

BEDEN-RUH DUALİZMİNE TEOLOJİK AGNOSTİK TAVIR

ÖZET

İnsanın, biri maddi cevher olan beden, diğeri madde-dışı cevher olan ruh olmak üzere iki ayrı cevherden mi, yoksa sadece maddi cevherden mi oluştuğu sorunu, zihin felsefesi ve din felsefesi gibi felsefe dalları açısından önemli bir tartışma konusudur. Bu makalede önce bilimsel ve felsefi açıdan bu sorunun çözülemediği ve bu yüzden bu hususta agnostik kalmanın en tutarlı yol olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bunun için, materyalizmin zihni, başarıyla açıklayabildiği görüşüne karşı bilincin indirgenemezliği ve özneliğiyle, madde-dışı bir cevher olarak ruhun gerekliliğiyle ilgili iddialara karşı ise bu yaklaşımın ispatlanamazlığı ve alternatiflerinin de mümkün olduğu görüşüyle karşı çıkılacaktır. Daha sonra ise teist dinlerin Kutsal Metinleri, Tanrı tasavvurları, özgür irade ve yeniden yaratılış inançları açısından da, yani teolojik açıdan da agnostik tutumumuzu sürdürebileceğimizi gösterip ‘teolojik agnostik’ tavrımızı temellendirmeye çalışacağız.

BİNLERCE YILDIR SÜREN BİR TARTIŞMA

İnsan doğasının madde ve ruh olarak birbirlerinden ayrı iki cevherden mi, yoksa bir tek maddi cevherden mi oluştuğu sorunu, modern felsefede yeniden yaratılış, özgür irade, kürtaj, feminizm, çevrecilik, hayvan hakları gibi birçok farklı konuyla irtibatlandırılarak tartışılmaktadır. Fakat bu konunun felsefede tartışma gündemine girmesi binlerce yıl öncesine dayanır. Ruhun maddeden ayrı bir cevher olduğu görüşü Platon’dan önce de savunulmuş olsa da, bilinen felsefi metinler içinde bunu ayrıntılı olarak ilk savunan kişi odur. Platon’un epistemolojideki yaklaşımına göre öğrenmek; bu dünyaya gelmeden önce sahip olduğumuz bilgileri yeniden hatırlamaktan ibarettir.¹ Platon bunu, ruhun ezeli olarak var olmasıyla ve önceden öğrendiği bilgileri unutsa da ilerde sahip olduğu yeni bedenlerle buluşunca hatırlamasıyla açıklar. Platon bu ve diğer bazı argümanlarla, ruhun ezelden beri var olan bir cevher olduğunu ispat etmeye çalışır. Onun bu konudaki görüşlerinin birkaç bin yıllık zaman diliminde, özellikle de Hıristiyan ve İslam teolojileri üzerinde önemli etkisi olmuştur. Her ne kadar Platon’dan etkilenen teist düşünürler, ruhun ezeliği fikrini kabul etmeden ruhun ebediliğini kabul etmiş olsalar da, teist düşünürler arasında ruhun maddeden bağımsız bir

¹ Platon, *Phaidon*, Sosyal Yayınları, İstanbul (2001), s. 35-42.

cevher olduğu ve kötülüğün kaynağının maddi olduğu fikirlerinin yaygınlaşmasında Platon'un doğrudan ve dolaylı etkisinin önemli bir yeri vardır.²

Modern dönemde ise dualizm ile en çok özdeşleşen isim Descartes olmuştur. O, 'zihni' maddi olmayan, mekandan bağımsız ve temel özelliği düşünmek olan bir cevher olarak tanımladı. Descartes, dünyada yaşayan varlıklardan sadece insanın, madde dışında bir cevhere (zihne/ruha) sahip olduğunu düşündüğünden, hayvanları birer makine olarak görüyordu. Descartes'a göre bu makineler, Tanrı tarafından yapılmış olduğu için insan üretimi otomatlar ve makinelerden çok daha üstün özelliklere sahip olsalar da bu husus, hayvanların hareketlerinin makineler gibi mekanik kanunlar çerçevesinde açıklanabileceği gerçeğini değiştirmiyordu.³ Descartes'ın görüşleri dualizm açısından özel bir yere sahiptir, diğer yandan, ondan etkilenen La Mettrie gibi filozoflar, Descartes'ın hayvanları birer makine gibi görmesinden etkilenerek, insanın da bu şekilde açıklanabileceğini, insanda maddi bedenden ayrı bir cevher tasavvur etmeye gerek olmadığını söylediler.⁴

Bedenin madde dışında ayrı bir cevhere sahip olamayacağı fikri ise tarih boyunca özellikle materyalist filozoflarca savunulmuştur. Materyalist felsefenin kökleri Eski Yunan'ın Atomculuğuna dayandırılır. Bir ontoloji kuramı olarak bu görüşü ilk olarak Leukippos ortaya atmış⁵ olsa da, bu kuramı sistematik olarak ortaya koyan ilk kişinin Demokritos olduğu kabul edilir. Bu görüşe göre, atomlar ezeli ve ebedidirler; her değişim ve oluşum bu atomların birleşmesi ve ayrılmasından ibarettir. Şeylerin farklılığı atomların sayı, büyüklük, biçim ve düzenlenişlerinin farklılığından kaynaklanır.⁶ Demokritos ruhun ince, düz, yuvarlak ve ateş atomlarına benzer atomlardan yapıldığını söyledi. Sonuçta ruh, bedendeki atomlardan farklı atomlardan oluşsa da ayrı bir cevher değildi ve Demokritos'un ruha yaklaşımı materyalist evren anlayışıyla uyumluydu.⁷

Platoncu ruh anlayışının Yeni-Platonculuk'ta ve teist düşünürler üzerinde önemli etkileri olduğu gibi Demokritos'un ruhu maddeleştiren görüşlerinin de Epikuros ve Lucretius gibi takipçilerinin üzerinde büyük etkileri oldu. Birçok materyaliste göre dualizme inanç,

² Ian Barbour, *When Science Meets Religion*, Harper Collins, New York (2001), s. 130.

³ Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, çev: K. Sahir Sel, Sosyal Yayınları, İstanbul (1984), s. 46.

⁴ La Mettrie, *İnsan Bir Makine*, çev: Zehra Bayramoğlu, Havass Yayınları, İstanbul (1980).

⁵ Arda Denkeli, *İlkçağda Doğa Felsefeleri*, Özne Yayınları, İstanbul (1998), s. 54.

⁶ Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamanın Eleştirisi I*, çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul (1998), s. 36-46.

⁷ Friedrich Albert Lange, *age*, s. 47-49.

çocuksu duygulardan kurtulamamaktan kaynaklanmaktadır.⁸ Materyalist felsefeye inananlar için insanın tüm özelliklerinin (düşünme, sevinç, acı gibi zihinsel özelliklerinin de) sadece maddi cevher ile açıklanabilmesi hep çok kritik bir konu olmuştur.⁹ Teist ontoloji açısından ise asıl kritik konu madde-dışı cevher olarak Tanrı'nın varlığının kabul edilmesidir; insan ruhunun ayrı bir cevher olup olmadığı hususu temel kritik nokta değildir. İnsanın tek cevherden veya iki cevherden yaratıldığı fikirlerinin her ikisinin de teist ontoloji ile uzlaştırılması mümkündür, diğer yandan madde-dışı bir cevherin varlığını kabul etmek materyalizmin temelleriyle de tanımıyla da çelişkilidir. Bu yüzden ki -ilerleyen sayfalarda görüleceği gibi- teist düşünürler bu konuda farklı görüşleri savunabilmişler, fakat materyalist düşünürlerin hepsi insanın tek cevherden oluştuğu fikrinde ittifak etmişlerdir. Teizmi -birçok kişinin yaptığı gibi- dualizmle özdeşleştirmek hatalıdır ama materyalizmi dualizm karşıtlığı ve tek cevher fikriyle özdeşleştirmek doğrudur.

Madde ile ruhun iki ayrı cevher olup olmadığı fikirlerine karşın Berkeley gibi zihnin dışında maddenin var olmadığını dile getiren görüşlerin yanında;¹⁰ Spinoza'nın panspsişizminde¹¹ olduğu gibi tüm varlığın çift veçheli olduğunu, bu yüzden taşlardan insanlara kadar her şeyde hem bilinç hem de yer tutma özellikleri olduğunu söyleyerek dualizmden ayrılan, fakat tarif edilen maddenin ise materyalistlerin madde anlayışıyla ilgisi bulunmayan görüşler de olmuştur.¹² Böylesine farklı görüşlerin mevcudiyetine karşın temel iki görüşün, madde ile ruhu iki ayrı cevher olarak kabul eden görüş ve insan zihni dahil tüm canlılarla evreni oluşturan tek cevherin madde olduğunu kabul eden görüş oldukları söylenebilir (bu makalede bu iki görüşe odaklanılmaktadır). Bu arada bu iki temel görüşe inananların da kendi aralarında farklı görüşlere sahip olduğu, hem dualistlerin hem de karşıt görüşü savunanların içinde birbirlerine muhalif birçok fikrin seslendirildiği bilinmelidir. Örneğin ruhun bedenle irtibatının nasıl sağlandığı gibi konularda dualistler arasında; bilincin nasıl değerlendirileceği, hatta varlığının kabul edilip edilemeyeceği gibi hususlarda ise insan doğasının sadece maddi cevherden oluştuğunu savunanlar arasında birbirlerinden farklı birçok görüş savunulmuştur.

⁸ Richard Dawkins, *The God Delusion*, Black Swan, Berkshire (2007), s. 209-210.

⁹ Georges Politzer, *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev: Enver Aytekin, Sosyal Yayınları, İstanbul (1999), s. 129-165.

¹⁰ George Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev: Halil Turan, Bilim Ve Sanat Yayınları, Ankara (1996).

¹¹ Doğadaki her şeyin farklı düzeyde bile olsa bilinçli olduğuna dair görüş. Bakınız: *The Cambridge Dictionary Of Philosophy*, Editör: Robert Audi, Cambridge University Press, Cambridge (1995), 'panpsychism' maddesi, s. 555-556.

¹² Benedictus de Spinoza, *Tractatus Theologica-Politicus*, çev: Samuel Shirley, Brill Academic Publishers, Leiden (1997).

Sonuçta iki bin yıldan uzun bir süreçte bu konuda felsefi tartışmalar yapıldığını, buna karşın felsefecilerin çoğunluğunun üzerinde uzlaştıkları bir görüşün olmadığını söyleyebiliriz. Fakat bir genelleme yapmak gerekirse, içinde bulunduğumuz yüzyılda, Platoncu ve Descartesçi çizginin dualizmine karşın Demokritos'un ve La Mettrie'nin materyalizminin, insan zihninin anlaşılması hususunda ön plana çıktığı rahatlıkla söylenebilir.

BEYİN HAKKINDAKİ BİLİMSEL GELİŞMELER VE MATERYALİZMİN ÖN PLANA ÇIKIŞI

Alan Turing, beyni, bir çanak soğuk yulaf lapasına benzetmiştir. Böylesi görüntüye sahip bir organın bildiğimiz tüm zihinsel fonksiyonların gerçekleşmesini sağlaması inanılmaz gibi gözükmektedir. Yakından incelendikçe beynin kompleks yapısı ve bölümlerinin vazifelerini özenle yerine getirecek şekilde organizasyonları fark edilir. Üst kısımda büyük kubbemsi kısım asıl beyin olarak adlandırılır. Beyin sol ve sağ yarıküreler olarak ayrılır; ön ve arkada bu kadar kesin olmayan sınırlarla alın lobu, şakak lobu, yankafa ve artkafa lobları vardır.¹³ İnsan beyni doğadaki bilinen en kompleks sistemdir: 100 milyar kadar nörondan oluşur ve her bir nöron binlerce ayrı nöronla 100 trilyon kadar sinaps aracılığıyla bağlıdır. Bunlar arasında çok kompleks bir düzenle elektrik sinyallerinin taşınması sayesinde beynin fonksiyonları gerçekleşir.¹⁴

Beynin bazı bölgelerinin elektrik sinyalleriyle uyarılması sonucunda elde edilen etkiler, zihinsel durumlarımızın beynimiz aracılığıyla oluştuğunu göstermektedir. Beynin işitme ve tat alma bölümleri uyarılınca işitme ve tat almaya dair algıların oluştuğu görülür. Kimi bölgeler uyarılınca kolun havaya kalktığı gözlenmektedir. Bazı bölgeler uyarılınca ise mutluluk veya endişe gibi hislerin oluştuğu deneklerce ifade edilmektedir.¹⁵ Beyni hasarlı hastalar üzerinde yapılan incelemeler beynin biyokimyasal fonksiyonlarının zihinsel durumlar ile yakın ilişkisinin anlaşılmasına sebep olmuştur.¹⁶ Beyin üzerindeki incelemeler, nöronların

¹³ Roger Penrose, *Us Nerede? Kralın Yeni Usu 3*, çev: Tekin Dereli, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara (2006), s. 89.

¹⁴ Ian Barbour, *Religion In An Age Of Science*, Harper And Row Publishers, New York (1990), s. 194.

¹⁵ Ian Barbour, *Issues In Science And Religion*, Harper And Row Publishers, New York (1971), s. 323.

¹⁶ Francis Crick, *Şaşkırtan Varsayım*, çev: Sabit Say, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara (2000), s. 179-194.

(sinir hücreleri) ve nöronların toplu fonksiyonlarının beyin işlevlerinin temeli olduğunu göstermektedir.¹⁷ Bilincin nörofizyolojisinin tam olarak nasıl olduğu, hatta neden uyuduğumuz veya neden anılarımızın beynimizde biriktiği gibi soruların cevabı hala bilinmemektedir¹⁸ ama yine de son asırda beyinle ilgili elde edilen bilgiler daha önceki tüm asırların toplamından fazladır.

Beyinle ilgili bilinmeyenler bilinenlerden fazla olsa da, zihinsel durumların beyine ne kadar bağımlı olduğunun gösterilmesi, dualizme karşı materyalizmin bir başarısı olarak kabul edildi. Bu görüşü savunanlar, eğer dualizm doğru olsaydı zihinsel birçok olgunun beyinden bağımsız olması gerektiğini; fakat uyuşturucu gibi bir aracı ile beyin etkilenirse akıl yürütme, ahlak, estetik ve dini yargıların bile değişebileceğini, bunun ise materyalist tek cevherci yaklaşımla uyumlu olduğunu söylemektedirler.¹⁹ İnsan zihninin biyokimya ile yakın ilişkisine dair bulgular, insanı kompleks bir makine olarak gören yaklaşımın doğruluğunun delilleri olarak değerlendirilmiştir.

İnsan zihnini felsefi veya bilimsel açıdan ele alan birçok kitapta, dualizme karşı materyalist anlayışın ön plana çıkışı beyin hakkında artan bilgimize bağlanmaktadır. Bizce bu yaklaşım çok önemli bazı hususların gözden kaçmasına sebep olmaktadır. En ünlü dualist Descartes bile beynin zihinsel olaylardaki etkisinin farkındaydı. O, beyindeki küçük bir epifiz bezi sayesinde beden-ruh ilişkisinin kurulduğunu düşünüyordu.²⁰ Ayrıca insanla birçok davranışı ve özelliği ortak olan hayvanları makine olarak değerlendirmesi de Descartes'ın, insandaki birçok özelliğin (hayvanlarla ortak olan), mekanik yasalar çerçevesinde gerçekleştiğini ve 'ayrı cevher olan ruh'tan bağımsız olduğunu düşündüğünü gösterir. Sonuçta Descartes ve birçok dualist, beyindeki fonksiyonların insanların ruh halleri için önemini bunlar tamamen keşfedilmeden önce de kabul ediyorlardı; günümüzde ise beynin fonksiyonları anlaşıldıktan sonra da dualist yaklaşımı benimsemeye devam edenler vardır.

METODOLOJİDEN ONTOLOJİ ÜRETME

Sinirbilimindeki gelişimlerin dualizme karşı materyalist anlayışın daha çok taraftar bulmasında katkıları elbette olmuştur; fakat bizce, geçtiğimiz asırda natüralist-materyalist

¹⁷ Francis Crick, *age*, s. 284.

¹⁸ John Searle, *Akıllar Beyinler Ve Bilim*, çev: Kemal Bek, Say Yayınları, İstanbul (1996), s. 10.

¹⁹ Patricia Smith Churchland, 'From Neurophilosophy: Toward A Unified Science Of The Mind-Brain', (editörler: Eleonore Stump ve Michael J. Murray, *Philosophy Of Religion: The Big Questions* içinde) Blackwell Publishing, Malden (2006), s. 376.

²⁰ John Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, çev: Bülent Gözkan ve diğ., Sarmal Yayınevi, İstanbul (1996), s. 96.

anlayışın bilimin metodu olarak geniş kabul görmesinin bundaki etkisi daha önemli bir unsurdur. Felsefi natüralizm (*philosophical naturalism*), birçoklarınca ontolojik natüralizm (*ontological naturalism*) ve metafizik natüralizm (*metaphysical naturalism*) olarak da anılır; bu görüşe göre ‘maddi doğa’ dışında hiçbir varlık yoktur, bu görüşün tamamen materyalizme ve ateizme özdeş olduğu söylenebilir. Diğer yandan metodolojik natüralizm (*methodological naturalism*) ve bilimsel natüralizm (*scientific naturalism*) ile bilimin metodunun ne olması gerektiğine dair bir iddiada bulunulur.²¹ Metodolojik natüralizm ile ‘maddi doğa’ dışında bir varlığın (Tanrı, insan ruhu, v.b.) yok olduğu iddia edilmese de, bilimsel çalışmaların, maddi doğa dışında bir varlık yokmuşçasına yapılması gerektiği söylenir. İçinde bulunduğumuz asırda birçok teist bilim insanı bile inançları gereği felsefi natüralizmi reddetseler de metodolojik natüralizmi bilimsel yöntem olarak benimsemişlerdir.

Naturalizm, dualizmi hem dolaylı olarak hem de doğrudan dışlar. Dolaylı olarak dışlar; çünkü Tanrı’nın varlığı kabul edilmeyince (felsefi natüralizm) veya Tanrı yokmuşçasına (metodolojik naturalizm) olgular ele alınınca, birbirinden farklı iki cevherin nasıl bir araya geldiğini ve bunlar arasında uyumun nasıl sağlandığını açıklamak mümkün değildir.²² Leibnizci tarzda ‘baştan ayarlanmış düzen’ ile beden ve ruh arasındaki uyumun sağlandığını söyleyen paralelist teoriler veya Malebranche gibi Tanrı’nın her an müdahale ile görünürdeki uyumu gerçekleştirdiğini söyleyen vesileci teoriler ancak ontolojide Tanrı’ya yer verilirse, yani etkileşim sürecinin üzerinde bir Güç kabul edilirse savunulabilir.²³ Diğer yandan naturalist yaklaşımı savunanlar madde dışında bir cevherin bilimin araştırma kapsamına girmesini doğrudan da reddederler. Örneğin natüralistik apriori kabullerden dolaydır ki dualizmi desteklediği söylenen ruhi telepati ve psikokinesis türünden olayların olamayacağı düşüncesi²⁴ bilim çevrelerinde yaygın olan dogmatik bir inançtır ve bunlarla ilgili ileri sürülen veriler ciddi şekilde incelenmemiştir.²⁵ Ünlü zihin felsefecisi Searle, maddeci geleneğin (birçok açıdan Searle’ün kendisi de bu geleneğin içinde olmasına rağmen) ‘bilim’ ile özdeşleştirilmesinin yol açtığı hatalardan yakınlıkla şöyle demektedir: “Çağdaş

²¹ Alvin Plantinga, ‘Methodological Naturalism’, (editör: Jitse Van Der Meer, *Facets Of Faith And Science* içinde), University Press of America, Lanham (1996).

²² Hint kültüründeki gibi -Tanrı’ya vurgu yapmadan- ruh ve bedenin buluşması ile ilgili inançların, rasyonel açıdan savunulamayacağı kanaatindeyiz.

²³ Jerome A. Shaffer, *Zihin Felsefesi*, çev: Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul (2005), s. 103.

²⁴ Belki de gerçekten telepati ve psikokinesise dair iddialar saçmalıklardan ve sahtekarların düzenlerinden ibaret olabilir. Fakat burada önemli olan naturalist ön kabullerin, düşünceleri ve araştırmaları nasıl belirlediğini görebilmektedir. Naturalist yaklaşım, kendine aykırı gördüğü olguları araştırma konusu bile yapmayarak kendisinin yanlışlanmasına olanak tanımamaktadır.

²⁵ Jerome A. Shaffer, *age*, s. 119.

zihin felsefesinde, tarihsel gelenek, yanlışlığı çok açık olan hipotezleri kabul edilebilir gösteren bir yöntem ve bir kelime hazinesi sunarak deneyimlerimizin apaçık olgularına karşı bizi kör ediyor.”²⁶ Karl Popper’ın da dikkat çektiği gibi teorilerimiz, deneylerimizi incelemekte ve bizim nereye nasıl baktığımızı belirlemektedir.²⁷ Fakat birçok kişi bilimsel metodolojinin objektif olduğunu ve bilim insanlarının olgulara ‘*tabula rasa*’ bir zihinle yaklaştıklarını sanmaktadır. Üstelik bilim insanlarının zihinlerinin endişelerle ve önyargılarla en çok dolu olduğu ve objektifliklerini muhafaza etmelerinin en zor olduğu alanlardan biri zihin felsefesidir. Searle, Kartezyanizm’in fikirlerinin kabul edilmesi ile ilgili endişelerin, zihin felsefesini çalışanları sağduyuya ve mantığa en aykırı fikirleri kabul etmeye sürüklediğini söyler.²⁸

Birçok kişinin, ruhun ayrı bir cevher olduğunu, madde-dışı bir cevherin varlığını ‘bilimsel metodoloji’lerine aykırı buldukları için, daha baştan reddettiklerini gözlemleyebiliriz. Söylenen adeta şöyledir: “Madde-dışı bir cevher bilimin araştırma konusu olamaz; demek ki madde-dışı bir cevher yoktur.” Bu yanlışa ‘metodolojiden ontoloji üretme yanlışı’ diyebiliriz.²⁹ Oysa ontoloji neyin var olup olmadığı ve varlığın nasıl, ne şekilde olduğu ile ilgiliyken; metodoloji neyin, nasıl, ne şekilde var olduğunu ‘nasıl’ anlayacağımız ile ilgili olmalıdır. Eğer metodolojimiz ile varlık hakkında tatmin edici bilgi elde edemiyorsak; bizce yapılması gereken bu konuda agnostik bir tutum benimsemektir. Metodolojimizin varlığın anlaşılması için bir araç olduğunu, metodolojimizle keşfedilemeyecek olanların yok sayılmaması gerektiğini bilmeliyiz. Yapılan bu yanlışı; dünyada sahip olduğumuz bir arabayla ulaşamayacağımız gök cisimlerini yok saymamıza benzeyen bir durumdur. Sonuçta, dualizme karşı materyalizmin, zihnin anlaşılmasında ön plana çıkmasının en önemli nedeninin, içinde bulunduğumuz çağın paradigması³⁰ ve bu paradigmaya bağlı olarak benimesenen metodoloji olduğunu düşünüyoruz. Bu paradigmanın metodunu oluşturan felsefi yaklaşım apriori olarak madde-dışı cevherlerin varlığının

²⁶ John Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, çev: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul (2004), s. 27.

²⁷ Karl Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev: İlknur Ata ve İbrahim Turan, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul (1998), s. 130-135.

²⁸ John Searle, *age*, s. 13-44

²⁹ Bu, ontolojideki yargılardan (olan) ahlaki yargılar üretilmesini (olmalı) ‘doğalcı yanlışı’ (*naturalistic fallacy*) olarak niteleyerek eleştiren yaklaşıma benzetilebilir. Fakat bu sefer belli bir metodolojinin seçilmesinden ontolojiye dair yargılar (olan) üretilmeye kalkılmaktadır.

³⁰ ‘Paradigma’ bilim insanlarının dünyaya bakış açılarını belirleyen, yapılan bilimsel çalışmaların temel ön kabullerini dikte eden, ayrıca bilimsel faaliyetin oluştuğu ve kontrol edildiği sosyolojik ortamı ifade eden genel çerçevedir. Günümüzde dualizmin gözden düşmesinde mevcut paradigmanın etkisi olduğu gibi; Ortaçağ’da, dualizmin hem teolojik hem de bilimsel bir kanaat olarak yaygın olmasında, o dönemin paradigması belirleyici olmuştur. Paradigma kavramı için bakınız: Thomas Kuhn, *The Structure Of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago (1970).

reddedilmesini gerektirmektedir. ‘Maddi olayların sebebinin maddi olaylardan başkası olmayacağı’na dair dogmatik ön kabul, zihinsel olayların madde dışı cevherlerle ilişkilendirilmesini bir ön kabul olarak reddeder.³¹ Bizce bu durum, beynin sırlarının keşfedilmesinden daha çok dualizmin aleyhine kanaatlerin oluşmasında etkili olmuştur.

BİLİNCİN MATERYALİST AÇIKLAMASI NE KADAR BAŞARILIDIR?

Eğer natüralist-materyalist felsefenin kabul ettiği metodolojinin uygulanması ile karşımıza çıkan tabloda, zihnin bütün gizemleri açıklanabilseydi, herhalde çok az kimsenin insan zihninin bir tek maddi cevherden oluştuğuna dair kuşkusu kalacaktı. İnsan zihninin materyalist-natüralist paradigma içerisinde açıklanamayan en önemli özelliği bilinçtir. Zihni materyalist anlayış ile açıklamaya çalışan düşünürlerin önde gelen isimlerden biri olan Francis Crick bile “*Bilinç öyle bir konu ki sorunun ne olduğu üzerinde bile ortak görüş yok*” demektedir.³² Zihnimizdeki kırmızıyı görme deneyimi gözümüze ışığın gelmesinden ve sinirlerin bunu beyne iletmesinden, gıdıklanma deneyimimiz derimize temastan ve sinirlerin beyne bunu iletmesinden, sıkıntı ve mutluluk deneyimlerimiz buna sebep olan dışsal sebep ve düşüncelerden tamamen farklıdır. İşte bu kırmızıyı görme ve gıdıklanma bilincinin, maddeye indirgenmesine; moleküllerin hareket veya nöronların fonksiyonlarıyla açıklanmasına olanak yoktur. Bilincin maddeye indirgenmesindeki imkansızlık materyalizm için en önemli problemdir. Bu problem yüzünden bazı materyalistler bilincin varlığını inkar etme yoluna gitmişlerdir. Materyalizmin bu en uç formuna eleyici materyalizm (*eliminative materialism*) denir. Bilincin indirgenemezliği insan zihninin en önemli özelliği olan bilincin, materyalist bir açıklamasının yapılamaması ve burada bir boşluğun bulunması demektir. Bu boşluğun dualist yaklaşımla doldurulabileceği endişesi eleyici materyalizmin en önemli çıkış sebebidir.

Searle, eleyici materyalizmin akla ve sağduyuya en aykırı yaklaşım olduğu kanaatindedir. O, zihinsel fenomenlerin esasta bilinçle bağlantılı olduğunu ve bilincin de öznel olduğunu; bunun sonucunda zihinsel olanın ontolojisinin ‘birinci şahıs ontolojisi’ olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyler.³³ Bundan çıkan sonuç, hiç kimsenin bilincinin nesnel bir

³¹ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul (2005), s. 77.

³² Francis Crick, *age*, s.4.

³³ John Searle, *age*, s. 36,96.

gözlemin konusu olamayacağıdır. Oysa geniş kabul gören bilim metodolojisine göre bilim nesnel; olgular üçüncü şahısların gözlemine açıktır. Eğer ‘bilince’ bu metodoloji ile yaklaşırsak; bilinci, ya eleyici materyalistler gibi tamamen yok kabul eden ya da davranışçılar gibi sadece bireylerin dıştan gözüken davranışlarıyla ilgilenip, bilinci işin içine hiç katmayan yaklaşımları benimsemek durumunda kalırız ki tüm bu durumlarda zihnin en önemli özelliği olan ‘bilinç’ açıklanmamış ve sağduyuya aykırı bir şekilde yok sayılmış olur. Searle bu konuda şöyle demektedir:

“Çağdaş gerçeklik modelimiz ile gerçeklik ve gözlem arasındaki ilişki anlayışımız, öznellik görüngüsünü barındıramıyor. Bu model, nesnel (epistemolojik anlamda) gözlemcilerin nesnel olarak (ontolojik anlamda) varolan bir gerçekliği gözlemledikleri bir modeldir. Fakat bu modelin gözleme eyleminin kendisini gözlemlemesi mümkün değildir. Gözleme eylemi, nesnel gerçekliğe özne (ontolojik anlamda) bir erişimdir. Başka bir kişiyi kolayca gözlemleyebilsem de, onun öznelliğini gözleyemem. Ve daha da kötüsü, kendi özneliğimi gözleyemem, çünkü yapmayı düşünemediğim her türlü gözlem, gözlenmesi beklenen şeyin kendisi olacaktır... Gözlemin ontolojisi, epistemolojinin aksine kesinlikle öznellik ontolojisidir.”³⁴

Searle’e göre bilincin, bilimlerdeki genel yöntemlerle anlaşılmasını ve felsefi analizinin yapılmasını olanaksız kılan işte bu özne durumdur. Ağrıya, gıdıklanmaya veya renk algısına dair bilinç durumları hep birisinin bilinç durumudur. Bu ise gözlemlenemez ve nesnel araştırma konusu olamaz. Fakat bu durumları birinci şahıs olarak yaşamamız bunların inkar edilmesine (eleyici materyalizme) de olanak vermez. Bilincin kendisini açıklamaya kalkanlar, hep bilincin kendisinden önceki süreçleri açıklamakla sınırlı kalmaktadırlar.³⁵ Oysaki ‘bilince’ sebep olan nöronlardaki elektrik sinyalleri ve beyindeki biyokimyasallar olsalar da, zihindeki deneyimlerimizi bu sinyaller ve biyokimyasallar ile özdeşleştirilemeyecek bir şekilde yaşarız. Polkinghorne, Daniel Dennett ve benzerlerinin ‘Bilinç Açıklandı’ (*Consciousness Explained*) gibi ihtiraslı başlıklarla yazdıkları kitaplarda bilincin doğasını açıklamayı başaramadıklarını söyler.³⁶

³⁴ John Searle, *age*, s. 131-132.

³⁵ Daniel Dennett, *Consciousness Explained*, Little-Brown, Boston (1991).

³⁶ John Polkinghorne, *Science and Theology*, Fortress Press, London (2003), s.59.

Burada karşımıza çıkan öznellikten kaynaklanan epistemolojik duvarın aşılması mümkün gözükmemektedir; bu yüzden, bilimsel araştırmalar ne kadar ilerlerse ilerlesin bilincin maddeye indirgenmesinin gelecek zaman zarfında da mümkün olmadığı kanaatindeyiz. Bu konudaki agnostik tavır iki şekilde olabilir. Birincisinde içinde bulunduğumuz dönemdeki bilgi seviyemizin agnostikliği gerektirdiği, ilerleyen bilim düzeyi ile bunun aşılabileceği savunulabilir. İkincisinde ise içinde bulunduğumuz agnostik tavrın sahip olduğumuz yeteneklerle hiçbir zaman aşılamayacağı ifade edilebilir; bu ‘güçlü bir agnostik tavır’dır. Eğer sorun mikroskoplarımızın gücü olsaydı; elektron mikroskobu yerine bir gün kuantum mikroskobunun yapılmasını ve sorunun çözülmesini ümit edebilirdik. Fakat sorun, aşılması mümkün gözükmeyen epistemolojik bir duvardır. Bu yüzden biz güçlü bir agnostik tavrı savunuyor ve bu dünyada sahip olduğumuz yetenekler ve bilincin öznel karakteri yüzünden, bu sorunun aşılmasının mümkün olmadığını düşünüyoruz.³⁷ Genelde bilimin ileride bir şeyi başaramayacağını iddia edenlere, son üç yüzyılda bilimin başarıları ve böylesi iddiaların sahiplerinin hep yanıldıkları hatırlatılır. Fakat burada mahiyet olarak farklı bir durumla karşı karşıya olduğumuza dikkat edilmelidir. Söz konusu olan bilimsel araçların eksikliği gibi bir sorun değildir. Öznel kırmızıyı görme ve gıdıklanma gibi bilinçteki deneyimlerin bilimsel araştırma konusu yapılamamasıdır. Fizikte maddeden, kütleden, uzaydan, zamandan, enerjiden bahsedilir; oysa ki renk algılarımızın veya duygularımızın bunların cinsinden ifadesi mümkün değildir;³⁸ bu ise bunların maddeye indirgenememesi ve bilinç hallerimizin bilimin objesi olamaması demektir. Bilinç odasına bizden başka kimse giremez; hatta bizim ‘bilinç odasına girdiğimize’ dair metafor bile yanıltıcı olabilir, çünkü içine girebileceğimiz bir mekan yoktur, üç öge (kendim, içeri girme eylemi ve içeri girilen mekan) arasında bir ayırım mümkün değildir.³⁹ Durum böyle olunca, kendimizin kırmızıyı görme ve gıdıklanma gibi bilinç hallerinin, ne tanımını ne maddeye indirgenmesi ne de bunlara tanıklığımızdan dolayı inkarları mümkündür. Bu ise, zihne materyalist yaklaşımın eksik kalacak olması -doğru ise bile- ve ispatlanmasının imkansız olması demektir. Bu konuda ‘güçlü agnostik tavır’ olarak nitelediğimiz pozisyonumuzun sebebi budur.

³⁷ Aslında Searle bu konuda bizden daha iyimserdir. Şu an hayal bile edilmeyen bir indirgeme kavramını bize sağlayacak olan büyük bir entelektüel devrimin olabileceğinin reddedilmemesini ister. Bakınız: John Searle, age, s.159. Aslında bu yaklaşım da bildiğimiz indirgeme kavramlarıyla bunun hiçbir zaman başarılı olamayacağı anlamını taşır. Bu yüzden Searle, bilimin normal gelişmesiyle değil fakat hayal bile edilemeyen bir devrimle bu sorunun çözümüne ihtimal verir.

³⁸ Roger Penrose, *Büyük Küçük Ve İnsan Zihni*, çev: Cenk Türkman, İzdüşüm Yayınları, İstanbul (2005), s. 112.

³⁹ John Searle, age, s. 131.

YAPAY ZEKA İLE İNSAN ZİHNİ TAKLİT EDİLEBİLİR Mİ?

Eğer zihin sadece maddi hammadeden oluşuyorsa ve zihnin gizemleri tamamen çözülebilirse, elimizdeki hammadde ile zihni taklit etmeyi umabiliriz. Böylesi bir durum gerçekleşirse, zihne materyalist yaklaşımın doğru olduğundan kimsenin şüphesi kalmayacaktır. Günümüzde bu tip iddialar özellikle yapay zeka çalışmalarıyla irtibatlıdır. Yapay zeka çalışmalarının, zihne materyalist yaklaşımın doğrulanması için en çok ümit bağlanan ve bu konuyla ilgili olarak halk arasında en popüler ilgi odağı olan alan olduğu söylenebilir. Materyalist işlevselci yaklaşım, zihinsel olguları beyin içindeki nedensellik ilişkileri ile açıklar.⁴⁰ Bu yaklaşımı benimseyenler, bilgisayarlara uygun program yazılıp, yapay zeka içinde benzer nedensellik ilişkileri kurulursa, insanların duygularının ve bilincinin aynısına yapay zekanın da sahip olacağını düşünürler. Buna göre insan beyninin işleyişi bilgisayarın işleyişinin aynıdır; yaygın olarak kullanılan benzetmede zihnin bedene göre durumunun, yazılım (*software*) programının bilgisayarın donanımına (*hardware*) göre olan durumuna benzetilebileceği söylenir.⁴¹

Daha önce bilinci ele aldığımızda bilincin maddeye indirgenemediğini söylemiştik. Bu, insan zihninin bilgisayarla taklit edilemeyeceği anlamına da gelmektedir. Maddeye indirgenemeyen bilincin, bir programla bilgisayara yüklenmesi ve sonuçta yapay zekada bilincin oluşturulması mümkün değildir. Burada yanılgıya belki de en çok sebep olan davranışçı ekoldür. Davranışçı ekolün metodolojisi öznel olanın bilimsel olamayacağını düşünür ve sadece ‘bilincin dışı vuran tezahürleri’ni bilinç durumları olarak değerlendirir. Burada bilincin bir indirgenmesi söz konusudur; fakat buradaki indirgeme nöron faaliyetlerine değil fakat bedenin dışı vuran davranışlarıdır. Oysa acı çekmeden acı çekiyormuş gibi bağırabiliriz veya bir şeyi beğenmeden beğendiğimizi ifade edebiliriz.⁴² Davranışçılık, bilincin öznelliğini ve ‘birinci şahıs ontolojisi’ durumunu göz önünde bulundurmadığı için sadece bilincin durumlarını verdiğimiz örneklerdeki gibi yanlış tespit etmekle kalmayabilir; daha da kötüsü bilinçli olan ile bilinçsiz olanın ayırt edilememesine sebep olur. İnsan şeklindeki bir robota değişik sesler yüklediğimizi; bu robotun ayak tabanı yavaşça ellenince

⁴⁰ Ned Block-Gabriel Segal, ‘The Philosophy Of Psychology’ (editör: A. C. Grayling, *Philosophy 2* içinde), Oxford University Press, Oxford (1998), s. 14.

⁴¹ Ian Barbour, ‘Neuroscience, Artificial Intelligence, And Human Nature: Theological And Philosophical Reflections’, (editörler: Robert John Russell ve diğerleri, *Neuroscience And The Person* içinde), Vatican Observatory Publications, Vatikan (2002), s. 262.

⁴² Ian Barbour, *Issues In Science And Religion*, s. 353-354.

gıdıklanan insan gibi sesleri yayınladığını ve daha şiddetli el temaslarına karşın ise acı çeken insan gibi sesleri yayınladığını düşünelim. Davranışçı ekole mensup birisi, böylesi hareket eden bir robot ile insanın bilincinde acı ve gıdıklanma oluşması sonucunda verilen reaksiyonları ayırt edemeyecektir.

Bu örnekler, yapay zekalı bir robot ile bir insanın tamamen özdeş davranışlarda bulunabileceklerini, fakat bu özdeş davranışların biri bilinçli diğeri ise bilinçsiz iki farklı kökeni olabileceğini gösterir. Yapay zekalar ile insan zihni karşılaştırılınca, insan bilincinin farkının anlaşılması için gıdıklanma gibi basit deneyimlerin üzerinde yoğunlaşmanın; insan bilincinin deneyimlerinin, bilgisayarların ‘1’ ve ‘0’ ile oluşturulmuş programlarından mahiyet farkının anlaşılmasında daha kullanışlı oldukları kanaatindeyiz. Bunun yerine insanların bilimsel teori üretme veya beste yapma gibi daha kompleks zihinsel özellikleri ile yapay zekalar karşılaştırıldığında; bilimin ilerlemesiyle yapay zekaların ilerde bunu da ‘becerebileceği’, yapay zekaların bir Bach olamamasının sebebinin, bu konuda bilgisayar programlarının yeterince geliştirilmemesi olduğu zannedilebilmektedir. Gıdıklanmanın bilinci gibi basit zihin deneyimlerinde yoğunlaşırsa, sorunun bir derece farkı değil bir mahiyet farkı (ayrı cevher anlamında olmasa da) olduğu anlaşılacaktır. Searle bu konuda şöyle demektedir:

“Epistemolojinin üçüncü şahıs karakteri, zihinsel durumların fiili ontolojisinin bir birinci şahıs ontolojisi olduğu gerçeğini görmemizi engellemelidir. Üçüncü şahıs bakış açısının pratikteki uygulama tarzı, bizim insan gibi gerçekten bir zihni olan şeyle bilgisayar gibi bir zihni varmış gibi davranan şey arasındaki farkı görmemizi güçleştirir. Ve bir kez gerçekte zihinsel duruma sahip olan bir sistemle, zihinsel durumları varmış gibi davranan sistem arasındaki bu farkı kaybettiğimiz zaman, zihinsel olanın zorunlu bir özelliğini, yani onun ontolojisinin zorunlu olarak birinci şahıs ontolojisi olduğunu gözden kaçırmış olursunuz.”⁴³

Bilgisayarların, bir bilince sahip olmadan dışarıdan bakıldığında bilinçliymişçesine davranışlarda bulunabileceklerini anlatmak için verilmiş en meşhur örnek Searle’ün ‘Çin odası’ örneğidir (bu örnek zihin felsefesinde yoğun bir şekilde tartışılmıştır): Searle, Çince bilmediğiniz ve bir odaya kapatıldığınız varsayımıyla örneğine başlar. Bu odada, mektupla gelen Çince yazıları, odadaki Çince bir kitaptaki yazılarla eşlemeniz, bu bir araya getirme

⁴³ John Searle, age, s. 32.

işleminde kitabın işaret edeceği Çince yazıları da bir mektupla geri göndermeniz istenir. Odaya gelen Çince yazılar bazı sorulardır, kitapta bunlarla ilgili eşleşmede cevapları bulursunuz ve geri gönderirsiniz ama Çince bilmiyorsunuzdur. Dışarıdan olayı izleyen ve size verilen komutlarla hareket ettiğinizden ve Çince bilmediğinizden habersiz olanlar, sizin Çince bilip soruları cevapladığınızı zannedeceklerdir. Searle, bilgisayarların işlemesinin de buna benzetilebileceğini; bilgisayarların, bilincinde olmadan sembolleri kendilerine verilen programa göre kullandıklarını ve yapay zekaların, insan zihnini taklit etmelerinin mümkün olamayacağını söyler.⁴⁴

TURING TESTİ VE BİLİNÇ

Buraya kadar verdiğimiz örnekler, yapay zekaların Turing Testi'ni geçseler bile insan zihni gibi düşünemeyeceklerini gösterir. Turing testi, 1950 yılında Alan Turing tarafından ortaya atıldığından beri zihin felsefesinde çokça tartışma konusu olmuştur. Turing, makinelerin insanlar gibi düşünüp düşünmediklerine şu testle karar verilmesini ister: Bir odadaki yargıç, diğer bir odadaki bilgisayar ve başka bir odadaki bir kişi ile iletişim kuracak ve ekranda göstermek gibi bir yöntemle sorular sorup cevaplar alacaktır. Eğer yargıç verilen cevaplardan bilgisayarı ve insanı ayırt edemezse bilgisayarın da akıllı olduğuna karar verilir. Turing'in önerisi 'akıllı olmak' kavramının 'Turing testini geçmek' ölçütü ile belirlenmesidir.⁴⁵ 'Çin odası' veya 'gıdıklanma ve bağırma sesleri çıkaran bilgisayar' gibi örnekler, Turing testinin davranışçı yaklaşımıyla, yapay zekaların insan gibi düşünemediklerine/düşünebileceklerine dair iddianın belirlenemeyeceğini gösterir.

Yapay zekaların insan zihnini taklit edebileceğine dair yaklaşımlar, insan zihninin fonksiyonlarının matematiksel olarak ifade edilebileceği ve bu yüzden de yapay zekalar tarafından taklit edilebileceği iddiasını taşır. Oysa daha önce belirttiğimiz gibi bilinç halleri maddeye indirgenemez, yani matematiksel olarak ifade edilemez; bu, yapay zekaların, insanlardan çok daha iyi satranç oynasalar da hiçbir zaman bilinçli olamayacakları anlamına gelir. Dünyanın yaşayan en iyi matematikçi ve fizikçilerinden biri olarak kabul edilen Roger Penrose'un bu konudaki yaklaşımları, yapay zekaların insan zihnini hiçbir zaman taklit edemeyeceklerine ilave delil oluşturmaktadır. Penrose, matematiksel anlayışın kendisinin bile

⁴⁴ John Searle, *Akıllar Beyinler Ve Bilim*, s. 44-49.

⁴⁵ Ned Block, Gabriel Segal, *age*, s. 6.

matematiksels olarak ifade edilmesine olanak olmadığını söylemektedir. Ona göre ‘anlayış’ hesaplamadan farklı bir şeydir. Bu yüzden, matematiksels algoritmalara dayalı yapay zekalar hiçbir zaman insan zihnini taklit edemezler.⁴⁶ Penrose, ‘Turing makinesi’ adı verilen sınırsız bellekli, işlemleri hiç hesap hatası yapmadan sonsuza dek sürdüren ideal bir bilgisayarı ele alıp; insan zihnini, böylesi bir makinenin bile taklit edemeyeceğini göstermeye çalışır. Penrose’un verdiği örneklerden biri sonsuza giden hesaplamalarla ilgilidir: Lagrange Teoremi’ne göre; her sayı, dört tane tam kare sayının toplamına eşittir. Fakat bir bilgisayar sonsuza dek işleme dalacağından böylesi bir teoremi oluşturamaz. Penrose, bu ve benzeri örneklerden hareketle ‘matematiksels içgörü’nün, doğruluğundan emin olunabilecek bir hesaplama biçiminde kodlanmış olamayacağını söyler.⁴⁷ Böylesi bir içgörüyü matematiksels olarak ifade edememek ise bu özelliğın yapay zekaya hiçbir şekilde aktarılamayacağı anlamını taşır.

Penrose, Gödel’i takip ederek, doğal sayıların özelliklerinin anlaşılmasının da hesap kurallarıyla gerçekleşmediğini söyler. Çocukların, hiçbir hesaplama yöntemiyle nitelenemeseler de doğal sayıların ne olduğunu anlayabilmesini bu görüşüne örnek olarak verir. Çocuğa verilen hesaplama kuralları değildir, fakat doğal sayıları ‘anlamasını’ sağlamaktır. Buna bağılı olarak Penrose, matematiksels anlayışın hesaplamaya dayanmadığını; olup bitenlerin ‘farkına varmaya’ bağılı olduğunu söyler. Bu ise anlayışsız bilgisayarlara aktarılabilecek bir özellik değildir.⁴⁸

Bilincin anlaşılmasını ve yapay zekaların insan zihnini taklit edemeyeceğini savunan Penrose da Searle gibi gelecek bir zaman diliminde bu konunun çözülmesine ihtimal vererek şöyle demektedir: “Ortalıkta bizi son derece şaşırtan bir şeyler dönüyor olması, bunu hiçbir zaman anlayamayacağımız anlamına gelmemektedir.”⁴⁹ Oysa biz, Penrose ve Searle’ün gösterdiği örneklerin bu konuya şimdilik agnostik kalmamızdan çok daha fazlasını gerektirdiğini; bu konudaki agnostik durumdan sahip olduğumuz algılarımız, becerilerimiz ve araçlarımızla hiçbir zaman çıkmamızın mümkün olmadığını düşünüyoruz. Searle’ün açıklamaları gibi Penrose’un açıklamaları da bu konunun anlaşılmasının epistemolojik duvarlarla engellendiğini göstermektedir. Ne bilincin birinci şahıs ontolojisi olmasıyla ilgili

⁴⁶ Roger Penrose, *Bilgisayar Ve Zeka: Kralın Yeni Usu 1*, çev: Tekin Dereli, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara (2000), s. 35-85.

⁴⁷ Roger Penrose, *Büyük Küçük Ve İnsan Zihni*, s. 123-130; Roger Penrose, *The Road To Reality*, Jonathan Cape, London (2004), s. 374-378.

⁴⁸ Roger Penrose, *Büyük Küçük ve İnsan Zihni*, s. 133,134.

⁴⁹ Roger Penrose, *age*, s. 157.

epistemolojik duvarı aşabiliriz, ne de matematiksel olmayan ‘matematik anlayışı’ni matematikleştirip, zihnin nasıl çalıştığını matematiksel programlı bir yapay zekayla taklit edebiliriz.

DUALİZM VE ZUHUR ETME

Buraya kadar insan zihninin sadece maddi cevherle açıklanabildiğini savunan yaklaşımın iddialarının yanlışlığını göstermeye çalıştık. Birçok kere bizim yaptıklarımıza benzer eleştiriler, ‘karşı kampın’ yetersizliklerinin gösterilmesi suretiyle dualizmin bunun yerine teklif edilmesi için ifade edilmiştir. Bu yüzden, daha önceki sayfalardaki yaklaşımlarımızı okuyan birçok kişi “Peki neden ruhun ayrı bir cevher olduğuna da agnostik kalıyorsunuz” diye sorabilir. Öncelikle, zihnin materyalist bir yaklaşımla başarılı bir şekilde açıklandığını ifade eden yaklaşımın yanlışlığını göstermeye çalıştığımızı, oysa zihnin sırf maddeden (tek cevherden) oluştuğu iddiasını yanlışladığımız iddiasında bulunmadığımızı belirtmeliyiz. Biz, insan zihni sırf maddi cevherden oluşmuşsa bile bunun başarılı bir şekilde gösterilemediğini ve de gösterilemeyeceğini savunuyoruz. Bu yüzden, buraya kadar yanlışlığı gösterilmeye çalışılan, materyalist yaklaşımı başarıya ermiş bir proje olarak sunan yaklaşımdır; yoksa zihnin bir tek maddi cevherden oluştuğunu kabul eden yaklaşımın kendisi değildir.

Bilimsel ve felsefi açıdan doğruluğu gösterilemediği için zihne materyalist yaklaşıma agnostik kalıyoruz. Diğer yandan, insan ruhunun ayrı bir cevher olduğu, insan zihninin özelliklerinin sadece ayrı bir cevher ile açıklanabileceği iddiasının doğruluğu da bilimsel veya felsefi açıdan gösterilemediği için, bu yaklaşıma da agnostik kalmanın en tutarlı yol olduğunu düşünüyoruz. Dualizmi savunanların en çok izlediği yol materyalist yaklaşımdaki boşlukları göstermek ve bu boşlukları ayrı bir cevher (ruh) ile doldurmaktır.⁵⁰ Materyalist yaklaşımın boşlukları vardır, fakat bu boşlukların varlığı, bu boşlukların ayrı bir cevher ile doldurulması gerektiğini göstermez. Dualist yaklaşımı savunanlar da birbirinden farklı iki cevherin nasıl ilişki kurduklarını gösterememektedirler.⁵¹ Nitekim maddeci yaklaşımı benimseyenlerin birçoğu dualizmin bu yüzden reddedilmesi gerektiğini söylemektedirler. Sonuçta dualist

⁵⁰ Richard Swinburne, *The Evolution Of The Soul*, Clarendon Press, Oxford (1997), s. 21-141.

⁵¹ Aslında maddeci yaklaşım da bilincin maddi bedeni nasıl etkilediğini; örneğin zihinsel bir sıkıntının (sıkıntının sebep olduğu kimyasal değişimlerin değil) nasıl tansiyonu yükselttiğini veya kolu kaldırma iradesinin kolu nasıl kaldırdığını açıklayamamaktadır.

yaklaşımlar da boşluğa sahiptirler; eğer boşluklardan dolayı bir görüşü reddedeceksek insan zihni hakkında (aslında buna hayvan zihni de eklenebilir) ortaya atılmış bütün görüşleri reddetmemiz gerekir. Zaten bu yüzden, bu konuda agnostik kalmanın en tutarlı yol olduğunu savunuyoruz.

Bilinci önemsemeyen veya yok sayan materyalist yaklaşımların yanlışlığının gösterilmesi, ruhun ayrı bir cevher olduğunun ispatı olarak kabul edilemez. Zihne yaklaşımda eleyici materyalizmin tamamen yanlış, davranışçılığın ise epistemolojik açıdan yanıltıcı olup, bilincin ontolojik gerçekliğini kavramayı sağlayamayacağını söyleyebiliriz. Bunlara karşılık, eleyici materyalizmin ve davranışçılığın hatalarına düşmeden, zihnin sadece maddi cevherden oluştuğunu savunan yaklaşımların da var olduğunu bilmeliyiz. Bahsettiğimiz yaklaşımlarda, zihnin ‘zuhur eden’ (*emergent*) bir özellik olduğu savunulur: Bu yaklaşımlara göre zihin, kendini oluşturan nöronların veya atomların özelliklerine indirgenemez, fakat madde-dışı bir cevher de ihtiva etmez. Bu yaklaşımlarla savunulan iddia “Bütün, kendini oluşturan parçalardan daha fazla bir şeydir ve kendini oluşturan parçalarla açıklanamaz” şeklinde özetlenebilir.⁵² Bu açıklama tarzında bütünün parçalardan bağımsız bir cevher taşıdığı reddedildiği ve fizik yasaları ihlal edilmeden zihinsel olayların açıklandığı savunulduğu için, bu yaklaşım materyalizm ile uyumludur. Zihnin ‘zuhur eden’ bir fenomen olduğunu, indirgemeci materyalistlere ve dualistlere karşı savunanlara örnek olarak günümüz felsefecilerinden Philip Clayton’u ve Arthur Peacocke’u verebiliriz. Clayton, sinirbilimsel teorilerin insan zihnini açıklayabileceğine karşı çıkarken insan zihninin fenomenlerini bilimsel çalışma dışı bırakan dualizme de karşı çıkar. Clayton, ‘zuhur etme’ ile ilgili yaklaşımın teolojik yorumlara açık olduğunu ama teist olmayanların da bu yaklaşımı benimseyebileceğini belirtir. Clayton’a göre de sinirbilim, sadece birinci şahıs tarafından yaşanan bilinç hallerini üçüncü şahıs bakış açısıyla ele alamayacağı için; hiçbir zaman bilincin açıklanması mümkün olamayacaktır.⁵³ Fakat Clayton, bize göre bu düşüncesinin gerekli sonucu olan agnostik yaklaşımı benimsemeden ‘zuhur etme’ yaklaşımını benimser.

Peacocke ise genel dünya görüşü olarak ‘zuhur etme’yi benimser ve doğadaki üst seviyelerin alt seviyelere indirgenemediğini savunur. Onun insan doğasına yaklaşımı bu genel ‘zuhur etme’ yaklaşımıyla uyumludur. Peacocke, birçok filozoftan farklı olarak zihinsel

⁵² Ian Barbour, *age*, s. 326.

⁵³ Philip Clayton, ‘Neuroscience, The Person And God: An Emergentist Account’, (editörler: Robert John Russell ve diğerleri, *Neuroscience And The Person* içinde), Vatican Observatory Publications, Vatikan (2002), s. 181-214.

olanla ilgili ‘zuhur etme’yi sadece beyin özellikleriyle ilişkilendirmez; o ‘sosyal toplumun içindeki bedendeki beyinsel özellikleri’ bir bütün olarak değerlendirir.⁵⁴ Bizce, zihin eğer sadece maddi cevher ile açıklanmaya çalışılacaksa ‘zuhur etme’ gibi fizikalizmin indirgemeciliğine karşı bir yol izlemek gerekir. Çünkü materyalizmin bunun dışında izlediği yollarda, ya zihnin en önemli özelliği olan bilinç yok kabul edilmiştir, ya da bilinç yokmuşçasına yaklaşımlar gösterilmiştir. Oysa bu yaklaşımlar sağduyuya ve birinci şahıs olarak sürekli tanıklık ettiğimiz bilincin inkar edilemeyecek önemine aykırıdır. Fakat diğer yandan bilincin indirgenemeyen ve ‘zuhur eden’ bir özellik olduğu söylendiğinde ne kadar az şey söylendiğinin ve maddenin belli bir şekilde birleşiminden adeta sihir gibi bilincin açığa çıktığı gibi bir izah yapıldığı da gözden kaçmamalıdır.

Bu açıklama yetersiz bir açıklama olsa da ruhun maddeden ayrı bir cevher olduğunu söyleyen dualist yaklaşımın fenomenleri açıklamakta bundan daha başarılı olduğu söylenemez. Sonuçta bilinci yok kabul eden maddeci yaklaşımların ve ruhla maddi beden arasındaki bağlantıyı zayıf gören dualist yaklaşımların yanlışlığının belli olduğunu söyleyebiliriz; bu konuda agnostik kalmaya gerek olmadığı ve net tavır belirlenebileceği görüşündeyiz. Fakat zihnin maddi cevherden zuhur eden bir özellik olduğu ile zihnin maddesiz bir cevherle ilişkili olduğunu söyleyen ve bunları söylerken aslında zihnin doğasının anlaşılması adına pek az şey söylemiş yaklaşımların hangisinin doğru olduğuna karar veremeyeceğimiz kanaatindeyiz.⁵⁵ Bize göre, bu konuda kanaate varanların kanaatlerinin asıl oluşmasını sağlayan bilimsel olarak ispatlanmış veriler değildir; fakat daha ziyade, bu konu ele alınmadan önce apriori olarak kabul edilmiş metodolojiler, felsefeler veya teolojilerdir.

ESKİ AHİT VE YENİ AHİT’TE İNSANIN DOĞASI

Buraya kadar bilimsel ve felsefi açıdan insanın sırf maddi cevherden mi yoksa iki cevherden mi oluştuğu sorununa agnostik kalmanın en tutarlı yol olduğunu savunduk. Diğer

⁵⁴ Arthur Peacocke, ‘The Sound Of Sheer Silence: How Does God Communicate With Humanity?’, (editörler: Robert John Russell ve diğerleri, *Neuroscience And The Person* içinde), Vatican Observatory Publications, Vatikan (2002), s. 215-247.

⁵⁵ Biri tek cevher ve biri iki cevher kabul eden bu yaklaşımlar, bilincin indirgenemezliğini kabul etme noktasında ortak tavır içindedirler. Zaten bu yüzden de ‘zuhur etme’ ile ilgili yaklaşımı savunanları gizli-dualist (crypto-dualist) olarak niteleyenler olmuştur (kendileri bu tanımlamayı kabul etmeseler de). Bakınız: Philip Clayton, age, s. 212.

yandan, “Teolojik⁵⁶ açıdan bu konuya yaklaştığımızda tavrımızda bir değişiklik olmalı mıdır” diye sorulabilir. Üç dinin tarih içinde oluşan teolojileri, geniş kitlelerin bu konuya yaklaşımlarının oluşumunda büyük etkiye sahip olmuştur. Özellikle geniş halk kitlelerinin inançlarının belirlenmesinde büyük mezheplerin açıkladığı doktrinlerin belirleyiciliği çok önemlidir ve bu mezheplerin görüşleri genelde dualizm yönündedir. Fakat birçok teist düşünür insanın bir tek maddi cevherden oluştuğu fikrini kabul etmiş ve bu görüşün dinlerinin teolojisine daha uygun olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁷ Bu konuyla ilgili olarak Kutsal Metinlerin nasıl anlaşılması gerektiği teolojik tartışmaların önemli bir yönünü oluşturur.

Joel Green, İbranice (*nephe*, *basar*, *leb* ve *ruah* gibi) ve Yunanca (*soma*, *psyche*, *pneuma* ve *sarx* gibi) terimlere yüklenen farklı anlamlarla insanın doğası hakkında farklı görüşlerin oluştuğuna dikkat çekmiştir. Green, ‘*nephe*’ kelimesine genelde ayrı cevher anlamında ‘ruh’ (*soul*) manası verilse de ‘yaşam’ (*life*), ‘kişi’ (*person*), ‘nefes’ (*breath*), ‘insanın özü’ (*inner person*), ‘benlik’ (*self*), ‘istek’ (*desire*), hatta ‘gırtlak’ (*throat*) anlamında çevrilmesinin mümkün olduğunu ifade etmektedir. ‘*Basar*’ kelimesinin ‘ten’ (*flesh*), ‘vücut’ (*body*), ‘deri’ (*skin*), ‘insanoğlu’ (*human kind*) veya ‘hayvanlar alemi’ (*animal kingdom*) olarak çevrilebileceğini söylemektedir. ‘*Leb*’ kelimesinin ‘kalp’ (*heart*), ‘zihin’ (*mind*), ‘vicdan’ (*conscience*) ve ‘iç dünya’ (*inner life*) olarak çevrilebileceğini belirtmektedir. ‘*Ruah*’ kelimesinin ise ‘rüzgar’ (*wind*), ‘nefes’ (*breath*), ‘idrakın ve/veya iradenin bulunduğu yer’ (*seat of cognition and/or volition*), ‘tabiat’ (*disposition*) veya ‘can’ (*spirit*) olarak çevrilebileceğini ifade etmektedir. Green, İbranice’de ‘*nephe*’ kelimesinin ‘insanın bütünlüğü içinde algı ve duyguları’ nı ifade ettiğini, fakat insanın maddi vücudundan ayrı bir cevhere işaret etmesi gerekmediğini belirtmektedir. Eski Ahit’in Leviler bölümündeki 2:1, 4:2, 7:20 ayetlerinde ‘*nephe*’ in ‘kişi’ olarak tercüme edilebileceğini, genelde tüm insanlar için bu kelimenin kullanıldığını fakat Tekvin bölümü 1:12 ve 24, 2:7, 9:10 ayetlerinde bu ifadenin hayvanlar için de kullanıldığını belirtir. ‘*Basar*’ kelimesinin insanın maddi bedenini genelde ifade ettiğini Mezmurlar 119:73 ve İşaya 45:11 ve 12 ayetlerinden anlayabileceğimizi söyler. ‘*Roah*’ ifadesinin ise insanın yaşayan halini belirtmek için kullanıldığının Tekvin 2:7, Eyüp 12:10, İşaya 42:5 ayetlerinden belli olduğunu ifade eder. Green bu çok anlamlılık sorununun, İbranice kelimeler için olduğu gibi Yunanca kelimeler için de geçerli olduğunu;

⁵⁶ Teoloji ifadesi ile özellikle üç tektanrılı dinin (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam) teolojilerini kastediyoruz.

⁵⁷ Kimi zaman üç tektanrılı dinin teolojilerinde ‘üçleme’ konusunda olduğu gibi çok derin farklar olabilmektedir. Fakat bu konuda, büyük mezheplerin dualizmi benimsemesinden, her bir dinin içindeki birçok düşünürün buna muhalefetine, hatta Kutsal Metinler üzerindeki benzer yorumlara benzer itirazlara kadar yapılan tartışmalarda üç din arasında büyük benzerlikler vardır.

'soma'nın 'vücut' (*body*), 'fiziki varlık' (*physical being*), 'kilise' (*church*), 'köle' (*slave*), hatta 'gerçeklik' (*reality*) olarak; 'psyche'nin 'iç benlik' (*inner self*), 'yaşam' (*life*), 'kişi' (*person*) olarak; 'pneuma'nın 'can' (*spirit*), 'hayalet' (*ghost*), 'iç benlik' (*inner self*), 'düşünme şekli' (*way of thinking*), 'rüzgar' (*wind*), 'nefes' (*breath*), olarak; 'sarx'ın ise 'ten' (*flesh*), 'vücut' (*body*), 'insanlar' (*people*), 'insan' (*human*), 'halk' (*nation*), 'insan doğası' (*human nature*) ve 'yaşam' (*life*) olarak çevrilebileceğini söyler. Green, Eski Ahit'te ve Yeni Ahit'te maddeden ayrı bir cevher anlamı yüklenen kelimelerle ilgili bu açıklamaları yaparak, bu kelimelerin maddi insan bedeninden ontolojik olarak ayrı bir cevher anlamında anlaşılmalı için bir neden olmadığını savunur. 'Nephes' ve 'psyche'nin ontolojik olarak farklı bir cevhere işaret edip etmediklerinin Eski Ahit'teki ve Yeni Ahit'teki kelimelere anlamlar yüklenerek savunulamayacağını söyler.⁵⁸

Eski Ahit ve Yeni Ahit'teki bahsedilen ifadelerle ayrı bir cevher anlamı yüklenmesinin yanlış olduğunu savunanlar, bu yoruma Platon'un erken dönem Kilise üzerindeki etkisinin sebep olduğunu söylemektedirler. Helen dünyasındaki Gnostik, Yeni-Platoncu ve Maniheizm akımların, maddi olanın kötülüğü ve ölümün ruhu bedene hapsolmaktan kurtardığına dair fikirleri -bu akımları Kilise reddetse de- Kilise üzerinde etkili olmuştur. Bu fikirlerin Hıristiyanlığa yerleşmesindeki en önemli figürlerden biri Augustinus⁵⁹ olmuştur.⁶⁰

Hız. İsa'nın dünyadaki dirilişi ve tüm insanların ahiretteki dirilişi ile ilgili Hıristiyan dünyadaki şüpheler, Hıristiyan teolojisinde, ruhun ölümsüzlüğüne vurgu yaparak ahiret yaşamını temellendirmeye çalışan yaklaşımı öne çıkardı.⁶¹ Felsefe alanındaki Descartes'in dualizmi ve Kant'ın ruhun ölümsüzlüğünü pratik aklın postulası⁶² olarak temellendirilen yaklaşımı da Hıristiyan dünyada ruhun ayrı bir cevher olduğuna vurgu yapılarak teolojik sorunların (yeniden yaratılış gibi) ele alınmasında etkili oldu. Ruhun ayrı bir cevher olduğu görüşünün yerini tek cevherci yaklaşımın almasında ise evrim teorisinin geniş kabul görmesinin önemli etkisi vardır. Birçok teolog, evrim teorisi ile çelişmeyen bir teoloji

⁵⁸ Joel B. Green, 'Restoring The Human Person: New Testament Voices For A Wholistic And Social Anthropology', (editörler: Robert John Russell ve diğerleri, *Neuroscience And The Person* içinde), Vatican Observatory Publications, Vatikan (2002), s. 4-5.

⁵⁹ Augustinus'un, Katoliklikten Protestanlığa tüm Hıristiyan dünyada en etkin birkaç isimden biri olduğu rahatlıkla söylenebilir.

⁶⁰ Ian Barbour, *When Science Meets Religion*, s. 130.

⁶¹ Nancey Murphy, 'Introduction', (editörler: Robert John Russell ve diğerleri, *Neuroscience And The Person* içinde), Vatican Observatory Publications, Vatikan (2002), s. 5.

⁶² Immanuel Kant, *Critique Of Practical Reason*, çev: J.M.D. Meiklejohn, William Benton, Chicago (1971), s. 344.

oluşturmaya gayret ettiler ve insanı bir tek maddi cevher ile açıklayan yaklaşımların bu teoriyle daha uyumlu olacağını düşündüler. Diğer yandan, Katolik aleminin eski lideri Papa II. John Paul, Hıristiyanlıkla evrim teorisinin çelişmediğini, fakat ruhun yaratılışının evrimdışı bir süreçle gerçekleştiğini savunmuştur.⁶³ Ayrıca, Richard Swinburne gibi ruhun ayrı bir cevher oluşuyla evrim teorisini uzlaştıran düşünürler de olmuştur.⁶⁴ Descartes ve Kant'ın yaklaşımları, modern dönemde iki cevherci yaklaşımı savunanlarda önemli bir etkiye sahip olsalar da özellikle son yüzyılda teoloji ve Kutsal Metin (Eski ve Yeni Ahit) çalışmalarında dualizmin yerini 'kişinin bütünlüğü'nü vurgulayan yaklaşımlar almıştır.⁶⁵ Son yüzyılda, Hıristiyan düşünürler arasında, insanın, ruhun ayrı bir cevher olmadığı yaklaşımla ele alınmasını ve bu inancın, özgür irade ve yeniden yaratılış gibi temel Hıristiyan doktrinlerle çelişkili olmadığını savunanların sayısı artmıştır.

KURAN VE İNSANIN DOĞASI

İslam dünyasında ilk dönemlerden itibaren, beden ile ruhun iki ayrı cevher olduğunu savunan yaklaşımı benimseyenler olduğu gibi, insan ruhunu ayrı bir cevher olarak değerlendirmeden sadece maddi cevherle açıklayanlar da olmuştur. Bu iki farklı yaklaşımı benimseyenlerin içlerinde de birçok konuda itilaflar vardır. Ayrıca 'ruhun latif cisim olduğu' şeklinde, nasıl anlaşılması ve kategorize edilmesi gerektiği hususunda zorluklar olan ve itilaflar çıkan görüşler de olmuştur. Fakat genel eğilim, İslam dünyasında da dualist yaklaşımın benimsenmesi yönünde olmuştur. Eski Yunan'dan gelen etkiler Hıristiyanlıkta dualist görüşün yaygınlaşmasında etkili oldukları gibi İslam dünyasında da bu görüşün yaygınlaşmasında önemli olmuşlardır.⁶⁶ Farabi, İbn Sina gibi birçok ünlü isim ruhun ayrı cevher olduğunu kabul etseler de bu fikrin İslam dünyasında en etkili olmuş savunucusunun Gazzali olduğu söylenebilir.⁶⁷ Aslında ne Eski Ahit'te, ne Yeni Ahit'te, ne de Kuran'da

⁶³ John Paul II, 'Message To The Pontifical Academy Of Sciences On Evolution', (*Origins 26* içinde), (1996), s. 414-416.

⁶⁴ Richard Swinburne, *The Evolution Of The Soul*.

⁶⁵ Nancey Murphy, *age*, s. 7.

⁶⁶ Muhit Mert, *İnsan Nedir? İnsanların Tanımlanmasına Dair Kelami Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara (2004), s. 72-80.

⁶⁷ Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev: Mahmut Kaya ve Hüseyin Saroğlu, Klasik, İstanbul (2005), s.178-224 (18.,19. ve 20. meseleler). Gazzali burada Farabi ve İbn Sina'nın konuya yaklaşımlarını eleştirmekte, bedenle yaratılışa inancın önemini ve bu konunun ancak dini kaynaklar vasıtasıyla bilinebileceğini vurgulamakta ve kendisi de eleştirdiği filozoflar gibi ruhun soyut bir cevher olduğunu savunmaktadır.

‘cevher’ kavramı geçmektedir;⁶⁸ ‘cevher’ kavramı Yunan felsefesinden ithal edilmiştir. Dualist görüşü Kuran’la desteklemeye çalışanlar, Kuran’da geçen özellikle ‘ruh’ ve ‘nefis’ kavramlarıyla ayrı birer cevher kastedildiğini ifade etmişlerdir;⁶⁹ muhalif görüşü savunanlar ise bunların ayrı birer cevher olmadığını, ‘nefis’ ile bir şeyin özünün veya bireyin, ‘ruh’ ileyse ilahi mesajın veya bu mesajı getiren meleğin veya Allah’ın emrinin kastedildiğini savunmuşlardır.⁷⁰ Kuran’daki kimi ayetler dualist yaklaşımı ve karşıt fikrini benimseyenler arasında tartışma konusu olmuştur. En çok tartışma konusu olmuş ayetlerden ikisi şunlardır:

Allah ölüm vakitleri geldiğinde insanları vefat ettirir, ölmeyenleri de uykularında. Ölümüne hükmettiklerinin canlarını (*nefs*) alır, diğer canları (*nefs*) da belli bir süreye kadar bedenlerine salar.⁷¹

Bu ayeti dualizme delil olarak gösterenler; uyku anında ‘*nefs*’in alıkonmasının ve sonra bedene gönderilmesinin ‘*nefs*’in beden-dışı bir varlık olduğunu gösterdiğini söylerler.⁷² Diğer yandan, dualizme karşı çıkanlar; hayallerinde canlandırdıkları durumla bu ayeti yorumlayanların yanlış neticeye vardıklarını, bu ayetten çıkarılacak anlamın, ölümle uyku arasındaki kısmi benzerlik ve Allah’ın bir lütfü olarak insanın uykudan sonra sanki dirilir gibi uyanması olması gerektiğini savunmaktadırlar.⁷³ Tartışma konusu olan diğer ayet ise şöyledir:

Onun şeklini tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim vakit siz de hemen onun için secdeye kapanın.⁷⁴

Ayette Hz. Adem’in çamurdan yaratılmasından sonra Allah’ın ‘ruh üflemesi’nden bahsedilir. Ayeti iki cevherci yaklaşımla açıklayanlar; buradaki ‘ruh’un ayrı bir cevheri kastettiğini ve ayetin farklı iki cevherin birleştirilmesini açıkladığını savunmuşlardır. Diğer yandan, bu izaha karşı ‘ruh üflenmesi’ ile bir varlığın canlandırılmasının ve bu varlığın meydana gelmesi için Allah’ın emrinin kastedildiği söylenmiştir.⁷⁵

⁶⁸ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 42.

⁶⁹ Yusuf Şevki Yavuz, *İslam İnancında Ruh Problemi*, www.yusufsevkiyavuz.com.

⁷⁰ Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara (2000), s. 205.

⁷¹ Kuran-ı Kerim, Zümer Suresi-39/42, *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* içinde, hazırlayanlar: Hayrettin Karaman ve diğerleri, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara (2004), cilt 4, s. 540.

⁷² Yusuf Şevki Yavuz, age.

⁷³ Muhit Mert, age, s.21.

⁷⁴ Kuran-ı Kerim, Hicr Suresi-15/29, age, cilt:3, s. 314. Kuran’da Sad Suresi-38/72. ayette de Adem’e ‘ruh üflenmesi’ geçer; Secde Suresi-32/9. ayette ise insanlara ‘ruh üflemesi’nden bahsedilir.

⁷⁵ Erkan Yar, age, s. 81-82.

Bu konudaki kanaatimiz -genelde- ayetlerden çıkartılan anlamların, İslam düşünürlerinin dualist veya karşıt düşünceden birini benimsemesinde asıl etkili unsur olmadığıdır. Daha çok başka düşüncelerden/felsefelerden veya kendi döneminin hakim anlayışından alınan etkiler, ayrıca ölümden sonra yaratılışın hangi yaklaşımla daha rahat anlaşılabilceği gibi endişeler kişilerin tercihini belirlemiştir. Tercihini belirleyen düşünürlerin daha sonra ayetleri kendi anlayışları doğrultusunda anlamaya çalışmalarının farklı yorumları çıkardığını düşünüyoruz. Bize göre, Kutsal Metinlerdeki ifadeler, iki görüşten birinin seçilmesini mecbur etmemektedir. Kutsal Metinlerde ‘cevher’ diye bir kavramın bulunmaması da böyle bir ayrımı yapamayacak olmamızın nedenlerinden biridir. Pekala birçok kişi, Kutsal Metinlerde ayrı cevhere işaret olarak kabul edilen ifadeleri, cevher yerine insanın maddi bedenine verilen canlanma, yaşam gibi özellikler olarak veya insanın kişisel bütünlüğü olarak anlayabilmektedirler. John Locke, ruhsal yetenek olarak değerlendirdiğimiz özellikleri, Tanrı’nın, maddi cevhere mi yoksa başka bir cevhere mi bağışlamayı uygun bulduğunu, Tanrısal bir bildiri olmadan çözmemizin mümkün olmadığını söyler.⁷⁶ İnsanlara yollanan Tanrısal bildirilerin teist dinlere göre Kutsal Metinlerde olduğunu düşündüğümüzde, bu konuda Tanrısal hikmeti çözmemizin mümkün olmadığı sonucuna varırız. Tanrısal hikmete, insan doğasının tek veya iki cevherden yaratılması şıklarından birisi daha uygun düşüyor olabilir; fakat bizim, bu hikmeti anlayacağımızdan dolayı, teolojik agnostik tavrı benimsememizin en doğrusu olacağını düşünüyoruz. Kuran’da ‘ruh konusundaki bilgisizliğimizi’ ifade eden şu ayetle, bu konudaki yaklaşımımızın uyumlu olduğu söylenilebilir:

Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki “Ruh Rabbimin emrindedir ve size pek az bilgi verilmiştir.”⁷⁷

TANRI KAVRAMI VE ÖZGÜR İRADE SORUNU AÇISINDAN DUALİZM VE TEK CEVHERCİ YAKLAŞIM

⁷⁶ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, çev: Lütfi Ay, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul (2001), s. 354.

⁷⁷ Kuran-ı Kerim, İsrâ Suresi-17/85, age, cilt:3, s.441. Bu ayetteki ‘ruh’ ifadesine, insanın sahip olduğu bir şey (canlılık özelliği veya ayrı cevher) anlamının yanında Cebrail, ilahi mesaj anlamları da verilmiştir.

Teolojik açıdan ruh ve beden iki ayrı cevher olup olmadığı sorununu ele almak için Kutsal Metinlerde bu konuyla ilgili kurulmuş ifadeler dışında, teist dinlerin teolojileri açısından önemli bazı hususların bu konuyla ilgisini de ele almak faydalı olacaktır. Bunun için önemli bulduğumuz üç tane konuya temas edeceğiz; ilk olarak teist dinlerin ontolojisinin merkezinde yer alan Tanrı kavramı açısından bu konudaki tercihin ne ifade ettiğini değerlendireceğiz, daha sonra özgür irade sorununun bu konuyla ilgisini ele alacağız ve en son olarak da bu konuyla arasında en çok bağlantı kurulmuş sorun olan yeniden yaratılış sorununu irdelleyeceğiz.

Teist dinlerin bütün sistemleri ontolojilerinin merkezinde yer alan Tanrı kavramına göre oluşmuştur. Kutsal Metinlerin, belli pratiklerin ve belli bir ahlakın takip edilmesinin zorunluluğu, bunların Tanrı'nın iradesi olmasına dayandırılır. Tanrı'nın ezeliği, ebediliği, bilgisi, kudreti ve yaratıcılığı gibi sıfatları teist dinlerin en temel öğretileridir. Teist dinlerin teolojileri açısından tüm kabullerin, Tanrı'nın varlığı ve sıfatları ile ilgili en temel öğretiler ile uyumlu olması gerekir. Konumuz açısından önemli olan husus, dualist görüş ve karşıt fikrinden herhangi birinin, Tanrı'nın varlığı ve sıfatları açısından uygunsuz bir öğreti olup olmadığıdır. Dualist yaklaşımla adı özdeşleşen Descartes, Tanrısal cevherin yanında ruh ve beden cevherlerinin önemsizliğini ve bunların Tanrı'ya olan bağımlılığını vurgulamıştır.⁷⁸ Tanrısal cevherin yanında ruh ve beden cevherlerinin önemsizliği kabul edilince; bunların iki farklı cevher veya tek cevher oluşlarının, Tanrısal cevherin varlığı ve sıfatları açısından bir şey değiştirmeyeceği de tasdik edilmiş olmaktadır. Ruh ayrı bir cevher olarak kabul eden bir teistin “Tanrı isterse insanın bütün özelliklerini, insan doğasını, tek cevherden yaratarak da var edebilir mi” sorusuna “Elbette” diye cevap vermesi gerekir. Eğer bu soruya olumsuz cevap verilirse Tanrı'nın kudretinin sınırsızlığı gibi teist dinlerin en temel bir inancıyla çelişmiş olunur. Aynı şekilde, insanın bir tek maddi cevherden yaratıldığını savunan teistlerin de Tanrı eğer isterse, mevcut insani özellikleri madde-dışı bir cevherle maddi cevheri birleştirerek yaratabileceğini kabul edebileceklerine göre, bu makalede tartışılan iki fikirden hangisinin doğru olduğu hususu Tanrı'nın varlığı ve sıfatları ile ilgili inançlar açısından bir şey değiştirmiyor demektir. İnsan doğasının iki veya tek cevherden yaratılmasıyla ilgili şıklardan biri doğruysa Tanrı'nın daha yüce, diğeri doğruysa Tanrı'nın daha az mükemmel bir varlık olduğunu kimsenin iddia edebileceğini sanmıyoruz. Bu ise dualizmin veya onun karşıtı inancın, tektanrıci dinlerin teolojilerinin en temel inancına bir şey

⁷⁸ Descartes, *Meditasyonlar*, çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul (1996), s. 159.

eksiltip katmaması demektir. Sonuçta, teolojinin en temel inancı açısından da agnostik tavrımızı sürdürebiliriz.

Doğanın yasalarının mekanik işleyişindeki determinizmin özgür irade ile bağdaşmayacağı ile ilgili sorun birçok felsefeciyi meşgul etmiştir. Kant da bunların arasındadır ve o, saf aklın bu sorunu çözemeyeceğini ‘üçüncü *antinomi*’sinde işler.⁷⁹ Birçok kişi, insan ruhunun ayrı bir cevher olduğunu söyleyerek insanın özgür iradeye sahip olduğunu ve maddi evrenin mekanik yasalarına göre madde-dışı cevhere sahip insanın bir otomatmış gibi değerlendirilemeyeceğini savunmuşlardır. Bu yaklaşıma yapılan eleştirilerden biri, bu yaklaşımın ruhun ne olduğunu değil fakat ne olmadığını (mekanik değil) söylemesidir.⁸⁰ Bu eleştiri doğrudur, fakat diğer yandan, bilincin sadece maddi cevherin bir ürünü olduğunu söyleyenlerin de ‘bilincin neliği’ konusunda bir şey söyleyemedikleri gözden kaçmamalıdır.

Maddi cevherden oluşan evrende ‘özgür sebep’ olamayacağı şeklindeki yaklaşımın felsefi açıdan tartışılır olduğu hatırlanmalıdır. Kant ve onun döneminin birçok filozofu Newton fiziğinin etkisindeydiler; bu fizik anlayışına göre evrende aynı sebeplerin hep aynı sonuçları belirlediği determinist bir yapı hakimdir. Fakat 20. yüzyılda maddi evrenin objektif indeterminist yapıda olduğu iddia edilmeye başlandı.⁸¹ Heisenberg kuantum teorisine dayanarak,⁸² Prigogine ise kaos teorisi bağlamında evrenin objektif indeterminist yapıda olduğunu savundular.⁸³ Hala çok tartışılan bu yaklaşımlar geniş bir taraftar kitlesi de bulmuştur. Bu yaklaşımlar, özgür sebeplerin olamayacağına determinist evren anlayışına dayanılarak yapılmış itirazların geçersizliği, teoloji veya felsefe için özgür sebeplerin varlığını kabul etmenin tek yolunun madde-dışı bir cevheri sisteme dahil etmek olduğuna dair kanaatin yanlış olması anlamlarına gelmektedir.

Ayrıca determinist evren ile özgürlüğün uyuşmaz olduğuna dair görüşe - Spinoza gibi temsilcilerinin olduğu - bağdaşabilirlik (*compatibilism*) görüşü ile bunların uyuşabileceği

⁷⁹ Kant, *The Critique Of Pure Reason*, çev: J.M.D. Meiklejohn, William Benton, Chicago (1971), s. 140-141.

⁸⁰ Paul Davies, *God And The New Physics*, Simon Schuster, New York (1984), s. 79-80.

⁸¹ 20. yüzyılda evrenin objektif indeterminist yapıda olduğuna dair görüş üzerinde büyük tartışmalar çıkmış ve hiçbir zaman bu yaklaşım, Newton fiziğinin 18. ve 19. yüzyıllardaki determinist yorumu kadar geniş kabul görmemiştir. Einstein, Penrose, Planck gibi ünlü isimler determinizmin bizim cehaletimizden kaynaklandığını, ontolojik bir durum olmayıp sadece epistemolojik bir durum olduğunu söylemişlerdir. Heisenberg, Popper ve Prigogine gibi ünlü isimler ise ontolojik indeterminizmin varlığını savunmuşlardır. Bu konuda bakabilirsiniz: Ian Barbour, *Religion In An Age Of Science*, s. 101-104.

⁸² Werner Heisenberg, *Fizik ve Felsefe*, çev: M. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul (2000).

⁸³ Ilya Prigogine, *Kesinliklerin Sonu*, çev: İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul (2004).

savunularak karşı çıkmıştır.⁸⁴ Determinist bir evrende özgür iradenin olamayacağını Kant'ın 'antinomi'sinde olduğu gibi savunanlar, determinist bir evrende gelecekteki her şeyin hesaplanabilir olduğunu, gelecekteki her şeyin belli olduğu bir durumda özgür iradenin varlığından bahsedilemeyeceğini söyleyerek karşı çıkmışlardır. Penrose matematikteki 'polyonimo kümeleri'ni örnek vererek, genelde zannedildiği gibi determinist olan her sistemin hesaplanabilir olmak zorunda olmadığını, bu kümelerde olduğu gibi determinist bir yapının hesaplanamaz nitelikli olabileceğini belirtir. Penrose, evren ve bilinç için 'determinizm ve hesaplanabilme' arasındaki bu farkın felsefi tartışmalarda dikkate alınmadığını, ama böylesi bir yaklaşımın özgür irade sorununu ele alırken faydalı olabileceğini düşünmektedir.⁸⁵ Bu yaklaşım eğer kabul edilirse, maddi tek cevherden oluşan insanın özgür olamayacağına determinist evren modellinden yola çıkılarak yapılan itirazın gözden geçirilmesi gerekmektedir.

İnsan doğasının maddi tek cevherden oluştuğu görüşü ile özgür iradenin varlığını uzlaştırmanın bir yolu ise bilincin, maddenin bir şekilde birleşimi sonucu 'zuhur ettiğini' savunurken, özgür iradenin de bilinç ile beraber 'zuhur ettiğini' savunmaktır. Böylesi bir iddia, ruhun ayrı bir cevher oluşu ile özgür iradenin açıklanmasında olduğu gibi çok az şey söylemektedir. Fakat, diğer yandan, yanlışlanamayacak, bilimsel araştırmanın konusu olamayacak olsa da, böylesi bir yaklaşımla; maddi cevherden başka bir cevherle ilişkilendirilmeden de insanın özgür iradeye sahip olduğuna dair alternatif yaklaşımların oluşturulabileceği gözükmektedir. Eğer dualist yaklaşıma sahip bir teiste "Tanrı isterse, maddi tek cevherle özgür iradeye sahip bir varlık oluşturabilir mi" diye sorsak, bu soruya "Evet" dışında bir cevap verileceğini sanmıyoruz. Hakkında hiçbir şey bilmediğimiz madde-dışı bir cevherin marifetiyle özgür iradeyi temellendirmek veya hakkında bir şeyler bildiğimiz maddi cevherde görünmeyen bir marifetin (özgür irade oluşturma) belli şekilde bir bileşik sonucu 'zuhur ettiği' iddiası arasında seçim yapmak zorunda kalınca; biz bu seçimi yapamayacağımızı söyleyerek bu konuda agnostik kalmayı tercih ediyoruz. Polkinghorne'un dediği gibi; modern bilim saat gibi mekanik yasalara bağlı evren fikrini sarsmış bile olsa, aslında bilimin özgür irade sorununa yapabileceği bir katkı yoktur, bu sorun metafiziktir ve metafiziksel seçimlerle alakalıdır.⁸⁶

⁸⁴ *The Cambridge Dictionary Of Philosophy*, 'free will problem' maddesi, s. 281.

⁸⁵ Roger Penrose, *age*, s. 135-142.

⁸⁶ John Polkinghorne, *age*, s.58.

Ayrıca teolojik açıdan teist dinlerin mezheplerinin ve düşünürlerinin özgür iradeye yaklaşımlarında büyük farklar olduğu hatırlanmalıdır; birçok mezhep ve düşünür insanların özgür iradesinin olmadığını da savunmuştur, kimi teolojik yaklaşımlar açısından özgür iradeyi temellendirmek arzu edilen bir şey bile değildir. Aslında özgür iradenin ne olduğunun hem felsefi hem de teolojik açıdan uzlaşmış bir tarifi bile yoktur. Özgür iradenin varlığına inanmayı teolojilerinin bir zarureti olarak görenlerden, özgür iradenin varlığını temellendirmek için ayrı bir cevhere gereksinim olduğu iddiasında bulunanların ise hatalı olduğunu düşünüyoruz. Tanrı'nın isterse, tek cevherle de iki cevherle de insan doğasında özgür iradeyi gerçekleştirebileceğine inanmak teist dinlerin 'her şeye kudreti yeten Tanrı' inancı ile uyumludur; o zaman ikinci bir cevherin varlığına inanmanın teolojik zaruretinden bahsedilemez. Diğer yandan, maddi cevheri yaratmış olan Tanrı'nın, bu cevher dışında ayrı cevherler yaratmış olabileceğini düşünmekte de akıl açısından bir çelişki yoktur; bu yüzden teist dinlerin teolojilerden birine bağlı bir kişinin 'metodolojik natüralizm'i yegane bilimsel metot olarak benimsediği için madde-dışı cevherleri baştan yok sayması da doğru bir yaklaşım olmamaktadır. Dualist ve tek maddi cevherci görüşlerden birinin seçilmesiyle 'özgür iradenin neliği ve nasıl gerçekleştiği' ile ilgili sorunun çözülemeyeceği; teolojik açıdan asıl sorunun Tanrısal kudretle insanın özgür iradesi arasında sınır çizmekte olduğunu düşünüyoruz. Sonuçta özgür irade sorununun da bu konudaki agnostik tavrımızı bozmasını gerektirmediği kanaatindeyiz.

YENİDEN YARATILIŞ SORUNU AÇISINDAN DUALİZM VE TEK CEVHERCİ YAKLAŞIM

Teolojik açıdan bu konuyla ilgili tavırları en çok etkileyen ise yeniden yaratılış sorunu olmuştur. Dualist yaklaşımı savunanlardan bir kısmı, eğer insan sadece maddi bedenden oluşuyorsa, ölüm fiziksel bir süreç olduğundan ölümle beraber kişinin de yok olacağını ama fiziki olmayan bir cevhere sahip insanın fiziksel ölümü aşacağını kabul etmek için yeterli sebebimizin olduğunu ifade etmişlerdir.⁸⁷ Teolojik açıdan ruhun ayrı bir cevher olduğu konusunda ısrar edilmesinin en önemli sebebinin, ayrı cevher olan ruhla ölümsüzlüğün daha rahat temellendirilebileceğinin zannedilmesi olduğunu söyleyebiliriz.

⁸⁷ Michael Peterson ve diğerleri, *Akl Ve İnanç*, çev: Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul (2006), s. 284.

Çağdaş düşünürlerden Ellis Mc Taggart yüzyıl önce yokluk isek yüzyıl sonra da yok olabileceğimizi inkar etmek için bir sebep olmadığını söyler. O, Platon ve Hint düşüncesinde olduğu gibi sadece ruhun ebediliğini değil, ruhun ezeliliğini de savunmak gerektiğini söylemiştir. Aslında Tanrı'nın varlığına ve Tanrı'nın yaratıcılığına merkezi rol vermeyen sistemlerdeki reenkarnasyon düşüncesi için insan doğasının maddi cevher dışında bir cevhere sahip olmaması sistemlerinin çöküşü anlamına gelmektedir.⁸⁸ Ezeli ruha inanç insan merkezli dünyaya bakış açılarına yol açıcı nitelikteyken, teizmin en önemli özelliği Tanrı merkezli yapısıdır.⁸⁹ Teist ontoloji ve eskatoloji açısından yeniden yaratılışın Tanrı'nın kudreti ve lütfu ile gerçekleştiğine ve ruh ile maddenin yaratılmış varlıklar olduğuna dair inançlar asıldır. Teist dinlerin Kutsal Metinleri'nde 'yeniden yaratılış' bütün insanların Tanrı'nın kudreti ile yaratılacağı söylemi ile aktarılır; 'ruhun ölümsüzlüğü' sayesinde insanların yeniden yaratılacağı şeklinde ifadelerle rastlanmaz. Teizmi, yeniden yaratılışı temellendirmek için 'ayrı cevher olan ruh' inancına muhtaçmış gibi göstermek; teizmin, eskatolojiyi Tanrı'nın kudretine vurgu yaparak temellendiren yaklaşımı ile çelişir. Tanrı'ya vurgu yapmadan 'ruhun ölümsüzlüğü'nü savunan öğretiler; birbirinden farklı iki cevherin nasıl ilişkiye geçtiklerini, hem ruhların nasıl bedenlere girdiklerini, hem de nasıl maddi bedenle bir bütünmüş gibi etkileşimde bulduklarını izah edemez.⁹⁰ Aslında dualist öğretilere en çok yöneltilen itirazlardan biri farklı iki cevherin nasıl etkileşimde bulunacağı ile ilgili sorunla ilgilidir. Teist dinlerin teolojileri açısından farklı iki cevherin etkileşimi veya etkileşiyormüş gibi görünmeleri -ister Leibnizci paralelizm ister Malebrancheçı vesilecilik gibi farklı yaklaşımlarla açıklansın- ontolojinin merkezindeki Tanrı inancı ile temellendirilir. Kısacası, farklı iki cevherin nasıl uyum içinde buldukları yönündeki sorunlar nedeniyle bir teistin dualistik inancından vazgeçmesi gerekmez; diğer yandan eskatolojik inançları temellendirmek için bir teistin dualistik bir inanca gereksinimi de bulunmamaktadır.

Yeniden yaratılışı dualist yaklaşımla açıklamaya çalışanlara karşın, bunun, insanın doğasının tek bir cevherden oluştuğunu kabul etmemiz durumunda da mümkün olduğunu göstermeye çalışanlar olmuştur. Örneğin Paul Davies bunu bir analogi ile açıklamaya çalışır; bir romanın manyetik bir teypte veya bilgisayarda kodlu olduğunu ve başka bir yere aktarılabilirdiğini söyleyerek, beyni ölmüş bir zihnin de bu şekilde transfer edilebileceğinin

⁸⁸ Turan Koç, age s. 28.

⁸⁹ Ian Barbour, *When Science Meets Religion*, s. 131.

⁹⁰ Turan Koç, age s. 56.

düşünülmesini ister.⁹¹ Dean Zimmerman, dünyadaki vücudumuzu oluşturan maddi parçaların, Tanrı'nın yarattığı bir sistem sayesinde, iki ayrı mekanla nedensel ilişkide bulunduğunu düşünmemizi ister; bunlardan biri dünya, öbürü ahiret mekanı veya gelecek zamandaki herhangi bir mekandır. Zimmerman, dünyadaki vücut parçalarının nedensellik ilişkileriyle, buradaki bedenimizi ölüme dek takip etmesiyle beraber, öbür mekan veya zaman boyutuyla da nedensellik ilişkisiyle bir kopya oluşturabileceğini söyler.⁹² Ayrıca, yeniden yaratılışla ilgili gelecekteki olayların oluşumu üzerinde, hep zaman mutlakmış gibi düşünme yanlışından kendimizi kurtaramadığımızı göz önünde bulundurmalıyız. Einstein'ın zamanın izafi olduğunu gösteren teorisinin, yeniden yaratılışı düşünürken zihin açıcı olabileceği ve en azından bazı anlaşılma zorlarının neden anlaşılma zor olduğu için bir ipucu verebileceği kanaatindeyiz. Zamanın izafiliği görüşü, zamanın evrene bağımlı olması ve evrenin yaratılışını savunan teizmin, zamanın da yaratılışını savunması demektir. Oysa, birçok kişi, zaman adeta Newtoncu yaklaşımdaki gibi mutlakmış ve Tanrı da bu mutlak olan zamana bağımlı bir şekilde evrenle ilişkiye geçiyor ve yeniden yaratılışı da zamana bağımlı olarak gerçekleştirecekmiş gibi düşünmektedir. Zamanı yaratan Tanrı anlayışı ile zamanın içinde ölen ve yeniden yaratılan insan düşüncesi bir araya getirilirse; zamana bağımlı bir süreçte insanın başına gelecek olaylar ile ilgili kararın -insan bir tek maddi cevherden oluşuyorsa bile- Tanrı'nın kudretinde olduğunu görmek ve araya giren zaman sürecinin yol açacağı vehimlerden kurtulmak daha kolaylaşır. Bir teistin, tanık olunan tüm yaratılışı, Tanrısal kudretin bir tezahürü olarak gördüğü için, Tanrı'nın yaptıklarını yapabileceklerinin teminatı olarak görmesi, yeniden yaratılışın imkanına dair inanca, bu saydıklarımız gibi akıl yürütmelerden bağımsız olarak da sahip olmasını mümkün kılmaktadır.

Ted Peters, Hıristiyan teolojisinde 'ölümsüz ruh' ile ilgili kavramlar yer almış olsa da insanın kurtuluşunun maddi bedeninin yeniden yaratılışı üzerine bina edildiğini söyler. Peters, Kartezyen dualizmi yanlış bile olsa bunun Hıristiyan inancını etkilemeyeceğini, Hıristiyan inancının bedenden bağımsız bir cevherin veya beyin işlemlerinin devamı gibi felsefi veya bilimsel bir nedene bel bağlamadığını, Tanrı'nın eylemi ile eskatolojik transformasyonun oluşacağına inanmanın asıl olduğunu söyler.⁹³ Turan Koç, teizm için, yeniden yaratılış imkanı bakımından ruhun ölümsüzlüğünün tek çıkar yol olmadığını; hatta yeniden yaratılışı kabul

⁹¹ Paul Davies, age, s. 86-87.

⁹² Dean W. Zimmerman, 'Materialism And Survival', (editörler: Eleonore Stump ve Michael J. Murray, *Philosophy of Religion: The Big Questions* içinde), Blackwell Publishing, Malden (2006), s. 384-385.

⁹³ Ted Peters, 'Resurrection Of The Very Embodied Soul?', (editörler: Robert John Russell ve diğerleri, *Neuroscience And The Person* içinde), Vatican Observatory Publications, Vatikan (2002), s. 326.

eden teistik bir kültür çevresinde yetişmiş biri için, bedenli diriliş yanında böyle bir şeyin arzu edilmeye bile değmeyeceğini ifade eder.⁹⁴ Koç, İslam düşüncesinde bedenin dirilişinin imkanı tartışılırken asıl vurgunun Tanrı'nın bilgisine ve kudretine olduğunu ve Tanrı açısından bu konuya bakıldığında problem oluşturacak herhangi bir yönün bulunmadığını söyler.⁹⁵

SONUÇ

Beyin hakkındaki bilimsel araştırmalar ne kadar ilerlerse ilerlesin, insan zihninin sadece maddi cevherle açıklanabileceğini söyleyen yaklaşımın doğrulanması mümkün gözükmemektedir. Her şeyden önce zihnin en önemli özelliği olan bilinç maddi süreçlere indirgenememektedir. Bilincin öznelliği, kendine mahsus epistemolojik durumunu oluşturmaktadır; bilimsel araştırmanın konusu nesnel olmalıdır, oysa bilinç durumları birinci şahıs ontolojisi olarak yaşanır ve nesnel araştırmanın konusu olamazlar. Searle'ün dediği gibi, daha da kötüsü, kendi öznelliğimizi biz bile gözlemleyemeyiz, çünkü gözlenmesi beklenen ile gözlem ayıdır ve ayırt edilmeleri imkansızdır. Ayrıca Penrose'un gösterdiği gibi 'matematiksel anlayış'ın kendisi bile matematikleştirilememektedir. Bu ise, insan zihnini maddeci yaklaşımla anlamada en çok umut bağlanan yapay zekaların hiçbir zaman insan zihnini taklit edememesi demektir, çünkü matematikleştirilemeyen bilgisayarlara yüklenemez. Bunlar, insan zihninin maddi süreçlerle anlaşılmasının imkansız olması demektir (insan zihni sadece maddi cevherden oluşuyorsa bile); ne bilincin öznelliğini nesnelleştirmek, ne de matematiksel olmayanın matematikleştirilmesi mümkündür. Burada karşımıza çıkan epistemolojik barikatın aşılmasının insani yetenekler ve araçlarla mümkün olmaması yüzünden 'güçlü bir agnostik tavır' (ilerleyen zamanla da bu sorunun çözülemeyeceğini savunan bir tavır) benimsiyoruz.

Diğer yandan insan doğasının materyalist bir yaklaşımla açıklanamaması dualist bir yaklaşımın kabulünü gerektirmez. Dualist iddialarla insan zihninin neliğinin anlaşılmasına ciddi bir katkıda bulunulamamakta, bunun yerine açıklanamayan boşlukların ayrı bir cevherle doldurulması önerilmektedir. Fakat zihnin açıklanmasında -varlığını bizim de savunduğumuz- boşlukların, ayrı bir cevherle doldurulmasının tek yol olduğuna dair iddianın

⁹⁴ Turan Koç, age, s. 74.

⁹⁵ Turan Koç, age, s. 144-145.

temellendirilmesi mümkün değildir. Nitekim, eleyici materyalizmin yanlışlarına düşmeden, bilincin, maddenin belli bir bileşimde bir araya geldiğinde ‘zuhur eden’ bir fenomen olduğunu söyleyen ve bilincin maddenin parçaları ile açıklanamayacağını, fakat madde-dışı bir cevherle de ilgili olmadığını savunan yaklaşımlar da vardır. Bu yaklaşımlar, zihnin doğasının anlaşılmasına ciddi bir katkı yapmasa da, diğer maddeci yaklaşımların göstermeye çalıştığımız hatalarını tekrarlamamaktadır, diğer yandan dualist yaklaşım da zihnin doğasının anlaşılmasına daha fazla katkı yapıyor değildir. Bilinci yok sayan ve önemsemeyen tek maddi cevherci yaklaşımlar ile beyin fonksiyonlarıyla ilgisiz veya az ilgili bir cevher olarak ruhu kabul eden yaklaşımların yanlış olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ama ‘zuhur etme’ yaklaşımı ve insanın bedeniyle ruhunun sıkı irtibatını reddetmeyen dualist yaklaşım arasında -aslında zihnin doğası adına çok az şey söyleyen bu yaklaşımlar arasında- karar vermenin mümkün olmadığını ve bu hususta agnostik tavır benimsemenin en tutarlı yol olduğunu düşünüyoruz.

Felsefi ve bilimsel açıdan agnostik kaldığımız bu konudaki tavrımızı sürdürmekte teist dinlerin teolojileri açısından da bir sorun olmadığı kanaatindeyiz. Öncelikle teist dinlerin Kutsal Metinleri’nde ‘cevher’ kavramı geçmemektedir ve bu metinlerde ‘ayrı cevher’ anlamına geldiği söylenen ifadeleri kişi, can, yaşam veya ayrı özellik gibi anlayan birçok düşünür ve yorumcu da bulunmaktadır.

Teizmin bütün sisteminin üzerine inşa edildiği ‘Tanrı inancı’ açısından da dualist veya karşıt görüşten birinin benimsenmesi herhangi bir fark oluşturmayacaktır; bu görüşlerden biri doğruysa Tanrı’nın daha mükemmel olduğu, diğeri doğruysa Tanrı’nın daha az yüce olduğu iddia edilemez.

Teolojik açıdan özgür iradenin ne olduğu, hatta olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Eğer özgür iradenin varlığına inanmayı teolojik bir zaruret olarak görüyorsak bile, bunun ancak ruhun ayrı bir cevher olması durumunda mümkün olduğunu savunmak hatalı olacaktır. Genelde, sadece maddi olanda özgürlük olamayacağına dair iddialar Newton fiziğine bağlı bir determinizm anlayışıyla savunulmuştur, oysa bu anlayışa günümüzde kuantum ve kaos teorileriyle karşı çıkmaktadır.⁹⁶ Ayrıca bilinç ile beraber özgür iradenin de ‘zuhur ettiği’ savunulabilir; bu yaklaşım yine dualist yaklaşım gibi çok az şey söyler nitelikte

⁹⁶ Doğa yasalarının neliği ile ilgili konu, hem özgür irade sorunu hem de dualizm ve karşıt görüşü açısından önemlidir. Bu konu, makalemizin planlanan uzunluğunu fazlasıyla aşacağı için bu konuya giremiyoruz.

olmasına karşın, sadece maddi cevher içinde kalındığında da özgür iradenin savunulmasının mümkün olduğunu gösterebilmektedir.

Yeniden yaratılışın savunulabilmesi için de insan doğasının madde-dışı bir cevher ihtiva etmesi gerektiği iddiası hatalıdır. Her şeyden önce teizmin eskatolojik anlatımları, Tanrı'nın bilgisine ve kudretine bağlanarak temellendirilir; yeniden yaratılış için Tanrı ayrı bir cevher yaratmaya muhtaçmış gibi bir yaklaşım, teist teolojinin en merkezi inançlarından olan Tanrı'nın kudretinin sınırsızlığı ile çelişkili olacaktır. Tanrı'nın merkezde olmadığı Hint düşüncesi açısından ruhun ayrı bir cevher olmaması sistemin çöküşü anlamına gelecek olsa da, yeniden yaratılışın, ruhun ezeliği gibi ruhun sıfatlarına değil de Tanrı'nın sıfatlarına bağlandığı teizm için bir sorun olmayacaktır. Teist ontolojiye göre, farklı iki cevherin irtibatı Tanrı'nın bunu düzenlemesiyle mümkün olduğu için, bir teistin bu irtibat sorunu yüzünden -materyalistler ve metodolojik natüralizmi benimseyenler gibi- dualizmi imkansız görmesi gerekmez. Diğer yandan, bir teist 'Tanrı isterse her şey mümkündür' inancından dolayı Tanrı'nın iki cevherle yapabileceği her şeyi (yeniden yaratılış gibi) tek cevherle de gerçekleştirebileceğine inanır ki bu da teist teolojinin yeniden yaratılışın imkanı için dualizme ihtiyacı olmaması demektir.

. Bütün bunlar bizi -bilimsel ve felsefi yönden olduğu gibi- teolojik olarak; Kutsal Metinler'deki ifadeler, Tanrı kavramı ve özgür irade sorunu açısından olduğu gibi yeniden yaratılış sorunu açısından da, insan doğasını, dualizmle ve sadece maddi cevherle açıklayan yaklaşımlar karşısında agnostik kalabileceğimiz sonucuna -hatta en tutarlı yolun böylesi bir tavır belirlemek olduğu sonucuna- ulaştırmaktadır. Tanrısal kudret açısından mümkün olan farklı alternatifler varsa ve bu şıklardan birininin seçilmesinin Tanrısal hikmete daha uygun olduğunu belirleyemiyorsak, Tanrı'nın bunlardan hangisini gerçekleştirdiği ile ilgili sorulara "Bilemiyoruz" demek hem tutarlılık, hem de teolojik tavır açısından en uygunu olacaktır. Böylesi bir tavır, hem Tanrı'nın bütün hikmetleri çözülebilmüş gibi iddialarda bulunmanın kibrinden sakınılmasına; hem de din ve bilim arasında bu konuda çıkartılan çatışmanın, dinen bu şıklardan birinin tercih edilmesinin zarureti olmadığı gösterilerek, çözümlenmesine vesile olabilir.