir nesne gibi algılamaktayız.¹⁰⁵

¹⁰⁰ A.g.e., s. 565.

¹⁰¹ Price, "The Soul Survives and Function after Death", s. 422.

¹⁰² A.g.m., s. 430.

¹⁰³ A.g.m., s. 431.

¹⁰⁴ A.g.m., s. 422.

¹⁰⁵ A.g.m., s. 428.

Dolayısıyla Price imajlar dünyasına ait olan problemleri mantıksal bir imkansızlık içermedikleri fikriyle aşmak ister. Ancak yeniden dirilme ve ruhun ölümsüzlüğü konusunda ileri sürülen her düşüncedeki bütün problemlerin bu şekilde mantıksal bir imkansızlık ve mantıksal zorunluluk bağlamında üstesinden gelmeye çalışmak bu konuda bilişsel bir açılım sağlamak için yeterli değildir.

Benzer ya da aynı parçaya bağlı bedenle diriliş önemli ölçüde dünya hayatı ile ahiret hayatında kurduğumuz bir paralelliğin sonucudur. Oysa bir teist için ahiretteki bedenün özellikleri ile dünyadaki özellikleri arasında bir takım farklar dile getirilebilir. Yeniden dirilme ancak Tanrı'nın kudreti ile gerçekleşeceği için bir teist için yeniden dirilmeyi değerlendirirken kutsal metinlerdeki ifadelerin göz ardı edilmemesi gerekir. Kur'an'ı Kerim bu konuda detaylı bilgi vermektedir. Bir insanın varlığını onun akleden ve kendinin farkında olan öz-bilince sahip olması olarak değerlendirirsek, insanın dirilmesinin bedeni özelliklerin veya aynı bedende bağlı varlığının değil, eylemlerini ve tecrübelerini hatırlayan bir insan olması en önemli özelliği olması gerekmez mi? Bir insanın ahirette benzer ya da aslı parçaya dayalı bir dirilmeyi gerçekleştirmesi bu noktadan bakıldığında hayati bir öneme sahip görünmemektedir. Çünkü aslolan bir kimsenin ahirette yaptığı eylemlerini hatırlayan öz bilince ve bir bedene sahip olmasıdır.

3. Kişisel Kimlik

Ölümsüzlük problemi için son derece önemli olan kişisel kimlik “bir şahsın aynı ya da başka kişi olduğunun belirlenmesini sağlayan ya da kriterlerin neler olduğunun ortaya konma çabasıdır.”¹⁰⁶ Bu çaba dahilinde kişisel kimlik problemi

¹⁰⁶ Akbaş, “Kişisel Kimlik ve Ölüm Sonrası Hayat”, Felsefe Dünyası, Sayı 35, Ankara, 2002, s. 59.

ölümden sonra önceki benle, ölümden sonra yaşadığı farz edilen “benin ayniliğine ilişkin bazı köklü problemleri içermektedir.”¹⁰⁷

Kişisel kimlik problemi beden ölümünden sonra devam eden kişisel özdeşliği temin etme çabasıdır. “İnsanın ölümsüzlüğünden bahsedebilmemiz için bu dünyada var olan her şuurlu kişinin aynı şekilde ölümden sonra da aynı şuurlu varlığını sürdürmesi gerekmektedir.”¹⁰⁸

Kişisel kimlik kavramı “insanın hayatı boyunca aynı kişi kalma durumunu ve bir şahsın zaman içerisinde devamlılığını ifade etmektedir”.¹⁰⁹ Yani kişisel kimlik bugün gördüğümüz kimseyi daha sonraki bir zamanda gördüğümüz zamanda aynı kişi olduğunu söyleyebileceğimiz bir kriterin varlığını öngörür.

Locke kişiyi “akıl ve düşünde sahibi bir düşünen akıllı bir varlık, kendisi olarak düşünen, farklı yer ve zamanlarda aynı düşünen şey”¹¹⁰ olarak tarif eder.

Bilinç ve hafıza sahibi olmayan varlığa kişi dememiz mümkün değildir. İnsan bilinçsiz haliyle sıradan hayvanlara benzerlik gösterir. Yani bunun İngilizce de karşılığı olan men kavramıyla, insan hak sorumluk ve bunun gereği olan ceza ve mükafatın muhatabı değildir. Alternatif fizikalist teoriye göre de bedeni olmayan kişinin varlığından söz etmemiz mümkün değildir.¹¹¹

¹⁰⁷ Koç, Ölümsüzlük Düşüncesi, s. 93.

¹⁰⁸ Akbaş, “Kişisel Kimlik ve Ölüm Sonrası Hayat”, s. 59.

¹⁰⁹ A.g.m., s. 60.

¹¹⁰ Locke, An Essay Concerning Human Understanding, ed. Peter H. Nidditch, (London: Oxford University Press, 1975), s. 335., (Akbaş, “Kişisel Kimlik ve Ölüm Sonrası Hayat” tan naklen, s. 59.)

¹¹¹ Akbaş, “Kişisel Kimlik ve Ölüm Sonrası Hayat”, s. 59.

Locke'a göre "biz duyduğumuz, gördüğümüz ve kokladığımız bu duyumsamalar, bizim yaptığımız, bildiğimiz" şeylerdir. Ve bu bilgi bizim şimdiki duyumsamamız algılarımız için daima olmaktadır. Bu herkes tarafından kimlik diye adlandırılan şeydir.¹¹² Bu tanımlamalar Locke'un kimlik tanımını bilince yüklediği izlenimini vermektedir. Ancak bu açıklamalar bilincin ne olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Çünkü kimlik diye tanımladığımız şey eğer bizim kendimizi algılayıp kendimizi fark ettiğimiz bir şey ise, o halde bilincin ne olduğu sorusu da açıklığa kavuşmak durumundadır. Bilinç Locke'un düşüncesinde "daima düşünmeyi elde ederken bu bilinçlilik herkesin, kimlik diye isimlendirdiği şeydir".¹¹³ Yani Locke bilinci yine kimlikle açıklamaktadır. Locke bilincin en önemli özelliğini bir kişiyi, diğer kişilerden ayıran bir şey olduğunu belirtir.¹¹⁴ Dolayısıyla kimlik ve bilinç, bir kişiyi diğer kişiden ayıran bir özellik olmakla birlikte, aynı zamanda bir kişinin yaşam boyunca aynı kişi olmasını sağlayan bir kriterdir.

Kişisel kimlik problemini ruhun ölümsüzlüğü konusunda düşünecek olursak, kişisel kimlik "cismani olmayan bir şeyin kimlik problemi olarak karşımıza çıkar. Çünkü ruhun ölümsüzlüğünü savunanlara göre, kişisel kimlik açısından beden rolü hiç denecek kadar azdır, veya hiç yoktur."¹¹⁵ Bu açıdan bakıldığında bedenin ölümünden sonra bilincin sonsuza kadar kalacağı tabii görünmektedir.¹¹⁶

¹¹² Locke, "Of Identity and Diversity", *Philosophy For The 21st Century: A Comprehensive Reader*, ed. M. Cahn, (New York: Oxford University Press, 2003), s. 332.

¹¹³ A.g.m., s. 332-333.

¹¹⁴ A.g.m., s. 333.

¹¹⁵ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 92.

¹¹⁶ A.g.e., s. 92.

Ruhun ölümsüzlüğünün ortaya çıkardığı diğer bir problem ruhun bedene oranla daha üstün kabul edilmesidir. Çünkü beden ruhtan ayrı bir takım özelliklere sahip olması, ruhun bir kişinin kişisel kimliğini sürdürmesinde asıl kriteri oluşturduğuna inanılmasına sebep olmuştur. Bu görüşün ortaya çıkardığı en büyük problem kişiyi ruhi yönüyle kabul etmektir¹¹⁷

Bir anlamda kişisel kimlik kavramı beden ölümünden sonra ölen kişinin ölümsüzlüğünü aramasıdır. Ancak burada değinilmesi gereken bir diğer özellik dünya hayatında da bir kişinin, aynı kişi olduğunu belirleyen kriter göz önüne alınmalıdır. O halde bizim kişisel kimlikle ilgili soracağımız ilk soru kişisel kimliğin kriterinin ne olduğu sorusudur. Kişisel kimliğin kriteri hakkında iki görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilki beden kriteri, bir diğeri de hafıza kriteridir.¹¹⁸

Bilindiği gibi beden kriteri bir kişinin fiziksel özelliklerinden hareketle o kişinin aynı kişi olduğu hükmünü vermektedir. Buna göre, dünkü A şahsının bu günde aynı A şahsı olduğu hükmünü, bu iki gün içerisinde gördüğümüz A şahsının aynı fiziksel bedene ve özelliklere sahip olmasına göre vermekteyiz.¹¹⁹

Kişisel kimliğin kriterinin beden kriteri olduğunu önerdiğimiz zaman, bu kriterde bir takım problemlerin olduğunu görmekteyiz. Çünkü kişisel kimliğin kriteri olan bedensel devamlılık bize kişisel kimliği açıklamada yeterli bilgi

¹¹⁷ A.g.e., s. 93.

¹¹⁸ Akbaş, “Kişisel Kimlik ve Ölüm Sonrası Hayat”, s. 60.

¹¹⁹ A.g.m., s. 60.

vermeyecektir.¹²⁰ Bunu şöyle bir takım örneklerle açıklayabiliriz. Bir kişinin bedensel devamlılığı bir kamerayla doğduğu andan itibaren kayıt altına alınıyor. Bir anda bu kişinin bir böcek yada maymuna dönüştüğünü gözlemliyoruz. Ancak gözlemlenen bu kişi hayatına aynı şekilde devam ediyor. Yine gözlemlenen bu kişi aynı hafıza ve aynı çevreye sahip ve kamerayla izlenen kayıtlarda herhangi bir bedensel kırılmaya da şahit olunmuyor. O halde bu kişinin farklı bedenlere büründüğü için farklı bir kişi olduğunu mu söyleyeceğiz? Yine bu örneğe benzer diğer bir örnek verecek olursak, bir kişinin New York'ta olduğu bir sırada kendini Avusturya'da bulduğunu varsayalım. Birinci örnekte olduğu gibi, bu kişi yine orada hayatına kaldığı yerden devam ediyor. Bu örnekte bir anda da olsa bedensel bir kırılma olmuştur. Bu durumda bu kişinin farklı olduğunu mu söyleyeceğiz?¹²¹

Bedensel kriterin kişisel kimliği tanımlamada yetersiz olduğuna dair verebileceğimiz örnekler çoktur. Örneğin tek yumurta ikizlerinin bir birinden ayırt etmekte zorlanırız. Birbirine çok benzeyen tek yumurta ikizlerinden hangisinin hangisi olduğu çok belli olmamaktadır. Bu durum bize birbirine çok benzeyen tek yumurta ikizlerinin aynı kişi olduğu izlenimini vermez.¹²² Yani bedensel benzerlik bir kişinin aynı kişi olarak görülmesini ya da farklı kişiler olarak tasavvur edilmesini gerektirmez.

İkinci olarak beden kriterine yöneltilen eleştirilerden bir diğeri de bedensel transferin mümkün olduğu bir durumda bedenin farklı olmasına rağmen, aynı zihne

¹²⁰ Hospers, J., *An Introduction to Philosophical Analysis*, (Englewood Cliff, N.J.: Prentice Hall, 1967), s. 410.

¹²¹ A.g.e., s. 415.

¹²² Akbaş, "Kişisel Kimlik ve Ölüm Sonrası Hayat", s. 60-61.

sahip olan iki farklı beden arasında yaşanan karmaşadır. Bu konuda Shoemaker, bir prensin ayakkabı tamircisinin bedenine girdiğini öngören bir örnek vermektedir. Prens ayakkabı tamircisinin bedeninde kendi fiillerini, eylemlerini ve geçmiş yaşantısını hatırlıyor. Bu durumda Shoemaker, ayakkabı tamircisinin bedenine giren prensin aynı kişi olduğunu söyleyebilecek miyiz?¹²³ diye sorar. Ancak bu örnekte Shoemaker, bedensel kriterin kişisel kimliğin kriteri olmadığını değil, tek başına yeterli bir delil olmadığını belirtmektedir. Çünkü bedensel özdeşlik, kişisel kimliğin tek başına bir kriteri olmasındansa, kişisel kimlik için bir kriter sağlamaktadır. Bu durumda bedensel özdeşliğin tek başına kişisel kimlik için bir kriter olduğunu söyleyemeyiz.¹²⁴ Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere bedensel kriter kişisel kimliğin kriterini karşılamada tek başına yeterli değildir.¹²⁵

Bir çok filozof bedensel özdeşlik ile kişisel kimlik arasında mantıksal olarak bir farklılığın olduğunu düşünmüşlerdir. Descartes insan bedeninin insan zihninden tamamen ayrı olduğunda ısrar etmiştir. Bu anlayış kişisel kimliğin kriteri olarak bedenin bir kriter olmayacağı fikrini desteklemiştir. Çünkü gerek Platoncu düşünürler ve gerekse Kartezyen düşünürler, insanın asıl nüvesinin insan ruhu olduğunda karar kılmışlardır. Onlar bir kişinin kimliğini asıl olarak ruhsal bir özdeşliğe bağlamışlardır.¹²⁶

¹²³ Shoemaker, S., “Personal Identity”, *Philosophy for The 21st Century: A Comprehensive Reader*, s. 338.

¹²⁴ A.g.m., s. 339.

¹²⁵ Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, s. 415.

¹²⁶ Reçber, “Ben’liğin Varlığı ve Bilgisi”, s. 75.

Bedensel kriter üzerine ileri sürülen bir diğer itiraz çılgın bir profesörün yaptığı beyin nakli ameliyatıdır. Bu itirazda dikkat çeken husus beyin nakliyle farklı bir bedene monte edilen beynin aynı hafızaya sahip olarak aynı kişi olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceğidir. Ancak burada beden kriterinden ziyade beyin naklinin kriteriyle karşı karşıya gelmekteyiz. Zira kişisel kimliğin kriteri beden kriterinden beyin kriterine yönelmiştir. Bu anlamda Swinburne P₂'yle daha erken P₁ şahsının aynı beyne sahip olmaları durumunda; P₂'nin, P₁'in eylemlerini ve tecrübelerini hatırlayacağını ve bir dereceye kadar aynı yolla davranışlarda bulunacağını söyler.¹²⁷ Çünkü beyin, bedenin hayati organı olmasıyla birlikte, aynı zamanda görünen hafızanın ve karakterin devamlılığını sağlar.¹²⁸ Swinburne insanı ruh be beden olarak iki özellikten meydana gelmiş olduğunu kabul etmiş olsada ruhun beyinde fonksiyon görmesi nedeniyle beyne daha fazla önem vermektedir. Çünkü Swinburne'e göre ruhlar ancak beyinde fonksiyon görür; beynin yokluğunda fonksiyonları kesilir.¹²⁹

Swinburne beyin kriterini değerlendirirken hafıza kriterini de devreye koymuştur.¹³⁰ Çünkü beyin aynı zamanda hafızanın da garantisini vermektedir. Bu anlamda Swinburne görüşünün benzerliğini de dolaylı bir test olarak değerlendirir.¹³¹

Kişisel kimliğin dolaylı bir delili konumunda olan bedensel özdeşlik Swinburne için beyinsel özdeşliğin kesin özdeşliği olması nedeniyle bedensel

¹²⁷ Swinburne, *The Evolution of the Soul*, s. 165.

¹²⁸ A.g.e., s. 161.

¹²⁹ Swinburne, "The Soul Needs a Brain to Continue Function", s. 438.

¹³⁰ Swinburne, *The Evolution of the Soul*, s. 166.

¹³¹ A.g.e., s. 164.

özdeşlik kişisel kimliğin dolaylı delili olmaktadır. Yani Swinburne için beden, beynin devamını sağlayan fiziksel bir organizma olduğu için dolaylı bir delil konumundadır. Bu durumda kişisel kimlik için beyin, hafızanın ve karakterin görünümünün devamlılığını garanti eden unsur olması nedeniyle kişisel kimliğin kriteri haline gelmektedir.¹³²

Kişisel kimliğin dolaylı bir delili konumunda olan bedensel özdeşlik Swinburne için beyinsel özdeşliğin kesin özdeşliği olması nedeniyle bedensel özdeşlik kişisel kimliğin dolaylı delili olmaktadır. Yani Swinburne için beden, beynin devamını sağlayan fiziksel bir organizma olduğu için dolaylı bir delil konumundadır. Bu durumda kişisel kimlik için beyin, hafızanın ve karakterin görünümünün devamlılığını garanti eden unsur olması nedeniyle kişisel kimliğin bir kriteri haline gelmektedir.¹³³

Beden kriterinin bir kişinin kimliğini belirlemede yeterli bir delil olmasa da gerekli olduğu düşünülebilir. Zira çılgın bir profesörün yaptığı beyin nakli ameliyatı sonucu farklı bir bedende yaşamaya başlayan A1'e ait beyin A2 bedeninde yaşamaya başlıyor. Bu durumda benim yeni bir bedene olan beyin naklim sonunda, benim kim olduğum sorusu ortaya çıkmaktadır. Şayet ben yeni bedende yaşamaya başlasam bile, yeni girmiş olduğum bedenin özelliklerine göre beyinsel ve fiziksel hareketlerim kendini gösterecektir. Örneğin, bir atletin beyini obez bir kişinin bedenine nakledildiğinde bu atletin ilk etapta koşması beklenmez. En azından kilolarından kurtulana kadar bu şekilde olacaktır. Yine aynı şekilde beyin önceki

¹³² A.g.e., s. 166.

¹³³ A.g.e., s. 166.

ayırıcı niteliklerini bırakıp, yeni beden ile uyumlu yeni nitelikler elde edecektir. Çünkü beyin olayları herhangi bir şey hakkında duygusu, düşüncesi olmayan elektrokimyasal olaylardır.¹³⁴

Ancak bu çılgın profesör örneğinde beyin yeni bir bedenin özelliklerini benimsemiş olsa bile belki yıllarca başka bir beyne hizmet etmiş birisinin bedeniyle artık var olmaya devam edecek ve bu durum bedenin ayrılığını ortadan kalacaktır. Yine bir prensin ayakkabıcı tamircisinin bedenine girmiş olduğunu hatırlayacak olursak, prensin ancak farklı bir bedende olması onu prens olmaktan alıkoyacaktır. Dolayısıyla eğer bedensel kriter bir kişi için kriter olacaksa ancak onu fiziksel bir dünyanın sınırları için sınır olarak kabul etmemiz gerekmektedir. Çünkü ölümler birlikte beden yok olmakta ve kişisel kimlik bu açıdan bakıldığında kırılmaya uğramaktadır.

Kişisel kimlik için göze alınması gereken bir diğer hususta, kişisel kimliğin devamlılığı sağlamasıdır. Her ne kadar bir kişi aynı bedende yaşamaya devam etse bile, beden kendini belli bir sürede yenilemekte ve hücrelerin çoğalıp belli bir süre ömrünü tamamlamalarıyla beden farklı bir şekilde seyrine devam etmektedir. Nitekim yirmi yıl hiç görmediğimiz bir yakınımızı tanımada ya güçlük çekeriz ya da o kişiyi tanımamız imkansız olur. Oysa o bizim tanıdığımız belki de çok yakın bir akrabamızdır. Bu değişime rağmen onun bizim akrabamız olduğunu belirleyen en büyük etken, onun kendisini bizim algıladığımız kişi olarak ifade etmesi ve o şekilde kendisini algılamasıdır. Ancak o kişi hafızasını kaybetmiş ve hayatında yeni bir başlangıç yapmış olsa bile ve hatta biz onu tanımasak da yine o bizim yakın

¹³⁴ Akbaş, “Kişisel Kimlik ve Ölüm Sonrası Hayat”, s. 62.

akrabamızdır. O kişiyi bizim akrabamız yapan nedir? Bu noktada o kişiyi bizim akrabamız yapan özelliğin bedeni olduğunu söylememiz çok mantıklı olmayacaktır. O kişi her ne kadar hafızasını kaybetmiş ve bedensel olarak bir takım değişimler geçirmiş olsa da onu akrabamız yapan, Locke'un de ifade ettiği gibi¹³⁵ yine kendini kendi olarak bilmesi yani öz-bilince sahip olmasıdır.

Kişisel kimlik için diğer bir kriter hafızadır. Kişisel kimliği garanti eden ve devamını sağlayan şeyin hafıza olduğunu savunan görüşün, en önemli savunucusu Locke'dur. Locke kişisel kimliğin beden olmayacağını belirtir. Locke'a göre bir kişinin ahlaki, hukuki hak ve sorumluluklar üstlenebilmesi için bilinç-hafıza devamlılığına sahip olması gerekmektedir. Locke beden özelliklerini bir insanın kimliğinin tespitinde esas alırken, şuur-hafıza kişinin kimliğinin temel ilkesini oluşturduğu görüşündedir.¹³⁶

Kişisel kimlik, bir kişiyi diğerinden ayıran bilinçle birlikte, bu bilince sahip olan bir kişinin Locke'a göre rasyonel varlık olan insanın özdeşliği olarak tanımlanan bilinçlilik herhangi bir geçmiş fiil ya da düşüncelere uzandığı ölçüde kişisel kimlik olacaktır.¹³⁷ Kişisel kimliğin uykuda kesintiye uğraması ve bilincin kaybolması o kişinin aynı kişi olmadığını gösterir mi? Dolayısıyla bir kişiyi tanımlarken aynı bilinçliliğe sahip olmasının yeterli olması kişisel kimliğin ne ölçüde teminatı olabilir? Nitekim bilinçlilik bir hafızaya dayandırıldığında ve bu hafızanın geçmiş fiil ve tecrübelerle dayanması o kişinin aynı kişi olmasını gerekli kılacaktır. Ancak bu

¹³⁵ Locke, "Of Identity and Diversity", s. 338.

¹³⁶ Akbaş, "Kişisel Kimlik ve Ölüm Sonrası Hayat", s. 61.

¹³⁷ Locke, "Of Identity and Diversity", s. 332.

konuda hafızanın yeterli bir kriter olduğunu söylememiz daha büyük problemleri beraberinde getirmektedir. Hafıza kaybı durumlarında bu kişinin farklı kişi olduğunu ya da eski tecrübelerle sahip olmadığı için aynı kişi olmadığını söylemek, bize yeterli bir açıklama sağlamayacaktır.

Locke'un hafıza kriteri İslam düşüncesinde Farabi'nin savunduğu ittisal tecrübesinde olan müstefad akılla, yani ruhun kendi ferdiyetini yitirmediği, kendi öz benliğini koruduğu görüşüyle benzerlik göstermektedir. Aynı şekilde insan kimliği bedenle beraber olduğu zaman müstefad akıl ölüm sonrası kişisel kimliği oluşturmaktadır. Ve ölüm sonrası hayat müstefad akılla gerçekleşmektedir.¹³⁸

Hafıza kriteri konusunda, Swinburne hafızanın beyne bağlı olduğunun özellikle belirtmektedir. Çünkü Swinburne'e göre, beyin hem görünen hafızanın hem de zihnin devamlılığını sağlayan bir organdır. Ancak Swinburne için hafıza kişisel kimlik için yeterli bir kriter değildir.¹³⁹ Yani Swinburne hafıza kriterini kişisel kimlik için bir kriter olarak öngörmüş, ancak hafızanın kişisel kimliği gerçekleştirme de tek başına yeterli olmayacağını söylemiştir.

Beden kriteri için ileri sürülen itirazlarla beraber hafıza kriterine de itirazlar yükselmiştir. Bu itirazlardan en önemlisi hafızanın beyne bağlı olmasıyla, beynin bedenin bir parçası olması ve neticede hafıza kriterinden bahsedebilmemiz için de bir bedene ihtiyaç duyulmasıdır.¹⁴⁰ Çünkü hafızanın bedene bağlı olması hafızanın tek başına yeterli olma özelliğini kaybetmesine neden olacaktır. Ancak daha önce de

¹³⁸ Koç, Ölümsüzlük Düşüncesi, s. 105.

¹³⁹ Swinburne, The Evolution of the Soul, s. 166.

¹⁴⁰ Akbaş, "Kişisel Kimlik ve Ölüm Sonrası Hayat", s. 61.

açıkladığımız gibi, Price'ın imajlar dünyasında ve Farabi'nin müstefad aklında olduğu gibi hafıza bedenle birlikteyken şuur kazanıp ölüm sonrası bedene ihtiyaç duymayacaktır. Ancak gerek Farabi ve gerekse Price'ın düşüncelerinde hafızanın, tek başına kişisel kimliği sağlama da bir hisseye sahip olduğu açık değildir.

Hafızanın kişisel kimliğin bir kriteri olabilmesi için hafıza tecrübelerinin yanılmazlık ve süreklilik arz etmesi gerekmektedir.¹⁴¹ Biz kişisel kimliğin bir kriteri olarak hafızanın gerekli değil, sadece yeterli olduğunu söylediğimiz zaman bir takım problemlerle karşılaşmaktayız.¹⁴² Çünkü hafıza her zaman bir hatırlamayı varsayacaktır. Hafızanın daha önceki kişiliğin tarihinde vuku bulan olayları bir kesilme olmaksızın hatırlaması gerekir. Bu durum hafıza tecrübelerinin aynı kişinin tarihindeki önceki oluşumlara gönderme yapmasını gerekli kılmaktadır. Kişisel kimliğin bir kriteri olarak hafıza bir kişinin varlığını zorunlu kılacaktır. Bu durumda biz tekrar 'kimlik nedir' sorusuyla karşılaşırız.¹⁴³ Bu durum bize hafızanın kişisel kimliği açıklamada tek başına yeterli bir kriter olmadığını göstermektedir. Dahası hafızadan bahsedebilmek için kişisel bir kimliğin varlığı zorunlu görünmektedir.

Böylece hafıza için diğer bir itiraz da, kişisel kimliğin bir tecrübeyi yapmadan önce, tecrübeyi yapacak olan bir kişisel kimliğin var olması gerektiğidir. Bu durumda kişisel bilinçlilik kişisel kimliği zorunlu kılmaktadır. Yani kişisel kimlik bilinçliliği gerekli kılarken, kişisel kimliğin bilinçliliği oluşturması gerektiği itirazı, hafızanın kişisel bir özdeşlik olmaksızın var olmayacağını göstermektedir.¹⁴⁴

¹⁴¹ Hospers, An Introduction to Philosophical Analysis, s. 414.

¹⁴² A.g.e., s. 414.

¹⁴³ A.g.e., s. 415.

¹⁴⁴ A.g.e., s. 415.

Hafıza kriterine yöneltlen bir diğler itirazda hafıza ile hafızanın mantıksal olarak kişisel kimliğe bağılı olmadığı düşüncesidir. Bu görüşe göre hafıza ile kişisel kimlik arasında tecrübesel bir bağı vardır. Çünkü bir kişi hafıza olaylarını hatırlamış olsa bile bu kişinin hatırladığı şeyleri biz tümevarımsal bir yolla öğrenmekteyiz. Deneysel olarak birisinin geçmiş bir olayı hatırladığını iddia ettiğimiz zaman genellikle tecrübesel bir olay oluştuğunda ve o olaya biz şahit olduğumuzda bu olayı tecrübesel olarak keşfetmekleyiz. Bu görüşte tümevarımsal yolla kurulan bir korelasyon vardır. Hafıza ve kişisel kimlik arasında herhangi bir zorunlu(mantıksal) ilişki yoktur.¹⁴⁵

Düalist düşünce kişisel kimliğin bilince dayandığı görüşünü destekler. Kişisel kimliğin ruh olduğunu ileri süren düalist düşünürler zihinsel süreç ve olayları fiziksel süreç ve olaylara benzetirler. Zihinsel olayların maddi olmayan bir ortamda yer aldığını farz ederler. Başta skolastik filozoflar olmak üzere ruhun ölümsüzlüğünü savunan bir çok düşünür bu dünyada var olan kimliğimizle öte dünyadaki varlığımızın özdeşliğini sağlayacak olan bir cevher ruhun olması gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. Bu düşünürler ancak bu şekilde öte dünya ve bu dünyadaki özdeşliğimizin sağlanacağını söylemişler ve bu şekilde bir ruhun varlığını şart koşmuşlardır.¹⁴⁶

Bilincin kişisel kimlik için bir kriter olduğunu söylersek, bilincin ne olduğu sorusunu cevaplamamız gerekir. Nitekim düalist filozoflar ruhu tanımlarken, ruhun

¹⁴⁵ Shoemaker, "Personal Identity", s. 338.

¹⁴⁶ Koç, Ölümsüzlük Düşüncesi, s. 96.

kendini akleden ve düşünen bir cevher olduğunu özellikle ifade etmişlerdir.¹⁴⁷ Bu durumda bilinci ruh cevherinin bir yetisi olarak kabul etmek durumunda kalmış olacağız. Kişisel kimliği bilince dayandırmaktan ziyade bilincin de bir yetisi olan ruhun varlığıyla kişisel kimliği açıklamamız daha makul olacaktır. Çünkü kişisel kimliğin sadece bedene konumlanmış bir şey olduğunu ifade etmek ruhun varlığını topyekün silmek anlamına gelecektir. Bu durumda zihinsel olayları beyinsel olaylara bağlamış olacağız. Bu anlayış ölüm olayının bir yok oluş olduğunu akıllara getirecektir. Zira bilincin kişisel kimlik için bedenle birlikte olan bir kriter olması halinde bilincin yerinin neresi olduğunu sormak durumunda kalacağız. Şu halde bilincin yerini maddi bir cevhere yüklememiz son derece zor gözükmektedir. Ayrıca bir kişinin bedeni olmadan da var olmasında herhangi bir mantıksal imkansızlık olmadığına göre bedensiz olması mümkündür.¹⁴⁸

Sonuç olarak kişisel kimlik problemini ele aldığımız bu bölümde, özellikle kişisel kimliğin kriterinin ne olduğu sorusuyla ilgilendik. Kişisel kimliğin kriterini beden ve hafıza ve ruh olarak üç şekilde açıklamaya çalıştık. Kişisel kimlik için beden ve hafıza kriterinin yeterli olmadığını görmüş bulunmaktayız. Ölüm sonrası yaşamı garanti edecek bir kimliğin arayışı bizim asıl problemimizi oluşturmaktadır. Kişisel kimlik için değerlendirdiğimiz beden ve hafıza kriteri ölüm sonrası hayat için gerekli görünmekle beraber yeterli olmayacaktır. Bu yüzden insanın asıl unsuru olan ve ölüm sonrası hayatı garanti edecek bir ruh, zorunlu olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹⁴⁷ Davies, B., *An Introduction to the Philosophy of Religion*, (New York: Oxford University Press, 1993), s. 213.

¹⁴⁸ A.g.e., s. 213-214.

Platoncu ve Descartesçi düşünürler, insanı ruh ve beden birlikteliğinin bir ürünü olarak iki farklı cevhere atfetmişler ve insanın asıl unsurunun onun ölüm sonrası hayatı garanti eden ruh olduğunda ısrar etmişlerdir. Onların bu görüşleri daha sonraki düşünürler arasında uzun bir süre kabul görmüş ve ayrıca günümüzde de ölümsüzlük probleminin tartışma konusu olmasına neden olmuştur. Bu tartışmaların neticesinde ölümsüzlük problemi uzun süre üstünde sık sık tartışılan ve bu anlamda farklı ölümsüzlük tasavvurların kendini gösterdiği bir alan olmuştur. İki önemli süreç düşünürü olan Whitehead ve Hartshorne de ölümsüzlük problemi ile ilgilenmişler ve ölümsüzlük problemini Tanrı'nın aracılığıyla anlatmaya çalışmışlardır. Bir sonraki bölümde çalışmamızın asıl konusunu teşkil eden süreç teizminde ölümsüzlük düşüncesi üzerinde ayrıntılı bir şekilde duracağız.

II. BÖLÜM: SÜREÇ TEİZMİNDE ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİ

Tarihte felsefe ve dini açılardan birçok ölümsüzlük tasavvuru geliştirilmiştir. Son yüzyılda felsefi bir ekol olarak ortaya çıkan süreç teizminin ölümsüzlük fikri şimdiye kadar oluşan ölümsüzlük fikirlerinden birçok açıdan farklı özellikler taşımaktadır. Bu bölümde objektif ölümsüzlük olarak ifadesini bulan Whitehead ve Hartshorne'un ölümsüzlük anlayışı üzerinde duracağız.

1. Objektif Ölümsüzlük

Süreç düşüncesinin temellerini atan Whitehead ilk defa objektif ölümsüzlük fikrini ortaya atmış ve onu takip eden süreç düşünürleri bu fikri benimsemişlerdir. Whitehead'in en önemli takipçisi olan Hartshorne de objektif ölümsüzlüğün önemli savunucuları arasında yer almıştır. Bizde çalışmamızda Whitehead ve Hartshorne'un objektif ölümsüzlük konusundaki görüşlerini değerlendirmeye çalışacağız. Bu konuda Whitehead ve Hartshorne'a zaman zaman itirazlar da yükselmiştir. Bu itirazlara Hartshorne sağlığında cevap vermeye çalışmış ancak Whitehead objektif ölümsüzlük konusunda daha suskun bir pozisyonu izlediği için, Whitehead'in itirazlara verdiği cevaplarına rastlayamamaktayız.

Whitehead, ölümsüzlük anlayışını süreç düşüncesi etrafında şekillendirmeye çalışmıştır. Bu anlamda ilk defa Whitehead'in terminolojinde anlam bulan "objektifleşme" ve "devamlı yok olma" kavramlarını anlamamız Whitehead'in ölümsüzlük fikrini anlamada bize yardımcı olacaktır. Whitehead düşüncesinde 'objektifleşme' kavramı yaratıcı sürece katılma olayının sonucunda ortaya çıkmaktadır. Çünkü objektifleşen varlık belli bir süre sonra yok olsa bile, onun

varlığının Tanrının zihninde sonsuza kadar devam edecek olması objektif ölümsüzlüğün en temel iddiasıdır.

Whitehead'e göre objektifleşme; "bilfiil durumların nasıl yeni bir yaratma için orijinal unsurlar olduklarını değerlendirir."¹⁴⁹ "Bir fiil varlığın, diğer bir bilfiil bir varlığın kendi kendisini yaratmasındaki işlevi, ilkinin ikinci bilfiil varlığı için objektifleştirmesidir."¹⁵⁰

Whitehead ezeli şeyin objektifleşmesiyle ezeli objenin varlığa girmesi arasında bir ilişkinin bulunduğunu belirtir.¹⁵¹ Objektifleşme ezeli objelerin bilfiil şeyler haline geçişi şeklinde olduğunu belirtmektedir. Ona göre "bilfiil şeyin kendi kendini yaratmasında ezeli objenin fonksiyonu, bilfiil şeyde ezeli objenin yer almasıdır."¹⁵²

Yani Whitehead ezeli objektifleşmeyi bilfiil şeyin varlığa girmesi yani varlık kazanması olarak yorumlamaktadır. Bilfiil şeyin varlık kazanması ise ezeli objelerin bilfiil şeyde yer alması ile gerçekleşir. Whitehead ezeli objeyi Platon felsefesindeki ide kavramına benzetmekte; fakat belli başlı farklılıkları da dile getirmektedir.¹⁵³

Whitehead düşüncesinde objektif ölümsüzlüğü sağlayan Tanrı'dır. Dolayısıyla hem ölümsüzlüğü sağlaması için hem de yaratıcı süreç içinde yer alması için Tanrı'ya ihtiyaç vardır. Çünkü süreç ezeli objelerin bilfiil şeylere dönüşümünü

¹⁴⁹ Whitehead, *Process and Reality*, s. 320.

¹⁵⁰ A.g.e., s. 38.

¹⁵¹ Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, s. 221.

¹⁵² Whitehead, *Process and Reality*, s. 38.

¹⁵³ Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, s. 5-9.

ifade ederken, bilfiil şeyler bu süreç içinde gelip geçici olan şeylerdir. Yani bilfiil şeyler tekrar bir yok olmaya maruz kalırlar. İşte bu süreç içinde Tanrı da bilfiil şey olmasına karşın, onun bu yönü yok olmaz ve o bilfiil şeyleri muhafaza eder. Bu anlamda yaratıcı süreç kaynağını Tanrı'da yer olan ezeli objelerden almaktadır. Çünkü Whitehead ezeli objelerin yerinin Tanrı'nın aslı tabiatı olduğunu belirtir. Whitehead'e göre Tanrı'nın oluşan tabiatı sürece katılan yani bilfiil şey olan tabiatıdır.¹⁵⁴

Whitehead gelecek ve geçmiş arasındaki bağdan yararlanarak bilfiil şeylerin yok olduklarını söyler. Çünkü “‘gelecek’ mevcut süreyi somutlaştırır, kendi gerçekliğinin aktivitesini kabul eder.”¹⁵⁵ Yani ‘gelecek’ şimdiki bilfiil şeylerin varlık kazanmasını, onların somutlaşma içinde olmalarını sağlar. Çünkü somutlaşma bilfiil şeylerin varlık kazanmasıdır. Ancak burada dikkat edeceğimiz husus, geçmiş durumların artık aktüel olmadıklarıdır. Yani onlar artık yok olmuşlardır. Bu durumda onlar objektif ölümsüzlüğü kazanmışlardır.¹⁵⁶

Whitehead'in Heraclitus'tan yararlanarak her şeyin bir akış halinde olması düşüncesinden hareketle süreç düşüncesine geçiş yaptığı söylenebilir. Whitehead, Platon ve Aristoteles düşüncesinde ki statik varlık düşüncesini reddederek bu düşüncenin bir çok metafiziksel problemlere sebebiyet verdiğini söylemiştir.¹⁵⁷

¹⁵⁴ A.g.e., s. 221.

¹⁵⁵ Whitehead, *Adventures of Ideas*, (New York: The Macmillan Company, 1956), s. 248.

¹⁵⁶ Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, s. 222.

¹⁵⁷ Whitehead, *Process and Reality*, s. 319.

Objektifleşme olayında Whitehead diğer bir kavrama dikkat çeker, ve bu kavram onun objektif ölümsüzlük fikrini anlamamızda bize yardımcı olacak “devamlı yok olma” kavramıdır. Whitehead’in objektif ölümsüzlük konusunu anlamamız için “devamlı yok olmanın” ne anlama geldiğini anlamak durumundayız. Çünkü devamlı yok olma, objektif ölümsüzlüğün oluşmasındaki en temel fikirlerden birini oluşturmaktadır. Whitehead Locke’un terminolojinden yararlanarak iki olgudan bahseder. Bunun ilki, “belirli bir varlığın içsel bir gerçekleşmesi olan somutlaşma” bir diğeri de “belirli bir varlıktan belirli bir varlığa transfer olan çeşididir.” Bunlardan ikincisi Whitehead için “zaman fikrinin bir yönünü ifade eden devamlı yok olma” anlamına gelmektedir. O, “zaman fikrinin diğer bir yönünü geçmişin gücüne uygun olan şimdinin organizasyonu olan ‘geçiş’”¹⁵⁸ olarak tarif eder. Geçiş ile somutlaşma arasındaki farkların bulunduğunu söyleyen Whitehead, geçişi “ölümsüz geçmiş olan sebepsel etkinin yönü” olarak tarif etmektedir. Somutlaşma ise sübjektif amacı olan son sebebe götürür. Bu noktada Whitehead objektifleşme teorisini yeni bir yaratılma olarak isimlendirir.¹⁵⁹

Whitehead devamlı yok olma ve geçiş ile objektifleşmede zamanın neliği ve rolü üzerinde durur. Çünkü objektifleşme Whitehead düşüncesinde objektif ölümsüzlüğün bizzat kendisidir. Objektifleşme zamanda geçişli bir yol izleyerek gerçekleşmektedir.

Bu noktada Whitehead için objektif ölümsüzlüğe, devamlı yok olan bilfiil şeylerin tekrar yenilenemeyecek olmasından ötürürü ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü

¹⁵⁸ A.g.e., s. 320.

¹⁵⁹ A.g.e., s. 320-321.

bilfiil şeylerin ikinci kez tecrübe edilememesi, bilfiil şeyleri anlık olmalarını dile getirmektedir. Anlık olan bu bilfiil şeyler devamlı arka arkaya gelmeleri sonucunda sübjektif olarak yok olurlar. Ancak bilfiil şeyler sübjektif anlığı kaybetmiş olsalar da objektif ölümsüzlüğü kazanırlar.¹⁶⁰

Whitehead objektif ölümsüzlüğün nasıl gerçekleştiğini Tanrı'ya başvurarak açıklamaya çalışır. Çünkü objektivite ancak Tanrı'da gerçekleşen bir olgudur. Tanrı objektif ölümsüzlüğün yegane referansıdır. Öyle ki mevcut olan her şeyin bir akış içinde olması ve bu akışın tekrar aynı şekilde meydana gelmemesi sonucu her şeyin yok olması Whitehead için ferdi ölümsüzlüğü imkansız kılmıştır. Buna karşılık korunmakta olan hiç bir şey Tanrı'nın hafızasından silinmeyecektir.¹⁶¹

Whitehead ölümsüzlüğü açıklarken Tanrı'nın her iki doğasına göndermede bulunsa da onun en çok üzerinde durduğu sürece katılan doğası olan Tanrı'nın oluşan doğasıdır. Ona göre; "Tanrı'nın oluşan doğası Tanrı'da akış dünyasının objektif ölümsüzlüğü tarafından sonsuz olan akış dünyasıdır. Aynı şekilde bilfiil hallerin objektif ölümsüzlüğü Tanrı'nın aslı daimi doğasını gerektirdiğini"¹⁶² söyler.

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, Tanrı'nın oluşan doğası, objektif ölümsüzlüğün yer aldığı akış dünyasını oluştururken, bilfiil hallerin ölümsüzlük kazanmaları Tanrı'nın asli, daimi tabiatına ihtiyaç duymaktadır. Whitehead Tanrı'nın

¹⁶⁰ A.g.e., s. 43-44.

¹⁶¹ Griffin, "Hartshorne's Differences from Whitehead", Two Process Philosophers: Hartshorne's Encounter with Whitehead, ed. W. L. Sessions, D. R. Griffin, W. M. O'Meara, F. F. Fost, C. Hartshorne, L. S. Ford, (Florida: American Academy of Religion, 1973), s. 52.

¹⁶² Whitehead, Process and Reality, s. 527.

asli doğasının, yaratıcı süreç içinde ikna edici bir güce sahip olmasından dolayı objektif ölümsüzlüğü sağladığı görüşündedir. Çünkü Tanrı'nın aslı doğası aynı zamanda ezeli objelerin koruyucusu olarak somutlaşmanın da salt imkanlarıdır.¹⁶³

Yaratıcılık sıfatının iki yönlü özelliğine vurgu yapan Whitehead Tanrı'nın bu özellikleri bütün yaratılmışlarla paylaştığını belirtir. Bu paylaşım sonucu Tanrı dünyadaki reaksiyonu algılar ve bu algılama yoluyla Tanrı'nın oluşan doğası oluşur. Bu yolla Tanrı doğamızdaki tasarımının sübjektif formunu kazanır. Tanrı asli ve oluşan doğası ile ilgili olarak objektif ölümsüzlüğe sahiptir. Dolayısıyla Whitehead'e göre Tanrı hem oluşan doğası hem de asli doğasının bir gereği olarak objektif ölümsüzlüğü sağlar.¹⁶⁴

Whitehead objektifleşme anında kavrayıştan da bahseder, ve Tanrı başlangıçtaki yaratıcı gücünün ezeli objelerin kavramsal kavrayışını tamamladığını düşünür.

Bu yaratıcı düzene bağlı olan ezeli objelerin birlikteliğinin temel ayarlanması olan nihaidir. O, zıtlıkların ve nefretlerin formu içinde bütün iştahların kavramsal ayarlanmasıdır. Onun aktüel bir etkisel olgu olarak durumu Tanrının aslı tabiatı tarafından kavranmıştır.¹⁶⁵

Bu ifadeleriyle Whitehead objektif ölümsüzlüğün ilk aşaması olan bilfiil hallerin somutlaşma süreci içine girmesini ve bu sürecin sonunda

¹⁶³ A.g.e., s. 75.

¹⁶⁴ A.g.e., s. 46-47.

¹⁶⁵ A.g.e., s. 48.

objektifleşmelerinin sebebini aynı zamanda Tanrı'nın ezeli objelerin ilk kavrayışı olarak tasvir etmektedir.

Tanrı'nın oluşan doğasında hiçbir şeyin kaybolmadığını ve ona hiçbir şeyin engel olmadığını söyleyen Whitehead, çokluğun nihai olarak bir olduğunu söyler. Bu birliğin oluşmasında bireysel özdeşliğin herhangi bir özelliğinin yok olmadığını düşünür.¹⁶⁶ Bütün fiillerimiz yok olsa da hala sonsuza kadar yaşayacaktır. Her bir aktüalite kendi şimdiki yaşamına ve kendisinin yenilik içindeki anlık bir geçişine sahiptir. Ancak bu geçiş onun ölümü değildir. Whitehead'e göre geçişin bu son aşaması, Tanrı'nın doğasında sonsuz genişlemeyi meydana getirir.¹⁶⁷ Whitehead objektif ölümsüzlüğü kazanmak için varlığın mutlaka bir diğeri tarafından objektifleşmeden önce sübjektif anlığını kaybetmesi gerektiğini söyler.¹⁶⁸ Yani bir varlık ya da bilfiil halin objektif ölümsüzlüğü, sübjektif anlığının yok olmasına bağlı iken, objektif ölümsüzlük anların ya da tecrübelerin kaybolmamasını gerektirir. Ancak Whitehead sadece olayların değil, bireylerin korunmasıyla da ilgilenmiştir. Bireylerin Tanrı'daki sonsuz imajları, kişisel varlıklarıyla şekillenmiştir. Whitehead bireylerin şimdiki durumunu, bireyin şimdisi olarak değerlendirmektedir. Bireylerin geçmişle ilgili durumları ise Tanrı'daki bireysel varlıkları olmaktadır.¹⁶⁹

Whitehead, ölümsüzlük sorununda tamamen tarafsız olduğunu söylemekle beraber bir yandan da insan ruhunun zorunlu olarak ölümsüz olduğu konusunda garanti vermez. Ancak o, ruhun ölümden sonra yaşayabilme olasılığını da açık kapı

¹⁶⁶ Griffin, "Hartshorne's Differences from Whitehead", s. 52.

¹⁶⁷ Whitehead, *Process and Reality*, s. 530.

¹⁶⁸ A.g.e., s. 53.

¹⁶⁹ Griffin, *Cobb., Süreç Teolojisi*, s. 148.

bırakmıştır.¹⁷⁰ Whitehead'in ruhu bedenden ayrı olarak düşünmesi, ruhun tekrar yaşama olanağına kapı araladığını göstermektedir. Whitehead'e göre "ruhun varlığı, cisimsel organizasyona tam bağımlılığından kurtulabilir."¹⁷¹ Dolayısıyla Whitehead için objektif ölümsüzlük tam manasıyla ölüm sonrası hayatı reddetme anlamına gelmemekte aynı zamanda ölümsüzlük konusunda net bir tavır ifade etmemektedir.

Bu konudaki görüşlerine Whitehead'in 'Dinin Oluşumu' eserinde rastlamaktayız.

Ortak maddi eylemlerin önemselenmediği ya da tamamen yok olduğu durumlarda zihinselliğin eylemleri vardır. Mevcut şundaki durumda inanç, ölümden sonra da bu yolların bütün insanlar için var olmaya devam edeceği şeklindedir. Ancak ölümden sonra hayvanlar için böyle bir yol yoktur. Mevcut durumda da salt manevi varlığın zorunlu olarak ölümsüz olduğu savunulur. Burada ileri sürülen öğretisi hiçbir garanti vermez. Bu öğretisi ölümsüzlük konusunda veya Tanrı'dan başka diğer salt manevi varlıkların varlığı konusunda tamamen tarafsız bir konumdadır. Böyle bir konuda niçin, dinsel yada başka bir şekilde daha özel bir delil sunulmadığının hiçbir sebebi de yoktur. Bu konferansta biz sadece insanlık yoluyla tecrübe edilmiş bir delil üzerine düşünmekteyiz. Bir delil kendi sistematik teorisini karmadıkça sınırsız bir şekilde kendi etkisini zayıflatacaktır demektir.¹⁷²

Görüldüğü gibi Whitehead ölüm sonrası hayata dair dinsel delilleri kabul etmek yerine, ölüm sonrası hayata dair delillerin tecrübi deliller olması gerektiğini düşünür. Ancak inanan birisi için dinsel bir delil yeterli görünmektedir. Çünkü

¹⁷⁰ A.g.e., s. 148.

¹⁷¹ Whitehead, *Adventures of Ideas*, s. 267, (Griffin, Cobb., *Süreç Teolojisi*'den naklen, s. 148)

¹⁷² Whitehead, *Dinin Oluşumu*, çev. Mevlüt Albayrak, (İstanbul: Alfa Yay., 2002), s. 122-123.

inanan birisi için dini metinlerde geçen ölüm sonrası hayat tasvirleri tecrübi delillerden daha fazla önem arz etmektedir.

Kısaca Whitehead objektif ölümsüzlüğü subjektif ölümsüzlüğe alternatif bir yaklaşım olarak sunmamıştır. Yani Whitehead'in felsefi düşüncesinde yer alan objektif ölümsüzlük, ferdi ölümsüzlüğün olmayacağına dair alternatif bir yaklaşımı sunmaz. Whitehead için önemli olan somutlaşma sürecine katılan ve yok olan her aktüel şeyin korunmasıdır. Çünkü onlar sürekli bir yok olma durumunda kendileri yok olurken, kendilerinden sonra gelen bilfiil durum, olguları kavramakta ve bu kavrayışın sonunda geri dönüşü olmayan bir yok oluşa uğramaktadırlar. İşte yok olan ve tekrarının imkansız olduğu bilfiil şeyler, yine bilfiil şey olan Tanrı tarafından kavranır ve onun hafızasında sonsuza dek korunurlar. Ancak her bilfiil şey yok olurken Tanrının oluşan doğası olan bilfiil şey yok olmamaktadır. Oysa süreç düşüncesine yöneltilecek bir diğer eleştiri oluşan her bilfiil şeyin yok olması gerekirken Tanrı'nın oluşan doğasının hiçbir zaman yok olmamasıdır. Burada görünen çelişki her oluşan olayın yok olması gerektiği fikridir. Ancak bu konuda süreç düşünürleri, Tanrı'nın subjektif gayesinin hiçbir zaman tamamlanmadığı için zorunlu olarak Tanrı'nın oluşan doğasının yok olmadığını savunurlar.¹⁷³

Diğer bir önemli süreç düşünürü olan Hartshorne açısından da objektif ölümsüzlük fikri süreç düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Hartshorne'un objektif ölümsüzlük konusundaki görüşlerini değerlendirirken ilk olarak onun ölüm hakkındaki görüşlerini, ferdi ölümsüzlüğe getirdiği eleştirileri ele alacağız.

¹⁷³ Albayrak, Tanrı ve Süreç, s. 221-222.

Hartshorne'un ölüm nedir sorusuna cevabı, "ölümün yaşam kitabının son sayfasının son bölümü" olduğu şeklindedir. Doğum ise ölümün tersine "yaşam kitabının ilk bölümünün ilk sayfasıdır". Hartshorne'a göre ilk sayfa olmaksızın kitabın olması mümkün değildir. Hartshorne ölüm konusunun nasıl zenginleşeceğini ve bu kitabın nasıl bir kitap olarak tamamlanacağını da buraya ekler. Hartshorne kendi sormuş olduğu soruya, "benim ölümüm mümkün olduğu sürece kitabın gerçek olduğu" şeklinde cevap verir. Bu ifadelerinde Hartshorne var olan bir kitabın gerçekliğinin daima var olacağını ima etmektedir. Nitekim Hartshorne; "bizim tartıştığımız gibi gerçeklik, o yaratılsın yaratılmasın yok edilemez. Fakat yaşam, bireyselin gerçekleşmiş temel amaçları için uzun süre devam ettiği sürece, kitapların kısalması daima mümkündür"¹⁷⁴ ifadeleriyle yaşam kitabının devam edeceğini belirtirken aynı zamanda, bu kitapların kısalmasının trajik olabileceğini de vurgulamaktadır. Bu kesilmenin trajik olması ise bu kitabın toptan imhası olmaktadır ki böyle bir şey mümkün değildir. Hartshorne için ölümün kötülüğü bireyselin yok edilmezliğini varsaymasıdır. Hartshorne Washington örneği ile bir kişinin ölümünün yine aynı kişi olduğunu söyler. Çünkü ona göre "Washington'un sahip olduğu ölüm en azından Washington'dur, sadece belli bir ceset değildir. Çünkü Washington tarafından biz tecrübelerin, kararların ve düşüncelerin yegane bir birimini ifade ediyoruz."¹⁷⁵ Yani ifade ettiğimiz ölüm, Washington'un cesedi değil, tecrübelerinin ve fiillerinin ölümüdür.

Hartshorne ölümü her şeyden önce yok olma anlamında değerlendirmemektedir. Ona göre ölüm bir varlığın varlık olmayana dönüşümü

¹⁷⁴ Hartshorne, "Time, Death, and Everlasting Life", s. 361.

¹⁷⁵ A.g.m., s. 361.

değildir. Yani ölümsüzlükten bahsedebilmemiz için ölümü bir yok olma olarak değerlendirmemiz gerekmektedir. Fakat Hartshorne'a göre yaşam kitabının yok olmaması, yaşam kitabının devam edeceği anlamına gelmemektedir. Aksine son sayfa denen, yani ölümden sonra bu kitaba herhangi bir ekleme veya çıkarma söz konusu olmayacaktır.¹⁷⁶

Böylece ölüm Hartshorne'un düşüncesinde ölümsüzlüğe giden yolu aralamaktadır Hartshorne'un ölümsüzlükten neyi kastetmiş olduğu da farklı anlayışlara konu olmakla beraber onun bu anlayışını teistik bir manada ele almak zordur. Nitekim bu konuda kesin ifadelerde bulunan Hartshorne, Whitehead'den esinlendiği objektif ölümsüzlüğü açıklamaya çalışır. Whitehead'den farklı olarak objektif ölümsüzlüğün delillerini sıralayan Hartshorne teistik bir inancın ürünü olan cennet, cehennem, ceza, mükafat, yeniden dirilme konularında da bilgi vermektedir. Hartshorne objektif ölümsüzlüğü açıklamadan önce bu ölümsüzlükle bağlantılı olan sosyal ölümsüzlük, Tanrı'nın sonsuzluğu ve bizim sonluluğumuzla ilgili konular üzerinde durur. Onun sosyal ölümsüzlükle ilgili görüşlerine sosyal ölümsüzlük başlığı altında değineceğiz. Burada Hartshorne'un ferdi ölümsüzlüğü imkansız gören görüşlerini ele alacağız. Hartshorne açısından ferdi ölümsüzlüğün imkansızlığı objektif ölümsüzlüğü gerekli kılmaktadır.

Hartshorne ferdi ölümsüzlüğün gerçekleşmesini imkansız olarak değerlendirirken, bu konuda ileri sürülen delillerin de hatalı olduğunu söylemektedir. Dinsel ve ahlaki deliller de buna dahildir. Dinsel manada Hz. İsa'nın kelimelerinden "Tanrı ölümün Tanrı'sı değil yaşamın Tanrı'sıdır" ifadesi Hartshorne açısından

¹⁷⁶ A.g.m., s. 363.

belirsiz bir takım anlamlara sahiptir. Çünkü burada kastedilen ‘Yaşamın Tanrı’sı’ ifadesi, İbrahim’in, Yakup’un ve İshak’ın ölümleri olmadığı gibi onların ölümsüzlüğü de cesetlerinin ölümsüzlüğü değildir. Burada asıl kastedilen ölümsüzlük, bu kişilerin doğum ve ölüm arasındaki gerçekliklerinin Tanrı’da ölümsüzlüğe ermeleridir. Yani Tanrı’nın yaşam Tanrı’sı olması ifadesi Tanrı’da objektif ölümsüzlüğe ermek anlamına gelmektedir.¹⁷⁷ Bu anlamda Tanrı’nın ölüm değil yaşam Tanrı’sı ifadesini Hartshorne, objektif ölümsüzlük lehine yorumlamıştır.

Hartshorne’a göre, ferdi ölümsüzlük ancak bir kişinin daima yeni kazanımlar elde etmeye çalışmasıyla mümkün olacaktır. Yeni kazanımlar elde eden bir birey bu şekilde sonsuz kazanımlar elde edecektir. Bu yolla arzulanan bir ölümsüzlük yeterli bir ölümsüzlüktür, çünkü bundan fazlasını istemek Tanrı’yla pazarlık etmek ve aynı zamanda Tanrıcilik oynamaktır.¹⁷⁸

Hartshorne’a göre insanın sonsuz olarak yaşamaya devam etmesi Tanrı’yla yapılan bir pazarlıktır. Bu pazarlık insanın haddini aşması anlamına gelmektedir, çünkü bu tür bir ölümsüzlüğü arzulamak insanın kendisini Tanrı olarak görmesine yol açacaktır. Bu ise insan için çelişkili bir durumun ifadesidir.

Hartshorne aynı organizmanın veya aynı kişisel tarihin geleceğinde yaşanacak bir takım tecrübelerin yeryüzünde ya da başka bir yerde olup olmayacağına yönelik herhangi bir metafiziksel ve dinsel sebebin olmayacağını söyler. “Nihai olarak

¹⁷⁷ Hartshorne, *Natural Theology for Our Time*, (Illinois: Open Court Publishing Co., 1993), s. 107.

¹⁷⁸ A.g.e., s. 109.

mesele özellikle senin ve benim ya da insani dahi olmayan gelecektir, ancak bu gelecek ilahi ve kozmiktir.”¹⁷⁹

Hartshorne Tanrı’yla yaptığımız sözleşme ve pazarlığın, bizim kendi başarımızın bir ifadesi olduğunu ve yine başarısızlığımızdan kurtarabileceğimizi kurtarmaya çalışmak olarak, Tanrı’ya sunduğumuz en iyi yapabileceğimiz şey şeklinde yorumlar. Hartshorne bunları bir kişinin kendi hayatı ve kozmos için yaptığını ileri sürer. Hartshorne bu durumun bireysel varlıklar için ilahi bir sevginin olup olmadığını sorar. Ve bu sevginin doğumla ölüm arasında oluştuğunu belirtir. Bu sevgi ölümden sonra hala garip bir şekilde bizimle özdeş varlıklar olmayan, yani bizim ölümümüzden sonra bizimle özdeş varlıklar anlamında bir sevgi değildir.¹⁸⁰

Ferdi ölümsüzlüğün sakıncalarına değinen Hartshorne bundan kurtulmanın yollarını da Hindu-Budist görüşü ile vazgeçilmez yegane kişisel özdeşlik olan Eski Ahit’in görüşü arasında bir senteze ihtiyaç olduğunu düşünür.¹⁸¹ Bu sentez Hartshorne açısından büyük bir önem arz etmektedir, öyle ki böyle bir çalışma bizi ferdi ölümsüzlük fikrinden objektif ölümsüzlük fikrine yöneltecektir.

Sonuç olarak Hartshorne kişisel ölümsüzlüğün imkansızlığını özellikle insanın sonsuzluğu arzulamasından dolayı kabul etmemektedir. Çünkü ona göre sonsuz olan yegane varlık Tanrı’dır. Bir çok dine göre insanın ölümsüz olması Hartshorne için hayret verici bir durumdur. Buna karşın eski Yahudi düşüncesinde ve bazı filozofların bu imtiyazı sadece Tanrı’ya tanınmaları takdire şayandır. Oysa kabul

¹⁷⁹ A.g.e., s. 110.

¹⁸⁰ A.g.e., s. 110.

¹⁸¹ A.g.e., s. 111.

edile gelmiş olan ferdi ölümsüzlük insana gelecekte sürekli olan bir mutlaklık içinde sonsuzluk atfetmektedir. Oysa hiç kimse sonsuzun ötesine geçerek yaşamaya devam edemez. Sonsuzluk yalnızca Tanrı'nın bir özelliğidir. İnanan birisi de sonsuzluğu sadece Tanrı'ya vermek zorundadır.¹⁸²

Hartshorne objektif ölümsüzlükle ilgili olan görüşlerini Whitehead'den farklı bir şekilde delillendirmeye çalışmış ve bu meyanda ferdi ölümsüzlüğün imkansızlığını da dile getirmiştir. Özellikle sonsuz bir Tanrı'nın yanı sıra sonsuz başka varlıkların olamayacağından söz eden Hartshorne bunu dile getiren insanı ise Tanrıcilik oynamakla suçlamıştır. Hartshorne'un objektif ölümsüzlüğü delillendirirken hareket noktası, Tanrı kavramı ve Tanrı'nın nitelikleridir. Hartshorne din ve felsefeye göre Tanrı'yı anlatmaya çalışırken, dinin ve felsefenin Tanrı'sının farklı olmasından ziyade, her iki alanda Tanrı'nın niteliklerinin farklı bir şekilde değerlendirildiğini ifade etmektedir.¹⁸³

Hartshorne için objektif ölümsüzlük son derece önemli bir konudur. Objektif ölümsüzlüğü delillendirirken Whitehead'den oldukça yararlanan Hartshorne açısından da, süreç düşüncesinin temeli olan her şeyin akıp gitmesi, ve bir nehirde iki defa yıkanmanın imkansızlığı objektif ölümsüzlük için önemli bir delildir. Buna göre insanın tekrar dirilip bir hayat yaşaması da süreç düşüncesinde imkansız bir şeydir. Hartshorne bir kişinin tekrar yaşamasının Tanrı'ya inanan bir kimse için mantıksız olduğunu söylemektedir.¹⁸⁴ Bu anlamda görüşlerini ifade etmeye çalışan Hartshorne,

¹⁸² Hartshorne, "Din ve Felsefeye göre Tanrı", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 24, çev. Mehmet Aydın, Ankara, 1981, s. 208-210 .

¹⁸³ Daha geniş bilgi için bkz., Hartshorne, a.g.m., s. 205-209.

¹⁸⁴ A.g.m., s. 210.

Whitehead'in aksine bu konuda gerek dinsel delilleri ve gerekse felsefi delilleri kullanmaya çalışmıştır. Dinsel anlamda sonsuz Tanrı'nın bir alternatifinin olmayacağını söylerken, sonsuzluğu arzulayan insanın ise böyle bir iddiadan vazgeçmesini önermektedir.¹⁸⁵

Hartshorne'a göre, bütün bilfiil varlıklar akıp giden bir düzen içinde olmalarından dolayı sonsuzluğa imkan tanıyacak bir hafızaya ihtiyaç duyulmaktadır. Bu anlamda onun ileri sürdüğü hafıza, inanmayan birisi için sosyal ölümsüzlükle ifade ettiğimiz insan hafızası olur. Yani inanmayan birisi için sosyal ölümsüzlük yeterli bir ölümsüzlük fikri olabilir, ancak Hartshorne sosyal ölümsüzlük fikrini, insan hafızasının her şeyi kapsayamaması ve sosyal ölümsüzlüğün bir takım ciddi sınırlılıklarının olmasından dolayı yetersiz görür. O halde bizim her şeyi bilen ve bu anlamda gerçekliklerimizi kavrayacak, sonsuza kadar yaşayacak olan sınırsız bir hafızaya ihtiyacımız vardır. Bu hafıza ancak her şeyi bilen Tanrı'nın hafızası olabilir. Tanrı'nın hafızası sonsuz özelliğe sahip olduğu gibi, aynı zamanda bizi sonsuza kadar hatırlayacak olan bir hafızadır. Onun hafızasından herhangi bir şeyin kaybolması ve yok olması mümkün değildir.¹⁸⁶

Hartshorne sosyal ölümsüzlüğü "biz öldükten sonra yaşayacak olanların hayat tecrübelerine etki yapmak ve bu tecrübelerle değer katmak"¹⁸⁷ olarak tanımladıktan sonra, bütün insanların öldükten sonra, yaşayacak varlığın Tanrı olduğunu ifade eder. Tanrı her şeyi hafızasında tuttuğu için onun hafızasında bizim ne düşündüğümüz, ne

¹⁸⁵ Hartshorne, *Natural Theology for Our Time*, s. 109.

¹⁸⁶ Sia, S., *God in Process Thought*, (Dordrecht: Martinus Nihoff Publishers, 1985), s. 103-104.

¹⁸⁷ Hartshorne, "Din ve Felsefeye göre Tanrı", s. 209.

hissettiğimiz sonsuza kadar yer alır. Hartshorne'a göre eğer dostlarımızın hafızasında önemli bir yere sahip olmayı önemsiyorsak sonsuza kadar bizi hafızasında tutacak olan Tanrı'nın şuurunda yaşamak daha büyük değer ifade edecektir. Ancak Hartshorne için burada önemli olan diğer bir nokta bu durumun dinsel düşüncede ihmal edilmiş olmasıdır.¹⁸⁸ Yani dini düşüncede Tanrı'nın hafızasında yer almanın önemi görmezlikten gelinmiştir.

Hartshorne için herhangi bir şeye karar vermek ilahi bazı şeylere karar vermek anlamına gelmektedir. Çünkü "her şeyi kapsayan farkındalığın içeriği, bazı şeyler tarafından bu şekilde belirlenmektedir. Fiillerimiz hemen hemen silinmez bir mürekkeple yazılmıştır. Biz bu yazılanlar arasında bir bölüme sahip olarak kendi realitemizi gerçekleştirmiş oluruz".¹⁸⁹

Hartshorne'a göre bir kimsenin Tanrı'ya sunduğu hediye'nin önemi Tanrı tarafından bilinecektir. Bir kişinin kendi yaptıklarını bilmesi Hartshorne açısından pek önem taşımamaktadır. Çünkü Hartshorne için ölümsüzlük Tanrı'ya sunulan bir hizmettir. Bu hizmet için zamanımızı Tanrı'ya hizmet etmemiz gerekir. Böylece sonsuza kadar var olmaktadır, sonsuza kadar yalnızca Tanrı'ya hizmet ederiz. Çünkü "onun eşsiz hafızası bir defa elde ettiği şeyi kaybetmez, ve o ilk halimizle bizi sonsuza kadar muhafaza eder."¹⁹⁰

Hartshorne sözlerini kuvvetlendirmek için Lequier'den alıntı yapar. Bu konuda Lequier "Tanrı'dan önce kendi ünümüzü yaptığımızı" söyler. "O Tanrı'nın

¹⁸⁸ A.g.m., s. 209.

¹⁸⁹ Hartshorne, *Natural Theology for Our Time*, s. 214.

¹⁹⁰ A.g.e., s. 55.

bizleri kendi kendilerimizin yapıcıları olarak yaptığını” hatırlatarak “kendi kendimizi yapmada biz, bizde tasarlanan Tanrı’ya karar vermekteyiz. Birisi bizim ilahi konak içinde asılı kalacak olan resmi kalıba döktüğümüzü söyleyebilir.”¹⁹¹ Bu ifadeler bizim ilahi yaşamı zenginleştirmedeki rolümüzü gözler önüne sermektedir.

Hartshorne objektif ölümsüzlüğü bizi seven bir Tanrı anlayışıyla anlatmaya çalışır: Tanrı bizi seviyorsa bize yok olmayı önermeyecek ve böylece Tanrı’nın sevgisi sayesinde ölümsüz olacağız.¹⁹² Burada ölümün nasıl olacağı da önem arz etmektedir. Hartshorne objektif ölümsüzlükle ilgili olarak bir takım önemli noktalara işaret eder. Ona göre ölüm yok olma değildir, fakat kesin bir sınırdır. Ölüm bu manada sınırlanmanın yok olması değildir. Çünkü Tanrı’nın sınırlanmış olarak bize katlanmaması, onun bize hiçbir şekilde katlanmayacağı anlamına gelmektedir.¹⁹³

Hartshorne ölümsüzlüğü bir kişinin yaşamının Tanrı’da ki sentezi olduğu kanısındadır. Tanrı’nın sınırlanmış olmadığını belirten Hartshorne’a göre;

Biz dünyada bir yer işgal etmekle bireyselleşmiş bulunmaktayız; fakat Tanrı dünyayı Kendisinde içermekle bireyselleşir...

Tanrı yeniliği yeni bireyler olarak bizi elde etmekle kazanır. Bizim işlevimiz o halde sürekli ek yenilikleri edinerek kendimizi biteviye kalıcılık anlamında değil, yeni olmaktır. Bu kalıcılık bütünüyle ilahi tükenmezlik tarafından sağlanmıştır.¹⁹⁴

¹⁹¹ Hartshorne, “Time, Death, and Everlasting Life”, s. 367.

¹⁹² A.g.m., s. 368.

¹⁹³ A.g.m., s. 368.

¹⁹⁴ A.g.m., s. 369.

Hartshorne açısından objektif ölümsüzlük Whitehead'e kıyasla daha fazla önem taşımaktadır. Hartshorne'un düşüncesinde de objektif ölümsüzlük Tanrı'nın zihninde sonsuza kadar yaşamayı öngörür. Bir insan yaşamı ne olursa olsun Tanrı bir kişinin bütün eylemlerini, düşüncelerini, hislerini ve tecrübelerini olduğu gibi muhafaza etmektedir. Hartshorne yaşanan her şeyin Tanrı'da tutulmasının ona sunulan hediye olduğu konusunda ısrar eder, çünkü bu hediye ilahi bilinçliliği aynı zamanda zenginleştirmektedir. Sonsuzluğumuzun tek önemi Tanrı'nın yaşamına katkı sağlamaktır.

2. Ruh-Beden Bütünlüğü

Önemli iki süreç düşünürü olan Whitehead ve Hartshorne ruh beden anlayışında düalist düşünürlerle nazaran ruh ve beden ayrımı yapmamışlardır. Onlar ruh ve beden problemine daha farklı açılardan yaklaşmış ve kişisel kimlik probleminde olduğu gibi bu konuda da süreç kavramına odaklı bir ölümsüzlük fikri geliştirmişlerdir.

Whitehead insan bedenini daha genel bir tanımla şu şekilde ifade eder. "İnsan bedeni şüphesiz uzamsal doğanın bir parçası olan hallerin bir kompleksidir. Mucizevi bir şekilde beyin içinde çeşitli alanların içine insanın katılımını sürdürmek için koordine olmuş hallerin kümesidir."¹⁹⁵ Whitehead bedenleri bilfiil durumların bir kompleksi olarak görürken aynı zamanda bedende daha önceki eylemi sürdüreceği bir kalıtımın varlığına dikkat çeker. Ancak bu kalıtımın yeri ve konumu konusunda bir bilgi vermez.

¹⁹⁵ Whitehead, *Adventures of Ideas*, s. 243.

Whitehead bedenleri organik ve inorganik olarak ayırmış ve yaşamın organik olanlarda olduğunu söylemiştir. Yaşam, Whitehead'e göre, hücrel bir devamlılıktır. Whitehead materyal beden ve fiziksel beden ayrımını organizma felsefesi açısından yapmıştır. Materyal bedenler bizim çok büyük kavrayışımıza açık olan birleşmiş toplulukların en düşük derecesine aittir. Mesela kristaller, taşlar, bitkiler ve güneşler gibi karmaşık tiplerini ifade eder.¹⁹⁶ Bu açıklamalarla Whitehead cansız varlıkları 'materyal bedenler' olarak sınıflar. Bu materyal bedenlerle bizim bedenlerimiz arasındaki temel fark, bu bedenlerin kavrayışın en alt derecesinde, bedenlerimizin ise kavrayışın en yüksek derecesinde olmalarıdır.

Whitehead'in bu konudaki ikinci çözüm önerisi kavramsal kavrayışın ilk girişimi tarafından olmasıdır. Bu ilk girişimin amacı "birleşmiş toplulukların hafızalarını sunan karmaşık tecrübeler ile, onları kazanmış olarak sübjektif form ile açık hisler içinde çevreselin yeni elementini algılamaktır."¹⁹⁷ Böylece her bir somut durumda onun sübjektif amacı çevreselin yeniliğini organize etmektedir. Bu ifadelere göre; "en yüksek organizmaların durumu bu kavramsal ilk girişimle farklı tecrübeler hakkında düşünmekle aynı anlama gelir. En düşük organizmaların durumunda bu kavrayışsal ilk hareket uyumun bir idealine hazır olmayı vurgulayan estetiğin ayarlanması anlamına gelir."¹⁹⁸

Bu ifadelerinde Whitehead organizmaları en yüksek ve en düşük organizmalar olarak düşünür. İlk girişim olarak ifade ettiği kavrayış her iki organizmayı

¹⁹⁶ Whitehead, *Process and Reality*, s. 155.

¹⁹⁷ A.g.e., s. 155

¹⁹⁸ A.g.e., s. 155.

kavramaktadır. Ancak organizmalar kendi içinde bu hiyerarşiyi yaşarlar ve Whitehead ikinci çözümlerle ifade ettiği bu doktrine göre varlıkları canlı olarak ifade etmiştir.¹⁹⁹

Whitehead düşüncesinde Kartezyan düşünürlerin anladığı manada bir ruh ve beden ayrımı yoktur. Ancak o Descartes ve Leibniz'in görüşlerinin temelini oluşturduğunu düşündüğü cevher ve monad fikrinden hareketle değişen ve süreç içinde bulunan bir beden varlığını kendisine referans almaktadır. Dolayısıyla Whitehead organizma felsefesini cevher kelimesini kendisinin ifade ettiği bilfiil durumlara eşdeğer olduğu kanısındadır. Ancak cevher ifadesini kullanmaktan kaçınır.²⁰⁰

Whitehead, Descartes'ın cevher olarak kabul ettiği bir benliğin varlığını kabul etmez. Onun için aslolan benlik ya ezeli objelerdir, ya da bu hallerin serisidir. Yine aynı şekilde "ben buradayım" ifadesiyle "tecrübenin bu fiilini ve bedenini birleştirmiş olduğu görüşündedir."²⁰¹ Whitehead için tecrübe kavramı, hem bedeni hem de beden birleşimleriyle birlikte ruhu ifade eder.

Whitehead düşüncesinde ruh ve beden anlayışı organizma felsefesinin bir uzantısıdır. Yukarıda da anlatmaya çalıştığımız gibi Whitehead için kesin olarak ruh ve beden ayrımı yoktur. Bu yüzden Whitehead düşüncesinde ruhu ve fonksiyonunu anlamak için Whitehead'in beden hakkında söylediği sözleri anlamamız gerekir.

¹⁹⁹ A.g.e., s. 156.

²⁰⁰ A.g.e., s. 116.

²⁰¹ A.g.e., s. 116-117.

Whitehead için insan bedeni, bilfiil durumların bir topluluğu olurken aynı zamanda “beyinde kümeler halinde kalıtımı sürdürmek için koordine olmuş hallerin bir topluluğudur.”²⁰² Whitehead için kalıtımda önemli bir yere sahiptir. Çünkü “anlık olarak geçmiş durumumuzdan bize kalan hakim kalıtım, diğer yöntemler arasından sayısız kalıtlar tarafından bir araya girilmiştir.”²⁰³ Burada Whitehead yok olan her bir bilfiil durumun bu hakim kalıtım tarafından daha sonraki bilfiil duruma etki ettiğini söylemektedir. O bu yolla heyecanlar, sevinçler, korkular ve duyu algılarının bedende oluştuğunu söylerken fizikçilerin de bu özellikleri bedenlere atfettiğini belirtir.²⁰⁴ Bu açıklamalar Whitehead düşüncesinde bilfiil durumların zihinsel olayları da yönettiği fikrini ortaya koymaktadır. O aynı şekilde bilfiil durumların topluluğunu beden olarak tarif etmekle bedenin zihinsel olayların yeri olduğunu savunmaktadır.

Whitehead ruh ile bedenin ayrı birer cevherler olduğunu kabul etmez, bunun yerine ruhla bedenin birbirine karışmış olduğu fikrini benimser. Bu konuda fizikçilerin araştırmalarına dikkat çeken Whitehead, fizikçilerin bedene daha fazla önem verdiği görüşünü hatırlatarak ruh ve beden ayrımının yaratmış olduğu ikililiğin doğurduğu sorunlara dikkat çeker.²⁰⁵

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Whitehead bilfiil durumların ve bu durumların birbiri etrafında odaklanmaları sonucunda oluşan bedeni, bilfiil durumların bir birlikteliği olarak kabul etmiştir. Bedenler taş, kristaller, bitkiler vb.

²⁰² Whitehead, *Adventures of Ideas*, s. 243.

²⁰³ A.g.e., s. 243.

²⁰⁴ A.g.e., s. 243.

²⁰⁵ A.g.e., s. 243.

olan materyal bedenler ve insan bedeni gibi fiziksel bedenler olmak üzere iki kısma ayıran Whitehead, fiziksel bedenlerin insan bedenleri olarak canlı olduğunu ve bu canlılığın yaşamın her bir hücresinde²⁰⁶ bulunduğu savunur. Whitehead böylece insan bedeni ve diğer bedenler arasındaki bir derecelenmeye de dikkat çeker ve bu derecelenmenin en yüksek kavrayışla en düşük kavrayış arasında gerçekleştiğini belirtir. Bu derecelenme insan ruhunun ve bedeninin birbirine karışması halidir. İnsan ruhu ile bedeni böylece birbirine kaynaşmış bir vaziyettedir.²⁰⁷

Ruhun ve bedenin bir formun iki ayrı bileşenleri olup olmadığı sorusu Whitehead düşüncesinde ruh ve bedenin aslında aynı şey olduğu görüşü üzerinde yoğunlaşmasına neden olmuştur. Whitehead organizma felsefesinin en önemli kavramı olan bilfiil durumların birbirini takip etmesi sonucu bedenin oluştuğunu ve bu durumların birleşiminin beden olduğunu savunur. İnsan zihnini kavrayış fikri ile aşmaya çalışan Whitehead, yüksek dereceli varlıkların bu kavrayışın en üst noktasında olmalarının, onları yüksek dereceli zihinlere sahip kıldığını söylemiştir.

Burada düşüncesinde beden ve ruh ayrımı kesin çizgilerle belirlenmediği için Whitehead, ölüm sonrası bir bedensel organizma ile tekrar var olup olunamayacağı konusunda fikir beyan etmemiştir. Bu konuda Hartshorne Whitehead'den farklı beden ve ruh fikri ileri sürmemiş olsa da, Hartshorne açısından ruh ve beden ayrımı ölüm sonrası hayat için önemlidir. Çünkü Hartshorne için ölüm sonrası hayat diye bir şey olmadığından ölüm sonrası hayatı gerekli kılacak bir ruh ve beden ayrımına da gerek yoktur.

²⁰⁶ Whitehead, *Process and Reality*, s. 156.

²⁰⁷ Whitehead, *Adventures of Ideas*, s. 243.

Hartshorne düşüncesinde ruh-beden ayrımı kişisel kimlik fikri açısından önem arz etmektedir. Hartshorne için kişisel kimliğin ruh ve beden bütünlüğü içinde ele alınması önemlidir. Onun düşüncelerinde yatan temel sebep, ruh ve beden ayrımının neden olduğu bir takım yanlışlardır. Kişisel kimliğin bedenden ayrı bir insan varlığı olarak ortaya konması yanlıştır. Yani Hartshorne için bir insanın hücreleri, molekülleri ve organları insandan bağımsız düşünülemez.²⁰⁸ Bu anlamda Hartshorne'un Whitehead'in organizma düşüncesine sadık kaldığını görmekteyiz.

Hartshorne için beden aslında kişisel kimliğin ve zihinsel olayların merkezi olup, bütün duyumsamalar sinirsel bir sistemde konumlanmıştır.²⁰⁹ Ayrıca Hartshorne'un zihinsel olguları bedenden ayırmamasının en önemli sebebi zihnin, üzerinde etkide bulunacağı bir çevreseli ve bir bedeni gerektirmesine inanmasıdır.²¹⁰ Yani bu anlamda zihinsel olaylar beden ve bedeninin mevcut olduğu bir çevresel dışında işlev göremez.

Hartshorne'un ruh ve zihinsel olaylarla söylemek istediği şey her şeyin bir derecelenmeyi gerektirdiğidir. İnsan ruhu ve hatta daha alt yaratıkların her birinde bir ruhun varlığı kaçınılmazdır. Ancak Hartshorne'a göre bütün bu varlıkların ruhlarını, insan ruhu ile aynı konumda değerlendiremeyiz.²¹¹ Hartshorne'un düalizmin karşısına koyduğu panfizik “zihnin derecelere sahip olmasında ısrar etmez, ancak

²⁰⁸ Griffin, “Charles Hartshorne”, s. 203-204.

²⁰⁹ Hartshorne, *Beyond Humanism: Essays in the New Philosophy of Nature*, (New York: Willett, Clark & Company Chicago, 1937), s. 175.

²¹⁰ A.g.e., s. 170.

²¹¹ A.g.e., s. 168.

daima zihnin göreceli karakteri ve derecelenmesi konusunda ısrar eder.”²¹² Hartshorne bu yüzden hem düalizme hem de fiziksel objeleri görmezden gelen Berkeley idealizmine karşı çıkmıştır.²¹³ Dolayısıyla Hartshorne bedensel devamlılığı kişisel kimliğin bir vekili olarak değerlendirmiş²¹⁴ hafızanın önceki tecrübeleri ve sonraki tecrübeleri arasındaki hatırlamayı yapmasının bir bedeni gerektirdiğini ileri sürmüştür.

Hartshorne zihinsel olaylarla beyinsel olaylar arasında hiçbir ayırım yapmamış ve iki olayı da aynı açıdan değerlendirmiştir. Hartshorne’a göre “duyumlar içinde dolaşan beyinsel durumların önermesi, bizim duyumsamamız olan kavranmış bir süper his içinde giren beyin hücre hisleri”²¹⁵ anlamına gelir. Çünkü bir düşüncenin, bedenin içinde olan bir düşünce olduğunu söylemek, bu düşüncenin beyin durumlarından farklı olmadığı anlamına gelmektedir.²¹⁶ Beyinsel durumlarla zihinsel durumların aynı şey olduğunu ifade eder. Bu düşüncelerle Hartshorne bedenin ve zihnin genel olarak özdeş olduğunu söylemektedir.²¹⁷ Dolayısıyla ruh ya da zihin maddi olan beyin durumları veya sinirsel olaylar olarak da tanımlayan Hartshorne’a göre hücre bizim hissettiğimiz hislere sahip olduğundan tecrübelerimizi etkilemektedir.²¹⁸

²¹² A.g.e., s. 169.

²¹³ A.g.e., s. 176.

²¹⁴ Hartshorne, “Causal Necessities: An Alternative to Hume”, *The Philosophical Review*, c. 63, no. 4, 1954, s. 491.

²¹⁵ Hartshorne, *Beyond Humanism: Essays in the New Philosophy of Nature*, s. 199.

²¹⁶ A.g.e, s. 199.

²¹⁷ A.g.e., s. 195.

²¹⁸ Griffin, “Charles Hartshorne” s. 203.

Şimdiye kadar yaptığımız açıklamalar Hartshorne'un ruh ve beden arasındaki ayrımı ne derece kabul edip etmediği ile alakalı olarak, Hartshorne düşüncesinde ruh ve beden tanımlanırının nasıl anlaşıldığını göstermiş bulunmaktadır. Dolayısıyla Hartshorne insan varlığını bedenden ayrı düşünen düalist düşüncenin karşısında durmaktadır. Bu düşüncenin asıl sebebini Whitehead'in kuruculuğunu yaptığı organizma düşüncesinde bedenin son derecede önemli bir yere sahip olması oluşturmaktadır. Ancak Hartshorne için bedenin, ruhun varlığından daha önemli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Hartshorne için ruhun merkezi bedendir, bu anlamda ruhun fonksiyon görmesi bedenle mümkün olmaktadır. Hartshorne'un ruhu ve bedeni iki ayrı cevher olarak kabul etmemesi; zihinsel ve fiziksel olayların aynı beyin durumlarında gerçekleştiğini söylemesi, onun kişisel kimliğin referansını belirlemede önemli bir yere sahip olmuştur.

Whitehead ve Hartshorne düşüncesinde ruh ve beden ayrımının olup olmadığını anlatmaya çalıştığımız bu bölümde her iki düşünürde de aynı veya benzer yaklaşımlara rastladığımızı söyleyebiliriz. Bu konuda ruh ve bedenin ne olduğunu organizma felsefesine bağlı olarak açıklamaya çalışan Whitehead'in düşüncelerini Hartshorne da aynı şekilde sürdürmüş, ruh ve bedenin aslında tek bir organizmanın unsurları olduğunda ısrar etmiştir. Her iki düşünürde zihinsel olayları beyinsel olaylara ve bedensel olaylara bağlamaktadırlar. Bu anlamda her iki düşünürün tamamen materyalist bir görüşe sahip olduklarını söyleyemesek de zihin ve beden özdeşliğine dayanan bir yol izlediklerini söyleyebiliriz. İkisi de zihnin tamamen beden olduğunu söylememiş olsalar da, kişisel kimliğin referansı konusunda bedeni daha ön plana almışlardır. Ancak Hartshorne ve Whitehead açısından olay süreç düşüncesine odaklı geliştiği için bu anlamda ruhun varlığına da ihtiyaç

duyulmamaktadır. Çünkü ölüm sonrası bir hayatın izlerine her iki düşünürde rastlamış değiliz. Bilakis bu düşünörlere göre objektif ölümsüzlükle oluşan ölümsüzlük yeterli bir ölümsüzlük olduğu için insanın bir ruha ihtiyacı da kalmayacaktır.

3. Kişisel Kimlik ve Yeniden Dirilme

3.1. Kişisel Kimlik

Ölümsüzlük problemini farklı bir çerçevede değerlendiren Whitehead ve Hartshorne, kişisel kimlik konusunu da süreç felsefesine mahsus bir yaklaşımla objektif ölümsüzlükle bağlantılı bir şekilde ele almışlardır. Her iki düşünürün kişisel kimlik konusundaki yaklaşımları organizma felsefesinin genel içeriğini sunmaktadır.

Whitehead'in kişisel kimlik konusundaki görüşlerini değerlendirmeden önce, onun düşüncesinde yer alan aktüel ve değer dünyası üzerinde kısaca duralım. Çünkü Whitehead kişisel kimliği temellendirirken aktüel ve değer dünyasını esas almıştır. Bu yüzden Whitehead'in ölümsüzlük anlayışı ile ilgili olarak değer ve aktüel dünyası Whitehead'in ölümsüzlük problemine ve kişisel kimliğe getirdiğı yaklaşımı anlamada bize yardımcı olacaktır. Whitehead'e göre; değerlerin özü aktüel dünyanın kavranışı için kendi yeteneğine sahiptir. Aktivite dünyası bu değerler tarafından biçim kazanırken, değer dünyasının en önemli özelliğı zamansız ve ölümsüz

olmasıdır. Değerin özü herhangi bir geçiş ile bağlantılı olmadığı gibi, Whitehead düşüncesinde her iki dünya birbirine gönderme yapılarak açıklanmaktadır.²¹⁹

Whitehead'e göre değerler dünyası, saf imkanlar olarak bu imkanlarının her bir birimi üzerine düşünülmelidir. Bu iki dünyanın birleşiminin özü sonlu fiillerin çeşitliliği içinde koordine edilmiş değerlerde sentezlenmektedir. Bu karşılıklı ilişkide fiilin anlamı bilfiil duruma gelmiş, yani sürece katılmış değerler açısından kurulurken, değerlerin anlamı ise değerlerin payını gerçekleştiren olgular çevresine kurulur.²²⁰

Böylece Whitehead'e göre değer ve aktüel dünya birbirine bağlı bir evreni içermektedir. Bu açıdan Platon'un tümeller dünyasının bir yansımasını ifade eden Whitehead'in değer dünyası diğer bir açıdan ondan ayrılır.

Whitehead'e göre "ide" düşüncesinin iki yönü bulunmaktadır. Johnson'un belirttiği gibi,

Şöyle ki değerlerin biçimi ve olgunun biçimidir. Bir gerçekleşmiş değerden hoşlandığımızda iki dünyanın birleşmiş özünü tecrübe ediyoruzdur. Biz spesifik değerlerin kavrayışı olarak olgudan hoşlanıyorsak, evrenin nihai karakterini de bu şekilde açıklıyoruz, demektir. Bu nihai karakterin iki yönü vardır. Bir yönü kavranmış değerlerin yani bilfiil şey haline gelmiş değerlerin ölümsüzlüğünü kazanan ölümlü olgunun ölümlü dünyasıdır. Diğer yönü de

²¹⁹ Johnson, A. H., *Whitehead's Theory of Reality*, (New York: Dover Publications, Inc., 1962), s. 684-686.

²²⁰ A.g.e., s. 687.

zamansal algılayışın kazandığı saf imkanın zamansız dünyasıdır. İde ise evrenin iki yönü arasında bir köprüyü oluşturmaktadır.²²¹

Whitehead olgu ve değer dünyaları arasındaki bu ayrımı yaptıktan sonra ölümsüzlük sorusuna cevap arar. Ona göre bu soruya verilebilecek cevap kişisel kimlikle mümkündür. Platon'a kadar eski olan öneriyi hatırlatan Whitehead'e göre, değer özdeşliğini sürdürmesi için her bir kişisel sürekliliğin kendi hafızasının kapasitesini içermesi gereklidir. Bu hafızayla değer ve tecrübe arasında kurulan köprü vasıtasıyla, değer kendi özel ölümsüzlüğünü olgu dünyası ile tanışırır.²²²

Whitehead kişisel kimlik kavramını “kişisel birim, olaylar, tecrübe ve kişisel özdeşlik” terimleriyle açıklamaya çalışır. O, kişisel birimin şaşkırtıcı ve anlaşılmaz bir kavram olduğunu da özellikle belirtir. Kişisel kimliği, tecrübelerimizin hallerinin oluşumunun bir kabı olarak algılamamız gerektiğini söyleyen Whitehead, kişisel kimliğin “bir adamın tecrübelerinin bütün hallerini algılayan bir şey olduğu” görüşündedir.²²³ Ancak Whitehead bu şeyin ne olduğu konusunda bir açıklama yapmaz. Whitehead kişisel kimliğin bütün farklı zamanlardaki karakterinin de farklı olduğu görüşündedir. Çünkü o kendi birimi içinde tecrübelerinin bütün her çeşit hallerini algıladığı için, bütün formlarını açığa çıkarmak zorundadır. Whitehead eğer biz kişisel kimliği bölünmez bir form olarak tanımlamış olursak, yanlıştan kurtulamayacağımızı söyler.²²⁴ Bunun sebebini gelince; Whitehead kişisel kimliğin dayanağına vurgu yaparak aşmaya çalışır. Ona göre kişisel kimliğin yaşamı

²²¹ A.g.e., s. 688.

²²² A.g.e., s. 688.

²²³ Whitehead, *Adventures of Ideas*, s. 187.

²²⁴ A.g.e., s. 187.

“şimdinin anlık durumlarındadır.”²²⁵ Çünkü kişisel kimlik tecrübenin bütün hallerine mevki sağlayan bir yerdir. Ancak bunun Whitehead Platon düşüncesinde yer alan ruh fikri ile aynı olmadığı konusunda ısrar eder.²²⁶ Yani Whitehead için kişisel kimlik tecrübenin bütün hallerini içermesine rağmen herhangi bir cevher değildir. Whitehead düşüncesinde kişisel kimliğin yeri; “bilfiil durumların tam bir ardıllığı, şimdinin anı içinde geçmişin kendi özdeşliğinin empatik bir tecrübesi ile arka arkaya gelen önceki hafızası, onu kendi varlığı içinde somut bir hale getiren her bir bilfiil durumdur. İşte bu kişisel kimliğin kavrayışıdır.”²²⁷

Yani şimdiki anın içinde bilfiil durumların birbirini takibi, önceki hafızasının kendi özdeşliği içinde devam etmektedir. Bu kişisel kimliğin bilfiil durumların bütün bir ardıllığında gerçekleşmesi ya da kavranmasıdır.

Whitehead’e göre kişisel özdeşlik problemi değer dünyası ile aktüel dünyasını kaynaştıran özü anlamak için örnek bir anahtardır. Değerler, ölümsüzlüğü değişkenlik içine girmekle kazanmaktadırlar. Bu durum aktivitenin asıl karakterinin değişkenlikle başladığını göstermektedir. Yani ölümsüz değerler, aktivite dünyasında değişken bir görünüş kazanırlar. Kişisel kimlik, olgu dünyasının detaylarında birincil değişimi, ikincil değişimde ise birincil değişimin karakterinin bir özdeşliğini taşıdığı zaman ortaya çıkar.²²⁸ Yani birbirini takip eden değişimler içinde ikincil değişim, birincil değişimin özdeş karakterini sağlıyorsa o durumda kişisel kimliğin varlığından söz edebiliriz.

²²⁵ A.g.e., s. 187.

²²⁶ A.g.e., s. 187.

²²⁷ Johnson, Whitehead’s Theory of Reality, s. 689.

²²⁸ A.g.e., s. 689-690.

Bu açıklamalar Whitehead'in kişisel kimlik kavramını aktüel dünyası ile değer dünyası arasında açıklamaya çalıştığını göstermektedir. Whitehead'e göre kişisel kimliğin her bir örneği, etkinin sınırlanmış bir rolü içinde ideal dünyanın koordinasyonun özel bir çeşidi olarak²²⁹ değerlendirilmektedir. Whitehead için kişisel kimlik, aynı zamanda aktivite dünyasında ideal varlıklar kişiselleşirken kazanmış oldukları daimi ve kalıcı olguları oluşturmaktadırlar. Bu olgular varlıklar arasında ki bir derecelenmeyi beraberinde getirmektedir. Bu derecelenme aynı zamanda kişisel kimliğin daimi olgusunu oluştururken, bu daimilik Whitehead'e göre, kişisel kimlik bilfiil hale gelince kazanılmaktadır.²³⁰

Whitehead'a göre değer dünyası değişmezliği ve ölümsüzlüğü ifade ederken, aktivite dünyası değişimi ve ölümlülüğü ifade etmektedir. Değişim dünyası etki yönü olarak değer kavranışı şeklinde kişisel kimliği sürekli geliştirir. Yani değişim dünyasının sürekli değer dünyasını kavraması kişisel kimliğin de aynı ardıllık etrafında gelişmesini sağlayacaktır.²³¹ Whitehead için kavrayış değerler dünyasının asıl faktörünü oluşturur. Çünkü bu kavrayışla dünyadaki ölümlü kişi ölümsüz kişiliği gerçekleştirir.²³² Whitehead, bilfiil durum ve bilfiil şeylerin kendilerini tamamladıkları zaman yok olduklarını ve ölümsüz olduklarını söyler. Whitehead'e göre "yaratılmış yok olur ve ölümsüzleşir."²³³

²²⁹ A.g.e., s. 691.

²³⁰ A.g.e., s. 691.

²³¹ A.g.e., s. 693.

²³² A.g.e., s. 693.

²³³ Whitehead, *Process and Reality*, s. 126.

Whitehead'e göre değer dünyası evrenin asıl bileşimini sergiler. Bu bileşim kişinin sadece ölümsüzlüğünü sağlamakla kalmaz aynı zamanda o kişisel birleşmeyi de kapsar. Whitehead birleşmeyi sağlayan unsuru Tanrı kavramıyla anlatmaya çalışır. Tanrı sonlu varlığın inşasını yapar. Bu manada değer dünyası yaratıcı olurken aktivite dünyasının yaratıcılık vasfı yoktur. Değer dünyasının yaratıcılık için ikna edici bir koordinasyona ihtiyacı vardır. Ve bu ikna edici koordinasyon Tanrı'nın varlığıyla gerçekleşir.²³⁴ Whitehead'e göre ezeli objelerin yeri Tanrı'nın asli doğası olduğundan Tanrı bu değerlerin koruyucusu ve aktüel dünyanın oluşmasında bu değerler için ikna edici bir güce sahiptir. Tanrı aynı zamanda aktüel dünyasında algılanmış çeşitli bireysel varlıkların birleştiricisidir. Bu yolla biz Tanrı'nın doğasında etkin olarak kişisel bireyselliklerin birçoğunu, koordinasyonun dış tezahüründe algılayabiliriz. Değer dünyasında Tanrı, değişim dünyasında kişisel varlığın her birinde eşit olan faktördür. İnsan doğasındaki ilahi faktör üzerindeki vurgu dinsel düşüncenin de özünü oluşturmaktadır.²³⁵

Whitehead'in kişisel kimlik anlayışı bilfiil durumların devamlılığı olan bir bedende olduğu gibi, arka arkaya gelen ve yok oluşla beraber ölümsüzlüğü kazanan bir özellik taşımaktadır. O değer ve aktüalite dünyası ile kişisel kimliği açıklamaya çalışmış ve kişisel kimliğin ne olduğu konusunda açıklamalarda bulunmuştur. Whitehead alışılmışın dışında kişisel kimliği beden, ruh ya da öz bilinçlilik gibi bir takım kavramlara atfetmemiştir. Bu yolla Whitehead kişisel kimlik ile bilfiil durumların birbiri ardı sıra gelmesi arasında çok fark bulunmadığını göstermektedir.

²³⁴ Johnson, Whitehead's Theory of Reality, s. 694

²³⁵ A.g.e., s. 699.

Hartshorne için de kişisel kimlik son derece önem taşır. Hartshorne, Platon tarafından ortaya atılmış olan ve Kant, Auqustine, ve diğer Klasik Batı metafizikçileri tarafından kabul gören cevher görüşünü reddetmiştir. Ona göre kalıcı olarak devam eden sonsuz sayıda insan benliği, ruhu ya da kişiliği yoktur. O bunu, insan bireyselliğinin ve özdeşliğinin kavrayış ile başlayan ve ölümün ötesinde de değişmemede ısrar eden özdeş bir ruhun olamayacağı fikriyle açıklamıştır.²³⁶

Ancak Hartshorne'un ruh ve beden ayırımına gitmemesi onun ruhu inkar ettiği anlamına gelmez. Buradaki öncelikli amacı ruhun ve bedenin birbirinden ayrı iki cevher olarak telakki eden düalist düşünceye karşı çıkmaktır. Hartshorne'a göre bedene hükmeden ya da hükmetmesi gereken ruh Aristo, Platon ve Ramanuja'da açık olmasına rağmen, bedenin hafızası gerçeği oldukça ihmal edilmiş ve hatta inkar edilmiştir.²³⁷ Yani Hartshorne bedenden ayrı bir ruh düşünürken bedenle birlikte var olan bir hafızanın varlığının görmezden gelinmesine karşı çıkar. Çünkü hafızanın merkezi bedende bulunmaktadır. Ve bedenin ihmali hafızanın da ihmali beraberinde getirmektedir.

Hartshorne ruhun gerçek olmadığını ya da illüzyon olduğunu söylemez. Ancak onun bir soyutlama olup, somut bir varlık olmadığını belirtir. Yani onun ifade ettiği, sürekli olan insan ruhunun ya da benliğinin somut olarak gerçek olmayıp, gerçekliğinin soyut olmasıdır.²³⁸ Hartshorne'a göre insan kimliği; kişiliklerin binlercesinden oluşur. Mesela bir adam saniyenin her onda birinde yeni bir kişi ve

²³⁶ Gragg, A., *Makers of the Modern Theological Mind: Charles Hartshorne*, (Texas: Word Book, 1977), s. 55.

²³⁷ Hartshorne, *Natural Theology for Our Time*, s. 97.

²³⁸ Gragg, *Makers of the Modern Theological Mind: Charles Hartshorne*, s. 55.

kimliktir. Aslında Hartshorne'a göre bu kişiliklerin toplamı, bizim insan bedeni diye ifade ettiğimiz bir kişinin hücrelerini, moleküllerini, atomlarını ve organlarının kompleks hallerin topluluğunu kapsayan sayısız olaylarla gölgede kalmıştır.²³⁹

Hartshorne insan benliğinin bir ömür boyunca kendisinin aynı benlik olduğunu bilmediğini söyler. Hartshorne, “bir kişi uyuduğu zaman bu benlik nerededir?” sorusuna “her bir bireyselin kendisini yeni her bir an olarak bilmesi doğru değil midir?” diye karşılık verir.²⁴⁰ Hartshorne'un böyle bir cevapla karşılık vermesi onun düşüncesindeki insan kimliğinin her bir an yeniden oluşan olayları içermesidir. İnsan kimliğinin tecrübesi onu her bir an birazcık farklı ve yeni kimlik yapmalıdır. “Her bir anın yeni kimliği aynı zamanda o kişinin hafızasındaki eski tecrübelerini içerir”.²⁴¹

Hartshorne düalist düşünürler gibi insan benliğine özdeş bir kimlik tanımı vermez. Çünkü Hartshorne, insanın onun tecrübeleri yerine kişiyle özdeş bir kimlik olduğu kabul edildiği zaman, o kişinin benliğini bilmenin onun geleceğini tamamen bilmek anlamına geleceğini ve bundan sonra o kişiyi ölümüne kadar bilmenin imkansız olacağını söylemektedir.²⁴²

Hartshorne'a göre, bir insan kişisel kimliği bir insanın tecrübelere sahip olması yerine tecrübelerinin kendisidir. Burada tecrübelerin bir öznesi olarak ruh gibi bir cevherden söz edilemez. Bu açıdan bakıldığında Hartshorne kimliği “tecrübelerin

²³⁹ A.g.e., s. 55-56.

²⁴⁰ A.g.e., s. 56.

²⁴¹ A.g.e., s. 57.

²⁴² A.g.e., s. 57.

birbirine bağlanmış bir serisinin ortak paydası olduğu” şeklinde tanımlar. O diye ifade ettiği kimlik Hartshorne düşüncesinde “ölümle sonlanan ve kavrayış ile başlayan silsile içinde birbirine geçmiş olan durumların silsilesinin soyut ortak niteliğidir.”²⁴³ Bu durumda kimlik diye ifade ettiğimiz şey tecrübelerin ardıllığı ile oluşan durumların soyutlamasıdır. Bu tecrübi durumlar bir kişinin kavrayışı ile başlamakta ölüm ile son bulmaktadır. Bu noktadan bakıldığında Hartshorne düşüncesinde bir kimsenin ölümü ile birlikte kişisel kimliği kesintiye uğramaktadır. Hatta ölümden sonraki bir hayatı imkansız gören Hartshorne için bir kişinin ölümü ile birlikte kişisel kimliği de bitmektedir.²⁴⁴

Hartshorne’un düşüncesinde kişisel kimlik için önemli olan diğer bir nokta kimliğin bu durumlarının nasıl bir birine bağlandığı, yani bu ardıllığın nasıl bir biri ardınca devam ettiği sorusudur. Hartshorne bu sorunun üstesinden sempatik hissetme ile gelmektedir. Hartshorne için “sempatik his, ayrı bir seri içinde birbirine geçmiş olan bu ardıl durumların ilk bağı, başlıca iki terimi olan hafıza ve tahmin olan sempatik histir.”²⁴⁵ Bu anlamda “sempatik hafıza ve tahmin aynı ardıllık içinde geçmiş ve şimdiki tecrübeleri ile şimdiki aktüalitelere değişimi boyunca özdeşliğin bir ölçüsünü veren güçlerdir.”²⁴⁶ Yani olaylar birbirine sempatik hisle bağlanırken Hartshorne, Whitehead’in kimlik tanımını anımsatan sempatik hissin geçmiş tecrübeler boyunca özdeşliğin ölçüsünü veren güç olarak tanımlamaktadır. Ancak bu gücün ne olduğu Whitehead düşüncesinde olduğu gibi Hartshorne düşüncesinde de

²⁴³ A.g.e., s. 58.

²⁴⁴ A.g.e., s. 58.

²⁴⁵ A.g.e., s. 58.

²⁴⁶ A.g.e., s. 58.

bir tanımlamaya muhtaçtır. Hartshorne ve Whitehead, cevher düşüncesini kabul etmediklerinden kişisel kimliğin konumunu belirlemede zorluğa düşmüşlerdir. Çünkü bu özdeşliği sağlayan unsurun ne olduğu her iki düşünürde ne yazık ki cevaplanmış değildir. Aynı görüşe Hume düşüncesinde de rastlamaktayız. Bu konuda Hume insanın her an algı durumunda olmasından dolayı kişisel kimliğin bir algı demeti olacağını söylemiştir. Oysa bu düşünce algı olayının da bir kimliğe ihtiyaç duyacağı gerçeğinden hareketle eleştirilmiştir.²⁴⁷

Hartshorne'un kişisel kimlik tanımı kişisel sorumluluğun geleneksel anlayışı ile sosyal adalet açısından bir takım sorunlar yaratmaktadır. Bu sorunun farkında olan Hartshorne, bunun üstesinden gelinemeyecek bir problem olmadığını ifade eder. Bu durumun üstesinden gelmek ona göre, geleneksel çizgilerin dışında ifade edilen bir ceza ve mükafat kavramıyla mümkün olmaktadır. O cezayı ve mükafatı “anlık bir kimliğin belirli eylemleri yerine getirmesi, ve böylece aynı seri içinde sonraki andaki kimliğin onun yerine bu ceza ve mükafatı algılaması”²⁴⁸ olarak tarif eder. Böylece ceza ve mükafat bu dünyada gerçekleşmektedir. Hartshorne “algılayabilen belirlenmiş bir anlık kişilikte mükafatı, bizzat kendi anlık aktivitesi içinde ve kendi anlık aktivitesi ile verilen mükafat olarak”²⁴⁹ açıklamıştır. Çünkü Hartshorne'a göre bundan sonra mükafat, tabiatı gereği kesilmektedir.²⁵⁰

İnsan kimliğini anlık tecrübeler olarak tarif etmekle Hartshorne'un insan kişiliği üzerinde ruh ve beden ayrımı yaptığı anlamına gelmez. Hartshorne'un amacı

²⁴⁷ Reçber, “Düalizm, Swinburne ve Foster”, İslami Araştırmalar, c. 13, Sayı 2, 2000, s. 206.

²⁴⁸ Gragg, Makers of the Modern Theological Mind: Charles Hartshorne, s. 58.

²⁴⁹ A.g.e., s. 58-59.

²⁵⁰ A.g.e., s. 58-59.

ruh ve beden üzerinde konuşulmayı yasaklamak da değildir. Onun karşı çıktığı husus Platon ve Descartes düşüncesinde ifade edilen insanı temel olarak bir ruh ve bir beden birleşimi olan düalist insan görüşüdür. Ona göre makine içinde hayalet görümüne sahip bir ruh-beden ayrımı yapılamaz. Bunun yerine Hartshorne bir insanı karşılıklı olarak birbirine bağlı ve karşılıklı etkileşim halinde ruhsal ve fiziksel iki kutba sahip bir organizma olarak düşünülmesini önerir. Aslında Hartshorne, insanı tarif ederken insanın ruh ve beden ayrımına itiraz ediyor değildir.²⁵¹ Onun açıklamalarından anladığımız insandaki ruh ve beden ayrımının sonucunda bedenin insan varlığının bir aracı haline gelmesi ve bedensel organizmanın saf dışı bırakılmasıdır. Ona göre insan bedeni “öz olarak bilfiil durumların karmaşık bir topluluğudur.”²⁵²

Bununla birlikte Hartshorne insan kişiliğinin bedeninin hücrel sürekliliği olarak dikkate alınmasında isteksizdir. Çünkü bu isteksizliğin altında yatan sebep insani sezginin indirgenemez ve yalanlanamaz olduğunu göz önüne alınmasıdır. Yani “bir insan doğrudan özel bir anında kendisinin farkında olduğu zaman, o hücrelerin herhangi bir sisteminin birimi olarak değil, kendi aksiyonunun tek bir birimi olarak farkındadır.”²⁵³

Hartshorne insanı bir bütün olarak değerlendirmekle birlikte insan zihnine de bu anlamda önem verir. Hartshorne’a göre insan zihni uzayda yerlere sahip olduğundan, zihnin hareket, şekil, ve biçime sahip olması gerekir.²⁵⁴ Zihnin beden

²⁵¹ A.g.e., s. 59.

²⁵² A.g.e., s. 60.

²⁵³ A.g.e., s. 60.

²⁵⁴ A.g.e., s. 61.

üzerindeki etkisini organik sempati olarak ifade eden Hartshorne, zihin ve beden arasındaki karşılıklı ilişkiyi organik sempati formu içinde açıklamaktadır. Örneğin irade etme durumunda Hartshorne, irade ya da benliğin doğrudan sinirsel mekanizmayı harekete geçirdiğini ve bu olayın sırasıyla kasları harekete geçirdiğini söyler. Hartshorne böylece organik sempati ile irade arasında karşılıklı bir ilişki görmektedir.²⁵⁵

Hartshorne ruh ve beden ayrı şeyler olduğunu söylemiş olsa da ruhu bedenden ayrı bir şey olarak düşünmemiştir. Dolayısıyla kişisel kimlik ve kişisel kimliğin gerekleri olan ruh, beden, zihinsel ve fiziksel olaylar aslında bedenli bir organizmanın ürünüdür. Çünkü Hartshorne bedensel organizma ile sinir sistemi; sinir sistemi ile insan psikolojisi bağlantısını kurar. Hartshorne böylece Whitehead gibi ruh ve beden ayrımına gitmemiş ve kişisel kimliğin de bu anlamda bedensel bir organizmada olması gerektiğini söylemiştir. Her ne kadar bedensel organizmanın kişisel kimlik için bir referans olduğunu söylememiş olsa da beden tarifinden biz Hartshorne'un kişisel kimliği bedende gerçekleşmesi gereken bir unsur olarak gördüğünü anlamaktayız. Bilfiil durumların kompleks bir birleşimi olan beden, Hartshorne'a göre, kişisel ardıllığı da bu şekilde gerçekleştirmektedir. Bu kişisel ardıllık bize kişisel kimliğin sürekliliğini sağlayacaktır.

3.2. Yeniden Dirilme

Süreç düşüncesi için önemli olan diğer bir konu ölüm sonrası hayatın olup olmadığı sorusudur. Objektif ölümsüzlük konusunda Whitehead ölüm sonrası hayatın önemli eskatolojik unsurları olan, cennet, cehennem, hesap, yeniden dirilme gibi

²⁵⁵ A.g.e., s. 62.

konularda görüşler beyan etmemiştir. Dolayısıyla burada yeniden dirilme başlığı altında yalnızca Hartshorne'un görüşlerine değinmekle yetineceğiz.

Hartshorne hiçbir gerçekliğin yok olmayacağını özellikle belirtmektedir. Nitekim böyle bir görüş Hartshorne'un yeniden dirilme ve cennet cehennem görüşlerine de yön vermektedir. Çünkü ona göre;

Ölümden önce kişisel yaşamın hafızası ile ölümden sonra kişisel yaşam neredeyse tam bir saçmalaktır. Belki de beden olmaksızın kişisel varlık imkansızdır. Biz yaşamın iki anlamını, ayırmaya ihtiyaç duyarız. Bunlardan ilki, ölüm yaşam kitabının sonu değildir, anlamında söylemek diğeri de, asla herhangi bir son olmayacaktır ifadesini söylemektir.²⁵⁶

Hartshorne'a göre ikinci söylem büyük bir imkansızlık olarak görünür. "Çünkü ben, ben olan ise ve sen, evren ya da Tanrı değilsem o halde ben sınırlanmış olmalıyım."²⁵⁷

Hartshorne bu sınırlanmayı zamansal sınırlama olarak açıklamaya çalışır. Bu sınırlanma bizim bireyselliğimizin, yani ilahi olmayan bir bireyselliğin yönüdür. Ona göre şayet böyle bir sınırlama olmazsa biz tam manasıyla Tanrı olmuş olacağız..²⁵⁸

Hartshorne insanın ikinci kez yaşama olanağını bulamayacağını söyler.²⁵⁹ Peki insan varlığının yaptığı iyi ya da kötü eylemlerin akıbeti ne olacaktır? Bu soruya Hartshorne; "biz var olmadan önce bizim verdiğimiz kararlardan başka senin ve benim kişisel hiçbir fiilimiz olmayacaktır. Ve bizim hislerimiz, acı ya da yanlış

²⁵⁶ Hartshorne, "Time, Death, and Everlasting Life", s. 363.

²⁵⁷ A.g.m., s. 363.

²⁵⁸ A.g.m., s. 363.

²⁵⁹ A.g.m., s. 364.

kararlar için ceza olarak acı ya da keder, iyi birileri için mükafat olarak mutluluk gibi şeyler de olmayacaktır”²⁶⁰ şeklinde cevap verir. Çünkü Hartshorne’a göre doğruluğun mükafatı yine aynı şekilde burada ve şimdidir.²⁶¹ Hartshorne bu şeyleri yeryüzünde bulamayacak olanlara ilişkin bir itiraza ise şu cevabı verir: “Eğer sen yeryüzünde iyi varlığın içinde iyiliği, ya da hastalık yapan varlığı bulamazsan, böylece ben senin onu herhangi bir cennet ya da cehennemde bulup bulmayacağın konusunda şüphe ederim. Şayet motive edici olan sevgi ise, mükafat için dolap çevirmek ya da cezadan kaçınma motive edici olmamalıdır.”²⁶² Motive edici olmaması gereken de Hartshorne’a göre “önemsizdir.”²⁶³ Yani mükafat ve ceza anlayışı, cennet ve cehennem anlayışına terk edildiği zaman motive edici bir özellik taşımayacağından Hartshorne’a göre bu önemsiz bir konu olmaktadır.

Cennet ve cehennem anlayışını insan zihni için büyük bir hata olduğunu söyleyen Hartshorne, insan zihninin bu hatalardan arındırılması gerektiğini söyler. “Ölüm senin olduğundan daha fazla olmayacağını bize söyler”²⁶⁴ ifadesiyle Hartshorne sen dünya hayatında ne isen ölümden sonra sadece bu olduğun kişi olarak kalacaksın. Bu anlamda kişinin bireyselliğinin hissesine herhangi bir ekleme olmayacaktır. Hartshorne’a göre sen bu dünyada elde edemediklerini tekrar elde

²⁶⁰ A.g.m., s. 364.

²⁶¹ A.g.m., s. 364.

²⁶² A.g.m., s.364.

²⁶³ A.g.m., s. 364.

²⁶⁴ A.g.m., s. 364.

etme şansına sahip değilsin, yani elde edemediğin faziletler için artık çok geçtir. Çünkü bir kişi bu şansa daha önce sahip olmuştur.²⁶⁵

Hartshorne cennet ve cehennem anlayışının reddine yönelik delillere Tanrı'nın intikamcı ve sadist olmadığı ifadelerini ekler. Ona göre, sadist ve intikamcı bir kişi ileride bir cezanın olmasını umabilir. Ancak Tanrı ne sadist ne de intikamcıdır. Öyleyse Tanrı hiçbir şekilde bize bir ceza öngörmeyecektir.²⁶⁶

Mükafat ve cezanın bu dünyada olacağını söyleyen Hartshorne, dünyadaki ceza ve mükafatın nasıl olacağını ayrıca açıklamaktadır. Ona göre;

Ölüm sonrası hiçbir mükafatın yada cezanın olmaması onların yaşamı sonlandıktan sonra bizim yaşamımızda umulmakta olan hiçbir iyiliğin yada kötülüğün olmayacağı anlamına gelmez. Başka birinin daha görkemli yaşacağı düşüncesine sahip olmak doğaldır, çünkü ben yaşamaktayım, ve bu düşüncede birisi cesur ve cömert fiiller için mükafat bulabilir. Fakat bu ödül şimdidir. Ben filleri yerine getirirken, benim ölümünden sonra yaşayan bir diğer kişiye gelecek iyi bir sonucu amaçlarım. Fakat bu amaç benim şimdiki sevincimdir. Bu anlamda diğerlerine gelecek iyilik benim mükafatım olacaktır. Fakat ben beklentiden hoşlanacağım. Benim mümkün olacağım gelecek hoşlanmalar içinde paylaşma sahip olmayacağım. Yani bu mükafatı gelecek bir zamana bırakmamalıyım. Benim katkım şimdidir.²⁶⁷

Hartshorne aynı zamanda gelecek kuşaklar için yapılan her bir şeyin, Tanrı'ya sunulan bir hediye olduğunu söyler. “Şayet ben gelecek kuşaklar için herhangi bir şey yapmıyorsam, o halde ben kendi yaşamım ve karlı çıkmam dışında ilahi varlığa

²⁶⁵ A.g.m., s. 364.

²⁶⁶ A.g.m., s. 364.

²⁶⁷ A.g.m., s. 365.

hediyeye sunmaya sahip değilim”²⁶⁸ Çünkü ona göre ilahi yaşam yaşayanlar tarafından zenginleşmektedir.²⁶⁹

Hartshorne cenneti, aktüel yaşamımızın formu olan Tanrısal kavrayış olarak açıklayabileceğimizi ifade eder. Bu kavrayışın kısmen özgür kararlarımız tarafından belirlendiğini, fakat bunun tecrübe ve kararlarımızın bütününden daha fazla olduğunu söyler. Çünkü Tanrı’da oluşan bu kavrayış, Tanrı’nın tecrübelerine verilen cevabının katılmasının sentezidir. Yani tamamen bizim özgür seçimlerimizin bir ürünü değildir. Yine bu sentez karışıklık dışında herhangi bir kimse tarafından okunmayan bir kitap olmasına karşın, ilahi değerlendirmenin içeriğidir.²⁷⁰

Hartshorne aynı yaklaşım içinde cehennem düşüncesini de açıklamaya çalışır: “Cehennem benim ahlaksızlığımdan dolayı içeriğin doğasında olan herhangi bir çirkinliktir. Bu cehenneme Tanrı kendisi katılır, hatta ilahi tecrübeler içinde trajedinin bir halkası vardır. İlahi kavrayışta hiç bir saf barış yoktur, fakat her nasılsa üzüntünün bir elementini bastıran bir sevinç vardır.”²⁷¹

Hartshorne bu cehennem anlayışıyla korkunç ikilemden kaçtığımızı söyler. Çünkü ona göre; “ya Tanrı cehennemde günahkarlar için sevgiye sahip değildir ya da onların üzüntüsüne sempatik olarak katılması yoluyla ilahiliğini kaybediyor. O ona katılır, fakat Onun ilahiliği kayıp ifade edecek şekilde tanımlanmamıştır. Aksine, İlahi olan katılmanın sonsuzluğu da, kendi payıma istiyorum ki yeryüzündeyken

²⁶⁸ A.g.m., s. 366.

²⁶⁹ A.g.m., s. 366.

²⁷⁰ A.g.m., s. 366-367.

²⁷¹ A.g.m., s. 367.

kendilerini cehennemde hissedenler dışında cehennemde eğer burası bireysel bir acı çekmek anlamına geliyorsa hiçbir günahkar kimse yoktur.²⁷²

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Hartshorne cennet ve cehennemi yeryüzünde oluşan bir olgu olduğu konusunda kararlıdır. Çünkü ezeli mükafatın ve cezanın olması için ölümden sonra bir hayatın varlığı zorunludur. Ona göre cehennemi arzulayan insanın kendisi cehennemdedir. Ancak Hartshorne'un düşüncesinde ölüm bir kişinin yaşam kitabının son sayfasının son paragrafıdır. Bu kitaba ölümlerle birlikte herhangi bir eklemenin ve çıkarmanın olmaması ölümden sonra tekrar başlayacak olan bir yaşamdan söz etmeyi imkansız kılmaktadır. Çünkü böyle bir yaşamdan söz etmemiz sübjektif ölümü beraberinde getirmektedir.

Hartshorne cennet ve cehennem düşüncesinin kaynağını yine ölümsüz bir hayatın arzulanmasının eseri olduğunu ifade eder. O şöyle der:

Cennet ve cehennem mükafat ve cezayı sağlamada kullanılır araçsa bunu daha sonraki bir yaşama bırakmaya gerek de yoktur. Eğer böyle bir şeyden söz edeceksek bir kişinin cezası ve mükafatı bu yaşam içinde olmalıdır. Ceza ya da mükafat Tanrı'yı sevmemizi sağlamayacaktır. Eğer ceza yerine getirilirse, bu noktada Tanrı'yı sever miyiz? Ya da yalnızca bizim cezadan kaçışımız mı? Olur.²⁷³

Bu sorular Hartshorne'un büyük bir imkansızlık olarak gördüğü cennet ve cehennem düşüncesinin reddine yöneliktir. Hartshorne'a göre sevilen Tanrı için mükafatlar onun şartsız sevillebilmesidir. Hartshorne'a göre mükafatlar şimdidir.²⁷⁴

²⁷² A.g.m., s. 367.

²⁷³ Hartshorne, *Natural Theology for Our Time*, s. 108.

²⁷⁴ A.g.e., s. 108.

Hartshorne'a göre "ölüm sonrası mükafatları istemeksizin, ya da ölüm sonrası cezalar hakkında üzülmeksizin Tanrı'ya hizmet eden bir Musevi üstün bir şekilde benim zihnimi etkilemelidir. Bir kişinin sonsuz kazanımlar elde etmesi yeni kazanımlara ilerlemesinden kaynaklanmaktadır. Fakat bu tarz ölümsüzlük yeterlidir. Bundan daha fazlasını istemek ise Tanrıçılık oynamak ve ilahi varlıkla pazarlık yapmaya çalışmaktır."²⁷⁵

Hartshorne'a göre bu çelişkilerden kurtulmanın yolu tekrar eski Yahudi düşüncesine gitmekle mümkündür. Çünkü Hartshorne'a göre eski Yahudi düşüncesinde ferdi ölümün izlerine rastlanmazken daha sonraki zamanlarda ölümsüzlük anlayışına mitsel ifadeler karışmış ve ölümden sonra dirilme cennet cehennem gibi öğelere rastlanmıştır.²⁷⁶ Bu anlamda Hartshorne şunları söyler: "Belki de bizim kültürümüz yalnızca yaratılmış olarak doğum ve ölüm arasında yaşam, ve doğmamış ve ölümsüz Tanrı'nın yaşamında olan iki şeyin önem taşıdığı orijinal Yahudi düşüncesine uzun bir geçitten sonra geri giderek yolunu bulacaktır. Tanrı ile yegane sözleşme ve pazarlık yapmak bizim başarısızlıktan kurtulabileni kurtarmak için, bizim ona yaptığımız en iyi başarımızdır".²⁷⁷

Dolayısıyla Hartshorne'un düşüncesinde ferdi ölümsüzlük anlayışı bizlerin başarısızlıktan kurtulmak için yaptığımız bir çabanın ürünüdür. Herhangi bir geçekliği yoktur. Yeniden dirilme konusunda net bir tavır sergileyen Hartshorne bu düşünceden kurtulma yolunu yine eski Yahudi inancına dönmekte görmektedir. Ölüm sonrası hayata dair anlatılan ifadelere rivayet karıştığını kabul eden Hartshorne

²⁷⁵ A.g.e., s. 109.

²⁷⁶ Akbaş, "Süreç Düşüncesinde Ölümsüzlük", s. 75.

²⁷⁷ Hartshorne, *Natural Theology for Our Time*, s. 110.

için böyle bir ölümsüzlüğü arzulamak Tanrıçılık oynamakla ifade edilmektedir. O halde süreç düşüncesinde ölüm sonrası hayatın izlerine gerçek anlamda rastlamamız mümkün görünmemektedir.

4. Sosyal Ölümsüzlük ve Süreç Teizmi

Sosyal ölümsüzlük ile objektif ölümsüzlük arasındaki benzerliklere değinen Hartshorne'un sosyal ölümsüzlük hakkındaki görüşlerini değerlendireceğiz. Whitehead sosyal ölümsüzlük hakkında herhangi bir yorum yapmazken, Hartshorne sosyal ölümsüzlük ile objektif ölümsüzlük arasındaki benzerliklerin olduğunu ifade etmiş ve sosyal ölümsüzlüğü objektif ölümsüzlüğe göre daha fazla sınırlı gördüğünden reddetmiştir.

Hartshorne düşüncesinde sonlu ve sonsuzluk kavramları insanın ölümsüzlüğü nasıl yaşadığı noktasında önem arz eder. Bu açıdan Hartshorne insan kişiliği ile Tanrı'nın kişiliği arasında sonlu ve sonsuz ayrımını yapar. Hartshorne için insan kişiliği Tanrı'ninkinden farklı olarak sonlu özelliklere sahiptir. İnsan varlığı ne evrensel ne de Tanrı'dır. Bu yüzden insan varlığı sonsuz değildir. Hartshorne'a göre bizler sonsuz niteliklere sahip olsaydık biz, biz olmazdık.²⁷⁸

Hartshorne, Tanrı dışındaki varlıkların niteliklerini sıralarken bu varlıkların sınırlı oluşlarına dikkat çeker. Hartshorne için sınırlı oluş hem uzamsal hem de zamansal bir ilişki içinde olmaya bağlıdır. Bu varlıklar hem zamansal hem de uzamsal ilişki içinde olduklarından bir sınırlama içindedirler ve bu nitelikler onların

²⁷⁸ Hartshorne, "Time, Death, and Everlasting Life", s. 357.

sonlu bir tabiata sahip olmalarını gerek kılar.²⁷⁹ Varlıkların Tanrı'dan farklı olarak bir takım mekansal niteliklere sahip olmaları onları sonlu kılmaktadır. Hartshorne'a göre eğer zamansal ilişki, gerçek değilse o zaman onları olmuş olarak görmek de mümkün değildir.²⁸⁰ Yani Hartshorne, Washington örneğinde olduğu gibi, bizim Washington isimli birisinden bahsedebilmemiz için, Washington'un zamansal ilişki içinde olması gerektiğini söyler. Yine Washington'un öldükten sonra da onunla özdeş bir Washington'un var olması için zamansal ilişkiye ihtiyaç vardır.²⁸¹

Hartshorne için sonlu ve sonsuz kavramları son derece önemlidir. Çünkü bu her iki kavram Tanrı ve Tanrı dışındaki varlıkların ölümsüzlüklerini değerlendirirken göz önünde tutulması gereken kavramlardır. Sonlu nitelikleri bir zaman ve mekan ilişkisine atfeden Hartshorne ölümsüzlük fikrini bu temel üzerine bina eder. Bu yüzden Hartshorne objektif ölümsüzlüğü anlatmadan önce sosyal ölümsüzlükten bahseder. Çünkü sosyal ölümsüzlük objektif ölümsüzlüğe giden yolu aralamaktadır. Bu yüzden sosyal ölümsüzlüğün mümkün olup olamayacağını, ölümün bir yok oluş olamayacağı fikrinden hareketle hayatı bir kitaba benzeterek anlatır.

Hartshorne'a göre, yaşam kitabı yok edilemez bir özelliğe sahiptir. Bu kitabı yok edilemez kılan, onun ileriki bir zamanda potansiyel okuyucularının olacağı gerçeğidir. Bu potansiyel okuyucular bizim gelecekte olan kuşaklarımız olabilir. Bu şekilde oluşmuş olan ölümsüzlüğü Hartshorne "sosyal ölümsüzlük" olarak ifade etmektedir. Ancak Hartshorne'a göre sosyal ölümsüzlüğün iki çeşit sınırlılığı

²⁷⁹ A.g.m., s. 357.

²⁸⁰ A.g.m., s. 360.

²⁸¹ A.g.m., s. 360.

vardır.²⁸² Dolayısıyla Hartshorne terminolojisinde sosyal ölümsüzlük bir kişinin gelecek kuşakların zihninde hatırlanmasını ifade eder. Hartshorne bu konuda şöyle der:

Bizim düşüncelerimiz, kararlarımız, yaşantımız bu kitabın içeriğini oluşturmaktadır. Ancak bizim dışımızda hiç kimse bu kitabın tam olarak içeriğini göremeyecektir. Mesela ben senin bana güldüğünü görmüş olsam bile, bu gülmenin altında yatan huzursuzluğu ya da mutluluğu sezemem. Ya da bu gülmenin bütün bileşenleri korunmuş olmayacaktır. Şayet bu şeyler bizim çağdaşlarımız tarafından unutulmakta ise o zaman bizden sonra gelen kuşaklar bu aktüalliteleri tamamen hatırlamayacaktır.²⁸³

Hartshorne, bizim yaşamımızdaki her ayrıntıyı kurtarmak istediğinden daha güçlü bir hafızaya ihtiyaç duymaktadır. Çünkü bu aktüalliteler gelecek kuşaklar tarafından kavranılmayacaktır. Tıpkı bu kuşakların benim sesimin tonunu duyamayacakları gibi. Ve en iyi olan birisi bile diğerlerinin özelliklerini tam olarak sezemeyeceğinden²⁸⁴ sosyal ölümsüzlük, ölümsüzlük fikrini sağlamada yetersiz olacaktır. Ayrıca süreç düşünürleri sosyal ölümsüzlüğü Tanrı ile alem arasındaki ilişkiyi sağlamada yetersiz olduğu için de kabul etmezler.²⁸⁵

Hartshorne sosyal ölümsüzlüğün yetersizliğinden ve getirdiği bir takım sınırlılıklardan dolayı sosyal ölümsüzlüğü kabul etmez. Ona göre ölümsüzlüğü sağlayan, bütün aktüallitelerin kaybolmadığı ve ezeli bir süreç içinde daima var olan

²⁸² A.g.m., s. 361-362.

²⁸³ A.g.m., s. 362.

²⁸⁴ A.g.m., s. 362.

²⁸⁵ Akbaş, "Süreç Düşüncesinde Ölümsüzlük: Eleştirel Bir Bakış", s. 76.

bir hafızaya ihtiyaç vardır. Bu noktada Hartshorne şöyle der: “Kısaca tam ölümsüzlüğümüz, Tanrı’nın her şeyimizi bilmesi ile gerçekleşir. Bütün kalpler ona açık olduğu gibi, şimdiye kadar görünmemiş olan kalplerde ona açık olur. O bizi bilmesinden dolayı, kendi gerçekliğinden bir şeyler kaybetmez.”²⁸⁶ Hartshorne Tanrı’nın her şeyi bilmesinin anlamını ise “gerçek ile karşılıklı şümulü bir bilme” olarak değerlendirir. “Tanrının her şeyi bilmesi aynı zamanda gerçekliğin de ölçüsüdür”. Bu ölçü bizlere Tanrı’da hiçbir şeyin kaybolmadığı imajını sunmaktadır.²⁸⁷ Bu ifadeleriyle Hartshorne, ölümsüzlük fikrinde Tanrı’ya ve Tanrı’nın her şeyi bilen özelliğine başvurmaktadır. O halde Tanrı’nın her şeyi bilmesi ve bu bilgisinin sonsuza kadar devam etmesi akıllara başka bir ölümsüzlük fikrini getirmeyi zorunlu kılmaktadır. Bunun için Hartshorne sosyal ölümsüzlüğün sınırlı yanlarını açıklamaya çalışır.

Hartshorne’a göre sosyal ölümsüzlüğün mümkün olmamasındaki sebeplerden bir diğeri de tecrübelerimizin hızlıca oluştukları gibi neredeyse hemencecik yok olmalarıdır. Zaten bizler unutkan varlıklar olduğumuzdan tecrübelerin hızlı hareketleri onları hafızamızda tutmamızı güçleştirir.²⁸⁸

Hartshorne’a göre sosyal ölümsüzlükte meydana gelen bir diğeri sınırlılıkta insan soylarının sonsuza kadar devam edeceğine dair çok açık bir delilin olmamasıdır. Öyle ki “İnsan türleri literal olarak bireysellerden daha uzun yaşamış olsa da insan türünün sonsuza kadar yaşayacağı şüphelidir. Sonuçta her kuşak, en son

²⁸⁶ Hartshorne, “Time, Death, and Everlasting Life”, s. 361-362.

²⁸⁷ A.g.m., s. 363.

²⁸⁸ S1a, God in Process Thought, s. 103.

kuşak olarak kaçınılmaz sona ulaşacaktır. Bu yüzden biz insanlığı bütün zamanlar için, karakterimizin korumasını üstlenecek şekilde varsayamayız. Açık bir şekilde şayet insan nesli varlıktan kesilirse, böylece bir kişi bütün gelecek kuşaklarını ve ölümsüzlüğünü kaybedecektir.²⁸⁹ Hartshorne için insan varlığının sonsuza kadar var olup olmaması da sosyal ölümsüzlük için bir çıkmazdır.

Hartshorne ayrıca ölümü tarif ederken onun kaçınılmaz bir yazgı olduğunu da özellikle belirtmektedir. Bu yazgının karşısında nasıl durabiliriz diye verilen bir soruya karşı Hartshorne, Tanrı'ya inanmayan birisi için ölüm fikrinin yalnızca birisinin gelecek kuşaklarını etkileyen bir ölümsüzlük ya da sosyal ölümsüzlük şeklinde olacağını söyler.²⁹⁰ Hartshorne böylece sosyal ölümsüzlüğün aslında Tanrı'ya inanmayan birisi için arzulanan bir ölümsüzlük fikri olacağını düşünmektedir.

Hartshorne'un ifadelerinde objektif ölümsüzlük ile sosyal ölümsüzlük arasında bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Çünkü sosyal ölümsüzlük bize gerçek bir ölümsüzlük fikri olarak hitap etmese de objektif ölümsüzlük fikrinin temellendirilmesinde Hartshorne için önemli bir yere sahiptir. Burada dikkate almamız gereken bir diğer husus, sosyal ölümsüzlük ile objektif ölümsüzlük arasında bir takım benzerliklerin olmasıdır. İnsanların hafızalarının yetersiz olması ve gelecek her kuşağın tecrübelerimize tam anlamıyla sahip olamaması sosyal ölümsüzlüğün reddedilmesine neden olmuştur. Hartshorne sosyal ölümsüzlüğü anlatırken aynı zamanda objektif ölümsüzlüğün imkanını göz önüne almıştır. Ona göre objektif

²⁸⁹ Gragg, *Makers of the Modern Theological Mind: Charles Hartshorne*, s. 69.

²⁹⁰ A.g.e., s. 69.

ölümsüzlüğün ferdi ölümsüzlüğe nazaran kabul edilmesini gerektiren daha fazla delil vardır.

III. BÖLÜM: SÜREÇÇİ ÖLÜMSÜZLÜK ANLAYIŞININ ELEŞTİRİSİ

1. Klasik Teizmin Süreç Teizmine Yönelik İtirazları

Objektif ölümsüzlük anlayışına yöneltilen itirazlara geçmeden önce süreç düşünürlerin neden böyle bir ölümsüzlük fikrini savundukları üzerinde kısaca durmak yerinde olacaktır. Geçtiğimiz yüzyıl insanlığın bilgisi ve tecrübesi üzerinde dini kavram ve inançların yeniden yorumlanmasına zemin hazırlamıştır. Süreç teolojisi de bu dini kavram ve inançların oluşturduğu yeni dini anlayışlardan biridir. Önemli bir süreç teoloğu olan Norman Pittenger, ölümsüzlük problemini süreç teolojisi bağlamında ölüm sonrası hayata dair kavramların ‘mitolojiden arındırılması’ ve modern bilim ışığında ölümsüzlük inancının “yeniden oluşturulması” olarak kabul etmiştir. Norman Pittenger objektif ölümsüzlük sayesinde ilahi hayatı etkileyen ve insan varlığının değerini hiçbir şeyin yok edemeyeceği bir gerçeklik olarak Tanrı’da korunmanın geçerli bir yolunun, bu şekilde elde edildiğini varsaymaktadır. Pittenger’e göre bu şekilde oluşturulan ölümsüzlük mitolojiden arındırılmış ve tamamen Tanrı’nın merkezinde yer aldığı bir ölümsüzlük olacaktır.²⁹¹ Süreç düşünürleri Pittenger’in de ifade ettiği gibi, Tanrı’yı merkeze alan bir ölümsüzlüğün mitolojiden arındırılmış ve gerçekten bireylerin ölümsüzlüğü olacağı konusunda hemfikirdirler.

Tanrı’yı merkeze olan süreç düşüncesinde objektif ölümsüzlüğe yöneltilen eleştirilerin başında Tanrı kavramına yüklenen anlam yer almaktadır. Dolayısıyla objektif ölümsüzlüğe yöneltilen eleştirilerin temelinde teistik gerekçeler bulunmaktadır. Bir bütün olarak süreç düşüncesinin kaynaklık ettiği Tanrı anlayışı

²⁹¹ Akbaş, “Süreç Düşüncesinde Ölümsüzlük: Eleştirel Bir Bakış”, s. 74.

teistik açıdan bir dizi sorunlar doğurmuştur. Bu sorunlar Tanrı'nın neliğinden ölümsüzlük düşüncesine kadar uzanan süreç teolojisinin ele aldığı konular geleneksel (klasik) teizm açısından kabul edilemez görünmektedir. Çünkü süreç düşüncesinde yer alan hiçbir şeyin tekrar geri dönüşünün olmadığı fikri, evrende tekrar dirilme, cennet, cehennem ve ölüm sonrası hayata dair bir takım eskatolojik olguların yaşanmayacağı düşüncesini beraberinde getirmiştir ki bunlar teizmin geleneksel öğretileriyle açıkça çelişmektedir.

Süreç teolojisi bağlamında fikirlerini değerlendirdiğimiz Whitehead ve Hartshorne'un ölüm sonrası hayata dair görüşleri her iki düşünür de detaylı değerlendirildiğini zaman, birbirilerinden farklı ölümsüzlük tasavvurları geliştirdikleri görülmektedir. Bu yüzden Griffin süreç düşüncesindeki ölümsüzlük anlayışında iki farklı görüşün var olduğunu savunmaktadır. Ona göre bir grup süreç felsefesi savunucuları, Whitehead'in klasik anlamdaki benzer ferdi ölümsüzlük hakkındaki sessizliğini ve tarafsızlığını benimserken, bir diğer grup süreç felsefeci ve teolog, Hartshorne gibi objektif ölümsüzlük dışındaki bir ölümsüzlüğü mümkün görmemektedir.²⁹²

Alışılmışın dışında bir ölümsüzlük fikri olan objektif ölümsüzlük, temelde süreç kavramı etrafında oluşturulmuş bir fikirdir. Gerek Whitehead ve gerekse Hartshorne açısından kabul edilen bu ölümsüzlük her iki düşünür açısından farklı anlamlar içermektedir. Bu konuda Whitehead daha suskun bir pozisyon izlediği için ileride eğer subjektif ölümsüzlük için bir delil ortaya konulursa objektif ölümsüzlüğün öneminin kaybedeceği düşüncesiyle ferdi ölümsüzlüğe kapı aralamaktadır. Ancak Whitehead tek başına ruhun varlığını sürdüreceği fikrini ferdi

²⁹² Akbaş, a.g.m., s. 74.

ölümsüzlük için yeterli delil olarak görmemektedir.²⁹³ Oysa Hartshorne subjektif ölümsüzlüğü tamamen reddetmekte ve bu düşüncenin Tanrıcilik oynamak anlamına geldiğini özellikle ifade etmektedir.²⁹⁴ Çünkü ona göre sonsuza kadar yaşamak yalnızca Tanrı'ya mahsustur. O insanların böyle bir düşünceyi taşımalarını Tanrı gibi olmayı arzulamaları ve Tanrı'ya rakip olmaya çalışmaları olarak yorumlamaktadır.²⁹⁵

Burada Hartshorne'un düşüncesinde objektif ölümsüzlükle ilgili olarak bir takım çelişkilerin olduğu görülmektedir. İnsanın ölümsüzlüğü arzulaması onun için Tanrıcilik oynamak anlamına geliyorsa, o halde objektif ölümsüzlük de bu açıdan Tanrı ile beraber devam eden bir ölümsüzlük değil midir? Bu düşünce subjektif ölümsüzlükte olduğu gibi bir ölümsüzlük ifade ediyorsa, aynı şeyi düşünmüş olmuyor muyuz? Yani objektif ölümsüzlük de bir tür Tanrıcilik oynamak, daha doğrusu Tanrı'nın sonsuzluğunu arzulamakla eşdeğer değil midir? Ancak Hartshorne için objektif ölümsüzlük yeterli bir ölümsüzlük fikrini desteklemektedir. Anlaşılan o ki, Hartshorne için çelişki doğuran husus ferdi ölümsüzlükte, bireylerin subjektif varlıklarını sürdürmek istemeleridir. Yani bir kişinin Tanrı'da ölümsüzlüğe ulaşması bir nevi sonsuzluk iddiası taşımamaktadır. Bu durumda sonsuz olmayan bir ölümsüzlüğe ölümsüzlük gözüyle bakmamız ne kadar doğru bir düşünce olacaktır? Çünkü ölümsüzlük kavramından kastettiğimiz mana sonsuz bir yaşamı ifade etmek olduğuna göre, objektif ölümsüzlük bu manada sonsuzluk iddiası taşımayacaktır. Dolayısıyla sonsuzluk ifadesi taşımayan objektif ölümsüzlüğün, Tanrı'nın ölümsüzlüğünden başka bir ölümsüzlük olmadığı söylenebilir.

²⁹³ A.g.m., s. 74.

²⁹⁴ Hartshorne, *Natural Theology for Our Time*, s. 108.

²⁹⁵ Sia, *God In Process Thought*, s. 102.

Ölümsüzlük fikri Whitehead'in düşüncesinde insanlığın tamamen yok olmayı istemediği gerçeğinden hareketle objektif ölümsüzlük olarak şekillenmiştir. Whitehead'in objektif ölümsüzlükten kastettiği şey, bilfiil durumların ve tecrübelerin yok olmaması ve Tanrı'nın hafızasında muhafaza edilmesidir. Yani Whitehead'in ölümsüzlüğü bir anlamda aktüel dünyanın ölümsüzlüğüdür ve bu ölümsüzlük "bizim algılayışımızın ötesinde olan Tanrı'nın doğasında onun geçişliliğinden türetilmiştir".²⁹⁶ Bu yaklaşıma teistik açıdan cevap vermek istersek, İslam'ın temel inanç esaslarından biri olan ahiret hayatının anlatıldığı ayetlerde insanların yapmış oldukları hiçbir eylemlerin kaybolmadığı ve hesap gününde yaptıkları her eylemlerinin gözler önüne serileceği (Kehf, 18/49) anlatılmaktadır. Benzer ayetlerde her şeyin sayıp döküldüğü kitaptan (Yasin, 36/12) bahsedilmektedir. Bu ifadeler Whitehead'in düşüncesinde yer alan her şeyin tutulduğunu öngören fikirle bir benzerlik göstermektedir. Ne var ki Whitehead ve Hartshorne bu tutulmayı kişilerin ölümsüzlüğü için yeterli görmüşlerdir. Oysa İslam inancı bu konuda hesap için bu kayıtların tutulduğu ve ölüm sonrası hayatta bunların insanlara gösterileceğini önemle vurgulamaktadır. Bunların Tanrı'nın zihninde tutulması kendi başına ferdi ölümsüzlük için yeterli olmadığı gibi, buna herhangi bir engel de oluşturmamaktadır. Öyleyse ferdi ölümsüzlük önünde mantıksal bir engel olmadığına göre teistik düşüncesin ferdi ölümsüzlüğe daha makul bir açıklama getirdiği rahatlıkla düşünülebilir.

Objektif ölümsüzlük bağlamında süreç teizmine geliştirilen itirazlarından biri de Tanrı ile insan arasındaki ontolojik farklılığın kalktığı iddiasıdır. Objektif ölümsüzlükle birlikte, Tanrı'nın ezeliliğinin ve daimiliğinin geleneksel doktriniyle,

²⁹⁶ Hartshorne, "Is Whitehead's God the God of Religion?", *Ethics*, c. 53, no. 3, 1943, s. 227.

zamansal ve geçici olması gibi süreç teizminin Tanrı'ya yükledikleri bir takım nitelikler çelişmektedir. Bu nokta geleneksel teistik bir inancın Tanrı anlayışına ters düşmesinden dolayı objektif ölümsüzlüğe karşı ileri sürülen itirazlardan birisini oluşturmaktadır. Teistik dinlerde yer alan Tanrı anlayışı varlıklardan farklı olan bir Tanrı anlayışıdır. Teistik dinlerde Tanrı'nın sonlu olmasından bahsedilmez. O her şeyi bilen, yanılmaz, hem sonsuz hem de ebedi olan bir varlıktır. Oysa süreç teizmindeki Tanrı anlayışı Whitehead'in ifadesiyle, zıtlıkları taşıyan²⁹⁷ bir varlık olmaktadır. Bu anlamda Tanrı hem sonlu hem de sonsuz bir takım niteliklere sahiptir. Ancak hem sonlu hem de sonsuz bir Tanrı düşüncesi kendi içinde çelişik bir durum arz edecektir. Tanrı'nın oluşan doğasını sonlu olarak kabul etmiş olsak bile, Tanrı'nın oluşan doğasının bir şekilde son bulacağı ve bu anlamda Tanrı'nın sonlu olduğu fikri akıllara gelecektir. Bu anlamda objektif ölümsüzlük Tanrı'nın oluşan doğasında sonsuza kadar kalmak ise o halde objektif ölümsüzlük sonsuzluk olarak değil, bir sonluluk olarak anlaşılacaktır. Ancak süreç düşüncesi Tanrı'nın oluşan doğasının son bulacağı fikrini, Tanrı'nın, kendisine ait olan ve ezeli objelerin bilfiil duruma gelmesini sağlayan subjektif amacını zorunlu olarak sürdüreceği fikrinden hareketle²⁹⁸ reddetmektedir. Süreç düşüncesine göre, bu sayede Tanrı'nın sonluluğunu ifade eden Tanrı'nın oluşan doğası, subjektif amacı sayesinde sonsuza kadar sürecektir. Bu anlamda Tanrı oluşan doğasıyla bile sonlu olmayacak ve bu durumda Tanrı hem sonlu hem de sonsuz bir tabiata sahip olmayacaktır. Dolayısıyla süreç düşüncesine göre, Tanrı'nın sonluluğundan bahsedemeyeceksek, objektif ölümsüzlüğün aynı şekilde sonsuzluk iddiasını sürdürdüğünü söylememiz

²⁹⁷ Pailin, D., *Groundwork of Philosophy*, (London: Epworth Press, 1986), s. 194.

²⁹⁸ Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, s. 221-222.

gerekmektedir. Bu şekliyle objektif ölümsüzlük de Tanrı'nın sonsuzluğuna göz dikmek olacaktır.

Geleneksel teizm açısından objektif ölümsüzlük düşüncesine yöneltilen itirazlardan biri de onun, Tanrı'da bir takım eksiklikler meydana getireceği görüşüdür. Çünkü Tanrı objektif ölümsüzlükle birlikte bir kişinin bencilliğini, şehvetini kavrayacağı için bu durum ilahi varlığı lekelemiş olacak ve bu durum ilahi varlığın mükemmeliyetinde bir takım eksikliklerin doğmasına neden olacaktır.²⁹⁹ Buna göre Tanrı insanların bütün hallerini kavramakla aslında iyi doğasına zarar vermektedir. Bu itirazlara karşı süreç düşünürü olan Pailin, Tanrı'nın sadece iyiliklerin farkında olacağını söylemektedir. Yine aynı şekilde pozitif ve negatif olmak üzere iki kavrayışa dikkat çeken Pailin, Tanrı'nın kötülükleri negatif olarak kavrayacağı düşüncesini savunur.³⁰⁰

Whitehead düşüncesinin en önemli iki kavramı olan negatif ve pozitif kavrayış, objektif ölümsüzlük için süreç düşüncesinde bu manada bir çıkış olmaktadır. Negatif kavrayış, süjenin içsel yapısına bir katkı sağlamaz, bu anlamda negatif kavrayışta bir reddetme, pozitif kavrayışta ise benimseme söz konusudur.³⁰¹ Tanrı iyilikleri pozitif bir kavrayışla, kötülükleri ise negatif bir kavrayışla kavramaktadır. Ancak pozitif ve negatif kavrayıştaki diğer bir özellik pozitif kavrayışta bir benimsemenin olması, yani kavranan şeyin kavrayana bir şeyler katmış olmasıdır. Bu durumda Tanrı kötülükleri sadece bir bilgi olarak edinmekte, iyilikleri ise benimsememektedir. Şu halde neden kötülüklerle Tanrı'nın doğasına bir zarar

²⁹⁹ Pailin, *Groundwork of Philosophy*, s. 195.

³⁰⁰ A.g.e., s. 195.

³⁰¹ Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, s. 17.

gelmiyor da, sevgi, iyilik ve güzellikler Tanrı'ya bir katkı olabilmektedir? Bu durumda Tanrı iyilik ve güzellikleri sadece bir bilgi olarak elde etmiyor da, onları kendi varlığını zenginleştirmek için mi kullanıyor? şu halde her iki durumda da bir katkıdan, yada her iki durumda da bir bilgi edinmeden söz edemiyoruz. Daha doğrusu, böyle bir ayrımı yapmak için tatmin edici bir gerekçemiz var mıdır? Tanrı iyiliği ve güzelliği kavramakla kendinden başka şeylere borçlu olmuyor mu?

Bu noktada diğer bir sorun da, Tanrı'nın neye göre pozitif bir kavrayışı ya da negatif bir kavrayışı gerçekleştirecek olmasıdır. İyiliğin ne olduğu sorusu ve iyilik kavramının kavranan şeylere göre gerçekleştiğini düşünmek, bizleri tamamen göreceli bir iyilik anlayışı ile karşı karşıya bırakabilir. Çünkü ben yapmış olduğum eylemlerimin hangisinin Tanrı'ya bir katkı sağladığını ve hangi eylemlerimin kötü olduğunu bilemediğim için Tanrı tarafından herhangi bir öneme sahip olup olmadığımı da bilemeyeceğim. Oysa bu ölümsüzlük bir nevi benim eylemlerimin ölümsüzlüğü ise ben kendimi Tanrı'da ne şekilde hatırlanıp hatırlanmadığımı bilmem gerekmez mi? Öyle görünüyor ki Tanrı'da nasıl hatırlandığım sorusuna hiçbir zaman cevap verebilecek bir durumda olmayacağım.

Objektif ölümsüzlüğe karşıt olarak ileri sürülen diğer bir teistik itiraz Tanrı'nın sevgisinin bireysel varlıklarımızın yokluğunu gerekli kılmamasıdır. Aksine sevgi sahibi bir Tanrı'nın kişilerin ilelebet yok olmasına izin vermemesi gerekir. şayet Tanrı'nın varlığı bireysel varlıkların yokluğunu gerektiriyorsa, bu durum da ilahi sevgi ile bireysel varlıklar arasında bir tür karşıtlığın olduğu sonucuna varılabilir.³⁰² Bu konuda Pailin Tanrı'nın bir kişiyi bedenli olarak sürekli kılmasının,

³⁰² Pailin, Groundwork of Philosophy, s. 194.

hafızasında sonsuza kadar tutulmasından daha fazla sevdiği anlamına gelmediğini ve böylece Tanının bir kişiyi hafızasında tutmasının daha büyük bir sevgi ifade edeceğini ileri sürer.³⁰³

Ancak gerçekten objektif ölümsüzlük, ölümsüzlük fikrini karşılamada ne kadar yeterli olabilir? Çünkü bu konuda Hick, objektif ölümsüzlüğü “Tanrı’nın ölümsüzlüğü olduğunu ve benim şahsi ölümsüzlüğüm olmadığını” söyler. Hick bu konuda Hartshorne’un Tanrı’nın zihninde hatırlanacak olan bir ölümsüzlük fikrinin ölümsüzlük anlamına gelmeyeceğini söyler. Çünkü ona göre “yaşamak yalnızca hatırlanmış olmak değildir. Fakat aynı zamanda hatırlama yeteneğine sahip olabilmektir.”³⁰⁴

Hick, Hartshorne’un ölümün bir yok olma olmadığı ancak yaşam kitabının son bulduğu, bu kitaba herhangi bir ekleme ve çıkarmanın olmayacağı görüşüne yine aynı şekilde ilahi bir kütüphanede asılı kalmanın şahsi bir ölümsüzlük olmadığını söyleyerek cevap verir. Çünkü Hick’e göre “ilahi zihnin senin ya da benim yaşamımın tam bir kaydını içermesi, senin ya da benim ölümsüzlüğümün bu kayıtları olan geçmişin içinde milyonlarca insana yaşam veren ulusal bir bilgisayar bankası içinde kayıt edilen nüfustan daha fazla bir şey içermediği”³⁰⁵ söylenebilir.

Süreç düşünürleri bir kişinin Tanrı’nın zihninde kalmasının insanlar için yeterli bir ölümsüzlük olacağını ve daha fazlasını istemenin Tanrıçılık oynamak gibi

³⁰³ A.g.e., s. 195.

³⁰⁴ Hick, *Death and Eternal Life*, s. 220.

³⁰⁵ A.g.e., s. 220.

bir şey olduğunu söylemektedirler.³⁰⁶ Ancak ölümsüzlük Tanrı'nın bir lütfü olmakla birlikte inanan bir kişinin yegane arzusu Tanrı'yı görmek olmaktadır. Dolayısıyla bir kişi ölüm sonrası bir hayatın olmadığı düşüncesiyle hareket ettiğinde Tanrı'yı hiçbir zaman göremeyecektir.³⁰⁷ Bu noktada Akbaş, süreç düşünürlerine göre, Tanrı'nın zihninde var olmakla, Tanrı'yı görmenin bir kişi için aynı şeyi ifade edebileceğini söyler. Ancak Akbaş “bir insanın Tanrı'yı görüyormuş gibi davranması ile Tanrı'yı görmesinin aynı şey”³⁰⁸ olmadığına dikkat çeker.

Ayrıca daha farklı açılardan yaklaşıldığında ölüm sonrası yaşamı önermeyen dini ve felsefi bir düşüncenin dinsiz bir akımdan pek farklı olmadığı düşünülebilir. Böyle bir ölümsüzlük anlayışı kişilerin gerek hayatlarında ve gerekse düşüncelerinde tamamen pasif, adalet duygusundan yoksun bir Tanrı anlayışına neden olacaktır. Buda Tanrı'nın varlığı veya yokluğunu insan hayatında önemsiz bir hale getirecek ve böyle bir Tanrı, Aristo'nun Tanrı'sı gibi sadece dünyayı izleyen ve müdahale etmeyen bir varlık olacaktır. Bu düşünce inanan bir insanın bile dini hayatında son derece pasif bir konuma düşmesine neden olacaktır.

Dindar bir insanın durumunu düşündüğümüzde, bu kişi ölüm sonrası bir hayatın olmadığı ve yapılan her şeyin Tanrı'ya sunulan bir katkıdan öte başka bir anlam ifade etmediğini düşünecek olursa, bu kişi kendini Tanrı'dan soyutlayarak dünya hayatında daha fazla bir kazanç elde edebileceğini düşünebilir. Aynı şekilde ölüm sonrası hayatın olmadığını düşündüğümüzde bir kimsenin yaptığı ibadetler de

³⁰⁶ Sia, *God In Process Thought*, s. 102.

³⁰⁷ Akbaş, “Süreç Felsefesinde Ölümsüzlük Düşüncesi: Eleştirel Bir Bakış”, s. 78.

³⁰⁸ A.g.m., s .78.

gereksiz görülebilir.³⁰⁹ Öyle ki pratik açıdan Tanrı'nın var olup olmaması arasında bir fark olmadığı gibi, ölüm sonrası hayatın, cennet ve cehennem gibi eskatolojik inançların olmaması kişiyi gerekli dini bir motivasyondan yoksun bırakacaktır.

Hartshorne Eski Ahit geleneğindeki kutsal metinlerde ölüm sonrası hayata dair izlere rastlayamadığımızı ileri sürmektedir. Daha önceki bazı dini inançların ölümsüzlüğü Tanrı'ya tahsis etmelerini ise Hartshorne taktirle karşılamaktadır.³¹⁰ Ancak çalışmamızın giriş bölümünde değerlendirmeye çalıştığımız ölümsüzlük fikrinin tarihçesinde de anlaşılacağı üzere, ölümsüzlük düşüncesi insanlık tarihi kadar eskiye gider. Örneğin Hint kutsal yazıtı olan “Vişnu”da ölümsüzlük fikrine rastlanılmaktadır. Eski Ahitte geçen “Yaşamın Tanrı'sı” ifadesi Hartshorne açısından farklı şekillerde yorumlanırken, Hartshorne'un diğer teistik dinlerin kutsal kitaplarını örneğin Kuran'ın ölümsüzlüğe dair atıflarını dikkate almaması şaşırtıcı görünmektedir.

Bu noktadaki ilgisini Eski Ahit ile sınırlandıran Hartshorne, Yeni Ahitteki ölüm sonrası yaşamı anlatan ifadeleri ise sosyal gelişmelere bağlamıştır. Ne var ki gerek bir çok kutsal metinlerde gerekse eski mağara yazıtlarında, mezar kazılarında insanların ölüm sonrası hayata inandıklarını gösteren kalıtlara rastlanılmaktadır.³¹¹ Dolayısıyla ölüm sonrası yaşam Hartshorne'un ifade ettiği gibi zamanın belli bir aşamasında ortaya çıkmış bir düşünce olmamaktadır. Bilakis ölümsüzlük insanlık tarihi kadar eski bir inanç olarak durmaktadır.

³⁰⁹ Geach, P., *God and the Soul*, (London: Routledge, Kegan Paul, 1969), s. 29.

³¹⁰ Hartshorne, “Din ve Felsefeye göre Tanrı”, s. 208-210.

³¹¹ Yasa, *Felsefi Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, s. 10.

Objektif ölümsüzlük düşüncesine yönelik itirazların önemli bir bölümünü oluşturan teistik itirazlar daha önce de belirttiğimiz gibi en temelde süreç felsefesinin Tanrı anlayışına yöneliktir. Ancak gerek teistik ve gerekse diğer açılardan değerlendirdiğimiz objektif ölümsüzlük, ölümsüzlük fikrini benimsemeye son derece yetersiz, Tanrı anlayışı ve sonsuzluğu sağlamada kendi içinde çelişkiler içeren bir ölümsüzlük fikri olarak karşımızda durmaktadır. Özellikle Tanrı'ya katkı sağlayan insanların iyi ve kötü fiilleriyle birlikte düşünüldüğünde bunun tanım gereği mükemmel olan Tanrı fikrinden ciddi bir şekilde ödün vermeyi gerektireceği açıktır.

2. Ahlaki İtirazlar

Objektif ölümsüzlüğe yöneltilen ahlaki itirazların en başta geleni ölüm sonrası yaşamın gerçekleşmeyeceği düşüncesinin insanda ve toplumda yaratacağı ahlaki kaygılar iddiasıdır. Özellikle Kant'ın ahlak felsefesinde yer alan en yüksek iyi ve en yüksek iyinin gerçekleşmesi için gerekli olan Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü postülaları süreç felsefesinin ölümsüzlük düşüncesiyle ters düşmektedir. Aslında Kant ve süreç düşüncesinde yer alan ölümsüzlük fikrinin bir noktada birleştiği söylenebilir. Nasıl ki Kant Tanrı'nın varlığını postüla olarak kabul ediyorsa, bir anlamda objektif ölümsüzlük de Tanrı'nın hafızasını postüla olarak kabul ettiği söylenebilir. Çünkü Whitehead'in geliştirdiği objektif ölümsüzlükte Tanrı'nın varlığına ihtiyaç vardır.³¹²

Objektif ölümsüzlüğe ahlaki açıdan yöneltilen itirazlardan bir diğeri cennet, cehennem, ahiret, hesap vb. benzeri eskatolojik unsurların süreç teolojisinde sadece mitlerden ibaret olduğu görüşüdür. Bu noktada süreç düşünürleri bu eskatolojik

³¹² Albayrak, Tanrı ve Süreç, s. 221.

unsurları Hıristiyan geleneğinden alıp onlara yeni yorumlar getirmişlerdir. Süreç düşünürleri bu kavramları yeniden yorumlarken, aslında ölüm sonrası hayata dair bu unsurları reddetme yoluna gitmişlerdir. Bu da ölüm sonrası hayatın reddini gerekli kılarken bu durum ahlaki problemlerin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Özellikle Hartshorne'un üzerinde durduğu “cennet ve cehennem” fikrinin hikaye ve rivayetlerden oluştuğu iddiası bu anlamda ahlaki itirazların yükselmesine neden olmuştur. Ölüm sonrası hayatın yokluğunun yanı sıra, cennet ve cehennem fikrinden yoksun bir dini inanç dinin bu dünya ve ölümden sonrası ile ilgili işlev kaybolmasına neden olacaktır. Oysa dinin bu dünyadaki en önemli işlevlerinden biri bireyi ahlaklı kılmaya çalışmasıdır.³¹³

Teistik dinler ahlaklı bir insan yetiştirmeyi iki yolla gerçekleştirmeye çalışır. Bunlardan biri Tanrı sevgisi diğeri de dinin caydırıcı veya özendirici bir takım vaatlerinin olmasıdır. Tanrı sevgisini elde etmek isteyen bir insan için yegane amaç Tanrı'dır. Ancak daha çok cennet isteği ve cehennem korkusuyla hareket eden bir insan için dinin öngördüğü ahlaki emir ve yasaklar objektif ölümsüzlük düşüncesiyle caydırıcı ve özendirici özelliğini kaybedecek ve neticede dinin söz konusu işlevi büyük bir ölçüde ortadan kalkacaktır.³¹⁴

Aynı şekilde böyle bir ölümsüzlük anlayışı zihinlerdeki Tanrı tasavvurunu zedeleyeceği gibi hayatın anlamı ile teistik dinlerin üzerinde özellikle durduğu yaşam ve ölüm arasındaki imtihan fikrinin de önemini kaybetmesine neden olacaktır. Bu düşünce de toplumda niçin yaşadığını bile bilmeyen, her zor durumda intihara başvurabilecek insanların varlığını beraberinde getirecektir. Dolayısıyla süreç

³¹³ Akbaş, “Süreç Felsefesinde Ölümsüzlük Düşüncesi: Eleştirel Bir Bakış”, s. 77.

³¹⁴ A.g.m., s. 77.

teizminin ölümsüzlük fikri insanları psikolojik açıdan bir boşluğa sürükleyecektir. Tabi ki ferdi ölümsüzlük sırf insanların psikolojilerini ayakta tutmak için öngörölmüş değildir. İnanan birisi için bu daha çok dinin gerekli gördüğü ölüm sonrası hayata iman etmesi sorunudur. Ancak Tanrı'ya inanan ve bu anlamda dini gerekleri yerine getirmek isteyen bir kişi için bile bu ölümsüzlük fikri aynı ahlaki kırılmaları ve psikolojik sorunları beraberinde getirecektir.

Ahlaki itiraz olarak değerlendireceğimiz diğere bir konuda teistik itirazda kısmen değinmiş olduğumuz ancak ahlaki itiraz kısmına da dahil olabilecek olan ölüm sonrası hayattaki nihai yargılamanın dünya hayatındaki adaletsizlikleri düzeltileceğı anlayışının süreç düşüncesinde reddedilmesidir. Süreç düşüncesi cennet, cehennem ve hesap günü gibi uhrevi unsurları reddetmekte ve bunların kutsal kitaba karışan mitler olduğunu ileri sürmektedir. Oysa bu dünyada acı çeken, zulme uğrayan, haksızlığa maruz kalan kimselerin adaletin tesis edileceğı ölüm sonrası hayata olan inançları onları ahlaklı davranmaya sevk etmektedir. Bu düşüncenin reddi durumunda haksızlığa uğrayan insanların başvuracağı bir kaç yol kalmaktadır. Ya kendi hayatlarına son verecekler ya da kendileri adaleti tesis etmeye çalışıp toplumda tamamen bir kargaşanın çıkmasına neden olacaklardır. Bu da tamamen hedonist bir yaşam sürmeye çalışan bireylerin ortaya çıkışını hazırlayacaktır.³¹⁵

Sonuç olarak objektif ölümsüzlük bireyleri ahlaklı kılma noktasında yeterli teşviğe sahip olmadığı gibi, insan var oluşunun arkasındaki sırrı perdelemek noktasında da bir açılım sağlamamaktadır.

³¹⁵ Akbaş, "Süreç Felsefesinde Ölümsüzlük Düşüncesi: Eleştirel Bir Bakış", s. 77.

3. Felsefi İtirazlar

Burada objektif ölümsüzlüğe felsefi açıdan yöneltilebilecek eleştiriler üzerinde duracağız. Bu bağlamda özellikle kişisel kimliğin ortadan kalkacağı bir ölümsüzlük fikrinin felsefi değerini sorgulayacağız. Bu konudaki baskın eğilim kişisel kimliği öngörmeyen bir süreç eskatolojisinde gerçekçi bir ölümsüzlükten söz edilemeyeceğidir.

Kişisel kimliği öngörmeyen bir ölümsüzlüğe ne anlamda gerçek ölümsüzlük diyebiliriz? Bu açıdan ölümsüzlük ifadesini kullanabilmek için, öyle görünüyor ki sadece bilincin devamlılığını değil aynı zamanda kişiliğin sürekliliğini, yani kişisel karakteri her türlü fiil, duygu, düşünce ve tecrübeleriyle devamını sağlayacak kişisel özdeşliğinin farkında olacak bir devamlılık kaçınılmaz görünmektedir.³¹⁶ Yani ölümsüzlükten söz edebilmemiz için sadece kişisel bir özdeşlik değil, aynı zamanda kişisel kimliğin devamını sağlayan ve kendinin farkında olan bir öz-bilinç gereklidir. Ancak bu yolla gerçek bir ölümsüzlükten söz edilebilir.³¹⁷

Bu açıdan süreç tezmindeki objektif ölümsüzlüğe baktığımızda onun ölümsüzlük fikrini açıklamada son derece yetersiz kaldığını görmekteyiz. Çünkü “insanı ruhların evrensel bir ruhun içinde, Büyük Ruhta yok olduğunu söylemek aynı şekilde, kişisel kimlik açısından büyük problemleri doğurmaktadır.”³¹⁸ Çünkü ölen bir x şahsının öldükten sonra tekrar dirilip yaşaması için, o x’le özdeşleştirilebilecek

³¹⁶ Koç, Ölümsüzlük Düşüncesi, s. 164.

³¹⁷ A.g.e., s. 165.

³¹⁸ A.g.e., s. 165.

bir kimse olması şarttır.³¹⁹ Bunu objektif ölümsüzlük açısından düşündüğümüzde durum daha farklı bir boyuta taşınmaktadır. Nitekim büyük bir ruhta bilinç düzeyinde var olmanın ölümsüzlük için yeterli olacağını savunan süreç düşüncesinin kişisel kimliğe gerekli önemi verdiğini düşünemeyiz.

Bu noktada objektif ölümsüzlüğe yöneltelen bir itiraz da Hick'in üzerinde durduğu reel bir kişiliğin objektif ölümsüzlükle ortadan kalktığı görüşüdür. Hartshorne'un ifade ettiği; Tanrı'nın sadece iyilikleri değil, aynı şekilde kötülükleri, zulümleri, acıları, ıstırapları vb. durumları ilahi bilinçlilik düzlemindeki sürekliliği Hick, adeta dünyanın bütün kayıtlarını sürekli dolduran Tanrı'nın ebediyeti olduğunu söyler. Burada kötülükler iyiliklerle beraber ebedileşmiştir. Buna göre Hick, Hartshorne'un Tanrı'nın kötülüklerimizi hafızasından sildiği ve iyilikleri muhafaza ettiğini söyler. Hick Tanrı'nın hatırladığının artık biz olmadığını söyler. Çünkü Hick'e göre insanlar iyilik ve kötülük karışımı unsurlardan oluşurlar. Bu durumda bazı şeylerin Tanrı'nın hafızasından silinmesi, gerçek kişiliği tehlikeye düşürecektir.³²⁰

Hick'e göre bir kişinin reel karakteri iyilik ve kötülükleriyle ele alınmalıdır. Ancak bu yolla bir kişi, gerçek anlamda bir birey olma statüsüne erişecektir. Tanrı benim fiil, tecrübe ve eylemlerimi hatırlayabilir, ancak "o benim için düşüncelerimi düşünmeyecektir. Çünkü bütünüyle iyi ve akıllı olan ilahi varlık bazen kötülük olanı düşünmeyecek ve sık sık yanlış düşüncelere saplanacaktır."³²¹ Yani Tanrı'nın beni

³¹⁹ A.g.e., s. 165.

³²⁰ Hick, Death and Eternal Life, s. 221.

³²¹ Badham, P., Badham, L., Immortality or Extinction?, s. 33-34.

şimdide düşünmesi, beni düşündüğü anlamına gelmemektedir. Tanrı'nın benim için kötülüğü veya yanlışı düşünmesi söz konusu olmayacağına göre objektif ölümsüzlük bu yolla benim Tanrı'da nasıl hatırlandığımı açıklamada başarısızlığa düşmektedir.³²²

Bir fiil, eylem ve düşünce ancak bilinçli bir özne tarafından meydana getirilebilir. Tabi ki bu aynı düşünceye başka birilerinin sahip olmayacağı anlamına gelmemektedir; bir düşünce farklı özneler tarafından düşünülebilir. Bu anlamda bir kişinin düşündüğü şeyin, birebir hem Tanrı hem de o kişinin düşünmesi olarak ifade edilmesi özdeşlik ilkesine aykırı olacaktır.³²³ Yani objektif ölümsüzlükte olduğu gibi bir kişinin bütün eylem ve düşüncelerinin Tanrı tarafından hatırlanması özdeşlik ilkesi ile çelişik bir durum arz etmektedir.

Whitehead ölümsüzlüğü bir şahsın ölümsüzlüğünden ziyade, kavranan her bir halin Tanrı'nın hafızasında korunması olarak değerlendirmiştir. Whitehead'in düşüncesinde bir kişinin kimliğinin belirlenmesinde beden ve ruh kriterleri dışında, tamamen bilfiil durumlardan oluşan ve süreç içinde var olan, daha doğrusu süreçle varlık kazanan bir kimlik anlayışının olduğu görülmektedir.³²⁴ Böyle bir kimlik anlayışı cevher düşüncesinin aksine devamlı akış halinde olan bir kimlik anlayışıdır. Aynı şekilde Hume'un "kendimi asla algısız yakalamam"³²⁵ ifadesiyle, Whitehead'in kimlik tanımı arasında bir benzerliğin olduğu görülmektedir. Hume'un kendimi

³²² A.g.e., s. 34.

³²³ A.g.e., s. 34.

³²⁴ Yong, A., "Person and Personal Identity: Personal selfhood (?) and Human Experience in Whitehead's Philosophy of Organism", <http://www.bu.edu/wcp/papers/pperyong.htm>.

³²⁵ Hume, D., A Treatise of Human Nature, s. 252, (Reçber, "Düalizm, Swinburne ve Foster", den naklen, s. 206.), İslami Araştırmalar, c. 13, Sayı 2, 2000, s. 206.

aradığım zaman hiçbir zaman algısız bulmam ifadesinde ki kimlik tanımıyla ilgili olarak Swinburne, Hume'un "aradığı şeyi, algıların öznesi değil, nesnesi olarak yakalamaya çalışmasını" hata olarak değerlendirir. Çünkü Swinburne'e göre, bir özneyi tüm algıların ortak öznesi yapan şey, bu öznenin tecrübelerin akışı boyunca aynı birliğe sahip olmasıdır.³²⁶ Buna göre bir kişinin kimliğinin sürekliliği, bütün algıların ortak bir düzlemde ilişkilendirildiği bilincin, zaman içinde birliğini koruyan ortak bir öznesinin varlığıyla gerçekleşebilir. Ancak söz konusu özne bir kişinin bedenine veya bedensel bir organa indirgenemeyeceğinden, algıların öznesini ruh ve beden gibi iki bileşenden oluştuğunu söylemek daha makul olacaktır.³²⁷ Aynı şekilde kişisel kimliğin ne olduğu sorusunda, kimliğinin öz bilinçlilik olduğunu kabul etmemiz halinde bilinçliliğinin bir yere yani bir konuma ihtiyaç duyduğunu görmekteyiz.³²⁸ Şu halde Whitehead düşüncesinin temelini oluşturan kişisel kimliğin ne olduğu sorusu cevaplanmış bir soru değildir.

Tanrı'nın hem aslı hem de oluşan olmak üzere iki tabiata sahip olması, onun ilk kavrayışı başlatan olarak bilfiil durumların fiziksel varlığa dönüşmesini sağlamaktadır.³²⁹ Tanrı'nın böyle ikili bir tabiata sahip olması konusunda söylenen sözler, aynı durumun bilfiil durumlar için de ikili bir tabiata sahip olmasının mümkün olup olmadığı sorusunu doğurmaktadır. Tanrı'ya atfedilen bu iki boyutlu

³²⁶ Swinburne, *The Evolution of Soul*, s. 157, (Reçber, "Düalizm, Swinburne ve Foster", den naklen, s. 206.)

³²⁷ Reçber, "Düalizm, Swinburne ve Foster", s. 206.

³²⁸ Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, s. 415., Hospers, hafızanın kişisel kimlik için bir kriter olduğunu söylediğinde, bir kimliğin zorunlu olduğunu söylese de, bilinçlilik de aynı şekilde bir kimliğin varlığını zorunlu kılmaktadır.

³²⁹ Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, s. 15.

tabiatı varlıklara, örneğin insanlara atfetmemizi imkansız kılan bir engel var mıdır? Tanrı hem değişmez yöne hem de süreç içinde oluşan bir tabiata sahip ise, insan da değişmez bir benliğe sahip olabilir. Böyle düşünüldüğünde kişisel kimlikle ilgili sorunları çözümlenmek daha kolay olacaktır.

Whitehead ve Hartshorne'un ileri sürdüğü objektif ölümsüzlük olan Tanrı tarafından hatırlanma aslında bir çelişkiyi barındırmaktadır. Whitehead bir nehirden iki kere geçilemeyeceği düşüncesinden hareketle her şeyin akış halinde olduğunu belirtmiş, geçen her şeyin dönüşünün imkansız olduğu fikrini benimsemiştir.³³⁰ Ancak insan varlığı için yok olmanın çok büyük ızdırabını yaşadığından olsa gerek tamamen yok olmanın oluşmasındansa, Tanrı zihninde sonsuza kadar yaşamayı uygun görmüştür. Ancak bu olmuş olaylar Tanrı zihninde tekrar tekrar yenilenmekte mi yoksa, her an oluşan bir "an" olarak mı devam etmektedir? Bu soru hiçbir şeyin tekrar geri dönüşünün mümkün olmadığı süreç düşüncesi karşısında çelişki olarak durmaktadır. Tanrının zihninde her an yaşayacak olan bu düşünceye göre, Tanrı için şuan Roma yanmakta, İstanbul her an fethedilmekte olmuyor mu? Süreç düşüncesi için tekrar hiçbir şeyin yenilenmeyeceği düşüncesine göre bu olaylar tekrar tekrar yaşanmış olmuyor mu? Tanrı oluşan tabiatı dışında aslı bir tabiata sahiptir. Bu tabiat onu kavradığı şeylerden farklı kılmakta ve yaratıcı süreç bu aktivite ile başlamaktadır. Süreç düşüncesine yaratıcı bir Tanrı anlayışından³³¹ ziyade ikna edici bir Tanrı anlayışı hakimdir.³³² Ancak Tanrı ikna etme konusunda kendi iradesini konuşturuyorsa, o halde bu ikna edici güç insanların veya diğer varlıkların tekrar

³³⁰ Aydın, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı Alem İlişkisi", s. 31.

³³¹ Albayrak, Tanrı ve Süreç, s. 206.

³³² Whitehead, Adventures of Ideas, s. 213.

yaratıcı sürece katılmasını öngörebilir. Yani ikna güç konusunda Tanrı özgür ise, bu Tanrı ikinci kez aynı yaratıcı süreci başlatmakta da özgür olabilir. Kısaca söylemeye çalıştığımız, bir insanın ölümünden sonra da geri dönüşünün mümkün olacağıdır. Mantıksal açıdan kişilerin tekrar yaşama şansını bulmalarında herhangi bir imkansızlık olmadığına göre, süreç düşüncesine göre de yaratıcı süreç tekrar kişilerin lehine devam edebilir.

Süreç düşüncesi Tanrı'nın ikna edici gücü konusunda özgür olduğunu ifade etmez. Hatta Tanrı bütün yaratıklardan gelen şeyleri almaktadır. Yani Tanrı yaratıklara karşı duyarlı olmaktadır.³³³ Ancak bu durumda bile Tanrı'nın bir takım şeyleri ilgisiz kalmaması Tanrı'nın bir bakıma özgür seçimine bağlıdır. Dolayısıyla süreç teizminin Tanrı anlayışında bile biz bir özgür seçimden söz edebiliriz.

Objektif ölümsüzlüğün önündeki en önemli problem ferdin ölümsüzlüğünden ziyade, onun Tanrı'nın hafızasında sonsuza kadar tutulmayı ifade etmesidir. Böyle bir ölümsüzlük bir kişinin geçmiş tecrübelerinden başka bir şey olmamaktadır. Oysa ölümsüzlük olarak ifadesini bulan sonsuz bir yaşam, bir kişinin kendi kimliğini sürdürmesiyle mümkün olmaktadır. Bu sürdürme bir kişinin geçmiş yaşantısının uzantıları değil, kişisel kimliğiyle süreç içinde yaşamaya devam etmesidir. Objektif ölümsüzlük ifadesi böyle bir ölümsüzlük fikrini karşılayamamaktadır. Bir kişinin geçmiş tecrübelerinin tutulması o kişinin sürekliliğini ifade etmez. Mesela bizler bize yakın birisinin ölümünden sonra o kişiyi belli bir süre hatırlamaya devam ederiz. Böylece bu kişi bizde sonlu bir şekilde olsa da zihnimizde yaşamaktadır. Şu halde o kişinin bizim zihnimizde hatırdaki tutulması bize o kişinin hala yaşıyor olduğunu ifade

³³³ Albayrak, Tanrı ve Süreç, s. 66.

etmez. Öyleyse objektif ölümsüzlük sadece bir şahsın kendi kimliğini koruyamaması açısından değil, aynı zamanda o kişinin geçmiş tecrübeleri ile hatırlanmasından başka bir şey ifade etmediği içinde yetersiz bir felsefi düşüncedir. Buna ölümsüzlük diyebilmemiz son derece zordur. Ayrıca bir kişinin tecrübesi kendisine aittir ve böyle bir tecrübe ancak bir şahıs tarafından tecrübe edilmiştir. Dolayısıyla bir şahsın kendine ait olan tecrübelerinin başka bir varlık, hatta bu varlık Tanrı bile olsa sahiplenilmesi ne kadar doğrudur? Süreç teizminde bu nokta belki bu şekilde ifade edilmeyebilir. Ancak bir kişinin Tanrı tarafından hatırlanılması, aynı zamanda tecrübelerinin artık o insana ait olmadığını ve bu tecrübeler Tanrı'nın sahip olduğu izlenimini verebilir. Bu nokta objektif ölümsüzlük açısından eksik görünüyor. Çünkü böyle bir durumda bir kişi için tecrübelerinin önemi kalmayacaktır.

Kişisel kimliğin ölümle beraber yok olması başta da ifade ettiğimiz gibi objektif ölümsüzlük için en önemli problemi oluşturmaktadır. Objektif ölümsüzlüğe yönelik dile getirilen bu ve benzeri itirazlardan da anlaşılacağı üzere böyle bir ölümsüzlük ferdi ölümsüzlüğü temin etmede yeterli değildir. Bu durumda denebilir ki objektif ölümsüzlük bir fanteziden öteye geçemez, çünkü ölümsüzlük olarak ifadesini bulan bu yaklaşım ölümsüzlük anlayışına gerçek bir anlam yüklememektedir.

SONUÇ

Süreç teizmi ile ilk defa anılmaya başlayan objektif ölümsüzlük, klasik teizmin aksine kişilerin ölümsüzlüğünden ziyade, onların ve tecrübelerin her şeyi kapsayan bir hafızada hatırlanmasını öngören bir ölümsüzlük anlayışıdır.

Objektif ölümsüzlük Whitehead ve Hartshorne'un düşüncesinde savunulan, Tanrı'nın hafızasında hatırlanmayı öngören bir ölümsüzlük fikridir. Her iki düşünürün ruh-beden, kişisel kimlik ve ölüm sonrası hayata dair düşüncelerinde oldukça benzerlikler vardır. Bu konuda Whitehead'in sıkı bir takipçisi olan Hartshorne'un düşüncesinde objektif ölümsüzlüğün Whitehead'e göre daha fazla savunulmuş olduğu görülmektedir. Nitekim Whitehead, ferdi ölümsüzlük konusunda ileriki zamanlarda tecrübi bir delil bulunduğu zaman ölüm sonrası hayatın var olacağını kabul ederken, Hartshorne için ferdi ölümsüzlük, insanın sonsuzluğu arzulamasından dolayı Tanrı'ya rakip olmaktır. Sonsuzluk fikriyle objektif ölümsüzlüğü destekleyen Hartshorne için, ölüm sonrası hayat olmadığı için yeniden dirilme, cennet cehennem ve hesap günü gibi eskatolojik unsurlar da olmayacaktır. Tamamen Tanrı'nın zihninde hatırlanma olarak anılacağımız ölümsüzlük Hartshorne için, Tanrı'ya sunulan güzel bir hediyedir. Bunun dışında kendi sonsuzluğunu düşünen insanlar ise, Hartshorne'a göre, yalnızca kendi kazançlarını düşünmektedirler. Bu anlamda Hartshorne için ölüm artık insan tecrübesine herhangi bir eklemenin ve çıkarmanın olmayacağı bir kitabın son paragrafı olmaktadır. Dolayısıyla ölümler birlikte insanın sübjektif varlığı da kesilmektedir.

Whitehead ve Hartshorne yalnızca ölümsüzlük konusunda değil ruh-beden anlayışları ve kişisel kimlik konusunda da düalizmin aksine farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Klasik ruh-beden ayrımını sakıncalı bulan bu iki düşünür, ruh-beden fikrinin yarattığı metafiziki problemlerin üstesinden gelebilmek için klasik manada ruh-beden anlayışını terk etmişlerdir. Her iki düşünürde de ruh-beden gibi iki ayrı cevherin bileşimi olan insan anlayışı, yerini anlık olayların ve tecrübelerin yaşandığı ve bu manada insan kimliğini ardarda gelen olayların oluşturduğu bir insan anlayışı almıştır. Whitehead için beden organizma felsefesinin bir gereği olarak anlaşılmalı ve zihinsel olayların merkezi olarak yine beden referans alınmıştır. Bu konuda Hartshorne ise, beden anlayışında Whitehead'i takip etmiş ve onun, kişisel kimlik de dahil olmak üzere, insanın kavrayışla başlayıp ölümlü bitecek olan bir süreç içinde varlık kazandığı fikrini kabul etmiştir.

Ruh-beden anlayışları her iki düşünürün süreç fikri ile büyük bir paralellik gösterir. Hiçbir şeyin geri dönüşünün olmadığı dünyada anlar ve tecrübeler de dahil olmak üzere her şey akış halindedir. Bu akış geri dönüşü olmayan bir "zaman" fikrini beslerken, aynı zamanda kaybolan her şeyin tutulduğu bir hafızaya ihtiyaç duyulmaktadır. Nitekim böyle kaybolan anların ölümsüzlüğü için bu hafızaya ihtiyaç vardır. Bu konuda Hartshorne insan hafızasının yetersizliğinden hareketle bu hafızanın bizi ilk defa bilen bir varlığın hiçbir şeyin ondan silinmediği hafızasıyla gerçekleşeceğini düşünür. Bu hafıza bizim ölümsüzlüğümüzü sağlarken, aynı zamanda hiçbir an ve tecrübenin kaybolmamasından dolayı, objektif ölümsüzlük ferdi ölümsüzlüğe göre daha mükemmel bir ölümsüzlük olmaktadır.

Bu noktada sosyal ölümsüzlük fikrine de değinen Hartshorne, inanmayan birisi için sosyal ölümsüzlüğün aslında iyi bir ölümsüzlük olacağını söyler. Ancak sosyal ölümsüzlük, bizim hatırlanmamız konusunda bir çok sınırlılığı olduğundan gerçek bir ölümsüzlüğü karşılamada yetersizdir. Bu yüzden Hartshorne sosyal ölümsüzlüğü kabul edilemez olarak görür.

Objektif ölümsüzlük süreç düşünürleri arasında kabul görmesine rağmen, bir çok düşünür objektif ölümsüzlüğe eleştiriler yöneltmişlerdir. Bu eleştirilerin genel içeriğini, süreç teizminin Tanrı anlayışına dönük olarak ifade edilen itirazlar oluşturmaktadır. Klasik teizmin aksine Tanrı'yı çift kutuplu bir varlık olarak değerlendiren süreç teizmde, Tanrı'nın hem sonlu hem sonsuz olmak üzere iki doğasının olduğu fikriyle Tanrı-alem arasındaki ilişki açıklanmaya çalışılmıştır. Bu durum zaman içinde olan, hem oluşan, hem de ilk oluşu veren Tanrı fikrini ifade ettiği için, düşünürler böyle bir Tanrı fikrinin daha büyük problemleri doğuracağına dikkat çekmişlerdir.

Objektif ölümsüzlüğe yöneltilen eleştirilerin bir kısmını, objektif ölümsüzlüğün ahlaki düzeyde, toplumda ve insanlarda yaratacağı sorunlardan dolayı objektif ölümsüzlüğün kabul edilemeyeceği anlayışı oluşturur. Böyle bir ölümsüzlük fikri insanları ahlaklı kılma noktasında zaafa düşüreceği için, objektif ölümsüzlüğün yeterli bir ölümsüzlük anlayışı olmadığı üzerinde durulmuştur.

Objektif ölümsüzlüğe yöneltilen eleştirin diğer bir kısmını felsefi kaynaklı eleştiriler oluşturmaktadır. Bu felsefi kaynaklı eleştirilerde, süreç düşüncesinin savunduğu kişisel kimlik kavramının getireceği sorunlar ele alınmaktadır. Bu

anlamda anların birbirini takibi sonucu oluşan kişisel kimliğin bir özneye ihtiyaç duyacağı gerekçesiyle süreç teizmine eleştiriler sıralanmıştır.

Bu üç başlıkta sunulan eleştirilerin birleştiği ortak nokta, objektif ölümsüzlüğün kişilerin ölümsüzlüğünü sağlama noktasında yetersiz olduğu gerekçesiyle objektif ölümsüzlüğün reddi oluşturmaktadır. Bu noktada objektif ölümsüzlük ferdi ölümsüzlüğe nazaran gerek ruh-beden anlayışında, gerekse kişisel kimlik konusunda daha fazla problemi barındıran bir ölümsüzlük fikri olarak karşımızda durmaktadır. Bu manada objektif ölümsüzlük bir kişinin ölümsüzlüğünü ifade etmesinden ziyade, Tanrı'nın ölümsüzlüğü olarak anlaşılmaktadır. Tanrı'da her zaman hatırlanma insanların gerçek manada yaşamalarını öngörmediği gibi, Tanrı'da oluşacak olan hatırlanmanın neliği konusu da süreç teizminde muallakta kalmaktadır.

KAYNAKÇA

Akbaş, M., “Süreç Felsefesinde Ölümsüzlük: Eleştirel Bir Bakış”, İslami Araştırmalar, c.16, Sayı 1, 2003.

_____, “Kişisel Kimlik ve Ölüm Sonrası Hayat”, Felsefe Dünyası, Sayı 35, Ankara, 2002.

Albayrak, M., Süreç ve Tanrı, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2000.

Aydın, M., “Süreç Felsefesi Işığında Tanrı Alem İlişkisi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 27, Ankara, 1985.

Badham, L., “Problems with Accounts of Life after Death”, Philosophy of Religion: Selected Readings, M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Besinger, New York: Oxford University Press, 1996.

Badham, P., Badham, L., Immortality or Exinction, London: SPCK, 1984.

Davies, B., An Introduction to the Philosophy of Religion, New York: Oxford University Press, 1993.

Cevizci, A., Felsefe Sözlüğü, İstanbul: Paradigma Yay., 1999.

Galloway, G., The Philosophy of Religion, Edinburg: T. & T. Clark, 1960.

Geach, P., *God and the Soul*, London: Routledge, Kegan Paul, 1969.

Gragg, A., *Makers of the Modern Theological Mind: Charles Hartshorne*, Texas: Word Book, 1979.

Griffin, D. R., Cobb, J. B. Jr., *Süreç Teolojisi*, çev. Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazoğlu, İstanbul: İz Yay., 2006.

_____, "Charles Hartshorne", *Founders of Constructive Postmodern Philosophy*, Albany: State University of New York, 1993.

_____, "Faith and Spiritual Discipline: A Comparison Of Augustinian and Process Theologies", *Faith and Philosophy*, c. 3, no. 1, 1986.

_____, "Hartshorne's Differences from Whitehead", *Two Process Philosophers: Hartshorne's Encounter with Whitehead*, ed. W. L. Sessions, D. R. Griffin, W. M. O'Meare, F. F. Fost, C. Hartshorne, L. S. Ford, Florida: American Academy of Religion, 1973.

_____, "Process Philosophy" *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Philip L. Quinn & Charles Taliaferro, Oxford: Blackwell, 1999.

Hartshorne, C., "Causal Necessities: An Alternative to Hume", *The Philosophy Review*, c. 63, no. 4, 1954.

_____, "Din ve Felsefeye göre Tanrı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Mehmet S. Aydın, c. 24, Ankara, 1981.

_____, "Is Whitehead's God the God of Religion?", *Ethics*, c. 53, no. 3, 1943,

_____, "The Philosophy of Creative Synthesis", The Journal of Philosophy, c.
55, no. 22, 1958.

_____, "Time, Death, and Everlasting Life" Classical and Contemporary
Readings in the Philosophy of Religion,, ed. John Hick, Englewood Cliff:
Prictice Hall, Inc.,1970.

_____, Beyond Humanism: Essays in the New Philosophy of Nature, New York:
Willett, Clark & Campany Chicago, 1937.

_____, Natural Theology for Our Time, Illinois: Open Court Publishing Co.,
1993.

Hick, J., Death and Eternal Life, Hampshire: The Machillan Co.,1994.

Hospers, J., An Introduction to Philosophical Analysis, Englewood Cliff, N.J.:
Printice Hall, 1967.

Johnson, A. H., Whitehead's Theory of Reality, New York: Dover Publications, Inc.,
1962.

Koç, T., Ölümsüzlük Düşüncesi, İstanbul: İz Yay., 1999.

Locke, J., "Of Identity and Diversity", Philosophy For The 21st Century: A
Comprehensive Reader, ed. S. M. Cahn, New York: Oxford University Press,
2003.

Pailin, D., Groundwork of Philosophy, London: Epworth Press, 1986.

Parfit, D., "Personal Identity," Philosophy For The 21st Century, A Comprehensive Reader, ed. S. M. Cahn, New York: Oxford University Press, 2003.

Platon, Phaidon, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Suat Kemal Yetkin, İstanbul: Sosyal Yay., 2001.

Price, H. H., "The Soul Survives and Function after Death" Philosophy of Religion: Selected Readings, M. Peterson, W. Hasker, B. Reiheneach, D. Besinger, New York: Oxford University Press, 1996.

Reçber, M. S., "Ben'liğin Varlığı ve Bilgisi", Felsefe Dünyası, Sayı 33, 2001.

_____, "Düalizm, Swinburne ve Foster", İslami Araştırmalar, c. 13, Sayı 2, 2000.

Sia, S., God in Process Thought, Dordredht: Martinus Nihoff Publishers, 1985.

Shoemaker, S., "Personal Identity", Philosophy For The 21st Century: A Comprehensive Reader, ed. S. M. Cahn, New York: Oxford University Press, 2003.

Swinburne, R., "The Soul Needs a Brain to Continue Function", Philosophy of Religion: Selected Readings, ed. M. Peterson, W. Hasker, B. Reiheneach, D. Besinger, New York: Oxford University Press, 1996.

_____, The Evolution of The Soul, Oxford: Clarendon Press, 1990.

Türer, C., "Whitehead'in Tabiatçı Teizmi: Din ve Bilimin uzlaştırılması", Felsefe Dünyası, Sayı 37, 2003.

_____, “Whitehead’in Yapısalcı Postmodernizmi”, Doğu-Batı, Sayı 19, 2002.

Whitehead, A. N., *Aventures of Ideas*, New York: The Macmillan Company, 1956.

_____, *Dinin Oluşumu*, çev. Mevlüt Albayrak, İstanbul: Alfa Yay., 2002.

_____, *Process and Reality an Essay in Cosmology*, New York: Harper & Brothers, 1960.

Yong, A., “Person and Personal Identity: Personal selfhood(?) and Human

Experience in Whitehead’s Philosophy of Organism”,

<http://www.bu.edu./wcp/papers/pperyong.htm>.