



## İBN SİNA İLE KIERKEGAARD'IN ÖLÜM ANLAYIŞININ KARŞILAŞTIRMASI



Mirpenç AKŞİT<sup>1</sup>

### Öz

Ölüm tecrübesi, insanlık tarihinde merkezi bir öneme sahiptir. Hatta bu tecrübenin, bizim insan olma sürecimizi başlattığını da söyleyebiliriz. İnsanın üzerinde düşünmeden edemediği gerçeklerden biri; şüphesiz ölüm olgusudur. Ölüm, yaşanan bir tecrübe değil bilakis dışarıdan müşahede edilip, farkına varılan objektif bir bilginin konusunu oluşturmaktadır. Bu anlamda ölüm kavramının kendisi, duygusal yetilere bağlı aşkın hakikatin alanına ilişkindir. İbn Sina bu hakikati iradi ölüm ve tabii ölüm olarak adlandırmıştır. Buna paralel olarak Kierkegaard'ın felsefesinde ölüm, yaşam ile iç içedir. İnsan, dünyaya geldiği andan itibaren ölüme yaklaşmaktadır. Bir anlamda yaşam, geriye bırakılmış bir ölümdür. Kierkegaard'da bu problemi kavramsal olarak subjektif ölüm ve objektif ölüm olarak açıklar.

**Anahtar Kelimeler:** Ölüm, İradi, Tabii, Subjektif, Objektif, Varoluş, Ruh, Beden, İbn Sina, Kierkegaard,

### COMPARISON OF APPROACHES TO DEATH OF AVICENNA WITH KIERKEGAARD

#### Abstract

Comparison of Approaches to Death of Avicenna and Kierkegaard; Death of experience, has a central importance in human history. In fact, this experience we can say that the human being has initiated process with. One of the facts of man's thinking can not, without a doubt the phenomenon of death. Death is not an experience but tarher in whether observed from the outside, is aware of the issue of objective knowledge. In this concep of death itself is is depending on emotional mental power transcendent reality domain. this really İbn Sina death iradi and the tabii called.In parallel, Kierkegaard's philosophy of death life and iner whole.Human ,came into the world from the time when deatha approaches. In a sense,

<sup>1</sup>Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Ve Din Bilimleri İslam Felsefesi, Doktora Öğrencisi.  
mirpençaksit@hotmail.com



life death freed back. Death Kierkegaard subjektif and objektif of this problem is conceptually explains in death.

**Key Words:** Death, Existence, Existence fields, Death fear, Ego, Spirit, Desire, Body, Avicenna, Kierkegaard.

## Giriş

Ölüm, bütün canlılar için gerçek bir olgudur. Hayvanlar ve bitkiler için bu tabii bir olay iken, insanlar için ise bir fenomen yani insani bir hadisedir. Ölüm hadisesi her filozofu, her edebi sanatçıyı ilgilendirdiği gibi, düşünme yetisine sahip herkesi de her zaman ilgilendiren bir durumdur. Ancak bu olgu karşısında insanın diğer canlılardan farkı, öleceğini bilen tek varlık olmasıdır. Daha da mühimi, ölümden korkan tek varlığın insan olmasıdır.

Kelime anlamı olarak “hareketsizlik ve sükûnet” anlamına gelen ölüm, mahiyetinin anlaşılması konusunda geçmişte tartışıldığı gibi, gelecekte de tartışılacağı düşünülen bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Gelecekte de üzerinde düşünülüp, tartışılacağını tahmin ettiğimiz ölüm konusunda ciltlerle eserler yazılmıştır, bunların birçoğu teknik anlamda felsefi literatür içerisinde yer almıştır. (Aydın, 1990, 184). Ölümün felsefeye konu olması İlk Çağdan beri görülmektedir, Antik Yunan döneminde Sokrates’in ölüm ve ölüm korkusu ile ilgili düşünceleri, Platon tarafından “Sokrates’in Savunması” adındaki diyalogunda ele alınmıştır. İlk Çağ filozoflarının ölüm kavramına yükledikleri anlam farklılık gösteriyor. Bu bakış açısının günümüze kadar yankılarını görmek mümkündür.

Modern mekanik düşünceye kaynaklık eden Epikuros felsefesi; tanrılar ile onların üzerimizde etki yapabilecekleri bir öte dünyanın olmadığı varsayımına dayanmaktadır. Bu düşünceden beslenen ölüm algısı, aynı zamanda dinden kurtulma yolunda kılavuzluk vazifesi üstlenmiş bir felsefe doğurmuştur (Malpas-Solomon, 2006, 309).

Bedenin kırılabilirliği ve bir gün öleceği gerçeği, başlangıçtan bu yana insanların zihinlerini meşgul eden en temel felsefi problemlerden biri olmuştur. Buna rağmen insanların isteksizlik ve ürpertiyle bahsettiği ölümü, hiç tecrübe etmeyecekmişiz gibi unutmaya ve kendimizden uzaklaştırmaya yoğunlaşarak, hayatı dolu dolu yaşamaya çalışırız ancak tüm çaba ve eylemlerimizle ölümü kendimizden uzaklaştırmaya çalışıp, bu davetsiz probleminin ürperticiliğini görmemezlikten gelmemiz, onun yok olmasını sağlamaz. Ölüm diye adlandırdığımız kaçınılmaz akıbet, bütün bir insanlık tarihi içerisinde derece derece her topluluğun üzerine eğilip düşündüğü, çözümü güç bir problem olmuştur. İnsanlık her ne kadar ölüm olgusundan kaçmaya çalışmışsa da, ölüm, en büyük gerçekliği ile karşımızdadır. Teolojik açıdan yapılan çalışmaları incelediğimizde ölüm üzerine çalışmalar daha çok ölüm ötesi (mevt) olarak karşımıza çıkmaktadır. Filozoflar ve farklı dinamiklerden beslenen düşünsel paradigmlar ise ölüm kavramına farklı anlamlar yüklemiştir. Çalışmamızın temel bakış açısı ölüm kavramıdır. Bu çalışmada İslam dünyasının Şeyhu’r Reisi İbn Sina ile



teist varoluş filozofu Kierkegaard'ın ölüm anlayışları, çalışmanın referans noktası teşkil etmektedir.

### **İbn Sina Felsefesinde Ölümün Anlamı**

İbn Sina felsefesi, ana hatlarıyla bir yönüyle fiziğe diğer yönüyle metafiziğe bağlıdır. İbn Sina, tamamen Aristo felsefesine bağlı kalmadığı gibi, ondan uzak da durmamıştır (Durusoy, 1993, 324). İbn Sina'nın kozmoloji, psikoloji, akıl nazariyesi ve peygamberlik gibi konular hakkındaki düşünceleri ile kendisinden sonraki birçok düşünürü etkilemiştir. Bu sebeple İbn Sina, büyük düşünür ve tabip olarak doğunun "Seyhu'r Reisi"i, batının ise "Avicenna" sı olarak düşünce tarihinde layık olduğu yeri almıştır. İbn Sina'dan önce, ölüm ve ölümden sonra diriliş, ruh beden ilişkisi gibi meseleler gerek İslam felsefesi, gerekse kelam alanlarında çokça dilendirilen problemler olmuştur. İbn Sina'nın ölüm anlayışına açıklık getirmek için filozofumuzun; ruh, beden ilişkisine değinmemiz çalışmamızı daha da anlaşılır kılacağını düşünüyoruz.

### **İbn Sina'da Ruh ile Beden İlişkisi**

İbn Sina'ya göre insan, ruh ve beden diye, ontolojik anlamda birbirinden tamamen farklı iki cevherin ilişkisinden meydana gelmiş bir varlıktır. O, sadece bedeniyle insan olmayıp ruhuyla birleştiği vakit insan olmaktadır. Ruh, bedene güç katan ve prensip itibariyle ondan ayrılan bir cevherdir. Onun kendi cinsinden olmayan bir cisimle bütünleşmesi mümkün değildir (İbn Sina, 1949, 88). Bu bağlamda İbn Sina'nın düşüncesinde, ruhun iki yönü vardır: Ruh, bir yönüyle insan diğer yönü ise bitki ve hayvanda ortaktır. Bu yönüyle ruh, bil-kuvve, hayat sahibi olmaya elverişli olan tabii cismin ilk yetkinliğidir. Ruhun diğer bir yönü ise, insan ve meleklerde ortak olmasıdır. Bu yönüyle de ruh, manevî bir cevherdir ve ruh, cismi mükemmelleştirir. İnsan ruhunda bulunan akıl ve düşünme kabiliyeti sayesinde, bedeni irade ile hareket ettirir. İbn Sina'ya göre, var olan her şey, ya madde ya da form (şûret) olarak vardır. Burada ruh, form olarak vardır. Çünkü ruh içinde bulunduğu beden için bir iç hareket ilkesidir. Yani, bedene canlılık veren ruhun kendisidir. Ayrıca ruh içinde bulunduğu bedenden daha önce bir beden yoktur. Ancak, ne zaman bir beden meydana getirilse, o beden için hususî bir ruh meydana getirilir. Böylelikle, yeni beden, o ruhun ülkesi ve âleti olur. Ruhun cisim gibi maddi bir şeyden gelmesi olası değildir. Zira o, cisme aykırıdır ve maddi değil manevî bir cevherdir (Bolay, 1988, 63-64). Ruhun bir cevher olabilmesi için, cevherin tanımına uygun olarak kendi kendine var olması gerekir. İbn Sina'ya göre ruhun varlığı apaçıktır ve varlığıyla ilgili herhangi bir şüpheye mahal yoktur. Ona göre ruh ile beden birbirlerinden farklı gerçekliklerdir. Asli olan, ruhtur. Ruh, bedene şekil veren bir formdur. Bu form gayesi geldiği yere ulaşmaktır. Asıl mutluluğu o zaman bulacaktır. Bu dünyada ise mutlu olmasını sağlayan neden ona uygun bir yaşayıştır.

İnsanın yaşı ilerledikçe, onun görme ve işitme gibi maddî duyularında zayıflama olmaktadır. Buna paralel olarak, aklı gücü ise, bir zafiyete uğramamakta, aksine daha da güçlenmekte olduğu görüşü yaygındır. Bu da bize, bedenden ayrı, ruh denen bir güç olduğunu gösteriyor (Günaltay, 1994, 258). Akıl, bu gücü âletsiz kavrar. Şayet akıl, nesnelere maddî bir



âletle elde etmiş olsaydı, gözün kendini görememesi, kulağın kendisini işitememesi gibi, insanın da kendisini bilememesi gerekirdi. Eğer bilme, kalp veya beyin gibi bir organla gerçekleşseydi, bilmemenin de organın başka bir yerinde gerçekleşmesi gerekirdi. Bununla beraber, hem bilginin hem de bilgisizliğin bir organda gerçekleşmesi, yani, bir organın bir şeyi hem bilmesi hem de bilmemesi mümkün değildir. Öyleyse bilme, insanın diğer güçlerinin üzerinde olan ruhun bir gücüdür. Ve insanın en sade bilişi, ruhuna ait bilişidir (İbn Sina, 1949, 98-108). İbn Sina'ya göre bir şeyi bilmek demek, onun gerçekliğini elde etmek demektir. Buna göre ruh, kendisini bilirken, kendine ait hakikatini de bilmektedir. Burada onun bilgisine konu olan hakikat, kendi varlığından başka bir şey olmadığına göre, onun mahiyetinden ayrı olan bir varlığı da yoktur. O halde ruhun varlığı ile mahiyeti birdir. Fakat ruhun kendi kendisini bilmesine ve varlığı ile mahiyeti aynı olmasına rağmen, onun kendisini bilmesi sonradan meydana gelen bir bilmedir. Filozofa göre, bilincin sonradan meydana gelmesi, bizzat kendisini bilen bir varlık olan ruhun, kendisinin de sonradan var olan bir varlık olmasından kaynaklanır. Bu durum demektir ki: Ruh, yaratılmıştır. Dolayısıyla ruh, kendisi mümkün bir varlıktır. Şayet, ruh zorunlu bir varlık olsaydı, onun kendi varlığına ait bilincinin ezeli olması gerekirdi. Ayrıca, benlik bilincinin bazen güç, bazen de fiil halinde değil, hep fiil halinde olması gerekirdi. Lâkin ruh, bedenle bulunduğu sürece her zaman kendi varlığının bilincinde olamıyor. Bu durumda, ruhun bilfiil var olması anlamına gelen zorunluluğu başkasına bağlı bir zorunluluktur (Durusoy, 1993, 49-50).

İnsanî ruh, bizatihi var olan bir cevherdir. O, ne bir insanın bedenine ne de başka herhangi bir maddi şeye nakşolmuştur. Tamamen ayrılabilir ve maddeden soyutlanmıştır. İnsan, bedeniyle birlikte varlığa gelmekte ve kişi, hayatta olduğu müddetçe onunla belirli bir ilişkiyi sürdürmektedir. İbn Sina, bu ilişkiyi Aristo'nun kavramlarına sıkı sıkıya bağlı kalmak suretiyle insan ruhunu, "organlara sahip tabii bir bedenin ilk yetkinliği" olarak tanımlamaktadır (Aristoteles, 2001, 66-68). Ona göre, insanî ruhun bedenle olan ilişkisini, kap içindeki bir şeyin o kapla olan ilişkisi biçiminde değil, enstrüman kullanan bir kişinin enstrümanla olan ilişkisi biçimindedir. Başka bir ifadeyle, insanın ruhu, beden içinde değil, aksine küllîleri ve onlardan sudur eden akli tercihleri idrak etmek suretiyle bedeni yöneten ve eşgüdümünü sağlayan bir konumdadır. İnsanî ruh, ebedi bir cevherdir. O, ilişki halinde bulunduğu beden işlevini yitirdiğinde, bedenle ilişkisi sırasında bilfiil veya mükemmel hale gelip gelmemesine bağlı olarak yetkinlik veya bedbahtlık içinde varlığını sürdürecektir (Gutas, 2004, 37).

Ruh, kendi güçleriyle bütün hayatî fonksiyonlarını yerine getirir. Bu güçlerini birleştiren ve işleten odur. Örneğin zihnî tasavvurlar, organların en basit işlevlerine kadar her şeyini değiştirebilirler. İbn Sina, felsefesinde, ruh ve beden bir arada bulunmasına rağmen, bu iki unsur arasında tam bir zıtlık görünmektedir. Onun kabul ettiği insan anlayışında bedenin hiçbir şekilde yeri yoktur. Ona göre insanın meydana gelme sürecinde ruhun, Faal akıl tarafından bedene gönderilmesiyle birlikte bu ikisi arasında arazi bir ilişki ortaya çıkmakta ve ölüm denilen tabii olay gerçekleştiğinde bu iki ayrı cevher bağımsız kalmaktadırlar. Zaten ruh, bedene istemeye istemeye girmiştir. Zamanla bedene alışmış, sevgi ile bağlanmış ve



ünsiyet kazanmışsa da, asıl vatanını düşündükçe hüznülenmiş ve ulvî âlemi arzu etmeye başlamıştır. Ruh, bedeni bırakınca, beden, canlı bir şey olmaktan çıkar ve bir ceset olur. Bir başka ifadeyle ruh, bedeni terk ettiği ve canlılar türüne ait olmaktan çıktığı zaman türünü değiştirir. Ruhunun varacağı yeri bilmediği için veya (ruh bedenden ayrılıp) bedeni bozulup terkibi dağılınca zatının, özünün de bozularak ruhunun yok olacağını zannettiği ve ruhunun ebedî olduğunu, meâdının (yeniden dirilişinin) nasıl olacağını bilmediği için ölümden korkan kişi gerçekte, ölümden korkmuş olmuyor. Aksine bu kimse, bilinmesi gereken şeyin cahilidir. Bu takdirde korkulan şey, ölüm değil, bilgisizliktir. Çünkü korkunun sebebi, ölümün ne olduğunu bilmemektir. İbn Sina, ölüm korkusu ile ilgili korku sebeplerini açıklayarak bunlara korkunun kaynağını gösterir. Bu insanların sadece korkularını müşahade etmekle kalmamış, onlara ümit aşlamıştır.

### **İbn Sina'da Ölüm Korkusunun Gerekçeleri**

İbn Sina, ölüm korkusunu yaşayan insanlarda ölümü kendi zihinlerinde farklı temellendirdiklerini düşünür. Ölüme yaklaşım gerekçeleri kendi hayatları ile ilintili olarak ele almıştır. İbn Sina, insanın ölüme yaklaşımı ve ölüm korkusu konusunda insanı altı kategoride değerlendirmiştir. Bu insanların ölüm korkusu, bazı olguların bilinemezliğinden kaynaklandığını savunur.

1-Ölümün gerçekte ne ifade ettiğini bilmeyenlerde ölüm korkusu: Bu grup, ölümün gerçekte ne ifade ettiğini bilmeyenlerdir. İbn Sina' ya göre bunların, ölüm sonrası hakkında beklentileri ve bilgileri yoktur. Ölümün yeni bir hayata açılan pencere olduğunu bilmezler. Bu yüzden ölümden korkarlar. Ölümün hakikatte ne olduğunu bilememekten dolayı korkanlar ölümün, nefsin, aletlerini terk etmekten başka bir şey olmadığını bilmezler. Ölüm, nefsin bedeni, tıpkı sanatkâr bir kimsenin aletlerini terk etmesi gibidir. Nefs bir cevherdir. Bozulmaz, fesad kabul etmez (Saruhan, 2006, 96).

2-Ruhun nereye ulaşacağını bilmeyenlerde oluşan ölüm korkusu: Bu grup, nefsin nereye ulaşacağını bilmeyenlerde oluşan ölüm korkusudur. İbn Sina, bu korkunun temelinde ölüm olmadığı, bunun nedeni bilgisizlikten kaynaklandığını belirtir. Bu korku, bilinçten yoksunluğun vermiş olduğu bir korkudur.

3-Kendisinin ölüp yok olacağına, buna karşılık âlemin kendisinden sonra var olacağına ait düşüncelerle oluşan ölüm korkusu: Bu ölüm korkusu, kişinin ölüm ile birlikte yok olacağı hissine kapılmasından kaynaklanır. Buna karşılık âlemin kendisinden sonra var olacağına düşünmesidir. Bu sebebe dayalı ölüm korkusu yaşayanlar, aslında, en büyük kurtuluşun en güzel varoluş durumunun ve mutluluğun yüksek âlemde olduğunu fark etmeyenlerdir.

4-Ölümden sonra kendisine bir ceza ve işkence edileceğine itikat edenlerde oluşan ölüm korkusu: Dördüncü grup, ölümden sonra kendilerine bir ceza ve işkence edileceğine inandıkları için genel anlamda itikat edenlerde oluşan bir korku türüdür. Bu sınıfa dâhil kimseler, salih amel işlemedikleri için ölümün, yaptıklarının karşılığını bulmak olduğu düşüncesinden hareketle huzursuzluk duyarlar. Hayatı yeterince değerlendiremediklerini



düşündüklerinden korkuları sınırsızdır. İbn Sina'ya göre bunlar, ölümden değil aslında işkenceden korkmaktadırlar. Buradan hareketle akıllı insan, günahtan ve kötü fiillerden kaçınır.

5-Öldükten sonra nereye gidileceğini bilmeyenlerde oluşan ölüm korkusu: Beşinci grup, öldükten sonra nereye ayak basacağını bilmeyenlerde oluşan korkuya sahip kimselerden meydana gelir. Bunlar, gidilecek bir yerlerin bilinmezliğinin verdiği ürperti içinde bulunurlar.

6-Maddî gücünün, öldükten sonra yanında gelemeyeceğini ve dünyada kalmasından kaynaklanan oluşan ölüm korkusu(İbn Sina, 1959, 110) Son grup, maddî gücünün öldükten sonra kendisine refakat etmeyeceğini bilenlerde oluşan ölüm korkusu ile doludurlar. Dünyada güç ve zenginliğin sağladığı imkânları kaybetme korkusu ile huzursuzluk duymaktadırlar. Biriktirdiklerinin ve elde ettiklerinin bir gün geride kalacağını ve başkalarının onlara sahip olacağını düşünmek, insanı, yaklaşan ölüm mefhumu karşısında rahatsız etmektedir. İbn Sina, ölüm korkusunu bilgi görüşünden ki yoksunluğun sonucu olarak belirtir. Filozof bu husustaki bilgisizliği gidermek için ilim tahsiline ve bu hususta koşup yorulmaya koyuldu. Rahat ve huzurun, bilgisizlikten kurtulmakta olduğunu gördü. Gerçek yorgunluk ise, bilgisizlik yorgunluğudur. Çünkü bilgisizlik, ruhun iyileşmez bir hastalığıdır.

Filozofumuz, ölüm korkusundan korkuların “en büyüğü, en tesirlisi, en şiddetlisi” diye bahsetmektedir. Bu korkudan kurtulmak için ise korkmaya sebep olan faktörlerin iyi bilinmesi gerektiğini deyinmektedir. İbn Sina, bu görüşler üzerine tartışmakta ve nihayetinde ölüm korkusunun yersiz olduğuna deyinmektedir.

### **İbn Sina'da İradî ve Tabii Ölüm**

İbn Sina ölüm algısını, beden ve ruh kavramları çerçevesinde açıklık getirmiştir. Beden, ölümden sonra yok olmasına rağmen, ruh, nurani bir cevher olduğu için yok olmaz. Filozofa göre ölüm, iradî ölüm ve tabii ölüm olmak üzere bu kavramlar çerçevesinde dini ve felsefi bir bakış ile ölüm problemine izah getirmiştir. İbn Sina'da, tıpkı ölüm gibi hayatta iradî hayat ve tabii hayat olmak üzere iki türdür (İbn Sina, 1949, 15-16).

İbn Sina iradi ölümü bedeninin dünyevi hazlardan, lezzetlerden ve zevklerden vazgeçmesi olarak açıklar. İnsanın iradi olarak ölmesinde ki gaye, tabii olarak yaşaması içindir. Bu bağlamda İbn Sina, iradi ölümü “şehvetleri öldürmeyi, şehvet düşkünlüğünü terk etmeyle (İbn Sina, 1949, 15-16)” ilişkilendirir. İbn Sina, Platon'a ait olduğu söylenen, “iradenle öl ki tabiatla dirilesin” sözünü hatırlatarak iradi ölümü ve tabii yaşamı desteklemektedir. Tabii hayat sonsuza kadar yaşayacak olan nefsin, özenilecek ebedi bir yaşam için ilimler öğrenmesi ve cahillikte kurtulmasıdır. Filozofumuza göre bedenimiz bizi bu dünyada hakiki lezzetten mahrum bırakmaktadır. Ondan kurtulduğunda nefis, hakiki var olanlara, hakiki güzelliklere ve hakiki lezzetlere mutabık olan aklî âleme intikal edecektir. Fakat yüce ruhî lezzeti nefis bedendeyken de bir nebze hissedebilir. Bu âlemde ve bu bedenle beraberken metafizik âlemi (âlem-i ceberût) düşünmeye dalmış, dünyevî-bedensel meşguliyetlerden yüz çevirmiş bir nefis, hakiki lezzetten bir nebze nasiplenmiş demektir



(Kurşunlu, 2006, 79). Filozofumuz, iradi ölümü engelleyen bedeni hazlara karşı insanı uyarmaktadır.

Hissî idraklerimizi önleyici birtakım bedensel engeller, söz konusu olabilmektedir. Bu âlemde yüce aslı olan, manevi lezzeti tatmak, beden tarafından engellenmektedir. Bu dünyada bedensel güçler, nazarî gücü yönetir duruma girdiğinde, insanda otorite hissin, vehmin, öfkenin eline geçmekte; böylece nefis, o yüce lezzetlerden yüz çevirmekte, onları talep etmemektedir. Oysa nazarî gücü amelî gücüne hükmeden bir nefis, bu lezzetten bir parçacık da olsa bir şeyler hissedebilir. Bu durum, önce yaratılıştan kendisine manevî hazları hissetme özelliği verilmesi ve sonra da nazarî gücün amelî güç üzerindeki denetim ve yönetimi ile mümkündür. Fakat yine gerçek hazzın bu âlemde tamamıyla hissedilmesi imkânsızdır. O halde nefis, arzuladığı lezzeti ancak ölüm hadisesi olduğunda bulabilecektir. Ama ölüm, bu dünyada bedene boyun eğmiş bir karakter kazanmamak şartıyladır. Zira böyle bedensel karakterler nefsi mutlak saadetten alıkoyacağı gibi, ona acı da verecektir. İradi ölüm, gerçek lezzete kavuşması için dünyevi lezzetlere dalmaması gerekir. Çünkü nefse tabi olan bir yaşam biçimi, insanı seküler ve profan bir dünya algısına iter. İradi hayat, insanın dünya hayatında, yeme, içme, arzular, şehvetler, gibi her türlü maddi lezzetlerdir.

Tabii ölüm; insanın, her hangi bir şekilde ruhunun bedeni terk etmesi ve beden organizmasının işlevini yitirmesidir. Bu ölüm, insanlığın ve diğer canlıların en keskin gerçekliğidir. Belki de yaşama aşkı bu tabii gerçeklikten gelmektedir. Ölümün dış dünyadaki misali, bir sanatkârın âletlerini kullanmayı bırakması gibidir. Ölüm hadisesi vuku bulduğu zaman kendisine verilen bir ebedîlikle baki kalır. Eğer Tanrı varsa ahiret de vardır. Ahiret hayatına başlangıç, ölüm iledir. Ölümle birlikte ruh tekâmülünü tamamlamak üzere bedenden ayrılır. Buradan hareketle, tabii ölüm nefsin bedenin aletlerini kullanmayı terk etmesidir (İbn Sina, 1949, 13).

İbn Sina'da ölüm dediğimiz şey, insanın “hadd-i tamm”ının gereğidir. Çünkü insan; yaşayan, idrak eden ve ölen bir varlıktır. Bu tanıma göre ölüm, insanın tamamı ve yetkinliği olmuş olur. İnsan, kendi özünün yetkinliğinden korkmamalıdır. İbn Sina, tabii ölümle birlikte bedenini, kendini oluşturan unsurlara ayırarak toprağa karışacağını ve ay-altı âlemde ortaya çıkacak olan başka varlıkların maddesi olacağını söylemektedir. Maddesel unsurların hayatı durumda işlerliğinin olduğunu vurgulayarak; ancak ona göre, ruh ve beden arasında arazî bir ilişki bulunduğuna göre birinin oluş ve bozuluşa uğraması diğerinin de ortadan kalkmasını gerektirmemektedir. O, ruhun, manevî ve basit bir cevher olduğunu belirterek onun oluş ve bozuluşa uğramasını gerektirecek bir nedenin bulunmadığını, bu sebeple de onun ölümsüz olduğunu iddia etmektedir. Çünkü ona göre basit varlıklar, kendi özlerinde unsurların bulunması sebebiyle oluş ve bozuluşa uğrama potansiyeline daha baştan sahiptirler (Toktaş, 2004: 170). Tabii ölüm ile nefis, bireysel gayr-ı maddi bir varlık olarak ezeli varlığını devam ettirmek için bedenden ayrılır. Beden, oluş-bozuluş dünyasına aittir. Nefsin ayrılmasıyla birlikte beden de yok olur. Bu durum, İbn Sina için nefsin yetkinleşmesi için tabii ölümü zorunlu kılmaktadır (İbn Sina, 1959, 39).



İbn Sina, “ fi'l havf mine'l mevt” risalesinde yine ölüm hakkında şu değerlendirmede bulunur: “İnsanın tanımı hay, natik ve mait”tir. Yani insan, yaşayan, idrak eden, ölen demektir. Ölüm ile insan, en yüksek ufkuna döner. Her şeyin, kendi tanımında ve kendi cinsi ile faslından birleşik olduğunu bilme gayesi insanın diri, düşünen ve ölümlü olduğunu bilen bir kimse, insanın kendi faslına istihale edeceğini bilir. Çünkü her birleşim, birleşimi olduğu şeylere dönüşecektir. Kendi zatının tamam olmasından korkandan daha bilgisiz bir kimse bulunabilir mi? Yokluğunu, hayatında, noksanını tamam olmasında zannedenden daha kötü ve çirkin halli bir kimse tasavvur edilebilir mi?(İbn Sina, 1959, 140)” İbn Sina, nefsin, sonucun sebebe bağlılığı gibi bir bağlılıkla bedene bağlı olmadığını ve bunun için de asla yok olmayacağını söyler. İbn Sina, ölümün beden için olduğuna inanır(Saruhan, 2006: 98). Başka bir örnekte, beden, ruhun aleti mahiyetinde görür; İbn Sina, İnsan ruhunun bedenle olan ilişkisini kaptan ile gemi arasındaki ilişkiye benzeten İbn Sina’ ya göre nefis denilen kaptan, kendi olgunluğunu gerçekleştirmek için dünyadaki yolculuğu boyunca beden gemisini kullanır. Gemiye terk etmesi, kaptanın yok olması anlamına gelmiyorsa, can denilen nefiste bedenden ayrıldıktan sonra da yok olmamaktadır. Bu anlamda, tabii ölüm bir yokluk ve yok oluş değil, farklı bir âleme geçiştir. (Durusoy, 1999, 324).

İbn Sina, tabii ölümü ruhun bedeni terk etmesi bağlamında izah getirmiştir. Çünkü İslam anlayışında, hayat bir bütün algılanmaktadır. Ölüm mefhumu bir anlamda iki dünya arası geçiştir. İbn Sina, tabii ölüm(reel ölüm) gelmeden, insanlığın iradi ölümünü gerçekleştirmesi gerekliliğine inanıyor. Ölüm hadisesi ruhun bedeni terk etmesidir, ama asıl olan “ölmeden ölmektir”; tabii ölüm her an gelebilir, tabii ölüm gelmeden iradi ölümün olması; tabii yaşamın huzurlu geçmesine bağlıdır.

### **Kierkegaard’ın Felsefesinde Ölümün Anlamı**

Batı’da varoluşçuluk (existentialisme) terimi, ilk olarak Sartre tarafından kullanıldığı düşünülmektedir. Fakat kimi felsefe tarihçileri varoluşçuluğun modern bir felsefe akımı olmaktan çok, bütün bir felsefe tarihi içinde kendini gösteren düşünsel bir eğilim olduğu kanaatindedirler. Buna göre Sokrates ve Stoacılarla başlayan, Pascal’ın da katkılarıyla ivme kazanan, Kierkegaard’la şekillenen düşünsel bir dizgedir. Kierkegaard, insan ile Tanrı arasındaki kopuk ilişkiyi yeniden canlandırmanın bir fırsatı olarak gördüğü varoluşçuluğun, teolojik çerçevedeki açılımlarını araştırmıştır(Ulaş, 2002, 1523).Varoluşçu filozof, Kierkegaard’ın hayatı kısa olmasına rağmen oldukça üretken bir yazarlık hayatı olmuştur. Onun felsefi kanıtlarının amacı, filozofları çıkmaza sokmak ve felsefi kanıtların yetersizliğini göstermektir. Bunu yaparken de fikirlerini bir düzen içerisinde ileri sürmemiştir ve dolayısıyla da onları, bir düzene sokmaya çalışmak pek kolay değildir(Su, 2011, 6). Hayatında onu derinden etkileyen babası Micheal Kierkegaard ve nişanlısı Regine Olsen’dır. Bütün eserlerinde onların varlıkları hissedilir. Kierkegaard da,“İçimin en uzak kuytularındaki gizli yazılardır her şeyi açıklayan” derken bunu kastetmektedir ( Kaufman, 1997, 19).

Kierkegaard’ın hayatı, çatışmalar yoluyla gelişen bir hayattır. Kierkegaard’ın kendisi ile yaşadığı çatışma bütün çocukluğunu etkilemiştir. Kierkegaard’ın çocukluğunu, babasından





aldığı katı Hıristiyanlık eğitimi belirlemiştir; bir yandan son derece gelişmiş bir hayal gücü ve diyalektik akıl yürütme yetisi diğer yandan da Hıristiyanlığın etkisiyle Kierkegaard'ın çocukluğu ve yetişkinliği, melankolik bir ruh hali içinde geçmiştir. Babasıyla yaşadığı çatışma, bütün çocukluğunu belirlemiştir. Babasının inancı hakkında giderek artan şüpheler yaşayan Kierkegaard'ın, babasının evlenmeden önce evlerinde hizmetçi olarak çalışan annesi ile evlilik öncesi ilişki kurduğunu öğrenmesi babasıyla arasındaki ilişkinin kopmasına sebep olmuştur. Bu kopuş, Kierkegaard'ı kendi günahları için acı çekmeye yöneltmiştir. Kierkegaard'ın gençliği Regina ve estetik olarak nitelendirdiği yaşam tarzı ile yaşadığı çatışma ile belirlenir. Kierkegaard babasının sırrını ona açamayacağı ve bu durumun kendisinde yarattığı melankolinin Regina'yı da mahvedeceğini düşündüğü için Regina'yı çok sevdiği halde ondan ayrılır. Ondan sonra Kierkegaard adeta yaşadığı bunalımı unutmak için düşünsel bir sürece yoğunlaşır. Kierkegaard'ın felsefesinin de birey çok önemlidir. Kierkegaard için tek anlamlı varlık “var olan birey”dir ve bütün yazılarında var olan bireyin anlamlı ve isteklerinin karşılandığı bir hayat sürmesine yardımcı olmaya çalışır. Kierkegaard, modern çağdaki ahlak görüşlerinin temelini oluşturan, kişiyi dünya üzerindeki kendine özgü varoluşundan ve kendine özgü bakış açısından soyutlayarak ele alan insan anlayışına karşı çıkar.

Kierkegaard, bütün felsefecilere, özellikle Hegel'in felsefesine karşıt olarak varoluşun, bir tanığı olmak istediğini söyleyebiliriz. Filozofun ulaşmak istediği doğru, nesnel ve evrensel olmak iddiasındadır, varoluşsal gerçeklik ise öznel, tikel ve kısımdır. Özcü, akılcı ve sistematik olan felsefe, varoluşu, özellikle en keskin ve en trajik biçimi altında varoluşu, yani yaratanla yaratıcı arasındaki özel, açıklanamaz, yaşanan ilişki yaşamayan, dinsel varoluşu anlayamaz. Kierkegaard için iman deneyimi, mutlak olarak akla yabancı, genel plandan kavram ve özlere indirgenemez, varoluşsal plana ait bir deneyimdir (Tüsiad, 2002, 125).

### **Kierkegaard'da Varoluş Alanları**

Kierkegaard düşünsel yapısını, üç varoluş alanı üzerine temellendiriyor. Kierkegaard bu varoluş alanlarını yaşamıştır. Bunlardan önce kişiyi bireysel var oluşunun farkını da olması gerekliliğini savunuyor. Bireysel varoluş alanına geçiş ancak kişinin birey olarak varoluşunun farkına varmasıyla mümkün olur. Kierkegaard, sadece çok az insanın kendi çabası ile bu farkındalığa ulaşabildiğini düşünür. Bu tür yaşam biçimi, ruhsal olarak belirlenmiştir ve bu özellik, kendilik bilinci ve onun ifade edilme tarzı bakımından farklılık gösteren üç aşamada ortaya çıkar. Bunlar Kierkegaard'ın deyişiyle “varoluş alanlarıdır”. Kierkegaard, bu üç varoluş alanını kişinin yaşam yolundaki estetik, ahlaksal ve dinsel var oluş aşamaları olarak nitelendirir. Bu varoluş alanlarından bir aşamadan bir diğerine geçiş, sıçramayla olur.

Özden varoluşa geçiş, bir sıçramadır (Kierkegaard, 1992, II / 189). Kierkegaard'a göre varoluş, nesnel olarak ortaya konamaz; varoluş sonlu bir kişinin sonsuz olanla kişisel (öznel) deneyimini ifade eder. Sonlu bir kişinin sonsuz olanla kişisel deneyimi ise, varoluşu gerçekleştirmenin değişik aşamalarına göre ortaya konur. Kierkegaard'ın insan anlayışı, yaşam yolundaki bu üç varoluş aşamasıyla ilgilidir. Kierkegaard, bu üç varoluş alanının aynı



zamanda üç yaşam biçimini gösterdiğini de söylediğinden, bu alanların her birinin kendine özgü yapısını kendi yaşamında taşıyan üç tip insanı birbirinden ayırmıştır. Ona göre estetik aşamanın özelliklerini kendinde taşıyan estetik insanlar, estetler<sup>2</sup>, ahlâksal aşamanın özelliklerini kendinde taşıyan ahlâksal insanlar ya da trajik kahramanlar ve dinsel aşamanın özelliklerini kendinde taşıyan iman şövalyeleri vardır. Kierkegaard, kendi kitaplarında bu üç tip insanı, en belirgin örneklerine göre ortaya koymuştur. Estetik insanı göstermek için kullandığı örnekler, Don Juan, baştan çıkarıcı Johannes, Faust gibi yazınsal tiplerdir. Ahlâksal insan tipi için Agamemnon'u ve Sokrates'i örnek göstermiştir. Dinsel insan için ise verdiği örnek İbrahim'dir. Bu tipler, onun hem varoluşu gerçekleştirme düşüncesi için hem de insan görüşü için anahtar tiplerdir. Kierkegaard'a göre bu alanlar, birbirlerini karşılıklı olarak dışlarlar ve hep birlikte başka olasılıklara yer vermezler. Kierkegaard göre her ne kadar bir zaman için bu alanlardan ikisine veya hatta üçüne dayanarak yaşamını sürdürmek mümkün de olsa, eninde sonunda kişinin bu alanlardan birini seçmek zorunda kalacağı bir zaman gelecektir. Kişinin kendisini, bu alanlardan birine adamaya zorlayacak kriz durumları ortaya çıkacaktır. Bu yüzden Kierkegaard, bir kriz durumu ortaya çıkmadan önce hayali olarak da olsa bireyin bu varoluş alanlarından hangisinin kendisi için doğru olduğunu test etmesi gerektiğini tavsiye eder. Kierkegaard'ın kendi adını kullanarak yazdığı kitapları da dinsel alanın diğer alanlardan daha üstün olduğuna dair kendi kişisel görüşünü yansıtmaktadır.

Kierkegaard'a göre ancak din gerçek anlamıyla doyurucu bir varoluş imkânı sağlar. Burada dini aşamanın yalnızca ahlaki alanın alternatif bir tezahürü olmaması, Kierkegaard'ın yorumu için can alıcı bir öneme sahiptir. Dinin gerekleri ahlaklılığın talepleriyle bağdaşmaz dahi olabilir. Tanrı'nın iradesi yalnızca en güçlü insanı değil, en derin ahlaki kanaatlerimize aykırı düşebilir (West, 1998, 205). Kierkegaard, bunun örneği olarak da İbrahim peygamberin oğlu İshak'ı kurban etmesini gösterir. Estetik ve ahlaksal yaşam alanlarına göre bu durum ahlaksal hiçbir düşünce ile bağdaşmaz.

Kierkegaard dönemin düşünürlerinin aksine, dinsel alanı özsel olarak akla aykırı bir şekilde tanımlar. Kişi, imanın çelişikliğine rağmen ve hatta o yüzden Tanrı'ya inanır. Ölümsüz ve sonsuz olan Tanrı, ölümlü ve sonlu olan İsa ile birdir. Her ne kadar bu akla aykırı ise de Kierkegaard'a göre dinsel inancın doğası budur. Nasıl ki ahlaksal alanda kişi başkalarının yararını kendi yararının önüne koyuyor ise dini alanda da kişi Tanrı'yı her şeyin önüne koymalıdır. İbrahim peygamber örneğinde olduğu gibi, gerektiğinde en sevdiğin varlığı Tanrı için feda edebilmelidir. Kişinin bütün eylemlerinin merkezi odağı, Tanrı'nın inayettir.

<sup>2</sup> Kierkegaard, estetiği; özü itibarıyla kesin karar yoksunluğu içinde geçirilen bir hayat diye tasvir eder. "Estetik varoluş" boş ve gayesizce sürüklenen bağlantısız ve son çözümlenmede anlamsız hazlarla dolu ruh hallerinin belirlediği bir hayattır. Estetik birey ruhun anlık tutkusuna av olur ve onun nihai yazgısı hüznün ve sıkıntıdır. Bu aşamadaki kişi için belirleyici kavram "haz"dır. Bireyin mutlak ilgisi neyin haz verici olup olmadığı ile ilgilidir. Birey dolaysız yaşar ve kendisi için yaşar. Toplumsal değer yargılarına sahip değildir, davranışlarını yönlendiren etkenler arasında toplumsal beklentileri gösterecek bir şey yoktur. "Estetiğin görkemi ve kutsallığı şudur; sadece güzel olanla ilişkiye girer. Edebiyat ve kadınlar dışında hiçbir şeyle ilişkisi yoktur." Bu hazın peşinde koşanları Estet olarak tanımlar.



Kierkegaard'a göre iman, ahlaksal alan ile dinsel alan arasındaki uçurumu gösteren bir kavramdır. Kierkegaard, İbrahim örneğinde olduğu gibi iman söz konusu olduğunda, artık ahlaksal alanda kalınamayacağını göstermeye çalışır. Tanrı, İbrahim'den imanını test etmek üzere ahlaksal olmayan bir şey yapmasını, çok sevdiği oğlunu kurban etmesini ister. Ahlaksal bakış açısından bu eylem, çocuğunu korumakla yükümlü olan bir babanın, bu yükümlülüğünün aksine oğlunu öldürmeye kalkması, yani cinayet işlemesidir. "İbrahim'in yaptığı şeyin ahlaksal ifadesi onun İshak'ı öldüreceğidir; dinsel ifadesi ise İshak'ı kurban edeceğidir; ama işte tam bu çelişkide adamı uykusuz kılacak kaygı yatar ve bu kaygı olmasaydı zaten İbrahim de (iman şövalyesi) olmazdı (Kierkegaard, 2002, 41)."

Kierkegaard'ın trajik kahramana örnek olarak gösterdiği Agamemnon da kızını ülkesini kurtarmak için kurban etmeye zorlanmıştır ve Agamemnon, ülkesine ve halkına karşı olan daha yüksek bir ödev ahlakı ile kızına karşı olan daha düşük bir ödev ahlakı arasında seçim yapmış ve kızını ülkesi için kurban etmeyi seçmiştir. Her ne kadar Agamemnon'un ve İbrahim'in eylemleri birbirine benzese de, Agamemnon ahlaksal alanda kalırken, İbrahim ahlaksal alanı aşır dinsel alana geçmiştir.

"Trajik kahraman ve iman şövalyesi arasındaki fark apaçıktır. Trajik kahraman ahlaksal alanda kalır. O ahlaksal alanın bir ifade biçimini daha yüksek bir ahlaksal ifadede telosunu bulmasını sağlar. İbrahim'in durumu ise farklıdır edimiyle; o ahlaksal alanı tamamen aşmış ve onun dışında daha yüksek bir telos bulmuştur (Kierkegaard, 2002, 69)."

Bütün bu anlatılanları esas aldığımızda Kierkegaard için asli varoluş alanı, dinsel varoluş alanıdır. Çünkü insanlığın varoluş, alanlarının en nihai noktasıdır. Diğer varoluş alanlarında kalanlarda umutsuzluk, endişe ve kaygı vardır. Kierkegaard'ın düşünce dizgesinde, hayata ve ölüme, hatta her şeye varoluşsal açıdan yaklaşılmaktadır. Ölüm anlayışı da kavramlar çerçevesinde, varoluş alanları, varoluşsal yaşamın en keskin yanını temsil etmektedir.

### **Kierkegaard'da Sübjektif ile Objektif Ölüm**

Kierkegaard, ölüm anlayışından söz ederken hem Hıristiyan dininin ölüm anlayışına hem de varoluşsal açıdan ölüm kavramına bir çözümleme getirir. Hıristiyan dini için, ölümün kendi içinde bir son olmadığını, yaşama bir geçiş yolu olduğunu belirtir (Kierkegaard, 2004, 30).

Kierkegaard'a göre sübjektif olarak anlaşılan ölüm, bir görev hali ya da "ahlaki ifadelere sokulan bir görev" olarak düşünülmelidir. Ona göre ölüm, hissedilmelidir ve insan yaşamını değiştirecek derecede, önceden yaşanılan bir fikir olarak kendisine bağlanılmalıdır (Koç, 1999, 42). Bu durumda ölüme varoluşsal bir perspektiften yaklaşırsa, her karar ve seçim değer kazanır.(Magill, 1971, 38). Yani ölüm, her an başa gelebilecek ya da insanın sonlu bir varlık olduğu düşüncesi, yaşamımızı ve özellikle de seçimlerimize özel bir anlam katıp, yaşamımızı değiştirir. Çünkü birey Kierkegaard'a göre zaman ve ölümlle sınırlı bir varlık olduğunu keşfeder keşfetmez seçim yaptığı her an'ın da "ahlaki davranışı" gerçekleştirebilmesine imkân veren bir an olduğunu fark eder. İşte bu sebeple Kierkegaard,



sübjektif düşünür, aynı zamanda bir ahlak düşünürüdür. Ölümün kesintisizliğinin, zamanla ciddi bir problem haline geldiğini söyleyen Kierkegaard: “Yaşamımın her faktörü ile bağlantısı dâhilinde ölümün kesinsizliğini düşünmek benim için giderek daha da önemi hale gelmekte (Magill, 1971, 38-39)” sözleriyle dile getirmektedir. Zira bu kesinsizlik ya da belirsizlik tüm yaşamı etkilemektedir.

Kierkegaard, ölümü, içkin ile aşkın olmak üzere de iki açıdan değerlendirir. O, bu dünyada kurtuluşa ermenin yolu olarak sübjektif ölümü görür; ancak bu ölüm, bildiğimiz anlamda ruhun bedenden ayrılması değildir. Kierkegaard’ın kastettiği bu ölüm, tasavvufi anlamdaki “ölmeden önce ölmektir.” Kişinin nefsini dizginlemesi, onu terbiye etmesidir. Bir anlamda kişinin kendisini tedavi etmesidir. Bu konuya önem veren Kierkegaard, “bu dünyada sübjektif ölme yoluyla tedavi olanların böylece sonsuz yaşama sıçradığı (Shapiro, 1990, 157)” görüşündedir. Sınırlı ve sonlu bir varoluşa sahip olan insan, ölüm yoluyla bu sınırlarını aşma çabası içindedir. “Her insanın varoluşunda eksiklik duygusu vardır(Geçtan, 2003, 74).” Bu eksiklik duygusu, ancak ölüm ile son bulacaktır. Ölüm, seçeneklerin sonu, tercihlerin tükenmesi, dolayısıyla beşeri dünyanın son bulmasıdır. Dünyada kendini tamamlama çabası içinde olan insanın ölüm ile bu çabaları son bulmaktadır. Bundan dolayı insanın yapıp etmeleri ancak ölüm ile nihayete erecektir. Kişinin, birey olabilmesi, yığınlardan sıyrılıp kendi kararlarıyla tek başına ayakta durabilmesi Kierkegaard için gerçek kurtuluştur. Ancak bu, o kadar kolay bir şey olmadığını savunur.

İnsanın doğası gereği zor olanı değil de, hep kolay olanı yapma peşindedir. Kierkegaard’ın ortaya koyduğu bu yol ise en zor olandır. Kişi kendisi (asli varoluşunu bulması) için kendi isteklerini sınırlamalıdır. Bir anlamda nefis terbiyesi diyeceğimiz bu yolla kişi kurtuluşa erecektir. Kierkegaard’ın sisteminde bunun anlamı, kişinin sübjektif ölüm yolu ile “ kendi nefsinin öldürmesidir(Shapiro, 1990, 157).” Ölüm için, tüm insanların yaşadığı tek ortak tecrübe olduğunu söyleyen Kierkegaard, ölümün bireyselliğinden bahseder. Kalabalık içindeki yığınları ham bir varoluş olarak değerlendiren Kierkegaard’a göre kişi, topluluktan sıyrılmadan birey olamaz. Hayatta iken yığınların arkasına saklanan insan, çoğu kez başkalarının yolundan giderek birey olmanın sorumluluğunu almaktan kaçır. Böylesi bir birey olmaktan kaçan kişilerin bile hayatta iken en az bir kere saklanamayacakları bir durum vardır ki; o’da kendi ölümleridir. İnsan, yalnızca kendi ölümünü görebilir(Pyper, 1998, 133).

Kierkegaard’ın felsefesinde ölüm, yaşam ile iç içedir. İnsan, dünyaya geldiği andan itibaren ölüme yaklaşmaktadır. Yaşanılan her an, bireyi ölüme götürmektedir. Bir anlamda yaşam, geriye bırakılmış bir ölümdür. Ölüm ile bu kadar yakın bir yaşam sürdüğünün farkına varan insan, şayet bu dünyadan sonraki yaşama inanmıyorsa bu durum, onun için bir kâbustur. Attığı her adımda ölümün izlerini görmek, insanı dipsiz bir umutsuzluğa sürüklemektedir. Yaşamın anlamı, onun için ölüm ile birlikte farklılaşmıştır. “Kendisine ayrılan zamanın sınırlı olduğunun ve bir yaşamının sona ereceğinin bilincinde olmak, insanı anlamlı yaşayıp yaşamadığı konusunda kaygılandırır (Geçtan, 2003, 152).” Ölümün gölgesinde bir yaşam, hayatın sonlu olduğunun hatırlatılması, dünyevi zevklerin önünü kesmiştir. Yaşamdan dünyevi anlamda zevk alamayan insan, artık bu hayatın



anlamsızlığından bahseder olmuştur. Kierkegaard, ölüme ilişkin bütün bu anlatımları subjektif ölüm kategorisi bağlamında değerlendirir.

Objektif ölüm ise bütün canlılar için mutlak bir gerçektir. Kierkegaard'a göre objektif ölüm, genel ve evrensel bir olgudur. Objektif ölüm, kalp atışların durması anlamında da kullanılmıştır. Objektif ölüm, dünyevi yaşam süren insana her attığı adımda kendi sonluluğunu hatırlatmaktadır. Bu ölüm, organizmanın işlevini yitirmesidir. İradenin dışında gerçekleşen bir durumdur. Yaşamın belirlenmiş bir sonunun olması, o yaşamı sürdüren insanın da bir sonu olduğu anlamına gelmektedir. Ölümün gelmesiyle birlikte mutlak bir karanlığa dalıp bu karanlıkta yok olacaktır. Hayatın bir sonunun olması, kendisinin de fâni yaratılışlı olması sebebiyle insan, geleceği hakkında derin bir umutsuzluk içine düşmüştür. Diğer taraftan ölümün varlığı, Tanrı'ya inanan kişi için mutlak bir karanlık anlamına gelmemektedir. Bu konuya “dinin cevabı, her türlü kötümser bakış ve olumsuz yorumdan uzaktır(Yaran, 2002, 54).” “İnsanların dilinde ölüm, her şeyin sonudur(Kierkegaard, 2004, 16).” Maddi yaşamı kendileri için yegâne yaşam olduğunu düşünenler için gerçekten ölüm, her şeyin sonudur. Tüm yaşanabilirliklerin gerçekleşmeksizin nihayete ermesidir. Düşüncesinde aşkın alana yer vermeyen kişi için“Ölüm, yaşama bir anlam veremez; doğrusunu söylemek gerekirse bunu bekleyemeyiz de; tersine, ölüm, geçmişe anlamını verecek olan bir geleceği acımasız bir biçimde yok ederek yaşamın alacağı her türlü anlamı ortadan kaldırır. Üstelik varlığını hiçbir şey üretmeyecek olan bir şeyin devinimsizliği içinde dondurur(Mounier, 1986, 939).”

Kierkegaard ümitsizliğe düşen insanın, imanında bir sorunun olduğunu söyler. Çünkü Kierkegaard'a göre iman umutsuzluğa çaredir. Objektif ölüm düşüncesiyle birlikte umutsuzluğa kapılan insanlar, bu ümitsizliğe düşmemek için günlük yaşamlarında mümkün olduğunca ölüm kavramından uzak dururlar. Bu düşünce, gerçek bir imana sahip olanlar dışında gerçekten rahatsızlık vericidir. İnsanlar,“biz mümkün olduğu kadar ölüm düşüncesinden kaçmak istiyoruz. Ölüm düşüncesinin bizi rahatsız etmesini istemiyoruz; ancak Hıristiyanlık da ölümü mümkün olduğunca yakınlığımıza getirmek istiyor, (Kierkegaard, 1967, 337)” Hıristiyanlar için ölüm, “ne her şeyin sonudur ne de sonsuz yaşam olan tek gerçekliği içinde yitmiş basit bir dönemdir (Kierkegaard, 2004, 16).”

Semavi dinlere benzer bir tarzla Kierkegaard, objektif ölümün insan yaşamı için hayati bir öneme sahip olduğunu düşünür. Dünyevi yaşamı, ölüm ile nihayete erdiren insan, artık farklı bir düzlemde uhrevi yaşamını sürdürecektir. İnanan için bu anlamda ölüm, bitiş değil yeni bir başlangıç için bu dünya yaşamı çok önemlidir.

İnsanların büyük çoğunluğu için objektif ölüm büyük tehlike, istenmez bir hadisedir. Bu, daha çok insanların yaşamdan beklentileriyle ilgili bir anlayıştır. Bir anlamda bu kişinin yaşama yüklediği değer ile doğru orantılıdır. Yani kişi yaşamdan ne kadar çok şey bekliyorsa, ölüm onun için o kadar büyük bir tehlikedir. Bu,“ölüm en büyük tehlike olduğu sürece, yaşamdan bir şeyler bekleniyor (Kierkegaard, 2004, 26)” anlamına gelir. Burada Kierkegaard'a göre her insan yaşamı, dini olarak tasarlanmıştır, bedensel-ruhsal olan



özgürlüğünü baştan yitirmiştir ve varoluşun özü, 'sonsuzluk' özlemiyle yanan insanın 'sonluluk' çırpınısıdır. Ölümsüzlüğü, ruhun hastalığı dolayısıyla umutsuzluğu olarak açıklayan Kierkegaard, benliğe yabancılaşma anlamına gelen umutsuzluktan kaçınmak için, bireyin yaratıcısıyla karşı karşıya gelme cesaretini göstermesi gerekliliği üzerinde durmuştur.

Kierkegaard, bir insanın ölüme bakışı, hayata tümünden bakışıyla yakından ilgilidir. Çeşitli bakış açıları, inanış ve ölüm tartışmalarında, dünyayı sadece basitçe varsaydığımız bakış açısıyla, yüce bir varoluş düzeni olarak kabul edilen bakış açısı arasında önemli bir fark olduğunu ortaya koyar. Kierkegaard, kişisel inancın üzerinde özenle durduğundan dolayı, ölüm problemini çeşitli yönlerini açıklayarak ve hatta varlıkçılığın pozisyonundan bakışın zorluklarını ele alarak anlatmıştır(Kierkegaard, 2011, X / 203-213).

Kierkegaard, estetik varoluş alanına göre insanın dünyasında ölüm, yalnızca mutlak bir sondur, belirsiz bir mutlaktır çünkü bize her an gelebilir. Ölümler, toza ve hiçliğe döner. Gerçekte sonu olmayan, ölümsüzlük adını almış bu ayrılış, zamanın elinde hüsrana olmuştur. Ölüm kendi içinde, varlığın ebedi yok oluşunu, dünyadayken gösterilen farklılıkları bir kenara atarak, her şeyin tek bir kalıba ve sona girmesi hususunda karardır. İşte bu, fiziki konumun objektif ölüme farklı bir bakışıdır: İnsan fani, âdemoğlu fanidir, kişiler ve kültürler ölür gider, aslında her şey ölür gider (Kierkegaard, 2004, 327-339). “Hiç kimse ölümden geri dönemez, hiç kimse dünyaya sürünmeden gelmedi; hiç kimse ona buraya gelip gelmek istemediğini veya gitmek isteyip istemediğini sormadı (Kierkegaard, 1959, 261).” Hayat’ın en güzel ve en verimli lezzet zamanları bile ölüme yoldaştır(Kierkegaard, 1987, 49). Bu yüzdendir ki zevk, hayatın anlamı olamaz. Eğer insanın kendi kaderi üzerinde hiçbir kontrolü yoksa ve dünya zevklerini daim tutamıyorsa, elbette ki yolun gidişatı ve tek sonu ölüm gibi gözükmektedir. Ancak buna rağmen hayatın anlamı, ölümdür demek bir çelişkidir. Genç estetik bu yüzden ‘hiçliği’ sadece zevke dair yaşam amacı olarak görmekle kalmaz, ayrıca bütün insanoğlu uğraşlarını boş olarak görür. Elini eteğini hayattan çekmiş, tabiri için kısaca ‘boş ve anlamsız’ bir hayat olarak bahsetmekle birlikte bu kişiyi yakılmakta olan bir ölünün mezarına atlayabilen biri olarak görüp tüm insanlığı olabildiğince çabuk yakabilecek potansiyeli olan kişiye benzetir. Genç adam, bu yüzden kendisi için şunu keşfetmiştir ki, hayatın anlamı, yaşamı anlamsız kılan şeyler olamaz, ayrıca onu basit bir biyolojik çalışma olarak göremez. Çalışmada zevk de, anlamsızdır. (Watkin 1990, 66). Kierkegaard’ın genç esteti, bu yüzden nadir gelen zevk zerrecikleriyle bölünmüş yaşamı intihar eğilimli olan bir depresyonlu bir ruh hali ile geçer zamanı. Varlık problemini ölüm gerçeği ışığında kabul edecek kadar hassaslaştığından dolayı, onu, onun için anlamsız olan sonu yaşamak yahut ölmeyi istemek arasında bir noktada bırakmıştır. Yine de genç adamın ‘son estetik hayat görüşü’üne ulaşması umutsuzluk içinde büyük bir başarıdır. Düşüncesizce ve suçlayarak yüzeysel etkenlerin üzerinde duranlar, kendi üzüntüleriyle yüzleşen ve varlığın manasını gösteren insanlara nazaran gerçeklerden oldukça uzaktadır (Watkin 1990, 68-71). Burada Kierkegaard, hazcı yaşamını sürdüren prototipteki bireyin durumunu analiz etmiştir.

Kierkegaard’a göre birey, salt madde ve mananın; ruh ve beden birleşmesiyle birey olunmamaktadır. Doğuşuyla birlikte şekilsiz bir biçimde dünyaya gelen insan yapıp



etmeleriyle daha sonradan kendisine şekil verecektir. Varoluşçuluğun en temel öğretisi olan bu anlayışa göre insan, kendi varoluşuna sahip çıkarak bu dünyadaki yerini belirleyecektir. Buna göre gördüğümüz herkes de, gerçek bir varoluşa sahip değildir. Kimisi, benliğinin farkına varıp yığından sıyrılarak tek başına birey olmanın ağırlığını taşıırken, kimisi de yaşamı boyunca ham bir varoluşa sahip olduğunun farkında bile olmayacaktır. Kierkegaard da insanlar arasında böylesi bir ayırım yapar. Ona göre, bu dünyada tek başına ayaklarının üzerinde duramayan kişi, gerçekten yaşıyor değildir. Yani ona göre böylesi kişiler hayatta iken ölüdürler. Kierkegaard gerçek yaşamı, hayatı bütün ayrıntısı ile anlayan ve kendi varoluşunu, hayat ve ölüm üzerine temellendirir.

### **Sonuç**

İbn Sina ile Kierkegaard için Tanrı hayatın merkezi konumundadır. Bu sebepten dolayı bütün hadiseler onun bilgisi ve takdiri altındadır. Ölüm veçhesi kendiliğinde veya organizmanın bir nedenselliği sonucunda oluşan bir durum değildir. Her iki filozofta da ölümü, somut ve soyut kavramsal analiz şeklinde olmak üzere iki şekilde ele almıştır.

İbn Sina'ya göre ölüm; İradi ölüm olarak bedenın dünyevi hazlardan, lezzetlerden ve zevklerden vazgeçmesidir. İradi ölüm, iradi hayat ile iç içedir. İradi hayat, insanın dünya hayatında, yeme, içme, arzular, şehvetler, gibi her türlü maddi lezzetlerdir. İnsanoğlu çift kutuplu bir yaratılış nizamına sahiptir. İnsanın ham maddesi, bir taraftan balçık bir taraftan da ruhtur. İnsanlar balçıktan sıyrıldığı oranda ruha daha çok yaklaşırlar. Bu durum iradi hayatı, nefsin heva ve isteklerini dizginlemek ile mümkün olabilmektedir. İslam düşüncesinde bu durumu nefis terbiyesi olarak ifade edilmektedir. Kişinin yaratıcı karşısında asli görevlerini yerine getirmesinde iradi ölümün önemi çok büyüktür. İnsanın iradi olarak ölmesinde ki gaye, tabi olarak yaşaması içindir.

Kierkegaard'ın belirttiği sübjektif ölüm, kavramsal olarak farklı olsa da aynı anlama gelen bu ölüm; ahlaki ifadelere sokulan bir görev olarak düşünülmüştür. Kierkegaard'a sübjektif ölüm, bu dünyada kurtuluşa ermenin yolu olarak görür; ancak bu ölüm, bildiğimiz anlamda ruhun bedenden ayrılması değildir. Kierkegaard'ın kastettiği ölüm (İbn Sina'nın belirttiği iradi ölüm gibi) tasavvufi anlamdaki “ölmeden önce ölmektir.” Kişinin nefsini dizginlemesi, terbiye etmesidir. Bir anlamda kişinin kendisini tedavi etmesidir. Sınırlı ve sonlu bir varoluşa sahip olan insan, ölüm yoluyla bu sınırlarını aşma çabası içindedir. “Her insanın varoluşunda eksiklik duygusu vardır. Yaşamın anlamı ölüm ile birlikte farklılaşmıştır. Ölümün gölgesinde bir yaşam, hayatın sonlu olduğunun her hatırlatılması, dünyevi zevklerin önünü kesmiştir. İradi ölümün sonsuz yaşam için hazırlığı için teist varoluşun temel dinamikleridir. İbn Sina'ya göre, bedenimiz bizi bu dünyada hakiki lezzetten mahrum bırakmaktadır. Bu dünyada iradi yaşama dikkat etmeyenler her ne kadar hayatta lezzet aldıklarını düşünseler de yine de dünyadaki hakiki lezzetlerden mahrum kalmaktadırlar. İbn Sina iradi hayat insanların kendi içindeki dürtüleri terbiye etmesi gerekliliğini vurgular. İradi hayat terbiye edilmediği zaman Kierkegaard'ın belirttiği estetik varoluş alanı olan (hazcı yaşam alanında) yaşar. İbn Sina'daki iradi hayat, kişinin nefsini dizginleyemediği ve heva



hevesine göre olan hayat biçimi, Kierkegaard hazcı yaşam olarak belirttiği yaşam alanına denk düşmektedir.

Bu hazcı yaşam tahakkümüne kapılan birey, paradoksal bir zevk hülyası içindedir. Sorumluluk duygusundan uzaklaşarak tek amacı olan maddi doyumdur. Sabit ahlaki bir hedefi yoktur. Günlük eğlencelere dalan, gelecek kaygısı olmadan, yığınlar içinde kaybolmuştur. Etrafındaki her şey onun yaşamını şekillendirmektedir. Bu yaşamı sürdüren, kendisinden ve etrafından duyarsız bir şekilde sadece nefes almaktadır. Kendisine ve başkasına göre hiçbir özelliği ve özgünlüğü yoktur. Yığın nereye giderse o da oraya gider. Kendine göre belirlenmiş ve sınırları çizilmiş bir yaşamı yoktur. Değer sistemini sahipsiz bir algı üzerine oturtmadan; başkalarının tercihlerine ve seçimlerine göre yaşar, kendi yaşamını değil başkalarının seçtiği bir yaşamı yaşamaktadır. Hazcı yaşamı sürdüren bireyde çoğu zaman bir umutsuzluk ruh hali mevcuttur. Ve zamanla birtakım kaygılar duymaya başlar. (Bir insanın kaygılarından kurtulabilmesi için tek yol, kendi varoluş sorumluluğunu üstlenebilmesidir.) Bu sorumluluğu üstlenemediği için, yaşamla yüzeysel ilgilenir ve kalabalıktan ayrılmaz. (Bu yüzden de kalabalıklarla koşanların iç yüzündeki umutsuzluk çoğu kez fark edilmez.) Bu tip bireyler bir süre sonra kendi benliklerini kaybedip başkasının benliğini model alır. Çünkü hayatıyla ilgili tek bir kararı bile alamaz. Başkasının kararlarını alıp içselleştirmeden bunları hayatına tatbik eder. Kendilerine ait olmayan kararların uygulamasından dolayıdır ki hazcı yaşam sürdürenler, bir iç huzursuzluğu duymaktadır ve bir arayış içindedirler. (Taşdelen, 2004, 164-186) İbn Sina'da kişi, heva hevesine dayalı yaşamdan (hazcı yaşamdan) kurtulduğunda iradi ölüm gerçekleşir. Nefis, hakiki var olanlara, hakiki güzelliklere ve hakiki lezzetlere mutabık olan aklî âleme intikal edecektir. İradi ölüm tabii yaşam güzelliği için bir zorunluluktur. Kierkegaard'a bu bakış açısını kavramsal olarak sübjektif ölüm olarak adlandırmaktadır. İradi ölüm ile sübjektif ölümün asıl vurgusu, sonsuz yaşam için nefis terbiyesinin diğer adıdır. Sübjektif ölüm ahlaksal varoluş ve ondan sonra ise dinsel varoluşa geçişi ifade eden bir durum olarak görülür. Bu ölüm biçimi her iki filozofta reel ölümün dışında kendi bireysel varoluşlarının amacına uygun oluşturulan iradi ve sübjektif ölümdür. Gerek idealist akıl olsun gerek İslam düşüncesinde kişinin kendini bilmesi yaratıcıyı bilmesinden gelir, kişi kendini bilirse yaratıcıyı bilir, İbn Sina'da kendi bireysel varoluşunu bilen (Kendini tanıyan, benliğinin farkına varan, tefekkür eden) kişi olarak Allah'ı bilir, nefisini bilir, onu dizginler iradi olarak nefisini öldürür. Kierkegaard ise birey İbrahim gibi toplumsal kuralların dışında İlahi emri yerine getirir bütün sevgileri dizginler iman etiği için ve sübjektif ölümü ebedi dirilişe tercih eder. Sübjektif ölüm ile iradi ölüm yukarıda da izah ettiğimiz gibi erdemli yaşamın ve erdemli ölmenin diğer bir adıdır.

İbn Sina'da tabii ölüm; insanın her hangi bir şekilde ruhunun bedeni terk etmesidir. Yani organizmanın işlevselliğini kaybetmesi, ruhun bedeni terk etmesidir. Ölüm, ruhun âletlerini kullanmasını terk etmesidir. Kierkegaard ise bu ölümü şekliyle objektif ölüm olarak belirtmiştir. Kierkegaard; kavramsal olarak; biyolojik ya da objektif ölüm, herkes tarafından anlaşılabilen genel ve evrensel olan gerçek ölümdür. İbn Sina'nın değindiği tabii ölüme denk gelmektedir. İnsanoğlunun belli bir sonunu gelmesi ile ruhun bedeni terk etmesidir. İbn Sina





ile Kierkegaard'a, ölüm dediğimiz şey, insanın varoluşunun gereğidir. Tabii hayat'a hazırlık iradi veya subjektif ölümün gerçekleşmesi ile mümkündür. İnsanoğlunun reel ölüm ise tabii ve objektif ölümün gerçekleşmesidir. Kierkegaard ile İbn Sina her ne kadar farklı zaman yaşamış ve farklı düşünce ırmakları içinde olsalar da kadim gelenekten etkilenen bir lisan ile ölüm probleminde yükledikleri anlam ile insanlığa söyleyecek ortak bir dilleri olmuştur.

### **Kaynaklar**

- Aristoteles, 2001. Ruh Üzerine, çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul.
- Aydı, Mehmet,1990. Din Felsefesi, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir.
- Bolay ,Mehmet N. ,1988. İbn Sînâ, Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara.
- Durusoy, Ali, 1993. İbn-i Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İFAV Yay., İstanbul.
- Durusoy, Ali, 1999. İbn Sina, Türkiye Diyanet Vakıfları Yay., İstanbul.
- Emmanuel Mounier, 1986. Varoluş Felsefelerine Giriş, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Alan Yay., İstanbul.
- Geçtan, Engin, 2003. İnsan Olmak, Metis Yay., İstanbul.
- Gutas, Dimitri, 2004. İbn Sînâ'nın Mirası, çev. M. Cüneyt Kaya , Klasik Yay., İstanbul.
- Günaltay, M. Şemseddin,1994. Felsefe-i Ūlâ İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri, İnsan Yay. , İstanbul.
- İbn Sina, 1949. Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd, Neşr. Süleyman Dünya, Kahire.
- İbn Sina, 1959. Ölüm Korkusundan Kurtuluş, çev. M. Hazmi Tura, Burhanettin Matbaası, İstanbul.
- Kaufman,Walter, 1997. Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk, çev. Akşit Göktürk, Yapı Kredi Yay., İstanbul.
- Koç, Emel, 1999.Yunus Emre ve Egzistansiyalistler de Zamansallık ve Ölüm, Felsefe Dünyası Dergisi, 29: 35-49.
- Kurşunlu, Fatma Nuriye, 2006. İbn Sina'da Mead, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Pyper, Hugh S. 1998. Cities of The Dead: The Relation of Person and Polis in Kierkegaard's Works of Love", Kierkegaard the Self in Society, Edit. George Pattison and Steven Shakespeare, St. Martin's Press, New York.
- Magill, Frank, 1998. Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği, çev.Vahap Mutal, Dergah Yay., İstanbul.
- Robert C. Solomon, 2006.Ölüm ve Felsefe,(Ölüm Fetişizmi), çev. Nur Küçük), İthaki Yay., İstanbul.



- Saruhan, Müfit Selim, 2006. İslâm Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi, AÜİFD, 47: 87-105.
- Shapiro, Bruce G., 1990. Divine Madness and the Absurd Paradox, Greenwood, Press, London .
- Soren, Kierkegaard, 2011. The Resurrection of the Dead is at hand, Christian Discourses, History of European Ideas,
- Soren, Kierkegaard, 1959. Either/Or, Ed.), Walter Lowrie, Anchor Books, New York.
- Soren, Kierkegaard, 1967. Journals and Papers, Cilt: 1, (Ed.), Howard V. ve Edna H. Hong), Indiana University Press, Bloomington and London.
- Soren, Kierkegaard, 1987. Howard Vincent Hong, Edna Hatlestad Hong Either/Or, Princeton University Press,
- Soren, Kierkegaard, . 1992. Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments (Volume II), Princeton University Press, Princeton, NJ, England.
- Soren, Kierkegaard, 2004. Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yay., Ankara.
- Soren, Kierkegaard,2002. Korku ve Titreme, çev. İbrahim Kapalıkaya, Anka Yay., İstanbul .
- Soren Kierkegaard, 2004. Training in Christianity, Ed, J.E. Torhnton And Susan B.Varenne, Press,Random,New York.
- Su, Mehmet, 2011. Kierkegaard’da Fideizm, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Toktaş, Fatih, 2004.İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri, Klasik Yay., İstanbul
- Tüsiad, 2002. Batı Felsefe Geleneği: Öğreti ve Kavramlar Açısından Yaklaşım (Varlıktan Varoluşa), Felsefe.(Yer yok)
- Ulaş, Sarp Erk, 2002. Felsefe Sözlüğü, Yayınana haz. A. Baki Güçlü vd ., Bilim ve Sanat, Ankara.
- Vefa, Taşdelen, 2004.Kierkegaard’ta Benlik ve Varoluş, Hece Yay., Ankara .
- West, David, 1998. Kıta Avrupa’sı Felsefesine Giriş, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul.
- Watkin Julia, 1990.Kierkegaard’s View Of Death, History of Europeon Ideas, Vol. 12, No: 65-78
- Yaran, Cafer Sadık, 2002.Bilgelik Peşinde, Araştırma Yay., Samsun.