



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 717-741.

İSLÂM FİLOZOFLARINA GÖRE ÖLÜMÜN MAHİYETİ
The Definition of Death According to The Muslim Philofophers

Fevzi YİĞİT

Dr. Öğretim Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi
Anabilim Dalı e-Mail: fevziyigit58m@hotmail.com Orcid No: 0000-0001-9420-5186.

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. Ömer Faruk ERDOĞAN / Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Murat ERTEN / Muğla S. Koçman Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 05 Mayıs / May 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 08 Haziran / July 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 717-741.

Atıf / Cite as: Yiğit, Fevzi. "İslâm Filozoflarına Göre Ölümün Mahiyeti" [The Definition of Death According to The Muslim Philofophers]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 717-741.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.732881>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 717-741
İSLÂM FİLOZOFLARINA GÖRE ÖLÜMÜN MAHİYETİ

Fevzi YİĞİT*

Öz:

Bu makalede ölüm konusu felsefi açıdan ve sadece mahiyeti itibariyle ele alınacaktır. Makalenin genel amacı, metafizik bir dünya görüşünü inşa ettiği düşünülen ölümün İslâm filozofları tarafından nasıl tasavvur olunduğunu araştırmaktır. Konunun ontolojik, psikolojik, kozmolojik ve eskatolojik bağlantıları olmakla birlikte sadece bazı İslâm filozoflarının nefse dair görüşlerine kısaca işaret edilecektir. İslâm filozoflarınca ölüm, varoluşun dikey yönde çıkış hareketi bağlamında yorumlanır ki buna göre her bir varlık mertebesi arasındaki geçiş bir tür ölüm ve doğum olarak kabul edilir. Bedenden önce ayırık bir varoluşa sahip olmayan nefis, dünya âlemindeki tekâmülünün son hareketini ölüm tecrübesiyle yaşar. Genel olarak ölüm “nefsin bedeni yönetmeyi terk etmesi olarak” tanımlanabilir. Bu terk ediş, cevherin varoluş eyleminin özüne bağlı olarak sürekli değişmesinin bir sonucudur. Öyle ki nefis artık bedene fazla gelmekte ve içinde bulunduğu birlikteliği terk etmek istemektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, Ölüm, İbn Sînâ, Fârâbî, Molla Sadra.

The Definition of Death According to The Muslim Philofophers

Abstract: In this article, the subject of death will be discussed philosophically and only in terms of its nature. The overall aim of the article is to investigate how death, thought to have built a metaphysical worldview, was envisioned by Islamic philosophers. Although the subject has ontological, psychological, cosmological and eschatological connections, only the views of some Muslim philosophers about the soul (*nafs*) will be discussed. Death by Muslim philosophers is interpreted in the context of the vertical movement of existence, accordingly, the transition between each order of being is considered a kind of death and birth. The soul, which had not a discrete existence before its embodiment, achieves the final act of its perfection in the world with death. In general, death can be defined as “the soul that ceasing to rule over the body”. This abandonment is a consequence of the constant change of the substance depending on the essence of the act of existence. So much so that the soul overweight the body too much and wants to abandon the union it is in.

Keywords: Islamic Philosophy, Death, Ibn Sînâ, Fârâbî, Mullâ Sadrâ.

STRUCTURED ABSTRACT

Generally, death has been defined by philosophers as “the soul's abandoning the ruling of the body”. It is noteworthy that the metaphors about death are many. The reason for this is that death does not have an objective understanding in the outside world. The most common one is the "birth" analogy according to which death symbolize two separate realm of existence and a transition between two different states.

* Dr. Öğretim Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi Anabilim Dalı e-Mail: fevziyigit58m@hotmail.com Orcid No: 0000-0001-9420-5186

Death has been subjected to a dual classification by Muslim philosophers. According to the first classification, death is divided into two in terms of non-existence: "real" and "metaphorical." The real death is ignorance. Because ignorance is a kind of non-existence. Metaphorical death is the ego leaving the body. In this case, the composition of the body and soul is subject to a figurative non-existence. According to the second classification, death is divided into two parts as "willful" and "natural". While the willful death is freeing oneself from the bonds of the body before death and showing no interest in worldly life, natural death is soul's leaving the body. Willful death means preparing the soul according to the conditions of the realm of existence that will be experienced after death rather than constantly remembering death as a rehearsal of natural death. For this, first of all, the soul should increase and deepen its knowledge as much as possible, and then reduce its dependence on the bodily desires and wishes. Therefore, the existence of the human soul and the body move in the opposite direction. As one get older, his or her soul gets stronger and his or her body weakens.

In Islamic philosophy, the metaphysical basis of death is hidden in dividing the existence into two: necessary and contingent. This division is reflected in cosmology, with the idea that existence takes place in the form of a vertical movement of up and down. Accordingly, the contingent being exists depending on the Necessary Being. The emergence of contingent being means diverging from the source. The final order of existence, in which divergence ends and turning back begins, is the level of material existence. The material existence continues through the vegetative, animal and human stages, from there to the semi-abstract and then to the full abstract realm. During this journey, the transitions between each order of existence are considered a kind of death and life. According to Muslim philosophers, each soul tastes death on a concrete and objective ground, but abstractly and subjectively. The reason for this is the ontological and epistemological level that the soul had reached before death. Death will be a great source of blessing and joy for the soul, if it is ontologically near the top of ranks of being, intellect. Death is the cause of fear and sadness for a soul that strengthens its ties with its body in the opposite direction.

Death is basically the end of worldly and material life, which leads to the multiplicity, individuality and distinction. So death is an act of unity, return to the Lord, and connection to the source. The Muslim philosophers, who evaluate death in terms of its light (nûr), and abstract and divine essence, consider death as the time to see the results of this essence accumulated in this world. According to this, death is like the time of harvest that the order of being reached ontologically by human beings. Ontologically, death is not just a corridor that needs to be crossed, but a change in the subject. Epistemologically, death is an increased understanding of the subject. In this respect, death is the awakening from heedlessness. This awakening means the realization of self-knowledge thanks to the transition between the ranks of being and thus the increase of the knowledge of the individual. On the other hand, death is a kind of close cause for people who cannot get rid of doubt in this world conditions. The person who dies does not want to worry about living in this world, but his abstract essence is precisely associated with death. Death is the movement of ascension of the being and the movement of ascension from the material to the semi-abstract, with a revolutionary effect on the principle of ore movement. Since this is an ontological ascent, it can be compared to the transition from childhood to mature. Epistemologically, death is awareness and a kind of enlightenment. In this respect, death is like waking up from sleep. This awakening teaches us that the realm we leave is at a lower level of reality.

Keywords: Islamic Philosophy, Death, Ibn Sīnā, Fārābī, Mullā Sadrā.

GİRİŞ

Ölüm bütün canlılar için bir açıdan trajik bir olguyken başka bir açıdan ise bir tür gereklilik ve rahmettir. İnsanın, ölümü diğer canlılara göre daha güçlü bir

biçimde idrak ediyor olması onun trajik, dramatik ve ilâhî boyutlarını ortaya çıkartır. Bu idrakin farkında olarak ölüm düşüncesiyle beraber yaşamak durumunda olan insan, ona karşı merak, korku bazen de ister duyar. Belki de ölüm dışında insan hayatını böylece kuşatan ve onu sürekli etkisi altına alan çok az olgu vardır. Buradan hareketle ölüm, insanın bilimsel faaliyetleri kapsamında felsefe başta olmak üzere kelam, tasavvuf, psikoloji vb. gibi dini ve sosyal bilimlerin ilgilendiği temel meselelerden birisi olma özelliğine haizdir. Hatta ölüm kavramı, felsefenin ve insanın tanımında yer alır. Bunun sebebi felsefe ve dinin ölümü özel bir bağlamda konu edinmesidir. Felsefe ve din ölümün ne olduğu yanında ölüm korkusu ve ölümsüzlük gibi problemleri de temel meseleler olarak araştırır.

Ölüme dair yapılan felsefi çalışmalarda daha çok ölüm sonrası hayat tartışılmıştır.¹ Bu çalışmada ise ölüm mahiyeti yönünden araştırılacaktır. Yani ölüm korkusu, ölümü hatırlamanın faydaları, ölümün amacı, ölümün insan ve toplum üzerindeki etkileri, ölüm sonrası hayat, ölümsüzlük düşüncesi vb. gibi konular araştırmanın dışında tutulacaktır. Ölümün mahiyetini araştırmaya yönelik çalışmaların azlığı, ölümün ne olduğunun gayet açık olduğu yönündeki bir düşüncenin eseridir, denilebilir. Hâlbuki ölüm gerçekten bir sırdır. Şöyle ki ölümün idrakinden sonra diğer insanlara “onun nasıl bir şey olduğu” yönünde bildirimde bulunulması imkânsızdır. Beden ile nefis arasındaki ilişkiye dair ölüm üzerinden şöyle bir değerlendirme yapılabilir: Eğer panteist görüşte olduğu gibi, nefis bedenle tek bir cevher olsaydı ölümün gerçekleşmemesi gerekirdi. Eğer Descartesçi veya Hindu öğretilerdeki gibi beden ve ruh tamamıyla iki ayrı cevherse bunların birleşmemeleri ve en azından birbirlerini etkilememeleri gerekirdi. Çünkü birleşme ve etkileme varlık ortak paydası dışında gerçekleşemez. Görüşlerini bu iki görüş arasında konumlanmaya çalışan İslâm filozoflarının ölümü izah etmekte oldukça güçlük çektikleri söylenebilir. Bu meyanda İslâm filozofları ölümü nefsin bir organını/aletini yitirmesi olarak tasvir etmişlerdir. Şu halde nefis ölümle beraber bir eksilmeye gitmektedir. Hâlbuki onlara göre, nefis ölümle beraber yetkinleşmektedir.

İnsanın ölüm algısı yaşantı biçimini etkilemektedir. Filozoflar insanı ölümlü varlık olarak tanımlarken ölümün önemine de işaret etmişlerdir. Çok fazla yazılıp çizilen bir konu olmakla birlikte ölümle ilgili olarak yazılanların çok azı teknik anlamda felsefidir.² Ölüm, felsefenin gerçek ilham perisi veya esin kaynağıdır. Bu sebepten ötürü Sokrates felsefeyi “ölüme hazırlık” diye tarif etmiştir. Biraz abartılı olsa da ölüm olmasaydı felsefe yapmak kolay kolay mümkün olmazdı, denilebilir.³ Filozofça bakış nesne ve olgulara farklı bakabilmeyi gerektirir. Ölüm, nefis ve beden

¹ Müfit Selim Saruhan. “İslâm Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi” başlıklı makalesi buna örnek olarak verilebilir. Bk. Müfit Selim Saruhan. “İslâm Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi” *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/1 (2006), 87-105.

² Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992), 228.

³ Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 50.

birbirinden ayrılması olarak basitçe tanımlanabilirken filozof bunun basit bir şey olmadığını düşünür.

İnsan, kendi varlığı başta olmak üzere mevcutların başlangıç ve sonunu bilmek ister. Bu sebeple insan hayatında doğum ve ölüm günleri özel bir ilgiye tâbidir. Felsefenin tanımlarından birisinin “başlangıç ve sona dair bilgi sahibi olmak” şeklinde yapıyor olması, ölümün künhüne ermenin bütün bir gerçeği öğrenmede önemli bir katkı sağlayacağı söylenebilir. Şu halde filozoflar doğal yollardan ölüm gelmeden önce ölümün provasını yaparak ölümün getirdiği kazanımları elde etmeye çalışmışlardır. Bu kazanımları sayesinde bazı İslam filozofları bedenini bir elbise gibi kullandığını söylerken bazı ariflerin ise istedikleri zaman tabî ölümlerini gerçekleştirebildiklerini ve bazısının ise ölüm gününü düğün günü olarak yorumladığını görmekteyiz. İşte bu sayede filozof ve ariflerin ölümün mahiyetine dair anlatımlarının bütün bir hayatı anlamlandırmada ve medeniyetin şekillenmesinde ne kadar önemli olduğu söylenmelidir.

Modern öncesi dönemlerde insanın tabiatın bir parçası olması sebebiyle ölüm doğal bir şey olarak kabul edilmekteydi. Bugün ise insanın kendi yarattığı yaşam alanlarından ölüm tarafından zorla çıkartılıyor olması ölümün nihilizm yönünde yorumlanması eğilimini gittikçe güçlendirmektedir. Bununla birlikte modern varoluşçuluk ölümü, modern dünyada insana yaşadığını, özgürlüğünü, kendini gerçekleştirme ve nihayetinde var olduğunu hatırlatan en önemli olgu şeklinde yorumlamaktadır.⁴

Ölüm ne olduğuna dair algının bir medeniyeti nasıl etkilediğini görebilmek için Doğu medeniyetleri ile modern Batı medeniyetini karşılaştırmak yeterlidir. Doğulular ölümü yeniden diriliş veya yeniden bedenlenmenin bir başlangıcı olarak gördüklerinden ondan hoşnutsuzluk duymadıkları gibi neredeyse bütün bir hayatı güne hazırlanarak geçirmeye çalışırlar. Dinden uzak duran bir Batılı veya Batılılaşmış bir Doğulu için ölüm bir yok oluşturmaktır. Doğulu için ölüm, varoluşsal tekâmülün bir safhası iken seküler Batılı için bütün sahip olunanların yitimidir. Modern dünyada ölüme çare bulunmaya çalışılması da bir açıdan böyle bir anlayışın ürünüdür. Doğuda ise ölümün çaresi yine ölümün kendisi olarak kabul edilir. Çünkü ölüm, ölümsüzlüğe açılan bir kapıdır.

1. Kur’ân ve Hadislerde Ölüm

Öncelikle ölümün tanımı hakkında bahsetmek gerekirse Arapçada ölüm “hareketsizlik” anlamına gelmektedir. Ölü canın bedeni terk etmesiyle hareketsiz kalan

⁴ Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, 72-78; Nurhayat Çalışkan Akçetin, “Heidegger’in Düşüncesinde Ölüm”, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/4 (Haziran 2010), 4.

kişidir.⁵ Buradan hareketle kişinin varlığının toplumsal hayatta ve geride bıraktıkları arasında etkisini yitirmesine mecazi anlamda ölüm denilmiştir.⁶

Biyoloji ilmi açısından ölümle ilgili olarak şunlar söylenebilir: Canlılığı ifade eden “organize karmaşıklık” ile evrenin en temel yasalarından biri olan Termodinamiğin ikinci yasası doğaları icabı birbirine zıttır. İkinci Yasaya göre organize sistemler kendiliklerinden karmaşa ve düzensizliğe gitme eğilimindedir. İşte ölüm bu eğilimin sonuca ulaşmasını ifade eder.⁷ Başka bir tabirle ölüm, bir sistemin kopyalanmaya dayalı kinetik dünyasından Termodinamik dünyaya, “normal” kimyanın dünyasına geri dönüşten başka bir şey değildir.⁸ Felsefi olarak ise ölüm, nefsin bedenle ilgilenme ve onu yönetme işini terk etmesidir.⁹

Ölüm, mahiyetiyle *Kur’ân* ve Hadislere konu olmuş önemli bir meseledir. *Kur’ân*, Âl-i İmrân Sûresi 169-171. âyetlerinde ölümü, şuur ve eylemin yitirilmesi olarak tanımlar.¹⁰ Bu âyetlerde, Allah yolunda öldürülenlerin ölü olmadığı, bilakis diri olup yaşadıkları ve kendilerine verilen nimetlerin sevinci içinde olduklarını bildirilir. Zümer Sûresi 42. âyet,¹¹ önceki âyeti destekleyerek ölüm ve uykuyu kardeş olarak tanımlar. Şöyle ki ölüm ve uykunun her ikisinde de nâtık nefis bedeni sevk ve idareden el çeker. Şu halde uyku nefsin soyut varlığını ispatlayan ve soyut düzlemde yaşanan en önemli tecrübelerden biridir.

Cehaletin ölüm olarak değerlendirilmesine benzer olarak *Kur’ân* dünya hayatını bir tür manevî uyku hali olarak değerlendirir. Buna göre ölüm bir uyanış ve kendine geliştiren başka bir şey değildir. Kâf Sûresindeki şu âyet bu anlama işaret etmektedir: “*Andolsun ki sen bundan gaflette idin. Şimdi gaflet perdeni açtık; artık bugün gözün keskindir.*”¹²

Kur’ân’da ölüm, bir seferinde Allah’a,¹³ diğer seferinde ölüm meleğine,¹⁴ başka bir seferinde ise Allah’ın elçisine nispet edilmektedir.¹⁵ Nispet ne olursa olsun nihayetinde ölüm, gerçekleşmesi zorunlu olan doğal bir durumdur. Ölenlerin

⁵ İbn Manzûr, *Lisanü’l-‘Arab* (Beyrut: Dârun Şâdirun. 1414), 2/92.

⁶ Muhammet Altaytaş, *Varoluşsal Açından İslâm İnancında Ölüm* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 12-13.

⁷ Addy Pross, *Yaşam Nedir? Kimyanın Biyolojiye Dönüşümü*, çev. Raşit Gürdilek (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 21.

⁸ Pross, *Yaşam Nedir?*, 150.

⁹ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri’l-*Kur’ân** (Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî lil-Metbûât, 1417/1997), 14/ 288.

¹⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri’l-*Kur’ân**, 4/63.

¹¹ “Allah (ölen) insanların ruhlarını öldüklerinde, ölmeyenlerinkini de uykularında alır. Ölümüne hükmettiklerinin ruhlarını tutar, diğerlerinin belli bir süreye (ömürlerinin sonuna) kadar bırakır. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır.” *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), el-Zümer, 39/42.

¹² el-Kâf, 50/22.

¹³ el-Bakara, 2/28.

¹⁴ es-Secde, 32/11.

¹⁵ el-En’am, 6/61.

kendisine döndürüldüğü merci ise Allah'tır. *Kur'ân* buna şöyle işaret eder: “*Ey insan! Şüphesiz sen Rabbine (kavuşuncaya kadar) didinip duracak ve sonunda didinmenin karşılığına kavuşacaksın.*”¹⁶

Kur'ân'a göre ancak Allah'ın dostları ölümü gönül rahatlığıyla kabul edebilir.¹⁷ Yine *Kur'ân*'da, Allah'a kavuşacaklarını umanlara Allah'ın selam ve esenlik sözüyle karşılık vereceği bildirilir.¹⁸ Fecr Sûresindeki ilgili âyetlere göre ölüm, yüce normların en üstünü olan Rabbe layık ve yakışır bir seviyede yaşamış müminin Rabbine kavuşması ve kendisi gibi bu hedef uğrana yaşayan insanların arasına katılması olarak tanımlanmıştır.¹⁹ Rabbe yakınlaşma gayesi gütmeyen kişiler dünyaya bağlılıkları dolayısıyla ondan ayrılmak istemezler. Onlar için ölüm zor bir ayrılıktır.²⁰

Bir âyette şöyle buyurulmuştur: “*Orada ilk ölümden başka bir ölüm tatmazlar. Allah, onları cehennem azabından korumuştur.*”²¹ Bu âyetteki ilk ölümden maksat; manevî uyku maddî uyanıklık içerisinde olunan dünyadan, maddî uyku manevî uyanıklığın olduğu ahiret âlemine geçilmesidir.²²

Ölümlerle ilgili olarak Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir kutsî hadiste Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*Yapmak durumunda olduğum hiçbir hususta, ölümden hoşlanmayan müminin ruhunu alma zamanındaki tereddüdüm kadar tereddüt göstermem ve aslında onu üzmemden hoşlanmam.*”²³ Bu hadiste, ölümün ne olduğunu bilmediğinden dolayı ondan hoşlanmayan insanların içine düştüğü uygunsuz duruma işaret edilerek önemli bir uyarıda bulunulmuştur. Buna göre ölüm, ruhun Allah Teâlâ tarafından kendi katına çekilmesinden başka bir şey değildir.

Başka bir hadiste ölümün öldürülüşü şöyle tasvir edilir: “*Kıyamet günü ölüm, alaca bir koç suretinde getirilir... Bunu takiben koçun kesilmesi emredilir ve derhal boğazlanır. Bundan sonra: Ey Cennet halkı! Cennette ebedi yaşayacaksınız, artık ölüm yoktur. Ve ey Cehennem halkı! Sizler de ebedisiniz, artık ölüm yoktur denilir.*”²⁴

Ölümün öldürülmesi, nefsin varlık dereceleri arasındaki ilerleyişini tamamlaması yönünde yorumlanabilir. Başka bir ifadeyle nefis varoluşu sırasında birçok mertebeden ayrılmış/ölmüş, birçok mertebeye ulaşmıştır/doğmuştur. Nefis, artık son noktaya ulaştığından başka bir dönüşüm ve değişime maruz kalmayacaktır.

¹⁶ el-İnşikâk, 84/6.

¹⁷ el-Cum'a, 62/6.

¹⁸ el-Ahzâb, 33/44.

¹⁹ el-Fecr, 89/27-30.

²⁰ el-Enfâl, 8/50.

²¹ ed-Duhân, 44/56.

²² Molla Sadrâ, *Mefâtiḥü'l-ğayb*, thk. Necefkulu Habibî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1384), 2/875.

²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), “Rikâk”, 38 (No. 2489). Konuyla ilgili olarak Gürbüz Deniz ruh beden birlikteliğinin esas olduğunu söylemektedir: Gürbüz Deniz, “İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar”, *Eskiye* 29 (2014), 114-1145.

²⁴ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Daru't-Turasi'l- Arabî, ts. “Kiyâme”, 40.

Bu son nokta, filozofların müstefâd akıl dedikleri varlık seviye olsa gerektir. Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) bu hadisi bu meyanda yorumlamıştır ve ilgili yorum aşağıda gelecektir. Ölümün mahiyetine dair Hz. Peygambere atfedilen birçok söz vardır. Ancak senetlerinin zayıflığından dolayı buraya almadığımız bu rivayetlerden bazılarını ilerleyen sayfalarda işaret edilecektir.

2. İslam Öncesi Antik Yunan Filozoflarına Göre Ölüm

Felsefe tarihinde ölüme dair söz söylememiş filozof yok gibidir. Mistik öğretiyi matematiksel dehasıyla birleştirmeyi başaran Pisagor'un (ö. MÖ 570) ölümü, dış dünyada hayat sahibi insan ferdi için geçerli bir durum olarak yorumladığı söylenmelidir. İnsan ferdi ruh ve beden bir çeşit terkipten ibaretken ruh ise ezeli bir sayı, âleminin ruhunun bir parçası ve göksel bir kıvılcımdır. Öyleyse ölüm, ruhun şimdiki hayatından daha aşağı veya daha yüksek bir hayata ulaşmasına aracılık eder. Ölümle yükselişini sürdüremeyen ruhlar tenasühe tâbi olarak başka bedenlerde hapsolmaya devam eder.²⁵

İslâm dünyasında yeterince tanınan Demokritos'a (ö. MÖ 370) göre atomlar özsel hareket içerisindedirler. Boşlukta rastgele hareket eden atomlar birbirini çekme ve itme durumundadır. Ruh ince, düz, yuvarlak ve ateş atomlarına benzer atomlardan oluşur ve bu sebeple o, beden hareket ettiricisidir. Bedende solunum işlemini gerçekleştiren ruh ile ruha benzeyen hava atomları etkileşime girer ve böylece hayat devam eder. Bu etkileşimin sona ermesi solunumun son bulması yani ölüm anlamına gelmektedir.²⁶

Ölümü felsefi olarak konu edinen filozofların başında Eflâtun (ö. MÖ 347) gelir. Ona göre ölümü tecrübe eden insan nefsi, değişken tözü temsil eden beden ile değişmez tözü temsil eden ruh arasında birleştirici bir ögedir.²⁷ Eflâtun ölümün ne olduğuna dair şöyle bir kıyas kurar: Ölüm ya hiçliğin ve/veya yokluğun içinde kaybolmaktır. Bu takdirde o, derin ve rüyasız bir uykudan farksızdır. Ya da insanı başka âleme ulaştıran bir geçittir, bu takdirde insana yeni tecrübeler ve yeni vazifeler getirecektir. Sonuç olarak iki durumda da ölüm iyidir.²⁸

Eflâtun'a göre ölüm, nefsin tenden ayrılmasından başka bir şey değildir. Filozof ise doğal olarak ölüm gelmeden nefsini beden bağlarından kurtarmaya çalışan kişidir. Bu açıdan o, diğer insanlardan farklılaşır. Çünkü tende olduğu müddetçe insanın herhangi bir şeyi tam olarak öğrenmesi mümkün değildir. Şu halde gerçek bilgi ölüm sonrasında mümkün olmaktadır. Ölüm sonrasında saflığa ulaşan insan, basit ve temiz olanın bilgisini elde edebilir. Öyleyse filozofun asıl işi nefsini arındırıp tenin baskısından kurtarmaktır. Ölümünden korkan veya öleceği için hiddetlenen kişi bilge

²⁵ Bayram Ali Çetinkaya, *Felsefe Tarihi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018), 82-83.

²⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 60-62.

²⁷ Eflâtun, *Timaios*, çev. Erol Güneş - Lütfi Ay (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 37.

²⁸ Von Aster, "Felsefe Tarihinde Ölüm Meselesi", *Üniversite Konferansları 1940-1941* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1941), 187.

olamaz. Çünkü teni seven, mevkii veya zenginliği yahut her ikisini birden seviyor, demektir.²⁹

Aristoteles'in (ö. MÖ 323) ölüm üzerine ayrıntılı olarak durmadığını görmekteyiz. Çünkü bu ve benzeri konular onun felsefesinde merkezi bir yer teşkil etmez. Bilindiği üzere ona göre, nefis bedeninin bir yetkinliğidir ve bedeninin yok olmasıyla nefis de yok olur. Yani nefis kendiliğinden hareket eden ve bedensiz var olabilen soyut bir varlık değildir.³⁰ Ancak bununla beraber Aristoteles'in aklı teorik ve pratik olarak ikiye ayırdığını ve ölüm esnasında edilgin aklın yok olmasına rağmen etkin aklın ölümsüzlüğe kavuşarak ebedileştiğini belirttiğini de hatırlatmak gerekir.³¹

Epikür (ö. MÖ 270) ölümü gündeme getirilmeye değmeyecek bir konu olarak değerlendirir. Hayat ölümü, ölüm de hayatı dışladığından böyle bir faaliyet beyhudedir. Epikür'ün ölümle ilgili kötümser açıklamaları eskiden olduğu gibi bugün de ilgi görmektedir. Ölümün kötü oluşu, özünden değil insanları yoksun bıraktığı güzellikler nedeniyle.³²

Stoacılar göre doğanın bir parçası olan insan ruh ve bedeniyle beraber var olur. Ölüm ise insanı oluşturan ana unsurların ait oldukları yerlere dönmesini ifade eder. Buna göre beden doğaya, ruh ise kâinatın ruhuna döner. Nehirlerin denizlere dökülmesi gibi ruhlar da kâinatın ruhuna kavuşur. Kâinat bir meyve ağacına, insan da bu ağacın meyvesine benzetilir. Meyvenin olgunlaştıktan sonra ağacı terk etmesi gibi insan olgunlaşınca ölümle beraber dünyayı terk etmelidir.³³

İslâm filozoflarını görüşleriyle en çok etkileyen filozofların başında gelen Plotinus'a (ö. 270) göre insan nefsi Bir ve Ruh/Akıl'dan sudûr eder. Sudûr aynı zamanda bir uzaklaşma ve iniş hareketidir. Bu hareketin sona erdiği noktadan yani aşağı varlık koşullarından yukarıya doğru çıkmaya başlaması gerekir. İşte ölüm, bu çıkış hareketinin sonucudur ve nefsin tekâmül etmesini simgeler. Başka bir ifadeyle evrensel ruhtan gelen nâtık nefis basit, bölünmez ve bozulmazdır. Evrensel ruh hayatın ilkesidir ve ölümsüzdür. Nefsin melekelerini geliştirebilmesi ve bilfiil haline gelip kudretini gösterebilmesi için bedene inmesi gerekir. Bedene sarılıp nefsin semavi kökeni unutanlar bu durumdan kurtulmak için tenasühe tâbi olup acı ve ızdırap çekerler.³⁴ Nefsin dikey yönde yükseliş hareketini gerçekleştirdiğini ifade

²⁹ Eflâton, *Phadion*, çev. Hamdi Ragıp Atademir – Suut Yetkin (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 15-23.

³⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine (Peri Psukhes)*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 35, 47, 53.

³¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine (Peri Psukhes)*, 161-170.

³² Mustafa Çakmak, "Epikür ve Lukterius'un Ölüm ve Yokluk Algılarına Dair Bir Değerlendirme", *Beytülhikme An International Journal of Philosophy* 8/1 (2018), 363.

³³ Fatma Zehra Pattabanoğlu, "İslâm Filozoflarının Ölüm Hakkındaki Düşüncelerinde Stoacı Filozofların Etkisi", *Ekev Akademi Dergisi* 19/64 (Güz 2015), 88.

³⁴ Plotinos, *Enneadlar*, çev. Haluk Özden (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008), 100-106.

etmesi açısından Plotinus'un İslâm filozoflarının ölüm telakkileri üzerine ayrı bir etkisi vardır.

3. İslâm Filozoflarına Göre Ölümün Mahiyeti

İslâm filozoflarının, ölümün Tanrısal yakınlığın bir aracı ve ölümsüzlüğün bir başlangıcı olması nedeniyle korkulmaya değer bir şey olmadığı, filozof için felsefenin ölüme bir tür hazırlık olduğu ve gerçek özgürlüğün ölümle elde edildiği vb. düşüncelerde Stoacılar gibi etkilendikleri söylenebilir.³⁵ Ayrıca yukarıda görüşleri açıklanan diğer filozoflardan da etkilendikleri bilinmekle birlikte İslâm filozoflarının ölüme dair görüşlerinde *Kur'ân* âyetlerinin ve Hz. Peygamberin hadislerinin etkisinin daha fazla olduğu söylenmelidir. Örneğin “*Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine, insanlar arasında yürüyeceği bir nur verdiğimiz kimsenin durumu...*”³⁶ diye devam eden âyet, filozoflarca asıl ölümün cehalet, diriliğin ise “ilim sahibi olmak” olarak yorumlanmasında etkili olmuştur.

İlk İslâm filozofu Ebû Ya'kûb el-Kindî, (ö. 252/866 ?) eski filozofların felsefeyi “ölümü tercih etmek” olarak tanımladıklarını ve ölümü de ikili bir tasnife tâbi tuttuklarını dile getirmektedir. Bu tasnifin birincisi nefsin bedeni kullanmayı terk etmesi anlamında “tabiî ölüm” olarak adlandırılmıştır. Diğeri ise insanı felsefeye ulaştıran “arzuları öldürmek” olarak ifade edilmiş ancak adlandırma yapılmamıştır.³⁷ İslâm filozofları genellikle Eflâtun'un ve Kindî'nin bu ayrımını takiple ölümü, iradî ve tabiî ölüm olarak adlandırmışlardır. Kindî, ölümün mahiyetinden çok ona karşı duyulan hoşnutsuzluğu ve endişeyi konu edinir. Ona göre ölüme karşı duyulan hoşnutsuzluk ona dair cehaletten kaynaklanır. İnsanlar bilgisizce ölümü bir “yok oluş” olarak değerlendirmektedir; hâlbuki ölüm rahmin darlığından kurtulup geniş bir dünyaya adım atmaya benzer.³⁸ Ölüm konusunda Kindî'yi takip eden Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) ölüm korkusunun giderilmesi yönünde görüşler serdetmiştir. Ona göre ölüm korkusu akıllı bir insanın içine düşeceği bir korku değildir. Çünkü ölüm sonrası hayat bu dünya hayatından daha değerli ve üstündür. Ayrıca ölüm insanın acı çekmesinin bir sebebi değil acılarından kurtuluş ve rahata erişim ta kendisidir.³⁹

Ebû Nasr el-Fârâbî'nin (ö. 339/950) de ölümün ne olduğundan çok ölüm korkusuyla ilgilendiği görülmektedir. O, Eflâtun'un “İradî olarak öl ki tabiî bir hayatla canlı kalasın.” sözünün iradî ve tabiî ölüm ayrımını ifade ettiğini bildirir. Burada tabiî olarak yaşamaktan maksat nefsin elde edeceği yetkinlik ve mutluluktur. Şu halde iradî

³⁵ Pattabanoğlu, “İslâm Filozoflarının Ölüm Hakkındaki Düşüncelerinde Stoacı Filozofların Etkisi”, 88.

³⁶ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), el-En'âm, 6/122.

³⁷ Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 260. Kindî'nin arzuları öldürmeye ad vermediğini görüyoruz.

³⁸ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 506-508.

³⁹ Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 188-190; Saruhan, “İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi”, 92-93.

ölümünden kast edilen şehvet ve öfkeye bağlı olarak nefse ârız olan şeylerin yok edilmesiyle tabii ölümle ise nefsin bedenden ayrılması kast edilir.⁴⁰

Faziletli insana göre ölümün durumu, kârdan zarar eden tüccarın durumu gibidir. Yoksa ölüm insanın kazanımlarını elinden alıp götürmez. Başka bir ifadeyle ölüm iyilerin iyiliklerinin niceliksel azalmasından başka bir anlama gelmemektedir. Bunun için iyi insan hayatta kalmayı sevmeli ve ölümün erken olmasını talep etmemelidir. Bununla beraber iyi insanın faziletli şehir için ölmesi gerektiği anda ölümünden kaçmaması gerekir.⁴¹ Diğer taraftan hikmet sahibi olmayan birisi sadece ölmekle hikmet sahibi olmaz.⁴² Hatta kötü bir insan ölüm anında birçok yönden gam çeker. Eğer bu insan, gerçek saadetin ahirette olduğunu bilseydi, bu saadetin başlangıcı olan ölüme hazırlanırdı.⁴³ Dünyevî bağlardan kurtulup tecerrüt etmiş nefis, ölümle birlikte, kendisine benzeyen nefislere kavuşur. Bu kavuşma makul olanın makul olanla birleşmesinden başka bir şey değildir. Birbirleriyle buluşan nefisler akledişlerinin güçlenmesiyle müthiş bir mutluluk ve sevinç yaşarlar.⁴⁴ Görüleceği üzere onun bu görüşü Fecr Sûresinin son âyetlerinin tefsiri olarak yorumlanabilir.

İhvân-ı Safâ'nın (X. Yüzyıl) ölüm konusuna nicelik ve nitelik yönünden özel bir ilgi gösterdiğini ve ölümün anlamına dair çok sayıda benzetmeler yaptığını görmekteyiz. Buna göre ölüm, bebeğin ana rahminden ölüp dünyaya doğmasına benzer. Başka bir ifadeyle doğumun bu dünya hayatının başlangıcı ve sebebi olması gibi ölüm de uhrevi yaşamın başlangıcı ve nedenidir. Bu durum, onlar tarafından öğrencinin okuldan mezun olmasına benzetilir. Nasıl ki öğrenci okulda eğitimini tamamlayınca mezun olursa insanlar da dünyada yetkinlik kazandıktan sonra oradan ayrılmak durumundadır. Diğer bir benzetmeye göre kişi, hayat ummanında dolaşan bir gemici gibidir. Ölüm ise kişiyi ticaretin kârını elde edeceği pazara ulaştıran sahildir.⁴⁵

İnsanın dünya hayatındaki tekâmül süreci bebeklikle başlayıp ölümle biter. Bebek bile diğer hayvan yavrularına nazaran daha bilişsel hareketlerde bulunur. Çocukluğa ulaşıldığında akıl hâlâ bilkuvvedir ve ergenlik ile bilfiil olur. Yetişkin insanların nefisleri bilfiil akıllı, bilkuvve âlimdir. Âlimlerin nefisleri bilfiil âlim iken bilkuvve filozoftur. Filozofların nefisleri bilfiil filozof iken bilkuvve melektir.

⁴⁰ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 264.

⁴¹ Fârâbî, *Fuşûlü'l-medenî*, çev. Hanifi Özcan, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987), 62-63; Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille, Din Üzerine*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 30.

⁴² Fârâbî, *Fuşûlü'l-medenî*, 64.

⁴³ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), 125.

⁴⁴ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 214.

⁴⁵ *Resâ'ilü İhvâni's-Şafâ*, (Kum: Mektebü'l-'İlami'l-İslâmî, 1405), 3/39-44. Mutahharî'nin belirttiği gibi ölümle ilgili bu benzetme bir açıdan geçerli iken başka bir açıdan geçersizdir. Anne karnının dünyanın bir parçası olması açısından geçersiz iken anne karnı ile dış dünya arasındaki koşullardaki farklılık açısından ise geçerlidir. Murtaza Mutahharî, *Adl-i İlâhî*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: Kevser Yayınları, 2014), 202.

Filozoflar ölünce bilfiil melek olurlar. Şu halde ölüm rahmet içeren hikmetli bir şeydir.⁴⁶ Plotinuscu bu görüş İhvân-ı Safâ sonrası İslâm filozoflarının ölüm tasavvurlarında temel bir fikir olarak yer edinmiştir.

Ölüm iki sebeple gerçekleşir: Birincisi tabiî sebeptir ki yaşlanmaya bağlı olarak beden zayıflaması, gittikçe tembelleşmesi, organları harekete geçiren sinir ve kasların gevşemesi ve sonunda uzuvların görevlerini yapamaz hale gelmesinden ibarettir. İkincisi ise insan bedenine dıştan ilişen sebeplerdir. Dışarıdan ilişen bu sebepler sonucunda nefis bedeni kullanmayı terk eder. Bunlar hastalık, kaza, öldürme ve yaralama gibi şeylerdir.⁴⁷

İbn Miskeveyh'e (ö. 421/1030) göre ölüm, nefsin bir âlet gibi kullandığı bedeni terk etmesidir;⁴⁸ yoksa bir yok oluş değildir. O, "İradî olarak öl ki tabiî bir hayatla canlı kalasın." sözünü şöyle yorumlar: İradî ölümden kasıt arzuların bilgeliğe engel olmayacak biçimde yoldan kaldırılması ve tutkulara bağımlılıktan kurtulmaktır. İradî hayat ise insanın canının çektiği yiyecek ve içecekleri elde etmek için gayret göstermesidir. Tabiî hayat, nefsin cehaleti terk etmesi ve hakiki ilimlerden faydalanması sonucunda ebedî varlığa kavuşmasıdır. Tabiî ölüm ise nefsin bedeni terk etmesidir.⁴⁹

İnsanın "konuşan, ölümlü ve canlı" olarak tanımlanmış olması, ölümün ne kadar değerli olduğunu gösterir. Ölüm insanı ontolojik olarak tamamlayan ve onu mükemmelleştiren şeydir. İnsan ölümlü yüksek varlık mertebelerine ulaşabilir. Ayrıca mantıken insanın tanımını oluşturan unsurlara ayrılması gayet doğaldır. İnsanın faslı/ayrımı⁵⁰ ölüm olduğuna göre bundan kaçış söz konusu olamaz. Ona göre ölümden korkanlar bu hakikati bilmeyenlerdir. Son olarak ölümlü bedenin acıları sona erer; çünkü nefis bedenle ilgilendiği müddetçe beden, acı ve elem duyar. Bu anlamda ölüm acı bir olay değil aksine bedenin acı ve elemine sona ermesidir.⁵¹

Nefsi, bilkuvve hayat sahibi organik tabiî cisim için ilk yetkinliği⁵² olarak tanımlayan İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) göre bedenlerin hazır oluşuyla birlikte "Ayrık Nedenler" nefse varlığını bahşederler. Nefis yetkinliğini elde ettikten sonra bedenden ayrılır. Bu durumda bileşik bir yapıya sahip olan beden bozulmuş geçerken basit bir

⁴⁶ *Resâ'ilü İhvânî's-Safâ*, 3/47; Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 184.

⁴⁷ Hilmi Karaağaç, "İhvân-ı Safâ Risalelerinde Ölüm ve Ötesi", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/32, (Kasım, 2016), 122; Muharrem Şahiner, "İhvân-ı Safâ'nın Din Dili Bağlamında Eskatoloji", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Aralık 2019), 758.

⁴⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-'ahlâk fi't-terbiyeti* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1985), 174.

⁴⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-'ahlâk*, 176.

⁵⁰ Ölüm canlının ayrımlarından birisidir, türe değil cinse aittir. Şu halde ölüm insanın uzak ayrımdır.

⁵¹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-'ahlâk*, 176-177.

⁵² İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs risâletü fi'n-nefsi ve be'âduhe ve me'âduhe*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî (b.y. Dârü'l-İhyâ'i-l Kütübü'l-Arabiyye, 1371/1952), 55-56.

varlık olan nefis bozulmadan varlığını sürdürür. Şu halde nefsin bedenle alakası birinin diğerine tabiat olması şeklinde değil; tam aksine nefsin, bedenle iştiğal etmesi şeklindedir.⁵³ Bu görüşüyle onun Aristoteles çizgisinden uzaklaştığını görmekteyiz.

Ölüm insanın tanımı olacak kadar önemlidir: “İnsan konuşan, canlı ve ölümlüdür.” Buna göre ölümden kaçış imkânsızdır. Tanımı oluşturan parça, tanımlananı oluşturan ve onu tamamlayan şeydir. Şu halde insan ölünce varlığını tamamlamış olur.⁵⁴ İbn Sînâ'ya göre, nefis, bedenle olan uzun münasebeti yüzünden onu, kendisinin bir parçası zanneder. Bu durum, bir insanın uzun süre aynı elbiseyi giymekle ona karşı duyduğu yakınlığa benzer.⁵⁵

İnsan nefsi bedenle bağlantısını koruduğu müddetçe aklını tam olarak bilfiil kılıp yetkinleştiremez.⁵⁶ Şu halde nefis, kendini tam olarak gerçekleştirip güçlerini gerçek anlamda ancak ölüm sonrasında gereği gibi icra edebilir. Fakat nefsin bunu sağlayabilmesi için yaşarken bu güçlerini köreltmemiş olması gerekir. Eğer köreltirse ahiret hayatında karşılaşacağı durumlardan acı çeker ki bu hali ağzın tadı bozulması nedeniyle lezzeti yiyecekleri acı olarak duyumsamaya benzer.⁵⁷ İbn Sînâ'ya göre yetkinleşmemiş nefislerin ölüm sonrasında herhangi bir yetkinlik elde edip edemeyeceklerine dair bir delil yoktur.⁵⁸ Fârâbî de bu sorunu dile getirmiş ama hakkında yorumda bulunmamıştır.⁵⁹

Nasîrüddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) görüşlerine başvurduğumuzda ise o, aşağıdaki önermelerden hareketle nefsin soyut bir varlık olduğu düşüncesine varır: Soyut özne insanın bulunduğu her hali bilmekle birlikte kendisi bilinemez olarak kalır. Nefis maddî varlıkların aksine iki zıt özelliği kabul edebilir. Nefis soyut ve manevî şeylerden zevk alır. Duyu organları duyulurları algılayıp kendilerini algılayamazken nefis bütün duyuları ve duyulurları birlikte algılar. Şu halde duyu algıları nefsi algılayamadığına göre nefis, soyut bir cevherdir.⁶⁰

Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*'de İbn Miskeveyh'i takiben ölümü nefsin bedenden istifade edememesi olarak tasvir eder. Bu durum, ustanın sanat âletini kaybetmesi gibidir. Öte taraftan filozof için asıl rahatlık bedeninin ağırlık ve ağırlarından kurtulmak, asıl zahmet ise cehalettir. Ona göre de ölüm iradî ve tabîî olmak üzere ikiye ayrılır. İradî

⁵³ İbn Sînâ, *en-Nefsü min Kitâbi's-Şifâ*, thk. Hasanzâde Âmulî (Kum: Mektebül-'ilâmi'l-İslâmî, 1375), 313-319.

⁵⁴ Mirpenç Aksit, “İslam Düşüncesinde Ölümün Felsefeye Konu Olması”, *Uluslararası Din Bilimleri Çalıştayı*, ed. Osman Bayraktutan vd. (İğdır: İğdır Üniversitesi Yayınları, 2017), 213.

⁵⁵ Ali Durusoy, “İbn Sînâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/326.

⁵⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*. çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 322.

⁵⁷ İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve' t-tabî'iyye ve'l-İlâhiyye*, nşr. Mâcid Fahrî (Beyrut: Menşûrât-i Dâri'l-İfâğı'l-Cedîdi, 1982), 330.

⁵⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Dârü'l-İslâmiyye, ts.), 87.

⁵⁹ Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, 64.

⁶⁰ Nasîrüddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Rahim Sultanov - A. Vahap Taştan - Habil Nazlıgül (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 71-76.

ölüm şehvanî hisleri öldürmek ve onun saldırılarından korunmaya çalışmak; tabii ölüm ise canın bedenden çıkmasıdır. Ölüm insanın mahiyetinin bir parçasıdır. İnsanın mahiyeti ise bütündür. Şu halde ölümü insanın yok olması olarak düşünmek büyük bir cehalettir.⁶¹

Endülüslü filozof İbn Tufeyl (ö. 581/1185) ölümü kalpteki sıcak buharın bedeni terk etmesi olarak nitelendirir.⁶² O, bazı şartlar altında ölümü sevinç ve ferahlık olarak kabul eder. Bu şartların en önemlisi zorunlu varlığın bilgisine sahip olarak yaşamaktır. Çünkü ölüm, mümkün varlığın zorunlu varlıkla kaim olduğu bilgisini tecrübe etmede önemli bir geçiş noktasıdır. Bu tecrübe kendisine coşku, sevinç ve ferahlığın eşlik ettiği ontolojik bir tezahür anlamına gelmektedir. Bunun için ona göre Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ölümüne yakın “bu zaman kendisinden yararlanılacak zamandır” dedikten sonra “Allah-u Ekber” diyerek namaza başlamıştır.⁶³ Kısacası ölüm, kendiliğinden oluşan bir durum olmadığından ölümün gerçekleşmesi için dışarıdan metafizik bir kuvvetin ruhu bedenden zorla çıkarması gerekir.⁶⁴

Ebü'l-Velîd İbn Rüşd'e (ö. 520/1126) göre ölüm, nefsin beden denilen âleti kullanmayı terk etmesidir ve ona en çok benzeyen şey de uykudur. Çünkü her iki durumda duyular ve belirli organların işleri askıya alınmaktadır. Ayrıca uyku durumu nefsin kalıcılığının da bir delili olarak yorumlanmalıdır.⁶⁵ Şöyle ki uykuya dalınca nefis, bedeni idareyi terk etmekten başka soyut olan zati varlığını da yitirmiş olsaydı, uyanamaz veya uyanınca bedenin yönetimine kaldığı yerden devam edemezdi. Şu halde ölüm ve uykuda nefsin sadece âlet kullanma yönü geçerliliğini yitirmektedir. Yine Aristoteles'in çok önceden var saydığı organ nakli de bu görüşün bir delilidir. Ona göre bir ihtiyara genç birisinin gözü nakledilse gencin gördüğü gibi net olarak görebilecektir.⁶⁶

Sühreverdî el-Maktûl'e (ö. 587/1191) göre insan ruh/nefis ve bedenden oluşur. Nefis soyut ve kahir bir nur, beden ise karanlık ve gölgemsi bir mevcuttur. Nefis tek bir cevher olduğu gibi bedenden önce de mevcut değildir.⁶⁷ Ayrıca insanî nefis bedende hayvanî ruhun vasıtasıyla bedeni yönetir. Bütün idrak edici ve hareket ettirici güçleri taşıyan hayvanî ruh; bedenin temel sıvılarının letafetinden doğar. Bu latif bir cisim olup insanî ruhun/nefis-i natıkanın nurundan gücünü kazandıktan sonra kalbin sol boşluğundan çıkıp bütün bedene yayılır. Letafeti sayesinde sirayetinin

⁶¹ Nâsîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 189-190.

⁶² İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan (Ruhun Uyanışı)*, çev. Ahmet Özalp (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 79.

⁶³ İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, 127-128.

⁶⁴ Akşit, “İslam Düşüncesinde Ölümün Felsefeye Konu Olması”, 214.

⁶⁵ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık – Mehmet Dağ (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986), 313. Bu gerçek *Kur'ân-ı Kerim*'de Zümer Sûresinde 42. âyette açıkça bildirilmiştir.

⁶⁶ İbn Rüşd, *el-Kesfû an menâhici'l- 'edilleti fi 'akâidi'l-mille*, nşr. Muhammed Abid Câbirî (Beirut: Merkezü Dirâseti'l-Vahdeti'l-Mürebbiyye, 1998), 204.

⁶⁷ Ahmet Kamil Cihan, “Sühreverdî'nin Nur ve İnsan Düşüncesi”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Eyüp Bekiryazıcı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 7/ 986.

gücüne rağmen bedenini herhangi bir yerine ulaşmasının engellenmesi durumunda o organ ölür. Şu halde hayvanî ruh, insanî ruhun yönetim ve eylemlerine bir araçtır. Aracın bozulmasıyla insanî ruh beden üzerinde eylemini gerçekleştiremez olur.⁶⁸

Ölüm bir kurtuluştur. Bunun için nefsi natıka yani emredici nur hem “hakikatin bilgisi” hem de “aşkın gücüyle” ara âlemin varlık koşullarını gereği gibi yerine getirmelidir. Bunun bir sonucu olarak da Nurların Nur’undan aracısız ve aracılı olarak sonsuz aydınlanmalara mazhar olacaktır.⁶⁹ Sühreverdî tam olarak dile getirmese de yokluk anlamında ölümü hakiki ve mecazi olarak ikiye ayırmaktadır. Bu dünyadan geçme anlamındaki ölüm, hakiki ölüm değil nefsin bedenden kurtulmasıdır. Bu anlamda ölüme yani bozulmuş ve parçalanmaya tâbi olan bedendir. Hakiki ölüm, bedenini bağlarından kurtulmak değil belki onlara sıkıca bağlanmaktır.⁷⁰ İnsanın nâtık nefsi bedenle meşgul olduğu sürece tabiat sarhoşluğu içerisinde. Ölüm bu sarhoşluğu giderdiğinde insan, içerisinde bulunduğu rezillik ve kötülüklerin farkına varır. Böylece cehalet ve karanlığı içerisinde azap duyar.⁷¹

İnsanın kazanabileceği en büyük meleke, beden bağından sıyrılmayı ifade eden ve ancak teellüh etmiş filozofun başarabildiği “ölüm melekesi”dir. İradî ölümün Sühreverdî’deki karşılığı olan bu kavram, insanın istediği zaman nurlar âlemine yükselebilmesini ifade eder. Tabiri caizse bu melekeyi edinen insan, bedenini bir elbise gibi kullanabilir.⁷² Nura yönelip yükselen, ilâhî yakınlığı elde etmek için perhiz ve nefis tezkiyesi yapan ve Kerrûbî meleklerin kanatlarına bağlanan kimseler, bedenlerinde sanılsalar da onlar her istediklerinde göğe yükselirler.⁷³

İbnü’l-Arabî’ye (ö. 638/1240) geldiğimizde ise onun ölümü “bir süreç içerisinde” ve “ansızın” gerçekleşen ölüm olarak ikiye ayırdığını görmekteyiz. Bir süreç içerisinde ölenler manevî bir tecrübe içerisinde olduklarından bazı gaybî şeyleri görürler. Ansızın ölenler ise hangi halde ise o hal üzere ölürler.⁷⁴ Ölüm, bir çözüme olup insanın manevî benliğinin Hakk tarafından çekilmesidir. Hakk’ın insanı çekmesi onu bulunduğu âleme uygun olarak yeniden düzenleyip terkip etmesini gerektirir. Böylece insanın bedeni, kalıcılık yurduna uygun olarak dağılmak ve çözülmekten uzak bir nitelikte yeniden var olur. Şu halde ölen veya öldürülen bütün insanlar bir anlamda Allah’a kavuşur. Çünkü ölen kişinin yokluğa karışıp kaybolması mümkün değildir. Eğer aksi olsaydı Hakk kimsenin ölmesi ve öldürülmesine hükmetmezdi.⁷⁵

İnsan ölünce gözünün önünden bir takım perdeler kaldırılır. Böylece ölen kişi ilim, amel, itikat, makam, hal, peygamber, melek ve Tanrı’nın sıfatlarına dair

⁶⁸ Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, çev. A. Kâmil Cihan vd. (İstanbul, Litera Yayınları, 2017), 36.

⁶⁹ Sühreverdî, “Hikmetü’l-İsrâk” *Mecmû’atü Muşannefâti Şeyh-i İsrâk*, thk. Henry Corbin (Tahran: Pijûhişgâh-ı Ulum-i İnsânî ve Mutâla’ât-ı Ferhengi, 1373), 226

⁷⁰ Sühreverdî, “Hikmetü’l-İsrâk”, 223.

⁷¹ Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, 58.

⁷² Sühreverdî, “Hikmetü’l-İsrâk”, 255.

⁷³ Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, 64.

⁷⁴ İbnü’l-Arabî, *Fuşûşü’l-ĥikem*, thk. Ebu’l A’la ‘Afifî (Beyrut: Dâru’l Kitâbi’l Arabî, ts.), 212.

⁷⁵ İbnü’l-Arabî, *Fuşûşü’l-ĥikem*, 169-170.

kendisinde oluşan suretleri müşahede eder.⁷⁶ İnsanın müşahedesini Hakk'ın hüviyeti sayesinde olmakla birlikte insanın benliğine dair bilinci Hakk ile görmesine perdedir. Hakk ise ancak kendisini görür başkasını değil.⁷⁷ "Gözler onu idrak edemez; O gözlerde olanı idrak eder."⁷⁸

"Ölmeden önce ölünüz." demek kendinizi bilin yani irfan sahibi olun demektir.⁷⁹ Bu aynı zamanda ölümün, dünya konağından ahiret konağına intikal etmekten başka bir şey olmadığını bilmektir. İnsan bu intikalin idrakinde olmadığından Allah yolunda ölenlerin gerçek anlamda hayat sahibi olduklarını kavrayamaz. Hayvanî nefis, bedenini yönetimi için atanmış olan bir validir ve ölümle bedeni terk edip zevale uğrayan da odur. Yoksa valinin azledilmesi reis-i cumhurun yok olduğu anlamına gelmez. Bunun böyle olmadığını ancak ölümü tecrübe edenler bilir. Ölüyü görenler cehaletleri dolayısıyla onun diri olmadığını hükmeder. Çünkü ölümden önce o hareketli, konuşan ve tasarruf sahibiydi. Hâlbuki ölü onu gören için daha çok tasarrufta bulunur. Bu tasarrufun bir sonucu olarak ölüye şahit olanlar onu yıkar, kefenler ve defnedir. Belki de ölünün bu tasarrufu birçok insan üzerinde yaşarken yapamayacağı bir tasarruftur.⁸⁰

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye (ö. 672/1273) göre tabîî ölümden farklı olarak iradî ölüm, riyazetle bedenini nefis üzerindeki olumsuz etkisini en aza indirmektir. Ancak seçkin bireyler tam anlamıyla iradî ölümlerini gerçekleştirip Tanrı'ya kavuşabilir.⁸¹ O, ölümlerini Tanrı'ya kavuşacaklarını uman kişileri -Hz. Ali'nin sözüne telmihle- süt emer bebeklerin süt istemesine benzetir. Başka bir seferinde ise harabe içerisinde gizlenmiş hazine benzetmesini yapar. Bu benzetmeye göre nefis beden içerisinde saklı bir hazinedir.⁸² Harabenin kazılması gibi nefsin bedenini isteklerine karşı direnmesi ve riyazette bulunması ruha ebedilik hissi verir.⁸³

Mevlânâ, kendi varoluş serüvenini aktarırken -İhvân-ı Safâ'nın etkisiyle- her bir varlık basamağının sona erişini ölüm, aynı zamanda yeni bir basamağa geçmesi açısından doğum olarak ifade eder. Buna göre son varlık basamağı olan meleklik basamağına geçmek için ölmek gerekir. Bu geçişin diğerlerinden farkı bunda tabîî ölümün de gerçekleşmesi gerekir. İşte bundan sonra başka bir ölüm yoktur. Melek olan insanın varacağı son bir durak kalmıştır o da gerçek varlığa sahip Zat-ı İlâhî'dir.⁸⁴

⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 3/444.

⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/3.

⁷⁸ el-En'âm, 6/103.

⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *Mir'atü'l-irfan (İrfan Aynası)*, çev. Abdülkadir Akçiçek (Ankara: Alperen Yayınları 2001), 40.

⁸⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 8/9.

⁸¹ Ruhattin Yazoğlu - Tuncay İmamoğlu, "Mevlânâ Düşüncesinde Bir Ölümsüzlük Tecrübesi Olarak İradî ve Doğal Ölüm", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 34 (2007), 10.

⁸² Mevlâna, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1990), 4/205.

⁸³ Mevlâna, *Mesnevî*, 3/274.

⁸⁴ Mevlâna, *Mesnevî*, 3/326.

Sadrüddîn Şîrâzi Molla Sadrâ'ya geldiğimizde ise onun ölüme dair kendisine kadar ulaşan görüşleri bir araya getirip başarılı bir terkip yaptığını, ölümün mahiyetiyle alakalı olarak yeni ve detaylı yorumlar geliştirdiğini görmekteyiz. Onun ölümün mahiyeti hususundaki görüşlerine geçmeden önce nefis-beden ilişkisi konusundaki görüşlerine bakmak gerekir. Ona göre -ki bu Meşşâî öğretinin bir ifadesidir- beden, nefsin illeti değil hudûsunun şartıdır. Hudûsun şartı ise kalıcılığın şartı değildir. Bu şöyle formüle edilmiştir: Nefsin ortaya çıkışı cisme bağlıdır; kalıcılığı ise ruhanîdir. (cismanî hudus, ruhanî beka) Beden bir avcının avını yakalamak için kullandığı bir ağ gibidir. Av elde edildikten sonra ağa ihtiyaç kalmaz. Nefis, oluşumu bakımından bedenın sureti/yetkinliğidir ve bu yönden nefsin bağıl bir vücudu vardır. Akli bir cevher olması yönünden ise onun kendisine has bir vücudu vardır. Bedenin istidadının bâtil olması esnasında, nefsin onunla alaka ve irtibatı kesilir, yoksa aklı varlığı sona ermez.⁸⁵ İnsan yaşlandıkça bedenın zayıflayıp nefsinin kuvvetlenmesi bunun en açık delilidir. Böylece nefis diğer âleme yönelimini artırır. Beden ne kadar zayıf bırakılırsa nefis o kadar kuvvetlenir.⁸⁶

Sadrâ, kendisinden önceki düşünürleri takip ederek iki ayrı ölüm tasnifi yapmaktadır. Birinci tasnifte ölüm bir tür yokluk olarak tanımlanır. Bu anlamda ölüm hayatın karşıtıdır. Ölümün ve hayatın iki türünden bahsedilebilir. Hayat, birisi cismanî ve bedensel diğeri ise manevî ve ruhi olmak üzere iki biçime sahiptir. Birincisinde hayat hissi ve iradî hareketlerin ilkesi iken ikincisinde nefsin eylemlerinin, hikmet ve yakînin (kesin bilginin) kaynağıdır. Buna göre ölüm de ikiye ayrılır: Cismanî ölüm, hissi ve iradî hareketleri ortadan kaldırırken manevî ölüm ise hikmet ve yakînin kaybolması anlamına gelir.⁸⁷ Sadrâ'nın yaptığı ikinci tasnifte ölüm yine ikiye ayrılır: Birincisi iradîdir. Bu, ifadesini Peygambere atfedilen şu sözde bulur: "Ölmeden önce ölünüz." Diğeri ise tabîdir. İradî olarak ölecek kalbini şehvi arzularından sakındıran kişi sonsuz bir hayatla dirilir. İradî ölümü gerçekleştirmeksizin tabî olarak ölen ebedi ve aklı olarak helak olur. Tabî ölümün kendisini uyandırdığı kişiye yazık olur.⁸⁸

Onun en ilginç yorumlarından birisi tabî ölümün sebebiyle ilgilidir. Ona göre tabî ölüm; nefsin bir eylemi, varlığın cevherinin artması, onun zatının geldiği âleme dönmesi, ahirete uygun varlık kabiliyetlerini elde etmesi ve Allah ile buluşmasıdır.⁸⁹ Sadrâ bu görüşünün ayrıntılarını birçok kitabında açıklamıştır.

O, ölümün sebebini "beden sahibi canlıların nefsin tabiat âleminden kalıcı olan varoluş âlemine yönelmesi" olarak belirler. İnsana tabî ölümün ilişmesi; doğa

⁸⁵ Molla Sadrâ, *Hak ve Yakîn Yolunun Marifeti Hakkında Âriflerin İksiri*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2017), 196.

⁸⁶ Molla Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd fî Hikmeti'l-müte'âliye*, thk. Muhammed Zebihî - Cafer Şah Nazarî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1381), 2/528.

⁸⁷ Molla Sadrâ, *Âriflerin İksiri*, 183.

⁸⁸ Molla Sadrâ, *Mefâtiḥü'l-ğayb*, thk. Necefkuḥu Habîbî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1384), 2/1011.

⁸⁹ Molla Sadrâ, *Mefâtiḥü'l-ğayb*, 2/982.

filozofları ve doktorların sandığı gibi cismanî güçlerin sona ermesi, bedenın harareti dolayısıyla sıvı seviyesinin olması gerekenin altına inmesi, kuvvelerin çözülmesi ve maddenin yok olmasının bir gereği veya nefis vasıtasıyla soyut ilkelerin kabul edici maddeler üzerinde olan yardımının kesilmesi veyahut da feleklerin insan kaderi üzerindeki etkisi gibi nedenlerle gerçekleşiyor değildir. Bilakis bedenın ölümü, nefsin içinden gelerek ahiret neşetine yönelmesinin bir sonucudur. Nefisler zati bir yönelimle İlke'ye doğru yönelirler ve gerçek âleme dönerler. Dünyadan ahirete intikal edince bedenler için tabii ölüm arız olur. Özetle Sadrâ'ya göre bedenın sureti olan nefis kemâle erince artık bedene ihtiyaç duymaz.⁹⁰ Bununla birlikte Sadrâ, *Ariflerin İksiri* isimli kitabında ölümü "ruhun bedenle bağlantısını, bütün organlara mutlak olarak yayılan bir hastalık vasıtası ile kesmesi" olarak tanımlar. Bedenın kuvvet ve organlarının batıl olması ile bedenın ruhun itaatinden çıktığını belirtir.⁹¹ Sadrâ'nın bu görüşü yukarıdaki düşüncesiyle çelişiyor, gözükmemektedir.

Sadrâ, bu çelişik durumu izah etmek için gemi ve kaptan örneğini verir. Buna göre gemi beden, nefis ise kaptandır. Geminin yönetilememesinin iki nedeni olabilir: Birincisi geminin fiziki yapısının tahrip olması; ikincisi ise kaptanın gemiyi terk etmesidir. Benzetmeden hareketle söylersek ölümün daha çok birinci şıkka bağlı gerçekleştiği görülmektedir. Yani beden hasara uğrar ve nefis artık onu yönetemez olur. Sadrâ'nın yukarıdaki incelemeleri daha çok ikinciye yani kaptanın gemiyi kendiliğinden terk etmesine dairdir. Bunun için ikinci bir benzetme kullanan Sadrâ, gemiyi yöneten kaptanı onu hareket ettiren rüzgâra benzetir. Rüzgârın şiddeti yani nefsin güç ve kemâli arttıkça gemi yani beden buna takat getiremez. Sonuç olarak ölüm gelinceye kadar nefis güçlenmekte beden gemisi ise zayıflamaktadır. İşte ölüm, bu ters orantılı ilerleyişin doğal bir sonucudur.⁹² Sadrâ konuyla ilgili olarak başka bir kitabında gaz lambası benzetmesini kullanır. Lambanın sönmesi ya yağın lambayı söndürmesi gibi iç kaynaklıdır; ya da üflemenin/rüzgârın ateşi söndürmesi gibi dış kaynaklıdır.⁹³

Ölüm canlı ve maddî bir varoluşa sahip mevcutların "cevherî hareketinin" bir sonucudur. Buna göre ölüm "nefsin cevherinin güçlenmesi, vücut yönünden varlığının şiddet derecesinin artması ve zati hareketinin sonucunda Yaraticısına dönmesi" olarak tanımlanabilir. Kuvveleriyle birlikte nefis, daimi olarak varlığın bir mertebesinden diğerine yönelerek geçişler yapar. Bu, diğer varlıklardan farklı olarak insan nefsin iradi seçimlerine de bağlı olarak ilerler. Gerçekleşen fiillerin üzerine dayandığı hakiki gaye faile dönerken ilineksel gayeler ise hakiki gayeleri takip eder.

⁹⁰ Molla Sadrâ, "eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye" *Mecmû'a-yi resâ'il-i felsefi-yi Sadrü'l-müte'ellihîn*, thk. Hamid Naci İsfahanî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1389), 1/366, 397; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-erba'a*, thk. Ali Ekber Reşad (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1380), 8/113; Molla Sadrâ, *Ariflerin İksiri*, 51.

⁹¹ Molla Sadrâ, *Ariflerin İksiri*, 51.

⁹² Molla Sadrâ, *Esfâr*, 9/68-71.

⁹³ Molla Sadrâ, *el-Mezâhirü'l-ilâhiyye fî esrâri'l-'ulûmi'l-kemâliyye*, thk. Celâleddin Aştîyânî (Kum: Müessese-i Bostan-ı Kitap, 1429), 78.

Nefis, bütün eylemlerini “ne olmak” istediye o yönde yapar. Eğer nefis akıl olmak istediye insanın idrak yetisi, nefsin hayal ve vehim gücü aklın ilk aşaması olarak işlev görür. İnsan nefsi, ontolojik gelişimi sonrasında yani bilfiil oluşumunu tamamlayınca ya melek, ya şeytan, ya evcil hayvan ya da yırtıcı bir hayvana dönüşür. Böylece doğal olarak başka bir neşete geçiş için ölüme hazırlanmış olur. Ölümün gerçekleşmesiyle nefis bedeninden ayrılır. Öyleyse nefis, ya sevinç içerisinde ya da zorlanarak bu dönüşü gerçekleştirir.⁹⁴

İnsan dünyadan ayrılış anında nefsi dünyaya gömülü bir hayat yaşamışsa ölüm sarhoşluğu ve ölümün acısı üzerine çöker. Ölümünden sonra zatını şekil ve miktar sahibi bir insan, heyetini dünyada bulunduğu hal üzere ve bedenini ise kabirde ölü olarak tasavvur eder.⁹⁵ Ölüme küçük kıyamet denmiştir. Kıyamete saat denilmesinin sebebi nefislerin ona ulaşmaya çalışmasındandır. Burada geçilen mesafeler mekâna ait değil nefsin zati cevherine aittir. Yani ölüm cevheri hareketin bir sonucudur. Bütün nefisler tabîî olarak Allah’a yönelir. Bu yöneliş tabîî ölümün zorunlu oluşunun nedenidir.⁹⁶ “Her nefis ölümü tadacaktır.”⁹⁷ âyetinde bu duruma işaret edilmiştir.

Kıyamette sura üflenmesi ölümün de üflemeyle bağlantılı olduğunu gösterir. Şöyle ki nefis hakikati cihetiyle manevî bir ateştir. Bu yüzden suretlerin (surun) nefhasından yaratılmıştır. Nefis olgunlaşır ve akıl/ruh mertebesine ulaşırsa onun ateşi mahza nur olur ki bunda sönme ve yakma yoktur. İki üfleme vardır: ateşi söndüren ve yakan. Nefsin varlığı “Rahmanın Nefesi”nden geldiği gibi helâki da ondan gelir. Büyük filozofların “nefis, bir tür ateş, kıvılcım ve parlaklıktır” sözü temsil ve mecaz değildir.⁹⁸

Nefsin ebedi hayatı ilimle hâsıl olur ancak dünyevî ölümün yaşanması zorunludur. Bu durum evren için kıyametin gelişini haber verir. Sadrâ’ya göre, işte bu yüzden Hz. Peygamber şöyle buyurmuşlardır: “Ben ve kıyamet şu ikisi gibiyiz.” (İki parmağını bileştirip göstermiştir.) Peygamberin bu sözü onun ahir zaman peygamberi olarak cismanî hayatın sonu ve akli hayatın başında geldiğini gösterir.⁹⁹

Ölüm hadisesinin gerçekleşmesiyle büyük kıyametin kopuşuyla vuku bulacak olayların benzerleri beden üzerinde görünür. Ölüm bedeni yıkar. Bedenin dağları gibi olan kemikleri tutmaz olur ve yıkılır. Bedenin güneşi olan kalbin ışığı söner. Büyük kıyamette yıldızların kararıp dağılması gibi bedeninin duyuları iptal olur. Dimağın parçalanması, göğün dağılmasına benzer. Ölüm korkusundan gözlerden yaşlar boşanır. Bedenin kuvvetleri ayrılınca orduları dağılır. Bu, vahşi hayvanların bir araya

⁹⁴ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 8/119; Molla Sadrâ, *Arş’a Ait Hikmetler*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019), 87-88.

⁹⁵ Molla Sadrâ, *Arş’a Ait Hikmetler*, 69-70.

⁹⁶ Molla Sadrâ, *Esrârü’l-’âyât*, nşr. Muhammed Hıvâcêvî (Tahran: İran Felsefe Akademisi Yayınları, 1402/1981), 169.

⁹⁷ el-Âl-i İmrân, 2/185.

⁹⁸ Molla Sadrâ, “eş-Şevâhidü’r-rubûbiyye”, 412.

⁹⁹ Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü’r-rubûbiyye fi’l-menâhici’s-sülûkiyye*, thk. Celâleddin Aştîyânî (Kum: Müessesetü Bustân-ı Kitap, 1392), 358; Molla Sadrâ, *Âriflerin İksiri*, 186.

toplanmasına benzetilir.¹⁰⁰ Küçük kıyametin büyük kıyamete nispeti, belin dar var oluş yerlerinden rahmin geniş fezasının, doğum ile rahmin dar evinden dünya fezasına çıkışına nispeti gibidir. Hamilelik günleri kabir ve berzah zamanı gibidir.¹⁰¹

Bu dünyada yaşadığı ölüm tecrübesinden sonra nefis başka bir ölüm tecrübesi yaşamayacaktır. Bu durum Hz. Peygamberin hadisinde ölümün koç suretinde kurban edilmesi olarak temsil edilmiştir. Buradaki koçtan kasıt nefistir. Nefsin akla dönüşmesi ilim vasıtasıyla kuvveden fiile çıkmasıdır. Ölümü kurban eden Hz. Yahya'dan kinaye olunan ise insanın aklî kuvvetidir. Bu akıl, Allah'ın izni ile feyiz olunan hakikatleri almak için kutsal meleğin teyidine muhtaç olan bilfiil akıldır.¹⁰²

Sadrâ, İhvân-ı Safâ'dan aldığı belli olan bazı benzetmeler kullanır. Öncelikle ölüm bir doğumdur. Sonra dünya bir ekin tarlası, ölüm ise hasat zamanıdır. Ölüm Allah dostları ve müminler için rahmettir. Dünyada insan, bir usta gibidir. Dünya insanın dükkânı, insanın bedeni ise alet ve edevatı gibidir. İnsan, dünyadaki kalış süreci içerisinde kendisini ne kadar gerçekleştirir ve kazanımlar elde ederse o kadar kârlıdır. Çünkü sonunda "dükkânını kapatıp emekliye ayrılan usta gibi" bedenini terk ederek bu dünyadan ayrılacaktır.¹⁰³

SONUÇ

Ölümün geçerli ve gerçek bir metafizik dünya görüşü içerisinde anlam kazandığını, bunun dışında ölümün insana tanımsız ve saçma geldiğini iddia edebiliriz. Özellikle metafiziğe ilginin iyice azaldığı Batı toplumlarında mutsuzluk oranının artmasının önemli bir sebebi de bu olsa gerek. Öyle ki bu toplumlarda genel anlamda insan, kendinin ve yaşadığının farkında bile değildir. İşte bu yüzden modern varoluşçuluk gibi akımlar, metafiziksel bir tanım getirmese de ölüm gibi insanî konuları merkeze alarak insana yaşadığını hissettirmeyi hedeflemiştir.

Doğulu ve özellikle İslâm toplumlarında metafiziğin canlılığını koruması dolayısıyla nispeten durum farklıdır. *Kur'ân-ı Kerîm*'in âyetleri, Hz. Peygamberin hadisleri ve İslâm filozoflarının görüşlerinden de anlaşılacağı üzere yalın anlamda ölüm; hayata kattığı mana ve değerle bu toplumları ve içerisinde yaşayan fertleri inşa etmeye devam etmektedir. Belki de bunun için kadim bilgelik ölümü felsefenin ve insanın tanımına dâhil etmiştir.

İslâm felsefesinde ölümün metafiziksel temellendirmesi varlığın zorunlu ve mümkün diye ikiye ayrılmasında saklıdır. Bu bölümlenme varoluşun dikey yönde iniş ve çıkış hareketi şeklinde gerçekleştiği düşüncesiyle kozmolojiye yansımıştır. Buna göre mümkün varlık Zorunlu Varlık'a bağlı olarak var olur. Mümkünlerin meydana çıkışı kaynaktan uzaklaşma anlamına gelmektedir. Uzaklaşmanın sona erip dönüşün başladığı son varlık mertebesi maddî varoluş seviyesidir. Maddî varoluş bitkisel,

¹⁰⁰ Molla Sadrâ, *el-Mezâhirü'l-ilâhiyye*, 97; Molla Sadrâ, *Âriflerin İksiri*, 55.

¹⁰¹ Molla Sadrâ, *Âriflerin İksiri*, 56.

¹⁰² Molla Sadrâ, *Âriflerin İksiri*, 185.

¹⁰³ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 8/120-121.

hayvanî ve insanî nefis aşamalarını aşıp oradan yarı soyut ve tam soyut âleme erişine kadar yolcuğuna devam eder. İşte bu yolculuk sırasında her bir varlık mertebesi arasındaki geçişler bir tür ölüm ve dirim olarak değerlendirilir.

İslâm filozoflarının genel kabulüne göre insan nefsi soyut, basit ve aşkın bir cevherdir. Nefsin dünya hayatı, uygun mizacın oluşması durumunda gerçekleşmeye başlar. Sonrasında nefis çeşitli aşamalardan geçer. Ölüm bu aşamaların sonuncusu olup genellikle filozoflar tarafından “nefsin, bedeni yönetmeyi terk etmesi olarak” tanımlanmıştır. Ölüme dair yapılan benzetmelerin çok fazla olduğu dikkat çekmektedir. Bunun nedeni ölümün dış dünyada nesnel bir karşılığının olmamasıdır. En çok “doğum” benzetmesi yapılmıştır ki bu da yukarıda ifade edilen ontolojik geçiş sembolize etmektedir.

İslâm filozoflarına göre her nefis ölümü, somut ve nesnel bir zeminde lakin soyut ve öznel olarak tecrübe eder. Bunun sebebi nefsin ölüm öncesinde ulaşmış olduğu ontolojik ve epistemolojik seviyedir. Eğer nefis, ontolojik olarak varlık kademelerinin en üst derecesi olan akla yaklaşmış ve cevheri olarak ona benzemişse ölüm onun için büyük bir lütuf ve sevinç kaynağı olacaktır. Aksi yönde bir gelişim göstererek bedeni bağlarını kuvvetlendiren bir nefis için ölüm korku ve hüznün sebebidir.

Ölüm bir olgu ve tecrübi bir durum olduğu için o, tanımlanmaktan ziyade benzetme ve betimlemeler üzerinden tasvir edilmeye çalışılmıştır. Buradan hareketle ölüm hakkında şöyle bir tasavvura ulaşılabilir: Ölüm, nefsin -varoluşun yukarı varlık mertebelerine çıkışı ve cevheri hareket prensibince- devrimsel bir etkiyle maddî olandan yarı soyut olana yükseliş hareketidir. Bu ontolojik bir yükseliş olduğu için çocukluktan akıl bâliğ olmaya geçişe benzetilebilir. Epistemolojik olarak ölüm bilinçlenme ve bir tür aydınlanmadır. Bu açıdan ölüm uykudan uyanmaya benzer. Bu uyanış içinden ayrıldığımız âlemin daha alt bir gerçeklik seviyesinde bulunduğunu bize öğretir. Sonuç olarak İslâm filozoflarının ölüm tasavvurunun “nefsin bedeni kullanmayı terk etmesi” noktasından “nefsin cevheri hareketin bir sonucu olarak tekâmülünü sürdürebilmesi için bedeni terk etmesi” noktasına kaydığını söyleyebiliriz.

Ölüm, en temelde çokluğun, ferdiyetin, ayrımın kısacası bunların oluşmasına neden olan dünyevî ve maddî hayatın sona ermesidir. Öyleyse ölüm bir tevhit eylemi, Rabbe dönüş ve asla bağlanıştır. Ölümü nefsin nuranî, soyut ve ilâhî özü açısından değerlendiren İslâm filozofları, ölümü bu özün, bu dünyadan elde ettiği kazanımların sonuçlarını görme zamanı olarak telakki ederler. Buna göre ölüm, bir hasat zamanı gibi, insanın ontolojik olarak ulaştığı varlık mertebesinin kendisine ayan olmasıdır. Ontolojik açıdan ölüm geçilmesi gereken bir koridor olmaktan öte öznenin kendisinde yaşadığı bir değişimdir. Epistemolojik açıdan ölüm öznenin kendisine dair idrakinin artmasıdır. Bu açıdan ölüm, gaflet uykusundan uyanmadır. Bu uyanma varlık mertebeleri arasında yaşanan geçiş sayesinde kendinin idrakine ermek ve bu sayede bireyin bilgisinin artması demektir. Diğer taraftan ölüm bu dünya şartlarında

şüpheden kurtulamayan insanlar için bir tür yakîn sebebidir. Ölen kişi bu dünyada yaşarken derk edemediği soyut özünü ölümle birlikte kesin olarak derk etmektedir.

İslâm filozoflarının ölüm anlayışlarının nefis ve beden ilişkisine dair görüşlerine dayandığı ve bunun da gerçekten bazı zorluklar içerdiği görülmektedir. Öncelikle ifade etmek gerekir ki nefis ve beden aynı veya tamamıyla farklı iki cevher olarak ele alınması zihnin kolayca kabul edebileceği ancak karşılığında bazı yanlışların ortaya çıktığı bir yönelimdir. Açıkçası İslâm filozofları bu iki tarafı da tercih etmemiştir. Onların kabul ettiği ve anlaşılması zor olan bu tutum, cevherlerin farklılığı ve mümkün-vacip ayrımını içerse de varlığın birliği fikrine dayanır. Bu fikir, soyuttan somutun ve yine somuttan soyutun çıkmasını gerektirir. Çünkü somut ile soyut arasında mahiyetsel farklar olmakla beraber son kertede ontolojik olarak birdirler. Lakin somuttan soyutun çıkması fikri çok kapalı ve üzerinde ittifak edilmeyen bir meselidir. Ve yine “nefsin bedenle birlikte varlık bulması ve ölüme kadar bedenden etkilendiğinin söylenmesi” beden-nefis münasebetine ait probleminin temelini oluşturmaktadır. Cevheri hareketin maddî varoluş koşullarına uygulanması ve ölümün de bu hareketin bir sonucu olması gerektiği kabul edilirse soyut varlıkların da cevheri olarak değiştiğini düşünmek gerekir. Bu ise filozofların genel kabulüne aykırıdır. Bu günkü fizik biliminin verileri somuttan soyuta doğru bir geçişin olduğu yönünde yorumlanabilir. Eski madde anlayışının izahı güç durumlara neden olmasına rağmen İslâm filozoflarının soyut ve somut arasında karşılıklı olarak koparılamaz bir ilişkinin varlığını kabul ettikleri ve ölümü de bu yönde yorumladıkları söylenmelidir.

KAYNAKÇA

- Akçetin, Nurhayat Çalışkan. “Heidegger’in Düşüncesinde Ölüm”. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/4 (Haziran 2010): 1-7.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine (Peri Psukhes)*. Çev. Zeki Özcan. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Akşit, Mirpenç. “İslâm Düşüncesinde Ölümün Felsefeye Konu Olması”. *Uluslararası Din Bilimleri Çalıştayı*. Ed. Osman Bayraktutan vd. 207-217. Iğdır: Iğdır Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Altaytaş, Muhammet. *Varoluşsal Açından İslâm İnancında Ölüm*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1992.
- Aster, Von. “Felsefe Tarihinde Ölüm Meselesi”. *Üniversite Konferansları 1940-1941*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1941.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi’u’s-şâhih*. Nşr. Muhammed Zühreyy b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Baskı, 2010.
- Cihan, Ahmet Kamil. “Sühreverdî’nin Nur ve İnsan Düşüncesi”. *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, Ed. Eyüp Bekiryazıcı. 7/975-990. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

- Çakmak, Mustafa. "Epikür ve Lukterius'un Ölüm ve Yokluk Algılarına Dair Bir Değerlendirme". *Beytülhikme An International Journal of Philosophy* 8/1 (2018): 357-376.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *Felsefe Tarihi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2. Basım, 2018.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve ideolojik Söylemi*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Deniz, Gürbüz. "İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar". *Eskiye* 29 (2014): 103-120.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/322-331. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ebû Bekir er-Râzî. *Felsefe Risâleleri*. Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Eflâtun. *Phadion*. Çev. Hamdi Ragıp Atademir – Suut K. Yetkin. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Eflâtun. *Timaios*, Çev. Erol Güney - Lütfi Ay. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Fârâbî. *El-Medînetü'l-Fâzıla*. Çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. *İhsâu'l-ulûm*. Çev. Ahmet Ateş. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Fârâbî. *Fuşûlü'l-medenî*. Çev. Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-Mille. Din Üzerine*. Çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- İbnü'l-Arabî. *Fuşûşü'l-hikem*. Thk. Ebu'l A'la Afifi. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- İbnü'l-Arabî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Nşr. Ahmed Şemseddin Beyrut: *Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye*, 1999.
- İbnü'l-Arabî. *Mir'atü'l-irfan (İrfan Aynası)*. Çev. Abdülkadir Akçiçek. Ankara: Alperen Yayınları, 2001.
- İbn Manzûr. *Lisanü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârun Şâdirun. 1414.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbü'l-ahlâk fi't-terbiyeti*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1985.
- İbn Rüşd. *el-Keşfü an menâhici'l-e'dilleti fi 'ağâidi'l-mille*. nşr. Muhammed Abid Câbirî. Beyrut: Merkezü Dirâseti'l-Vahdeti'l-Mürebbiyye, 1998.
- İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. Çev. Kemal Işık – Mehmet Dağ. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986.
- İbn Sînâ. *'Ahvâlü'n-nefs risâletü fi'n-nefsi ve beķâühe ve me'âdühe*. Thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. b.y.: Dâru'l-İhyâ'i-l Kütübü'l-Arabiyye, 1371/1952.
- İbn Sînâ. *en-Nefsü min Kitâbi's-Şifâ*. Thk. Hasanzâde Âmulî. Kum: Mektebü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1375.
- İbn Sînâ. *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabiiyye ve'l-İlâhiyye*. Nşr. Mâcid Fahrî. Beyrut: Menşûrât-i dâri'l-ifâğı'l-cedîdi, 1982.

- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. nşr. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dârü'l-İslâmiyye, ts.
- İbn Tufeyl. *Hayy İbn Yakzan (Ruhun Uyanışı)*. Çev. Ahmet Özalp. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Karaağaç, Hilmi. "İhvan-ı Safâ Risalelerinde Ölüm ve Ötesi". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/32 (Kasım, 2016): 115-128.
- Kindî. *Felsefî Risâleler*. Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. Çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Mevlâna. *Mesnevî*. Çev. Veled İzbudak. 6 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1990.
- Molla Sadrâ. *Arş'a Ait Hikmetler*. Çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019.
- Molla Sadrâ. *Esrârü'l-âyât*. Nşr. Muhammed Hıvâcevî. Tahran: İran Felsefe Akademisi Yayınları, 1402/1981.
- Molla Sadrâ. *Hak ve Yakîn Yolunun Marifeti Hakkında Âriflerin İksiri*. Çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2017.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-erba'a*. Thk. Ali Ekber Reşad. 9 Cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1380.
- Molla Sadrâ. *el-Mebde' ve'l-me'âd fî Hikmeti'l-müte'âliye*. Thk. Muhammed Zebihî - Cafer Şah Nazarî. 9 Cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1381.
- Molla Sadrâ. *Mefâtihü'l-gayb*. Thk. Necefkulu Habibî. 2 Cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1384.
- Molla Sadrâ. *el-Mezâhirü'l-ilâhiyye fî esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*. Thk. Celâleddin Aştîyânî. Kum: Müessesesi-i Bostan-ı Kitap, 1429.
- Molla Sadrâ. "eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye", *Mecmû'a-yi resâ'il-i felsefî-yi Sadrü'l-müte'ellihîn*. Thk. Hamid Naci İsfahanî. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1389.
- Molla Sadrâ. *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye fî'l-menâhici's-sülûkiyye*. Thk. Celâleddin Aştîyânî. Kum: Müessesetü Bustân-ı Kitap, 1392.
- Mutahharî, Murtaza. *Adl-i İlâhî*. Çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: Kevser Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut:Daru't-Turasi'l- Arabî, ts.
- Pattabanoğlu, Fatma Zehra. "İslâm Filozoflarının Ölüm Hakkındaki Düşüncelerinde Stoacı Filozofların Etkisi". *Ekev Akademi Dergisi* 19/64 (Güz 2015): 73-90.
- Plotinos. *Enneadlar*. Çev. Haluk Özden. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008.
- Pross, Addy. *Yaşam Nedir? Kimyanın Biyolojiye Dönüşümü*. Çev. Raşit Gürdilek. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Resâ'ilü- İhvânî's-Şafâ*. Kum: Mektebü'l-i'lami'l-İslâmî, 1405.
- Saruhan, Müfit Selim. "İslâm Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi". *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/1 (2006): 87-105.

- Schopenhauer. *Ölümün Anlamı*. Çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Sühreverdî. "Hikmetü'l-İsrâk" *Mecmû'atü Muşannefâti Şeyh-i İsrâk*. Thk. Henry Corbin. Tahran: Pijûhişgâh-ı Ulum-i İnsâni ve Mutâla'ât-ı Ferhengi, 1373.
- Sühreverdî. *Nur Heykelleri*. Çev. A. Kâmil Cihan-Salih Yalın-Arsan Taher- Hatice Göktaş. İstanbul: Litera Yayınları, 2017.
- Şahiner, Muharrem. "İhvân-ı Safâ'nın Din Dili Bağlamında Eskatoloji". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Aralık 2019): 739-768.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Şur'ân*. 20 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî lil-Metbûât, 1417/1997.
- Tûsî, Nâsîruddin. *Ahlâk-ı Nâsırî*, Çev. Rahim Sultanov- Abdülvahap Taştan - Hâbil Nazlıgül. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Yazoğlu, Ruhattin - İmamoğlu, Tuncay. "Mevlânâ Düşüncesinde Bir Ölümsüzlük Tecrübesi Olarak İradî ve Doğal Ölüm". *Atatürk Üniversitesi Türkiyât Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 34 (2007): 9-19.