

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

SÛFÎ TECRÜBEDE ÖLÜM TASAVVURU: GAZÂLÎ ÖRNEĞİ

DOKRORA TEZİ

Murat İSMAİLOĞLU

Ankara-2023

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

SÛFÎ TECRÜBEDE ÖLÜM TASAVVURU: GAZÂLÎ ÖRNEĞİ

DOKTORA TEZİ

Murat İSMAİLOĞLU

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ

Ankara-2023

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

SÛFÎ TECRÜBEDE ÖLÜM TASAVVURU: GAZÂLÎ ÖRNEĞİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı Soyadı

İmzası

- 1. Prof. Dr. Vahit Göktaş**
- 2. Prof. Dr. Mustafa Aşkar**
- 3. Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan**
- 4. Prof. Dr. Hayri Kaplan**
- 5. Dr. Öğr. Üyesi Sevim Arslan**

Tez Savunma Tarihi: 26/09/2023

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Prof. Dr. Vahit Göktaş danışmanlığında hazırladığım “Sûfî Tecrübede Ölüm Tasavvuru: Gazâlî Örneği” isimli doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma süresinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 29/12/2023

Murat İSMAİLOĞLU

İÇİNDEKİLER

İçindekiler.....	I
Ön Söz.....	V
Kısaltmalar.....	VI

GİRİŞ

1.Araştırma Konusu, Problemi.....	1
2. Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	4
3. Kavramsal Çerçeve	5
3.1. Ölüm (Mevt) Kavramının Lügat Anlamı.....	5
3.2. Ölümle İlgili Kavramlar.....	8
3.2.1. Fenâ-Bekâ.....	8
3.2.2. Mârifet.....	10
3.3.3. Tefekkür.....	10
4. Literatürün Değerlendirmesi.....	11

BİRİNCİ BÖLÜM

RUH-BEDEN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ÖLÜM (SÜZLÜK)

1.1. Ruh Kavramının Etimolojik Analizi.....	14
---	----

2. Ruhun Mâhiyeti İle İlgili Geliştirilen Tasavvurlar.....	15
2.1. Helenistik Dönemde Ruh Tasavvurları.....	16
2.2. İslâm Düşünce Tarihinde Ruh Tasavvurları.....	19
2.3. Gazâlî'nin Ruh Tasavvuru.....	28
3. Ruhun Varlığına Dâir Öne Sürülen Deneysel Dayanaklar.....	32
4. Ruhun Bilinebilirliği.....	38
5. Ruhun Ezeliliği.....	41
6. Ruh-Nefs Benzerliği.....	44
7. Ölümsüzlüğün Metafizik ve Ahlâkî Dayanakları	45
7.1. Ölümsüzlüğün Metafizik Dayanakları.....	47
7.2. Ölümsüzlüğün Ahlâkî Dayanakları.....	52
7.3.Tenâsüh İncancının Değerlendirilmesi.....	55
8. Gazâlî'nin Ölüm Tasavvuru.....	59
9. Kurân-ı Kerîm'de Diriliş Dâir Ölümsüzlük Delilleri.....	62
9.1.Kurân-ı Kerîm'in İnsanı Diriliş ve Ölüm Sonrası Hayatı Tefekküre Teşviki.....	62
9.2. Dirilişin Mucizelerle Anlatımı.....	63
9.3.Derin Uyku Hadiseleri ve Ashâb-ı Kehf Kıssası.....	70

İKİNCİ BÖLÜM

VAROLUŞSAL HAKİKAT OLARAK ÖLÜM

1. Ölümün Biricikliği: Varoluşsal Kaygının Kaynağı Olarak Ölüm.....	70
1.1. Kalbin Muhafazası: Ashâb-ı Kehf, Mağara Sembolü.....	77

2. Yaşam Güdüsü Olarak �l�m Tasavvuru.....	81
2.1. Haz Teorileri.....	82
2.2. Hazza Güdümlü �l�m� Deneyimleme Arzusu.....	87
2.3. Sûfî Tecrübede Lezzet Olgusu.....	91
3. İntihar Eyleminin Varolu�sal Teori �zerinden Değerlendirilmesi.....	96
3.1. İntihara Genel Bakış.....	96
3.2. İntihar Teorileri ve Dinamikleri.....	98
3.3. İntihar Eyleminin S�f � Tecrübe �zerinden Değerlendirilmesi.....	103
3.4.Sûfî Tecrübede İrâdi �l�m.....	105
4.�l�mle Yüzleşme: Bir Terapi Olarak �l�m Bilinci.....	108
4.1. �l�mle Yüzleşmede �znelliğın Rolü.....	110
4.2.Varolu�sal Kilidin Anahtarı: Musibetler.....	113
4.3. S�f�lerin Tefekkür-i Mevt Uygulamaları.....	117

       BÖLÜM

GAZÂLÎ'NİN ÖLÜM TASAVVURUNDA MÂRİFETİN YERİ

1. Mârifetin Anahtarı Tefekkür.....	122
1.1.S�f�lerin Tefekkür Anlayışı.....	127
2. Tefekkürün Meyvesi Mârifet.....	130
2.1.Mârifet ve Hikmet.....	130
2.2.Sûfî Tecrübede Mârifetin İfâdesi ve Mârifetullah.....	135
2.3.Mârifete Ulaşmada �znel Bilginin �nemi.....	140

2.4.Gazâlî'nin EpistemolojisiindeMârifetin Önemi.....	145
---	-----

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BERZAH GEÇİŞ SÜRECİNDE RUHUN HALLERİ

1. Kabir ve Berzah Kavramları.....	149
2. Kabir Azabı.....	150
3. Ölüm ile Uyku; Berzah İle Rüya Arasındaki Münasebet.....	152
3.1. Kur'ân ve Hadislerde Uykuve Rüya.....	152
3.2.Rüyanın Bilgi Değeri.....	155
3.3.Uyku ile Ölüm Arasındaki Münasebet.....	156
3.4.Gazâlî'nin Epistemolojisiinde Rüya.....	162
4. Berzaha Geçişte Ölüm Halleri.....	166
4.1.Sû-i Hâtime.....	172
4.2.Mârifet Eksikliği ve Metafizik Boyuttaki İstirablar.....	178
5. Mârifetin Kemale Ermesi :Rü'yet.....	188
5.1 Gazâlî'nin Rü'yet Anlayışı.....	194
SONUÇ.....	197
KAYNAKÇA.....	205
ÖZET.....	225
ABSTRACT.....	227

ÖN SÖZ

Antik çağlardan günümüze kadar ölüm ve sonrası, hakikat arayışındaki insanın zihnini meşgul edip, kurcalayan yegâne konuların başında gelmiştir. İnsan öleceğini bilen bir varlık olarak, zaman zaman bunu yadsıma eğilimine girebilse de ölüm kendini bir çok şekilde kendini hissettirip, hatırlatmıştır. İnsanın ölümle olan kaçınılmaz bu yüzleşmesi, fitratında barındırdığı ebediyet arzusundan ayrı düşünülemezken, ölüm de ontolojik, epistemolojik ve ahlâki mânâda gerçekleşen sorgulamaların tam merkezinde yer almıştır. Bu minvalde değerlendirildiğinde ölüm arkasında gizlediği ilâhî sırların bir perdesi merak uyandırmış, uyandırmaya devam etmektedir

Kimi zaman hikmet kimi zaman mârifet olarak anılan, varoluşun bu ilâhî sırrına vâkıf olabilmek adına irâdî ölüm sûfinin nihâî hedefi olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle ölmeden evvel ölüp, sekerat halinden evvel daha derin ve daha geniş bir mârifete sahip olabilme arzusu sûfî tecrübenin mâhiyetini teşkil etmiştir. Bu nedenle ölmekle var olacak ilâhî hakikatların, ölümle yok olmaya mahkûm süflî isteklerle bir arada bulunmayacağının idrakiyle, bu derûnî bir hissi tecrecribe etmeyi gaye edinmişlerdir.

Çalışmanın konusunun belirlenip ve muhtevasının şekillenmesinde yaptığı katkılarından ve çalışmanın seyri boyunca anlayış ve sabırla verdiği destekten ötürü Prof. Dr. Vahit Göktaş'a , akademik eğitim süresince teşvik ve yönlendirmelerini esirgemeyen Prof. Dr. Mustafa Aşkar'a, tez izleme kurulumda yer alan, felsefi okumalardaki yönlendirmeleriyle tezin tekamülünde katkıda bulunan Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan'a, maddi ve manevi her dâim desteğini gördüğüm Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu'na teşekkürlerimi borç bilirim.

KISALTMALAR

Age.	: Adı Geçen Eser.
Agm.	: Adı Geçen Makale.
As.	: Aleyhisselâm.
b.	: İbn, Bin.
Bkz.	: Bakınız.
c.	: cilt.
CC.	: Cella Celaluh.
DİA.	: Diyanet İslam Ansiklopedisi.
Çev.	: Çeviren.
haz.	: Hazırlayan.
Hız.	: Hazreti.
s.	: sayfa.
S.	: Sayı.
Sad.	: Sadeleştiren.
SAV.	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem.
ss.	: Sayfalar arası.
Trz.	: Tarihsiz.
Ter.	: Tercüme.
Yay.	: Yayınlar.
yy.	: Yüzyıl.
ö.	: Ölümü.

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Problemi:

Ölüm, insanlık tarihi boyunca en çok ilgi duyulan ve merak uyandıran konuların başında gelmiştir. Ruhun bedenden ayrılarak kişinin maddî hayatını yitirmesi olarak tanımlanan ölümün¹ birey tarafından içselleştirilememesi, kendisine karşı korku düzeyinde tutumlar geliştirmesine neden olmuşken, insanı varoluş vakumunun² eşiğine iten kaygı ise ona karşı kaçınılmaz bir yüzleşmenin emaresi olarak kabul edilmiştir. Zira çoğunlukla ölümün bir belirsizliği çağrıştırması, insanın ölümün kendisine değil, bu belirsizliğe karşı bir korku ya da bir kaygı taşımasını anlaşılır yapmaktadır.

Ölümünden söz etmenin esasen insanı bu eşiğe yaklaştıran bir süreci başlattığı kabul edilir. Ancak bu tasavvurun neticesinde kabullenme ve dolayısıyla yaklaşmanın açacağı psikolojik yaralardan ötürü bundan mümkün olduğunca kaçınılır.³ Diğer taraftan burada ölümlü insanın ebediyete olan arzusu yani ölümsüzlük fikri de kendisini hayvanlardan ayırarak hayata karşı motive eden olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴ Bundan dolayı öldükten sonra gidilecek yerin dünya hayatından daha iyi olacağına inanılması bu kaygıyı giderebilme noktasında ele alınabilir.⁵

¹ “Hayatın zıddı, bitmek, tükenmek, sönmek, hissiz kalmak, bir şeyden kuvvetin gitmesi, ve ruhun bedenden kurtuluşu” İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab*, Al-Aalami Library, Beyrut 2005, C.4, ss.3800, 3801; Salime Leyla Gürkan, *DİA 'Ölüm' md.*, C.34, ss.38-40, İstanbul 2007

² Varoluşsal vakum, can sıkıntısı olarak belirir; yalnızlık, çaresizlik, durgunluk ve boşluk duygusu olarak hissedilir. Bu süreçler insanın ontolojik manadaki tekamülü için geçirmesi gereken süreçler olarak kabul edilir.

³ Raymon A. Moody, *Ölümünden Sonra Hayat*, çev. Gönül Suveren, İnkilâp ve Aka Basımevi, İstanbul 1983, s.18

⁴ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, ss.9, 10

⁵ Hüseyin Karaman, *Ebû Bekir Razi'nin Ahlâk Felsefesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s.159 Razi *et-Tıbbu'r-Rûhânî* adlı eserinde bu korkunun sebebinin insanın hevaları olduğunu vurgularken, ölümü zihinden uzaklaştırmak suretiyle huzur elde edebileceğini savunurken ölüm korkusunun sebebinin hevalar olduğunu hatırlatmıştır. Ancak İslâm'da dolayısıyla tasavvufta bireyin kalbindeki hevalarından arınma yolu bizzat ölümün olgusunun kendisi olarak kabul edilir.

Bu cümleden ölüm gerçekliği karşısındaki temel kaygının ölümlülüğün şuuruna varmakla ortaya çıktığı görülürken, ölüm kadar evrensel bir olgu olan ölümsüzlüğün ise insanın kalbinin derinliklerinde yatan tükenmez bir arzu olarak yattığı yadsınamaz.⁶ Ölüm tecrübesinin tarifinin yapılamaması nedeniyle, hakkındaki fikir yürütmeler de ancak bir başkasının ölümünün birey üzerinde bıraktığı etkiler üzerinden olmuştur.⁷ Ölümün tefekkürü kaçınılmaz suretle süjeyi kendisine çekerken bu gerginlikten korunmak genelde bu halden sakınma yolu seçilirken ölüm de dünya hayatı süresince, kazalar ve doğal afetler, yakın akrabaların kaybı, ölümcül hastalıklarla karşısına çıkarak insana yakınlığını hissettirir.

Ancak bu noktada belirtmek gerekir ki çevrede görülen ölüm olayları, teknolojinin imkânları ile medya kanallarına video formatında akmakta, bir film sahnesine dönüşmektedir. Bu da insanın ölüm düşüncesini zayıflatan ve üzerinde durulması gereken önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸

Kanser başta olmak üzere ölümcül bir hastalığa yakalananların ölüm evreleri gözlemlendiğinde ise kaygıların itiraf edilmesi, maskelerin indirilmesi, savunma mekanizmalarının kırılması ve gerçekle yüzleşme konusundaki samimiyetleri nefesleri sayılı insana rehberlik edebilecek ipuçları sunmaktadır.⁹

Çalışmamızda ele alacağımız üzere insan, Kur'ân'da ölüm sonrası hayat ile ilgili olarak insan sürekli uyarılmış, bunun üzerine tefekkür etmeye teşvik edilmiştir. Düşünsel dünyasında ölüme yer vermekten kaçınıp ve ölümlülüğünü yadsımış olan insana yapılan bu uyarılar, kendi gerçekliğini sorgulatacak mesajlar içermektedir.

⁶ Hayati Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikoloji ve Din*, Dem Yayınları, İstanbul 2017, ss.53-55, 57

⁷ Hayati Hökelekli, *Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikoloji*, UÜİFD, c.3, S.3, Bursa 1991, s.152

⁸ Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2000, s.106; Moody, a.g.e, s.18

⁹ Bkz. Elisabeth Kübler-Ross, *Ölüm ve Ölmek Üzerine*, ter:Ekin Uşşaklı, April Yayıncılık, Ankara 2010 Ölüm arefesindeki bu deneyimler çalışmamızda üzerinde inceleme değerlendirmelerde bulunacağımız araştırmalardan birisi olmakla beraber bu evreler süresince hastalarda gözlemlenen ruhsal tekamül oldukça kayda değerdir. Zira onlar ölüm ile olan bu yüzleşmeyi çok kısıtlı bir zaman içinde gerçekleştirmişlerdir.

Tasavvuf ilmi ise tanım ve gâyesi gereği ölümü dünya ile âhiret arasında bir mihenk olarak kabul etmiştir. Sûfilerin bu ebedîyet yolculuğuna yaptıkları hazırlık onların sekerât halinde bile yanındakilere telkinde bulunabilmeleri, son nefese kadar kalplerinin Allah (cc) ile birlikte atmaya devam ettiğinin işâreti olarak görülebilir. Zira onlar, fevtin mevtten, yani Hakk'tan ayrı düşmenin, ölümden daha dayanılmaz olduğu fikrini taşırlarken,¹⁰ halkın gözünde dalgın halleriyle de ölümcül bir hastalığa tutulmuş gibidirler. Hâlbuki Hz. Peygamber (asv)'in “Ölmeden evvel ölünüz” tavsiyesi üzerinedirler. Diğer bir ifâde ile ruhun hayatının nefsin ölümünde olduğu bilincindedirler.¹¹

Ölüm olgusu; ölüm, ölümsüzlük, ölüm-ötesi gibi ilgili başlıklar altında felsefe, kelâm ve psikoloji alanlarında, akademik düzeyde hatırı sayılır çalışmalarla ele alınmışken kendi alanımızda ayrıntılı bir çalışmaya rastlayamadık. Dolayısıyla sûfi tecrübenin tasavvuf ıstılahında yer alan ‘Tefekkür-i Mevt’ ile ilgili bize ve günümüzün ontolojik bir çıkmazda olan insanın sıkıntılarına nasıl cevaplar verebileceği hususunda akademik düzeyde çıkarımlar yapabilmek bu çalışmamızın araştırma problemini oluşturmaktadır.

Çalışmamızda klasik tasavvuf kaynakları başta olmak üzere sûfilerin ölümden ne anladıkları, ona karşı nasıl bir tutum içinde oldukları ve ölümün manevî tekâmüllerindeki etkilerini tespit etmeye çalışacağız. Bu nedenle tezin başlığından da anlaşılacağı üzere, ölümün insanın tefekkür dünyasındaki yeri ve ontolojik mânâda açılımlarına, sûfi tecrübe üzerinden yapılan analiz ve değerlendirmeler çalışmamızın kapsam ve sınırlarını belirleyen unsurlar olmuştur. Ölüm sonrası kabir hayatı ya da berzah âlemini aralarında istisnâ tuttuğumuzda; ölüm sonrası yaşamla ilgili olarak kıyâmet, mizân, âhiret, cennet,

¹⁰ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2003, s.111

¹¹ Mehmet Demirci, *Mutasavvıflara Göre Ölüm*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, S.3, Ocak-1987, ss.92-94

cehennem, âhiret gibi konulara tezimizin içerisinde araştırma konusunun çerçevesinin izin verdiği ölçüde değinilerek yer verilmiştir.

Çalışmamızda yeri geldiğinde bir kelamcı ya da filozof, konumuz itibarıyla da genel olarak sûfî kimliğiyle ortaya koyduğu görüşleriyle, Gazâlî'nin hakikat sevgisinin bir insanda hangi boyutlara ulaştığını göstermesi, bu doğrultudaki araştırmalarının metodolojik ve ahlâki bakımdan ince, titiz ve sağlam ölçülere dayanarak yürütülebilmesi ve daha da ötesi kendi sınırlarını aşarak kendi bireyselliğini toplumla bütünleştirebilmesi son derece önem arz etmektedir.¹² Gazâlî (ö.505/1111) hakikat anlayışının dolayısıyla epistemolojisinin merkezine yerleştirdiği ölüm konusunu tüm eserlerinde aynı ölçüler üzerinden ele alarak muhataplarına aktarmaya çalışmıştır. Biz de bu çalışmamızda bir sûfinin iç hesaplaşmasının doğurduğu açılımları izlerini bu çerçevede takip etmeye çalıştık.

2. Tezin Amacı ve Önemi

İnsanın ölüm tasavvuru, ölümsüzlük tasavvuruna paralellik gösterirken, insana nasıl yaşaması gerektiğine dâir rehberlik etmiştir. Varoluşunun çıkmazındaki günümüz insanının kendinden ve ölümünden uzaklaştığı oranda kaygılarının da her gün biraz daha arttığı gözlemlenmektedir. Oysaki tezimizde referans olarak aldığımız birçok âyetden anlaşılmaktadır ki, insandan ölüm tefekkürünün nûru ile bir yönü ebediyete bakan kalbinin aydınlatması istenmektedir.¹³ Dolayısıyla ölümlü insanın ölümsüzlük arzusunu, hevâlarının tuzaklarına düşmeden böyle bir tefekkür yöntemiyle nasıl tatmin edebileceğini sûfî tecrübelerin rehberliğinde anlayabilmek tezin amaçlarından biridir.

İslâmiyette ölümün bir kavuşma, yok olma değil varoluş olarak nitelenmesinden ötürü insanın Kur'ân ve Sünnet ekseninde ölüme doğru yapacağı hazırlığın konusu da

¹² Sabri Osman, *Gazâlî, Hakikat Araştırması Felsefe Eleştirisi, Etkisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986, s.61

¹³ Osman Nûri Topbaş, *Ebediyet Yolculuğu, Altınluk*, İstanbul 2017, s.82

tasavvuf ilminin özünü teşkil etmektedir. Kur'ân'ın bu noktada insanı ölüm üzerine tefekkür etmeye yönlendirdiği görülmekte ve ölümü(nü) sübjektif bir değerlendirme doğrultusunda içselleştirmesi istenmektedir. Tasavvufda seyr u sülûk olarak adlandırılan bu enfüsî yolculukla nefis tezkiye edilerek, ahlâki tekâmül hedeflenir.

Tefekkürünü zikir ile cem' etmiş sûfî, dilinden bir şey dökülmese de Allah (cc)'ı anmaya devam eder. Bu doğrultuda ölüm sarhoşluğunda da gafletin kalpten giderilmesi hedeflenir. Zira tasavvufta dirilen kalbin ölmeyeceği diğer âleme geçiş yaparken de ölüm acısının ona isâbet etmeyeceği savunulur.¹⁴ Gazâlî'nin de ifâde ettiği üzere ölüm Rabbanî ve semâvî bir emir olan ruhun merkezini yıkamaz.¹⁵

3. Kavramsal Çerçeve

3.1. Ölüm (Mevt) Kavramının Lügat Anlamı

Hayatın zıttı kabul edilen ölüm, bedenin hiçbir fonksiyon gösteremez hale gelerek tıbbî ve hukûkî olarak yaşamın sonlanması olarak tanımlanmıştır.¹⁶ Arapçada ölüm anlamına gelen موت kökünden türemiş mevt kavramının, türevleri ile birlikte Kur'ân'da beş ayrı kullanımına işaret edilmektedir.¹⁷

İlk olarak ölüm insan, hayvan ve bitkilerde bulunan canlılık gücünün yok olmasıdır. *وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ* "...O su ile ölü yeri dirilttik. İşte hayata yeniden çıkış da böyledir."¹⁸ âyeti ölümün bu türüne örnektir. Âyette ürün yetiştirmenin imkân dâhilinde olmadığı bir halde olan kurak beldenin, çeşitli bitki ve çiçeğin bitirilmesiyle canlandırılması söz konusudur ki, bu durum kabirlerden dirilmeye 'çıkış' ifâdesiyle

¹⁴ Abdulkadir Geylanî, *el-Fethü'r-Rabbanî 'Îlâhî Armağan'*, ter. Abdulkadir Akçiçek, Bedir Yayınevi, İstanbul 2000, s.107; Vahit Göktaş, Ali Tenik, *Allah'la Varolmanın Yolu 'Zikir'*, İlâhiyat Yayınları, Ankara 2014, s.11

¹⁵ Gazâlî, *İhyâ'u Ulûm'id-Dîn*, ter. Sıtkı Güllü, Huzur Yayınları, İstanbul 2012 c.4, s.620

¹⁶ Salime Leyla Gürkan, *DİA 'Ölüm' md.*, , c.34, s.32; Fikret Karaman ve Arkadaşları, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006, s.129

¹⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredat 'Kur'ân Istılahları Sözlüğü'*, ter. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul 2006, C.2, ss.636, 637

¹⁸ Kâf, 50/11

¹⁸ Kâf, 50/11

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ¹⁹ و**مِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ** bir misâl olarak verilmiştir.¹⁹ O'nun işaretlerinden biri de şudur: *Sen arzı (ölmüş gibi) kupkuru görürsün; ama üzerine yağmur indirdiğimizde toprak canlanıp kabarır. Ona can veren, elbette ölümlere de can verir. O her şeye kâdirdir.*"²⁰ âyeti ile de Allah (cc)'ın mümkînata kâdir olduğu, yani bedenlerinin haşrinin O'nun için mümkün bir iş olduğuna işaret edilmiştir.²¹

İkinci olarak ölüm, hissedene gücün gitmesidir. *يا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا. "Keşke bundan önce ölseydim...."*²² "Ben öldüğüm zaman, ileride gerçekten diri olarak (mezardan) çıkarılacak mıyım?"²³ âyetlerinde işaret edilen ölüm çeşidi buna örnektir.

Üçüncü olarak ölüm düşünce gücünün gitmesi olarak tanımlanmıştır ki bu da cehâlete karşılık gelmektedir. *إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى. "Şüphesiz sen ölümlere duyuramazsın."*²⁴ Burada kendisine fayda sağlayacak bir şeyi dahi işitemeyecek kadar sağır hale gelen kimse ölü olarak nitelenmiştir. Âyete göre, davete icâbet edebilmek de basîreti gerektirdiğinden, kalpleri perdelenenler bu çağrıyı duyamayacaklardır.²⁵

أَوْ مَن كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ²⁶ *"Ölü iken hidâyetle dirilttiğimiz, kendisine insanlar arasında yürüyecek bir nûr verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp, ondan çıkamayan kimse gibi olur mu? Fakat kâfirlere, yaptıkları, böyle süslü gösterilir."*²⁶ Burada küfre düşmek bir nevi ölüm olarak kabul edilirken, hidâyete eren, hikmet sahibi kimseler ise diri olarak

¹⁹ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri*, iht. Muhammed Ali Sabûnî, Damla Yayınevi, İstanbul 1995, C.8, ss.227, 228 ; Elmalı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, C.6, s.4500

²⁰ Fussilet, 41/39

²¹ Fahreddin Er-Râzi, *Mefâtihu'l Gayb 'Tefsir-i Kebir'*, Akçağ yay, Ankara 1994, C.18, s.396

²² Meryem, 19/23

²³ Meryem, 19/66

²⁴ Neml, 27/80

²⁵ İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, c.11, s.6176

²⁶ En'am, 6/122

tasvir edilmiştir. Çünkü cehâlet, bir hareketsizlik halidir ve durmayı gerektirir. Bundan dolayı küfre düşen kimsenin; hareketsiz olan ölü ile arasındaki bezerliğe dikkat çekilmiştir.²⁷

Yine *“Ne الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ، وَ مَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ”* *“Ne kör ile gören eşit olur”*, *“Ve ne de gölge ile sıcaklık.”* *“وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ”* *“Ölümlerle diriler de eşit olmaz. Gerçi Allah, her dilediğine işittirirse de sen, kabirlerdeki işittirecek değilsin.”* Âyetlerine bakıldığında küfrü nedeniyle kalbi Allah (cc)’dan gâfil kalmışların, imân nûru ile aydınlananlarla bir tutulamayacağı çünkü onların kabirdeki ölümler gibi olduklarının açıkça ifade edildiği görülmektedir.²⁹

Dördüncü olarak ölüm hayatı bulandıran üzüntüdür. *وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَدْرَأٍ* *“...her taraftan ona ölüm gelecek, halbuki ölemeyecek”* âyetinde ölümün bu mânâda kullanıldığı görülür.

Beşinci olarak ölüm uyku anlamındadır.... *اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا* *“Allah, o canları öldükleri zaman, ölmeyenleri de uyuduklarında alır.”*³⁰ âyetine göre nefisler hem ölüm durumunda, hem de uyku durumunda Allah (cc)’ın elinde bulunmaktadır.³¹ Uykunun hafifi bir ölüm, ölümün ise ağır bir uyku olduğu ifade edilmiştir.³² Uyku anlamındaki nevm kavramı Kur’ân’da dokuz âyette geçmektedir.

Diğer taraftan ölüm Allah (cc) hayatı insana sevdirmek amacıyla bazı âyetlerde³³ insanın

²⁷ Fahreddin Râzî, *Mefâtihu’l Gayb ‘Tefsir-i Kebir’*, c.10, s.154

²⁸ Fâtır, 19,20,21

²⁹ Taberi, *Taberi Tefsiri*, C.7, s.19

³⁰ Zümer, 39/42

³¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c.7, 171 Secde Suresi on birinci ve En’am Suresi’nin altmış bir ve altmış ikinci âyetlerinde ‘teveffî’ yani can alma işi elçi meleklerle ve ölüm meleğine dayandırılmışken, bu âyette *اللَّهُ يَتَوَفَّى* ifadesi ile canların bu işin ancak Allah (cc) tarafından yapılacağı vurgulanmıştır. Ancak sözkonusu elçi ve melekler bu işi O’nun başkanlığı ve görevlendirmesi ile bu görevi ifa ettiklerinden yine ‘Allah (cc)’ın can alması’nın doğrudan doğruya ve melekler aracılığı ile canın alınmasını da kapsayan genel bir anlam ifade ettiği anlaşılıyor. Nitekim ilgili âyette canların ölüm meleği tarafından alınmasından sonra ‘Sonra Rabbinize dönderilip götürülürsünüz’ ifadesi ile can alma, geri gönderilme ve götürülme anı anlatılmaktadır.

³² Râgıb el-İsfahânî, *Müfredat ‘Kur’an Istılahları Sözlüğü’*, C2, s.764

³³ Bakara 2/156; Mâide, 5/106

başına gelen bir musîbet olarak tasvir edilmiştir.³⁴ Biz çalışmamızın ikinci bölümünde musîbetlerin ölüm tasavvuru üzerindeki etkilerini ele almaya çalışacağız.

3.2. Ölümle İlgili Kavramlar

3.2.1.Fenâ-Bekâ

Tasavvuf literatüründe fenâ ve bekâ, seyr u sülûkta ulaşılması hedeflenen tasavvufî bir hal; kulun nefsânî haz ve arzularından fânî olup³⁵, bunların yerine iyi huyları ikâme ederek³⁶, Allah (cc)'ın sıfatları ile süslenmesi³⁷ şeklinde tanımlanır. Yani fenâda ölmek, yok olmak, kulun kendi irâdesine göre değil Allah (cc)'ın irâdesine göre amel etmek sözkonusuyken, bekâda yok olmamak, var olmak, fenâ olunan varlıkla beraber yaşamak esastır.³⁸

Fenâ, fânî olmak ile birlikte anılmakla beraber kul, fenâsında kendi vasıflarından fânî olduğu zaman bekâyı idrak edebilir.³⁹ Sâlik, irfânı artıp mârifetin tadını almaya başladıkça Yaradan'ına olan muhabbeti nispetinde irâdesinden vazgeçmeye başlar. Bu yolda şahsî irâdesini terkedip, O'nun irâdesinde yok olarak fenâyâ ermesi mümkün olabilir.⁴⁰ Sûfîler, beşerî idraklerden sıyrılıp kendinden geçme halinin yaşandığı bu

³⁴ Bekir Topaloğlu, *DİA Ölüm md.*, c.34, s.35 Ansiklopedinin ilgili maddesinde Bakara 2/156'da ölümden Kur'an'da musîbet olarak bahsedildiği belirtilse de, burada insanın duçar olacağı musîbetlere karşı O'na dönüşün müjdecisi olarak zikredildiği görülüyor. İlgili âyet çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı şekilde incelendiğinden buraya sadece not düşmekle yetiniyoruz. Bkz. *İbn Kesir, Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, c.3, s.634

³⁵ Kelâbâzî, *Ta'arruf 'Doğuş Devrinde Tasavvuf'*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1992, ss.182, 183; Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, ss.442, 443

³⁶ Sülûk yolundaki sâlikin fena ve bekası terk ettiği kötü huylara göre farklılık arz edebilir. Şehvetinden, dünyanın haz veren meşguliyetlerinden fani olanların kulluktaki ihlası artarken; haset, kibir, nefret gibi zulmetlerden fani olan kimsenin ise mertliği ve doğruluğu baki kalmıştır. Bkz. Suad El-Hakim, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005, s.110

³⁷ Abdürrezzak Kâşânî, *A.g.e*, s.112

³⁸ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, ss.65, 66

³⁹ Serrâc, *el-Lüma' 'İslâm Tasavvufu'*, ter. Hasan Kamil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul 2012, s.248

⁴⁰ Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif 'Tasavvufun Esasları'*, haz. H. Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, Erkam Yayınları, İstanbul 1993, s.604; Necmüddin Kübra, *Usûlu Aşere*, ter. Mustafa Kara, Dergah Yayınları, İstanbul 1996, s.46

mertebe için; Kur'ân-ı Kerîm'deki Hz. Musa ve Hz. Yusuf ile ilgili âyetlerini delil olarak göstermişlerdir.⁴¹ Musa (as) dağda Allah (cc)'ın tecellîsini görmekten ötürü kendinden geçerken⁴²; Yusuf (as)'ı gören kadınlar ise o esnada ellerini kestiklerinin farkına varamamışlardır.⁴³

Sûfîler beşerî anlamdaki bu fenâdan, insandaki maddî varlığın yok olmasını değil büyük bir zevke müstağrak biçimde, dûçar olduğu elemelerden gâib olmayı anlamışlardır. Fenâda yaşanan bu zevk hali Yusuf (as)'ın meclisinde bulunup da ellerini kesen kadınların durumuna benzetilmiştir. Zira kendi sıfatlarından fânî olan kimseler halleri gereği acı duymadıkları gibi; Hz. Yusuf'u temâşâ eden kadınlar da duydukları zevkten dolayı ellerindeki acının ayırımına varamamışlardır.⁴⁴

Fenâ ve bekâyla ilgili ilk defa görüş bildiren sûfinin Ebû Saîd el-Harrâz' (ö.279/892)'ın olduğu bilinmektedir.⁴⁵ Cürcânî'nin ise fenâyâ; kötü huyların yok olması; bekâyı da iyi huyların kazanılması şeklinde getirdiği tanım,⁴⁶ ilk dönem sûfîlerinin yukarıda verdiğimiz ahlâki tekâmülü esas alan tanımları ile örtüşmektedir.⁴⁷ İbn Arabî (ö. 637/1240) ise fenâyı, ihsan kavramıyla ilişkilendirerek tanımlama yoluna gitmiştir. Bunun için de Cibril hadisinde⁴⁸ geçen; “Allah (cc)'a O'nu görüyormuşçasına ibadet etme” şeklinde tarifi yapılan ihsan kavramını esas almıştır.⁴⁹ Eseri *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de ise fenâyı yedili bir tasnif içerisinde ve aşağıdan yukarıya bir derecelendirme yaparak daha farklı bir tanıma gittiği görülür.⁵⁰

⁴¹ Mustafa Kara, *DÎA 'Fenâ'* md., İstanbul 1995, C.12, ss.335, 336

⁴² A'râf, 7/143

⁴³ Yusuf, 12/31

⁴⁴ Kelâbâzî, *Ta'arruf 'Doğuş Devrinde Tasavvuf'*, s.187

⁴⁵ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye 'İlk Zahid ve Sûfîler'*, ter. Abdurrezzak Tek, Bursa Akademi, Bursa 2018, 135

⁴⁶ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Ta'rîfât 'Tasavvuf İstılahları'*, Litera Yayıncılık, Abdülaziz Mecdi Tolun, İstanbul 2004, s.58

⁴⁷ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s.196; Ebû Nasr Serrac Tusî, *el-Lüma'*, ss.217, 218;

⁴⁸ Buhârî, İman 1; Müslim, İman 1

⁴⁹ İbn Arabî, *Kitâbu'l Fenâ 'Fenâ Risâlesi'*, ter. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul 2010, s.36

⁵⁰ İlk derece günahlardan fenâdır. İkinci derecede ise kulun fiillerinden fani olması söz konusudur. Fenanın üçüncü türü yaratıkların niteliklerinden fani olmaktır. Fenanın dördüncü aşamasında ise kul zatından fani hale gelir. Beşinci mertebede Hakk ve zat müşahade edildiğinden tüm âlemden fani olunur. Fenanın altıncı

3.2.2.Mârifet

Kelam ilminde cehâletin zıddı olarak tanımlanan mârifet kavramı, tasavvuftaki ıstılâhî anlamıyla değil, iman meselesi tartışmalarında sözlük anlamına tekabül eden tanımak/bilmek şeklinde kullanılmıştır.⁵¹ Tasavvufta ise mânevî yolculuğun nihâî mertebelerinden biri olarak kabul edilen mârifet, bu özelliğinden dolayı tasavvufî literatürde ölümle beraber anılmıştır.

Zira sûfî tecrübede murâkabe, tefekkür-i mevt, rabîta-ı mevt gibi ölüm temrinleri, mârifeti artırmanın bir yolu olarak görülmüştür. Sûfilerin nefisleriyle olan mücahedelelerine eşlik eden bu tip uygulamaların hedefi ölmeden evvel ölmekken, mârifet de ancak ölmekle elde edilebilen bilgiye olan iştiyak ve çabaların meyvesi olarak görülmüştür. Çalışmanın ilgili bölümlerinde Gazâlî'nin epistemolojisi ele alınırken, mârifet kounusu da önemine binâen düşünürün ölüm tasavvuruyla beraber değerlendirilmeye tabî tutulmuştur.

3.2.3.Tefekkür

Tasavvufî literatürde kalbin mârifetin mahalli olarak görülmesi, Kur'ân-ı Kerîm'de akletmenin bir vasıtası olarak kalbe işâret edilmesinden⁵² ileri gelmektedir. Kalp bu özelliğiyle keşf ve ilhamın mahalli, yere ve göğe sığmayan Allah (cc)'ın evi, ilâhî isim ve sıfatların mükemmel bir şekilde tecelli ettiği bir ayna olarak tanımlanmıştır.⁵³ Mârifet kazanıp tevhide ulaşmak için yapılan bir tefekkürün dünyanın

aşamasında Allah (cc)'ı görmekten kendini görmez bir hale gelmiştir. Yedinci ve son fena halinde ise Hakk'ın nitelik venispetlerinden fânî olunur. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, ss.285-291

⁵¹ Mehmet Şaşa, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2018, s.19

⁵² Hacc, 22/46; A'raf, 7/179

⁵³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001, s.205

zaman ve mekân kısıtlamalarını aşabilmesinde, ölüm bu derûnî düşünce eyleminin referans noktası kabul edilmiştir.

Gazali'nin bilen varlık olarak tanımladığı süjenin (kalbin) gerçekleştirdiği tefekkür; bilme eyleminde özne ile nesne arasında kurulan bir bağıdır. Nitekim o, kapsamı çok geniş olan bu düşünme eyleminin hem duyuşsal hem de düşünsel düzeyde sınır kabul etmeyen yönüne vurgu yapmıştır.⁵⁴

4. Literatürün Değerlendirilmesi

Yapılan katalog taramalarında İslâm Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Felsefesi alanlarında ölümün kavramsal ve düşünsel düzeyde ele alındığı, Gazâlî'nin de konu edildiği pek çok tezi inceleme fırsatı bulmakla beraber, konuyla ilgili yapılan Tasavvuf alanındaki çalışmaların oldukça sınırlı olduğu görülmüştür. İslam felsefesi alanında yaptığımız katalog taramalarında ölümle ilgili olarak “*Gazâlî’de Ölüm ve Sonrası Hayat*” başlıklı bir yüksek lisans tez çalışması tespit edilmiştir.

Tasavvuf alanında Damrak Bashirov’un hazırlamış olduğu “*Tasavvuta Ölüm*” başlıklı yüksek lisans çalışmasının dışında başlığında ölüme yer veren bir çalışmanın olmadığı saptanmıştır. Ancak kitap olarak da yayınlanan Bedriye Reis’in “*Gazâlî’de Mârifet ve Ahlâk İlişkisi*” başlıklı doktora tez çalışmasının muhtevâsı çalışmamızla belli noktalarda paralellik göstermesinden ötürü, ulaşılarak kaynakça bölümünde yer verilmiştir.⁵⁵ Yine Ali Karakoyunluoğlu’nun “*Gazali Düşüncesinde Yetkinlik Sevgisi*”⁵⁶ çalışması aynı nedenlerden dolayı incelenerek kaynakça bölümünde yer almıştır.

Varoluşçuların modern felsefeye bir eleştiri ve tepki şeklinde gelişen felsefî anlayışları ve nesnellikten öznelliğe olan yönelimleri neticesinde, çalışmanın seyri ve

⁵⁴ Cevdet Kılıç, *Gazzalî’de Hikmet ve Tefekkür Kavramları*, s.28

⁵⁵ Bedriye Reis, *Gazâlî’de Ahlâk-Marifet İlişkisi*, Emin Yayınları, 2011 Bursa

⁵⁶ Ali Karakoyunluoğlu, *İnsanın Yekînlık Seviyesi Gazali Düşüncesinde Bilgi, ve İktidar*, Çizgi Kitabevi, Ankara 2023

gelişimi açısından, kaynakların yakından incelenme ihtiyacı hâsıl olmuştur. Varoluşçuların, ölüm merkezli felsefe anlayışları da eserlerin ele alınmasında diğer bir önemli bir etken olarak kabul edilebilir. Özellikle Sokrates'in ölüme dair nazariyelerinin etkisi altında geliştirdiği düşünce ve öznelliği öncelleyen tespitlerine hâkim olabilmek için, Kierkegaard'ın eserleri daha ayrıntılı biçimde incelenmiştir.

Gazâlî'nin ölüm konusunu *İhya u Ulûmiddin* adlı eserinin son cildin, son bölümünde “*Ölüm ve Ölüm Sonrası Hayat*” başlığı altında detaylı bir şekilde ele aldığı görülmüştür. İlgili eser; ölümün fazîletinden Sur'a üfürülmesine, kıyâmet sahnelerinden cennet, cehennem tasvirlerine kadar ölüm ve sonrası ile ilgili konuları tafsilatlı biçimde ele alan düşünürümüzün ölüm tasavvuru ile ilgili bize ipuçları veriyor olsa da,⁵⁷ bununla ilgili daha fazla mâlûmata sahip olabilmek için ulaşabildiğimiz eserlerinin tümünde ölüm ile ilgili görüşlerini tespit ederek, yer vermeye çalıştık.

Gazâlî'nin ölüm ve ötesi ile ilgili düşüncelerini analiz edebilmek için ilk önce nasıl bir ruh tasavvuru geliştirdiğini görmek adına,⁵⁸ özellikle ruhun mâhiyetine dair görüşlerini zikrettiği *Mişkâtü'l Envâr* ve *Risâletü'l Ledüniyye* eserlerinden, yine çalışmamızın muhtevâsı îtibâriyle ruhun mahiyetine ek olarak, bekâsı ve ölümden sonraki durumu gibi konuların da ele alındığı *Meâricü'l Küdûs* ve *el-Erbâin Fî Usûli'd Din*, *Madûnu's Sağir* adlı eserlerinden faydalanılmıştır. Gazâlî'nin otobiyografik eseri *el-Münkız Mine'd-Dalâl* ilk çalışmamızda olduğu gibi bu çalışmamızda düşünce dünyasına nüfuz edebilmemiz açısından başvurduğumuz başlıca kaynaklardan biri olmuştur.

Diğer taraftan ölümden sonra hayat konusu; dînî, felsefî ve egzistansiyel yönünün yanında ölümden dönme deneyimi (ÖDD) ve yakın ölüm deneyimlerinin (YÖD) sağladığı

⁵⁷ Gazâlî'nin metodolojisi göz önüne alınarak, ölümle ilgili bölüm incelenirken eserin “Tefekkür”, “Korku ve Umut”, “Muhabbet, Şevk, Rıza ve Ünsiyet”, başlıklı konuları da incelenip birlikte değerlendirmeye tutulmuştur.

⁵⁸ Önceki “Gazâlî'de Nefsin Mertebeleri” başlıklı yüksek lisans tezimizde çalışmanın kapsamı gereği ruh konusuna değinilse de detaylı biçimde ele alınmamış, nefis-ruh-kalp arasındaki münasebet başlığı altında incelenmiştir.

deneysel verilerle birlikte empirik olarak da araştırma konusu olma özelliği kazanmıştır. Bu minvalde ölümün eşiğinden dönmüş olanların hikâyelerine bilimsel nitelik kazandıran Dr. Moody'nin "*Life After Life*" isimli eserinden istifade edilmiştir.⁵⁹

Ölümün mâhiyeti ile ilgili parapsikoloji, tanatoloji, okkultizm, bedensiz tecrübe ve kalp durması olaylarında ve klinik olarak öldükten sonra hayata geri döndüğü kabul edilenlerin sunduğu bilgilerin incelenmesi, teolojik ve felsefi yönünün yanında ölüm ve ötesinin empirik olarak da değerlendirildiğini göstermektedir. Diğer taraftan konunun metafizik boyutta olması, ruh-beden arasındaki ilişki çerçevesinde değerlendirilen ölüm ve ölümsüzlük olguları üzerine yapacağımız tespitlerde henüz hayatta iken elde edilen bu bulguları empirik alanın dışına ittiği izlenimini verebilir. Ancak nasıl ki bir felsefeci veya bilim adamlarının ölüm ötesini kendi hayat tasavvurları üzerinden değerlendirmişlerse bizim de bu çalışmada bunları görmezden gelmemiz mümkün görünmemektedir.⁶⁰

BİRİNCİ BÖLÜM

RUH-BEDEN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ÖLÜM(SÜZLÜK)

⁵⁹ Metin Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s.136

⁶⁰ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, ss.16,17

En ilkel toplumlardan günümüze kadar insanın bir gerçeklik olarak yanı başında bulunan ölüm, kaçınılmaz olarak bir ölümsüzlük arzusunun varlığına sebep olmuş, ruh da bu bilinmezliğin içinde geliştirilen teorilerin ana unsuru olmuştur. Bu nedenle, insanın kendi varlığını idrakiyle birlikte; ruhun mâhiyeti ve kaynağı zihinleri kurcalayan en önemli bilinmezlerden biri olarak kabul edilmiştir.⁶¹ Bu doğrultuda fiziksel bedenin sınır çizgisi olan ölüm ruh ile irtibatlandırılarak, ölümsüzlük de ruh-beden ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Gazâlî'nin, ölümün hakikatini anlamanın hayatın hakikatini anlamaya, bunun da ruhun hakikatini anlamaya bağlı olduğu yönündeki ifâdesi, ölüm ve ölümsüzlük konusunun ruh-beden ilişkisi bağlamında ele alınmasını elzem hale getirmektedir.⁶² Çünkü Gazâlî, her ne kadar ölmeden bu sırlara vâkıf olunamayacağını belirtse de, ruh ve ölüm üzerine yapılan tefekkürün önemine birçok eserinde vurgu yapmıştır.⁶³

Bütün ilimlerin yeri ve merkezi olarak atfettiği ruhun bilinmesi gerektiğini vurgulayan⁶⁴ düşünürümüzün, ruh nazariyesini ölüm tasavvuru ile birlikte değerlendirmek, onun epistemolojisine vâkıf olabilmemiz açısından öneme hâizdir. Bu nedenle ruhun mâhiyeti, bedenle olan ilişkisi, ölüm sonrası durumu gibi İslâm düşünce tarihini en çok meşgul eden konulara Gazâlî'nin hangi açıdan yaklaşıp, nasıl bir tasavvur geliştirdiğini anlayabilmek de bir o kadar önemlidir.

1. Ruh Kavramının Etimolojik Analizi

⁶¹ M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ülä İsbât-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri*, haz. Nuri Çolak, İnsan Yayınları, İstanbul 1994, s.150

⁶² Gazâlî, *el-Erbâîn fî Usûliddîn 'Kırk Esas'*, ter. Yaman Arıkan, Eskin Matbaası 1970, s.395

⁶³ Gazâlî, *A.g.e.*, s.16

⁶⁴ Gazâlî, *Risâletü'l Ledüniyye 'İlâhî Sır'*, ter. Abdulkaadir Şener, Şükrü Topaloğlu, Cağaloğlu Yayınevi, İstanbul 1967, s.12 Gazâlî burada filozofların nefs-i natıka, Kur'ân-ı Kerîm'de nefs-i mutmainne, mutasavvıfların bazen ruh bazen de kalb olarak adlandırdıkları bu cevher içim bu isimlendirmelerde mânâ farkı bulunmadığını ifâde etmiştir. Bkz. Gazâlî, *A.g.e.*, s.13

Gitmek, geçmek, rüzgârlı, ferahlık verici olmak mânâlarına gelen, rehv kökünden türemiş bir isim olan ruh, canlılarda hayatı sağlayan unsur olarak tanımlanmaktadır.⁶⁵ Filozoflara göre ruh, nefis-i nâtika olarak isimlendirilen insan latîfesidir.⁶⁶ Ruh ve nefis kavramları birbirleri yerine kullanılıyor olsa da, tasavvuf literatürü başta olmak üzere aralarındaki farka dikkat çekenler de olmuştur.⁶⁷

Cürcânî nefse getirdiği tanımda onu ruh-i hayvânî olarak nitelemiş, bunun bedeni aydınlatan bir cevher olduğunu ancak ölümle birlikte bedenle olan zâhirî ve bâtinî alâkasının son bulacağını ifâde etmiştir. Uykuda ise bu ilginin zâhiren kesileceğini bâtinî mânâda ise devam edeceğini belirterek, ölüm ile uyku arasındaki benzerliğe dikkat çekmiştir. Bu doğrultuda ruhun beden ile olan ilişkisini: 1. Nefsin ışığının tüm bedenin tüm azalarına yayıldığı yakaza⁶⁸ durumu. 2. Batina sirâyet ederken zahiren kesildiği uyku hali. 3. İlişkinin tamamen kesildiği durum olan ölüm şeklinde üçlü bir tasnife tâbi tutmuştur.⁶⁹

2. Ruhun Mâhiyetiyle İlgili Bazı Tasavvurlar

Antik Yunan düşünce akımlarının, İslâm düşünce tarihi seyri içerisinde; İslâm felsefesi başta olmak üzere; Kelâm ve Tasavvuf literatürünün şekillenmesinde göz ardı edilemeyecek bir etkiye sahip olması hasebiyle, ortaya koydukları ruh nazariyelerinin ele alacağımız ruh tasavvurlarından ayrı düşünölemeyeceğini belirtmemiz gerekir.

Bu cümleden çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ölümsüzlükle ilgili nazariyelerine de değinmek üzere, ruhun mâhiyeti ile ilgili olarak Platon ve Ariston'un görüşlerine yer

⁶⁵ İsfahânî, *Müfredat 'Kur'an İstılahları Sözlüğü'*, C.1, s.515; İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab*, C.2, s.1608, 1609

⁶⁶ Kaşani, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s.274

⁶⁷ Süleyman Uludağ, *DİA 'Ruh' md.*, C.35, s.192

⁶⁸ Cürcânî beden ile ruhun arasındaki ilişkiyi tasvir ederken kullandığı yakaza (uyanıklık) ile bedenin fiziki uyanıklık halini kastetmiştir. Aynı eserinde ayrı bir kavram olarak yer vererek tanımladığı yakaza için ise metafizik bir uyanıklıktan söz edilmektedir. Nitekim tasavvuf ıstılahında yakaza nurların tecellisi ile gaflette uyanma olarak tanımlanır. Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât 'Tasavvuf İstılahları'*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2021, s.116; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.532

⁶⁹ Seyyid Şerif Cürcânî, *A.g.e.*, ss.90,91

vermek, İslâm düşünce tarihindeki bu etkiyi değerlendirmede faydalı sağlayacağı kanaatindeyiz. Yine antik çağın tesiriyle şekillenen Helenistik dönemin, İslâm düşünce tarihi üzerindeki etkileri de göz önüne alındığında konunun önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

Örneğin İslâm düşünce sisteminde Helenistik dönemin düşünce akımlarından olan Stoacılığın etkisi de Aristoteles'ten az değildir. Dolayısıyla İslâm dünyasında 'Meşşâiyye' okulu gibi, 'Stoacılık' okulunun var olması, Stoacıların Platon ve Aristoteles gibi, İslâm düşünürleri üzerindeki gerçekleştirdiği etkinin⁷⁰ bir işâreti olarak gösterilebilir.⁷¹ Aynı zamanda Gazâli'nin meşşai filozoflarının metoduna karşı geliştirdiği tenkitlerde, stoa felsefesinin kaynaklarını onlara karşı kullandığı bilinmektedir.⁷² Diğer taraftan İhvan-ı Safa da Stoacılar gibi felsefeyi teorik bir uğraş olmanın ötesinde insanın zihin, kalp, ahlâk ve aksiyon dünyasını bütünüyle düzenleyen kuşatıcı bir disiplin olarak görmüştür.⁷³

2.1 Helenistik Dönemde Ruh Tasavvurları

Platon, bedenden ayrı bir cevher olarak tanımladığı ruhun ezeliğini savunmakla birlikte, bedeni ruhun bir aracı olarak görmüş, iki cevherin birleşiminin geçiciliğine vurgu yaparak ruhun bedenin ölümünden sonra ebedîliğine inanmıştır.⁷⁴ Nitekim onun bu

⁷⁰ Ancak stoacı filozofların İslâm düşüncesine etkisi tercümeler yerine değil de eserler üzerine yazılan şerhler üzerinden gerçekleşmiştir. Bu etkinin izlerini İslâm Meşşâî filozofu Kindî'nin eserlerinde görebilmek mümkündür. Mahmut Kaya, *DİA Revâkiyyun md.*, C.35, s.25

⁷¹ Neşşar, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul, 1999, s. 225

⁷² Nitekim düşünürümüz mantık bilmeyenin ilmine güven duyulmayacağı anlayışı da Stoacıların (Helenistik dönem) mantık anlayışı ile örtüştüğü bilinmektedir. İbrahim Çapak, *Stoa Felsefesi ve İslâm Düşüncesine Etkisi*, Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Dergisi, Yıl:1, Cilt:1, Sayı:2, s.221

⁷³ Kurucuları, ne zaman ve nerede ortaya çıktıkları tartışma konusu olan İhvan-ı Safa en azından Abbasi'nin felsefi ve siyasi çekişmelerin baş gösterdiği dönemde dini ve ahlâki gayretleri ile İslâmi toplumu fikri manada toparlamayı hedeflediklerini bilmekteyiz. Bunu yaparken dini, felsefi ve ilmi kaynaklardan istifade noktasında eklektik davranmalarına karşılık Müslüman olmaları hasebiyle de Kur'ân ve hadislere daha fazla önem verdiklerini de ifade edebiliriz. Enver Uysal, *'İhvân-ı Safâ' DİA*, C.22, ss.1,2

⁷⁴ Fatma Paksüt, *Platon ve Sonrası Kitabı, Turizm ve Kültür Bakanlığı Yayınları*, 1982, s.347

görüşü hocası Sokrates'in ruhun duyular üstü, ilâhî yönüyle insanı değerli bir varlık haline getirdiği görüşü ile paralellik arz etmektedir.⁷⁵ Ona göre idealar âleminde mutlu bir yaşam süren ruh, duyular dünyasını idrak edebilmek üzere bir bedende ikâmet etmektedir. Filozof, hocası Sokrates'in ruhun gerçekliği ve sonsuzluğuna dair düşüncelerini benimsemekle kalmamış, ruhun gerçekliği hususunda bilimsel ispatlarını da ortaya koymaya çalışmıştır.⁷⁶

Ruhu, varlıklardaki değişim ve hareketliliğin sebebi olarak gören Platon onları; kendilerini hareket ettiremeyen, hareket etmeleri için dış bir güce ihtiyaç duyulan cansız varlıklar ve kendince hareket etme yetisini sahip olan canlı varlıklar olarak ikiye ayırarak tanımlamıştır. Platon her ne kadar ruhun bedene olan üstünlüğünü her fırsatta vurgulamış olsa da, ikisi arasındaki etkileşime de değinmeden geçmemiştir. Ruh ile beden arasındaki herhangi bir orantısızlığın, fiziksel ya da ruhsal hastalıkların altında yatan bir etken olabileceğini, ancak bu durumun genellikle göz ardı edildiğini ifâde etmiştir.⁷⁷ Bu doğrultuda ölçüsüz mâhiyetteki acı ve hazzın ruh için bir tehdit oluşturması ve bu doğrultuda akıl sağlığının da bundan etkilenmesi söz konusudur.

Örneğin kemik iliğinde gereğinden fazla birikmiş sperma, sonu gelmeyen isteklere dolayısıyla da kişinin tükenmek bilmez haz ve acılara maruz kalmasına neden olurken, aynı şekilde çıkacak bir delik bulamayıp, vücutta tıkalı kalmış mukoza sıvısı, beden içindeki dolaşımına müteâkib, buharları ruhun hareketlerine tesir etmektedir. Böylelikle bazen hafif bazen de ağır hastalıklar hâsıl olabilmektedir. Bu noktada hazları uğruna türlü

⁷⁵ Platon, *Timaios*, çev: Erol Güneş, Lütfi Ay, Cumhuriyet Dünya Klasikleri, 2001, s.91 Sokratesin insanı ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olarak tanımlayarak; bedeni de ruhsal değerlerin ortaya çıkarılabilmesi yolunda ruhun hizmetinde bir araç olarak telakki etmiştir. Bu cihetle Yunan düşünce tarihinde ruhun varlığını dile getiren ilk filozof olarak kabul edilir. F. N. Conford, *Before and After Socrates*, Cambridge: Cambridge University Press, New York 1966, s.54

⁷⁶ Mustafa Kaya, *Platon'un Ruh Kuramı*, Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt 15, Sayı 1, 2013, ss.171-182 ayr. Bkz Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2018

⁷⁷ Platon, *A.g.e.*, s.106 Örneğin matematik ya da felsefe gibi düşünce işleri ile uğraşanlar bedenlerini spor faaliyetleri çalıştırmaları gerekirken, fiziki özelliklerine oldukça özen gösteren kimselerin de müzik ve felsefe ile hemhal olarak ruhlarını beslemeleri ruh-beden arasındaki dengenin korunmasında fayda sağlayacaktır.

acılarına katlanmayı göze alan birinin ruh-beden dengesizliği dikkate alındığında; onu ahlâksız olarak nitelemek yerine hasta olarak görebilmek tedavinin ilk aşamasını oluşturabilir.⁷⁸

Aristo'nun insan nazariyesinde ise bedenin oldukça önemli bir yeri olsa da, ruh-beden ilişkisini ifâde ederken materyalistlerin gölge-olay modeline dayalı bir anlayış geliştirmek zordur. Bunun aksine ruh bedene şekil veren bir yetkinlik olarak kabul edilir.⁷⁹ Zira ona göre ruh ve bedeni birbirinden bağımsız varlıklar olarak düşünmek anlamsızdır. Yani beden ve ruh var olabilmek için birbirlerine muhtaçtır. Yani Gazâlî'nin de ifâde ettiği üzere ruh ile beden arasında sürekli bir etkileşim söz konusudur. Zira ona göre beden ruhun merkebidir.⁸⁰ Ruh ilahi âlemi düşündüğü vakit, beden titrer, bedenin de ihtiyacı olan şehvet, his, öfke gibi durumlarda da ruh bedenden etkilenir.

Beden ile ruh arasındaki bu bağ, Aristo'nun madde-form arasında kurmuş olduğu ilişkiyi özeti niteliğinde olmakla beraber aynı zamanda hocasının basit ve yok olmaz bir cevher olarak tanımladığı ruh öğretisine taban tabana zıt bir görüş geliştirdiğini göstermektedir.⁸¹ Aristo'nun felsefesinde ruh bedene şekil kazandıran bedenin yetkinliği olarak tanımlanırken Platon'a göre ruh tek başına var olan bir cevherdir. Yani o,

⁷⁸ Platon, *Timaios*, s.104 Burada güçlü bir bedenin zekası zayıf bir zekaya sahip ruhu kolayca etkisi altına alabileceği vurgulanırken; bu orantısızlık, bedenin ruhun tesirleri karşısında yetersiz kalması yönünde olduğunda, bedenin bundan zarar görebileceği öngörülür. Kendisini inceleme ve araştırma gibi fikri aktivitelere adanmış birinin cılız bedeni bu yüke dayanamayarak zarar görmesi buna örnek olarak gösterilebilir.

⁷⁹ Aristo'ya göre nesnelerin bilgini edinebilmek için kullanılan yöntemler ruh hakkında yetersiz kalmaktadır. Bu noktada ruhu âlemin her alanına uyguladığı madde-form ilişkisini kullanarak ruh-beden etkileşimini açıklama yoluna gittiği görülmektedir. Buna göre ruh organizmayı canlandırmakta aynı zamanda şekil de kazandırmaktadır.

⁸⁰ Gazâlî, *İhya'ü Ulûm'id-Dîn*, c.1 s.138, 139

⁸¹ Platon hocası Sokrates'in çizgisinde bir anlayış sergilemişken, Aristo da ilk dönemlerinde hocası Platon'un çizgisini takip etmiştir. Ancak bütünlüğünden ödün vermeyerek geliştirdiği özgün düşünce sisteminde özellikle de ruh konusunda farklı bir duruş ortaya koyduğu görülmektedir. Ali Han Babuççu, *Aristoteles'te Ölüm ve Ölümsüzlük, Yaşam ve Ölüm Felsefesi*, edi. Kadir Çüçen, Sentez Yayın, Ankara 2017, s.108

Platon'un düalist bir anlayışla birbirinden ayırdığı ruh-bedeni madde-form doktrini ile birleştirmeyi hedeflemiştir.⁸²

2.2 İslam Düşünce Tarihinde Ruh Tasavvurları

İslâm âlimleri ruh konusunda bilginin zarûrî olduğunu, aklın ise âciz kaldığını belirterek kendi kıyaslarına göre bu hususta görüşlerini bildirmişlerdir. Kelâmcıların bir kısmının da dâhil olduğu bir grup, ruhu bedene canlılık veren bir araz hükmünde değerlendirmiş, bir diğer grup ise ruhu beden ile olan ilişkisine vurgu yaparak; ruh olmadan hayattan; bünyeden yoksun olan ruhun da mevcudiyetinden bahsedilemeyeceğini savunmuştur. Ruhü cevher olarak tanımlayanlar da, ruhun bedende mevcut ve bitişik olduğu sürece Allah (cc)'ın onda hayatı yaratacağını ifâde etmişlerdir.⁸³

Kelâmcıların ortak bir ruh nazariyesi üzerinde birleşememeleri, ruhun mâhiyeti hususunda kararsız bir tavır sergilemiş olmalarından ileri gelmektedir. Bu farklı nazariyeler bazılarının filozofların görüşlerine, bir kısmının da tasavvufa meyl etmelerinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.⁸⁴

Akâid ile ilgili konularda akla ve felsefî yorumlara yer vermeyip ve ruh konusunda tartışmaların da yasak olduğu eski Seleffîye döneminin önde gelenleri, tefekkür ve istidlâlî de ancak nassın zahiri mânâ sınırları içinde gerçekleştirdiklerinden ruh konusunda da aynı metodu takip etmişlerdir.⁸⁵ Selefliğin sistemleşerek güncel bir akım haline gelmesin de önemli rolü bulunan İbn Teymiyye⁸⁶ (ö.622/1225) gibi Seleffîye'nin son dönem âlimlerinde ise akla karşı olan tavırlarının değiştiği ve akaid

⁸² Mustafa Kaya, *Aristoteles'in Ruh Anlayışı*, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı 18, 2014, s.92; İhsan Yılmaz Bayraktarlı, *İslâm Felsefesi Doğuşunda Eflatun-Aristoteles Felsefesinin Etkisi*, Gazâlî, TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi, Gazâlî, Yıl:1, Sayı:1, s.202

⁸³ Hucvîrî, *Keşfu'l Mahcub 'Hakikat Bilgisi'*, ter. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1996, s.390

⁸⁴ Hilmi Züya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s.51

⁸⁵ Bekir Topaloğlu, *Kelama Giriş*, Damla Yayınları, İstanbul 1991, s.82

⁸⁶ M. Sait Özvarlı, *DİA 'Seleffîye'*, C.36, s.400

bahislerinde akla önem vermeye başladıkları görülmüştür.⁸⁷ Özellikle bizzat kendisinden fıkıh dersi alan İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) konuyla ilgili olarak müstakil bir eser olan ‘*Kitâbu’r-Ruh*’u telif etmiştir.

İslâm düşünce tarihinde ilk kelimcilerin genel olarak maddeci bir tavır segileyerek ruh tasavvurlarını ortaya koyduklarını söyleyebiliriz. Ruhun mâhiyeti ile ilgili bu maddeci tasavvurunun da, İslâm düşüncesine materyalist kimliği tesir eden Revâkiye düşünce sisteminin etkisi ile şekillendiği bilinmektedir.⁸⁸

Diğer taraftan, Tabîyyûn (tabiatçılar ya da natülistler) ve dehriyyûn (materyalistler) de ruhun varlığını kabul etmediklerinden, mâhiyeti ile ilgili olarak bir görüş bildirmeyip, insanı da canlılara ait olan maddî unsurlardan⁸⁹ ibâret bir varlık olarak tanımlamışlardır. Bu felsefî düşüncenin İslâm toplumuna nüfuz etmesiyle birlikte, dini nasları akılcı bir yöntemle yorumlayan Mu’tezile kelimcileri, temel İslâmî inançlarından ödün vermeseler de bu istikâmette müsbet bir adım atmak zorunda kalmışlar, en-Nazzam’ın çalışmalarıyla birlikte tabiat ilimlerine olan bu ilgileri üst seviyelere ulaşmıştır.⁹⁰

Bu maddeci ruh tasavvurun mâhiyeti Ebû’l Hüzeyl el-Allâf’ın (ö.235/849?) insanı canlılığı bedene has bir özellik olarak tanımlayıp, ruhu da diğer cisimler gibi bedenle birlikte varlığını sürdürebilen bir araz olarak kabulünden anlaşılabilir.⁹¹ Nitekim Mu’tezile âlimi Ebû Bekir el-Esamm (ö.200/816), nefsin bizzat bedenden başkasının

⁸⁷ Bekir Topaloğlu, *A.g.e*, s.83

⁸⁸ İrfan Abdülhamid, *İslâm Tefekküründe Ruh Meselesi*, çev. Saim Yeprem, Nesil Dergisi, C.2, S.7, 1978 İstanbul, s.21 ayr. Bkz. Osman Emin, *el-Felsefetü’r-Revâkiyye*, Kahire 1971

⁸⁹ Tabiatçı filozoflar bütün fizik ve metafizik gerçeklikleri maddeye indirgeme eğiliminde olduğundan bilginin kaynağı sorununda sansüalist, yöntem konusunda tümevarımcı, varlık felsefesinde ise realisttir. Bkz. Burhan Köroğlu, *DİA ‘Tabiatçılar’*, C.39, ss.327, 328

⁹⁰ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İklim Yayınları, İstanbul 1987, s.79 Ayrıca Nazzam’ın ruh nazariyesinin oluşmasında muhtelif kaynakların etkisi olduğu söylenir. Onun, ruhu soluktan ibaret latif bir cisim olarak görmesi stoacı filozoflardan etkilendiğine, cismi (bedeni) de ruhun zindanı olarak tanımlaması ise Platon’un görüşlerini benimsediğine yorumlanmıştır. Aynı zamanda cismin bir değeri olmadığı öne sürmesiyle de Hint mistikleriyle aynı görüşü paylaştığı anlaşılmıştır. Bkz. Ali Sâmî Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, c. 2, s. 353-354; M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ülä İsbat-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri*, ss.225-230

⁹¹ Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz Yayınları, İstanbul 2004, ss.190, 191

olmadığını, bu nedenle görünen ve müşâhede edilen şeyin; eni, boyu ve derinliği ile bedeninin olduğunu savunarak maddeci ruh tasavvurunu ortaya koymuştur.⁹²

Daha mûtedil maddeci bir tasavvuru ise ruhun bedene girmiş latif ve nûrânî bir cisim olduğudur. Bu görüşü ilk defa ortaya koyan Nazzam (ö.231/845), ruh ile beden arasındaki mâhiyet farklılığına dikkat çekerek, canlılığı bedene değil, daha latif bir cisim olan ruha nispet ettiğinden Allaf gibi ruhu bedeninin canlılığına bağlamamış, ölüm sonrası da varlığını sürdürebileceğini ifâde etmiştir.⁹³ Beden teşekkül edip kabiliyetleri tamamlandığında ... فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي “Ben, onun yaratılışını tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim zaman”⁹⁴ bu nurânî, semâvî ve latif, bölünme ve parçalanma kabul etmeyen ilahi maddeler, kömürdeki ateşin, susamdaki yağın, güldeki gül suyunun bulunup nüfuz etmesi misali bedeninin uzuvlarına sirâyet eder.⁹⁵ Buna karşılık bedende bulunan koyu, yani kesif olan karışımın, bu kıymetli maddelerin nüfuzuna ve dolaşımına engel teşkil ederek bedenden ayrılmasına sebep olması durumunda ise ölüm hâdisesi gerçekleşir.

Fahruddin Râzi’nin (ö.606/1210), tefsirinde kelâmcıların ekserisinin insanın maddî bünye ve cisimden ibâret olduğu ya da başka bir ifâdeyle; maddî bünye üzerine yapışmış bir cisim olduğu bu düşüncesine katılmadığını ifâde etmesinden, kendisinin daha mûtedil olan bu tasavvuru benimsediği anlaşılmaktadır.⁹⁶ İçinde İbn Teymiyye, İbn

⁹² Ebü’l Hasan el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l-Musallîn*, haz. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019, s.470

⁹³ Ebû Mansur el-Bağdadî, *el-Fark Beyne’l-Fırak ‘Mezhepler Arasındaki Farklar’*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Kalem Yayınevi, İstanbul 1979, ss.116-133

⁹⁴ Hicr, 15/29

⁹⁵ İbn Kayyim Cezviyye, *Kitâbu’r-Rûh*, ter. Şaban Haklı, İz Yayınları, İstanbul 2020, ss.300, 302; Hucvirî, *Keşfu’l Mahcub*, s.393

⁹⁶ Fahreddin Râzî burada, insanın maddî bedenden ibâret olmadığının ispatını pek çok delil getirerek yapmaya çalışmıştır. İnsanın fikri bir iş üzerine yoğunlaştığı vakit uzuzlarından çoğundan habersiz bir duruma gelmesi; bedeninin bazen artmak bazen eksilmek suretiyle sürekli bir değişim içinde olduğu buna mukabil bunun insanın zatını etkileyecek bir durum oluşturmaması, bir uzvun kesilmesi yada işlevini yitirmesi halinde dahi bunun insanlık vasfına bir halal getirmemesi; semavi dinler başta olmak üzere pek çok inanç sisteminde ölümler için dua edilip, sadaka verildiğini ve kabir ziyaretlerinin yapılması gibi pek çok delili sıralamıştır. Fahreddin Er-Râzî, *Mefâtihu’l Gayb ‘Tefsir-i Kebir’*, C.15, ss.38-42

Kayyım, el-Cüveynî⁹⁷ (ö.478/1085) gibi isimlerin bulunduğu Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ekseriyeti ve erken dönem sûfîlerinden Kuşeyrî ve Hucviri, ruhun bu '*latif cisimlik*' özelliğini benimsemişlerdir.⁹⁸

Ruh ile ilgili telakkilerden biri de onun maddî bir cevherin arazı olduğu yönündedir. Bir maddenin kokusu ya da bir cismin rengi onun arazı olarak tanımlandığından, arazın varlığının da cismin varlığı ile mümkündür. Ruhun bedenden bağımsız bir varlığının bulunmadığını, bu nedenle bir araz olduğu düşüncesinde olan Bakıllani (ö.403/1013) nefsi insan bedeninden teneffüs ile girip çıkan bir rüzgâr olarak tanımlarken, ruhu da nefisten ayrı bir araz olarak kabul etmiştir.⁹⁹ Yine yukarıda ifâde ettiğimiz üzere ruhun varlığını bedene bağlayan Mu'tezile kelamcısı Allâf'ın da aynı görüşte olduğunu söylenebilir.

İslâm âlimlerinin çoğunluğunun ve ilâhiyatçı filozofların geliştirdikleri tasavvurda ruh, mânevî bir varlık, bir cevher olarak kabul edilmiştir. Zira madde ve cisim de bir cevherin biri türü iken, duyu organları ile algılanamayan gayri maddî mücerret bir varlık olan cevherin bir diğer türü olarak tanımlanır. Bu anlayışa göre ruh cisim olmadığı gibi, aynı zamanda cisme benzer bir mâhiyeti olmayan bir cevherdir.¹⁰⁰ Ruhun somut bir şey olmadığını savunanlara göre; bir cesedin, insanın kimlik ya da benliğini temsil etmesi mümkün görülmemesinden ötürü ruhun da cisim olması da beklenemez. Zira bu, yürekteki kanın coşmasından meydana gelen olan ruh-i hayvânî gibi buharımsı bir cisim

⁹⁷ Esasen Eşâri kelamcısı olan Cüveynî'nin eserlerinde ve te'vil metodunda zaman zaman selefi çizgiye yaklaştığı bilinmektedir. Bunun nedeni yine dönemin siyasi baskıları altında fikirlerini daha sonradan ifâde edebilme imkânı bulmasından ileri geldiği söylenebilir. Bkz. Mustafa Sancar, *İmamü'l- haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri*, S.Ü.İ.F.D, C.2, S.1, s.116

⁹⁸ İrfan Abdülhamid, *Ruh Meselesi*, s.22

⁹⁹ Süleyman Ateş, *İnsan ve İnsanüstü / Ruh, Melek, Cin, İnsan*, Dergah Yayınları, İstanbul 1985, s.172

¹⁰⁰ Nefsi manevi bir varlık olarak tasavvur eden ilk kişinin Mu'tezile kelâmcısı Nazzam'ın olduğu söylenirken, bir diğer görüş ise; ilk olarak mânevî bir varlık olarak ebediliğini, ilahi yaradılışa sahip bir varlık olmasından ötürü ölüm sonrasında da yok olmayan manevi bir cevher olduğunu ilk olarak dile getirenin İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin olduğudur. Ancak daha evvel de ifâde ettiğimiz üzere Cüveynî ve Nazzam, ruhu manevi bir cevher olarak tanımlamaktan ziyade beden her yerine nüfuz etmiş latif bir cisim olarak telakki etmişlerdir. Bkz. İrfan Abdülhamid, *A.g.m*, s.24 Yazar, nefsi manevi bir cevher olduğu görüşünü ortaya koyan ilk kişinin Ma'mer b. Abbad es-Sülemi olduğuna işaret etmiştir.

değildir. Aksi takdirde ruhun da beden gibi sürekli değişip çözülerek yok olması gerekeceğinden,¹⁰¹ insanın bu latîfesi maddeden ve maddeden meydana gelmiş şeylerden farklılık arz eder.¹⁰² Yani dokunulamayan, gözükmeyen ve ancak kendimizle ifâde edebildiğimiz ruh, cismanî bir varlık olarak nitelenemez.¹⁰³

Ancak ruhu mânevî bir varlık olarak kabul eden bu tasavvurun her ne kadar Mu'tezile âlimlerince ortaya konduğu bilinse de; sistemleşip gelişmesi Fârâbî (ö.339/950) ve İbn Sîna (ö.428/1037) gibi Antik ve Helenistik dönemin düşünce akımları ve mütesebbibleri hakkında tafsilatlı malûmâta sahip İslâm filozoflarının katkılarıyla olmuştur.¹⁰⁴

Yunan felsefesinin Batı'ya aktarılmasında İslâm filozoflarının şerhlerinin önemli bir rol oynadığı bilinmekle beraber, Yunan ve Hind eserlerinin çevirisinde önemli katkıları olan Ya'kûb b. İshak el-Kindî (ö.252/866) de özellikle Aristoteles'in birçok eserinin Arapça'ya tercümesine vesile olmuştur.¹⁰⁵ Bu noktada ilk Meşşai¹⁰⁶ filozofu olarak kabul edilen Kindî'nin, nefsin mâhiyeti, arınma yöntemleri ve ölümden sonrası durumunu felsefî mânâda inceleyerek temellendiren filozof olması¹⁰⁷ hasebiyle nazariyesi önem arz etmektedir.

¹⁰¹ Hüseyin Atay, *Nefis*, A.Ü.İ.F.D, S.37, Ankara 1997, s.24

¹⁰² Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s.274

¹⁰³ L. N. Tolstoy, *Ruh ve Ölüm*, ter. Bekir Belenkuyu, Şule Yayınları, İstanbul 2019, s.19

¹⁰⁴ Mahmut Kaya, *DİA 'Meşşaiyye' md.*, C.29, s.294

¹⁰⁵ İhsan Yılmaz Bayraktarlı, *İslâm Felsefesinin Doğuşunda Eflatun-Aristoteles Felsefesinin Etkisi*, Gazâli, TYB Akademi, Yıl:1 Sayı:1, Ankara 2011, s.204 Burada Beytül Hikme kadrosu içinde yetişen meşşai filozofu Kindî İslâm filozoflarının Aristo'yu sahte değil birebir orijinal metinlerinden tanımlarına olanak sağlamıştır. Yaşadığı dönem itibari ile Mu'tezile akımının en etkili olduğu bir dönem olması sebebi ile kelamcılarının İslâmı savunmak adına üzerinde durdukları pek çok konuya o da duyarsız kalmamış; eserlerinde Dehriyeri, Maniheizm'i, Brahmanizm ve Hristiyanlığı eleştirmiştir. Bu durum kimi araştırmacılara onun bir Mu'tezile kelamcısı olabileceği izlenimi vermiş olsa da; Kindî'nin İslâm düşünce tarihinin kritik bir geçiş döneminin problemleri üzerinde durması doğal karşılanması gerekir. Zira kelâmî literatürü dâhil, klasik ve modern kaynaklarda Mu'tezile kelamcısı değil, İslâm filozofu olarak anılmıştır. Bkz. Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul 2015, ss.24, 25

¹⁰⁶ İslâm meşşai felsefesinin ruh ile beden aynı anda eğitilmesi gerektiğinden hareketle öğretimlerini yürüyerek gerçekleştirirdi. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, ve İbn Rüşd'ü bu geleneğin önemli düşünürleri arasında zikredebiliriz. Bunlar arasında İbn Rüşd ise diğerlerinin aksine Aristocu bir filozof olarak tanınmakla beraber, Batı'yı Rönesans'a ulaştırmış olan aydınlanma merhalelerinde, onun Aristo şerhlerinin etkisini göz ardı etmemek gerekir.

¹⁰⁷ Mahmut Kaya, *DİA 'Kindî' md.*, C.26, s.49

Kindî bu tercüme faaliyetlerini gerçekleştirirken, haleflerine miras olarak bıraktığı, nefis ile ilgili müstakil bir eser olan ‘*Risâle fi’n-Nefs*’i telif etmiştir. Eklektik bir metod ile telif edilen bu risâlede Aristo, Platon ve Pisagor gibi ilkçağ filozoflarının ruh ile ilgili nazariyelerine yer verirken, kendi özgün düşüncelerini de ortaya koymuştur.¹⁰⁸ Risâlesinde nefse getirmiş olduğu; canlılığı kabul edilebilir nitelikte, akıl sahibi olan tabîî cismin kemali ve bil kuvve hayat sahibi olan cismin ilk kemâli şeklindeki ilk iki tanımın, birbirine benzemekle birlikte Ariston’un ruh nazariyesi ile de örtüştüğü görülür.¹⁰⁹

Gazâlî de filozofların nefse getirdikleri bu tanımları, toprağa düşen bir tohum ya da döllen bir yumurta örnekleri üzerinden açıklama yoluna gitmiştir. Tohumun toprak altında çatlayıp filizlenmesi, yumurtadaki ceninin ise ilk hareketiyle birlikte, önceki durumlarına göre gösterdikleri bu gelişim ilk yetkinlik olarak nitelendirilirken; doğal cismin tamamlanmış hali de söz konusu cisimlerin gelişimlerini tamamlayarak türlerinin tüm özelliklerine hâiz olmalarıdır.¹¹⁰

Kindî, üçüncü tanımda ise nefsi; cisimden bağımsız; kendi irâdesiyle hareket eden ve tasavvur gücüne sahip, aklî ve mânevi bir cevher olarak târif ederek ilâhî kökenine vurgu yapmıştır.¹¹¹ Nitekim bu tanımlardaki nefis ile ilgili bu ifâdelere bakıldığında da, ‘insânî nefse’ yani ruha yönelik açıklamalarda bulunduğu görülür.¹¹² Filozof, güneşin ışının güneşten kaynaklanması gibi bu cevherin kaynağının da Allah (cc)’tan geldiğini, O’nun nurundan bir nur olduğunu ifâde etmiştir.¹¹³ Düşünür bu ilâhî özelliğinden ötürü

¹⁰⁸ Mehmet Murat Karakaya, *İlk Müslüman Filozof Kindî içinde ‘Kindî’de Nefs, Beden ve Kötülük*, ed. Gürbüz Deniz, DİB Yayınları, Ankara 2019, s.151

¹⁰⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, ter. Zeki Özcan, Sentez Yayıncılık, Bursa 2018, ss.71-73

¹¹⁰ Gazâlî, *Mî’yârü’l-İlm ‘İlmin Ölçütü*, ter. Ali Durusoy, Hasan Hazak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, s.426, 428

¹¹¹ Kindî, *Felsefî Risaleler ‘Nefs Üzerine*, çev. Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul 2015, s.379

¹¹² Kindî Nefs üzerine risalesindeki nefis ile ilgili bu görüşü ile ölümden sonra ruhun baki kalacağını kabul eden Platon’dan etkilendiği söylenebilir. Yani bu tanımlarla her ne kadar Aristo ve Platon’un nefis anlayışlarının bir sentezini ortaya koymuş olsa da; kendi özgün nefis anlayışının şekillenmesinde Platon’un etkisini görmek mümkündür; Ümran Kayaalp, *Kindî’nin Nefs Algısı ve Ahlâk Anlayışındaki Yeri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum 2015, s.21

¹¹³ Kindî, *Felsefî Risaleler ‘Nefs Üzerine*, s.380

arzu ve öfkeyi de nefsin kuvvelerinden biri olarak kabul etmeyerek, bunların nefsin beden ile olan ilişkisinden kaynakladığını, bedenın varlığını sürdürmesi için gerekli olan bu kuvvelerin bedenle beraber yok olacağını ifâde etmiştir.¹¹⁴

İslâmi düşünürleri arasında yeni Platoncu felsefe geleneğinin temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Fârâbî ise, nefsin mâhiyeti ile ilgili müstakıl bir eser telif etmeyip, ‘*Risâle fi’l akl*’; ‘*Fususü’l Medeni*’; ‘*Medinetü’l-Fâzıla*’ isimli eserlerinde konuyla ilgili net açıklamalarda da bulunmamıştır. Ancak nefsin kuvveleri ve beden ile olan ilişkisi hususunda ayrıntılı bilgiler vererek, ruhu nefse nazaran daha latif bir cevher olarak tanımlamıştır. Nitekim Fârâbî’nin nefsin vücutta olduğu ancak zatının cisim olmadığı şeklindeki ifâdesinden hareketle¹¹⁵; nefsin mâhiyetine her ne kadar açıklama getirmemiş olsa da; varlığını semâvî âlem ile irtibatlı gördüğü ruha vasfettiği söylenebilir.

Bu doğrultuda ruh, evvela bedenın canlanıp hayat bulmasına sebep olmuş ardından da kalbi mesken tutmuştur. Nefsin de vücudun beş duyunun merkezinde, en soğuk ve nemli yeri olan dimağa (beyin) yerleştiğini, kalbe bağlanan iki damarla ısıdırılarak kendisine hareket yetisi kazandıracak olan ruha, hazır hale getirildiğini vurgulamıştır.¹¹⁶ Yani insanı, biri hareketli ya da sâkin olup yer kaplayan; diğeri halk âlemi ile ilgisi bulunmayıp emr âleminden olan ruh şeklinde iki cevherden mürekkep bir varlık olarak kabul etmiştir.¹¹⁷ Ruhun beden ile olan bu münâsebetini nefisle ilişkilendiren mütefekkir, nefsin icrâati için bedenın varlığını gerekli görmekteyken, bekâsı için gerekli görmemiştir.

¹¹⁴ Kindi’nin nefsin mâhiyeti, beden ile olan ilişkisi ve bu ilişkiden kaynaklanan ve mücadele edilmesi gereken reziletler, buna karşılık ilahi kaynağına doğru olan bağlantısı gibi konulara getirdiği yorumların mutasavvıfların görüşleri ile paralellik gösterdiği görülür. Bkz. Hayri Kaplan, *İslâm Düşünürlerine Göre Nefs*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara 1995, s.17

¹¹⁵ Roger Arnaldez, *Fârâbî’nin Felsefi Sisteminde Nefs ve Alem*, çev. Hayrani Altıntaş, A.Ü.İ.F.D, c.23, s.350

¹¹⁶ Fârâbî, *Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler*, çev. Necati Lugal, Aydın Sayılı, Belleten Dergisi, C.15, s.87

¹¹⁷ İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî’de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000, s.202 ayr. Bkz.Fârâbî, *Fususü’l Hikme ‘Hikmetin Özleri*’, çev. Tahir Uluç, İnsan Yayınları, 2021

Ruhun bedenden müstakil bir cevher olduğunu ispatlayan delilleri en ayrıntılı bir şekilde ortaya koyan filozofun ise İbn Sînâ olduğu kabul edilir. Nitekim filozofun düşünce sisteminin karakteristiğinde helenistik kaynakların etkisi ve içeriğinde bu kadim felsefenin unsurlarına rastlanılsa da, geliştirmiş olduğu özgün nazariyeyi anlayabilmek zor değildir.¹¹⁸ Çünkü nazariyesine İslâm'ın metafizik yönünü dâhil etmekle kalmayıp, Yunan felsefesinin kendisine sunduğu enstrümanların ışığında ortak noktaları tespit etmesinin yanında, İslâm ile çakışan noktaları da ortaya koymayı da ihmal etmemiştir.¹¹⁹

İbn Sînâ'da, bedenin tüm parçalarına tasarruf eden nefis¹²⁰ bu tasarrufu hasebiyle; maddede intibâ etmeksizin var olan ve makulleri idrak etme kapasitesine sahip bir cevherdir. Bu özelliği ile cisimden yani bedenden ayrılır.¹²¹ Ancak filozof nefsin tanımından evvel, varlığının ispatlarını ortaya koymak istemiştir. İlk etapta nefsin varlığını ve cisimden bağımsız olduğunu cismi referans göstererek yapmıştır.

Bu noktada zorunlu ve irâdi (tabii) şeklinde cisimlerin iki hareketinden bahsederek, ispatında ikinci olan irâdi hareketi esas almıştır. Çünkü ilkinde hariçten gelen bir tesirin sonucu hareket gerçekleşmektedir. Diğerinde ise ağırlıkları nedeniyle yerdeyken durması gereken insanın yürümesi, havadayken düşmesi gereken kuşun uçuşu gibi doğanın muktezâsına aykırı hareketler söz konusudur.¹²² Yani bu irâdi hareket, hareket eden cismin muhtevâsındaki maddî unsurların dışında, bünyesinde nefis gibi muharrik bir gücün gerekliliğini ortaya çıkarmıştır.¹²³

İbn Sînâ, bu iki türlü hareketi esas alarak cisimlerde gözlenen hareketlere göre cinslerini de tespit etmeyi hedeflemiş; dış gözlem yoluyla nefsin varlığının ve cisimden

¹¹⁸ Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İSAM Yayınları, 2020 İstanbul, s.96

¹¹⁹ Fazlur Rahman, *İslâm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, ss.181, 182

¹²⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât 'İşâret ve Tenbihler'*, çev. Ali Durusoy Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s.109

¹²¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ:Nefs*, haz.Mehmet Zahit Tiryaki, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara 2021, ss.90-92

¹²² İbn Sînâ, *A.g.e*, s.100

¹²³ İrfan Abdülhamid, *İslâm Tefekküründe Ruh Meselesi II 'Ruhun Bedenden Ayrı Olduğu, Müstakil Bir Varlık Olduğunun Delilleri'* Nesil, C.2, S.8, 1978 İstanbul, s.27

farklı olduğunu, nefsin cisim üzerindeki eylemlerini kıstas olarak ispatlama yoluna gitmiştir.¹²⁴ İlk ispata göre cisimleri hareketlerine göre birbirlerinden ayrıldıklarına dikkat çekerek onları nebâtî, hayvânî ve insânî olarak sınıflandırmıştır.¹²⁵ Ancak Aristocu geleneğin karakterini taşıyan bu yöntemin, yukarıda ifade ettiğimiz üzere İbn Sînâ'nın orijinal nazariyesini yansıttığı söylenemez. Onun özgünlüğü, nefsin varlığını ispat ederken ikinci yol olarak belirlediği 'iç gözlem' yönteminde, benlik bilincini referans almasından ileri gelmektedir.¹²⁶

Düşünür, nefsin varlığının ispatında iç gözlem yöntemini, nebâtî ve hayvânî nefis için olmasa da insânî nefis için mümkün görecik açıklamalarda bulunmuştur.¹²⁷ Bu yöntemin temeli ise insanın benliğine yönelerek, üzerinde tefekkür etmesi esasına dayanır. Bu gözleme göre insan, sağlıklı olsun olmasın kendisi ile ilgili bir farkındalık halindeyken, uykuda ya da sarhoş olması durumunda dahi varlığından tamamen habersiz değildir.¹²⁸

Filozof bu noktada beden ve ruhen yetkin bir biçimde yaratılan, yüzü hiç bir şeyi görmeyecek şekilde örtülü; dokunma, çarpma gibi dış tesirlerden tecrit edilmiş şekilde boşluğa bırakılmış birinin durumunu tasvir ederek, orijinal bir ispatlama yoluna daha gitmiştir. Çünkü bu kişi duyusal olarak tamamen yalıtılmış bir halde olmasına

¹²⁴ Buna göre, hareketin zorunlu ve tek yönlü olması 'tabiat kanunlarının' etkisinden; zorunlu olmakla birlikte çok yönlü ise 'nebatî nefisten'; çok yönlü olmakla beraber hissi iradeye dayanıyorsa 'hayvanî nefisten'; akli iradede kaynaklı bir hareket sözkonusu ise 'insani nefsin' varlığından söz edilir. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İFAV, İstanbul 1993, s.36; Hidâyet Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Arasta Yayınları, Bursa 2000, s.13

¹²⁵ Filozof hareketin iki illeti olan biri tabîî, diğeri de ruhî kuvvetleri (el-kuvâ'n-nefsaniyye) yani nefsin ispatını ortaya koyduktan sonra, cisimleri idrâk sahibi olup olmamalarına göre de ayırmıştır. Buna göre cisimlere hariçten eklenmiş bazı kuvvetler olmalıdır ki idrak vasfı taşıyabilsinler. Bunun da ruhi kuvvetlerin varlığına bir delil olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Diğer taraftan bu delillerini Aristo'nun ruh üzerine telif ettiği eserindeki: 'Canlı varlığı canlı olmayandan ayıran başlıca iki vasfı vardır: Hareket ve duyarlılık.' Şeklinde özetlediği ifadelerine dayandırdığı görülür. Ancak kendisi de bu delillerin İbn Sînâ bu delillerin içgözlem metoduna nazaran zayıflığını anlamış eş-Şîfa ve el-İşarat'ında üzerinde fazla durmadan geçmeyi tercih etmiştir. İrfan Abdülhamid, *A.g.m.*, s.29

¹²⁶ Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Matbaası, Ankara 1983, s.118; Fazlur Rahman, *İslâm Düşüncesi Tarihi 'İbn Sînâ'*, çev. Osman Bilen, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, s.106

¹²⁷ Ali Durusoy, *A.g.m.*, s.39

¹²⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât 'İşaretler ve Tembihler'* çev. Ali Durusoy Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s.107

rağmen, kendi varlığıyla ilgili bir şüpheyeye düşmesi sözkonusu değildir. Nitekim varlığıyla ilgili bu bilgi, hiçbir şekilde duyu organlarından sağlanamadığı gibi bedeninin bütününden de gelmemiştir. İbn Sînâ böylelikle, bilgi için beden ile ilgili tüm münâsebetlerden ayrı müstakil bir kaynak gerekeceğini bunun da nefsin kendisi olduğunu vurgulayarak,¹²⁹ ruhun varlığının sezgisel olarak kavranmasının mümkün olduğunu ifâde etmiştir.¹³⁰

2.3 Gazâlî'nin Ruh Tasavvuru

Yukarıdaki değerlendirmeler de ortaya koymaktadır ki İslâm filozoflarının, Aristo ve Platon'un düşünce miraslarını tekâmül ettirerek ortaya koydukları ruh nazariyeleri, kendilerinden sonra gelen İslâm mütefekkir ve sûfîlerin ruh nazariyeleri üzerinde etkiler bırakmıştır. Gazâlî'nin de kimi zaman mütefekkir kimi zamanda sûfî yönüyle ortaya koyduğu görüşlerinde bu etkilerin izleri görülmektedir. Onun ruhun mâhiyetine dâir görüşlerine geçmeden evvel belirtmemiz gereken nokta; eserlerinde, felsefecilerin ruhun cisim veya araz olmadığını açık ve kesin delillerle ortaya koyduklarını ifâde etmesi ve ruhun letâfeti hususundaki görüşlerinin paralellik göstermesidir.¹³¹ Kelâmcıların ise ruh ile beden arasında bir yoğunluk ve latiflik farkı gözettiklerini, buna göre de ruhu yoğun cisme mukâbil latif bir cisim olarak kabul ettiklerini ifâde etmiştir.¹³²

¹²⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Nefs*, s.72 İnsan konuşması esnasında kendinden bahsederken cismini değil bu 'nefs'ini kastetmektedir. Örneğin 'Ben dışarı çıktım' ya da 'Ben geldim' denildiği vakit beden uzuvlarının yapmış olduğu hareketler akla gelmemektedir. Bu ifâdelerin muhatabı şahsiyetimiz yani varlığımızın kendisidir. Zira insan, kendisine 'o' şeklinde hitap edilip; kendisini de 'ben' diye tanıttığında kastının bedeni olduğu zannına kapılabilir. Ancak tefekkür edip eli, ayağı, kaburgaları gibi dış organların yokluğunda dahi işaret ettiği mananın ortadan kalkmadığını anlar. Bunun da ötesinde kendisi için gibi daha önemli organlardan olan beyninden bir parça eksilse bu anlamı etkilemez. Ancak insan bedeni ile içli-dışlı ilişkisinden ileri gelen; ona karşı duyduğu ülfetten dolayı kendisini bedenden ibaret sayıp ondan ayrılmayı hoş görmez. İbn Sînâ, *Felsefe ve Ölüm Ötesi 'el-Adhaviyye fi 'lme'âd'*, haz. Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul 2011, ss.27, 28

¹³⁰ Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizigi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1992, s.127

¹³¹ Gazâlî, *Risâletü'l Ledüniyye*, s.16

¹³² Kelâmcıların bir kısmının bazı tabipler gibi ruhu araz olarak değerlendirdiğini belirten Gazâlî bu tasavvurları yetersiz bularak ruhu cisim, araz ve cevher olarak üç farklı yönde değerlendirilmesi gerektiğinin altını çiziyor. Gazâlî, *A.g.e*, ss. 14, 15

Gazâlî'nin bu temâyülünü, ruhun yetkin bir cevher olduğu yönündeki aklî delillerini; genel ve özel olarak iki grupta sunarken görmekteyiz. İlkinde; cisimlerin hareket etmelerindeki sebebin sadece cisim olmalarıyla ilişkilendirildiğinde, bütün cisimlerin de hareketli olması gerektiğinden, bunun ancak muharrik güç olan nefsin varlığı ile açıklanabileceğini belirtmesidir.¹³³ Nitekim şuursuz fiiller nebâtî ruh ya da tabîî ruha has bir özellik arz ettiğinden, bitkiler muhtelif hareketlerini şuursuz bir biçimde gerçekleştirmektedirler. Nebâtî kuvvetler; üretici, terbiye edici ve besleyici olarak sondan başa doğru birbirlerinin hizmetini görüp¹³⁴, birbirlerini tamamlarlar.¹³⁵

Hayvânî ruh ise taakkul olmaksızın şuurlu fiiller ortaya koyması hasebiyle nebâtî ruha göre daha yetkin kabul edilir. Hayvânî ruh hareket dışında idrak gücüne de sahiptir ki; düşünürümüz bunu, iç ve dış idrak olarak iki grupta değerlendirmiştir. Dış idrak güçleri; koku, tat alma, dokunma, görme ve işitme şeklinde sıralanan beş duydur. Gazâlî iç idrak güçlerini; hiss-i müşterek (ortak duyu); beynin öndeki boşluğunda yer tutmuş, beş duyunun idrak ettiklerini muhafaza eden 'hafıza gücü'; beynin son bölümünde bulunup mânâ hatırlama (tezekkür) gücü¹³⁶, sûretlerin ve mânâların depolandığı yer arasında, beynin orta bölümünde bulunan düşünme (tefekür) gücü; vehim (tahayyül)¹³⁷ gücü olarak sıralamıştır.

Gazâlî, taakkul sahibi olmanın yanı sıra, fiili gerçekleştirmede irâdesini kullanabilme özelliği taşıyan ruhu, insânî ruh olarak tanımlamıştır.¹³⁸ Söz konusu

¹³³ Gazâlî, *Mearicü'l Kuds 'Hakikat Bilgisine Yükseliş'*, s.23

¹³⁴ Gazâlî, *Mizânü'l Amel 'Amellerin Ölçüsü'*, s.91

¹³⁵ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yayınları, Ankara 2005, s.185

¹³⁶ Hafıza gücünde insanın bakıp gördüğü suretler dimağda saklanırken hatırlama gücünde mânâ ve fikirler muhafaza edilmektedir. Burada suretin ve ve mananın idarkinin ne olduğu ile ilgili bir soru akıllara gelir ki, Gazâlî; suretin idrakinin dış duyunun idrak ettiği şeyin iç duyunun idark etmesi olduğunu; anlamın idarkinde dış duyunun katılımı olmaksızın iç duyunun idrak faaliyetinde bulunması olduğu şeklinde bir açıklamada bulunur. Süleyman Hayri Bolay, *A.g.e*, s.181, 182; Ruhattin Yazzoğlu, *Gazâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, Cedit Neşriyat, Ankara 2002, s.57

¹³⁷ Düşünme gücü insanlarda bulunup hayvanlarda bulunmadığını, ancak hayvanlardaki tahayyül gücünün de bir koyuna kurdun kendisinin düşmanı olduğunu idrak ettirecek kadar kuvvetli olduğunu ifade eder. Gazâlî, *İhya'u Ulûm'id-Dîn*, C.3, s.17; Gazâlî, *Mearicü'l Kuds*, s.52

¹³⁸ Gazâlî, *A.g.e*, s.21

niteliğiyle mertebe olarak diğerlerinin üzerinde olan bu ruh, aynı zamanda ikisinin tüm özelliklerini bünyesinde barındıran bir mâhiyete sahiptir. Gazâlî'nin, fetânet sahibi insanların vâkıf olabileceğini ifâde ettiği diğer delilini de insânî nefis üzerinden örneklendirmiştir. Bu örneğe göre; uyku hali de dâhil olmak üzere; insan, her türlü kargaşa ve âfetlerden yalıtılmış olarak, tüm âzâlarıyla irtibatı kesilmiş dahi olsa kendisini idrak edebilir.¹³⁹

Gazâlî böylelikle felsefî ilimlerin ruhun araz ya da cisim olmadığını açık ve kesin delillerle ortaya koyduklarını belirtip, bunun üzerine bir tartışma yapılmasının gereksiz olduğunu ifâde etmiştir. Bu nedenle, ruhu bedenden bağımsız bir cevher olarak kabul ettiği anlaşılan Gazâlî, kelâmcıların ruh ile beden arasındaki yoğunluk ve latiflik farkı üzerine yaptıkları münâkaşaları yersiz bularak, onu araz ya da cisim olarak görmeyi de basîretsizlik olarak yorumlamıştır.¹⁴⁰

Gazâlî, bir cevher olarak tanımladığı ruhu beden dışında olması durumunda, tesir ve tasarrufunun mümkün olamayacağını, böyle bir durumda beden tefekkür, tezekkür ve tasavvur ile mâkulâtı kavramayacağını belirtmiştir. Düşünürümüze göre yine diğer bir seçenek olarak ruhun içeride olması halinde, beden bütününe ya da bir parçasına hulûl etmiş olması gerekirdi. Bu durumda bir uzvun kesilmesi ile onun da kesilip eksilmesi veya başka bir uzva geçişi söz konusu olmalıydı. Bedenin bir parçasına hulûl ettiğinde

¹³⁹ Gazâlî, *Meâricü'l Kuds*, s.24 Gazâlî'nin bu çalışmadaki görüşlerinin İbn Sînâ'nın Şifa'sındaki ortaya koyduğu delillendirme yöntemleri ile örtüştüğü anlaşılmaktadır. O da Aristo'nun muharrik güç olarak nefsin delillendirme metodu üzerinde fazla durmayarak, özel ve hissi olan ikinci delillendirme yöntemine daha geniş yer ayırmıştır. Bu da, felsefecilerin nefsin cevher olduğu ile ilgili ortaya koydukları delilleri kabul ettiğinin bir göstergesi sayılmıştır. Diğer taraftan bu eserindeki görüşlerinin Gazâlî'nin psikolojik fikirlerini yansıttığı Mizanü'l Amel, İhya ve Risaletü'l-LEDüniyye gibi diğer kitaplardaki fikir ve ifâdeleri ilr uyumluluk içinde olduğu görülür. Bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s.185

¹⁴⁰ Ruh kendisini, yaratıcısını ve akledilebilecek şeyleri bilmekte ve tanımaktadır. Bu tanıma ile bir ilim hâsıl olur ki; ilimler arazdır. Bir arazın araz ile kaım olması düşünemeyeceğinden ruhun araz olduğu düşüncesi anlamsız olacaktır. Ruhun cisim olması bahsine gelindiğinde ise; her ruh bölünebilme özelliğine sahip olduğundan ruhun bölünebilirliğini düşünmek de ma'kulları kavrama açısından mümkün olmayacaktır. Eğer mümkün olabilseydi bölünen kısımlardan birinin bir şeyi bilip diğerinin bilmemesi, yani kişinin aynı şeyi hem bilip hem de bilmemesi söz konusu olurdu ki bu da muhal bir durum olarak kabul edilir. Gazâlî, *Mi'yaru'l-İlm*, s.516; Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds 'Hakikat Bilgisine Yükseliş'*, çev. Serkan Özburun, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s.26

ise, parçanın bölünebilir olması hasebiyle ruhun da küçük parçalara bölünebilmesi gerekirdi ki bu da mümkün görünmemekteydi. Tasavvur edilemeyip mârifetin kaynağı olan ve insanı eşref-i mahlûkat kılan ruhun bu şerefli özelliğidir. Dolayısıyla ruh beden ölmesi ile ölmez, mârifete mazhar olduğu ölçüde ferahlar.¹⁴¹

Mütefekkirimiz aynı zamanda ruhu cisim, araz ve cevher olmak üzere üç farklı şekilde tasavvur etmenin gerekliliği üzerinde durarak, özgün bir ruh nazariyesi geliştirmiştir.¹⁴² Zira düşünürümüzün, bir cevher olarak nitelediği ruhu aynı zamanda, latiflik dercesine göre cisim, araz ve cevher olarak üç kategoride ele aldığı görülmektedir. Bu sınıflandırmada hayvânî ruh lâtif bir cisimken, mutasavvıflarca nefis olarak isimlendirilen ruh da bu haliyle daha kesif bir nitelik arz eder.¹⁴³

Kur'ân-ı Kerîm'de 'nefs-i mutmainne' olarak nitelendirilen bu cevhere, filozofların nefis-i nâtika (insânî ruh); mutasavvıfların ise kimi zaman ruh kimi zamanda kalb ismini verdikleri görülmüştür. Gazâlî de ruhu kavrayıcı ve müessir bir cevher olarak tanımlamıştır.¹⁴⁴ Buna göre faal, idrak eden cevher olarak ruh, dağılmayan, ölmeyen şerîatın bildirdiği üzere kıyâmet günü tekrar geri dönmek üzere bedenden ayrılan bir şeydir.¹⁴⁵

Gazâlî'ye göre ruh suyun kaba girişi gibi bedene giren bir cisim olmamakla beraber, siyah bir cisimdeki siyahlık ya da âlimin kalbindeki ilim gibi bir araz da değildir. Çünkü bir arazın diğer bir arazdan neşet etmesi akla muhâlif bir durum oluşturur. Ruhun kendini ve yaradanını bilip, mahlûkatı idrak edebilme vasfı vardır. Bu özelliğinden dolayı

¹⁴¹ Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s.26

¹⁴² Gazâlî, *Risâletü'l-Ledüniyye*, Abdülkaadir Şener, Şükrü Topaloğlu, Çağaoğlu Yayınevi, İstanbul 1967 ss.14, 15

¹⁴³ Nefs rûhun zâhiri, ruh nefsin bâtını; nefis ise bedenın bâtını, beden de nefsin zâhiri olarak da ifâde edilmektedir.

¹⁴⁴ Gazâlî, *A.g.e.*, s.13 Gazâlî bu isimlendirmelerin hepsinin tek bir mânâyâ işaret ettiğini hatırlatmıştır. Kalb, ruh, nefis-i mutmainnenin hepsi insan ruhunun isimleridir. Bu ifâdelerinin ardından söz konusu eserde kendisinin de bu cevhere kalb ve ruh olarak kullandığını da söyleyerek mutasavvıf yönünü vurguladığı görülmektedir.

¹⁴⁵ Suad El-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, s.539; Hucvirî, *Keşfu'l Mahcûb*, s.393; Gazâlî, *er-Risâlatü'l-Ledüniyye 'Îlâhi Sır'*, ss.35-40; Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds "Hakikat Bilgisine Yükseliş"*, ss.99-104; Gazâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, ter. Faruk Meyan, Bedir Yayınevi, İstanbul 2013, s.20

bölünmeyi kabul etmediğinden cisim de değildir. Zira bölünebilir olsaydı, ruhun mahlûkat hakkında edindiği bu bilgiyi bir parçasının bilip, diğerinin bilmemesi gerekirdi.¹⁴⁶

Görüldüğü gibi filozoflar gibi ruhu bedenden bağımsız mânevî bir cevher olduğunu kabul eden Gazâlî ; وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي “Ona ruhumdan üfledim”¹⁴⁷ فَفَخَّنَا فِيهِ مِنْ “De ki: ruh Rabbimin emrindendir”¹⁴⁹ âyetlerini delil göstererek Allah (cc)’ın zatına, bozulup yok olması kaçınılmaz olan araz ya da cismin nispet edilemeyeceğini savunmuştur.¹⁵⁰ Görülmektedir ki Gazâlî, ruhun bedene bitişik olmadığı gibi ondan ayrı da olmayan bir cevher olduğu yönündeki görüşünü sadece aklî delillere dayanarak ispat etmeye çalışmamış,¹⁵¹ bunun şer’i delillerle de sabit olduğunu ortaya koymuştur.

3. Ruhun Varlığına ve Ölümsüzlüğüne Getirilen DeneySEL Dayanaklar

Ruhun varlığına ispat getirebilmeyi amaçlayanların ortaya koydukları bazı deneySEL dayanaklardan bahsetmeden evvel bir önceki bölümde ruhun somut bir cisim olduğunu ve bedenden ayrı varlığını düşünölemeyeceğini savunanların görüşlerini yakından bakmak çalışmamızın gelişimi açısından da gerekli olduğunu söyleyebiliriz.

İnsanın ruhâni faaliyetlerini beyne bağlayan epifenomenlistlere¹⁵² göre beden ölüp toprağa karıştığında ruh da ortadan kaybolacaktır.¹⁵³ Yani materyalisttik monizm olarak adlandırılan bu teoride akıl ve ruh, fizyolojik olarak dimağın mükemmelliği

¹⁴⁶ Gazâlî, *el-Madnûnu’s-Sağir ‘Küçük Madnûn’*, çev. D. Sabit Ünal, İzmir İlahiyat Faköltesi Vakfı Yayınları, İzmir 1988, s.90

¹⁴⁷ Hicr, 99/29

¹⁴⁸ Tahrîm, 66/12

¹⁴⁹ İsrâ, 17/85

¹⁵⁰ Gazâlî, *Risaletü’l-Ledüniyye*, ss.16, 17

¹⁵¹ Gazâlî, *Meâricü’l-Kuds*, ss.23-28

¹⁵² Epifenomenizm: Manevi ve ahlâki faaliyetleri maddî hayatın bir gölgesi olarak tanımlayan bu görüşe göre şuur ve düşünce beynin mahsulüdür. Bkz. S. Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1990, s.78

¹⁵³ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s.17; Şaban Ali Düzgün, *Modern Batı Düşüncesinde Ölüml Sonrasına İlişkin Tartışmalar: Eleştirel Bir Tahlil*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Faköltesi Dergisi, 51:1(2010), s.18

oranında mükemmeldir ve bu doğrultuda da ruh, akıl gibi şeyler maddî bir organın tesirlerinden öte bir anlam ifâde etmezler.¹⁵⁴

İnsanı salt maddeden teşekkül bir varlık olarak değerlendiren ve ruha özgü tüm aktiviteleri beynin bir fonksiyonu olarak gören bu düşüncede her ne kadar bir nedensellik bağlantısından söz edilse de, bu bedensel olandan zihinsel olana doğru tek yönlü bir etkileşimdir.¹⁵⁵ Dolayısıyla maddecilerin¹⁵⁶ bu mükemmellik denkleminin mantıksal bir çelişkiyi de beraberinde getirdiği söylenebilir. Zira psiko-somatik tıp ilmi dalındaki¹⁵⁷ çalışmaların ortaya koyduğu üzere; stres ve ruhî bunalımlar kanser dâhil çoğu hastalığın en önemli nedenlerinden biri olmasından ötürü, ruh ile beden arasındaki etkileşim, hastalıkların teşhisi ve tedavi seyri açısından hayâtî bir önem arz etmektedir. Bu nedenle ruh-beden arasında bir kopukluktan ziyâde karşılıklı etkileşimin hâsıl olduğu bir bağdan söz edilebilir.¹⁵⁸

Diğer taraftan beynin hacmi, teşekküllü ve ağırlık gibi özellikleri bir fikrin oluşmasında temel unsur olarak atfeden maddeciler ortaya koydukları bu ruh beden ayrılığı teorisinde, bunlardan hangisinin bu süreci gerçekleştirdiği hususunda da bir kararsızlık içinde kalabilmektedirler. Bir köpeğin beyini öküzün beyne kadar büyük olmasa da zekâ olarak ondan üstün olması ya da bir balığın beyinde fosforun çok fazla miktarda bulunması onu ahmaklıkta darbimesel olmaktan kurtulamaması, bu kararsızlığa neden olabilecek örnekler arasında sayılabilir.¹⁵⁹

¹⁵⁴ Ferit Kam, *Dini ve Felsefî Sohbetler*, sad. S. Hayri Bolay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1985, s.111

¹⁵⁵ Şaban Ali Düzgün, *Aynı yer* (ss.15-46)

¹⁵⁶ Gazâlî Yaratıcı düşüncesine karşı çıkan eski filozoflardan olan; âlemin ezelden beri varolduğunu canlıların meniden meninin de canlıdan ezeli şekilde meydana geldiği düşüncesini savunan bu gruba zındıklar “zındıklar” olarak adlandırmıştır. Bkz. Gazâlî, el-Munkizu Mine’Dalal, s.15

¹⁵⁷ Psikolojik etkenlerin fiziksel belirtilerin ortaya çıkmasını etkilediği ve tıbbi bir hastalığın gidişini etkileyebileceği inancı, Hipokrat çağından beri tıpta yer bulmuş bir düşünce olarak ifâde edilmektedir. Bkz. Medine Yazıcı Güleç, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar, Psikomatik Hastalıklarda Mizaç ve Karakter*, 2009; 1:201-214

¹⁵⁸ Necati Öner, *Stres ve Dini İnanç*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988 Ankara, s.12

¹⁵⁹ Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye’de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Töre-Devlet Yayınevi, İstanbul 1979, s.208

Diğer taraftan psikoloji biliminin kendisi de ruhun varlığına delil olabilecek bir argüman olarak kabul edilmiştir. Gazâlî ve İbn-i Sînâ'nın da belirttiği üzere bedeni oluşturan uzuvları, psikolojinin konusunu teşkil eden insan benliğiyle bağdaştırmak mantıklı olmayacaktır. Nitekim kırk yaşlarında birinin okul yıllığındaki çocukluk fotoğrafının kendisinin olduğunu etrafındakilere ikna etmede çektiği zorluk, bedenini oluşturan organların ve organları oluşturan hücrelerin sürekli bir değişim ve dönüşüm içerisinde olmasından ileri gelmektedir. Ama benlik yerli yerindedir. Resimdeki sûretin ¹⁶⁰ ölümle beraber açlık, susuzluk ve uyku gibi ihtiyaçları son bulurken zatı dünyadan elde edebildiği mânevî kazançları ile bedenini terketmesi söz konusudur.¹⁶¹

Ölüm sonrası hayat, ruhun varlık ve ebedîliği hususundaki müspet görüşlerde konuların, tecrübeye dayalı argümanlar ve bu husûsî tecrübeleri tamamlar nitelikteki düşünceden ortaya çıkan tecrübeden bağımsız argümanlar üzerinden ele alındığı görülür.¹⁶² Ruhun ölümsüzlüğüne dâir fikrî dayanakların ise bazen nefis bazen de ruh olarak ifâde edilip; insanın kendiliğini oluşturan varlığın nitelikleri üzerinde durularak geliştirildiği görülür. Örneğin nefsin beden ile olan ilişkisiyle ilgili olarak uyku halinde bedenden ayrılığı hususu bu çerçevede değerlendirilebilir.¹⁶³

Ruhun bedenle olan bu ilişkinin ehemmiyeti bir yana, bir de paranormal fenomenlerin ortaya koyduğu ruhun tam anlamıyla bedene bağlı olmadığı tezi de ölüm sonrası yokluk yanlılarını salt bir savunma tutumuna girmelerine neden olmuştur. Zira bu anlayışın ruhun bağımsızlığını reddetmek için, onu bedenın epifomenisi olarak görmelerinden ileri geldiği söylenebilir.

¹⁶⁰ Burada sûret terimi ile bir varlığın dıştan görünen ve beş duyu ile bilinen yönünü kastediyoruz. Bkz.

¹⁶¹ Gazâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, s. 70

¹⁶² Micheal Peterson, William Hasker, Bruce Reichbach, David Basinger, *Akıl ve İnanç*, ter. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul 2019, ss.296-303

¹⁶³ Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s.129

Ancak bu savunmacı tutumun onları ayrıntılı bir delil ortaya koymaya ya da doyurucu bir çıkarımlara varmalarına yardımcı olamamıştır.¹⁶⁴ Ruh-beden düalizm anlayışının hâkim olduğu alandaysa DDİ (Duyu Dışı İdrak) kapsamında değerlendirilen telepati, prekognisyon, rüyâ gibi fenomenler ve ölüm eşiği deneyimleri ya da diğer bir ifâdeyle yakın-ölüm deneyimlerinin sağladığı veriler üzerinden bilimsel sonuçlara gidilmesi hedeflenmektedir.

Günümüzde parapsikolojinin bilimsel verilerini takip eden bir kişinin öngörü, durugörü, uzaktangörü ve zihnin madde üzerindeki etkisine inanmaması mümkün görünmemektedir. Bu nedenle parapsikolojik kavramlara inanmak, inanç sorunundan çok bilgi sorunu olarak ele alınabilir.¹⁶⁵ Çünkü empirik yöntemlerle açıklanamıyor diye, gerek psişik hallerin, gerekse ölüm eşiği deneyimlerinin sağladığı verileri görmezden gelmek, bilimsel yaklaşıma ters olan bir tutumdur.¹⁶⁶ Zira düşünce tarihinde iz bırakmış düşünür ve yazarların, eserlerinde bu tip deneyimlere yer vermeleri bu noktaya dikkat çekmek içindir.

Mitleri bilimin ilk biçimi olarak tanımlayan Carl Gustav Jung, günümüz insanının kendilerini, bilinçleri ile özdeşleştirip sadece bildiklerinden ibâret görmelerinden mütevellit, ölümden sonra yaşamı yadsıma eğilimde olduğunu vurgulamış, eleştirel mantığın da her mitte olduğu gibi ölümden sonra yaşam düşüncesini de kabul etmediğini ifâde etmiştir.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Metin Yasa, *Felsefî ve Deneyisel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s.135

¹⁶⁵ Sultan Tarlacı, *Schrödinger'in Kedisi Neden Şizofren Oldu? Kuantum Fiziğinin Değişimi, Felsefe ve Mistisizm*, Destek Yayınları, İstanbul 2018, s.136

¹⁶⁶ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 2019, ss.260, 261

¹⁶⁷ Carl Gustav Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler, 'Ölümden Sonra Yaşam Üzerine'*, ter. İris Kantemir, haz. Anie Jaffe, Can Yayınları, İstanbul 2002, ss.303-329 Jung'un burada diğer mitten bahsederken kitabın başlığına da dikkat edildiğinde rüyâları işaret ettiğini anlayabiliyoruz. İnsanın doğası bir gereği olarak ölümsüz olma arzusu, onun ölümden sonra ölümden sonrası ilgili mit (burada da ölüme yakın deneyimleri kastediyor) ve düşleri yine kendi doğasındaki varolan bir takım savunma mekanizmaları olarak görmektedir.

Bu çerçevede değerlendirildiğinde, özellikle ölüme yakın deneyimleri, ruhun ölümsüzlüğünün ve bunun gerekliliği olarak ölümden sonra hayatın varlığını savunanların deneysel dayanak noktası olmuştur. Diğer bir ifade ölüme yakın deneyimler, ölüm sonrası ruhun bekâsını kanıtlayan paranormal bir fenomendir.¹⁶⁸

Diğer taraftan ölüm eşiği deneyimleri bu sistematik niteliğini kazanmadan, yüzyıllar evvel de farklı kültür ve inanç coğrafyalarında var olmasına rağmen batıda 19. yy sonlarında literatüre girmiş¹⁶⁹, 1970'lerin başında da Raymond Moody tarafından ilk olarak “ölüm eşiği (near-death)” tabiri kullanılmıştır.¹⁷⁰ Zira Moody de, milattan sonra sekizinci yüzyılda yazılmış olan “*Tibet'in Ölüler Kitabı*”ndaki fiziki ölümden sonra ruhun geçirdiği merhaleleri incelediğinde; kitaptaki anlatımların ölüm eşiği deneyimini yaşayanlardan duydukları arasındaki benzerliğin kendisini oldukça şaşırttığını ifade etmiştir.¹⁷¹

Bu deneyimdeki ortak noktalar şu şekilde sıralanabilir:

- Bu insanlar bedensel duygular olmadan tarif edilemez bir huzur hissi yaşamaktadırlar.

¹⁶⁸ Metin Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, s.136, 137

¹⁶⁹ Bir jeoloji profesörü olan Albert Heim 1892'de Alplerde ölüme yol açabilecek ciddi düşürlere maruz kalmış dağcılarının ölüm eşiği deneyimi yaşamış kişilerin raporlarını derlemiştir. %95'i ölüm ile sonuçlanan bu ciddi kazaları yaşayıp da hayatta kalabilmiş olanlardan birisi olarak bu tecrübenin oldukça zevkli olduğu sonucuna varmıştır. Nitekim tecrübe esnasında, herhangi bir endişe ya da kaygı içinde bulunmadıklarını, zihinsel faaliyetlerinin oldukça aktif olduğunu, derin bir huzur ve teslimiyet duyguları içinde olduklarını tespitini raporlarında belirtmiştir. David M. Wulff, *Transpersonel Psikoloji*, çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, Saliha Uysal, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.30, 2006/1, s.246

¹⁷⁰ Saliha Uysal, *Ölüme Uyanmak 'Yaşayanların Dilinden Ölüm Eşiği Deneyimleri'*, Marmara Akademi Yayınları, İstanbul 2019, s.92 Moody kitabının girişinde bu hâdiseyi deneyimlemiş kişilerin tecrübelerindeki ortak noktaları gözönünde bulundurarak ölüm eşiği deneyimini tasvir etmeye çalışmıştır: “Fiziki sıkıntının en yüksek noktasına eriştiği sırada doktorunun kendisinin öldüğünü söylediğini duyuyor. Sonrasında rahatsız edici bir gürültü işitiyor. Yüksek bir vınlama veya vızlama. Ve aynı anda büyük bir hızla uzun ve karanlık bir tünelde ilerlediğini hissediyor. Akabinde kendisini birden bire fiziki bedeninin dışında fakat yine eski fiziki çevresinde bulunuyor. Kendi vücudunu uzaktan sanki seyirci gibi görüyor. Bu esnada duyguları karmakarışık. Bir süre kendini toplayıp bu yeni duruma alışmaya başlıyor. Ölmüş olan yakınlarıyla karşılaşp, ışıktan bir varlığın rehberliğinde hayatının en önemli olaylarının bir değerlendirmesini yapıyor. Daha sonra dünya hayatı ile ölümden sonraki hayatı ayırdığı varsayabileceğimiz bir engelle karşılaşp. Ölümden sonraki hayat deneyimi ona güzel gelse de bu engel aha öteye geçmesine izin vermiyor.” Raymond Moody, *Ölümden Sonra Hayat*, ss.29, 30

¹⁷¹ Raymond Moody, *Ölümden Sonra Hayat*, s.124

- Çevredeki vızıltı, hışırtı gibi seslerin farkında olsalar da kendilerini bedenlerin dışında bularak, bilinçleri oldukça açık biçimde yukarıdan bedenlerini görebilirler.
- Boyutsuz bir mekânda uçup hızla bir tünelden geçme gibi bir deneyim yaşarlar.
- Önce uzakta bir nokta olarak gördükleri ışığın içine çekilmeye başlarlar. Bu ışık gözleri kamaştıracak derecede olsa da rahatsızlıktan ziyade huzur veren bir özelliği vardır.
- Doğaüstü bir güzellik arz eden bir iç dünya simülasyonu ile gelen ilahi bir müzik ve birlik duygusu.
- Ötesine geçilemeyen bir sınıra ulaşma, akraba ve yakınlarla karşılaşma; genellikle bir sorumluluk üzerine gönülsüzce de olsa yeniden bedene geri dönmek.¹⁷²

Diğer taraftan bu deneyimlerde aynı zamanda kişisel ölümsüzlük için zorunlu görülen iki ögenin varlığından da bahsedilmektedir. Bunlar; kişisel ayniyetin, kimliğin idraki ve geçmişin hatırlanabilmesidir.¹⁷³

Ruhun varlığına dâir öne sürülen bir başka deneysel dayanak ise Rus bilimcilerinin “Kirlan” adlı fotoğraflama yöntemi ile beden ile ruh arasındaki bağın görüntülenmesidir. Sekerat halinde olan hastanın kafasının üzerinde teşekkül eden gri, dumanımsı, buluta benzeyen bir görüntünün bir saat içinde insan beden şekline dönüştüğü bedenden ayrılmasına müteâkip de ölümün gerçekleştiği kaydedilmiştir.¹⁷⁴

¹⁷² Sogyal Rinpoche, *Tibet'in Yaşam ve Ölüm Kitabı*, Omega Yayınları, çev. Güneş Tokcan, İstanbul 2019, ss.461, 462,

¹⁷³ Micheal Peterson, *Akıl ve İnanç*, s.395

¹⁷⁴ Haluk Egemen Sarıkaya, Suat Bergil, *Ölüm ve Ötesi Bilimsel İncelenimi*, Bilim Araştırma Merkezi Yayınevi, İstanbul 1977, s.11

“İnsan öldüğü zaman gözleri fal taşı gibi açılır ki, bunun nedeni gözün bedenden çıkan ruhu takip etmesidir.”¹⁷⁵ Burada anlaşılmaktadır ki ruh ile beden arasındaki bu kordonun çözülme sürecini insan duyu organı ile müşâhede edeceğine vurgu yapılmaktadır. Ölüm anında bakışların bu kordonun gözlerin arkasında, izdüşümünde olan bir noktaya¹⁷⁶ odaklanarak, tavana doğru kilitlenmesi bu hadiste anlatılan durumu betimler gibidir.

4. Ruhun Bilinebilirliği

Ruh ile ilgili olarak başlıca tartışma konularından birisi olan bu meselede ortaya konan ilk görüş, ruhun bilinmesinin mümkün olmadığıdır. Buna karşılık ruh hakkında aklî ve naklî delillere dayanarak fikir beyan edilebileceğini savunanlar ve düşünce sistemlerinde ruh ile ilgili görüş bildirmeyi tercih edenler ise çoğunlukta olup ikinci grubu oluşturmuşlardır.

Kur’ân ve hadislerin zâhirine îtikad etmeyi yeterli gören Selefiyye’nin müctehidleri, ruh ile ilgili felsefî ve kelâmî tartışmalardan; ruhun niteliği, kıdem ve hudusu, bir araz ya da cevher olması gibi hususlarda araştırma yapıp fikir yürütmekten kaçınmışlardır.¹⁷⁷

Ruhun mâhiyetinin araştırılmaması gerektiğini savunan müslüman alimler “الرُّوحُ قُلُّ الرُّوحِ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ

¹⁷⁵ Müslim, 6/223, 224

¹⁷⁶ Bu tanımlamalardan insan kafatasının içinde, beynin arkasında konumlu epifiz bezine atıf yapıldığı anlaşılmaktadır.

¹⁷⁷ M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ülâ İsbat-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri*, ss.220, 221 Ruhun niteliği konusunda ileri sürülen teorilerin böyle muğlak bir konuda çözüm getirememiş olmasından dolayı Selefiyye’nin bu yolu haklı gören araştırmacılar da olmuştur. Zira ruhun varlığını kabul eden filozoflar dahi onun nitelik ve hakikatine dair fikir beyan etmekten kaçınmış olmaları da bunu destekler niteliktedir. Ancak eski filozofların eserleri Arapçaya çevrilmesi ile ilmî meclisler ruhun mâhiyeti ile meşgul olmaya başlamış, ledünni meseleler etrafında yapılan münazaralar neticesinde de metafizik konular da gelişme göstermiştir. Bu tarihten itibaren mecburi olarak Müteahhirin Selefiyyenin yolunu bırakıp ilahî sırra ait meselelerde, akıl ve felsefe kaidelerine istinaden incelemelerini sürdürmüşlerdir.

ve size ilimden ancak az bir şey verilmiştir.”¹⁷⁸ âyetini bu görüşlerine delil olarak göstermişler, yine aynı sûredeki وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ “*Hakkında bilgi sahibi olmadığın şeyin ardınca gitme*”¹⁷⁹ ifâdesini işaret ederek, ilmi ile vakıf olunmayan ruh konusunda fikir yürütmenin boş bir uğraş olduğunu ifâde etmişlerdir.¹⁸⁰ Bu anlayışa göre ruha, sebep-sonuç ilişkisini gözeten pozitif ilimlerin sağlayacağı bilgilerle de bir açıklama getirilemez. Çünkü ruh ile ortaya konabilecek bir sebep-sonuç kanunları yoktur.¹⁸¹

Sühreverdîye tarîkatının kurucusu Şehâbeddin Sühreverdî (ö.632/1234), insana ruh ile ilgili verilen bu az bilgi doğrultusunda, ifâdesinin en güç meselelerden birisi olmasından ötürü suskunluğun tercih edilmesinin gerekliliği üzerinde durmuş, Hz. Peygamber (sav)’in konuşmaktan kaçındığı bu konu hakkında fikir beyan etmeyi uygun bulmamıştır. Ancak bu edebe uyarak susmanın daha iyi olacağını ifâde etse de, ruh ile ilgili nazariyeleri eserinde yer vermekten kendini alamadığını da bizzat ifâde etmiştir.¹⁸² Eserinde birçok ruh ile ilgili görüş bildiren sûfiye yer veren müfessirin, özellikle tasavvufun esas ve usullerinin oluşmasında rol oynayan başlıca sûfilerden olan Cüneyd Bağdadi’nin (ö.297/909) ruh ile ilgili olarak satıftettiği:

“Ruh, mâhiyeti ve hakîkati hakkında bilgiyi Allah Teâlâ’nın kendine has kıldığı bir konudur. Bu hususta verilen bilgilerin dışında konuşmak veya birşeyler söylemek doğru olmaz. Ancak yine de, sâdıkların ruh konusundaki söz ve hareketlerine itibar eder ve onları bir kenara atamayız. Onların bu husustaki konuşmalarını Allah (cc)’ın kelamı ve vahy ile indirilmiş olan âyetlerinin te’vili olarak değerlendirmek daha doğrudur. Cenâb-ı Hakk tefsirini yasakladığı bu konularda te’vil yolunu serbest bırakmıştır. Te’vile gelince; akıl ve düşünce, âyetlerin manası ve kat’i ve bilgi ve delaletleri kendisine dayanak

¹⁷⁸ İsrâ, 17/85

¹⁷⁹ İsrâ, 17/36

¹⁸⁰ Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat Kabir Hayatı*, Tekin Kitabevi, 2017 Konya, ss.211, 212

¹⁸¹ Münire Aydın, *Müslüman Düşünlere Göre Ruh Kavramı*, Tebliğ Yayınları, İstanbul trs, s.230

¹⁸² Şihâbüddin Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif* ‘Tasavvufun Esasları’, haz. H. Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, İstanbul 1993, Mısır 1880, ss.554-556

yapması durumunda ruh hakkında konuşulması veya konuşulanların aktarılmasını gerektiren açık bir kapı bulunmaktadır. ”

ifâdelerine istinâden böyle bir kanıya vardığını anlayabiliyoruz.¹⁸³ Bu nedenle, o her ne kadar ruhun bilinemeyeceğini savunanlar arasında sayılabilir görünse de, bu tavrıyla da bu konuda fikir yürütebileceği savıyla, adını ikinci gruptakilerin arasında da zikredebiliriz.

Bir sûfî ve muhaddis olan Kelâbâzi'nin (ö.380/990) ise tasavvufun temel kaynaklarından biri olan *Ta'arruf* adlı eserinde Cüneyd Bağdâdî'nin ilgili sözlerine yer verdiğini, ancak bu konuda te'vil yolunun açık olup ruh ile ilgili fikir beyanda bulunabileceği ifâdelerine yer vermekten kaçındığı görülür. O da ruhun, sûfîlerin ittifak ettiği üzere; bedene hayat veren bir mânâ olduğunu ifâde etmekle yetinmiştir.¹⁸⁴

Bu değerlendirmeler dikkate alındığında, İsrâ âyetinin sonundaki ifâdeden ruh hakkında hiçbir bilginin verilmediği değil bazı bilgilerin verildiği anlaşılmaktadır.¹⁸⁵ Yani ruhun mâhiyetinin bilinemeyeceğini savunanların delil olarak gösterdikleri bu âyet aynı zamanda ruhun mâhiyetine vakıf olabilmenin mümkün olabileceğini savunanların da delil gösterebileceği bir âyet olarak kabul edilmiştir.

Diğer taraftan İslâm düşünürlerinin ruh hakkındaki düşünce ve teorilerine bakıldığında; “*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*”¹⁸⁶ “*kulluk etsinler*” ifâdesini “*tanısınlar*” şeklinde tefsir ettiklerini, bu doğrultuda ruh gibi ledünnî bir meselede dinin referanslarına dayanarak derin inceleme ve tefekkürün

¹⁸³ Sühreverdi ruh hakkında fikir yürütürken Kur'an ve Sünnet'i rehber edinmiş kimselerin ruh ilgili yapmış olduğu yorumlara eserinde yer vermekte bir sakınca görmediğini ifâde etmiştir. Ona göre bunlardan bir kısmı akıl yürütme ve nazar yoluyla hükümler çıkararak konuşurken, diğer bir kısmı akıl yürütme yerine zevk ve vecd yoluyla hissettiklerini söylemiştir. Sûfî şeyhlerin de ruh ve ruhun mâhiyeti ile ilgili fikir beyan ettiklerine dikkat çekmiş ve birçok sûfinin ruh ile ilgili görüşüne yer vermiştir.

¹⁸⁴ Kelabazi, *Ta'aruf*, s.99

¹⁸⁵ Mehmet Okuyan, *Kur'an'a Göre Kabir Azabı*, Düşün Yayıncılık, 2020 İstanbul, s.72

¹⁸⁶ Zâriyat, 51/56

gerekliliğine inandıklarını görmekteyiz.¹⁸⁷ Daha açık bir ifâdeyle mütefekkirler Allah (cc)’ı tanıyabilmeyi, kulluğun bir gerekliliği olarak kabul etmişlerdir. Nitekim ruhun varlığını savunmak için ortaya konan bu nazariyelerle, ruhun varlığını inkâr eden materyalist ve natüralistlere karşı dinî bir görevi yerine getirme amacı güdülmüştür.¹⁸⁸

Mârifetullahın mahalli olarak kabul ettiği ruhun, ölümle beraber çürümeye başlayacak olan beden gibi zarar görmeyeceğini belirten Gazâlî, Hz. Peygamber (sav)’den gelen haberlerin ve ârif kimselerin delillerinin bunu doğruladığını ifâde etmiş, şerîatın ruhun inceliklerinin derinlemesine araştırılmasına da izin verilmediğini yinelemiştir. Çünkü bunu ilimde derinleşen ve melekeler kazananlar anlayabilmektedir. Ruhun öyle acaip evsâfı vardır ki halkın genelinin buna tahammül edemeyeceğinin altını çizmiştir.¹⁸⁹ Yani ona göre ruhun anlatılamayan sır oluşu, işin mâhiyetinden ziyade insanın idraki ile ilgili bir durumdur.

Kısacası Gazâlî, insana verilen az bir bilgiden dolayı ruhun hakîkatinin ve kendine has sıfatlarının sır olduğunu kabul etmiş ancak, bu sırra vâkıf olabilmenin imkân dâhilinde olduğunu, açıklanmasının ise bu sırra mâtuf olduğunun vurgusunu yapmıştır. Bu doğrultuda “*Mi’râ-cus’s-Sâlikin*”, “*Ravdat’t-Tâlibin*”, “*er-Risâletu’l-Ledünniye*” isimli eserlerinde ruhla ilgili görüşlerini serdetmiştir.¹⁹⁰

5. Ruhun Ezeliliği

Ruhun hadis ya da kıdem olarak değerlendirilmesi de bir diğer tartışma konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle ruhun kıdemine dâir tartışmaların, Platon’un felsefî düşüncesinin referans yapılarak cereyan ettiği bilinmektedir.¹⁹¹ Nefsin kıdemini

¹⁸⁷ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l Beyân Tefsiri*, C.8, s.282; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C.6, s.4546

¹⁸⁸ M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Âlâ İsbat-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri*, ss.221-222

¹⁸⁹ Gazâlî, *el-Erbâîn fî Usûliddîn*, s.397

¹⁹⁰ Mustafa Akçay, *Gazâlî’de Ruh Tasavvuru*, Dini Araştırmalar, C.7, s.21, s.104

¹⁹¹ Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, s.67

savunan müslüman filozoflar arasında, tabiat bilimcisi kimliğiyle, felsefî ve metafizik meseleleri tabiat bilimlerinin metodunu takip edip, deneysel ve tümevarım yöntemleri ile ele almış olan Ebû Bekir Râzî'nin (ö.313/925) ismi öne çıkmıştır. Râzî, maddenin ezelliyetini savunan bir düşünür olarak bilinmektedir.¹⁹²

Filozofun İslâmi akîdeye uygun olmayan bir düşünce sistemi geliştirmesi ve Aristo'nun izinden değil de eski tabiatçıların görüşlerini benimsemesi tenkit edildiği konuların başını çekmiştir.¹⁹³ Ayrıca nefsin bedenler arası geçişinin mümkün gören tenâsüh doktrinine inanması da diğer dikkat çekici bir özelliği olmuştur.¹⁹⁴

Ruhun kıdem ya da hadis oluşu ile ilgili tartışmalar aynı zamanda, onun bedene göre önceliği ve sonralığı konusunu da beraberinde getirmiştir. Platon da olduğu gibi ruhların kıdemini kabul edenler doğal olarak ruhun bedene göre önceliğini de kabul etmiş olmaktadır. Onlar bu görüşlerinde . . . وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي . . . *Bir de sana ruhtan soruyorlar, de ki: ruh rabbımın emrindendir...*¹⁹⁵ âyetini referans alarak Allah (cc)'ın emrinin yaratılmış olamayacağını dolayısıyla ruhun da yaratılmış olamayacağını, yani kadim olduğunu ifâde etmişlerdir.

Âlimlerin çoğunluğunun görüşü ise ruhun yaratılmış hadis olduğu yönündedir. Çünkü yaratıcısına muhtaç olmadan ruhun kadim olabilmesi mümkün görünmemektedir. Onlar; وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ ..De ki: “Her şeyin yaratıcısı Allah ’tır.”¹⁹⁶; قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ... وَلَمْ تَكُنْ نitekim bundan önce seni yarattım. Halbuki sen hiçbir şey değildin.”; وَاللَّهُ

¹⁹² Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, A.Ü.İ.F.Y, Ankara 1988 s.95 Râzî'nin günümüze ulaşan eserlerinin kısıtlı olması nedeniyle onun felsefî görüşleri hakkında kesin bir kanaata ulaşmak mümkün olmadığı görülür.

¹⁹³ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, s.82 Yazar bu eserde Râzî'nin ezeli prensible ilgili geliştirdiği metafizik anlayışında Platon'un izleri oldukça belirgin olduğunu vurgulamıştır. Geliştirmiş olduğu bu beşli ezeli prensibi ((madde, zaman, mekân, nefis ve yaratıcı) Harrani ve Sabîîler fırkasına dayandığı da öne sürülmüştür. Yukarıda konuyu ele alan Mehmet Bayraktar'ın Fahreddin Râzî, Nasreddin Tusiyle aynı yönde görüş bildirdiği görülmektedir. Krş. Mehmet Bayraktar, *Aynı yer*

¹⁹⁴ İslâmi açıdan olduğu kadar Aristoculuk açısından da oldukça yadırganır olan bu anlayışı ileriki bölümlerde ele almak üzere buraya not düşmekle yetiniyoruz.

¹⁹⁵ İsrâ, 17/85

¹⁹⁶ Ra'd, 13/16; Zümer, 39/26

وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ ۚ¹⁹⁷; “Halbuki sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır.”¹⁹⁷; ...صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ...
'Âdem'e secde edin' dedik....”¹⁹⁸ Âyetlerini bu görüşlerine delil olarak göstermişlerdir.¹⁹⁹

Aynı zamanda insanın bir kul olma sıfatıyla matuf olarak ruhun aslî görevinin de kulluk olması ve yaratılmış bir varlıklara ait özellikler olan kabzedilme, salıverilmenin ruha nispet edilmesi de öne sürülen diğer delillerdendir.²⁰⁰

Hucvirî'nin (ö.465/1072?) ‘Ruh dâimî kadim olabilir mi?’ sorusunu bir başka soruyla cevaplandığı görülür. Çünkü bu sorunun zihne düşürdüğü düşünce ruhun kendi kendine mi, yoksa başkasıyla mı kâim olduğu meselesidir. Kendi kendine kâim olduğu varsayıldığında, âlemin ilâhı olup olmadığı sorusu ile muhâtab olunur. Eğer ilâh olmadığı söylenirse, iki kadim varlık kabul edilmiş olunur ki; iki kadim varlığın sınırsızlığı sorunu ortaya çıkacağından bu da makbul değildir.²⁰¹

Ruhun yaratılmışlığı üzerindeki genel kabulden bahsetmek mümkünken, yaratılma zamanı ile ilgili olarak farklı görüşler öne sürüldüğü bilinmektedir. Ruhun bedenden önce yaratıldığını savunanların hâricinde, ruhların bedenden sonra yaratıldığını savunanlar da olmuştur.²⁰²

Gazâlî, Allah (cc)’ın maddî ve mânevî varlıklar yarattığı gibi, ruhun da bu şekilde yaratıldığını, dolayısıyla da hadis olduğu düşüncesini فَإِذَا سَوَّيْنَاهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي. “Ben, onun yaratılışını tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim zaman...”²⁰³ âyetini zikrederek desteklemiş,²⁰⁴ konuyu özellikle ‘Me’âricü’l Kudus’ ve ‘Madnunu’s-Sağır’ın

¹⁹⁷ Saffat, 37/96

¹⁹⁸ A’raf, 7/11

¹⁹⁹ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s.99

²⁰⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu’r-Rûh*, ter. Şaban Haklı, İz Yayıncılık, İstanbul 2020, ss.209-216

²⁰¹ Soru ruh âlemin ilahıdır şeklinde cevaplandırıldığında ise halkın (insanlar) hadis olduğu kabul edilmiş olur. Bu doğrultuda düşünüldüğünde muhdes olanın kadim ile birleşmesi ya da muhdesin kadimin mekânı haline gelmesi de sözkonusu değildir. Muhdes olan ancak kendi cinsinden olması koşulu ile bir şeye birleşebilir. Hucvirî, *Keşfu’l Mahcub*, s.391

²⁰² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu’r-Rûh*, ss.225, 226; Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, s.72

²⁰³ Hicr, 15/29

²⁰⁴ Gazâlî, *Cevâhiru’l Kur’ân ‘Kur’ân’ın Cevherleri*, ter. Ersan Urcan, Çelik Yayınevi, İstanbul 2020, s.; Gazâlî, *Mearicü’l Kuds*, s.87

ilgili bölümlerinde detaylıca ele almıştır.²⁰⁵ Gazâlî bu eserlerde, ruhun bedenden önceki mevcûdiyetinin bâtil olduğunu açıkça ifâde etmiştir.²⁰⁶

6. Ruh-Nefs Benzerliği

‘Ruh’ ve ‘nefis’; bizim çalışmamız da dâhil olmak üzere; birbirleri yerine kullanılan kavramlar olmasından ötürü bir benzerlik arz etmektedirler. Kur’ân’da ruh kelimesi nefse göre çok nâdir geçmekle birlikte, nefsin de âyetlerde genellikle ruh mânâsında geçtiği görülür.²⁰⁷

“*Hayır! Devamlı kendini kınayan Nefs 'e yemin ederim*”²⁰⁸; “*Sonra da ona kötülük*”²⁰⁹; “*Ya İyâhü'n-nefsü'l-mu'minne! Ey, Rabbine, itaat edip*”²¹⁰; “*Allah, o canları öldükleri zaman, ölmeyenleri de uyuduklarında alır...*”²¹¹ nefsin ruh anlamında kullanıldığı âyetlere örnek olarak gösterilebilir.

Kur’ân-ı Kerîm’de geçen ruhun mâhiyetiyle ilgili salt bir bilgiye ulaşılamayacağı yönündeki ifâdelere rağmen, İslâm düşünürleri ruh üzerinde düşünüp fikir yürütmekten kendilerini alamamışlar, bunu da nefis kavramının anlam çatısı altında yapmışlardır. Yani

²⁰⁵ Ruhattin Yazoglu, *Gazâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, s.49 Gazâlî Hz. Peygamber (sav)’in ruhların bedenlerden evvel yaratıldığı ile ilgili ifâdesiyle meleklerin ruhlarını, bedenler ile de Âlem’in arşı, kürsiyi, gökleri, yıldızları, havayı, toprağı ve suyu kastetmiş olabileceğini belirtir.

²⁰⁶ Gazâlî, *Madnûnu's-Sağır*, s.103; Gazâlî, *Mearicu'l Kuds*, s.87

²⁰⁷ Régis Blachère, *Nefs Kelimesinin Kuran'da Kullanılışı*, çev. Sadık Kılıç, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi, 5. Sayı, Erzurum 1982, s.191

²⁰⁸ Kıyâmet, 75/2

²⁰⁹ Şems, 91/7-8

²¹⁰ Fecr, 89/27

²¹¹ Zümer, 39/42 Bu âyette “nefisler (enfüs)” kelimesinin “ruhlar (ervah)” mânâsında kullanılmıştır. Bkz. İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l Beyan Tefsiri*, C.7, s.262 Âyetin devamında insan, ruhların uyku ve ölüm halindeki durumu ile ilgili olarak tefekküre yönlendirilmiş, bu hâdiseden ibret alması sâlik verilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde ilgili âyete yine tefsirle yapılan yorumlara yer verilmiş olup konu uyku-ölüm ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmiştir. Hucvîrî’ye göre de ruh bedene tedvil edilmiştir. Uykuda olduğu gibi ruhun insandan ayrılması ve insanın hayatta diri ce canlı halde kalması mümkündür. Rüyâda ruh gider, hayat kalır. Bkz. Hucvîrî, *Keşfu'l Mahcub*, s.390

nefs, geliştirilen ruh nazariyelerinde bir gizleme görevi görmüştür.²¹² Örneğin İbn Sînâ *el-Adhaviyye fi'l Me'âd* isimli eserinde ruh ve nefis kavramlarını birbirini yerine kullanmış, ancak daha çok nefis kavramını tercih etmiştir.²¹³

Gazâlî sûfî yönünü hissterdiği tarifinde; bedene bitişik olmadığı gibi, ayrı da olmayan bir cevher olarak betimlediği ruhun bedenle olan ilişkisini nefis üzerinden gerçekleştiğini ifâde etmiştir.²¹⁴ Ruh ancak bedene ilişerek onu aktif hale getirmiştir. Nefis, burada ruhun beden ile olan ilişkisini sağlayan bir nevi katalizör görevi görmektedir.²¹⁵ Buradan sûfîlerin nefisten kastettiklerinin, genel anlamda hayvânî ruh olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim onlar nefsin, ruh ile beden izdivacından meydana geldiğini, bu nedenle nurânî yönünün ruha, şehvânî yönünün ise bedene dönük olduğunu kabul etmişlerdir.²¹⁶

7. Ölümsüzlüğün Metafizik ve Ahlâki Dayanakları

Ölümsüzlüğün insanlık tarihinin aslî düşüncelerinden biri olarak gelişimi, insanın yokoluşa karşı olan îtirazına bağlanabilir.²¹⁷ İnsanın canlı bir varlık olarak, ölümle olan ilişkisindeki benzersizliği ise; öleceğini bilen bir varlık olduğu halde, bunu yadsıma eğilimde olmasından ileri gelmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de insanın ertelemeye güç yetiremeyeceği ölümden kaçınma eğilimine vurgu yapılmıştır.²¹⁸ Yani insan öleceğini bilip, buna inanmamakla iki yönden biriciklik arz etmektedir.²¹⁹

²¹² Hüseyin Aydın, *Muhasibinin Tasavvuf Felsefesi*, s.80

²¹³ İbn Sînâ, *'el-Adhaviyye fi'l-me'âd'*, s.12

²¹⁴ Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, s.38

²¹⁵ İbrahim Coşkun, *Fahreddin er-Râzî'ye Göre Nefsin Mâhiyeti ve Ölümden sonraki Durumu*, DÜİF Yayınları Dergisi, c.7, S.2, 2015, s.7

²¹⁶ Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd 'Tasavvuf Yolu'*, çev. Halil Baltacı, İFAV Yayınları, İstanbul 2013, s.158

²¹⁷ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s.10

²¹⁸ Cum'a, 62/8; Nisâ, 4/78

²¹⁹ John H. Hick, *Death And Eternal Life*, Harper&Row Publishers, San Francisco 1980, s.55

Ölümlü bir varlık olan insanın ebedî bir yaşam sürme arzusu, en temel isteği olarak kabul edildiğinde yaşadığı bu özgün durum anlaşılır hale gelmektedir. Bu noktadan hareketle ölümcül bir hastalığa yakalanmış olsa dahi, ölümsüzlük arzusu ve doğası gereği insandan ölümü kabullenmesini beklemek anlamsız gelebilir. Bu doğrultuda, yapılan araştırmaların da gösterdiği üzere, hastanın ölümü konuşmaktan kaçınması, ömrünün son günlerini yaşıyor olsa da kabul edilebilir görünür.²²⁰

Ölüm her ne kadar evrensel bir gerçeklik ise, insanın bu arzusu da öyledir. Bu nedenle âhireti ve ölüm sonrası herhangi bir yaşamı kabule yanaşmayanlar da dahi bu arzunun varlığı ile birlikte çeşitli ölümsüzlük anlayışları ortaya çıkmış, ölümsüzlük düşüncesi zihninde beş farklı biçimde zuhur etmiştir.

Bunlar sırasıyla: 1. Ezelî ve ebedî mânâda ölümsüzlüğü maddede arayanların benimsediği maddî ölümsüzlük düşüncesi; 2. Neslin devamını sağlamakla ölümün üstesinden gelinebileceğini savunanlara ait biyolojik ölümsüzlük düşüncesi; 3. Herhangi bir sanat eseri ortaya koymak suretiyle ölüme ve sonluluktan kurtulma isteğini ifâde eden sosyal ölümsüzlük düşüncesi; 4. Ölümden sonra ruhun başka bir bedene (insan-hayvan-bitki) geçeceğini (tenâsüh) ya da ruhun belli bir tekâmülü gerçekleştirene kadar çeşitli bedenlere bürünmesini benimseyen inançların sahip olduğu ölümsüzlük düşüncesi olan ruhî ölümsüzlük düşüncesi; son olarak da ilâhî dinlerin tebliğine dayanan bir başka dünyada ruh-beden bütünlüğü içerisinde sonsuz bir hayat sürme inancının ifâde edildiği ölümsüzlük düşüncesidir.²²¹

²²⁰ Elisabeth Kubler-Ross, *Ölüm ve Ölmek Üzerine*, ter. Ekin Uşşaklı, April Yayıncılık, Ankara 2010, s.24 Dr. Elisabeth ortaya koyduğu bu çalışmanın amacını esasen kitabın kapağında ismin altına alt başlık olarak “Ölmek Doktorlara, Hemşirelere, Din Adamlarına ve Ölenlerin Ailelerine Ne Öğretmelidir” başlığından anlaşılabilir. Zira çalışmanın genelinde meslektaşlarına yaptığı eleştiriler de göze çarpmaktadır. Özellikle ölümü doktorların ölümü zihinlerinde kabullenmeyi göze alamadıklarından dolayı bu noktada hasta ile sağlıklı bir iletişim yürütmediklerini vurgulamıştır.

²²¹ Hayati Hökekleli, *Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi*, s.152

Bu noktada belirtmek gerekir ki; ne biyolojik ne de sosyolojik ölümsüzlük düşünceleri, insanın bu arzusuna tercüman olacak nitelik veya yeterlilik arz eder. Çünkü ölümsüzlük probleminin temelinde kişinin şahsî ölümsüzlük arzusu yatmaktadır. Örneğin biyolojik ölümsüzlüğün varlığından bahsedebilseydik, insanın tutkularını yitirdikten sonra hala erişebileceği aktiviteler olsa dahi artık onun için bir değer teşkil etmeyebilirdi. Dolayısıyla burada amellere önem kazandırıp, onları mühim kılan ve bir mesele haline getiren ölüm(lülük) olduğu söylenebilir.²²²

Bu cümleden ruh gibi metafizik alanın kapsamına giren ölümsüzlüğü ontolojik, ahlâki ve bilimsel dayanaklar ve teoriler üzerinden değerlendirilmesi gereken bir konu olarak düşünmek gerekmiştir.²²³ Bunlardan sonuncusuna önceki bölümlerde, tecrübeye bağlı deneysel dayanaklar başlığı altında yer verdiğimizden, burada tecrübeden bağımsız olan ahlâki ve metafizik argümanların değerlendirilmesine yer vereceğiz.

7.1 Ölümsüzlüğün Metafizik Dayanakları

Ölüm ve sonrası meselesi batı felsefe kaynaklarında ‘ölümsüzlük’ ya da ‘ruhun ölümsüzlüğü’ adı altında incelenirken, İslâm düşünce tarihinde, felsefe ve kelam literatüründe kullanılan en yaygın terim mead olurken, konu ‘sem’iyyât’ yani başlığı altında vahye dayandırılarak değerlendirilmiştir.

Platon’dan günümüze kadar birçok ölümsüzlük doktrinini içeren yüzlerce eser neşredilmiş olması, ruhun ölümsüzlüğüne karşı duyulan bu ilginin bir göstergesidir.

²²² Yazarın ilgili eserinde ölümlü olan insanı ölümsüz bir varlık olarak değerlendirmiş, bunun üzerinede bazı varsayımlarda bulunmuştur. Bunlardan biri de yeryüzünde kalanlara bayrağı devretmek olarak tanımladığı ölümün, ona sunacağı fedâkarlıkla başkalarının ihtiyaçları karşısında bağımlılıklarını gözden geçirmesine yada bunun üzerine bir anlayış geliştirmesine vesile olmasıdır. Bu açıdan insan kendi ölümü çerçevesinde nasıl yaşayacağı sorusu üzerine odaklanır. Bkz. Todd May, *Felsefi Bir Deneme Ölüm*, ss.107, 108

²²³ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s.255

Hatta Platon ve İbn Sînâ'nın eserlerinden ruhun ölümsüzlüğü ilgili bölümleri çıkardığımızda, felsefe literatürünün büyük bir kayba uğrayacağı da söylenebilir.²²⁴

Önceki bölümlerde yer verdiğimiz üzere; filozofların ruhun mâhiyeti ile ilgili geliştirdikleri nazariyeler aynı zamanda ölümsüzlük tasavvurlarının da aynı doğrultuda şekillenmesine neden olmuştur.²²⁵ Bu nedenle ruha 'basit' ve 'bozulmayan' bir cevher şeklinde getirdikleri tanımdaki bu iki özellik ölümsüzlük teorilerinin dayandığı iki metafizik dayanak olarak kabul edilmiştir.

Ölümsüzlüğün bu metafizik dayanaklarına göre; eğer ruh ilâhî yönü ile insanı ontolojik mânâda değerli bir varlık olarak konumlandırıyorsa, bu bedene göre üstün özelliklerinin olması koşuluyladır. Bunlardan en önemlisi de yok olmayı kabul etmeyip ölümsüz olmasıdır.²²⁶ Öne sürülen delilde bedenin bileşik, ruhun basit olduğu düşüncesinden hareketle; bileşik bulunan şeylerin birleştikleri gibi dağılmaları, bileşik olmayanların ise bu durumdan kurtulması beklenir.²²⁷

Diğer taraftan Aristo, insanın ölümsüz olarak gördüğü etkin nous olarak ifâde edilen ve ruhundan ayrı tuttuğu bir parçasından bahsetmektedir. Buna göre insan tefekkürü, hayatının bir temrini haline getirebilirse ruh ölümsüzlükten nasibini alabilir.²²⁸ Bu akı, ruhun yetisi olarak kabul ederken edilgin aklın yok olmaya mahkûm olduğunu ifâde eder. Edilgin akla da düşünme imkânı veren de bu etkin akıldır. Bu doğrultuda

²²⁴ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, ss.248, 250, 251 İbn Sînâ nefsin mâhiyeti ve ölümden sonraki durumu ile ilgili bir kaç eser kaleme aldığı düşünüldüğünde, felsefi bir mâhiyet arz etmediği düşünülen bedenlerin ölüm sonrası haşri konusundan ziyade ruhun ölümsüzlüğü hakkında söylenecek çok şey vardır.

²²⁵ İslâm düşünce geleneğinde ölümden sonraki hayatın mâhiyeti ile ilgili üç görüş bulunmaktadır. Öteki dünya hayatının duyuşal/bedensel olduğu görüşü, spiritüel/ruhi olduğunu savunanların görüşü ve ikisi arasında orta yol bulmaya çalışanların savunduğu hem bedensel hem de ruhsal olduğudur. Selim Özarslan, *İslâm'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi*, Nobel Yayıncılık, Ankara 2013, s.203

²²⁶ Platon beden ile ruh arasındaki görünürlik kıyaslamasına göre de aşikâr olan bedeni değil sır olan ruhun üstünlüğünü kabul etmiştir. Diğer taraftan beden gibi birleşik varlıklar tabiatları çözülüp dağılmaya karşı koyamazken, ruhun basit bir cevher olmasından ötürü ölümsüz olması gerekir. Çünkü bedenin parçalanıp yok olmasına neden olabilecek hiçbir hastalık ya da musîbet bu özelliğinden dolayı ruha zarar verememektedir. Platon, *Phaidon Ruh Üzerine*, ter. Nazile Kalaycı, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012, s.119-125; Platon, *Devlet*, ter. Sebahattin Eyüboğlu 2017, İşbankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017, s.355

²²⁷ Platon, *Phaidon Ruh Üzerine*,

²²⁸ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s.37

sözkonusu bu etkinlik felsefi bilgelik (sophia) iken, pratik akıl ise dünyevî işlerde fiziksel arzu ve istekleri disipline eden akıldır.

Aristo'ya göre, böyle bir kurtuluşun bilincinde hayat sürmek, insana tanınan bir hak olmasının ötesinde onun bir görevidir. Dolayısıyla buradan hareketle Aristo'nun tasavvuruna vakıf olabilmek her ne kadar zor görünse de, aklın ölümsüzlüğü şeklinde ortaya koyduğu bu tasavvuru, ölümsüzlüğe olan inancının bir işareti olarak da görülebilir.²²⁹

Fârâbî ve İbn-i Sînâ'nın, Aritotelesçi gibi ruhun bu yetkinliğini kabul ederken, ölümden sonraki varoluş anlayışlarında ruhun kadim anlayışını reddederek Platon'a yaklaştıkları görülmektedir.²³⁰ Ancak belirtmek gerekir ki ona göre ölen varlık Hades'e gidip oradan yeniden dönerek bir bedene girdiğinden dolayı bir ferdi bir ölümsüzlükten bahsedilememektedir.

İbn Sînâ'nın ölümden sonra yaşam konusunu ele alırken, Kelâm ve Felsefe literatüründe kullanılan, *عود* kökünden türeyen, meâd kelimesini kullanıldığı görülür.²³¹ Bulunduğu yerden ya da durumdan ayrılan şeyin tekrar oraya dönmesi anlamına gelen mead,²³² kıyamet mânâsına karşılık gelen kelimelerden biri olarak kabul edilmiştir.²³³ Zira Kur'ân-ı Kerîm'de *إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ* "(Resulüm!) Kur'ân'ı (okumayı, tebliğ etmeyi ve ona uymayı) sana farz kılan Allah, elbette seni (yine) dönülecek yere

²²⁹ B. Russel, *The Problems of Philosophy*, Oxford, 1983, ss.92-94 Yazarın burada "set free from present conditions" ifâdesini kullandığı görülmektedir. Bu anlatım Platon'un ruhun beden zincirlerinden kurtuluşunu anımsatmaktadır.

²³⁰ Turan Koç, A.g.e, s.38 Aristoteles'nin Zorunlu Varlık'ı, evrenin tam anlamıyla yaratıcısı olmaması biçimindeki düşüncesi, İbn Sînâ için kabul edilemez bir konumdur. Onun Tanrı'sı evrenin her noktasına nüfuz etmiştir ve varlıklara her an ve doğrudan karışır. O, her şeyi gizliden açığa çıkaran ve onlara hareket veren faal bir akıldır., Alfred L Ivry, "Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Metafizikindeki Yeni Platoncu Öğelerin Değerlendirilmesi", ter. Ahmet Cevizci, Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyum Bildirileri, Ankara, 1990, s.169

²³¹ İbn Sînâ, 'el-Adhaviyye fi'l-me'âd, s.4

²³² İsfahânî, *Müfredat 'Kur'ân Istılahları Sözlüğü*, C.2, ss.258, 260

²³³ Bekir Toplaoglu, *DİA 'Kıyamet' md*, c.25, s.517; Ebû Cafer et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, ter. Kerim Aytekin Hasan Karakaya, Hisar Yayınevi, İstanbul 1996c.6, s.353

döndürecektir.”²³⁴ Âyette ifâde edilen döndürülecek yerden maksadın cennet, kıyâmet ya da âhiret, ölümün kendisi olduğu gibi görüşler öne sürülmüştür.²³⁵

İbn Sînâ ruh için, bedenın tabiatına karışmamış dolayısıyla da varlığını sürdürmesi için ona ihtiyacı olmayan basit bir cevher tanımını ortaya koyarken,²³⁶ ruhun basit bir cevher olarak bu kazanımların hâricinde bedenın bu ölümsüzlüğe hiçbir katkısı olmadığını savunan Fârâbî’ye göre, insan bedeni beraber bilgi edinme yetisine sahip olarak dünyaya gelen, ruhun bir potansiyeli (kuvvesi) olan akıl (bilkuvve akıl) bu yetisi ile çevresini idrak etmeye başlayarak bu eylemi ile bilfiil akıl dercesine yükselir. Bu doğrultuda nefsin ölümsüzlüğü aklın faal akılla ittisali bağlamında izah edilebilir. Yani mutluluk, aklın sırasıyla; bilkuvve, bilfiil ve nihâyetinde müstefad şeklinde tanımlanan yetkinlik aşamalarına ulaşmasıyla elde edilebilecek bir ölümsüzlüğün habercisidir.²³⁷

Bu cümleden İbn Sînâ ile Fârâbî arasındaki ölümsüzlük anlayışlarındaki farkın dünyadan âhirete intikal edecek olan ruhun durumu ile ilgili olduğu anlaşılıyor. İbn Sînâ dünyadaki kazanımları ne olursa olsun tüm ruhların ölümsüz olduğunu ifâde ederken Fârâbî’nin mutluluk anlayışında, maddî düzeyden kendini kurtaramayan nefislerin ölümsüzlüğünden bahsetmek mümkün değildir.²³⁸ Ruhun âleti olarak tasvir ettiği bedenın yok olmasının ruha bir zarar veremeyeceğini belirtten İbn Sînâ, kâmil olmayan nefislerin bedenle birlikte yok olacağı fikrini ise gerçek dışı bulup, bu görüşü de Aristo’ya değil İskender’e atfemiştir.²³⁹ Diğer taraftan İbn Sînâ’nın bu konu ile ilgili

²³⁴ Kassas, 28/85

²³⁵ Ebû Cafer et-Taberî, *A.g.e*, C.6, s.353

²³⁶ İbn Sînâ, *‘el-Adhaviyye fi ‘l-me’âd’*, s.30

²³⁷ Fizik dünyaya dair şeyleri idrak eden akıl ‘bilfiil’ adını alırken, daha üstün kabul edilen mücerred formları akletmeye başladığında ‘faal akıl’ aşamasına geçerken insan aklı bu noktada Faal aklın kendisine bağışlayacağı suretleri idrak etmeye başlar. Bu bağışların getirdiği tekâmül ile birlikte insan aklı ulaşacağı en üst seviye olan Fârâbî’nin terminolojisinde ‘Müstefad akıl’ a ulaşır. Fahrettin Olguner, *Fârâbî, Akademi Kitabevi*, İzmir 1993, s.94; Mehmet Ata Az, *Fârâbî’de Ruhun Ölümsüzlüğü Meselesi*, Turkish Studies, V.12/20, s.88

²³⁸ Fârâbî, *el-Medinetü’l Fâzıla ‘İdeal Devlet*, ter. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017 s.125

²³⁹ Aristorelse’in eserlerine yazdığı şerh ile tanınan İskender yeni Eflatuncular arasında Aristonun felsefesinin özüne uygun şekilde önemli bir şarih olmuştur. Aynı zamanda İslâm Meşşai filozofları üzerinde de etkisinden söz edilmektedir. İbn Sînâ, *Ed-Haviye*, s.44

görüşlerini bildirirken Fârâbî'nin adını anmaması, aynı şekilde Gazâlî'nin de İslâm'a uygun düşmeyen bu görüşler için Fârâbî'den söz etmemesi ilgi çekici bir durumdur.²⁴⁰

Bu açıklamalardan, Fârâbî'nin, ölümden sonra hayat konusunda Kindi, İbn Sînâ ya da Gazâlî gibi net bir tavır sergileyemediği anlaşılmaktadır. Filozofun Aristo'yu, ruhun ölümsüzlüğü konusunda haklı çıkarmak için giriştiği zorlama yorumların etkisi altında, hem Aristo'nun hem de kendi görüşlerini de net bir biçimde ortaya koyamamış olmasının da; yorumcusu olduğu Aristo'nun, her konuda olduğu gibi, ruhun ölümsüzlüğü konusunda da, doğru ve yanılmaz bir filozof olduğunu kanıtlama çabasından ileri geldiği söylenebilir.²⁴¹

Fârâbî'nin daha net bir tavır ortaya koyduğu husus var ise o da ölüm ve mutluluk arasında kurduğu ilişkidir. Filozof mutluluğa ulaşmanın yolu mükemmeli hedeflemekten, mükemmellik de nefsi bedenin ihtiyaçlarından âzâde olmasından geçmektedir. İnsanın hedefine koyduğu bu sonsuz mutluluğa kendisini maddeden soyutlayabildiği ölçüde yaklaşabilir.²⁴² Diğer bir ifâdeyle meta, ruhun özgürlüğüne kavuşabilmesi yolunda yegâne engeldir.²⁴³

İbn Rüşd (ö.595/1198) ise tüm dinlerin ruhun bakî olduğu ikâzını hatırlatarak, ölümden sonra ebedîliğini sürdürmek için cismânî ve maddî arzulardan soyulduğunu

²⁴⁰ Mehmet Aydın, *İbn Sînâ'nın Mutluluk Anlayışı İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yıl Armağanı*, TTK Yayınları, Ankara 1984, s.438

²⁴¹ Teolojik anlamda İslâmî öğretiyeye aykırı ve birinci üstat olarak anılan Aristoteles'in Faal Akıl bütün insanlığa şamil külli aklîlik kuramına da temelde zıt olan, ancak bu konuda Eflatun'un düşüncelerine daha yakın görüş sergileyen ikinci üstat olarak anılan Fârâbî, İbn Sînâ için yol gösteren önemli bir selef olduğunu ifâde etmek gerekir. Onun, Aristoteles felsefesini akılcı yorumlayıp geliştirmesinin yanında, halefi İbn Sînâ'ya çok daha zor ve fakat güvenli bir yön tayin ettiği bilinmektedir. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.118 Fârâbî'nin ruh hakkındaki bu çelişkili görüşlerinin Endülüslü Filozof İbn Tufeyl tarafından eleştirdiği görülmüştür.

²⁴² Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, ss.114, 115 Ruhun bu mutluluğu elde etme amacıyla ortaya koyduğu, ona haz veren eylemlere olan yatkınlığı bu eylemlerin tekrarı ile daha da artacak, amacına ulaşma hususunda da daha üstün bir konuma gelecektir. Fârâbî'ye göre bu şekilde öyle bir noktaya gelinir ki; ruh maddeden tamamen bağımsız hale gelerek varlığını sürdürür.

²⁴³ Tıpkı insan ve hayvanlar gibi toplumlarında bir ruha sahip olduğunu savunan Fârâbî'ye göre erdemli olmayan cahil toplumların varlıklarını devam ettirebilmek için maddeye ihtiyaç duyduklarını maddenin ortadan kalkması ile de ruhsal kuvvetlerinin de ortadan kalkacağını ifâde etmiştir. Bkz. Fârâbî, *A.g.e*, s.123 Fârâbî'nin ferdi ölümsüzlüğü ile ilgili görüşleri üzerine yapılan tartışmalar için bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s.266, 267, 268

ifâde ederek, ruhun cismânî temâyüllerin etkilerinden kendini muhâfaza edip temiz kaldığı ölçüde bu uzaklaşmanın ona sağladığı arınma hissinin katlanarak artacağını, eğer kirlenmiş ise bu arzulardan ayrılmakla aynı oranda kirinin daha da artacağını vurgulamıştır. Çünkü ruh kötü işlerden dolayı acı çekmeye devam ederken, bedenden ayrı kalıp temizlenme fırsatı kaçırdığı için şiddetli bir ateş ile yanmaya başlaması söz konusudur.²⁴⁴

7.2 Ölümsüzlüğün Ahlâkî Dayanakları

Hakîkate ulaşan yolun ölümden geçtiğini hayatı pahasına savunan²⁴⁵ Sokrates'in son günlerinde gerçek bir filozofun ölümü mutlu bir şekilde karşılaması gerektiğini, çünkü ölümün ölümsüz olan ruhun geçici bedeninden kurtulmasının müjdecisi olarak görülmesi gerektiği şeklindeki ifâdelerine, öğrencisi Platon'un dialoglarında yer verilmiştir.

Socrates, eşyanın tabiat ve mâhiyetini aramanın beyhude bir uğraş olduğunu, bu uğraşların 'Bildiğim bir şey varsa o da bir şey bilmediğimdir' sonucuyla neticeleneceğini belirtmiştir. Düşünür, felsefenin asıl konusunun insan olması gerektiğini savunurken 'Kendini bil'meyi de düşünce sisteminin amacı ve hedefi olarak tanımlamıştır. Yaşamını bu yola adayan filozof²⁴⁶ felsefenin üzerine eğilmesi gereken esas meselenin ahlâk mükemmelliği olduğunu vurgulamış, ahlâk yolunda insana hizmet yapmadığını savunduğu tabiat ilimleri ile uğraşmayı tercih etmemiştir.²⁴⁷

Görüldüğü üzere ruhun ölümsüzlüğünü vurgulayan bu madde ötesi dayanaklar, bu teoriyi ruhun sahip olduğu potansiyele bağlarken, bu potansiyelin de ancak içsel bir

²⁴⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille 'Felsefe-Din İlişkileri'*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985, s.351

²⁴⁵ Platon, *Sokrates'in Savunması*, ter. Ari Çokona, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017, s.61

²⁴⁶ F. N. Conford, *Before and After Socrates*, s.4

²⁴⁷ Hatemi Seniğ Sarp, *Felsefe Tarihi Sözlüğü*, Ataç Kitabevi Yayınları, İstanbul 1960, ss.13, 14

dönüşüm süreci ile aktive edilebileceğini savunmaktadır. Varoluşçuların da felsefî anlayışlarını öznellik olarak adlandırılan bir süreç üzerine inşâ ettikleri bilinmektedir.

Ölümünden sonra hayat lehine ortaya konan bağımsız argümanlara geri döndüğümüzde ilk olarak varoluşun nihâî bir gaye olan mutluluğa bağlı olduğu kabul edilir. Ancak bu, bedenimiz ve irâdemizin ötesinde dünyada elde edilemeyecek bir mutluluktur. Dolayısıyla yaradılışın sebepsiz yere olmadığını savunan bu argümanda; bir anlık zevkten ibâret olmayan bu mutluluğun, ölümünden sonra yaşamayı gerektirecek bir gayenin varlığını delillendirdiği savunulur. Bu mutluluğun insanların hayatları boyunca faziletler üzerine inşâ edecekleri bir hal olmasının²⁴⁸ da ötesinde, insanın bu ebedî mutlulukla kendini var edebilmesi de bu nihâî gayenin kendini ‘Yaratan’ ile ilgili olmasını gerektirir. Çünkü ebedî ya da nihâî mutluluk Yaradan’ın bilgisinde, teemmülünde bulunur.²⁴⁹

Ahlâki diğer teoriye göre insanın ahlâkî gelişimi için kişiliğinin süreklilik arz etmesi gerekir. Kant’ın ortaya koyduğu bu argümanda sonlu bir insan varoluşu, ne ahlâki ideale erişmeye ne de iyilik ya da kötülüğü muhâkeme etmeye yeterli olabilecektir.²⁵⁰ Bu nedenle düşünür, ruhun ölümsüzlüğü konusunda aklî bilgilere dayanan teorileri yeterli görmeyip, bu probleme ancak ahlâki açıdan yaklaşılabileceğini savunmuştur.²⁵¹ Bu açıdan bakıldığında, bedenin ölümüyle son bulacak bir insan tasavvuru ile vurgulanan

²⁴⁸ Aristoteles, *Nikomakkhos’a Etik*, ter. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2014, s.25

²⁴⁹ Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles The Third Book*, Burn Oates & Wasbourne Ltd., trhs. London, s.99 Aquinas’ın bu görüşünü nihai gayeye erişilemediğinde boşuna yaratılmış olduğumuz tezine dayandırdığı bilinmektedir. Yani insan ömrü boyunca hangi gayesini gerçekleştirmiş olursa olsun, bu nihâî hedefe ulaşamazsa yaradılışına hâle getirmiş sayılır. İnsanın gayesi Yaradan’ı ile teemmül yoluyla birlikte olabilmek olduğundan entelektüel kapasitesini bilfiil hale getirip, kendisine verilen nimetler üzerinden elinden geldiğince faziletli bir yaşam sürmesi gerekir. Bkz. Micheal Peterson, *Akal ve İnanç*, s.302 Aziz Thomas’ın insan ruhunun kurtuluşunun yani yani ölümsüzlüğünün teolojinin sunduğu hakikatlerde aranması gerektiği, felsefenin de bu süreçte ona hizmet etmesi gerektiğini savunan bir düşünce sistemine sahip olduğu görülür. Bkz. Rem B. Edwards, *Reason and Religion, An Introduction to the Philosophy of Religion*, Harcourt Brace Jovanovich, A.B.D 1979, s.73

²⁵⁰ Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, ter. Lewis White Beck, The Library of Liberal Arts, New Jersey 1993, ss.128, 129

²⁵¹ Mehmet Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Umran Yayınları, Ankara 1981, s.24

nihâî mutluluğa yani ahlâki bir ideale erişebilmek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle ölüm sonrası hayat ortaya konan bu ahlâki teorinin esasını teşkil eder.

Yukarıda saydığımız ahlâki öncüllere dayanan bu iki teoride de, en iyi ve güzele ulaşma arzu ve çabasının gerekliliği üzerinde durulmuştur. Bu çabanın varoluşsal düzeyde gayesi ise dâimî bir mutluluğu elde etme, ilâhî ya da tükenmeyen aşka kavuşma, Yaradan'ın hoşnutluğunu kazanma; gerçek bilgiyi keşif etme, erdeme ulaşma ve kendini gerçekleştirme olarak ifâde edilebilir.²⁵² Zira ölümün yaşamı derinleştirip ona anlamını veren yönü itibariyle, ahlâkın ölümle olan yakın ilişkisi doğal karşılanmıştır. Ölümle son bulan yaşamın buradaki değeri, insanın devamlılığı olan hayattaki konumunu belirlemesi açısından önem arz etmektedir.²⁵³

Ancak bunların dışında dînî referanslara dayalı, ilâhî adâletin ilâhî bir koruma altında olduğu bir ölümsüzlük inancına mâtuf, öncekilere göre daha somut düzeyde bir ahlâki dayanaktan da söz edebiliriz. Ölümsüzlük ve ahlâk arasındaki bağlantının temelini oluşturan bu kâidelerin Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça ifâde edildiği görülür. “O, hanginizin daha güzel iş yapacağını denemek için ölümü ve hayatı yarattı.”²⁵⁴ âyeti insanın ölüm ve yaşamına dâir ontolojik sorularına bir cevap niteliği taşımaktadır. Yani Kur'ân-ı Kerîm söz konusu ahlâkî dayanağın en somut örneği olarak karşımıza çıkar. Bu doğrultuda İslâm düşünce tarihinde tafsilatlı biçimde ele alınan; ölümsüzlük inancı ile ahlâk arasındaki bu bağ, Kelâm literatüründe maad başlığı altında incelenmiştir.²⁵⁵

Ölümsüzlüğe dâir öne sürülen bu teorilerde görmekteyiz ki “mutluluk, ölüm ve ahlâk” kavramları devamlı surette birbirleri ile anılmaktadır. Metafizik dayanaklı bir

²⁵² C. D. Broad, *Mind and Its Place in Nature*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd. London 1947, s.506 ayr. Bkz. Metin Yasa, *Felsefî ve Deneyisel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, s.85 ayr. Bkz. John Hick, *Death and Eternal Life*

²⁵³ Berdyaev, “*Human Destiny*” *Problems and Perspectives in the Philosophy of Religion*, (ed. George I. Mavrodes ve Stuart C. Hackett), New York, 1967, s. 486.

²⁵⁴ Mülk, 67/2

²⁵⁵ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, ss.255-259

teoriye yakından bakıldığında da yine ahlâki öncüllerle karşılaşmaktayız. Diğer bir ifâde ile metafiziğe dâir öne sürülen bir teori, ontolojik mânâda bir ahlâki gelişimin seyri ile paralellik göstermektedir. Yine bu teorilerde açıkça ifâde edilmektedir ki insan maddîyattan kendini soyutlayabildiği ölçüde ahlâki gelişiminde yol kat eder.

Bilindiği üzere nefsin tezkiyesi de ahlâkın yüceltilmesi tasavvufun ana konusunu teşkil ederken güzel ahlâk da tanımlarından birisi olmuştur.²⁵⁶ Zira “Tasavvuf güzel ve ulvî olan her çeşit huyları kazanma girişiminde bulunmak ve çirkin her nevi huylardan da uzaklaşmaya çalışmaktır.”²⁵⁷ tanımından da böyle bir çıkarımda bulunmak mümkündür.

Kısaca ifâde etmek gerekirse insan fitratı gereği kalıcı olma eğilimindedir ve ortaya konan argümanlar da insanın benliğinin yeniden kazanılması yönünde olmuştur. Bu nedenle felsefî düzeyde geliştirilen tasavvurlar değerlendirildiğinde; bedenin dağılıp yok olmasıyla varlığın da son bulması olasılığının düşük olduğunun söylenmesi mümkündür. “(Allah ona) ‘Andolsun sen bundan gaflet içinde idin. Şimdi senden gaflet perdesini kaldırdık. Bugün artık gözün keskindir.’der.”²⁵⁸ âyetindeki belirtilen göz keskinliği, benliğin yeniden hayat bulduğunda amellerinin sonucuyla açık bir şekilde karşı karşıya kalması olarak değerlendirilebilir.²⁵⁹

8. Tenâsüh İnancının Değerlendirilmesi

Bir şeyi olduğu gibi başka bir yere nakletmek, bir şeyi iptal ederek başka bir şeyi onun yerine koymak gibi mânâlara gelen nesh kökünden türeyen²⁶⁰ tenâsüh, terim olarak

²⁵⁶ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, ss.28-54; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV, İstanbul 1994, s.37

²⁵⁷ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s.528 Mutasavvıfların eserleri incelendiğinde sûfilerin tasavvufun tanımını ahlâk ile ilişkilendirdikleri görülür. Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s.122; Şihâbuddîn Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s.66; Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma'*, s.25

²⁵⁸ Kaf, 50/22

²⁵⁹ Muhammed İkbal, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, ter.Celal Soydan, Hece Yayınları, Ankara 2003, ss.122, 123

²⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab*, C.4, s.3899

ruhun bedenden ayrıldıktan sonra başka bir bedene geçmesini ifâde eder.²⁶¹ Hint kültüründe ruhun bendenler arasındaki bu gidiş-gelişlerine samsara adı verilmektedir.²⁶²

Reenkarnasyon ise batı kaynaklı bir terim olarak tenâsühle benzerlik arz etmektedir. Reenkarnasyonda da ölümden sonra ruhun yeniden insan vücuduna geri gelerek ve yeni bir bedende yaşamaya başlaması inancı hâkimdir.²⁶³ Aralarındaki farkın ruhun hareketliliğinin tenâsühte ceza ve mükâfat için; reenkarnasyonda ise tekâmül için gerçekleşmesinden ileri geldiği söylenebilir.²⁶⁴ Aynı zamanda deneysel spiritüalistler²⁶⁵ de reenkarnasyon kavramının Hint uygarlığındaki bu tenâsüh inancı ile karıştırıldığını ifâde etmektedirler.²⁶⁶

Ruhun dünya hayatında kazandıklarına bağlı olarak, ahlâkına uygun farklı bedenlere gireceğini savunan tenâsüh anlayışa göre; yırtıcı karakterdeki ruhlar yırtıcı hayvanlara, alçak ve sefil ruhlar ise haşerelerin bedenlerine girerler. Ancak bu görüş İslâm düşünce tarihinde, diriliş öğretisine ters olması hasebiyle pek çok âlim tarafından onaylanmamış ve eleştirilmiştir.²⁶⁷

“Kim doğru yola gelirse sırf kendi iyiliği için gelir. Kim de saparsa ancak kendi aleyhine sapar. Hiçbir günahkar başkasının günah yükünü çekmez. Biz bir Peygamber

²⁶¹ Ali İhsan Yitik, *DİA ‘Tenâsüh’ md.*, C.40, s.441

²⁶² Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.488

²⁶³ Şerafettin Gölçüklü, *Güncel ve Dini Konular ‘Kur’ân ve Reenkarnasyon’*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2000, s.156

²⁶⁴ Fikret Karaman, *Tenâsüh ve Reenkarnasyon Üzerine Bir Değerlendirme*, İ.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2017 Bahar, S.8, s.14

²⁶⁵ Spiritualistlerin, mutasavvıflar tarafından ruh ile beden arasında katalizör olarak tasvir ettikleri, ruhu çevreleyen akıcı bir bedene; “perisri” adını vermişlerdir. Buna göre ruh-nefis-beden ilişkisi bağlamında; kesif maddelerden gelen dış duyular sırasıyla sinir, beyin ve perispriden (nefs) geçerek ruha intikal olduğu gibi, ruha ait olan hissiyatlar da tam tersi istikamette perispriden (nefs), beyin ve sinirden geçerek maddî âlem üzerinde etkisini göstermektedir. Bu teoriye göre, maddî bedene uygun bir surette olan nefis (perispriden) doğarken ve ölürken de insana eşlik eder. Tekâmülü oranında akıcı ya da kesif halde olabilir. Ayr. Bkz. Sinan Onbulak, *Ruhi Olaylar ve Ölümden Sonrası*, Dilek Yayınevi, İstanbul 1975, ss.27, 28

²⁶⁶ Deneysel spiritüalizmindeki reenkarnasyon kavramını insanın ceza olarak bir hayvan bedeninde bedenlenebileceğini savunan tenâsüh anlayışından ayıran iki önemli farkı n tenâsühte bulunmayan şu iki ilke üzerinde olduğunu belirtmişlerdir: Ruh tekâmül ederken gerileme olmadığından insan aşamasına gelmiş ve insan bedenine enkarne olmuş bir ruh yeniden bir hayvan bedenine enkarne olmaz. İkincisi insan bir önceki yaşamında başarısızlığının cezasını çekmek için değil, başarılı olması gerektiği için dünyaya gelir. Alpaslan Salt, Cem Çobanlı, *Meta Ansiklopedi ‘Reenkarnasyon’ md*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 2010, s.546, 547

²⁶⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu’r-Ruh*, s.140

*göndermedikçe, hiç kimseye azab edecek değiliz.”*²⁶⁸ Âyette herkesin amelinin neticesinin kendisine ait olduğu, dolayısıyla bir başkasının bunlardan sorumlu tutulamayacağı belirtilmiştir.²⁶⁹ Reenkarnasyon inancında dünyada câni kişinin öldükten sonra ruhunun masum bir kişide görülebileceğini öne sürülmesi Kur’ân’ın bu sorumluluk ilkesine ters düşerken, iyi ve kötü amellerin ceza ve mükâfatı hususunda da birçok sorunun cevapsız kalmasına neden olabilecektir. Yani reenkarnasyon düşüncesinin, bünyesinde ahlâki düzeyde tutarsızlar barındırdığı söylenebilir.

Ayrıca reenkarnasyonu benimseyenlerin, yeniden bedenlenmenin tekâmülü gerçekleştirmesi açısından insanı doğruya yönelterek herkes arasında adâletin sağlayacağı şeklindeki düşünceleri üzerinden²⁷⁰ “Size (ilk defa) hayat veren, sonra öldürecek olan, sonra da yeniden diriltecek olan O'dur. İnsan gerçekten pek nankördür.”²⁷¹ ve “Allah, O'dur ki, sizi yarattı, sonra da size rızık verdi, sonra sizi öldürür, sonra sizi diriltir.”²⁷² âyetlerine getirdikleri, teolojik açıdan derinliği olmayan yüzeysel yorumlar da ilâhî adâlet anlayışına vâkıf olamadıklarının bir işâreti olarak kabul edilebilir.²⁷³

Zira Kur’ân’daki âyetlerde, ölen kimsenin ruhunun fiziksel bedene dönüşü, diğer bir ifâde ile dünya üzerinde yeniden bedenlenme açıkça reddedilmiştir: “Nihâyet onlardan (müşriklerden) birine ölüm gelip çattığında, "Rabbim, der, lütfen beni (dünyaya) geri gönder,”²⁷⁴ ‘Ta ki, boşa geçirdiğim dünyada iyi iş (ve hareketler) yapayım.’ Hayır! Onun söylediği bu söz (boş) laftan ibarettir. Onların gerisinde ise, yeniden dirilecekleri güne kadar (süren) bir berzah vardır.”²⁷⁵ Görülmektedir ki

²⁶⁸ İsrâ, 16/15

²⁶⁹ Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l Gayb* ‘Tefsir-i Kebir’, C.14, s.424

²⁷⁰ Sadi Çaycı, *Ruhçu Öğretiye Göre Kur’ân Öğretisi*, İstanbul 1995, ss.101, 102

²⁷¹ Hac, 22/66

²⁷² Rum, 30/40

²⁷³ Mustafa Aşkar, *Reenkarnasyon Meselesi ve Mutasavvıfların Bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi*, Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara 2000, ss.90-93

²⁷⁴ Mü’minûn, 23/99

²⁷⁵ Mü’minûn, 23/100

âyetlerde, öldükten sonra yeniden dünyaya döndürülmek isteyen kişinin talebi açıkça geri çevrilerek, dünya ile âhiret arasındaki metafizik bir âleme vurgu yapılmıştır.

Gazâlî ölümle beraber ruhun cesetten ayrılıp, üzerindeki hâkimiyetini kaybetmesiyle bedendeki âletleri olan organların kullanılamaz hale geldiğini, ruhun sıfatları ile bâkî kalırken, beden ruha kıyâmette yeniden iâdesi gerçekleşene kadar bu organların ruhun tasarrufunda olmayacağını ifâde etmiştir.²⁷⁶ Bu açıklamaya göre ruh, bedenle tekrar ilişki kurana kadar, beden üzerindeki tasarrufundan yoksun kalmış olacaktır.

Tenâsüh inancının yaygınlaşmasına neden olan bir diğer faktör ise hipnoz edilen kişinin geçmiş yaşamlarına dönmesi olarak tanımlanan ekminezidir. Müslüman âlimler reenkarnasyonun en önemli delili olarak kabul edilen bu hâdisede, ruhla değil metafizik bir varlık olan cinle irtibata geçildiğinin altını çizmişlerdir. Çünkü ölen kimsenin ruhu dünyayla iletişimi kesildiğinden, ruh çağırma ya da hipnoz seanslarında eşyalara fiziksel anlamda tesir etme, yaşayan kişilerle ilişki kurma gibi kâbiliyetleri ortadan kalkmıştır.

Diğer taraftan metafizik varlıklar olan cinlerin insanlara oranla ileri düzeydeki görüş yetileri ve latif yapıları sayesinde bazı gizli bilgilere mutallî olabilmişler;²⁷⁷ uzun ömürleri ve “*Cinlerden bir ifrit, ‘Sen makamından kalkmadan ben onu sana getiririm. Gerçekten bu işe gücüm ve güvenim var.’ dedi.*”²⁷⁸ âyetinde vurgulanan hızlı hareket etme kâbiliyetleriyle de geçmiş ve yakın geleceğe dâir sorulara doğru yanıtlar verebilmişlerdir.²⁷⁹

²⁷⁶ Gazâlî, *İhya’u Ulûm’id-Dîn*, C.4, ss.993, 994

²⁷⁷ Fahreddin Râzî, *Mefâtihu’l Gayb ‘Tefsir-i Kebir’*, C.18, s.331

²⁷⁸ Neml, 27/39

²⁷⁹ Yakın geçmiş ya da yakın gelecek insanlar için gayb sayılırken cinler için durum böyle değildir. Görüş açıları insanlara göre çok daha geniş olduğundan insanlara gizli olan birçok şey onlara aşikâr olabilir. İnsanlar cinlerin bu şekilde elde ettikleri bilgileri gaybdan sanıp yanılabilir. Bu sebeple insanların aklını çelip kendisini ruh diye tanıtarak onları kendilerine bağlayabilirler. Süleyman Ateş, *İnsan ve İnsanüstü / Ruh, Melek, Cin, İnsan*, ss.49, 50

Ancak buradan cinlerin, gayba dâir mâlûmata sahip oldukları çıkarımı yapmak doğru olmaz.²⁸⁰ Nitekim gayb ile ilgili vukûfiyetleri “*Ne zaman ki Süleyman'a ölümü hükmettik, cinlere onun ölümünü sezdiren olmadı. Yalnız bir güve böceği yere dayandığı asâsını yiyordu. Bu sebeple Süleyman yere yıkılınca ortaya çıktı ki, cinler eğer gaybı bilir olsalar o zilletli azab içinde bekleyip durmazlardı.*”²⁸¹ âyetiyle açıkça ifâde edilmiştir. Cinlerin fitratları gereği sahip oldukları bu meziyetleri kullanarak gaybdan haber almaya yeltendikleri, ancak bu hususta engellenmiş oldukları da Kur’ân’da ayrıca belirtilmiştir.²⁸²

Diğer taraftan Platon başta olmak üzere, Yunan filozoflarının; ruhun ölümsüzlüğü, ruh-beden duaizlimi gibi görüşlerinden etkilenmiş olan İslâm filozoflarının ölüm sonrasına dair geliştirdikleri nazariyelerde tenâsüh inancının izlerine rastlanılmaması dikkat çekici bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁸³

9. Gazâlî’nin Ölüm Tasavvuru

Gazâlî filozofların ruhun mâhiyetine dâir görüşlerine katılmakla beraber bedenlerin haşrı konusunda kendilerine sert eleştirilerde bulunarak, telif ettiği ‘*Tehâfütü’l-Felâsife*’ adlı eserinde İslâmın belirlediği sınırların dışına çıktıklarını da iddia etmiştir. Ancak Gazâlî tekfir noktasına vardığı bu eleştirileri onun eleştirildiği başlıca konulardan biri haline gelmiştir.²⁸⁴

²⁸⁰ Mustafa Tunçer, *Kur’ân’da Cin ve Şeytan*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2015, ss.159, 160

²⁸¹ Sebe’, 34/14

²⁸² Saffat, 37/6-10; Hicr, 15/16-18; Şu’ara, 26/210-212; Cin, 72/8-10 Mustafa Tunçer, *Kur’ân’da Cin ve Şeytan*, ss.98, 99

²⁸³ Ali İhsan Yitik, *DİA ‘Tenâsüh’*, C.40, s.443

²⁸⁴ Gazâlî’nin filozoflara bu denli ağır ithamlarda bulunmasının altında yatan başlıca sebeplerden biri olarak, dönemin siyasi ve konjüktürel durumu göstirebilir. Gazâlî Özellikle Abbas, hilafetini yıkma amacıyla nassları keyfi te’villerle dine zarar veren Batiniliğin felsefeden beslendiğini tespitine müteakip Meşşai felsefesinin tüm inceliklerine vakıf olmuştu. Bu doğrultuda Yunan düşüncesinden büyük destek alan bu akımın önünü felsefi bilginin güvenilirliğini yıkarak kesmek istemişti. Mahmut Kaya, *Gazâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı?*, 900. Vefat Yılında Gazzali Sempozyumu, İFAV, İstanbul 2011, ss.43-51

Özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ bu eleştirilerim hedefinde olan başlıca iki filozof olarak kabul edilir. Bedenlerin haşrı ve âhiret mutluluğu konularında Fârâbî'nin bedeni zikretmediği bilinse de İbn Sînâ için aynı şeyi söylemek zordur.²⁸⁵ İbn Sînâ'nın âhiretle ilgili konuların dinin bildirdiği biçimde anlaşılıp kabul edilmesinin dışında başka bir yolun olmadığını eserlerinde vurguladığı görülür. Diriliş esnasında bedeni ilgilendiren bu hususların farklı bir açıklamaya mahal bırakmayacak şekilde Hz. Peygamber (sav) tarafından açıklandığının altını çizmiştir.²⁸⁶

İnsanı değerli yapan şeyin ruh olduğunu her fırsatta vurgulayan Gazâlî'ye göre ruhların bedenlere iadesinin bunun ne şekilde olacağı üzerinde tartışmanın beyhude bir iş olarak görerek, her şeye kâdir olan Allah (cc)'ın için her şeyin mümkün olduğunu ifâde etmiştir. Düşünürümüzün yine yoğun biçimde mâruz kaldığı eleştirilerden diğeri ise, ruha verdiği bu önemden ötürü düalist bir duruş sergilediği²⁸⁷ yönünde olmuştur.

Öte yandan, Gazâlî filozofların ahlâk kâideleri üzerine inşâ ettikleri ölümsüzlük teorilerinin rededilmesinin tehlikelerine yaptığı vurgu da öneme hâizdir.²⁸⁸ Çünkü insanlık tarihi boyunca, filozofların yaşadığı çağ da dâhil olmak üzere her çağda, süflî isteklerine boyun eğmeyip, dünyanın lezzetlerinden yüz çevirmek suretiyle kendisini Hakk'a adayan bir topluluk olmuştur. Düşünürümüz yeryüzünü berketlendirip, rahmete vesile olan bu kimseler için Kur'ân'da geçen Ashab-ı Kehf kıssasını işâret ederek bunu somut bir örnek olarak sunmuştur.²⁸⁹

²⁸⁵ Ruhattin Yazıcıoğlu, *Gazâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, s.115

²⁸⁶ İbn Sînâ, *Felsefe ve Ölüm Ötesi 'eş-Şifâ/el-İlâhiyyât'*, haz. Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul 2011, s.47

²⁸⁷ Fazlur Rahman, *Ana Konuları Kur'an*, ter. Alparslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara 1987, s.68

²⁸⁸ Gazâlî biyografisi incelendiğinde, konuyla ilgili olarak; filozofların ahlâki öğretilerinin rededilmesinin tehlikesi yanında bu öğretilerin kabul edilmesinin tehlikesi şeklinde ikinci bir başlık daha açtığı görülür. Bu ikinci açıklamaya bakıldığında bunun, halkın öğretileri filozofların eserlerinden okumalarına mani olmak için dile getirildiği anlaşılıyor. Çünkü ona göre bunları okuyup akıl süzgecinden geçirmek için belirli yetiye sahip olmak, gerekir ki düşünürümüz bunu yüzme bilmeyenin suya girmemesi gerektiğini ifâde ederek belirtmiştir. Ancak bu ahlâki öğretilerin reddedilmesinin kabul edilmesinden çok daha tehlikeli bir durum arz ettiğini de vurgulamıştır.

²⁸⁹ Gazâlî, *el-Münkız Mine'd-Dalâl Hakikat Arayışı*, ter. Abdurrezzak Tek, Bursa Akademi, Bursa 2019 ss.24, 25

Gazâlî'nin ölüm sonrası hayatı ve ruhun bekâsını kanıtlayabilmek adına öne sürdüğü aklî ve naklî delillerle ispat yoluna gittiği görülmektedir. وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ *Allah yolunda öldürülenlere «ölüler» demeyin. Bilakis onlar diridirler, lâkin siz anlayamazsınız.*²⁹⁰ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا²⁹¹ âyetlerini ve “Şehidler ruhları cennet bahçesinde yem yiyen yeşil kuşların kursaklarındadır”²⁹² hadisini naklî deliller arasında zikretmiştir. Gazâlî'ye göre ölüm hâdisesiyle ruhun yok olacağı kabul edildiğinde, peygamberlerin yeryüzündeki görevleriyle beraber yaptıkları tebliğlerin de bir anlam ifâde etmeyecektir.

Uykuyu da ruhun ebedîliğini ortaya koyan bir diğer delil olarak zikreden²⁹³ Gazâlî “O’na kendi ruhumdan üfledim”²⁹⁴ “De ki; ruh, Rabbimin emrindedir”²⁹⁵ “O’na biz ruhumuzdan üfledik”²⁹⁶ âyetlerine işâret ederek, Allah (cc)’ın bozulup yok olan bir araz ya da cismi zatı ve emrine nisbet etmekten münezzehtir olduğunu, dolayısıyla da bunun ölümsüzlüğün kanıtı olarak kabul edilmesinin gerektiğini ifâde etmiştir.

Bu cümleden Gazâlî'ye göre ölüm hâdisesi ruhun beden üzerindeki tasarruf alâkasının kesilmesidir. Ölümden etkilenen, latif bir buhar şeklinde kalbdan doğup dimağa yükselen ve damarla vâsıtasıyla tüm bedene yayılan bu hayvânî ruhtur.²⁹⁷ İnsânî ruh ya da nefis-i nâtika olarak adlandırılan cevher ise ölümün yıkıcı etkilerinden âzâdedir, bozulup yok olması mâhiyetine aykırıdır.

²⁹⁰ Bakara, 2/154

²⁹¹ Âl-i İmrân, 2/169

²⁹² Muslim, İmâre, 121; Ebû Davûd Cihâd, 25; Tirmizî, Tefsiru Sure, 3/19 Şehidler kendilerine ikram olunanları gördükten sonra dünyaya dönüp defalrca öldürülmeyi arzulamaları da konuya delil olarak sunulan bir diğer hadistir. Buhârî, Cihâd 6; Muslim, İmâre, 108, 109; Neseî, Cihâd 33

²⁹³ Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s.100

²⁹⁴ Hicr, 15/29

²⁹⁵ İsrâ, 17/85

²⁹⁶ Tahrim, 66/12

²⁹⁷ Gazâlî, *A.g.e.*, s.100; Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledüniyye*, s.15 Böylelikle göze görme, kulağa işitme nuru gibi tüm azâlar görevini ifâ ettireceği ölçüde bu nurdan nasibini alır. Gazâlî bunu bir evin duvarlarında dolaştırıldığında buraya akan ışık hüzmelerine benzetmiştir. Gazâlî'nin diğer bir eserinde bu cismani ruhun insanlar gibi hayvanlarda da bulunması sebebiyle hayvani ruh olarak nitelediğini görüyoruz. Tıp ilmin meşgul olduğu, ölümle battal hale gelen ve hükümsüz kalan bu ruhtur. Lambaya üflendiğinde ya da içindeki yağ tükendiğinde de ışık veremeyip işlemez hale gelir. Gazâlî, *el-Erbâîn fî Usûliddîn*, s.395

9. Kur'ân-ı Kerim'in Ölümsüzlük Delilleri

9.1.Kur'ân-ı Kerim'in İnsanı Diriliş ve Ölüm Sonrası Hayatı Tefekküre Teşviki

İnsanın boş yere yere yaratılmayıp²⁹⁸ başıboş da bırakılmayacağını²⁹⁹, tüm yaradılmışların bir sebep üzere yaratıldığını³⁰⁰ vurgulayan Kur'ân-ı Kerim'de dünya bir oyun yeri, ahiret ise dirilişle başlayacak olan gerçek hayatın kendisi olarak tasvir edilmiştir.³⁰¹ Ölümden sonra diriliş ve âhirete dâir sağlam bir inancın gereği olarak, insan çevresi ve kendisi üzerinde düşünmeye teşvik edilmiştir. Ancak Kur'ân'ın pek çok âyetinde akla hitap eden bu âfâkî ve enfüsî deliller bir teşvikten ziyâde, insanın ısrarla tefekküre yönlendirildiğinin bir işâreti olarak kabul edilebilir.³⁰² Varlık, bilimsel açıdan bir gerçekliğin kanıtlanması için gerekli olan bu delillerin ışığında iki farklı pencereden görünür.³⁰³

*“Biz onlara hem ufuklarda ve hem kendi nefislerinde delillerimizi göstereceğiz ki, Kur'ân'ın hak olduğu kendilerine açıkça belli olsun. Senin Rabbinin her şeye şahit olması kafi değil mi?”*³⁰⁴ İnsan, çevresindeki varlık ve hâdiselerden dış gözlem yoluyla, sebep-sonuç ilişkisi içerisinde çeşitli bilgiler edinebilir.³⁰⁵ Bu doğrultuda ufuklardaki deliller arasında zikredebileceğimiz; göklerin ve yeryüzünün yaradılışı; güneş, ay, yıldızların ve

²⁹⁸ Mü'minûn, 23/115

²⁹⁹ Kıyamet, 75/36

³⁰⁰ Duhân, 44/38

³⁰¹ En'am, 6/32; Bakara, 1/28; Ankebût, 29/64

³⁰² Muhammed Çelik, *Kur'ân'da Ölümden Sonra Dirilişin Akli Temelleri*, Diyanet İlmi Dergi, C.40, S.1, 2004, s.46 Kur'ân'da diriliş ile ilgili deliller tasnif edilmiş bir biçimde değil içe içe grift bir halde sunulmuştur. Bu nedenle konu ile ilgili yapılan çalışmalarda bu ayrıntı vurgulandıktan sonra metodolojilerine uygun bir tasnif yöntemi ile bu delilleri ele aldıklarını görmekteyiz. Bkz. İskender Şahin, *Semantik Analizler Işığında Kur'ân'da Diriliş Gerçeği*, Ekin Yayınları, s.39

³⁰³ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c.7, s.249

³⁰⁴ Fussilet, 41/53

³⁰⁵ Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, s.278

bunların sebep olduğu gece, gündüz ve mevsimsel devinimler; yerin yağmur ile dirilişı, tohumların çiçek açması gibi hâdiseler³⁰⁶ Kur’ân-ı Kerîm’in birçok âyetiyle insana hatırlatılmıştır.³⁰⁷

9.2.Dirilişin Mucizelerle Anlatımı

Kur’ân’da, dirilişe ve ölüm sonrası hayata dâir sunulan bir delil türü de; henüz hayatta iken öldürölüp yeniden diriltlen insanların yaşadığı hâdiseler olmuştur. Bu doğrultuda ilgili âyetlerde dünya hayatında gerçekleşen altı mucizeye yer verilmiştir. Bu altı olayın beşi Bakara suresinde yer alırken altıncısı da Âl-i İmrân ve Mâide surelerinde geçmektedir.

Bakara Suresinde geçen âyetler sırasıyla:

*“Hani bir zamanlar "Ey Musa biz Allah'ı açıkça görmedikçe senin sözünle asla inanmayacağız." demiştiniz de bunun üzerine sizi yıldırım çarpmıştı ve siz de bakakalmıştınız.” “Sonra şükredesiniz diye sizi ölümünüzün ardından yeniden diriltmiştik.”*³⁰⁸

*“Hani bir zamanlar siz bir adam öldürmüştünüz de onun hakkında birbirinizle atışmış ve onu üstünüzden atmıştınız, halbuki Allah, saklamış olduğunuzu açığa çıkaracaktı.” “İşte bundan dolayı, o sığırın bir parçası ile o ölüye vurun, dedik. Allah ölüleri işte böyle diriltir ve size âyetlerini gösterir, belki aklınızı başınıza toplarsınız.”*³⁰⁹

Bu âyet kelim âlimlerince, kıyamette ölülerin diriltileceğinin bir kanıtı, Hz. Musa’nın mucizelerinden birisi olarak yorumlanmıştır.

³⁰⁶ İsmail Hakkı Bursevi, *Ruhu’l Beyan*, c.7, s.464

³⁰⁷ İsrâ, 17/99; Ahkaf, 46/33; Nuh, 75/15-18; Naziât, 79/27; Mümin, 40/57; Kaf, 50/15; Yasin, 36/79, 81-83; Rum, 30/50; Fussilet, 41/39; Kaf, 50/9-11; Zuhruf, 43/11; En’am, 6/95

³⁰⁸ Bakara, 2/55-56

³⁰⁹ Bakara, 2/72,73

“Görmedin mi o kimseleri ki kendileri binlerce kişi iken ölüm korkusuyla yurtlarından çıktılar. Allah da kendilerine "ölün!" dedi, sonra da onlara bir hayat verdi. Şüphesiz ki Allah, insanlara karşı bir lütuf sahibidir. Fakat insanların pek çokları şükretmezler.”³¹⁰

“Yahut o kimse gibisini (görmedin mi) ki, bir şehre uğramıştı, altı üstüne gelmiş, ıpıssız yatıyordu. ‘Bunu bu ölümünden sonra Allah, nerden diriltecek?’ dedi. Bunun üzerine Allah onu yüz sene öldürdü, sonra diriltti, "Ne kadar kaldın?" diye sordu. Oda: ‘Bir gün, yahut bir günden eksik kaldım.’ dedi. Allah buyurdu ki: ‘Hayır, yüz sene kaldın, öyle iken bak yiyeceğine, içeceğine henüz bozulmamış, hele eşeğine bak, hem bunlar, seni insanlara karşı kudretimizin bir işareti kılalım diyerdir. Hele o kemiklere bak, onları nasıl birbirinin üzerine kaldırıyoruz? Sonra onlara nasıl et giydiriyoruz?" Böylece gerçek ona açıkça belli olunca: "Şimdi biliyorum ki, Allah her şeye kadirdir.’ dedi.”³¹¹

“Bir zamanlar İbrahim de: ‘Ey Rabbim! Ölülere nasıl dirilttiğini bana göster!’ demişti. Allah: ‘İnanmadın mı ki?’ buyurdu. İbrahim: ‘İnandım, fakat kalbim iyice yatışsın diye istiyorum.’ dedi. Allah buyurdu ki: ‘Öyle ise kuşlardan dördünü tut da onları kendine çevir, iyice tanıdıktan sonra (kesip) her dağın başına onlardan birer parça dağıt, sonra da onları çağır, koşa koşa sana gelecekler ve bil ki, Allah gerçekten çok güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir.”³¹²

Sonuncusu ise Hz. İsa’nın mucizelerinin tasvir edildiği iki surenin ortak âyetinde geçmektedir.³¹³ Âyette Hz. İsa’nın Allah (cc)’ın lütfu ile topraktan kuşlara nefesiyle hayat vermesi, hastaları iyileştirmesi, kapalı kapılar ardındakilerden haberdar olması gibi mucizelerin yanında ölüleri de diriltebildiği belirtilmiştir.³¹⁴

³¹⁰ Bakara, 2/243

³¹¹ Bakara, 2/259

³¹² Bakara, 2/260

³¹³ Al-i İmran, 3/49; Maide, 5/110

³¹⁴ Burada âyet âlimlerin ekserisi tarafından, Hz. İsa’nın nefesine verilen bir hususiyetten öte üfleme esnasında mucizenin meydana gelmesi şeklinde yorumlanmıştır. Zira “Allah’ın izni olmadıkça hiçbir

Henüz dünyada iken öldürülen sonrasında tekrar diriltlen insanların başına gelen bu olayların hepsi, diriliş üzerinde şüphe ve tereddütleri dağıtmak için Kur'ân-ı Kerîm'de geçen tecrübî örneklerdir. Bu cihetle ölüm sonrası yaşamı inkâr edenlerin dayanak noktalarının aklî ve ilmî mânâda değersizliği ortaya konulmaktadır.³¹⁵

Öte yandan söz konusu âyetlerdeki yeryüzünde yaşanmış bu dirilme hâdiselerinin tenâsühçü anlayışın ilkeleri ile paralellik gösterdiği iddiası ortaya atılabilir. Ancak İslâm inancında diriliş herkes için, aynı anda ve dünya haricinde gerçekleşecek olan bir olayken, tenâsüh inancına göre yeniden dirilişin bireye özgü ve dünya üzerinde olacağı kabul edilir. Kur'ân'da dünyada vukû bulan, yeniden dirilişin konu edildiği bu olaylar insanda âhîret inancını inşâ etmek için akli muhatap alan mucizeler olarak kabul edilmiştir.³¹⁶

9.3.Derin Uyku Hâdiseleri ve Ashab-ı Kehf Kıssası

Kur'ân-ı Kerim'de insanın diriliş ve ölümsüzlükle bağlantılı olarak, tefekküre yönlendirildiği bir diğer konu ise, uykunun ölüm ile olan münâsebeti olmuştur. Bu ilişkiyi çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde ele almadan evvel, derin uyku kıssalarıyla teolojik düzeyde diriliş ve ölümsüzlüğe yapılan vurguya değinmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Nitekim bu noktada Kur'ân'da geçen '*Ashâb-ı Kehf*' kıssası³¹⁷ sözkonusu ilişkinin en dikkat çekici örneği olarak gösterilebilir.³¹⁸

kimseye ölmek yoktur. (Ölüm) belirli bir süreye göre yazılmıştır..." (Al-i İmran, 3/145) âyeti de bunun delili olarak zikredilir. Diğer taraftan Hz. İsa âyetinde herhangi bir şüpheyi mahal vermemek için "Peygamberlerin elinden mucizeler izhar etmek için bunu gerçekleştiren Allah (cc)'tır." hükmüne dikkat çekmek adına "Allah'ın İznile" ifâdesini kullanmıştır. Fahrreddin Râzî, *Mefâtihu'l Gayb 'Tefsir-i Kebir*, c.6, s.329

³¹⁵ Selim Özaslan, *İslâm'da Diriliş Öğretisi*, s.132

³¹⁶ Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenâsüh İnancıyla İlişkisi*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1996, ss.191, 192; Celal Kırca, *İslâm Dinine Göre Reenkarnasyon*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.3, C.4, Kayseri 1996, s.229

³¹⁷ Kehf, 18/9-26

³¹⁸ Metin Yasa, *Eshab-ı Kehf ve Ölümsüzlük*, Çağdaş Türk Düşüncesinin İnşası Yolunda Prof. Dr. Süşeyman Hayri Bolay Armağanı, ed.Recep Kılıç, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 2015, s..374

İnsanlık tarihinde mağarada uzun uyku sonrası uyanma hâdiselerine farklı dinlerde, efsâne ve felsefî kaynaklarda da rastlanmaktadır.³¹⁹ Hristiyan kaynaklarında geçen İslâm kaynaklarında da sıkça atıf yapılan kıssa ise ‘*Efesli Yedi Uyurlar*’dır. Bu kıssaya göre; milâdî 250’li yıllarda inançlarından dolayı dönemin imparatoru tarafından zulme uğrayan yedi dindar genç, Efes dolaylarında sığındıkları mağarada daldıkları uykudan uzun bir süre sonra uyandıklarında şehrin tamamen değiştiğini görmüş, Hz. İsa hakkında da özgürce konuşulduğunu işitmişlerdir.

Felsefî kaynaklar incelendiğinde ise uzun uyuyanlarla ilgili ilk kıssaya ‘*Fizik*’ isimli eserinde Aristo’nun yer verdiği görülür. Sardenya’lı uyuyanlar kıssasında, uykuya dalanların zamansızlık boyutunda; geçmiş ve geleceği kuşatan bir an üzere; oldukları ifade edilmiştir.³²⁰

Yahudilikte Talmud’da yer alan bir diğer uzun uyku hâdisesi ise Abimelek kıssasıdır. Kıssaya adını veren Abimelek sıcak bir yaz günü dinlenmek üzere oturduğu bir ağaç gölgesinde uyuyakalmıştır. Altmış yıl süren bu uykudan uyanıp Kudüs’teki evine gittiğinde, kendisi dışındaki her şeyin değiştiğine şahitlik etmiştir.³²¹

³¹⁹ İsmet Ersöz, *DİA ‘Ashab-ı Kehf*, C.3, s.465

³²⁰ Aristoteles, *Aristotle-The Physics*, ter. Philip H. Wicksteed - Francis M. Cornford (London: William Heinemann Ltd., 1929-1934, C.I, s.383

³²¹ Pieter Van Der Horst, *Pious Long-Sleepers in Greek, Jewish, and Christian Antiquity, Studies on the Texts of the Desert of Judah*, V.113

İKİNCİ BÖLÜM

VAROLUŞSAL HAKİKAT OLARAK ÖLÜM

İtiraz kabul etmeyen bir gerçeklik vardır ki o da ölümün ne zaman geleceğinin bilinmemesidir. Aynı zamanda ölümün hangi sebep ve hastalıkla geleceğine dâir bir tâyin de söz konusu değildir. Âlimler ölümün bu belirsizliğini, insanın sürekli ölüm endişesi taşıması için bir gereklilik olarak görmüşlerdir.³²²

Ölümden söz etmenin esâsen insanı bu eşiğe yaklaştıran bir süreci tetiklediği öngörülse de, bu tasavvurun neticesinde kabullenmenin ve ölüme yaklaşmanın açacağı psikolojik yaralardan ötürü bundan mümkün olduğunca kaçınılır.³²³ Burada ölümlü insanın ebediyete olan arzusu yani ölümsüzlük fikri de kendisini hayvanlardan ayırarak, hayata karşı motive eden olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.³²⁴ Bundan dolayı öldükten sonra gidilecek yerin dünya hayatından daha iyi olacağına inanılması bu kaygıyı giderebilme noktasında ele alınabilir.³²⁵

Ancak insanın ölümü tefekkür etmesi, kendisini ona yakın hissetmesini beraberinde getireceğinden, psikolojik bir gerilim yaşamamak adına bundan sürekli kaçınma eğilimindedir.³²⁶ Bu doğrultuda kaybettiği kimselerin ölümünün ona sunacağı bir imkânı da görmezden gelip, dünyada bir süre daha kalabildiği için kendini şanslı da sayabilmektedir. Böylelikle ölüm nesnel bir hadiseymiş gibi düşünce dünyasından uzak

³²² Kurtubî, *et-Tezkira fî Ahvali'l Mevta ve Umuri'l-Âhira Bütün Yönleri ile Ölüm ve Âhiret Halleri*, s.27

³²³ Raymon A. Moody, *Ölümden Sonra Hayat*, s.18

³²⁴ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, ss.9,10

³²⁵ Hüseyin Karaman, *Ebû Bekir Razi'nin Ahlâk Felsefesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s.159 Razi et-Tıbbu'r-Rûhânî adlı eserinde bu korkunun sebebinin insanın hevaları olduğunu vurgularken, ölümü zihinden uzaklaştırmak suretiyle huzur elde edebileceğini savunurken ölüm korkusunun sebebinin hevalar olduğunu hatırlatmıştır. Ancak İslâm'da dolayısıyla tasavvufta bireyin kalbindeki hevalarından arınma yolu bizzat ölümün olgusunun kendisi olarak kabul edilir.

³²⁶ Raymon A. Moody, *A.g.e*, s18

tutularak, çoğunlukla “Onlar öldü, ama ben hala yaşıyorum” düşüncesi bir başarı duygusu ya da rahatlama hissi yaşatır.

Özellikle günümüzde, kitlesel iletişim araçlarından servis edilen görüntülerle ölüm hâdisesi özel bir durum olmaktan çıkıp sıradanlaşmaya, zihinlerde bir film karesi olarak algılanmaya başlamıştır.³²⁷ Bu doğrultuda dünyadaki ölümlülüğünü yadsımaya başlayan insanın, geliştirdiği savunma mekanizmalarıyla fizikî ve ruhî anlamda ölüm fikrini nesnelleştirdiği gözlemlenmektedir.³²⁸ Ancak ontolojik mânâda insandan beklenen ölümü bir film karesinde seyreder gibi nesnelleştirmesi değil, kendi ölümünü idrak etmesidir. Çünkü ölümün gerçekliği karşısında nesnel bilgilerin hükümsüzlüğü ve anlamsızlığı söz konusudur.³²⁹

Ölüme karşı duyulan bu korku ve endişenin en etkili ilacının da ölümsüzlük yani âhiret inancının olduğu kabul edilir. Kimi felsefî akımlar bunun yolunun, ölüm düşüncesinden kaçmakla değil onu sürekli düşünmekten geçtiğini ifade ederken kimi de tam tersine, ölümü düşünceden uzaklaştırmanın önemine vurgu yapmıştır.³³⁰ Yani ölümle yüzleşmeyi nitelikli bir yaşam sürmenin referansı olarak görmenin, nasıl bir dönüşüme sebebiyet vereceği de ayrı bir tartışma konusu olmuştur.³³¹ Ateist varoluşçular için metafizik bir yaşamdan söz edilemeyeceğinden, onlara göre dünya hazlarını yaşamak

³²⁷ Hüseyin Köse; Bahar Balcı, *Sapkın Vizör: Medyada Ölümün ve Ölü Bedenlerin Görsel Temsili ve Suriye İç Savaş Örneği*, İlet-ş-im Dergisi, S.24, Haziran 2016, ss.55-78 *Özellikle sosyal medyanın da yaygınlaşmasıyla hiçbir sansür ve denetim uygulanmadan yayımlanan kadın, erkek ve çocuk ceset görüntüleri, geçmişe yıllarla kıyaslandığında trajedinin boyutunu gözler önüne sermektedir. Ölümün ve ölü bedenlerin bu gösterimi incelikli bir Hollywood prodüksiyonun sunacağı biçimde gibi ekrana yansıtılmaktadır.*

³²⁸ Ölümü anmayı engel gösterilen güncel nedenlerden biri olarak da teknoloji ve sağlık alanındaki gelişmeler doğrultusunda yaşanan insan ömrünün uzaması olduğu da söylenebilir. Diğer taraftan ölümün toplum dinamikleri içinde bir gerçeklik olarak tecrübe edilmesi gereken ölüm hastanelere taşınarak insanlar böyle bir tecrübeden mahrum bırakılmıştır. Böylece yakınlarını kaybeden aile bireyleri ne ölen kişinin yükünü hissetmekte ne de ölümü yakınında görerek bunun üzerine düşünme fırsatı bulabilmektedir. Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, s.109, 110

³²⁹ Muhammet Altaytaş, *Varoluşsal Açıdan İslâm İnancında Ölüm*, s.108

³³⁰ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s.247

³³¹ Warren Shibles, *Death an Interdisciplinary Analysis*, The Language Press, Wİnscoin 1974, s.43 Yazarın burada ölüm kaygısının insana daha iyi bir hayat sürdüreceği görüşüne katılmadığını ifade ettiği görülüyor. Hatta bu yüzleşme insanı yeri geldiğinde suça hatta intihara yönlendirebilmektedir.

insanın hedefinde iken,³³² teist varoluşçulara göre insan varoluş gayesine ölümü tecrübe etmekle, yani ölmekle ulaşabilir.³³³

Yukarıda sözü edilen irâdî ölümün insanı nihâî ve ebedî mutluluğa ulaştırabilmesinin, aşırıya kaçan istek ve arzulara karşı muhâlif bir tavırla, doğaya uygun bir yaşam sürmeye bağlı olduğu savunulmuştur.³³⁴ Yani insanın özgürlük ve huzuru, iç dünyasını dış dünyanın tesirlerinden âzâde etmesiyle sağlanacaktır.³³⁵ Diğer taraftan insanın hastalık ve fakirlik gibi ölümden de korkması mutsuzluğunun kaynağıdır. Dolayısıyla ölümü düşüncelerinden uzak tutan kişi incinmeye de hazır olmalıdır.³³⁶ Çünkü ölüm endişesi, insanın ontolojik mânâda bir dayanağı olarak görülmüştür.

Özellikle psikolojik ve ahlâki çözümlemeleriyle ölüm korkusunu felsefî anlamda incelemiş olan Kindî “*el-Hîle li-def’i l-Ahzân*” adlı eserinde, bu korkunun anlamsızlığını ortaya koymak için bir sperma örneklendirmesi öne sürer³³⁷ ki bu Seneca’nın *Ahlâki Mektuplar* adlı eserinde de geçmektedir.³³⁸ Nitekim onlara göre insânî bir yaşam sürerek mutluluğa ulaşabilmenin yolu ölüm korkusu ile baş edebilmeden geçmektedir.³³⁹

Bu nedenledir ki pek çok filozofa göre insan yaradılışına yaraşır bir hayat sürmek istiyorsa, fitratındaki ölüm gerçeğiyle hesaplaşmak zorundadır. Her hâlükârda sözü edilen bu hayat, ölümü yadsımaya çalışan biri tarafından yaşanması mümkün

³³² Burada Epikürosçuların saf hedonist anlayışı çerçevesinde yoksa sonu gelmeyen arzularının tatmini peşinde olan bir insan modeli kastedilmemektedir.

³³³ Mirpenç Akşit, *İbn Sînâ ile Kierkegard’ın Ölüm Anlayışının Karşılaştırılması* Gece Akademi, Ankara 2019, ss. 54, 55

³³⁴ Osman Elmalı, *Hellenistik Felsefe ve Roma Felsefesi/Ahlâk Felsefesi: Stoacılık-Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, edt. Bayram Ali Çetinkaya, C.2, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s.335 Burada Stoacı felsefenin başlıca filozoflarından olan Epiktetos’un Sokrates gibi savunduğu felsefeyi yaşayıp gerektiğinde hatta ölümü dahi göze alarak mücadelesini sürdürdüğünü söyleyebiliriz.

³³⁵ Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, Çev. Cemal Süer, Kaknüs Yay., İstanbul, 2013, s.15; Cevizci, Felsefe Tarihi, s.153

³³⁶ Ahmet Cevizci, A.g.e, Say Yayınları, İstanbul 2021, s.154

³³⁷ Mustafa Çağrı, *Kindî’nin Def’u l-Ahzân Adlı Risalesi, Kaynakları ve Tesirleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:7-8-9-10, 1995, s.224

³³⁸ Fatma Zehra Pattabanoğlu, *İslâm Filozoflarının Ölüm Hakkındaki Düşüncelerinde Stoacı Filozofların Etkisi*, EKEV Akademi Dergisi, Yıl:19, Sayı:64, Güz 2015, s.87

³³⁹ Fatma Zehra Pattabanoğlu, A.g.m, s.75

görünmemektedir.³⁴⁰ Zira insanı, beden ile ruhun dolayısıyla sonlu ile sonsuzluğun bir sentezi olarak kabul ettiğimizde ikisi arasında kalan benlikten³⁴¹ söz edilmektedir ki, bunun sonsuzlukla ilişkisinin kesilmesi diğer bir ifâde ile ruhun ölümsüzlüğüne olan inancın yitirilmesi mânevî hastalıkların başlangıcına sebebiyet verir.³⁴²

1.1- Ölümün Biricikliği: Varoluşsal Kaygının Kaynağı Olarak Ölüm

İnsan, hayatın akışı içerisinde yaşama sevinci ile ölümden ürperiş gibi iki zıt duygu arasında sürekli gelgitler yaşayan bir mizaca sahiptir. Bu sebeple dâimî bir akış halinde olan hayat ve ölümün hakîkî mânâlarını idrâke çaba gösterilmesiyle beraber, yaradılışın bir gereği olan varoluşsal kaygılarla başa çıkabilme dirâyetinin kazanılması mümkün görülmüştür. Çünkü insan kendi kendisinin farkında olduğu en kapsamlı varoluş mertebesinde, bu kâbiliyete sahip görünmektedir.³⁴³

Bilinmektedir ki modern felsefenin, bireylerin özgünlüklerini görmezden gelerek kategorilendirmesine eleştirel bir görüş olarak ortaya çıkan varoluşçu felsefe insanın biricikliğini, ölüm gerçekliğini merkeze alarak ortaya koyma yolunu seçmiştir.³⁴⁴ Bu doğrultuda felsefenin ölüm, hiçlik, kaygı gibi insana dâir öznel hakikatler üzerine yönelmesi gerektiği vurgusu yapmıştır. Bu doğrultuda hakikat yolu için, aklın ürettiği varsayımlar üzerinden herkes için geçerli olan bir bilgi tanımının yapılamayacağını, insanın kendi tecrübelerinin kıstas alınması gerektiğini ifâde etmişlerdir.³⁴⁵

Varoluşçuluk; Yahudi, Hristiyan, teist ya da ateist; birbirinden farklı ve zıt grupları barındıran bir düşünce akımı olsa da, müntesibleri dini motiflerin bireyle birlikte

³⁴⁰ Todd May, *Ölüm Felsefi Bir Deneme*, çev, Emre Keser, Say Yayınları, İstanbul 2019, s.53

³⁴¹ Bunu ruh ve bedenin birleşimi neticesinde ortaya çıkan ve insan kimliğinin hammaddesini teşkil eden nefis olarak da ifâde edebiliriz.

³⁴² Soren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, ter. Türker Armaner, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2017, s.155

³⁴³ Gürbüz Deniz, *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*, DİB Yayınları, İstanbul 2017, s.27

³⁴⁴ Jacques Choron, *Death and Western Thought*, Collier Books, New York 1963, s.222

³⁴⁵ Muhammet Altaytaş, *Varoluşsal Açıdan İslâm İnancında Ölüm*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2009, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam A.B.D, s.106

değerlendirilerek anlaşılır hale gelebileceği hususunda ortak bir paydada buluşmuşlardır.³⁴⁶ Bunlardan bazıları ölümü, hayatı sürdürebilmenin ana gayesi olarak görürken, kimilerince ona yaklaşmak, fizyolojik bir sondan ziyâde varoluşa yönelik bir tehdit olarak algılanmıştır. Ancak ne yönden olursa olsun bu felsefi akıl yürütmelerin, ölüm düşüncesinin etrafında geliştiğini söylemek zor değildir.

Varoluşçuların ateist kanadını oluşturan Satre'ye göre inanan veya inanmayan varoluşçuları birleştikleri bir görüş vardır ki o da; varoluşun özden önce gelmesi hasebiyle başlangıç noktasının özneliliğin olması gerektiğidir.³⁴⁷ Geliştirmiş olduğu düşünce sisteminde, tamamen bağımsız bir varoluşa getirdiği tanımda ise bir yaradan fikrine yer vermemiştir.³⁴⁸ İnsanın, varlığının farkındalığı ile yaşamaya başladığı kaygıyı 'bunaltı' olarak tanımlayan düşünöre göre, hayatın anlamsızlığına ek olarak varlığın ona yüklemiş olduğu bu sorumluluk yükü bunaltının sebebidir.³⁴⁹ Bu anlamsızlık ve değersizlik hissi içindeki insan aşkın bir varlığın eksikliğinden ötürü bu tedirginliği yaşar.³⁵⁰ Ancak bu bulantı aynı zamanda insanı kendisinden perdeleyen bir şey değil, bilakis insanı eyleme yönlendirip harekete geçiren bir halin habercisi olarak kabul edilir.

Yirminci yüzyıl varoluş felsefesinin önde gelen isimlerinden biri olan Heidegger³⁵¹ de, ölümü var olmanın bir yolu olarak tanımlayıp, buna ilişkin kaygımızla yüzleşemez ve bu duyguyu kabullenemezsek özgürce yaşamayacağımızı vurgular.³⁵² Heidegger varoluş için kullandığı 'daisen' kavramıyla dünyaya gelişi ve diğerleriyle olan

³⁴⁶ William Barret, *İrrasyonel İnsan: Varoluşçuluk Üzerine Bir İnceleme*, ter. Salih Özer, Ankara 2003, ss.16,17

³⁴⁷ Jean-Paul Satre, *Existentialisme est un humanisme 'Varoluşçuluk'*, ter. Asım Bezirci, Dönem Yayınları, İstanbul 1964, s.35

³⁴⁸ Satre'nin bu düşüncesi doğrultusunda insana koşulsuz bir özgürlük atfettiği görülür. Bu şekilde insanı her şeyin sebebi olarak görüp tanrılaştırma eğilimi göstermiştir.

³⁴⁹ Jean-Paul Satre, *A.g.e.*, s.39

³⁵⁰ Joachim Ritter, *Varoluş Felsefesi Üzerine*, ter. Hüseyin Batuhan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, s.13

³⁵¹ Felsefe ve dini birbirinden farklı gören Heidegger teolijiyi düşünceden ayrı pozitif bir bilim olarak kabul etmiştir. Bu nedenle bir yaradan fikrinikendin onun felsefesinde yeri olmadığı gibi bu felsefe aynı zamanda ateist bit nitelikte taşımamaktadır. Katolik bir ailede yetişen düşünür, daha sonra Protestanlığa yaklaşp sonunda Hristiyanlık'tan uzaklaştığı bilinse de, kendini ne bir dinsiz ne de dindar olarak tanımlamıştır.

³⁵² Heidegger, M. (2018). *Varlık ve Zaman*, Kaan H. Ökten (çev.), İstanbul: Alfa Yayınları, s.396; Fadime Rukiye Bayındır, *Martin Heidegger Düşüncesinde Ölüm*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri, Samsun 2023, s.95

ilişkileriyle var olan insanı kastmesi, varoluşçuluğun öznelliği merkeze alan düşünce sistemine uygun bir tanım olarak kabul edilebilir.

Gelenekçi felsefeye bir başkaldırı olarak değerlendirilen varoluşçular bu görüşlerini³⁵³, Descartes'in ruh ve beden düalizmi³⁵⁴ anlayışına dayanan bir ayrımı reddederek ortaya koymuşlardır. Çünkü Descartes'in bu anlayışı taraflı bir şekilde biçimlendirilerek ruhun bir kenara konulup insanın mekanikleşmesine yol açmıştır.³⁵⁵ Bu nedenle varoluşçular akılla elde edilen bilgiyi değersiz bularak gerçeğe yaşanarak ulaşılması gerektiği, bu tecrübeyi doğuracak yaşamın da insanın kendi fânîliğini yani ölümlülüğünü idrakinden kaynaklı bir kaygıyla sağlanabileceğini ifade etmişlerdir. Bundan dolayı hastalık, umutsuzluk, yalnızlık, kaygı ve nihâyetinde ölüm varoluşçuluk başta olmak üzere felsefi teoriler için bir başlangıç noktası mesabesindeir.³⁵⁶

Kierkegaard³⁵⁷ nesnelliği kullanarak soyut alanda fikirler üreten geleneksel felsefeye karşı 'varoluş' kavramını ortaya koyarken; bu yönteme dayalı bilgi çokluğunun çözüm olmak yerine insanı iç dünyasından ve varoluş hakikatinden kopardığı vurgusunu yapmıştır.³⁵⁸ O, çağının felsefi akımlarının düştüğü bu açmazdan Yunan filozofların

³⁵³ Varoluşçuluğun bir düşünce okulu olmamasından olsa gerek varoluşçuların kendilerinin de bu adı benimsemedikleri görülür. Bu varoluşçulardan ateist Jaspers, Heidegger, Satre gibi Kierkegaard onlardan Hristiyanlığa bağlılığı yönünden ayrılırken Pascal da Katolik olması hasebiyle protestan Kierkegaard'an ayrıldığı görülür. Diğer taraftan bir Hristiyanlığın başlıca düşmanlarından biri sayılan Nietzsche de tabii ki koyu bir Ortodoks olan Dostoyevski'den ayrılmaktadır. Ancak hepsinin ismi de egzistansiyalist akım ile anılmaktadır. Walter Kaufmann, *Dostoyevski'den Satre'ye Varoluşçuluk*, çev. Akşit Göktürk, De Yayınevi, İstanbul 1964, ss.5, 6

³⁵⁴ Descartes yeniçağ felsefesinin kurucusu olarak kabul edildiğinden on yedinci yüzyılın felsefi düşünce sistemleri onun çizmiş olduğu çerçeve içinde gelişim göstermiştir. Rönesans sonlarında hızla ilerleme kaydetmiş olan rasnyalist düşünce, doğanın yapısını matematik kavramlarla açıklanıp kavranabileceğini ortaya koymuştur. Descartes'in da bu doğrultuda bilim yapmak amacıyla geometrik metodu metafiziğe uygulaması, onun düşünce sisteminin temelini oluşturmuştur. Descartes böyle bir teoriyi ortaya koyabilmek adına heşeyden şüphe etmekle işe başlıyor ki onun bu şüphe yapısına çalışmanın ilerleyen bölümlerinde değinmemiz gerekecektir. Macit Koper, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985, s.250; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, ter. H. Vehbi Eralp, İstanbul Sosyal Yayınlar, İstanbul 1991, s.215

³⁵⁵ Rollo May, *Kendini Arayan İnsan*, ter. Ayşen Karpat, Kuraldışı Yayıncılık, İstanbul 1998, s.193

³⁵⁶ Walter Kaufmann, *Existentialism Religion and Death: Thirteen Essays*, 1976,

³⁵⁷ Modern varoluş felsefesi denildiğinde ilk akla gelen dört önemli düşünürü olan Gabriel Marcel, Kari Jaspers, Martin Heidegger, JeanPaul Sartre'nin isimlerinin, Kierkegaard'la beraber anılması düşüncelerini onun görüşlerine dayandırmalarından ileri gelmektedir. Varoluşçuluğun ana prensiblerinin ortaya konmasında Kierkegaard'ın önemli rolü dikkate alındığında bu durum kabul edilebilir. Kamran Birand, *Existentialisme Üzerine II*, A.Ü.İ.F.D., Ankara Basımevi, 1964, C.XII, s.99; Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, Varoluşçuluk Md, Bilim ve Sanat, Ankara 2002, s.1521, 1523

³⁵⁸ Şeniz Yıldırım, *Soren Kierkegaard'da Özel Hakikat Kavramı*, Hece Yayınları, ss.45, 49

hakikat anlayışlarına yönelerek aşmayı hedeflemiştir. Bu kopuklukta bir ahlâksızlık ve narsist bir eğilim de sezindiğinden hakikate ulaşma yolunun erdemli bir yaşam sürmekten geçtiğini savunan Sokrates ve Platon gibi filozofların görüşlerini referans almıştır.

Varoluşçu felsefecilerin fikirlerine oldukça tesir etmiş olan Kierkegaard kaygıyı insana özgü bir olgu ve özgürlüğüne açılan bir kapı olarak nitelemiştir. Onun felsefesine göre modern yaşam insanı bu kaygıdan perdelemiştir. Zira bu kaygı ontolojik temelli olduğundan bunu psikoterapinin tedavi edeceği-edebileceği bir hal olarak da görülmemiştir. Çünkü kaygı özgürlüğüne kavuşma arzusuna paralel olarak insanın yanı başındadır.³⁵⁹

Görüldüğü üzere Kierkegaard, kaygıyı kavramını insanın biyoloji yapısıyla açıklamaya çalışan Freud'un aksine bunu psikolojik bir rahatsızlığın belirtisi değil, insanın özgürlük arayışının bir emâresi olarak kabul etmiştir. Böylece hayvanlarda rastlanmayan bu durum, ona tanınmış bir ayrıcalık olarak yaşamına anlam katan özgürlüğünün mukaddimesi olarak görülmüştür. Bu nedenle o, biyolojik ölüme kadar devam edecek olan ruh ile beden arasındaki ilişkiyi görmezden gelmeyi de ölümcül bir hastalık olarak tanımlamıştır.³⁶⁰ Filozof özgürlüğün kaygıdan kaygının da özgürlükten bağımsız tanımlanamayacağını da bu doğrultuda ifâde etmiştir.³⁶¹

Varoluşçu filozoflar ölümün karşılaştığımız diğer hastalıklardan daha ağır bir hastalık olmadığını, sadece ölümlle birlikte bir hiçliğin kâim olacağını, diğer bir ifâde ile

³⁵⁹ Yasemin Akış, *Soren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, s.20

³⁶⁰ Yasemin Akış, *A.g.e.*, s.12

³⁶¹ Kierkegaard kaygıyı özgürlüğün baş dönmesi olarak tanımlamıştır. Kendini bilmenin sağladığı soznsuzluk imkânı ile kaygı ile tanışıldığını belirtmiştir. Bu imkânı ölümsüzlük olarak değerlendirdiğimizde bir sonraki ifâdesi daha anlaşılır hale gelmektedir. Çünkü baş dönmesi ile ilk etapta fitratının gereği olarak aşına olduğu sonlu (ölümlü) olana tutunma eğilimi gösterecektir. Sonsuzluğa teslim olma cesaret gerektirdiğinden böyle bir kaygının yaşanması da doğal karşılanır. Soren Kierkegaard, *The Concept of Dread*, trans. Walter Lowrie, Princeton Univesity Press, 1957, s.55

hiçliğin ‘ben’likle yer değitireceğini vurgulamışlardır.³⁶² Hiçlik, varoluşçulara göre kaygı ve endişenin kaynağı olarak insan hayatında önemli bir rol oynadığından, Satre’den Kierkegaard’a ekolün önde gelen isimleri, bununla uzlaşılması gerektiği üzerinde durmuştur.

Tasavvufî literatürde, nefsi ruhun emrine verme olarak da ifâde edilen ³⁶³ seyr u sülûk; mârifete ulaşma amacıyla sâlikin kendi öznelliğine doğru olan yolculuğu şeklinde de tanımlanmıştır. Bu açıdan bakıldığında; amacı mârifet yolunda, benlikten sıyrılarak fenâya ulaşma olan seyr u sülûk ile varoluşçuların bireyin öznelliğini merkeze alarak hakîkate ulaşabilme adına ortaya koydukları bu hiçlik anlayışları arasında bazı benzerlikler göze çarpmaktadır. Ancak bu benzerliklerin yanında, varoluşçular hakikat anlayışları inançları gereği insan merkezli bir hiçlik anlayışı geliştirdiklerinden tasavvuftan ayrıldığı noktalara da değinmek gerekir:

Varoluşçular da sûfiler gibi hayatı bir çile olarak görürken ve bu çile ölüm ve yokluk korkusundan kaynaklanırken, sûfiler bu hayatı her ne kadar çile olarak görüyorlarsa da onlara bunun nedeni Hakikat’ten ayrı olmakta yatar. Bu çileyle baş edebilmek için geçmiş ve geleceği unutup anı yaşamaya odaklanılmasını salık veren varoluşçular, bunaltı, çaresizlik ve mapusluk hissine devâ olarak anın zevkini savunmuşlardır. Sûfiler de bulundukları anın zevkine önem veriyorlarsa da; geçmişin ve nefsin kuvvelerinin tekâmül sürecindeki önemli rollerini görmezden gelmemişlerdir. Varoluşçular anın duygusal hazzına odaklanmışken, sûfiler anı tevhid bilincinde yaşamayı hedeflemişlerdir.

³⁶² Satre ve Hediegger hiçliği insan hayatında iki farklı noktalarda konumlandırıdıkları görülür. Satre’ye yaşam devam ettiği sürece insan ölümden uzaktır, yani insan yaşayan varlık olarak insan kendisini algılar. Hediegger’e göre ise hiçlik insanın doğumu beraber onunla içiçedir ve ona hazırlanması gerekir. R. Schaerez, *Çağdaş Filozoflarda Ölümün Anlamı*, çev. Faik Dranaz, 1953, s.23

³⁶³ Ebû Nasr Serrac, el-Lüma’, s.456; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.428

Bu doğrultuda iki tarafın ölüm karşısında geliştirdikleri anlayışlar, hayata karşı tutumlarına bağlı olarak paralellik göstermekle beraber, yine önemli bazı farklılar arz etmektedir. Buna göre varoluşçu ve sûfî azgın bir nehrin kıyısına varan bir yolcuya benzetildiğinde: Varoluşçunun ölüm karşısındaki tutumu bu kıyıda dizlerinin bağı çözülmüş bir şekilde ne ileri ne geri bir harekette bulunamayan kişiye örnek gösterilebilir. Ona göre yapılacak en iyi şey bulunduğu anın zevkini çıkarmak, ölüm ve yoklukla karşılaşmayı ummaktır. Sûfî ise tevhide bağlı olarak nehre atlayıp onunla bir bütün olmayı isterken, fiziksel ölümü de bu bütünleşmenin bir aşaması olarak görme eğilimindedir.³⁶⁴

Varoluşsal kaygının bir sonucu olarak; kendini dönüştürme ve varoluşsal tekâmülün en derin izlerini ise Gazâlî'nin yaşamında görmek mümkündür. Çünkü Kierkegaard'ın Martin Luther'i Hristiyan âleminin en önemli hastası olarak kabul ediyorsa Gazâlî'de İslâm âleminin en önemli hastası olarak anılabilir. Aralarındaki fark ise Luther'in kendini Gazâlî gibi iyileştirmeyi başaramamış olmasından ileri gelmektedir.³⁶⁵

Kelâmın zihinleri iyileştirmede misyonunu³⁶⁶ da yadsımayan Gazâlî'nin kendi hastalığının şifâsını burada görmeyerek felsefeye yönelerek, filozof ayırt etmeden literatürün incelemesine önemli bir zaman harcamış, bu doğrultuda inanç ve bilim arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışmıştır. İki ilmin de inceliklerine vâkıf olmasına

³⁶⁴ Muhammed Shafii, *Varoluşsal Vuslat: Benliğin Kurtuluşu 'Sûfî Psikolojisi'*, haz. Kemal Sayar, Timaş Yayınları, İstanbul 2013 ss.144-146

³⁶⁵ A. Reza Arasteh, Enis A. Sheikh, *Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol 'Sûfî Psikolojisi'*, haz. Kemal Sayar, Timaş Yayınları, İstanbul 2013, ss.81, 82

³⁶⁶ Ancak Gazâlî Kelamcılara yönelttiği eleştiride kendilerinin cevher-araz ve bunlarla ilgili hükümlerle çok fazla meşgul olup esas amaçları olan işlerin hakikatini araştırıp Sünneti ihya etmenin yolundan sapıp halk arasındaki görüş ayrılıklarından kaynaklanan karanlıklara çare olamadığını da vurgulamıştır. Gazâlî, *Münkiz Mine'd-Dalal*, s.12

rağmen kendi rahatsızlığına bu yolla çare bulamayan düşünür, tasavvufa yönelerek okuma ve dinleme yöntemi ile sûflerin ilmi amaçlarına haiz olmuştur.³⁶⁷

Ancak Gazâlî'nin edindiği bilgiler, bir halin tanımını verirken, aynı zamanda tecrübesizliğin getirdiği bir eksiklik de arz etmiştir. Çünkü Gazâlî'ye göre, sağlıklı ve tok olmanın koşul ve sebeplerini bilmekle sağlıklı ve tok olmak arasında yada midedeki alkol buharının düşünme kaynakları üzerindeki etkisinin sarhoşluk olduğunu bilmekle sarhoş olmak arasında fark vardır. Yani tasavvuf, ilkelerinin öğrenilmesi kolay ancak tatbik edilmesi ise zor bir ilimdir.³⁶⁸

Gazâlî'nin böyle bir idraki ise iç çatışmalarının en yüksek seviyede seyrettiği dönemde yaşadığını söyleyebiliriz. Zira aynı zamanda sahip olduğu şöhret, makam, îtibar ve ilmin; bu yakînî bilgiye mazhar ahlâki bir tekâmül sürecinin sağlayacağı dönüşümün karşısında en büyük engeller olarak karşısında bulunduğunu da anlamıştı.³⁶⁹

Yukarıda ifâde ettiğimiz üzere kaygı ölüm tefekkürünün bir ön aşaması diğer bir ifâde ile mukaddimesi olarak görülebilir. Bu konu ile ilgili olarak Kelâbazi'nin açıklamalarına da bakıldığında böyle bir ölüm sürecinin tespitini yaptığını görmek mümkündür. *“Ben, yapmasını dilediğim hiçbir şey hakkında mü'minin ölümü karşısındaki tereddüdü gibi tereddüt etmedim. Fakat bunda, kulum ölümden hoşlanmıyordu. Ben de, kuluma acı gelen şeyi sevmiyordum.”*³⁷⁰ hadisine istinâden yaptığı yorumunun, kulun ölüm karşısındaki tereddüdünü açıklayan genel ifâdelerden oldukça farklı yönde olduğu farkedilmektedir. Metindeki “raddede” kelimesini tekrar eden sebepler olarak tanımlayıp, kulun ölüme olan

³⁶⁷ Gazâlî özellikle ilk dönem sûfleri olan Bâyezid Bistâmî (ö.234/848), Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909)'den etkilenmiş; Hâris el-Muhâsibî (ö.243/857) ve Ebû Talip Mekkî'nin (ö.386/996) eserlerini inceleyerek tasavvufun temel ilkelerine vakıf olmuştur. Bkz. Mevlânâ Şibî Nûmânî, *Gazâlî*, çev. Yusuf Karaca, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2012, s.47

³⁶⁸ Gazâlî, *Münkiz Mine'd-Dalal*, s.41

³⁶⁹ Gazâlî, *A.g.e.*, ss.43, 44, 45

³⁷⁰ Buhârî, Rikak, 6502; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 256

soğukluğunu ve yabancılaşmasını izale etmek için başına gelen muhtelif zamanlarda hâdiseler olarak kabul eder.³⁷¹

1.2.Kalbin Muhâfazası, Ashâb-ı Kehf : Mağara Sembolü

Bilindiği üzere insanın öznelliğine yönelerek kendini tanıyabilme yolunda katettiği bu tekâmül süreci, tasavvufî literatürde seyr u sülûk olarak adlandırılmıştır. Diğer bir ifâde ile seyr u sülûk, nefsi ruhun emrine sokarak mârifet makamlarında yükselebilmeyi ifâde eder.³⁷² Zira sûfiler tecrübeyle elde edilen bilginin, deliller üzerinden kıyas yoluyla yada belli metinleri okuyarak elde edilen bilgilerden daha üstün kabul etmişlerdir. Ayne’l yakîn seviyesinde müşâhedeye dayalı olan bu tecrübeler, seyr u sülûkta enfüsî çabaların neticesinde elde edilmektedir.³⁷³

Mağara hem karanlık dünyanın bir mecazı hem de kalp dünyası olarak algılanmıştır. İlkinde mağara sembolü, Platon’un bilgi kuramını ifâde edebilmek için başvurduğu bir benzetme olarak karşımıza çıkmaktadır. O bu benzetmeyle duyular dünyası ile idelar dünyası arasındaki ayrımı ortaya koymayı amaçlamıştır.³⁷⁴ Nitekim onun dialoglarında ruhun ölümsüzlüğünü ispat etmek için felsefî deliller öne sürdüğü bilinmektedir.³⁷⁵ O Sokrates’in öğretilerinden yola çıkarak insanların bu dünyada özgür olmadıklarını esasen bir hapisanede mahpus hayatı yaşadıklarını ifâde etmiştir.³⁷⁶

Bu analogide bir mağarada el, ayak ve boyunlarından zincirlenmiş bir şekilde yaşayan insanlar konu edilmektedir. Bu duruma göre mahkûm olarak niteleyebileceğimiz kimseler aynı zamanda bulundukları yerde tutulduklarının farkında değillerdir. Hemen

³⁷¹ Kelabazi’nin ilgili hadis üzerinden ölümle ilgili olarak oldukça önem arz eden bu tespitine aynı zamanda ikinci bölümün musibetler ve tefekkür ilişkisi başlığı altında yer verilmiştir.

³⁷² Ebû Nasr Serrac, el-Lüma, s.456; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.428

³⁷³ Hucvirî, *Keşfu’l Mahcûb*, s.569

³⁷⁴ Abdülbaki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat, İstanbul 2008

³⁷⁵ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s.249

³⁷⁶ Ayşe Gül Çıvgın, *Platon Düşüncesinde Ölümsüzlük Tecrübesi Olarak İrâdi Ölüm ‘Yaşam ve Ölüm Felsefesi’*, edt. A.Kadir Çüçen, Sentez Yayıncılık, s.91

arkalarında yanmakta olan ateşin, mağaranın önünden geçenlerin duvara yansıttığı gölgelerini görebilmekte, buna da gerçeklik atfetmektedirler. Filozof burada içlerinden birinin zincirlerinden kurtulup da dışarı çıkma imkânı bulduğunu düşünmemizi ister.

Bütün ömrünü bu karanlık ortamda geçiren mahkûmun güneş ışığı bir yana, ilk etapta arkasında yanan ateşten bile gözleri kamaşacaktır. Neye uğradığını şaşırان bu kişi şaşkınlık ve kafa karışıklığı içinde kendini yeniden yine gölgelerle meşgul olduğu mağaradaki yaşamına dönmek isteyebilecektir. Buna karşın dışarıda kalmaya kendini zorladığında bocalaması daha da artarak göz kamaşması körlük derecesine varabilecektir. Buna alışması çok uzun zaman alsa da yavaş yavaş bazı şeyleri kavramaya başlayarak, yeni ortamında bulunan nesne ve insanların güneşin ışığı ile aydınlandığını ve bu şekilde onları görebildiğini idrak edebilecektir. Mağaraya dönüp diğer mahkûmlara yaşadıklarını anlattığında ise gölgelerle yaşamaya alışmış bu kimselere bunlar anlamsız gelecektir.

Kur'ân-ı Kerîm'de ise mağaranın 'kehf' kelimesi ile sembolize edildiğini görölmektedir.³⁷⁷ Kehf Arapçada normalinden biraz daha geniş bir mağara anlamına gelmektedir. Bilindiği üzere mağara sadece mitolojide değil aynı zamanda semâvî dinler için kutsallık atfedilen bir yerdir. Hristiyanlık anlayışında Hz. İsa (as)'nın mağarada doğduğu kabul edilir. Nitekim vahiy, Hz. Peygamber (sav)'e inzivâyâ çekildiği Hira mağarasında nâzil olmaya başlamıştır. Hz. Peygamber (sav)'den evvel de Mekke'nin cahilliye döneminde yozlaşma ve ahlâksızlıklardan uzaklaşabilmek için uzlet mekânı olarak böyle bir mağaranın seçilmesinde bir etken olmuştur. Gürültüden ve kalabalıktan yalıtılmış özelliği de bir diğer tercih sebebi olarak gösterilebilir.³⁷⁸ Bu duruma göre

³⁷⁷ Kehf, 18/16, 17, 18

³⁷⁸ Ünal Kılıç, *Hz. Peygamber'in Nübüvvet Öncesi Uzlet İçin Hira Mağarası'nı Seçmesi Üzerine Bazı Mülâhazalar*, İstem, Yıl:12, S.24, 2014, s.10

insanlar fizikî tehditlerden korunabilmek için mağaraya sığınabileceği gibi, metafizik âlemde varlığına tehdit eden bir durum olduğunda yine bir mağaraya sığınabilir.³⁷⁹

Sûrenin devamında “*Böylece insanları onlardan haberdar kıldık ki, öldükten sonra dirilmenin hak olduğunu ve kıyamet gününden şüphe edilemeyeceğini bildirmek için, öylece şehir halkına buldurduk...*”³⁸⁰ bir mağara içinde asırlar boyu uyuduktan sonra sıhhatli bir şekilde uyanıp bir süre daha yaşayan bu zümrenin acâip halleri ölümünden sonra haşrın yalnızca ruhânî olacağına, yahut dirilişi tümünden inkar edenlere bir kanıt olarak vuku bulan bir hâdisе olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁸¹ Zira uyku, Kur’ân’da bir başka âyetinde belirtildiği üzere³⁸² insanların üzerinde düşünüp tefekkür etmesi istenilen mühim bir hâdiselerin başında gelmektedir. Ancak, bu başlığın sınırlarını aşacağı için, Gazâlî’nin ölüm bahsi üzerinden değerlendirmelerde bulunduğu uyku ve rüyâ konusunu ikinci bölümde incelemeye çalışacağız.

Mağaranın ikinci olarak kastedilen sembolik ifâdesine bakacak olursak eğer insanın beşerî doğasının gereği olarak ihtiyaçlar hiyerarşisinin de en üstünde bulunan ve en çok muhtaç olduğu şeye, hakîkate bakan yönüdür. Burada kalb simgesel mânâda ruhun giriş kapısı olarak kabul edilmekle beraber, süflî istekler onun bu geçitten içeri girmesine genellikle mâni olur. Bu açıdan değerlendirildiğinde mikrokozmos yani insanın içe dönük evreni olan kalbin gizli dünyası, onun kutlu bir mağarasıdır.³⁸³

Konu ile ilgili olarak Bursevî’nin “*Madem ki onlardan ve Allahdan maada taptıklarından uzleti ihtiyar ettiniz, o halde kehfe (mağaraya) çekilin ki sizin için rabbınız rahmetinden kısmet neşretsin ve size işinizden bir kolaylık hazırlasın.*”³⁸⁴ âyetine getirdiği

³⁷⁹ Abdurrahman Kasapoğlu, *Carl Gustav Jung’un KEhf Suresi Tefsiri*, Mengüceli Yayınları, Malatya 2006, s.11

³⁸⁰ Kehf, 18/21

³⁸¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Basınevi, İstanbul 1964.

³⁸² Zümer 39/42

³⁸³ Martin Lings, *Simge ve Kökornek Oluşum Anlamı Üzerine*, ter. Süleyman Sahra, Hece Yayınları, Ankara 2003, ss.56, 143

³⁸⁴ Kehf, 18/16

yorumda; tevbesine sadık kalanların kavimlerinden ayrılıp, akrkadaş ve sohbet meclislerini terkettikten sonra Allah (cc)’ın dışında kendisini yolundan alıkoyanlardan ancak Allah (cc)’a sığınabileceğini belirtmiştir. Bu yoruma göre sâliğin sülûk yolculuğu kalb mağarasına sığınması ile başlayacaktır. “*Bir de onları mağarada görseydin uyanık sanırdın. Halbuki onlar uykudadırlar...*”³⁸⁵ âyetine göre de onların zâhirine bakıldığında herkes gibi dünya işleri ile uğraştıkları sanılsa da, bâtinî anlamda kalblerini nakşetmekle meşguldürler.³⁸⁶ Nitekim bir diğer işâri tefsirde de mağara içinde uyutulanların duyu organlarının alınıp keşfi hakîkatlara ulaştırıldıkları yorumu yapılmıştır.³⁸⁷

Bu açıdan bakıldığında Gazâlî’nin de gençlik döneminden itibaren uzun bir süre devam eden şüpheciliğini, varoluşsal bir kaygısının sebep olduğu hakîkate ulaşma isteğinin bir tezâhürü olarak niteleyebiliriz.³⁸⁸ Bu noktada ilâhî yardıma mazhar olması, zincirlerinden kurtulup kalbine dönmesine bağlı olduğundan, kendisini bağımlı olduklarından kurtarabilmek için nefsi çetin bir mücadeleye girmek zorunda kalmıştır.

Gazâlî’nin bilgiye ulaşma yolunda bu gayretli ve şüpheci yaklaşımı, metodik şüphe kavramıyla açıklanmaya çalışılmıştır. İmam epistemolojisinde, bilgi kaynaklarından sırasıyla duyu, akıl ve kalbi, ele alarak gerçek bilginin izini sürme yoluna gitmiştir.³⁸⁹ Gazâlî’nin kendi ifâdelerine dayanarak, bilgi edinme yollarından sırasıyla önce duyulara sonrasında akla olan güveninin sarsılması bu içsel yolculuğun zeminini hazırladığını söyleyebiliriz. Düşünürün kendisi ile yaptığı muhakemede; akıl hakiminin duyuyu yalanladığı gibi, bir hakim in daha ortaya çıkıp bu sefer akli yalanlamasının imkansız olmadığını dile getirmesi, onu bilgi ile ilgili olarak çok farklı bir bakış açısı

³⁸⁵ Kehf, 18/18

³⁸⁶ Mustafa Aşkar, *Mutasavvıfların Ashab-ı Kehf Kıssası Hakkındaki Bazı Yorumları*, Tasavvuf, Yıl:12, S.17, 2011, ss173,174

³⁸⁷ Kuşeyrî, Letâifu’l İşârat, c.3, s.374

³⁸⁸ bkz. William Montgomery Watt, *Muslim Intellectual The Study of Ghazzali*, Edinburg 1971.

³⁸⁹ Hüsamettin Erdem, *Gazâlî’de Bilgi Meselesi*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, Ankara 2000, c.13, 3-4.sayı, ss.293, 296

geliştirmesini sağlamıştır. Gazâlî'nin bir duraksamanın ardından kendisine verdiği cevapta:

“Görmüyor musun, uykudayken birçok şeyin varlığını kabul ediyor, bir takım halleri hayalen yaşıyor, bunların kalıcı ve sürekli olduğuna inanıyor ve o hallerin varlığından şüphe etmiyorsun; sonra uyanınca bütün bu hayal ve inançlarının aslı-faslı olmadığını anlıyorsun. Şu halde uyanıkken, bulunduğun duruma göre gerçek sayılan duyu ve aklın bütün verilerine nasıl güvenebilirsin? Fakat senin başına, uyanıklığa nispeti, uyanıklığın uykuya nispeti gibi olan bir halin gelmesi de mümkündür. Bu durumda uyanıklığın o hale göre uyku sayılabilir. O hal gerçekleştiğinde aklınla varsaydığın her şeyin asılsız hayaller olduğunu kesin olarak anlarsın.”

işâret edilen halin ölüm olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber (sav)’in “İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar” dünya hayatının âhirete nispetle uyku hükmünde olup, öldüğü vakitte her şey şimdi görüldüğünden çok daha farklı görünebilir. “*Andolsun ki sen (dünyâda) bundan gafletde idin. İşte senden perdeni kaldırıp açtık. Bugün göziin (ne kadar) keskindir!*”³⁹⁰ âyetinde de bu duruma işâret edildiği anlaşılmaktadır.

2. Yaşam Güdüsü Olarak Ölüm Tasavvuru

Ölüm ve haz birbirlerine iki zıt kavram olarak görünseler de, zihinlerde birlikte anılmaları, aralarında bir ilişkinin varlığını da akıllara getirmektedir. Ancak biz burada, hayvânî ruhun ölümüyle, ona müteşekkil olan yeme, içme, cinsî münâsebet gibi süflî arzuların sona ermesinin muteberliğini ifâde eden bir ilişkiyi tasavvur etmeye çalışmayacağız. Zira burada şehvetin hücum etmeye müsâit olan bölgelerin değil, dizginlenmesi güç olan dürtülerden bağımsız bir zihnin, ruhun ölümsüzlüğüne referans olduğu kabul edilmektedir.³⁹¹

³⁹⁰ Kaf, 50/22

³⁹¹ Cicero, *Ölüme Övgü*, ter. Cânâ Aksoy, Sel Yayıncılık, İstanbul 2019, s.82

Bölümün başlığından da anlaşılacağı üzere ölümle beraber ontolojik süreklilik arz edebilecek bir hazzın varlığını tartışırken; haz denildiğinde doğal olarak insan hayatının merkezinde zikredebileceğimiz cinselliği, ÖED (Ölüm Eşiği Deneyimi) yaşayanların deneyimlerini; exterm sporla uğraşan macera tutkunlarının vazgeçemedikleri o hissiyatı, madde bağımlılarının durumunu da değerlendirmek gerekebilir. Yani ölüme yakın olmanın verdiği duyguyu tecrübe edebilmek için yaşamlarını riske atabilmeleri, bu insanların hedeflerine koydukları bu haz ile irtibatlı olduğundan bu başlık içerisinde bu deneyimlere de yer vermeyi uygun gördük.

2.1 Haz Teorileri

Sözlükte bir nesneyi tatma, bir şeyi deneme, birinin başına iyi veya kötü bir hal gelme, cinsel haz alma; mecâzi olarak da ceza ya da mükâfatı tatmak anlamlarına gelen³⁹² zevkte fiziksel ya da ruhsal ihtiyacın karşılanması için Türkçe’de genel olarak lezzet kavramı kullanılmıştır.³⁹³ Tasavvufta ise zevk kavramı, seyr u sülûk yolunda kazanılan ahlâki ve mânevî gelişimle kalpte hâsıl olan ve mânâsı tattığı bilgiye dayalı bir hal olarak ifâde edilebilir. İleride ayrıntısı ile alacağımız üzere zevk, mârifetullaha dâir hususiyettir.³⁹⁴

Ancak ilk olarak konuyu zevk, lezzet ve haz gibi kavramların, en çok zikredildiği düşünce sistemi olan Epikürosçuluk üzerinden ele aldığımızda, bedenle ruh arasındaki denge ve sükûnet halinin hazzın kaynağı olduğu, dünyaya rağbetin ise beraberinde mutsuzluğu getireceğini öngörmenin gerekliliğiyle karşılaşmaktayız. Zira haz, Epikürcüler’e anlık yaşanan bir doyumun ötesinde bir şey ifâde etmektedir.

³⁹² İbn Manzûr, *Lisanü'l Arab*, C.2, 1403

³⁹³ Mustafa Çağrı, *DİA 'Zevk' md.*, C.44, s.308

³⁹⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rîfât*, s.117

Hazlar bu noktada, yeme-içme gibi doğal ve zorunlu olan arzular; doğal ancak zorunlu olmayan bazı cinsel arzular; ne doğal ne de zorunlu olan zenginlik ve lüks isteği gibi hazlar şeklinde üç kategoride ele alınmıştır. Epikürcüler hazcılığı genel mânâda acıdan kaçınma olarak tanımlarken; her ne kadar bedensel hazları küçümsemeseler de; bu konudaki düşkünlüğün ve aşırılığın, mutsuzluk ve acının kaynağı olduğunu belirtmişlerdir. Yani insan, besleyici bir yemek, barınacak bir yerle beraber, dostluk ve arkadaşlık gibi basit olarak nitelenebilecek beşerî arzularını hevâlaşan isteklerinin yerine ikâme edebildiği ölçüde huzuru yakalayabilecektir.³⁹⁵

Bu doğrultuda tensel arzuları peşinde olan insanlar, dâimî olarak mutsuzluk ve doyumsuzluk hislerinden kurtulamazken, îtidal bir yaşam üzere olan insanın su ve ekmekten ibâret olan öğünü, usta bir şefin leziz yemeklerinden çok daha fazla mutluluk arz eder. Diğer bir ifâdeyle insanın hedefine koyabileceği âzamî hazzı ona tattıracak olan da ruhsal bir denge ve sükûnet halidir.³⁹⁶ Bu açıdan bakıldığında Epikürosçu ahlâk anlayışı, hedonizmi bir tür huzurun peşinden koşma ve arzuları bir kenara bırakarak ılımlı bir sûfiyane yaşamını önermesi ile dikkate değerdir.³⁹⁷

Ruhu, tıpkı beden gibi ölümle dağılacak madde olarak kabul eden ilkçağın materyalist akımlarından olan Epikürizm'in³⁹⁸ ortaya koymuş olduğu bu özgün dengede,

³⁹⁵ Budistler, peşinde koşulmasıyla tatmini mümkün görünmeyen hazların, sürekli olarak kendini çoğaltacağını ifâde etmektedirler. Ancak insanın fıtratı gereği aynı zamanda bunların betârafi de mümkün değildir. Burada Epikürosçular insanın basit hazları tatmin etmesini bir çare olarak öne sürmüşlerdir. Böylelikle acılar da büyük oranda betaraf edilecektir. Todd May, *Ölüm Felsefi Bir Deneme*, s.33

³⁹⁶ Bu denge durumunu, yani kaygı ve endişeye karşı bağımsızlık kazanma halini Ataraxia kavramıyla ifâde etmişlerdir. Bu hal kişinin kazanılan iç gördü yetisiyle birlikte gelen bir sükûnet hali olarak tanımlanabilir. Bkz. Warren Shibles, *Epiküros'ta ve Stoa Felsefesinde Ölüm Düşüncesi*, çev. Ali Han Babuçu, Sentez Yayıncılık, Bursa 2017, s.118

³⁹⁷ Fırat Çelebi, *Ebû Bekir Muhammed b. Zekerîya er-Râzî'nin Ahlâkî Sisteminde Epikürosçu Düşüncenin Yansımaları*, Sosyal Bilimler Dergisi / The Journal of Social Science, Yıl:6, Sayı: 41, Ekim 2019 s.454 (451-465) Bu doğrultuda “Birazın yetmediği kişiye hiçbir şey yetmez. Banan biraz arpa ekmeği ve su verin, bu mutlulukla Zeus'la bie çekişmeye hazırım” şeklindeki ifâdeleri, ilk bakışta hazcının değil de bir çilecinin ağzından çıkan bir söylem olduğu izlenimini verebilmektedir. Onun bu ifâdesinden acıdan korunabilme yolunun, hazların esiri olmamaktan geçtiğini ve aşırılıkların her zaman insanı ıstıraplar içinden bırakacağını sâlik verdiği anlayabiliriz. Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, s.543

³⁹⁸ S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s.79

iyiyi ve kötüyü belirlemedeki ölçüsünü soyut ahlâki ilkelerden ziyâde temel haz ve acı duyuları olarak belirleyen bir epikürosçu, aynı zamanda duyuların sonu gelmez hazların peşinden koşmanın acı sonuçlarını analizini yapabilmiştir. Bu nedenle ona göre zevkli bir yaşam erdemli bir yaşamla uzlaşmaz değildir.³⁹⁹

Ancak Epikür'ün takipçilerinin ekseriyetinin, lüks içindeki yaşamları ve duyumsal zevklere haddinden fazla önem vermeleri bu öğretinin yanlış yorumlanmasına sebebiyet vermiştir.⁴⁰⁰ Epikürosçuluğa göre süreklilik ve kalıcılık göz önüne alındığında, ruhsal dinginlik hali bedensel hazlara tercih edilmelidir. Bu doğrultuda aklîselim bir hedonist gerekirse acılara da sabır göstererek, hedeflediği hazza anlık hazlarından ferâgat ederek ulaşabilmelidir.⁴⁰¹ Yani azgın isteklerin mutluluk yolunda büyük bir tehlike olduğu ve bunlara karşı çıkmanın gerekliliği unutulmamalıdır.⁴⁰² Sınırsız haz arayışlarının sonucunu hüsrân olarak gören Epikürosçular'a göre ölüm de düşünülmemelidir. Çünkü ölümle birlikte haz ve acı deneyimleri sonlanacağından bunun için endişelenmenin gereği de yoktur.

Yine aşırı istek ve tutkulardan arınmayı erdemli ve bilge bir hayat sürmenin koşulu olarak görenler, iç dünyayı dış dünyayı karşı koruyabilmeyi böyle bir denge haline bağlamışlardır. Bu görüş doğrultusunda insanoğlunun dünyaya gelişinin bir rastlantı olmaması bir yana, yapıp ettiklerini gözetleyen bir kudretli varlığın, onu kötülöklere atmayacağına da bilincinde olması gerekir.⁴⁰³ İşte bu gerçeği kabullenmek için insana

³⁹⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, Eabil Yayıncılık, Ankara 2007, s.543 Cinselliğin kontrolden çıkma, çok önemli olan kişisel rahatlama alanının dışına çıkma eğiliminin olduğuna inanıyordu. Hiç evlenmeyen Epiküros'a göre evlilik kalıcı tatmin sağlamasının yanında seksi ayrı olarak değerlendirildiğinde eninde sonunda getirmiş olduğu uçucu hazlar oranında hatta daha fazlasıyla mutsuzluğa yol açmaktaydı. O seksin perişanlığa götüren sürecinin yol haritasını bile çıkarmıştır: Süreç arzuyla başlayıp şevkle devam ederken, eylemin içinde iken doruğa çıktıktan sonra ya kıskançlığa ya da can sıkıntısına ya da ikisine birden neden oluyordu. Daniel Klain, *Filozofun Mutluluk Seyahatnamesi Epiküros'la Felsefi Yolculuklar*, Aylak Kitap, İstanbul 2012, s.87

⁴⁰⁰ Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, 2002 İstanbul, s.190

⁴⁰¹ Cafer Sadık Yaran, *Epiküros-Dogu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* “, edt. Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, c.2, s.375, 376

⁴⁰² Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev. Burhan Toprak, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999, s.82

⁴⁰³ Cicero, *Ölüme Övgü*, s.38

kolaylıklar sunmaktadır. Zaten insana hayat, ölüm koşuluyla verilmiştir, dolayısıyla bu hayattan ölüme gidilir.⁴⁰⁴

İbn Sînâ, sıradan insanların bedeni istîlâ eden duyusal hazların dışındaki hazlara îtimat etmeyerek, gerçek dışı oldukları vehimine de kapılabileceklerini belirtmiştir.⁴⁰⁵ Ruh nazariyesindeki işrâki eğilimleriyle dikkat çeken İbn Sînâ, yetkinleşen ruhun işrâki bir aydınlanma elde edeceğine vurgu yapmıştır. Ölümsüz olan ruhun, bu maddî âlemde yetkinleşerek soyutlandıktan sonra elde edeceği haz ve mutluluk; akıl yürütmeye ya da müşâhede ile elde edilecek bir haz değildir. Yani bu, sezgisel bir sürecin sonucu olarak gerçekleşen aydınlanmadır.⁴⁰⁶

Ebû Bekir Râzî'ye göre nefis ölümden sonra hayata inanmanın ötesinde, bu hayatın dünya hayatından daha güzel olduğuna iknâ edilmelidir.⁴⁰⁷ Bu noktada, canlının ölüye ölünün de canlıya üstünlüğünü yine geliştirdiği haz teorisi üzerinden değerlendirdiği görülür. Çünkü insanlara bu üstünlüğü düşündüren bu haz faktörüdür. Bu değerlendirmeye göre; ölü ya da diri her ikisi de ihtiyacını duyduğu şeyin elde edip edememelerine göre birbirlerine üstünlük sağlamaktadırlar.

Ancak bir ölünün herhangi bir hazza iştiyakı kalmadığı gibi aynı zamanda, canlı gibi bu ihtiyacın karşılanmaması durumunda herhangi bir elem de hissetmemektedir. Bu noktadan değerlendirildiğinde ölüm daha üstündür.⁴⁰⁸ Ancak insanlar ölümün bu özelliğini akıllarında çıkarıp ondan korktuklarında, hevâlarına tabii olma eğilimine girmektedirler.⁴⁰⁹

⁴⁰⁴ Ölümün gerçekliğiyle yüzleşebilmiş biri, onu hayatın merkezinde tutup erdemli bir insan olma yolunda önemli bir adım atmış sayılır. Fatma Zehra Pattabanoğlu, *İslâm Filozoflarının Ölüm Hakkındaki Düşüncelerinde Stoacı Filozofların Etkisi*, Ekev Akademi Dergisi, Yıl:19, S.64, Güz 2015, s.87

⁴⁰⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s.171

⁴⁰⁶ Eyüp Bekiryazıcı, *İşrâk Felsefesinin Oluşumunda İbn Sînâ'nın Etkisi (Ş. Sühreverdî Örneğinde)*, Ekev Akademi Dergisi, Yıl:12, S.36, 2008, s.153

⁴⁰⁷ Müfit Selim Saruhan, *İslam Filozofları İle Ruhsal Tıp*, Fecr Yayınları, Ankara 2021, s.65

⁴⁰⁸ Ebû Bekir Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî 'Ruh Sağlığı'*, ter. Hüseyin Karaman, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s.138

⁴⁰⁹ Ebû Bekir Râzî, *A.g.e.*, s.137

Bebeğin doğumu ile beraber gözünü açtığı dünyanın tatlarını almaya başladığı gibi nefis de bedenden ayrıldıktan sonra tat almaya başlar. Yani cenin rahimde olgunlaşıp artık oradan faydalanamaz hale geldiğinde doğum ile beraber dünya lezzetlerinden tatmaya başladığı gibi, nefis de bedeni ile olan birlikteliğini olgunlaştırıp tamamladığında âhiret hayatından faydalanmaya başlayabilmektedir.

Nefsin zindanı olan bedenden kurtulunca ruhanî lezzetleri en güzel şekilde tatmaya başlaması, doğumun bir hikmeti olduğu gibi ölümün de bir hikmeti olduğuna bağlanabilir. Çünkü şâyet ölüm olmasaydı, ceninin plesantadan çıkamamayıp bu dünyadan mahrum kalması gibi nefis de Allah (cc)'a ve âhiret nimetlerine kavuşamayabilirdi.⁴¹⁰

Bu doğrultuda ölüm ruhu ve mekân kısıtlamalarında kurtaran bir hâdise olarak kabul edildiğinde; ince bir cevher olan ruhun, daha kesif olan cevher olan bedenden uzaklaşması durumunda deneyimlenen rahatlamamanın doğal karşılanması gerekir. Ölüm eşiği deneyini yaşayanların kendilerini kurtarmaya çalışanlara karşı duyduğu üzüntü hissi de bu doğrultuda anlam kazanmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında, ölüme yaklaşan kişilerin, ruh ve beden bağının gevşemesi sürecinde ıstırap ve acılarının hafiflemesinin akabinde bir zevk ve mest haline girdikleri gözlemlenmiştir. Ölüm esnasında ıstırap izlenimi bırakan bu haller ve çarpınışların aslen beden ile ruh arasındaki bağın çözülmesine referans sayılacak hareketler olduğu, ölen şahsın ferahlığa kavuştuğunun bir göstergesi olarak ifâde edilmektedir.⁴¹¹

İnsan nefsinin âhirete erişinceye kadar uğrayacağı bazı duraklardan bahsedilmektedir. Bunlardan ilki ve en dar olanı ana rahmi; ikincisi şehâdet âlemi; üçüncüsü berzah âlemi, âlem-i ervah yani ruhlar âlemidir. Nasıl ki çocuk doğumu sırasında o daracık yerden çıkarak dünyaya gelmekte isteksiz ise ölüm içinde aynı

⁴¹⁰ İhvân-ı Safâ Risâleleri, *Resâilu İhvâni's-safâ ve Hullâni'l-vefâ*, ter. Abdullah Karaman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, ss.47, 48

⁴¹¹ Sinan Onbulak, *Ruhi Olaylar ve Ölümünden Sonrası*, ss.27, 28

benzetme yapılabilir. Yani ölüm arifesindeki kişi berzah âlemine göre ana rahmi hükmünde olan dünya kapısından çıkmakta ilk başta isteksiz davranabilir. Ayrıca, doğum ve ölüm esnasında ve bu geçiş aşamalarında salgılanan DMT'nin kritik bir öneme sahip olduğunu söylemek gerekir.

2.2 Hazza Güdümlü Ölümü Deneyimleme Arzusu

Freud'un kaynağını libidodan alan yaşam güdüsünün yanında geliştirdiği ölüm güdüsü kavramı oldukça dikkat çekicidir. Bu güdünün kaynağını insanın doğanın tehditlerine karşı sığınabileceği ilâhi varlıklar üretmesi üzerine kuran deneyimli psikanalist, bilinçaltında yatan bir ölüm isteğinin varlığından söz etmiştir. Bu şahsî yıkıcılık eğilimlerini tetikleyen bir istektir ve ona göre hayatın acımasızlığını tolere edebilmek adına ölümle ilgili bu davranış kalıplarını psikolojik anlamda ele almak elzemdir. Bu çerçevede dağlara tırmananlar, derin denizlere dalanlar, çöllerde ve ormanlarda macera arayanlar farkında olmadan ölüme doğru bir kaçışın peşindedir. Freud'a göre bu, o kimsenin kendine olan saldırganlığının bir göstergesi olarak yorumlanmalıdır.⁴¹²

Bu noktada ölüme meyiletmenin bir saldırganlık eğilimi olup olmadığı, insanın kendine verebileceği üst düzey tahribata neden olan eroin bağımlılığı ve deneyimleri üzerinden değerlendirilebilir. Bağımlılığın başlangıcından itibaren dramatik bir süreç yaşayanlar, nihayetinde altın vuruş olarak isimlendirdikleri eylemi de intihar olarak nitelemezler. Zira bu altın ifâdesiyle zevkle anılan bir deneyimin nihai noktasını kastetmeleri mümkün görünmektedir. Yani bu hazzın varacağı doruk noktasıdır. Yani bağımlılar aldıkları her doz ile ölümün zevkine erişebilmeyi hedeflediklemektedirler. Bundan dolayı aralarında önce zevk ile zikredilen bu ifâde daha sonra ölümle anılmaya

⁴¹² Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, s.118

başlanır.⁴¹³ Burada; “Bir insanın hazları peşinde koşturmasının altında yatan neden, acaba bir ölüm deneyimini yaşamak istemesi midir?” sorusu belirginleşmektedir.

Extern sporla uğraşan macera tutkunlarının ölümün kıyısında yaşadıkları tecrübelerini bu açıdan incelediğimizde, yine ölüme yakın olmanın verdiği bir hazdan söz edilebilir. Zira exterm sporlara; yapılacak bir hatanın ve kazanın en muhtemel sonucunun ölüm olduğu açık hava faaliyetleri olarak tanım getirilmiştir. Bu tanım, yaşadıkları tecrübenin ve verdiği hazzın az çok nereden ileri geldiğini açıklar niteliktedir. Sporcuların bu aktivitelere katılım nedenlerini inceleyen çalışmaya göre deneyimledikleri tecrübelerin farkındalık, disiplin, sorumluluk yönünde bazı kişisel kazanımları ortaya çıkardığı belirtilirken, tecrübe esnasında yaşanan özgürlük, mutluluk, zaman illüzyonu gibi duygulara da değinilmiştir.

Bu nokta, bizim çalışmamız için tecrübenin ölümle olan ilişkisini vurgulamak açısından yeterli ve gerekli sayılabilir. Bu doğrultuda hayatını riske attığı bu deneyim için sporcunun şu ifâdeleri de ilgi çekicidir: “Aldığınız zevk hepsinin üzerinde. Yani o vazgeçme maliyeti -statü, para gibi- dediğimiz bir şey var. Vazgeçemiyorsunuz. O verdiği zevk diğer şeyleri göz ardı etmemize neden oluyor. Hayat çok önemli mi bilmiyorum. Yani o zevki tattıktan sonra.”⁴¹⁴

⁴¹³ Christiane F., *Eroin-Christian F.'in Korkunç Anıları* ter. Erol Özbek, Altın Kitaplar, İstanbul 2000 Bağımlıların da ifâde ettiği üzere eroini tercih etmelerindeki sebep diğer maddelere göre kendilerine en yüksek haz seviyesini sunmasıdır. Bu nedenle genel olarak farklı bir madde ile haz arayan bağımlı sonunda bunu eroinde sağlayacağını anlar. Beyinde yoğun biçimde endorfin (Beynin ön lobu tarafından setezlenip salgılanan, beynin ağrıları azaltması için beynin dokuları tarafından üretilen bir hormon) ve dopamin (popüler kültürde daha çok mutluluk hormonu olarak ifâde edilen, zevk, memnuniyet ve motivasyon hissetmeyi sağlamaktan sorumlu bir kimyasal) salınımını artıran bir madde olarak kabul edilir. Ancak beynin maddenin bu etkisine karşı toleransı arttıkça ağrıları unutup zevk haline girebilmek için her kullanımda dozaj bağımlıları tarafından arttırılır. Ancak bir noktadan sonra sadece ağrısız bir normal bir yaşam hedeflenerek madde kullanılır. Altın vuruş ile eroin alamadıkları hazzı artık ölümden olduğunu anlamış olmalarından ileri gelmesinden muteberdir. Bir uyuşturucu rehabilitasyon merkezinde bağımlılık uzmanı olarak danışmanlık hizmeti veren eski bir bağımlı Fatih Budak'ın eroinin etkileri üzerine yüklediği videosu:

https://www.youtube.com/watch?v=oUkwqWWFBfE&t=176s&ab_channel=FAT%C4%B0HBUDAK
Erişim: 13.09.2023

⁴¹⁴ Behlül Özdedeoğlu, *Ekstrem Sporlara Katılan Bireylerin Aktivitelere Katılım Nedenlerinin Araştırılması*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Spor Bilimleri A.B.D, Ankara 2020, s.82 Yine bir diğer araştırmada zevk faktörünün bu tecrübeşere bağlılık gösterme de en önemli etkenlerden birisi

Freud libido güdüsüne karşı hayatının son döneminde geliştirdiği ölüm güdüsü kuramında bu davranış kalıbını, insanın kendine karşı olan saldırganlığının bir göstergesi olarak kabul etse de, deneyimleri yaşayanları motive eden faktörler dikkate alındığında farklı bir tutum içinde oldukları anlaşılmaktadır. Ancak psikanalitik geleneğe mensub teosiyenler fiziksel risk almayı ölüm arzusunun bir ifâdesi olarak belirtmişlerse de, bunun fobik bir davranış türü olarak tanımlama eğilimide olmuşlardır.

Örneğin psikanaliz ekolün temsilcilerinden Anna Freud yüksek risk içeren bu aktivitelerin, ‘iğdiş edilme korkusu’ hakkındaki endişeleri yatıştırma işlevi gördüğünü savunmuştur. Ancak konu ile ilgili yapılan bilimsel çalışmada; paraşütle atlama, yüksek hızda araba kullanma gibi uğraşların da dâhil olduğu birçok faaliyette, bireyin heyecan düzeyini yükselterek, zevk alma amacını güttüğü tespit edilmiştir.⁴¹⁵

Hedefinde bağlı olunan bedeni bir süreliğine de olsa unutarak kendinden geçme deneyimi sunan ve risk düzeyi oldukça yüksek olan bir yarasa uçuşu ile uğraşan sporcu ise: “Kişisel olarak adrenalin teriminden hoşlanmıyorum çünkü bu kelime daha çok tehlike ve korkuyla ilişkilendiriliyor. Atlayış sonrası aldığım haz benim için bir ödül.” ifâdelerini kullanmıştır.

DMT (Dimethyltryptamine) bazı hayvan ve bitkilerde bulunan, güçlü bir halüsinojen madde olarak tanımlanmaktadır.⁴¹⁶ Bunu dışında bu halüsinojenin insanın

olduğu saptanmıştır. Bkz. Kerem Yıldırım Şimşek, *Ekstrem ve Geleneksel Spor Katılımcıları Arasında Duygu Arama Farklılıklarının Karşılaştırılması*, Niğde Üniversitesi Beden Eğitimi Ve Spor Bilimleri Dergisi Cilt 5, Sayı 2, 2011, s.140

⁴¹⁵ Elissa Slanger, Elissa SlangerKjell Erik a Rudestam, *Motivation and Disinhibition in High Risk Sports: Sensation Seeking and Self-Efficacy*, Journal of Research in Personality, 1997 California, ss.355, 356; J. Hubberman, *A Psychological Study of Participants in High Risk Sports*, Unpublished doctoral dissertation, University of British Columbia, 1968 Columbia

⁴¹⁶ Psikedelik ilaçlar tüm duyarları etkileyerek kişinin düşüncesini, zaman duygusunu ve duygularını değiştirebilir.

[https://adf.org.au/drugfacts/dmt/#:~:text=DMT%20\(Dimethyltryptamine\)%20is%20a%20very,sense%20of%20time%20and%20emotions](https://adf.org.au/drugfacts/dmt/#:~:text=DMT%20(Dimethyltryptamine)%20is%20a%20very,sense%20of%20time%20and%20emotions). 09.07.2023

uyku gördüğü beynin yakınlarındaki pineal bez tarafından, rüyâ evresinde salgılandığı tespit edilmiştir. Uykunun hâricinde salgılandığı iki durum ise doğum ve ölüm anlarıdır.

Amazon ormanlarının yerli kabilelerinin, bazı bitkilerin harmanlaması ile hazırlanan Ayahuasca çayını, içeriğindeki DMT maddesi sayesinde pineal bezin uyarılması için ritüellerinde kullandıkları bilinmektedir. Karışımın kullanımından evvel alkol ya da uyuşturucu maddelerden uzak durulmasının yanında, besin ve cinsel perhiz uygulamaları, ritüel için önemli bir hazırlık aşamalarındandır. Şamanist âyinlerde de alınan bu bitki karışımıyla metafizik âlemle ruhsal anlamda bir temas kurularak boyutlar arasında bir geçiş hedeflenir.

Ritüele katılanlar, Ayahuasca etkisinde doğumu ve ölümü tecrübe ettiklerini ifâde ederken bunun ötesinde doğum öncesi ve ölüm sonrası gibi zamanın geçerli olmadığı bir boyutta geçtiği deneyimlerini aktarmışlardır.⁴¹⁷ Bu uygulamalar, sözkonusu gruplar için ontolojik mânâda tekâmüle hizmet etmekle beraber, ahlâki bir dönüşüme de vesile olması açısından oldukça önem arz etmektedir.

Bunun hâricinde klinik ortamda DMT maddesinin gönüllü kimsenin damarına zerk edilmesi yöntemiyle yaşadıkları tecrübeler tespit edilmesi amaçlanmıştır. Yapılan araştırmalar, epifiz bezinin duyuları derin psikedelik deneyimlere açtığı hususunda tespitini ortaya koymuştur. Diğer taraftan; cinsel anlamda herhangi bir baskılanmanın sözkonusu olmadığı ruhsal bir haz halinin yaşandığına, deneklerin tecrübelerinde şâhit olunmuştur.⁴¹⁸

⁴¹⁷Bedensel davranışları, yemek yemeyi ve cinsel ilişkiyi kontrol etme gereksinimi arınma eylemleri olarak kirlilikle başa çıkma yollarıdır. Bunun yanında kişi hazırlık sürecinde bu deneyime neden katılmak istediğine dair kişisel nedenlerine –manevî gelişim, şifa elde etme vb.- odaklanması gerekmektedir. Konu ile ilgili yapılan araştırmalarda ayahuasca ritüellerinin bu hazırlık yönü ahlâk ve sosyal kontrol ile özel bir ilişkiye sahip olduğu tespit edilmiştir. Nadide Şahin, *Ayahuasca: Ruhların Sarmaşığı*, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.27, Aralık 2021, s.243

⁴¹⁸ Rick Strassman, M.D., *DMT The Spirit Molecule*, Park Street Press, Vermont 2001, s.79

Bunun haricinde çalışmamızın başında deneysel dayanaklar başlığı altında incelemiş olduğumuz ölüme yakın deneyimlerde de benzer şekilde hissedilen mutluluk, haz duyguları, bu tecrübeleri deneyimleyenlerin hayatlarında olumlu mânâda etkiler bıraktığı tespit edilmiştir. Bu etki, ömürlerinin geri kalanında daha dingin ve içsel bir yaşamın zeminini hazırlamıştır. Bununla bağlantılı olarak, yine bir ölüm provası olarak zikredilen halvet uygulaması sonrası yaşanan hallerle, ölüm eşiği deneyimleri arasında benzerlikler olduğu öne sürülmüştür.⁴¹⁹

Kısaca ifâde etmek gerekirse, insan fitratı üzere elemden sakınıp hazza⁴²⁰ doğru bir meyli vardır ki, ölüm kendisiyle hal olunduğunda insanlara dünya lezzetlerini bertaraf eden bir nîmet sunmaktadır. Dünyada ihtiyaçları doğrultusunda yaşayan insan bunları karşılamasıyla duyduğu haz tam tersinde ise elem yaşamaktadır. Ölüm durumunda ise elem durumu ortadan kalkacaktır.

Sûfilerin de bu tecrübeyi başkalarıyla paylaşmaktaki istesizlikleri tecrübeyi yaşayanların ortak özellikleri arasında sayılabilir. Zira sûfînin dalgın, kararsız, silik ve şaşkın görünüm arz etmeleri ölüme kurdukları bir ünsiyetin nedeni olarak gösterilmektedir.⁴²¹ Konuşmaları, yemeleri içmeleri de buna göredir. Zira onların ölümü ürkütücü bir dinginlikle gözledikleri söylenir.

2.3. Sûfî Tecrübede Lezzet Olgusu

Erken dönem tasavvuf literatüründe zevk kavramının pek fazla kullanılmadığı, Kuşeyri'nin (ö.465/1072) ise 'zevk-şurb' adlı bir başlık altında konuyu risâlesinde ele

⁴¹⁹ Michaela Mihriban Özelsel, *Halvette 40 Gün Psikolog Dervişinin Halvet Günlüğü ve Bilimsel Çözümlemesi*, ter. Petek Budanur Ateş, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2008, ss.202, 204 Kendisi de 40 günlük bir halvet deneyimi geçiren yazar bu değerlendirmeyi, Prof. Ken Ring'in kapsamlı çalışması olan Omega Project'de elde ettiği bulgular üzerinden gerçekleştirmiştir. Bu bulgulara göre NDE yani ölüm eşiği deneyimleri insanın tekamülünde deneysel bir katalizör görevi görmekte, insanı ruhsal farkındalık ve psikofiziksel açıdan yüksek seviyelere ulaşmasına hizmet etmektedir.

⁴²⁰ Burada yine belirtmek gerekir ki bu suni ihtiyaçların vesile olduğu hazlar değil, daha evvel gerçek hazcılığın hedefine koyduğu bir haz kastedilmektedir.

⁴²¹ Mehmet Demirci, *Mutasavvıflara Göre Ölüm*, İslâmî Araştırmalar, s.92

aldığı görülür. Bu konu başlığı altından zevk ile ilgili sıklıkla karşılaşılan içmek, sarhoş olmak, şaraba doymak ve kanmak gibi ifâdeler kullanılmıştır.

“*Her nefis ölümü tadıcıdır*”⁴²² âyetinde “Zâikatün” kelimesi ذوق mastarının ismi-i fâlidir ve damak zevki anlamına gelmektedir.⁴²³ Kur’ân’da azap konusunda bu sözcük tercih edilmiş⁴²⁴, “*Azabı tatsınlar diye*”⁴²⁵; “*Yalanlayıp durduğunuz ateş azabını tadıverin*”⁴²⁶; “*İnkârınızdan dolayı azabı tadın*”⁴²⁷; “*Siz elbette acı azabı tadacaksınız*”⁴²⁸; “*Mutlaka onlara o büyük azâbdan ayrı olarak, daha yakın azâbı da tattıracağız*”⁴²⁹ şeklinde birçok âyette kullanılsa da ilgili âyette ölümün nefiste nasıl bir tat bırakacağı belirtilmemiştir.

Âyetin tefsirlerine bakıldığında belirtilen metâdan alınan haz, rüyâda alınan hazza bir örnek olarak gösterilmiştir.⁴³⁰ Burada ölüm uykudan uyanmak içilen bir şerbet olarak tasvir edilmiştir.⁴³¹ Nefsin ölümü tecrübe edip bizzat onu tadacağı vurgulanırken, beden ile ruh arasındaki bağların çözülmesi sürecinde nefsin bu tadı alabilmesi de beden ölümüyle ölmeyen bir cevher ile irtibatının olmasına bağlıdır.

Kuşeyrî âyet ile ilgili olarak işârî tefsirinde ölümü bardakta içilmeyi bekleyen ölümü bir şerbet olarak tanımlaması sûfinin ölüm tasavvuru açısından bizlere ipucu verebilir. Ruhsal mânâda hazzın anlatımı yapılırken ölüm tecrübesi yaşayan insanların tarif edilemez o rahatlama halini düşündüğümüzde, ölümün bu yönü bize kendini hatırlatmaktadır. Her kim şerbeti mutmain bir şekilde kabullenip yudumlarsa, bu ona vecd

⁴²² Âl-i İmrân, 3/185

⁴²³ Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l Gayb 'Tefsir-i Kebir'*, C.7, s.252

⁴²⁴ İsfahânî, *Müfredat 'Kur'ân Istılahları Sözlüğü'*, C.1 s.461

⁴²⁵ Nisa, 4/56

⁴²⁶ Secde, 32/20

⁴²⁷ Enfâl, 8/35

⁴²⁸ Saffat, 37/38

⁴²⁹ Secde, 32/21

⁴³⁰ Abdülkerim Kuşeyrî, *Letâiful İşârât*, ter. Mehmet Yalar, İlkhârf Yayınları, C.4, İstanbul 2012, s.299

⁴³¹ Seyyid Kutub, *Fî Zilâl-il Kur'ân*, çev. Salih Uçan, Vahdettin İnce, Mehmet Yolcu, Dünya Yayıncılık, c.2, İstanbul 1991, s.281

sarhoşluğunu kazandırır. Kim de bu şerbeti yüzünü buruşturarak yudumlarsa engellenenlerden olup büyük bir meşakkatin içine düşmüş olur.⁴³²

Kuşeyrî tefsirindeki bu yoruma istinâden *Risâle*'sinde de bu sarhoşluğu şehvânî arzulardan arınarak dünyanın köleliğinden kurtulmuş ruhlara bir has bir hal olarak tanımlamış, sûfîlerin sahip olmaya çalıştıkları sâfiyet ve güzel ahlâkla şürbü, yani ilâhî muhabbet ve feyizden içmeyi hedeflediklerini ifâde etmiştir. Diğer bir ifâdeyle sûfîler zevk ve şürb tabirleri ile mânevî keşiflerin verdiği halleri anlatmak istemişleridir.⁴³³

Sûfîler, hiçbir lezzetle kıyaslanamaz boyutta olan ilâhî sevginin tadını bu şekilde zevk olarak idrak ederken, aynı zamanda ontolojik hakikatların mânâlarını da kavramaya başlar.⁴³⁴ Tasavvufî tecrübenin ferdî (özel), varoluşsal ve mânevî hazza dayanan grift bir yapı arz etmesinden dolayı, bu halleri aklî düzeye indirgeyen açık ifâdelerle dile getirilmesi zorlaşır. Bu nedenle sûfî girdiği bu hali her ne kadar anlaşılır bir dille açıklamaya çalışsa da sembolizmden başka bir ifâde imkânı bulamamıştır.⁴³⁵ Ölüm eşiği deneyimi yaşayanların da durumlarını ifâde edecek kelimeler bulamadıkları, deneyimledikleri halin son derece özel olmasından ötürü de böylesi bir anlatımdan kaçındıkları bilinmektedir.

Gazâlî'nin de üstadı olarak zikredebileceğimiz Muhâsibî'nin (ö.243/857) konuyla ilgili olan *İlahi Aşk* adlı risâlesinin aslı günümüze ulaşmamış olsa da, çok az bir kısmına Ebû Nuaym el-İsfehani'nin *el-Hilye* isimli eserinde yer verdiği bilinmektedir. Onun değerlendirmelerinde; sûfîlerin Allah (cc)'a yakın oldukları bir halet-i ruhiyyede zevken hissettikleri; kendini huzurlu ve güven içinde hissetmek, enâniyetin esâretinden kurtulmak gibi soyut manalara vurgu yaptığı görülür.⁴³⁶

⁴³² Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârat*, C.1, s.368

⁴³³ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s.165

⁴³⁴ Ebû'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslamda Manevi Devrim*, ter.H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün, Bilimevi Basın Yayın, İstanbul 2004, s.275

⁴³⁵ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, İnsan Yayınları, 2011 İstanbul, s.511

⁴³⁶ Ebû'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Devrim*, s.235

İslâm düşünce tarihinde Gazâlî'den evvel zevk, keşif, ilham, mârifet gibi kavramlarla tasavvufî bilgiyi yorumlayanlar olmuşsa da, o akıl ve duyu vasıtasıyla elde edilen bilgilerin güvenirliliğini epistemolojik açıdan sorgulayıp kendi bilgi felsefesinin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bu doğrultuda zevk kavramını da ilâhî bilgiye erişmek şeklinde tanımlarken, bu bilginin vahiyle ilişkisini, mâhiyetini ve diğer bilgiler karşısındaki durumunu da inceleyen bir düşünür olmuştur.⁴³⁷

Gazâlî, süreklilik arz etmeyen dünyalık zevklerle sürekli olan âhiret zevkleri arasında yaptığı kıyaslama ve derecelendirmeyi üç kategori altında okuyucusuna sunmuştur:

1. Ölümden sonra faydası devam eden, ilim ve amel. İlim ile kastedilen Allah'ın zat, sıfat ve fiillerini, meleklerini kitaplarını, peygamberlerini, yerlerin ve göklerin melekûtunu, Hz. Peygamberin sünnetini bildiren ilimdir. Amel ise yalnız Allah (cc) rızası için yapılandır. Her ne kadar ilim ve amel ile meşgul olmak kişiye zevk verse de Gazâlî bunların dünyalık zevk olmadığını ifâde eder.
2. Âhirete hiçbir faydası olmayan dünyevî zevkler. Günahlardan ve ihtiyaçtan fazla olan mübahlardan zevk almak bu gruba girer. Altın, gümüş ihtiyaçtan fazla binit, köşkler kıymetli elbiseler, lezzetli yiyecekler vs. Bunlar yerilmiş olan dünya zevkleri arasındadır.
3. İki taraf arasında yani ortada olan ve âhiret amellerine yardımcı her zevktir. Yetecek kadar yiyecek ve giyecek hayatını sürdürmesini sağlayacak ölçüde gerekli olan ihtiyaçlar bu kapsama girer. Kişiyi bu ihtiyaçları karşılamaya iten güç ilim ve amel ise o takdirde dünyalık pesinde sayılmaz yani ilim ve amele yardımcı olmaları maksadıyla bunlardan yararlanırsa dünyaya bağlanmış

⁴³⁷ Mustafa Çağrı, *DİA 'zevk' md.*, C.44, s.309

kimselerden sayılmaz, fakat arzu ve zevklerini tatmin için bunlara yöneliyorsa onun derdi dünya demektir.⁴³⁸

Gazâlî'nin başka bir eserinde de, kalble elde edilen ilim ve bilginin verdiği zevkin, his ve şehvet zevkinden daha kuvvetli olduğunu söylemesi de yukarıdaki ifâdelerin özeti niteliğindedir.⁴³⁹ Allah (cc)'ı görmekten daha büyük zevk olmayacağını söyleyen bir Müslüman bunun kendisindeki yansımasını bulup ifâde etmekte zorlanmaktadır. Çünkü bilip tecrübe edilmeyen bir şeye karşı duyulan bir zevkten bahsedilemez. Bu mânevî zevki dile getirmenin dışında yazmanın da çok zor bir iş olduğunu ifâde eden Gazâlî, zevki sevgiyle eş değer tutarak bir açıklama getirmeye çalışmıştır.⁴⁴⁰ Ona göre bu sevginin aslına erişebilmek, Allah (cc)'ı görmenin, diğer şeyleri görmekten daha iyi olduğunun bilinmesine ve Allah (cc)'ı tanımanın, diğer şeyleri tanımaktan daha iyi olduğunun bilinmesine bağlıdır. Kalbin, ilim ve mârifetle rahata kavuşmasında beden ve gözün bir rolü olmadığı bilinmesinin de, kalb vasıtasıyla duyulan rahat ve huzurun, duyu organları ile hissedilen rahat ve huzurdan üstün olduğunun bilinmesine bağlı olduğunu belirtmiştir. Müşâhedenin de mârifet derecesinde gerçekleşeceğini ifâde etmiştir.

Örneğin cinsel ilişkide bulunacak kadar yeterliliğe ulaşmamış kimsenin durumu buna benzer. Cinsel ilişki zevkli bir şey olmasına rağmen bu durumdaki insan ona iştîyak hissetmez. Zira cinsel ilişkinin zevkinden habersizdir. Ancak onun zevkini bilen ona iştîyak duyar. Ona muktedir olmadığında ise ezâ duyar. Aynı zamanda doğuştan görme engelli kimsenin güzel sûretler karşısındaki durumuyla, duyma engelli birinin güzel sesler karşısındaki durumu da buna benzemektedir. Bu nedenle lezzetten haz almak için onun idrak edilmesi gerekir ki ona karşı iştah ve iştîyak duyulabilsin.

⁴³⁸ Gazâlî, *İhyâ'u Ulûm'id-Dîn*, C.4, s.619

⁴³⁹ Gazâlî, *Mizânü'l Amel*, s.417

⁴⁴⁰ Gazâlî, *A.g.e.*, s.415

Gazâlî hevâlarına ram olan bedenlerin halini rezillik olarak nitelerken, böyle bir durumda duruma hissî, hayvanî lezzetlerin ebedî lezzetler ile mukâyese edilebilmesinin zorluğunu hatırlatmıştır. Dolayısıyla sürekli ve kalıcı olan bu saâdet ve lezzetler hissedilemediğinden, talep de edilememektedir. İnsan, boynuna geçirilmiş şehvet ve gazap prangalarından kurtulabildiği ölçüde uzaktan kokusu alınan leziz yemeğin kokusunu aldığı gibi bunu tahayyül etmeye başlayabilir.⁴⁴¹

Düşünürümüzün ifâde ettiği üzere mârifete mazhar olan ârif kimse, seher vaktinde ışıgın zayıf olduğu anda bir tül perdenin arkasında bakıyormuş gibi âhiret hallerini müşâhede etmeye çalışır. Hayalini görüp, arzuladığının ölüm ile mümkün olacağının bilincinde olduğu için ölümden istikrah etmez. Gazâlî dünyaya olan bağımlılığın, insanı ölüm hakkında düşünmekten alıkoyan şey olduğunun da bu noktada altını çizmeyi ihmal etmemiştir.⁴⁴² Seyr ü suluk da bir temrin olan tefekkür-i mevt bahsine İmamın nasıl bir açılım getirdiğine çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde değineceğimizden, konuya böyle bir girizgâh yapmakla yetiniyoruz.

3. İntihar Eyleminin Varoluşsal Teori Üzerinden Değerlendirilmesi

3.1. İntihara Genel Bakış

Sözlükte “boğazını keserek öldürmek, boğazlamak” anlamına gelen nahr kökünden türemiş olan intihâr kendini öldürmek demektir.⁴⁴³ Durkheim’e göre fertle toplum arasındaki bağların gevşediği, kişide ahlâkî ve mânevî yapının sarsıntıya uğrayıp dirençsiz kaldığı ortamlarda intihar eğilimleri arttığı gözlenmiştir.⁴⁴⁴ Bu doğrultuda intiharın, bütüncül bir süreç model içerisinde yatkinlaştırıcı özelliklerin, farklı risk etmenlerinin, koruyucu etmenlerin ve tetikleyici faktörlerin bu süreçte rol oynadığı bir

⁴⁴¹ Gazâlî, *Meâricü’l-Kuds*, s.122

⁴⁴² Gazâlî, *el-Erbâin fî Usûliddîn*, ss.390, 391

⁴⁴³ Hayati Hökelekli, *DİA ‘İntihar’ md*, c.22, s.351

⁴⁴⁴ Emilie Durkheim, *İntihar*, çev. Figen Kıyak, Dorlion Yayınları, Ankara 2019, s.326

olgu olarak değerlendirilmesi daha uygun görülmüştür.⁴⁴⁵ Çünkü aksi yöndeki bakış bir açısı bireyleri yaşamlarına son vermeye götüren süreçleri göz ardı edilmesine ve intiharın çok yönlü ele alınmasına engel olabilecektir.⁴⁴⁶

İntiharla ilgili istatistikilere bakıldığında, girişimin kadınlarda erkeklere oranla daha fazla olduğu göze çarparken ölümle neticelenen intiharların erkeklerde daha fazla olduğu görülmektedir. Erkeklerde saldırganlık dürtülerinin burada rol oynadığı öne sürülebilir ki, cinâyetlerde de fâiller genelde erkektir. Günümüzde tanık olmaya alıştığımız saplantı haline getirdiği sevgilisini, eşini de kendini de katleden birçok vak'a da erkekteki bu dürtünün etkisini bize hatırlatabilir. Bir diğer önemli nokta ise 15-19 aralığındaki gençlerin ölüm nedenlerinin başında intihar ilk sırada yer almasıdır.⁴⁴⁷

Durkheim'in vurguladığı üzere intihar grafiğinin ekonomik sıkıntıda olduğu gibi ekonomik refah ve bolluk zamanlarında da tırmandığı gözlemlenmektedir.⁴⁴⁸ Yasaların ve yargının rahat işlediği, işsizliğin az olduğu refah ülkesi sayılan Danimarka'da gelişmiş Avrupa ülkeleri arasında ilk sırada yer alması üzerinde durulması gereken bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Danimarka'yı Belçika ve Almanya'nın izlediği saptanmıştır.

Bir diğer üzerinde durulması gereken nokta ise, intiharların sanıldığı gibi soğuk, kasvetli havalardan ziyâde, doğanın canlanarak neşelendiği ilkbahar ve yaz mevsimlerinde artış göstermesidir. Bu durum kasvetli havaların intiharı tetikleyici bir rol üstlendiği algısını sorgulatmaktadır. Zira araştırmalar ortaya koymaktadır ki kasım ayından başlayarak kış aylarına doğru ayında intihar oranları düşük seviyelerde seyrederken, mayıs ayı başlarında oranlar yükselmeye başlarken haziran sonrasında

⁴⁴⁵ Mehmet Eskin, *İntihar , Açıklandırma, Değerlendirme, Tedavi ve Önleme*, Türk Psikologlar Derneği Yayınları, Ankara 2014, s.228

⁴⁴⁶ İhsan Yeğenoğlu, *İntiharın Anlamı, İntihar ve İntihara Yönelik Tutumlar*, Yayınlanmamış Yüksek. Lisans Tezi, Aydın 2015

⁴⁴⁷ Nihat Kaya, *Neden İntihar Ediyorlar?*, Nesil Basım Yayın, İstanbul 1999, ss.45, 50

⁴⁴⁸ Emilie Durkheim, *İntihar*, s.234

yeniden düşmeye başlamaktadır. Sosyalleşme temâyüllerinin yüksek seviyelerde olduğu bahar-yaz geçişlerinde intihar oranlarının artması, insanın kendisiyle yalnız kaldığı sonbahar-kış geçişlerinde azalan bir grafik takip etmesi, intiharı çalışmamızda ele alınması gereken muhtemel konulardan biri olarak öne çıkarmaktadır.⁴⁴⁹

İnsanların intihara olan yönelim ya da düşünceleri hususunda ölüm algılarının önemli olduğu bilinmektedir. Nitekim intiharda koruyucu etkenler arasında sayılan ve psikoterapilerde hastaların genelinde ifâde edilen eğer “Tanrı inancım olmasaydı, canıma kıyardım” ifâdeleri dini inançların intihar sürecinde koruyucu bir etkenler arasında sayılmasına vesile olmuştur. Bu noktada özellikle intihara karşı en olumsuz tavra sahip tek Tanrılı dinlerden İslâm’ın iman esaslarından Ahîret inancı, intihar düşüncelerinin önüne bir set çekmiştir.

İntiharın eşiğindeki bireylerin, psikiyatristlerine ifâde ettikleri üzere; sahip oldukları âhîret inancı onları bu eylemden alıkoymuştur.⁴⁵⁰ Bunun da ötesinde intihar edenler, çok sık olmasa da geride bıraktıkları yazılı mesajlarında ölümden sonrası bir hayatın varlığına imân ettikleri; ölümleriyle ilgili geride kalanların vicdanına seslenen üsluplarından belli olmaktadır.⁴⁵¹

Bir diğer şaşırtıcı istatistik ise doktorlarda intihar oranlarının diğer meslek gruplarına göre üç kat fazla olmasıdır. Özellikle psikiyatristlerde bu riskin yükseldiği kaydedilmiştir. Doktor intiharlarının önemli bir bölümünü psikiyatrist ve psikologların oluşturması da, intiharın sadece tıbbi ilgilendiren bir olgu olmadığının göstergesi olarak kabul edilebilir.⁴⁵²

3.2. İntihar Teorileri ve Dinamikleri

⁴⁴⁹ Nihat Kaya, *Neden İntihar Ediyorlar?*, s.67, 74

⁴⁵⁰ Nihat Kaya, *A.g.e*, s.64

⁴⁵¹ Faruk Güçlü, *İntihar Umutsuzluğun Tırmanışı*, Karşı Yayınlar, Ankara 1992, s.54

⁴⁵² Nihat Kaya, *Neden İntihar Ediyorlar*, s.55; Faruk Güçlü, *İntihar Umutsuzluğun Tırmanışı*, s.8

İntiharı tetikleyici etmenlerden biri olan özgüven yitiminde, narsistik kişilik (çağımız da narsisim çağı olarak nitelenebilir) herhangi bir kayıp veya ilişki sorununda kendi canına kıyabilmektedir. Diğer taraftan intiharın yatkınlaştırıcı etkenlerinden birisi olarak sayılan psikolojik bozukluklar da intihara bağlı ölümlerin başlıca sebebi olarak kaydedilmiştir.⁴⁵³

Özgüven ve özsevicilik intihar süreçlerinin önemli dinamiklerinin arasında yer almasının yanında, birbirleriyle karıştırılan kavramlar olması açısından üzerinde durulması gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin libidoyu bütün güdülerin genel enerjisi olarak savunan Freud'un sonrasında bununla tamamen ters düşen bir ölüm güdüsü teorisi geliştirdiği bilinmektedir. Bu düşünceye göre yüksek zirvelere tırmanan dağcılar, derin denizlere dalan dalgıçlar, çöllerdeki ormanlardaki maceraperestler bilinçsiz bir şekilde ölümü arzularken bu tutumun vatanını korumaya çalışan, suda boğulan birini kurtarmaya çalışan ya da kanser hastasına bakan birinde de gözlenebilir.

Bu doğrultuda narsist bir özsevicinin ölüm isteğinden uzak durması mümkün olabileceği kanaatine varılabilirse⁴⁵⁴ de, Jung Freud'un biyolojik temele dayalı bu ölüm güdüsünü reddederek insanın şuuraltındaki bu kuvvetli ölüm isteğini ana rahmindeki huzurlu ve rahat hayata dönüşün bir tezahürü olarak ifâde etmeye çalışmıştır.⁴⁵⁵

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere felsefî literatürde, ruhunu bedenden ayırabilen, ölmek peşinde koşan ölmeyi arzulayan kişi filozof olarak nitelenmiştir. Ancak peşinde koşulan, arzu duyulan ölüm filozofun kendi canına kıymak suretiyle elde edebileceği bir ölüm değildir. Felsefenin ölüme hazırlık olarak görülmesi, bu hazırlığın beşerî sınırlar dâhilinde hakîkate vâkıf olabilme yetenekleri geliştirip, ölümün bilicinin

⁴⁵³ Mehmet Eskin, *İntihar, Açıklandırma, Değerlendirme, Tedavi ve Önleme*, ss.231-235

⁴⁵⁴ Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, s.118

⁴⁵⁵ Hayati Hökekleli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikoloji ve Din*, s.47

sağladığı yeni imkân ve açılımlarla güncelleme geçirmesi hasebiyledir. Yapılacak olan hazırlık ise, filozofun intihar ile ilgili teoriler geliştirmesinden ziyâde irâdî bir ölüm ile bu geçiş sürecinin düşünsel olarak sümule edilmesidir.

Örneğin Aristo'ya göre insan ölümden sonrası bir hayata ya da oradaki ceza ve ödüllere bakmaksızın insan olmanın gerekliliği dünya hayatının getirdiği acılardan, fakirlikten, şehvânî tutkuların tatminsizliğinden ötürü intihar etmeyi yüce bir iş değil korkaklık olarak kabul eder.⁴⁵⁶ Burada filozofun peşinden koşarak arzuladığı ölümün, doğal ve biyolojik nitelikte olmadığı, içsel bir yolculukla hedeflenen irâdî bir ölümü kastettiği anlaşılmaktadır. Bu, kesâfetten letâfete, sûretten asla, arazdan cevhere yani bozulmaya tâbi olandan olmayana doğru bir yolculuktur. Bu açıdan bakıldığında ölüm, henüz biyolojik olarak hayatta iken ölümsüz olan ruhu, bedenın tutsaklığından kurtarma ve özgürleştirme çabasının getirdiği bir tecrübe olarak görülür.⁴⁵⁷

Bu değerlendirmelere göre intihar konusunun, felsefecilerin ilgisini çeken konulardan biri olduğu söylenebilir. Onlara göre intihar ölmek için değil ölümün ötesinde bir amaç için gerçekleştirilmektedir. Zira filozoflar ölümün kendisinden ziyâde ölüm sonrası diğeri bir ifâde ile ölümsüzlük öğretileri üzerine yüzlerce eser telif etmişlerdir.⁴⁵⁸ Varoluşçu felsefenin öncülerinden Kierkegaard ise intiharın risk etmenlerinden biri sayılan umutsuzluğu; sonlu ile sonsuzluğun, özgürlük ile zorunluluğun sentezi olan insanın yüzleşmesi gereken bir gerçeklik olarak nitelendirmiş, benlik gelişimine katkısını vurgulamıştır. Ancak modern tıbbın bireyin bu umutsuzluğunu genellikle depresyon

⁴⁵⁶ Ali Han Babuççu, *Aristoteles'te Ölüm ve Ölümsüzlük "Yaşam ve Ölüm Felsefesi"*, s.114

⁴⁵⁷ Ayşe Gül Çıvgın, *Platon Düşüncesinde Ölümsüzlük Tecrübesi Olarak İradî Ölüm "Yaşam Ölüm Felsefesi"*, s.96 Bu yolculukta tasavvuf anlayışında da olduğu gibi şehvet, makam mal-mülk gibi insanı esaret altına alan tüm ihtirasların islahı hedeflenmektedir. Yine burada dünyevî olandan tamamen el etek çekerek çileci bir yaşam sürmek önerilmez. İtidal üzere erdemli bir yaşam sürmek önemlidir.

⁴⁵⁸ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s.248

olarak nitelendirmesi sonucunda antidepresan kullanımını toplumlarda giderek yaygınlaştırmaktadır.⁴⁵⁹

İntiharı olumlayan ya da eleştiren felsefî intihar teorilerine yakından bakıldığında ise filozofların hayat ve ölüm hakkındaki öznel görüşlerinin etkileri hissedilir. Örneğin İmmanuel Kant intiharın ahlâkçı ve ilâhiyatçılar tarafından mânevî iğrençliğinin ortaya konulmasının gerekliliğini savunmuş bir filozof olarak bilinir. Ona göre intihar eden kimseler yapay değerlerin tatları arasında aradığı mutluluğu elde edemeyeceğini anladığında bu eyleme başvurabilir.⁴⁶⁰ Çalışmanın başında değindiğimiz üzere Kant'ın, ahlâki kâideler üzerine inşâ ettiği ölümsüzlük tasavvuruna göre intihar tiksindirici bir davranış biçimidir ve bunun tüm ilâhiyatçılar tarafından ortaya konması gerekir. Bunların yanında intihar eylemini olumlayan düşünürler de olmuştur.⁴⁶¹

İntiharın dinamiklerini ortaya koymaya çalışan kuramlarda biri olan umutsuzluk kuramının referans noktası depresyondur. Kendini değersiz hissedenden birey geleceği ile ilgili olarak da ümitsizdir. Ancak depresyon hastalarının intihar vak'a oranlarındaki düşüklüğü göz önünde bulundurulduğunda intiharda en önemli rolü umutsuzluğun oynadığı kanısına varılabilir. Çünkü intihar vak'aları incelendiğinde depresyon ile umutsuzluk arasında önem arz edecek bir ilişki saptanamamıştır.⁴⁶² Daha doğru bir şekilde ifâde etmek gerekirse; umutsuzluk kontrol altına alındığında depresyon ve intihar

⁴⁵⁹ Soren Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2017, ss.8, 9

⁴⁶⁰ İmmanuel Kant, *Ethika Etik Üzerine Dersler*, ter. Oğuz Özügöl, Fol Kitap, İstanbul 2021, ss.149-234

⁴⁶¹ Alman filozof Schopenhauer pesimist bir anlayıştan yola çıkarak insan hayatının felaket ve kötülüklerden ibaret olduğunu bu nedenle hayatın yaşamaya değer olmadığını vurgularken, intihar onun için bu kötülüklerden kurtulmanın yolu olarak görülür. David Hume da intiharı insanın mutluluğunu ve güvenliğini sağlayan bir çıkış yolu olarak telakki etmiştir. Hume'a göre bireyin toplumla arasında olan sözleşme çıkmaza girip, hayatın sürdürülebilirliği sağlanamıyorsa intihar eylemi doğal karşılanmalıdır. Nietzsche de; insanın gururlu bir şekilde yaşaması mümkün değilse gururlu bir şekilde ölme hakkını kullanması gerektiği yönünde görüş bildirerek intiharı olumlayan düşünürleri arasında sayılmıştır. Necati Sümer, *Dinlerde İntihar Şehitlik ve Ötenazi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, ss.20-23

⁴⁶² Özge Yaren Yavuz, *Benlik Kurguları İntihar ve intihara Yönelik Tutumlar*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi Psikiyatri Anabilim Dalı, Aydın 2013, s.22

arasındaki etkileşimin kaybolduğu görülürken, bunun tam tersinin geçerli olmadığı saptanmıştır. Belki burada depresyonun tanımına bakmak bir bize bir fikir verebilir.⁴⁶³

Klasik felsefede olduğu üzere İslâm düşüncesinde de ölüm konusu ahlâk ilmi kapsamında değerlendirilmiş, Ebû Bekir er-Râzî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh, Gazâlî gibi birçok düşünür tarafından ele alınmıştır. Kindî dindar bir düşünür olmasına rağmen dinin ahlâk ve ruh sağlığı üzerindeki olumlu etkisinden söz etmemiş buna karşılık peygamberlik ve vahyi gereksiz gördüğü söylenen Râzî, hak dine inanmanın olumlu tesirlerini kabul eden bir filozof olmuştur. Ölümün tamamen varlık alanından silinme olduğuna inanan insanın, bu dünyanın ağır sıkıntıları karşısında intiharı kurtuluş yolu olarak görebileceğine dikkat çekmiştir.⁴⁶⁴

Kindî, *el-Hilê li-def'i l-ahzân (Üzüntüyü Yenmenin Çareleri)* adlı eserinde insanın tanımını ortaya koyarken, ölümün de biricik öge olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifâde eder. Her ne kadar “Felsefe ölümü önemsemektir.” tarifinden yola çıkarak tabii ve iradî ölümden bahsetmiş⁴⁶⁵ olsa da onun intihar konusuna değinmemiş olması ilginçtir. Ebû Bekir Râzî’nin de üzüntü ve ölüm korkusu konusunda görüşlerini ortaya koyarken, eserin ve müellifin ismini zikretmese de bu eserden etkilendiği bilinmektedir.⁴⁶⁶ Filozofun eleştirel tavrının sonucu olarak konuyla ilgili böyle bir yorum da bulunmuş olması muhtemelken, ölüm ve düşüncesinin olduğu yerde intihar gerçeğini görmezden gelmek istememiş olması da diğer bir sebep olarak gösterilebilir.

Bu doğrultuda ölümden sonra yaşama inanmayan bir kimsenin ölümün sıkıntı veren düşüncelerinden sakınmak için kendini tutkularının pençesine teslim etmesi de olası görülmektedir. Râzî’ye göre ruhun da beden gibi ölümlü olduğunu, dolayısıyla ölümden sonra eziyet ve sıkıntı çekilmeyeceğini düşünmek, bu dünyanın sıkıntılarından

⁴⁶³ Nesrin Dilbaz, Gülten Seber, *Umutsuzluk Kavramı: Depresyon ve İntiharda Önemi*, Kriz Dergisi, 1(3), s.137

⁴⁶⁴ Mustafa Çağrı, *DİA ‘Ölüm’ md.*, c.34, ss.36-37

⁴⁶⁵ Mahmut Kaya, *DİA “Kindî” md.*, C.26, s. 58-59

⁴⁶⁶ Ebû Bekir Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, s.35

kurtulmaya çalışan insanı ölmenin yaşamaktan daha iyi olduğu kanaatine yani intihara götürebilmektedir.⁴⁶⁷

3.3. İntihar Eyleminin Sûfî Tecrübe Üzerinden Değerlendirilmesi

İnsan, genelde kendi bedeni üzerinde sınır tanımayan bir sahiplik duygusu içerisinde ise de İslâm inancına göre bedeni üzerinde tasarruf sahibi olarak görülmez. Çünkü beden ona verilmiş bir emânet olarak kabul edilir. Hz. Peygamber (sav)’ın bir sahâbeyi her gün oruç tutmaktan men etmesi de, ibâdetle de kişinin nefesine zulmetmemesi gerektiğini vurgulamak içindir.⁴⁶⁸

Kur’ân-ı Kerîm’de intiharla ilgili olarak bir âyet yer almasa da İslâm’da haksız yere birini öldürmek yasak olduğu gibi kişni kendi canına kıyması da yasaklanmıştır. Nitekim “*Haklı bir gerekçeye dayanmaksızın, öldürülmesini Allah’ın haram kıldığı cana kıymayın...*”⁴⁶⁹ ve “*...kendinizi öldürmeyin. Allah siz karşı çok merhametlidir.*”⁴⁷⁰ âyetleri âlimlerce bu görüşe delil olarak gösterilmiştir. Hayber Gazvesi’nde büyük fedakârlıklar gösteren bir sahâbe, aldığı yaralara dayanamayarak kılıcıyla hayatına son verdiği için Hz Muhammed (sav) onun için şöyle buyurmuştur: “İnsanlar arasında öyleleri vardır ki, dış görünüşe göre cennet ehline yaraşır hayırlı işler yaparlar; oysaki kendileri cehennemliktir. Öyle kimseler de vardır ki, cehennemliklere ait kötü işler yaparlar, hâlbuki kendileri cennetliktir”⁴⁷¹

Yine bir diğer hadiste Hz. Peygamber: “Helak edici yedi şeyden sakının” diye buyurmuştur. Sahabe: “Ya Resulallah! Bunlar nelerdir?” diye sordular. Bunun üzerine Allah Resulü (sav) şöyle buyurmuştur: “Allah’a şirk koşturmak, sihir yapmak, Allah’ın

⁴⁶⁷ Ebû Bekir Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, s.137

⁴⁶⁸ Buharî, Savm 57; Müslim, Sıyâm 186

⁴⁶⁹ İsrâ, 17/33

⁴⁷⁰ Nisâ, 4/29

⁴⁷¹ Buharî, Cihad 77

haram kıldığı canı haksız yere öldürmek, faiz yemek, yetim malı yemek, savaşta cepheden kaçmak, namuslu Müslüman kadına zina isnat etmek.”⁴⁷²

Yukarıdaki hadiste cana kıymanın şirkten sonra gelen en büyük günahlardan biri olması da Allah (cc)’ın emânet olarak verdiği canı zamanı geldiğinde geri alacağı gerçeğinden ileri gelmektedir. Bu durum yine âyetlerde açıkça ifâde edilmiştir.⁴⁷³ Bu doğrultuda kişinin kendi hayatını sonlandırması ile başka birinin yaşam hakkına son vermesi arasında fark görülmemektedir. Çünkü kişi intihar eylemiyle hem kâtil olmuş, hem de yaşam hakkı son bulmuştur. Daha da ötesi birey yaşadığı toplum nezdinde görev ve sorumlulukları olan bir sosyal bir varlıktır. Kendini katlederek âilesi başta olmak üzere, hayatına dokunduğu birçok kişinin üzerinde olumsuz mânâda etkiler bırakmış olmaktadır.

Hiz. Peygamber (sav)’in : “Sakin kimse kendisine dokunan bir zarardan dolayı ölümü temenni etmesin. Eğer kendini ölümü istemekten alıkoyamıyorsa şöyle desin: Rabbim, yaşamak bana daha hayırlı olduğu müddetçe beni yaşat; ölümüm bana daha hayırlı olduğu zaman da ruhumu al.”⁴⁷⁴ şeklindeki ifâdesi ile “Hiç biriniz ölümü temenni etmesin. Ölüm kendisine gelmeden önce onu dâvet etmesin. Çünkü ölenin ameli son bulur. “Yaşamak mü’minin hayrını artırır”⁴⁷⁵ hadislerinde intiharı olumsuzlayan ifâdelerin yanında; musîbetle ölüm arasındaki ilişkiye yapılan vurgu da dikkate alındığında, ölümü bir musîbet bilip başa gelen musîbet yerine onu yeğleme eğiliminin de eleştirildiği görülür.

Sûfîlerin ölümü tercih değil, ama arzulama eğilimleri bu noktada ve genel olarak çalışmamızda ele alınması gereken bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Gazâlî *İhyâ*’da insanın dünyada bir zindan hayatı yaşadığını, nefsi ile sürekli bir savaş ve şeytana

⁴⁷² Buhârî, Vesâyâ 23; Müslim, İman 144

⁴⁷³ Hicr, 15/23; Kâf, 50/43; Necm, 53/44

⁴⁷⁴ Buhârî, Merdâ 19; Daavât 30; Müslim, Zikir 10, 13

⁴⁷⁵ Müslim, Zikir 13

karşı da hep savunma halinde olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle ölümü, sâlikin tüm bu işkencelerden kurtuluşu olarak gördüğünü ifâde etmiştir.⁴⁷⁶

Ahmet Yesevi (ö.562/1166) ölüm olgusu üzerindeki düşünceleriyle kendisinden sonra gelen Mevlânâ (ö.672/1273), Hacı Bektaş-ı Veli (ö.669/1271?), Yunus Emre (ö.720/1320?) gibi pek çok sûfîyi etkilediği bilinmektedir. Sûfilere göre öte âlemi deneyimlemek ruhun kafesi olan bedeni mânen öldürmekle mümkün görünürken, Ahmet Yesevî'nin de *Divân-ı Hikmet*'inde bu düşüncelerle ölüme yaklaştığı bilinmektedir. Zira Mevlânâ'nın söylemlerine göre de ölüm korkulacak bir şey olmaktan çıkarak hasret duyulan bir dost suretine bürünmüştür.⁴⁷⁷

Patolojik bir süreç neticesinde kendi hayatını sonlandırma olarak tanımlanan intiharla, sûfilerin Allah (cc)'a yakın olma maksadı ile kalplerini dünyevî zevklerin sevgisinden soyutlamaları olarak isimlendirilen 'irâdi ölüm'ü yani zühd halini birbiri ile karıştırmamak gerekir.⁴⁷⁸

Ancak şunu ifâde etmek gerekir ki; intihar eğiliminde olan biri için dünya hazları tatmin edicilikten uzak, dertleri ise artık çekilmez boyuta gelmiştir. Sûfî içinde aynı şeylerden söz edilebilir ancak, bir sûfî bu bilinç ve gerçeklikten hiçbir zaman kopmadan ölümü karşılama hazırlığı içine girmiştir. Bu çalışmamızda, umutsuzluğuyla yüzleşme eğiliminde olan bireyin nefsi ve ölüm(ü) ile tanışma sürecinin değerlendirmesini, sûfî tecrübe üzerinden ve Gazâlî'yi referans alarak yapmayı hedeflediğimizi ifâde etmiştik. Bu noktada bir sûfinin ölüme doğru nasıl hazırlık içinde olduğunu görebilmek adına, irâdi ölümü nasıl tecrübe ettiği de önem arz eder.

3.4.Sûfî Tecrübede İrâdi Ölüm

⁴⁷⁶ Gazâlî, *İhyâ'u Ulûm'id-Dîn*, C.4, s.905

⁴⁷⁷ Hamdi Kızıler, *Ahmet Yesevi'de Ölüm Algısı*, Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, 2016, cilt:5, sayı:3, ss.135, 139

⁴⁷⁸ Hayati Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikoloji ve Din*, s.48

Tasavvuf ilmi tanım ve gâyesi gereği ölümü dünya ile âhiret arasında bir mihenk olarak kabul etmiştir. Sûfilerin bu ebedîyet yolculuğuna yaptıkları hazırlık onların sekerât halinde bile yanındakilere telkinde bulunabilmeleri, son nefese kadar kalplerinin Allah (cc) ile birlikte atmaya devam ettiğinin işâreti olarak görülebilir. Zira onlar, fevtin mevtten, yani Hakk'tan ayrı düşmenin, ölümden daha dayanılmaz olduğu fikrini taşırlarken,⁴⁷⁹ halkın gözünde dalgın halleriyle de ölümcül bir hastalığa tutulmuş gibidirler. Hâlbuki Hz. Peygamber (asv)'in “Ölmeden evvel ölünüz” tavsiyesi üzerinedirler. Diğer bir ifâdeyle ruhun hayatının nefsin ölümünde olduğu bilincindedirler.⁴⁸⁰

Mutasavvıflar Hz. Peygamber (sav)'in “Ölmeden evvel ölünüz” ifâdesinden hareketle sâlikin mümtaz yolunun irâdeye bağlı bir ölüm üzerine kurulu olduğunu belirtmişlerdir. Yine konuyla ilgili “Kendini ölmüş gibi hisset ve öyle say” hadisine de “Kim yaşayan insanlar arasında dolaşan bir ölüyü görmek isterse Ebû Bekir'e baksın. O'nun bünyesi diri fakat nefsi ölüdür.” meâlini vermişlerdir. İrâdî ölüm halindeki kimse, doğal ölümden olduğu gibi bedenini dahi hissetmeyecek derecede varlığının farkında değildir.⁴⁸¹

Bu doğrultuda sûfiler ölümü, nefsin hevâlarından sıyrılıp ruhun özgürleştirilmesi şeklinde tasavvur etmişler, “*Tevbe ediniz ve nefsinizi öldürünüz.*”⁴⁸² âyetini referans alarak, tevbe yoluyla hevâyâ dönüşen sufî istekleri terk etmeyi hedeflemişlerdir. “Ölmeden evvel ölünüz” hadisine istinâden nefsin aşırıya kaçan bu yönlerinin terbiye edilmesiyle gerçekleşen ölümü, mevt-i irâdî olarak tanımlamışlardır.⁴⁸³

⁴⁷⁹ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s.111

⁴⁸⁰ Mehmet Demirci, *Mutasavvıflara Göre Ölüm*, ss.92-94

⁴⁸¹ Necmüddin Kübra, *Usûlu Aşere*, s.43; Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s.345

⁴⁸² Bakara, 2/54

⁴⁸³ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.334; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.247

Tasavvufta ölüm Allah (cc)’a kavuşmanın yegâne yolu olarak görülürken, insanın yaşadığı üzere ölüp, öldüğü gibi de dirileceği anlayışı hâkim olmuştur. Bu nedenle sûfînin seyr u sülûğundaki tekâmül de cihadındaki samimiyeti ölçüsünde değerlendirilmiştir. Bu mücâdelede nefse yaşatılacak olan bazı metafizik ölümler söz konusudur ki ilk dönem sûfîlerinden Bâyezid-i Bistâmî’nin (ö.234/848):

“On iki sene nefsimin demircisi oldum, onu riyâzet körüğüne koyup mücâhede ateşiyle kızarttım. Mezemmet örsüne koyup melâmet çekiciyle dövdüm. Böyle böyle kendimden (ve benliğimden) bir ayna yaptım. Beş sene kendimin aynası oldum. Türlü türlü ibâdet ve tâatlarla bu aynayı cilâladım. Sonra bir sene ibret gözüyle baktım ve belimde gururdan, işveden, riyâdan, tâata îtimaddan ve amelimi beğenmekten yapılmış bir Zünnar’ın bulunduğunu gördüm. Bu Zünnar’ı da kesip atmak için beş sene daha çabaladım, yeniden müslüman oldum. O vakit dikkat edince bütün halkı ölü olarak gördüm. Cenaze namazlarını kılmak için, dört tekbir getirdim. Bütün cenazeleri bir yana bıraktım. Halkın izdihamı olmadan, Hakk’ın medediyle Hakk’a erdim.”⁴⁸⁴

ifâdelerindeki⁴⁸⁵ dört tekbirin nefsin tecrübe ettiği dört farklı ölüm türü için olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim seyr u sülûğün hedefinde olan bu irâdi ölüm, aşağıda ifâde ettiğimiz üzere dört renk üzerinden sembolize edilmiştir.

Mevt-i ahdar (Yeşil Ölüm): Bu gösterişli kıyafetler yerine yamalı elbise giymektir. Çünkü yeni elbise giymek dünya ile ilgili arzunun bir işaretidir. Bayezid-i Bistâmî’ye “bu mârifete nasıl eriştin?” diye sorulduğunda: “Aç bir karın ve çıplak bir beden ile” diye

⁴⁸⁴ Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü’l Evliyâ*, haz. Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa 1984, ss.202, 203

⁴⁸⁵ Sûfîler mücâhede yolunda, beyaz, siyah, kızıl ve yeşil olmak üzere dört çeşit ölümden söz etmişlerdir. Kırmızı ölüm, şehvetin ölümü (hırsların ve ihtirasların), beyaz iştahın ölümü, yeşil ölüm kalbi örten giysileri atabilmek (makam, şöhret vs.), eza ve cefaya tahammül ise siyah ölümdür. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.334

karşılık vermesi bu nedenledir.⁴⁸⁶ Halife Hz. Ömer (ra)'ın giymiş olduğu elbisede biri derinden olmak üzere on üç tane yamasının olması da buna örnektir. Mevt-i ebyaz (Beyaz Ölüm): Aç kalarak midenin yemek şehvetini dizginlemek amaçlanmaktadır. Mevt-i ahmer (Kırmızı Ölüm): Nefsin isteklerini yerine getirmeyerek ona muhâlefet etmektir.⁴⁸⁷ Mevt-i esved (Siyah Ölüm): Halkın ezâ ve cefâsına tahammül etmek demektir. Bunu yaparken Allah (cc)'tan başkasının fiili yok hükmünde kabul edildiğinde vukû bulan işler aleyhinde dahi gerçekleşse, bu durum ona ezâ ve cefâ edemez.⁴⁸⁸

4. Ölümle Yüzleşme: Bir Terapi Olarak Ölüm Bilinci

Mutasavvıflarca insanın kendisinden uzaklaştırdığı, alâmetlerini görmezden geldiği ölümün bir gün gelip, onu uyandıracak ancak bu uyanışın ona bir fayda sağlamayacağı ifâde edilmiştir. Bu çabanın başlıca sebebi de hırsı körükleyen ölüm ile ayrılmak zorunda kalacağı dünyanın sevgisidir.⁴⁸⁹

Tevbe Allah (cc)'a uzak düşmüş yoldan geri dönme⁴⁹⁰, zühd geri dönüş yolunu tıkayan meşgaleleri terk etmek⁴⁹¹, havf da insanı bunları terk etmesini mümkün kılan bir değnek mesabesindedir. Sabır da Allah (cc) yaklaştıran yolu kesen nefsanî heves ve arzularla savaşımdır. Ancak Gazâlî'ye göre esasta matlûp olan bunlar değildir. O böyle bir içsel yolculuğun ya da seyr u sülûğun amacına ulaşabilmesini, kalbin Allah (cc)'ın

⁴⁸⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l Kulûb 'Kalplerin Ağızı'*, ter. Muharrem Tan, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, C.4, s.105

⁴⁸⁷ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s.131; Necmüddin Kübra, *Usûlu Aşere*, ss.43, 44

⁴⁸⁸ Kuşeyrî, *A.g.e.*, s.98; Ferîdüddin Attâr, *A.g.e.*, s.335

⁴⁸⁹ Abdülkadir Geylânî, *Fethu'r-Rabbani 'Îlâhi Armağan'*, ter. Abdülkadir Çiçek, Bedir Yayınevi, İstanbul 2000, s.46

⁴⁹⁰ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s.542; Kelâbazi, *Ta'arruf*, s.142; Abdülkadir Geylani, *Gunyet'üt Tâlibin*, çev. Abdülkadir Akçiçek, Sağlam Yayınevi, İstanbul 1991, s.371

⁴⁹¹ Tasavvufta, kalbe kök salan bu putların tasfiyesi amaçlandığından, dünyaya ait aldatıcı ve yapay sevgilerden yüz çevirmeyi esas alan bir zühd anlayışı benimsenmektedir. Mutasavvıfların vurguladığı üzere dünyaya karşı olan bu mesafeli tutum, ona küsmek ondan kısmetini almamak değildir. Nitekim zahid dünyada bir şeye sahip olmayan kimse değildir. Ancak o hiçbir şeyin kendisine sâhib olmadığı, eşyada sükûn aramayan kimsedir. Ebû Tâlib El-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb 'Kalplerin Ağızı'*, ter., haz. Muharrem Tan, c.3, s.12

gayrisinden, yani ölümle insan arasındaki perdeden ibâret dünya sevgisinden soğutulması koşuluna bağlamıştır.

Ölümü anarak akıldan çıkartmamanın dünya sevgisi ve uzun emeli kırmadaki kritik rolüne dikkat çeken düşünürümüz, kalbin dünya ile olan ünsiyetinin ancak bu yolla bertaraf edilebileceğini söyler.⁴⁹² Sûfilere göre de dünyada zahitlik kepekli ekmek yiyip kalın elbiseler giymek değil, emel kısalığı yani düş kurmamaktır.⁴⁹³

Hz. Peygamber (sav)’in “Lezzetleri yenen ölümü çokça anınız.” ya da “Meclislerinizi ölümü anmakla kokulandırınız”⁴⁹⁴ ifadeleriyle dünya hazlarını alt edebilecek olan bir duruma atıf yapıldığı görülür. Yani kalbi, dünyevî zevklerden soğutacak derecede feyizlendiren bir halin, tüm zevkleri sıradanlaştırdığı vurgusu yapılmaktadır. Hasan Basrî’nin: “Ölüm dünyanın ipliğini pazara çıkardı da akıl sahipleri için zevk alacak bir şey bırakmadı” ; “Ölümü bilen tüm dünya musîbet ve kederlerini kolayca göğüsler” ifâdeleri de bu doğrultuda değerlendirebilir. İki ifâdeye de bakıldığında, başa gelecek musîbetlerin müsebbibinin, yine peşinde koşulan hevâların olduğu vurgusu vardır.

Gazâlî, dünya ile ilgili uzun düşler kurmayı bir kalp hastalığı olarak telakki edip, bunun tedavi yöntemlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Nitekim Hz. Peygamber (sav) insan ne kadar yaşlanmış olsa da, mal edinme ve uzun yaşama hırsında bir azalma olmayacağını buyurmuştur.⁴⁹⁵

Gazâlî bu doğrultuda dünyaya olan bağlılığı ölçüsünde, ölüme karşı takınacağı tavrında değişiklikler gösteren üç çeşit insan tipine vurgu yapmıştır. İlk grupta yer alanlar tamamen dünyaya dalanlar, ikinci grup dünyaya daldıktan sonra kendine gelip tevbe

⁴⁹² Gazâlî, *el-Erbaîn fî Usûliddîn*, ss.387-389

⁴⁹³ Gazâlî, *İhyâ’u Ulûm’id-Dîn*, c.4, s.913

⁴⁹⁴ Tirmizî, Zühd, 4

⁴⁹⁵ Buharî, Rikak, 5

edenler, üçüncü gruptakiler ise mârifete mazhar olan âriflerdir. İlk grupta olanlar ölümü anmaktan kaçındığı gibi andığı zamanda onu yermeye başlar. İkinci gruptakiler tevbekârlar da ölümü hoş görmeyebilirler ancak bunun nedeni diğerlerinden farklılık arz eder. Çünkü bu kimselerin yaşadığı kaygı, Allah (cc)’a kavuşma isteksizliğinden değil tevbесinin gereklerini hakkıyla yerine getirememenin tedirginliğinden ileri gelmektedir.⁴⁹⁶

Ârifler ise sevgilisiyle buluşma anı olarak atfettiği için ölümü sürekli anar. Daha da ötesi bu kimseler ölümün gecikmesinden ötürü canları dahi sıkılabilir. Bu açıdan ele alındığında, tevbekâr kişinin ölümü hoş görmemesi doğal sayılacağı gibi, ârifin de bu tutumlarıyla ölümü arzulaması mâzur görülebilir.⁴⁹⁷ Ölümün sürekli anılarak ve insanın düşünce hayatında yer bulabilmesi adına kimi zaman bir başkasının ölümü, kimi zaman da mâruz kalınan musîbet ya da felâketler bu fırsatı sunarken; irâdî olarak gerçekleşen, ölümü teffekküre yönelik bazı temrinler de yine aynı amaca hizmet eder.

4.1 Ölümle Yüzleşmede Öznelliğin Rolü

Ömrü boyunca ölecekmiş gibi yaşamayı gâye edinen kimsenin ölümle buluşma zamanı geldiğinde, bu durumu kızarak karşılaması beklenmez. Hikmet⁴⁹⁸ sahibi kimse gerçek bilgiye ulaşabilmek için duyusal etkenlerden kendini izole edip mümkün olduğunca kendi içine çekilmeyi tercih eder. Ölümü, ruhun tenden (bedenden) kurtuluşu olarak tanımlayan Platon bu görüşlerini “Oysa ruhu arındırmak, demin söylediğimiz gibi onu bedenden olabildiğince ayırmak ve içe dalmaya alıştırmak değil midir? Ve bu özgürleştirme

⁴⁹⁶ Gazâli, *İhyâ’u Ulûm’id-Dîn*, C.4, ss.903

⁴⁹⁷ Gazâli, *İhyâ’u Ulûm’id-Dîn*, C4, ss. 904

⁴⁹⁸ Hikmet kavramının kendi içinde akli unsurları barındırdığı gibi din alanında mistik öğeleri içeren bir yönü de olduğundan, burada bir şeyi araştırma, soruşturma, bir temele dayandırmanın ötesinde aynı zamanda bunu akıl gözü ile birlikte kalp gözü ile içkinleştirebilmeyi anlıyoruz.

ruhun bedenden ayrılması ölüm adı verilen şey değil midir?” şeklinde ifâdeleriyle ortaya koyduğunu görüyoruz.⁴⁹⁹

İnsanın kendisini ölüme en yakın hissettiği mekân olarak kabirleri zikrettiğimizde, kabirlere yapılan ziyaretler de; insanı ölüm gerçekliğiyle başabaşa bırakıp içsel bir dönüşüme kapı aralaması açısından önemli bir faktör olarak öne çıkmaktadır. “Dünyada tıpkı bir garip, hattâ bir yolcu gibi davran! Kendini ölümlerden ve kabir ehlinde say.”⁵⁰⁰ hadisindeki ifâdeye göre, insandan kendisini kabirdekilerin yerine koyması, bir nevi mezardakilerle empati kurarak ölümü içselleştirmesi istenmektedir.

Zira yakın tarihimize baktığımızda da kabir ziyaretlerinin dünyada kalanları ölüm ile yüzleştirebilmek adına etkili bir tefekkür-i mevt yöntemi olduğunu, Osmanlı döneminde mezar taşlarına işlenmiş olan dünyanın fâniliğini, âhiret hayatının ebediliğini betimleyen âyet ve hadislerden anlayabiliyoruz. “Dünya âhiretin tarlasıdır”⁵⁰¹; “Dünya mü’minin zindanı (âhirete göre), kâfirin cennetidir.”⁵⁰² hadislerinin yanı sıra Katip Çelebi’nin de mezarında işli olduğu iddaa edilen “Ölüm bir kapıdır ve bütün insanlar o kapıdan geçecektir; ölüm bir kadehtir ve herkes o kadehten içecektir” gibi ölümün hikmetini özetleyen ifâdeler de mevcuttur.⁵⁰³ Bu yazıların, kabir ziyaretçilerini ölüm üzerinde tefekkür etmeye teşvik için işlendikleri anlaşılmaktadır.

İnsanların ölüme yönelik ilgilerini tespit etmeyi amaçlayan bazı çalışmalarda bu görüşü destekler niteliktedir. Genç yaşta bireylerin oluşturduğu bir grup üzerinde yapılan

⁴⁹⁹ Eflatun, *Phaidon*, ter. Suut Kemal Yetkin, Hamdi Ragıp Atademir, MEB Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1963, ss.21,

⁵⁰⁰ Tirmizi, *Zühd*, 25

⁵⁰¹ Buhârî, *Rikâk*, 3

⁵⁰² Müslim, *Zühd* 1

⁵⁰³ Edip Yılmaz, *Tarihi Mezar Taşı Kitabelerinde Âyet, Hadis ve Güzel Sözlerden Örnekler*, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Aralık 2020, c.7, S.2, s.434 (428-442)Anadolunun muhtelif yerlerinde bulunan mezar taşları incelenerek yapılan araştırmada, bu ifâdelerin hadis olmadığı Ebü'l-Atahiye isimli şâirin şiirleinden bir alıntı olduğu tespit edilmiştir. Ancak bu ölüm üzerinde düşünme ve tefekkür üzerinde oldukça etkili olan bu sözler 13.-16. Yy. lar arasında yapılan mezar taşlarının %13’nün üzerinde işli olduğu da tespit edilmiştir. Bkz. Halit Çal, *Kâtip Çelebi’nin Mezarı*, Sanat Tarihi Dergisi, C. XXVII, s.1, Nisan 2013, 90-105, s.100

çalışmalardan elde edilen verilere göre, grubun yüzde elliye yakını düşünme eylemindeki motive edici özelliğinden ötürü, mezarlıklara gitmeyi tercih ettiklerini ifâde etmişlerdir. Bu tercihin inançsızlarda, inançlılara oranla daha yüksek seviyelerde tespit edilmesi⁵⁰⁴ de dikkat çekici ayrı bir durumdur.

Burada daha elzem bir soru daha sorulması gerekir ki; o da ölüm böylesi bir tefekkürün neticesinde kişisel dönüşümde, enfüsî bir tekâmüle zemin hazırlayabilir mi? Varoluşçu teorilerin buna müspet cevaplar verdiği görülür. Onlara göre ölüm farkındalığının, insanın hayatına derinlik ve lezzet katmanın ötesinde varoluşsal düzeyde tekâmülüne ve özgürlüğüne zemin hazırlama özelliği vardır.⁵⁰⁵

Ölümün içselleştirilmesi adına, kabir ziyaretlerinin ölümü hatırlamak, dünya sevgisini gidermek, övünmeyi terk ederek kibri kırmak için Hz. Peygamber (sav) tarafından meşrû kılınmasına rağmen⁵⁰⁶, insanların bunun tam aksi yönünde bir tutum içinde oldukları “Çoklukla övünmek, sizi kabirlere varıncaya kadar oyaladı.”⁵⁰⁷ “Öyle değil, ilerde bileceksiniz”⁵⁰⁸ ayetinde belirtilmiş, bu ziyâretlerin hevâlara dalıp dünya sevgisini daha da artırmanın bir vesîlesi haline getirildiği alaylı bir şekilde vurgulanmıştır.⁵⁰⁹ Yani sözkonusu olan bu insanlar üstünlüklerini ve başarılarını ölüleriyle övünme yoluyla kanıtlamaya çalışmaktadırlar.

“Bir kimse kabirleri ziyaret etmek isterse, ziyaret etsin. Zira kabirleri ziyaret etmek, âhireti hatırlatır.”⁵¹⁰ hadisinde kabir ziyaretlerinin amacı açıkça ifâde

⁵⁰⁴ Hayati Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikoloji ve Din*, s.67

⁵⁰⁵ Irvin Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, ter. Zeliha İyidoğan Babayiğit, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001, ss.260, 261; Kaan Ökten, *H. Heidegger'in Varlık ve Zamandaki Ölüm Çözümlemesi*, Cogito, 2004, S.40, ss.152-154

⁵⁰⁶ Müslim, Cenâiz, 106

⁵⁰⁷ Tekâsür, 102/1-2

⁵⁰⁸ Tekâsür, 102/3

⁵⁰⁹ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsirî*, c.10, s.160 Bir görüşe göre de cahiliyye döneminde kabilelerinin kalabalık ve eşrafını kanıtlayabilmek adına birbirleri yaptıkları yarış, dirileri ile beraber ölülerini de saymaya kadar götürebilmişlerdir. Âyetle bunun üzerine “Siz dirilerin çokluğu ile övündünüz, yetmedi kabirleri de ziyaret ettiniz, saydınız” şeklinde hitap edilmiştir. Bunu yapanların kendi haline şaşmaları gerektiği hatırlatılarak: “Farzedin ki sizler, onlardan sayıca çoksunuz, ama bu, ne fayda sağlar?!” denmek istenmiştir. Bkz. Fahrüddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c.23 s.373

⁵¹⁰ Müslim, Cenâiz, 108

edilmektedir. Ancak bu kabir ziyaretleri onları âhiret hayatı için herhangi bir hazırlık yapmaları hususunda bir fayda sağlamadığı gibi, bu vesileyle dünya hayatlarında da atâlet içinde kaldıkları söylenebilir.⁵¹¹ Akabinde yapılan uyarı ise böyle bir haleti ruhiyeden men içindir. Meselenin sanılan gibi olmadığı hatırlatılmakta, insanın gaflet uykusundan uyandırılması amaçlanmaktadır.

4.2 Varoluşsal Kilidin Anahtarı: Musîbetler

Kur'ân'da kendisine bahşedilen nimetlerden ötürü sevincini şımarıklığa, musîbetlerden dolayı da üzüntüsünü çaresizliğe dönüştürecek derecede ifrada düşen insan tipi yerilmiş⁵¹², denge üzere olan tutumlar övülmüştür.⁵¹³ Diğer taraftan düşünürümüz dünya metasına olan aşırı sevginin üzüntünün kaynağını teşkil ettiğini, hevâlaşan bu sevginin kalpten çıkarılmasıyla da üzüntünün giderileceğini ifâde etmiştir.⁵¹⁴

Gazâlî hikmet sahibi kimselerin, kendilerine yöneltilen “Sen neden gam yeyip, keder içinde üzölmöyorsun?” sorusuna “Çünkü ben gam yiyecek ve keder içinde üzüntü duyacak bir şey yapmam ki üzüleyim” şeklinde cevaplarını alıntılayarak, âhiret hayatın nimetlerini unutup dünya nimetlerinin elinden çıkması neticesinde yaşanacak gam, keder ve üzüntüye dikkat çekmiştir.⁵¹⁵

“Canımı kudretiyle elinde tutan Allah’a yemin ederim ki, bir adam bir kabrin yanından geçerken kendini o kabrin üzerine atıp, ‘Âh! Keşke şu kabirde yatanın yerinde ben olsaydım’ diye kendini yerden yere vurmamakça dünya hayatı son bulmayacaktır. O kimse dindarlığı sebebiyle değil, başına gelen belâlar yüzünden böyle davranacaktır.”⁵¹⁶

⁵¹¹ Mehmet Okuyan, *Kur'ân'a Göre Kabir Azabı*, s.299

⁵¹² Hadîd, 57/22-23

⁵¹³ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l Beyân*, c8. S.502

⁵¹⁴ Gazâlî, *Mizanü'l-Amel 'Amellerin Ölçüsü'*, ter. Remzi Barışık, Kılıçaslan Yayınevi, Ankara 1970, s.335

⁵¹⁵ Gazâlî, *A.g.e.*, s.329

⁵¹⁶ Buhârî, Fiten, 22; Müslim, Fiten, 54

hadisinde Hz. Peygamber (sav)’in kıyamet alâmeti olarak zikrettiği bu ifâdelere bakıldığında; dünya belalarına karşı tahammülü kalmayan, bu nedenle ölümü bir kurtuluş yolu olarak gören bir insanın tasviriyle karşılaşılmaktadır. Burada dünya hayatının yıkıcı etkilerinden kendisini izole edememiş bir insan tipinden bahsedildiği anlaşılmaktadır. Zira dünyevî ıstıraplarını dünyevi hazlarla dindiremeyeceğini anlayan bu kişi, tek çıkar yolun ölüm olduğunu anlamıştır.

İnsanı böyle bir duruma düşüren sebepler dâhilinde, ölümün hayat ile olan sıkı bağı kritik rolü göz önüne alındığında, ölümün hayatın içinde ne derece yer bulabildiği sorusu önem kazanmaktadır. Bunun cevabını ise yine başka bir hadiste bulunduğu görülür: “Ben, yapmasını dilediğim hiçbir şey hakkında mü’minin ölümü karşısındaki tereddüdü gibi tereddüt etmedim. Fakat bunda, kulum ölümden hoşlanmıyordu. Ben de, kuluma acı gelen şeyi sevmiyordum.”⁵¹⁷ hadisinde geçen “*Ölümü karşısındaki tereddüdü*” ifâdesini Kelâbâzî genel anlayıştan çok farklı şekilde yorumlar.

Hadis metnindeki “Raddede” kelimesini tekrar eden sebepler olarak görür. Bunun, kulum ölümü hoş görmemesini izale etmek için ortaya çıkan bir takım hâdiseler olduğunu belirtir. Buna göre; kul ölüme hoş bakmayınca Allah (cc) onu değişik hallere sokar bu haller neticesinde kul kendi aczinin ve zayıflığının farkına varır. Ve yaşamış olduğu hayattan bıkar ve ölümü arzu eder. Kelâbâzî kulum ölümü arzu etmesi için kulum karşısına çıkan hususların muhtelif zamanlarda tekrar etmesine “Raddede” der.

Buna göre bireyin ölüm karşısında takındığı her olumsuz tavırda Allah (cc) onu kaygıları ile yüzleştirip ölümlü bir varlık olduğunu hatırlatırken, tefekkür sürecine hazırlamaktadır.⁵¹⁸ Modern psikolojide “theodicy” olarak adlandırılan hipotezidir ki buna göre din elem ve ıstırapları

⁵¹⁷ Buhârî, Rikak, 6502; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 256

⁵¹⁸ Ebu Bekir Muhammed Kelâbâzî, *Bahru’l-fevâid*, ter.Vahit Göktaş, Sonçağ Akademi, Ankara 2020 ss.34, 35

negatif olarak algılama potansiyelini olumlu yönde değiştirir.⁵¹⁹ Bu açıdan umutsuzluk, yalnızlık, depresyon insanı intihara sürekleyen süreçler olmaktan ziyâde insan kaygısı ile yüzleştirip insan olabilmenin bir emâreleri olarak değerlendirildiğinde bunun Allah (cc)’ın bir nimeti olarak zikredildiği anlaşılır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’in ilgili âyetlerinde⁵²⁰ ölümün kendisi müjde olarak verilmektedir.

Sevilen bir kimsenin çaresi olmayan bir hastalığa yakalanması ve ölümü, beden âzalarından birinin kaybı, doğal bir afet sonucunda yaşanan can ve mal kayıpları, trafik kazaları gibi birçok dünya musîbetlerden kurtulmak insanın irâdesi dâhilinde değildir. Bu nedenle zillet ve meskenete düşmek yerine sabretmesi gerektiği; “*Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle sinayacağız. Sabredenleri müjdele!*”⁵²¹ âyeti ile insana hatırlatılırken; iyiliklerden memnuniyet duyup, imtihanlar karşısında yüz çevirerek koşullu bir kulluk bilinci gösterenlerin samiyetsizliği de başka bir âyette vurgulanmıştır. ⁵²²

Yukarıdaki açıklamalardan musibetlerin bir mihenk taşı, bir mîyar olarak kabul edildiği anlaşılırken, “*Onlar, başlarına bir musîbet geldiğinde, “Doğrusu biz Allah’a aidiz ve kuşkusuz O’na döneceğiz” derler.*” ⁵²³ âyetinde bu doğrultuda sabır gösterenlerin ise müjdelendiği görülür. Nitekim musîbetin haber verilmeden ânîden yaşanması gerekir ki, gösterilecek sabır kulun kişisel tekâmülüne katkı sağlayabilsin. Yani burada başa gelecek olan musîbetin tahmin edilebilirliğinin de önem arz ettiğini söyleyebiliriz.

Diğer taraftan düşünürümüzün de ifâde ettiği üzere bazı musîbetleri defetmek ya da etki alanını daraltmak imkân dâhilindedir. Bunlara karşı her ne kadar müteessir olmadan göğüs germek gerekiyorsa da, musîbetin söz konusu sonuçlarını izale etme

⁵¹⁹ Steven Stack, *Dindarlık, Depresyon ve İntihar*, çev. Talip Küçükcan, Akademik Araştırmalar Dergisi, 2000-2001, S.7-8, s.79

⁵²⁰ Bakara, 154-156

⁵²¹ Bakara, 2/155

⁵²² Hac, 22/11

⁵²³ Bakara, 2/156

yolunda metânetli, ama bir o kadar da sebatkâr davranmak önem arz etmektedir.⁵²⁴ Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de aksi yönde geliştirilen davranış biçimlerinin, insanın psikolojik zaafî olan aceleciliğinden kaynaklandığı hatırlatılmaktadır.⁵²⁵ Dünya nimetlerinin cezbediciliğinin insanın yaradılışının bir gereği olduğu vurgulanarak⁵²⁶ bu ilginin putlaştırılmaması husunda insan uyarılmıştır.⁵²⁷

Burada belirtmek gerekir ki stoacı fatalizm⁵²⁸ olarak ifâde edilen kadere kayıtsız şartsız boyun eğmek İslâm anlayışına uygun olmayan bir davranış şekli olarak kabul edilir. Örneğin habis tümör teşhisi konmuş hastanın durumu, doktoru tarafından ölümle ilişkilendirmeden paylaşıldığında, hastaya büyük bir iyilik edilmiş olacaktır. Yeni ilaçlardan, tedavilerden, yeni teknoloji ve araştırmalardan mütevellit umudun devam ettiği, dolayısıyla kendisinden vazgeçilmediğinin hissettirilmesi, hastanın mücâdele gücünü artırarak, daha metânetli bir ruh hali içine girmesine yardımcı olabilecektir. Bu güven hissiyle olası bir inkâr durumunun önüne geçilerek, ölümün daha yürekli bir şekilde karşılayabilmenin altyapısı sağlanabilecektir.⁵²⁹

Musîbete hazırlık yapmak insanın görevi ise de buna güç yetiremediği takdirde buna razı olmaktan başka elinden bir şey gelmektedir.⁵³⁰ Bu nedenle insana, şükür temelli bir sevinç, şikâyetsiz bir üzüntüyle ifrada düşmeden dengeli bir tavır takınması

⁵²⁴ Gazâli, A.g.e, ss.329-332 İmam'ın İhyâ'da sabra ihtiyaç duyulduğu zannedilen hususları, aynı başlık adı altında "Allah Teâlâ fazilet ve keremiyle makası edinme yolunu bizden öncekilere keşfettirmeseydi biz makası kendi fikrimizle edinmeye muhtaç olsaydık, sonra demiri taştan çıkarmaya, makasın çalıştığı aletleri yapmaya muhtaç olsaydık ve bizim her birimiz de Hz. Nuh (a.s) kadar yaşayıp, dünyanın en mükemmel aklına sahip olsaydık yine de sadece bu makas aletini ıslah etmekteki yolu çıkaramazdık." ifâdeleri ile örneklendirdiğini görüyoruz.

⁵²⁵ İsrâ, 17/11

⁵²⁶ Âl-i İmrân, 2/14

⁵²⁷ Naziat, 79/40-41

⁵²⁸ Kadercilik ya da Cebriyye olarak tanımlayabileceğimiz bu düşünce sistemine göre başlarına gelecek böyle bir durumu öğrenmiş olmalarına rağmen bunun çaba harcamayı musîbetin sonuçları üzerinde etkisinin olmayacağını savunmaktadırlar. Stoacıların genel anlayışını yansıtmaktadır.

⁵²⁹ Kubler Ross, Ölüm ve Ölmek Üzerine, s.38

⁵³⁰ Gazâli, Mîzanü'l-Amel Amellerin Ölçüsü, s.335

öğütlenmektedir.⁵³¹ Bu açıdan bakıldığında bu üzüntü ya da sevincin nedensel olarak bir ölçüye bağlı olması koşulunu ortaya çıkarmaktadır.

Gazâlî'nin de ölümü, diğer bir ifâdeyle ölüm bilincini, bu denge noktasının mihengi olarak kabul ettiğini, eserlerinin sonuç kısmında ölüm konusunu oldukça tafsilatlı biçimde ele almasından anlayabiliyoruz. Bunun yöntemini açıklarken de bir bağımlının uyuşturucudan kurtulması sürecini anlatır gibi dünyanın hazlarının nasıl terkedileceğini anlatmıştır. Bilindiği üzere eroin bağımlılığında da madde bir anda kesilmeden, aşama aşama azaltılır.

4.3 Sûfilerin Tefekkür Mevt Uygulamaları

Tefekkür-i mevt ya da râbîta-i mevt⁵³² kavramları her ne kadar tasavvuf ile anılsalar da, bu düşünce eylemini sadece tasavvufa atfetmek yanlış olabilir. Nitekim âhirete imân edip, bunu içselleştirebilen bir inanan kimse de bir âmil olarak tefekkür-i mevti hayatının parçası haline getirebilir.⁵³³

Nitekim insanlık tarihi incelendiğinde bu uygulamaların farklı din, kültür ve coğrafyalarda uygulandığı görülmektedir. Örneğin sûfilerin ölüme hazırlık tâlimleriyle Yunan filozoflarının “*arınma*” uygulamaları arasında bir benzerlik göze çarpmaktadır. Ancak kaynağı ister pagan kültlerine, ister İslâmiyet, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi tek tanrılı dinlere ya da din olarak kabul edilen Hinduizm, Taoizm ya da Budizm gibi felsefî sistemlere dayansın bu mistik uygulamaların, ölümle olan ilgi ve alâkaları onların ortak

⁵³¹ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri*, c.8, s.502

⁵³² Tezekkür-i mevt de denilen rabitanın bu türünde, ölüm duygusunun bir an dahi akıldan çıkarılmaması esastır. Düşünce ve davranışları kontrol atına alıp düzenlemek için gerekli olan bu uygulamada amaç ‘ölmeden evvel ölmek’ sıvrına matuf olabilmek için beden ruha verdiği huzursuzluk ve bulanıklığı dağıtmaktır. İrfan Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddîn*, Seha Neşriyat, İstanbul 1984, s.277

⁵³³ Ekrem Demirli, *Rabûta-i Mevt*, Din ve Hayat Dergisi, S.16, 2012, s.97

noktalarını teşkil etmektedir. Bu nedenle doğal ölüm gerçekleşmeden evvel bu tecrübeye hâkim olabilmek için onu simule edebilmeyi amaçlarlar.⁵³⁴

Ölmezden evvel ölmeyi “*vatan içinde sefer*” (*sefer der vatan*) olarak isimlendiren İmam Rabbânî’nin (ö.1034/1624) nefiste yaşanan bir “*enfûsî*” sefere gönderme yaptığı görülür. Bu sefer kendinde seyr edip ilerlemesi anlamına gelir. O aynı zamanda “*halvet der ercümen*” ile de bu seferde dış etkenlerin sebep olduğu zihin dağınıklığının kalbe sızamayacağını ifâde etmiştir. Bu daha evvelden tespitini yaptığımız üzere, içi dış etkenlerden korunmanın bir yoludur. Yani vatan gibi olan yalnızlığın yapılacak yolculukta kapı ve pencerelerini örtmektir. Bu yola seyr i enfûsîden başlanır, seyr i âfâkî de beraberinde vukû bulur.⁵³⁵

Tefekkürle ölümün içselleştirilmesi yöntemlerinden murâkabe de bir diğer uygulama olarak öne çıkmaktadır. Arapça gözetlemek, korumak, kontrol etmek anlamına gelen murâkabede vücut kımıldatılmadan ve gözler yumulu bir şekilde Allah (cc) kalp ile düşünülür.⁵³⁶ 15 dakikadan 3 saate kadar sürebilecek olan bu teknik ile ilgili olarak Cüneyd Bağdadi’nin avını gözlemleyen bir kedinin tavrını gözlemleyerek oluşturduğu söylenmektedir.⁵³⁷

Diğer taraftan murâkabede üç farklı aşamadan da bahsedilmiştir. İlk olarak sûfî bir ölü misâli gözlerden uzak ve temiz bir yerde gözlerini kapatıp zihninden tüm düşünceleri silmelidir. İkinci olarak arzular terk edilerek bedensel hareketlilik kesilmelidir. Yani bu aşamada sûfî bir mezarda yattığını tahayyül etmeli kemik ve

⁵³⁴ Thierry Zarcone, *Tasavvufta Ölüm Deneyimi ve Ölüme Hazırlanma*, haz. Gilles Veinstein, *Osmanlılar ve Ölüm “Les Ottomans et la Mort. Permanences et Mutations*, ss.164, 165

⁵³⁵ İmam-ı Rabbani, *Mektûbat*, ter. Hüseyin Hilmi Işık, Hakikat Kitabevi Yayınları, İstanbul 2017, ss.124, 271, 474 Nakşbendiliğin ilk dönemlerinde teveccüh ile yakın anlamda kullanılan bir diğer kavram da murakabedir. İmam Rabbani öncesi olan bu dönemde murakabenin çoğunlukla kalbe teveccüh edip onu korumak ve kontrol etmek anlamında kullanıldığı görülmektedir. Ancak teveccühde hedef alınan nesne farklılık arz ederken, murakabede ise hedef kalptir. Bkz. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s.314

⁵³⁶ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.343

⁵³⁷ Mehmet Zahit Kotku, *Tasavvufi Ahlâk, Seha Neşriyat*, İstanbul 1981, s.99

etlerinin çürüyeceğini fiziksel varlığından geriye bir şey kalmadığını tasavvur etmelidir. Üçüncü aşama ise ikinci aşamada elde edilen mâkâmın içselleştirilmesi söz konusudur. Böylelikle “Ölmeden evvel ölünüz”ün sırrına vakıf olunmaya başlanır.⁵³⁸ Yani murâkabe, bir ölü gibi kulun bütün kuvvet ve hareketi bir tarafa bırakmasıdır.⁵³⁹

20. Yüzyılın önemli Nakşibendî şeyhlerinden biri olan Zahit Kotku’nun (ö.1980) eserlerinde bu tasavvuf temrinine ayrıntılı betimlemelerle yer verildiği görülür.⁵⁴⁰ Ona göre dışımız nasıl mahlûkata âşikârsa, kalbin bütün esrarı da Hakk’a açıktır. Murâkabeyle meşgûliyetleri neticesinde, içlerine doğan mârifetle şekden yakine doğru seyreden, kalbleri istîlâ olmuş kimseler Allah (cc)’ın iç dünyalarının en ince ayrıntısına kadar her şeye mutallî olduğunu bildiklerinden bu azamet karşısında safâdan safâya, zevk içinde zevke gark olmuşlardır. Kotku’nun bahtiyar olarak nitelediği bu kimseler öyle bir müsteğrak hali yaşarlar ki bazen çevrelerinde olup bitenlerden bîhaber olabilirler.⁵⁴¹

Murâkabe lügatta gözetleme, her dâim Allah (cc)’ı düşünerek ruhunu ve iç dünyasını koruma tekniği şeklinde tanımlanmıştır. Burada gözetleme koruma, bekleme mânâları birbirlerine yakınlık arz etmektedir.⁵⁴² Cibril hadisi olarak anılan ve ihsanı kavramını açıklayan “İhsân, Allah’a O’nu görüyormuşsun gibi kulluk etmendir. Sen O’nu görmüyorsan da O seni mutlaka görür.”⁵⁴³ hadisinin aynı zamanda murâkabenin tanımını da verdiği anlaşılmaktadır.

⁵³⁸ M. N. Şemsüddîn, *Tam Miftâh ül-Kulûb. Kalplerin Anahtarı*, Salah Bilici Kitabevi Yayınları, İstanbul 1979, ss.26,27 Yine müellifin eserinde murakabe risalesinde, zakirde zikrin neticesi olarak hâsıl olan belirtiler neticesinde, mürşidi ona zikirden murakabeye geçmesi için izin verdiği ifade edilmektedir. Nitekim tefekkürü zikirden üstün tuttuğu da bir saatlik tefekkürün yetmiş yıllık ibadetden hayırlı olduğu hadis-i şerifini bölümün hemen başında yer vermesinden anlayabiliyoruz.

⁵³⁹ Necmüddin Kübra, *Usûlu Aşere*, s.64

⁵⁴⁰ *Tasavvufta Ölüm Deneyimi ve Ölüme Hazırlanma Türkiye Nakşibendîleri Örneği*, Gilles Veinstein, *Osmanlılar ve Ölüm “Les Ottomans et la Mort. Permanences et Mutations*, çev. Ela Güntekin, İletişim Yayınları, İstanbul 2016, s.177

⁵⁴¹ Mehmed Zahid Kotku, *Tasavvufi Ahlâk*, ss.98,99

⁵⁴² Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, *Kitâbü câmi ‘i ‘l-usûl*, Mısır 1880, s.234

⁵⁴³ Buhârî, “İman”, 37; Müslim, “İman”, 1, 5.

Ebû Nasr Serrâc (ö.378/988) murâkabeye, kişinin kalbinde olan şeylere Allah (cc)'ın vâkıf olduğunu bilerek, kalbine gelen ve kendisine zarar verecek havâtırdan sakınması olarak tanım getirmiştir.⁵⁴⁴ Yine ilk dönem sûfîlerinden Kelâbâzi'de murâkabeyi kalbe gelen havâtırı denetlemekten ibâret saymıştır.⁵⁴⁵ Yani sûfîler, murâkabeyi Cibril hadisini referans alarak tanımlama yoluna gitmişlerdir. Ancak Nakşibendiliğin ilk dönemlerinde de seyr u sülûğun bir parçası haline gelmiş bir murâkabe uygulamasından söz edilememektedir. Tarîkatlar öncesi dönemde olduğu gibi murâkabe bu ihsan hadisine dayandırılarak açıklanmıştır.⁵⁴⁶

Diğer taraftan Nakşibendilik başta olmak üzere bazı tarîkatlar, dünyadan tamamen el ayak çekmeyi vaaz eden mutasavvıflara karşı bir eleştirel tavır içinde olmuşlardır. Onlar bu eleştirilerini, iç dünyayı dış etkilere karşı muhafaza edebilmek adına, dış etkileri yadsıyıp yokmuş davranmanın akılcı bir tavır olmayacağı kanaati üzere yapmışlardır.

Gazâlî ise harisçe dünyaya sarılma nedenini ölüm hakkında az düşünmek olduğunu vurgularken çalışmamızda üzerinde durduğumuz konulardan biri olan ölümü tefekkür ile onu kalpte tezekkür edebilmenin usûlünü ortaya koymaya da çalışmıştır. O ölüm mefhumunu zihne yerleştirebilmenin yolunu şu şekilde açıklamıştır:

“Tenhâ bir yere çekilmeli. Ölümden başka her düşünce ve mefhumu kalbinden atmalı. İçten bir samimiyetle ölümü düşünmeye başlamalı. Önce ölmüş tanıdıklarını eşgâl ve hareketleriyle beraber teker teker hatırlamalı. Onların dünyaya olan hırslarını, emellerini, mal-mâkâm-servet düşkünlüklerini birer birer göz önüne getirmeli. Sonra, bugün toprak altında çürüyüp parçalanmış, kurt ve böceklerin yediği bir leş yığını haline gelmiş cesetlerini düşünmeli. Daha sonra da kendisine dönmeli. Kendisi

⁵⁴⁴ Serrac, *el-Lüma'*, s.54

⁵⁴⁵ Kelabazi, *Ta'arruf*, s.131

⁵⁴⁶ Murakabe terimi İmam Rabbani sonrası Nakşibendiyye'de tarikatın manevi eğitim yöntemi olan seyr u sülûkün bir parçası haline gelmiştir. Kübra Zümrüt Orhan, *İmâm-ı Rabbani Sonrası Nakşibendiyye'de Murakabe*, OMUIFD, Haziran 2021, S.50, ss.399,403

hakkında düşünmeli. Kendisinin de tıpkı onlar gibi bir insan olduğunu, onlar gibi emelleri ve fiillerinin bulunduğunu bilmeli. Sonra bedenine bakmalı, onun nasıl çürüyeceğini, gözlerini kurtların nasıl oyacağını, dilinin ağzında nasıl bir cife yığını haline geleceğini düşünmeli⁵⁴⁷”

Çalışmamızda ele aldığımız üzere, dünya hayatından alınacak hazzın derecesi, insanın doğaya ve fitratına uygun olarak dengeli bir yaşam sürebilmesine bağlı görünürken, Gazâlî’ye göre mûtedil bir hayat süren kimse Âhiret’e varırken aracı olarak kullandığı, hedefine ulaşabilmek için istifâde etmek için elde etmeye çabaladığı dünyalıklardan ayrıldığı için üzülmez. Tam tersine maksadına ulaşp daha fazla azık edinme zahmetinden kurtulduğu için sevinir.⁵⁴⁸

⁵⁴⁷ Gazâlî, *el-Erbain fî Usûliddîn*, s.390-391

⁵⁴⁸ Gazâlî, *İhyâ’u Ulûm’id-Dîn*, c.4, s.995

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZALİ'NİN ÖLÜM TASAVVURUNDA MÂRİFETİN YERİ

Tasavvufta nefsi ruhun emrine verme hareketi olarak da tanımlanan seyr u sülûkta⁵⁴⁹ sâlikin elde ettiği mârifet derecesine göre mâkâmlarda yükselmesi esasken⁵⁵⁰ sülûkun ölümle bitmeyeceği ifade edilir.⁵⁵¹ Sülûkun hedefi mârifetullah, mârifetullahın sonu ise tevhiddir.⁵⁵²

Tefekkür, sâlikin seyrinde kalbinin iyi ve kötüyü ayırt etmesini sağlayan lambası olarak telakki edilir. Kendisinde tefekkür bulunmayan kalp, karanlıklar içinde yolunu kaybeder. Tefekkür aynı zamanda hikmeti yakalayan bir ağ olarak da tanımlanır. Yani tefekkür kalpteki eşyaya ait mârifetin hazırlanmasını sağlar.⁵⁵³ Bu nedenle tarîkatların seyr u sülûk uygulamalarına bakıldığında nihâî maksadın mârifet, tefekkürün de bu doğrultuda sülûka atılan ilk adım olarak görülmesi⁵⁵⁴ anlaşılır hale gelir. Örneğin Nakşibedilikte râbıta uygulaması da bir çeşit tefekkür eylemi olarak görülebilir.

1. Mârifetin Anahtarı Tefekkür

Bir şey hakkında fikir îmal etmek anlamına gelen tefekkür, فکر kökünden türemiş bir mastardır.⁵⁵⁵ Fikir bilgiyi bilinene doğru sevk eden bir güç iken tefekkürle bu gücün

⁵⁴⁹ Ebû Nasr Serrac, *el-Lüma'*, s.456; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.428 Seyr kötü huylardan güzel huylara, nefsanîyetten Hakk'a doğru bir hareketken, süluk ise Hakk'a varmak için çıkılan bu yolculuğun adıdır. Tasavvufta seyr için sülukun lüzumu, namaz için abdestin lüzumu şeklinde görülmüştür. M. Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1992, s.105; Mahir İz, *Tasavvuf, Kitabevi Yayınları*, İstanbul 1990, s.180; H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010, s.183

⁵⁵⁰ Kâmilüddîn Abdürrezzak Kâşânî, *İstılâhâtü's-sûfiyye Tasavvuf Sözlüğü*, Ter. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s.289

⁵⁵¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Esma Yayınları, İstanbul 1985, s.115

⁵⁵² İbn Kayyim Cezviyye, *Medâcirü's-Sâirin 'Kur'ânî Tasavvufun Esasları'*, ter. Ali Ataç, İnsan Yayınları, İstanbul 2019, C.3, 324; Abdullah el-Herevî, *Menâzilü's Sâirîn 'Tasavvufta Yüz Basamak'*, ter. Abdurrezzak Tek, Emin Yayınları, İstanbul 2017, s.141

⁵⁵³ Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rîfât*, s.107

⁵⁵⁴ İsmail Rusuhi Ankaravi, *Mevleviler Yolu*, sad. Mehmet Kanar, Şule Yayınları,

⁵⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, C.3, s.3066

aklî melekelerle harekete geçmesi söz konusudur ki bu da insana mahsus bir özelliktir.⁵⁵⁶ İnsanın kalbinde düşünme eylemi ve duyularının getirdikleri ile bir eser oluşmaya başlar ki bu faaliyete tefekkür, esere ise fikir denilmiştir. Ayrıca fikr ve tefekkür sözcüklerindeki “bir şeyi oğmak, oğarak kabuğunu kabuğunu yok edip hakîkatine ermek” anlamına gelen “فرك”ten “ر” ile “ك”nın yer değiştirmesi sonucunda meydana geldiği öne sürülmüştür. Bu görüş her ne kadar tartışılır olsa da, tefekkürde kabuğu aşarak ileri doğru hareket etme anlamı olduğu bilinmektedir.⁵⁵⁷

Nazar ve tefekkür bir işin âkıbeti konusunda düşünmek, tedebbür ise bir işin sonucunu başından hesap etmek anlamına gelir. Zira tedbir de tedebbürün sonucu olarak gereken önlemin alınmasıdır.⁵⁵⁸ Düşünme eylemi geleceğe değil de geçmişe yönelik ise tezekkür adını almaktadır. Tefekkürün bir diğer çeşidi olan tefehhümden ise yavaş yavaş içselleştirip hazmederek anlama ve kavrama süreci anlaşılmaktadır.

Kur’ân’ın tüm âyetleri içinde önemli bir orana sahip olarak, geçtiği pek çok âyette insanın düşünmeye teşvik edilmesi, tefekkürün bir kulluk görevi olarak görülmesinden ileri geldiği söylenebilir. Zira Kur’ân-ı Hakîm’de fıkıh ve İslâm hukukuyla ilgili âyetlerin sayısı yüz elli kadar olduğu halde, ilmi ve tefekkürü teşvik eden âyetlerin sayısının yedi yüz elliye geçmesi bu düşünceyi destekler niteliktedir.⁵⁵⁹

Birçok sûrede tekrarlanan: “*Şüphesiz ki bunda düşünen bir millet için, büyük bir ibret vardır.*”⁵⁶⁰ âyetinde insanın böyle bir çabaya yönlendirilmiş olduğu görülür. Nitekim bu ifâdelerde tefekkür, yüzeysel bir düşünme eyleminden ziyâde, hâdiselerden ibret alabilmek için zorluklara göğüs germeyi gerektiren derûnî bir eylem olarak zikredilmektedir.⁵⁶¹

⁵⁵⁶ Müfredat, c.2, s.342

⁵⁵⁷ Ali Ünal, Kur’ân’da Temel Kavramlar, Beyan Yayınları, İstanbul 1986, s.438, 439

⁵⁵⁸ İlhan Kutluer, *DİA ‘Tefekkür’ md.*, C.10, s.53

⁵⁵⁹ Mustafa Çetin, *Kur’ân’da Tefekkür Kavramı*, s.45

⁵⁶⁰ Ra’d, 13/3; Nahl, 16/11, 69; Zümer, 39/42

⁵⁶¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’ân’ın Temel Kavramları*, Yeni Boyut, İstanbul 2022, s.92

Tefekkürün önemini vurgulayan bir diğer âyette de varlıkların hayattta kalması için belirlenen sürenin kıyâmetle sona ereceği hatırlatılıp, dünya hayatının geçiciliğine ve dirişilin gerçekliğine vurgu yapılırken, çoğunluğun âhireti tanımaya vesile olabilecek şeylerden yüz çevirdikleri⁵⁶², dünyanın ebedi olduğu yanılısamasıyla âhireti akıllarına getirmedikleri belirtilmiştir.⁵⁶³ “*O, göklerde ve yerde bulunan herşeyi kendinden bir lütuf olarak sizin hizmetinize vermiştir. Şüphesiz bunda düşünen topluluklar için ibret ve deliller vardır.*”⁵⁶⁴ âyetinde de Allah (cc)’ın lütfuna lâayık olabilmesi için insandan bunun üzerine tefekkür etmesi istenmiştir.⁵⁶⁵

Kur’ân-ı Kerîm’de sıkça tekrarlanan tefekkürle ilgili kaç âyetin bulunduğu konusunda kesin bir rakam vermek mümkün görünmemektedir. Zira tefekkür on sekiz, tedebbür dört, nazar ve müştakları yüz yirmi sekiz, akıl ve müştakları ise kırk dokuz âyette, ilim ve müştaklarının ise yüzlerce âyette geçtiğı bilinse de, bu âyetlerdeki nazar ve aklın müştaklarının tefekkür mânâsına geldiğini söylemek zordur.⁵⁶⁶ Tefekkür, yaradan ve yaratılmışlar üzerine olmak üzere iki farklı veçheden gerçekleşmektedir. Ancak Allah (cc)’ın zatı hakkında tefekkür şerren yasaklandığından, ancak sıfat ve filleri üzerine yapılan tefekkürden bahsedilmektedir.⁵⁶⁷

“...Onların kalbleri vardır, fakat onunla gerçeğı anlamazlar...”⁵⁶⁸ âyetindeki kınamanın, kalbin anlayış ve idrakin mahalli olması hasebiyle yapıldığı söylenebilir. Çünkü insan hayvanlarla beslenme, üreme gibi tabii özelliklerinin yanı sıra zâhirî beş duyunun sağladığı bazı menfaatlar paydasında bazı ortaklıkları bulunurken, hayrı öğrenmeye sevk eden akıl-fikir kuvveti bakımından onlardan ayrılır.

⁵⁶² Rum, 13/3

⁵⁶³ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l Beyân*, C.6, s.302

⁵⁶⁴ Câsiye, 45/13

⁵⁶⁵ Ebû Mansur el-Maturidî, *Te’vilâtu’l Kur’ân*, C. 13, s.349

⁵⁶⁶ Mustafa Çetin, *Kur’ân’da Tefekkür Kavramı*, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.8, İzmir 1994, s.44, 45

⁵⁶⁷ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l Beyân Tefsiri*, C.8, s.594

⁵⁶⁸ A’raf, 7/179

Bu doğrultuda, Allah (cc)’ın bu kınamasına mâruz kalanların, tefekkür ile hakkı bilme imkânına sahip olduğu halde yüz çevirip, bunları elde etmekten âciz olan hayvandan daha aşağı derecelere düşebileceği sonucuna ulaşılır.⁵⁶⁹ Çünkü insan sahip olduğu ontolojik potansiyele rağmen sergilediği bu tavırla görevini yerine getirmemiş ve yaratılışının gâyesi olan kulluk yolundan⁵⁷⁰ sapmıştır. Nitekim “*Biz bu Kur’ân’ı bir dağa indirseydik, Allah’ın korkusundan onu baş eğmiş, parça, parça olmuş görürdün. Bu misalleri düşünsünler diye insanlara veriyoruz.*”⁵⁷¹ âyetinde de Kur’ân’ın hitabındaki tesir gücüne vurgu yapılırken, kâbiliyetine rağmen ilâhî mesaja duyarsız kalan insan tipi eleştirilmektedir.⁵⁷²

Akıl sahibi kimse, fizikî âlem üzerinden metafizik âlemi okuyabilmek için, kişisel engel ve vehimlerden soyutlanan bu derûnî bir düşünceyi gâye edinmiştir.⁵⁷³ “*Muhakkak ki göklerin ve yerin yaratılışında, gündüzle gecenin ardarda gelişinde akıl sahipleri için alâmetler vardır. Onlar ayakta, otururken ve yaslanmışken Allah’ı zikredip göklerin ve yerin yaratılışı hakkında tefekkür ederler*”⁵⁷⁴ âyetinde, cehrî ve hafî zikri de içine alan daha kapsamlı olan bu zikir türüne işaret vardır. Tezekkür ve tefekkür derûnî düşünce yapısında birbirini takip eder ve bütünlük sağlar. Kur’ân’da tefekkür ile ilgili olarak âyetleri iki başlık altında değerlendirebiliyorken, tezin ilerleyen bölümlerinde detaylı bir şekilde ele almak üzere, çalışmamızın konusuna ilişkin son derece önemli, ölüm ve

⁵⁶⁹ Fahrüddin Râzî, *Tefsir-i Kebir*, C.11, s.162

⁵⁷⁰ Zariyat, 51/56

⁵⁷¹ Haşr, 59/21

⁵⁷² İsmail Hakkı Bursevî, *A.g.e*, C.8, s.593

⁵⁷³ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili Tefsiri*, sad. Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Orhan Atalay, Akçağ Yayınları, Ankara 2015, c.2, s.583 Burada güçleri yettiği ölçüde ayakta, yoksa oturarak, yoksa yattığı yerde namaz kılanlar anlayanlar olmuşsa da ve aynı zamanda namazın zikir türlerinden biri sayılsa da zikir çeşitlerinin tümünün namazdan ibaret olduğu söylenememektedir. Buna göre zikri namaza göre daha kapsamlı bir çerçeve içinde değerlendirmenin gerektiği ifade edilmiştir. Ayakta dururken, otururken ve yatarken Allah (cc)’ı zikretmedeki maksat, O’nu namazda, namazın dışında ve Kur’ân okurken anmak demektir. Ayr. Bkz. Ebû Cafer et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, c.2, s.423

⁵⁷⁴ Âl-i İmrân, 3/190-191 Burada sıralamış olduğumuz bu âyetler insanın kendisi ve kendisini çevreleyen varlıkları tefekkürü üzerinde vurgu yapan âyetlerlerden bazılarıdır. Bunun yanında Kur’ân-ı Kerîm üzerine tefekkürün sâlik verildiği âyetlere örnek olarak da Nahl, 16/44; Mü’minun, 23/68; Muhammed, 47/24; Kamer, 54/17, 32 âyetleri örnek gösterilebilir. Ayr. Bkz. Kemal Sözen, *Din-Tefekkür İlişkisi*, Diyanet İlmi Dergi, S:54, 2018, s.93

hakîkati üzerine tefekkürü salık veren müstakil bir âyetin geçtiği *Zümer Sûresi*'ni burada sadece zikretmekle yetiniyoruz.

Felsefe, tefekkür ve hikmet arasındaki ilişki bağlamında, bilginin nasıl meydana geldiği üzerinde odaklanmış, bu da felsefî literatüre bilgi problemi olarak girmiştir. Mevcut problemin aynı zamanda diğer adı epistemoloji olmuştur. Nitekim “*episte*” kelimesi bilgi, “*loji*” ise düzenli bilgi anlamına geldiğinden felsefe “*bilginin bilgisi*” ile hemhal olmuştur. Her ne kadar felsefe geleneğinde düşünme psikolojinin konusu olarak ele alındıysa da, hâdisenin açıklanması esâsen insanın nasıl bildiğini temellendirmeye yönelik olmuş, bu doğrultuda modern psikoloji felsefenin epistemoloji disiplindeki değerlendirmeleri bırakıp düşünmenin zihni bir süreç olarak nasıl işlediğiyle ilgili kalmıştır. Bu nedenle psikoloji bilme olayını belirli bir zaman süreci içinde incelerken felsefe bunu zamanın dışında yapmıştır.⁵⁷⁵

Filozofların ölüm korkusunu ortadan kaldıracı için aklı ve düşünceyi esas aldıkları görülür. Bu nedenle ilk olarak korkunun altında yatan sebepleri tefekkür etmeye ve korkuya neden olan faktörlerin ortaya konmasını gâye edinmişlerdir. Kindî'nin bu konuya dâir müstakil eseri “*Üzüntüyü Gidermenin Yöntemleri*” adlı risâlesindeki açıklamalarına bakıldığında, ölüm gibi kaçınılmaz olan bir şeyden korkmanın anlamsız olduğunu vurguladığını, insanları ölümün varoluşsal anlamı üzerinde tefekkür etmeye teşvik ettiği görülür. Ölümü, vatana ulaştırıcı yol olarak tasvir eden filozof ölümün olmadığı yerde yoksa insan da yoktur; ölümlü olmayan insan değildir; şeklindeki açıklamalarıyla ölümü düşünmeyi de bilgi sahibi olmanın bir yolu olarak görmüştür. Zira korkunun sebebi hayat ile ölümle ilgili bilgi eksikliğidir.⁵⁷⁶

⁵⁷⁵ Nihat Keklik, *Türk-İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin Temel İlkeleri*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1996, ss.199, 200

⁵⁷⁶ Müfit Selim Saruhan, *İslâm Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi*, AÜİFD 47 (2006), S.1, s.91

Yine ebedî nimetlere dünyada yaşanacak erdemli bir hayatla ulaşılacağını savunan bir diğer filozof ise İbn Miskeveyh'dir (ö.421/1030). Nefsinin⁵⁷⁷ özelliklerini bilmeyen kimsenin ölümden korkmasının kaçınılmaz olduğunu vurgulayan Miskeveyh, esâsen ölümden herkesin korktuğunu ancak dünya ve âhirete dâir mâlûmatlarına göre insanların korkularını farklı derecelerde yaşadığını ifâde etmiştir. Düşünür insanın korkularına çare olabilecek bir tefekkür yöntemi ortaya koymaya çalışmış, ölüm düşüncesini mahkûmiyetten sonsuzluğa doğru gerçekleşecek olan yolculuğun mukaddimesi olarak tasavvur etmiştir.⁵⁷⁸

Fârâbî'ye göre bu bilgi eksikliği, ölümlerle birlikte dünyasal zevklerden mahrum kalma endişesini beraberinde getirmektedir. Diğer taraftan fâsıkların⁵⁷⁹ cahillerden farklı olarak, bilgi sahibi olmaları hasebiyle daha kötü bir duruma düşmeleri söz konusudur. Çünkü onlar dünyadayken insana yaraşır erdemli bir yaşam sürme fırsatını bilerek geri tepmişlerdir. Fârâbî bunun için ölüme değil hayata odaklanılması gerektiğini, ebedî mutluluk yolunun da erdemli bir hayat sürmekten geçtiğini savunan bir filozof olmuştur.

1.1 Sûfilerin Tefekkür Anlayışı

Sûfilerin tefekkür ve tezekkür kavramı üzerine kullandıkları terminolojileri önem teşkil etmektedir. Nitekim tefekküre atfedilecek anlam konusunda kendi aralarında bir

⁵⁷⁷ İbn Miskeveyh'in göre bedeni nefsi (ruh) hedefine götüren bir gemi ama aynı zamanda onu kemale ermekten alıkoyan bir manidir. Bu suretle nefsin biri Bârî'nin yarattığı ilk akla doğru biri de maddeye doğru iki yönlü hareketi vardır. Nefsin kemali saadet noksanlığı şekavet olarak telakki edilir. Tasavvufî literatürde ifâde edersek kesafetten letafete ya da tam tersi yöne doğru gelgitler sözkonusudur. Bkz. Ramazan Turan, *İbn Miskeveyh'in Nefs Anlayışı*, Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Haziran 2019, c.5, S.1, s.216

⁵⁷⁸ Gazâlî'nin tefekküre verdiği önemi onun başlıca eseri olan 'İhya'u Ulûm'id-Dîn' de bu konuyu 'Müniciyat' bölümünün 'Tefekkür' kitabında; 'tefekkürün fazileti', 'fikrin hakikati ve meyvesi', 'düşünce alanları', 'Allah Teâlâ'nın mahlukatı üzerine düşünmek' şeklinde dört ana başlıkta incelemesinden anlayabiliyoruz.

⁵⁷⁹ Maturidi'nin açıklamalarına baktığımızda ise fisk verilen emrin dışına çıkmak demek olduğundan ve müminin bazan ilahi emirlerin dışına çıkması mümkün olabileceğinden kafir kabul edilmemesi gerektiğini öne sürmüştür. Onun bu açıklamaları üzerine, ilahi emirlere hiçbir surette itaat etmeyen kimse için "mutlak fasık" ve iman esaslarını tasdik ettiği halde şehvet, tembellik gibi sebeplerden ötürü ilahi buyruklardan herhangi birine itaatte gevşeklik gösterip fisk içine düşen kimse için de "mümin fasık" şeklinde iki insan tipi de ortaya konmuştur. Zira Ehl-i Sünnet alimlerinin de inkar ya da şirk haricindeki günahların, işleyenlerin imanlarını yok etmediği yönündeki görüşleri ile ittifak halinde oldukları görülür. Çalışmamızın ikinci bölümde sekeratü'l mevt (ölüm sarhoşluğu) başlığı altında inceleyeceğimiz üzere özellikle insanların sekeratü'l mevt halindeki hallerini Gazâlî'nin açıklamalarında bulmaktayız.

anlaşmazlık yaşadıkları, bunların içinde tefekkür kavramının işâret ettiği eylemin tezekkürden daha üstün olduğunu savunanların yanında tezekkürü tefekküre yeğleyenler de olmuştur.⁵⁸⁰ Gazâlî derûnî düşünme ve meditasyon olarak tanımladığı tefekkürü bir hatırlama eylemi olan tezekkürden daha üstün bir konumda kabul etmiştir. Tefekkür insanın kendi başına ya da kalabalıklar içinde gerçekleştireceği bir ibâdet türü olarak süreklilik arz eder.⁵⁸¹ Bu açıdan bakıldığında tefekkür zikrin en ileri derecesi olarak kabul edilebilir. Çünkü tefekkür eylemi aynı zamanda içinde zikri de ihtivâ etmektedir.⁵⁸²

Anlaşılmaktadır ki Gazâlî'nin düşünce sisteminde tefekkür çok önemli bir yer teşkil etmektedir. Nitekim derûnî düşünce onun bilgi epistemolojisinin ana unsurudur. Bu açıdan Kur'ân'ın çizdiği sınırlar içerisinde tefekkür ve hikmet kavramlarını ele alan Gazâlî bu ikisini iç içe kullanıp, aralarındaki sebep-sonuç ilişkisine ve metafizikle olan ilgilerine de önemle vurgu yapmıştır. Zira onun konuyla ilgili tüm eserlerinde incelendiğinde hikmet ve tefekkür kavramlarının ayrılmaz bir bütünlük içinde ele alındıkları görülür. Buna göre hikmetin ilk şartı tefekkürdür.⁵⁸³

Gazâlî'nin tefekkürü zikirle beraber âzâlarla yapılan tüm amellerden üstün tuttuğunu; “Bir saatlik tefekkür bir yıllık ibadette daha hayırlıdır.” hadisini referans olarak göstermesinden anlayabiliyoruz. Bu değerlendirmeye göre tefekkürle kalbe hâsıl olan ilim derûnî düşüncenin özel bir meyvesiyken, bu şekilde kalpte bazı değişiklikler olmaya başlar ki bu da âzâları ve davranışlarını şekillendirip değiştirir. Aslında bu iç içe geçmiş zincir halkaları misali birbirini takip edip etkileyen bir süreci arz eder. Nitekim

⁵⁸⁰ Thierry Zarcone, *Tasavvufta Ölüm Deneyimi ve Ölüme Hazırlanma Türkiye Nakşibendîleri Örneği*, s.173

⁵⁸¹ Hâris el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah 'Kalb Hayatı'*, ter. Abdülhakim Yüce, Işık Yayınları, 2005 İstanbul, ss.485,486

⁵⁸² Ali Tenik- Vahit Göktaş, *Zikir*, s.107

⁵⁸³ Cevdet Kılıç, *Gazâlî'de Tefekkür ve Hikmet Kavramları*, Tasavvuf Dergisi, Yıl 2 sa: 5, Ocak,2001, ss.120, 121

davranışlar kalbe gelen hallere, hâl de ilme, ilim de tefekküre tâbîdir. Yani tefekkür burada anahtar mesâbesindedir. Bu süreci imam şöyle tasvir etmiştir:

- 1- Tezekkür merhalesi: İki mârifeti kalpte hazır bulundurmak (dünyanın geçiciliği ve âhiretin ebediliği düşüncesi)
- 2- Tefekkür mertebesi: Kalpte hazır bulundurulan iki mârifetin sonucunun talep edilmesi (burada âhiretin seçilmesi umulur)
- 3- İstenilen mârifetin varlığı ve kalbi nurlandırması
- 4- Mârifet nurunun kalpte değişiklikler meydana getirmesi ve eski vaziyetinin değişmesi
- 5- Karanlıktayken demiri taşa vurmakla meydana gelen ışıktan ortalığın aydınlanması ve daha önce görmeyen gözlerin görmesiyle beraber âzâların harekete geçmesi gibi, mârifet nurunun çakmağı da fikirdir.⁵⁸⁴

Tefekkür sayesinde kalbe lutfedilen mârifetin, oradan silinip gitmesin diye sürekli tekrar edilmesi de tezekkürün faydası olarak ifâde edilmiştir. Tefekkürle mevcut olmayan bir mârifeti celp edip çoğaltmak söz konusudur. Diğer taraftan düşünürümüz tezekkürü akılda bilfiil var olup unutilan ya da bilkuvve mevcut olan sûretlerin hatırlanması olarak değerlendirmiş, bilginin fitrî olarak insanın içyapısında mevcut olduğunu savunan bir görüş de ortaya koymuştur. Yani tezekkürün zaten var olan bilgiler üzerindeki perdeyi kaldırma rolüne işâret etmiştir. Dünya zevklerinin sebep olduğu kalb hastalığıyla bu bilgiler kaybedilmese de, aradaki perdeyi aralayabilme imkânı kaçırılabilir.

Gazâlî'nin insanın hizmetine verilen varlıkların yaradılış gâyesi üzerinden bir hikmet anlayışı geliştirdiği görülür. Bu noktada hikmeti şükrün bir edâsı olarak değerlendirmiştir. Allah (cc)'ın nimetlerini O'nun sevgisini kazanacak yolda kullanmak bu şükrün ifâdesidir. Bu yönüyle tefekkür eşyaya ibret gözüyle bakarak, yarattıklarında

⁵⁸⁴ Gazâlî, *İhya-u Ulumid'din*, C.4, s.767, 768

Allah (cc)’ın hikmetini idrak edebilmektir. Dolayısıyla insan, tüm bu nimetlerin yaradılış gayesinin onu Allah (cc)’a ulaştırması hususunda vesileler olmasından ötürü, varlıklarda hikmet arayışını gözetmelidir.⁵⁸⁵

Gazâlî, *İhyau Ulûmi'd-Din*’de tefekküre için müstakil bir bölüm ayırarak konuyu tafsilatlı bir şekilde ele almış, son derece önem atfettiği bu eylem üzerinde insanların anlayışlarının yeterli düzeyde olmadığını şu ifâdeleriyle belirtmiştir: “Cenab-ı Hak Kitabında çokça düşünce, ibret alma, bakma ve fikre insanlar teşvik edilmiştir. Şu bir aşikârdır ki düşünme nurların anahtarı basîretin başlangıcı, ilimlerin ağı, mârifet ve anlayışların tuzağıdır. İnsanların çoğu düşüncenin fazîlet ve rütbesini bildiler. Fakat onun hakikatini, meyvesini, kaynağını, varacağı noktayı, mecrâsını, yolunu keyfiyetini bilemediler. Nasıl düşünüleceğini, nerede ve niçin düşünüleceğini, düşünceden ne kastedildiğini bilemediler. Şâyet tefekkürden maksadın onun meyveleri ise o meyveler nerede? İlim midir, âlim midir yoksa bunların tümü müdür? Bunu anlayamadılar. Bütün bunları anlamak cidden önemlidir.”

2.Tefekkerün Meyvesi Mârifet

2.1 Marifet ve Hikmet

“عرف” fiilinin mastarı olan mârifet; bilgi, tecrübî ve amelî bilgi, tanımak, âşinalık mânâlarına karşılık gelmektedir.⁵⁸⁶ İrfan⁵⁸⁷ ve hikmet kavramları ile aynı anlamda kullanıldığını bilinse de de aralarında bazı farklılıkların olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim irfan kavramı daha çok genel ve tümel nitelikteki ilim ile ilişkilendirilirken, mârifet için daha özel, tikel ve ayrıntılı bir ilimden söz edilmektedir.⁵⁸⁸ Hikmetin, İbn Arabî’nin de

⁵⁸⁵ Gazâlî, *İhya-u Ulumid'din*, C.4, s.788

⁵⁸⁶ عرف Bir şeyin izini tefekkür edip, deruni bir düşünce ile onu algılamayı ifade eder. İsfahânî, *Müfredat*, C.2, ss.202, 203

⁵⁸⁷ Kelime mânâsına baltığımızda gerçeği anlama hususundaki güçlü sezîş yeteneği anlamına gelen irfan kavramı tasavvufî literatürdeki karşılığının ise; Allah (cc)’ın gizli sırlarına ve eşyanın hakikatine tefekkür, keşif ve ilham yolu ile vakıf olarak tevhit ilminde zevk edinmedir.

⁵⁸⁸ Süleyman Uludağ, *DİA “Mârifet” md.*, C.28, ss.54-56

ifâde ettiği üzere, daha husûsî bir mâlûmla alâkalı bir ilim olarak görülmesi de⁵⁸⁹ mârifetin bu tanımıyla örtüşmektedir. Bu nedenle öncelikli olarak hikmet kavramını etimolojik ve epistemolojik açıdan değerlendirmek yerinde olacaktır.

Hikmet kelimesi kökü حکم olan ve bir şeyi ıslah etmek için bir tür alıkoyma anlamındaki⁵⁹⁰ mastardan türemiştir. Nitekim hayvana takılan gem hayvanın hakemesi olarak adlandırılmış ve حكمت الدابة ifâdesi ile ‘hayvanı yularla kontrol ettim’ denilmiştir. Bu anlama yönelik olarak da hikmet kelimesi, arapçada kullanılan bir deyme istinâden; insanı iyi olana yönlendiren, çirkin ve kötü olandan alıkoyan söz olarak anlaşılmıştır.⁵⁹¹

Mârifet daha öncesinde bilinmeyen ya da vehim halinde olan birşeyin inkişaf edip açıktan bilinir hale gelmesi halinde kullanılan bir terimdir.⁵⁹² Bu noktada mârifet için süjenin, yani düşünce eyleminin gerçekleştiği akıl ya da kalbin durumu önem arz etmektedir. Akıl, şehvânî arzu ve şeytânî kışkırtmaların tesiri altındayken ilhamdan ve ibret kaynaklarına karşı duyarlılığından yoksun kalacağı için, tefekkürle mârifete ulaşabilmek güçleşir. Allah (cc)’ın bir lütfu olan hikmetin temiz ve saf akılda hâsıl olması mümkündür. “..ve bunu ancak temiz akıllılar anlar.”⁵⁹³ Yani hikmetin verilmesi yeterli değil onu almak da gerekir. Hikmeti veren Allah (cc) vâsi (zengin, geniş) olduğundan herhangi bir koşula ihtiyaç duymazken, alacak olan insan bu koşula muhtaçtır.⁵⁹⁴

İbn Manzûr ise hikmeti, en değerli varlıkları en üstün bilgiyle bilmek olarak tanımlamıştır. Bu doğrultuda hikmet sahibi kimse hakîm⁵⁹⁵ olarak adlandırılıp, kavramın

⁵⁸⁹ İbn Arabî, Fütûhât-ı Mekkiye, ter. Ekrem Demirli, Litera Yayınları, İstanbul 2007, C.2, s.341 İlim ve mârifeti birbirinden ayıran İbn Arabî’nin; mârifeti yakınlık kurmak suretiyle elde edilen bilgi, ilmi ise akli bilgi yada istidlal şeklinde tarif etme yoluna gittiği görülür. Afifi, *İbnü’l Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1975, ss.98, 99

⁵⁹⁰ İsfahânî, *Müfredat*, C.1, s.330 Bu nedenle hayvana takılan gem hayvanın hakemesi olarak adlandırılmıştır. حكمت الدابة Bu nedenle hayvanı yular ile kontrol ettim ifâdesi kullanılmaktadır.

⁵⁹¹ İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığına*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s.116

⁵⁹² Seyyid Şerif ,Cürcânî, *Ta’rîfât*, ss.64, 65 Rıza Korkmazgöz, *Gazâlî’de Mârifetullah Düşüncesi ve Kelami İstidalin Değeri*,

⁵⁹³ Bakara, 2/269

⁵⁹⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C. 2., s.277, 278

⁵⁹⁵ Hakîm kelimesini telaffuz ederken, uzatma işaretinin bulunduğu harfe dikkat etmek gerekmektedir. Yani bu kelime hakiym şeklinde söylenmelidir.

Allah (cc) için kullanılması hüküm sahibi olmasından ileri gelmekteyken, insana nispet edilmesi halinde îtidal üzere adâletli ve dengeli olma anlamlarına gelmektedir.⁵⁹⁶ Nitekim insan nefsine ait, doğruyu yanlıştan ayırma özelliği olan hikmet, akıl kuvvetinin îtidalinden kaynaklı iyi düşünce, isâbetli görüş ve eşyanın inceliklerine vâkıf olabilmekken, bu niteliğin îtidal bir noktada şecaat, iffet ve adâlet ile birleşmesi güzel ahlâkın göstergesi sayılır.⁵⁹⁷

İsfahânî'nin hikmet ile ilgili getirdiği yorum da Manzûr'un ifâdeleri ile paralellik göstermektedir. O, hikmeti ilim ve akılla gerçeği bulma şeklinde tanımlarken, kavramın Allah (cc) için kullanıldığında “eşyayı bilmek ve onu en sağlam ve kusursuz şekilde yaratmak”; insan için kullanıldığında ise “varlıkları tanıyarak hayırlı işler yapmak” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Bu cümleden her hikmetin bir hüküm olduğunu, ancak her hükmün hikmet olamayacağını ifâde etmiş, “*Andolsun ki biz, Lokman'a "Allah'a şükret!" diye hikmet verdik.*”⁵⁹⁸ âyetini de bu görüşüne delil olarak getirmiştir.⁵⁹⁹

“*Dilediğine hikmet verir, hikmet verilene ise pek çok hayır verilmiş demektir. Ve bunu ancak üstün akıllılar anlar.*”⁶⁰⁰ âyetine bakıldığında ise; tanımını eşyanın hakîkatini bilip, güzel işler yapabilme olarak verdiğimiz hikmetin; Allah (cc)'ın sadece Peygamber ve müslümanlara dâir bir lütfunun olmasının ötesinde bir anlam ifâde ettiği sonucu da çıkarılabilmektedir. Nitekim bilgi ve hikmetin kalbinde meydana geldiği akıl sahibi kimse, bunların ancak Allah (cc) tarafından verilip, kolaylaştırmasıyla olduğunu tefekkür ederek anlayabilir. Bununla yetinmeyip neticelerden yola çıkarak, sebebe doğru geçişin olduğu bir imâna vesîle olacak bir tefekkür süreci yaşayabilirken; nefis mârifeti kendine

⁵⁹⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab*, C.1, s.901

⁵⁹⁷ Abdullah b. Said es-Selmani, *Ravzatü't-ta'rif bi'l-hubbi's-şerif*, nşr.Abdülkadir Ahmed Atâ, Kahire 1966, s.445

⁵⁹⁸ Lokman, 31/12

⁵⁹⁹ İsfahânî, *Müfredat*, C.1, ss.331-333

⁶⁰⁰ Bakara, 2/269

mal edip, sebeplerde kendisini müessir olarak gördüğü takdirde de neticelerden sebeplere geçmekte âciz kalmış olur.⁶⁰¹

Cürcânî ise hikmet kavramına, insanın beşer kuvveti ölçüsünde nesnelerin mâhiyet ve hakikatlerini bilmesi şeklinde felsefî bir tanım getirirken, ilâhî hikmetle ilgili olarak da, insanın irâdesi dışında fizik ötesi varlıkların hakikatlerini ontolojik mânâda kavrayabilmesine dayalı, metafiziğe dâir bir ilimden söz etmiştir.⁶⁰²

İslâm fiilozofu Kindî'nin felsefeyi hikmet sevgisi, filozofları ise hükema olarak tanımladığı görülür. Zira Grekçe 'philo-sophia' kelimesi 'hikmet sevgisi' anlamına gelmektedir.⁶⁰³ Bu felsefenin etimolojik anlamını içeren ve Kindî'nin altı başlık altında sıralamış olduğu tariflerinden sadece biridir. Kindî felsefenin en üst seviyesi olarak gördüğü metafiziği ise hikmetler hikmeti olarak tanımlamıştır.⁶⁰⁴ İnsanın gücü verdiği ölçüde Allah (cc)'ın fiillerine benzemek, ölümü önemsemek, insanın kendini bilmesi, yine insanın gücü verdiği ölçüde ebedî olan varlıkların mâhiyet ve hakikatini bilmesi felsefeye getirdiği tanımlar arasında yer almıştır. Burada üzerinde durulması gereken bir konu olarak "insanın gücü ölçüsünde" ifâdesidir. Onun bu ifâdesindeki vurgu insanların algılama kapasiteleri arasındaki farka dikkat çekmesinin de ötesinde, ölçülebilen bir sezgi yeteneğiyle mutlak hikmete ulaşmanın mümkün olmadığı görüşünü içermesidir.⁶⁰⁵

⁶⁰¹ Fahreddin Râzî, *Mefâtihi'l Gayb 'Tefsir-i Kebir'*, C.5, ss.519, 520; Elmalılı'nın konu ile ilgili açıklamalarında ise hikmetin bu şekilde sebeple ilgili bir kavram olmakla beraber ondan daha genel bir anlamda ifâde etmektedir. Yani hikmet sebepten önce de bulunabileceği gibi nihai faydadan sonra da bulunabilir.

⁶⁰² Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât 'الحكمة الإلهية; الحكمة' "el-hikme, el-hikmetü 'l-ilahiyye"* md., ss.64, 65; İlhan Kutluer, *DİA 'Hikmet' md.*, C.17, s.503;

⁶⁰³ Philo sözcüğü ilkçağ felsefe dilinde seviyorum, dostluk gösteriyorum gibi anlamlara gelmektedir. Filarmoni (ahenk sevgisi); filoloji (lisan sevgisi) gibi pek çok terimin bu sözden türedildiğini bilinmektedir. Bazı Avrupa dillerinde (f) sesini vermek için (ph) harfleri kullanılarak philosophie şeklinde telaffuz edilirken, bunların haricinde İtalyan ve İspanyollar filosofia imlasını kullanmaktadırlar. Türkçe imla kuralları gereğince de iyine (ph) yerine (f) ile telaffuz edilmektedir. Bkz. Nihat Keklik, *Felsefenin İlkeleri Felsefeye Giriş*, Doğu Yayınları, İstanbul 1982, s.2

⁶⁰⁴ Bu tariflerden birine göre de; felsefe ölüm tercih etmektir. Kindî, *Felsefî Risaleler 'Tarifler Üzerine'*, s.184; Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü 'Hikmet' md.*, Elis Yayınları, Ankara 2003, ss.166-167 İnsanı kuşatan fiziki dünya aşağıda, matematik ortada, metafizik ise yüksekte bulunmaktadır. Matematiği metafiziğe yükselmek için önemli bir rol oynadığını ifâde eden filozofun bu düşüncesinde Platonun etkisinde kaldığı bilinmektedir.

⁶⁰⁵ Müfit Selim Saruhan, *İslâm Meşşai Felsefesinde Filozof*, Divan Kitap, İstanbul 2017, s.81

İbn Sînâ ise hikmetin feslefi terminoloji içerisinde yerini ve tanımını açıkça belirleyen filozof olmuştur. Filozof, düşünce sistemine göre matematik, fizik, mantık gibi ilimlerin konu kapsamı itibarıyla hikmet sayılamayacaklarını, gerçek mânâdaki hikmetin metafizik olduğunu ifade etmiştir. Bu doğrultuda hikmeti, beşerî gücün elverdiği ölçüde varlıkların mâhiyetini tasavvur edip, nazarî ve amelî bilgileri tasdik etmekle kemâle ermesi olarak tanımlamıştır.⁶⁰⁶

Epistemolojik açıdan akıl yürütmeye gerek kalmadan, nefsin ilâhî nurlar ile aydınlanıp mânevî zevklere mazhar olacağını savunan İşrakî felsefede, hikmete ulaşmada iki farklı metottan bahsedilir. Bunlardan ilki araştırma ve kanıtlamaya dayanıp Aristo'ya atfedilen “*el-hikmetü'l bahsiyye*”, diğeri ise Platon'un liderli olduğu mistik tecrübe ve sezgiyi esas alan “*el-hikmetü 'z-zevkiyye*”dir. Bu düşünce akımının kurucusu Sühreverdî de Gazâlî gibi bahsî hikmete gereken önemi vermekle beraber, hakikat bilgisine vesile olan zevkî hikmetin savunuculuğunu yapmıştır.⁶⁰⁷

Tasavvuf literatürü incelendiğinde, hikmet ve mârifet kavramlarının aynı mânâda kullanıldığını *Kuşeyri Risâlesi*'nde görmekteyiz.⁶⁰⁸ Erken dönem sûfîlerinden olan Hakim Tirmizi'nin hikmet için, sebep ve sonuçlar arasındaki ilişkilerdeki ilâhî rolün keşfedilmesiyle varoluşun sırlarının kavranması şeklinde yaptığı tanım da iki kavram arasındaki anlam boyutundaki benzerliğe bir başka örnek olarak gösterilebilir.⁶⁰⁹

Her ilmin bir mârifet, her mârifetin de bir ilim olduğunu vurgularken Hucvirî'nin de aynı doğrultuda; ulemânın da, fukahânında Allah (cc) hakkında sahip olunan ilme mârifet adını verdiklerini ifade etmiştir. Kendine has bir epistemolojisi bulunan Muhâsibî'nin ise bunun aksi yönünde bir görüş ortaya koyduğu görülür. Zira ona göre

⁶⁰⁶ İlhan Kutluer, *DİA 'Hikmet' md.*, C.17, s.507

⁶⁰⁷ Mahmut Kaya, *DİA 'İşrakîyye' md.*, C.23, s.438

⁶⁰⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, ss.109, 178 Buralarda hikmet, mârifetde olduğu gibi kalbe doğan bir bilgi olarak nitelendirilmiştir.

⁶⁰⁹ Hakim Tirmizi, *Hatmu'l Evliya Nübüvvetin Sonu*, der. Salih Çift, İnsan Yayınları, İstanbul 2018, ss.153-157; Mustafa Kara, *DİA 'Hikmet' md.*, C.17, s.519

ilim ve mârifete ayrı fenomenler olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla ikisi arasındaki farkın, kelimelerle açıklanacak nitelikte olmadığını belirtir.⁶¹⁰

2.2 Sûfî Tecrübeye Mârifetin İfadesi ve Mârifetullah

Mârifetullah, Allah (cc) bilgisi anlamına gelen, O'nun sıfatlarını ve esmasını tefekkür ederek varlığının ve birliğinin bilinmesini ifâde eden Arapça bir tamlamadır.⁶¹¹ Tasavvufta insan ve âleme dâir bilgi olan mârifet, sâlikin daha özel bir bilgiyi ifâde eden mârifetullaha ulaştırmasına vesile olan bir bilgi türü olarak kabul edildiği takdirde, böyle bir amaca hizmet etmesi açısından değerli görülür.⁶¹² Nitekim Gazâlî de ruhun asla ölmeyeceğini belirtirken, bedenle olan ilişkisini onu bir vâsıta olarak kullanıp mârifetullah kazanmaktan ibâret saymıştır.

Sûfiler mârifetin tarifinden ziyade onun sebep, sonuç ve belirtileri üzerinden açıklamalar getirip, Allah (cc) hakkında tam anlamıyla mârifet sahibi olmanın imkân dâhilinde olmadığını altını çizmişlerdir.⁶¹³ Bu nedenle mârifet yolunda ilerleyen sûfiler Hakk'ı bilme konusunda acizyet ve artan hayretlerini ifâde etmek için mârifete “Hakk'ın bilinemeyeceğini bilmektir.” şeklinde bir tanım getirmişlerdir.

Serrâc da hakîkati bilmeyi Allah (cc)'ın sıfatlarını gereği gibi kavramanın ve mârifete ermenin imkânsızlığı olarak tarif ederken; “*Onlar ise, O'nun dilediği kadarından başka ilminden hiç bir şey kavrayamazlar.*”⁶¹⁴ âyetini hatırlatarak ilimden mahlûkata kavrayabileceği kadarının açıldığını, ancak Hakk'ı gerçek mânâda tanımaya güç

⁶¹⁰ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV, Ankara 2000, s.301; Muhasibi ilim ve marifet arasındaki farkı açık bir şekilde görerek bu konu ile ilgili olarak *Kitab al-İlm* ve *Şerh al-Ma'rife* ve *Bez an-Nasiha* adlı iki farklı eser telif etmiştir. Ona göre mârifet bilme fiilidir. Kalb ise bu fiilin gerçekleştiği yerdir. İnsanın ontolojik manada ve nedensel bağlanlılar çerçevesinde kendisini anlamlandırdığı bir bilgiyi ifâde etmektedir. Bu bilgi neticesinde insanın kendisini bir realite ile içiçe bulduğunu ifâde eden Muhasibi bu anlamda mârifeti insanın iradesinin de ötesinde temel eylemi olarak değerlendirmiştir. Diğer taraftan o mârifet ile ameli birbirinden ayırmayarak âhirette derecenin de kalpte hasıl olan bu marifenin doğrultusunda harekete geçmekle kzanılacağını belirtmiştir. Hüseyin Aydın, *Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi*, Pars Matbaacılık, Ankara 1976, ss.129-135

⁶¹¹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, ss.319, 320

⁶¹² Süleyman Uludağ, *DİA 'Mârifet'*, C.28, s.55

⁶¹³ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.236

⁶¹⁴ Bakara, 2/255

yetirilemeyeceğini vurgulamıştır.⁶¹⁵ İnsan zatı îtibâriyle bilgisiz ve cahildir. Mârifet de bu bilgisizlik hakkındaki kazanılan bilgidir.⁶¹⁶

Bayezid-i Bistamî'nin Allah (cc)'ın zatı hakkındaki mârifet iddiasını câhilâne bularak, mârifetin hakîkatine dâir olan bilgi hayret olarak nitelemesi, Ebû Said el-A'rabî'nin Allah (cc) hakkındaki mârifetin insanın bu konuda bilgisizliğini itiraf etmesinden ibâret görmesi,⁶¹⁷ Abdullah et-Tüsterî'nin de mârifete insanın Hak konusunda cahil olduğunu bilmesi olarak getirdiği tanım da göz önüne alındığında; mutasavvıfların mârifet hakkındaki görüşlerini, Hz. Ebû Bekir' e attettikleri, "Allah hakkında mârifet sahibi olmanın biricik yolu insanın O'nun hakkında mârifet sahibi olmaktan aciz olduğunu idrak etmesidir" ifâdesi üzerine temellendirdikleri anlaşılır.

Muhâsibî de aynı doğrultuda görüş bildirerek, Allah (cc)'ı bilme noktasında en olgun aklın bile O'nu bilmekten aciz kalacağını belirterek, mârifetullah görüşünü aklın bu niteliği üzerinde temellendirmiştir. Yaşadığı dönemin önemli sûfî kelimcilerin biri olan Muhâsibî aklın mârifetullah konusunda üç merhaleden geçmesinin muhtemel olduğunu ifade etmiştir. Buna göre aklın, varlık ve Kur'ân'dan hareketle eserden müessire doğru, bir mantık süreci izleyerek Allah (cc)'a imân etmesi ilk merhaledir. İkinci aşamada ise imân eden aklın soyut aklî verilerden hareketle Yaradan'ına yöneldiğinde, imâna zarar verebilecek bir şüphe ile karşılaşması söz konusudur. İnsânî akıl bu noktada mârifetullahın tam anlamı ile kavranamayacağına dâir bir bilinç durumuna geçip, bu şüpheden kurtularak mârifetullahını artırma imkânı bulabilir. Son aşama ise yakînî bilgi ve basîretin yardımıyla aklın gözle görürcesine ilâhî gerçeğe kavuştuğu ve mârifetullahın gerçekleştiği merhaledir.⁶¹⁸

⁶¹⁵ Serrâc Tûsî, *el-Lüma'*, s.34

⁶¹⁶ Kelâbazi, *Ta'arruf Doğuştan Devrinden Tasavvuf*, haz. Süleyman Uludağ, s.97

⁶¹⁷ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s.273

⁶¹⁸ Hâris el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l Kur'ân 'Akıl ve Kur'ân'ın Anlaşılması'*, ter. Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul 2003, ss.181, 182 Muhasibi'nin burada basireti saf bir İslâmî kavram olarak kabul ettiği görülüyor. Kur'ân ve sünnet doğrultusunda gerçeğe bir yönelimle, ilahi emirlerin; üzerinde tekrarlı

Kur'ân'da mahlûkat ilminin kadîm olanı kuşatamayacağı belirtilmiştir.⁶¹⁹ Bu sebepten Allah (cc)'ı tanımanın bir nihâî noktası olsaydı, mânevî tekâmülden bahsetmek anlamsızlaşır. Yani mârifetin sonu olmadığından ârif kimse Hakk'ın sırrına mâtuf olduğu ölçüde nurlanarak bu dünyada da âhirette de yükselmeye devam eder. Bu hali anlatmaktan akıllar aciz kalıp, kelimeler yetersiz kalır.⁶²⁰ Bu, sonlu olanın sonsuz olanı, nitelenmiş olanın niteleyiciyi, tavsif olanın da düzenleyiciyi anlamakta yetersiz kalmasından ileri gelen bir acziyet olarak kabul edilir. Dolayısıyla bir sûfî, düşünce dünyasında mutlak zatın bilinemezliği ilkesiyle varoluşun amacı olan Hakk'ı tanıma gayesi arasındaki gerginliği her zaman yaşamak zorunda kalmıştır.

Melekût âlemine ait ruh ile maddî âleme ait bedenden müteşekkil insan, dünyada iken zâhirî organları ile maddî âlemi görmekte iken gayb âleminin idrak etmekten uzaktır. Buradaki perdeden maksat da âhirete ait şeyleri örten duyu organları ile hissedilen şeylere bağımlılık ve düşkünlüktür. Bazılarının henüz dünyada iken basîret gözünden perde aralanabilir ki bu da kalbin nurlanmasıyla mümkün olur. Bazılarının da basiretine perdeleyen haller ancak “*Andolsun sen bundan gaflette idin; derhal biz senin perdeni kaldırdık. Bugün artık gözün keskindir (denir).*”⁶²¹ âyetinde ifade edildiği üzere ölümleriyle açılır.⁶²²

Sûfîler “*Sultanlar bir beldeye girdiklerinde, oranın düzenini bozarlar (altını üstüne getirirler); orada izzetli olanları zelil ederler.*”⁶²³ âyetini; ilahi aşk ve zikir sultanı kalbe girdiği vakit şeytan ve nefsin kalpte kurmuş olduğu önceki düzeni bozarak güzel

ve deruni bir şekilde tefekkür edilip kavranması ile o kişi basiret sahibi oluyor. Gazâlî akıl konusunda eserlerinde Kur'ân'ı akıl olarak diye niteleyen Muhâsibî'den etkilendiğini el-Münkiz'de ifade ederken, bunun yanında Muhâsibîye ait olan er-Riaye, el-Mekasib, el-Mesail, el-Vasaya, Maiyetu'l-Akl eserlerinin dışında kendisinde bulunan başka eserlerinden de alıntılar yapmış olduğu bilinmektedir. Bkz. Gazâlî, el-Münkiz Mine'd-Dalâl 'Hakikat Arayışı', s.41; Hâris el-Muhasibi, A.g.e, s.200

⁶¹⁹ Tâhâ, 20/110

⁶²⁰ İbn Acîbe el-Hasenî, *Bahrü'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, ter. Dilaver Selvi, Semerkand Yayınları, İstanbul 2016, c.5, s.708; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.5, s.274

⁶²¹ Kâf, 50/22

⁶²² İbn Acîbe, A.g.e, c.9, s.342; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri*, c.8, s.236

⁶²³ Neml, 27/34

gösterdiği ne varsa yıkıp yıkıp atacağı şeklinde yorumlamışlar,⁶²⁴ mârifetin hakîkatini Hakk'ın en latif nurların eşliğinde varoluşun sırlarını keşfettirmesi olarak tanımlamışlardır.”⁶²⁵ Bu doğrultuda kalb mârifet ile hayat bulup diri kalarak, Hakk'ın haricinde olan şeylerden yüz çevrilir.⁶²⁶

İlk dönemlerden itibaren sûfiler, sûfi olmayan âlimlerin ulaştıkları bilgilerden daha farklı olarak kendilerine has bir bilgiye ulaştıklarını varsayarak, bunu mârifet, irfan, yakîn gibi terimlerle tanımlama yoluna gitmişlerdir.⁶²⁷ Nitekim sûfiler ibâre ve ifâdeler konusunda bilgi sahibi olan ancak bunların mânâlarını kavramadan lafızlarını ezberleyen kimselere âlim ismini verirken, birşeyin mânâ ve hakîkatini hakkında bilgi sahibi olan kimseyi de ârif olarak tanımlamışlardır.

Tefekkür başlığında yer verdiğimiz üzere Kur'ân'da insanı muhatap alan “..ibadet etsinler..”⁶²⁸ ifâdesine sûfiler de “*tanısınlar*” şeklinde mânâ vererek, Allah (cc)'ı tanımayı kulun yerine getirmesi gereken en önemli görevi olarak saymışlardır.⁶²⁹ Bu nedenle insanın Hakk'a dâir olan bilgisinin kendisine olan bilgisi ölçüsünde olduğundan, kişinin nefsini tanıyabildiği oranda Hakk'ı tanıyabildiğini kabul etmişlerdir.⁶³⁰ Bu nedenle sâlikin sülûk yolunda elde ettiği bilgiye mârifet-i nefis, Hakk'a dair bilgiye de mârifet-i Hakk adı verilmiştir. Daha sonraları hadis literatüründe girmiş olan “Nefsinin bilen Rabbini bilir” tasavvufî vecizesi de; *Tabâkatu's-Sûfiyye*'de yer alan Ebû Saîd el-

⁶²⁴ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s.579

⁶²⁵ İbn Arabî, *Bir Sûfî'nin Portresi Zunnûn-i Mısırî*, ter. Ali Vasfî Kurt, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2005, s.185

⁶²⁶ Hucvirî, *Keşfu'l Mahcub*, s.398

⁶²⁷ Süleyman Uludağ, *DİA “Mârifet” md.*, C.28, s.54

⁶²⁸ Zâriyât, 51/56

⁶²⁹ Hucvirî, *A.g.e.*, s.397 (Mârifetullah başlığı altında) ayr. Bkz. Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma'*, s.38

⁶³⁰ Süleyman Uludağ, *DİA “Mârifet-i Nefs” md.*, c.28, s.57; Tasavvufta olduğu gibi İslâm ahlâk felsefesinde de insanın kendini tanımasına büyük önem verilmiştir. Zira Kindî de felsefenin tanımını “insanın kendini tanıması olarak yaparken, İbn Mîseveyh güzel fiillerin kaynağı olabilecek ahlâkın kazanılmasının nefsin nasıl bir şey olduğunu öğrenmekle mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2011, s.381

Harrâz'ın "Nefsinde olanı bilmeyen Rabbini nasıl bilebilir" ifâdesidir ki, burada mârifet-i Hakk'a ulaşmak için martifet-i nefis referans olarak gösterilmiştir.⁶³¹

Mârifet-i nefis aynı zamanda "mârifet- hakka'l-yakîn" olarak da ifâde edilir. Bu bilgi türü mücâhede yoluyla kalbin tasfiye ve nefsin tezkiyesi edilip nefiste şüpheleri gideren nurların doğmasıyla ortaya çıkar.⁶³² Güneşin ufuktan doğup ziyâsının dünyayı aydınlattığı gibi, nur da kalbin derinliklerinden doğup onu feyizlendirir. Bu nedenle mârifetullah sürekli ve kalıcı sevginin feyz kaynağı olarak kabul edilir.⁶³³

Yakînin üç derecesinden ilme'l yakîn araştırma ve delil yoluyla elden edilen ilimken, ayne'l yakîn keşf ve ilham yoluyla hakka'l yakîn ise toprağa bağlı beşeri vasıflardan sıyrılmakla elde edilen ilimdir. Diğer bir ifâdeyle hakka'l yakîn ölüm ile hâsıl olan bir ilimdir. İlmin derecesi öznellediği ölçüde değer kazanırken, ancak ölümle insan kendi hakîkatine vasıl olur. Zâhir ulemânın delillere dayanarak elde ettikleri ilim süte, sûfîlerin müşâhede neticesinde mazhar oldukları ayne'l yakîn ve hakka'l yakîn ise süttten çıkarılan yağa benzetilerek, bilginin değerine işâret edilmiştir.⁶³⁴ Hz. Peygamber (sav)'in "Ümmetim için en çok korktuğum şey yakînin azalmasıdır"⁶³⁵ şeklindeki ifâdesi de, yakîne⁶³⁶ verilen önemin bir işâreti olarak kabul edilebilir.

Yine bir başka tasnife göre ilme'l yakîn akıl ve istidlal sahibi olanlara, ayne'l yakîn keşfe dayalı ilim sahibi olanlara, Hakka'l yakîn ise mârifet sahibi kimselere mahsus bir durum arz eder. Diğer ifâde ile ilme'l yakîn avâmın, ayne'l yakîn havâssın, ehass-ı havâssın yakınıdır. Bazı sûfîler ilme'l yakînden muameleler hakkındaki ilmi, ayne'l

⁶³¹ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s.136; Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetname*, ter.Cafer Durmuş, Kerim Kara, Erkam Yayınları, İstanbul 2011, s.8

⁶³² Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi, *Kitâbü câmi'i'l-usûl fi'l-evliyâ*, s.156

⁶³³ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetname*, s.11

⁶³⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l Maârif*, s.49

⁶³⁵ Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, I, 22

⁶³⁶ Yakîn: Bir şeyi şüphesiz olarak tam ve doğru şekilde bilme. Tasavvuf literatüründe ise; Herhangi bir delile bağlı olmaksızın sadece iman kuvvetiyle aşîkar olarak görme, müşâhede ederek bilme olarak tanımlanmıştır. İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, red. Ahmet Topaloğlu, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2006, C.3, s.3350

yakinden dünyadan ayrılırken sekerat halinde hâsıl olan ilmi, hakka'l yakinden ise cennette rü'yetin keşfini tatmayı anlamışlardır.⁶³⁷

Aklın ilmen mevti bilmesi ilme'l yakîn olarak tanımlanabilirken, bu bilinç üzere müşâhede boyutuna geçildiğinde ayne'l yakîn olur. Hakka'l yakîn ancak mevti tadınca vukû bulabilir. Yani bazı ulemânın da ifâde ettiği üzere; ilme'l yakîn şeriatın zahiri, ayne'l yakîn şeriatta ihlasken, hakka'l yakîn ise hakîkati tatmaktır.⁶³⁸

Bir diğer görüş ise; sûfîlerin yakîni üç ayrı mertebeye ayırarak değerlendirmesinin yanlış olacağı, bunun yerine her üç mertebenin de ilme'l yakînin bir derecesi olarak görülmesi gerektiği yönünde olmuştur. Bu değerlendirmeye göre ayne'l yakîn ve hakka'l yakîn ilme'l yakînin sınırları içerisinde ve istidlal üzerinedirler.⁶³⁹

2.3 Marifete Ulaşmada Öznel Bilginin Önemi

Mârifet ve yakîn ile değerlendirmeler bu yönde olmuşken mutasavvıflar, insanın Hakk'ı en iyi şekilde tanıyabilmenin yolunun kendi özüne yapacağı yolculuğu üzerinde kurulu olduğunu ifâde etmişlerdir. Diğer bir ifâdeyle, sûfîler hakikâte ulaşmak için seyr-i âfâki yolundan ziyade seyr-i enfüsî yolunun takip edilmesini uygun görmüşler,⁶⁴⁰ bu doğrultuda nefsi tanımanın mârifetullahın anahtarı olduğunu ifâde etmişlerdir.⁶⁴¹ Bu görüşlerine ilgili iki âyeti de bu görüşlerine delil olarak göstermişlerdir: “*Kesin olarak*

⁶³⁷ İlme'l yakîn alimlerin şeriata dair hükümleri üzerineyken; ayne'l yakîn ölüme hazırlıklı olmaları hükmüyle ariflerin makamı; hakka'l yakîn ise tüm varlıklardan yüz çevrilmesini ifâde eden fena halidir. Yani ilme'l yakîn delilin ortaya koyduğu, ayne'l yakîn müşâhedenin verdiği, hakka'l yakîn ise müşâhede edilmesi hedeflenenden hasıl olan ilimdir. İbn Arabî, *Tasavvuf İstılahları*, s.698 ; Safer el-Muhibbî el-Cerrâhî, *Istîlâhât-ı Sofiyye fi Vatan-ı Asliyye*, haz. Derya Çakır Baş, Kırk Kandil Yayınları, İstanbul 2013, ss.245-246

⁶³⁸ Seyyid Şerif Cürcanî, *Ta'rifât*, s.154; Hâce Abdullah-ı Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, Kahire 1966, s.25

⁶³⁹ Ateşin varlığına bakarak dumanın dumanın var olduğunu bilme yoluyla istidlalde bulunmak ilme'l yakîne dahildir. İkinci derecede ise dumanın varlığını görerek ateşin varlığını bilebilmekte delilin kuvveti sebebiyle birinci derece yakından daha mükemmeldir. Yani ayne'l yakîne misal olarak verilen ateşin görülmesi esasen ateşin değil onun varlığına delil olabilecek dumanın görülmesidir. Hakka'l yakîn ise kendisinden öncekilere oranla daha tam ve mükemmeldir. Ancak yine burada dumanla tahakkuk etmek yani ona istidlal etmek sözkonusudur.

⁶⁴⁰ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, ter. Hüseyin Hilmi Işık, Hakikat Kitabevi Yayınları, İstanbul 2014, ss.49, 50

⁶⁴¹ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetname*, C.2, s.8

inanenlar için, yeryüzünde ve kendi nefislerinde nice ibretler vardır. Hiç görmüyor musunuz?”⁶⁴²; “Biz onlara hem ufuklarda ve hem kendi nefislerinde delillerimizi göstereceğiz ki, Kur’ân’ın hak olduğu kendilerine açıkça belli olsun. Senin Rabbinin her şeye şahit olması kafi değil mi?”⁶⁴³

Gazâlî’nin bu konudaki ifâdelerinin de aynı yönde olduğu görmekteyiz. Düşünür, beşer aklın O’nun zatını kavramadaki acziyetini yarasa örneğiyle açıklamıştır. Nasıl ki yarasa kuşunun güneşe bakma kâbiliyeti yoksa insanın da Hakk’ı zatına bakarak idrak edebilecek kapasitesi yoktur. Yarasanın gecenin karanlığında gezindiği gibi insan da dünyanın perdeli karanlığında ancak O’nun sıfatlarını anlayabilirler.⁶⁴⁴

Bu doğrultuda ayın yıldızlara, güneşin de aya olan ziyâları kıyaslanıp, Allah (cc)’ın sonsuz ziyâsı düşünüldüğünde beşerî idrakin acziyeti bir kere daha ortaya çıkmaktadır. Nasıl ki eşya güneşin ziyâsı ile âşikâr oluyorsa, kâinat da onun nuru ile var olmuş, gözle görünenler ise bu nurun sıçrantısı mesâbesinde kalmıştır.⁶⁴⁵ Bu durumda O’nun ezeliyyet ve ebediyeti, büyüklüğü ve yüceliği hususunda tefekkür mümkün olabilmektedir. Geriye kalan diğer tefekkür ise insanın kendisi üzerinden gerçekleştirdiği tefekkürdür. Zaten tasavvufta Allah (cc) mârifeti kendisi ihsan eder.

Bu nedenle Gazali, insanın bakışlarını en yakınındaki şeye, yani nefisine çevirmesi gerektiği, yaratıcının büyüklüğünün, ilminin ve hikmetinin, apaçık ve şaşırtıcı delillerinin bu şekilde idrak edebileceğini belirtmiştir. Böylelikle Allah (cc)’ın akıllara durgunluk veren yaratma hâdisesi ve yarattıkları üzerindeki derin tefekkür insana mârifet anahtarını sunabilir.⁶⁴⁶

⁶⁴² Zâriyât, 51/20,21

⁶⁴³ Fussilet, 41/53

⁶⁴⁴ Gazâlî, *Mizanü’l Ahlâk ‘Ahlâk Ölçüleri’*, ter. H. Ahmed Arslantürkoglu, Doyuran Matbaası, İstanbul, s.371

⁶⁴⁵ Gazâlî, *A.g.e*, s.372

⁶⁴⁶ Gazâlî, *Hikmetler Kitabı*, ter. Halil Kendir, İlke Yayıncılık, İstanbul 2014, s.124, 126

Gazâlî bu hususta bir teşbihde bulunarak mârifeti denize benzetmiş, insanların bu ilâhî bilgiye muvaffak olabilmesini de insanların metânet ve cesaret noktasındaki seviyelerine bağlamıştır. Kimilerinin deniz kıyısında bulunup da dalgaların oraya vurmasına dahi seyrederken, kimisi de denize ayağını atsa da ayakta kalma dirâyetini gösteremez. Bir diğer kesim buna cesaret gösterir ancak bu sefere de ayağını yerden kesip yüzmeyi göze alamaz. Bunların bir derece üzerinde olanlar da kıyılarda yüzüp derin yerlere kulaç atmaya cesaret edemezler. Derinlere yerlere dalmaya muvaffak olup gösterip dipteki incileri toplayamayanlar da onlardan bir derece ileridedir. Ancak öyle kimseler vardır ki denizin en derin yerlerine dalıp tüm kıymetlerinden istifâde etme noktasında kâbiliyet gösterebilir.

Bu benzetme üzerinden Gazâlî'nin âlimle ârif arasındaki farkı ortaya koyma açısından da önemlidir. Ona göre dördüncü dereceye varanlar âlim olarak nitelenirken, son safhaya erişme dirâyeti gösterenler de âriflerden sayılabilir. Ancak varılan bu noktada müşâhede edilenler de Allah (cc)'ın mârifet deryasından bir bardak su gibi kalır.⁶⁴⁷

Gazâlî'nin bilgiyi de iki kategoriye ayırarak ele aldığı görülmektedir. Bunlardan ilki varlığın görünüşüne, dış dünyaya ait bilgi, yani akıl ve duyu organlarının desteğiyle ulaşılan bilgi türüdür. İkincisi ise varlığın iç yüzüne, özüne ait ve akıl üstü kuvvetler olarak kabul edilen ilham ve keşif yoluyla kalbin mazhar olduğu bilgi türüdür. Düşünürümüzün bu iki türünü de bir havuz benzetmesi ile tasvir etme yoluna gitmiştir:

“Yere kazılmış bir havuz farz edelim. Buna yukardan, nehirlerden su akıtılsın.

Havuzun dibini de kazıp, yerin altından saf ve temiz su çıksın; ki bu su, yukarıdan getirilenden daha saf, daha devamlı, daha tatlı ve daha çok olacaktır. İşte kalp bu havuza

⁶⁴⁷ Gazâlî, *İlcâmü'l-Avam an İlmi'l-Kelâm 'Halkın Kelami Tartışmalarından Korunması'*, çev. D. Sabit Ünal, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 1987, s.67

benzer, ilim de bu suya. Nehirlerden gelen su, beş duyunun yerini tutar. Duyular vasıtasıyla kalbe bu ilimleri akıtmak mümkündür”⁶⁴⁸

Gazâlî’nin bu ifâdelerinden dış âlemden gelen gelen tecrübî bilgiye değer verdiği kadar, eşyanın özüne ait olan sezgiye dayanan bilgiye de değer verdiği anlaşılmaktadır. Yani bazen duyulardan bazen de Levh-i Mahfuz’dan gelecek bilgilerin hakîkate ulaşma yolunda gerekliliği, birinin diğerine basamak teşkil etmesi hasebiyle ikisinin de vazgeçilmez olduğu görüşünü benimsemiştir.⁶⁴⁹

Zira insandaki güzel huyların kaynağı Allah (cc) dır ve bu huyların kaynağını bilmek insanı Allah (cc)’a götürür.⁶⁵⁰ “*Sana güzellikten her ne ererse bil ki Allah’tandır, kötülükten de başına her ne gelirse anla ki sendendir...*”⁶⁵¹ Gazâlî’ye göre göre güzel huyların kaynağını bilmek insanı Allah (cc)’ı tanımaya götürür. Yukarıdaki âyete göre ifâde edecek olursak kötü huyların kaynağı olan nefsi bilmek yine mârifet nuruna vesile olur. Kul nefsinden uzaklaşıp âfetlerinden kurtulduğu ölçüde Rabbinin mârifetini elde eder. Mârifet seyr u sülûkla, yaşanılarak öğrenilen ve ahlâki tekâmülün sonucu elde edilen bir bilgi olması hasebiyle, aklî istidlal ya da metinler okuyarak elde edilen bilgilerden daha üstün kabul edilmiştir.⁶⁵²

Bu nedenle insan kendini tanıyabilme meselesine odaklanıp, fitratına mâtuf hakîkatlerle meşgul olabilirse, bütün âlemin Allah (cc)’ın kendisine yükümlü kıldığı şekilde ibâdet halinde olduğunu anlayabilir. Akabinde kendisinin de âlemlerle birlikte birleşmiş olduğu gerçeğini araştırdığında, kendi hakîkatinin bir yoksulluk, zillet, bir

⁶⁴⁸ Gazâlî, *İhya-u Ulumid’din*, C.3, s.45

⁶⁴⁹ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s.211

⁶⁵⁰ Gazâlî, *İhya-u Ulumid’din*, C.3, s.399

⁶⁵¹ Nisâ, 4/79

⁶⁵² Ancak sûfiler mârifetin nakil ve akıl yolu ile yoluyla elde edilen bilgiyi geçersiz kılıp değersizleştirmedeğini, tam tersine mârifetin sıhhati için âyet ve hadislerle uyumlu olması gerektiğini de vurgulamışlardır. Abdurrezzak Tek, *Tasavvufun Ana Konuları*, DİB Yayınları, İstanbul 2020, ss.57, 58

ihtiyaç ve miskinlikten ibâret olduğunu kavrama noktasında yol alması mümkün olabilir.⁶⁵³

Allah (cc)'ı bilen her ârif halka yabancı, nefsin âfet ve tehlikesinden uzak olur. Bu doğrultuda kalplerini dış etkenlere karşı yalıtıp koruyabilmenin verdiği hazzı yaşar ki; kendisinde bu hal vâkî olan kimseler tattığı mânevî vecde göre mârifeti elde ederler. Allah (cc)'ı tanıma yani mârifet kalpte sekineti gerekli kılar. Nitekim ilim de sükûneti gerekli kılar. Kimin mârifeti artarsa, onu kalbinde sekîneti artar. Mârifetin evveli Allah (cc) sonu için ise bir sınır ve bitiş noktası yoktur.⁶⁵⁴

Nitekim insan zulmet ve cehâlet içinde yaratılan bir varlık olması hasebiyle, kendisini karanlıktan çıkarıp amellerinde ona rehber olacak bir ışığa ihtiyaç duymaktadır. Maksadına ulaşmak için dünya ya da âhiret tarafından mı gideceğini, kendisiyle mi yoksa Allah (cc)'la mı meşgul olması gerektiğini mârifetin nuruyla anlaşılacağını vurgulayan düşünürümüz mârifet nurunun da tefekkürden meydana geleceğini açıkça ifâde etmiştir.⁶⁵⁵

Halkın Hakk konusunda en çok ârif olanı, O'nda en fazla hayret edenidir. Onların hayretinin ilk aşaması Rabbi'nin nimetine şükrünü istinâden gerçekleşen amellerini önemsiz değersiz olarak atfetmesidir. Zira nimetlere şükür ile mukabele etmesi gerektiğini bilir ancak Rabb'ına şükredebilmek de onun için bir nimettir; bu yüzden fiillerini nimetin karşılığı olmaya layık görmez.⁶⁵⁶

Nitekim Rasullah (sav) Allah (cc)'ın kendisine Kur'ân okutmasını emrettiği bir sahâbe kendisinin orada zikredilmesi nedeniyle, böyle bir lütfâ nasıl karşılık vereceğini bilemeyerek ağlamaya başlaması üzerine, Hz. Peygamber (sav)'in de ona, sahip olduğu

⁶⁵³ İbn Arabî, *Mârifet ve Hikmet*, çev. Mahmut Konuk, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, s.130

⁶⁵⁴ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s.577, 578

⁶⁵⁵ Gazâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, s.721

⁶⁵⁶ Kelabazi, *Ta'arruf*, s.197

ve kendisine nisbet edilen bu mârifete istinaden amele daha sıkı sarılmasını buyurmuştur.⁶⁵⁷ Kur'ân'da “*Peygamber'e indirilen (Kur'ân)i dinledikleri zaman, onun hak olduğunu öğrendiklerinden dolayı gözlerinin yaşla dolup taşıdığını görürsün. Onlar: ‘Ey Rabb'imiz iman ettik, bizi de şahitlerden yaz ‘derler.’*”⁶⁵⁸ âyetinde tasvir edilen ârif kimsenin sahip olduğu ihlasın ve hakîkate bağlılığının, mazhar olduğu mârifetin bir neticesi olduğuna vurgu yapılmıştır.⁶⁵⁹

İkinci hayret ise Allah (cc)’ın azameti karşısında aklın acziyetini idrak edip düşünme yolunda kaybolmasıdır. Bu noktada suyun kabına göre renginin değiştiği gibi ârifin de her vakitte, vakte uygun bir davranış kalıbında olduğu görülür.⁶⁶⁰ Yani suyun renksizliği gibi o da zamansızlık boyutunda ibn-i vaktir (zamanın oğlu).⁶⁶¹

2.4 Gazâlî’nin Epistemolojisinde Mârifetin Önemi

Gazâlî’nin eserlerinin önemli bir bölümünde yer ayırdığı mârifet bahsi, sezgiyi bilgi edinme yollarından biri olarak kabul etmesi, bunun üzerine kurulu epistemolojisi ve bunu tasavvufî bir anlayışla harmanlaması onun dikkatleri bu denli üzerine çekmesinin nedenlerinden biridir. Ancak Gazâlî sezgi gücünü en derin insani bilgi yöntemi olarak tanımlamakla da kalmayıp oradan gaybi ilimlere geçme yollarını aradığı da anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda peygamberlere mahsus vahyin, evliyalara mahsus kerâmetlerin dışında, normal insanların da meta-fizik âlemle temas ve tabiat-üstü haller içinde olabileceklerinin imâsını yapmış olması ise onu diğer garblılardan ayıran, dikkat çekici başka bir özelliği olarak öne çıkmıştır.⁶⁶²

Gazâlî’nin her nasıl ölüm ötesi konularda akli ölçü alan felsefecilere karşı çıktığı gibi yeri geldiğinde mutasavvırları da eleştirerek aklın yerilmemesi gerektiğini, insanı

⁶⁵⁷ Müslim, Fezâilü’s-sahabe, 23

⁶⁵⁸ Mâide, 5/83

⁶⁵⁹ Fahrüddin Râzî, *Tefsir-i Kebir*, c.9, s.189

⁶⁶⁰ Serrac, *el-Lüma*, s.34

⁶⁶¹ Kelabazi, *Ta’arruf*, s.198; Sühreverdî, *Avârifü’l Maârif*, s.67

⁶⁶² Hilmi Ziya Ülken, *Gazâlî ve Felsefe*, A.Ü.İ.F.D, C.4, S.III-IV, Ankara 1955, s.114, 115

hayvandan ayıran ve sayesinde Allah (cc)’ın bilip tanımaya vesile olması hasebiyle, aklın insan sıfatları arasında en şerefli olarak kabul edilmesi gerektiğini ifâde etmiştir.⁶⁶³ Diğer bir ifâde ile Gazâlî’nin düşünce sisteminde akıl ve tasavvuf birbirine ayrı düşmemiştir.

Gazâlî inancı ve insan hayatındaki yansımalarını değerlendirirken, konuyu taklit, ilim ve zevk şeklinde üçlü tasnife tâbî tutarak ele aldığı görülmektedir. Bu değerlendirmeye göre herhangi bir tetkike ihtiyaç duymaksızın akîdeye bağlılık taklit derecesine; akîde ile ilgili bazı bilgilere sahip olmanın ilim derecesine; akîdenin bâtınına girip mârifete ulaşmak ile de zevk derecesine geçileceğine ileri sürmüştür.⁶⁶⁴ Gazâlî’ye göre bu derecelendirmede ilim, taklid seviyesindeki imânın, zevk de ilmin üstünde yer alır.⁶⁶⁵ Gazâlî, simgesel anlatımıyla “*Gökten bir su indirdi de vadiler, kendi miktarlarınca sel olup aktılar.*”⁶⁶⁶ âyetine suyun mârifet dere yataklarının da kalbler olduğu yorumunu getirmiştir.

İnsanın fitratı gereği varolan zevklerinin yanı sıra, mârifetin de aklın zevk alanı olarak öne çıkmasından mütevellit, Gazâlî’nin tasavvuf anlayışında da yaşanılmış bir tecrübenin yanı sıra nazarî araştırma zevkinin de yaşandığı bir istiğrak halini doğal karşılamak gerekir.⁶⁶⁷ Nitekim o, ilmin lezzetinin ilmin şerefiyle orantılı olduğunu, ilmin şerefının de bilinenin şerefiyle orantılı olduğunu belirtir. Bu doğrultuda bilme eyleminin meyvesi olan mârifetin, en şerefli ve en lezzetlisi olduğunu savunmuştur.

Mârifetin şerefi de bilgi alanına giren şeyin şerefiyle orantılıdır. Burada düşünürümüz, mârifet zevkinin üstünlük ve şerefini vurgulamak adına; ilk önce riyâsetin,

⁶⁶³ Gazâlî, *İhya-u Ulumid’din*, c.4, s.618

⁶⁶⁴ Sadece itikad, eğer günah ile zarar görmemiş ise insanı kurtuluşa erdirebilir. Bu dereceyi Gazalî’nin iman olarak adlandırdığı görülür. Burada sözkonusu iman taklid düzeyinde kalmıştır. Bu iman hayata tatbik edilerek yaşanılmasının da ilk dereceden pek farkı yoktur. Dinde esas olarak hedeflenen müşahedeye dayalı zevk derecesine erme ki bu derecede yakın hasıl olur. Gazâlî, *Gazâlî, İhya-u Ulumid’din, C.1 ‘İlim’öo*

⁶⁶⁵ Gazâlî, *Mişkâtü’l Envâr*, s.56

⁶⁶⁶ Ra’d, 13/17

⁶⁶⁷ Massimo Campanani, *İslâm Felsefesi Tarihi C.I ‘Gazâlî’*, ed. Seyyin Hüseyin Nasr, Olive Leaman, çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007, s.315

zâhirî zevklere olan üstünlüğünü kıyaslama yöntemiyle kanıtlayıp, ardından da mârifet makamında Allah (cc)'ı, sıfatlarını, fiillerini, semâvatın esrarını, mülkünün sırlarını bilmenin yaşattığı zevkin riyâset zevkine olan üstünlüğünü ortaya koymuştur. Nasıl ki bir çocuk, oyunu ve eğlenceyi bir kenara itip kadınlarla gönül eğlendiren ve baş olma sevdasıyla didinip duranlara güldüğü gibi, idarecilerin de, riyaseti ellerinin tersi ile itip kendilerini Allah (cc)'ı tanımaya adayanlara aynı alaycı tavırla yaklaşması normal karşılanmalıdır.⁶⁶⁸

Gazâlî, ölümün mârifetin bulunduğu yer olan ruhun merkezini yıkamayacağını söylemekle kalmamış mârifet derecelerine göre insanların ölümü nasıl karşılayacağı hususunda bazı açıklamalarda bulunmuştur. Daha önce birinci bölümde ele aldığımız ve ruhun bekâsına delil olarak öne sürdüğü âyetleri⁶⁶⁹ işaret ederek ârif kimselerin de savaş alanında şehid olup nimetlerle müjdelenenlerle aynı kategoride değerlendirmesi gerektiğini ifâde etmiştir. Bu duruma göre onların da ölüm sonrasındaki tenezzüh alanları mârifetlerinin genişliği ile orantılıdır.⁶⁷⁰ Allah (cc) ile ilgili vahye ve peygamberlerinin rü'yetine dayanan vasıtasız bilgi mârifet olarak kabul edildiğinde⁶⁷¹, kalbin bu sırla müşahede ve rü'yet makamına yükselmesi de mârifetin ulaştığı mertebeyi gösterir.⁶⁷²

Mürîd nefsinin öldürdüğü vakit zillet ve izzet, övülmekle yerilmek, zenginlikle fakirlik, ölüm ile hayat, nezdinde eşit hale gelir. Müşâhede alanı genişleyen ruhu yaradanına nazar etme imkânına kavuşmuş olur. Bu doğrultuda zâhirî ölümü de

⁶⁶⁸ Gazâlî, *İhya-u Ulumid'din*, c.4, s.621 Burada riyaset zevkinin beş duyu organları ile algılanan doruk noktadaki zevklere üstünlüğüne vurgu yapılıyor. Cinsel birleşim zevki örnek verilerek bunun duyum zevkinden, mârifet zevkinin de riyaset zevkinden üsttün olduğunu ifâde ediliyor. Cinsel ilişkide de zayıflık ve kuvvetlilik yönünden de farklılık gösterip; şehveti kabarıp olan birinin cinsellikten alacağı haz ile bu gücü zayıf kimsenin bu ilişkiden alacağı haz ile bir tutulamıyor. Diğer taraftan bir çocuğa bu hazzın tarifi anlatmak mümkün değilse Aynı zamanda bu ilişkinin lezzetini kaybetmiş iktidarsız birine cinselliğin zevkinin amber kokusunun verdiği hazdan daha fazla olduğu ispat edilmesinin zorluğundan bahsediyor. Gazâlî burada yine bu lezzetleri birbiri ile kıyas ederek. Mârifetin sağladığı zevkin diğer beş duyu organı ile algılanan zevklerden de riyaset zevkinden de çok daha az verici olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

⁶⁶⁹ Âl-i İmrân, 3/169, 170

⁶⁷⁰ Gazâlî, *A.g.e*, c.4, s.620, 621

⁶⁷¹ Reynold A. Nicholson, *The Mystic of Islam 'İslam Sûfîleri'*, ter.Mehmet Dağ, Kemal Işık, Ruhi Fırlı, Abdülkadir Şener, Rami Ayas, İsmet Kayaoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1978

⁶⁷² Necip Taylan, *Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İFAV Yayınları, İstanbul 2013, s.97

kendisinin Allah (cc)’a daha çabuk ulaşmasını, mânevî nimetlerden daha fazla istifâde etmesini ve müşâhedesinin güzelleşmesine hizmet eder. Bu haliyle ruh sürekli bir gelişim halinde seyretmektedir.⁶⁷³ Mârifetullah yolunda canlarını fedâ edip, nefsinin gereksiz alışkanlıklarına gem vurarak tersi yönde hareket edenler, irâdî ölümü yaşamış, ruhlariysa yüce sevgiliyi müşâhede etmekle hayat bulmuştur.⁶⁷⁴

Gazâlî âriflerin mârifetlerinden ötürü yaşadığı hazzı şu şekilde tasvir etmiştir:

“O’nu mütalaasından ötürü ârif sürekli şekilde cenette bulunur ki, eni göklerle yer kadardır. Bu cennetin bahçelerinde tenezzüh eder, meyvelerinden koparır, havuzlarından kana kana içer, bitecek diye endişeye kapılmaz. Çünkü cennetin meyveleri ne sonlu ne de yasaklıdır, ebedîdir, ölüm kendilerine erişemez. Çünkü ölüm Allah (cc)’ın mârifetinin bulunduğu yeri, Rabbanî ve semavî bir olay ruhun merkezini yıkamaz. Ölüm sadece durumu değiştirir, meşgaleleri sona erdirir, hapishanenin kapısını açar, tahliye eder.”

“Salih kullarım için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiç kimsenin aklına gelmeyen şeyler hazırladım”⁶⁷⁵ hadisini de bu görüşlerine delil olarak sunmuştur. Gazâlî bir nûr metafiziği yapısı ortaya koymayı amaçladığı *Mişkâtü’l Envâr* adlı eserinde mârifet anlayışında akıl üzerindeki vehim ve hayalin mârifet sırrına erişmede bir engel olduğu ancak ölümle bu engellerin ortadan kalktığını vurgulamıştır.⁶⁷⁶

⁶⁷³ İbn Acîbe, *Bahru’l Medîd*, s.485

⁶⁷⁴ İbn Acîbe, *A.g.e*, s.263

⁶⁷⁵ Müslim, Cennet, 2

⁶⁷⁶ Gazâlî, *Mişkâtü’l Envar ‘Nurlar Feneri’*, ter. Süleyman Ateş, Bedir Yayınevi, İstanbul 1994, s.22

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BERZAHA GEÇİŞ SÜRECİNDE RUHUN HALLERİ

1.Kabir-Berzah Kavramları

Berzahın lügattaki karşılığı iki şey arasındaki engel, iki deniz arasında kalan kara parçasıdır.⁶⁷⁷ Sözcük Kur’ân-ı Kerîm’in iki farklı âyetinde bu mânâda kullanılmıştır: “*Biri tatlı ve susuzluğu giderici, diğeri tuzlu ve acı olan iki denizi karışacak şekilde salıveren ve ikisi arasına bir engel, aşılmaz bir perde koyan O’dur.*”⁶⁷⁸ “*O, birbirine kavuşmak üzere iki denizi salıverdi. (Ama) aralarında bir engel vardır; birbirlerine karışmazlar.*”⁶⁷⁹ Anlaşılmaktadır ki bir kara parçası aşılamayan bir sınır olarak tatlı ve tuzlu suyun birbirine karışmasına engel olmaktadır.⁶⁸⁰ Yine bir diğer âyette berzah sözcüğü geçmese de **خَاجِرًا** (engel) kelimesi ile iki deniz arasında bulunup onları ayıran bir bariyer ya da sete vurgu yapıldığı görülmektedir.⁶⁸¹

Berzah, ölümle başlayıp dirilişe (ba’s) kadar sürecektir dünya ile âhiret arasında bir köprü olan ara dönemdir. Berzahın lügatte iki denizin arasını ayıran kara parçası olarak tanımlanması, maddî âlemle mânevî âlem arasındaki bu bağlantı işlevini akıllara getirmektedir. Diğer taraftan başlıktan da anlaşılacağı üzere berzah hayatı aynı zamanda kabir hayatı olarak da anılmaktadır. Bu doğrultuda berzahın kelime mânâsıyla ıstılah mânâsı arasında kuvvetli bir bağın olduğu söylenebilir.⁶⁸² Zira insanın ölüm şekli, vücudunun bütünlüğü ve kabre defnolunmasına bakılmaksızın sûra üfleninceye kadar

⁶⁷⁷ Cüneyt Gökçe, *DİA Berzah md.*, C.5, s.525

⁶⁷⁸ Furkan 25/53

⁶⁷⁹ Rahman 55/19-21

⁶⁸⁰ İbn Kesir, *Hadislerle Kur’ân-ı Kerîm Tefsiri*, C.14, s.7646

⁶⁸¹ Neml, 27/61

⁶⁸² Murat Kaya, *Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi*, Usul: İslam Araştırmaları, S.25, 2016, s.161

dünyayla âhiret arasındaki bu âlemde kalacağı düşünüldüğünde, iki terimin çoğunlukla birbirleri yerine kullanımını anlaşılır hale gelmektedir.⁶⁸³

2. Kabir Azabı

Kabir hayatı bahsinde en fazla tartışma konusu yapılan ise kabir azabı olmuştur. “Onlar, sabah akşam ateşe arzolunurlar. Kıyamet kopacağı gün de: ‘Firavun hanedanını azabın en şiddetlisine tıkın!’ (denilecektir).”⁶⁸⁴ âyet-i kerimesinde belirtilen sabah ve akşam ateşe arz edilişin kabir âleminde olacağı ifâde edilmiş, “Onlar, suda boğuldular ve ateşe atıldılar.”⁶⁸⁵ âyetinde ‘fa’nın takib için olduğu, ateşe atılmanın, boğulmanın hemen akabinde gerçekleştiği, bu nedenle bunun hem kabir hayatına, hem de kabir azabına delil olarak kabul edilebileceği ifâde edilmiştir.⁶⁸⁶ Yine “O halde bırak onları ta o çarpılacakları günlerine kadar. O gün ki hiç bir tedbirlerinin kendilerine zerrece faidesi olmayacaktır ve hiç bir suretle kurtarılmayacaklardır. O zulmedenlere ondan beride de bir azâb vardır velâkin pek çokları bilmezler.”⁶⁸⁷ Âyetinde bazı zalimler dünyada ölmeden evvel azaba uğramış olsalar da çoğu zalim dünyada azabı tatmadıklarından, berzahta azap çekmeleri söz konusudur. Bu da kabir azabına bir delil olarak kabul edilebilir.⁶⁸⁸

Daha önceki bölümlerde Gazâlî’nin ruhun bekâsını delillendirmek adına işâret ettiği âyetler dikkate alındığında⁶⁸⁹ kabir hayatındaki metafizik boyuttaki hallerin, zâhirî mânâda bir müşâhedeye imkân tanımadığı anlaşılır. Diğer taraftan Firavun’un sabah akşam ateşe sunulması⁶⁹⁰ kabir azabını tattığı gibi şehitlerin de henüz cennette

⁶⁸³ Süleyman Toprak, *Ölümünden Sonraki Hayat (Kabir Hayatı)*, Tekin Kitabevi, Konya 2017, s.25

⁶⁸⁴ Mü’min, 40/46

⁶⁸⁵ Nuh, 71/75

⁶⁸⁶ Seyyid Kutub, *Fi Zilâl-il Kur’ân*, Salih Uçan, Vahdettin İnce, C.10, s.216; Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur’ân Dili, Akçağ Yayınları, C.9, s.120; Fahreddun Râzî, Tefsir-i Kebir, C.22, s.161 ayr.bkz. Sa’deddin et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, ter. İrfan Eyibil, Türkiye Yazma Esrler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2019, s.674

⁶⁸⁷ Tur, 52/45-46-47

⁶⁸⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu’r-Rûh*, s. 108

⁶⁸⁹ Bakara, 2/154; Âl-i İmrân, 3/169

⁶⁹⁰ Mü’min, 40/46

olmamalarına rağmen nimetleriyle rızıklanıp, kokusunu duyduklarına işâret edilmektedir.⁶⁹¹ Bu bağlamda rızıklanmanın berzah âleminde gerçekleştiği söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamber'in (sav)“Şehidler ruhları, yeşil kuşların kursaklarında cennetin nehirlerine gelirler, onun meyvelerinden yerler, arşın gölgesinde asılı kandiller içine girip dinlenirler” ifâdesi de bu doğrultuda değerlendirilebilir.⁶⁹²

Diğer taraftan kabirde, ruhun cesede dönüp dönmediği ayrı bir tartışma konusu olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁹³ Bir görüşe göre ruh berzah âlemindeyken, dünya şartlarıyla algılanamayacak biçimde bedenle ilişki içerisinde. Bu görüşe göre kabirdeki sorgusunun akabinde kıyâmete kadar azabı ya da nîmeti hem bedenen hem de rûhen hisseder. Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) ve bir grup Mâtürîdî, Eşâri ve Selefi âliminin bu görüşte olduğu bilinmektedir.

İbn Kayyim ise “...Ölmesini istediği kişinin ruhunu tutarken, uykudakinin ruhunu belirli bir zaman kadar salıverir.” âyetindeki belirli zamanı kıyâmete kadar geçen süre şeklinde yorumlayarak, Kur’ân’da belirtilen istisnalar dışında hiç kimsenin ruhunun bedenine geri gönderilmeyeceğini ifâde etmiştir. Yine; “Allah’ı nasıl inkâr edersiniz ki, ölü idiniz sizleri diriltti. Sonra sizleri yine öldürecek, sonra yine diriltecek, sonra da döndürölüp ona götürüleceksiniz.”⁶⁹⁴ ve “Diyecekler ki ya rab! Bizi iki öldürdün iki de dirilttin şimdi günahlarımızı anladık fakat var mı çıkmaya bir yol?”⁶⁹⁵ âyetleri göz önüne alındığında ölünün kabirde yaşadığı varsayılırsa üçüncü kere hayat bulması anlamına gelir ki, bu da Kur’ân’a ters düşen bir durumdur.⁶⁹⁶

⁶⁹¹ Zemahşerî, *Keşşaf Tefsiri*, ed. Murat Sülün, ter. Abdulaziz Hatip, Mehmet Erdoğan, Ömer Çelik, Aydın Temizer, Muhammed Coşkun, Avnullah Enis Ateş, Türkiye Yazma Eserle Kurulu Başkanlığı, İstanbul 2017 C.1, s.562; İbn Acibe, *Bahrü’i Medîd*, c.2, s.261; Taberi, *Taberî Tefsiri*, C.2, s.401

⁶⁹² Müslim, İmâre, 121; Taberi Tefsiri, C.1, s.373

⁶⁹³ Süleyman Toprak, *DİA ‘Kabir’ md.*, C.24, s.37

⁶⁹⁴ Bakara, 2/28

⁶⁹⁵ Mü’min, 40/11

⁶⁹⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu’r-Rûh*, s.63

Bir görüşe göre de berzah âleminde, ruhun âhirette yeniden bir bedene sahip oluncaya kadar bedenle ilişkilendirilmesi, yani kabirdeki fiziki azabın varlığının kabulü tenâsühe düşüncesine kapı aralayabilir ki, bu durum fiziksel mânâda yeniden dünyaya dönmeyi gerekli hale getirir.⁶⁹⁷

3. Ölüm ile Uyku; Berzah İle Rüyâ Arasındaki Münasebet

İnsanın düşünce dünyasını cezbedip meşgul eden konular arasında bir sıralama yaparsak, uykunun ve rüyânın ölümden sonra kendine yer bulacağını söylemek zor değildir. Nitekim bu ilginin bir ilişkiden ziyade, yadsınamaz bir benzerlikten kaynaklandığı söylenebilir. Zira ölümden sonraki hayata ilişkin İslâmi inceleme ve araştırmaların bu benzerlik üzerine odaklandığı, daha da ötesi islâmi literatürde uyku haliyle ölüm arasındaki bu ilişkinin bir analogiden öte bir durum olarak kabul edildiği görülmektedir.⁶⁹⁸

3.1 Kur'ân ve Hadislerde Uyku ve Rüyâ

Uykunun Kur'ân-ı Kerîm'de insana bahsedilen bir nîmet olarak tanımlanması,⁶⁹⁹ insanın fizyolojik yapısı üzerindeki yenileyici etkiye sahip, faydalı, sağlıklı bir hâdisе olmasından ileri gelmektedir.⁷⁰⁰ Hz. Peygamber (sav)'in de bu nîmete muhâtab olan nefsin sıhhati için müminin en önemli ibâdeti olan namazlarını edâ ederken de, uyku durumuna önem verdiği⁷⁰¹, bütün gece namaz kılan sahabelere bu doğrultuda uyarılar yaptığı da bilinmektedir.⁷⁰² Kızı Zeyneb'in namazda yorulduğunda kendisini ayakta

⁶⁹⁷ Erkan Yar, Burada yazar kabir azabı ile ilgil olarak fiziksel yada madde-ötesi bir sınıflandırma belirtmemiştir.

⁶⁹⁸ Jane I Smith, *Concourse Between the Living and Dead In Islamic Eschatological Literature*, The Univesirty of Chicago Press, History of Religions, 1980, s.224

⁶⁹⁹ Nebe, 78/9

⁷⁰⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, C.6, s.455, 456

⁷⁰¹ Buhârî, Kitâbu'l Vudû, 160

⁷⁰² Buhârî, Savm, 54-55-56

tutabilme amacıyla bir ip kullandığını öğrendiğinde: “Onu kullanma ipi ortadan kaldır. Kendini dinç hissettiğin sürece namaz kılmalı, yorulduğun zaman uyumalısın” şeklinde buyurması buna örnek olarak gösterilebilir.⁷⁰³

Hadislerde de vurgulandığı üzere uykunun, beslenme ve egzersizin yanında sağlıklı bir hayatın en önemli unsurlarından biri olmasının ötesinde hayatî bir role sahiptir. Nitekim bilimsel çalışmalar da, uyku kaybının insan sağlığı üzerindeki yıkıcı etkilerini ortaya koymuştur. Uyku kaybı ya da yetersiz uyku koroner kalp hastalığına neden olan en önemli faktörlerden biriyken, bünyeyi bağışıklık açısından güçsüz düşürüp kanser hastalığının yakalanma riskini de arttırmaktadır. Diyabet ve obeziteye, hatta üreme problemlerine de neden olabilmektedir.⁷⁰⁴

Rüyâ ise uyku esnâsında görülen ve yaşanan şeyler olarak tanımlanırken, kelime Arapçada gözle ve kalple görmek, bakmak anlamındaki rü’yet kökünden türemiştir. Uykunun yüzde yirmilik dilimine tekâbül eden ve kasların felç olduğu evre, rüyâların görüldüğü RAM evresi olarak tanımlanır. Uyanıklıkta olduğu gibi beyin hareketliğinin yaşandığı bu evre, beynin kimyasal yapısında önemli değişikliklerin meydana geldiği uykunun en kriritik evresi olarak kabul edilir. Bu evrede vücutta uyku halinin dışında kaygı tetikleyici ekiye sahip bir molekül olan noradrenalin (norepinefrin) adlı kimyasal bloke edilir. Bu açıdan bakıldığında uykunun beden sağlığı üzerindeki olumlu etkilerinin yanında, uykunun en derin evresinde görülen rüyâların da bir terapi vazifesi gördüğü söylenebilir.⁷⁰⁵ Diğer taraftan tezin önceki bölümünde değinmiş olduğumuz, doğum ve

⁷⁰³ Buharî, Teheccüd, 18

⁷⁰⁴ Dünyanın sekiz ülkesinde farklı ırk, cinsiyet ve yaştaki yarım milyon insan üzerinde yapılan çalışmada kısalan uyku sürelerinin koroner kalp hastalığına yakalanma riskini yüzde kır beş arttırdığı saptanmıştır. Ayrıca sigara içmek, fiziksel aktivite, vücut kütlesi gibi diğer risk faktörlerinin sabitlenmesi durumunda bile bu etkisini devam ettirdiği gözlemlenmiştir. Diğer taraftan başka bir araştırmada, burunlarına yaygın bir soğukalgınlığı virüsü püskürtülüp bir hafta boyunca laboratuvar ortamında gözlemlenen yüz elliye yakın sağlıklı kadın ve erkeğin uyku kayıpları ne kadar fazla ise enfekte olup hastalanma ihtimalinin o kadar arttığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla uykusuzluğun bağışıklık sistemi üzerindeki yıkıcı etkisi kanser riskini artırırken ve kanser hastalığının seyrinde olumsuz etkisi ile hızlı bir şekilde büyüyüp yayılmasına sebebiyet verdiği bilinmektedir. Matthew Walker, *Niçin Uyuruz Yeni Uyku ve Rüya Bilimi*, ter. Sevinç Leyla Tezcan, Pegasus Yayınları, İstanbul 2019, ss.192-223

⁷⁰⁵ Matthew Walker, *A.g.e.*, s.239

ölümde pineal bezinin (epifiz) salgıladığı DMT'nin az da olsa uyku esnasında da salgılandığı saptanmıştır.

H. Peygamber “*Onlar için dünya ve âhiret hayatında müjde vardır.*”⁷⁰⁶ âyetinin mânâsını soran sahabeye müjdenin mümin kimsenin gördüğü veya ona gösterilen güzel rüyâdır şeklinde yanıtlamıştır.⁷⁰⁷ ‘Rüyâ-ı sâliha’ veya ‘rüyâ-ı sâdika’ olarak da adlandırılan bu tür rüyâ, müjdelenmiş olan rahmânî rüyâdır. H. Peygamber (sav) “Müminin rüyâsı, nübüvvetin kırk altı bölümünden birisidir.”⁷⁰⁸ şeklindeki ifâdesiyle, insanın metafizik âlemle olan ilişkisi neticesinde edindiği bilgi ve işâretler anlamına gelen mübeşşirâtın nübüvvetten sonra da devam edeceğini belirtmiştir.⁷⁰⁹

İbrahim (as)’ın oğlu İsmail (as)’i rüyâsında kurban ederken müşâhede etmesi⁷¹⁰; Yusuf (as)’ın rüyâsında on bir yıldızın kendine secde edittiğini görmesi⁷¹¹; Mısır kralının görüp de Yusuf (as)’ın yorumladığı rüyâ⁷¹² ve H. Peygamber (sav)’in Mekke fethi ile ilgili rüyâsı⁷¹³ Kur’ân-ı Kerîm’de geçmekle beraber aynı zamanda gerçekleşen hâdiseler olmuştur. Nitekim H. Peygamber (sav)’in yine bu doğrultuda “Müminin rüyâsı nübüvvetin kırk altı cüz’ünden biridir.”⁷¹⁴ şeklindeki ifâdesiyle peygamberliğin ilk altı ayındaki görülen rüyâlar gibi sadık rüyâların önemine vurguda bulunmuştur.⁷¹⁵ İkinci tür rüyâ ise şeytanın vesvese ve aldatmalarının sebep olduğu, karışık, anlatılması ve

⁷⁰⁶ Yunus, 10/64

⁷⁰⁷ Buhârî, Tabir, 1; İbn Mace, Rüyâ, 1; İbn Hanbel, III, 126

⁷⁰⁸ Buhârî, 6988; Müslim, 2263

⁷⁰⁹ H. Peygamber (sav)’in rüyânın peygamberliğin kırk altı parçasından biri, bir başka rivâyette kırk üç parçasından biri, diğer bir rivâyette ise yetmiş parçasından biri olduğunu ifâde ettiği rivâyet edilmiştir. Ancak buradaki oranlardan maksat bütün insanları kapsayan ‘rüyâ ile gaybi bilgilere vakıf olma’ yeteneğinin, peygamberlerin fitratlarına has yeteneklerine matuf olduğu vurgusunun yapılmasıdır. Her ne kadar peygamberlerin bu özelliği yüksek derecelerdeyken ve insanların fiilen bu yakınlığı elde etmelerinin önünde çok sayıda engel bulunup, bu engellerin en büyüğü maddî duyu organları ve bunun algılamalıdır. İnsanın fitratı gereği Uyku esnasında bu maddî engellerden soyutlanır. Dolayısıyla bu soyutlanma ile nefis ruhani alemden bir anlığına da olsa bazı bilgilere ulaşabilir. H. Peygamber (sav)’in “Peygamberlikten geriye sadece mübeşşirâtın kaldığı ve bunun da sâlih rüyâlar olduğu” şeklindeki ifâdesi de bu açıdan değerlendirebilir.

⁷¹⁰ Saffat, 37/107

⁷¹¹ Yusuf, 12/4

⁷¹² Yusuf, 12/43

⁷¹³ Feth, 48/27

⁷¹⁴ Buhârî, Tabir, 26

⁷¹⁵ Hasan Kamil Yılmaz, 300 Soruda Tasavvuf, Erkam Yayınları, İstanbul 2017, s.296

yorumlanması tavsiye edilmemiş olan şeytânî rüyâlardır. Nefsânî rüyâ ise uyku esnasında günlük meşgale ve dış etkenlerin tesiri ile görülen rüyâlar olarak kabul edilmiştir.

Diğer taraftan rüyâda gerçekleşen göz hareketlerinin hemen akabinde uyandırılan kişinin, on beş dakika sonra uyandırılana göre rüyâsıyla ilgili daha fazla şeyi hatırlayabildiği saptanmıştır. Peygamber Efendimiz (sav)'in sabah namazını kıldıktan sonra ashabına, dünya ile münâsebet kurmadan evvel rüyâlarını anlattırmasından, hatırlamaya engel olan bu durumu göz önüne aldığı anlaşılmaktadır.⁷¹⁶ Uyanık haldeyken içimizden gelen hatıralara benzer görme işi afâkî ve fizikî gözle olurken rüyâda enfûsî düzeyde, ruha mahsus biçimde kalple vuku bulur.

3.2 Rüyânın Bilgi Değeri

Kelâmcıların ekserisi rüyânın bir bilgi kaynağı olarak kabul edilemeyeceğini, rüyâ yoluyla elde edilen bilginin kesinlik arz etmediği yönünde görüş bildirmişlerdir. Nitekim onlara göre bâtil bir hayalden ibâret olan rüyâ, gören için bir anlam ifâde etse de bir başkası için herhangi bir anlam ifâde etmemektedir.⁷¹⁷ Yani rüyâda görülenler gören kimseyi ilgilendirir ki, bu da bizi rüyânın öznel bilgiyi elde etme vasıtası olarak görülebileceği sonucuna götürür. Nitekim rüyâ tasavvufta bilgi edinme vasıtalarından biri olarak kabul edilir.⁷¹⁸

Kuşeyrî, uykuda bütün his ve şuur halinin tamamen yok olmadığı zamanda görüldüğünü belirttiği rüyâyı, bir çeşit kerâmet olarak değerlendirmiştir. Rüyâ insanın kalbine hâsıl olan şeyin tahayyül ve tasavvur yoluyla idrak edilmesidir ki kişi uykusundan uyandığında ancak onun bir rüyâ olduğunu anlayabilir.⁷¹⁹ Kuşeyrî'nin bu açıklamalarından rüyâyı bir bilgi kaynağı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Kelâbâzî,

⁷¹⁶ Müslim, 15/35

⁷¹⁷ Selim Özarlan, *İslami Kaynaklar Işığında Rüyâ Konusuna Kelami Bir Bakış*, Diyanet İlmi Dergi, C.45, S.4, 2009, s.155

⁷¹⁸ Mahmud Esad Erkaya, *Kur'ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, Otto Yayınları, Ankara 2017, s.216

⁷¹⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s.574

sûfîlerin rüyâları tasdik etmenin ötesinde, onu bir müjde, îkaz ve bir tevkif (vakıf kılma, durdurma, kötü şeylerden vazgeçirme) olarak gördüklerini belirtir.⁷²⁰

Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö.1194/1780) kalbi berzah âlemine açılan pencere, rüyâyı da bunun bir delili olarak tasvir etmiştir. İnsan uyuduğunda bu pencere açılıp melekût âlemine istiğrak olup levh-i mahfûzdan gelecekte kendine vâki olacak halleri idrak edebileceğini ifâde etmiştir.⁷²¹ Yani normal bir insan da rüyâ ile Allah (cc)’ın dilemesiyle gaybden haber alabilir ve rüyâda gördüğü şey aynen gerçekleşebilir.⁷²²

3.3 Uyku ile Ölüm Arasındaki Münâsebet

Uyku ile ölüm arasındaki ilişkiye geri döndüğümüzde ise bu benzerliğin; ölümün süreklilik arz eden bir hayatın iki kısmı arasında bir bağ ve geçit teşkil etmesi, uykunun da tıpkı ölümden olduğu gibi şuurun iptal edilip ardından uyanıklıkla bilincin geri dönüşü şeklindeki iki dönemin arasına girmesinden ileri geldiği söylenebilir.⁷²³

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ جِئْنَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

“Allah, o canları öldükleri zaman, ölmeyenleri de uyuduklarında alır. Sonra haklarında ölüm hükmü verdiklerini alıyor, diğerlerini de takdir edilmiş bir süreye kadar salıverir. Şüphesiz ki bunda düşünecek bir kavim için nice ibretler vardır.”⁷²⁴ Tefsir âlimleri, rüyânın oluşumunu ekseriyetle yukarıdaki âyetle açıklama yoluna gitmişlerdir. Klasik tefsirlerin genelinde ele alınan ruh ve nefis arasındaki ilişki ya da ayrılık sorunu, uyku ve

⁷²⁰ Kelabazi, *Ta’arruf*, s.89 Kelabazi ayrıca eserinde rüyâ ile ilgili müstakil bir bölüm ayırarak; sûfîlerin rüyâ yolu ile uyarılma ve rüyâdaki latifeler konusundaki görüşleri hakkında bilgiler de vermiştir. Kelabazi, *A.g.e*, ss.214-215

⁷²¹ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetname*, C.2, s.68

⁷²² İbn Haldun, *Mukaddime*, çer. Halil Kendir, Yeni Şafak, Ankara 2004, s.138

⁷²³ Fazlur Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, çev. Adnan Bülent Baloglu, Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997, s.185

⁷²⁴ Zümer, 39/42

ölümün doğası ve bu deneyimlerin ortak yanları üzerinden analiz edildiğinden, tefsirciler daha çok ilgilerini bu ikisi üzerine yoğunlaştırmışlardır.

Bunlar içinde özellikle Zemahşeri (ö.538/1144) ve Râzî'nin tefsirlerinde uyku ve ölüm arasındaki ilişki çerçevesinde yaptıkları analizlerle, ruh ve nefis arasındaki ayrımı ya da benzerliği ortaya koymayı hedeflediklerini söyleyebiliriz.⁷²⁵ Ruhun ile beden arasındaki münâsebeti, nefsin bu ilişkide nerede konumlandırıldığıyla ilgili telakkilerle birlikte çalışmanın birinci bölümünde ayrıntısıyla ele aldığımızdan bu analizlere geçebiliriz.

Ruh, bedenin tümüyle alaka kurduğunda ışığı ile tüm uzuvlara yayılarak ona hayat verir. Ölüm esnasında bu cevherin tüm beden ile olan tüm münâsebeti hem içeriden hem de dışarıdan kesilir. Ancak uyku halinde iken ruhun tesir ve etkisi zâhiren kesilmişse de, bedenın içinden kesilmemiştir. Nitekim bir başka âyette “*Sizi geceleyin ölü gibi uyutan, gündüzün ne yaptıklarınızı bilen, sonra ölüm ânı gelinceye kadar gündüzleri sizi uyandırıp kaldıran O'dur.*”⁷²⁶ uyuyanların ölümlere benzetilmeleri, tıpkı ölümler gibi ayırt etme yetisinden yoksun olmaları ve herhangi bir tasarrufta bulunamamalarından ileri gelmektedir. Ölümde alınan hayatı olan nefis iken, uyku esnasında alınan nefis ise temyiz gücüne sahip olan nefstir. Aralarındaki fark alınan nefes mesabesindedir; nefes uykuda devam ederken ölümde durur.⁷²⁷

Bu bakımdan ölüm ve uyku her ne kadar aynı türden şeyler olduğu kabul edilmiş olsa da ölümde bu alâka tamamen kesilirken, uykuda ruh ile beden arasında olan bir ilişkinin varlığından söz edilebilmektedir. Fahreddin Râzî, bu görüşünü dayandırdığı âyet

⁷²⁵ Jane I Smith, *Concourse Between the Living and Dead In İslamic Eschatological Literature*, s.226

⁷²⁶ En'am, 6/60

⁷²⁷ Zemahşerî, *Keşşaf Tefsiri*, C.5, s.948 Zemahşeri tefsirinde ölüm ve uykunun denk olduğu iddiasında olduğu görülmektedir. Ona göre *الأنفس* ifâdesi bütünleri ifâde etmektedir. Yani ruhun ve cesedin birlikteliği ile ortaya çıkan bir nefisten söz eder. Ancak nefis ile ilgili yapmış olduğu ‘nefsu’l hayat ve’l-hareket’ ve ‘nefsu’l-akl ve’t-temyiz’ tanımlamalarını bu bütünlüğün parçaları olduğunu ifâde etmiş olsa da nefis ile ruh arasındaki farka dair yapılan tartışmalar bu terminoloji üzerinden yapılmıştır. Taberî'nin de nefse atfedilen bu vasıflandırmaları tefsirinde kullandığı görülmektedir.

yorumunda nefis terimini kullandığını görülür. Uyku ile ölüm arasındaki benzerliği vurgulasa da aralarındaki ayrılıklara da dikkat çekmiştir.⁷²⁸

Dolayısıyla uyku ve ölüm arasındaki ilişki çerçevesinde ilgili âyet yorumlanırken, ruh ve nefis terimleri arasında gidip gelindiği görülmektedir. Ruhun ve beden arasındaki ayırımın beden ile olan ilişkileri açısından yapılabileceğini savunan kimi modern yorumcular bedenin faaliyetlerini yönlendirilmesinde nefisten bahsedilmesi gerekirken, ölümden sonra bedenden ayrıldığında bunun ruh adını aldığını belirtmişlerdir. Diğer taraftan ruh ve nefsin beden ile ilintili tanımına katılmakla beraber idrak ve şuurun ait olduğu nefsin uyku boyunca kısmen, ölümden tamamen kaybolduğunu söyleyen ve bu görüşe göre uykuda ruhun bedenden ayrıldığı fikrine katılmayan tefsirciler de olmuştur. Çünkü onlara göre uyku esnasında bedenden ayrılan ruh değil nefistir.⁷²⁹

Uyku ve rüyâ üzerine bir risalesi bulunan Kindî, uykuyu sağlıklı normal bir canlının tabîî olan duyularını kullanamama hali olarak tanımlamıştır. Uyku esnasında görmesek de, duymasak da ya da tadıp dokunamasak da fizyolojik olarak yapımızda bir değişiklik yoktur. Filozof rüyâyı da bu cihetten açıklama yoluna gitmiştir. Çünkü nefsin bu beş duyusu dışında bir de musavvire gücü vardır ki, bu hem uynaklık hem de uyku halinde iken görevini yerine getirmeyi sürdürür. Ancak uyku halindeki etkisi uyanıklık halinden daha fazladır. Çünkü tasarlama gücünün verileri maddeye bağımlı olan duyu verilerinden daha sağlıklı ve saftır. Nefsin, bize nesnelerin gayr-i maddî formlarını kazandıran bu gücü sayesinde rüyâda düşünceyi kullanıp duyuları ortadan kaldırdığı

⁷²⁸ Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l Gayb 'Tefsir-i Kebir'*, c.19, s.195 Ruh ile beden arasındaki bu ilişkiye göre insan üç hal üzere bulunur. İlki ruhun ışığı ve tesirinin bedenin tümünde zahir olması yani uyanıklık hali; ikincisi, ruh cevherinin beden ile ilişkisini bazı bakımlardan yani bedenin batını ile olan alakasını sürdürüp zahiri olarak kesmesi uyku hali; son olarak da ruh cevherinin tesirlerinin beden üzerinden tamamen kesilmesidir ki bu da ölümdür.

⁷²⁹ Jane I Smith, *Concourse between the Living and the Dead in Islamic Eschatological Literature*, ss.232, 233

kabul edildiğinde, rüyâ da düşünceye konu olanları tasarlayarak nefiste kazandırdığı izlenim olarak tanımlanabilir.⁷³⁰

Görülmektedir ki nefis bedeni yönetme işiyle meşgul olduğu müddetçe mücerred âlemle irtibata geçmesi mümkün görünmezken ve hayal kuvvetinin faaliyetini engelleyen bu durumun ortadan kalkması ancak uyku ile mümkün olabilmektedir. Dış duyuların üzerindeki etkisinin azaldığı bu halde nefis, bedenden bir süre de olsa ayrılıp yüce evrene ulaşp buradan gaybî bilgileri elde edebilmesinde uyku kritik bir role sahiptir.⁷³¹ İbn Sînâ da bu duruma bir de hastalık esnasında gerçekleştiğini belirtmiştir ki, nefis hastalıkla uğraşırken hayal gücü yine aktive olup suretleri ortaya çıkarabilme yetisini kazanabilmektedir. İslâm düşünürlerinin rüyâyı nefste oluşan bir izlenim olarak tanımlamaları ve âyette nefsin uykuda alınıp tekrar geri gönderilmesi hâdisesi beraber düşünüldüğünde, akıl yolu ile yaptıkları bu izahların dînî naslara da uygun düştüğü izlenimi oluşmaktadır.⁷³²

Tasavvuf ilminde ise rüyâların oluşumundan ziyâde içeriği üzerine odaklanılmıştır.⁷³³ Zira Niyâzî-i Mısrî'nin (ö.1105/1694) telif ettiği, *Tabirname* olarak da bilinen *Ta'birâtü'l-Vâkı'ât* eserinde Halvetî tarikatına mensub, nefislerini tezkiye etmeyi amaçlayan müridlerin rüyâları seyr u sülûk mertebelerinin bir ölçüsü olarak kabul edilmiştir. Onun böyle bir eser kaleme alması, rüyâyla ilgili hassasiyetini göstermektedir.⁷³⁴

Yukarıdaki değerlendirmeler ışığında, hayvânî ruhun bedenden ilgisinin bir parça kesilmesiyle uyku, tamamen kesilmesiyle de ölüm halinin hâsıl olması ve ikisindeki ortak

⁷³⁰ Kindî, *Felsefî Risaleler 'Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine'*, ss.253-264

⁷³¹ Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla İdeal Devlet*, s.87

⁷³² İsmail Erdoğan, *İslam Filozoflarının Rüyanın Mâhiyeti Hakkındaki Görüşleri*, İslami Araştırmalar Dergisi, C.16, S:1, 2003, s.67

⁷³³ Sühreverdî, *Avârifü'l Maârif*, s.517

⁷³⁴ Mustafa Aşkar, *Niyazî-i Mısrî ve Tasavvuf Anlayışı*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998, ss.167, 168

özelliğin bedenle olan ilginin ortadan kalkması olarak kabul edilmesi, bizi ölümün hastalık elemelerinden bir tür değil, uyku ile aynı cinsten olduğu sonucuna götürmektedir. Bu nedenle mârifete mazhar olan kimseler rahatlık ve selâmet vesilesi olan uykuyu ve ona kardeş olan ölümü de bir nîmet olarak kabul etmişlerdir. Diğer bir ifâdeyle ölüm insanı gazap ve şehvetin prangalarından kurtararak özgürlüğe ve ferahlığa kavuşturması hasebiyle bir nimet, şeref ve lezzettir.⁷³⁵

Gazâlî'nin kabir azabının tasvirini rüyâ hadisesi üzerinden yapması, dikkate değer ve alışılmışın dışında bir örneklendirmedir. Bu durumda, rüyânın misal (berzah) âlemiyle olan ilgisini ve kabir hayatıyla ilgili açıklamalarını rüyâ bahsi üzerinden yapmış olması, berzah ile rüyâ arasındaki ilişkiyi biraz daha detaylandırmayı elzem hale getirmektedir.

İslami literatürde, berzah âlemine geçiş yapmış kimselerin ruhlarıyla hayatta olanların görüşebilmesinin ancak rüyâ vasıtasıyla mümkün olduğunun söylenebilmesi,⁷³⁶ rüyânın berzah âlemiyle olan alâkasının bir emâresi olarak kabul edilebilir. Nitekim sâlih rüyâlarda gerçekleşen görüşmelerde önceden haberi alınan bir hadisenin, aynı şekilde vuku bulmasına pekçok kişi şahitlik etmiştir.⁷³⁷

*“Yine gecede ve gündüzde uyumanız ve lütfundan nasib aramanız da O'nun âyetlerindendir. Şüphesiz ki bunda dinleyecek bir kavim için nice ibretler vardır.”*⁷³⁸ âyette işitme, görme gibi daha önce kullanılan duyu organlarının fonksiyonlarının uykuda alınıp, sonrasında kendi irâdeleri dışında bu fonksiyonların kendilerine iâde edildiği belirtilmektedir. Bu fiili gerçekleştirmeye muktedir olan varlığın, insanın canını aldıktan sonra diriltmesinin de mümkün olduğu vurgusuyla, uykuyla ölümün yakın ilişkisi insana

⁷³⁵ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetname*, C.2, s.155

⁷³⁶ Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat (Kabir Hayatı)*, ss.253, 254

⁷³⁷ İbn Kayyim Cezviyye, *Kitâbu'r-Rûh*, s.35 Cezviyye dirilerin ruhları ile ölümlerin ruhların görüşmesi hususuna eserinde ayrı bir bölüm tahsis etmiştir. Ayr. Bkz. İbn Kayyim Cezviyye, *Kitâbu'r-Rûh*, ss.31-51

⁷³⁸ Rum, 30/23

bir kere daha hatırlatılmaktadır.⁷³⁹ Diğer bir ifâdeyle insanın uykusu galebe çaldığında uyuyup daha sonra da uyandırılması, ölüp neşr vakti diriltileceğinin bir delili sayılır. İnsan uykusunda, yani rüyâsında kendisini sevindirip üzen şeyler görüp farklı durumlar yaşar ki işte ölünün kabrindeki durumu da buna misal olarak gösterilebilir.⁷⁴⁰ İnsanın bu uykuyla uyanıklık halindeki ilâhî delilden gaflette olması ise gerçek mânâda işitememesinden,⁷⁴¹ dolayısıyla kalbleri bulandırıp, mesaja engel teşkil eden şeylerden uzak kalamamış olmalarından ileri gelmektedir.⁷⁴²

İbn Arabî âyette dünya halleri ile ilgili olarak uyanıklığın değil uykunun zikredildiğini vurgulamıştır. Bu durumda uyanmanın ancak ölümle gerçekleşeceğini; insan ölünceye değin uyku sonrasını rüyâlarını anlattığı gibi öldüğünde de yine bir rüyâda olduğunu, uyandığında idrak edecektir. Filozof “İnsanlar uykudadır, öldükleri zaman uyanacaklardır” hadisini de bu görüşe referans olarak zikretmiştir.⁷⁴³

Zindanda bulunan mahpuslar gece uyuduklarında tutsak olduklarının ayrımında olmadıkları gibi, yüksek makam sahibi, refah içinde yaşayanlar da gece uykularında herşeylerini kaybederler. Yani uykuda ne gam keder, ne kazanma ne de kaybetme endişesi bulunur. Mevlânâ da uykunun da ölüm gibi insanın sahip olduğunu sandıklarını alıp götüren bir özelliğe sahip olduğunu belirtirken, bunu bir provas olarak telakki ederek ârif kimselerin nefislerini irâdi olarak öldürme suretiyle, uyanık haldeyken de dünyaya karşı uykuda olduğu notunu düşmüştür. Yani Kur’ân’da zikredildiği üzere Ashab-ı Kehf

⁷³⁹ Müfessir En’am Suresi 60. Âyetini de hatırlatarak bu yorumda bulunmuştur. Ebû Mansur Maturidi, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, ter. Yusuf Şevki Yavuz, Fadıl Aygân, Ensar Neşriyat, İstanbul 2018, C.11, s.204

⁷⁴⁰ Kuşeyrî, *Letâifu’l İşârât*, C.4, s.112

⁷⁴¹ İbn Acîbe, *Bahrü’l Medîd*, c.7, s.359

⁷⁴² İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l Beyân*, c.6, s.313

⁷⁴³ Muhyiddin İbn Arabî, *Futuhat Mekkiye*, ter. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, C.2, s.144 Arabî âyette gündüz kelimesinin ب harfinin gelmediğine dikkat çekiyor. Uyanıklık halindeki uyku anlaşılın diye de gece kelimesinin ب harfiyle yetinildiğine dikkat çekmiştir. Gündüz keimesinden ب harfinin düşürülmesi de yaptığı yorumun geçerliliğini gösterdiğini ifâde etmiştir.

gibi mağarada uykuya daldıkları gibi onlar da gece ve gündüz dünya hallerine karşı uykuya dalmışlardır.⁷⁴⁴

Sûfînin ruhu şimdiden âhirette iken yalnız bedeni dünyadadır. Bunu kalp mağarasına sığınarak yapabilmiştir. Gerçek hayatın bu mağarada yani kalpte olduğu ve Ashab-ı Kehf gibi kalp mağarasında sevdikleri ile beraber olan kimselerle beraber iken, sûfî ya da arif kimse ölümün, dolayısıyla özgürlük ve köleliğin hakikatini de tefekkür ile elde edebilmektedir.⁷⁴⁵

4. Gazâlî'nin Epistemolojisinde Rüyâ

Gazâlî'nin keşf ve rüyâ yolu ile ölümlerin hallerinin bilinebileceğini ifâde etmesi, konuya bir filozof ya da kelâmcıdan ziyâde sûfî kimliğiyle yaklaştığını göstermektedir.⁷⁴⁶ Gazâlî'nin duyulara dayalı olan bilgiye olan güveninin sarsılıp da akla karşı olan güvenini sorgulamaya başladığı dönemde pek çok eserinde yaptığı üzere nefsiyle yaptığı konuşmalarla kendine bir çıkış yolu aramıştır. Yine bu konuşmalardan birinde nefesine:

“Görmüyor musun, uykudayken birçok şeyin varlığını kabul ediyor, birtakım halleri halen yaşıyor, bunların kalıcı ve sürekli olduğuna inanıyor ce o hallerin varlığından şüphe etmiyorsun; sonra uyanınca bütün bu haya ve inançlarının aslı-faslı olmadığını anlıyorsun. Şuan halde uyanırken, bulunduğun duruma göre gerçek sayılan duyu ve aklın verilerine nasıl güvenebilirsin? Fakat senin başına, uyanıklığa nispeti, uyanıklığın uykuya nispeti gibi olan bir halin gelmesi de mümkündür. Bu durumda uyanıklığın o hale göre uyku sayılabilir! O hal gerçekleştiğinde aklınla varsaydığın herşeyin asılsız hayaller olduğunu kesin olarak anlarsın.”

⁷⁴⁴ Mevlânâ Celâleddin Rumî, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, ter. Şefik Can, Ötüken Yayınları 2019, C.1, s.53

⁷⁴⁵ Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, s.374

⁷⁴⁶ Mustafa Akçay, *Gazzâlî Düşüncesinde Kabir ve Ölüm Hayatı*, EKEV Akademi Dergisi, Yıl:9, Sayı:23, Bahar 2005 s.91

şeklinde hitab ettiğini ve bu halin sûfilerin yaşadıklarını iddia ettikleri hal olabileceğini çünkü iç dünyalarına dalarak aynı uykudaki gibi duyularının tesirinden kurtulduklarında, rüyâdaki gibi aklın verileriyle çelişebilen bazı müşâhedeler yaşadıklarını ifâde ettiğini görmekteyiz. Bu hali ölüm olarak niteleyerek, dünya hayatının âhirete nispetle uyku sayılabileceğini, bu nedenle insanların ancak öldüklerinde uykularından uyanacaklarını savunmuştur. Düşünürümüzün bu iç hesaplaşmaları varoluşsal kaygılarının en yoğun olduğu bir döneme denk gelmiştir.⁷⁴⁷

Gazâlî'nin içinde şüphenin asla bulunmadığı bilgiye ulaşma arzusu onun sorgulayıcı ve şüphecî mizacının bir sonucu olsa gerektir. Çünkü o bu şüpheciliğini bilgiye ulaşma hususunda bir motivasyon aracı kullanırken, bilgiyi elde etmenin araçlarını bu yolla değerlendirmesi de metodik şüphesinin ve epistemolojisinin temelini teşkil etmiştir.⁷⁴⁸ Hakîkate ulaşabilme maksadıyla yaptığı yolculukta kalbine doğru olan seyrinin yukarıda ifâde ettiğimiz üzere nesnellikten değil öznellikten geçtiğini idrak etmiş, epistemolojisini de bu doğrultuda oluşturmuştur.

Gazâlî akıldan yola çıkarak, metafizik konularla ilişkili meselelerde bir netice alınamayacağını bildiğinden, ortaya koyduğu rüyâ teorisini de, bu alanda bilgi edinme yollarından birisi olarak geliştirmiştir. Her ne kadar rüyâyı da ölüm gibi metafizik bir sır olması hasebiyle mâhiyetine vakıf olunamayacağını belirtse de berzah âlemiyle ilgili yapmış olduğu açıklamalarda rüyâyı oldukça önem verdiği görülmektedir.⁷⁴⁹

Gazâlî'nin bu metodik şüpheciliği batı felsefesinde de etkisini göstermiş Descarte da onun Hakk'a götüren şüphecilik prensibi üzerine yöntemini inşâ etmiştir.⁷⁵⁰ İki

⁷⁴⁷ Gazâlî, *El-Munkizü Mine'd Dalal*, s. Abdurezzak Tek, ss.6, 7

⁷⁴⁸ Gazâlî, *El-Munkizü Mine'd Dalal*, s.98 ayr. Bkz. Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İFAV, İstanbul 2013 Gazâlî şüphesine sırasıyla; mahsusat denilen beş duyu ile elde edilen bilgiyi, daha sonra aklı ve nihâyetinde de nefsin hedef kabul etmiştir. Hüsamettin Erdem, *Gazâlî'de Bilgi Meselesi*, İslâmi Araştırmalar Dergisi, Ankara 2000, c.13, 3-4.sayı, s.293

⁷⁴⁹ Zübeyir Ovacık, *Gazâlî'de Metafizik Bilginin İmkânı Açısından Rüyâ*, Sosyal Bilimler Dergisi, C.13, S.2, s.35

⁷⁵⁰ Cevdet Kılıç, *İslam Felsefesi Tarihi*, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2015, s.264

filozofun da duyularla elde edilebilecek bilgilerin gerçeğe aykırı olabileceğini; rüyaları örnek göstererek, uyanıklık halinin bir hayal olması ihtimali anlayışının şüpheciliklerinde yer alıyor olması bu etkiyi göstermesi açısından önemlidir.⁷⁵¹ Bu metodun en belirgin ifâdesini geçmiş olduğu *el-Münkız Mine'd-Dalâl*'da görülürken Descarte'ın *Discourse de methode* kendi döneminin düşünce sistemlerinin yöntemlerini tenkitçi bir yöntemle ele aldığı görülür.

Birazdan ele alacağımız üzere Gazali, metafizik bir hâdisi olan kabir azabına yine metafizik âleme açılan bir kapı olarak tasvir ettiği rüyâ hâdisesi üzerinden açıklamalar getirmiştir. Zira düşünürümüz sır olarak atfettiği rüyânın mâhiyetiyle ilgili olarak bir açıklama yapmadan konuyu detaylandırmadığı görülür. O, rüyâyı uykuda insan ruhu ile levh-i mahfuz arasındaki perdenin kalkması ile levhte yazılı olan bazı şeylerin insan kalbine yansması olarak açıklamıştır.⁷⁵²

“Kalb bir ayna gibidir, suretler ve olayların hakikatları buradan gözüktür. Allah Teâlâ'nın ezelden ebede kadar takdir buyurduğu her şey balınsan sonuna kadar Kur'ân'da geçtiği üzere bazen Levh-i Mahfuz, bazen, Kitab-i Mübin, bazen de İmam-i Mübin unvanlarıyla tabir edilen ve Allah (cc)'ın mahlukatından biri olan bir alemde yazılıp tespit edilmiştir. Kâinata olmuş ve olacak tüm olaylar burada yazılıdır, buraya nakş edilmiştir. Bunun fizik gözle görülmesi mümkün değildir.

Uyku demek kişinin duyu organlarının donuklaşıp kalbine bir şeyler getirmemeleri demektir. Kalb bunlardan ve hayalden kurtulup cevheri de temiz ise kendisi ile Levh-i Mahfuz arasındaki perde kalkar, iki ayna arasındaki perde kalktığında aynalar birbirlerinde görüldükleri gibi Levh-i Mahfuzdaki bazı mükedderat da kişinin kalbine akseder. Ancak uyku diğer duyuları engellemiş olsa da hayalin faaliyetlerini engelleyemez. Bu bakımdan kalpte bir şey belirdiğinde hayal hemen harekete geçerek kavrayacağı bir misale aksettirir.

⁷⁵¹ İbrahim Agah Çubukçu, *Gazâlî ve Şüphecilik*, A.Ü.İ.F.Y, Ankara 1989, s.103

⁷⁵² Gazâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, s.

Bu bakımdan tahayyül edilen olaylar daha sağlam bellendir ve hayal bellekte sürer, uyandığında da sadece hayali hatırlar.”⁷⁵³

Rüyâyı melekût âleminin varlığını gösteren en açık delillerden birisi olarak kabul eden düşünürümüze göre rüyânın bu ilginç halleri, sınırı bulunmayan bir ilmin yanında, denizdeki bir damlaya benzetilebilir. Onun bu özelliği esrârengiz yönüyle ölüme olan kardeşliğinden, bu kardeşlik de gayb âleminin perdesini kaldırabilme etkisinden ileri gelmektedir. Ancak uyku ve rüyâ ile bu gayb perdesinin aralanması sözkonusuyken, ölümle birlikte perdenin tamamen aradan kalktığı kabul edilir.⁷⁵⁴ “(Allah ona) ‘Andolsun sen bundan gaflet içinde idin. Şimdi senden gaflet perdesini kaldırdık. Bugün artık gözün keskindir’ der.”⁷⁵⁵ Anlaşılmaktadır ki buradaki perdeyle kastedilen, metafizik âleme örtü olan şeyler, gaflet yani duyu organları ile hissedilen karşı olan düşkünlük ya da bağımlılıktır.⁷⁵⁶ Diğer bir ifâdeyle kalb şehvetlerle oyalanıp duyuların gereklerini yerine getirmekle olan meşguliyeti, levh-i mahfûzda yazılanları görüp okumasını engelleyen bir hicaptır.

Bu nedenle ahlâkı bozuk, masiyetlerle kalbi kararmış kimsenin rüyâları nefsânîyetin ve şeytanın izlerinin olduğu ‘kazibe’ rüyâlar olarak gerçekleşirken, kalbin tasfiye işlemiyle şehvetlerden arındırıldığı ölçüde rüyânın salihâ niteliği kazanması mümkün olabilecektir. Hz. Peygamber (sav) abdestli şekilde yatılmasını tavsiye etmesi de zâhirî temizliğin iç temizliğin tekmilesi olması hasebiyledir.⁷⁵⁷

Gazâlî’nin rüyâ teorisine verdiği bu önem nedeniyle eserlerinde sıklıkla rüyâ ve keşfle hâsıl olan haberleri aktardığı görülmektedir. Çünkü bu teoriye göre, ölümlerin ruhlarının levh-i mahfuz ile olan alâkasına istinaden, onlardan haber alabilmek ihtimal

⁷⁵³ Gazâlî, *İhya-u Ulumid’din*, C.4, ss.1015, 1016

⁷⁵⁴ Gazâlî, *İhya-u Ulumid’din*, C.4, s.1017

⁷⁵⁵ Kaf, 50/22

⁷⁵⁶ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l Beyân*, C.8, s.236

⁷⁵⁷ Gazâlî, *İhya-u Ulumid’din*, C.4, ss.1015

dâhilindedir. Dolayısıyla hayatta olanlar rüyâ vasıtasıyla vefat edenlerin ruhları ile münâsebette bulunabilirler. İmam bu tavrıyla, bir kelâmcıdan ziyâde her ihtimali göz önünde bulundurmayı savunan bir filozof ve mutasavvıf kimliğini ortaya koymuştur.⁷⁵⁸

3. Berzaha Geçiş, Ölüm Halleri

Gazâlî'nin *ed-Dürretü 'l-Fâhire*⁷⁵⁹ adlı eserinde *كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ* “Her nefis ölümü tadacaktır”⁷⁶⁰ âyetini referans alarak varlık türlerine göre ölümü üç kategoride ele aldığı bilinmektedir. Birincisi Hz. Âdem (as), âdemoğulları ve tüm canlıları kapsayan ölüm; ikincisi melekût âlemindekileri etkileyecek olan ölüm; üçüncü olarak da ceberut âlemindeki Allah (cc)’ın huzurundaki dört büyük meleğin de mâruz kalacağı ölümdür. Çalışmamız süresince ölümün, tefekkür dünyasında ve varoluşsal boyutta insandaki açılımlarını ele aldığımızdan bizi ilgilendiren birinci gruptaki ölüm türüdür.

İnsanların ölümle olan ilişkilerinin sekerat hallerinden kabre geçiş sürecine, kabirden âhiret hallerine kadar nasıl bir tesirde bulunacağının analizini detaylı bir şekilde ortaya koyan Gazâlî’nin de ölüm tasavvurunu mârifet anlayışının şekillendirdiğini daha önceki bölümlerde ele almıştık. İmam, ruhların saâdet veya şekâvetiyle ilgili hallerini tasvir etmeden evvel âhirete olan imân derecesine göre onları gruplandırmıştır.

Birinci grupta yer alanlar öldükten sonra yeniden dirilerek hesap vermenin hak olduğuna, Cennet ve Cehennem’in varlığına inananlardır. Bu dirilişin ruh ve bedenle

⁷⁵⁸ Mustafa Akçay, *Gazâlî Düşüncesinde Kabir Hayatı, Gazzâlî Düşüncesinde Ölüm ve Kabir Hayatı*, s.91 Esasen Gazâlî’nin İhya eserinin bütünlüğünü bozmadan değerlendirmeye tabii tuttuğumuzda rüyâ ve keşf ile ilgili haberlerin nakletmenin ötesinde. Yoksa bu iletişim meselsi üzeirnde durmaktan ziyade...Çalışmamızın daha önceki bölümlerinde ifâde ettiğimiz üzere günlük masiyetler içinde zaman zaman gaflete düşebilen ölüm ile ilgili bir farkındalık oluşturabilme amacı ile zayıf rivâyet yada bazı kıssalara yer verdiği bilinmektedir. Ancak bu durum ilk önce üzere ihya ve kimya gibi eserleri sadece halka yönelik kaleme aldığı izlenimi verse de Gazâlî’nin özellikle ihyasındaki metodolojik yönetime dikkat edilerek bütünsel olarak değerlendirildiğinde epistemolojisinin tüm başlıklara nüfuz ettiği görülür.

⁷⁵⁹ Birçok yerinde İhya’ya atıflar bulunan bu eserin otantikliğine bazı araştırmacılar şüpheyile yaklaşmış olsa da bir kesim araştırmacı da eseri Gazali’ye atfetmiştir. Sonuç olarak İslâmi kaynaklarda Gazali’nin eserleri arasında zikredilen çalışma; ‘ölüm öncesi insan hayatına genel bir bakış’ ve ‘ölüm ve sonrasında yaşanacak hayatın safhaları’ şeklinde iki ana bölümden oluşmaktadır. M. Sait Özervarlı, *DÎA ‘ed-Dürretü 'l-Fâhire’ md.*, C.10, s.31

⁷⁶⁰ Âl-i İmrân, 3/185; Enbiyâ, 21/35; Ankebût, 28/57

birlikte olacağına, bu doğrultuda da kendilerine bedenî ve ruhânî nimetler olmak üzere iki farklı nimet sunulacağını kabul edenlerdir. İlki insanın zaten dünyada tecrübe edip bildiği zevklerken, diğeri ise ancak derin bilginin (mârifet) sâlih amelle birlikteliği ile mümkün olmaktadır.

Bu cümleden ölüm hâdisesinin insan için bir kemâl ya da eksiklik olup olmadığını onun dünya yaşantısındaki durumuna göre değiştiğini,⁷⁶¹ölümle beraber hayatı süresince arzusunu duyduğu yakîne ulaşmanın hazzını mı, yoksa dünya lezzetlerinde ayrılmanın hüznünü mü tadacağını yine Gazâlî'nin değerlendirmelerinde bulabiliriz.

Gazâlî ölümün her an gelip kendisini yakalayabileceği gerçeğini yadsıyan insanın durumunu sekerat-i mevt halinden başlayarak tasvir etmeye çalışmıştır. Bedene can veren ruhun tesiri vücudun tüm organlarına dağılması nedeniyle, herhangi bir yaralanma hâdisesinde ortaya çıkan elemden ruhun da etkilenmesi normal karşılanır. Ancak acıya sebebiyet veren olay diğer uzuvlara dağıldığı vakit ruha olan etkisi daha az iken, dağılmadan doğrudan ruha sirâyet ettiği düşünülen bir elemin dayanılmaz boyutlara ulaşması sözkonusudur. Çünkü bedenle olan irtibatın tamamen kesilip canın çıkmasıyla, ruh vücudun tüm hücre ve derinliklerine kadar yayılan ölümün bu elemi hissederek. Damarlardan, sinirlerden, mafsallardan, eklemlerden, kıl diplerinden, tepeden tırnağa kadar vücudun her cüzünden çekilen ruh elem ve ıstırabının tahayyül edilmesi gerekir.⁷⁶²

Burada Gazâlî'nin bir tespiti önemlidir ki, bu da ölüm anında çekilen ıstırabın Allah (cc)'ın adâleti üzere gerçekleşeceğini ifâde etmesidir. Örneğin mümin kimse, ölüm anında çekeceği zorlukların şiddetini, kabir ve âhiret hayatında derece olarak yükselebilmek için yaşarken, inançsız kimsenin can verirken yaşadığı kolaylık da onun dünyada yaptığı iyiliklerin bir karşılığı olabilir.⁷⁶³ Diğer taraftan Gazâlî, kişinin yüzünün

⁷⁶¹ Mustafa Akçay, *Gazzâlî Düşüncesinde Ölüm ve Kabir Hayatı*, s.89

⁷⁶² Gazâlî, *İhya-u Ulumid'din*, C.4, s.928

⁷⁶³ Gazâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, s.719 (Merve Yayınları) ayr. Bkz. İmam Kurtubî, *Ölüm ve Âhiret Halleri 'et-Tezkira'*, s.39

mütebessim bir hal alarak gözlerinin kısılmasını, ölümle birlikte perdenin kalkmasıyla âhîret yaşamındaki güzel hallerine şahit olmasının işâreti olarak zikretmiştir.

Diğer taraftan Gazâlî'nin *İhya*'nın avama hitab ettiği kısımlarında, ölümün ızdırıp verici hâdiselerini bu şekilde aktarması mantıklı görülebilir. Çünkü ölümü yaşamı süresince yadsıyarak ona hayatında yer ayırmayan birinin o esnada tadacağı bu acılar başka şekilde ifâde edilmiş olsaydı, bu derece tesirli olmayabilirdi.⁷⁶⁴ Yani düşünürümüz ölümüne karşı olan acı eşliğinin onu karşılamak için yapılan hazırlıkla orantılı olduğunu, bu şekilde tasvir ederek etkili bir anlatım tarzı benimsemiştir.

Gazali, bir kimsenin canı bedenden ayrılırken boğazından hırıltılar çıkarmasını, onun sû-i zan üzere öldüğünün bir işâreti olarak kabul etmiş, müthiş elemeler içinde kıvranan bu kişinin can verme esnasında bağırıp feryat edememesini, elemelerin artık kalbini istîlâ etmesinden ileri geldiğini belirtmiştir. Yani bu kimse ruhun bedenden ayrılmasını bir felâket olarak gördüğünden, bundan kurtulmak istemekte ama artık bunun için elinden hiçbir şey gelmemektedir. Zira Gazâlî'nin de bu bölümde ölüm ile ilgili olarak 'felâket' sözcüğünü kullandığını görmekteyiz.⁷⁶⁵

Ölümün burada felâket konu ile ilgili olarak âyetlere baktığımızda ise “Ölüm sarhoşluğu gerçekten geldiğinde, ‘Ey insan! İşte bu senin öteden beri kaçtığın şeydir.’ denir.”⁷⁶⁶ ; “O zalimlerin halini ölüm şiddeti içindeyken bir görsen! Melekler onlara ellerini uzatırlar ve: ‘Ruhunuzu teslim edin. Bugün, Allah'a karşı haksız şeyler söyledığınızden ve O'nun âyetlerine karşı böbürlenmenizden dolayı alçaltıcı bir azapla

⁷⁶⁴ İnsanların ölümden korkma sebeplerinden biri de ölüm üzerine kurdukları elem ve ızdırıp tasavvurlarından kaynaklanmaktadır. Oysa ki ölüm hayat ve hislerin yok olması durumudur. Bu nedenle böyle bir halde elem duyulması söz konusu değildir. Çünkü elem hayat ve hisler canlı olduğu zaman duyulur. Yani ölüm halinde cismani bir elemden söz edilemez. Sekerat hali düşünüldüğünde de böyle bir ıstırap ve elem için aynı şey geçerlidir. Zira bilinmektedir ki bazı hastalar konuşurken ruhlarını teslim ederken herhangi bir elem emaresi göstermezler. Bkz. Kınalızade Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Tercüman Yayınları, İstanbul 1984, s.206

⁷⁶⁵ Gazâlî, *İhya-u Ulumid'din*, s.928

⁷⁶⁶ Kâf, 50/19

cezalandırılacaksınız’ derler.”⁷⁶⁷; “Hele o can boğaza dayandığında!”⁷⁶⁸; “Can boğaza gelip köprücük kemiğine dayandığında zaman..”⁷⁶⁹ âyetlerde dünya hayatına son verip âhirete intikal sürecini başlatan ve küçük kıyâmet olarak adlandırılan ölümün can çekişme aşamasındaki halleri tasvir edilmiş, dünyaya sevgi besleyenlerin belini kıran o büyük belâların âhirete kalmayıp, dünyadan berzah âlemine geçerken başlayacağının vurgusu yapılmıştır.⁷⁷⁰

Konuyla ilgili olarak “Gargara etmedikçe (hırıltılar çıkarmadıkça) kulun tevbesi kabul edilir” hadisini zikreden düşünürümüz “Yoksa günah işleyip de kendisine ölüm gelince: *“İşte ben şimdi tevbe ettim.”* diyen kimselerin tevbesi kabul edilmez.”⁷⁷¹ âyetini de buna delil olarak sunmuştur. Hz. Peygamber (sav)’ın: “Kim Allah’a kavuşmak isterse Allah da ona kavuşmak ister. Kim Allah’a kavuşmaktan hoşlanmaz ise Allah da ona kavuşmaktan hoşlanmaz.”⁷⁷² ifâdeleri üzerine sahabeler doğal olarak hepimiz ölümden hoşlanmayız dediklerinde onlara cevaben: “Bu o demek değildir, mümine varacağı yer gösterildiğinde Allah’a kavuşmayı kavuşmak ister, Allah da ona kavuşmayı arzular.”⁷⁷³ buyurmuştur.

Bu durum Gazâlî’nin sıralamış olduğu, ölümün isyankâr kimselere yaşatacağı belalardan üçüncüsüdür. Bu kimseler artık can çekişme aşamasıyla tüm güçlerini yitirmişler, ruhlarını teslim etme aşamasına geçmişlerdir. Gazâlî, burada ölüm meleğinden alınacak mesajla kişinin cehennemdeki yerini müşâhede etmesinin, can

⁷⁶⁷ En’am, 6/93 Âyette ölüm meleği ve yardımcı azap meleklerinin sekerat halindeki kimseye tıpkı bir borçluya hiçbir müsamaha göstermeyen alacaklı gibi davranacakları; borçlunun, alacağını bir önce tahsil etmek isteyen kişinin sergilediği tehditkar ve kaba davranışların benzerine maruz kaldığı bir hal içinde olacağı haber verilmektedir. Meleklerin kendilerine karşı: ‘Haydi canlarınızı bu azaptan çıkartın, bizim elimizden canlarınızı kurtarın da görelim’ şeklinde sert, kaba ve acımasız bir hitaba muhatap olacakları söylenmektedir. Bkz. İsmail Hakkı Bursevî, Rûhu’l Beyân

⁷⁶⁸ Vakıa, 56/83

⁷⁶⁹ Kiyame, 75/26

⁷⁷⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C.9, ss.212, 213

⁷⁷¹ Nisâ, 4/18

⁷⁷² Müslim, Zikir 14-18.

⁷⁷³ Ayrıca bk. Buhârî, Rikak 41; Tirmizî, Cenâiz 67, Zühd 6; Nesâî

verme esnasında yaşadığı acıları dahi unutturacağını ifâde etmiştir.⁷⁷⁴ Gazâlî bu ifâdelerini, hiç kimsenin cennet ya da cehennemdeki yerini kendisine gösterilmeden dünyadan çıkamayacağını belirten hâdisine⁷⁷⁵ dayandırdığını görmekteyiz.

Ölümle birlikte perdenin aradan çekilmesi ile nefis dünya kirlerine bulanmış olarak boyut değiştirir ki bundan dolayı dünyadan tamamen sıyrılmaz. Bu kirin yoğunluğu kişinin dünyaya olan ünsiyet ve bağımlılığına göre değişebilir. Eğer kalb, durumu itibariyle sırlanmasını imkânsız hale getiren kir-pasla kaplanmış bir ayna gibi mühürlenmişse Rabb’ını görmesi imkânsız hale gelebilir. Dünyanın zulmetleriyle kararan kalb, tekrar geri dönme imkânını kaybettiğinden, temizlenip cilalanma ihtiyacı hissedecektir.⁷⁷⁶

Gazâlî “İçinizden hiçbiri istisna edilmemek üzere mutlaka herkes cehenneme varacaktır. Bu, Rabbinin katında kesinleşmiş bir hükümdür.”⁷⁷⁷ âyetine işâret ederek, dünyada sürdürülen yaşama göre herkesin böyle bir süreçten geçeceğini, sonrasında Allah (cc)’ın tayin ettiği süre içerisinde kişiyi tam olarak temizleyip arındıracağını, cenneti tamamen hakettikten sonra da kişinin nefisini tasfiye ve kirlerinden arındırma işine koyulacağından bahsetmiştir. Tecellinin de ancak bu tasfiye işleminden sonra gerçekşebileceğini belirtmiştir. Düşününün bu ifâdelerinden Allah (cc)’ın kendisine teslimiyet göstermiş, ancak fitratı gereği günahlardan kendisini alamamış kimselere de cehennemin nasıl bir yer olduğunu tattıracağını îmâ ettiği anlaşılmaktadır. Öte yandan bu arındırma işleminden sonra yaşanacak bir tasfiye işleminden daha bahsetmişse olsa da bununla ilgili pek fazla ayrıntıya girmemiştir.⁷⁷⁸

⁷⁷⁴ Gazâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, 808, 809

⁷⁷⁵ Müslim, Cennet, 65-66; Tirmizî, Cenaiz, 67

⁷⁷⁶ Gazâlî, *İhya-u Ulumid’din*, c.4, s.626

⁷⁷⁷ Meryem, 19/71

⁷⁷⁸ Gazâlî, *A.g.e.*, s.627 Esasen Gazâlî’nin bu anlatımlarının hedefinde rü’yet meselesini okuyucunun nezdinde açıklığa kavuşturmanın olduğunu anlıyoruz.

Diğer taraftan Gazâlî'nin ölümü mahpusluktan kurtuluş, dosta (sevgiliye) götüren bir sebep, seveni sevdiğine ulaştıran bir kapı olarak tasvir etmesi, onun ölüm tasavvuruyla ilgili ipuçları vermektedir. Bu anlayışa göre ölümü içselleştirebilmiş, ömrü süresince nefsin hevâları ve şeytanın kışkırtmalarına karşı riyâzetle, ölümü murâkabe etmekle muhâfaza etmeye çalışmış kimsenin ölüme kavuşmasından dolayı mutluluk duyması söz konusudur. Çünkü onların ölümü susuzluktan kurumuş birinin tatlı ve serin bir suyu yudumlaması gibi kolay olur.⁷⁷⁹

Bu doğrultuda “*Takva sahipleri o kimselerdir ki, melekler, canlarını hoş ve rahat halde alırlar. ‘Selam size, yapmış olduğunuz güzel işlerin mükafatı olarak girin cennet’e...’ derler.*”⁷⁸⁰ âyetine göre de ölen kimse mârifet derecesine göre kendini huzur içinde bulmuş, canları da melekler tarafından, nefisleri tezkiye, kalpleri tasfiye olmuş bir biçimde alınmıştır.⁷⁸¹

Ehl-i sünnet anlayışında da ölüm meleğinin müminlerin ruhunu alırken daha şefkatli ve yumuşak davrandığı anlayışı hâkimdir. Allah (cc)’a karşı itaatkâr bir yaşam sürmüş kimseler, ölümün onlara mutluluk vereceğini bilirler. Dolayısıyla ruhları kabzetmekle görevlendirilip, müjdelenen ölüm meleği en güzel haliyle görünürken, isyankârların onunla tanışmaları bir eziyet haline gelir.⁷⁸²

Gazali yukarıda ifâde ettiğimiz durumlara göre ölümün insana yaşatacağı musîbetleri İhya-u Ulumid’din’de; can vermenin zorluğu, ölüm meleğinin tavrına acımasız tavrına mâruz kalınması ve isyankârın cehennemdeki yerini müşâhede etmesi olarak sıralamıştır. Kimya-yı Saâdet’de ise ölümün sekerat halindeki insana yaşatacağı yine bu üç beladan bahsettiği görülür. Ancak burada musîbetlerden birisi de, kendisi için

⁷⁷⁹ Gazâlî, *Minhacü'l Âbidin ‘Abidler Yolu’*, Sad. Yaman Arıkan, Uyanış Yayınları, İstanbul 1980 s.335

⁷⁸⁰ Nahl, 16/32

⁷⁸¹ Kuşeyrî, *Letâifü'l İşârat*, C.3, s260

⁷⁸² Selim Özarslan, *İslâmda Ölüm ve Diriliş Öğretisi*, s.79

görevlendirilen ve Kur'ân-ı Kerîm'de değerli yazıcılar olarak nitelendirilen⁷⁸³ kirâmen kâtibîn meleklerinin⁷⁸⁴, beraberlikleri süresince şahit oldukları çirkin ve kötü amellerden dolayı çok sıkıntı çektiklerini söylemeleridir. Ölen kimse bu hitaba da gözlerini yukarıya diktiği, yani ruhu teslim ettiği aşamada vakit muhâtab olur.⁷⁸⁵

Ancak âriflerin, Allah (cc)'a kavuşma vasıtası olan ölüme karşı hüsn-ü zan besledikleri görülürken, ölüm sekeratıyla ilgili olarak ciddi endişe ve çekincelerinin olması düşündürücü bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Gazâlî'nin bir sûfiden aktarmış olduğu: Bu noktada “Ölümden sadece kuşkuları bulunan hoşlanmaz. Çünkü sevgili her hal ve durumda sevdalısına kavuşmak ister.” ifâdesindeki kuşkuyu nasıl değerlendirmek gerekir? Bu değerlendirmelere sû-i hâtîme başlığı altında yer verilmiştir.

4.1.Sû-i Hâtîme

Hâtîme, sözlükte; tamamlamak, bitirmek, sona erdirmek anlamındaki hatm masdarından türemiş, son, sonuç, nihâyet anlamına gelen bir kelimedir. İslamiyette, insanın ömrünü nasıl sonlandırdığı da sû-i hâtîme ve hüsn-ü hâtîme kavramlarıyla açıklanmaya çalışılmıştır.⁷⁸⁶

Gazâlî yukarıda ölümü Allah (cc)'a kavuşmanın yolu olarak görebilmenin, kalbde O'na karşı beslenen muhabbete bağlı olduğunu belirtir. İlim ve amellerin amacı O'nu tanımak, yani mârifet elde edebilmekken, mârifet de muhabbeti doğurur. Bu doğrultuda mârifeti oranında muhabbeti, muhabbeti oranında da ölümünün vereceği hazzı tecrübe eder. Muhabbeti dünyaya yönelik olarak can veren de sevgilisinden ayrılan kimse misali,

⁷⁸³ İntifâr, 82/9-12

⁷⁸⁴ Hadislerde de bazan doğrudan, bazan yazıcılık fonksiyonları vurgulanarak kirâmen kâtibînden söz edildiği görülür. Hesap gününde bu meleklerin yazdıklarının şahitlik için yeterli olacağı kişi kötü bir amel işlemeye niyet etse de bunun kayıt altına alınmayacağı, iyi bir işe niyet ettiğinde ise bunun hemen kaydedileceğini; kötü eylemin gerçekleşmesinde tek bir kaydın, iyi amelin ise katlanarak kaydedileceği ifâde edilmiştir. Müslim, Zühd 17; Tirmizî, İmân 17; Buharî, Tevhid 35; Buharî, Cum'a 24 bkz. İlyas Üzümlü, *DİA 'Kirâmen Kâtibin' md.*, C.26, ss.59-60

⁷⁸⁵ Gazâlî, *İhya-u Ulumid'din*, c.4, s.720

⁷⁸⁶ Muhammed Aruçi, *DİA 'Hâtîme' md.*, C.16, s.474

azap tecrübesi yaşar. Çünkü sekerat halinde kalbine aile, çoluk-çocuk, mal, arkadaş, dost sevgisi gibi birçok tutku kök salmıştır.

Peki, mârifete mahzar olmuş ve ölümü arzulama derecesinde isteyen kimse neden ölümün sekerat halinden bu kadar çekinmektedir? Bunun cevabını da Gazâlî'nin korku ve umut kitabının altında aradığımızda ise sû-i hâtîme başlığı altında açıklamaya çalıştığını görüyoruz. Sû-i hâtîmenin son nefesin Allah (cc)'ın hoşnut olmayacağı bir biçimde verilmesi olarak tanımlandığını görmekteyiz. Yani ölümü, nifak sıfatı ile birlikte, münâfık olarak karşılamak bu hoşnutsuzluğun sebebi olarak gösterilir.⁷⁸⁷

Bu noktada nifak ve münâfık kavramlarına değinmek yerinde olacaktır. Kur'ân'da münâfıklarla ilgili olarak iki farklı insan tipolojisi ortaya konulmuştur. İlki aslî, yani hâlis münâfıklar olup *“Allah (cc)'a ve âhiret gününe inanmadıkları halde iman ettik”*⁷⁸⁸ diyen kimselerdir. Bu gruptakiler bir şeyi şeksiz, şüphesiz yalanlayanlar olarak nitelendirilmiştir. Diğer gruptakiler ise kalb hastalığına yakalanmış, küfür ile imân arasında şüphe içinde bocalayanlardır. *“İnsanlardan kimi de Allah'a bir yar kenarındaymış gibi ibadet eder, eğer kendisine bir iyilik gelirse ona gönlü yatıştır ve eğer başına bir bela gelirse yüzüstü dönüverir. Dünyayı da âhireti de kaybeder. İşte apaçık kayıp budur.”*⁷⁸⁹ âyetine bakıldığında tasvir edilen insan tipinin bir önceki münâfıktan farklı bir davranış kalıbı içinde olduğu görülür.⁷⁹⁰ Diğer taraftan ilgili âyetlerde ‘münâfık’ ve ‘kalplerinde bozukluk olanlar’ ifâdelerinin aynı anda geçiyor olması da böyle böyle bir tasnifi gerekli hale getirmektedir.

Gazâlî'nin birinci dereceden münâfıkların durumunu: *“Size, de: amelleri en ziyade hüsrana gidenleri haber vereyim mi? Onların dünya hayatında çalışmaları boşa*

⁷⁸⁷ Gazâlî, *İhya-u Ulumid'din*, C.4, s.348

⁷⁸⁸ Bakara, 2/8

⁷⁸⁹ Hac, 22/11

⁷⁹⁰ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l Beyân*, ss.425, 426

*gitmiştir. Oysa onlar güzel işler yaptıklarını sanıyorlardı.”*⁷⁹¹ âyeti ile tasvir etmekte “*Onlara de ki; eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, kadınlarınız, akrabalarınız, kabileniz, elde ettiğiniz mallar, kesada uğramasından korktuğunuz ticaret, hoşlandığınız evler ve meskenler, size Allah ve Resulünden ve Allah yolunda cihaddan daha sevimli ise, artık Allah'ın emri gelinceye kadar bekleyin. Allah böyle fasıklar topluluğuna hidâyet nasip etmez.*”⁷⁹² Gazâlî bu âyeti de kalbi dünya sevgisi ile dolu kimsenin ruhunun bu dünyadan çıkış şekline delil olarak verdiği görülüyor.

Esasen bu durum asr-ı saâdet döneminde sahâbenin kendilerinde nifak olup olmadığı konusunda endişe etmeleri hâdisesinde görmekteyiz. Bu endişeleri o dereceye varmıştır ki, Hz. Peygamber (sav)’in yanındayken duydukları huzuru, ayrıldıktan sonra hissedememeleri kendilerinde bir nifak şüphesini doğurmuştur.⁷⁹³ O da bu şüpleri gidermek adına: “Şu dört özellik kimde bulunursa o, tam bir münâfık olur. Kimde bu niteliklerden biri bulunursa onu terk edinceye kadar kendisinde münâfıklıktan bir özellik vardır: Kendisine bir şey emânet edildiğinde hıyânet eder. Konuştuğunda yalan söyler. Söz verdiğinde cayar. Husûmet sırasında haktan sapar.” ifâdeleriye münâfıklığın bir tipolojisini çizmiştir.⁷⁹⁴

Gazâlî “Siz kıl kadar bile önemsemediğiniz birtakım işler yapıyorsunuz ki, biz onları, Resûlullah (sav) zamanında helâk edici büyük hatalardan sayardık.”⁷⁹⁵ hadisini zikrederek yaşadığı dönemin durumuna dikkat çekmiş, peygamberlik dönemimde münâfıklık için saptanmış bu dört davranış şeklinin yaygınlaştığını ifâde etmek istemiştir.⁷⁹⁶

⁷⁹¹ Kehf, 18/103-104

⁷⁹² Tevbe, 9/24

⁷⁹³ Buhârî, “İman”, 36; Müslim, “Tevbe”, 12; Tirmizî, “Kıyamet”, 59

⁷⁹⁴ Buhârî, “İman”, 24

⁷⁹⁵ Buhârî, “Rikak”, 32

⁷⁹⁶ Gazâlî, *İhya-u Ulumid'din*, C.4, s.349

Gazâli sû-i hâtimeye neden olan iki sebep üzerinde durmuştur. Birincisi ölüm sarhoşluğu demindegiken ölümün dehşet verici yüzüyle karşılaşıldığında, kalbin şüphe ya da inkâr duygularının tesiri altına girmesi ve ruhun bu ortamda kabz edilmesiyle birlikte ebedî ve ilâhî mutluluktan perdelenmesidir. İkinci derecede ise kalbin dünya şehvetlerinin etkisi altında, bunları tasavvur ederken ruhun kabzedilmesi söz konusudur ki; bu durumda kalb herhangi bir şehvete râm olduğundan, dünyaya dönük bir şekilde canın bedenden ayrıldığı kabul edilir. Ancak, bu defa Allah (cc) ile arasına giren inkâr değil, hevâ perdesidir.⁷⁹⁷

Bu noktada imân zayıflığının ve dünya sevgisinin kalbi istîla etmesinden⁷⁹⁸ ötürü kalp, nefsin zulmetleri olan hevâlara karşı teslim olma aşamasına gelir. Artık bu noktada kalp nefsin isteklerine karşı çıkıp şeytanın yolundan dönmede isteksiz davranmaya başlar. Ölüm arifesinde, kalpte yoğun bir şekilde şehvetlerinin yer ettiği dünyadan ayrılma zamanının geldiği sezildiğinde ise bu ayrılıktan elem duymaya başlayıp, bu durumunu Allah (cc)'tan bilir ve O'na karşı kalbinde beslediği az bir sevgi de nefrete dönüşür.⁷⁹⁹

Su-i hâtimeyi bu şekilde iki derece üzerine gruplandıran düşünürümüzün, bu değerlendirmesinde ölen kimsenin Allah (cc) ile arasına giren bir perdeden bahsettiği ve bunu bir ölçü olarak kabul ettiğini görüyoruz. Ancak burada dikkate değer bir tespiti ile daha karşılaşıyoruz. Bu da Allah (cc)'ı tanımamış olmanın sebep olduğu imân

⁷⁹⁷ Gazâlî, *İhya-u Ulumid'din*, C.4, s.349

⁷⁹⁸ Ahîrete iman iman esaslarının içinde önemli bir yer teşkil etmektedir. Burada Allah (cc)'a imanın gereği olarak diğer iman çeşitlerinde olduğu gibi âhirete imanda da bir samimiyet şüphesiz bir kabul gerektirir. Dolayısıyla Gazâlî'nin burada âhirete olan iman zayıflığından kalpte dünyay karşı artan bir sevgiden anca Allah (cc)'a karşı ise azalan bir sevgiden bahsettiği görülüyor. Gazâlî'nin biyografisi olan el-Munkizu Mine'd-Dalâl isimli eseri incelendiğinde, imanın esasının Allah (cc)'a ve Âhîret gününe inanmanın oluşturduğunu ifâde ettiği görülür. Bu açıdan bakıldığında inanç esaslarında sondan ikinci sırada yer verilen âhirete imanın, Kur'ân-ı Kerîm'de yirmi altı yerinde Allah (cc)'a imandan hemen sonra O'nunla birlikte geçtiği görülmektedir. Bu noktadan hareketle âhirete imanın iman esasları içinde daha alt sıralarda yer alması ayrı bir tartışma konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Esasen bu sıralamanın Cibril ya da İhsan Hadisinin referans alınarak yapıldığı bilinmektedir. (Buharî, İman, 1; Müslim, İman,1) Ancak bu sıralamaya bakılarak kitaplara imanın meleklerle imandan daha az âhirete imandan da daha faziletli olduğunu söylemek isabetli bir tespit olmayabilir. Bkz. Selim Özarlan, *İslamda Ölüm ve Diriliş Öğretisi*, ss.5-13 Yazar bu konuyu ilgili kısımda Ebû Hanîfe, İmam-ı Âzam, et-Tahavi gibi fıkıh alimlerinin görüşlerine de yer vererek tartışmıştır.

⁷⁹⁹ Gazâlî, *İhya-u Ulumid'din*, c.4, s.355

zayıflığının, can çekişme esnasında dünya sevgisinin de tesiriyle tamamen kalpten tamamen silinme riskidir. Gazâlî'nin kendi ifâdeleri ile aktaracak olursak:

“Kalbi dünya sevgisi ile dolu iken, bu duygular içinde ölüme yaklaşan kişni durumu tehlikelidir. Zira kişi yaşadığı şey üzerine ölür. Ölüm sonrasında kalbin başka bir nitelik kazanması, yaşadığı hayata zıt konuma girmesi mümkün değildir. İşte böyle bir anda hasret, vahlanma, pişmanlık duyguları büyür. Eğer kişinin imanı miskal sınırlarında bir derecede ise bu imanı kendisini kısa bir süre içinde azaptan kurtarır, imanı bu orandan daha az ise bu süre uzar. Eğer kişinin imanı sadece bir dane ağırlığında ise binlerce yıl azapta kalsa bile sonunda kurtulur.”

Gazâlî'nin bu ifâdelerine göre kendisini dünyalıklardan ayırdığı için kalbinde nefret duygusu ile ruhunu teslim etmiş olan kimsenin, dâne kadar imânını kaybetmesi ve birinci gruptakiler gibi ebedî perdelenenler arasına girmesi söz konusudur. Bunlar dünyaya düşkün, onun aldatıcı güzelliklerine dalan ve dünyayı kendilerine yeterli gören kısır görüşlü kimselerdir. Onlar bu yönleriyle âhiret hayatından, ümit kesmiş gibidirler. Bu nedenle düşünür bu karakter yapısında olanların dünyadan âhirete geçiş safhasındaki hissedecekleri duyguyu, gübre böceğinin gül kokusundan duyacağı rahatsızlıkla anlatmaya çalışmıştır.

Bu grubun dışında ileri görüşlüler dünya hayatını bir boyunduruk, ölümü ise gerçek ve koşulsuz özgürlüğe açılan bir kapı olarak idrak etmişlerdir. Bu nedenle bu kimseler, doğru hizmet etmiş olmanın verdiği huzurla efendisi tarafından çağrılmayı arzulayan kölenin durumundayken, vazifelerinden kaçan diğer gruptakiler ise efendisine âsîlik yapan köleye benzetilebilir. Bu ikisi arasında kalanlarsa sıkıntılarından dolayı dünyaya bir türlü ısınamamış olsalar da alışkanlıklarından dolayı ondan vazgeçmeyi düşünemezler.⁸⁰⁰

⁸⁰⁰ Gazâlî, *Mizanü'l Amel*, s.345, 346, 347 Gazâlî'nin bu eserinde insanların ölümü nasıl karşılayacağı ile ilgili onları üç gruba ayırarak açıkladığını görüyoruz. Burada su-i hatime kavramını kullanmamış olsa da

Gazâli, inzivâ dönemi öncesinde hayatını gözden geçirirken birçok bağımlılığın esiri olduğunu kendisine îtiraf etmiş ve bunu biyografisinde dile getirmiştir. En iyi yaptığı işlerden olan ders vermek ve ilim öğretmekle neyi hedeflediğini sorgulaması, böyle bir kaniya ulaşmasına vesile olmuştur. Bu noktada sahip olduğu ilimle Allah (cc)’ın rızasından ziyâde mevkî ve şöhreti öncellediğini itiraf etmiştir. Kendisini âhiret yolundan alıkoyan bu ihtiraslarla mücâdelesini şu şekilde ifâde etmiştir:

“O zaman kesinlikle anladım ki uçurumun kenarına gelip dayanmışım; eğer hemen durumumu düzeltecek birşeyler yapmazsam ateşe (cehenneme) yuvarlanmak üzereyim. Bir süre hep durumu düşündüm. O zaman henüz irademe sahiptim. Bir gün Bağdat’tan çıkarak içinde bulunduğum durumdan kurtulmaya kesin karar veriyor, ertesi günü bu kararımın vazgeçiyordum. Bu konuda ne zaman ileriye doğru bir adım atsam, hemen arkasından bir adım geri atıyordum. Sabahleyin erkenden Âhireti arama konusunda içimde samimi bir arzu doğsa, akşamleyin aşırı ihtiraslar ordusu mutlaka bu arzuma karşı saldırıya geçerek onu dağıtıyordu.”⁸⁰¹

Gazâlî böylelikle hevâlarıyla imânı arasındaki bir hesaplaşmanın yaşandığı ve yaklaşık olarak altı ay kadar süren, dünya ihtirasları ile âhirete dönük arzular arasında devamlı bir şekilde gelgitlere mâruz kaldığı bir döneme girmiş oluyordu. Bu dönem, talebelerine ders veremeyecek kadar dilinin tutulduğu ve yeme-içmeden kesilerek doktorlara başvurmak zorunda kaldığı en sıkıntılı zamanlarını ihtivâ etmiştir.

Gazali’nin bu açıklamalarından anlaşılmaktadır ki, dünyayla kurulabilecek ünsiyet, varlığını hissettirmeden kalbe yerleşirken, bunun neticesinde ortaya çıkacak bir aldanma ancak ölümle âşikâr olabilir. Ölümle perdenin kalkması ve akabinde müşahede edilecek bu haller, sû-i hâtme konusunu daha anlaşılır hale getirmektedir. Yani dünyadan

bu gruplandırmayı yine ölüm safhasına adım atan insanların ölümüne karşı takınacakları tavır için yaptığı görülüyor.

⁸⁰¹ Gazâlî, *El-Munkizü Mine’-d-Dalâl*, ss.44, 45

ayrı kalmadıkça, ona olan düşkünlüğün anlaşılması zordur. Bu da ancak ölümle mümkündür.

Kısaca ifâde etmek gerekirse sûfînin çekincelerinin ölümün kendisinden değil kendi iç dünyasıyla ilgili olduğu söylenebilir. Ölümü Allah (cc)’a kavuşmanın yegâne yolu olduğunu idrak etmiş bir kul olarak, bu doğrultuda samimi bir yaşam süremediğinin endişesi son nefesine kadar devam etmektedir.

4.2.Mârifet Eksikliği ve Metafizik Boyuttaki İstirablar

Anlaşılmaktadır ki kabir ile başlayıp cehenneme kadar devam edecek olan azabın mukaddimesi Allah (cc)’a duyulan sevginin azlığı, dünyaya beslenen ünsiyetin çokluğudur. Bu bakma ve görme derecesine dünyada mârifete mazhar olan ârif kimseler ulaşırken, Allah (cc) sevgisi de mârifetle doğru orantılıdır. Bu nedenle ârif kimseler mârifetlerinde, fikirlerinde ve Allah (cc)’a olan münâcatlarında tattıkları zevki cennetteki hiçbir zevke değiştirmek istemezler.⁸⁰²

Mârifet zevkinin küçümsenmesinin nedeniyse, onun yokluğunda aranabilir. Zira kalbi dünya meşgaleleriyle dolu, cılız bir mârifete sahip birinin bundan lezzet alması zordur. Düşünürümüz mârifet zevkinde ya da lezzetindeki bu derecelendirmeyi daha iyi anlatabilmek için yine etkili bir örnekleme yolunu tercih etmiştir. Güzel yemeğin kokusundan alınan zevk onu bizzat yenilmesinden alınan zevke, okşama zevki ilişki zevkine denk olmadığı gibi mârifet zevki de ne kadar mükemmel olursa olsun âhiretteki buluşma ve müşâhede zevkine tercih edilecek seviyede değildir. Düşünürümüz bu örneklemeyi şu şekilde detaylandırarak açıklık getirmeye çalışmıştır:

⁸⁰² Gazâlî, *İhya-u Ulumid'din*, c.4, s.628 Cennetin hoşluğu herkesin ne istiyorsa ona kavuşmasından ileri gelmektedir. Gazâlî burada âhiretteki rû'yetin cennetin nimetlerine tercih etmesi dünyada yeme-içme, cinsel birliktelik hazları yerine ilim, mârifet vukufiyyeti tercih etmiş kimselerdir. Gazâlî'nin bu ifâdelerden aynı zamanda cennette yaşanacak olan lezzetler arasında farklılıklar olduğu dünyada şariat çerçevesinde yaptığı seçimlere göre o lezzetlerin kendisine cennette sunulacağı anlaşılmaktadır.

İkisi arasındaki büyük farkı ortaya koyabilmemiz için örneklemeye gitmek zorundayız. Dünyada sevgilinin yüzüne bakıldığında hissedilen zevk çeşitli nedenlerle farklılık gösterir:

Birinci Neden: Sevgilinin güzelliğinin mükemmel veya kusurlu oluşudur. Sevgili çok güzel ise onun yüzüne bakıldığında duyulacak zevk de hiç kuşkusuz aynı oranda olacaktır.

İkinci neden: Sevgi, şehvet ve aşk gücünün mükemmelliğidir. Öyle ya şehveti kabarık, sevdası taşkın kişinin telezzüzü aks nitelikteki kişiye oranla mükemmeldir.

Üçüncü neden: İdrak mükemmelliğidir. Yani kişi sevgilisini ne kadar iyi görürse zevk doyumunu da o nispetle güçlü olur. Karanlıkta veya perde arkasında yahut uzakta bulunan sevgilisini görenin duyacağı haz aydınlık bir ortamda yanibaşında sevgilisni seyreden hissedeceği zevk gibi değildir. Öyle ya yatak ta çıplak yatılırken hissedilen zevk giysiler içinde yatılırken duyulan zevkle aynı olur mu?

Dördüncü neden: Kalbi Oyalayan elemlerini huzur kaçıran faktörlerin bulunmamasıdır. Hiçbir tasası olmayan, gönlü yalnız sevgilisi ile meşgul olanın sevgilisinin yüzüne baktığında hissedeceği tad; ürkek, hasta, sıkıntılı, o anda zihnini daha önemli bir işin meşgul ettiği kişinin hissedeceği zevkten çok daha üstündür.⁸⁰³

Gazâlî'ye göre rü'yetin derecesi yani Allah (cc) ulaşabilmenin verdiği zevk, O'na duyulan sevgi kadarken; dünyada aile, mal ve makama duyulan zevkse onlardan ayrılmış olmanın verdiği azab nispetindedir. Bu doğrultuda mârifetullahı kazanma yolunda ruhun bir âleti olarak tanımlanan beden bu görevini yerine getiremeden battal hale gelmesiyle duyulan derin pişmanlık, kabir azabının başlangıcıdır.⁸⁰⁴

حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ

⁸⁰³ Gazâlî, *İhya-u Ulumid'din*, c.4, s.629

⁸⁰⁴ Gazâlî, *el-Erbâin fî Usûliddîn*, s.399

“Nihâyet Her birine ölüm geldiği vakit diyecek ki: rabbım! döndür, döndür beni döndür.”

“Ta ki, boşa geçirdiğim dünyada iyi iş (ve hareketler) yapayım.” Hayır! Onun söylediği bu söz (boş) laftan ibarettir. Onların gerisinde ise, yeniden dirilecekleri güne kadar (süren) bir berzah vardır.”⁸⁰⁵

Âyette geçen ‘ölüm gelip çatıncaya kadar’ ifâdesinin kiminle ilgili olduğu hususunda âlimlerin ihtilâf ettikleri; eksiyyetinin görüşü bunların kâfirler olduğu yönündeyken,⁸⁰⁶ geri dönme dileğinin sadece Allah (cc)’ı inkar edenler için değil, aynı zamanda mümin kimselerle ilgili bir durum olabileceğini kabul edenler de olmuştur.⁸⁰⁷ Gazâlî’nin de eserinde mârifetullah bahsinde bu âyete yer vermesi, ikinci görüşü benimsemiş olduğu izlenimini vermektedir. Birinci gruptakiler görüşlerini; mü’minin cennetteki yerini gördüğünde bundan daha fazlasını temenni etmeyeceğine dayandırırken⁸⁰⁸ bu anlayışın Gazâlî’nin arttıkça cennet nimetlerini gölgede bırakacak mârifet anlayışına⁸⁰⁹ ters düştüğünü söyleyebiliriz. Aynı zamanda ölüm esnasında muhâtabın yüceltilmesi, mümine yakışan bir hitab şekli olarak kabul edilmiştir.

Diğer taraftan Gazâlî’nin kabir hayatının bedenle ilgili olmadığı görüşü baskın olmakla beraber, ruhun cesede döndürülmesinin ya da kıyâmet gününe kadar ertelenmesinin ihtimal dâhilinde olduğunu ifâde etmesi, bu konuda anlaşılabilir bir tutum izlediği algısını oluşturmuştur. Aynı zamanda Gazâlî’nin düalist bir yaklaşım içinde kalarak, azabın ruha mahsus olduğunu îmâ etmesi de eleştirildiği konuların başını çekmiştir.

⁸⁰⁵ Mü’minûn, 23/99-100

⁸⁰⁶ Fahrüddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebir*, c.16, s.458

⁸⁰⁷ Kurtubî, *el-Camî’ li Ahkâmî’l-Kur’ân*, ter. M. Beşir Eryarsoy, Buruc Yayınları, İstanbul 2001, s.238; Bursevi’de tefsirinde Kurtubî’nin bu yorumuna yer verdiği görülür. Ayr. Bkz. İsmail Hakkı Bursevi, *Rûhu’l Beyân*, c.5, s.469

⁸⁰⁸ Fahreddun Râzî, *A.g.e*, c.16, s.459 Râzî’nin tefsirine baktığımızda de âyette kastedilenlerin kafirler olduğu bunun müminlerin böyle bir hitaba matuf olamayacaklarını savunduğu anlaşılıyor.

⁸⁰⁹ Gazâlî, *Meâricü’l Kuds*, s.133 Ariflerin mârifetlerinde, tefekkürlerinde ve münacaatlarında öyle zevkler vardır ki, bunlara karşılık olarak cennetler kendisine verilmiş olsa da asla değişmezler. Ayrıca cennet nimetleri kâmil bir lezzete sahip olmasına karşın lika ve müşahede ile kıyaslanamayacağını vurgusunu burada da yapmıştır.

Ancak ifâde etmek gerekir ki Gazâlî'nin incelediğimiz eserlerinde ölümle ilgili konuları bir biçimde mârifet anlayışıyla irtbatlandırması, bu konuyla ilgili değerlendirmelerin yine aynı çerçevede yapılmasını gerekli hale getirmektedir.⁸¹⁰ Düşünürümüze göre önemli olan kabirdeki azabın ruha ya da cesede isâbet etmesi değil, berzah âleminin varlığına olan imândır. Çünkü ona göre mârifetin tohumu samîmî bir imân ile atılabilir.

Gazâlî'nin eserleri incelendiğinde, kabirde ruh için metafizik bir azabın varlığını kabul ederek, konuya bu doğrultuda yaklaştığı görülür.⁸¹¹ Düşünüre göre ölen kişinin bedeninden ayrılmasının verdiği üzüntü, bağımlısı olduğu dünyalıklardan ayrı düşmenin elemi, âhiretin nîmetlerinden mahrum kalmanın acısı ve Allah (cc) görebilmenin nîmetinden ayrı kalmanın ıstırapları ölen kimsenin kabir azabının mukaddimesidir. Çünkü ruhun bedene oranla aldığı haz ve lezzetler nasıl ki kelimelerle târif edilemiyorsa, bu acılar da o derece tarifsizdir. İşte bu noktada Gazâlî metafizik ıstırapları târif edebilmek adına teşbihle durumu anlatma yoluna gitmiştir.

Bu benzetmeye göre, insanın temeli dünya sevgisine dayanan kötü huyları sayısınca, kabirde onu sokacak olan yılanlar yani *tinninler* mevcuttur. Dolayısıyla bu *tinninler* cesette değil ruhun kendisiyle beraberdir. Bu yılanlar ölünün zatının hâricinde olması, azabın daha katlanılabilir boyutta kalmasını mümkün hale getirecekken, tinninin kişinin kalbinin merkezinde, ruhuna işlemiş olması bu ıstırapları zâhiri bir yılanın sokmasından daha dehşetli bir şekilde hissetmesine yol açmaktadır. Yani tinnin insanın hayatta iken üzerinde taşıdığı kötü sıfatların kendisidir.⁸¹²

⁸¹⁰ Gazâlî kabir ahvali bahsi ile ilgili *el-Erbaîn fî Usûliddîn* adlı eserinde bu eseri İhyasının daha iyi anlaşılmasına vesile olacak bir bölüm olarak bahsettiğini özellikle Zikr-i Mevt başlığına bir yönlendirme yapması da dikkat çekicidir. Bu da yine İhya'nın sadece avam iççin yazılan bir eser olmadığının bir işareti olarak kabul edilebilir. Zira kendi ifâdesi de bu yöndedir: "Bubkitabın gayesi İhya kitabındaki esasları araştırmaya teşvikle beraber bazı hakîkatlere işaret etmekten ibarettir. İhya kitabımızda dini ilimlerin bütün esrarı olanca açıklığı ile ayan-beyan olur." Gazâlî, *el-Erbaîn fî Usûliddîn*, s. 431

⁸¹¹ Gazâlî, *Meâricü'l Kuds*, s.26

⁸¹² Gazâlî, *el-Erbaîn fî Usûliddîn*, ss. 403, 404

Gazâlî, bu görüşünden hareketle “Senden acele azab istiyorlar, halbuki Cehennem kâfirleri kuşatıp duruyor.”⁸¹³; “....çünkü biz, zalimler için öyle bir ateş müheyyâ kılmanızdır ki sertakları kendilerini kuşatmaktadır...”⁸¹⁴ âyetlerinde gelecek zaman kipinde ‘kuşatacaktır’ yerine geniş zaman kipinde olan ‘kuşatmaktadır’ ifâdelerinin de bu ateşin her an insanın bâtınında yerleşik olduğunun bir kanıtı olarak görülebileceğini belirtmiştir. Ancak dünyadaki nefsânî arzuların ve hevâların etkisinden kaynaklanan bir uyuşukluk halinden dolayı bu sokmalar hissedilememektedir.⁸¹⁵

Bilinmektedir ki, bu konuda fikir beyan eden âlimlerin ekseriyeti insanın rüyâdaki hallerini kabir ahvaline benzetmişlerdir.⁸¹⁶ Gazâlî’nin de kabir ahvalinin mârifetle olan ilişkisini, anlatımına uyku ve rüyâ kavramlarını da dâhil ederek etkili bir şekilde ortaya koymaya çalıştığı görülür. Zira Gazâlî rüyâyı sadece yaşayanlarla ölenler arasında bir iletişim kanalı olarak tasvir etmekle kalmayıp, ölüm sonrası berzah âlemini inkâr edenlere karşı rüyâ üzerinden geliştirdiği meteforla cevap verme yolunu seçmiştir.

Buna göre uyanık biri uyuyan kimseyi yanında oturup gözlemlese, göz hareketlerinden RAM uykusuna geçip rüyâ gördüğünü anlaması mümkün olsa da rüyâsında gördüklerine mutalli olamaz. Bu kişinin rüyâsında yılanlar tarafından sokulduğu farz edildiğinde; gözlemcinin bu yılanı zâhiren görüp ve rüyâ görenin ıstırap içinde olduğunu idrak etmesi de olası değildir. Çünkü uyanık olan şehâdet âlemindeyken, uyuyan kimse berzâh âlemine temas ederek, metafizik mânâda bir ıstıraba dûçar olmaktadır.

⁸¹³ Ankebût, 29/54

⁸¹⁴ Kehf, 18/29

⁸¹⁵ Yine burada Gazâlî’nin te’vil metodu, bu âyet ile ilgili yaptığı bu yorumda da kendini göstermektedir. Ona göre bu âyetteki zahiri mana ile yetinmek, insanın gıda olan buğdayın özünden yapılan ekmek ile değil posa kısmı olan olan saman ile yetinilmeye benzer. Bu nedenle saman ile beslenen canlıların nasibi buğdayın özünde değil samanınadır. Bu şekilde Kur’ân da her insan için bir gıda mesabesindedir. Ancak insanların ondan gıdalanmaları da ulaştıkları dercelere göre değişmektedir. Eşek, samana bu rağbetinden ötürü hayvanlık derecesinde kalıyorsa, İnsan da Kur’ân’ın sadece kılıfına sarıldığında, insaniyet ve melekîyet dercelerine ulaşamamış olur. Gazâlî, *el-Erbâîn fî Usûliddîn*, s.406

⁸¹⁶ Süleyman Toprak, *Kabir Hayatı*, s.284

Gazâlî azabları üçlü bir tertib üzere aktarırken dünya sevgisinden kaynaklanan “arzulanan şeylerin ayrılık ateşini” ilk sıraya koymuştur. Bunun nedeni ölüm anında kalbe ilk olarak bağımlı olduklarından ayrılmanın verdiği ayrılık acısıyla berzah âlemine geçiş yapmasıdır. Kişiyi ait kötü sıfatlar yani tinninlerin sayısı da bu arzu duyulan şeylerin miktarıdır. Düşünürümüzün burada rüyâ örneğine kıyasla daha öznel bir örnek üzerinden konuyu örneklendirdiği görmekteyiz.

Bu durum dünyayı zapturapt altına almış bir hükümdarın düşmanı tarafından esir edildiğinde yaşayacağı elem ve acıya benzetilebilir. Bu esâretle birlikte önüne serili olan türlü zevkleri yitirmiş, daha evvel ona itâat eden tebaasının önünde en zelil işlerde kullanılıp, eşleri ve câriyelerinden faydalanılmaya başlanmış, sahip olduğu hazinelerini ise talan ettirmiştir. Böyle bir durumda bu hükümdarın bedeni sağlıklı bir şekilde yerinde duruyor olsa da kaybettiklerinden ötürü, kalbine yer etmiş olan tinninlerin sokmalarını hissetmeye başlamıştır. Kalben ve rûhen duyduğu bu acı ve elem öyle bir noktaya gelir ki hastalanarak ölmeyi isteyebilir, hatta intihar etmeye dahi teşebbüs edebilir. Dünyada kaybettiği en ufak eşyası için üzülen kimsenin bu üzüntüsü ölümünden sonra da devam etmesi ona olan ilgisinin sonucu olarak görülür. Ancak yük hafifledikçe mâruz kalınan bu sıkıntılar da azalır.⁸¹⁷ Bu durumda dünyada rahatlıkta sınır tanımayıp, ekseriyetle arzuladıklarına kavuşmuş olanlar için, kalplerindeki dünya sevgisi nispetinde ayrılık ateşinin de o derece yakıcı olması beklenir.⁸¹⁸

Görülmektedir ki insanın fitratına mahsus olarak ulvî âleme sürekli meyli var ise de; ilk bölümde de ele aldığımız üzere gölgeler mekânı dünya mağarasına bağlayan her türlü şehvânî pranga ve zincirler onu aşağının da aşağısına çekmektedir. Bu şehvî pranga ve zincirler dünyevi zevk ve hırslar ya da daha genel tabir ile hevâlarıdır. Bunlar, insanı fitratında gizli olan hedefine yönelme girişiminden meneder. Gazâlî’ye göre işte tertibin

⁸¹⁷ Gazâlî, *İhya-u Ulumid’din*, c.4, 1009

⁸¹⁸ Gazâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, s.82

ikinci faslına aldığı elem birbirlerine zıt olan bu ilâhî ruh ile şehvânî zincirlerin birbirine olan zıtlıklarından kaynaklı bir çarpışma nedeniyledir.⁸¹⁹

Bu tertibin ikinci derecesinde ise **rezaletlerin verdiği utancın neden olduğu hakirlik** yer almaktadır. Gazâlî'nin mühlikat ismini vererek eserlerinde tafsilatlı bir şekilde üzerinde durmuş olduğu her bir kötü huy, mârifet yolu için ayrı bir engel teşkil etmektedir. Temelini dünya sevgisinin oluşturduğu ve kabirdeki ıstıraba sebebiyet verdiği ifâde edilen bu reziletlerin tedavisi esasen tasavvufun başlıca gayelerinden biridir. Öyle ki, tasavvuf literatüründe nefsin tezkiye, kalbin tasfiyesi mutasavvıfların başlıca ele aldığı konulardan biri olmuş, erken dönem tasavvuf döneminden sonra tarikatların usûl ve uygulamalarının temelini oluşturmuştur.

Nefsin zulmetleri olarak niteleyebileceğimiz bu reziletleri; yemeğe ve cinselliğe olan tutku, gıybet, hased, kibir ve ucub, öfke ve kin şeklinde sıralayabiliriz. Bu sıralamayı bir önceki çalışmamız olan “Gazâlî’de Nefsin Mertebeleri”ndeki izlediğimiz metodolojiye göre yapmış olmamız da, Gazâlî’ye göre insanı helâke götüren iki ana kapı olarak nitelediği yeme ve tenâsül organ şehvetinin diğer reziletlerin ortaya çıkmasındaki rolü ve bunların kendi aralarında etkileşim halinde olmasından ileri gelmektedir.⁸²⁰

Gazâlî böyle bir utancı betimleyebilmek için, önceki örnekte dünyadaki tüm mal varlığını ve itibarını yitirip hâkir olmuş bir hükümdarı tahayyül etmemezi isterken, bu örnekte zelil bir durumda olup da bir hükümdar tarafından ihyâ edilen birini düşünmemizi ister. Kendisine güvenirerek hükümdarın hazinelerini görmesine, evine dahi girmesine

⁸¹⁹ Gazâlî, *el-Erbâîn fî Usûliddîn*, ss.426-427; Burada cimri kimsenin durumu örnek gösterilmiştir. Herkesin huzurunda kendisinden bir şey istenildiğinde bu iki zıtlık arasında kaldığı söylenebilir. Çünkü o istenileni vermezse kendisine cimri denecektir. İnsanlar arasında itibardan düşecek, diğer taraftan talep edileni verdiğinde malından olacaktır. Bu nedenle bu iki zıtlık arasında gidip gelmesi onun elemini oluşturacaktır.

⁸²⁰ Murat İsmailoğlu, *Gazâlî’de Nefsin Mertebeleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2016, ss.108-121

izin verilen bu kişi bu lütfâ karşılık nankörlük ederek, hazinelerde hırsızlık yapıp ailenin ırzına kem gözle bakmaya başlamış olsun.

Üstelik bu ihanetlerini gerçekleştirirken kimsenin, bundan mutalli olmadığını düşünüyorken, hükümdarının kendisinin yaptığı tüm bu rezil işlerine vâkıf olduğunu anlasın. Bu durumdaki adamın kalbi bir utanç ateşi ile yanmaya başlarken, dışarıdan bakıldığında bedeninde herhangi bir hastalık emâresi görülmez. Ancak rûhen işkencelerin en ağırını yaşamaktadır. Bu durumda bedenindeki tüm azalarının bir azaba uğratılarak cezalandırılmasını yaşadığı utanca yeğleyebilir.⁸²¹

Bu noktada düşünürümüz fizik ötesi bu ıstırabın mâhiyetini okuyucu için daha öznel bir hale sokabilme adına, gıybetin hakîkatî üzerinden bir anlatım yoluna daha gittiği görülür. Nitekim o gıybeti nefsin zulmetlerinden tanımlarken, eserlerinde en çok üzerinde durduğu konulardan biri olmuştur. “*Kim diline ve tenâsül organına kefil olur, haramda kullanmayacağına dair Allah (cc)’a söz verirse, ben de onun için cennete kefil olurum.*” ve “*Dikkat edin, derin söze dalıp gereksiz yere sözü uzatanlar helâk olmuşlardır.*”⁸²² hadislerine istinâden boş konuşmaların önüne geçebilmenin ölümü(nü)n bilincinde bir yaşam sürmekle ile mümkün olduğunu ifâde eden Gazâlî’nin, mâlâyânî konuşmaları gıybetle sebep olması açısından değerlendirdiği, ölümü tefekkür etmekle de bunun önüne geçilebileceğini vurguladığı görülmektedir.⁸²³

“*Ey iman edenler! Zannın birçoğundan sakının. Çünkü zannın bir kısmı günahdır. Birbirinizin kusurlarını ve mahremiyetlerini araştırmayın. Birbirinizin gıybetini yapmayın. Herhangi biriniz ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz!*”⁸²⁴ Gıyâbında konuşulan kimsenin nâmus ve haysiyetinin çiğnenmesiyle birlikte açılan ve kalbe sirâyet etmiş mânevî yaranın etkisi, keskin bir bıçağın eti yardığı

⁸²¹ Gazâlî, *el-Erbâîn fî Usûliddîn*, s.416 ; Gazâlî, *Kimya-i Saadet*, s.89

⁸²² Buhârî, Rikak, 23; Buhârî, Edeb, 31; Müslim, İmân, 74; Buhârî, Hûdûd, 19

⁸²³ Gazâlî, *Minhacü’l Âbidin*, s.87; Gazâlî, *İhya-u Ulumid’din*, c.3, s.256

⁸²⁴ Hucurat, 49/12

verde bıraktığı ıstıraba benzetilebilir. Ancak fiziki bedeninden daha şerefli olan ırzı ve nâmusuna gelen bu halelin verdiği ıstırabın yerine bedenen acı çekmeyi yeğleyebilir.⁸²⁵ Bunun yanında çok yakın bir tanıdığının etini bir hayvanın etini yediğini sanarak iştahla yiyen kişinin bu yamyamlık faaliyetini idrak etmesiyle yaşayacağı manevi işkence, başkalarının da buna mutalli olmasıyla katmerlenecektir.

Düşünürümüzün kabir azabına ilişkin öne sürdüğü bu gıybet örneklendirmesi; büyük günahlar arasında zikredilen bu rezâletin metafizik boyutta açtığı derin yaraya işâret etmesi açısından önemlidir. Ancak belirtmek gerekir ki Gazâlî'nin Hz. Peygamber (sav)'in yukarıdaki sahih hadislerinde zikrettiği tüm bu zulmetler kabir azabının mâhiyetine tekâbül ettiği gibi, tinninlerin sayısı da bu zulmetler kadardır.

Gazâlî'nin üçlü tasnifine geri döndüğümüzde, tertibin ilk safhasının kabirde, ikincisinin kıyamet koptuğu vakit, üçüncü safhanın ise cehennemde karar kılınca yaşanacağını ifâde ettiğini görüyoruz.⁸²⁶ Ancak çalışmamızın seyri boyunca ele alarak yer verdiğimiz, Gazâlî'nin de eserlerinde referans olarak belirttiği âyet ve hadisleri bu açıdan tekrar değerlendirdiğimizde, bu tasnife konu edilenlerin net bir biçimde ayrılamayacağı kanaati de oluşmaktadır.

Nitekim, İsrailoğulları'nı yakalayıp zulüm etmek için peşlerinde olan Firavun'un denizin ortasında bırakılması ve akabinde boğulmak üzereyken: *"İnandım, gerçekten de İsrailoğulları'nın iman ettiğinden başka tanrı yoktur. Ben de ona teslim olanlardanım."*⁸²⁷ şeklindeki tevbesi kabul olmamış: *"Onlar, sabah akşam ateşe arzolunurlar. Kıyamet kopacağı gün de: 'Firavun hanedanını azabın en şiddetlisine tıkn!' (denilecektir)."*⁸²⁸ şeklinde bir hitaba mâtuf olarak kıyâmetin kopmasına kadar geçen berzah sürecinde cehennem azabını tadacakları belirtilmiştir. Yani canlarını

⁸²⁵ İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l Beyan* c.8, s.211

⁸²⁶ Gazâlî, *el-Erbâîn fî Usûliddîn*, s.413

⁸²⁷ Yunus, 10/90

⁸²⁸ Mü'min, 40/46

verirken ve kıyâmet kopmadan evvel cehennemlik olduklarının idrakinde oldukları da söylenebilir. Zira “*Yoksa günah işleyip de kendisine ölüm gelince: "İşte ben şimdi tevbe ettim."* diyen kimselerin tevbesi kabul edilmez. Kâfir olarak ölenlerin de tevbeleri kabul edilmez. *İşte bunlara âhirette can yakıcı bir azap hazırlamışsızdır.*”⁸²⁹ âyetinde de, ölümleri ile cehennemliklerden olduğunu idrak edenlerin tevbelerinin kabul olunmayacağı belirtilmiştir.

Gazâlî, avcı durumunda olan ruhun tuzak mesabesindeki bedenın battal hale gelmesiyle duyulan üzüntü, elem ve hasretin iki kat artacağını ifâde etmiştir. Yani kalben bağı olduğu bedeninin zâil olması mârifet avını kaçırmakla ikiye katlanmıştır. Gazâlî bu durumu kabir azabının başlangıcı olduğunu belirtmiştir. Dünya hayatında mârifetullahı kazanma adına herhangi bir çaba sarfetmeden ölen kimsenin ölüm esnasında kaçırdıklarının da farkında olmasından dolayı yaşadığı pişmanlığı kabir azabının başlangıcı olarak zikreden Gazâlî “*Nihâyet Her birine ölüm geldiği vakit diyecek ki: rabbım! döndür, döndür beni döndür.*” “*Ta ki, boşa geçirdiğim dünyada iyi iş (ve hareketler) yapayım.*” Hayır! Onun söylediği bu söz (boş) laftan ibarettir. Onların gerisinde ise, yeniden dirilecekleri güne kadar (süren) bir berzah vardır”⁸³⁰ âyetine de bu değerlendirmeden evvel yer verdiğini görmekteyiz.⁸³¹

İmamın bu bu tespitlerini dikkate aldığımızda, ölen kişi âhiretteki konumuyla ilgili bir idrak halinde olmalıdır ki, ruhunu teslim ederken böyle bir istekte bulunabilsin. Kısaca ifâde etmek gerekirse, ünsiyet kurduğu dünyadan ayrılmanın acısıyla berzah âlemine geçen kimsenin dûçar olacağı ve öncekiyle kıyas kabul etmeyen düzeydeki yeni bir azabı, derin bir pişmanlık ve utanç duyguları idrak etmeye başlaması bu arzusunu

⁸²⁹ Nisa, 4/18;

⁸³⁰ Mü'minun, 23/99, 100

⁸³¹ Gazâlî, *el-Erbâin fî Usûliddîn*, ss.397, 398

anlaşılır hale getirmektedir. Gazâlî kalpte yer eden ve telafisi mümkün olmayan bir kayba sebebiyet veren bağımlılıkların, ancak böyle bir ayrılıkla âşikâr olacağını vurgulamıştır.

5. Mağrifetin Kemale Ermesi: Rü'yet

Kelâmî mânâda zihinleri meşgul edip, tartışmalara neden olan konuların başında gelmesinin yanında, Gazâlî'nin epitemolojisinde hazların en üst mertebesine yerleştirdiği rü'yeti, mârifetle olan sebep sonuç ilişkisi çerçevesinde değerlendirmeden evvel kavramın etimolojisine bakmak yerinde olacaktır.

Sözlükte görmek anlamına gelen rü'yet kelimesi⁸³² tasavvuf ıstılahında ise Allah (cc)'ı dünyada ve âhirette gözle müşâhede etmek manasında kullanılır. İlâhî tecellileri ruh âleminde temâşâ etmek olarak da tanımlanabilen rü'yette⁸³³, görme işi beşerî değil kalp gözü gerçekleşmektedir.⁸³⁴ Bu cihetle rü'yetin de bir derecesinin olduğu bunun da kalbin durumuna göre değişeceğini vurgulayan sûfî anlayışa göre sâlikin dünyadaki cismânî zevklere olan bağılılığı doğrultusunda şekilleneceği yönündedir. “Bana bir karış yaklaşıp bana bir arşın yaklaşıp, bir arşın yaklaşıp bana bir kulaç yaklaşıp. Bana yürüyerek gelene ben koşarak giderim.”⁸³⁵ hadisine istinâden mârifetin mekânı olarak kabul edilen kalbin cismânî temâyüllerden arındığı ölçüde rü'yet derecesinin artacağı bu anlayışın temelini oluşturmaktadır.

Rü'yetle ilgili tartışmalara bakacak olursak, Allah (cc)'ın dünyada da âhirette de görülemeyeceğini savunan Mu'tezilîler olmuştur. Onlar bunu yaparken Allah (cc)'ın âhirette görülmesini olumsuzlarken, dünyadaki görme şartlarını ölçü olarak kabul etmişlerdir.⁸³⁶ Yani, rü'yet denildiğinde görme organı olan fiziksel gözle gerçekleşen bir

⁸³² Süleyman Uludağ, *DİA 'Rü'yet'md*, c.35, ss.310-311

⁸³³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.301

⁸³⁴ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.405, 406

⁸³⁵ Buhârî, *Tevhîd* 15, 35, 55; Müslim, *Tevbe*

⁸³⁶ Veysi Ünverdi, *Kelami Bir Problem Olarak Rü'yetullah Meselesi*, IV Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi Tam Metin Bildiri Kitabı, Mardin 2018, İksad Yayınevi, s.520, 521 Mu'tezile kelimcileri rü'yetullahı görme koşulunun sağlanması için Allah (cc)'ın bir mekan ve yönde yer alması gerektirdiğini

hâdiseyi anlamalarından ötürü, görme eyleminin gerçekleşmesi için gerekli olan fiziksel koşulların Allah (cc) hakkında kullanılmasının imkânsızlığını savunmuşlardır. Ancak bu görüşü benimseyenler içerisinde rü'yeti bu hakîkî mânâsından başka, bir tür bilme şeklinde anlayanlar da olmuştur. Mutezile kelimcilerin bu bilgiyi, dünya üzerinde insanın çabaları hâricinde vâsıl olan zarûrî bir bilgi olarak kabul etmeleri de rü'yeti tamamen red etmelerinden ziyâde, aklın rehberliğinde te'vil ettiklerinin bir işâreti olarak kabul edilebilir.⁸³⁷

Eş'arîlerin rüyet hakkında yaptığı yorumların akıl-nakil dengesini gözetken Mâtürîdî'nin (ö.333/944) rü'yet anlayışıyla kıyaslandığında, yetersiz kaldığı söylenebilir. Rü'yet anlayışlarındaki aklî referanslar açısından bu zafiyetleri ve Mu'tezilî bilginlerin yoğun tenkitleri neticesinde, Eş'ârî âlimleri konuya farklı bir yorum getirme ihtiyacı duymuşlardır.⁸³⁸ Gazâlî de bu noktada Allah (cc)'ın kalb gözüyle görülmesinin mümkün olduğunu savunan âlimlerden biri olarak öne çıkmıştır.

Genel olarak sûfilerin bu konuda ittifak içinde olduklarını söylemek mümkünken,⁸³⁹ Hz. Peygamber (sav)'in Allah (cc) görmesi hususunda ihtilafta oldukları bilinmektedir. Bir görüşe göre Allah (cc)'ın konuşma imtiyazı Hz. Musa'ya (as) verilirken, O'nu görme vasfı da yaratılmışlar içinde sadece Hz. Peygamber (sav)'e verilmiştir. Zira Allah (cc) ile konuşmasında O'nu görme talebinde bulunması⁸⁴⁰ böyle bir isteğin imkân dâhilinde bulunduğu delil olarak gösterilebilir. Eğer durumla ilgili bir imkânsızlık mevzu bahisse, Hz. Musa (as)'ın imkânsız olan bir şeyi istemesi bilgisizlik

ve aşkın bir varlığın maddî bir varlıkla benzetilemeyeceği görüşünü öne sürerek red etmişlerdir. Bu doğrultuda rü'yet ile ilgili nassları vahyin değil aklın ilkeleri üzerine değerlendirme yoluna gitmişlerdir.

⁸³⁷ Murat Memiş, *Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış*, Kocaeli İlahiyat Dergisi, S.4, Aralık 2020, s. 89

⁸³⁸ Kılıç Aslan Mavil, *Bir Mu'tezile-Mâturudîyye Tartışması*, *Rü'yetullah*, AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2014, C.14, Yıl:14, S.2, s.453

⁸³⁹ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 20; İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, II, (456. Mektup), 1408; Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, II, 626; Gazzâlî, *İhya-u Ulumid'din*, C.4, 647

⁸⁴⁰ A'râf, 7/143

olarak yorumlanabilir ve bunun idrakinde olarak Allah (cc)'tan böyle bir istekte bulunması da peygamberlik vasfına ters düşen bir durum olarak görülebilirdi.⁸⁴¹

Diğer görüşte olanlar ise Hz. Peygamber (sav) Allah (cc)'ı görüp görmediğini soranlara: “Sadece bir nur gördüm.”⁸⁴² şeklindeki cevabını ve Hz. Ayşe (ra)'nin de “Kim Muhammed Rabbini gördü, diye iddia ederse yalan söylemiş olur.”⁸⁴³ ifâdesini delil olarak göstererek; Resullah (sav) dâhil kimsenin dünyada Allah (cc)'ı görmediğini, gözlerin O'nu idrak etme kabiliyetinin bulunmadığını savunmuşlardır.⁸⁴⁴ Kur'ân-ı Kerîm'deki “Onu gözler idrâk etmez, gözleri o idrâk eder, öyle lâtif öyle habîr o.”⁸⁴⁵ âyeti de bu doğrultuda değerlendirilmiştir.

Diğer taraftan ashab ve tâbiin başta olmak üzere, kelimacı ve hadisçilerin ekseriyetinin de bu görüşte olduğu görülmektedir.⁸⁴⁶ Bu noktadan hareketle Hakk'ın dünya hayatında baş gözüyle görülmesi konusunda görüş ayrılığı, âhirette görüleceği hususundaysa bir görüş birliği olduğu ortaya çıkmaktadır.⁸⁴⁷ Nitekim sûfilerin ve ârif kimselerin kitaplarında, eserlerinde, mektuplarında ve menkıbelerinde de Allah (cc)'ın dünyada gözle görülebileceği iddiasında bulunmadıkları bilinmektedir. Bunun da ötesinde böyle bir iddiada bulunanları sapık, söylenilenlerin de asılsız olduğunu eserlerinde ayrıca belirtmişlerdir.⁸⁴⁸ Nimetlerin en üstünü olan böyle bir ihsana, mekanların en üstünü olan cennetin hâricinde bir yerde nâil olabilmenin ve bâkî olan bir

⁸⁴¹ Selim Özarslan, *Allah'ın Görülebilmesi/Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C.11, S.1, Elazığ 2001, s.285

⁸⁴² Müslim, İmân, 291-292

⁸⁴³ Müslim, İmân, 77

⁸⁴⁴ Hz. Musa

⁸⁴⁵ En'âm, 6/103

⁸⁴⁶ Temel Yeşilyurt, *DİA “Rü'yetullah” md.*, C.35, ss.311-314

⁸⁴⁷ Kaşani, *Tasavvuf Sözlüğü*, s.272

⁸⁴⁸ Kelabazi, *Ta'arruf*, s.72 Kelabazi'nin rü'yet konusunu; sûfilerin Allah (cc)'ı görme konusundaki görüşleri ve akabinde sûfilerin Resulullah (sav)'ın Allah (cc)'ı görmesi hususunda ihtilaf etmeleri şeklinde iki başlık altında detaylı biçimde ele aldığı görülür. Allah (cc)'ı gördüğünü iddia edenlerin yanlışlarının mağrifet eksikliğinden kaynaklandığını; sûfiler arasında yaygınlaşan bu söylemlerin esasında şeytanın bir aldatmacasından başka bir şey olmadığı doğrultusunda şeyhlerin müridlerine telkinde bulunduğunu belirtir.

varlığın fânî âlemde görülmesinin mümkün olmadığını vurgulamış, gerekçelerini bu yönde ortaya koymuşlardır.

Sûfiler Cibril hadisindeki: “Sanki sen O’nu görüyormuşsun gibi” ifâdesi ile gözle görülmenin kastedilmediği gibi zamanda yakîna da bir atıf yapılmadığını vurgulamışlardır. Ancak sükûn bulmuş müşahede halindeki bir kalp için rü’yet anlamına yakın bir mânâyâ işâret ettiğini söylemişlerdir.⁸⁴⁹

Gazâlî’nin rüyet ile ilgili açıklamalarına geri dönmeden evvel rü’yet ile ilgili tartışmalara hangi noktada dâhil olup nasıl bir te’vil anlayışı benimsediğine bakmamız da yerinde olacaktır. Gazâlî’nin doğrudan Kur’ân’ı tüm âyetlerini açıklayan bir tefsiri bulunmasa da, onun *İhyâ u Ulumiddin*, *Kimya-ı Saadet*, *Mişkâtül Envar*, *Cevahirül Kur’ân* başta olmak üzere bazı eserlerinde dînî metinlerin anlaşılması adına Kur’ân âyetlerinin yorumuna yer verdiği bilinmektedir.⁸⁵⁰ Kendisinden önceki kelamcıların te’vil yönteminin yetersizliklerinin farkında olan Gazâlî vahiy metnini daha iyi anlamaya yönelik olarak Haşviyye ile Bâtînilik arasında bir te’vil metodu geliştirmeye çalışmıştır.⁸⁵¹

Kur’ân’ın mânânın tüketilemeyeceğini belirten mütefekkirimiz, bu anlam derinliğini ifâde etmekte kelimelerin kifâyetsiz kaldığını belirtmiştir. Bir diğer mesele ise Peygamberler gibi âlimlerin de halka, anlama düzeylerini göz önünde bulundurarak hitap etmek durumunda kalmalarıdır. Bu doğrultuda kimisinin idraki zahiri mânâlardan öteye gitmezken te’vil diye bir şeyin varlığından da haberdar değillerdir.⁸⁵² Ancak sembolik dilin kalp üzerindeki tesirini, lafzî mânâlarla sağlayabilmek mümkün görünmemektedir.

⁸⁴⁹ Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma’*, s.133

⁸⁵⁰ Mesut Okumuş, *Kur’ân’ın Çok Boyutlu Okunuşu İmam Gazâlî Örneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, s.163

⁸⁵¹ Gazâlî, *Miškâtü’l Envâr*, s.53

⁸⁵² Mehmet S. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları ‘Gazâlî’nin Te’vil Anlayışı’*, Ufuk Kitap, İstanbul 2020, s.71

Nitekim Gazali, tefsirini yaptığı Nur âyetinde⁸⁵³ zâhirî ve bâtinî âlemin mânâlarını birlikte yorumlamış, iki âlem arasındaki bağa dikkat çekmeye çalışmıştır. Böyle bir münâsebetin yokluğu mevzu bahis olsaydı eğer hissi (şehadet) âleminde melekût (gayb) âlemine yükselme yolu bulunamıyabilirdi. Bu yolu Sırat-ı Müstakim (doğru yol) olarak tanımlayan düşünürümüz iki âlem arasındaki bu münâsebeti şu şekilde detaylandırmaktadır:⁸⁵⁴

“İki alem arasında bir münasebet, bir ittisal olmasaydı, birinden diğerine yükselme düşünülemezdi. İlahi rahmet, şehadet alemini melekut alemi dengesine koydu. Bu alemde olan her şey, o alemden örnektir. Bazan bir tek şey, melekut aleminden bir çok şeyin örneği olabildiği gibi, bazan de şehadet aleminden bir çok şey melekut aleminden yalnız bir şeyin misali olabilir. Bir şeyin misal olabilmesi için aslına biraz olsun benzemesi, aslına uygun olması icab eder.”

Gazâlî bu anlayış çerçevesinde Kur’ân kırâatında, zâhirî (ilmi) koşullarla beraber bâtinî koşullara da dikkat edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Buna göre kırâatın büyük bir tevazu içinde ve adeta O’nun huzurundaymışçasına gerçekleşmesi gaye edinilmelidir. Zâhirî koşullar ruhânî şartlarla cem edildiği takdirde, Kur’ân’ın okuyucusuna pek çok gizli mânâsını açacağını belirtmiştir. Yani mülk ve şehâdet âlemiyle gayb ve melekût âlemi arasındaki dengeyi idrak noktasında, Kur’ân-ı Kerim’in incileri kendini gösterecektir.⁸⁵⁵ Hz. Peygamber (sav)’in tasvib etmediği, boğazda gerçekleşen bir titreşimden ibaret bir okuma eylemi⁸⁵⁶ ancak bu şekilde kalbe sirâyet edebilecektir.

Düşünürümüze göre şaşı gözle iki âlemden yalnız birini görüp bunlar arasındaki dengeden bîhaber olan, bundan ötürü diğerini kavramaktan âciz kalan bâtinîler mânâyı zâhirden, haşviyyeler ise zâhirî mânâdan ayırma hatasına düşmüşlerdir. Gazâlî’ye göre

⁸⁵³ Nûr, 24/35

⁸⁵⁴ Gazâlî, *Mişkâtü’l Envâr*, s.43

⁸⁵⁵ Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974 Ankara, ss,111, 112

⁸⁵⁶ Buhârî, Tevhid 57

kemâlata erenler ikisini birleştirebilenlerdir.⁸⁵⁷ Hz. Musa (as)’ın ayakkabılarını çıkarma hâdisesine bakıldığında,⁸⁵⁸ sadece deri ayakkabılarını çıkarmakla kalmayıp, aynı zamanda iki dünyayı kalbinden atarak hem zâhirî hem de bâtinî emri yerine getirmiştir.⁸⁵⁹ Âyette zâhirî anlamda mukaddes vadinin korunması için Hz. Musa’ya giymiş olduğu ölmüş eşek derisinden pabuçlarının çıkarması emredilmiş, o da bunu yerine getirmiştir.

İsmaililer ve bazı sûfîlerin Hz. Musa (as)’nın gerçekte Allah (cc) ile konuşmadığını ona verilen ‘pabuçlarını çıkar’ emrinin de bütünüyle mecâzî bir anlam taşıdığını öne sürmüşlerdir. Ancak Gazâlî bu konuşmanın imkânsız olmadığını, harf ve seslerden ziyâde bir iç konuşmaya daha yakın olduğu fikrini zikreder.⁸⁶⁰ Her halükarda hiçbir delil pabuçların çıkarılması emrini geçersiz kılmaz.⁸⁶¹

Diğer taraftan âyetin tasavvufî yorumlarına bakıldığında ilkinde; rüyâda pabuç görmenin zevce, hanım ve çocukla ilişkilendirildiği, bu nedenle Cenâb-ı Hakk’ın “pabuçlarını çıkar” emrinden kalpte bulunan hanım ve çocuğunu iltifatta ifrada kaçılmaması gerektiği anşılırken; bir diğer yorumda pabuçların çıkarılmasından maksadın dünya ve âhirete iltifatı terketmenin kastedildiği savunulmuştur. Yani kalbin

⁸⁵⁷ Gazâlî, *Mişkâtü’l Envâr*, 49, 50

⁸⁵⁸ Tâhâ, 20/12

⁸⁵⁹ Gazâlî zahirden sırra intikal etmenin yolunun bu olduğunu vurgularken bir de Hz. Peygamber (sav)’in içinde köpek bulunan eve meleklerinin giremeyeceğini sözlerinin (Buharî, Libas, 88; Bedü’l Halk 7; Müslim, Libas, 83, 87) zahiri anlamının yanında batini anlamına da vurgu yaparak yine bir örnekleme yoluna gitmiştir. Buradaki maksat kalb evinden gadap köpeğinden temizlemek gerekir ki meleklerinden nurundan nasib alınabilsin. Gazâlî, *A.g.e.*, s.50

⁸⁶⁰ Gazâlî, *al-İktisad fi’l-İ’tikâd ‘Itikadda Orta Yol’*, çev. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1971, ss.89, 90

⁸⁶¹ Gazâlî’nin te’vil anlayışında akıl ve vahyin sözlük anlamı arasındaki ilişki çerçevesinde âyetlerle ilgili yorumda bulunurken üç farklı yolu benimsediği görülmektedir. 1- Akıl hiçbir zaman feshedip hükmünü ortadan kaldıramaz. Bu grupta yer alan âyetler genelde büyük ölçüde Kur’ân’daki insanbiçimci bir dille tasvir edildiği âyetlerden oluşmaktadır. Kesin deliller O’nun insan gibi olmadığı gerçeğini ortaya koyar ki, bu da yorumların sözlük anlamı dışına çıkarak yapılmasını zorunlu hale getirir. 2- Bu gruptakiler Kur’ân’da çoğunluğunu oluşturup burhani delillerle çelişmezler. Kesin delillerle çelişmeyen vahiy metniyle uyuşup sonucun etkilenmediği iafelerin yer aldığı âyetlerdir. Yukarıdaki âyette olduğu üzere tarihi anlatıların çoğu bu grup içinde yer alır. 3- Gazâlî’nin vahyi yorumlama teorisindeki en kritik kategoridir. Âhiret ahvali gibi konuları ihtiva eden âyetlerle ilgili olarak aklın kesin bilgi aktarmasının imkansız olduğunu vurgular. Frank Griffel, *Gazâlî’nin Felsefî Kelamı*, çev. İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç, Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s.191

tamamen mârifete gark olmasının, Allah (cc)'tan başkasına iltifat etmemekle gerçekleşeceğini, Hz. Musa'nın da bu bâtinî emre uyduğu kabul edilmiştir.⁸⁶²

1.2 Gazâlî'nin Rü'yet Anlayışı

Hayali idrakin evveli olarak kabul eden Gazâlî'nin idrak olunan şeyleri tahayyül edilebilen ve edilemeyenler olarak iki gruba ayırdığı görülür. İnsanlar, hayvanlar ve diğer cisimler hayal edilebilenler grubuna girerken, Allah (cc)'ın zatı ve sıfatları da ikinci gruba girer. Düşünür hayal ve idrak arasındaki ilişkiyi, fiziksel gözün görme işlevini kıstas alarak tasvir etmeye çalışmıştır:

“Bir insan, bir kimseye bakıp, onu gözleriyle gördükten sonra gözlerini yumsun. Bu kişi gözlerini kapattıktan sonra sanki gözleri açılmışçasına biraz önce gördüğü kişinin suretini hayalinde hazır bulur. Fakat tekrara gözlerini açıp bu şahsa baktığı zaman hayalindeki suretle bu şahıs arasında bir fark bulunduğunu idrâk eder. Bu fark o kimsenin hayalindeki suretle, gözünü açtıktan sonra gördüğü suret arasında bir gayriyet olduğu anlamına gelmez. Bu sadece açıklık, kapalılık meselesidir. Zira göz açıkken görülen suret inkişaf ve vasıh olma bakımından daha tamdır. Bu, bir kimseyi sabahın alacakaranlığında görmekle, güneş doğduktan sonra görmek arasındaki farka benzer. Malumdur ki bir kimseyi alacakaranlıkta görmek daha kapalı ve bulanık; güneş doğduktan sonra görmek daha net ve daha açık olacaktır. Bu ikisi arasındaki fark inkişaf ve vuzuhiet itibariyledir.”⁸⁶³

Gazâlî'nin rü'yet anlayışında; ‘evveli idrâk mârifet’ ve ‘evveli olanı tamamlayıcı idrak ve mârifet’ arasındaki farkın inkişaf⁸⁶⁴ açısındanadır. Onun rü'yet anlayışına göre ruh beden arızî halleriyle, nefsânî arzular ve beşerî sıfatlarla perdeli olduğu sürece haricî mâlûmatla müşâhedeye, likâya ve rü'yete ulaşamaz. Çünkü dünya hayatı bunun için

⁸⁶² Fahrüddin Râzî, *Tefsir-i Kebir*, c.15, s.444 Maddî alemin yaratılışına dair tefekkür yaratılmışı Halık'ına gidebilmenin mukaddimesidir. Ancak akıl maksudna ulaştıktan sonra yani Halıkını tanıdıktan sonra buraya dönüp bakmaması icap eder. Çünkü bu meşguliyet mârifetullah gark olmaktan alıkoyar.

⁸⁶³ Gazâlî, *Meâricü'l Kuds*, ss. 29, 30

⁸⁶⁴ Bir şeyi örten perdeyi kaldırmak, açmak anlamına manasına gelen keşften türemiş olan inkişaf

perdedir. Düşünürümüze göre bu perde aynen fizikî gözde bulunan göz kapağı gibidir. Zira göz kapaklarını kapanması bir şeyin görünmesine mâni olması açısından göz ile görülen şey arasında bir perde teşkil eder. Sağlıklı bir görüş için perdenin yani göz kapağının kalkması gerekir.

Kulun öldükten sonra Hakk'ın tecellisinin dünyadaki mârifete göre inkişafı; göz açıkken görülen şeylerin tecellisinin, göz kapalıyken hayaldeki inkişafına benzer. Bu doğrultuda tıpkı göz kapaklarının kapanmak suretiyle görmeye engel olması gibi, dünya hayatı da ruhu müşâhededen alıkoyan bir perde mesâbesindedir.⁸⁶⁵ Rü'yet ise hayali olan idrâkin tamamlanması, kemâle erdirilmesidir. Diğer bir ifâde rü'yette, inkişaf ve vuzuhun son haddeye varması söz konusudur.⁸⁶⁶ Ancak Gazâlî'ye göre inkişaftaki bu kemâlatın ancak ölüm hâdisesi ile gerçekleşmesi mümkündür.

Gazâlî'nin zâhir ve bâtın olmak üzere iki gözün var olduğunu delil olarak gösterdiği iki âyette⁸⁶⁷, nurdan maksat Allah (cc) sözü, hikmetin en büyüğü olan Kur'ân-ı Kerîm'dir.⁸⁶⁸ Kur'ân'a nur denmesinin sebebi ışıkların gözleri aydınlattığı gibi onun da kalbleri aydınlatması itibariyledir.⁸⁶⁹ Bu sırra ve nura Allah (cc)'ın kuluna ihsan ettiği mârifet sayesinde ulaşılabilir. Hedeflenen ise ilâhî huzurdur.⁸⁷⁰

Bu noktadan hareketle göz kapakları, görülmeye elverişli olan şey ile göz arasına girerek görme eyleminin gerçekleşmesini engel olan şey olarak kabul edildiğinde ve hayalden idrake geçişin sağlanabilmesi için bu perdenin aradan kalkması gerekiyorsa,

⁸⁶⁵ Gazâlî, *Mişkâtü'l Envâr*, s.19

⁸⁶⁶ Gazâlî'nin yorumunda; göz ile görme ve kalp ile bilme arasında bir ayrıma gitmiş olduğu görünse de her iki durumun da rü'yet kavramı ile ifâde yoluna gidilebileceğini ancak rü'yetullahın gözle görme anlamının dışında bu ikinci anlamının da dikkate alınması gerektiğini ifâde etmek istemiştir. Örneğin Nur âyetine zengin bir manevi yorum getirdiği *Mişkâtü'l Envâr*'da teşbih, mecaz gibi yollara başvurmaktan ötürü zahiri mananın ihmal edilebileceği yada buna ruhsat verilebileceği sonucunun çıkarılmaması gerektiğini vurgulamıştır.

⁸⁶⁷ Tegâbün, 64/8; Nisâ, 4/174

⁸⁶⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c.3, s.230 Kuşeyrî de bu apaçık nuru; insanların manalarını düşünmeleri ve kendilerinde basiretin meydana gelmesini sağlayan ilahi hitap olarak isimlendirmiştir. Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârat*, c.1, s.480

⁸⁶⁹ Bursevî, *Ruhu'l Beyan*, c.2, s.360

⁸⁷⁰ İbn Acibe, *Bahrü'î Medîd*, c.2, s.602

aynı şekilde Allah (cc)'ın yasası gereğince, beşeri özelliklerinin mahkûmiyeti şehvetlerinin engellemeleri neticesinde gönlün içinde bulunduğu hayallerden kurtulup müşahede ve lika mertebelerine ulaşması olası görünmemektedir. Görme yetisi olmayan ve karanlıklarda yaşayan yarasanın durumu gibi kalpleri körelmiş kimseler de bu açık delili görmemeleri normal karşılanmaktadır.

Görülmektedir ki Gazâlî'nin rü'yetten kasdı dünyada gerçekleşen mârifetin kemâle ererek, keşf ve vuzuhun en üst noktasında müşâhedeye dönüşmesiyle neticelenmesidir. Çünkü âhiretteki müşâhedeyle dünyadaki bilgi (mârifet) arasındaki farklılık keşif ve vuzuh noktasındadır. Yani burada mârifet âhirette müşâhedeye dönüşecek tohum gibidir. Tarlaya ekilen bu tohumların farklılığına göre mahsuller elde edilirken, mârifet farklılıklarına göre tecellinin şekli de değişiklik arz ecedektir. Diğer taraftan hiç tohum ekmemiş kimsenin de ekin biçmeye heveslenmesi de anlamsız olacaktır.

SONUÇ

İnsanın ölüme karşı duyduğu endişe veya kaygı fiziksel mânâda bir ıstırapın çekincesinden değil yok olup gitmekten kaynaklanırken, çalışmamız boyunca ulaştığımız tespitler göstermektedir ki; ölüm insanı içine düştüğü sıkıntılardan kurtulmasında bir rehber, ahlâki tekâmülü için de bir mihenk noktası olarak ön plana çıkmaktadır. Bu doğrultuda ölümü nesnelleştir(il)mesi neticesinde kendi gerçekliğinden uzak kalan insanın bu ahlâki gelişimi göstermesi de pek imkân dâhilinde görünmemektedir. Günümüzde ahlâki erezyona neden olabilecek pek çok faktör üzerine araştırmalar yapılıyor olsa da, ölüm bilicinin insan hayatındaki bu kritik rolüne gereği kadar önem verilmediği görülmekte, aksine ölüme hüsn-i zan beslemenin patolojik bir vaka olarak telakki edilip tedavi edilmesi gerektiği savunulmaktadır.

Çalışmamız seyrinde görülmüştür ki; varmış olduğumuz bu eleştirel çıkarım esasen geçmişten günümüze maddeci tasavvurlara karşı dile getirilen bir tepki olmanın ötesinde, aynı zamanda birikimi ile ölümü felsefi anlayışlarının merkezine almış düşünürlerin fikir dünyalarında etkiler bırakan bir düşünce sisteminin meyvesidir. Ancak insanın düşünce dünyasının olgunlaşmasında rol oynayan ölümün, bireysel düzeyde bir tekaâmüldeki etkisi, diğer bir ifâde ile teorik olarak dile getirilen bu tasavvurun pratik hayattaki yansımaları ise tartışmalara açık olan bir diğer konu olmuştur.

Nitekim ölümün kendisi kaygının kaynağı olarak kabul edilirken, kaygı sahibi olmanın da insan olmanın gerekliliği olarak öne çıkması ironik bir durumdur. Birincisine göre ölüm kaynağın sebebi ise onun düşüncesinden de uzak durulması gerekli ve yeterlidir. Oysaki ölüm yeri geldiğinde ölümden sonra yaşama inanmayanlar için bile insanı elemelerden ve zahmetlerden kurtaran özelliğini hissettirmiş ve arzulanmış, kimi

zaman da; ölüm sonrasına iman edip, ebedi hayatı bekleyenler için istenmeye layık biricik bir şey olmuştur

Ancak insanın fâni kimliğinden sıyrılabilmesi için ölümle yüzleşebilmesi, bunun için de içsel bir sorgulamayı göze alması gerekmektedir. Ancak insanın kendi iç dünyasına yapacağı yolculuğun ne şekilde ve hangi referans noktası üzerinden gerçekleşeceği, var olduğu sürece bilinmezleri arasında yer almıştır. Çalışmamızda ele aldığımız üzere new age akımlarının reenkarnasyona dayalı düşünce sistemlerindeki ahlâki düzeydeki çelişki ve tutarsızlıkları, haz ve kaygıları arasında savrulan insana bu konuda doyurucu cevaplar vermekten uzak görünmektedir. Özellikle benliğin öncellenerek referans gösterilmesi de bu düşünce sistemini çıkmaza sokan bir diğer etken olmuştur.

Sözünü ettiğimiz bu olgunlaşma sürecinin deneyimlenmesi için benliğin şımartılması değil sorgulanması gerekmektedir. Zira ölümü düşünmeyi felsefe olarak tanımlayan düşünürlerin de ifâde ettiği üzere dünya hayatının endişesini azaltacak ve insanın yükünü hafifletecek olan şey ancak insanın kendine dönüşü ile sağlayacağı bu tekâmüldür.

Tasavvufta nefis muhasebesi olarak tanımlanan bu süreç aynı zamanda benliğin tahtının sarsılıp, beslendiği kaynakların sorgulanmasının da önünü açacağından, onu bu dayanak noktalarından mahrum bırakmamak adına böyle bir hesaplaşmadan olabildiğince kaçınılır. Bu noktada burada ölüme karşı duyulan su-i zanın altında yatan bir unsur olarak cismâni temâyüller kendini belli etmeye başlar. Diğer bir ifâde ölüme karşı duyulan korku ölüme karşı değil sahip olduğunu zannettiklerinden ayrılmanın vereceği azaptır.

Bunun örneğinin Gazâlî'nin iç hesaplaşmalarında yaşadığı ontolojik sancılarının yine kendi kaleminden incelenmesi, insanın düşünce dünyasına dâir derinlemesine tespitlerini anlaşılır hale getirmektedir. Nitekim geçirmiş olduğu ontolojik buhran

döneminde tefekkürünü derinleştirerek şüphe oklarını kendi benliğine yöneltmiş, hakîkate ulaşma yolunda böyle bir sorgulamanın kaçınılmaz olduğunu idrak etmiştir. Bilindiği üzere bu temâyüllerin kendisi açısından nasıl bir bağımlılığa dönüştüğünü ifâde ettiği kendisi biyografisinde, yüzleşme ve sorgulamanın yeterli olmadığını aynı zamanda eyleme geçilmesi gerektiğini de ifâde ettiyse de bunun için uzun süre nefsiyle savaş verdiğini de itiraf etmiştir. Gazâlî'nin eserleri incelendiğinde, düşünce dünyasında ölümü bu sorgulamanın mîzanı olarak kabul ettiğini anlamaktayız.

Gazâlî özellikle bağımlılık haline dönüşen bu temâyüllerin, diğer bir ifâdeyle hevalaşan şehvetlerin (Tinninler) dünya hayatında da insanın yanı başında olduğu ancak bağımlısı olunan dünyalıkların verdiği uyuşukluk haliyle bunların sokmalarını hissedilmediği yönündeki tespiti de oldukça önemlidir. Çünkü bilindiği üzere insanın depresyon olarak adlandırılan psikolojik buhran dönemleri bu uyuşukluktan uyanmanın belirtilerinin baş gösterdiği ontolojik sıçramanın yaşanacağı dönemlerdir.

Ancak uyuşukluğun verdiği atâlet halinden ya da belirtilerin dış müdâhalelerle bastırılmaya çalışılmasından dolayı bu fırsatlar kaçırılabilir. Bu isteksizliğin devam etmesi durumunda yaşanacak herhangi bir musîbet insanı uykusundan uyandırma vazifesi görür. Bunlar da görmezden gelindiğinde ise ölümle beraber berzah âlemine geçiş süreciyle beraber sırasıyla sahip olduğunu sandıklarından ayrılmanın acısı ve bu hal üzere hayatını tüketmiş olmanın pişmanlığıyla baş başa kalınırken; varoluş amacına ulaşamamış olmanın verdiği acının, ayrılık ve pişmanlık ateşini bastıracak düzeyde olması da bu fırsatları kaçırmış olmasından ileri gelmektedir. Zira insan, bu hevâları uğruna tükettiği yaşamının bedelini yok olup gitmekle değil, azabını çekmekle ödeyebilecektir.

Diğer önemli bir konu da, tefekkür ile ölüme düşünce dünyasında yer veren ve hayatında onu bir referans noktası olarak gören birinin bu davranış biçimi, intihara

meyilli bir kişilik yapısına sahip olabileceği şüphesini uyandırması olmuştur. Ancak ele aldığımız kaynaklardaki veriler üzerine yapılan değerlendirmelerin; ölüm düşüncesinden ne kadar uzaklaşırsa intihara eğiliminin de o derece artabildiği yönünde olduğu görülmüştür. Yani ölümün nesnelleştiği ölçüde, intihar fikri de gelişimi için zemin bulmaktadır. Ayrıca çalışmamızda konu ile ilgili örnekler dikkate alındığında, ölüme ve düşüncesine hayatında yer ayıranların ya da ölüme yakın olabilmek için belli yöntemlere başvuranların; henüz dünyadayken de bu uygulama ve alışkanlıkların pozitif anlamda sonuçlarını yaşamlarında müşahade ettikleri görülmüştür. Bir extern sporcunun, zihninde bir intihar fikri ile bu eylemi gerçekleştirmemesi buna örnek olarak kabul edilebilir.

Tasavvufun ana konu ve gâyelerinden olan bu ahlâki tekâmül açısından değerlendirildiğinde ise şu sonuca varabiliriz. Gazâlî'nin epistemolojisine göre varoluşsal boyutta; soyut ya da somut mânâda öne sürülen ahlâk teorilerin birbirinden ayrı değerlendirilemeyeceği anlaşılmıştır. Bu anlamda Gazâlî'nin Kur'ân ve hadisin ortaya koyduğu bu somut kanıtları ölümsüzlüğün ispatı için öne sürülen düşünsel dayanaklarla beraber ele aldığımızda düşünürümüzün insana dair tespitlerinin oldukça isabetli olduğu bir kere daha anlaşılmıştır. Bu tespite göre ahlâki gelişim göstermeden böyle bir hazza ulaşmak mümkün görünmezken, aynı zamanda da dünyevî hazların peşinde ahlâklı bir yaşam sürmek mümkün değildir.

Ahlâklı bir yaşamın gereği olarak görülen bu içsel sorgulama aynı zamanda, iç görü yeteneğinin gelişip, basîret gözünün açılmasına bir vesiledir. Bu şekilde kalp dış etkenlere karşı yalıtılıp korunurken, hazlar da itidal düzeyde tutulabilir. Tasavvufun ana gayelerinden biri de bu basîret gözünün açılması olduğundan; mârifete ulaşmanın yolu olarak enfüsî tefekkürü ve tekâmülü gerekli görmesi son derece normaldir. Bu doğrultuda, bilgiye ulaşmada önem kazanan öznellik; tasavvufta da hakîkate ulaşma yolunun sâliklerin sayısı kadar kabul edilmesinde bir etken olarak görülebilir.

Bu doğrultuda çalışmadan ulaşabilecek sonuçlardan birisi de Âhiret inancının iman esasları içinde ne derece önemli bir yerde olduğunun yeniden görülmesidir. Nitekim ölüm sonrası yaşamın varlığına iman etmiş birinin, hayatını da bu doğrultuda yapılandırması gerekmektedir. Burada zâhiri ve bâtinî mânâda; nasıl bir hazırlık içinde olunması gerektiği ile ilgili sorunun cevabı da; kuldan iman gereği olarak yerine getirmesi istenen, İslâm'ın beş şartında bulunabilir. Çünkü bir yolcunun yola hazırlanması gibi, insanın da nasıl bir hazırlık içinde olması gerektiği simule ettirilmektedir. Zira namaz, oruç, zekât ve hac ibadetleri ölüme hazırlanabilmenin ve onu içselleştirilebilmesinin en etkili yollarıdır.

Günde beş defa olmak suretiyle, namaz görevinin îfâ edebilmesi adına insandan sükûnet halinde dünya ile irtibatını kesmesi ve bu rutin görevin her bir rekatında âhiret gününü hatırlayarak ve zikretmesi istenmektedir. Oruç ibadetinde ise insan yemek, cinsel ilişki gibi ihtiyaçlarından günün büyük bir bölümünde ferâgat etmesi suretiyle iradî ölüm haline sokularak ölümün simülasyonu yaşatılmaktadır. İbadetin gerçekleştiği Ramazan ayının başlangıcının rahmet, ortasının mârifet, sonunun da kurtuluş olarak nitelenmesini de ölüm ile olan bu ilgisi çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Zekat ibadetinde; ölenin arkasında bırakmak zorunda olduğu dünyalığın, henüz hayattayken bir kısmından düzenli bir şekilde vazgeçmesi istenmekte bu suretle ayrılığın provasası yaşatılmaktadır.

Hac ibadetinde ölünün sarıldığı kefen gibi beyaz renkteki örtüler içinde geçirilen ihram süresince, benliğin menfaat ve hazlarına yönelik tüm her türlü söz ve davranıştan uzak durulması esastır. Yeniden dirilişi temsil eden, ölümü ve dirilişi daha yakından hissettiren bu ibadet türü Arafat'ta toplanılarak tamamlanır ki; bilindiği üzere Arafat ârif olmak, mârifete ve Mârifetullah'a ermek olarak tanımlanır. Yani Arafat'taki vakfe duruş hem ölüp dirilmeyi hem de mârifete ermeyi sembolize etmesi açısından eşsiz bir ibadet şekli olarak karşımıza çıkmaktadır.

Rüyâ, üzerinde suistimallere kapı aralayan yönü ile tartışmaların odağı olmuştur. Bu tartışmaların odak noktası da rüyâları metafizik boyutta bilgi edinmek için bir araç olup olmadığıdır. Öznel bilgiye ulaşma yolunda rüyâ insanın çıktığı bu yolculukta bazı çıkmazlarına cevap olabilmesi hususunda bir bilgi kaynağı olarak görülebilir. Ancak bu bilgi kişiye özeldir ve gereksiz biçimde paylaşılması dahi gören için rüyânın bilgi değerini düşürebilir.

Diğer varılan sonuçlardan biri de; ölüm eşiği deneyimlerinin ve sûflerin tecrübeleri arasında bazı benzerliklerin göze çarpmasıdır. Bunlardan en önemlisi; iki tarafında tecrübesini paylaşma hususundaki isteksizliği ve ketumluğudur. Bu durumun yaşanan tecrübenin kelimelere dökülemeyecek kadar özgün ve özel olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Ancak iki tecrübeye de ölümün provasası yaşanmış olsa da tam anlamıyla yakîne ulaşmış sayılamazlar. Çünkü bu ancak Gazâlî'nin ifâde ettiği üzere ancak ölmekle müşahede edilecek durumdur.

Görülmüştür ki; çalışmamızda ele alınan, insanın ontolojik kaygılarına cevap arayan tüm düşünce sistemlerinde, ahlâki tekâmül gösterebilmek için dünyevi lezzetlerin itidal düzeyde tutulması esastır. Aksi takdirde hakikatin yada marifetin hasıl olması hedeflenen kalp bağımlılıklar düzeyinde gösterdiği her eğilimde hazların kısır bir döngüsüne girmiş olmaktadır. Bu, madde bağımlısının haz için her kullanımda maddenin dozajını biraz daha arttırmak zorunda kaldığı duruma benzetilebilir. Hadiste dünyadaki cismani hazları kesip bitiren ölümün bu özelliği bu noktada önem kazanmaktadır.

Dünya hayatının çilesinden ötürü ölümü arzulamanın insan fitratının bir özelliği olması hasebiyle, ölümden uzak kalındığı ölçüde kaygının da o kadar arttığı, ölüme yakın olmakla huzurun verdiği lezzetin arttığı anlaşılmaktadır. Buna göre ölümün insana ifâde ettiği şey bir yokluk olsaydı eğer herhangi bir kaygı yada lezzetten bahsetmenin önemi kalmayabilirdi. Hadiste belirtildiği üzere yine değerlendirecek olursak insan ele ve

ıstıraptan kaçma eğilimde olan bir varlıktır. Dünya hazlarını gideren ölüm burada elem ve ıstıraba sokan bir duruma sebebiyet verseydi insan bundan kaçma eğilimde olurdu. Ancak çalışmamızda görülmüştür ki ölüm geçmişinden bugününe insanın dünyanın yıkıcı etkilerinden kendini muhafaza edebildiği, zamansızlık boyutunda sığındığı güvenli bir limanı olmuştur.

Felsefî sistemlerde olduğu gibi tasavvufî gelenekte de, hissi zevk fiziksel zevkten üstün tutulmuş bedeni zevklerinin peşinden hayatlarını tüketenlerin de dâimî zevkin (saâdet) sırrına vâkıf olma imkânını ellerinden kaçırdıkları vurgulanmıştır. Çünkü dünya hayatında iken ruhun beden üzerindeki sınırlı tasarrufu ölüm ve ardından yeniden dirilme ile insanın tasavvur edemeyeceği bir düzeye ulaşması söz konusudur.

Bu doğrultuda değerlendirildiğinde Gazâlî'nin değindiği üzere; azabın bedene mi ruha mı olacağı sorusunun önemi kalmayabilir. Gazâlî'nin de vurgulamaya çalıştığı noktalardan biri de bu olmuştur. Onun bu tespiti hem azap hem de lezzet için de geçerlidir. Böyle bir tasavvurda cismani hazlar ölçü sayılamayacağından; ölümün insan üzerinde yaşattığı hazzın cinsiyetler üzeri olduğu sonucuna varılabilir. Örneğin, dünyada çok sevdiği annesini yada çok sevdiği dostlarını kaybetmiş birinin sevdiklerine kavuşup hasret giderme fırsatı verilse dünyanın tüm hazlarından bunun için ferâgat edebilmesi mümkündür. Çünkü bu hasretin nedeni nefsaniyetten arınmış koşulsuz sevgiye olan kavuşma isteğidir. Böyle bir sevgi de ancak güzel ahlâk üzere yaşamak ya da bunun için çabalamakla hedeflenebilir. Nitekim ahlâkî gelişim göstermeden böyle bir hazza ulaşmak mümkün görünmezken, aynı zamanda da dünyevi hazların peşinde ahlâklı bir yaşam sürmek mümkün değildir.

Sevginin yaratıcısı ve kaynağı Allah (cc)'a kavuşma ve O'nu müşahade etmenin hazzı da herhangi bir ölçüye tabî tutulup tahayyül edilemeyeceğinden, buna ancak bu istek üzerine ölebilmekle ulaşılabilir. Nitekim Hz. Peygamber (sav) de vefat ederken En

Yüce Dost'a diyerek ruhunu teslim etmiştir. Sûfiler de böyle bir kavuşmayı tasavvur ettiklerinde; ölümün kıyısından dönen insanların üzüntülerini ve ölüme yakın olmanın verdiği heyecanı hayatlarının her anında müşahade etmişlerdir.



KAYNAKÇA

Abdülhamid, İrfan, *İslam Tefekküründe Ruh Meselesi*, çev. Saim Yeprem, Nesil Dergisi, C.2, S.7, İstanbul 1978, ss.18-25

....., *İslâm Tefekküründe Ruh Meselesi II 'Ruhun Bedenden Ayrı Olduğu, Müstakil Bir Varlık Olduğunun Delilleri'* Nesil, C.2, S.8, İstanbul 1978

Afifi, Ebû'l-Alâ, *İbnü'l Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1975

....., *Tasavvuf İslamda Manevi Devrim*, ter.H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün, Bilimevi Basın Yayın, İstanbul 2004

Akçay, Mustafa, *Gazâlî'de Ruh Tasavvuru*, Dini Araştırmalar, C.7, S.21, 87-116

....., *Gazâlî Düşüncesinde Kabir Hayatı, Gazzâlî Düşüncesinde Ölüm ve Kabir Hayatı*, EKEV Akademi Dergisi, Yıl:9, Sayı:23, Bahar 2005, 85-102

Akşit, Mirpenç, *İbn Sînâ ile Kierkegard'ın Ölüm Anlayışının Karşılaştırılması*, Gece Akademi, Ankara 2019

Alper, Ömer Mahir, *İbn Sînâ*, İSAM Yayınları, İstanbul 2020

Altaytaş, Muhammet, *Varoluşsal Açıdan İslâm İnancında Ölüm*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam A.B.D, İstanbul 2009

Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1992

Ankaravi, İsmail Rusuhi, *Mevleviler Yolu*, sad. Mehmet Kanar, Şule Yayınları

Aquinas Thomas, *Summa Contra Gentiles The Third Book*, Burn Oates & Wasbourne Ltd., trhs. London

Aruçi, Muhammed, *DİA 'Hâtime' md.*, C.16, İstanbul 1995

Arabî, Muhyiddin, *İbn Bir Sûfî'nin Portresi Zunnûn-i Mısri*, ter. Ali Vasfi Kurt, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2005

....., *Mârifet ve Hikmet*, çev. Mahmut Konuk, İz Yayıncılık, İstanbul 1995

....., *Futuhât Mekkiye*, ter. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007

....., *Kitâbu'l Fenâ 'Fenâ Risâlesi'*, ter. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul 2018

Arasteh, A. Reza, Enis A. Sheikh, '*Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol*' '*Sûfî Psikolojisi*', haz. Kemal Sayar, Timaş Yayınları, İstanbul 2013

Aristo, *Nikomakkhos'a Etik*, ter. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2014

Aristoteles, *The Physics*, trans. Philip H. Wicksteed - Francis M. Cornford (London: William Heinemann Ltd., 1929-1934

Arnaldez, Roger, *Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Alem*, çev. Hayrani Altıntaş, A.Ü.İ.F.D, c.23, 349-358

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2018

Aşkar, Mustafa, *Niyazî-i Mısri ve Tasavvuf Anlayışı*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998

..... *Mutasavvıfların Ashab-ı Kehf Kıssası Hakkındaki Bazı Yorumları*, Tasavvuf, Yıl:12, S.17, 2011, 169-178

..... *Reenkarnasyon Meselesi ve Mutasavvıfların Bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi*, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara 2000

..... *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015

Atay, Hüseyin, *Nefs*, A.Ü.İ.F.D, S.37, Ankara 1997, 1-58

..... *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Matbaası, Ankara 1983

Attâr, Ferîdüddin, *Tezkiretü'l Evliyâ*, haz. Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa 1984

Ateş, Süleyman, *İşari Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974

Ateş, Süleyman, *İnsan ve İnsanüstü İnsanüstü / Ruh, Melek, Cin, İnsan*, Dergah Yayınları, İstanbul 1985

Aydın, İbrahim Hakkı, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000

Aydın, Hüseyin, *Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi*, Pars Matbbacılık, Ankara 1976

- Aydın, Mehmet, *İslam Felsefesi Yazıları 'Gazâlî'nin Te'vil Anlayışı'* , Ufuk Kitap, İstanbul 2020
- Aydın, Münire, *Müslüman Düşünürlere Göre Ruh Kavramı*, Tebliğ Yayınları, İstanbul trs.
- *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Umran Yayınları, Ankara 1981
- *İbn Sînâ'nın Mutluluk Anlayışı İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yıl Armağanı*, TTK Yayınları, Ankara 1984, 433-451
- Ayni, M. Ali, *Tasavvuf Tarihi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1992
- Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, red. Ahmet Topaloğlu, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2006
- Az, Mehmet Ata, *Fârâbî'de Ruhun Ölümsüzlüğü Meselesi*, Turkish Studies, V.12/20, 85-100
- Babuşçu, Ali Han, *Aristoteles'te Ölüm ve Ölümsüzlük 'Yaşam ve Ölüm Felsefesi'*, edi. Kadir Çüçen, Sentez Yayın, Ankara 2017
- Bağdadî, Ebû Mansur, *el-Fark Beyne'l-Fırak 'Mezhepler Arasındaki Farklar'*, çev.Ethem Ruhi Fırlalı, Kalem Yayınevi, İstanbul 1979
- Barret, William , *İrrasyonel İnsan: Varoluşçuluk Üzerine Bir İnceleme*, ter. Salih Özer, Ankara 2003
- Bayındır, Fadime Rukiye, *Martin Heidegger Düşüncesinde Ölüm*, Yayınlamamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri, Samsun 2023
- Bayraktarlı, İhsan Yılmaz, *İslam Felsefesi Doğuşunda Eflatun-Aristoteles Felsefesinin Etkisi*, Gazâlî, TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi, Gazâlî, Yıl:1, Sayı:1
- Bekiryazıcı, Eyüp, *İşrâk Felsefesinin Oluşumunda İbn Sînâ'nın Etkisi (Ş. Sühreverdi Örneğinde)*, Ekev Akademi Dergisi, Yıl:12, S.36, 2008
- Berdyaev, "Human Destiny" *Problems and Perspectives in the Philosophy of Religion*, (ed. George I. Mavrodes ve Stuart C. Hackett), New York, 1967
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Basınevi, İstanbul 1964

- Birand, Kamran, *Existentialisme Üzerine II*, A.Ü.İ.F.D., C.7, Ankara Basımevi, 1964, 99-112
- Blachère, Regis, *Nefs Kelimesinin Kuranda Kullanılışı*, çev. Sadık Kılıç, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi, 5. Sayı, Erzurum 1982
- Bolay, S. Hayri *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1990
-*Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Töre-Devlet Yayınevi, İstanbul 1979
-*Aristo Metafiziği İle Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yayınları, Ankara 2005
- Broad, C. D., *Mind and Its Place in Nature*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd. London 1947
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri*, iht. Muhammed Ali Sabûnî, Damla Yayınevi
- Campanani, Massimo, *İslam Felsefesi Tarihi C.I 'Gazâlî'*, ed. Seyyin Hüseyin Nasr, Olive Leaman, çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yayın, Ankara 2014
- Cerrâhî, Safer el-Muhibbî, *Istilâhât-ı Sofiyye fî Vatan-ı Asliyye*, haz. Derya Çakır Baş, Kırk Kandil Yayınları, İstanbul 2013
- Cevizci Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2019
- el-Cezviyye, İbn Kayyim, *Medâcirü's-Sâirin 'Kurani Tasavvufun Esasları'*, ter. Ali Ataç, İnsan Yayınları, İstanbul 2019
- Choron, Jacques, *Death and Western Thought*, Collier Books, New York 1963
- Christiane F., *Eroin-Christiane F.'in Korkunç Anıları* ter. Erol Özbek, Altın Kitaplar, İstanbul 2000
- Cicero, *Ölüme Övgü*, ter. Cânâ Aksoy, Sel Yayıncılık, İstanbul 2019
- Conford, F. N., *Before and After Socrates*, Cambridge: Cambridge University Press, New York 1966

- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Ta'rifat Tasavvuf Terimleri İstilahkarı*, Litera Yayıncılık, Abdülaziz Mecdi Tolun, İstanbul 2004
- Çağrıçı, Mustafa, *Kindî'nin Def'u'l-Ahzân Adlı Risalesi, Kaynakları ve Tesirleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:7-8-9-10, 1995, 221-241
-, *DİA 'Zevk' md.*, C.44, İstanbul 1995
-, *DİA, 'Ölüm' md.*, C.34, İstanbul 1995
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011
- Çal, Halit, *Kâtip Çelebi'nin Mezarı*, Sanat Tarihi Dergisi, C. XXVII, s.1, Nisan 2013, 90-105
- Çaycı, Sadi, *Ruhçu Öğretiye Göre Kur'ân Öğretisi*, İstanbul 1995
- Çelebi, Fırat, *Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriya er-Râzî'nin Ahlâkî Sisteminde Epikürosçu Düşüncenin Yansımaları*, Sosyal Bilimler Dergisi / The Journal of Social Science, Yıl:6, Sayı: 41, Ekim 2019, 451-465
- Çelik, Muhammed, *Kur'ân'da Ölümünden Sonra Dirilişin Akli Temelleri*, Diyanet İlmi Dergi, C.40, S.1, 2004, 41-62
- Çetin, Mustafa, *Kur'ân'da Tefekkür Kavramı*, D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi, S:VIII, İzmir 1994, 43-59
- Çıvgın, Ayşe Gül, *Platon Düşüncesinde Ölümsüzlük Tecrübesi Olarak İrâdî Ölüm 'Yaşam ve Ölüm Felsefesi'*, ed. A.Kadir Çüçen, Sentez Yayıncılık, Bursa 2017
- Çubukçu, İbrahim Agah, *Gazâlî ve Şüphencilik*, A.Ü.İ.F.Y, Ankara 1989
- Dalkılıç, Mehmet, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz Yayınları, İstanbul 2004
- Demirci, Mehmet *Mutasavvıflara Göre Ölüm*, İslami Araştırmalar Dergisi, S.3, 1987, 89-104
- Demirli, Ekrem, *Rabıta-i Mevt*, Din ve Hayat Dergisi, S.16, 2012, 96-99
- Deniz, Gürbüz *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*, DİB Yayınları, İstanbul 2017
- Der Horst, Pieter Van, *Pious Long-Sleepers in Greek, Jewish, and Christian Antiquity, Studies on the Texts of the Desert of Judah, V.113, 93-111*
- Dilbaz, Nesrin, Gülten Seber, *Umutsuzluk Kavramı: Depresyon ve İntiharda Önemi*, Kriz Dergisi, 1(3), 134-138
- Durkheim, Emilie, *İntihar*, çev. Figen Kıyak, Dorlion Yayınları, Ankara 2019
- Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İFAV, İstanbul 1993

Düzgün, Şaban Ali, *Modern Batı Düşüncesinde Ölüm Sonrasına İlişkin Tartışmalar: Eleştirel Bir Tahlil*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 51:1(2010), 15-46

Edwards, Rem B., *Reason and Religion, An Introduction to the Philosophy of Religion*, Harcourt Brace Jovanovich, A.B.D 1979

Elmalı, Osman, *Hellenestik Felsefe ve Roma Felsefesi/Ahlâk Felsefesi: Stoacılık-Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, edt. Bayram Ali Çetinkaya,C.2, İnsan Yayınları, İstanbul 2015

Emin, Osman, *el-Felsefetü'r-Revâkiyye*, Kahire 1971

Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, Çev. Cemal Süer, Kaknüs Yay., İstanbul, 2013

Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV, İstanbul 1994

Erdem, Hüsamettin, *Gazâlî'de Bilgi Meselesi*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, Ankara 2000, c.13, 3-4.sayı, 293-297

Erdoğan, İsmail, *İslam Filozoflarının Rüyânın Mâhiyeti Hakkındaki Görüşleri*, İslami Araştırmalar Dergisi, C.16, S:1, 2003, 63-71

Erkaya, Mahmud Esad, *Kur'ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, Otto Yayınları, Ankara 2017

İsmet Ersöz, *DİA 'Ashab-ı Kehf' md.*, C.3, İstanbul 1995

Eskin, Mehmet, *İntihar , Açıklandırma, Değerlendirme, Tedavi ve Önleme*, Türk Psikologlar Derneği Yayınları, Ankara 2014

Eş'arî , Ebü'l Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, haz. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019

Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1987

Fârâbî, *Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler*, çev. Necati Lugal, Aydın Sayılı, Belleten Dergisi, C.15, 81-122

....., *Fusûsu'l Hikme 'Hikmetin Özleri'*, çev.Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul 2021

-, *İdeal Devlet*, ter. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017
- Fromm, Erich, *Rüyâlar, Masallar, Mitoslar (Sembol Dilinin Çözümlemesi)*, çev. Aydın Arıtan, Kaan H. Ökten, Arıtan Yayınevi, İstanbul 1990
- Gazâlî, *Cevâhiru'l Kur'ân 'Kur'ân'ın Cevherleri'*, ter. Ersan Urcan, Çelik Yayınevi, İstanbul 2020
-, *Madnunu's Sagir 'Küçük Madnun'*, ter. Sabit Ünal, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1988
-, *Meâricü'l-Kuds 'Hakikat Bilgisine Yükseliş'*, çev. Serkan Özburun, İnsan Yayınları, İstanbul 2007
-, *al-İktisad fî'l-İ'tikâd 'İtikadda Orta Yol'*, çev. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1971
-, *Risâletü'l Ledüniyye 'İlâhi Sır'*, ter. Abdülkadir Şener, Şükrü Topaloğlu, Cağaloğlu Yayınevi, İstanbul 1967
-, *İhyâ'u Ulûm'id-Dîn*, ter. Sıtkı Güllü, Huzur Yayınları, İstanbul 2012
-, *el-Münkiz Mine'd-Dalâl 'Hakikat Arayışı'*, ter. Abdurrezzak Tek, Bursa Akademi, Bursa 2019
-, *Tehâfütü'l-felâsife 'Filozofların Turarsızlığı'*, ter. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2023
-, *Mi'yâru'l-İlm 'İlmin Ölçütü'*, ter. Ali Durusoy, Hasan Hazak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013
-, *Mizanü'l-Amel 'Amellerin Ölçüsü'*, ter. Remzi Barışık, Kılıçaslan Yayınevi, Ankara 1970
-, *el-Erbain fî Usûliddîn 'Kırk Esas'*, ter. Yaman Arıkan, Eskin Matbaası, İstanbul 1970

..... *Mizanü'l Ahlâk 'Ahlâk Ölçüleri'*, ter. H. Ahmed Arslantürkoglu, Doyuran Matbaası, İstanbul 1974

..... *Hikmetler Kitabı*, ter. Halil Kendir, İlke Yayıncılık, İstanbul 2014

..... *İlcâmü'l-Avam an İlmi'l-Kelâm "Halkın Kelami Tartışmalardan Korunması"*, çev. D. Sabit Ünal, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 1987

..... *Minhacü'l Âbidin, Abidler Yolu*, Sad. Yaman Arıkan, Uyanış Yayınları, İstanbul 1980

....., *Kimyâ-i Saâdet*, ter. A.Faruk Meyan, Bedir Yayınevi, İstanbul 1969

Gençtan, Engin, *Varoluş ve Psikiyatri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993

Geylânî, Abdülkadir, *İlâhi Armağan 'Fethu'r-Rabbani'*, ter. Abdülkadir Çiçek, Bedir Yayınevi, İstanbul 2000

....., Geylânî, Abdülkadir, *Gunyet'üt Tâlibin*, ter. Abdülkadir Akçiçek, Sağlam Yayınevi, İstanbul 1991

Gökçe, Cüneyt, *DİA 'Berzah' md, C.5*, İstanbul 1995

Göktaş, Vahit, Ali Tenik, *Allah'la Varolmanın Yolu 'Zikir'*, İlâhiyat Yayınları, Ankara 2014

Gölcüklü, Şerafettin, *Güncel ve Dini Konular 'Kur'an ve Reenkarnasyon'*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2000

Griffel, Frank, *Gazâlî'nin Felsefi Kelamı*, ter. İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç, Klasik Yayınları, İstanbul 2012

Guénon, René, *Nefsini Bil*, ter. Mustafa Tarhalı, Kubbealtı Akademi, S.3, 55-65

Güçlü, Abdülbaki, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat, İstanbul 2008

Güçlü, Faruk, *İntihar Umutsuzluğun Tırmanışı*, Karşı Yayınlar, Ankara 1992

Güleç, Medine Yazıcı, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar, Psikomatik Hastalıklarda Mizaç ve Karakter*, 2009

Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâüddin, *Kitâbü câmi'i'l-usûl*, Mısır 1880

M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ulâ İsbat-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri*, haz. Nuri Çolak, İnsan Yayınları, İstanbul 1994

- Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddîn*, Seha Neşriyat, İstanbul 1984
- Gürkan, Salime Leyla, *DİA 'Ölüm' md*, C.34Hakkı, Erzurumlu İbrahim, *Mârifetname*, ter.Cafer Durmuş, Kerim Kara, Erkam Yayınları, İstanbul 2011
- Haldun, İbn, *Mukaddime*, ter. Halil Kendir, Yeni Şafak, Ankara 2004
-, *eş-Şifâu's-Sâil Tasavvufun Mâhiyeti*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1977
- Hasenî, İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, ter. Dilaver Selvi, Semerkand Yayınları, İstanbul 2016
- Heidegger, M. *Varlık ve Zaman*, ter. Kaan H. Ökten, Alfa Yayınları, İstanbul 2018
- Herevi, Abdullah, *Menâzilü's Sâirîn 'Tasavvufta Yüz Basamak'*, ter. Abdurrezzak Tek, Emin Yayınları, İstanbul 2017
- Hick, John H., *Death And Eternal Life*, Harper&Row Publishers, San Francisco 1980
- Hökelekli, Hayati, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikoloji ve Din*, Dem Yayınları, İstanbul 2017
-, *Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikoloji*, UÜİFD, c.3, S.3, Bursa 1991, 151-165
-, *DİA 'İntihar' md*, C.22, İstanbul 1995
- Hubberman, J., *A Psychological Study of Participants in High Risk Sports*, Unpublished doctoral dissertation, University of British Columbia, 1968 Columbia
- Hucviri, *Hakikat Bilgisi "Keşful Mahcub"*, ter. Süleyman Uludağ, İstanbul 1996
- İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille 'Felsefe-Din İlişkileri'*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985
- İbn Sînâ, *Felsefe ve Ölüm Ötesi 'el-Adhaviyye fî'lme'âd'*, haz. Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul 2011
- *Felsefe ve Ölüm Ötesi 'eş-Şifâ/el-Îlâhiyyât'*, haz. Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul 2011
- *Kitâbu's-Şifâ:Nefs*, haz.Mehmet Zahit Tiryaki, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara 2021
- *el-İşârât ve't-Tenbihât 'İşaret ve Tenbihler'*, ter. Ali Durusoy Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005
- İhvân-ı Safâ Risâleleri, *Resâilu İhvâni's-safâ ve Hullâni'l-vefâ*, ter. Abdullah Karaman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014

- İkbal, Muhammed, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, ter.Celal Soydan, Hece Yayınları, Ankara 2003
- el-İsfahânî, Râgıb, *Müfredat 'Kur'ân Istılahları Sözlüğü*, ter. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul 2006
- Ivry, Alfred L., “*Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Metafiziğindeki Yeni Platoncu Öğelerin Değerlendirilmesi*”, ter. Ahmet Cevizci, Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Beyrûni ve İbn Sînâ Sempozyum Bildirileri, Ankara, 1990, ss.165-174
- İz, Mahir, *Tasavvuf*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1990
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dini ve Ahlâki Kavramlar*, ter.Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul trs.
- Jung, Carl Gustav, *Anılar, Düşler, Düşünceler, 'Ölümden Sonra Yaşam Üzerine'*, ter. İris Kantemir, haz.Anie Jaffe, Can Yayınları, İstanbul 2002
- Kam, Ferit, *Dini ve Felsefi Sohbetler*, sad. S. Hayri Bolay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1985
- Kant, İmmanuel, *Ethika Etik Üzerine Dersler*, ter. Oğuz Özügül, Fol Kitap, İstanbul 2021
- *Critique of Practical Reason*, ter.Lewis White Beck, The Library of Liberal Arts, New Jersey 1993
- Kaplan, Hayri, *İslam Düşünürlerine Göre Nefs*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara 1995
- Karaca, Faruk, *Ölüm Psikolojisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2000
- Karakaya, Mehmet Murat, *İlk Müslüman Filozof Kindî içinde 'Kindî'de Nefs, Beden ve Kötülük'*, ed. Gürbüz Deniz, DİB Yayınları, Ankara 2019
- Karaman, Fikret, *Tenasüh ve Reenkarnasyon Üzerine Bir Değerlendirme*, İ.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2017 Bahar, S.8, 9-34
-, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006
- Karaman, Hüseyin, *Ebû Bekir Razî'nin Ahlâk Felsefesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004
- Kasapoğlu, Abdurrahman, *Carl Gustav Jung'un KEhf Suresi Tefsiri*, Mengüceli Yayınları, Malatya 2006
- Kâşânî, Kâmilüddîn Abdürrezzak, *İstılâhâtü's-sûfiyye Tasavvuf Sözlüğü*, Ter. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2004

- Kaufmann, Walter, *Existentialism Religion and Death: Thirteen Essays*, 1976
-, *Dostoyevski'den Satre'ye Varoluşçuluk*, çev. Akşit Göktürk, De Yayınevi, İstanbul 1964
- Kara, Mustafa, *DİA 'Fenâ' md.*, C.12, İstanbul 1995
- Karakoyunluoğlu, Ali, *Gazâlî Düşüncesinde İnsanın Yetkinlik Sevgisi*, Çizgi Yayınları, İstanbul 2023
- Kaya, Mahmut, *Gazâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı?*, 900. Vefat Yılında Gazzali Sempozyumu, İFAV, İstanbul 2011
-, *DİA 'Meşşaiyye'*, C.29, İstanbul 1995
-, *DİA 'Kindî' md*, C.26, İstanbul 1995
- Kaya, Murat, *Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi*, Usul: İslam Araştırmaları, S.25, 2016, 159-204
- Kaya, Mustafa *Aristoteles'in Ruh Anlayışı*, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı 18, 2014
- *Platon'un Ruh Kuramı*, Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt 15, Sayı 1, 2013, 171-182
- Kaya, Nihat, *Neden İntihar Ediyorlar?*, Nesil Basım Yayın, İstanbul 1999
- Kayaalp, Ümran, *Kindî'nin Nefs Algısı ve Ahlâk Anlayışındaki Yeri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum 2015
- Kelâbâzî, Ebu Bekir Muhammed, *Ta'arruf Doğuş Devrinde Tasavvuf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1992
- *Bahru'l-fevâid*, ter.Vahit Göktaş, Sonçağ Akademi, Ankara 2020
- Keklik, Nihat, *Felsefenin İlkeleri Felsefeye Giriş*, Doğuş Yayınları, İstanbul 1982
- *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin Temel İlkeleri*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1996
- Kesir, İbn, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, Çağrı Yayınları, İstanbul 1991
- Kılıç, Cevdet, *İslam Felsefesi Tarihi*, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2015

- *Gazâlî'de Tefekkür ve Hikmet Kavramları*, Tasavvuf Dergisi, Yıl 2 sa: 5, Ocak,2001, 117-141
- Kılıç, Ünal, *H. Peygamber'in Nübüvvet Öncesi Uzlet İçin Hira Mağarası'nı Seçmesi Üzerine Bazı Mülâhazalar*, İstem, Yıl:12, S.24, 2014, 3-11
- Kınalızade, Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Tercüman Yayınları, İstanbul 1984,
- Kırca, Celal, *İslam Dinine Göre Reenkarnasyon*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.3, C.4, Kayseri 1996, 223-242
- Kızıler, Hamdi, *Ahmet Yesevi'de Ölüm Algısı*, Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, 2016, cilt:5, sayı:3, 129-151
- Kierkegaard, Soren, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2017
-, *The Concept of Dread*, trans.Walter Lowrie, Princeton Univesity Press, 1957
-, *Kaygı Kavramı*, ter. Türker Armaner, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2017
- Kindî, *Felsefi Risaleler* , ter. Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul 2015
- Klain, Daniel, *Filozofun Mutluluk Seyahatnamesi Epikuros'la Felsefi Yolculuklar*, Aylak Kitap, İstanbul 2012
- Koç, Mustafa, *Ölüm Psikolojisi*, Akademik Araştırmalar Dergisi, S.8, Ankara 2002
- Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005
- Koper, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985
- Korkmazgöz, Rıza, *Gazâlî'de Marifetullah Düşüncesi ve Kelami İstidalin Değeri*, Kelam Araştırmaları Dergisi, C.14, S.1, 2016, 34-61
- Kotku, Mehmet Zahit, *Tasavuffi Ahlâk, Seha Neşriyat*, İstanbul 1981
- Köse, Hüseyin, Bahar Balcı, *Sapkın Vizör: Medyada Ölümün ve Ölü Bedenlerin Görsel Temsili ve Suriye İç Savaş Örneği*, İlet-ş-im Dergisi, S.24, Haziran 2016, 55-78
- Kurtubî, *et-Tezkira fî Ahvali'l Mevta ve Umuri'l-Âhira Bütün Yönleri ile Ölüm ve Âhiret Halleri*
- Kurtubî, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'ân*, ter. M. Beşir Eryarsoy, Buruc Yayınları, İstanbul 2001
- Kutluer, İlhan, *İlim ve Hikmetin Aydınlığına*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012

-, *DİA 'Tefekkür' md.*, C.10, İstanbul 1995
-, *DİA 'Hikmet' md.*, C.17, İstanbul 1995
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *Letaifu'l İşârat*, ter. Mehmet Yalar, İlk Harf Yayınları, İstanbul 2013
-, *Kuşeyri Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2003
- Kutub, Seyyid, *Fî Zilâl-il Kur'ân*, ter. Salih Uçan, Vahdettin İnce, Mehmet Yolcu, Dünya Yayıncılık
- Kübler-Ross, Elisabeth, *Ölüm ve Ölmek Üzerine*, ter.Ekin Uşşaklı, April Yayıncılık, Ankara 2010
- Kübra, Necmüddin, *Usûlu Aşere*, ter. Mustafa Kara, Dergah Yayınları, İstanbul 1996
- Lings, Martin, *Simge ve Kökörnek Oluşum Anlamı Üzerine*, ter. Süleyman Sahra, Hece Yayınları, Ankara 2003
- Maturidi, Ebû Mansur, *Te'vîlâtü'l Kur'ân*, ter. Yusuf Şevki Yavuz, Fadıl Ayğan, Ensar Neşriyat, İstanbul 2018
- Mavil, Kılıç Aslan, *Bir Mu'tezile-Mâturudîyye Tartışması, Rü'yetullah*, AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2014, C.14, Yıl:14, S.2, 449-478
- May, Rollo, *Kendini Arayan İnsan*, ter. Ayşen Karpas, Kuraldışı Yayıncılık, İstanbul 1998
- May, Todd, *Ölüm Felsefi Bir Deneme*, çev. Emre Keser, Say Yayınları, İstanbul 2019
- Murat Memiş, *Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış*, Kocaeli İlahiyat Dergisi, S.4, Aralık 2020, 47-104
- Mekkî, Ebû Tâlib *Kûtü'l Kulûb 'Kalplerin Azığı'*, ter. Muharrem Tan, İz Yayıncılık, İstanbul 2004
- Moody, Raymon A., *Ölümden Sonra Hayat*, çev. Gönül Suveren, *İnkılap ve Aka Kitabevleri*, İstanbul 1983
- Muhâsibî, Hâris *Risaletü'l-Müsterşidîn (Ahlâk ve Arınma)*, ter. Rukiye Karaköse, Semerkand Yayınları, İstanbul 2010
- *Âdâbü'n-nüfûs*, nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid, Kahire 1991

- *el-Riâye li Hukûkillah, Kalb Hayatı*, haz. Abdülhakim Yüce, Işık Yayınları, İzmir 2008
-*er-Riâye li Hukûkillah ‘Kalb Hayatı’*, ter. Abdülhakim Yüce, Işık Yayınları, 2005
- *el-Akl ve Fehmü’l Kur’ân ‘Akıl ve Kur’ân’ın Anlaşılması’*, ter. Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul 2003,
- Necati, Osman, *Kur’ân ve Psikoloji*, Fecr Yayınevi, Ankara 1998
- Neşşar, Ali Sami, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul, 1999
- Nicholson, Reynold A. *The Mystic of İslam ‘İslam Sûfîleri’*, ter. Mehmet Dağ, Kemal Işık, Ruhi Fırlı, Abdülkadir Şener, Rami Ayas, İsmet Kayaoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1978
- Nûmânî, Mevlânâ Şiblî, *Gazâlî*, çev. Yusuf Karaca, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2012
- Nursi, Bediüzzaman Said, *Hastalar Risâlesi*, Rnk Neşriyat, İstanbul 2014
- Okuyan, Mehmet, *Kur’ân’a Göre Kabir Azabı*, Düşün Yayıncılık, 2020
- Olguner, Fahrettin, *Fârâbî*, Akademi Kitabevi, İzmir 1993
- Onbulak, Sinan, *Ruhi Olaylar ve Ölümünden Sonrası*, Dilek Yayınevi, İstanbul 1975
- Orhan, Kübra Zümrüt, *İmâm-ı Rabbani Sonrası Nakşibendiyye’de Murakabe*, OMUIFD, Haziran 2021, S.50, 395-427
- Osman, Sabri, *Gazâlî, Hakikat Araştırması Felsefe Eleştirisi, Etkisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986
- Ovacık, Zübeyir, *Gazâlî’de Metafizik Bilginin İmkânı Açısından Rüyâ*, Sosyal Bilimler Dergisi, C.13, S.2, 31-42
- Ökten, Kaan, *H. Heidegger’in Varlık ve Zamandaki Ölüm Çözümlemesi*, Cogito, 2004, S.40, 152-154
- Öner, Necati, *Stres ve Dinî İnanç*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1988

- Özarslan, Selim, *Allah'ın Görülebilmesi/Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C.11, S.1, Elazığ 2001, 275-293
-, *İslami Kaynaklar Işığında Rüyâ Konusuna Kelami Bir Bakış*, Diyanet İlmi Dergi, C.45, S.4, 2009, 89-108
- *İslâm'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi*, Nobel Yayıncılık, Ankara 2013
- Özdedeoğlu, Behlül, *Ekstrem Sporlara Katılan Bireylerin Aktivitelere Katılım Nedenlerinin Araştırılması*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Spor Bilimleri A.B.D, Ankara 2020
- Özelsel, Michaela Mihriban, *Halvette 40 Gün Psikolog Dervişenin Halvet Günlüğü ve Bilimsel Çözümlemesi*, ter. Petek Budanur Ateş, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2008
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'ân'ın Temel Kavramları*, Yeni Boyut, İstanbul 2022
-, *Kur'ân-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Esmâ Yayınları, İstanbul 1985
- Özvarlı, M. Sait, *DİA 'Selefiyye'*, C.36, İstanbul 1995
- Pattabanoğlu, Fatma Zehra, *İslâm Filozoflarının Ölüm Hakkındaki Düşüncelerinde Stoacı Filozofların Etkisi*, Ekev Akademi Dergisi, Yıl:19, S.64, Güz 2015, 73-90
- Peker, Hidâyet, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Arasta Yayınları, Bursa 2000
- Platon, *Phaidon Ruh Üzerine*, ter. Nazile Kalaycı, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012
-*Sokrates'in Savunması*, ter. Ari Çokona, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017
- *Phaidon*, ter. Suut Kemal Yetkin, Hamdi Ragıp Atademir, MEB Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1963
- *Timaios*, çev: Erol Güneş, Lütfi Ay, Cumhuriyet Dünya Klasikleri, 2001
- Micheal Peterson, William Hasker, Bruce Reichbach, David Basinger, *Akıl ve İnanç*, ter. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul 2019
- Rabbani, İmam, *Mektûbat*, ter. Hüseyin Hilmi Işık, Hakikat Kitabevi Yayınları, İstanbul 2017
- Rahman, Fazlur, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, çev. Adnan Bülent Baloğlu, Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997
-, *Ana Konularıyla Kur'ân*, ter. Alparslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara 1987
-*İslam*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004,

- Râzî, Ebû Bekir, *Ruh Sağlığı “et-Tıbbu’r-rûhânî”*, çev. Hüseyin Karaman, İz Yayıncılık, İstanbul 2004
- Fahreddin Er-Râzî, *Mefâtihu’l Gayb ‘Tefsir-i Kebir’*, Akçağ yay, Ankara 1994,
- Reis, Bedriye, *Gazâlî’de Ahlâk-Marifet İlişkisi*, Emin Yayınları, Bursa 2011
- Rinpoche, Sogyal, *Tibet’in Yaşam ve Ölüm Kitabı*, Omega Yayınları, çev. Güneş Tokcan, İstanbul 2019,
- Ritter, Joachim, *Varoluş Felsefesi Üzerine*, ter. Hüseyin Batuhan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları
- Ross, Elisabeth Kubler, *Ölüm ve Ölmek Üzere*, ter. Ekin Uşşaklı, April Yayıncılık, Ankara 2010
- Rumî, Mevlânâ Celâleddin, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, ter. Şefik Can, Ötüken Yayınları 2019
- Russel, B., *The Problems of Philosophy*, Oxford, 1983
- Salt, Alpaslan, Cem Çobanlı, *Meta Ansiklopedi ‘Reenkarnasyon’ md*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 2010
- Sancar, Mustafa, *İmamı’l- haremeyn Cüveyni’nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri*, S.Ü.İ.F.D, C.2, S.1, 87-117
- Sarıkaya, Haluk Egemen, Suat Bergil, *Ölüm ve Ötesi Bilimsel İncelenimi*, Bilim Araştırma Merkezi Yayınevi, 1977
- Saruhan, Selim Müfit, *İslam Meşşai Felsefesinde Filozof*, Divan Kitap, İstanbul 2017
-, *İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi*, AÜİFD 47 (2006), S.1, 87-105
-, *İslam Filozofları İle Ruhsal Tıp*, Fecr Yayınları, Ankara 2021
- Satre, Jean-Paul, *Existentialisme est un humanisme ‘Varoluşçuluk’*, ter. Asım Bezirci, Dönem Yayınları, İstanbul 1964
- Schaerez, R., *Çağdaş Filozoflarda Ölümün Anlamı*, çev. Faik Dranaz, 1953
- es-Selmani, Abdullah b. Said, *Ravzatü’t-ta’rif bi’l-hubbi’s-şerif*, nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ, Kahire 1966

- Serrâc, el-Lüma' *İslam Tasavvufu*, ter. Hasan Kamil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul 2012
- Shafii, Muhammed, *Varoluşsal Vuslat: Benliğin Kurtuluşu 'Sûfî Psikolojisi'*, haz. Kemal Sayar, Timaş Yayınları, İstanbul 2013
- Shibles, Warren, *Epiküros'ta ve Stoa Felsefesinde Ölüm Düşüncesi*, çev. Ali Han Babuşçu, Sentez Yayıncılık, Bursa 2017
- Slanger, Elissa, Elissa SlangerKjell Erik a Rudestam, *Motivation and Disinhibition in High Risk Sports: Sensation Seeking and Self-Efficacy*, Journal of Research in Personality, 1997 California, 355-374
- Smith, Jane I, *Concourse Between the Living and Dead In Islamic Eschatological Literature*, The Univesirty of Chicago Press, History of Religions, 1980, 224-236
- Sözen, Kemal, *Din-Tefekkür ilişkisi*, Diyanet İlmi Dergi, S:54, 2018, 87-106
- Stack, Steven, *Dindarlık, Depresyon ve İntihar*, çev. Talip Küçükcan, Akademik Araştırmalar Dergisi, 2000-2001, S.7-8, 75-83
- Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları "Avârifü'l Maârif"*, haz. H. Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, İstanbul 1993
- es-Sülemi, Ebû Abdurrahman, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, ter. Abdurrezzak Tek, Bursa Akademi, Bursa 2018
- Sümer, Necati, *Dinlerde İntihar Şehitlik ve Ötenazi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015
- Strassman, Rick, M.D., *DMT The Spirit Molecule*, Park Street Press, Vermont 2001
- Şahin, İskender, *Semantik Analizler Işığında Kur'an'da Diriliş Gerçeği*, Ekin Yayınları
- Şahin, Nadide, *Ayahuasca: Ruhların Sarmaşığı*, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.27, Aralık 2021, 235-259
- Şaşa, Mehmet, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2018
- Şimşek, Kerem Yıldırım, *Ekstrem ve Geleneksel Spor Katılımcıları Arasında Duygu Arama Farklılıklarının Karşılaştırılması*, Niğde Üniversitesi Beden Eğitimi Ve Spor Bilimleri Dergisi Cilt 5, Sayı 2, 2011, 133-143
- Şemsüddîn, M. N., *Tam Miftâh ül-Kulûb. Kalplerin Anahtarı*, Salah Bilici Kitabevi Yayınları, İstanbul 1979

- et-Taberî, Ebû Cafer, *Taberî Tefsîri*, ter. Kerim Aytekin Hasan Karakaya, Hisar Yayınevi, İstanbul 1996,
- Taftazani, *Şerhu'l-Makâsıd*, ter. İrfan Eyibil, Türkiye Yazma Esrler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2019
- Tarlacı, Sultan, *Schrödinger'in Kedisi Neden Şizofren Oldu? Kuantum Fiziğinin Değişimi, Felsefe ve Mistisizm*, Destek Yayınları, İstanbul 2018
- Taylan, Necip, *Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İFAV Yayınları, İstanbul 2013
- Tek, Abdurrezzak, *Tasavvufun Ana Konuları*, DİB Yayınları, İstanbul 2020
- Thilly, Frank, *Felsefenin Öyküsü Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2002
- Tolstoy, L. N., *Ruh ve Ölüm*, ter. Bekir Belenkuyu, Şule Yayınları, İstanbul 2019
- Topaloğlu, Bekir, *DİA 'Ölüm' md*, C.34, İstanbul 1995
-, *DİA 'Kıyamet md'*, C.25, İstanbul 1995
- Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat Kabir Hayatı*, Tekin Kitabevi, 2017 Konya
- Tosun, Necdet, *Bahâeddîn Nakşbend*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002
- Tunçer, Mustafa, *Kur'an'da Cin ve Şeytan*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2015
- Turan, Ramazan, *İbn Miskeveyh'in Nefs Anlayışı*, Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Haziran 2019, c.5, S.1, 203-219
- Ulaş, Sarp Erk, *Felsefe Sözlüğü*, Varoluşçuluk Md, Bilim ve Sanat, Ankara 2002
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005
-, *DİA 'Mücadele' md*, C.31, İstanbul 1995
-, *DİA 'Ruh' md.*, C.35, İstanbul 1995
-, *DİA "Mârifet" md.*, C.28, İstanbul 1995
-, *DİA "Mârifet-i Nefs" md*, C.28, İstanbul 1995
- Uysal, Saliha, *Ölüme Uyanmak 'Yaşayanların Dilinden Ölüm Eşiği Deneyimleri'*, Marmara Akademi Yayınları, İstanbul 2019

- Uysal, Enver, *DİA 'İhvân-ı Safâ' md. , C.22*, İstanbul 1995
- Ülken, Hilmi Ziya, *Gazâlî ve Felsefe*, A.Ü.İ.F.D, C.4, S.III-IV, Ankara 1955, 98-121
- Ünal, Ali, *Kur'ân 'da Temel Kavramlar*, Beyan Yayınları, İstanbul 1986
- Ünverdi, Veysi, *Kelami Bir Problem Olarak Rü'yetullah Meselesi*, IV Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi Tam Metin Bildiri Kitabı, Mardin 2018, İksad Yayınevi, 518-530
- Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü 'Hikmet' md.*, Elis Yayınları, Ankara 2003
- Watt, William Montgomery, *Muslim Intellectual The Study of Ghazzali*, Edinburg 1971
- Walker, Matthew, *Niçin Uyuruz Yeni Uyku ve Rüyâ Bilimi*, ter. Sevinç Leyla Tezcan, Pegasus Yayınları, İstanbul 2019
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, ter. H. Vehbi Eralp, İstanbul Sosyal Yayınları, İstanbul 1991
- Wulff, David M., *Transpersonel Psikoloji*, çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, Saliha Uysal, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.30, 2006/1, 243-254
- Yaran, Cafer Sadık, *Epiküros-Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, edt. Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, c.2, 373-379
- Yalom, Irvin, *Varoluşçu Psikoterapi*, ter. Zeliha İyidoğan Babayigit, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001
- Yar, Erkan, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011
- Yasa, Metin, *Eshab-ı Kehf ve Ölümsüzlük*, Çağdaş Türk Düşüncesinin İnşası Yolunda Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay Armağanı, ed.Recep Kılıç, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 2015
- Yavuz, Özge Yaren, *Benlik Kurguları İntihar ve İntihara Yönelik Tutumlar*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi Psikiyatri Anabilim Dalı, Aydın 2013
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili Tefsiri*, sad. Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Orhan Atalay, Akçağ Yayınları, Ankara 2015
- Yazoğlu, Ruhattin, *Gazâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, Cedit Neşriyat, Ankara 2002
- Yeğenoğlu, İhsan, *İntiharın Anlamı, İntihar ve İntihara Yönelik Tutumlar*, Yayınlanmamış Yüksek. Lisans Tezi, Aydın 2015
- Yıldırım, Şeniz, *Soren Kierkegaard'da Öznel Hakikat Kavramı*, Hece Yayınları, Ankara 2020

- Yıldırım Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV, Ankara 2000
- Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010
- Yılmaz, Edip, *Tarihi Mezar Taşı Kitabelerinde Âyet, Hadis ve Güzel Sözlerden Örnekler*, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Aralık 2020, c.7, S.2, s.434, 428-442
- Yılmaz, Hasan Kamil, *300 Soruda Tasavvuf*, Erkam Yayınları, İstanbul 2017
- Ali İhsan Yitik, *DİA 'Tenâsüh' md.*, C.40, İstanbul 1995
- Hatemi Senih Sarp, *Felsefe Tarihi Sözlüğü*, Ataç Kitabevi Yayınları, İstanbul 1960
- Yitik, Ali İhsan, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1996
- Zarcone, Thierry, *Tasavvufta Ölüm Deneyimi ve Ölüme Hazırlanma Türkiye Nakşibendileri Örneği*, Gilles Veinstein, *Osmanlılar ve Ölüm "Les Ottomans et la Mort. Permanences et Mutations*, çev. Ela Güntekin, İletişim Yayınları, İstanbul 2016, 163-185
- Zemahşerî, *Keşşaf Tefsiri*, ed. Murat Sülün, ter. Abdulazziz Hatip, Mehmet Erdoğan, Ömer Çelik, Aydın Temizer, Muhammed Coşkun, Avnullah Enis Ateş, Türkiye Yazma Eserle Kurulu Başkanlığı, İstanbul 2017

ÖZET

Ölüm, ruh ve bedenden müteşekkil insanın bir gerçekliği olarak üzerinde en çok fikir yürüttüğü konuların başında gelmiştir. Fânî bir varlığın bâkî olma arzusu ise bu tefekkürün başlıca sebeplerinden biri olarak gösterilirken, hakîkate ve saâdete kavuşma gayesi de erdemli bir yaşamın koşulu olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle ölüm konusu, çalışmamızda ontolojik, epistemolojik ve ahlâkî üç farklı boyutta ele alınarak incelenmiş olup, elde edilen çıkarımlar sûfî tecrübe ölçü alınarak değerlendirmeye tâbî tutulmuştur.

İlk bölümde Gazâlî'nin ruh tasavvuruna da etkide bulunan ruh nazariyeleri, tarihsel plandaki gelişim ve etkileri göz önünde bulundurularak ele alınmıştır. Maddeci tasavvura karşı ruhun ölümsüzlüğünü savunan nazariyelerin gelişimiyle şekillenerek, ölümsüzlük inancının temelini teşkil etmiş olan bu teoriler; deneysel, metafizik ve ahlâkî olarak üç ayrı başlık altında incelenmiştir. İnsanın ölümsüzlük arzusunun altında yatan nedenler de bu dinamiklerle beraber ele alınmıştır. Ardından daha somut seviyede, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan diriliş ve ölüm sonrası yaşamla ilgili insanı tefekküre yönlendiren hadiselerden olan uykuyla ilgili hadislere yer verilmiştir. Aynı zamanda tenâsüh inancı da bu dinamikler üzerinden değerlendirilmeye tâbî tutulmuştur.

İkinci bölümde ölüm ontolojik mânâda iki farklı cepheden ele alınmıştır. İlkinde varoluşsal kaygının kaynağı olan ölümün benzersiz yönüne vurgu yapılırken, ölüm fikrinin insanda enfüsî mânâda ve ontolojik düzeyde getirdiği açılımları üzerinde durulmuştur. İkincisinde ise ölüm insan hayatına yön veren bir yaşam güdüsü olarak kabul edilip, dünyevî hazları baskılayıp sıradanlaşmasının altında yatan psikolojik ve felsefî nedenler irdelenmiştir. Gazâlî'nin epistemolojisini şekillendiren varoluşsal kaygılar bu doğrultuda değerlendirilmiş, ilâhî hazzın kaynağı olarak gördüğü mârifet konusuna atıf yapılmıştır.

Üçüncü bölümde bilginin tanım ve mâhiyeti üzerinde durulmuş, tefekkürle mârifet arasındaki nedensellik bağı açıklanarak mârifet kazanma yolunda tefekkürle başlayan içsel bir yolculuğun önemine vurgu yapılmıştır. Bu doğrultuda, sûfî tecrübede bilginin tanımı ve mâhiyetine dair çıkarımlarda bulunulmuştur. Bilgiye ulaşmada enfüsî yöntemin Gazâlî'nin epistemolojisindeki yerine değinilerek tefekkür ve mârifet arasındaki bu ilişki detaylandırılmıştır.

Son bölümde ise önceki bölümlerde değinilen uyku ve rüyâ konusuna, ruhun ölümsüzlüğü tartışmalarının merkezinde alması hasebiyle daha geniş yer verilmiştir. Ölüm ile uyku, berzah ile rüyâ arasındaki benzerlikler üzerinde durulmuştur. Ayrıca

Gazâlî'nin berzah âlemindeki hallere rüyâ konusu üzerinden getirdiği açıklamalara istinaden, bunlar arasında kurduğu ilişkiye dikkat çekilmiştir. Tasavvufî düşüncede Allah (cc)'ı tanımadaki acziyetin ve mârifet eksikliğinin sebep olduğu metafiziksel sıkıntılara, mârifet mertebelerine göre de metafiziksel lezzetin derecesine değinilmiştir.



ABSTRACT

Death is a topic that humans have long debated, as it is a reality of being composed of soul and body. The desire for an ephemeral being to become eternal is considered one of the primary reasons for this contemplation, while the goal of attaining truth and happiness is also accepted as a prerequisite for a virtuous life. Therefore, the subject of death has been examined in three different dimensions, ontological, epistemological, and ethical, in our study, and the findings have been evaluated by taking the measure of Sufi experience.

In the first chapter, the soul theories that influenced Ghazali's concept of the soul have been discussed, considering their historical development and effects. These theories, shaped by the development of theories defending the immortality of the soul against materialistic perception and constituting the basis of the belief in immortality, have been examined under three separate headings: experimental, metaphysical, and ethical. The underlying reasons for the human desire for immortality have also been addressed in conjunction with these dynamics. Subsequently, on a more tangible level, hadiths guiding contemplation on human life after death, particularly those related to sleep, which are events mentioned in the Qur'an, have been discussed. Additionally, the belief in reincarnation has been evaluated through these dynamics.

In the second chapter, death has been approached ontologically from two perspectives. In the first perspective, emphasis is placed on the unique aspect of death as the source of existential anxiety, while the implications of the idea of death on an individual's intrinsic meaning and ontological level are discussed. In the second perspective, death is considered a life impulse that shapes human life, and the psychological and philosophical reasons underlying the suppression of worldly pleasures and their trivialization have been examined. The existential concerns that shaped Ghazali's epistemology have been evaluated in this context regarding the concept of knowledge (ma'rifah) that he views as the source of divine pleasure.

In the third chapter, the definition and nature of knowledge are emphasized. The causal relationship between contemplation and gnosis (ma'rifah) is explained, underscoring the importance of an internal journey that begins with contemplation on the path to acquiring knowledge. In this context, inferences have been drawn regarding the

definition and essence of knowledge in the Sufi experience. Ghazali's epistemology addresses the intrinsic method of reaching knowledge, elaborating on the relationship between contemplation and gnosis (ma'rifah).

In the final chapter, more extensive attention is given to sleep and dreams, previously discussed in the preceding sections, due to their central role in debates surrounding the soul's immortality. The similarities between death and sleep and between the intermediate realm (barzakh) and dreams have been emphasized, and attention has been drawn to the relationship established by Ghazali between the states in the intermediate realm (barzakh) and dreams, based on his explanations regarding the conditions in the intermediate realm. In Sufism, the inability to know Allah (SWT) and the lack of knowledge of Allah, which are regarded as a duty of worship, are mentioned as the causes of metaphysical distress. The essence of metaphysical pleasure has also been discussed according to the levels of knowledge.