

ÖLÜM SOSYOLOJİSİ'NE DAİR: ÖLÜM İDEOLOJİSİ YA DA ÖLÜMÜN  
TOPLUMSALLAŞTIRILMASI OLARAK ESHAB-I KEHF MİTİ

On the Sociology of Death: The Myth of Seven Sleepers as Death Ideology or  
Socialization of Death

Yıldız AKPOLAT<sup>1</sup>

ÖZ

Eshab-ı kehf mitinin sosyolojik olarak yorumlanması, birkaç epistemolojik duruş ile mümkündür. Her kültürel-anlamsal gerçeklikte olduğu gibi her episteme, aynı gerçekliğin farklı boyutlarını, gerçekliğin çeşitliliğini ve renkliliğini bize sunar. Her doğal olayda olduğu gibi ölüm olayı da toplumsal-kültürel anlam dünyası tarafından anlamlı kılınmak durumundadır. İnsanı buna iten aklıdır ki bu insandaki kendilik farkındalığıdır. Durkheim, toplumsal olanı kutsal, bireysel olanı ise kutsal olmayan olarak kavramlaştırır. Buradaki kutsallık, toplumun bütünselliğinin birey tarafından onurlandırılmasıdır. Bireyin ait olduğu bütünselliğin bilincidir ki bu bilinç "kolektif bilinç"tir. Toplumsal olan kendini "kutsal" yaparak aşkımlaştırır, tartışılmaz kılar. Böylece toplumsal birlik korunur. Nihayetinde din olgusu, "birlik" ideolojisi etrafında odaklanarak, bireye kendini sunar. Bu epistemolojik duruştan ele alınan olay, ölümün toplumsallaştırılması ya da kutsallaştırılmasıdır. Toplum adına olan her olay kutsaldır. Bireyin doğal döngüsü de toplum tarafından, toplum için olduğunda anlaşılır. Kültürel ikincil-yapay dünya insanı doğal varlık olmaktan uzaklaştırır, insana kendine uygun bir ikincil dünya yaratır. Bu dünyaya giren her doğal olay, kültürlenir, anamlanır.

**Anahtar Kelimeler:** Ölüm, Kültür, Yedi Uyurlar, Mit, Sosyoloji.

ABSTRACT

The interpretation of the myth of Seven Sleepers is possible through some epistemological approaches. As in every cultural-lexical fact, every episteme presents different dimensions of the same fact, (lexical or material) variety and colourfulness of the fact. As in every natural event, the death can be made meaningful by social-cultural meaning world. What leads human to this is his reason, which is self-awareness. Durkheim conceptualizes the social as holy, and the individual as unholy. This holiness is recognition of society's totality by the individual. This is consciousness of the totality to which the individual belongs; this consciousness is collective conscious. The social exceeds itself by making itself holy and makes itself indisputable. Thus, social unity is protected. Finally, religion phenomenon presents itself to the individual by focusing on unity ideology. What is dealt with in this epistemological approach is the socialization or sacralisation of death. Every event on behalf of society is holy. Natural cycle of the individual makes sense when it is for or by the society. Cultural secondary-artificial world distances the human from being natural, and creates for human a secondary world suitable for himself. Every natural event entering this world becomes cultural and meaningful.

**Key Words:** Death, Culture, Myth, Seven Sleepers, Sociology.

<sup>1</sup> Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü (akyildiz@atauni.edu.tr)

### Giriş

Eshab-ı kehf mitinin sosyolojik olarak yorumlanması, birkaç epistemolojik duruş ile mümkündür. Her kültürel-anlamsal gerçeklikte olduğu şekliyle her episteme aynı gerçekliğin farklı boyutlarını, gerçekliğin (anlamsal ya da materyal) çeşitliliğini ve renkliliğini bize sunar.

Her doğal olayda olduğu gibi ölüm olayı da toplumsal-kültürel anlam dünyası tarafından anlamlı kılınmak durumundadır. Nihayetinde, kültürün öğeleri insan ile doğa arasında konulan mesafedir (Levi-Strauss, 2004a; 194). İnsanı buna iten aklıdır ki bu insandaki kendilik farkındalığıdır.

Durkheim, toplumsal olanı kutsal; bireysel olanı ise kutsal olmayan olarak kavramlaştırır. Buradaki kutsallık, toplumun bütünselliğinin birey tarafından onaylandırılmasıdır. Bireyin ait olduğu bütünselliğin bilincidir ki bu bilinç “kolektif bilinç”tir (Durkheim, 2005). Toplumsal olan kendini “kutsal” yaparak aşkınlılaştırır, tartışılmaz kılar. Böylece toplumsal birlik korunur. Nihayetinde din olgusu “birlik” ideolojisi etrafında odaklanarak, bireye kendini sunar. Bu epistemolojik duruştan ele alınan olay, ölümün toplumsallaştırılması ya da kutsallaştırılmasıdır. Toplum adına olan her olay kutsaldır. Bireyin doğal döngüsü de toplum tarafından, toplum için olduğunda anlamlaşır. Kültürel ikincil-yapay dünya, insanı doğal varlık olmaktan uzaklaştırır, insana kendine uygun bir ikincil dünya yaratır. Bu dünyaya giren her doğal olay, kültürlenir, anlamlanır.

Aynı olay “aydın” olgusu etrafında da yorumlanabilir. Gençlerin yaşadıkları toplumsal düzeni onaylamamaları daha ideal bir toplumsal düzen arzulamaları ancak değiştiremedikleri kurulu düzene boyun eğmemek için kendilerini toplumdaki soyutlamaları, aydının toplumsal rolünün bir getirisidir. Kant, aydını kendi aklının doğru dediğini kamusal alanda cesur ve özgürce ifade etmesinin onun vazifesi olduğunu, söyler. Toplumun değişiminin özneleri olan gençlerin ürettiği ütopya kabul görmeyince, aydın genç toplumdaki uzaklaşır ve kendini “ölüme” mahkûm eder. Ölüm burada aydının toplumsal hayattan uzaklaşma adına yaptığı metaforik bir davranıştır. Bunun en uç ve olgusal biçimi Durkheim’ın kavramsallaştırdığı, karma intihar türlerinden “kuralsız-bencil intihar-Seneca intihar”ıdır.

Kuramların, kavramların ötesinde sosyolojik yaklaşımlardan yapısalcılık da Eshab-ı Kehf için bize ayrı bir boyutu açmılar. Yapısalcı yaklaşım tüm kültürel biçimsel farklılıkların ötesinde evrensel bir öz arar. Dinsel ve mitolojik metinler, efsaneler ve masallar bu evrensel öz için önemli verilerdir. Hangi zaman ve hangi mekânda olduğu dahi unutulmuş çünkü tarihin hiç önemli olmadığı tüm bu değişkenlerin ötesinde evrensel insan mantığı ve varoluşsal kaygıları dillendiren mitlerden biri olarak Eshab-ı Kefh ele alınabilir.

Toplumsal değişim arzusu, insanın yarattığı uygarlıktan huzursuz olduğunda kendini gösterir. Ve gençler toplumsal alışkanlıklara meydan okuyabilen, toplumun konformistlerinin değişim adına bedel ödemesi için öne attıkları bir toplumsal kesit olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Yapısalcı sosyal-antropolog Claude Levi-Strauss, gençlerin toplumdan uzaklaştırılarak güçlerinin sınımmasını, toplumun korktuğu güçlerle alay etmesi olduğunu, söyler (2004a; 38).

Son olarak, “göç” ettirilme olayı ise, kolektif bilincin uyumlaştıramadığı insana ya da insanlara uyguladığı dışlama uygulamalarından biridir. Eshab-ı Kehf mitindeki gençlerin “göç etmesi” de bu uygulamanın bir verisi olarak ele alınabilir.

Neticede bu çalışmada sosyolojinin bize sunduğu kuramsal yaklaşım ve kavramlarla ele alınan mitin ve ölümün-uyumanın bize ne söylediği, yorumlanmaya çalışılacaktır.

### **Gerçek, Algı ve Anlam**

Bu çalışmada “mit” kavramı “gnose” nin anlatımsal bir ifadesi olarak ele alınmaktadır. Gnose, halkın tarihsel bilgi birikimi ya da yığındır. Bu tarihsel bilgi yığını, binlerce yıllık yaşanmışlıkların süzülmesi ile oluşur. Belirli bir coğrafyada uzun süre farklı tecrübeleri yaşayan halkın alt beyininde biriktirdikleridir. Neticede yaşama anlam veren kültürel şemalardır (Malpas, 2006; 251). Bu birikimin işlevi ise hayatın anlam şemasını bireylere sunarak onlara bugün de kılavuzluk etmesidir. Neticede algıyı belirleyen bir niyet (Husserl, akt. Baumann; 2012; 11) gibi bir alt süreç olarak, görülebilir. Uygarlığın zuhur ettiği Doğu Akdeniz coğrafyası ve Mezopotamya, farklı inanış ve dinlerin de beşiği olmuştur. Aynı söylencelerin farklı dinlerde sese gelmesi bu paydaş coğrafyanın ürünüdür. Biçimler değişir ama değişmeyen içerik ve anlamdır (Levi-Strauss,2004b; 132). Bu itibarla masalların, mitlerin, efsanelerin dokusu, motifleri bize bu coğrafyanın insanının

tecrübeleri ile oluşturduğu bir gerçeklik algısını sunar. Yapısalcı bir perspektif ile tüm farklı kültürlerin mitsel ürünlerinin üstü kazınca hep aynı insani varoluşsal yapı kendini açığa çıkarır. Yapısalcılık, dilin bir gösterge olduğu fikrinden (Saussure, 2001) gelişerek dilin ürünlerinden bir zihinsel analiz geliştirme yöntemidir (Piaget, 1999; 90).

Eshab-ı Kehf olayı, bu çalışma çerçevesinde, bir anlam kazısının mitik düzeyi biçiminde ele alınmıştır. Eshab-ı Kehf kimdir? Var olan toplumsal, siyasi düzeni eleştiren kendi yeni düzenleri ile ütopyalarını (Mannheim, 2004) inşa etmek isteyen ancak düzenin baskısı ile toplumdan uzaklaşmak zorunda kalanlardır (Eyicil, 2005). Gençler daima toplumsal değişimin eylemsel dinamosudurlar. Henüz toplumsal düzene adapte olmamış, düzenin koruyucusu olarak düzenden nemalanmamış kitledir, gençler. Dolayısı ile ütopyaların cezbediği kitledir, onlar.

### Ölüm ve İnsan

Eshab-ı Kehf miti, bize uygarlığın doğum yeri olan bu coğrafyada insanın evrensel ve temel varoluşsal trajedisi olan ölüm bilinci ile nasıl mücadele edildiğini, toplumsal mücadele ile birlikte sunar. Ölümün farkındalığı insanı, toplumsal düzenin sıradan bir taşıyıcısı olmaktan kurtarır bu şekilde, Heidegger'e göre, "das Man" dan kurtulan insan, kendinin bilincine varır (akt. Young, 2006; 222-223). Ancak ölüm korkusunu yenerek insan, toplum karşısında özne olabilir, kendi olabilir. İnsanın önce bu hiçliğe, yokluğa meydan okuması gerekir (Kraus, 2006; 205). Alman idealizminin temel isimleri Hegel, Nietzsche ve Heidegger insanın kendi yaratıcılığının farkına varması için bu hiçliğe, yokluğa, ölüme meydan okumasının altını çizerler. Hegel'e göre, efendi ancak ölümü göze alabildiğinde efendi olur; diğeri "köle" üzerinde tahakküm kurabilir (Bumin, 2001; 35-39). Ölüm soyut anlamda bir özgürleşmedir (Kojève, 2000; 145). Hegel, Nietzsche, Kant ardından Foucault neticede insan yaratıcılığının ve özgürlüğünün bilincini geliştirenlerdir (Megill, 1998; 80). Özgürleşme ise ancak toplumsal düzenden uzaklaşma, bir anlamda toplumsal hayattan uzaklaşma yani "ölüm" le mümkündür. Bu ölüm, içimizdeki toplumsal öldürmektir. Daha fazla içimizdeki 'ben'e yaklaşımdır. Levinas için ölmek, başkası ile ilişki içinde anlaşılır. Buna göre, ölmek aslında insanın başkasının (bilgi) nesnesi olmaktır (Levinas, 2011; 15).

Bu coğrafyada kültürün ilk miti Gılgamış Destanı, insanın ölümle mücadelesi, ölümsüzlük arayışıdır. Mitler, insanın evrendeki yerini anlatır (Duralı, 1992

ve Hentsch, 2010; 99). Ölüm ve ölümsüzlük türlü türlüdür. İnsanın toplum içinde erimesi bazen ölümdür buna mukabil bu erimeden sıyrılma ile ölümsüz olunur. Bazen tam tersi ölümsüzlük toplum adına ölmek ile elde edilir. Ki, toplumun bireyi yönelttiği ve kutsadığı bu “topluma faydacı” ölümdür. Ki, bu ölüm cennetle onurlandırılır. Ölerек, ölümsüzlüğe ulaşma toplumun bireyin önüne koyduğu toplumsal çözümdür. Bireyin ölümsüzlük arzusu ölerек yerine getirilir, toplum tarafından. Toplumsal-kutsal adına ölebilmek, siyasal alanın kendi içine doğru çekerek işlevselleştirdiği bir farkındalığı yaratmıştır. Ancak siyasal kanunun karşısına ilahi kanun özellikle Hıristiyanlıkta çıkar. Siyasal yapı, bağlularından kutsal ilkelerin ihlalini bekleyemez (Hentsch, 2010; 179). Bununla birlikte kan bağına karşı siyasal bağlılık da insanın çelişkilerinden biridir. Ne adına ölerек saygınlık kazanabiliriz: Devlet, aile ve din? İslamiyet kan bağına karşı din ve siyasal alan özdeşliğini yaratarак devletin kendini kutsallaştırması ile bu çelişkiyi kökten çözmüştür.

Batılı felsefeciler için ölüm bilinci, insanı toplum karşısında özgürleştiren, ona bilinç veren bir halken doğuda ölüm, tam tersine topluma teslimiyetin en uç örneğidir. Ölüm bilinci ise doğuda insanın iç huzuru ve dinginliği için, “Nirvana” için gereklidir. Ancak ölümün kendisine dair deneyimin bilinci olamayacağı Epikuros’dan itibaren kabul edilir. Ölüm, bir bilinç kaybı olarak, kişinin kendi ölümlü hakkında bilgi sahibi olamayacağı ancak başkasının ölümü üzerinden bilgi edinebileceği, kabul edilmektedir.

Ölüm dâhil tüm olay ve olgulara anlam verme çabalarının nihayetinde insanın bu dünyada tahakküm kurma ve özne olma, güç istemi ile ilgili olduğu, Sartre ve Camus gibi edebiyatçıların da ifşasıdır (akt. Soll, 2006; 56). Kurgular, anlatılar, mitler ile yaşamına yöne veren insan (Flowers, 2006; 108) için asıl felaket bunların kendisinden kaynaklı olduğunun farkına varışıdır. Ki bu modern insanın trajedisidir. Modern insan öte dünyadan kurtularак özgürleşmiş ancak aynı oranda da anlam kaybına uğramıştır (Flowers, 2006; 112). Bununla birlikte, Schopenhauer’a göre, ölüm karşısında bizi huzursuzlaştıran, genellikle “işlerin nasıl sonuçlanacağını bilmek istememizdir” ama ölümü bilemiyoruz (akt. Higgins, 2006; 91). Ona göre, geçmişe özlem duymamızın nedeni, geçmiş olayların nasıl bittiğini şimdide biliyor olmamızdan doğan güven duygusudur. Modern zamanlarda “katı olan her şeyin buharlaşması”ndan duyduğumuz kaygı ile sarıldığımız geçmişe duyduğumuz özlem, aslında geçmiş biliyor olmamızdan kaynak-

lı bir iç huzuruna olan ihtiyacımızdır. Ancak geleceği üstelik başımıza gelecek kaçınılmaz olayı- ölümü- bilemiyoruz. Bilebildiklerimiz ise bizi daha çok kaygılandırıyor.

Freud'a göre tüm yaşamın hedefi ölüm Aristo'ya göre ise mutluluktur (Lear, 2006; 97). Mutluluk ise erdemli yaşamaktır. Sosyolojide toplum ve birey çatışmasını Amerikalı sosyolog Parsons, kendinden iki bin yıl önce bu çelişkiyi çözmüş olan Aristo'dan esinlenerek çözer: Kültürel sistemde erdemleri-değerleri alan insan kişiliğini buna uygun inşa eder ve sosyal sistemdeki rolünü de bu erdemlere göre oynar. Bu şekilde kişiliği ile sosyal rolü çatışmaz: Temel sistem kültürdür. Toplumun bizden beklediği erdemli yaşayarak üremek ve ölecek toplumu onurlandırmaktır. Bu itibarla Freud'a göre, yaşam itkisi libido bize üreyerek, kendi benzerlerimizi üreterek ölmeyi emreder böylece hem toplumun yeniden üretimi hem de insanın ölümsüzlük ideali gerçekleşmiş olur. Toplum, kendi sürekliliği için insanın varoluşsal kaygılarına da cevap vermek zorundadır. Bu şekilde insan toplumsallaşır hem yaşarken hem de ölürken. Yaşama anlam katan yaşamın sonrası olarak formüle edilerek, toplum garantiye alınır. Ve toplum, insanda, kendine karşı, suçluluk duygusu yaratarak ( ya da günah) sürekli insanı, kendi adına, yararlı hizmetler sunarak (ibadet) arınmasını sağlayarak, kendine tabi kılar.

### Genel Olarak Din ve Ölüm

Dinler öte dünya inancı ile kendi aklı ve emeği ile kültürü oluşturmuş, kendi anlam dünyası ile ikincil bir yapay dünya kurmuş insanın, kendi yok oluşuna dayanamamasının bir getirisi ve toplumsal düzenin dışsal bir garantörü olarak ölüm sonrası hayatı müjdelemektedir. Kalıcı eserler (kültür) yaratan insan bu kalıcılıktan yola çıkarak kendinin de kalıcı olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Yokluktan, hiçlikten, kaostan kozmos yaratan insan anlığı -dinlerin de aklı olması ile birlikte- ölümü, ölüm ötesini ve ölümsüzlüğü tartışmaktadır. Weber, dinlerin bir rasyonelleştirme misyonuna sahip olduğunu, ifade eder. İnsanların başına gelen olağan olmayan olayları açıklar, dinlerin teodisi, böylece insanı yatıştırır ve yaşamda var kılar (Weber, 2004; 344-347). Dinler, ölümden sonra hayat için İsa peygamberin dirilişini, örnek gösterir. İsa'nın acı çekerek ölümü ise "herkes" için ölenin ahlında ölümsüzlüğe kavuştuğunun bir ifadesidir (Yücel, 2007; 63). Durkheim için İsa'nın toplumu adına kendini feda edişi ahlakın bir göstergesidir. Bu diriliş, öte dünyanın varlığı ve insanın yeniden dirilişi için bir teminattır (Solo-

mon, 2006; 308). Eshab-ı Kehf'in Hristiyan yorumunda, Anadolu'da erken Hristiyanlık döneminde, insanların yaşadığı inanç karmaşasının bir telafisi olarak yedi gencin ölüm uykusundan uyanıp tekrar uyuması anlatılır. Yahudilik, kurallar etrafında insanlara kimlik verirken, Hristiyanlık Tanrı-insan karması ile insanlara ölümsüzlüğü bahşeder (Hentsch, 2010; 261).

Ruh ve beden ayrılığı hem insanın doğadan farklı olduğu hem de ölümsüzlüğün ruh vasıtası ile sağlanması için düşünsel sistemlerin kabul ettiği bir öğretilerdir. Böylece insanı insan kılanın ruh-nefs-akıl olduğu kabul edilir. Ölümle çürüyen bedenden insan kurtarılır. Platon'un idealar ve doksalar evren ayrımı Orta Doğu dinlerinde baki ve fani hayatlar olarak yeniden formüle edilir. Bu şekilde bu dünya fanileştirilerek gözden düşürülürken öte dünya yüceleştirilir ve insanın ruhuna layık olan biçiminde imlenir. Fani dünyadan feragat bu şekilde daha kolay hale gelir ve ahlakın da kaynağı olur.

Bunun yanı sıra, dinlerin ölüme anlam verme çabalarına tamamen karşı çıkan Canetti'ye göre, ölüm anlamlı değildir ve anlamlı olamaz. Canetti tüm kültürel pratiklerin ölümü bastırmaya yaradığını söyleyerek, ölümün bilenemez ve anlaşılabilir kabul edilerek yaşamdan koparılmasından yanadır (akt. Steiner, 2006; 44-47). Ona göre, ölüm ve ölümler bu dünya için kullanılmaktadır. Ve bu ölümlere karşı bir haksızlıktır. Loftson da ölümün çözümsüz olduğu için düşünülmemesi gerektiğini, belirtir (Loftson, 2006; 272).

### İslam Felsefesi ve Ölüm

İslam düşüncesinin en parlak döneminde (12. Ve 13. Yy'lar) ölüm ve sonrası ile ilgili Rönesans ve Aydınlanma dönemi düşüncesini belirlemiş isimlerle tartışmaya devam edilecektir. Bu itibarla, dinin ölüm ve sonrası hakkındaki yorumlarını halkın anlayabileceği türden bir metaforik anlatı olarak değerlendiren, önemli İslam filozofu İbn-i Sina öncelikle ele alınacaktır. İbn-i Sina kendine kadar ölüm ve dirilişle ilgili görüşleri kritik eder. İbn-i Sina, ahiret kelimesi ile avdet kelimesi arasında etimolojik bağ kurarak ahiretin aslında bir "geri dönme" olduğunu, belirtir (İbn-i Sina, 2011; 6). Filozof, İsrailoğullarının ve Harranlıların peygamberlerin ahirete ana-babanın geldiği yer dolayısı ile dönülecek yer olarak tarif ettiğini, belirtir. Aslında bu şekilde, İslam öncesi dinleri ayırır. İbn-i Sina ahiretin, bedensel zevkler alemi olarak tarif edildiğinden yola çıkarak, halkın anlayacağı dilden ifadelerin kutsal metinde yer aldığı iddia eder (2011; 7). İbn-i Sina ölümle beden bozulduğunu doğaya karıştığını dolayısı ile yeniden dirilmenin bedeni

olamayacağıında ısrarlıdır (2011; 12). Filozof, “ölümün” aslında bedeni zevklerden sıyrılmaya olarak, ahlaki bir metafor olduğunun farkındadır (2011; 13). Bu itibarla filozofun oldukça rasyonel ve sosyolojik bir yorum yaptığı, söylenebilir. Tıpkı Sokrates gibi “felsefe yapmak aslında ölmektir” düsturundan yola çıkarak, İbn-i Sina felsefe yapmanın dünyevi zevklerden arınmak olduğunu, düşünmektedir. Akıl, nefis, ruh olan insanın gerçek yeri akıldır. Dolayısı ile bu dünyanın yadsınarak akla, ruha sığınması ve bedenden uzak durulması neticede ölümün toplum” için”liğini ortaya koymaktadır. İbn-i Sina bir sosyolog olarak, dinin aslında ahlak için olduğuna vurgu yaparak ölüm sonrası hayata dair, bu hayatın azap-mükâfat alanı olarak tanımlanmasının aslında bu dünyada insanların ötekine karşı iyi olması için ifadelendirildiğini, söyler (2011; 16). Neticede öte dünya azapları, avamı dizginlemek içindir (2011; 17). Filozofun bu yorumu oldukça sekülerdir. Din toplumsal düzen için, ahlak için.

Gazzali ise İbn-i Sina gibi rasyonel filozofları inançsızlıkla suçlamaktadır. Ona göre, ruh ile beden arasındaki ilişki bir acı ilişkisidir. Ruh bilgi ile olgunlaşırken beden ona acı vermektedir (Gazzali, 2011; 69). Ölüm ise ruhun bedenden özgürleşmesidir. Hegel ve Heidegger, ölüm bilincinin insanı toplumdan özgürleştirdiğini söylerken Gazzali ölümü ruhun bedenden özgürleşimi olarak ele almaktadır. Batılı filozoflar bireyin toplumdan İslam filozofları ise bireyin doğadan özgürleşimine önem vermektedir. Bedenin aşağılanması batıda modernite ile aşılırken ( zamansal farklılık müstesna) Yunan felsefesinin etkisi ile İslam felsefesinde beden-doğa aşağılanması söz konusudur. Bedeni küçük görmek ve din ile baskılamaya çalışmak Yunan felsefesi ile temellenen Ortadoğu dinleri için temeldir. Farklılıkların melezlendiği, karıştığı ve karşı karşıya geldiği bu coğrafyada dinlerin başlıca vazifesi insanları bir arada, birbirlerine zarar vermeden, tutmak olmuştur. Gazzali, tıpkı ölümsüzlük arayan her düşünür gibi, nefsin ölümsüzlüğünü öncelemektedir. Ancak kutsal kitaptaki azap tasvirlerinin avamı ikna için yazılmış metaforik ifadeler olduğu, görüşüne karşıdır. Dinler ve idealist felsefeler hem insanın ölümsüzlük idealini hem de toplumun ahlaki varlık idealini birlikte cevaplamaktadırlar. Bunu, ruh-beden ayrımı yaparak, sağlamaktadırlar.

İbn-i Sina Gazzali atışmasına İbn-i Rüşd de katılır. İbn-i Rüşd, filozoflar arasında kavga sebebi olan ölümden sonra bedensel diriliş fikrinin Musa sonrası gelen İsrailoğulları peygamberlerinin iddiası olduğunu, belirtir (İbn-i Rüşd, 2011; 85). İbn-i Rüşd, İbn-i Sina gibi erdemlerin gerçekleşmesi için dini elzem görür.



Filozoflara göre, dinler varlığı zorunlu toplumsal kurumlardır (İbn-i Rüşd, 2011; 86). Ona göre, felsefe bazı insanların akli eğitimi ile din ise tüm halkın eğitimi ile ilgilidir. İbn-i Rüşd, ahiretin bedeni değil ruhani olduğuna dair filozoflara katılmaktadır (2011; 90). İbn-i Rüşd, Kant'ın 18. yy'da akli, saf ve pratik akıl olarak temel fonksiyonları itibariyle iki temel kısma ayırmasından altı yüzyıl evvel, akla ait fiillerin pratik ve teorik olarak ikiye ayrıldığını, ifade etmektedir (2011; 92). Neticede, İbn-i Rüşd, İbn-i Sina'dan yana tavır koyarak, Allah'ın halkı etkilemek için ahireti duyuşal haz ve acılarla tasvir ettiğini, belirtir (2011; 94). Ölenin sadece beden olduğu yeniden dirilenin hatta hiç ölmeyenin nefis-ruh olduğu görüşüne Fahreddin Razi de katılır (Fahrettin Razi, 2011, 103). Bu şekilde İslam felsefesinin en canlı olduğu 12.yy da İslam filozoflarının oldukça realist, rasyonalist ve sosyolojik bir şekilde din kurumuna yaklaştığını, söyleyebiliriz. Dini bir ahlaki kurum olarak ele almakta ve ölüm ve öte dünya tasarımı da bu ekseninde değerlendirmektedirler.

#### Uzak Doğu Düşüncesi/İnanışları ve Ölüm

Ölümü yadsımak semavi dinler için yeniden diriliş ile formüle edilirken Uzak doğu dinlerinde bu yadsıma bu dünyada ruh göçü ile formüle edilir. Orta Doğu coğrafyasında felsefe ve din aynı saikle motive olur: ruh-beden, ötedünya-bu dünya, soyut-somut. Bu türlü ikicilikler ile ölüm yaşam zıtlaştırılır ve öte dünyada yeniden diriliş ile ölüm yadsınır. Ancak Uzak doğu coğrafyasında Çin-Taocu felsefesinde ölüm olumlanır ve ikici yaklaşımdan uzak durulur. Ölüm ve yaşam zıtlaştırılmaz, ölüm doğallaşır ve öte dünya reddedilir (Ames, 2006; 121-123). Ölüm, Çin'de marazi, kurtulunması gereken bir olay değildir. Gerçek ölüm, unutulmaktır. Oysa Taocu felsefe gereği, Çinliler atalarını hep bu dünyada yaşamlarının ortağı kılarlar (2006; 130). Bu yüzden de atalarına tapınırlar. Ölüm, yaşamsal döngü için olumlanır: Her şey bir başka şeye dönüşecektir.

Gene bir başka Uzak Doğu İnanışı olan Budizmin ölüm hakkındaki görüşlerini bize veren Tibet Ölüler Kitabı'dır. Bu metin, ölen kimsenin ruhunun başka bir bedene gitmeden geçen süreci anlatır (Wicks, 2006; 144-145). Bu metin, ruhu aydınlatmaya çalışır. Metindeki simgesel kötülük ve iyilik güç ve nesnelere aslında ruhun kendi yansımaları olduğunu göstermeye çalışır (Wicks, 2006; 146). Ölüm esnasında, bireysel bilinç evrensel bilinç içinde dağılır. Ve ölüm anında birey saf bilinci ile karşılaşır. O sonsuz bir aydınlıktır (2006; 154-155). Bu türlü bir yaklaşımı, saf bilinç ve evrensel bilinç içinde erime, dağılmayı, mistisizmde ve

idealist felsefelerde görmek mümkündür. Buda, tıpkı Kant gibi, metafizik tartışmalardan uzak durulması gerektiğini, vurgular. Buda'ya göre, asıl yapılması gereken bu dünyada insanları acıdan kurtarmaktır (akt. Wicks, 2006; 155). Dünyevi olan Uzak Doğu inanışları, aslında bizi tüm kutsal metinlerdeki ölüm ile ilgili söylemlerin bu dünyada yaşayanlar için olduğu, gerçeği ile yüzleştirir. Bu itibarla, İslam filozofları ile buluşurlar.

Ölüm ve yaşamın zıt değil birbirine bağlı süreçler olduğu anlayışı Tao felsefesinde olduğu gibi Zen felsefesinde de geçerlidir (Parkes, 2006; 167). Ölüm ve yaşamın gerçek zıtlıklar olduğu Orta Doğu coğrafyasında yaygınken Uzak Doğu coğrafyasında ölüm ve yaşam dialektik zıtlıklar olarak birbirlerine bağlı süreçler olarak algılanır. Zen felsefesine göre, ölüm bedenın çözülmesi değil yaşamsal sürece yeniden dönmesidir (Parkes, 2006; 170). Benzeri bir yaklaşımı modern filozof Nietzsche'de de görmek mümkündür. Ona göre de, ölüm, yaşamın döl yatağıdır (akt. Parkes, 2006; 172). Ölüm ve yaşam zıtlaşmasının aşılması, ölümün yaşamı belirleyen bir süreç olduğuna dair anlayışı modern sosyolog Simmel'de de görmek mümkündür. Ona göre de, ölüm yaşamı ölüm saatinde değil daima belirleyendir (akt. Parkes, 2006; 180). Varlığı zaman içinde anlatan Heidegger'e göre, insan ölüme-doğru bir varlıktır. Dialektik olarak ölüm varoluşumuzun daima içindedir (akt. Parkes, 2006; 181). Denebilir ki, sekülerleşme ile Batılı düşüncüler kendilerini Orta Doğu düşüncesine bağlayan Yunan'dan koparak daha da doğulu bir anlayışa doğru yaklaşmışlardır. Yunan-Orta Doğu-Doğu Akdeniz coğrafyasının öte dünyacılığından sekülerleşme ile bu dünyacı olan Uzak Doğu felsefelerine uzanmışlardır.

### **Modern-Postmodern Zamanlarda Ölüm ve Yaşam Algısı**

Yaşam ve ölüm arasındaki pratik süreklilik, uygarlığın başlarında ölümlerin, yaşayanların evinin altına gömülmesi ile tezahür ederken zihinsel süreklilik ise özellikle Uzak Doğu inanışlarında ölen atalarımı bugüne taşıyarak, atalara taparak sağlanıyor. Ancak kapitalizmin gelişimi ve modern kent yaşamı ile birlikte ölü ve ölüm yaşamdan ve bu dünyadan uzaklaştırıldı. Artık mezarlar vardı: Ölümlerin gettoları. Konformizmin ve teknolojinin gelişmesi ve sağlık stratejileri yaşamı ve bu dünyayı yüceleştirdi ölüm ve öte dünya gözden düştü.

Ölüm ve onun bilinci, yaşam süreci boyunca tüm eylemlerin saçmalığına insanları sürüklemesine rağmen tüm kültürler aslında bu geçicilik duygusu ile

mücadele ederek ölümün ve onun bilgisini, yaşamın anlamı ve kalıcılık haline getirmek adına stratejiler geliştirir (Bauman, 2012; 20).

Modern yaşam, ölümü, hastalıklar ve sağlık çözümleri haline getirerek aşmaya çalışır. Bu şekilde, tıp bilimi sayesinde, önceleri dinin yaptığına benzer, modern toplum ölümü makulleştirir. O bir hastalıktır ve çözülebilir. Postmodern zamanlarda ise ölümsüzlük elde edilmeye çalışılır. Bu da medyada görünür olarak formüle edilir (Bauman, 2012; 21) . Ölümsüz olmak, sürekli halkın hafızasında kalmak olur. Ve popüler kültür bunu sürekli destekler. Modern zamanlarda, ölüm, tıp bilimin nesnesi olur. Adı hastalık olur. Bilimle mücadele edilir (Bauman; 2012, 201). Ölüm sadece “ölüm” olarak kalmaz. Postmodern zamanlarda ise ölümsüzlük elde edilir bu dünyada, öte dünyaya gitmek gerekmez bunun için. Neticede modern ve postmodern zamanlarda ölümün ciddiyeti azalır ve dolayısı ile yaşamdan anlam ve ciddiyetten sıyrılarak değersizleşir.

### **Sonuç**

Bu çalışmada Eshab-ı Kehf miti bağlamında ölümün çeşitli zamanlarda, dinler ve inanışlarda, felsefelerde ne anlama geldiğine dair bir çerçeve belirleme gayreti içinde olunmuştur. İnsanın varoluşsal kaygıları ile toplumun insandan beklentileri arasında insan aklının nasıl formüller ürettiği tespit edilerek süreklilikler ve farklılıkların neler olduğu, saptanmaya çalışılmıştır. Buna göre, insanın ölüm bilincine sahip olması öncelikle onun ölümsüzlük arayışına girmesine den olmaktadır. Ölümsüzlük arayışı, ruh-beden ayrımı ve insanın ruh-akıl-nefs ile özdeşleştirilerek neticede ölümlü olanın beden olduğu dolayısı ,ile insanın ruh-akıl-nefs olarak ölmeyeceği ya da yeniden dirileceği dinler tarafından formüle edilmiştir. Bu bağlamda geliştirilen bir öte dünya inancı ise toplumun bu dünyada ahlaki bir düzen kurma talebine hizmet etmektedir. Modern zamanlarda ise ölüm ve ölü gettolaştırılmış ve ölüm ciddiyetini kaybedince yaşamın da anlamı yitmiştir. Dinlerin tüm metaforik söylemlerini ifşa eden ise Uzak Doğu felsefe ve inanışları olmuştur. İnsanların sanat, mitler ve dinsel sembollerle ifade ettiklerinin aslında kendileri kendi korkuları olduğuna dair bir dünyevi bilinç söz konusudur. Neticede, öleceğini bilerek yaşamak insanların, kalıcı eserler vermesine neden olmakta ancak bu kalıcılığın insanların, kendi kalıcılıkları olduğu sanısına yol açmaktadır. İnsan ve toplum dialektiğinde, özgürlük ve güvenlik paradoksu çerçevesinde kendi varoluşsal sorunları ile birlikte yaşamaya çalışan insanlığının bu sorunlarına getirdiği çözümler uygarlığın motivasyonudur. Bu sorun ya

da kaygıların başında ise ölüm bilinci gelmektedir. Ve arayış hala devam etmektedir.

#### KAYNAKÇA

Ames, R.T., (2006), "Klasik Taoculukta Dönüşüm Olarak Ölüm", iç. Ölüm ve Felsefe, Ed.

Malpas- Solomon, çev. N. Küçük, İstanbul: İthaki Yay. ss: 119-142.

Bumin, T., (2001), Hegel, İstanbul: YKY Yay.

Bauman, Z., (2012), Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Yaşam Stratejileri, 2. Baskı, Çev. N.

Demirdöven, İstanbul: Ayrıntı Yay.

Durkheim, E., (2005), Dini hayatın ilkel biçimleri, çev. F. Aydın, İstanbul: Ataç yay.

Eyicil, A., (2005), "Afşin Ashab-ı Kehf", Türk Dünyası Araştırmaları, Mayıs-Haziran

ss:269-287.

Fahrettin Razi, (2011), "Beden Öldükten Sonra Nefsin Varlığının Devam Ettiğinin Açıklanması", çev. M. Kaya, İstanbul: Klasik yay. ss: 98-125.

Flowers, B.S., (2006), "Ölüm: Kuru Senaryo", iç. Ölüm ve Felsefe, Ed. Malpas-Solomon,

çev. N. Küçük, İstanbul: İthaki yay. ss: 107-118.

Gazzali, (2011), "Yirminci Mesele", çev. M. Kaya, İstanbul: Klasik yay., ss: 65-84.

(Hz) Duralı, T., Gilgamiş Destanı, Çantay kitabevi: İstanbul.

Hentsch, T., (2010), Hakikat ya da Ölüm: Batı Anlatı Geleneğinde Ölümsüzlük Arayışı, çev.

B. Baş, İstanbul: İz yay.

İbn Sina, (2006), "Ahiret Hakkında", çev. M. Kaya, İstanbul: Klasik yay. ss: 1-58.

İbn Rüşd, (2006), "Yirminci Mesele", çev. M. Kaya, İstanbul: Klasik yay. ss: 85-97.

Higgins, K., (2006) "Ölüm ve İskelet", iç. Ölüm ve Felsefe, Ed. Malpas- Solomon, çev. N.

Küçük, İstanbul: İthaki yay. ss: 86-106.

Kraus, P., (2006), "Ölüm ve Metafizik, iç. Ölüm ve Felsefe, Ed. Malpas- Solomon, çev. N.

Küçük, İstanbul: İthaki yay. ss: 194-220.

Kojeve, A., (2000), Hegel Felsefesine Giriş, çev. S. Hilav, İstanbul; YKY yay.

Lear, J., (2006), Mutluluk, Ölüm ve Yaşamın Artakalanı, çev. B. Büyükkal, İstanbul: Metis yay.

Levinas, E., (2011), Tanrı, Ölüm ve Zaman, çev. I. Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi yay.

Levi-Strauss, C., (2004a), Hüzünlü Dönenceler, 4. Baskı, Ö. Bozkurt, İstanbul: YKY yay.

Levi-Strauss, C., (2004b), Yaban Düşünce, 5. Baskı, çev. T. Yücel, İstanbul: YKY yay.

Loftson, P., (2006), "Ölüm Çatışkısı", iç. Ölüm ve Felsefe, Ed. Malpas- Solomon, çev. N.

Küçük, İstanbul: İthaki yay.

Malpas, J., (2006), "Ölüm ve Bir Yaşamın Bütünlüğü", iç. Ölüm ve Felsefe, Ed. Malpas-

Solomon, çev. N. Küçük, İstanbul: İthaki yay. ss: 235-263.

- Mannheim; K., (2004), İdeoloji ve Ütopya, 2. Baskı, çev. M. Okyavuz, Ankara: Epos yay.
- Megill, A., (1998), Aşırılığın Peygamberleri, çev. T. Birkan, Ankara; Bilim ve Sanat Yay.
- Piaget, J., (1999), Yapısalcılık, çev. A.Ş.O. Yener, Ankara: Doruk yay.
- Parkes, G., (2006), "Ölüm ve Ayrılma", iç. Ölüm ve Felsefe, Ed. Malpas- Solomon, çev. N. Küçük, İstanbul: İthaki yay. ss: 165-193.
- Saussure, F.D., (2001), Genel Dil Bilim Dersleri, çev. B. Vardar, İstanbul: Multilingual yay.
- Steiner, R., (2006), "Ölüme Karşı", iç. Ölüm ve Felsefe, Ed. Malpas- Solomon, çev. N. Küçük, İstanbul: İthaki yay. ss: 41-51.
- Soll, I., (2006), "Ölümün İddia Edilen Önemsizliği Üzerinde", iç. Ölüm ve Felsefe, Ed. Malpas- Solomon, çev. N. Küçük, İstanbul: İthaki yay. ss: 52-85.
- Solomon, R.C., (2006), "Ölüm Fetişizmi ve Marazi Tekbencilik", iç. Ölüm ve Felsefe, Ed. Malpas- Solomon, çev. N. Küçük, İstanbul: İthaki yay. ss: 296-344.
- Young, J., (2006), "Ölüm ve Asıllık", iç. Ölüm ve Felsefe, Ed. Malpas- Solomon, çev. N. Küçük, İstanbul: İthaki yay.
- Yücel, M., (2007), Edebiyatta Ölüm ve İntihar, 3. Basım, İstanbul: Agora kitaplığı.
- Weber, M., (2004), Sosyoloji Yazıları, 6. Baskı, çev. T. Parla, İstanbul: İletişim yay.

Wicks, R., (2006), "Ölüm ve Aydınlanma", iç. Ölüm ve Felsefe, Ed. Malpas- Solomon, çev.

N. Küçük, İstanbul: İthaki yay. ss: 143-164.