



**ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK: ATEİST VAROLUŞÇU
FELSEFE VE İSLAM DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA
MUKAYESE**

Mehmet DEMİRCİ

**Yüksek Lisans Tezi
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Prof. Dr. Celal BÜYÜK**

2024

Her Hakkı Saklıdır

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Mehmet DEMİRCİ

ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK: ATEİST VAROLUŞÇU FELSEFE VE İSLAM DÜŞÜNCESİ
BAĞLAMINDA MUKAYESE

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Celal BÜYÜK

ERZURUM – 2024



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum " Ölüm ve Ölümsüzlük: Ateist Varoluşçu Felsefe ve İslam Düşüncesi Bağlamında Mukayese" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

☒ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

26.01.2024

Mehmet DEMİRCİ
Aslı Islak İmzalıdır.

*** LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

.....

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi MADDE 6– (1) Lisansüstü teze ilgili **patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda**, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz **makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış** ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Celal BÜYÜK danışmanlığında, Mehmet DEMİRCİ tarafından hazırlanan bu çalışma 26 / 01 / 2024 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Celal BÜYÜK.

İmza: Aslı Islak İmzalıdır.

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

İmza: Aslı Islak İmzalıdır.

Jüri Üyesi : Dr. Öğr. Üyesi Fatimatüzzehra YAŞAR

İmza: Aslı Islak İmzalıdır.

Prof. Dr. Sait UYLAŞ

Enstitü Müdürü

Aslı Islak İmzalıdır.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
ÖNSÖZ.....	VI
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN AMACI, YÖNTEMİ, ÖNEMİ, KONUYLA İLGİLİ YAPILAN ÇALIŞMALAR.....	2
A. Araştırmanın Amacı	2
B. Araştırmanın Önemi	3
C. Araştırmanın Yöntemi	3
D. Konuyla İlgili Yapılmış Çalışmalar	4
II. ÖLÜM NEDİR?.....	6
III. ÖLÜMSÜZLÜK NEDİR?	8

BİRİNCİ BÖLÜM

ATEİST VAROLUŞÇU FELSEFEDE ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK

1.1. ALBERT CAMUS'DA ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK	11
1.1.1. Ölüm Anlayışı	11
1.1.2. Ölümsüzlük Anlayışı	23
1.2. JEAN PAUL SARTRE'DA ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK	28
1.2.1. Ölüm Anlayışı	28
1.2.2. Ölüm Korkusu	43
1.2.3. Ölümsüzlük Anlayışı	45
1.3. SİMONE DE BEAUVOİR'DA ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK	46
1.3.1. Ölüm Anlayışı	46
1.3.2. Ölüm Korkusu	54

1.3.3. Ölümsüzlük Anlayışı	58
----------------------------------	----

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK

2.1. FARABİ'DE ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK	61
2.1.1. Ruh ve Nefs Anlayışı	61
2.1.2. Ölüm Düşüncesi	64
2.1.3. Ölüm Korkusu	66
2.1.4. Ölümsüzlük Düşüncesi	67
2.2. İBN SİNA'DA ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK	72
2.2.1. Nefs-Beden İlişkisi	72
2.2.2. Ölüm Düşüncesi	75
2.2.3. Ölüm Korkusu	78
2.2.4. Ölümsüzlük Düşüncesi	82
2.3. GAZALİ'DE ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK	87
2.3.1. Ruh-Beden İlişkisi	87
2.3.2. Ölüm Anlayışı	89
2.3.3. Ölüm Korkusu	94
2.3.4. Ölümsüzlük Düşüncesi	96

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ATEİST VAROLUŞÇU FELSEFE VE İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK MUKAYESESİ

3.1. ÖLÜM ANLAYIŞLARI BAKIMINDAN	101
3.2. ÖLÜMÜ TASNİF ETME BAKIMINDAN	102
3.3. ÖLÜM-BİLİNÇ İLİŞKİSİ BAKIMINDAN	103
3.4. ÖLÜMÜ DÜŞÜNMEK-BEKLEMEK BAKIMINDAN	104
3.5. ÖLÜM ANI VE ÖLÜM ACISI BAKIMINDAN	106
3.6. ÖLÜMÜN İSTENMESİ BAKIMINDAN	107

3.7. ÖLDÜRME VE İNTİHAR ETME BAKIMINDAN	108
3.8. ÖLÜM KORKUSU BAKIMINDAN	110
3.9. ÖLÜM-ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ BAKIMINDAN	112
3.10.ÖLÜMSÜZLÜK BAKIMINDAN	113
SONUÇ.....	116
KAYNAKÇA	119
ÖZGEÇMİŞ.....	125



ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK: ATEİST VAROLUŞÇU FELSEFE VE İSLAM
DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA MUKAYESE

Mehmet DEMİRCİ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Celal BÜYÜK

2024, 125 Sayfa

Jüri: Prof. Dr. Celal BÜYÜK

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Fatımatüzzehra YAŞAR

Bilinçli bir varlık olan insan çevresinde gördüğü, algıladığı, hissettiği her şeye anlam vermek istemektedir. İnsanın bu anlam arayışı ise kendinden başlamaktadır. Ölüm ve ölümsüzlük konuları insanın bu anlam arayışında oldukça önemli bir yere sahiptir. Çünkü ölüm, insanın deneyimleyemediği bir durumdur. Dolayısıyla insan, ölümü ve ölümsüzlüğü anlamak ve anlamlandırmak istemektedir. Birçok din ve felsefi ekol de insanın bu anlam arayışına cevap vermeye çalışmaktadır. İslam düşüncesine baktığımızda, insanın ölümüne bir sondan çok, yeni bir başlangıç olarak bakmaktadır. Çünkü İslam düşüncesine göre bir ruha sahip olan insan, bu dünyaya belli bir süre yaşamak için gönderilmiştir. Dolayısıyla insan, ölüm ile beraber sonsuz yaşayacağı asıl yurduna dönecektir. Ateist varoluşçu felsefe ise insanın özünün varlığından önce geldiğini kabul eder. Bu düşünceye göre insanın varlığı kendiliğindendir. Bir yaratıcı olmadığından insanın tek yaşamı da buradadır. Dolayısıyla ölüm dediğimiz olgu, insanlar için bir son anlamına gelmektedir. Bu çalışma, insanın anlam dünyasında büyük öneme sahip olan ölümü, temelde birbirine zıt olan İslam düşüncesi ve ateist varoluşçu felsefe açısından ele almakta ve tartışmaktadır. Çalışmamızın amacı her iki düşüncenin benzer ve farklı yönlerini ortaya koymak ve böylelikle ölüm ve ölümsüzlük hakkında farklı bir perspektif sunmaktır. Araştırmamızda nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi kullanılmıştır. Ateist varoluşçu filozoflardan, Sartre, Camus ve de Beauvoir ele alınırken, İslam düşüncesinden Farabi, İbn Sina ve Gazali'nin görüşleri esas alınarak iki düşünce arasında mukayese yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ölüm, Ölümsüzlük, Ateist Varoluşçu Felsefe, İslam.

ABSTRACT**MASTER THESIS****DEATH AND IMMORTALITY: COMPARISON IN THE CONTEXT OF
ATHEIST EXISTENTIAL PHILOSOPHY AND ISLAMIC THOUGHT****Mehmet DEMİRCİ****Thesis Advisor: Celal BÜYÜK****2024, 125 Page****Jury: Prof.Dr. Celal BÜYÜK****Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU****Dr. Öğr. Üyesi Fatımatüzzehra YAŞAR**

Being a conscious creature, human wants to give meaning to everything they see, perceive and feel around them. Man's search for meaning begins with himself. The topics of death and immortality have a very important place in man's search for meaning. Because death is a situation that a person cannot experience a second time. Therefore, humans want to understand and make sense of death and immortality. Many religions and philosophical schools try to answer this human search for meaning. Islamic thought views human death as a new beginning rather than an end. Because, according to Islamic thought, humans who have a soul were sent to this world to live for a certain period of time. Therefore, after death, man will return to his original home where he will live forever. Atheist existential philosophy, on the other hand, accepts that the essence of man precedes his existence. According to this idea, human existence is spontaneous. Since there is no creator, man's only life is here. Therefore, the phenomenon we call death means an end for people. This study deals with and discusses death, which has great importance in the human world of meaning, from the perspective of Islamic thought and atheist existential philosophy, which are fundamentally opposed to each other. The aim of our study is to reveal the similar and different aspects of both ideas and thus to offer a different perspective on death and immortality. Document analysis method was used in our research. While the atheist existential philosophers Sartre, Camus and de Beauvoir were discussed, a comparison was made between the two ideas based on the views of Farabi, Ibn Sina and Ghazali from Islamic thought.

Keywords: Death, Immortality, Atheist Existential Philosophy, Islam.

ÖNSÖZ

Ölüm ve ölümsüzlük hakkındaki tartışmalar insanlık tarihi kadar eskidir. Bu dünyadaki yaşamın sona ermesi; insanı, yaşamın anlamını bulmaya sürüklemiş ve içinde var olan sonsuz yaşama arzusunu keşfetmesini sağlamıştır. Bu konuda ortaya konulan görüşler ise din, kültür, felsefi düşünce, yaşanan çağ hatta insandan insana farklılık göstermektedir. İnsanların yaşama verdikleri anlam, ölüme verilen anlamı etkilemekte ölüme verdikleri anlam ise yaşam biçimini etkilemektedir. Yapmış olduğumuz çalışma, insan için son derece önemli olan insanın ölümsüzlük arzusunu ve ölüme verdiği anlamı, temelde birbirinden farklı olan İslam düşüncesi ve ateist varoluşçu düşünce kapsamında mukayese ederek farklı ve geniş bir bakış açısı sunacaktır.

Çalışmamızın giriş bölümünde ölüm ve ölümsüzlük kavramları açıklanarak tarihsel süreçte ölüm hakkında yapılan tartışmalara ve ölüme olan yaklaşımlara değinilerek konu hakkında genel bir perspektif sunulmaya çalışılmıştır. Birinci bölümde ateist varoluşçu felsefenin ölüm ve ölümsüzlük anlayışı Albert Camus, Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir'ın görüşlerinden hareketle ele alınmış ve tartışılmıştır. Çalışmamızın ikinci bölümünde İslam düşüncesinin ölüm ve ölümsüzlük anlayışı, Farabi, İbn Sina ve Gazali'nin görüşlerinden hareketle ele alınmış ve tartışılmıştır. Üçüncü bölümde ise İslam düşüncesi ve ateist varoluşçu felsefenin ölüm ve ölümsüzlük düşünceleri mukayese edilerek benzer ve farklı yönler ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Tez konusunun belirlenmesinde yardımcı olan, çalışmamızın tamamlanması için bilgi, sabır ve tecrübeleriyle değerli katkılarda bulunan başta danışman hocam sayın Prof. Dr. Celal BÜYÜK'e, çalışmamızın savunma sürecine değerli yorum ve eleştirileri ile katkıda bulunan Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU'na ve Dr. Öğr. Üyesi Fatimatüzzehra YAŞAR'a teşekkürü bir borç bilirim.

GİRİŞ

Yaşam ve ölüm insanlığın ilk gününden itibaren bu zamana kadar var olmuştur. Bundan sonra da var olmaya devam edecektir. Her insan doğar, belli bir zaman hatıralar, anılar, yaşantılar biriktir ve sonunda ölür. Ölüm, insanı sevdiği ve arzu ettiği her şeyden ayıran bir gerçekliktir. Bu yanı ile sonsuz yaşama arzusunu içinde barındıran insan, kendi tarihi kadar eski olan ölümü tarih boyunca anlamaya, anlamlandırmaya çalışmış, bu konuda çeşitli argümanlar geliştirmiştir. Bu kadarıyla yetinmeyerek ölüm karşısındaki çaresizliğini, trajedisini atlatmak için, ölümsüzlüğün yollarını aramıştır. Bu yönü ile insan yaşamı için son derece belirleyici bir etken olan ölüm, din adamları, filozoflar, sanatçılar ve yazarların da gündeminde olmayı hep başarmıştır. Bunun yanında ilahi dinler ölüm ve ölümsüzlük konusunda birçok teoloji geliştirmiş, insanların bu konuda olan duyuşal ihtiyaçlarını gidermeye çalışmıştır. Bu çabanın sonucunda da İslam, Hristiyanlık, Yahudilik başta olmak üzere uzak doğu dinlerine kadar uzanan birbirinden farklı birçok ölüm yaklaşımı ortaya çıkmıştır.

İslam düşüncesinde insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliklerinden birisi ruha sahip olmasıdır. Bir insanın fiziksel formunun ve ruhunun bütünlüğü, ona başka varlıklarda bulunmayan eşsiz bir nitelik bahşetmektedir. İnsan; ruhu, aklı, iradesi, şuuru ve vicdanı olan bir varlık olarak dünyadaki diğer canlılara hükmetme gücüne sahiptir. İnsanı diğerlerinden ayıran ve onu diğer varlıklardan üstün kılan, fiziksel bir organizmayla bütünleşen ruhun varlığıdır. Ancak İslam felsefesinde düalist insan anlayışının yaygın olması nedeniyle insan, ruh-beden bir olarak değil, ruh-beden ayrı olarak görülmektedir.

Yine İslam düşüncesinde önemli bir yere sahip olan ölüm ve ölümsüzlük, en başta peygamber ve Kur'an tarafından ele alınmış, insanların ölüm hakkındaki kaygıları azaltılmaya çalışılmıştır. Hatta şehitlik gibi bazı ölümler arzu edilmesi gereken bir şekilde anlatılmıştır. Hz. Peygamber'in vefatından sonrada Müslümanlar arasında yaşanan savaşlarda ölüm konusu tekrar gündeme gelmiş ve ölüm, birçok farklı açıdan tartışılmıştır.

Ölüm, âlimlerin yanı sıra İslam filozoflarının da rasyonel olarak temellendirmeye çalıştıkları konulardan biridir. Kur'an'da sıkça vurgu yapılan ayetlerden ve ahiret hayatı

ile ilgili bahsedilen bölümlerden hareketle bir ölüm ve ölümsüzlük teolojisi ortaya koymuşlardır. İslam'daki ölümsüzlük kavramı, ahirete dair temel bir inanç olan "diriliş" fikriyle bağlantılıdır. İslam düşünce tarihi boyunca Kindi, Farabi, İbn-i Sina, Gazali ve İbn Rüşd gibi filozoflar ölümsüzlük konusunu ele alarak ölümsüzlüğün ve ahiretin mahiyetini açıklamaya çalışmışlardır. Bu düşünürlerin çoğu, Aristoteles ve Platon'un görüşleriyle örtüşen ruhun ölümsüzlüğü fikrini desteklerken, Gazali farklı bir tavır almıştır. Gazali, sadece ruhsal dirilişi destekleyenlerin dinden çıktıklarını iddia etmiştir. Bu konuda Gazali ve İbn Rüşd, tehafüt dediğimiz eleştiriler de yazmışlardır. Gazali yapılan eleştirinin dozunu artırarak İslam filozoflarını ölümsüzlük ve ahiret konusunda yaptıkları açıklamalardan dolayı tekfir etmiş ve bu konuda yüzlerce yıl sürecek tartışmaların odak noktası olmuştur.

Ölüm ve ölümsüzlük sadece geçmiş dönemde değil, modern dönemlerde de hararetle tartışılan konulardandır. Avrupa'da skolastik düşüncenin yıkılması, bilimin ve felsefenin ilerlemesi ile Hristiyan teolojisi çok sert eleştirilere maruz kalmış ve birçok felsefi akım ve düşünce ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri de çalışmamızda değineceğimiz varoluşçuluk düşüncesidir. Özellikle ateist varoluşçuların ölüm ve ölümsüzlüğe yaklaşımları önem arz etmektedir. Çünkü ölüm ve ölümsüzlük yüzyıllarca Tanrı inancı etrafında tartışılmıştır. Ateist varoluşçuluk ise bu durumu Tanrı olmadan açıklamaya çalışması ile düşünce dünyasında farklı bir konumda yer almaktadır.

Bu çalışmamızda İslam düşünürleri ve ateist varoluşçu düşünürlerin ölüme nasıl yaklaştığı, ölümü açıklarken hangi kavramları kullandığı ve insanın ölümsüzlük arayışına nasıl cevap verdikleri belirlenerek, İslam düşüncesi ve ateist varoluşçu düşüncenin ölüm ve ölümsüzlük konusunda benzer ve farklı yönleri nedir? Sorusuna cevap aranmaktadır. Konu, ateist varoluşçulardan Sartre, Camus ve de Beauvoir'dan hareketle ele alırken; İslam düşüncesinde Farabi, İbn Sina ve Gazali'nin görüşlerinden hareketle ele alınmıştır.

I. ARAŞTIRMANIN AMACI, YÖNTEMİ, ÖNEMİ, KONUYLA İLGİLİ YAPILAN ÇALIŞMALAR

A. Araştırmanın Amacı

Yapmış olduğumuz araştırmanın amacı; İslam düşüncesi ve ateist varoluşçu felsefenin, ölüm ve ölümsüzlük hakkındaki görüşlerini filozoflardan hareketle ortaya

koymak ve bu görüşleri mukayese ederek her iki düşüncenin benzer ve farklı yönlerini belirlemektir.

B. Araştırmanın Önemi

Ölüm ve ölümsüzlük konuları hemen hemen tüm insanlar tarafından merak edilen, tartışılan bir konudur. Çünkü her insan; kaçınılmaz sonu olan ölümü, ölüm anında yaşayacağı duyguları, ölüm sonrasında bir hayat olup olmadığını merak etmekte hatta bu durum karşısında korkuya kapılmaktadır. Böyle önemli bir konuda birçok felsefi ekol ve din birbirinden farklı görüşler ortaya koyarak insanlığı derinden etkileyen ölümü açıklamaya çalışmaktadır. Yapmış olduğumuz çalışma, temelde birbirinden farklı olan İslam düşüncesi ve ateist varoluşçu felsefenin ölüme bakış açısını birlikte ele alması, mukayese etmesi ve ölüm hakkında geniş bir perspektif sunması bakımından önem arz etmektedir. Çalışmamız ölüm konusunda teist ve ateist iki zıt düşünceyi mukayese etmesi bakımından felsefe ve din bilimleri alanında özgün bir çalışmadır.

C. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamızda nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi kullanılmıştır. Doküman analizi, araştırma verilerinin birincil kaynağı olarak çeşitli dokümanların toplanması, gözden geçirilmesi, sorgulanması ve analizi olarak tanımlanabilen bilimsel bir araştırma yöntemidir. Araştırmanın sağlıklı ve düzgün bir şekilde yapılabilmesi için öncelikle ölüm, ölümsüzlük gibi kavramların tanımlanmasını yaptık ve geçmişten günümüze konu ile ilgili görüşleri kısa özet olarak verdik. Daha sonra kaynak tarama tekniği ile birincil kaynaklar başta olmak üzere ateist varoluşçu filozofların eserlerinde yer alan ölüm-ölümsüzlük düşüncelerini belirleyip dijital ortama aktardık. Elde ettiğimiz bilgileri kendi içerisinde analiz edip tartıştık. Aynı şekilde İslam düşüncesinde yer alan ölüm-ölümsüzlük düşüncesini de literatür tarama tekniği ile birincil kaynaklardan filozofların görüşlerini dijital ortama aktardık ve her iki görüşleri de kendi içerisinde analiz ederek tartıştık. Son olarak iki farklı düşüncenin ölüm ve ölümsüzlük hakkında sunmuş olduğu düşünceleri mukayese ederek benzer ve farklı yönlerini ortaya koymaya çalıştık.

D. Konuyla İlgili Yapılmış Çalışmalar

Ölüm ve ölümsüzlük konuları birçok bilimsel disiplin tarafından ele alınan önemli bir konudur. İslam düşüncesine baktığımızda bu konunun oldukça fazla tartışıldığını ve ele alındığını görebiliriz. Bu açıdan tüm çalışmaları burada ifade etmek mümkün değildir. Varoluşçu düşünce ise İslam düşüncesine göre çok daha yeni bir felsefi ekol olduğu için ölüm üzerine olan çalışmalar oldukça sınırlıdır. Konu ile ilgili baktığımız zaman; varoluşçu felsefede ölüm kavramı, ölüm düşüncesi araştırılmış ve tartışılmıştır. Fakat belirleyebildiğimiz kadarı ile ölümsüzlük konusunda müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Yine yapılan çalışmalarda ölüm konusu varoluşçuluk da genel olarak ele alınmıştır. Ateist varoluşçuları bir arada ele alan, özellikle ölüm-ölümsüzlük konusunda Simone de Beauvoir'ı inceleyen bir çalışma bulunmamaktadır. Yapmış olduğumuz çalışma ateist varoluşçuları bir arada ele alması, ölüm ve ölümsüzlük konularını birlikte incelemesi ve Simone de Beauvoir'ı ele almasıyla diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Aynı şekilde İslam düşüncesinde Gazali, Farabi ve İbn Sina'nın ölüm hakkındaki düşünceleri farklı çalışmalarda incelenmiştir. Fakat ateist varoluşçuları bir arada inceleyen ve İslam düşüncesi ile mukayese eden bir çalışma bulunmamaktadır. Yapmış olduğumuz çalışma ateist düşünürlerin görüşlerini İslam düşüncesi ile kıyaslaması bakımından da özgün ve farklı bir çalışmadır.

Konu ile ilgili yapılan bazı çalışmalar şunlardır:

Turan Koç tarafından hazırlanan “*Ölümsüzlük Açısından Ruh-Beden İlişkisi*” adlı doktora tezi birçok farklı düşünceyi bir arada sunması bakımından ölümsüzlük konusunda yapılmış çok önemli bir çalışmadır.

Ruhattin Yazoğlu tarafından hazırlanan “*Gazali Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*” adlı doktora tezi İslam düşüncesinde Gazali'nin ruh ve nefis anlayışını ele aldıktan sonra, ölüm ve ölümsüzlük anlayışını oldukça geniş bir perspektiften sunmasıyla önem arz etmektedir.

Fatma Didem Altunay tarafından hazırlanan “*Varoluşçu Felsefede Ölüm Kavramı*” adlı yüksek lisans tezi Kierkegaard, Sartre, Camus ve Heidegger'ın ölüm düşüncesini ele almaktadır.

Ahmet Erkan tarafından hazırlanan “*İbn Sina'da Nefs ve Ölümsüzlük*” adlı doktora tezi İbn Sina'nın konu ile ilgili görüşlerini detaylı olarak ele alması bakımından

önemlidir. Hasan Özalp tarafından hazırlanan “*Farabi ve İbn Sina düşüncesinde Mead*” adlı çalışma ruh, nefis ve ölümsüzlük konuları ele alınmıştır.

Özcan Sarıdoğan tarafından “*İbn Sînâ'da Ölümsüzlük Düşüncesi*” adlı yüksek lisans tezi İbn Sina’nın ruh anlayışı, Platon’un anlayışından hareketle ele alınmakta ve ölümsüzlüğe bakış açısı incelenmektedir.

Ömer Ergin tarafından, Prof. Dr. Metin Yasa danışmanlığında hazırlanan “*Din Felsefesinde Ölümsüzlük Kanıtı*” adlı yüksek lisans tezi, ölümsüzlük problemini Tanrı ve insan merkezli ele alarak incelemektedir.

Sercan Çamlı tarafından “*İslam Felsefesinde Nefs İle İlgili Ölümsüzlük Teorileri*” adlı yüksek lisans çalışması Yunan felsefesi ve İslam felsefesinin nefis ve ölümsüzlük anlayışını karşılaştırmalı ifade etmeye çalışmıştır.

Mirpenç Akşit tarafından Doç. Dr. Eyüp Bekiryazıcı danışmanlığında hazırlanan “*İbn Sina İle Kierkegaard’ın Ölüm Anlayışının Karşılaştırması*” adlı yüksek lisans çalışması felsefe dünyasında ölüm kavramını ele aldıktan sonra İbn Sina ve Kierkegaard’ın ölüm anlayışını inceleyerek Tanrı, Varoluşçuluk ve Ölüm düşünceleri bakımından mukayese etmektedir.

Haydar Dölek tarafından Prof. Dr. Recep Kılıç danışmanlığından hazırlanan “*Tehafütlerde Ölümsüzlük Problemi*” adlı doktora tezi, ruh kavramını ele aldıktan sonra tehafütlerde ölüm, ruhun güçleri ve filozofların, ruhun bedenden bağımsız müstakil bir varlığının olması ile ilgili delilleri ve bunlara tehafütlerde verilen cevapları ele almaktadır. Daha sonra ise ölümsüzlüğün temellendirilmesini ve ruhun ölümsüzlüğü açısından diriliş meselesini inceleyip tartışmaktadır.

II. ÖLÜM NEDİR?

Ölüm konusunu, dünya üzerinde bulunan hemen her toplum düşünmektedir. Bu düşünceler bazı toplumlarda olumlu yönde ele alınırken bazı toplumlarda olumsuz bir bakış açısıyla ele alınmaktadır. Burada tüm toplum ve insanların fikir birliği içinde oldukları tek önemli nokta ise ölümün kaçınılmaz bir gerçek olduğunun kabul edilmesidir. Dolayısıyla ölümü inkâr eden bir topluma rastlamak mümkün değildir. Toplamlar ölüm üzerine düşünüp çeşitli anlayışlar geliştirmiş olsalar da ölüm problemini çözmek oldukça zor ve güç bir sorundur. Öyle ki büyük medeniyetler, düşünce sistemleri ve çok eski topluluklar dahi bu problemle ilgilenip çözmek istemiş, en azından ölümün gizemini çözmeler de ona anlam vermeye çalışmışlardır (Egemen, 1963: 31). Özellikle ölümün sebepleri açıklanırken ilkel diyebileceğimiz toplumlarda ölüm, doğal bir durum olmaktan ziyade ruhun bedenden kaçmak istemesi, tanrıların insanlara bir çeşit gazabı veya büyü yapılması ile ortaya çıkan bir sonuç olarak algılanmıştır (Gürkan, 2007: 33).

Antik döneme baktığımızda da birçok düşünürün ölüm konusuna kafa yordüğünü ifade edebiliriz. Felsefe tarihçilerine göre ölüm konusu hemen hemen tüm medeniyetlerin işlediği önemli bir gerçekliktir. Antik Yunan’da ölüm kavramı öncelikle doğa ve tabiatla açıklanır. Bir doğa filozofu olan Pythagoras beden ve ruhun ayrı birer varlık olduğundan bahsederken ölüm konusunu da işler. Pythagoras, ruhu sonsuz yani ebedi ve ezeli olarak kabul ederken bedenın yok olup gideceğini ifade etmektedir. Ona göre ruha sahip olmak ve ebedi yaşamak insanlara ait bir özelliktir (Bayhan, 2022: 76). Sokrates ise ölümü başka bir boyuta geçme ve büyük bir değişim olarak görmektedir. Çünkü onun için ölüm, mutlak anlamda bir son değil, ölmüş olanların tekrardan bir araya gelerek kavuşacağı bir gerçekliktir. *Sokrates’in Savunması*’nda onun ölümden korkmadığını, ölümün ona ürkütücü gelmediğini anlamaktayız. Çünkü Sokrates şöyle der: “Ölümün karşısında olan diğerleri gibi şuan eğer tanrı bana diğer insanları ve kendini sorgulayarak filozofluk etmemi istiyorsa, ölüm korkusuyla ya da farklı bir korkuyla bulunduğum konumu terk edip kaçacak mıyım? İşte ilginç olan bu olurdu. Tanrının sözüne ölüm korkusuyla boyun eğmeseydim ve bilge olmadığım halde bilgelik satsaydım, işte o zaman mahkeme önüne tanrıları reddettiğim için haklı olarak getirilirdim. Hakikatte ölüm korkusu bilgelik taslamak değil de nedir?” (Bayhan, 2022: 76).

İslam medeniyetine bakacak olursak ölüm, Arapçada vefat, mevt, helak gibi kavramlarla, yaşamın zıddı olarak ele alınır. Sözlükte ise “yaşamın sona ermesi” anlamına gelmektedir. Burada kast edilen genel anlam, ruhun cismani bedenden ayrılarak bedenın yaşamsal fonksiyonlarını terk etmesi olarak tanımlanabilir (Gürkan, 2007: 32). Yapılan bu tanımlamalar da yine kültür, inanç ve toplumlara göre farklılık gösterebilmektedir. Ölüm anında ruhun bedenden ayrılması Kur’an’da açıkça ifade edilen bir konu olmadığı için bu konuda birçok düşünür ve filozof ölümü tanımlamak için ölüm anında ortaya çıkan birçok belirtiyi kullanarak ölümü tanımlamaya çalışmışlardır. (Esen, 2007: 38)

Burada ölümün tanımı ile ilgili ifade edilen bazı yaklaşımlara bakacak olursak, nabızın ve solunumun durması, duyların ve bilincin kaybolması, gözlerin kayması, kolların yana düşmesi gibi durumlar ölüm hakkında ilk işaretler olarak kabul edilirken; çürüme, bozulma, soğuma, vücudun kuruması, morlukların oluşumu gibi durumlar ise ölümün kesinleştiğini gösteren işaretler olarak kabul edilmiştir. Beden üzerinden hareketle yapılan bu ölüm tanımlamaları modern zamanlarda tıp bilimin ilerlemesiyle daha çok solunumun ve kalp atışının durması gibi belirtilerden ziyade beyin ölümün gerçekleşmiş olması, ölümün tanımlanmasında kullanılır hale gelmiştir. Çünkü beyin ölümü ile birlikte vücutta yer alan tüm fonksiyonlar geri döndürülemez şekilde ortadan kalkmaktadır (Esen, 2007: 39).

Kur’an-ı Kerime baktığımızda ise hayatta olmanın tam zıttı olarak “imate” yani canlının yaşamına son verme ve “teveffı” ruhunu kabzetme gibi kelimeler kullanılmaktadır. Kur’an geçen bu ölümle ilişkili kavramlar genelde Allah’a izafe edilir (Topaloğlu, 2007: 35). Yine Kur’an’da “herkes ölümü tadacaktır...” (Ali İmran, 3/185) ifadesi ile dünyada var olan her canlının mutlaka öleceği ifade edilmektedir. Kur’an’daki ayetlerden hareketle İslam düşüncesinde yaşatan ve öldürenin Allah olduğunu ifade edebiliriz. Sonuç olarak diyebiliriz ki çok farklı şekillerde algılanıp anlamlandırılan ve tanımlanan ölüm genel itibari ile bu dünya üzerinde devam eden yaşamın sona ermesi, bedenın tüm işlevlerini tümüyle kaybetmesidir.

Ölüm konusunda ateist varoluşçu felsefeye gelince bu düşüncede temelde her nesnenin bir varlığı, bir de özü olduğundan hareketle özü, sürekli nitelikler topluluğu olarak tanımlamaktadır. Varoluş ise dünyada etkin olarak bulunmak anlamına gelmektedir. Çoğu düşünür özün önce, varoluşun sonra olduğuna inanmaktadır.

Varoluşçuluk ise bunun tam tersini ifade etmektedir. İnsanda ama sadece insanda varoluş özden önce gelir. Bu da demektir ki önce insan vardır; sonra bir şekilde o özünü kendi yaratmıştır. (Sartre, 1996: 9). Görüldüğü gibi tanrıtanımaz varoluşçuluk insan tanımını temelden değiştirmektedir. Dolayısıyla insan tanımına bağlı olarak ölüm dediğimiz olguya bakış açısı da yeniden şekillenmektedir. İnsanın özünün varlığından önce gelmesi, insanın merkeze alınması insanın bir anlamda tanrılaşmasına sebebiyet vermiştir. Buradan hareketle Sartre ve çalışmamızda fikirlerine değineceğimiz Albert Camus, Simone de Beauvoir gibi ateist varoluşçu filozoflar; ölüm, ölümsüzlük, ölüm korkusu, ölüm sonrası hayat gibi problemlere insanı merkeze alarak cevap vermeye çalışmışlardır.

III.ÖLÜMSÜZLÜK NEDİR?

Ölümün, farklı kültürlerde doğal veya doğal olmayan şekilde anlaşılması, insan da bulunan ölüm bilincinin tecrübi veya fitri olup olmaması açısından tartışılmıştır. Bu tartışmalar sonucunda ölümün bir son olduğunu ifade edenler olduğu gibi ruhun, çeşitli şekillerde yaşamına devam ettiğine inanan, ölümü mutlak bir son olarak görmeyen yani ölümsüz bir yaşamı kabul eden inanç ve düşünce sistemleri de olmuştur. Örnek vermek gerekirse ölümsüzlük konusunda eski Mısır dinine baktığımızda ölüm sonrası gelecek olan bir hayatın varlığına inanıldığını görmekteyiz. Bu inanca daha sonra yeniden dirilme düşüncesi de eklenmiştir. Fakat dirilen insanın dünyada olduğu şekliyle yeryüzünde mi yoksa tanrılarla beraber uhrevi bir hayatta mı olacağı net değildir (Gürkan, 2007: 33). Yeniden diriliş konusunda yine Mısır dininde ölen Osiris'ten yeni bir Osiris'in doğması dan bahsedilir. Burada anlatılmak istenen, çürüyen bedenden ruhani olarak başka bir bedende insanın asli unsurlarının bir araya gelerek yeniden dirilmesidir. Bu inancın gereği olarak ölen kişilerin rahat ve uzun yaşaması için cesedin mumyalanması, ölüyle beraber sevdiği yiyecek, eşyalar hatta kölelerin konulması önemli unsurlardır (Gürkan, 2007: 33).

Erken Grek kültüründe ise yeniden dirilme inancı yerine cismani bedenin yaşam kaynağı olarak kabul edilen ruhun ölümler yurdu olan Hades'e gidip orada yaşamını devam ettirdiğine inanılmıştır. Ancak genellikle ölüm sonrası yaşam, olumlu bir düşünceye sahip değildir. Bununla beraber klasik Grek kültüründe kahramanlık göstererek erken ölmek ve arkada iyi bir isim bırakmak dünyadaki uzun hayata tercih edilmiştir (Gürkan, 2007: 33).

Yine Hint geleneği ise çok farklı inançları içinde bulundurmasına rağmen bugün de kabul ettiği şekliyle, klasik Hindu inancında reenkarnasyon (tenasüh) inancının bir parçası olarak bireyin "karma" diye tanımlanan sonsuz doğum ve ölüm döngüsünü kırıp nirvanaya ulaşmaya kadar çeşitli bedenlerde veya şekillerde tekrar doğması söz konusudur. Hindu inancında ölünün yakılması da ruhun yeni bir bedende doğuşunu sağlamaktadır. Kötü ile iyi güçler arasındaki evrensel mücadele düşüncesine dayanan kurtuluş merkezli Zerdüş inancında öldükten sonra iyilerin Ahura Mazda ile beraber Neşide Evi'nde yaşayacağı kötülerin ise Yalan Evi'nde yaşamaya mecbur olacağı düşüncesi benimsenmiştir (Gürkan, 2007: 34).

Aktardığımız sonsuz hayat yaklaşımlardan sonra ölümsüzlük kelimesine bakacak olursak ölümsüzlük Türkçede “ölmezlik, ebedîlik, ölümsüz olma durumu, kalıcılık” gibi anlamlara gelmektedir. İslam düşüncesinde ise kelâm eserlerinde ve erken dönem felsefede ölümsüzlük veya ölümden sonra yaşam ile ilgili “haşr”, “meâd”, “bekâ”, “ve’n nüşûr” “ba’s kelimeleri kullanılmaktadır. (Yasa, 2001, s. 22)

İslam düşüncesinde “meâd” sözcüğü öldükten sonra diriliş manasında kullanılır ve Arapçada hayatın geri verilmesi yaratılışın iadesi, manasına gelir. Sözlükte göndermek, dirilmek manasına gelen “ba’s”, kelâm alanında öldükten sonra dirilmek veya Allah’ın vefat eden insanları yeniden diriltmesi demektir. Bu manada “ba’s” ahiret inancının esasını oluşturduğu için tüm ilahi dinlerde iman edilmesi gereken bir esastır. (Duran, 2023: 1085)

Kur’an’ı Kerime baktığımız zaman da ahiret yaşamına ve sonsuz olduğuna iman etmek gerekmektedir. Bu sebeple Kur’an’da geçen ve süreklilik anlamına gelen “hulûd” kelimesi de ölümsüzlük manasında kullanılmaktadır. Arapçada ölümsüzlük manasında, “bekâ”, “bekâ-î ruh” gibi kelimeler ise özellikle son yıllara ait felsefi ve dini yazılarda kullanılmaktadır. (Aydın, 2012: 242)

Felsefe kaynaklara baktığımızda ise ölümsüzlük; hayatın hiçbir zaman sona ermeyen devamlı var olması, ölümden sonra var olmaya devam etmesi olarak tanımlanabilir. Yine ölümsüzlük, insan kişiliğinin veya ruhun, ölümden sonra belirli bir biçimde var olduğunu ve var olmaya da devam ettiğini ifade eden öğreti olduğunu ifade edebiliriz. (Cevizci, 2013: 717) Ölümsüzlük fikrini felsefi bir sorun olarak ilk ortaya atan filozofun Sokrates (M.Ö. 427-347) olduğu söylenebilir. O, *Phaidon* adlı yapıtında mutlak

anlamda ruh-beden ayrımını kabul ederek, insan ruhunun ölümsüz olduğunu ifade etmektedir. (Dölek, 2010: 200)

İslam filozoflarından ise Kindi (796-866) çok az da olsa ölümsüzlük konusuna değinmiştir. O, ölümden sonra cismani bedenın tekrar dirilip dirilmeyeceğı konusunda bir düşünce ifade etmezken, ruhun ölümsüzlüğü konusunda Platon'a yakın bir anlayış ortaya koymuştur. Ölüm sonrası yaşam mevcut zaman, mekân ve düzene bağılı yaşamı tümüyle aştığına göre, şu anda haiz olduğumuz cismani bedenlerimiz ahirete hiç uygun olmayacak demektir. Üstelik bu açıdan düşündüğümüzde şuan ki bedenlerimizi olduğu gibi öte dünyaya taşınmak açıklanması gereken başka problemleri doğurmaktadır. Bu durumda Platoncu geleneğe mensup düşünürler genelde bedenlerle ilgili bu zorluğun üzerinde dururken, yeniden diriliş i iddia edenler ruhun maddi bir beden olmaksızın etkili bir yaşama sahip olmasındaki hatta var olmasındaki güçlüğü üzerinde durmuşlardır. (Duran, 2023: 1085)

İslam dünyasında, ruhun ölümsüzlüğü meselesinde fevkalade bir şekilde düşünen ve detaylı olarak görüş belirten filozoflar arasında Farabi (870-950) ve İbn Sina (980-1037) yer almaktadır. (Dölek, 2010: 200) Bu filozofların ölüm ve ölümsüzlük anlayışını eleştirmesi bakımından Gazali'de ölüm ve ölümsüzlük konusunda dikkate alınması gereken bir filozoftur. Bu bağlamda çalışmamızda farklı düşünceleri ele almak için İslam düşüncesinde Farabi, İbn Sina ve Gazali'nin ölüm ve ölümsüzlük düşüncelerini ifade etmeye çalışacağız.

Ölümsüzlük problemi ateist varoluşçu felsefenin de önemli problemlerinden birini oluşturmaktadır. Çünkü ruh, tanrı ve ahiret gibi metafizik varlıkların varlığı kabul edilmemektedir. Dolayısıyla başta Sartre olmak üzere birçok ateist varoluşçu filozof, ölümsüzlük isteğine farklı şekillerde cevap vermeye çalışmıştır. Sartre'ın buradaki yaklaşımı önemlidir. Ona göre insan tasarım itibari ile sonlu varlıktır. İnsan zamansal olduğu için kendi geçmişi haline dönüşür. Zamansallık hali geri getirilemeyeceğı için insan ölümsüz olsa da sonlu bir varlık olmaktadır. Yani Sartre'a göre varlığını kabul etmediğı ölümsüzlük olsa bile insanın bir sonu olmak zorundadır. Albert Camus, Simone de Beauvoir da ölümsüzlük konusunda Sartre gibi insanın bir sonu olması gerektiğini düşünmektedirler. Çalışmamızda ateist varoluşçu felsefe bağlamında Camus, Sartre ve Simone de Beauvoir'ın ölüm ve ölümsüzlük düşüncelerini ele alacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

ATEİST VAROLUŞÇU FELSEFEDE ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK

Varoluşçuluk, merkezine insanı alan bir düşünce akımıdır. Fakat o, insanın bir özü olduğunu ve bunun sonucunda evrensel kriterlere göre var olduğunu savunan yönü ile klasik düşünceden ayrılmaktadır. Jean Paul Sartre (1905-1980) “varoluş, özden önce gelir” diyerek, varoluşçuluğun klasik felsefeden farkına dikkat çekmek istemiştir. Ateist varoluşçuluk temelde insanın merkezliliği, varoluşun öze öncelliği, insanın tikel, somut bir varlık, bir birey olarak ele alınması, hakikatin öznelliği ve felsefenin aktörün bakış açısından yapılması gibi görüşleri ile diğer düşüncelerden ayrılmaktadır. Biz çalışmamızın bu bölümünde öncelikle ateist varoluşçulardan Camus’nun görüşlerini ele alacağız.

1.1. ALBERT CAMUS’DA ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK

1.1.1.Ölüm Anlayışı

Albert Camus’nun ölüm konusundaki düşüncelerine geçmeden önce onun fikir dünyası hakkında birkaç bilgi vermek Camus’yu daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Albert Camus, 1913 senesinde Cezayir’de doğmuştur. Babası bir işçidir. Annesinin ise okuma yazması yoktur. Gençliğinde yakalandığı tüberküloz hastalığı ölümüne dek devam etmiştir. Komünist partiye katılmış ancak fikirlerinden dolayı atılmıştır. Komünist bir gazetecinin Alman ordusu tarafından gözleri önünde asılması karşısında bir şok yaşamış ve II. Dünya Savaşı sırasında Nazi ordusuna karşı Fransız ordusuna katılmıştır. Camus, savaş yıllarında Jean Paul Sartre ile tanışmıştır. Savaştan sonra da hem Sartre hem de Simone ile görüşmeye devam etmiştir. Daha sonra komünizme karşı çıktığı için Sartre ile araları açılmıştır. *Başkaldıran İnsan* adlı eserinden sonra ise Sartre ile olan bağları tamamen kopmuştur. 1960 yılında bir trafik kazasında hayatını kaybetmiştir. Camus’nun ölüm hakkındaki fikirlerine II. Dünya Savaşına aktif katılması ve Sartre ile tanışmasını göz önünde bulundurarak bakmak, onu anlamak açısından faydalı olacaktır.

Ölüm düşüncesi, Albert Camus’nun gençliğinden bu yana hep var olmuştur. Eserlerinde ölümden oldukça fazla bahseder. Ölüm hakkında yazarken adeta onunla

savaşıyormuş hissi verir. Her yerde, mutlu olabileceği zamanlarda ve yaşamının güzel manzaralarında bile ölüm hep aklındadır (Yılmaz, 1989: 42). Camus'nun yaşadığı dönemi inceleyerek onun ölüm, intiharla ve yaşamın anlamı sorunlarıyla bu kadar ilgilenmesinin hatta ondan kopamamasının geçerli nedenlerini bulabiliriz. Yaşadığı dönemde tarihin en büyük savaşları yapılmış, milyonlarca insan yaşamını kaybetmiş, insanlar büyük bir afet yaşamıştır. Üstelik insanın kendisi bu afetin mimarı olmuştur. Öte taraftan tarihin en büyük bilimsel ve teknolojik gelişmeleri de aynı dönemde yaşanıyordu. Yani bir taraftan insanlık en verimli çağını, diğer taraftan ise en korkunç zamanını yaşıyordu. Öyle ki Camus 20. yüzyılda insanlığın ölümüne karşı çıkarken ölümü yasallaştırdığını, yükselmeye çalışırken alçaldığını düşünür. Ona göre yapılan tüm buluşlar içgüdüsel olarak öldürmeye aracılık etmiştir. Öyle ki zincirlere vurulması gereken cinayet bu yüzyılda polise mal olmuş bir erdeme dönmüştür. Camus, ölümüne karşı çıkmasına rağmen ölümüne kin tutulmasının da yanlış olduğunu düşünür. Çünkü ona göre ölümüne olan kin öldürmeyi uygulamaya götürmese bile bir yerden sonra savunmaya götürür. Yine, haksızlık ve uzun adaletsizlik deneyiminin de ölümü meşru görmeye sebep olacağını düşünür. Çünkü ona göre geç gelen adalet ölümleri artırmaktadır (Camus, 1990: 36).

Camus'nun yaşadığı dönemde ölüm ve intihar o kadar sıradanlaşmıştı ki insanlar ister istemez hayatın anlamını sorgular hale gelmişti. Öldürmek ve ölmek bu kadar doğal, savaş gündelik işlerimiz kadar sıradan ise ölüm belki de her zamankinden daha doğal olarak vardı. İşte böyle bir ortamda Camus, “ölüm nedir?” “Yaşam nedir?” “Bunların anlamı var mı?” “Ölümsüzlük var mı?” gibi sorular sorarak yaşadığımız hayatın gizemini çözmeye çalışmıştır.

Camus'nun *Yabancı* kitabı, Meursault'ın annesinin vefatı ile başlar, cinayet sebebi hüküm giyen kahramanın ölmesiyle sona eder. Camus, Meursault karakterinden hareketle annesinin ölümü üzerine düşüncelerini, olayların akışını anlatırken oldukça soğukkanlı ve ilgisiz bir tavır sergilemektedir. Öyle ki annesinin ölümünün kendisi üzerinde hemen hiçbir tesiri olmamıştır. Olayı insan doğası gereği yaşanacak bir durum olarak görmektedir. Kendisinin (Meursault) katil olarak yargılandığı bir davada alacağı muhtemel cezadan korumak isteyen avukat, ölümüne karşı yaklaşımını öğrenmek için annesinin ölümü hakkındaki düşüncelerini sorar. Meursault, olup bitenlerin pek fazla farkında olmadığını ifade ederek şöyle der: “Annem ölmeseydi daha iyi olurdu.” (Camus, 1991: 36).

Camus'nun bu ifadeleri, ölüme karşı kayıtsız kalmak olarak yorumlanabilir. Hatta çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde de görüleceği üzere Camus'nun burada ölüme karşı olan yaklaşımı diğer kitaplarına baktığımız zaman kendisi ile çelişkili olabilecek türdendir. Camus için ölüm, burada, diğer kitaplarında olduğu gibi bir düşman değildir. Hatta sevgi ile bağlanan, mutluluk hissettiren, hayatı bitiren bir olay olarak ona, acı yaşatan bir olgu olarak vardır.

Ölüme karşı kayıtsızlığını devam ettiren Camus, Şöyle bir hikâye anlatır: Çalışmak için şehre giden bir genç, yirmi yıl boyunca çalışıp para kazanınca köyüne döner. Annesi ve ablasına sürpriz için kim olduğunu söylemez. Anne ve ablası ise tanımadıkları adamın parasını çalmak için kafasını çekiçle ezerek öldürür. Sonrasında oğlu ve kardeşi olduğunu anlayan anne ve abla acıya dayanamaz ve intihar eder. Camus, bu hikâyeyi çok kere okuduğunu ve çok etkilendiğini ifade ederek bu durumun oldukça doğal olduğunu, gencin bunu hak ettiğini ve böyle bir şaka yapmaması gerektiğini ifade eder. Bu hikâyedeki tavrına da bakarsak Camus'ya göre ölüm-öldürme, oldukça sıradan, hayatın normal akışı içinde olması gereken veya yeterince önemi olmayan doğal bir durum olarak gözükmektedir.

Camus'nun ölüme karşı olan bu soğukkanlı duruşu sadece başkalarının ölümü üzerine değil o, kendi ölümü için de geçerlidir. *Yabancı*'da, idam cezasına çarptırılan Meursault üzerinden, “Ömür yaşamak çilesine değmeyen bir şeydir.” der (Camus, 1991: 60). Çünkü onun için ölümün hangi yaşta hangi mekânda ve ne zaman geleceğinin önemi yoktur. Şimdi veya daha sonra gerçekleşmesi Camus için aynı anlama gelmektedir. Kendisi ölse bile diğer insanlar yaşamaya devam edecektir. Anladığımız kadarıyla Camus'nun burada ölüme karşı bir teslimiyet ve yaşama karşı ve kayıtsızlık içinde olması söz konusudur. Camus'nun bu tavrı, dünya hayatına geçici olduğu için hiçbir değer vermeyen, asıl hayatın ahiret olduğunu düşünen, dünyadan el etek çekmiş tasavvuf ehline benzer bir anlayıştır.

Camus'nun ölüme karşı böyle kayıtsız, yaşama karşı ilgisiz olmasının altında çeşitli sebepler vardır. Bunun başlıca sebeplerinden biri, ölümü kabullenememesidir. Bir zamanlar sevmiş olduğu kadının ölümü üzerine; “Marie'nin ölümü beni ilgilendirmemeliydi. Ölmüşse, bundan bana ne! Ben ölünce de hiç kimsenin beni umursamasını istemiyorum. Bunu da oldukça doğal görüyorum” der (Camus, 1991: 60).

Görüldüğü üzere Camus, ölümle ilgilenmek istemeyip, onu yaşamak kadar doğal görerek bu düşünceden kaçmak istemekte ancak bunu başaramamaktadır. Camus'nun amacı, ölümle beraber tüm bağları koparmak, sanki hiç var olmamış gibi düşünmektir diyebiliriz. Camus, kabullenemediği durumu yadsıyarak teskin olmaya çalışmaktadır.

Yine Camus, *Veba* adlı kitabında ölümden bahsederken *Yabancı* kitabında yer alan yadsıma ve kayıtsızlık, *Veba*'da karamsarlık ve yalnızlık duygularına dönüşür. Özellikle, yalnız yaşayan insanların ölümünden bahsederken kullandığı tasvirler ölüme bakış açısı hakkında birçok fikir vermektedir. Herkes hayatına normal bir şekilde devam ederken ölmekte olan bir insan için şöyle der: "...sıcaktan çıtırdayan yüzlerce duvarın ardında kapana kısıtılmış ölmek üzere olan birini düşünelim. Modern bile olsa ölümdeki rahatsızlık böyle, kurak bir yerde meydana geldiğinde anlaşılacaktır" (Camus, 1996: 64). Görüldüğü gibi Camus, yalnızlık duygusu içinde ölen insanlar için ölümü bir çeşit rahatsızlık olarak görmektedir. Zaten Camus'ya göre ölüm düşüncesi ve ölümün kendisi insanın alışabileceği ve kabulleneceği bir durum da değildir. Ölmeyi reddeden insanlardan bahsederken bir kadının ölüm anında "asla" dediğini aktarır ve şöyle der: "O zaman buna (ölüme) alışamayacağımı anladım" (Camus, 1996: 64).

Ölümü insan için alışılmayacak bir olgu olarak gören Camus, bu olaydan sonra kendi hayatında da birçok değişiklik olduğunu anlatır. Dünya düzeninden nefret ettiğini, artık daha alçakgönüllü olduğunu söyler (Camus, 1996: 64). Çünkü Camus, ölen insanları görmeye alışamamıştır. Camus'nun alışamadım dediği durum aslında ölümü kabullenememek, ölümü reddetmektir. Camus'nun buradaki yaklaşımı daha önce *Yabancı* isimli kitabında bahsettiğimiz ölüm anlayışı ile de çelişkili gözükmektedir. *Yabancı*'da ölümü oldukça sıradan, hayatın doğal bir parçası olarak görüp kayıtsız kalmaya çalışan Camus, *Veba*'da ölüme alışamadığını dolayısıyla onu kabullenemediğini ölüme tanıklık ettiği anların ise karakterini dahi değiştirdiğini söyleyerek kendi üzerinde olan tesirlerini açıkça ifade etmekten çekinmemektedir.

Yine Camus, Habeşli Hristiyanların ölüme olan yaklaşım ve davranışlarını da eleştirir. Anlattığı hikâyeye göre Hristiyanlar vebayı ölümsüzlüğe ulaşmak için Tanrı kaynaklı, önemli bir yol olarak düşünüyorlardı. Vebaya yakalanmayanlar ise vebaya yakalanıp ölmek için vebalı kıyafetlere, örtülere sarınıp hasta olmaya çalışıyordu. Camus, Habeşli Hristiyanların kurtuluşa ulaşmak için uyguladığı bu yöntemi çılgınca görür. Asla

da önermez. Habeşli Hristiyanların bu durumunu kibre çok yakın, gereksiz bir sabırsızlık olarak görmekte ve şöyle demektedir: “Tanrıdan daha aceleci olmamak gerekir ve onun kurduğu değişmez düzeni hızlandırdığını ileri süren her şey sapkınlığa yol açar.” (Camus, 1996: 50). Burada Camus Tanrı’nın alanına müdahil olunmaması gerektiğini ifade ederken bir Tanrı’ya veya dine inandığı için değil, bu inançta olan insanlara, kendi inançları üzerinden cevap vererek hata yaptıklarını ifade etmeye çalışmaktadır. Onun anlattığı hikâye ve yorumuna baktığımızda aşırı diyebileceğimiz, katı din anlayışlarında yer alan ölümü arzulama ve isteme, Tanrıya bir an önce kavuşma gibi düşünce ve davranışlar ona göre doğru değildir. Üstelik bunlar Tanrının işine müdahil olmak ve aceleci, sabırsız davranarak sapkınlığa yol açmaktadır. Yine Camus’ya göre bir Hristiyan’ın ölüm anlayışı yanılgıdan ibarettir. Fakat yanılgı da olsa ona göre uzlaşma uzlaşmadır. Çünkü Hristiyan için ölüm her şeyin sonu değil hatta yaşamdan daha fazla umut bahşeden bir gerçekliktir. Dolayısıyla Hristiyan’ın ölümsüzlük düşüncesi ona dünya hayatında umut bahşetmekte ve yaşamı yaşanabilir kılmaktadır.

Camus’ya göre Hz. İsa kötülük ve ölüm sorunlarını çözmek için gelmiştir. İsa (Tanrı) ölümü üzerine alarak bu sorunu çözmüştür. Tanrı da öldüğüne göre ölümün tüm suçu insana yüklenemez. Böylece Tanrı, ölüm ile insanların arasına girmektedir. Dolayısıyla ölüm; kader ya da Tanrı gibi, fakat onlardan daha somut, insana daha yakın ve belki de en fazla saldırıya uğrayan bir metafizik varlık olarak görünmektedir.

Camus’ya göre insanın ölümü arzulamasının birçok sebebi olabilir. Bunlardan biri yaşamda hiçbir şeyin öneminin kalmamasıdır. İnsan hayatta tutunacak bir umut, bir amaç edinemezse her gün önceki günü tekrarlayarak yaşlılığı bekleyen sıradan bir varlığa dönüşecektir. Bu yüzden insanın bilinç sahibi bir varlık olması ve yaşamı hissetmesi gerektiğini düşünür. Yine Camus’ya göre ölümü arzu etmenin bir diğer sebebi olarak insanın düşüncelerinden dolayı kendisini öldürmesi, intihar etmesi gelir. Ancak Camus, bunun çok ender bir durum olduğunu düşünse de verdiği bir örnekle insanın kendini öldürmesinin çok basit sebepleri olabileceğini de anlatır. Ona göre bir insan mutsuz olur, acı çeker, bunları benimser, katlanır. Fakat bir gün çok sevdiği bir arkadaşına rastlar. Arkadaşı onunla dalgın konuşur biraz. Eve dönen adam intihar eder. İnsanlar gizli dertleri, bilinmeyen acıları vardı diye düşünür. Oysa adam arkadaşını dalgın konuştuğu için intihar etmiştir (Camus, 2013: 7).

Camus, ölümü istemenin yanlış bir şey olduğunu anlattıktan sonra romanının “Rieux” karakteri üzerinden dünyadaki düzenin ölümle sağlandığını da ifade eder. Onun için yapılacak en doğru şey, Tanrıya inanmayarak ölüme karşı savaşımdır. Görüldüğü üzere Camus, ölüme karşı yaşamdan yana tavır almaktadır. Camus, insanları hayata bağlayan en önemli şeyin de umut olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre umut, insanların yaşamak için duydukları basit bir saplantıdır (Camus, 1996: 130).

Yine Camus’ya göre kötülüğün kaynağı cehalettir. Cehaleti, niyet iyi olsa bile insanlara kötülük yapmaya engel olamaz. Her şeyi bildiğini sanan insanın öldürme hakkını da kendinde gördüğünü ifade eden Camus, katilin sağduyudan uzak, hakikate kör olduğunu düşünür ve şöyle der: “Yakından ya da uzaktan, haksız veya haklı sebeplerle insanları öldürmeyi haklı çıkaran ya da öldüren her ne varsa tümüyle reddetmeye karar verdim.” (Camus, 2013: 6). Camus, ölmek ve öldürmek için kesin inançlı olmak gerektiğini düşünür. Ancak ona göre bu inanç mantık süzgecinden geçemez çünkü akıl dışıdır. İnanç akıl dışı olduğu için de ölmek ve öldürmek de mantık dışıdır (Camus, 1990: 157). Görüldüğü üzere Camus, ölüme karşı yaşamdan yana olan tavrını düşünce hayatının hemen her aşamasında açıkça dile getirmektedir. Yani Camus, yaşamın karşısında olan her şeyin karşısındadır. Yaşama kutsal bir alan açarak onu dokunulmaz ve kutsal duruma getirmek istemektedir.

Camus, insanın bilinçsiz olarak dünyaya getirilip ona bir kader planı çizilmesine de ayrıca sitem eder. Camus’nun buradaki düşüncesi, Heidegger’in “fırlatılmışlık” düşüncesine benzemektedir. Yani Camus, hayatı seçmediğini, burada bir iradesinin olmadığını yaşama maruz kaldığını düşünmektedir.

Camus, ölüm ile ilgili düşüncelerini açıklarken doğal olarak Tanrı ile ilgili görüşlerini de ölümle birlikte ifade eder. Ölümden bahsederken genel olarak Tanrının olmadığını veya Tanrı varsa bile kötü olduğunu ifade eder. Öyle ki ona göre Tanrı sevdiklerini elinden alıp, onu yalnız bırakmak hariç hiçbir işe yaramıyordur (Camus, 2013: 17). Yani ölüm, Tanrının insanın yakınlarını, sevdiklerini elinden alıp onu yalnızlığa mahkûm ettiği bir araçtır. Yine *Sisyphos Söyleni*’nde Adrienne Lecouvreur’ın ölmek üzere iken, tövbe edip kutsal ekmeği yemek istemesi ama mesleğinden dönmemesi Camus’yu etkilemiştir. Camus için bu durum Tanrıya karşı tutkuyu seçmektir. Camus’ya göre ölüm anında bu kadın, sanat diye adlandırdığı şeyi yok saymayı kabul etmezken,

sahne asla ulaşamadığı bir büyüklük gösteriyordu (Camus, 1988: 67). Camus bu yaklaşımı, Tanrı ile kurulacak olan bağı önemsiz görüp ölümsüzlüğü reddederek dünya yaşamını seçmeyi tutkulu ve özgür bir yaşamın anahtarı olarak görmektedir. Camus, buradan ölümden üç farklı sonuç çıkarır: tutku, özgürlük ve başkaldırı. Yani ölüm varsa ve kaçınılmaz, onarılmaz bir durum olarak karşımızda ise başkaldırı, özgürlük ve tutku ile yaşama bağlanmalı ve yaşamalıyız (Camus, 1988: 52).

Camus, ölüm hakkında konuşurken aslında korktuğu şeyin ölümün kendisi değil, yaşamın onsuz devam edeceği hissi olduğunu düşünür. Camus, ölüm söz konusu olunca yaşama oldukça bağlıdır. İçinde var olan his ise bir korkudan ziyade yaşama olan özlemdir. Yine ona göre ölüm, yaşam isteği olduğu sürece hayattan alınacak hiçbir hazzı engellemez. Yaşamın uzun ya da kısa olması da mutluluk için bir zorunluluk değildir. Burada mühim olan mutlu olmayı bilmek ve bunu hiçbir korku duymadan yaşamın içinde en derine kadar hissetmektir (Camus, 1991: 21). Yine Camus'ya göre ölümden korkmak aslında yaşamaktan korkmaktır. Ölüm korkusunun asıl sebebi ise sınırsız yaşama isteğine olan bağılıktan kaynaklanmaktadır (Camus, 1991: 121).

Camus ölümden korkanları anlatırken çok veciz ifadeler kullanır. Ona göre güçsüzlüğü yücelten, yaşamlarını kaliteli hale getirmek için çalışamayan kişiler ölünce yapılacak olan yaptırımlardan dolayı ölümden korkarlar (Camus, 1991: 139). Dolayısıyla Camus'nun bu tespiti için şöyle diyebiliriz: Bu dünyada üzerine düşeni yapmayanlar ölümden korkar fakat insanlığın yüklediği sorumlulukları yapanların ölümden korkması için bir sebep bulunmamaktadır. Camus'ya göre insan olmanın sorumluluğunu almayanlar, ölümden korkmanın yanı sıra hiçbir zaman gerçek anlamda yaşamamış, yeterince de yaşayamayacak insanlar olacaklardır (Camus, 1991:121).

Camus, ölüme karşı tavır alıp ölümü bir korku ve mutsuzluk objesi olarak görse de ölümün kaçınılmaz olduğunun farkında olarak, mutlu ölmenin üzerine düşünmeyi de ihmal etmez. "Mutlu ölünebilir mi, yani ölürlen bile mutlu olabileceğimiz ölçüde mutlu nasıl yaşanır?" gibi sorular sorarak ölüme karşı mutlu olmayı üç madde ile formüle eder: Parasal olarak bağımsız olmak, zamanını istediğin gibi düzenleyebilmek ve kalbin dingin olmasıdır. Camus *Mutlu Ölüm*'de şöyle der: Yaşamak için zengin olmak gerektiğini kavrayan, kendini bütünüyle para elde etmeye adanmış adam, bunu başarır, mutluluk içinde yaşar ve ölür." (Camus, 1991: 7). Camus'nun burada ortaya koymuş olduğu

formülün teorik olarak geçerliliği kabul edilebilir fakat insanlığın geneli için geçerli olup olamayacağı tartışmalıdır. Çünkü burada bahsettiği kriterlere her insanın ulaşması mümkün değildir. Ancak küçük bir grubun sahip olabileceği yaşadığımız dünyanın gerçekleri arasındadır.

Yine Camus'ya göre ölüm, insanın sevgi ve saygısını artırmaktadır. Öyle ki ölüm bizim duygularımızı uyandırmaktadır. Yaşayan insan için göstermediğimiz saygıyı o insanlar öldükten sonra göstermeye başlarız. Ona göre ölen dostlarımızı, ağızları toprak dolmuş hocalarımızı çok severiz. Onlar ölünce saygı doğal olarak gelmektedir. Yaşamları boyunca göstermediğimiz saygıyı gösteririz onlara. Camus'ya göre ölümlere böyle daha cömert ve saygılı olmamızın nedeni, onların bizi özgür bırakması, onlara karşı sorumluluğumuzun kalmamış olmasıdır (Camus, 2013: 15). Camus'nun bu sözleri meşhur atasözümüz olan: 'Kel ölür sırma saçlı, kör ölür ela gözlü'yü akıllara getirmektedir. Ona göre insanlar onlara gösterdiğimiz samimiyete, sebeplere, ne kadar çok acı çektiğimize ancak ölünce inanırlar. Hayatta olduğumuz zaman durumumuz hep şüphelidir, yaşarken sadece onların şüphesini hak ederiz (Camus, 2013: 29).

Ölümün insan üzerine etkilerini anlatmaya devam eden Camus, *Sisyphos Söyleni* isimli kitabında Don Juan'ın dinsizliklerini, aşırılıklarını bitirmek isteyen Fransiskenlerce öldürüldüğünü anlatır. Sonrasında ise Don Juan'ın suçluluğunun öldürülünceye dek ispat edilemediğini söyler. Ona göre Don Juan suçluluğunu yalnızca ölümden almıştır. Yani ölüm, bireye suç veya günah yüklenmesinde araç olarak kullanılabilir (Camus, 1988: 52).

Sonuç olarak Camus'ya göre ölüm insanlara karşı olan sorumluluğumuzu ortadan kaldırdığı için duygularımızda daha cömert davranmaktayız. Yaşamında neredeyse hiçbir kıymet verilmeyen insan, ancak ölünce değerli olmaktadır. Bu tutumu da eleştiren Camus, öldükten sonra ortaya çıkan duyguların hiçbir anlamının olmadığını ifade eder. Çünkü insanlar kendi cenazesine katılıp insanların şaşkınlığını, pişmanlığını ve duygularını göremeyeceklerdir.

Yine Camus, ölümün insanları uyandıran bir olgu olduğunu düşünür. Bu düşüncesini kapıcı örneği ile destekler. Bu örnek üzerinden ölüm ve ölümün insana etkisine dair açıklamalar yapar. Camus, herkesin kendi küçük yaşamında her şeyden habersizce uyuduğu bir apartmanda kapıcının öldüğünü düşünür. O komşular hemen

uyanır, koşturmaya başlar, bilgi alır ve acınırlar. Camus’ya göre komşuların bu davranışı ölene veya yakınlarına duyulan bir üzüntüden değil, insanın trajediye olan ihtiyacındandır. Bu ölümler insanlar için birer aperiştir. Camus’ya göre insanlar böyle bir durumda taziye için hizmetçilerini dahi göndermezler. Bizzat kendileri gider o trajediyi yakından izler, kendi doyumlarını sağlarlar. Bu tespitlerden sonra kendi kapıcısı vefat edince, benzer şeyleri kendisinin de yaptığını anlatarak bu durumun oldukça insani olduğunu da ayrıca vurgular (Camus, 2013: 15).

Camus’ya göre ölüm, bir çeşit cezalandırma yolu olarak da düşünülebilir. Öyle ki dostlarının kendisi ile yeterince ilgilenmediğini düşünen Camus, intihar ederek onları cezalandırmak istediğini söyler. Ancak kendi intiharı üzerine düşününce dostları olsa olsa şaşıracak ve kendilerini cezalandırmış hissetmeyeceklerini fark eder. Bu çıkarımından sonra intihar etmekten vazgeçmiş ve gerçek manada dostu olmadığına da kanaat getirmiştir (Camus, 2013: 15). Camus, bu durumu bir örnekle de şöyle ifade eder: “Bir kız, güzel giyinmiş bir erkekle evlenmesine karşı olan babasına, “Bunu ödeyeceksin!” diyordu. Kız intihar etti. Ama babası hiçbir şey ödemedi. Adam balık tutmayı çok seviyordu. Birkaç hafta sonra yeniden nehre dönüyordu, “Unutmak için,” diyordu. Doğruydı, unuttu. İnsanları cezalandırmak için öleceğimizi sanırsanız, aslında özgürlüğünü veririz onlara” (Camus, 2013: 30). Görüldüğü üzere Camus’nun düşüncesinde ölüm ancak gerçek dost ve sevenlerimiz için ceza olabilir. Aksi takdirde ölüm insanları özgürleştiren, sorumluluktan kurtaran bir durumdur. Üstelik bu tür ölümlerde insanın asla anlaşılmayacağını düşünür. Ona göre insanlar intihar eden kişi için bir nedenden dolayı olduğunu düşünür. Oysa birden fazla neden olabilir. Ama insanlar bunu asla anlamaz ve intihar etmek için ahmakça nedenler ararlar (Camus, 2013: 33).

Yakınlarının ölümünün insanı sorumluluktan kurtarıp rahatlatıldığını iddia eden Camus, bu durum her ne kadar insanı özgürleştirse de herkesin ölümünü dilemenin, sahip olduğu insan sevgisine ters olduğu için böyle bir istek ve düşünceyi de reddeder (Camus, 2013: 38).

Camus, ölümle bağlantılı olarak kişinin kendini öldürmesi veya intihar etmesi üzerine de düşünür. İntiharın sebebi olarak yaşamın bizi aştığı düşüncesini ileri sürer. Ona göre intiharın sebebi: Yaşamı anlayamamak ve yaşamı çabalamaya değmez olarak düşünmektir. Camus, intihar etmenin sebeplerini incelerken bazı tespitlerde de bulunur.

Bunlar: Yaşamak için bir sebep kalmaması, her gün birbirini tekrar eden anlamsız çırpınmalar ve boş yere acı çekmek gibi düşüncelerin benimsenmiş olmasından ileri geldiğini düşünür. Ancak Camus için yaşam, yararsız ve anlamsız da olsa yaşanmalıdır (Camus, 1988: 11). Dolayısıyla Camus şöyle der: “Ölüme sebep olan şeyi yaşam biçimine sokuyor ve intiharı reddediyorum.” (Camus, 1988: 52). Burada diyebiliriz ki Camus, insanı yaşamdan koparacak her türlü eyleme karşı çıkmaktadır. Ona göre insan ister özgür olmalı ister başkaldırmalı, isterse tutkulu olmalıdır. Fakat asla intihar etmemeli yaşamalıdır (Gündoğan, 1995: 104).

Yine Camus, öldürme ve intihar etmeyi bir tutmaktadır. Ona göre bunlardan birisi benimseniyorsa diğerinin de benimsenmesi gerekmektedir. Biri inkâr ediliyorsa diğerinin de inkâr edilmesi gerekir. Çünkü öldürme hiçbir zaman ussal bir davranış olmayacaktır. Ona göre yüzyılımız öldürmenin geçerli sebepleri bulunabileceğini kabul ediyorsa, yok saymanın göstergesi olan “yaşama kayıtsızlık” yüzünden kabul ediyordur (Camus, 1990: 7). Dolayısıyla Camus’ya göre intihar ölüme karşı bir başkaldırma değil, ölümün kabulüdür. Burada ifade etmek gerekir Camus, insanı özgürleştirdiğini düşündüğü mantıksal intiharı takdir eder. Fakat buradan fiziksel intihara geçmeyi asla onaylamaz. Çünkü fiziksel intihar, hayatı sona erdirir, insanı yok eder. Dolayısıyla böyle bir intiharda insanı özgürleştirmez (Gündoğan, 1995: 87).

Camus insanların ölümü “bilmiyormuş” gibi davrandıklarını da söyleyerek bu duruma oldukça şaşırdığını da ifade eder. Çünkü insanın gerçek bir ölüm deneyimi yoktur. Başkalarının ölümünden yapılan gözlem ise tam anlamı ile inandırıcı olamaz. Dolayısıyla insan ölümlü olduğunu bilse de hiç ölmeyecekmiş gibi yaşar. Oysa ona göre ölüm, hayata verdiğimiz anlamı alıp götüren bir olgudur. Kişinin yarını düşünmesi, hayal kurması ve geleceği planlaması için özgür olması gerekir. Ancak ölüm tek gerçek olarak önümüzde durmaktadır. Ölümün olduğu yerde de gerçek anlamda özgürlükten söz edilemez. Buradan hareketle Camus’ya göre bu dünyada ölümsüzlük konusunda bir güvence olmadığı sürece kişi tam anlamı ile özgür olamaz, ancak ve ancak tutsaktır diyebiliriz (Camus, 1988: 47).

Camus için yaşamın uzun veya kısa olması ise tamamen şansa bağlıdır. Uzun yaşama sahip olmak kısa bir yaşamdan her zaman daha değerlidir. Ona göre yaşam ne kadar güzel, özverili, coşkulu olursa olsun kırk yıllık bir yaşamla, altmış yıllık bir yaşamı

eşitleyemez. O dünya yaşamına oldukça maddi yaklaşır, nitelikten çok niceliğe önem vermektedir. Yani Camus'ya göre insanın yapacağı şey daha iyi yaşamak değil, daha fazla yaşamaktır (Gündoğan, 1995: 102-103). Bu durumda yaşamı kısa olan kişiler bu duruma razı olmasını bilmeli ve elinde olanla yetinmelidir. Çünkü delilik ve ölüm onarılamaz bir durumdur. Hayatını rasyonel olmaya adanmış Camus'nun konu ömür ve ölüm olunca şans kavramına atıfta bulunması oldukça düşündürücüdür. Camus, düşünsel bir çabadan kaçarak konuyu geçiştirmekte ve tamamen bir şans olarak açıklamaktadır. Bu açıklaması ile insanın kadere veya Tanrılara olan kını, ölüme karşı bir nefret haline dönüşür diyebiliriz. Camus'ya göre insan ölümü yendiği ölçüde kaderini ve Tanrıyı yenmiş olacaktır. Bu nedenle, kaderden ve Tanrılardan çok fazla söz etmeyen Camus, hemen her eserinde ölüm temasını işler.

Camus, Epikür'ün, "Her duruma karşı emniyet sağlanabilir; ama ölüm söz konusu olunca, dağılmış bir kalenin insanları gibiyiz." sözünü aktararak dünyanın ölüme ve yıkılışa adanmış olduğunu ifade eder. Yine Epikür'den hareketle ölmeyi maddeye dönmek olarak da yorumlar. Çünkü bu dünyada her şey maddedir. Ölümde beden bozulur, bozulan şey duyamaz, duymayan da bizim için bir anlam ifade etmez. Dolayısıyla ölümü bir son olarak gören Camus, şöyle devam eder: "Öyleyse hangi sebeple sonraya bırakmalıyız, hayatımızı bekleyişten bekleyişe hangi sebeple tüketiyor ve acı içinde yok olup gidiyoruz." (Camus, 1990: 23). Görüldüğü gibi Camus, dünyanın tadını çıkarmamız gerektiğini, var olan zamanı iyi değerlendirmek, eğlenmek gerektiğini düşünür. Ama anlattığı bu halin hiç de istediği gibi olmadığını savunan Camus, insanlığın kalenin içine tıkanmış, ekmek ve su ile yaşama devam etmeye mahkûm kalmış bir durumda olduğunu ifade eder (Camus, 1990: 55).

Camus, yaşamı lanetleyen insanların ise aslında ölüm umutsuzluğundan dolayı yaşamı lanetlediğini düşünür. Ona göre öldürmek savunuluyorsa aslında bilinçaltında var olma isteği vardır. Camus, herkesin kendi kurallarını dayatmak için öldürmeyi seçtiği dünyada; kendisinin sırf gerçek yaşamı istediği için ölüme girdiğini söylemektedir (Camus, 1990: 81).

Camus'ya göre ölümün inkâr edilmesi kişisel ve korkakça bir inkâr değildir. Çünkü başkaldıran insan hayatı değil, hayatın sebeplerini ister. Ölümün ortaya çıkardığı sonucu yok sayar. Hiçbir şey teyit edilmemişse, hiçbir şey devamlı değilse, ölen insan anlamdan

yoksundur. Ölüme savaş açmak, yaşamın kendisini istemek, birlik ve kural için savaşmak anlamına gelir (Camus, 1990: 77). Camus'ya göre ölüm inançları ve ilkeleri korumanın bir yoludur. Öyle ki ilkeler zayıf kalırsa insanların ilkeleri, onlarla birlikte de imanlarını kurtarabilmeleri için sadece bir seçenek kalır: Onlar için ölmek. Aslında kutsal olan yaşam iken, bireyler inançları ve değerleri için yaşamlarından vazgeçer ve ölümle onları tekrardan yeşertmeye çalışır (Camus, 1990: 98).

Camus, ölüm konusunda insanla hayvanı bir tutar. İnsan, bilinç ile insanlık değerinin üzerine çıkar. Bunun için de insan yaşamını tehlikeye atabilecek kabiliyette olmalıdır. Farklı bir bilinç tarafından tanınmak için, bireyin yaşamını tehlikeye atmaya, ölüm ihtimalini benimsemeye hazır olmalıdır. Camus'ya göre insan ancak ölümü isteyerek, benimseyerek hayvandan ayrılabilir. Ona göre ölüm insanın diğer canlılardan farklı bir konumda bulunması için önemli bir aşamadır (Camus, 1990:106).

Camus'ya göre ölüm bunalımlı toplumların gündeminde gibi gözükse de aslında ölüm bunalımı, boş gezeni etkileyen bir lükstür. İnsan boş kaldıkça ölümle yüzleşir, didişir ölüm düşüncesinden rahatsız olur ve bunalım yaşar (Camus, 1990: 157). Yine ona göre dünyanın çoğunluğunu dünyayı bırakmak istemeyen insanlar oluşturur. Asla dünyayı bırakmak istemezler. Dünyaya tümüyle sahip olamamak kederlendirir onları. Ona göre bu tür insanlar dünyayı tanımaz, tanımaya anlamaya çalışmazlar. Bu insanların kendileri ile barışıp gerçeğe temas etmeleri ancak ölüm anında gerçekleşir. Her şey ölümde tamamlanır. O, bu durumu şöyle açıklar: “Dünyada bir kez var olmak için, bir daha hiç var olmamak gerekir.” (Camus, 1990:196). Görüldüğü gibi Camus'ya göre ölüm, gerçeğe temas etmenin, yaşamın anlamını kavramanın en etkili yollarından biridir.

Yine Camus'ya göre ölüm toplumların ortak tutkuyu yaşamalarını sağlayan önemli bir olgudur. Toplumlar bir hedef ve amaç uğrunda ölecek ortak duygu ve hisse ulaşabilirler. Bu bakış açısıyla diyebiliriz ki kişi dava veya tutkusu için eğer ölebiliyorsa işte o zaman gerçek anlamı ile tutkulu sayılabilir. Camus'nun başkaldırmış insanı, öldürme yolunu seçmişse, kendi ile tutarlı olması için kendi ölümünü de kabullenmek durumundadır. Camus'ya göre insan öldürmenin imkânsızlığı tam olarak kavransın diye ölür ve öldürür. Bu durumda öldürmek isterse, ölmeyi de göze almalıdır. Camus'ya göre başkaldırmış insan, asıl özgürlüğünü; öldürmede değil, kendi ölümü karşısında bulduğunu idrak eder (Camus, 1990: 212).

1.1.2. Ölümsüzlük Anlayışı

Camus'ya göre bedenın ölümü, ölüm anında yaşadıkları yeterli ve her şeyi bağışlatacak kadar şiddetli bir cezadır. İnsanın can çekişmesi son acıları onun kurtuluşunu yani tamamen yok olmasını sağlamaktadır (Camus, 2013: 35). Anladığımız kadarıyla Camus, yaşamı dünya hayatı ile sınırlı tutmakta, ölümden sonra farklı bir yaşamın varlığına inanmamaktadır. Dolayısıyla ona göre insanda ruh yoktur, insan sadece bedenden ibarettir. Bedenin de yaşamın son anlarında çektiği ceza, bu dünyada yapmış olduğu hataların affı için yeterlidir. Buradan hareketle diyebiliriz ki Camus, ölümü oldukça zor bir durum olarak görmektedir.

Camus, ölümsüzlük düşüncesinin Tanrı ile beraber geldiğini de ifade eder. Eğer kişi Tanrıyı unutursa ölümsüzlük düşüncesini de unutacaktır. Böylelikle insana sıkıntı veren düşlerden ve gelecek kaygısından kendini soyutlayacak ve yaşamın tadını çıkarabilecektir. Camus için mutluluk, ölümsüz bir ölümün varlığına inanmak ve Tanrıyı reddetmektir. Camus, Tanrının ölümü konusunda dünyada düzenin değişmesi için otoritelerin yıkılması, ölmesi lazımdır der. Bu otoriterlerin başında da Tanrı yer alır. Öyle ise öncelikle Tanrı öldürülmeli, sonra krallar ve otoriteler. Ancak bu yapılırken oluşturulan yeni Tanrı da dikkate alınmalıdır (Camus, 1990: 24).

Yine Camus'nun *Yabancı* kitabındaki kahraman Meursault, idam cezasından önce papazın sorduğu "bu durumda, hiçbir ümidiniz yok mu, tümüyle yok olup gideceğinizi mi düşünüyorsunuz?" sorusuna soğukkanlılıkla "evet" demiş ve ölümden sonra herhangi bir hayata inanmadığını da net bir şekilde ifade etmiştir. Hatta idam cezası için kendinin ölümden sonra affı için dua eden papaza, dua etmemesini söyleyerek var olmaktansa yanmayı tercih ettiğini söylemiştir (Camus, 1991: 62). Kısacası Camus'ya göre dünya, yaşam olan tek yerdir ve ölüm de bu yaşamın en doğal parçalarından biridir. Ölüm tüm yaşamı sona erdirir ve bu dünya sonrasında yaşanacak bir hayat veya ölümsüzlük söz konusu değildir.

Camus, öte dünya hayatına inanmasa da insana ölümsüzlük duygusunu sağlayan şeyin sefahat (zevk ve eğlence düşkünlüğü) olduğunu düşünür. Ona göre sefahat içinde olan insan, umut etmekten ve yaşam açısından kurtulmuştur. Sefahat halindeki zihin tüm zamanlar üzerinde hüküm sürmektedir. Camus, bu anlamda ölümsüzlük isteğinden hiç vazgeçmemekte ve bu durumu yaşadığı aşkın en değerli nesnesi olarak tanımlamaktadır

(Camus, 2013: 38). Çünkü Camus’ya göre uçkuruna düşkün bir maymuna (insana) gerçek anlamda ölümsüzlük hakkı tanınmadığı için ölümsüzlüğün yerine geçecek şeyler bulmalıdır. Camus, kendi ölümsüzlük arayışını da içki ve kadında bulduğunu ifade eder. Ancak sefahatle geçen her gecenin sabahında “yaşamın acı tadı” ile uyandığını eklemeyi de unutmaz (Camus, 2013: 38). Buradan hareketle diyebiliriz ki Camus, insanın içinde bir ölümsüz yaşama arzusunun olduğunu kabul etmektedir. Ancak bunu ilahi dinlerde olduğu gibi öte dünya hayatı ile açıklamayı reddetmektedir. Ölümsüzlüğü zevk ve sefa içinde aramış olsa da bu durumda hissettiği ölümsüzlük duygusunun kalıcı olmadığını da yine Camus’nun kendi ifadelerinden anlamaktayız. Yani sefahat içinde yaşamak, Camus için ölümsüzlük duygusunu mutlak manada tatmin eden bir şey değildir. Buradan hareketle bir çeşit savunma mekanizması kullanarak içinde olan ölümsüzlük duygusunu bastırmaktadır diyebiliriz.

Camus’nun önemli karakterlerinden İmparator Caligula’nın ölümlü olduğunu bilmesine rağmen ölümsüzlük arayışı, sadece kendisinin değil, aynı zamanda insanların da bir paradoksu olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte bu sebeple ölümsüzlüğe ulaşma gayreti insanın varoluşu ile ilgilidir. Çünkü insanoğlu ölüme mecbur olduğunun bilincinde olan ve bunun üzerine düşünce geliştirebilen tek canlıdır. Camus’nun da düşündüğü gibi yaşamın hareketliliğini oluşturan ölüm, Caligula’da uyumsuzluk bilincinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Sevdiği kadının ölmesi ile yalnız kalmış ve yaşamın anlamsızlaştığını fark etmiş olan Caligula, ölüme karşı savaşta tüm gücünü kullanmıştır. Bu sebeple ölümü ve dünyayı olumsuzlayarak ölümden kaçabilmeyi hayal etmiştir. Bu bakış açısından hareketle dünyayı çekilmez bulan Caligula, içinde yaşadığı bu anlamsızlığı, insanlığın hiçbir zaman ölmeyeceği bambaşka bir dünya yaratarak aşmak istemiştir. Ölümü, Tanrıların insanlığa verdiği bir çeşit ceza gibi gören fakat ölümü yenebildiği ölçüde ölümden kurtulabileceğini düşünen Caligula, kendisini Tanrılarla özdeşleştirmiştir (Camus, 2006: 48).

Camus’nun kahramanı Caligula, buyruğu altında bulunan insanları kendini bir Tanrı gibi görerek öldürmeye başlar, amacı ölüme karşı nefret duygusunu ortaya çıkararak başkaldırı gerçekleştirmektir. Düşündüğünde başarılı olan Caligula, kendisini öldürmek için gelenlere karşı koymaz. Çünkü öldürmekle ölümsüzlüğü elde edemeyeceğini

anlamıştır. Yani ölümsüzlük arayışı çıkmaza girmiştir. Ölüm anlarında son nefesini verirken İmparator Caligula'nın: "Hâlâ yaşıyorum." (Camus, 2006: 75) anlamında bir söz söylemesi ölümsüzlüğü elde etme umudunu kaybetmediğinin göstergesi olması bakımından önemlidir.

Camus, Caligula kahramanı üzerinden ölüm ve ölümsüzlükle ilgili birçok düşüncesini ifade etmektedir. Öyle ki Caligula, ölümün ortaya çıkarmış olduğu anlamsızlık hissinin sonunda ölüme karşı bir savaş açmıştır. Caligula üzerinden ölümsüzlüğü elde etmek isteyen Camus, ölümün karşısında yaşamı yüceltmıştır. Camus için yaşam ne kadar anlamsız olursa olsun, yaşama isteği ölümden önce gelmektedir.

Buradan hareketle şöyle diyebiliriz: Ölüm, bedenin yok olması gibi olumsuz bir anlamdan ziyade yaşama anlam katan ve değer veren bir olgu olarak hayatımızda yerini almaktadır. Ölümün insana vermiş olduğu korku, kaygı ve yok olup gitme düşüncesi insanın yaşadığı hayat üzerinde daha üst bir bilinç geliştirmesini sağlamaktadır. Birey bu bilinç ile ölüme olumlu bir anlam verebilecektir. Camus, burada Caligula karakteri üzerinden ölümün yaşamla, yaşamın da ölümle hakiki anlamını bulabileceğini anlatmaya çalışmaktadır.

Ölüm ötesi yaşamı reddeden Camus, Husserl'in ruhun ölümsüzlüğü konusundaki düşüncelerini de alaya alır. Husserl'a göre tinsel süreçleri açık açık keşfedebilsek doğa kanunu gibi ruhun da ölümsüz olduğunu görebilirdik. Camus, Husserl'ın bu yaklaşımını ruhbilimsel bir gerçeği rasyonel bir kural yapmaya kalkmak olarak yorumlar ve Husserl'ın bu yaklaşımının bir tanım sorunu olduğunu ifade eder. Çünkü Camus için ölümsüzlük akıldışıdır. Ancak akıl ölümsüzlük için insanın rahatlamasını sağlayacak dekorlar sunar, bunlar da tarihsel süreçten gelen yanılgılardır (Camus, 1988: 40).

Camus ölümsüzlüğü inkâr edip hiçbir şey yapmayan insanları ise ikiye ayırarak özelliklerini şöyle açıklar: Birinci kısımda yer alan insanlar, ölümsüzlüğe özlem duymayanlardır. Bu tavır insana diğer insanlara başvurmadan yaşamasını, elinde olana kanaat etmesini öğretir. İkinci kısımda yer alan insanlar ise cesaret ve aklını ölümsüzlüğe yeğleyenlerdir. Bunlar; kısıtlı özgürlüğünden, öngörüsüz başkaldırısından ve ölüm bilinci olmadığından maceralarını hayat boyunca devam ettirirler. Mekânı buradadır, kendisine ait başka tüm yargıları beri tutar ve eylemi buradadır. Çünkü Camus için değeri bilinirse

dünyada uzun günler silsilesi vardır, ölümden sonra geleceklerin önemi yoktur (Camus, 1988: 52).

Yine Camus'ya göre ya olduğun zamanla yaşayıp ölmek veya daha büyük bir hayat için bu yaşamdan çekilmek gerekir. İki düşünce uzlaşabilir de. Yani hem yaşayıp hem de ölümsüzlüğe inanılabilir. Ancak Camus için bu deneyim tiksindirici bir durumdur. Çünkü ona göre ya her şeye sahip olacaksın ya da hiçbir şeye. Böyle bir durumda da Camus, ölümsüzlükten yoksun kalarak zamanla birleşmeyi istemektedir. Yaşadığı anı tüm her şeyden üstün tutmaktadır (Camus, 1988: 69). Buradan hareketle diyebiliriz ki Camus'ya göre ölüm, bizi başka bir dünyaya götürmeyen bir çeşit kapalı bir kapıdır. Öyleyse daha sonralara bel bağlamadan özgürlüğü fark etmeli ve dünyanın şimdiki hazır zenginliğinden vazgeçmeden bu zenginliği yaşamalıdır (Gündoğan, 1995: 101).

Camus, ölümsüzlük düşüncesini inkâr ettiği için tüm kiliselerin kendisine karşı olduğunu düşünür. Ona göre bütün kiliseler ister siyasi isterse ilahi olsunlar, ölümsüzlü elde etmek isterler. Bu dünyaya ait olan cesaret ve mutluluk, adalet veya gündelik, onlar için ikinci sırada gelen amaçlardır. Camus'ya göre kilise, ölümsüzlük inancı ile insanlar üzerinde tahakküm kurmaktadır. Oysa kendisi ölümsüzlüğe inanmadığı için kendisi üzerinde tahakküm kurulamayacağını iddia eder. Camus, ölümsüzlük inancını, insanları kontrol etmek için kullanılan bir araç olarak gördüğü için insanın tam anlamı ile özgür yaşamasını engellediğini düşünür. Camus için, her ne yaşanırsa yaşansın, sonunda ölüm vardır ve ölüm her şeyi bitirmektedir. İnsanlar bu yüzden ölümü çirkin görürler. Oysa Camus ölümün fethedilerek aşılması gerektiğini düşünmektedir (Camus, 1988: 71).

Yine Camus'ya göre iman kişiyi ölümsüz bir hayata götürür. Fakat gizemin ve fenalığın kabullenilmesi, haksızlığa da razı olmayı gerektirir. Ona göre insanların acı ve sıkıntı çekmesi ile imana kavuşamayan kişi, ölümsüz yaşama da ulaşamaz. Böyle bir durumda ölümsüz bir yaşam var olsa bile, onu inkâr etmek gerekecektir.

Camus, *Başkaldıran İnsan* isimli kitabında, Karamazov kardeşlerden hareketle her şey kötü ve karmaşa içinde olsa hatta tek var olan kargaşa dahi olsa yaşamak istediğini ifade eder. İvan'ın "Ölümsüzlük yoksa ne ceza vardır ne ödül ne kötü vardır ne iyi. Ölümsüzlük yoksa hiçbir yerde erdem de yoktur." (Camus, 1990: 44). Bu sözleri aktaran Camus, kendi başkaldıran insanının bu kadar ileri gitmediğini ifade eder. Başkaldıran insan ölümsüzlüğe inanmaz fakat her şeye de izin yoktur, kötülük de yapamaz. Oysa

İvan'ın bakış açısına göre ölümsüzlük olmazsa öldürme ve her türlü kötülük insanlık açısından yapılabilir olacaktır. Camus, ölümsüzlük inancının dünyaya düzen sağladığı anlayışını taşımaz, bunun sorunlu bir çıkarım olduğunu düşünür (Camus, 1990: 46).

Yine Camus, Ivan'ın düşüncelerinden hareketle, ölümsüzlük ve Tanrı olmadığına göre, insanın Tanrı olmasına müsaade olduğunu düşünür. Böylece her duruma izin olduğunu kabul etmek; kendi kanunundan başka her türlü kanunu inkâr etmektir. Yani Tanrı olmak cinayeti benimsemektir. Camus için bütün putlara inanma eğiliminin sebebi, dar kafalılıktır (Camus, 1990: 23). Yani ölümsüz düşüncelere inanmak.

Camus'nun uyumsuz insanı ölümsüzlük, cennet isteklerine ve cehennem korkusuna karşıdır. Bu yüzden Camus'nun ölümsüz hayatı kaybettiği kendisine söylense de onun için bu durum önemsizdir. Çünkü o sadece kesin olarak bildiği ile yaşamak, elindeki ile yetinmek ve kesin olmayan kuşku uyandıran şeyleri hayatına sokmamayı ölümsüz yaşama yeğlemektedir. Camus, tarih ile ölümsüzlük arasında bir seçim yapacak olsa tarihi seçeceğini, çünkü kesin olan ve şüphesi olmayan şeyleri sevdiğini dolayısıyla hayatı yadsıyamayacağını ifade etmektedir (Camus, 1988: 69). Buradan da anlaşılacağı üzere Camus, akıl ve bilimle ispat edilemeyen, rasyonel olarak açıklanamayan ve hakkında kesin deliller olmayan ölümsüzlük düşüncesine kuşku ile bakmakta ve şüphe duyduğu bu düşünceyi reddetmektedir.

Albert Camus'nun ölüm anlayışını özetlersek, o eserlerinde bir taraftan yaşamın ölümle son bulan manasızlığını vurgularken diğer taraftan yaşamı yüceltmeyi ve ölüme başkaldırmayı amaçlamıştır. Camus'nun ölüme karşı bu ilgisinin kaynağını yaşadığı dönemde dünyada çok fazla savaş ve trajedinin olmasına, kendi hayatında onu sık sık rahatsız eden ve ölümle yüz yüze gelmesine neden olan hastalığına bağlamak yanlış olmayacaktır.

Camus için ölüm ister insanlardan ister Tanrı'dan gelsin, bütün insanların mutsuzluk kaynaklarının başında gelir. Acı veren, dehşete düşüren, içlere korku salan ve tiksinti veren ölümün çirkinliği, insanın ortak alinyazısı olarak bütün yapıtlarında başköşeyi tutmaktadır (Yılmaz, 1989: 45). Camus bazı eserlerinde ölüme karşı kayıtsız gibi gözükse de ölüm onun tüm eserlerinde değindiği önemli bir konudur. Ölüme bir başkaldırıda bulunarak anlamsız da bulsa yaşamayı, yaşamdan yana tavır almayı tercih etmektedir. Camus, ölümsüz bir yaşamın varlığını kabul etmez. Fakat içinde olan ölümsüzlük

arayışını farklı karakterler üzerinden dile getirir. Ölümsüzlüğü arzuladığını ifade eder. Öte dünya yaşamını da kabul etmediği için ölümsüz hayatı bu dünyada sefahat içinde yaşamak gibi yollarda arar. Camus'nun ölümsüzlüğü reddetmesindeki düşüncenin temelinde insanların öte dünya hayatı için bu dünyayı cehenneme çevirip yaşanılmaz kılması yer alır.

1.2. JEAN PAUL SARTRE'DA ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK

1.2.1. Ölüm Anlayışı

Voltaire, “İnsan yaşadığı dönemin ürünüdür” der. Her insan yaşadığı dönemin sosyal, kültürel, ekonomik şartlarından etkilenir. Bu bakış açısıyla Jean Paul Sartre da (1905-1980) yaşadığı dönemden etkilenmiştir diyebiliriz. Sartre'ın ölüm hakkındaki düşüncelerinde; yaşanan dünya savaşları, ekonomik krizler, toplumsal problemlerin etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Sartre'ın ölüm hakkındaki düşüncelerini şöyle sınıflandırabiliriz: Ölümü hiç düşünmediği yadsıma zamanı, ölümü insan gerçekliğinin dışına itmeye çalıştığı zaman ve ölüme karşı ilk düşüncelerinin ortaya koyduğu zaman, son olarak da ölümü yeniden ele aldığı ve ölümü insanla birlikte anlamlandırmaya çalıştığı için ölümle barışma zamanı diyebiliriz. Buradan da anlaşılacağı üzere Sartre'ın ölüm düşüncesi zamanla değişime uğramış farklı bir nitelik kazanmıştır.

Sartre'ın ölüm hakkındaki düşüncelerine hemen her eserinde rastlamak mümkündür. Fakat *Varlık ve Hiçlik* isimli eserinde ölüm üzerine detaylı açıklamalar yaparak düşüncelerini ifade etmiştir. Biz de Sartre'ın ölüm anlayışını ortaya koymaya çalışırken yazarın tüm eserlerinden istifade etmiş olsak da genel olarak *Varlık ve Hiçlik* eserinden yola çıkarak düşüncelerini aktarmaya çalıştık.

Sartre, hayatının ilk yıllarında ölüm üzerine düşünmediğini söyler. Ölüm üzerine düşünmeye başlaması askerde iken ölümle yüz yüze gelmesi ile başlamaktadır. (Sartre, 1995: 292) Bu yüzleşme ile yaşamı gözleri önünden geçer ve ölüme dair sorgulaması başlar. Ölüm hakkındaki ilk düşünceleri; ölümün tamamlanmayı bekleyen, birçok şeyi eksik bırakan, yaşamın büyüsunü bozan bir gerçeklik olduğu yönündedir. Sartre insan tanımını yaparken de onun anlamsız, nedensiz bir varlık olduğunu, ölümlü olduğu için de yapayalnız ve desteksiz olduğunu düşünür. Yani ölümü, insanı yalnızlığa sürükleyen anlamdan yoksun bırakan, istenmeyen bir durum olarak düşünür (Sartre, 1996: 11).

Bulantı isimli kitabında da ölüme mahkûm edilen karakteri üzerinden şöyle der: “Tamam, anlayacaksın ne olduğunu, sonra yok olup gidecek, bitecek. Kendi kendime, sonra hiçbir şey kalmayacak diyorum. Ama bunun ne demek olduğunu anlamıyorum.” (Sartre, 1995: 298) Görüldüğü üzere ölüm üzerine bir düşünce veya anlayış geliştirmedigi için ölümü ve sonrasını tasvir etmekte zorlanmaktadır. Sartre, bu başlangıç aşamasında ölüm ve sonrasına yabancısı diyebiliriz. Çünkü Sartre için ölüm, hem çok yeni bir alan hem de doğal olmayan bir olgudur. Sartre, ölümsüz bir hayat sürdüğü düşüncesine sahip iken ölümle yüzleşince de her şeyin “tatlı bir yalan” olduğunu düşünmeye başlamıştır (Sartre, 1995: 303).

Ölüm üzerine düşünmeye başlayan Sartre, öncelikle ölümü seçkin bir olgu olarak görür. Öyle ki insanın daha can çekişirken kendini aştığını düşünür. Bir ölü ile aynı odada bulunmanın bunu kavramak için yeterli olduğunu da söyler. Ona göre ölüm, özel bir olgu olduğu için ölüden çıkıp odada bulunanlara tesir eden bir şey vardır (Sartre, 1995: 233). Sartre, bu tesir eden şeyi tanımlayamaz ama ifadelerinden anladığımız kadarıyla bir ölünün yanında bulunurken insana hayatı sorgulatan, hüznendiren duygu ve düşünceleri ima ediyor diyebiliriz. Yine Sartre’a göre ölüm bizzat deneyimleme şansımız olmayan bir gerçekliktir. Bu nedenle de ölüm hakkında gerçek bir düşünceye sahip olamayacağımızı şöyle ifade eder: “Elbette ki ölümümü apaçık düşünemiyordum.” (Sartre, 1995: 304) Sartre burada Camus’yla paralel bir düşüncededir. İki düşünür için de ölüm, ancak başkalarının ölümleri ile gözlemlenebilir ama deneyimlenemez bir olgudur.

Sartre kendi ölümünü düşünmeye başladıktan sonra da ölümün net bir şekilde düşünülemeyecek bir olgu olduğuna kanaat getirir. Ancak çeşitli nesneler ve insanlar aracılığı ile bunu yapabileceğini düşünür. Bu düşüncesinde Camus ile bir benzerlik söz konusudur. Çünkü Camus da insanın kendi ölümünü deneyimleyemediği için ancak gözlem yolu ile ölüm hakkında bilgi sahibi olabileceğini ifade eder.

Akıl Çağı isimli kitabında Gomez karakteri üzerinden düşüncelerini ifade eden Sartre, insanın her türlü suçunun affedilebileceğini ancak dokunulmaz olan insan yaşamını ihlal edenlerin yani bir insanı öldürenlerin affedilemeyeceğini düşünür. Çünkü ona göre yaşam dokunulmazdır (Sartre, 2009: 42). Yaşam dokunulmaz olduğu için de haksız yere ve basit sebeplerle insan öldürülmesinin kabul edilemeyeceğini, hatta mahkemelerce verilen ölüm kararlarının birçoğunun yersiz ve insan yaşamının

kutsallığını ihlal eden bir durum olduğunu düşünür (Sartre, 2009: 44). Yaşamın kutsallığını savunan, ölüme karşı olan bu varoluşçu filozof sadece basit sebeplerden haksız yere insan öldürmeyi değil, bunun yanında bir özgürlük ve hak olarak görülen kürtaj ile çocuk öldürülmesini de şiddetli bir şekilde eleştirir ve bu durumu cinayet olarak görür. Kürtaj için “metafizik bir cinayettir” der (Sartre, 2009: 104). Sartre bazı tikel durumlar hariç her koşulda yaşamı ölüme tercih etmektedir (Sartre, 2011, 80).

Sartre, ölümü insanın alına yazılmış olan ve bir çeşit değiştirilemez kader olarak görmektedir (Sartre, 2010: 23). Onun açısından ölüm er ya da geç gerçekleşecek ise o halde ölümün değerli şeylere atfedilmesi de oldukça mantıklıdır. Örneğin insanların yaşamının devam edebilmesi için veya barış içinde yaşayabilmeleri için ölüm gerekiyorsa bu durum karşısında cesur olmak gerekir. Hatta Sartre, savaşta ölenlerin gurur duyulacak bir ölümle öldüklerini düşünmektedir (Sartre, 2010: 27). Burada Sartre’ın bakış açısı İslam dininde var olan dini değerler ve vatan için ölenlerin şehit olması, ölümler içinde farklı bir yere konulması, cennette özel nimetler vaat edilmesi ve bu amaçlar uğrunda ölümün kutsanması anlayışı ile paraleldir diyebiliriz.

Sartre’a göre ölümünden sonra bir insan hakkında hüküm vermek imkânsızdır. Kişinin haklı veya haksız olması veya bir konuda yapmış olduğu durumun sonucu ölümünden sonra değiştirilemez (Sartre, 2010: 58). Yani ölüm, sadece ölen için bir son değil aynı zamanda bizim yargılarımız için de sondur. Ölen insan davranışlarına yenilerini ekleyemediği gibi biz de onun hakkında var olan düşüncelerimizi güncelleyemeyiz. Sartre’ın ölüme bakışı burada oldukça statiktir. Çünkü ölümle beraber insanın eylemlerinin sona ermesi gibi ölen kişi hakkındaki yargılar da sona ermektedir. Sartre bu düşüncesinde sadece yazar ve sanatçılar için bir istisna yapar. Öyle ki yazarın veya sanatçının ölümünden sonra eserlerinin güzelleştiğini düşünür. Çünkü yazar veya sanatçı hayatta iken eserleri, yaşantısı ile değerlendirilirken; yazarın ölümünden sonra eserler sadece akılla kavranabilmekte ve topluma mal edilmiş, objektif bir duruma gelmektedir. Böylelikle yazar hakkında var olan düşünceler değişebilmektedir (Sartre, 2008a: 38).

Sartre, varoluşçu bir filozof olarak ölümü kötü görüp yaşamdan yana tavır alsa da babasının ölümü söz konusu olunca oldukça farklı ve bu düşüncesine zıt bir anlayış benimsemektedir. Kendisi daha çok küçükken, ölen babası ile ilgili şöyle der: “Babam

yaşamış olsaydı, boylu boyunca üzerime çökecek ve ezecekti beni. İyi ki genç yaşta öldü” (Sartre, 2010a: 11). Görüldüğü gibi Sartre, babasının ölümünü kendi özgürlüğünü kazanma, bağımsız bir kişilik geliştirme olarak gördüğü için olumlu olarak yorumlamakta, bu durumdan mutlu olmaktadır. Buradaki bakış açısı da Camus ile benzerlik göstermektedir. Camus da ölümü sevdiklerimiz için bir cezalandırma değil de onlara verdiğimiz bir özgürlük olarak tanımlamaktadır. Sartre da babasının yaşamasını kendi çocukluğunun ölümü olarak görmektedir. Dolayısıyla babasının ölümü Sartre’ı özgürleştirmiştir. Konu babasının ölümü olunca da ona göre ölüm her şey değildir. Normalde bu tür konuşmalar babaları ölmüş diğer çocukları rahatsız etse de o bundan hoşnut olmakta kendi üzerinde olumsuz etki oluşturacağını düşündüğü için “zamanında ölmek” gerektiğini ifade etmektedir (Sartre, 2010a: 12). Kendisini bir ölüye ait olduğu için de şanslı kabul etmektedir (Sartre, 2010a: 13).

Sartre için ölüm dediğimiz olgunun var olabilmesi için öncelikle bilinçli bir varlık olmalıdır. Bir doğa olayında yaşanan her şeye anlam veren insandır. Yani bilinçli bir varlık. Ölüm de bilinçli varlık varsa anlam kazanır. Aksi takdirde yaşanan durumun tanımlanması mümkün değildir. Ölüm, varlığını insanın varlığına borçludur. İnsandan bağımsız olarak var olan bir şey değildir (Sartre, 2011: 55). Sartre, bu konuda da Camus ve Heidegger ile aynı düşüncede birleşmektedir. Onlar için de ölüm, insanı diğer varlıklardan ayıran önemli bir olgudur. Çünkü insan hariç hiçbir canlı ölüm bilincine sahip değildir.

Ölüm, yaşamın bir parçası olarak ele alındığında ölüm bir sınır-durum haline gelmektedir. Bu sınır da Sartre’a göre artık varlığının ve yaşamının olmayacağı bir dünyaya işaretir (Sartre, 2011: 661). Görüldüğü gibi Sartre, ölümü yaşamın bitmesi, varlığın tamamen sona ermesi gibi düşünmektedir. Ölümden sonrası için bir anlam ortaya koymamaktadır. Ona göre ölüm, hiçbir şekilde insani olmayan bir durum iken zamanla çok farklı açılardan ele almaya başlamış ve ölümü insan hayatının bir doğası olarak kabul etmiştir. İlk başlarda bu düşüncüyü tamamen benimsemese de yanlış olduğunu düşünse de anlaşılabilir olduğunu da kabul etmiştir. Bu aşamada onun için ölüm “*Janus bifrons*” tur. Yani ölüm bir son olduğu gibi aynı zamanda bir başlangıçtır (Sartre, 2011: 661). Burada düşüncesine bir parantez açan Sartre, ölümü doğal görüp hayata sadece ölüm gözü ile bakmamız durumunda her şeyi tesadüf ile açıklama yoluna gideceğimizi söyler. Ona göre böyle bir durumda kişi tembellik, rahatlık gibi davranışlara yönelir. Bu yüzden ölüm,

hayatın bir parçası olarak görülse de hayatın merkezine konulmamalıdır. İnsan ölüme karşı özgürlüğünü ele almalı ve onu korumalıdır (Sartre, 1998: 43).

Sartre, ölümü bir müziğin final ezgisine benzetmektedir. Nasıl ki final ezgisi olmazsa melodinin her bir notası eksiklik içinde kalır, yani havada kalır, aynı şekilde ölüm de insan yaşamını tamamlayan final ezgisidir. Ölüm olmadan yaşam tamamlanamaz. Bu durumda ölüm yaşamın doğrultusu durumuna gelir (Sartre, 2011: 661). Sartre'ın ifadesi ile "ölüm benimki haline gelir; içselleşirken bireyselleşir artık insani olanı sınırlandıran büyük bilinmez değildir, benim kişisel yaşamımın fenomenidir." (Sartre, 2011: 663). Sartre'ın sözlerinden de anlayacağımız üzere onun için ölüm artık kabul edilebilir olduğu gibi aynı zamanda da doğal bir durum olmuştur. Dolayısıyla Sartre'a göre yaşamın her anı ve dizininde ölüm kaçınılmaz olarak var olmaktadır. Sartre ölümün ilk başlarda insan doğasına ait bir durum olduğunu kabul etmese de burada vermiş olduğu örneklerle ölümü sadece insan hayatının bir bölümü değil aynı zamanda insan yaşamını tamamlayan önemli bir olgu olarak kabul etmektedir. Ölüm hakkındaki düşünceleri süreç içerisinde oldukça farklı bir değişime uğramıştır diyebiliriz.

Sartre, ölümü hayatın doğal bir fenomeni olarak görmeye başlamış olsa da kendisinden farklı düşünen filozofların ve genel olarak felsefenin ölüm hakkındaki farklı bakış açılarını da anlaşılır kabul etmektedir (Sartre, 2011: 663). Çünkü felsefe insanı konumlandırmaya ve varlıklar içindeki yerini bulmaya çalışmaktadır. Bunu yapmaya çalışan bir felsefecinin de ölümü insanın gerçekliğinin sonu, hiçliğe açılan bir kapı olarak görmesi veya bambaşka bir şekilde tanımlaması ona göre oldukça doğaldır.

Sartre, ölümü her ne kadar hayatın doğal bir parçası olarak görse de ölüme karşı rasyonel bir anlayış geliştirebilmek için ölümün insani olmayan bir gerçeklikle ele alınması gerektiğini ifade eder (Sartre, 2011: 663). Çünkü ölüm, bir taraftan insandan kaçarken, bir taraftan da insani olmayan mutlakla insanı şekillendirmektedir. Buradan da anladığımız kadarıyla Sartre, rasyonel bir ölüm anlayışı ortaya koymak için öncelikle ölümü insan doğasının dışına itmekte daha sonra da gayri insani gösterdiği ölümün insanlar tarafından derinlemesine analiz edilerek nesnel veriler elde edilmesini amaçlamaktadır.

Yine Sartre'a göre ölümü aşmak, iyi göstermek, insan doğasına yaklaştırmak görevini filozoflardan önce Malraux gibi romancılar ve Rilke gibi şairler üstlenmiştir.

Yazar ve şairlerden sonra felsefecilerin de ölümü insanileştirip içselleştirmelerinden dolayı ölüm insani bir fenomen olmuştur. Ancak nihai bir fenomendir. Yine Sartre’a göre ölümün insanileşmesi ve felsefe açısından bir form kazanması görevini Heidegger üstlenmiştir. Fakat burada Heidegger’e hak vermiştir. Çünkü Dasein dünyada oluşunu bir daha gerçekleştiremeyeceği için ölüm Dasein’in kendi imkânı olmalıdır. Böylece insanı “Sein zum Tode” yani ölüme doğru varlık olarak adlandırmaya başlar (Sartre, 2011: 664).

Sartre ölümün insanileştirilmesi konusunda Heidegger’e hak verse de ona göre ölümün içselleştirilmesi özgürlük konusundaki birçok probleme açıklama getirse de yine de bu durum yoldan saptırmamalı ve ölüm baştan ele alınıp incelenmelidir (Sartre, 2011: 664). Çünkü Sartre’a göre ölüm ne kadar içselleştirilse de yaşamın bütün akışını tersine çeviren bir gerçekliktir (Sartre, 2011: 663). Sartre, burada Heidegger’in ortaya koymuş olduğu; “Ölüm, hiçbir canlının benim yerime yapamayacağı tek şeydir.” anlayışı ile ölümü bireyselleştirmesini de bir el çabukluğu olarak görür (Sartre, 2011: 666). Öyle ki Sartre’a göre bu anlayış bir aldatmacadır. Çünkü ölümü kaçınılmaz ve kişisel olarak ele alırsak elbette hiç kimse bizim yerimize ölemez. Ancak bu bakış açısı ile de hiç kimse benim yerime sevmeyebilir, âşık olamaz vs. Bu durumda da en sıradan aşk bile biricik ve yeri doldurulamaz olacaktır. Sartre, bu düşünceye tersten bakarak fikirlerini Heidegger’den farklı bir konuma yerleştirir ve düşüncesini şöyle ifade eder: “Dünyadaki davranışlarımızı sonuçları ve etkileri açısından düşünürsek benim yaptığım şeyi bir başkası da her zaman yapabilir” (Sartre, 2011: 666). Ona göre sevmek bir kadını koruyup, gözetmek ona imkanlar sunmak, ondan çocuklar yapmak, birlikte yuva kurmaksa eğer bir başkası da bunu benim yerime yapabilir. Sartre’a göre ölümü de böyle düşünebiliriz. Örneğin vatan için ölmek gerekiyorsa biri bunu bizim için yapabilir. Dolayısıyla ölümün hiçbir kişiselleştirici özelliği yoktur. Buraya kadar aktardıklarımızdan anladığımız kadarıyla Heidegger ölümü bireyselleştirmeye, kişiselleştirmeye çalışarak ölüme özel bir alan açmakta bir çeşit kutsallık katarak ölümü farklı bir olgu olarak göstermeye çalışmaktadır. Böylelikle insanların ölüme bakış açıları daha kısıtlı olmaktadır. Sartre ise ölümün öznel ve kutsal bir durum değil tüm insanları ilgilendiren toplumsal bir fenomen olduğunu kabul etmektedir. Sartre’ın buradaki amacı ölümü genelleştirerek ölüm hakkında genel(nesnel) çıkarımlarda bulunabilmektir.

Sartre, Heidegger’in ölüme bakış açısını yansıtan “ölmek-için-olmak, ölmek-için-varlık” kavramlarını da kabul etmez. Onun için insan ölmek için değil yaşamak için

vardır. Sartre’a göre Heidegger’in bakış açısını kabul edersek; ölüm, insanın özgürlüğünü elinden almış olacaktır. Sartre ise Heidegger’den farklı olarak ölümün keşfedilmez ve beklenilmez olmasını kabul eder. Böylelikle ölümün üzerimizdeki bütün zorlayıcılığının kalktığını düşünür. Yine Sartre’a göre ölüm özgürlüğe asla engel olamaz. Buradaki engel olamama durumu; ölümün özgürlük üzerine etkisi olmamasından değil, özgürlüğün ölümün sınırları ile karşılaşmamasından dolayıdır. Sartre’a göre ölüm hayat projelerimizden farklı konumda bulunan bir yargıdır. Sartre, bu durumu özlü bir sözle şöyle ifade eder: “Ben “ölmek için özgür” değilim, özgür bir ölümlüyüm. Ölüm gerçekleştirilemez olduğu için projelerimden kaçarken, ben kendim de bizatihi projemin içinde ölümden kaçırım” (Sartre, 2011: 680).

Sartre’ın ölüm konusunda değindiği bir başka nokta ise ölüm ve sonluluk kavramlarının birbirinden ayrılması gerektiğidir. Sartre’a göre ölümün sonluluğu getiren bir olgu olduğu anlayışı yanlıştır. Çünkü bu tür bir kabul, ontolojik olarak ölümün zorunlu olması, sonluluk kavramının da olumsuzluk özelliğini ölümden almasına neden olur. Yine bu anlayışın Heidegger’in “Sein-zum-tode” teorisinin etkisiyle birlikte ölümün sonlulukla birebir özdeşleştirilmesine neden olduğunu düşünür (Sartre, 2011: 679).

Sartre, Heidegger’in bu düşüncesinin de yanılgı olduğunu düşünür ve şöyle der: “Ölüm, olgusalığa bağlı olumsal bir olgudur; sonluluk, özgürlüğü belirleyen ve sadece bana varlığını haber veren amacın özgür projesi içinde ve bu projeye var olan kendi içinin ontolojik bir yapısıdır” (Sartre, 2011: 679). Anladığımız kadarıyla Sartre’a göre insan gerçekliğinin ölümsüz olması durumunda dahi insanın bir sonu vardır. İnsan olarak sonlu olmak zorundadır. Bu durumda insanın özgürlüğünü arama ve elde etme çabası sonluluğu kabul etmesi ile mümkündür. Sonlu bir hayat ise insanı biricik yapacaktır. Biricikliği kabul eden insan da ölümsüz dahi olsa yeniden başlaması mümkün değildir. Sartre sadece yaşamın değil onun her anının biricik olduğunu, o anın tekrarlanma ihtimalinin olmadığını düşünerek yaşamın her anına değer verilmesinin gerekli olduğunu düşünür. Ona göre insan yaşaması gereken her özel anı yaşamalıdır (Sartre, 1995: 67). Sartre’ın bu konudaki yaklaşımı Camus ile oldukça benzerdir. Her iki düşünürün de bu düşüncesinin temeline baktığımız zaman dünya hayatını bir son olarak görmeleri ve ahiret hayatına ihtimal vermemelerini bu düşüncelerine bir dayanak olarak görebiliriz. Çünkü tek bir hayat vardır ve onun da hakkı verilmelidir.

Sartre’a göre insan yaşamını ve her anını, biricik hale getiren ölümdür. Çünkü ölüm geri alınamaz, hayat yeniden başlayamaz bu yüzden insan yaşamı kadar ölümünden de sorumludur (Sartre, 2011: 663). Yine Sartre’a göre insan dünyadaki her şeye mana veren tek bilinçli canlı olduğu için dünyada var olan hiçbir şey gayri insani olamaz. Çünkü bu kavramın kendisi dahi insana aittir. Ona göre ölüm, insani olmayan hiçbir şeyi bize açıklamaz (Sartre, 2011: 664). Dolayısıyla ölümü insan dışı kesin bir hayata geçiş olarak görmemek gerekir, yaşanan tüm süreç insanidir.

Sartre, ölümü düşünmeyi yeniden ele alırken daha önce mevcut durumumuzu benzettiği bir melodinin son ezgisi gibi olmayı artık bir kenara bırakmamız gerektiğini düşünür. Kendi düşüncesini yeniden ele alarak farklı bir tanımlama yapmaya çalışır. Sartre, insanların ölüm anlayışını genel olarak yansıtan; “infaz gününü bekleyen ancak infaz zamanını bilmeyen ama her gün insanların infazlarını izleyen bir mahkûm” gibi düşünmenin doğru olmadığı söyler. Daha sonra ise kendi yeni bir analogi ile ölümü şöyle açıklar: “Nihai eziyete cesurca hazırlık yaparken, darağacında iyi bir görünüm sergilemek için elinden geleni yaparken, bir İspanyol gribi salgını sebebi ile ölen bir idam mahkumuna benzetmek gerekir” (Sartre, 2011: 664). Sartre’ın burada yapmış olduğu benzetme ile ölümü bekleme konusuna vurgu yaparak ölümü beklemenin mümkün olmadığını ifade etmektedir. İnsan genel nedenleri ve olayları düşünerek ölümü ön görmeye çalışsa da Sartre’a göre bu durum anlamsız hatta imkansızdır. Sartre’ın bu tür bir ölüm benzetmesi Hristiyan din anlayışında yer alan “her an gelebilecek bir ölüm için her saniye hazır olmak gerekir” anlayışını andırmaktadır. Sartre’a göre “her an beklenen ölüm”, ölümü başkalaştırarak ölüm düşüncesini telafi eder. Ancak ona göre bu düşünce, önerilmesi kolay olsa da hayata geçirilmesi zor bir tavsiyedir. Çünkü özel bir ölümü beklemek muhtemeldir, fakat ölümü beklemek ihtimal dahilinde değildir (Sartre, 2011: 665). Burada özel bir ölümden kasıt sınırları çizilmiş belli bir vakitte (idam, intihar vs.) ölümdür. Bu anlamda ölüm beklenilebilir. Oysa yaşam içerisinde genel olarak ölümü bekleme, belli bir zaman diliminde olmayacağı için bu tür bir bekleme mümkün olmayacaktır (Sartre, 2011: 665).

Yine Sartre’a göre ölümü beklemek eğer belirli bir infaz günü yoksa (iki gün sonra idam edilecek gibi) asla beklenen bir şey olamaz. Böyle bir beklenti olsa da saçmadır. Çünkü ölümü beklemek, ölümün gelmesini beklemek değildir. Çünkü insan belirli süreçlerde gerçekleşen belirli olayları bekleyebilir. Örneğin bir trenin gelişi beklenebilir.

Çeşitli sorunlar yaşansa da rötar yapsa da trenin gara gireceği bellidir. Ancak ölümü beklemek treni beklemek gibi değildir. Buradaki olanak trenlerin olası gecikmeleri gibidir, trenin gelişi gibi değildir. Öngörülmeyen, umulmadık müşküllerin çıkması tarafındadır ve bunu, beklenmedikliğin özgüllüğünü koruyarak her durumda dikkate almak gerekir, ama beklemek zaten mümkün değildir, çünkü o belirlenmeyen içinde kendiliğinden kaybolur (Sartre, 2011:666). Dolayısıyla Sartre için ölüm beklenemez, çünkü beklemek belirli zamanda olacaklar içindir, ölüm için belirlilik söz konusu değildir. Ona göre şu an normal bir şekilde yazı yazarken, otururken, eğlenirken evrenin durumu öyle bir halde olabilir ki hemen ölebiliriz veya tam tersi evrenin durumuna göre ölüm bizden gitgide uzaklaşmakta da olabilir. Veyahut seferberlik için askere çağırılma durumunda kişi, ömrünün kısaldığını düşünebilir ama bir konferansta gizlice barış görüşmeleri yapılmışsa ölüm uzaklaşmış da olabilir. Buradaki yaklaşımı ve verdiği örneklerden hareketle Sartre’a göre yaşamın sınırlılığı hariç insan ölümünün yaklaşması veya uzaklaşması asla bilinemez.

Yine Sartre yaşlılıktan dolayı ölmek ile gençlikte ölmeyi birbirinden ayırmaktadır. Yaşlılıkta ölmek ancak yaşamın sınırlılığını bilmek ve hedeflerimizi bu doğrultuda gerçekleştirmeyi gerektirmektedir. Oysa gençken ölümü beklemek, yaşamı ve hedefleri daha en başta öldürmek demektir. Ona göre yaşlılıktan veya ölüme mahkûm edilmekten dolayı ölümün beklenmesi kabul edilebilir. Ancak ani ölüm hiçbir şekilde öngörülemez, belirsizdir bu yüzden de beklenemez. Sartre ani ölümün belirsiz olmasının yaşlılıkta ölmeye bulaştırıldığını düşünür. Ona göre insanlar ya kör davranarak ya da kendini aldatarak yaşlılıkta ölümü beklediklerini söylerler oysa bekledikleri ani ölümdür (Sartre, 2011: 667). Sonuç olarak diyebiliriz ki Sartre ani ölümü, yaşlılıkta ölüm beklentisini yok eden bir gerçeklik olarak görmektedir. Biyolojik olarak her iki ölüm aynı olsa da ani ölümdaki belirsizlik yaşlılıkta ölümle bir tutulmamalıdır. Öyle ki dünyadaki görevlerimizi tamamlayamadan ölebiliriz, görevlerimizi tamamlayıp yaşamaya devam da edebiliriz. Ölümümüz ‘şansa’ dayalı ortaya çıktığı için ölüm hiçbir şekilde beklenemez. Sartre ölüm konusunda şansla birlikte ‘rastlantı’ kelimesini de kullanır. Aslında rastlantıyı şans ile yakın anlamlı olarak kullanır. Şöyle eder: “Rastlantı, ölüm hakkında karar verirken onun bir armoni içinde ortaya çıkan bir son olma vasfını ortadan kaldırır” (Sartre, 2011: 667). Ölümün ortaya çıkışı tamamen rastlantı olabilir. Birey ölmeyi veya yaşamayı ümit ediyor olabilir ancak bu durumda bile rastlantı ile ölüm zamanı değişebilir. Yani ölüm yaşamı

sona erdirirken yaşamın bütünüyle, akışı ile uyumlu bir son olmayabilir. Dolayısıyla ölüm hayatın bir parçası olsa da yaşamla uyumlu olmayacaktır. Sartre bu uyumsuzluğu da analogi yaparak şöyle açıklar: “Birkaç harfin rastgele bir araya gelmesinin sözcüğe benzer bir şey ortaya çıkaracağını ama çıkan şeyin asla bir sözcük olmayacağını ifade eder” (Sartre, 2011: 668).

Sartre’ın ölüm konusunda düşüncelerini açıklarken kullandığı kavramlardan birisi de ‘hiç’dir. Ona göre ölüm başkalarının bizim hakkımızda olan bakış açılarının bizim kendimize olan bakışımıza galip gelmesidir. Yani ölüm ancak olumsuz tarafı ile insanların olanaklarının değerlerinin hiç olmasıdır (Sartre, 2011: 673). Dolayısıyla Sartre’a göre insan ölünce kendisine ait bakış açısı dâhil her şey silinmekte, hiç olmaktadır. Tek varlığımız başka insanların zihninde bize karşı olan bakış açılarıdır.

Sartre, ölümü beklemenin yanlış olduğunu söyledikten sonra şöyle der: “Gerçekten de ölüm, benim için mümkün olanların her zaman mümkün olan hiçlenişi olduğu ölçüde, imkânlarımın dışındadır ve dolayısıyla onu bekleyemem, yani kendimi ona doğru, imkânlarımdan birine doğru fırlattığım gibi fırlatamam” (Sartre, 2011: 677). Görüldüğü gibi Sartre, ölümü beklemenin veya kişiyi ölüme götürecek davranışları, insan açısından doğru bulmadığını ifade etmektedir.

Sartre, Hristiyanların; ölümü, hayatın odağına koyarak nihai terim olarak kabul etmesini de eleştirir. Çünkü Hristiyan anlayışında ölümle beraber hesap günü gelecek ve bu durum asla geri alınamayacaktır. Bu durumda Sartre, hesap vermenin hayatımızın anlamını belirleyen temel etken olmasını kabul etmez. Ona göre hesabın kesileceği anı biz seçemiyoruz dolayısıyla seçemediğimiz şeyi anlayamaz, ona hazırlanamayız. Sartre ölümün zamanını seçme konusunda Eş’ârî ile Cübbâî arasında da geçen İslam keliminde da tartışılan üç kardeş meselesine benzer bir konuya değinir. Sartre bu konuyu anlattıktan sonra şöyle der: “Ölüm var olmamızın özgür determinasyonu değilse, yaşamımızı bitiremez: bir dakika eksik veya bir dakika fazla olduğunda, her şey değişebilir. Bu azıcık zaman benim hesabımdan çıkartılmış veya hesabıma eklenmişse, bu anı özgür bir şekilde kullandığımı kabul etsek dahi hayatın anlamını kavrayamam” (Sartre, 2011: 670). Sartre’ın ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Hristiyan anlayışında yer alan ölüm zamanının Tanrı tarafından belirlenmesi, ölüm anının aniden olması ve insanın bunu bilmemesi insanın özgürlüğü açısından sorunludur. Sartre’a göre durumu böyle kabul

edersek ölüm yaşama hiçbir anlam katmamaktadır. Çünkü anlam, ölümün öznel olmasından gelir. Ona göre öznellik söz konusu değilse ölümün tek bir işlevi kalır o da yaşamı her türlü anlamından soyutlamak (Sartre, 2011: 671).

Yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Sartre, ölümün zamanını çok önemser. Çünkü ölüm zamanı insanın kendini gerçekleştirmesinde çok önemli bir aşamadır. Yazar olmak isteyen biri üzerinden bu düşüncesini temellendirir. Ona göre bir yazar ilk kitabını yazmışsa çok fazla bir anlamı olmayabilir, bu henüz bir başlangıçtır, çıraklıktır. Eğer ani bir ölüm gelirse bu yazar vasat birisi olarak kalacaktır. Fakat aniden ölmezse ardından yazacağı eser ile birinci sınıf bir yazara dönüşebilir. Sartre, örneğini Balzac ile somutlaştırarak şöyle der: “Balzac’ın Les Chouans’ı yazamadan öldüğünü düşünelim, birkaç kötü macera romanının yazarı olarak kalacaktı” (Sartre, 2011: 671). Sartre yaşamın anlamını ve değerini adeta ölümün zamanına atfetmekte, bu zamanın da insan tarafından bilinmemesine sitem etmektedir. Çünkü her an karşılaşılabileceğimiz bir ölüm beklentisi insan yaşamının yegâne belirleyicisi haline gelmektedir. Bu durumda da insanın özgürlüğü, eylemlerini kendisi yapsa bile kısıtlamış olmaktadır. Sartre’a göre ölüm, hiçbir zaman hayata anlamını veren olgu değildir, tam aksine ilke olarak hayatın her türlü anlamını ortadan kaldıran şeydir. Eğer ölmek zorunlu ise, hayatımızın anlamı yoktur, çünkü hayatın sorunları ölümle hiçbir çözüme ulaşmaz (Sartre, 2011: 672).

Sartre, insanın kendisini öldürmesini, intihar etmesini boş bir durum olarak görür. Çünkü bu tür bir ölümü yaşlılıkta gelen doğal bir ölüm gibi görmez. Ona göre intiharın yaşama vereceği anlamı gelecek zaman belirleyeceğinden intihar ile hayatın son bulması insanın hayatını yine belirsizlikte bırakacaktır. Sartre’a göre intihar yaşamı saçmalaştıran bir saçmadır. Öyle ki kişi intihar girişiminin başarısız olması durumunda kendini artık korkak addedecektir. İkinci olarak da kişi yaşamaya devam ettikçe intihar dışında başka çözümler olduğunu da fark edecektir. Ancak bunun için yaşamaya devam etmesi gerekmektedir (Sartre, 2011: 672). Burada Sartre’ın bakış açısını incelediğimizde intihara ilişkin yapmış olduğu açıklamalar, ölümle ilgili olmaktan çok yaşama ilişkin düşüncelerin merkeze alınması ile ortaya çıkmıştır. Varoluşçu bir filozof olarak ölüme karşı yaşamı öncelemesi intihar düşüncesinde de ön plana çıkmaktadır. Ölüm beklentisini nasıl saçma kabul ediyorsa ölüme sebep olacak olan intiharı da aynı şekilde saçma bulmaktadır. Sartre, bir kişinin nedeni her ne olursa olsun kendini öldürmesine yani intihar etmesine karşı çıkar ve şöyle der: “... çok yalnızdım öyle ki kendimi öldürmeyi dahi düşündüm.

Neden vazgeçtim peki? Kendimi öldürseydim hiç kimse üzüntü duymayacaktı bu ölümden, hayatta yalnızdım, ölünce daha da yalnız olacaktım” (Sartre, 1995: 187). Sartre burada intiharın altında yatan sebebin yakınlarını cezalandırma olduğunu düşünüyor. Düşününce de kendisini öldürmesinin kimseyi duygulandırmayacağı sonucuna vararak intihardan vazgeçiyor. Sartre’ın burada intihara olan yaklaşımı Camus ile birebir aynıdır diyebiliriz. Daha önce bahsettiğimiz üzere Camus da intiharın yakınlarımıza bir ceza değil aksine özgürlük sağlayan bir olgu olduğunu söyleyerek intihara karşı çıkmıştır.

Yine Sartre, yaşlıların yorgun ve zor bir halde yaşamalarına rağmen hayatlarını istemeden sürdürdüklerini düşünür. Yaşama ve anın tadını çıkarmayı değerli bulan Sartre, yaşlı ve hayatını zorlukla idame ettiren insanlar söz konusu olunca ölümü göze alacak kadar güçlü olmadıkları için intihar etmediklerini ifade eder (Sartre, 1995: 213). Sartre’ın yaşlılara karşı bu tutumu yaşamdan haz alamamakla ölmeyi bir tutmasından kaynaklanmaktadır. Bu durumda da Sartre’ın intihara bakış açısını ikiye ayırabiliriz: hayatın güçlü olduğumuz anlarında yalnızlıktan dolayı ceza olarak düşündüğümüz için yapılmaması gereken intihar ve yaşlılığın acizliğinden dolayı yapılması gereken ancak ölüm göze alınmadığı için yapılamayan intihar.

Sartre, intihara karşı çıksa da intiharın sonuçlarını farklı yorumlar. Bir kadının yaşamını sona erdirmesi üzerine şöyle der: “...ama bir insanın yapabileceği kadarıyla var olmak denen günahtan yunup arınabilmişler” (Sartre, 1995: 281). İfadelerinden de anlaşılacağı üzere yaşamı bir çeşit günah olarak görürken ölümü de bu günahtan temizlenme olarak tasvir etmektedir. Sartre’ın yaşamı günah olarak görmesi Hristiyan kültüründe var olan “insanın günahkâr olarak dünyaya gelmesi” düşüncesinden esinlendiğini akıllara getirmektedir.

Sartre intiharın sebeplerinin sadece bir nedene indirgenmesini kabul etmez, o da Camus gibi intiharın çok farklı sebepleri olabileceğini, insanın duygu durumunu çok farklı olayların etkilediğini, dolayısıyla intiharın birden fazla sebepten kaynaklanma ihtimalinin oldukça yüksek olduğunu düşünür. Öyle ki bir insanla alay etmek dahi insanın intiharına sebep olabilir (Sartre, 1992: 41).

Yine Sartre’a göre ölen kişinin şimdiki zamanla ilişkisini kesen başka insanların zihnidir. Ölmüş bir insan için artık belirleyici olan koruyuculuğunu başka insanların yaptığı bir yaşama sahip olmasıdır. Bu muhafızlığı yapan kişi yeniden bir tasarlama

yapmaz sadece akılda tutar (Sartre, 2011: 673). Bu durumda unutulmuş insanlara da değinen Sartre, unutulmayı “bir yığın içinde erimiş öge” olarak görmektedir. Burada diyebiliriz ki Sartre insanın tamamen yok olmasını kabul etmemektedir. Ona göre kişi başkalarıyla birlikte kolektif bir varlık oluşturarak varlığını devam ettirmekte fakat kişisel varoluşunu kaybetmektedir. Sartre’ın bakış açısı hakkında bir analogi yapacak olursak şöyle diyebiliriz: Türk milleti geçmişte yaşamış olan Türkler tarafından ortaya çıkmış ve bir kimlik kazanmıştır. Bunu geçmişte yaşamış olan Türkler ortaya çıkarmıştır. Şu an tek tek kişisel olarak varlıklarını kaybetmiş olsalar da kolektif olarak Türk milleti ve kültürü içinde “ata” olarak aktardıkları kültürle varlıklarını devam ettirmektedirler diyebiliriz.

Sartre’a göre bir insanı tanıdığı ölümlerle ve iletişim kurduğu kişilerle tanımlamak mümkündür. Öyle ki her insan ölümlerle iletişim kurmak zorundadır (Sartre, 2011: 674). Çevremizde bulunan ölümler konusunda kaçınılmaz olarak karar vermemiz gereken konular vardır. Çünkü ölüm gerçekleşmiş olsa bile ölen kişi ile arada oluşan bağ hemen sona ermeyecektir. Örneklendirmek gerekirse, hocasının öğretilerini devam ettiren bir öğrenci veya ustasının mesleğini devam ettiren bir çırak ölümden sonra doktrinin ve mesleğin kaderi konusunda karar verici olacaktır. Görüldüğü üzere ölüm, oluşan bağları tamamen yok etmemektedir. Ölümden önce devam eden ilişkiler farklı bir tarzda da olsa ölümden sonra da devam etmektedir.

Sartre, yaşamla ölümü ayırır ve şöyle der: “Yaşam kendi anlamını kendisi verir, çünkü yaşam her zaman ertelemidir... yaşam, olanın sürekli değişmesi gibidir.” (Sartre, 2011: 674). Bizce, Sartre’ın burada anlatmak istediği şey yaşamın dinamik olmasıdır. Yaşayan birey kendi hakkında kararlar verir, bazı şeyleri erteler, geleceği hayal eder. Ölmüş bir yaşam ise insanların bakış açısında değişime uğrayabilse dahi tamamlanmıştır. Yine Sartre’a göre ölen kişi değişimlerden sorumlu olmayacak fakat değişimlere maruz kalacaktır. Bu değişim, içeriden bir değişim olamayacağı için dışarıdan gelen etkilerle bir değişim yaşanacak diyebiliriz. Sartre bu durumu kaçınılmaz ve bir çeşit trajedi olarak görür. Çünkü ona göre ölmüş olmak hayatta olanlara yem olmaktır (Sartre, 2011: 674). Dolayısıyla ölümünden bir anlam çıkarmaya çalışan bir kişinin ulaşacağı son, kendisini başkalarının yemi olarak görmekten başka bir şey değildir. Öyle ki ölüm, artık başka insanlar aracılığıyla var olmaya, kendi anlamını ve zaferinin anlamını dahi başkasından almaya mahkûm olmaktır.

Yine Sartre, ölümün ancak başkalarının varlığı ile var olabildiğini düşünür. Ona göre başkaları olmasa bizde ölümü bilmeyecektik. Dolayısıyla bu durumda ölüm öznel veya nesnel olsun veyahut kendi varlığı olsun her şekilde anlamın kayboluşu olurdu. (Sartre, 2011: 677). Sartre'ın buradaki açıklamaları kendisi ile tutarlıdır. Çünkü ona göre ölüme anlam veren, bizden sonra bizi zihninde yaşatan başkalarıdır. Eğer başkaları olmasa ölümün ne olduğunu da daha önce gözlemleyemeyeceğimiz için bu durumdaki bir ölüm her şeyin yok olması, hiç olması olurdu (Sartre, 2011: 677).

Sartre ölen kişinin başkasının zihninde veya bakış açısında yaşamaya devam etmesini bir hayalet veya sıradan bir tasvir olarak görmez. Başkaları için varlığını, geride bıraktığı bir paltonun varlığı gibi gerçek bir boyut olarak görmektedir (Sartre, 2011: 677). Sartre ölümü bir hiçlik olarak kabul etse de aslında ölümsüzlüğe olan içgüdüsunü farklı tasvirlerle dışa vurmaktadır. Sartre'a göre ölen bir insanın kullandığı nesneler veya eşyalar o insanla bütünleşmektedir. Nasıl ki ölen bir insanı bacakları olmadan gömmek mümkün değilse, yaşarken kullandığı eşyaları da gömülmelidir. Ölü beden de kullandığı bıçak da sağlığında su içtiği çanak da ölüdür (Sartre, 2011: 677). Sartre'a göre Malabarlı dul kadınların yakılması da bu açıdan düşünülmelidir. Kadın sahiplenildiği için kocası ölünce hukuken ölmüş olmaktadır. Yapılan sadece olgusal ölüme geçmesine aracı olmaktır. Sartre sahiplenme konusunda da farklı bir bakış açısına sahiptir. Ona göre bir eşyanın bize ait olması için parasını vermemiz yeterli iken o eşyaya sahip olmak için bütün yaşamımız gereklidir. Kişi ölüm ile o eşyayı sahiplenmiş olmaktadır (Sartre, 2011: 677).

Sartre için ölüm, öznellik halinde yaşadığımız her duruma dışsal bir anlam kazandırır (Sartre, 2011:677). Yani insan hayatta olduğu sürece öznel olarak ortaya koyduğu şeyler, insanın ölümü ile birlikte başka insanlar tarafından her türlü öznel anlamdan yoksun bırakılır. Nesnel ve genel hale getirilmiş olur. Anladığımız kadarıyla bu nesnellik ölümün kendisinden değil yaşamdan çıkarılır. Ölümün buradaki görevi aracı olmaktır.

Yine Sartre, ölümü doğumla bir tutar. Çünkü her ikisi de bize dışardan gelerek bizi dönüştürür. Doğum ile ölüm onun için özdeştir hiçbir biçimde olgusal olarak ayrılmazlar (Sartre, 2011: 678). Sartre'ın görüşlerinden anladığımız kadarıyla insan nasıl ki doğumu bekleyemez, keşfedemez, doğuma karşı bir tavır alamazsa ölüme karşı da aynı şey

geçerlidir. Ölüm; beklenemez, düşünülemez, keşfedilemez ve kendisine karşı silahlanma şansı olmayan tavır alınamaz bir olgudur. Sartre'ın ölüme karşı bu edilgen yaklaşımının sebebi ölümün anlamının hep başkaları tarafından verilmesi, dışsal bir etki içerisinde gerçekleşmesinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden Sartre için amaçlarımız, tasarı olarak ölümden bağımsızdır. Ancak bu bağımsızlığı Hristiyan inancında olduğu gibi körleşmiş bir inanç sonucu değil bir ilke olarak kabul eder (Sartre, 2011: 680).

Sartre'a göre insan kendi sonluluğunu veya ölümünü kendine açıklamakla ölümlü olmayı keşfetmiş olamaz. Çünkü Sartre için ölüm, insanın varoluşsal yapısına ait bir durum değildir. Ölüm farklı bir olgu olarak vardır. Sartre ölümü tanımlarken şöyle der: "O halde nedir ölüm? Olgusallığın ve başkası-için-varlığın belli bir veçhesinden, yani veriden başka bir şey değildir. Doğmuş olmamız saçmadır, ölecek olmamız saçmadır; öte yandan, bu saçmalık, varlığımın devamlı yabancılaşması olarak ortaya çıkar artık benim imkânım değil de başkasının olan imkân" (Sartre, 2011: 681).

Sartre için ölümlü olma hali başkası için sahip olduğumuz mevcut haldir, ölü ise başkası açısından gelecekteki halimizdir. Bu durumda da yaşamdaki projelerimizin bir sınırı olmak zorundadır. Ona göre varlığımızı duyuran, kendi sonumuzu getiren ölüm, var olmanın kaçınılmaz sonudur. Dolayısıyla ölümü tematik olarak ele alırsak hayatımızda var olan mümkünlerin dışında tutarak içselleştirmemiz gerekmektedir (Sartre, 2011: 680).

Sartre, yetmiş yaşında iken yaptığı bir röportajda artık ölümü tamamen kabullendiğini anlatır. Ancak bu kabullenmeye rağmen ölümü hiçbir zaman düşünmediğini de eklemeyi ihmal etmez. Ölüm için şöyle der: "geleceğini biliyorum ama hiçbir zaman da düşünmüyorum" (Sartre, 2004: 19). Sartre yaklaşık otuz yaşına kadar da ölümsüz olduğunu düşündüğünü anlatır. Çünkü ölüm insanların yaşamlarını yarım bırakan ölümsüzlük arzusunu baltalayan ve kendini unutturan bir olgudur. İnsan her şeyden habersiz planlar yaparken ölümle karşılaşınca geride bıraktığı her hayal için hayıflanır (Sartre, 2022: 20). Ama artık ölümü kesinkes kabul etmektedir. Bu düşüncesini farklı kitaplarında da dile getiren Sartre, Gizli Oturum adlı oyununda çok erken öldüğünü düşünen Garcin isimli karakterine şöyle cevap verir: "Daima çok erken ölürüz –ya da çok geç. Oysa hayat önümüzdedir, sona ermiş olarak önümüzde durmaktadır... Sen kendi yaşamından öte bir şey değilsin" (Sartre, 1992: 41). Buradan da anlaşılacağı üzere o, ölümü yaşamın doğal ve gerekli bir parçası olarak görmektedir. Erken veya geç ölüm

kavramlarını kabul etmemektedir. Ona göre ölüm tam olması gereken zamanda ortaya çıkmakta ve yaşanmaktadır. Ölüm, yaşamın gerçek ve gizli nedenidir (Sartre, 2008b: 200).

1.2.2. Ölüm Korkusu

Sartre ölüm korkusu konusunda ölümü düşünmenin dahi zor olduğunu, sadece düşüncesinin bile insan üzerinde fiziksel etkileri olduğunu düşünür. *Duvar*'da ölümü düşündüğü zaman ağır bir yük altında ezildiğini, korkmaktan çok daha beter bir halde elmacık kemiklerinin ateşlendiğini söyler (Sartre, 1999: 12). Öyle görünüyor ki Sartre da ölümden fazlası ile korkmakta bu korku da ona hem fiziksel hem de ruhsal olarak acı çektirmektedir. Sartre, ölümün soğuk yüzünün idam ile zirveye çıktığını düşünür. Öyle ki öleceğini bilmiş olmanın verdiği korkunun, insanı, çevresinde bulunan diğer insanlara ve nesnelere karşı bile yabancı duruma getirdiğini düşünür (Sartre, 1999: 19). Ölmekten de korkan Sartre, bu korkusunda da haklı olduğunu düşünür. Çünkü ona göre insan yaşamak için var olmuştur. Bu düşüncesini şöyle ifade eder: "...korkmakta haklıyım ben, ben yaşamak için doğdum, yaşamak için! Yaşamak için! Ölmek için değil. Hiçbir şey, uğrunda ölmeyi hak etmez" (Sartre 2010b: 159). Buradaki düşüncesini daha da ileri götürerek savaş yıllarında kendisine "Alman olmaktansa beni gebertsinler daha iyi" diyen bir ihtiyara "ölü bir Fransız olmak yerine yaşayan bir Alman olmayı tercih ederim" demiştir (Sartre 2008b:48). Çünkü onun için zorunlu olmadıkça ölümü göze almak rasyonel bir davranış değildir. Yaşam her durumda ölümden üstündür. Sartre'a göre ölüm korkulacak bir gerçeklik olsa da nasıl öldüğünün hiçbir önemi yoktur. Ya nezleden ya da bir bombadan ölmüşün onun için hiç fark etmez (Sartre 2010b: 292).

Sartre ölüm korkusunu tarif ederken asıl ölüm korkusunun ölümün kendisinden değil ölümle yüzleşmekten kaynaklandığını ifade eder. Yani henüz bir durum ortaya çıkmadan kendi kendine iç daralması yaşar ve yoğun korku duyar (Sartre, 2011: 80). Bu korku ile baş etmenin yolunu; insanların bir işle meşgul olmalarına, sabah olunca yataktan bir amaç için kalkmalarında, insanın herhangi bir amacının olmasında bulur. Çünkü ona göre ölüm korkusu en çok boş kalan insanı etkilemektedir. Meşgul insan ise ölümün imkanını kavramaktan oldukça uzaktır (Sartre, 2011: 85). Sartre'a göre ölümün iç daraltan bir tedirginlik olması, bu tedirginlikten kaçmamız veya kararlı bir şekilde üzerine gitmemizin nedeni yaşama olan bağlılığımızdan ileri gelmektedir. Bu sebeple Sartre'a

göre ölüm karşısında yaşadığımız bu kaçış veya tedirginlik duyguları varlığımızın temel amacı olamaz (Sartre, 2011: 700).

Sartre kendisini umutsuz olarak gören, ölümden korkmadığını söyleyen kişileri düşünürken bu insanların yaşlandıkça yani görece ölüme yaklaştıkça para biriktirdiklerini, masraflarını düzenli olarak hesapladıklarını hatta kendilerinden çok parayı düşündüklerini ifade eder. Sartre'ın onların bu davranışlarının altında bulunduğu şey ölüm korkusunun bir çeşit aldanma ve oyalanma ile ortaya çıkmasıdır (Sartre, 2009: 65).

Yaşadığı ölüm korkusunun üstesinden gelmeye çalışan Sartre'a göre ölmekten başka çare olmadığı için sıradan bir insan veya önemli bir insan olmanın da bir anlamı yoktur. Hatta sıradan bir insan olmak daha avantajlıdır. Çünkü insan sıradanlığı kabul ederse ölümü de daha rahat kabul edecektir (Sartre 2010b: 56). Anladığımız kadarıyla bu sıradan olmaktan kasıt, insanın dünya ile bağının az olmasıdır. İnsanlar tarafından tanınmak şöhrete kavuşmak, mal ve para sahibi olmak dünyaya daha fazla bağlanmaya sebep olacağı için ölümü kabullenmek daha zor olacaktır.

Sartre, ölüm korkusunun arkasında yatan sebepleri anlatırken Tanrıya karşı son ödevini yapmayan bir adamın papazların tüm ısrarlarına rağmen ikna olmadığından bahseder. O sırada bulunan başka bir adam papazlarla iddiaya girer ve ölmek üzere olan adamı ikna etmeyi başarır. Adam sonunda papazları kabul ederek dua eder. Papazlar bunu nasıl yaptığını sorunca da adam “onunla münakaşa etmedim cehennemi anlatıp korkuttum” der (Sartre, 1999: 31). Bu anlatıdan hareketle Sartre, ölüm korkusunun sebebi olarak öldükten sonraya dair olan bilgisizliğin insanları dine yönlendirdiğini ve dini söylemin de korku üzerine kurulu olmasından kaynaklandığını iddia eder. Dolayısıyla ona göre ölüm, Tanrı düşüncesinin insanlara karşı kullandığı en etkili enstrümandır.

Sartre, tecrübe kavramı üzerinden de ölüm korkusu hakkında bazı açıklamalar yapar. Ona göre insan kendini sürekli olarak geçmiş ile yargılar. Geçmiş ile kıyaslar. Yaşlılık baş gösterdiği zaman da insan vücudunda olan değişimleri, olumsuz durumları “tecrübe” olarak adlandırır. Bunu da ölüm korkusuna karşı geliştirilen bir mekanizma ve yaşlıların hakkı olarak görür (Sartre, 1995: 141).

Sartre, insanın öleceğini bilmesine rağmen mutlu olabildiğini de ilginç bulur. Öleceğini bilmesine rağmen insanın gülmesini veya herhangi bir faaliyette bulunmasını yiğitlik, ölüm karşısında korkusuz tavır olarak görür (Sartre, 1995: 193). Sartre'ın bu

tavrına bakarak onun ölüm korkusunu yoğun hissettiğini söyleyebiliriz. Ölüme karşı çaresiz kalındığı için ölüme rağmen yapılan her davranış onun için yiğitçe bir davranıştır.

1.2.3. Ölümsüzlük Anlayışı

Sartre, ölümsüzlüğün hayalini kaybedince, yani artık insanın ölümlü olduğunun farkına varınca yaşamın ne kadar uzun olursa olsun bir anlamı olmadığını düşünür. Çünkü yaşam ancak ölümsüzlük varsa anlamlıdır. *Duvar* isimli kitabında şöyle der: “İnsan ölümsüz olma ümidini kaybedince birkaç yıl veya birkaç saat beklemek aynı şey” (Sartre, 1999: 21). Sartre ölümü düşündüğü zamanlarda başka insanların bizden sonra yaşama devam edeceklerini, müzik dinleyeceklerini denizde yüzeceklerini bilse ve bundan emin olsa kendini biraz daha rahatlamış hissedeceğini söyler. Ancak tüm insanların öleceği düşüncesi onu rahatsız eder (Sartre, 2010b: 239). Sartre’ın ölüme karşı bu bakış açısını incelediğimizde kendinden sonra diğer insanların yaşamaya devam etmesinin onu rahatlatması, içinde olan ölümsüzlük duygusunun farklı bir şekilde tezahür etmesi ile ilgilidir. Çünkü o tamamen yok olup gitmeyi kabul etmemekte farklı bir şekilde de olsa, muhafızlığını başka insanların yaptığı zihinlerde de olsa ölümsüzlüğü arzulamaktadır. Sartre, ölümü ve ölmeyi hiç istememektedir. Buna çaresi olmadığı için de yapıtları ile yaşama tutunmak istemektedir. Sartre, eğer mutlak bir yapıt yaratabilirse ölümsüz hayatı elde etmiş olacağına inanmaktadır. Sartre şöyle der: “Bir sanat eşyası yüzyılının üzerinde yaşar; ben bir sanat yapıtı yaratırsam, onda hayat bulmuş olan, onun yaratıcısı ben de yüzyılın ötesinde yaşarım” Ölümcül hayattan ölümsüzce hayatta kalışa geçmiş olurum (de Beauvoir, 1974: 204). Yine Sartre, gerçek zaman nasıl bitmektedir? Sorusuna karşı şöyle der: “Bir anlamda hayat bitmiyordu. Gerçekleştirilemeyen bir yığın tasarı ortasında ölüm geliyordu. Fakat ölümünden sonra, kitaplarım biçiminde yaşamayı sürdürürdüm, kitaplarımda bulurlardı beni, ölümsüz bir hayattı bu.” Sartre, edebiyat ve sanatla ölüm düşüncesini maskeleyebilmektedir diyebiliriz. Yine Sartre’a göre ölümün geldiği o son saate bir kala büyük söz söyleme geleneğini başlatan da Sokrates’tir (Sartre, 1995:144). Bu son sözde insanın kalıcı olma isteği vardır. Unutulmamak için bilinçsiz veya bilinçli olarak yapılan bir davranıştır.

Sartre ünlü olmak ve bu yolla ölümsüz olmak konusunda ünlü kişinin insanların zihninde yer ettiği şekilde ölümsüzlüğü kabul etse de asıl istediği bağımsız olarak ölümsüz olmaktır. Kendisi hakkında yazılan yazılara ve gazetelere de hiçbir zaman ünlü

ve ölümsüz olacağı gözü ile bakmadığını söyler. Sartre kendi yazdığı eserlerin kendisini ölümsüz yapacağına inanmaktadır. Çünkü o eser Sartre'ın kendisidir. İçinde olan ölümsüzlük arzusunu ancak eserleri ile dışa vurmakta kendi eserleri ile bu durumu içselleştirmektedir (Ilgaz, 2004: 24). Fakat asıl arzu ettiği şey, her şeyden bağımsız olarak sahip olacağı bir ölümsüzlüktür.

Jean Paul Sartre'ın ölüm anlayışını özetlersek, Sartre yaşamının ilk yıllarında ölüm konusunu düşünmemiş olsa da sonraki yıllarda detaylıca ele almıştır. O, ölüme karşı yaşamdan yana tavır alsa da ölümü, insan hayatının tamamlanması için gerekli bir fenomen olarak kabul etmektedir. Fakat bu tamamlanma için insan acele etmemeli, yaşamı seçmeli, yaşamını tehlikeye atacak, ölümü istetecek durumlardan uzaklaşmalıdır.

Sartre, insanı yaşamdan koparacak olan ölümden korkmayı da doğal kabul eder. Çünkü öleceğinin bilincinde olan tek varlık insandır. İnsanın bu korkusunun sebebini ise onun sınırsız yaşama isteğine bağlamaktadır. Sartra'a göre insanda bulunan bu sınırsız yaşama arzusu Tanrı inancından ve tarihsel süreçten gelen bir yanılgıdan ibarettir. Tanrı olmadığı için ölümsüzlükte yoktur. İnsan için var olan tek yaşam burasıdır. Dolayısı ile ölümden sonra bir hayat arayışı ve beklentisi içinde olmak boş bir durumdur. Sartre kendi ölümsüzlük arayışını da iyi bir yazar olarak insanların kalbinde ve zihninde yaşamakta bulmaktadır.

1.3. SİMONE DE BEAUVOİR'DA ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK

1.3.1. Ölüm Anlayışı

de Beauvoir'ın ölümle ilgili düşüncelerine geçmeden önce hayatı hakkında birkaç bilgi vermek onun düşüncelerini anlamak açısından faydalı olacaktır. Simone de Beauvoir 9 Ocak 1908'de Paris'te doğmuştur. Annesi koyu bir Katolik iken babası agnostiktir (de Beauvoir, 2009: 3). de Beauvoir, ataerkil bir şekilde, dinsel ahlak kurallarına dayalı ve milliyetçi anlayışla yetiştirildiğini ifade eder (de Beauvoir, 2006: 85). de Beauvoir, anne ve babasının dinsel farklılıkları ve tartışmaları arasında büyümüştür. de Beauvoir'ın hayatını etkileyen diğer bir kişi ise arkadaşı Zaza'dır. Zaza'nın hüznü hayatı ve ölümü de Beauvoir'ı çok etkilemiştir. de Beauvoir, Zaza ölünce şöyle der: "Uzun bir zaman, kendi özgürlüğümün bedelini Zaza'nın ölümüyle ödediğime inandım." (de Beauvoir,

2006: 232). de Beauvoir, Katolik Enstitüsü'nde matematik eğitimi aldıktan sonra, Sorbonne'da felsefe eğitimi almış ve burada Jean Paul Sartre ile tanışmıştır (de Beauvoir, 2004: 2). Bu tanışmadan hayatının sonlarına kadar Sartre, de Beauvoir'ın hayatında etkin olarak var olmuştur. de Beauvoir'ın düşüncelerini anlamaya çalışırken; Katolik bir ailede fakat agnostik bir baba ile büyümesini, arkadaşının trajik ölümünü ve sonrasında Sartre ile birlikte olmasını göz önünde bulundurmak faydalı olacaktır.

de Beauvoir'ın ölümle ilgili düşüncelerine gelince o, ölümü göz açıp kapamaya benzettir. Onun bakış açısında ölüm; insana azap veren, insanı korkutan bir şey olmaktan ziyade uykuya yakın, fakat bilincin kısmen değil tamamen kaybedildiği bir durum olarak tasvir edilmektedir (de Beauvoir, 2006: 31). de Beauvoir'ın tasvir ettiği bu ölüm, yaşlılıktan kaynaklanan normal ölümdür. Yine de Beauvoir, Rilke'nin: "meyvenin kendi içinde çekirdeğini taşıması gibi ölüm de herkesin içinde taşıdığı bir gerçekliktir." sözünü aktardıktan sonra ölümü hayatın dışından bir parça olarak değil de insanın benliğine ait bir olgu olarak kabul ettiğini ifade eder (de Beauvoir, 1970: 39). Burada de Beauvoir'ın ortaya koyduğu yaklaşım Camus ve Sartre'dan oldukça farklıdır. Camus ve Sartre, ölümü yabancılaştırarak insan gerçekliği dışında bir olgu olarak göstermektedirler. Oysa de Beauvoir, ölümü bizim içimizde bize ait olan bizim bir parçamız olarak görmektedir.

de Beauvoir, normal ölümü kabul edilebilir görse de ani ve kötü ölümleri kabullenemez (de Beauvoir, 2006: 31). Ona göre bu dünyada beklenmedik ani ölümler yaşanıyorsa, korkunç diyebileceğimiz tarzda öldürmeler olabiliyorsa dünyada olmayacak hiçbir şey kalmamış demektir (de Beauvoir, 2006: 33). de Beauvoir, ani ölüm için şöyle der: "Bir motorun göğün orta yerinde duruvermesi kadar kaba, beklenmedik şeyler" (de Beauvoir, 2009: 48). Yine de Beauvoir de bulunduğumuz yüzyılda insanın varlığı, doğanın düzeni açısından tartışılmaya başlanmışsa artık insanın, başına gelen hiçbir şey doğal ve beklendik değildir. Çünkü bu çağda insan doğanın bir parçası gibi değil de doğadan bağımsız gibi kabul edilmektedir. Bu yüzden de Beauvoir şöyle der: "Bütün insanlar ölümlüdür. Ama her insan için, ölümü, bir engeldir; ölümünün geleceğini bilse bile, ona boyun eğse bile, insan için, bu ölüm, olağana aykırı bir yamanlık taşır" (de Beauvoir, 2009: 52). de Beauvoir'ın ifadelerinden anlayacağımız üzere o, insan yaşamını kutsal olarak kabul ettiği için insanın ani ve beklenmedik ölümünü kabullenemez. Çünkü onun bakış açısına göre insan yaşamı, Sartre ve Camus'da olduğu gibi biricik ve kutsaldır. Dünyada en fazla değer verilmesi gereken insan yaşamı bile böyle kolay yok olabiliyorsa

her an her şey yaşanabilir. Böylesi bir şey de Beauvoir'a kabul edilemez ve olmaması gereken bir durum olarak gözükmektedir.

de Beauvoir, gençlik zamanlarında Tanrı, ölüm ve dünya üzerine düşününce kendisine normal gelmeyen, çelişkili gördüğü bazı davranışlar tespit etmiştir. Bunlardan ilki, Tanrıya inananlar ve inanmayanların aynı yaşamı sürmesi. de Beauvoir'ın düşüncesine göre bu kabul edilemezdir. Çünkü Tanrıya inanan bir insanın bu dünyaya bakış açısı ve davranışları; tanrıtanımaz olan bir insanın davranışları ile aynı olamaz. Diğer bir bakış açısıyla sonsuz yaşama inanan bir Hristiyan'ın, dünya hayatına bir tanrıtanımaz kadar önem vermemesi gerektiğini düşünür. Çünkü Hristiyan için asıl olan bu dünya değildir. de Beauvoir'a göre Tanrı, insanın yaşamına etki etmeyecekse varlığının da anlamı kalmayacaktır. de Beauvoir, hayatının ilk yıllarında bu düşünceler içinde kendi yolunu ararken asıl olanın öteki dünya inancı olduğuna karar verir ve Hristiyan teolojisini hayatının merkezine koyarak yeni bir bakış açısı geliştirmeye çalışır. Bu tercihini de şöyle ifade eder: “Ben yolumu seçmiş, ölümsüz ile ölümlü arasındaki tercihim yapmışım. Rahibe olacaktım” (de Beauvoir, 2006: 48).

de Beauvoir, yaşamı öncelediği için insanın kendisini öldürmesine karşı çıkar. Ona göre ölüm doğal yollarla insana gelinceye dek yaşam devam etmeli ve yaşamın hakkı verilmedir. de Beauvoir'ın bu düşüncesinin dayanağı; gençliğinin ilk yıllarında Hristiyan teolojisini düşünce merkezine alması, yaşama bağlılıktan ziyade intihar etmenin günah olması ve cehennemde bu suçundan dolayı azap çekme korkusundandır. Çünkü de Beauvoir, insanın Tanrı inancını kaybettikten sonra intihar etmemesi için bir sebep kalmadığını düşünür. Bir tanrıtanımaz açısından da intiharı anlatırken şöyle der: “İnsan bir kez Tanrı inancını attı mı içinden, o anda cehennemin bütün uçurumları hemen dibinde açılır” (de Beauvoir, 2006: 54). de Beauvoir'ın açıklamalarına baktığımızda teist ve tanrıtanımaz düşüncenin ölüme bakış açısında belirgin bir düşünce farklılığını ortaya koyduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü bir tanrıtanımaz bu dünyada alacağı tüm kararları akıl ve duyguları ile değerlendirir. Fakat teist bir insanın kararlarında etkili olması gereken ilk etken Tanrıdır. İnançlı bir insan için kutsal kitabın öğretileri, akıl ve duygulardan önceliklidir. İntihar etmek dinen yasaklanmışsa hiçbir geçerli nedeni veya akli sebebi olamaz artık. Dolayısıyla bir teist için duygusal sorunlar veya akli sebepler intihara neden olmamalıdır.

de Beauvoir'ın daha önce ifade ettiğimiz gibi gençliğinin ilk yıllarında rahibe olma isteği vardır. Fakat de Beauvoir, ilerleyen yaşlarında tanrı inancını kaybeder. Tanrıtanımaz olması ile ilgili de şöyle der: "...bayağıdır hem Tanrıya inanıp hem de bu çağda yaşamayı çelişik buluyordum: sonsuz varsa, ölümsüz hayat varsa, insanın bu hayattan vazgeçmesi gerekirdi. Sonra, günün birinde, bu dünyayı Tanrı için gözden çıkaramayacağımı anladım" (de Beauvoir, 1993: 92). Görüleceği üzere de Beauvoir, dünyayı yani yaşama olan bağlılığını Tanrı inancına tercih ettiği için tanrıtanımaz olmuştur. Çünkü elinde olan ve varlığından emin olduğu bir yaşamı vardır. Varlığından asla emin olamayacağı, ölümsüz hayat için elinde olan hayatı feda etmeyi doğru bulmamaktadır. de Beauvoir, bu tavrı ile yaşama olan bağlılık, hayatı önemseme gibi değerleri ön plana çıkarmıştır. Dolayısıyla Tanrı inancını ve öte dünyaya olan inancını da gölgelemiştir.

de Beauvoir'ın kendisi de Tanrı inancını kaybedince intihar hakkındaki düşüncelerinde köklü olmasa da bazı değişiklikler olmuştur. Teist olduğu zamanlar cehennem korkusundan dolayı intihardan uzak dururken artık metafizik sebeplerden dolayı intihar edenlere hayranlık duyduğunu söylemektedir. Burada dikkat edilmesi gereken ayrım, intihar etmeyi halen doğru bulmamakta sadece cehennem korkusunu yok saydığı için başkalarının metafizik nedenli intiharlarına olumlu bakmaktadır. Bir diğer dikkat edilmesi gereken nokta ise kendi intiharını metafizik nedenle dahi olsa imkânsız görmeye devam etmesidir. Çünkü de Beauvoir'ın ölüm karşısında duyduğu korku çok yüksek seviyelerdedir.

de Beauvoir'a göre bir intihar olayında asıl korkunç olan şey asılı duran bir cesetten ziyade, intihardan önce o insanın kalbinde olup bitenlerdir (de Beauvoir, 1972: 98). de Beauvoir, ölüme ve intihara karşı çıktığı için insanın, yaşamda kalma içgüdüsüne rağmen hayattan kopacak kadar şiddetli acı duymasını ölümden daha ağır ve daha zor kabul etmektedir.

de Beauvoir, insanın kendisini öldürmesine veya herhangi birinin sebepsizce öldürülmesine karşı çıksa da ölüm cezasının kaldırılmaması gerektiğini düşünür. Ona göre ölüm cezası insanlar için caydırıcı bir cezadır. Bu yüzden ölüm cezası kalmalıdır. Ancak bu cezanın kalma ve uygulanma amacı insan yaşamını korumaya yönelik olmalıdır. (de Beauvoir, 2006: 86). de Beauvoir, yaşamının sonraki yıllarında yani

tanrıtanıamaz olunca bu düşüncesini de değiştirerek ölüm cezasına tamamen karşı çıkacaktır (de Beauvoir, 2006: 153).

de Beauvoir, ölüme karşı olumsuz tavır sakınıp, intihara ve insan öldürmeye karşı çıksa da zamanı gelince ölmeyi de normal görmektedir. Sartre'ın düşüncesinde olduğu gibi yaşlılıkta gelen ölümü doğal karşılamaktadır. Bu tür bir ölümün de kendisine üzüntü vermediğini ifade eder (de Beauvoir, 2006: 204). Çünkü de Beauvoir için ölümden daha kötü olan bir şey varsa o da yaşlanıp çökmüş olmaktır (de Beauvoir, 2014: 7). de Beauvoir'ın burada düşündüğü şey yaşlılığın ortaya çıkarmış olduğu bedensel yetersizliklerdir. İnsan yaşlanınca temel ihtiyaçlarını karşılayamaz ve başkalarına muhtaç olarak yaşamak durumunda kalır. de Beauvoir için böyle yaşamaktansa ölmek tercih edilmelidir. Yine de Beauvoir'a göre yaşlılık ölüm kaygısını azaltır. Çünkü yaşlı insanın dünyadan bir beklentisi kalmamıştır. Ona göre yaşlanmak, insanın zaman algısını da değiştirmektedir. İnsan yaşlandıkça zaman hızlı geçmekte ve günler alabildiğince kısalmaktadır. İnsan, ölüme yaklaştıkça onu anımsamamaya çalışır. Burada de Beauvoir, ölümü her şeyi yarım bırakan bir olgu olarak tanımlar ve şöyle der: "Hayal ettiğim her şeyi henüz yumurtasındayken ölüme bırakıyorum, elimden kayıp boşluğa gidiyor" (de Beauvoir, 1997: 89)

de Beauvoir'a göre ölümün doğal yollardan gerçekleşmesi için yaşlılık sonucu veya organların çalışmalarının aksaması nedeni ile gerçekleşmelidir (de Beauvoir, 1970: 39). Yani doğal ölümün gerçekleşmesi için dış bir etkenin olmaması gerekmektedir. Eğer bir ölümden dış bir etken varsa de Beauvoir için o ölüm, doğal ölüm olmaktan uzaktır.

de Beauvoir'a göre insanlar yaşlanınca veya sapsağlam olsa da ölümle burun buruna gelince garip bir şekilde kişilikleri farklılaşır, adeta iki farklı kişiliğe sahip olurlar. Normalde kendini bilinçli, etkin ve özgür hisseden insan, ölümle burun buruna gelince yazgısına engel olamayan, edilgin ve tutsak olarak hissetmeye başlar (de Beauvoir, 1981: 226). Görüleceği üzere de Beauvoir; ölümü, insanın özür lüğünü engelleyen, etkin bir yaşam sürmesinin önünde engel olan bir olgu olarak kabul etmektedir. İnsan, ölüm ve ceza olduğu sürece tam anlamı ile özgür olamayacaktır. de Beauvoir'a göre insan, yaşamın çizdiği bu dar sınırları fark edince bir çeşit şok yaşar (de Beauvoir, 1981: 226). Çünkü insanın özgür olmaması demek, belirsizliğe teslim olması demektir. de Beauvoir,

bu belirsizliği kabullenmeyip karşı çıksa da sonuçta insanın çaresizliğini kabul ederek ölümü kucaklamaktan başka bir şey yapamayacaktır.

de Beauvoir, gençliğinde ölüme karşı ön yargılı davrandığını söyler. Ölümü düşündükçe hissettiği duyguların da yalnızlık, umutsuzluk ve yılgınlık olduğunu ifade eder (de Beauvoir, 2006: 89). Görüldüğü gibi de Beauvoir, ölüm söz konusu olunca karamsar duygular arasında kalmaktadır. Bu karamsar duygularını biraz olsun hafifletmek için yakın çevresinde bulunan diğer insanların, ölüm söz konusu olduğunda ne yaptığını ne hissettiğini gözlemlemeyi denemiştir (de Beauvoir, 2006: 93). de Beauvoir'ın bu davranışını yorumlayacak olursak ölümü, bireysel olarak çözüme kavuşturamadığı için toplumsal hayattan örnekler toplayıp bir çeşit tecrübeden faydalanarak, nesnel bir bakış açısı ile ölüm sorununu çözmeye çalışmıştır diyebiliriz.

Yine de Beauvoir, var olmanın acısından kurtulmak için yaşama ve yaşayan diğer varlıklara sevgi duymanın etkili olacağını kabul eder. Fakat burada yaşanacak olan mutluluğu da yapma bir mutluluk olarak görür. Bu türden bir mutluluğun ölüm karşısında manasız olduğunu söyler. Çünkü ona göre ölüm yokmuş gibi yaşamak hiçbir zaman yeterli olmayacaktır (de Beauvoir, 2006: 230).

de Beauvoir'a göre bir insanı öldürebilmek, katil olabilmek, acımasızlıktan başka bir şey değildir. Herhangi bir insanı öldürebilmek için acıdan zevk alan bir mazoşist ve kıyıcı bir ruh hali gerekmektedir. de Beauvoir için bu tür bir insan da hastalıklıdır ve tedavi edilmelidir. Ona göre ruh sağlığı normal bir insan, diğer insanların yaşamını hiçe sayamaz, saymamalıdır (de Beauvoir, 1997: 22). Yine de Beauvoir'a göre öldürmek kadar şiddetli bir zulüm olamaz. Öldürme yasa tanımaz ve korkusuz bir özgürlüğün ortaya çıkardığı sonuçtur. Bu yüzden yasalar dahilinde olan öldürmeler dahil her türlü ölüm cezası kaldırılmalıdır (de Beauvoir, 1997: 22).

Görülebileceği üzere daha önce ölüm cezasının insanın yaşamını koruduğunu iddia eden de Beauvoir, artık ölüm cezasına karşı çıkmakta ve bu yeni düşüncesini Sade'ı karakteri üzerinden şöyle ifade etmektedir: "Sizler ey zindancılar, ey cellatlar, bütün hükümdarlıkların ve bütün idarelerin en ahmakları, insanı içeri tıkmaktan, öldürmekten vazgeçip onu tanıma bilimine inanmayı ne zaman seçeceksiniz?" (de Beauvoir, 1997: 29). de Beauvoir'ın ifadelerine baktığımız zaman insanı ölümle cezalandırma yönteminden vazgeçtiğini ve suçlu bile olsa insanı tanıyarak, anlamaya çalışarak hataları düzeltmenin

daha doğru olduğu sonucunu çıkarabiliriz. de Beauvoir’a göre ceza verirken amaç onarmak olmalıdır. Yıkma, yok etme amacı ile ceza verilemez. Çünkü ölüm cezası yıkıcıdır. Amaç kısas dahi olsa ölüm cezası olmamalıdır. de Beauvoir, yargıçların soğuk kanlılıkla verdikleri ölüm cezasına da karşı çıkar. Dahası bu durumu katil olmak kadar kötü bir durum olarak görür. Çünkü ölümün azaltılmasını istemekte ve cezanın onarıcı olmasını savunmaktadır. Bu konu da de Beauvoir şöyle der: “Toplum doğadaki kısıcılığı hafifleteceğine giyotinleri işleterek onu ağırlaştırmaktan başka bir şey yapmıyor. Bir kötülük mü var, daha büyük başka bir kötülüğe sığınarak karşı çıkıyor ona” (de Beauvoir, 1997: 32). Yine de Beauvoir’a göre ölüm doğanın bir parçasıdır. Ölüm, doğanın kayıtsız olarak kabul ettiği bir gerçekliktir. Ancak öldürme eylemini suçlu olarak yapan tek varlık insandır. İnsan sadece kendi varlığına önem verse de aslında tüm insanların yok olması doğaya hiçbir zarar vermeyecektir (de Beauvoir, 1997: 37). Yani insan kendisini en değerli varlık olarak görse de yanılmaktadır.

Ölümü istenmeyen bir olgu olarak gören de Beauvoir, bir çeşit paradoks diyebileceğimiz bir düşünce ile insanların bütün sorunlarına kesin çözümü de yine ölümden bulur. Ona göre ölüm, insanın bitmez tükenmez dertlerini, sessiz sedasız ve kökünden çözerek insanları bu sorunlarla yaşamaktan ve yaşamın yükü altında ezilmekten kurtarır (de Beauvoir, 1993: 61).

de Beauvoir, Sartre gibi babasının ölümüne üzülmemiştir. de Beauvoir, babası öldüğünde gözünden bir damla yaş dahi gelmediğini söyler. Çünkü annesi için fark etmeyecek bir durumun kendisi için de fark etmeyeceğini ifade eder (de Beauvoir, 2009: 17). Burada de Beauvoir’ın babasının ölümüne üzülmemesi ile Sartre’ın üzülmemesinin nedeni farklıdır. Sartre, babasının ölümünü kendisine özgürlük sağladığı için olumlu görmektedir. de Beauvoir ise annesinin tepkisi ile kendisini özdeşleştirdiği için üzülmemektedir. Sartre’ın ölümü üzerine de düşünen de Beauvoir, kendi ölümünün onun ölümü üzerinde hiçbir etkisi olmadığını düşünür. de Beauvoir, burada ölümü bireyselleştirmektedir. Ölüm bireysel bir durum olunca da ister şimdi ister on yıl sonra olsun de Beauvoir için fark etmeyecektir.

de Beauvoir’a göre insan yaşamdan ölüme geçerken bedeni ile bilinci bir çatışma içindedir. Çünkü bu değişim normal değil baş döndürücü bir etkiye sahiptir (de Beauvoir, 1997: 22). Anladığımız kadarıyla de Beauvoir, ölüm anını düşünerek böyle bir çıkarımda

bulunmaktadır. Çünkü ölen insanın bilincine ilişkin herhangi bir malumata sahip olamayacağımız bir gerçektir. Bu durumda şunu diyebiliriz: Ölen insanın bilincinde gerçekleşen olaylar, ölümün kendisinde olduğu gibi bizim için tecrübe edilemez bir durumdur. Yine de Beauvoir'a göre ölen insana bedensel olarak zulmetmek de mümkün değildir. Çünkü varlığı artık dünya dışına taşmıştır. de Beauvoir'a göre ölümle beraber insanın bireyselliği bozulur, yok oluşa geçer. İnsan, bu durumda yaşlanmak ve bir çöküntü olarak yaşamaktan korkmaktadır (de Beauvoir, 1997: 29).

Yine de Beauvoir için can çekişmektense ölmek çok daha iyidir. O, bu kararı annesinin son anlarına şahit olunca vermiştir. Annesinin can çekişmelerini görmektense ölmesini dilemiştir (de Beauvoir, 2009: 36). de Beauvoir, yaşamı değerli bulsa da acı çeken bir yaşamı, yaşamak olarak kabul etmez. Yaşam ancak sağlıklı, mutlu, sürdürülebilir bir durumdaysa devam etmelidir. Eğer bu şartlar sağlanamıyor, üstelik insanı bekleyen şey acı ve elem oluyorsa artık ölümü geciktirmeye çalışmak bir çeşit sadizm olmaktadır (de Beauvoir, 2009: 39). Bu da demektir ki de Beauvoir için hayat, güzel yaşanıldığı sürece yaşanmaya değer. de Beauvoir, yaşamı güzel haliyle yaşanır kabul ederken her şeyin lüks olduğu bir yaşamı da aşırı bularak böyle bir hayatta da ölüme hiç yer olmadığını ifade eder (de Beauvoir, 2009: 36-37). Anladığımız kadarıyla de Beauvoir, insanın; altına, paraya, lüks kıyafete, saraylara olan düşkünlüğünü, ölümden kaçmak için dünyaya karşı gösterilen bir tamahkarlık olarak görmektedir. Yine de Beauvoir'a göre ölüm, tüm bu gösterişin ve kibrin arkasında gizlice ve belirsiz bir anda ortaya çıkacaktır (de Beauvoir, 2009: 41).

de Beauvoir, annesinin son anlarına şahit olduğu zamanlar ölüme olan başkaldırısının arttığını, ölüme daha yabancı ve ölümün insanlıktan uzak, kıyıcı bir durum olduğunu fark ettiğini ifade eder (de Beauvoir, 2009: 49). de Beauvoir, annesinin ölümünden sonra yaşanan insanların, ölecek yaşa gelmiş olanların ölmesi gerektiğine dair olan düşüncesinin de yanlış olduğunu fark etmiştir. Buradaki düşünce değişikliğinin sebebini, annesine olan duygusal yakınlık ve bağlılıkta arayabiliriz. Çünkü de Beauvoir'ın duyguları ön plandadır. Nesnel bir kavram olarak "ölüm" söz konusu olunca ölümün, insanın bir parçası olduğu düşüncesini savunmaya devam etmiştir.

de Beauvoir'a göre dostluk, arkadaşlık, aşk gibi duygular kısmen de olsa ölümün insana yaşatmış olduğu yalnızlık hissini azaltabilir (de Beauvoir, 2009: 48). Anladığımız

kadarıyla de Beauvoir'a göre insanın yakınları ile olan bağılıkları ne kadar güçlü olursa ölüm anındaki yalnızlık hissi de o derece azalacaktır. Benzer bir düşünceyi Camus, şehirde yalnız ölen insanların trajedisinden bahsederken ifade etmiştir. Fakat bu durumda dikkat edilmesi gerekli olan şey ise insanın sevdiklerine olan bağılılığı, ölümle sona ereceğinden bu bağılılığın ölüm korkusunu artırabileceği ihtimali unutulmamalıdır.

de Beauvoir'a göre bütün insanlar ölümlü olduğu gibi bütün insanlar, ölümü düşünür. Bu düşünme de özellikle yaşlılık sürecinde beden değişmesi ile başlamaktadır. Yaşlılık dönemine kadar ölüm fazla düşünülmeyişi için yaşlılık dönemi gelince yaşanan krizin etki seviyesi de artmaktadır (de Beauvoir, 1970: 15). Fakat yaşlılıkta ölüm korkusu iyice insanı sarınca kabullenilmeyen yaşlılık artık ölüme tercih edilir hale gelmektedir (de Beauvoir, 1970: 16). Yani insan yaşlı da olsa ölümü kabullenmek oldukça zordur. Anladığımız kadarıyla de Beauvoir ölümü, insanın başını döndüren, insanı hiçliğe götüren bir belirsizlik olarak gördüğünden yaşlılığın ölümden daha öncelikli olduğunu düşünmektedir. İnsan yaşlanınca zorluk çekse, problem yaşasa da en azından bilinen bir âlemedir. Bilinmezliğin getirdiği kaygıdan uzaktır. Fakat bu yaşlılık başkalarına muhtaç olma veya acı çekme seviyesine gelirse ölüm, yaşlılığa tercih edilecektir.

de Beauvoir'a göre ölüm karşısında usa dayalı bir anlayış geliştirmek mümkün değildir. Çünkü ölümün kendisi ussal bir şey değildir. Dolayısıyla ölüm gerçekleşince insanların gösterdiği tepkiler de ussal değildir. de Beauvoir, ölümün açıklanamaz ve rasyonel olmayan bir olgu olması karşısında insanların verdiği her türlü tepkiyi de (toprağa gömmek, eşyasını saklamak vb.) anlaşılabilir bir durum olarak görmekte ve kabul etmektedir (de Beauvoir, 2009: 45).

1.3.2. Ölüm Korkusu

de Beauvoir, ölüme uzun yıllar boyunca gerçekçi bakmadığını söyler. Çünkü ölüm korkusu kendisini dehşete düşürmekte, yaşam kalitesi azalmakta ve kendi söylemi ile nefes alamaz hale getirmektedir. de Beauvoir, ölüme karşı olan bu korkusunu yenmek için ölüme meydan okumaya karar vererek, kendi kendini teselli etmeye çalışmıştır (de Beauvoir, 1997: 74). de Beauvoir'ın yapmaya çalıştığı şey psikolojide yer alan maruz bırakarak üstesinden gelme davranışdır. de Beauvoir bu deneme ile ölümü kabullenemese de ilk gençlik yıllarında hissettiği kadar şiddetli korku hissetmediğini

ifade eder (de Beauvoir, 1997: 74). Yine de insan sadece doğup, büyüyüp yaşlandığı için ölmüyor. Başka nedenler de ölüme sebep olmaktadır. Bu sebeple beklenmedik ölümlerin de insanı korkuttuğunu düşünür.

de Beauvoir'a göre insan, ölümden ve ölüm sonrasında cezalandırılmaktan korkmaktadır. İnsanın bu korkusuna en iyi gelen şey de Tanrı'ya olan inançtır. Bu düşünce iki taraflıdır diyebiliriz. İlki, Tanrı düşüncesinin ölüm korkusuna iyi gelmesi, ikincisi de Sartre'ın da dediği gibi ölümün Tanrı düşüncesinin elindeki en etkili enstrüman olması (de Beauvoir, 1997: 84). Burada de Beauvoir'ın da anlatmak istediği temel düşünce, Tanrı düşüncesi ile ölümsüz olma ümidi, insanın ölüm korkusunu azaltır, insana iyi gelir. Fakat insanın ölümsüz hayatta ceza alma ihtimali de ölüm korkusunu tetiklemekte ve insanlar ölümden korkmaktadırlar.

de Beauvoir, ilk gençlik yıllarında yani rahibe olmayı istediği inançlı olduğu zamanlarda ahirette ceza almaktan korkmasa da ölümden korkmaktadır. Dualarında ruhunun özgür kalması için Tanrıya yalvardığından bahseder. Tabi bu duasının da bir çeşit oyun olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ruhunun bedenden ayrılma zamanı geldiğinde, yani ölüm saatinde, çok korkacağını şöyle ifade eder: "Gerçekten ölüm anımın geldiğini bilsem, korkuya kapılırdım. En azından ölüm fikri, korkutmuyordu beni. Yine de ölümün varlığı iliklerime kadar titretti beni" (de Beauvoir, 2006: 31). Görüldüğü gibi de Beauvoir, ölümden korkmadığını ifade ettiği zaman, kendi ölümünü kast etmiyor. Bir kavram olarak, hayatın kaçınılmaz bir gerçeği olarak, ölüm üzerine düşünmeyi veyahut ölüm fikrini kastediyor. Oysa mesele kendi ölümünü bizzat yaşamak olunca, konuyu içselleştirip bireysel açıdan bakınca birçok insan gibi yaşamda kalma dürtüleri ortaya çıkmakta ve ölüm karşısında yüksek korkular yaşayarak dehşete kapılmaktadır. Hatta de Beauvoir'ın ölüm korkusu oldukça yoğundur. Bu korku ile ilgili duygularının çocukluk yıllarında başlayarak hayatının sonuna dek sürdüğünü söylemektedir. Ölüm korkusu ile ilgili şöyle der: "Ölüm ne zaman aklıma gelse, korkudan nefes alamaz halde olurdum. Çevremizde bulunan insanlar, kardeşimle benim yanımda "Ne mutlu onlara, daha çocuklar! Olup bitenlerin farkına varmıyorlar..." diye konuşurlardı, içimden bağırarak gelirdi: "Büyükler, bizi hiç mi hiç anlamıyorlar!" (de Beauvoir, 2006: 41). Bu ifadeden anladığımız kadarıyla de Beauvoir, yakın çevresine, henüz küçük ve bilinci yeterince olgunlaşmamış gibi gözükse de o, küçük yaşlardan itibaren ölümün farkında olarak ölüm korkusunu derinden hissetmektedir.

de Beauvoir gençlik döneminde ölüm karşısında hissettiği korku çok fazla yoğunlaştığı için bu korku yaşamını devam ettirmeyi olanaksız hale getirmiştir. Öleceğini düşündükçe ölümün dayanılmaz olduğuna kanaat getirmiştir. de Beauvoir'a göre ölüm düşüncesi, insanı ölümün kendisinden bile daha çok korkutur (de Beauvoir, 2006: 89). Burada de Beauvoir'ın anlatmaya çalıştığı şey: Ölüm bir an yaşanır, olur ve biter. Oysa ölüm düşüncesi nefes aldığımız her gün bizi meşgul eder, korkutur ve hayatı yaşanmaz kılar. Zaman ilerledikçe ölüm korkusu da artan de Beauvoir, şöyle der: "Bir gece, la Grilliere'de, köy yatağının üzerine yattığım anda, korkunç bir yokluk hissine kapıldım. Önceden ara ara ölüm fikri; beni ağlamaya, hatta çılgılık atmaya varıracak kadar ürkütücü olurdu; ama bu kez çok daha kötüydü. Hayat, mutlak yokluk çizgisinin ötesine geçmeye yüz tutmuştu bile. O zaman öylesine bir korkuya kapıldım ki, hasta olmuş gibi yaparak, annemlerin kapısını çalmama ramak kaldı. Bir insan sesi işitmek istiyordum. Sonunda uykuya dalmışım, ancak o korkunç bunalımın anısını hep yaşamaya devam ettim" (de Beauvoir, 2006: 133). de Beauvoir'ın sözlerinden de anlaşılacağı üzere onun için ölüm düşüncesi, ölümün kendisine göre çok daha zor bir durumdur.

Yine de Beauvoir, evde yalnız kaldığı anlarda ölüm düşüncesi ile adeta savaşta olduğunu anlatarak şöyle der: "Titreyerek, ellerim terleyerek ve aklım başımdan gitmiş bir halde "Ölmek istemiyorum!" diye avaz avaz haykırırdım." (de Beauvoir, 2006: 148). Görüleceği üzere ölümün düşüncesi dahi de Beauvoir'ın yaşamını etkilemekte, normal bir hayat sürmesine engel olmaktadır. Yaşadığı korku o kadar yüksek ki tamamen zihinsel olan bir duruma, gerçekten ölüyormuş gibi fiziksel tepkiler vermekte ve ölümü kabullenmek istememektedir.

Yine de Beauvoir, annesinin ölümünü gözlemleyerek bazı çıkarımlarda bulunur. Annesinin can çekişirken söylediği: "Tanrım, beni iyileştir; ancak sen ne istersen o olsun. Ölmeyi kabul ediyorum." dediğini aktaran de Beauvoir, annesinin aslında ölmeyi kabul etmediğini, Tanrıya başkaldırmaktan korktuğunu düşünür (de Beauvoir, 2009: 42). Anladığımız kadarıyla de Beauvoir, ölüm anı bile olsa insanın, kendisini yaşamdan koparan bir yaratıcıya boyun eğmesini kabul etmemektedir. Bu şekilde yapılan bir boyun eğmeyi de samimi bulmayarak ölüm karşısında cezalandırma korkusu yüzünden, insanın Tanrıya isyan edemediğini düşünmektedir.

de Beauvoir, annesinin ölümünden önce çıkan kitabı ile ilgili kendisine gelen mektuplardan da bahseder. Hristiyan sofulardan geldiğini söylediği mektuplarda: “İnancın, insanı ölüm korkusundan koruyacağını” yazdıklarını ifade eder. de Beauvoir ise Hristiyan sofularının bu sözlerine karşı çıkar ve şöyle der: “Yanıyorsunuz. Din, anneme ne verebildi ki? Ölümünden sonra başarılı olmak umudu bana ne verebilir ki? Hayata sıkı sıkı bağlıysanız, ister yeryüzünde, ister gökyüzünde olsun, ölümsüzlük; ölümün acısını size unutturamaz, sizi avutamaz.” (de Beauvoir, 2009: 43). de Beauvoir’ın ifadelerinden de net bir şekilde anlaşılacağı üzere Tanrıya ve öte dünya yaşamına olan inanç veya cennete gitme arzusu ölümün acısını hafifletemez. Yaşama bağlılık olduğu sürece veya insanın hayattan beklentisi olduğu sürece ölüm korkusu hep var olacaktır.

de Beauvoir’a göre ölüm sadece ölen için korkulan bir durum değildir. O, ölen kişinin sevenlerinin de korkup acı çektiğini düşünür. Ona göre ölüm; insana, ölen kişinin biricik ve eşsiz olduğunu fark ettiren bir olgudur. de Beauvoir, yakınlarımızın ölümünden sonra onlarla çok daha fazla vakit geçirmemiz gerektiğini fark ettiğimizi söyler (de Beauvoir, 2009: 43). Dolayısıyla ona göre ölüm, bir çeşit pişmanlıklar yaşatma ihtimalinden dolayı da insanı korkutmaktadır.

Yine de Beauvoir’a göre faşistler ölümden korkmazlar. Onların sahip olduğu ideolojinin yani faşizmin insana dair tüm değer ve insani davranışları insanın elinden aldığını, faşistlerin zihin becerilerinin köreldiğini düşünür. Bu yüzden bir faşistin davranışlarını insani açıdan değerlendirmez. Ona göre gösterişli ve dik kafalı ölmek faşistler için değerlidir. de Beauvoir’a göre ölümü bu şekilde karşılamayı da faşistlerden başkası yapmaz (de Beauvoir, 1997: 50).

Yine de Beauvoir’a göre ölüm her ne kadar korkulan bir olgu olsa da ölüm korkusundan çok daha kötü ve dayanılmaz olan “varoluşun endişesi” olduğunu düşünür. Öyle ki insan, ölümden korksa da ölüme anlam vermekte çok zorlanmamakta, ölümü bir son olarak kabul edebilmektedir. Oysa var olmanın endişesi, insanın içini kemiren sorunların en başında gelmektedir (de Beauvoir, 2014: 7).

de Beauvoir, yaşamını biraz olsun rahatlatmak, ölüm düşüncesinin üzerinde oluşturduğu bu baskıyı dağıtmak için Schopenhauer gibi yazarları okumayı denemiş fakat yaşamın bir amacını, yaşamın bir anlamını bulamadığı için ölüme karşı hissettiği korku azalmak yerine daha da artmıştır (de Beauvoir, 2006: 148). de Beauvoir, ölüme karşı

duyduğu korkunun yakasını hiç bırakmadığını, ölüm aklına geldikçe ürperdiğini ve ağladığını söyler. Bu korkulu halin ise sadece anı yaşamayı başardığı sürece azaldığını, bu durumdan da çok fazla memnuniyet duyduğunu ancak bu halinin de uzun sürmediğini ifade eder (de Beauvoir, 2006: 172). de Beauvoir'a göre insan ölüm korkusundan ancak yaşamının sonlarına doğru kurtulabilir. Ölümle olan inatlaşmasından vazgeçip gelecek kaygısından kurtulduğu ölçüde dinginliğe kavuşabileceğini ifade etmektedir (de Beauvoir, 1981: 246). de Beauvoir'ın ölüm korkusundan kurtulma yöntemi, aslında yaşamdan bir beklentinin kalmamasıdır. Öyle ki yaşamdan bir beklentisi kalmayan insanın ölümden korkması için de bir neden kalmayacaktır.

1.3.3. Ölümsüzlük Anlayışı

de Beauvoir, insanın ölümsüz olması gerektiğini düşünür. Ona göre Tanrı insana ölümsüzlük sözü vermiştir. Bu söz verme düşüncesi de Beauvoir'ın yaşamının ilk yıllarına aittir. İnsanın tamamen yok olup gittiği anı hayal edemeyen de Beauvoir şöyle der: “Göremeyeceğim, duyamayacağım, kendi kendimle konuşamayacağım bir gün gelip çatamazdı. Her zaman, "Buradayım ben!" diyebilmeliydim. Bir son olamazdı (de Beauvoir, 2006: 31). Görüleceği üzere de Beauvoir, kendi hayatı üzerinden konuşarak yaşamın son bulmasını doğru bulmamaktadır. Her şeyin burada sona ermemesi gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla hayat farklı yerlerde ve şekillerde olsa da devam etmelidir.

de Beauvoir, hayatının ilerleyen dönemlerinde Tanrı inancını kaybetse de ölümsüz olma arzusunu hiç kaybetmemiştir. Ancak öte dünya yaşamını Tanrı düşüncesi ile birlikte yok ettiği için ölümsüz olmanın yolunu Sartre gibi edebiyatta, yani yazar olmakta aramıştır. de Beauvoir, artık Tanrı inancı olmadığı için yazdığı eserlerle milyonlarca insanın kalbine ve zihnine hitap ederek ölümsüz olmaya çalışmıştır (de Beauvoir, 2006: 92). Buradaki hayatta kalma yani ölümsüz olma düşüncesi Sartre'ın başkalarının zihninde yaşamak dediği tarzıdır. de Beauvoir ölünce insanlar onun eserlerini okuyacak, onu anacaktır. Böylelikle de Beauvoir, istediği ölümsüzlüğü elde etmiş olacaktır. Çünkü de Beauvoir, ölüm sonrası devam edecek başka herhangi bir yaşama inanmaz. Sartre gibi dünyanın tek yaşam olduğunu söyler. Bu yüzden ölümsüzlüğün de bu dünyada aranması gerektiğini düşünür. Sartre'ın ölümü için de şöyle der: “Ölümü bizi ayırıyor, ölüm bizi birleştirmeyecek. Bu böyle.” (de Beauvoir, 1974: 162). Görüldüğü üzere de Beauvoir'ın

ölümsüz olarak adlandırdığı hayat, “gelecekte yaşayacak olan insanların zihninde var olmak” şeklinde olduğu için Sartre ile tekrar ortak bir hayat yaşama şansı olmadığını ifade etmektedir. Bu dünya hayatını bir son olarak görmektedir.

Son olarak de Beauvoir’ın kendisi, ölümsüz hayata inanmasa da ölümsüz bir ruhla beraber ölümsüz bir hayata sahip olduğuna inanan insanların, ölüme karşı bir çeşit teminata sahip olduklarını ifade eder. Ona göre teist insanlar, ölüm düşüncesi karşısında tanrıtanımazlara göre daha sağduyulu ve daha rahattırlar. Ancak bu rahatlık Hristiyan sofuların iddia ettiği gibi mutlak bir rahatlama değil, tanrıtanımazlara kıyasla daha az korkma halidir (de Beauvoir, 1970: 8).

de Beauvoir’ın ölüm anlayışını özetlersek, onun ölüme bakış açısı Sartre ve Camus’dan daha pozitifdir. Bu pozitifliğin sebebi yaşamının ilk yıllarında teist bir inanca sahip olmasından kaynaklanmaktadır. O, ölümü insan varlığının bir parçası olarak kabul etmektedir. de Beauvoir’ın ateist olduktan sonra ölüme yaklaşımında bazı değişiklikler olmuştur. Örneğin teistken ölümün bir ceza olarak kullanılmasını kabul ederken ateist olduktan sonra sebep ne olursa olsun bir insanın ölümüne karşı çıkmaktadır. Ona göre insanın yaşamı biriciktir ve bu yaşam sürekli korunmalıdır. de Beauvoir, ölümü normal kabul etse de ölümden çok korkmaktadır. Bu korkuyu da insanın ölümsüzlük arzusuna bağlamaktadır. Ona göre ölümsüz bir hayatta mümkün değildir. de Beauvoir, Sartre’da olduğu gibi ölümsüzlük arzusunu yazar olmakta yani insanların zihninde yaşamakta bulmaktadır.

Ateist varoluşçuluğa genel bir bakış attığımız zaman ölüm ve ölümsüzlük konularının insan merkezli ele alındığını ifade edebiliriz. Bu düşüncede ölüm, insan doğasının bir gerekliliği olarak kabul edilse de istenilen, arzu edilen bir durum olmaktan uzaktır. Ölümden kaçış olmadığı için insan dünya hayatında olabildiğince mutlu olmaya çalışmalı ve hayatını dolu dolu yaşamalıdır. Bu düşüncede insanın intihar etmesi, başkasını öldürmesi veya ölümün bir ceza yöntemi olarak kullanılması doğru kabul edilmemektedir. Dolayısıyla yaşam her zaman öncelikli konumdur.

Yine Ateist varoluşçu felsefede ruhun varlığı ve ölümsüz bir yaşam kabul edilmemektedir. İnsanın ölümsüzlük isteği bir yanılgı olarak görülmekte ve reddedilmektedir. Çünkü bu düşüncede ölümsüzlük inancı, insanın bu hayatın hakkını vermesine engel olmakta ve haksızlık, adaletsizlik gibi durumlara göz yummasına sebep

olmaktadır. Bu yüzden kendi ölümsüzlük isteklerini de bu dünyadaki zevklerde veyahut insanların zihninde yaşamakta bulmaktadırlar. Tüm bunlardan hareketle diyebiliriz ki ateist varoluşçu düşünce, ölüm ve ölümsüzlüğü insan merkezli ele alsada uhrevi bir varlık ya da uhrevi bir yaşamı kabul etmemektedir. Bu yaklaşım toplumsal açıdan insanı öncelikli tutan bir yaklaşım sergilemiş olsa da insanın anlam arayışına ve ölümsüzlük arzusuna doyurucu bir karşılık verememektedir. Özellikle ölümsüzlük konusunda sunmuş oldukları çözümler, çözümden çok sorunun üzerine kapamak, örtbas etmektir. Camus'nun zevk ve sefahat içinde yaşamayı ölümsüzlük olarak sunması fakat böyle geçen her gecenin sabahında acı bir tat hissetmesi bu durumun açık bir itirafıdır. Ateist varoluşçu düşüncenin insan yaşamı konusunda ve yaşamın önemi konusunda ortaya koymuş olduğu bakış açısı dikkate alınmalı ve tartışılmalıdır. Fakat yapmış olduğumuz araştırma açısından ölümsüzlük konusunda yeterli düşünce ve fikir geliştiremediklerini de ifade etmek yanlış olmayacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK

2.1. FARABİ'DE ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK

Farabi'nin ölüm ve ölümsüzlük hakkındaki düşüncelerine geçmeden önce hayatı hakkında birkaç bilgi vermek, onu anlamak açısından önem arz etmektedir. Farabi, MS 870 yılında doğmuş ve 950 yılında vefat etmiştir. İslam dünyasında, gerçek felsefeyi ilk olarak, çok iyi okuyup, anlayıp, hâkim olduğu için bütün dünyanın da kabul ettiği üzere Aristoteles'ten sonra “el-muallimüs sâni” (ikinci öğretmen) lakabı verilmiştir. Farabi mantık, matematik, müzik ve felsefe gibi alanlarda eğitimini, o dönemin felsefi ve ilmi merkezlerinden olan Bağdat'ta almıştır. Farabi, klasik Yunan felsefesi ile İslam düşüncesini uzlaştırmaya çalışmış olan ilk filozoftur. Çünkü Farabi'ye göre gerçek filozoflar arasında çok ciddi bir düşünce farklılığı olmayacaktır. Eğer din de doğru anlaşılırsa felsefe ile din arasında da herhangi çatışma olamayacaktır. Farabi'nin bu uzlaştırma çabaları, İslam topraklarında ortaya çıkan düşünce akımlarını ve diğer filozofları etkilemiştir. Doğa felsefesini bir yana bırakarak Aristoteles kavramcılığını ve mantığını benimseyen Farabi, zihinci felsefeyi baz alarak bu felsefenin en güvenilir ilkesinin de akıl olduğunu ifade etmiştir. Bu yüzden de Aristoteles'i birebir taklit ettiği gerekçesi ile birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Farabi her ne kadar Aristoteles'ten etkilenmiş olsa da onu birebir kopyalamış demek, onun yapmış olduğu felsefe ve düşüncelere, en basit ifade ile haksızlık olacaktır (Farabi, 1990: 1-20). Çalışmamızda Farabi'nin ölüm ve ölümsüzlük düşüncelerini ele almadan önce bu konu ile doğrudan bağlantılı olan ruh ve nefis anlayışından bahsedeceğiz. Sonrasında ise ölüm ve ölümsüzlükle ilgili düşüncelerini aktarmaya çalışacağız.

2.1.1. Ruh ve Nefs Anlayışı

Farabi'nin ruh ve nefis anlayışını anlayabilmek için onun felsefesini bilmek onu daha iyi anlamayı sağlayacaktır. Bu anlamda öncelikle Farabi'nin, sudur teorisini benimsediğini ifade edebiliriz (Az, 2017: 88). Sudur teorisi, doğmak, meydana çıkmak gibi anlamlara gelir. Temelde ise varlığın mutlak birden ortaya çıkıp sıra ile evreni oluşturması ile ifade edilebilir. Tanrının evreni sonradan ve yoktan yarattığı düşüncesinin

birçok açmaza ve felsefi problemlere sebep olması dolayısıyla daha anlaşılır kabul edildiği için Farabi ve İbn Sina tarafından sudur teorisi tercih edilmiştir (Kaya, 2009: 37).

Farabi'ye göre ruhun ortaya çıkışını anlamak için kısa bir özetleme yaparsak: Vacib'ül vücud olan birden ilk akıl sudur eder. 'İlk var olan'dan 'ikinci var olan'ın varlığı taşar, 'İlk var olan'ı düşünmesinden dolayı kendinden zorunlu olarak 'üçüncü bir var olan' çıkar, bu böyle onuncu varlığa kadar devam eder (Farabi, 2015: 97). Bu onuncu akıldan da insani ruhlar ortaya çıkmaktadır. Yine Farabi'ye göre her feleğin kendi ruhu ve aklı vardır. Bu ruh, feleği harekete geçirir. Ruhun bir hayat ilkesi olarak farklı kuvveleri vardır. Fakat ruh temelde bölünmez, farklı parçaları olmayan bir varlıktır. Farabi, ruhun kuvvelerini; besleyici, tahayyül eden, hisseden, arzu eden ve düşünen yeti olarak beşe ayırır (Farabi, 1987: 29). Meşşai gelenekten gelen Farabi için beden ve ruh tam bir uyum içindedirler. Bu ikilinin uyumu ise insanı meydana getirmektedir. Burada ruh gizli olan iken beden açık olandır (Farabi, 2015: 73). İnsan dünyada iken bedeni ile yaptığı kötü davranışlar ruhu da değiştirir ve bozar. Farabi'ye göre nasıl ki bedenlerimiz hastalanır veya sağlıklı olur ise aynı şey ruhumuz için de geçerlidir. Farabi, ruhun sağlığını, devamlı iyi ve güzel fiiller yapmasına; hastalığını ise sürekli olarak kötü işler, kötü fiiller veya çirkin davranışlar yapılmasına bağlar (Farabi, 1987: 27). Farabi'ye göre insanın bedeni rahatsızlanınca bunu doktorlar tedavi edecektir. Fakat ruh hastalanınca ruhu tedavi edecek olan devlet adımıdır. Ona göre devlet adamı siyasi sanatını kullanarak ruhu iyi edebilir (Farabi, 1987: 28). Anladığımız kadarıyla Farabi'nin burada kastettiği şey devleti yönetenlerin gerek kanunla gerek cezalarla insanların yapacakları kötü iş ve fiillere engel olarak insan ruhunun hasta olmamasını sağlamaları gerektiğidir. Dolayısıyla doktor nasıl ki insan bedenini tanır ve tedaviyi ona göre uygularsa, devleti yönetenler de aynı şekilde nefsi tanımalı, onun eksik taraflarını, aşağılıklarını, bunların nasıl meydana geldiğini ve bunları insandan nasıl uzaklaştıracağını iyi bilmelidirler. Farabi nefsin yapmış olduğu iyi, güzel şeyleri fazilet kabul ederken, kötü ve çirkin fiilleri eksiklik, noksanlık, aşağılık olarak tanımlar (Farabi, 1987: 28).

Nefse gelince Farabi, nefsi, "bilkuvve hayat sahibi, organik tabi cismin ilk yetkinliği veya kemalidir" şeklinde tanımlamaktadır. Farabi'ye göre akıl ve nefis ruhun farklı yönlerini ifade eden varlıklardır. Burada nefis, ruhun psikolojik ve fizyolojik aktivitelerini yöneten bir kuvvet olarak ele alınırken; akıl, ruhun özüyle bağlantılı bir kavram olarak işlenmiştir (Alaca, 2020: 93). Farabi'ye göre ruh ve nefis arasında da

farklılıklar bulunmaktadır. Ruh nefse göre daha ince olup, hayvani bir özellik taşımaktadır. Dolayısıyla hareket etmek ruhun özelliğidir. Ruh insanın kalbinde bulunur ve insanın yaptığı davranışların ilham kaynağıdır (Farabi, 2015: 75). Farabi'ye göre nefis, ruh ile beden arasında bir çeşit vasıta görevi görmektedir. Yine nefisle ilgili şöyle der: “Tanrı, nefsi beden ile ruh arasında aracı olarak yarattı. Nefsin aşağı bölümü, bütün duyuların merkezi olan beyine, semavi bölümü de ruha bağlıdır. Böylece nefis, sakin olan bedenle irtibatından dolayı bazı durumlarda sakin olurken, bazen de hareketli olur. Bu durum, nefsin, bedenini hareketlendiren ruha ulaşma isteği ile başlar ve böylelikle hareketlilik ortaya çıkar. Ruh ise, insanın yaşamı süresince hayat sırrı ile hareket etmekten geri kalmaz. Bundan dolayı ruh, nefsin tersine uyku esnasında cismani bedenden ayrılmaz. Uyanıkken bedeni davranışlardan kaynaklanan yorgunluğun def edilmesi için ve dinlenmeyi sağlamak amacıyla Tanrının insan için yarattığı tabii uyku, esasında nefsin bedenden ayrılması durumudur. Nitekim uykuda iken nefsanî hisler hareketsiz kalmaktadır.” (Alaca, 2020: 90). Yani nefis cismin ilk kemalidir. Cisim yetkinliğe nefisle ulaşır. Nefis, insan doğasının bir çeşit yansımasıdır ve akıl da nefsin ışığıdır.

Farabi'ye göre akıl ise insanda onun tabiatı gereği bulunmaktadır. O akıllı, maddi bir yetenek olarak kabul etmektedir. Tasarlamak, akıl yürütmek, zihinde tutmak, düşünmek ve hatırlamak aklın görevleridir. Bu akıl da bilkuvve akıl olarak adlandırılmaktadır. Aklın bilkuvve halinden bilfiile geçişini de şöyle ifade eder: “Ne insana tabiatın verdiği şeylerde ne de akılsal kuvvette, kendiliğinden bilfiil olma kuvvesi vardır. Tersine bilfiil akıla ulaşmak için akılsal kuvvetin, kendisini kuvveden fiile yükseltecek başka bir şeye muhtaçtır. Ve o sadece kendisinde akılsallar zuhur ettiğinde bilfiil akıl olur. Bilfiil akıl tarafından düşünülen bilkuvve akılsallar, bilfiil akılsal olabilir” (Farabi, 2015: 86).

Farabi, nefsin ölümsüzlüğünü akıl düzeyi ile özdeşleştirmektedir. Şöyle ki, akıldan bahsederken nefsin bir kuvvesi olduğunu ifade etmiştir. İnsan nefsinde de semavi nefislerden ayırarak şöyle demiştir: “Nefis, bedenî aklı olduğu gibi, akıl ruhun, ruh da nefsin aklısıdır” (Alaca, 2020: 89). Görüldüğü gibi akıl, nefis ve ruh Farabi düşüncesinde birbiri ile ilişkilidir. Nefis ve akıl, ruhun yetileri olarak kabul edilmektedir.

Cismanî bedenî yaşam ilkesi olarak kabul edilen ruh, Farabi'ye göre varlık âlemine çıkarken bedenden önce çıkmaz. Şöyle ki her bir ruh, bedenle birlikte yaratılır.

Varlık aşamasında beden olmadan ruh var olamaz. Aynı durum beden için de geçerlidir. Fakat dikkat edilmesi gereken husus, ruh ve beden aynı anda yaratılsa da ontolojik olarak aynı varlık değildirler (Farabi, 2015: 75). Dolayısıyla ruhun, cismani vücudun yok olması ile tamamen yok olması mümkün değildir. Çünkü ontolojik olarak aynı varlık değildir. Ruh bedenden farklı bir varlıktır. Ruh, bedenın işlevleri sayesinde yetkinlik kazanır ve cismani bedenden bağımsız olarak var olabilme yetisini kazanır. Dolayısıyla var olmak için artık bedene ihtiyacı kalmaz. Fakat ruh, cismani bedenın ölümünden sonra bedene bağılı olan yeteneklerini kaybedecektir. Manevi olarak yükselmiş olan akıl ile varlığını devam ettirecektir. Farabi, ruhun dünyadaki yaşamına karşılık olarak ahirette mutlu veya mutsuz olacağını ifade eder. Bunu da Tanrı'nın adalet sıfatının zorunlu bir icabı olarak kabul etmektedir. Farabi, bedenın ölümü ile ruhun yok olmasını ise üç farklı ihtimalle açıklar. Birinci olarak, bedenın yok olması ile nefsin de yok olması, bunlar cahil nefslerdir. Nefsin yok olacağı ikinci durum ise nefsin mahiyetinin zıddının olması sebebiyle yok olması, üçüncü ve son olarak da nefsin kendi dışındaki bir gücün etkisi ile yok olmasıdır (Özalp, 2014: 116). Farabi'ye göre ruhun yetkinleşmesi ve olgunlaşması insan bedeninde iken gerçekleşmektedir. Ruhun bedenle olan bu ilişkisi ise akıl ve kalp aracılığıyla olmaktadır (Farabi, 2015: 77). Son olarak Farabi'ye göre nefsin doğasında sonsuzluk yoktur, nefis sonsuzluğu kendi irade ve fiilleri ile kazanmaktadır.

2.1.2. Ölüm Düşüncesi

Farabi, ölümü, ruh ile bedenın doğal yolla kesin bir şekilde birbirinden ayrılması olarak görmektedir (Farabi, 1987: 64). Buradaki tanımı genel olarak insanların ortaya koyduğu tanımla benzerdir. Farabi, ruhun ortaya çıkışını bedene bağlasa da bu birlikteliği sürekli görmez. Dolayısıyla beden, yaşlanıp, yıprandıkça maddi özelliklerini kaybeder ve tüm yaşamsal hareketleri yok olur. Bu da ölümle gerçekleşir. Fakat ruh, ölümden sonra bağımsız bir varlık olarak bedenden ayrılır ve varlığına devam eder (Farabi, 2015:209).

Farabi, ölümün tabi ölüm ve iradi ölüm şeklindeki ikili tasnifine tamamen katılmaz, bu tasnife bazı eleştirilerde bulunur. Öncelikle tabi ölüm dediğimiz ölüm, her insanın sık sık şahit olduğu cismani bedenın, yaşamsal işlevlerinin tümünü kaybetmesidir. Beden bu ölümden sonra hareket etme, sevme, yeme, içme gibi hiçbir faaliyette bulunamaz. Bu ölüm tüm insanlar için geçerlidir. Nitekim Kuran'ı Kerim'de "Her nefis ölünü tadacaktır" (Al-i İmran, 3/185) buyrulmaktadır. Bu tür bir ölüm, insanlığın yadsıyamayacağı bir

gerçekliktir. Oysa iradi ölüm insanın akılla ve bilinçle kendi istek, şehvet ve arzularına karşı direnç oluşturmaları ve sınırlama koymasısıdır. Farabi bu konuda şöyle der: “Onlar biri iradi, diğeri tabii iki türlü ölüm olduğunu ileri sürerler, iradi ölümle ruhun şehvet, öfke gibi arazlarının ortadan kaldırılmasını, tabii ölümle ise ruhun bedenden ayrılmasını kastederler” (Farabi, 2015:136). Farabi insanın arzularının tamamen ortadan kaldırılmasını “bozuk görüş” olarak adlandırmaktadır. Farabi insanın bu dünyaya ait tutkuların yaşamdan kovulmasını, yani beden ve ruhun aşağılanarak küçümsenmesini veya bunlardan nefret edilmesini doğru bulmaz. Farabi bunu yapmak yerine bu duygularımızın bastırılmasını ve kontrol edilmesini tavsiye etmektedir (Farabi, 2015: 323).

Farabi, erdemli şehrinde bulunan faziletli insanın ölümle ilişkisinin nasıllığını da açıklar. Ona göre faziletli insanın, öleceğini bile bile kendisini tehlikeye atması ahmaklıktır. Bu yüzden faziletli insan ölüp ölmeyeceğini göz önünde bulundurmadan kendisini tehlikeye atmamalıdır. Faziletli insan, ölüm hakkında endişe etmediği için ölümle karşılaşınca da endişe etmez. Fakat elde etmek istediği şey, tehlikesiz olarak elde edilebilecek bir şey ise gereksiz yere de kendi canını tehlikeye atmaz. Ancak başka türlü elde edemeyecekse, kendisi ölse de yaşasa da elde edeceği şey, şehir halkının yararına olan bir şey ise faziletli insan, kendini şehir için feda eder ve bundan dolayı da mutluluk duyar (Farabi, 1987: 63). Anladığımız kadarıyla Farabi, faziletli insanın ölüm karşısında korkusuz olmasını, ölümden kaçmamasını istemektedir. Fakat ölüme karşı olan bu soğukkanlılık, insanı aptallığa götürmemelidir. Gereksiz risk alınarak ölüm göze alınmamalıdır. Ölüm, ancak gerekli ve kaçınılmaz olduğu zamanlarda korkmadan göze alınmalı ve fedakârlık yapılmalıdır.

Farabi’ye göre faziletli ve iyi insanlar ölünce bu insanların fazileti ne kadar çok ise şehir halkı için o kadar çok yas tutulmalıdır (Farabi, 1987: 63). Bu yas, ölen faziletli insan için değil, onu kaybeden şehir içindir. Yine Farabi’ye göre bu şehrin insanları, faziletli insanın mutluluğuna imrenmeli ve özenmelidir. Ona göre kendisini şehrin faydası için feda eden faziletli insanı övmeleri de gerekir (Farabi, 1987: 64). Görüldüğü gibi Farabi, şehrin genelinin faydası için yaşanacak bir ölümü normal hatta değerli görmektedir. Bu durum İslami düşünce geleneği ile de uyumludur. Nitekim Kur’an’da bu durumda ölen insanlara ‘şehit’ denilmiş ve onlardan övgü ile bahsedilmiştir (Nisa, 4/74, Hac, 22/58).

2.1.3. Ölüm Korkusu

Farabi, söz konusu ölüm korkusu olunca insanların davranışlarına, fiillerine ve fikirlerine odaklanmaktadır. Çünkü ona göre erdemli ve ahlaklı bir hayat süren ve böyle de ölen insanlar, öldükten sonra ahirette mutluluklarını artıracak amelleri kaybederler. Bu insanların ölümden korkmasının sebebi ise çok farklıdır. Bu insanlar öldükten sonra iyi ameller yapıp kendilerini daha mutlu edecek işler yapamayacakları için ölümden korkmaktadırlar (Farabi, 1987: 62). Anladığımız kadarıyla Farabi'nin kastı faziletli insanların mutluluklarını artıracak fiilleri yapma istekleri, ölümü istememelerine neden olmaktadır. Dolayısıyla bu insanların ölüm korkuları, bu dünyadaki zevklerden uzaklaşmak ve onları tekrar elde edememenin üzüntüsünden veya kendilerine bir azabın, cezanın dokunacağından kaynaklı değildir. Farabi, faziletli insanların ölümü için şöyle der: “O, (faziletli insan) ölüm marifetiyle kendisine tek bir kötülüğün bile asla ulaşmayacağını ve ölüm zamanına değin kendisine gelmiş olan iyiliğin kendisiyle birlikte olduğunu ve ölümlle kendisinden uzaklaşmayacağını düşünür. Filhakika, onun korkusu, kaybettiği şeyin, kendisine yaklaşmakta olan bir kazanç olduğunu ancak o kendisine katılsaydı, daha evvel kendisine varmış olan iyiye ilave edilen bir fazlalık gibi olacağını düşünen kişinin korkusudur ve yitirdiği şeyin kendisinin sermayesi olmayıp, ancak hesaplamakta ve umut etmekte olduğu bir kâr olduğunu düşünen kişinin korkusuna yakındır. Bu bakımdan, o katiyen korkmaz; tersine saadetini artırmasına vasıta olan iyi fiilleri, giderek daha da çoğaltabilmek için, yaşamda kalmayı sever” (Farabi, 1987: 62).

Farabi'ye göre iyi olan, faziletli insanlar ölüm konusunda aceleci olmamalı, hatta uzun yaşamının yollarını aramalıdır. Çünkü bu insanlar faziletli fiilleri aracılığıyla şehir halklarına faydalı olmaktadır. Ölümü, sadece şehir halkına, hayatta kalmasından daha yararlı olduğu zaman tercih etmeli ve ölüme koşarak gitmelidir. Eğer bu faziletli insan istemeden de olsa ölümlle karşılaşırsa endişe edip korkmamalı ve faziletli olmaya devam etmelidir. Farabi'ye göre faziletli insan görevini ihmal etmiş olsa bile asla ölümden korkmaz. Çünkü ölüm konusunda korkacak olanlar, cahil şehrin halkı ve fasıklardır (Farabi, 1987: 63).

Yine Farabi'ye göre ölümden gerçek anlamda korkanlar cahil insanlardır. Bu cahil kişiler öldükten sonra bu dünyaya ait olan zevklerden, mal ve mülkten, soyundan ayrı kalacağı için üzülmektedir. Fasıklar ise iki nedenden dolayı ölümden korkarlar: Birincisi,

dünyevi iyiliklerden geride bıraktığı şeyleri kaybetmek, ikincisi ise ölünce mutluluğu tamamen kaybedeceği düşüncesini taşımaktır. Farabi'ye göre bu ikinci sebep fasıkların cahillerden daha fazla korku yaşamasına sebep olmaktadır. Çünkü cahillerin ruhları yetkinleşerek bedenden bağımsız hale gelmeyi başaramamıştır. Dolayısıyla tamamen yok olacaklarını da düşündükleri için ölüm sonrası mutluluk hakkında hiçbir şey bilmezler. Bilmedikleri şeyin de korkusunu yaşamazlar. Oysa fasıklar, neyi kaybettiklerini çok iyi bildikleri için, ölümleri sırasında, yapmış oldukları kötü ve çirkin davranışları hatırlar, büyük pişmanlıklar yaşar, korku içinde kalır ve kederli bir ölümle bu dünyadan ayrılırlar (Farabi, 1987: 63).

2.1.4. Ölümsüzlük Düşüncesi

Farabi, ölüm ve ölümün iç yüzü hakkında çok fazla detaylı bilgiler vermemektedir. Ancak ölüm sonrası yaşama ait birçok detay vermektedir. Farabi'nin burada verdiği detaylar, İslam düşüncesinde geçen ölümden sonra ruhun mutluluğundan ziyade siyaset ve ahlak felsefesinin tamamlayıcısı olarak bu hayatta yaptığımız davranışların ruhani hayatta nasıl bir karşılığı olacağına dayanır. Bu ölümsüz hayat daha çok akli bir ölümsüzlüğü andırmaktadır (Özalp, 2014: 117). Yine Farabi'ye göre insanın ölümsüz olabilmesi için faal akılla ittisali şarttır. Bunun nasıl olacağını da açıklayan Farabi, bunun için iki yöntem ileri sürer: İlk olarak taakkul diğeri ise tahayyül kuvveleri vasıtasıyla insan faal akılla birleşir ve ölümsüz olur. Taakkul kuvvesi ile filozoflar tahayyül yoluyla ise peygamberler faal akılla ittisal ederler (Farabi, 2015: 93).

Farabi ölümden sonra hayat konusuna ahlaki olarak yaklaşır. Ona göre insanların ölümden sonra hayat için yaptıkları davranışlarda fazilet olmalıdır. Ahiret için yapılan davranışlarda, İslam düşüncesinde olduğu gibi Farabi'de de “niyet” çok önemlidir. Farabi'ye göre ahiret için yapılan davranışların sebebi; bu dünyada arzu ettiği bir zevkten vazgeçerken aynı cinsten çok daha büyük bir zevki elde etmek ise veyahut bir kötülüğü yapmaktan vazgeçmesi, çok daha büyük bir kötülükle karşılaşmaktan korkmasından kaynaklanıyorsa bu davranışlar dışardan faziletli gibi gözükse de eksik ve aşağılık davranışlardır (Farabi, 1987: 62). Anladığımız kadarıyla Farabi, faziletli insanların niyetlerinin de faziletli olması gerektiğini anlatmaya çalışmaktadır. Bir insanın faziletli olmak için değil de sırf daha iyilerine ulaşmak için veya daha kötülerinden kaçmak için yaptığı davranışları da ahlaki bulmamaktadır. Yine sırf cennet sevdası ve cehennem

korkusu ile yapılan davranışların Farabi düşüncesinde kıymeti yoktur. Çünkü yapılan davranışlar, hakiki iyilik için değil de menfaat için yapılmış davranışlardır. Farabi'nin bu yaklaşımı, İslam düşünce geleneğinden kaynaklanmaktadır. İslam düşüncesinde de ibadet ve iyiliklerde “ihlas” önceliklidir. Kişi yapmış olduğu davranışları Allah için yapmalıdır.

Farabi'nin ölümsüzlük düşüncesini anlamada toplum tasnifi ve topluma bakış açısı da çok önemlidir. O, mükemmel toplumları, büyük, orta ve küçük toplum olarak üçe ayırır. Ona göre büyük toplum, dünyanın tamamında bütün insanların ve kavimlerin toplanarak bir araya gelmesidir. Orta toplum, dünya üzerinde bulunan tek bir milletin veya ulusun bir araya gelmesidir. Küçük toplum ise herhangi milletin toprakları üzerinde tek bir şehir halkının bir araya gelmesi olarak kabul etmektedir. Yine Farabi, şehirleri erdemli ve cahil şehirler olarak tasnif etmektedir (Farabi, 2015: 97).

Farabi, cahil şehirleri erdemli şehre zıt şehir olarak sayar. Bunun yanında karakteri değişmiş olan fasık şehri, doğru yolu bulamayan, yanlış içinde olan dalla şehri hatta bu şehirlerin halkını da erdemli şehre tamamen zıt olarak kabul eder (Farabi, 2015: 98).

Farabi, erdemli şehirlere zıt olan bu şehirlerin özelliklerini de açıklar. Ona göre cahil şehir, kendi arzu ve isteklerine göre uygun olan yöneticilerle yönetilir. Bunlar en cahil amaçlara sahip olan şehirlerdir. Fasık şehir ise aslında erdemli şehrin fikirlerine ve düşüncelerine sahip iken davranışları erdemli şehir gibi değil, cahil şehir gibidir. Dolayısıyla bu şehir davranışlarından dolayı erdemli olamamaktadır. Karakteri değişmiş şehre gelince fikirleri ve fiilleri önceden erdemli şehrin fiilleri ve fikirleri ile benzer olan, fakat artık dönmüş bulunan yani erdemli fiilleri yerine farklı fiilleri, erdemli fikirlerinin yerine de farklı fikirleri benimsemiş olan şehirdir (Farabi, 2015: 107). Farabi, yanlış ve cahil görüş içinde olan (dâll) şehirleri, geçmiş insanların bozuk fikirlerinden ortaya çıkan şehirler olarak kabul eder (Farabi, 2015: 121).

Buraya kadar Farabi düşüncesinde önemli bir yer kaplayan ve ölümden sonra hayat hakkındaki fikirlerine ışık tutan şehir kavramını kısaca özetlemeye çalıştık. Bu şehirler kapsamında da Farabi'nin ölümsüzlük fikrini ifade edebiliriz. Farabi erdemli şehirlerde yaşayan insanları tek bir ruh olarak görür. Böyle bir şehrin insanlarını, yöneticilerini de tek bir ruh gibi görür. Erdemli şehirde her insan kendi yeteneğine göre topluma katkı sağlar ve sağladığı bu katkı onu sanatında ilerletir, mutlu eder. Farabi, insanların toplumun bir parçası olarak yaptıkları bu işleri, daha iyi yaptıkça daha çok zevk

alacaklarını ifade eder. Farabi şöyle der: “Bu eylemler ne kadar tekrar edilir ve artarsa, insan bunları ne kadar aralıksız olarak gerçekleştirirse, amacı saadete ulaşmak olan ruh o kadar mükemmel ve üstün olur. Bu, onun üstünlük bakımından maddeden müstağni olabileceği bir noktaya gelinceye kadar devam eder. Bu seviyede ruh maddeden tümüyle bağımsızlaşır ve ne maddi bedeninin ortadan kalkması ile yok olur, ne de varlığını sürdürmek için maddeye ihtiyaç duyar” (Farabi, 2015: 110) Farabi’nin bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere insanların ruhlarının sonsuzluğa kavuşması kendi elleri ile olmaktadır. Bir insan kendi sanatında ne kadar mükemmel olursa, mükemmellikten zevk alırsa ruh da o kadar yükselir ve maddeden ayrışarak farklı bir varlık konumuna geçer. Bu durumda da ruh sonsuzluğu elde etmiş olacaktır. Yine ruh bendenden ayrıldığı zaman artık ruha kendi özgün varlığı verilmeli ve ruh maddi şeylerden tenzih edilmelidir. Çünkü bu aşamadan sonra insan ruhu bedenle beraber iken onlara bulaşmış olan her şey artık kaybolmuştur.

Farabi’nin ruhlarla ilgili olarak ifade ettiği bir diğer şey ise sonsuzluğu elde eden ruhların bir araya geldikleri zaman mutluluklarının artmasıdır. Farabi şöyle der: “Ruhların diğer ruhlarla bir araya gelmeleri ve bunun her birinin vasfında meydana getirdiği nitelik artışı, yazı yazan bir insanın eylemlerinin devamlı olarak birbirini takip edişi ve bu durumun onun yazı yazma kuvvesinde ve niteliğinde ortaya çıkardığı artışa karşılık gelir. Ancak birbiriyle buluşan ruhların sayısı sonsuz olduğundan, ebedi zaman içinde onların her birinin kuvveti ve zevkinde meydana gelecek artış da ebedi olacaktır. Hicret eden her neslin durumu budur.” (Farabi, 2015: 112).

Erdemli şehirlerin dışında kalan diğer şehirlere gelince Farabi’ye göre bu şehirlerin halkları kötü fiil yaptıkça, kötü yetenekler kazanırlar. Yaptıkları bu kötü işler ruhlarına kötü yetenekler kazandırır. Bu durumda bir insan ne kadar ısrarcı olursa ruhu da o kadar bozulur ve hasta olur (Farabi, 2015: 112). Farabi’ye göre insan, hangi yöne eğilir ve o yönde emek verirse gelişimi de o minvalde olacaktır. Dolayısıyla cahil şehrin halkları kötü davranışlarda bulundukları için ruhları eksik kalmakta ve varlıklarını devam ettirmek için maddeye bağlı kalmaktadırlar. Dolayısıyla Farabi’ye göre ruh, bedene muhtaç olarak kalır ve bağımsızlığını kazanamaz ise bedeninin yok olması ile insanın ruhu da yok olacaktır. Bu cahil nefisler, nazari ilim bilmesine rağmen ameli ilmini yapmamış, gerçek mutluluktan habersiz yaşayan, tümüyle cismaniyete bağımlı haldedirler. Bunlar tüm enerjilerini cismani bedene ayırdıkları için cismani beden olmadan nefislerinin hiçbir

fonksiyonunu gerçekleştirmesi mümkün değildir. Akli melekeleri, bilkuvve seviyesinde olduğundan faal akıl ile birleşmeyi mümkün hale getirecek müstefâd akıl seviyesine ulaşamamışlardır. Son yetkinliğe ulaşamadıkları için nefislerinin geleceği kaçınılmaz bir şekilde bedenine geleceğine bağlı olacaktır. Farabi bu insanların durumunu şöyle ifade eder: “Bunlar et yiyen yılanlar ve diğer hayvanlar gibi yokluğa giden ve ortadan kalkan insani varlıklardır” (Farabi, 2015: 112). Farabi, yetkinliğe ulaşamayan cahil nefislerin ölümsüzlüğe ulaşamayacaklarını ifade etmektedir. Yine ona göre ölümle beraber bu dünyada haz veren her şeyden yoksun kalacaklarına inandıkları için bu insanlar ölümden korkar ve endişe ederler.

Fasık şehir halkına gelince, bu şehrin insanları da erdemli fiilleri sebebi ile ruhları maddeden ayrılarak bağımsızlığını kazanırlar. Yani sonsuz yaşamı elde ederler. Fakat bunların, kötü fiilleri de olduğu için kötü fiilleri ruhun iyi fiilleri ile birleşir ve ruhu bulanık hale getirir. Ruh, iyi ve kötü fiillerin bu çatışmasından derin bir azap duyar. Farabi, ruhun akılsal kısmının bu acıyı yaşamadığını ifade eder. Ona göre bu çatışma durumu ruhun, akıl kısmına ıstırap gönderir ancak ruhun akılsal kısmı bu durumun farkına varmaz. Bu durumu açıklarken Farabi şöyle der: “Nasıl ki hüzünlü bir insan şahsına duyular aracılığıyla getirilen şeylerle meşgul olduğunda, kendisini hüzünlendiren şeyi hissetmez veya onun farkına varmaz, fakat duyuların etkisinden çıktığı zaman üzüntüsünü tekrar duyarsa ve yine nasıl ki acı hisseden hasta bir insan, bazı şeylerle meşgul olduğunda, ya bu acısı azalır veya acıyı hiç hissetmez, fakat kendisini meşgul eden şeylerin etkisinden ayrıldığında acısının farkına varırsa veya acısı yeniden kendisini gösterirse, ruhun akılsal kısmında da durum aynıdır.” (Farabi, 2015: 112). Ruhi akıl ancak bu duygulardan kurtulup, kendisi ile yalnız kaldığı zaman bu acıyı duyacaktır. Farabi, doğru yolu bulamamış olan (dalla) şehir için ise mutluluğun ne olduğunu bildikleri halde bunu yapmayıp yanlış yolda sürüklendikleri için bozuk şehir halkından olduklarını ifade eder. Farabi’ye göre bu şehrin halkı değil, sadece kendisi bedbaht olacaktır. Halk ise cahil şehirde olduğu gibi ortadan kalkacaktır.

Son olarak Farabi, erdemli şehir insanı olmasına rağmen cahil şehrin insanı gibi davranmak zorunda kalan, buna mecbur bırakılan kişilerin ya da cahil şehirde yaşamasına rağmen erdemli olan insanların yaşadığı durum ve davranışlardan sorumlu olmadığını ifade eder. Ferdi olarak ruhun ölümsüzlüğü konusunda Farabi, heyulani aklın, bilkuvve seviyesinde kaldığı sürece, ölümsüz olacağına inanmaz, ölümsüzlüğü bilfiil seviyesine

ulaşmış aklın bir ayrıcalığı gibi görmektedir. Diğer taraftan gerek şaki gerekse said ruhların ölümsüz olduklarını kabul etmekte ve ruhların ölümden sonra bireyselliğini kaybetmeyeceklerine açıkça işaret etmektedir (Aydın, 1982: 128).

Farabi, erdemli ve cahil şehirler üzerine yaptığı açıklamalarda görüleceği üzere ruhun sonsuzluğunu insan iradesine bağlı kılmıştır. Yani Farabi, sonsuzluğu, ruhun baki kalmasını tüm insanlara ait bir özellik olarak kabul etmemektedir. Ona göre insanlar bu dünyada yapmış oldukları davranışların sonucuna göre sonsuz olabilmekte veya yok olabilmektedir. Eğer insanlar erdemli olmanın bilgisini elde eder ve bu bilgiye uygun bir yaşam sürerlerse ruhları maddeden ayrılarak bağımsız ve özgür olur. Bu insanların ruhu da sonsuz yaşayarak mutlu olacaktır. Diğer türlü cahil şehrin insanları ise maddi ve bedeni hazlara yöneldikleri için ruh maddeden ayrı bir kişilik kazanamaz ve bağımsız olamaz. Dolayısıyla madde yok olunca ruh da yok olacaktır.

Farabi'nin ruhun sonsuzluğunu tüm insanlar için değil, sadece erdemli insanlar için kabul etmesi beraberinde bazı problemleri ortaya çıkarmaktadır. Örnek vermek gerekirse cahil şehrin insanlarından olup insanlara zulmeden birisi, öldükten sonra yok olup gidecekse burada Allah'ın adalet sıfatını açıklamak mümkün olmayacaktır. Yine cahil şehirde dünyaya gelen insanlar erdemli şehrin insanlarından dezavantajlı olarak dünyaya geldikleri için yok olmaları da farklı bir adaletsizlik olacaktır. İkinci olarak Kur'an'da lanetlenen ve kötülükleri ile ün salmış olan insanların dahi sonsuz yaşayıp ceza çecekleri açıkça ifade edilirken Farabi'nin cahil şehrin insanlarına bu hakkı tanımamış olması bizce tutarlı bir durum olarak gözükmemektedir.

Ruhun ölümsüzlüğü söz konusu olunca tartışılan bir diğer kavram ise tenasühtür. Tenasüh ruhun cismani bir bedenden başka bir cismani bedene göçmesi olarak kabul edilir. Farabi, ruhun ölümsüz olmasını tenasüh ile açıklayanlara katılmaz. Çünkü tenasühün ilk şartı ruhun bedenden önce var olması yani kadim olmasıdır. (Özalp, 2014: 106). Farabi'ye göre ruh sonradan yaratıldığı için doğal olarak tenasüh de mümkün olmamaktadır. Yani her ruh, kendi bedeni için özgündür. Dolayısıyla farklı bedenler arası geçiş yapması mümkün değildir. Farabi *Uyunu'l Mesail* adlı eserinde şöyle der: "Nefis cismani bedenden evvel mevcut değildir, ki Platon buna muhaliftir. Nefis bir cesetten diğer cesede istihale etmez. Tenasüh ehli buna muhaliftir. Nefis bir bedenden ayrıldıktan sonra iyi veya kötü olur. Bu haller nefis için farklıdır. O buna vücup ile müstehak olur"

(Özalp, 2014: 106). Farabi'nin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere onun düşünce sisteminde, ruh anlayışında tenasüh inancına yer bulunmamaktadır.

2.2. İBN SİNA'DA ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK

İbn Sina'nın ölüm anlayışına açıklık getirmek için öncelikle filozofumuzun nefis, beden ilişkisine değinmek gerekir. Özellikle onun ölümsüzlük anlayışını kavramak için ruh anlayışı iyi bilinmelidir. İbn Sina “nefs” kelimesini bizim bugün kullandığımız “ruh” kelimesinin yerine kullanmaktadır. Çalışmamız boyunca İbn Sina'nın düşüncelerini onun kullandığı nefis kavramı ile açıklamaya çalışacağız. Dolayısıyla nefis kavramını, ruh kavramı yerine kullandığını belirtmek anlam karışıklığına engel olacaktır. Yer yer nefsten farklı olarak kullandığı ruh kavramını ise nefsin bir organı olarak kabul etmektedir. Yine İbn Sina'nın nefis düşüncesine geçmeden önce kıyaslama yapılabilmesi açısından Kur'an'da geçen ruh kavramına bakmak faydalı olacaktır. Kur'an-ı Kerim'de çok defa geçen ruh kelimesi, nefis kelimesinden farklı olarak kullanılmaktadır. Üstelik Kur'an, ruhtan bahsederken ruh hakkında çok az bilimizin olduğunu da ifade eder. (İsra: 17/85) Kur'an'da ruh ve beden ayırımına da gidilmez. Bu konuda bir düalizm de söz konusu değildir (Özalp, 2014: 28).

İbn Sina'nın metafizik anlayışı da genel olarak Aristocu, Yeni Eflatuncu ve İslami bakış açısının bir sentezi gibidir. Aristo metafiziğini birebir incelemiş olsa da var olan problemlere İslami bakış açısı ile bakmaktadır (Altıntaş, 2008: 143). Fakat yine de Farabi gibi İbn Sina da ruh beden düalizmini kabul etmektedirler. Ruhun bedenle birleşme zamanının da anne karnında gerçekleştiğini ifade etmektedir (İbn Sina, 2020: 100).

2.2.1. Nefs-Beden İlişkisi

Nefs kelime olarak “can, beden, hayat, kişi, ruh, nefes, insan, kan gibi anlamlara gelir. Kur'an'da ise “ruh” manasında kullanıldığı gibi “zat ve öz varlık” anlamında da kullanılmıştır (Uludağ, 2019: 526).

İbn Sina düşüncesinde insan, beden ve nefisten oluşan birbirinden farklı iki varlığın bir araya gelmesi ile oluşmuştur. Yani beden tek başına insan olmamakta ancak nefisle birleştiği zaman insan olmaktadır. Buradan hareketle diyebiliriz ki İbn Sina için nefsin varlığı bedenin varlığı kadar kesindir. Bu birliktelikte de asıl olan nefistir. Yani bedenin

varlığı nefse bağlıdır. Nefs ise bedende tutsaktır. Nefsin bedenden ayrılışı yani özgürlüğüne kavuşması ise ölümle gerçekleşecektir (Akşit, 2013: 3).

İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler* adlı eserinde nefis ile ilgili yaptığı açıklamada ruh terimine yer vermektedir. İbn Sina, ruhun insan beyninin orta sol tarafında ve ortak duyunun aleti olduğunu ifade ederek ruha kalp dışında farklı bir konum vermektedir. İbn Sina'nın ruh ile ilgili yapmış olduğu sınıflamada ruha farklı yerler verdiğini söyleyebiliriz. O, ruhu nefsin organı olarak görür. Ruhu üç kısma ayırmaktadır: “Hayvani ruh: Nefs, kalpte olan bu ruhla cismani bedene canlılık katar. Nefsani ruh: Beyin, sinirlerde ve omurilik var olan bu güçle nefsin hareket ve idrak kuvvetlerinin fiilleri gerçekleşir. Tabi ruh: Karaciğerde olan bu ruhla üreme ve büyüme kuvvetlerinin fiilleri gerçekleşir” (İbn Sina, 2017: 114).

İbn Sina, insan nefsinin nâlık nefis olarak adlandırır ve nâlık nefsi bir cevher olarak kabul eder. Bitki ve hayvan nefislerini ise cevher olarak kabul etmez (İbn Sina, 2011: 162). Çünkü hayvan ve bitkide akıl bulunmamaktadır. Dolayısıyla nâlık nefsin bedeni ölse dahi varlığı devam edecektir. Çünkü cevherdir. İbn Sina, kendi özü bakımından var olan dolayısıyla var olmak için herhangi bir varlığa ihtiyacı olmayan her nefsi cevher olarak kabul eder. Dolayısıyla bu durumda bozulma mümkün değildir (İbn Sina, 2012: 223).

İbn Sina için nefis, cesedi canlandıran bir prensiptir. Bu nefis yüksek bir alemden insan bedenine düşmüştür. Bu düşüşe uğrayan ise insani nefis dediğimiz nefstir. İnsani nefis için bedenle birleşmenin hapse düşmekten bir farkı yoktur. Nefs bedeninin istekleri hatta varlığı yüzünden kendini gerçekleştirememektedir (İbn Sina, 2020: 88). Dolayısıyla insan ölümle beraber bedenden kurtulur ve ölüm sayesinde nefis en yüksek mertebeye ulaşır. Yani İbn Sina'ya göre ölüm, insanın nefsini kemale erdiren bir gerçekliktir. Ölüm nefsin beden hapsinden kurtulmasıdır. İbn Sina'ya göre nefis sonsuz yaşamak için yaratılmıştır. Ancak bu sonsuz yaşam için bedenden ayrılmaktan başka çaresi yoktur. Fakat nefsin sonsuzluğa ne kadar hazır olduğunu bilmek pek mümkün değildir (İbn Sina, 2020: 88).

İbn Sina'ya göre beden varlığını sürdürmek için nefse muhtaç durumdadır. Nefs olmazsa beden de olmaz. Bilindiği üzere ölüm esnasında ruh bedenden ayrılınca beden ölür, oysa ruh yaşamaya devam etmektedir. Çünkü bedene muhtaç değildir. Nefsi cevher

olarak kabul eden İbn Sina, aynı zamanda nefsi ölümsüz olarak da kabul eder. Bedenin ölümü ile nefis varlığını kaybetmez. Nefs yalın bir cevherdir. Bu sebeple nefis için hem yok olması hem de baki kalması gibi iki zıt ilke birleşemez. Yani nefis aynı anda hem var hem de yok olamaz. Eğer varlığı zorunlu ise bekası olmak zorundadır, yokluğu imkânsızdır. Eğer fani ise, baki kalması imkânsızdır (Bolay, 1988: 67).

İbn Sina'ya göre nefis bedenden ayrılınca beden canlılık özelliğini kaybeder, yerini cansızlığa bırakır. Yani nefis bedenden ayrıldıktan sonra beden tür değiştirmektedir. Beden artık eski özelliklerini taşıyamaz durumdadır (Altıntaş, 2008: 140). Anladığımız kadarıyla İbn Sina, bedenin ancak nefisle beraber anlamlı olduğunu ifade ederken aslında vurgulamak istediği şey nefsin bedene bağlı olmayan, varlığı bağımsız olan bir gerçeklik olmasını ortaya koymak istemektedir. Çünkü yapmış olduğu birçok vurguda beden, nefis olmadan anlamsız bir varlıkken, nefis kendi başına öz bir varlıktır. Hatta beden nefsin kemale ermesinin önünde bir engeldir. Yine İbn Sina, bedenle birlikteliği sırasında günah işlemeyen nefislerin göğe yükselmelerinin dahi çok kolay olduğunu düşünür (Altıntaş, 2008: 140). İbn Sina'ya göre insan, bedene ait zevklerden uzaklaşır, akli olan zevklere yönelirse kişinin basireti artar ve nefsinin mutluluğunu sağlamış olur (İbn Sina, 2014: 612). Buradan da anlaşılacağı üzere, nefsin mutlak güzeli ve mutlak iyiyi elde etmesini engelleyen şey, nefsin bedenine ait arzularıdır. Zira kişi bu dünyadaki cismani hazlara dalmışken akli hazları fark etmesi kolay değildir. Dolayısıyla İbn Sina nefsin bedene ilgi duymasını asıl amacından, yolundan çıkma olarak görür. Nefs, akli cevherini terk eder, maddi aleme yönelirse üstün özelliklerini kaybetmeye başlar. Nefs bedenin isteklerine odaklanırsa asıl amacını unuttur ve kemalden uzaklaşır. Bu durumdan kurtulmanın yolu da nefsin arınmasını sağlamak ve akli zevkleri elde etmekle olur (İbn Sina, 2014: 624).

İbn Sina'da ve İslam felsefesindeki genel kabule göre de nefis beden karşısında daha değerli ve daha üstündür. Özellikle Meşşai filozoflarda bu durum açık bir şekilde ifade edilir. Nefse yapılan bu önem, insanın beşeri kurtuluşunun nefse bağlı olması sonucunu ortaya koymaktadır. (Akyol, 2010: 138)

İbn Sina yazmış olduğu ruh kasidesinde nefis-beden-ahiret ilişkisine dair birçok düşüncesini ifade etmektedir. Kaside'de nefsin bedenle olan ilk ilişkisini şöyle anlatır: (İbn Sina, Akt. Kaya, 2009: 326).

*İndiği hâneyi zamanla tanır,
Alışamaz önce, soğuk davranır.
Nihayet benimser ten kafesini
Ayrılırken bu kez ağlar kıvranır.*

Anladığımız kadarıyla İbn Sina, ruhun bedenle ilk birleşmesinde ruhun bedene alışamadığını, ancak zamanla bedenle bir yakınlık kurduğunu ifade eder. Bu yakınlıktan dolayı ilk başta bedene alışamayan ruha artık ayrılık zor gelmektedir. İbn Sina ruhun bedendeki durumunu tasvir etmeye şöyle devam eder: (İbn Sina, Akt. Kaya, 2009: 326).

*Letâfet mi güzel, madde mi iyi,
Ne arar kafeste, bilmem ki neyi.
Özgürlüğü tadan bu zavallı kuş,
Nasıl sevdi hayret, bu virâneyi!*

Görüldüğü gibi İbn Sina “ne arar kafeste” derken nefse seslenmekte ve bedeni bir kafese benzetmektedir. Öyle ki özgür olan nefsin bedeni sevip bu özgürlüğünden vazgeçmesine şaşırılmaktadır. Çünkü nefis, asıl olanı, ait olduğu yeri unutmuştur. İbn Sina kasidenin ilerleyen bölümlerinde insanın, Allah’a verdiği sözü de unuttuğunu ifade eder. Çünkü nefis yeryüzüne indikten sonra kirlenmiştir.

Buraya kadar İbn Sina’nın nefis görüşünü ele almaya çalıştık. İbn Sina, nefis hakkındaki fikirlerinde Aristo’dan etkilenmiş olsa da onu birebir kopyalamaz, hatta nefis konusundaki görüşleri Platon’un düşüncelerine daha yakındır. İbn Sina, Aristo ve Platonun fikirlerinden etkilense de nefis konusunda özellikle nefsin cevher olması konusunda çok orijinal fikirler de üretmiştir (Altıntaş, 2008: 123).

2.2.2. Ölüm Düşüncesi

İbn Sina insanı tanımlarken şöyle der: “İnsan, bilen ve ölümlü olan bir cisimdir.” (İbn Sina, 2009: 16). Görüleceği üzere İbn Sina insanı tanımlarken bedeni ön plana alır ve insanı ölümlü yönü ile tasvir ederek tanımlamasını yapar.

İbn Sina, ölümü gerçekleşme durumuna göre doğal ölüm ve doğal olmayan ölüm olarak ikiye ayırır. İbn Sina'nın doğal ölüm dediği şey, ecel ile ölmektir. Yani belli bir yaşa geldikten sonra yaşlanıp ölmek. Bir insanın hastalık yüzünden veya başka biri tarafından öldürülmesini ise asla doğal ölüm olarak görmez. Bunu zorlamalı bir hareket olarak görür (Topdemir, 2009: 242). İbn Sina için ölüm hangi sebeple olursa olsun fizyolojik bir sonuçtur. Kaza, katillik veya ağır hastalıktan olan ölümler ortaya çıkması açısından doğal değildir ancak fizyolojik olarak doğaldır (Topdemir, 2009: 374).

İbn Sina'ya göre kavram olarak ölüm ise iki türdür: İradi ölüm ve tabii ölüm; hayatta iki türdür, iradi hayat ve tabii hayat. İbn Sina'nın iradi ölümle kastı dünyada asıl yaşam devam ederken, her türlü şehvetleri, istekleri ve arzuları öldürmek yani nefis terbiyesi yapmaktır. İradi hayat ile kast ettiği şey ise dünya hayatındaki her türlü zevk, arzu ve şehvettir. Tabii hayata gelince burada kast edilen şey, ilimlerden elde edilen hazla cehaletten kurtulmak ve ebedi hayatı kazanmaktır. İbn Sina burada Platon'un "iradenle öl ki tabiatla dirilesin" sözünü aktararak "akılsız, cansız, ölümsüz insan düşünülemez" der. Dolayısıyla buradan ölümlü olmanın, insanın ayrılmaz bir vasfı olduğunu çıkarabiliriz. Yani ölüm insanı tamamlayan bir olgu olmaktadır. İbn Sina'ya göre eksik olan bir insanın ölümden korkması demek, sapıklığa düşmüş, son derece cahil olması demektir. (İbn Sina, 1988: 98) Sonuç olarak İbn Sina tabii ölümü nefsin bedenden ayrılması olarak kabul eder. Ölüm burada diğer dünyaya geçiş için bir köprü görevi görmektedir. Tabii ölüm gelmeden önce insanın iradi ölümünü gerçekleştirmesi yani nefsi terbiye etmesi gerekmektedir. Bu durum bir nevi ölmeden önce ön muhasebe yapmaktır. İbn Sina, burada Hz. Peygamberin "ölüm size gelmeden önce, şehvanî ve nefsi hislerinizi terk etmek yoluyla ölünüz" sözünü kast etmektedir diyebiliriz. Nefs ancak bu şart yerine getirilirse huzurlu ve mutlu olabilir.

İbn Sina, Hz. Peygamberin "Bir canlının kıyameti ölünce kopmuş demektir" sözünden hareketle de ruhun bedenden ayrılması ile ceza ve mükafat için sonsuz hayatı bekleyeceğini ifade eder (İbn Sina, 2004: 42). İbn Sina'ya göre ölümden sonra nefste bedene ait zevklerden hiçbir şey kalmaz. Nefs burada bedenden ayrılma ile özgürlüğüne kavuşacağı için bedene bir özlem duymayacaktır (İbn Sina, 2013: 170-173).

Yine İbn Sina için ölüm, ahirette mutluluğu elde etmek için bu dünyada tamamlanması gereken son hazırlıktır. Ölüm, yaşanması korkulan bir olgu olsa da ana yurduna dönecek olan nefsin, bedenden ayrıldıktan sonra sonsuz hayatın tadını almaya

başlaması gerekir (Altıntaş, 2008: 139). İbn Sina nefsin varlığını bedenın varlığına bağılı görmediğı için, nefsin asla yok olmayacağını ifade eder. Ona göre nefsin hükmü cismani suretten ayrılmasıdır. Bu ayrılmadan geriye o ikisinden bıkuvve ve bilfiil olarak tek bir cevher kalır, o da nefstir (İbn Sina, 2013: 185).

İbn Sina, insanın bu dünyadaki halini bir tür sarhoşluk ya da körlük durumuna benzeter. Ona göre insan, ölümden sonra bütün alemleri idrak ederek sarhoşluktan ayıklığa geçebilir (Türker, 2019: 209). Dolayısıyla İbn Sina daha önce farklı şekilde ifade ettiğı durumu burada da sarhoşluk-ayıklık metaforu üzerinden örneklendirmektedir. İbn Sina, bedeni araç olarak görse de ölümden sonra ayıklık halinin kazanılmasını yine nefsin bedende iken gösterdiği davranışlarda bulmaktadır. Beden eğer bu dünyada yapması gereken hazırlığı yaparsa nefis akli kemale ulaşabilir (Türker, 2019: 211).

Ölümü bir kemale erme olarak gören İbn Sina'ya göre nefis bedenle ne kadar iç içe geçer, bütünleşirse yetkinliğinden de o kadar uzaklaşır. Veya nefis bedenden ne kadar uzak kalır ise kemale o kadar yakındır (İbn Sina, 2013: 174). İbn Sina'ya göre ölümlle beraber nefis alıştığı bedenden ayrılır. Bedenin istek ve arzularından kurtulan nefis, daha önce göremediğı hakikatleri artık görür hale gelir. Bu yüksek alemden neden düşük aleme gönderildiğini sorgulamaya başlayan nefis, bunu tam anlamı ile idrak edemez. Konu ile ilgili İbn Sina yazmış olduğı ruh kasidesinde şöyle der: (İbn Sina, Akt., Kaya, 2009: 331).

*Dalınca güvercin o son uykuya,
Anlar ki bu hayat tümüyle rüya!
Neler görür neler kalkınca perde.
Sonsuzluğu yaşar haz duya duya...*

Görüleceğı üzere, İbn Sina'ya göre ölümlle birlikte insanın gözünden perde kalkar ve insan, asıl hakikatleri görmeye başlar. Yaşadığı tüm hayatın bir rüya gibi gerçek olmadığının farkına varır. Yine son cümlesinde ifade ettiğı gibi ölümden sonra ruh sonsuz bir hayata başlar ve bu hayatı zevkle haz duyarak yaşayacaktır.

Öldürme filline gelince İbn Sina: “Öldürmemenin tümü iyidir, öldürme ise kötüdür” bakış açısını kabul etmediğini söyler. O, şöyle der: “Kötülüklerin bir kısmının zıddının iyilik, bir kısmının zıddının ise kötülük olduğudur... Çünkü gerektiğı şekilde, gerektiğı zamanda katli gerekeni öldürmek yiğitlik/şecaat fillerindendir ve şehrin korunması için

zorunludur. İşte bu iyidir. Yine diğer yandan gerektiği şekilde, gerektiği zamanda katli gerekeni öldürmeyi terk etmek ise kötüdür” (İbn Sina, 2010: 91). Görüldüğü gibi İbn Sina öldürme fiiline tamamen karşı çıkmamakta ve her ölümü kötü görmemektedir. Zorunlu durumlarda, vatani savunma veya öldürmeyi gerektiren bir suç işleme halinde öldürmemeyi kötü görmektedir. İbn Sina’nın buradaki bakış açısını toplumsal faydayı gözetten bir bakış açısı olarak değerlendirebiliriz. Çünkü burada ölümü kabul edilebilir olarak ele almasının sebebi toplumsal faydayı ön plana almaktır. Genelin faydası için de ölümü mazur görmektedir diyebiliriz.

İbn Sina ani ölümü tarif ederken de insanın ansızın ölüme mahkûm edilmesi durumunda korku, ümit, vesvese gibi duygular yaşayarak geçmişin acı ve tatlı olaylarını birbirine karıştıracağını düşünür. O, böyle bir durumda kompleks ve yaratıcıya yalvarma gibi davranışların baş göstereceğini de ifade eder (Larudi, 2011: 101). Buradan anladığımız kadarıyla kişinin hiç beklemediği bir anda ölüme mahkûm edilmesi, doğal olmayan bir ölümle yüzleşmesi kişide var olan ölüm korkusunu artırmaktadır. Bu korku hali de insanı, yapacağı davranışlar ve yaşayacağı duygular konusunda karmaşıklığa sürüklemektedir.

2.2.3. Ölüm Korkusu

İbn Sina ölümü, varlık olarak insanın bir modülü olarak görmektedir. Ona göre ölüm, insanın kemale ermesi için zorunlu bir durumdur. İbn Sina için ölüm "hadd-i tam"dır. Yani insanın tamamlanması için kalan son parçadır. Dolayısıyla insan kendi özünün kemale ermesi olduğu için ölümden korkmamalıdır (Yazoğlu, 1997: 122). Fakat insanın kemale ermesi için gerekli olsa da İbn Sina’ya göre insanın yaşadığı korkuların en büyük ve en şiddetlisi ölümdür. Ölüm, tüm insanlar tarafından bilinen ve toplumda sık aralıklarla gözlenen bir durum olsa da ölüm korkusuna karşı koyulamamaktadır. İbn Sina yazmış olduğun ruh kasidesinde ölüm korkusu için şöyle der: (İbn Sina, Akt., Kaya, 2009: 329).

*Yıpranır giderek, yaşlanır kafes,
Nice nevcivanlar şimdi tık nefes.
Güvercin bu hâle yanar yakılır,
Odur virânedен gelen yanık ses.*

İbn Sina, kasidenin bu kıtasında insanın yaşlanınca bedeninin yıprandığını, bedenin gücünün iyice azaldığını, işlevsiz hale geldiğini anlatır. Fakat buna rağmen nefsin, özgürlüğünü istemesi gerekirken tam tersi bedenden ayrıldığı için üzüldüğünü de ifade eder. Yine İbn Sina, kasidenin bu bölümünde insanın ölüm korkusuna vurgu yapmakta ve insanın bu korkusunu yerinde bulmamaktadır. Çünkü ona göre bu bedene fazla bağlanmamamız gerekmektedir. Bendenle olan birlikteliğimizin, geçici olduğu bilincini kaybetmezsek, ölüm bizim için korkulacak bir durum olmaktan çıkacaktır. Çünkü ölüm, insan için bir son veya yok oluş değildir, sadece anayurdumuza dönüştür. İbn Sina'nın ölüme bakış açısı ölümün doğal bir durum olduğu yönündedir. Fakat bu tüm insanlar tarafından böyle anlaşıp içselleştirilmediği için ölümden korkma hali insanlar için devam etmektedir. İbn Sina, insanların yaşadığı şiddetli ölüm korkusunun sebeplerini yedi maddede ifade eder ve bu maddeleri tek tek açıklar.

İbn Sina'ya göre insanların ölümden korkmalarının ilk sebebi: Ölümün gerçekte ne olduğunu bilmemeleridir. İbn Sina bu türlü bir korkuya insanın aslını hatırlatarak cevap vermeye çalışır. Ona göre ölüm ruhun aletleri kullanmayı sona erdirmesinden başka bir durum değildir. İbn Sina'nın aletlerden kastı, insan bedenini meydana getiren organlarıdır. İbn Sina bu durumu şöyle ifade eder: "Ölümün dış dünyadaki misali bir sanatkârın aletlerini kullanmayı terk etmesi gibidir." (İbn Sina, 1959: 13). Daha önce de açıkladığımız gibi İbn Sina için nefis bir cevherdir, var olmak için bedene ihtiyaç duymaz. Kendi kendine ebedi yaşayabilir. Beden ise varlığını nefse borçlu olan bir arazdır. İbn Sina'nın bu yaklaşımına baktığımız zaman onun bize kazandırmaya çalıştığı bakış açısı için şöyle diyebiliriz: Asıl olan beden değil nefstir. Bu durumda da kaybettiğimiz bir şey olmamaktadır.

İbn Sina'ya göre ölüm korkusunun ikinci sebebi: Nefsinin nereye intikal edeceğini kestirememektir (İbn Sina, 1959: 12). Yani ölümden sonra nefsin nereye gideceğini tam olarak bilmemek olarak açıklayabiliriz. Buradaki korku, aslında beden ölünce nefsin de yok olacağı düşüncesi ve ölümden sonra dirilişin nasıl olacağı hakkında bilginin olmamasından kaynaklanmaktadır. İbn Sina'ya göre bu kişi gerçekte ölümden korkmamaktadır. Aksine bu insanlar, bilmeleri gereken şeyi bilmeyip cahil kaldıkları için korkmaktadırlar (İbn Sina, 1959: 13). Yani asıl korkulan şey ölüm değil, bilgisizliktir. Anladığımız kadarıyla bu tür korkunun sebebi ölümü kavrayamamaktır. İbn Sina'ya göre filozoflar, ölümün bilgisini kavramak için rahatlarından ve dünya zevklerinden

vazgeçtiler, zorlukları ve uykusuz kalmayı tercih ettiler. Sonuç olarak rahat ve huzurun cehaletten kurtulmakla mümkün olduğunu anladılar. Bu konuda İbn Sina şöyle der: “Gerçek yorgunluk ise cahilliğin yorgunluğudur. Çünkü cahillik, bilgisizlik, ruhun iyileşmesi zor bir hastalıktır. Bu hastalığın iyileşmesi demek, ruhun kurtuluşu demektir” (İbn Sina, 1959: 14).

İbn Sina’nın ölüm korkusuna saydığı sebeplerden üçüncüsü ise beden dağılıp yok olduktan sonra ruhun, kendisinin de tamamen yok olacağını düşünmesi ve buna bağlı olarak kendisi yok olduktan sonra alemin sonsuza kadar var olacağını zannetmesinin ortaya çıkardığı korku olduğunu ifade eder. Bu da ruhun bekasının, ölümden sonraki hayatının nasıl olacağını bilmeyenlerin yaşadığı korkudur (İbn Sina, 1959: 12). İbn Sina bu korkuya da cevap verirken yine bilgi temelli bir açıklama yapar. Ona göre nefis bedenden ayrılırken kirli bir ayrılışla değil, temiz bir kurtuluşla ayrıldığı zaman yüce aleme çıkar, yaratıcıya yakın olur böylelikle kurtuluşa erer. İbn Sina’ya göre bu durumun tersi olursa yani kişi bedeninden ayrılmak istemez, bedenine acır, ayrıldığı için korkarsa nefsi de üzüntü ve elem içinde olacaktır (İbn Sina, 1959: 17). İbn Sina’nın buradaki yaklaşımı, dünyada iken nefis ve beden arasındaki ilişkiyi korumak ve akli zevklerle ilgilenmekle bu ölüm korkusunun aşılabacağı yönündedir.

Ölüm korkusuna sebep olan dördüncü durum ise şöyledir: Ölümden önce meydana gelen ve çok defa ölümün gelip çatmasına sebep olan hastalıkların ıstırabından başka, ölüm içinde fazladan bir elem olduğunu zannetmektir (İbn Sina, 1959: 12). Yani bir fiil olarak ölümün, gerçekleşirken insana azap vermesidir. İbn Sina’ya göre bu düşünce bir kuruntudur. Çünkü acı sadece idrak eden kişide bulunur. İdrak etmek ise yaşayanda olur. Dolayısıyla ruhi olaylar ancak diri olanlarda yaşanır. Yani beden, nefis ile ayrıldıktan sonra kederlenemez ve acı çekemez. İbn Sina ölüm anında yaşanacak olan bir acıyı kabul etmemektedir (İbn Sina, 1959: 18).

İbn Sina, ölüm korkusuna sebep olarak saydığı beşinci maddeyi şöyle ifade eder: “Öldükten sonra kendisine işkence ve azap edileceğine inanmak” (İbn Sina, 1959: 12). İbn Sina sırf eziyet ve işkenceden korkan insanın asıl korkusunun ölüm değil işkence olduğunu söyler. Bu korku günahlarından dolayı uzun süre azap çekme korkusundan kaynaklanır. İbn Sina’ya göre bu kişi ölümden korkmamakta ve yapmış olduğu kötü davranışları itiraf etmektedir. Dolayısıyla günahlarından dolayı kendisini cezalandıracak

olan adil bir Hâkim'i de itiraf etmektedir. Sonuç olarak bu kişi ölümden değil günahlarından korkmaktadır. Bu kişilerin yapması gereken şey günah ve kötü fiillerden uzak durmaktır.

İbn Sina'nın ölüm korkusu için söylediği altıncı neden ise insanın ölüm sonrası nereye gideceğini bilmeyerek şaşkın bir vaziyette olmasıdır (İbn Sina, 1959: 18). Bu durum için İbn Sina şöyle der: "Bu şekilde açıklanan sebeplerden dolayı ölümden korkan kimse, korkması gereken durumu bilmiyor demektir. Hiçbir yapıtı bulunmayan ve korkulmayan bir düşünceden korkuyor demektir. Cehaletin çaresi bilgidir. Bilen, saadet yolunu bulur ve o yola girer. Doğru yolu bulup giren insan ise mutlaka amacına ulaşır (İbn Sina, 1959: 18).

İbn Sina'nın ölüm korkusuna sebep olarak zikrettiği yedinci ve son madde ise şöyledir: "Arkada bırakacağı miras ve maldan dolayı tasalanan kimsenin korkusu." (İbn Sina, 1959: 12). Anladığımız kadarıyla İbn Sina'nın burada kişinin evlatlarını, malını, dünyada sahip olduğu zevkleri bırakacağı aklına gelince ölümden korkan kişileri kastetmektedir. İbn Sina bu durumda olanlar için şöyle der: "Meydana gelmesi kaçınılmaz ve muhakkak olan şeyler için elem duymak ve hüzünlenmek, hiçbir fayda temin etmez" (İbn Sina, 1959: 19). Kanaatimizce İbn Sina'nın anlatmak istediği şey insanın fani ve yok olacağını bilmesine rağmen, bu konuda hiçbir şüphe olmamasına rağmen üstelik cenneti de arzular bir durumdayken hep var olmayı istemesi faydasız ve boş bir iştir. Çünkü böyle bir halde kişi hem var olmayı hem var olmamayı istemektedir. Bu durum da imkânsızdır.

İbn Sina her insanın bu dünyada ebedi kalma düşüncesinin tutarsız ve faydasız olduğunu belirtmek için şöyle der: "İnsanlar ölmeyip de zürriyetleri ve nesilleri ile beraber oldukları gibi baki kalsalardı, yer küresi bunlara dar getirdi, yeryüzüne sığmazlardı." (İbn Sina, 1959: 20). Buradan anladığımız kadarıyla İbn Sina'ya göre insanlar ölümden korksa da asıl korkulacak olan insanların ölmemesidir. Çünkü insanlar bu dünyada baki olursa yeryüzünde yaşamak için yeterli gıda, yeterli alan olmayacak dolayısıyla yaşamak insanlar için imkânsız hale gelecektir. İbn Sina böyle bir durumu da cehaletin en son noktası olarak görmektedir.

İbn Sina'nın ölüm korkusu konusunda ifade ettiği bir diğer şey ise, ölümün ilahtan gelen bir gerçeklik olmasıdır. Ölüm ilahtan geliyorsa burada kötü olan ölüm değil, ölümden korkmaktır. Ölümden korkan bu hakikati kavrayamadığından korkmaktadır.

Ölüm nefis ve bedeninin ayrılmasıdır. Nefis içinde bir dağılma ve bozulma söz konusu değildir. Nefis cevher olarak sonsuz yaşayacaktır (İbn Sina, 1959: 22)

Buraya kadar İbn Sina düşüncesinde ölüm korkusunu özetleyecek olursak İbn Sina, ölüm korkusu altında yatan sebepleri yedi başlık altında işleyip cevaplandırmıştır. Ölüm korkusunun da genel nedeni olarak cehaleti öne sürmektedir. Bilgi ve bilgelik her türlü korkunun önüne geçebilir. Ölüm korkusundan kurtulmak isteyen kişinin de yapması gereken şey bellidir: Bilgi sahibi olmak.

2.2.4. Ölümsüzlük Düşüncesi

İslam düşüncesinde ölüm sonrası yaşamı tartışmak için ruh, nefis gibi kavramlar ve bunlar üzerinden yapılan tartışmalara vakıf olmak gerekmektedir. Bu konuda önceki bölümde bazı bilgiler verilmiştir. Ruh ve nefsin bedenle olan ilişkisi bize ölümden sonraki hayatın nasıl gerçekleşeceği ile ilgili fikirler vermektedir. İnsanın ölümü veya nefsin insan bedeninden ayrıldıktan sonraki durumu İslam felsefesinde ve kelim ilminde “meâd” kavramı üzerinden tartışılmıştır (Akyol, 2010: 126).

Ölümden sonra yaşam anlamında kullandığımız meâd kelimesi, Arapçada “a-v-d” sözcüğünden ortaya çıkan meâd, tekrar etmek ve iade, tekrar döndürmek, dönüş, varış yeri, geri dönmek anlamlarına gelir. Buna benzer olarak ise; ba’s, neşr, haşr, kıyamet ve hesap gibi kelimeler de kullanılmaktadır (Akyol, 2010: 126).

İbn Sina’ya göre insanın öldükten sonraki durumu hakkında bilgi edinmek için başvurmamız gereken kaynaklar; dinin aktardıkları ve akıl yoluyla yapılan kıyaslardır. Dinin verdiği bilgilerin kanıtlanması için yapılması gereken şey ise peygamberin getirdiği bilgileri doğrulamaktır. İbn Sina Metafizik kitabında şöyle der: “Bilmek gerekir ki, ahiret bahsinin bir kısmı, şeriaten aktarılanlardır ve kanıtlanması ancak şeriat ve peygamberliğin haberini doğrulamak yoluyla mümkün olur” (İbn Sina, 2014: 592). İbn Sina, şeriatın ölüm sonrasından cismani olarak bahsettiğini, geriye kalan nefis ile ilgili kısımların da akıl ve burhanla açıklanacağını ifade eder (İbn Sina, 2014: 594). İbn Sina’nın bu bakış açısından hareketle Kur’an’a bakınca şunları ifade edebiliriz: İnsanın dünyaya gelişi boşuna değildir, insan dünyaya bir amaç için gönderilmiştir. Bu dünyada Allah’ın emirlerine, isteklerine uyarak ona gerçek anlamda kulluk yapmak, insanın en önemli vazifesidir (Zariyat: 51/56). Ölümle birlikte insan yokluğa ve hiçliğe terk edilmez.

Bu dünyada yapmış olduğu tüm davranışların ve eylemlerin karşılığını alacaktır. Kimseye haksızlık da edilmeyecektir (Enbiya: 21/47). Kıyametten sonra tüm ölen insanlar diriltilecek ve mahşer alanında haşredilecektir. Hesap sonrasında tartıları ağır gelenler (iyi olanlar) ödüllendirilecek hafif gelenler (kötüler) ise cehennem ile cezalandırılacaktır (Mü'minûn: 23/102-103).

Yine Kur'an açısından baktığımız zaman insanların ölümden sonra dirileceği ve dünya hayatında yaptıklarının hesabını vereceği çok net ve açık bir şekilde anlatılır (Kıyame:75/2, Bakara:2/28). İslam düşüncesine göre ölümden sonra hayatı tartışabilmek için Allah'ın varlığını ve sıfatlarını öncelikle kabul etmek gerekir. İslam düşüncesi açısından ölümsüz bir hayatın gerekliliğini de şöyle ifade edebiliriz: Allah insanı imtihan etmek için dünyaya göndermiş, onları çeşitli sıkıntı, dert, bela ile karşılaştırarak aralarında iyi olup sabredenleri mükafatlandıracağını kötü olanları cezalandıracağını vaat etmiş ve bu vaadini tutacağını kesinkes ifade etmiştir (Şûrâ: 42/40-43). Yine bu sıkıntı ve dertlerin yanında Allah insana birçok nimet ve rızık vermiştir. Bu nimet ve rızıkların karşılığında insanın kadirşinas mı, nankör mü olduğunun hesabını sorması için ahiretin varlığı gereklidir (er- Razi, 2002: 278). Ayrıca Kur'an'da anlatılan Hz. İbrahim'in ölüm sonrası hayatın nasıl olacağı konusunda kalbinin tatmin olmaması üzerine parçalayıp dağların tepesine koyduğu kuşların, seslenince tekrardan Hz. İbrahim'e geri dönmesi ya da Hz. İsa'nın bir mucize olarak ölüleri diriltmesi, ölümden sonra tekrar dirilmenin mümkün olduğunu göstermektedir.

İbn Sina da ölümden sonra hayat konusunda ortaya konulan düşünceleri beş kısma ayırır. İlk olarak ölümden sonra herhangi bir yaşamın olmadığını savunarak, dünya hayatını tek yaşam sayanlardır. Bu kişilerin bazıları, bu dünyada ölümsüz olmak için çare aramışlardır. İkinci olarak ölümden sonra dirilmeye inanmakla beraber bunun sadece bedenle olacağına inananlardır. Bunlar ise nefsin varlığını veya var olsa da bedenden farklı bir özü olduğunu kabul etmezler. Üçüncü grup ise ölüm sonrası dirilmenin bedenle değil de nefs ile olacağını savunanlardır. İbn Sina'nın da içinde bulunduğu bu grup asıl olanın beden değil nefs olduğunu iddia eder ve yeniden dirilmenin nefs ile olacağını savunurlar. Dördüncü grupta yer alanlar ise bütünleştirici bir şekilde yeniden dirilmenin hem beden hem de nefs ile olacağını savunanlardır. İslam düşüncesinde Gazali ve birçok düşünürün kabul ettiği görüş budur. Beşinci ve son olarak ise ölümden sonra dirilmeye

inanmasa da sonsuz yaşama inanan, bunun da reenkarnasyon ya da tenasüh ile olacağını savunanlardır (Özalp, 2014: 127).

Ölümsüzlük konusunda dini literatüre vurgu yapan İbn Sina şöyle der: “Şer'an yeniden dirilme vardır. Bunun delili, Peygamberin meâd konusunda aktardığı bilgileri tasdikle olur. Yeniden diriliş anında ruh bedenle beraber olacaktır. Dinin peygamber aracılığıyla bildirdiği mutsuzluk ya da mutluluk bedene göredir. Bu konu akılla anlaşılır. Peygamber de onaylamaktadır. Nefisler için yaşanacak olan mutsuzluk veya mutluluk kıyas yöntemi ile anlaşılabilir. Nefs nasıl mutsuz veya mutlu olur düşünemeyiz. Fakat kelamcılar nefsin mutluluğunun bedenin mutluluğundan daha çok olduğunu söylerler; hatta onlar nefsin mutluluğuna daha çok önem vermişler. Cismani bedenin mutluluğunu kabul etseler de onun mutluluğunu nefsin mutluluğu kadar üstün görmezler.” (İbn Sina, 2013: 270-271). İbn Sina'nın burada kastettiği mutluluk ahirette elde edilecek olan mutluluktur. Bu mutluluğun elde edilmesini de ilimde ilerlemek olarak görmektedir. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi İbn Sina'ya göre mutsuzluğun sebebi cehalettir (İbn Sina, 2005: 174).

İbn Sina'nın cismani dirilişi kabul etmediğine dair yaklaşımlar ve çıkarımlar olsa da ölümsüzlük konusunda şeri delillere yer vermesi ve Hz. Peygamberin sözlerini delil olarak kabul etmesi cismani dirilişi de kabul ettiğini göstermektedir diyebiliriz. İbn Sina'nın burada ifade ettiği durum cismani dirilişin, ruhani diriliş gibi akılla ispatlanamayacağıdır. Bu yüzden ona göre meâdın bir bölümü şeriatla aktarılmıştır. Buradan hareketle diyebiliriz ki İbn Sina, cismani dirilişi reddetmemekte sadece bu tür bir dirilişin akıl yoluyla ispatlanmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. İbn Sina'nın asıl mutluluğu ruhani zevklerde bulması ve ruhani dirilişi akılla ispatlaması onun cismani dirilişi kabul etmediğine yorumlansa da o, şeri delillerden hareketle cismani dirilişi kabul etmektedir.

Meâd konusunda genel olarak nefsin bedenden önce var olduğu ve ölümle bedenden ayrılan nefslerin geldikleri aleme geri dönecekleri şeklinde kabul edilmiştir. Kur'an'da da bunu destekler anlamda “Ey iç sakinliğine ermiş olan nefis! Sen O'ndan hoşnut O da senden hoşnut olarak Rabbine dön.” denilmiştir (Fecr: 89/27- 28). İbn-i Sina da buradan hareketle dünyadan dönüşün sadece gelinen yer için söz konusu olabileceğini ifade eder. (Ateş, 2019: 59) Ona göre geri dönüşü yani ahireti kabul edenler; bilgili, sayıca

çok, ön görülü insanlar iken ahireti inkâr edenler anlayışları düşük, sayıları az ve ön görüsüz insanlardır (Özalp, 2019: 60).

İbn Sina, bedenın ölümünden sonra toprak ve başka maddelere döndüğünü ifade eder. Yani insan bedeni tamamen ortadan kalkmış olacaktır. Ona göre aynı maddeden tekrar insan sureti yaratılacaksa o daha önce var olan insan değil, başka bir insan olacaktır. Dolayısıyla İbn Sina için burada olan durum, ilk önce var olan bedenın mükafat veya ceza almasını sağlamayacaktır (İbn Sina, 2011: 11). Görüldüğü gibi İbn Sina bedenın dirilmesini anlamlı ve yeterli bulmamaktadır. Çünkü yeniden dirilen beden o eski bedenın aynısı değildir.

İbn Sina, Kur'an'da geçen ahiret ve yeniden diriliş ile ilgili kullanılan tasvirlerin sanki bedenle diriliş gibi anlatılmasını veya cennet nimetlerinin, cehennem azabının nasıl olacağı ile ilgili ifadelerin, dünyadaki duysal boyuta benzer anlatılmasının sebebini dinin muhatabının sadece filozoflar değil avam da olmasına bağlar. Dolayısıyla Kur'an'da avamın anlayamayacağı bir dil kullanmamıştır (Ateş, 2019: 64). İbn Sina yeniden dirilişte cismani olanı kabul etmemekte, naslarda geçen ifadelerin ise avama ait olduğunu söyleyerek tevil etmektedir.

Yine İbn Sina'ya göre insani nefis, maddi olmadığı için ölümsüzdür. Çünkü maddesi olmayan şeyler durağanlığı veya yokluğu kabul etmez. Dolayısıyla insan nefsi de bozulup yok olmayı kabul etmez. Beden ölse de nefis varlığına devam eder. Yine İbn Sina'ya göre ölümsüz ve sabit olan her şey özünü çok iyi idrak etmektedir (Ateş, 2019: 71).

İbn-i Sina, bedenın ölüp yok olduğunu nefsin ise daima kalıcı olduğunu ispatlamak için bazı deliller öne sürer. İbn Sina'nın nefsin kalıcılığını ispatlamak için ifade ettiğı delillerden bazıları şöyledir: Öncelikle nefis, kendisini doğrudan doğruya kavrar; halbuki bedenini bir alet veya uzuv (organ) vasıtası ile kavrar. İkinci olarak, nefsin akıldan başka bütün kuvvetleri kendi kendilerini tanımaya muktedir değildir. Duyu (organı) kendini idrak etmez. Muhayyile kendisini tahayyül etmez. Yalnız ve sadece akıl kendini düşünür. Üçüncü olarak, işlemek için alet kullanan bütün kuvvetler çalıştıkça yorulurlar. Zihin en zor bilgileri kazanmaya çalıştıkça, ötekilerini daha kolay elde eder. Son olarak ise bedenın bütün kısımları, yaş ilerledikçe dermansızlaşır. Bu hal takriben kırk yaşlarında başlar. Buna mukabil, nefis ve onun makulleri kavrayan melekesi olan akıl, asıl kuvvetini

bu yaştan sonra kazanır. Bundan dolayı insan nefsinin, aklının, maddeden bağımsız bir cevher olduğundan şüphe edilmez." (Bolay, 1988: 68).

İbn Sina nefsi ölümsüz kabul ettikten sonra, ölümsüzlük hallerini de beş kısımda inceler. Şöyle ki: 1. Nazari ve ameli akıl gücünün her ikisinde yetkin olan nefisler. 2. Nazari akıl gücünde yetkin, ameli akıl gücünde eksik olan nefisler. 3. Nazari akıl gücünde tam yetkin olamayıp ameli akıl gücünde yetkin olan nefisler. 4. Nazari akıl gücünde yetkinleşme imkânı olmayan nefisler. 5. Nazari ve ameli akıl gücünün her ikisinde yetkin olmayan nefisler (Durusoy, 2012: 259). Görüldüğü gibi İbn Sina nefisleri mahiyet açısından ayırsa da her türlü nefsi ölümsüz olarak kabul etmektedir. Kemale eren nefisleri yani dünyada iken akli hazlarla meşgul olanları saadet içerisinde ölümsüz olarak kabul eder. Arınmamış ve erdemli olmayı teorik olarak bilse de erdemli bir yaşam sürmemiş, kötü ve çirkin davranışları olan nefislerin ise bir süre şiddetli sıkıntı içerisinde kaldıktan sonra mutluluğa ulaşacağını kabul eder.

İbn Sina, eksik nefis dediği delileri, çocukları ve ibadetleri Allah sevgisinden değil de cehennem korkusundan yapanları, tam anlamı ile saadete eremeyecek, mutsuz da olmayacak kişiler olarak kabul eder. Ona göre bunlar tam anlamı ile mutlu olamamaları da rahatlık içerisinde olacaklardır. İbn Sina'nın vurgu yaptığı son grup ise hem erdemleri olmayan hem de arınmamış nefislerdir. Ona göre bu grupta olan insanlar sürekli olarak bedeni hazları arzu edecekleri için bu nefisler sonsuz acı ve azap çekeceklerdir. Çünkü ellerinde imkân olmasına rağmen kemale ermekten uzak durmuşlardır (Durusoy, 2012: 260-263). İbn Sina, Farabi'nin bu cahil nefisler için yok olacağı şeklindeki düşüncesine katılmaz. Bu görüşün doğru olmadığını bir cevher olan nefsin zorunlu olarak sonsuz olduğunu düşünür.

İbn Sina, ölüm sonrasında her nefsin kendinden olan nefislerle birlikte olacağını söyler. Ona göre erdemli nefisler bir araya gelerek mutluluklarını artırırken, kötü nefisler ise birbirinin acı ve sıkıntılarını artırır. Buna benzer bir düşünce Farabi'de de vardır.

İbn Sina ölümden sonra yaşamın tenasüh yoluyla bedenden bedene geçerek devam etmesini de kabul etmez. Çünkü ona göre nefis ancak bedenle beraber hazır olmaktadır. Yine ona göre nefis var olur ve bedenle birlikte var olmada denk olur. İbn Sina şöyle der: "Bedenlerde tenasüh eden bir nefis farz edersek eğer beden de bizatihi kendisi için meydana gelen ve kendisine bağlı olan bir nefsi hak etse o zaman tek bir bedenin

içerisinde iki nefis birlikte bulunur.” (İbn Sina, 2013: 174). İbn Sina’ya göre her canlı kendi nefsinin tek bir nefis olmasını ister. Eğer birden fazla nefis olursa canlı onun bilincinde olamaz. Dolayısıyla nefsin bedenle bir ilişkisi olamaz (İbn Sina, 2013: 175). İbn Sina’ya göre insan, şahıs olarak tek nefis, tek beden arzu etmektedir. Tenasüh ise bu duruma aykırıdır. İbn Sina bu açıklamaları yaptıktan sonra tenasüh yolu ile ruhun ölümsüzlüğünü kesin olarak reddeder.

2.3. GAZALİ’DE ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK

2.3.1. Ruh-Beden İlişkisi

Gazali’ye göre ölümün hakikatini anlamak ve kavramak için insani ve hayvani ruhun hakikatinin, birbirleri ile olan ilişkilerinin ve farklılıklarının iyice kavranması gerekmektedir. Dolayısıyla Gazali’ye göre ruhun hakikati tam olarak anlaşılmadan ölüm, tam anlamı ile anlaşılmayacaktır (Gazali, 2021: 80).

Gazali, insanın iki ruhu olduğunu ifade eder. Bu ruhlardan ilki “hayvani ruh”tur. Diğeri ise meleklerin cinsinden olan “insani ruh”tur (Gazali, 2021: 77). Gazali, hayvani ruhun, insan göğsünün sol tarafında, yürek dediğimiz et parçasında olduğunu ifade eder. Bu hayvani ruh, balgam, safra, kan ve sevdadan meydana gelir. İnsani ruh ise kalp ve gönül anlamına gelir. Bu ruh cisim olmadığı için parçalanıp bölünemez (Gazali, 2021: 77). Görüldüğü gibi Gazali, kalbi, insani ruhun bulunduğu yer olarak açıklar. Dolayısıyla ona göre ölüm anında bir Müslümanın ilmi ve parlaklığı yok olmaz. Onun yaptığı her amel kendisine eşlik eder ve onunla baki kalır (Gazali, 2016: 5/55). O, hayvani ruhun ölmesini, bir aynanın paslanmasına benzeterek şöyle der: “Ayna paslanmazsa, karşısındaki şekiller görülebilir. Fakat ayna pas tutarsa, o şekilleri kabul etmez. Bu, o şekiller yok olduğu için değil, aynanın onları gösterme özelliği bozulduğu içindir. Bu örnekte olduğu gibi, hayvani ruh, itidalli bir mizaç üzere kurulmuştur. O mutedil mizaç bozulunca, hareket ve his kuvveti kabul etmez. Böylece insan bedeninin azaları onun nurunu kabul etmekten mahrum kalıp hareketsiz ve hissiz olduğu zaman ona öldü derler.” (Gazali, 2021: 78). Görüldüğü gibi Gazali, hayvani ruhun ölümünü, beden hareketsiz kalması olarak kabul etmektedir. Gazali burada insani ve hayvani ruh arasındaki farka değinirken kandil örneği de verir. Gazali’ye göre kandilin vermiş olduğu ışık, kandilin ateşinden daha iyi olduğu gibi insani ruh da hayvani ruhtan daha faziletlidir. Hayvani ruh,

insani ruhun hizmetkârı durumundadır. Hayvani ruh ölünce, beden ölür. Fakat insani ruh yaşamaya devam etmektedir (Gazali, 2021: 78). Yine ifade etmek gerekir ki Gazali, ruh ve ruhun ölümsüzlüğü konusunda Farabi ve İbn Sina'ya birçok eleştiri getirip, asıl mükemmelliği ruh ve beden birlikteliğinde görse de yine de beden ve ruhu ayrı ayrı varlıklar olarak kabul etmiş ve düalist bir insan anlayışı benimsemiştir (Koç, 1990: 27).

Gazali'ye göre insani ruh, hayvani ruhun cinsinden değildir. Hayvani ruh bir cisimdir. Oysa insani ruh cisim değildir. İnsani ruh, Allah'ın marifetinden olduğu için bölünme kabul etmez (Gazali, 2021: 79). Gazali buradan hareketle şöyle der: “Bütün bunlardan anlaşıldı ki, insani ruh; cisimsiz ve kalıpsız, kendi zatiyla kaimdir ve kendi zatının kıyamında ve özel sıfatlarının varlığında beden kalıbına ihtiyacı yoktur. Ölümün manası da, ruhun hakikatinin yok olması değildir. Belki onun beden ülkesindeki tasarrufunun kesilmesidir.” (Gazali, 2021: 83). Görüldüğü gibi Gazali, insani ruhun varlığını bedene bağlı olarak görmez. Bu ruh ölümle birlikte yok olmaz. Sadece beden üzerindeki uzuvları kullanma tasarrufunu kaybeder.

Gazali'nin yaptığı bir başka ruh tasnifine göre ise ruh, şakilerin (kötülerin) ve saidlerin (iyilerin) ruhu olmak üzere ikiye ayrılır. Ona göre ruhun öldükten sonra yok olacağını söyleyenler ilimden yoksundurlar. Yine Gazali'ye göre ölüm, Allah'ı bilen ruhu yok edemez. Çünkü insanın ilmi, onun ruhundandır. Dolayısıyla ölüm, bu marifete sahip olan ruhu yok edemez. Sadece halini değiştirir. Ruhun özgürleşmesini sağlar (Gazali, 2016: 8/41). Gazali, insanın basireti kapalı olsa bile sadece Kur'an ve hadislerden hareketle ölümün bir son olmadığını anlayabileceğini ifade eder (Gazali, 2021: 84).

Gazali; filozofların, ruhun yok olmasıyla ilgili dile getirdikleri “ya beden ölümüyle veya ona bir zıddının sirayetiyle ya da güç sahibinin kuvvesi ile olacaktır.” gibi düşüncelerini doğru bulmaz. Çünkü beden ruhun asıl meskeni değil, tersine ruhun kullandığı bir araçtır. Dolayısıyla beden bozuldu diye ruh bozulmaz. Gazali şöyle der: “Aracın bozulması, aracı kullananın (bedenin) bozulmasını gerektirmez.” (Gazali, 1981: 189). Gazali, bu tür bir düşüncenin hatalı olduğunu ifade eder.

Yine Gazali'ye göre, insanın hayvani ruhu ölünce beden, yaşamsal işlevlerini kaybetmektedir. Hayvani ruh, bedenden ayrıldıktan sonra en son kaybolan yetenek ise işitme duyusudur. Bu yüzden ölenlere telkin verilmekte ve şehadet getirtilmektedir (Gazali, 2021: 369).

Gazali, ruhun bedenle birlikte yaratıldığı görüşünü de kabul etmez. O, ruhların bedene geçmeden önce tek bir bütün iken sonradan ayrılmasını, parçalanmasını çelişki olarak kabul eder. Çünkü beden yaratıldığı anda ruh yaratılacaksa bir olan ruhtan parçalanıp ayrılması gerekir. Oysa Gazali, hacmi ve miktarı olmayan ruhun bölünemeyeceğini ifade eder. Gazali bu duruma örnek vererek şöyle der: “Zorunlu olarak bilinir ki; Zeyd’in ruhu Amr’ın ruhundan farklıdır. Eğer aynı olsaydılar, o zaman Zeyd’in bilgileri ile Amr’ın bilgilerinin aynı olması gerekirdi. Çünkü bilgi; ruhun zati niteliklerindendir. Eğer ruh, bedenlerden önce (bir değil de) çok ise, neden çoğalmıştır? Çoğalması; yerler, maddeler, zamanlar ve sıfatlarla olamaz.” (Gazali, 1981: 190). Görüleceği üzere Gazali’ye göre ruhların bir bütün olup bütünden parçalanması durumunda insanların bilgilerinin aynı olması gerekirdi. Böyle bir şey söz konusu olmadığına göre yani her insanın ruhu farklı olduğuna göre filozofların ruh konusunda ifade ettikleri bedenle birlikte var olma fikri, Gazali için yanlış bir yaklaşımdır.

Önceki bölümlerde Farabi ve İbn Sina’nın ölümü, bir “kemale erme” hali olarak gördüğünü ifade etmiştik. İbn Sina’ya göre insan ölünce bedenden ayrılan ruh, kemale ermektedir. Farabi’ye göre ise ölen kişi erdemli biri ise ruh kemale ermekte, cahil ise ruh yok olmaktadır. Gazali ise bu filozoflardan biraz daha farklı bir şekilde olaya yaklaşmakta ve ölümle, insan ruhunun kemale ermesini bazı şartlara bağlamaktadır. Ona göre ruhun kemale erip ermemesi kişinin dünya hayatında ortaya koyduğu davranışlara bağlıdır. Gazali’ye göre insan dünya hayatında Allah’ı unutmaz, tam anlamıyla kul olursa ölümle beraber yükselir. Bu durum bir kemeldir. Fakat dünyada arzu ve hazlara düşkün olan, Allah’ı unutan bir insan, ölümle beraber bir düşüklük ve helak yaşayacaktır (Akçay, 2005: 89). Dolayısıyla Gazali’ye göre bu insanın durumunu kemale erme olarak göremeyiz.

2.3.2. Ölüm Anlayışı

Gazali’nin ruh anlayışını aktardıktan sonra onun ölüm anlayışını açıklamaya başlayabiliriz. Gazali, ölümü tanımlarken şöyle der: “Ruhun bedenden ayrılıp onu kullanmaya gücünün ve yetkisinin olmaması demektir. Kötürümlükte olduğu gibi, beden ruha itaat etmemesi, bütün uzuvlarda mutlak bir kötürümlüktür.” (Gazali, 2016: 8/486). Gazali, ölümü tanımlarken farklı tanımlamalar da yapmıştır. Nitekim Gazali ölümü, “insanın yapısının bozulması, hareketsizlik nedeni ile ruhun bedene etki edememesi olarak da tanımlar. Yine başka bir yerde de “hayvani ruhun cismani bedeni

terk etmesinden dolayı, hareket halinde olan varlığın hareket edememesi” olarak tanımlamıştır (Akçay, 2005: 87). Gazali’nin ölüm ile ilgili yapmış olduğu tanımlara baktığımızda cismani bedene yapılan vurgunun ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Gazali, ölümü cismani bedenin yaşamsal işlevlerini tamamen kaybetmesi olarak tanımlar.

Gazali, “Allah, öleceklerin ölümü anında, ölmeyeceklerin de uykuları esnasında ruhlarını alır.” (Zümer, 39/42) ayetinden hareketle ölümü tanımlarken ölümün bir nevi uyku; uyanmanın da bir çeşit yeniden dirilme olduğunu da ifade eder. Uykuyu, “küçük ölüm” olarak gören Gazali, uykudan uyananın, uyku ile alakasız şeyler gördüğü gibi öldükten sonra dirilenlerin de bu dünyada hiç görüp şahit olmadıkları şeylerle karşılaşacaklarını düşünür.” (Gazali, 2016: 2/585). Gazali, ölümle uykuyu benzer olarak kabul etse de ölümün, uykuya göre çok daha ağır olduğunu ifade eder (Gazali, 2016: 7/437).

Yine Gazali, “Her nefis ölümü tadacaktır.” (Al-i İmran, 3/185) ayetinden esinlenerek ölümü üçe ayırmıştır. Birinci ölüm, tüm insanları ve diğer tüm canlıları kapsayan bir ölümdür. İkinci ölüm, melekler ve cinleri kapsayan metafizik varlıkların ölümüdür. Üçüncü ölüm ise dört büyük melek gibi büyük ve seçkin meleklerin ölümüdür (Akçay, 2005: 86).

Gazali, dünyada insanların yaşadığı ölümü de iki aşamalı olarak ifade eder. Ona göre, insanın birinci ölümü, elest bezminde yani ruhlar âleminde insanı yaratıp söz aldıktan sonra gerçekleşir. Dünyaya gelirken anne karnında ise tekrar ruh verilir. İkinci ölüm ise, dünyaya geldikten sonra yaşadığı ölümdür (Akçay, 2005: 86).

Gazali, ölümü anlamanın, onun sırrına ermenin, ölüm hakkında en doğru bilgiye ulaşmanın yolunu ayet ve hadislerle bakmak olarak açıklar. Çünkü Gazali’ye göre ölümün hakikatini anlamak; Allah’ı, ahireti, ruh ve insanı en iyi şekilde bilmekle olacaktır (Gazali, 1972: 71). Ona göre ölümü tam ve gerçek manada anlamak yani çıplak bir gerçeklik olarak kavramak mümkün değildir. Çünkü her şey zıddı ile bilinir. Ölümün zıddı ise yaşamdır. Yaşamı bilmek ise ruhu bilmekle olur. Ruha gelince ise Hz. Peygambere dahi ruh hakkında detaylı bilgi vermesine izin verilmemiştir. Sadece “Ruh Rabbimin emrindedir” demekle iktifa etmesi istenmiştir (Yazoğlu, 2002: 96). İslam alimlerinin de ruh hakkında konuşma yeteneği ve izni yoktur. Yani Allah ruhun bir sır olarak kalmasını istemiştir. Sadece ruhun ölümden sonraki durumu hakkında bilgi

verilmiştir. Dolayısıyla ruh hakkında yeterli bilgisi olmayan, hayatı anlayamaz. Hayatı anlayamayan ise ölümün hakikatini gerçek anlamda açıklayamaz (Gazali, 2016: 8/487).

Yine Gazali, ölümün bilgisini elde etmeyi, karanlık ve aydınlıkta bir insanı görmeye benzetir. Şöyle ki bir insanı karanlıkta görmek ve aydınlıkta görmek arasında fark vardır. Fakat sonuç itibarıyla gördüğü şey aynıdır. İnsan âşık olmadan aşkı, hastalanmadan hastalığı bildiği gibi ölüm gelip insanın gözünden perdeyi kaldırmadan da ölümü, iman ve tasdiki bilebilir. Ölümden sonra ise insanın bu bilgisi daha da güçlenir (Gazali, 2016: 1/385). Görüldüğü gibi Gazali ölümü, insanın bir çeşit aydınlanması, iman ettiği şeylerin tasdiklenmesi, onaylanması olarak görmektedir.

Gazali, ölümün düşünülmesini ve sürekli olarak hatırlanmasını, insanın ahiret hayatı için önemli görür. O, Hz. Peygamberin, insan kalbinin demir gibi paslanabileceğini ifade etmesi üzerine bunun çaresini soran sahabeye “Kur’an okumak ve ölümü hatırlamaktır” hadisini aktararak ölümün sürekli olarak hatırd tutulması gerektiğini ifade eder (Gazali, 2016: 2/166). Görüldüğü gibi Gazali’ye göre ölüm, istenmeyen, unutulmuş bir şey olmaktan ziyade hayatın kaçınılmaz bir gerçeğidir ve sürekli hatırd tutulması gerekir.

Gazali’ye göre ölümü hatırlamak ise üç şekilde olur: Birincisi, gafillerin hatırlamasıdır. Ona göre gafiller, bu dünyanın arzularından mahrum kalma korkusundan dolayı ölümü hatırlar ve kötü görürler. İkinci olarak, tövbe edenlerin ölümü hatırlamasıdır. Gazali’ye göre bunlar da ölümü kötü görürler fakat bunlar, yapamadıkları, eksik bıraktıkları şeyleri ölmeden önce yapmak istemelerinden dolayı ölümü hatırlar ve kötü görürler. Üçüncü ve son olarak ise ariflerin ölümü hatırlamasıdır. Gazali’ye göre arifler, Allah’ı görebilmek için ölümün zorunlu olduğunu bildiklerinden ölümü hatırlar ve asla unutmazlar. Dolayısıyla arifler, ölümü sürekli olarak arzularlar (Gazali, 2021: 879). Gazali’ye ölüm, dünya malına düşkünlük, dünyadaki hazlardan ayrılmanın verdiği üzüntü gibi duygularla anılırsa bu anma hali kişiyi Allah’tan uzaklaştırır. Yeni tövbe eden insanın ölümü düşünmesini ise kişinin pişmanlığını ve tövbesini artıracığı için olumlu kabul eder. Bu kişilerin tövbesini tamamlayamadıkları için ölümden korkmaları da Gazali açısından kabul edilebilir bir durumdur (Gazali, 2016: 8/370).

Gazali, ani ölümü de yine insanın dünyadaki hazırlık durumuna göre değerlendirir. Gazali ani ölüm için şöyle der: “Ani ölüm, hazırlık yapanlar için bir inayet, ama hazırlık

yapmayanlar için de bir ezadır.” (Gazali, 2016: 2/581), “Ani ölüm, mümine rahmet ve fasika da üzüntüdür (Gazali, 2021: 887). Anladığımız kadarıyla Gazali’nin hazırlıklı olanlardan kastı, bu dünyada iman edip amel ve ilim konusunda yeterli olanlar iken hazırlıksız olan kişiler, Allah’ı inkâr edip amel ve ilimde eksik olanlardır. Gazali, ölümün zamanı bilinemeyeceği için ölüme her an hazırlıklı olmayı ve bu hazırlığın bir göstergesi olarak da insanın başucunda bir vasiyetname bulundurmasını tavsiye eder. (Gazali, 2021: 215)

Gazali’ye göre ani ölümün kötü karşılanmasının sebebi, kalbin kötü hatıralarla dolu olmasıdır. İnsanın kalbinde kötülükler ve kötü fikirler varken ani ölümden korkması çok doğaldır. Yine ona göre insan bu ani ölüm korkusundan, ilmin yardımı ile kurtulabilir (Gazali, 2016: 7/440). Gazali’ye göre ani ölümler sekaratsız gerçekleşir. Yani bu şekilde ölenlerin acı ve ağrıları az olur. Bu kişiler sadece ruhun bedenden ayrılmasını yaşarlar. Bu açıdan iyi ve sevindiren bir durum olsa da ani ölümden kişinin günahları dökülmez ve kişi sevap kazanamaz. Tövbe etmeye fırsat bulamaz. Dolayısıyla acıyı çok hissetmemek için ani ölüm avantajlı olsa da sonrasında yaşanacaklar için bir noksanlık ortaya çıkarmaktadır (Gazali, 2021: 884).

Gazali’ye göre ölüm insanın basiretini artıran, gözündeki perdeyi kaldıran bir durumdur (Gazali, 2016: 5/48). Gazali, ölüm meleği insana görüldüğü zaman insanın birçok inancının batıl olduğunu anlayacağını ifade eder. Yani Gazali’ye göre insan, hakikati, anlamaya ölüm meleğini görünce başlayacaktır. Dolayısıyla kesin olarak inandığı birçok şeyin boş ve batıl inanç olduğunu fark edecektir (Gazali, 2016: 7/433).

Gazali, ölümün insanın duygularını zıt yönde etkilediğini ifade eder. Ona göre bu dünyada bize hoş ve güzel gelen şeyler ölüm zamanında acı ve iğrenç gelecektir. Gazali bu durumu şöyle anlatır: “Lezzetli yemekler, mideden bağırsaklara geçince insan bunlardan nasıl iğrenirse, ölüm anında da dünyalık şeylerden bu şekilde nefret eder.” (Gazali, 2016: 6/49). Anladığımız kadarıyla Gazali’ye göre nefis bu dünyada bir şeyi ne kadar çok isterse öldükten sonra arzu ettiği şeylerden aynı derecede nefret edecektir. Çünkü Gazali’ye göre ölüm bu dünyaya ait olan varlıkların kaybedilmesidir.

Yine Gazali bu dünyayı, sevgilisinden ayrı kalan, cezaevine hapsedilmiş birinin durumuna benzetir. Dolayısıyla insanın bu cezaevinden çıkıp sevgiliye kavuşması gerekmektedir. Bu da ölümla olacaktır. Yani ölüm, insanın özgürlüğü, Allah’a

kavuşmasının yegâne yoludur. Öldükten sonra insana verilen ilk hediye de bu özgürlüğü kazanmak ve sevgiliye yaklaşmaktır (Gazali, 2016: 7/411). Yine Gazali'ye göre insan, ölümle beraber nefsi ile sürekli mücadele etmekten, şehvetin ve şeytanın saldırılarından kurtularak özgür olmaktadır (Gazali, 2016: 8/371).

Gazali'ye göre insan kendi nefsini ve zatını sever. Kendi zatını seven de sevdiği şeyin devamını ister, yok olmasına karşı çıkar. Dolayısıyla insan da kendisini sevdiği için yaşamayı ister ve ölmek istemez. Gazali insanın ölüme olan bu karşı duruşunun sadece ölüm açısından ve ölümden sonraki durumlardan kaynaklanmadığını ifade eder. Ona göre insan, hiç acı çekmeden ve sonrasında azap olmadan öleceğini bilse hatta ölümden sonra yeniden dirilmeyeceği kesin olarak söylene dahi ölümü istemez. İnsanın, ölüme karşı olan bu isteksizliğini ise onun yok olmaktan hoşlanmaması ve dünya nimetlerine olan düşkünlüğü ile açıklar (Gazali, 2016: 7/358). Yine Gazali'ye göre ölümü isteyen insan çok azdır. Bunlar da garip vakalarda ölümü isteyen kişilerdir. Yani ona göre bir insan ölümü sevse ve istese dahi yok olup gitmek istemesinden değil, bu dünyada çok ağır ve zor bir acı ile karşılaşmasından dolayı ölümü ister. Sonuç olarak da bu insan ölümü değil, kendisini rahatsız eden durumdan kurtulmayı dilemiş olmaktadır (Gazali, 2016: 8/17). Bu durum için de Gazali, Hz. Peygamberin, “Sizden hiçbiriniz ölümü temenni etmesin.” sözünü aktararak acı ve üzücü olaylar karşısında sırf bunlardan dolayı ölümü istemenin de doğru olmadığını ifade eder (Gazali, 2016: 8/90).

Gazali, Kur'an'da geçen, “Asıl hayat, ahiret yurdundaki hayattır, keşke bilseler.” (Ankebût, 29/64) ayetine vurgu yaparak, “Arif” olan kişinin Allah'a kavuşmayı isteyip ölümü arzulayacağını ifade eder. Fakat Gazali, bu düşüncesinde ariflere de bir parantez açarak şöyle der: “...bu dereceye yükselen herkes Allah'a kavuşmayı sever, ölümü ister ve ölmekten haz duyar. Fakat, marifette daha fazla kemale ermek için yaşamak ister” (Gazali, 2016: 64). Görüleceği üzere Gazali, ariflerin ölümü isteyerek kemale erdiğini söyler. Fakat onlarda daha fazla kemale ermek için yaşamak isterler. Dolayısıyla arifler, ölümü sevseler de marifetini artırmak için ölmek istemezler (Gazali, 2016: 8/52-53). Gazali'ye göre Allah'ı seven insan ölümü kötü görmez. Zira dostuna kavuşan kavuşmayı arzu etmelidir. (Gazali, 2021: 868)

Gazali, ölüm anında kişinin yaşadığı sıkıntılardan bahsederken, sadece ölüm açısından dolayı olsa bile gece gündüz ölüme hazırlanmak gerektiğini düşünür. O, ölüm

anında hissedilecek acının şiddetini, onu tadandan başka hiç kimsenin bilemeyeceğini ifade eder. Gazali, insanların ölüm acısını diğer acılarla kıyaslayarak veya başkasının ölüm anında yaşadıklarını gözlemleyerek anlamaya çalışmasını yetersiz bulur (Gazali, 2016: 8/403). O, ölüm anının acısı için şöyle der: “Zira ölüm sekeratının şiddetinden dil söylemez olmuş ve akıl dehşete düşmüştür. Bu hali ancak tadan yahut peygamberlik nuru ile mücehhez olanlar bilir.” (Gazali, 2021: 886). Görüleceği üzere Gazali, ölüm acısını sadece onu tadanların ve peygamberlerin bilebileceğini ifade etmektedir. Gazali’ye göre insanda acıyı duyan ruhtur. Ruhu olmayan şey acı duyamaz. Dolayısıyla insan yaralandığı zaman yaralanan uzuv, ruha haber verir ve acı ruha sirayet eder (Gazali, 2016: 8/403).

Gazali ölüm anının insana vereceği acı ve şiddetin yanında üç farklı korku ve acının daha olduğunu ifade eder. Bunlardan ilki, ölüm meleğini görmek. Gazali, Hz. İbrahim’in ölüm meleğini asıl sureti ile yani günahkârlara görüldüğü şekliyle görmek istemesi üzerine ölüm meleğinin o hali karşısında korkudan bayıldığını ifade eder. Dolayısıyla Gazali’ye göre ölüm meleğini görmek ölümün yanında fazladan yaşanacak acının önemli bir nedenidir. İkincisi, kendisi için görevlendirilen iki meleği görmektir. Bu melekler, ölen kişiye amelinin durumunu haber vereceklerdir. Üçüncüsü ise kişinin ölürken cehennemdeki veya cennetteki yerini görmesidir (Gazali, 2021: 888-889). Görüleceği üzere Gazali’ye göre ölüm meleğini görmek, amel ile yüzleşmek ve ahiretteki akıbetini görmek insana, ölüm acısının yanında fazladan acı veren durumlardır.

2.3.3. Ölüm Korkusu

Gazali, insanların ölümden korkmasının ve nefret etmesinin birçok sebebi olduğunu düşünür. Bu sebeplerden birinin insanın mal ve servet düşkünlüğünden dolayı dünyaya bağlanması olduğunu söyler. Gazali, dünyaya bağlanan bu insanların ölümün hakikatini kavrayamadığını düşünür. Allah, insanın bu düşkünlüğünü bildiği için insanı, en çok sevdiği malların infakı ile sınav etmiştir (Gazali, 2016: 1/166). Gazali’ye göre insanların ölümden korkmasının bir diğer sebebi ise, Allah’a ibadet halinde iken dünya şehvetine kapılıp bu halde ölmektir. İnsanın ölüm şekli, ahiret hayatındaki durumuna etki etmektedir. Bu yüzden Gazali’ye göre marifet erbabı son nefesini vermek konusunda ölümden korkarlar (Gazali, 2016: 2/447). Gazali, dünyayı imar ederken ahireti harap eden insanların yani ahiret hazırlığı yapmayanların ölümden korkmalarının normal olduğunu söylemektedir (Gazali, 2016: 3/457).

Gazali, korkarak ölmek ile korkusuz ölüm durumunu da kıyaslayarak; insanın korku ile ölmesini daha faziletli olarak kabul eder. Çünkü Gazali'ye göre insanın korkması, Allah'a yaklaştıran sebeplere ulaşmasıdır. Dolayısıyla korkan insanın Allah'ın rızasını gözetip ölüm hakkında endişe etmesi onun takvasına işarettir (Gazali, 2016: 7/388). Gazali daha önce ölümden korkanları dünya sevgisi ve ahirete hazırlıksız olmaya bağlayarak yanlış bulsa da insanın Allah'a karşı bir ödev sorumluluğundan dolayı korkmasını takva ile açıklamaktadır.

Gazali, ölüm anının da çok zor olduğunu düşünür. O, Hz. İsa'nın "Ey havariler, dua ediniz de Allah, ölümümü kolaylaştırsın. Ölümden o kadar çok korkuyorum ki neredeyse korkumdan öleceğim" diye yalvardığını aktarmış ve ölüm anının zorluğuna dikkat çekmiştir. Yine Gazali, Hz. Peygamberin "Ya Rabbi Muhammed'e ölüm sekeratını kolaylaştır" "can vermenin acısı, üç yüz kılıç darbesinin acısı gibidir", "can vermek dikene sarmaşan yünün ondan kolaylıkla ayrılması gibidir." şeklindeki sözlerini de aktararak ruhu teslim etmenin çok zor bir şey olduğuna dikkat çekmektedir (Gazali, 2021: 886). Gazali burada ölüm anının acısını anlatırken peygamberin haberi ile yetinmekte, akıl yoluyla farklı bir düşünce ortaya koymamaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Gazali, ölüm ve sonrası hakkında bilginin ancak şeriat aracılığıyla elde edilebileceğini düşünür. Dolayısıyla bu konuda nazari olarak bilgi elde etmeyi mümkün görmemektedir.

Gazali ve İbn Sina'nın ölüm korkusu ile ilgili ifade ettiğini sebeplere baktığımızda her iki düşünür de ahirette ceza almanın, dünyadaki mal ve servete düşkünlüğün ve ölüm anında acı yaşamanın ölüm korkusuna sebep olduğunu ifade etmektedirler. Fakat bu sebepleri açıklama bakımından farklı düşünmektedirler. Gazali, ölüm acısının ve korkusunun Hz. Peygamberin hadislerinden hareketle doğru olduğunu ifade ederken İbn Sina bu korkuların yersiz olduğunu düşünmektedir. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi İbn Sina'ya göre gerçekleşmesi kaçınılmaz şeyler karşısında elem duymak boş bir durumdur. Dolayısıyla ölüm korkusunun sebeplerinde benzer şeyleri ifade eden iki düşünür, bu korkulara yaklaşım konusunda birbirinden ayrılmaktadır.

2.3.4. Ölümsüzlük Düşüncesi

Ölümsüzlük konusunda ruh ve beden ilişkisi önemlidir. Çünkü ölümsüz ve zaman üstü olan bir varlığın ölümlü bir varlıkla nasıl bir ilişki kurduğu, ölümsüz ruhun ölümlü bedenle nasıl tekrar bir araya geleceği açıklanması zor problemlerdir (Koç, 1990: 40).

Gazali, bu problemleri ve ölümden sonra tekrar dirilmenin mümkünliğini tartışırken tamamen Kur'an merkezli açıklamalarda bulunur. Örneğin şöyle der: "Allah, ölümden sonra diriltmeye, neşre ve mümkün olan tüm işlere kadirdir. Bu (sözümüz) şu anlamdadır: Eğer Allah isterse yapar. Allah'ın dilemesi ve yapması bizim bu sözümüzü doğrulamanın koşulu değildir." (Gazali, 1981: 210). Görüldüğü gibi Gazali, Allah'ın kudret sıfatına vurgu yaparak her türlü yeniden yaratmayı meydana getirebileceğini ifade etmektedir.

Gazali'ye göre ölümden sonra insanın başına gelebilecek olan tüm olaylar şariat tarafından açıklanmıştır. Bu uhrevi bilgilere de nazari akıl ile ulaşmak mümkün değildir. Dolayısıyla akıllı insan, şeriata kulak vermeli ve bu dünyadaki amellerine dikkat etmelidir (Gazali, 2016: 1/421).

Yine Gazali; ruhun ölümden sonra bir zevk veya elem içerisinde olacağı, bu elem veya zevkin sonsuz sürebileceği, insanların bu dünyadaki elem ve zevklerinin dereceleri olduğu gibi ahiret hayatında da elem ve zevkin derecelerinin olduğu, ilimde ileri olan insanların ölümle beraber en güzel zevklere kavuşacağı, akli hazlara ulaşan insanların cismani hazlardan çok daha fazla zevk duyacağı, insanın bedeni hazlarını tamamen kaldırmayıp, onları terbiye etmesi gerektiği ve ölen kişinin kıyametinin koptuğu şeklinde, özet olarak ifade edeceğimiz Farabi ve İbn Sina'ya ait olan bu görüşlere katıldığını ifade eder (Yazoğlu, 2002: 99). Fakat burada Gazali'nin filozoflara bir itirazı vardır. Gazali, filozofların ifade ettiği bu bilgilerin akılla bilinebileceğine itiraz eder. Çünkü Gazali'ye göre bu bilgiler sadece şariat vasıtasıyla bilinebilir (Gazali, 1981: 200). Bu durumda Gazali ile filozoflar arasında bilginin kaynağı bakımından bir metot farklılığı olduğunu ifade edebiliriz (Yazoğlu, 2002: 100). Bunun yanında Gazali, filozofların şeriata aykırı olan batıl düşüncelerinin de olduğunu bu yüzden onların bu fikirlerine katılmadığını ifade eder. Gazali'ye göre filozofların ifade ettiği; cesetlerin haşrolmayacağı, cennette cismani zevklerin olmadığı, cehennemde cismani azabın olmadığı gibi düşünceler, Kuran'ın anlatımına ters düştüğü için bu yanlıştır. Yine Gazali Kur'an'da geçen "Hiçbir nefis

kendisi için gizlenen müjdeyi bilemez” (Secde, 32/17) ayetine atıfla filozofların akla dayanarak ahiret için ifade ettikleri düşüncelere karşı çıkar (Gazali, 1981: 200). Gazali, filozofların özellikle de İbn Sina’nın bedenlerin yeniden dirilmelerini kabul etmedikleri için dinden çıktıklarını söyler. Gazali’ye göre böyle bir düşünce hiçbir şekilde İslam düşüncesi ile uzlaşmaz. Ona göre bedenin dirilmediğini söylemek, peygamberi yalanlamak anlamına gelmektedir. Bu ise tüm İslam fırkalarına göre küfürdür (Gazali, 1981: 212). İbn Rüşd ise Gazali’nin bu tekfirine karşı çıkmaktadır. O, ölümden sonra bedenle dirilme konusunda icma varmış gibi açıklama yapmasını Gazali’nin karışıklığa düşmesi olarak görür. İbn Rüşd, Gazali için şöyle der: “Şüphesiz bu kişi hikmet (felsefe) konusunda aldandığı gibi şeriat konusunda da aldanmıştır.” (İbn Rüşd, 1986: 332).

Bedenle diriliş konusu birçok problem ve soruyu da beraberinde getirmektedir. Örneğin ölen kişi bunamış, felç ve saç sakalı dökülmüş birisidir. Bu kişinin ölümden sonra dirilişi nasıl olacaktır? Veyahut seksen yaşında ölen birisi otuz beş yaşındaki hali ile dirilirse bu insanın otuz beş yaşından sonra kazandığı bilgi, tecrübe ve deneyim olmadan bu kişi seksen yaşında ölenle aynı kişi olabilir mi? (Koç, 1990: 74). Görüldüğü gibi beden ile diriliş kabul edilirken bu ve benzeri sorular ve problemler açıklığa kavuşturulmalıdır. Gazali bu konuda kesin bir nas olmadığını ifade eder ve Allah bedenle dirilmenin çeşitlerinden herhangi birini yapabilir diyerek bu problemlerin çözüleceğine inanır (Fatiş, 2014: 165).

Gazali, ölümün ve yeniden dirilişin mutlaka gerçekleşeceğini ve bundan kaçışın da olmadığını ifade eder. O, Hz. Lokman’dan şu rivayeti aktarır: “Oğlum! Ölümden kuşku ediyorsan, uykuya yatma. Uyuduğun ve uyumak zorunda kaldığın gibi, ölüme de mecbursun. Dirilmekten de kuşku duyuyorsan, uykudan uyanma. Uykudan kalktığın gibi, ölümden sonra da dirileceksin.” Bu rivayetten hareketle Gazali’ye göre nasıl ki uyumak ve uyuduktan sonra uyanmak kaçınılmaz ise ölmek ve ölümden sonra dirilmek de aynı şekilde zorunludur (Gazali, 2016: 2/585). Dolayısıyla Gazali, ahireti inkâr edip, haşır ve neşri kabul etmeyenleri, ölümü bir bitkinin, hayvanın ölümü gibi yok olmak olarak görenlerin de dinden çıktığını ifade eder. Çünkü şeriatla ölüm bir son değil, alem değişikliğidir. Bedenden ayrılan ruh azap veya nimette sonsuz kalacaktır (Gazali, 2016: 8/485-486). Gazali, ahiretin hakikatinin anlaşılmamasını, ölümün hakikatinin anlaşılmamasına bağlar. Gazali şöyle der: “Hiç kimse ölümün hakikatini bilmeden,

ahiretin hakikatini bilemez ve onun aslını bilmeden, hayatın hakikatini bilemez ve insan kendi nefsinin bilmeden de ruhun hakikatini bilemez.” (Gazali, 2021: 76).

Gazali, ölüm sonrası yeniden dirilişin ruh ve bedenle birlikte olacağını düşünür. Fakat bu yeniden dirilme aynı bedende gerçekleşmeyecektir. Gazali bu konuda şöyle der: “İadede evvelki beden kalıbının aynısını geri getirmek şart değildir. Zira beden kalıbı binilen ata benzer. At ne kadar değişse de atlı aynı kalır, değişmez. Çocukluk çağından şimdiye kadar beden parçaları (hücre) gıdalarla durmadan değişmektedir. Yok edilen bir şeyin iadesinde, aynısını iade etmek şartını koşanlar, çok zor sorularla karşılaştılar ve bu sorular için zayıf ve lüzumsuz cevaplara müracaat etmek zorunda kaldılar.” (Gazali, 2021: 83). Görüldüğü gibi Gazali, farklı bedenle dirilmeyi, insanın dünya hayatı süresince insan bedeninde gelen değişikliklere benzetmektedir. Bu konuda aynı beden şartını ileri sürenlerin de boş soru ve cevaplarla meşgul olduğunu ifade etmektedir. Gazali’nin bu düşüncesine binaen ifade edilmesi gereken husus, yeni bir bedenin kabulü İbn Sina’nın bakış açısına göre tenasühe kapı aralar. Ruh, ölüm sonrası farklı bir bedenle dirilebilirse, ölüm sonrasında ruhun, farklı bir cismani bedene geçmesi de ihtimal dâhilindedir (Özalp, 2014: 141). Yine Gazali’ye göre yeniden diriliş ruhu bedene geri çevirmektir. Bu ise ilk defadan daha kolaydır. Çünkü ilk defa da hem beden kalıbını hem de ruhu yaratmak gerekirken, bu defa sadece beden kalıbını yaratmak gerekmektedir (Gazali, 2021: 83).

Gazali, insanın ruh ve beden birleşiminden oluştuğunu ifade eder. Ona göre bu birleşimde ruh binicidir, beden de onun bineğidir. Ruh, beden aracılığıyla ahirette cennet ve cehennemlik olmaktadır. Yine Gazali’ye göre ruhun bedenden ayrı olarak, bedenin müdahalesi olmadan yaşadığı mutluluk ve şikâyet hali vardır. Gazali ruhun bedenden ayrı olan bu saadetine “ruhani cennet” adını verirken bedenden bağımsız olarak ortaya koyduğu sıkıntılı ve şikâyet haline ise “ruhani cehennem” adını vermektedir (Gazali, 2021: 77).

Görüleceği üzere Gazali, ölümden sonra var olan hayatı iki farklı kısma ayırmaktadır. İlki, ruh ve bedenin birlikte yaşadığı bir mutluluk veya acı halidir. Burada bedenin dünyadaki davranışları belirleyici etkindir. İkinci kısım ise ruhun bedenden bağımsız yaşayacağı acı veya mutluluk halidir. Gazali, bahsettiğimiz ruh ve bedenin birlikte yaşadığı acı ve mutluluğun herkes tarafından bilindiğini, bunun Kur’an’da da kesin bir şekilde ifade edildiğini söyler. Bu cennet; nehirler, ağaçlar, huriler, yiyecekler,

içecekler ve köşkler gibi beden vasıtasıyla yaşanacak olan bir cennettir. Veyahut ateş, zakkum, yılan vb. ile yapılacak olan azap da beden vasıtası ile yaşanacak olan cehennemdir (Gazali, 2021: 77). Gazali ruhani cennet ve ruhani cehennemin ise herkes tarafından bilinmediğini ifade eder. O, kudsi bir hadiste geçen: “İyi kullar için, kulakların duymadığı, gözlerin görmediği ve hiç kimsenin gönlünden geçmeyen nimetler hazırladım” ifadesini ruhani cennete bir işaret olarak kabul eder. Gazali’ye göre ruhani cennete ulaşmanın yolu, ibadet ve marifet ehli olmaktan geçer. Ruhani cehenneme ise cehalet ve günah işleyenler gidecektir. Görüldüğü gibi Gazali hem ruhun hem de cismani bedeninin azap ve mutluluğunu kabul etmektedir.

Gazali, ruhani azabın, bedenle ilgisinin olmadığını ve sadece ruha ait olduğunu ifade ederek ruhani azabı  kısıma ayırır. Birincisi, dünyanın arzularından ayrılma ateşidir. Bu grup dünyada her türlü nimeti elde etmiş, Her türlü zevki yaşamış ve tümüyle dünyaya bağlanmıştır. Ölümden sonra bunlara ulaşamamanın vermiş olduğu acı, dünyada bu nimetlere olan bağlılıkla eş değerdir. İkincisi; pişmanlık, mahcubiyet ve rezil olma ateşidir. Gazali, bu türlü azabın dünyada hayırlı ve güzel işler yapıyor gibi gözükürken aslında yaptığı işlerin i yüzü kötü ve çirkin olan kişilerin azabı olduğunu söyler. Gazali’ye göre, bu kişilere kıyamet gününde kötü eylemlerinin hakikati gösterilince, rezillikleri açığa çıkacaktır. Bunlar mahcubiyet ateşinde çeşitli azaplar çekeceklerdir. ncs ise Allah’ın cemlini görmekten yoksun ve ümitsiz olmak ateşidir. Bu türlü azabın sebebi ise kişinin bu dünyadan diğer dünyaya götürdüğü cahilliği ve ktlğdr. Bu kişi ilim ve amelle kendini temizlemediği için Allah’ın cemalini göremeyecektir (Gazali, 2021: 95-99). Gazali, ruhun yaşayacağı bu acılardan bahsettikten sonra ruhun çekeceği acıların, bedeninin acılarından daha zor ve ağır olduğunu ifade etmektedir

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ATEİST VAROLUŞÇU FELSEFE VE İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK MUKAYESESİ

Çalışmamızın bu bölümüne kadar İslam düşüncesi ve ateist varoluşçu felsefenin ölüm hakkında ileri sürmüş oldukları görüşleri aktarmaya çalıştık. Bu bölümde ise her iki düşüncenin görüşlerini birlikte ele alarak benzer ve farklı yönlerini ifade etmeye çalışacağız. Kıyaslamaya geçmeden önce ateist varoluşçu felsefe ve İslam düşüncesini ölüm konusunda mukayese etmenin ortaya çıkardığı bazı zorlukları ifade etmek gerekmektedir. Öncelikle ölümün nasıl gerçekleştiği biyolojik olarak bilim tarafından açıklansa da ölümün insan hayatındaki yeri, anlamı, ölüm sonrası insanın durumu, ruhun varlığı gibi konular metafizik alana girdiği için bu konuda genel geçer bilgiler elde etmek mümkün değildir. Bu konuda bir tecrübe edinimi de mümkün olmadığından ölüm ve ruh hakkında elde edilen bilgiler; kültürel ve dinsel kökenli, akli varsayımlara dayanan, subjektif bilgilerdir diyebiliriz. Ölümün mukayese edilmesinde ortaya çıkan bir diğer zorluk ise ölüm konusunun, doğrudan Tanrının varlığı ile bağlantılı olmasından kaynaklanmaktadır. İslam düşüncesinde Tanrının varlığı kabul edildiği için ortaya konulan bilgiler ya vahiy kaynaklı olmakta ya da akli çıkarımların vahiyle uyumlu olmasına dikkat edilmektedir. Ateist düşüncede ise tanrının varlığı kabul edilmediği için ölüm konusu sınırlı bir alanda ve ölüme farklı noktalardan yaklaşılarak tartışılmaktadır. Örnek vermek gerekirse İslam düşüncesinde, ruhun var olduğu Kur'an'da geçtiği için Müslüman filozoflar; ruhun var olup olmasından ziyade ruhun yapısı, maddesi, ortaya çıkışı, çeşitleri, bedenle olan ilişkisi, ölüm sonrası durumu gibi var olduğu varsayımından hareketle ruhu, mahiyet açısından tartışmışlardır. Oysa ateist varoluşçu felsefede bahsettiğimiz bu konulardan hemen hiçbirini ele alınmamaktadır. Ele alınan, tartışılan tek konu ruhun var olup olmadığıdır. Ateist varoluşçulukta ruhun varlığı kabul edilmediği için kendi düşüncelerinde var olmayan bir şeyi mahiyet açısından da tartışmamış ve ruh konusunda geniş, kapsamlı bir yaklaşım ortaya koyamamışlardır. Dolayısıyla İslam düşüncesi ve ateist varoluşçu felsefenin ölüme bakış açıları ve yaklaşımları genel olarak farklı alanlarda olduğundan biz her iki düşüncenin birbirleri ile kesiştiği konularda

benzerlik ve farklılıkları aktarmaya çalışacağız. Bu benzerlik ve farklılıklar da genel itibarıyla ölümün bu dünyada insan üzerinde olan etkilerine odaklanmaktadır.

3.1. ÖLÜM ANLAYIŞLARI BAKIMINDAN

Öncelikle İslam düşüncesi ve ateist varoluşçu felsefenin ölümü tanımlamasına baktığımız zaman ateist varoluşçular, ölümü tanımlarken negatif duygulardan hareketle olumsuz bir durum olarak tanımlamaktadırlar. Ateist varoluşçulardan Camus, ölümü bedeninin bozulması ve maddeye dönmek olarak tanımlamaktadır (Camus, 1990: 23). Camus'nun bu tanımında ölümün yokluk olduğuna vurgu vardır. Sartre ise ölümü, birçok şeyi eksik bırakan, yaşamın büyüsunü bozan bir gerçeklik olarak tanımlar (Sartre, 1996: 11). Görüldüğü gibi ateist varoluşçular ölümü bir son, yok olma, yaşamı eksik bırakan bir olgu olarak görmektedirler. İslam düşüncesine baktığımız zaman ise Farabi, İbn Sina ve Gazali ölümü tanımlarken ruh ve bedenin kesin olarak birbirinden ayrılması, ruhun bedeni tekrardan kullanamaması olarak tanımlamaktadırlar (Farabi, 2015; Gazali, 2016; Dorman, 2016). İslam düşüncesinin ölümü tanımlamasına baktığımızda varoluşçularda olduğu gibi mutlak bir yokluk görmeyiz. İslam düşüncesinde ölümün beden için bir son olduğu ifade edilse de ruha olan vurgu ile ölümün insan için bir son değil, aksine başlangıç olduğu ön plana çıkarılmaktadır. Hatta Gazali'ye göre ölüm, beden için de bir son değildir. Haşır zamanı bedenlerimiz de tekrar dirilecektir (Gazali, 2021: 83). Yine İslam düşüncesinde ölüm, bir son olmamasının yanında insanın aydınlanmasını ve basiretinin artmasını sağlayan, insanı kemale erdiren bir durum olarak kabul edilir. Dolayısıyla ateist varoluşçulukda olduğu gibi ölüm, insanı yarım bırakan değil aksine tamamlayan bir olgudur.

Varoluşçu filozof de Beauvoir ise ölümü tanımlarken uykuya yakın, fakat bilincin kısmen değil tamamen kaybedildiği bir durum olarak tasvir etmektedir (de Beauvoir, 2006: 31). Onun ölüm için yaptığı bu benzetme, İslam düşüncesinde Gazali'nin yaptığı ölüm-uyku benzetmesi ile neredeyse aynıdır. Fakat bu benzerlik sadece bir şekil benzerliğidir. de Beauvoir, ölümü insan doğasının bir parçası olarak görme konusunda Sartre ve Camus'dan farklı düşünse de o da diğer ateist varoluşçu filozoflar gibi ölümün bir son olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla ölümü tanımlama açısından de Beauvoir'ın ölüm-uyku benzetmesi İslam düşüncesinde Gazali'nin örneğine yakındır.

Diğer tanımlamalar ve ölüme bakış açılarının ise her iki düşüncede de birbirinden farklı olduğunu diyebiliriz.

Yine İslam düşüncesinde ölüm ikiye ayrılarak beden ölümü yanında iradi ölüme de vurgu yapılmıştır. İradi ölümden kasıt yaşam devam ederken, her türlü şehvetleri, istekleri ve arzuları öldürmek yani nefis terbiyesi yapmaktır (Farabi, 2015:136). İslam düşüncesinin iradi ölüme yapmış olduğu bu vurgu ruha dayanmaktadır. Çünkü iradi ölüm ruhun özgürlüğü ve mutluluğu için gereklidir. Sonuç itibarıyla İslam düşüncesinde ölüm, ruhla birlikte ifade edilmiştir. Çünkü İslam düşüncesinde ruh insanın asli parçasıdır. Dolayısıyla ruh anlaşılmadan ölüm anlaşılamaz. Oysa ateist varoluşçu felsefede ruh kabul edilmediği için ölüm her şeyin sona ermesi, yokluk ve hiçlik olarak tanımlanmaktadır.

Ölüm hakkında bilgi edinme konusunda ise ateist varoluşçulardan Sartre, ölümün deneyimlenemez bir durum olmasından dolayı ölüm hakkında gerçek bir bilgimizin olamayacağını ifade eder (Sartre, 1995: 304). Yine de Beauvoir'a göre de ölümün kendisi ussal olmadığı için ölüm hakkında usa dayalı bir anlayış geliştirilemez (de Beauvoir, 2009: 45). Camus da benzer şekilde ölüm hakkındaki bilgilerimizin gözleme dayanan sınırlı bilgiler olduğunu ifade eder (Camus, 1988: 47). İslam düşüncesine gelince Gazali de ateist varoluşçular gibi ölüm hakkında akılla bilgi elde edilemeyeceğini kabul etmektedir. Bu konuda Farabi ve İbn Sina'yı da eleştirir. Gazali'ye göre ölüm hakkında bilgi edinmenin tek yolu şeriattır. Yani Kur'an ve peygamberden başka hiç kimse ölüm hakkında bilgi veremez. Dolayısıyla İslam düşüncesinde Gazali ile ateist varoluşçu filozofların ölüm konusunda akli edilgin görmelerini benzer bir anlayış olarak kabul edebiliriz. Farabi ve İbn Sina ise bu düşünceye katılmaz. Onlara göre akılla veya kıyaslama ile ölüm ve ahiret hakkında bilgi elde edilebilir.

3.2.ÖLÜMÜ TASNİF ETME BAKIMINDAN

Ölümün ortaya çıkma, gerçekleşme şekline baktığımız zaman ateist varoluşçulukta ölüm hakkında doğal olan ve doğal olmayan şeklinde ikili tasnif yapılır. Bu tasnifi özellikle yaşlılık konusunda muhtelif eserleri olan de Beauvoir yapmaktadır. Ona göre eğer bir ölüm insanın yaşlanmasından dolayı organların işlevlerini kaybetmesi şeklinde gerçekleşirse doğal ölüm olur. Fakat insanın ölümünde dış bir etken var ise bu ölüm doğal bir ölüm olmaktan uzaktır (de Beauvoir, 1970: 39). İslam düşüncesinde buna benzer bir

tasnifi İbn Sina yapmaktadır. İbn Sina da kişinin belli bir yaşa geldikten sonra yani yaşlandıktan sonra ölmesini ecel ile ölme kabul ederken, bir başkası tarafından öldürülmeyi veya hastalık nedeniyle ölmeyi doğal ölüm olarak kabul etmez (Topdemir, 2009: 242). Anladığımız kadarıyla ölüm, biyolojik olarak her iki düşüncede aynı olsa da ortaya çıkması bakımından doğal olan ve olmayan şeklinde tasnif edilmektedir. Bu bilgilerden hareketle ölümün gerçekleşme şekline olan yaklaşımda, İbn Sina ve De Beauvoir'ın görüşlerinin oldukça benzer olduğunu ifade edebiliriz.

3.3. ÖLÜM-BİLİNÇ İLİŞKİSİ BAKIMINDAN

Ölüm konusunda ortaya atılan görüşlerden bir diğeri de insanın ölümünün hayvan ve bitkilerin ölümü ile kıyaslanmasıdır. Ateist varoluşçu felsefede insanın ölümü diğer canlıların ölümünden farklı bir yere konulmaktadır. Çünkü öleceğinin bilincinde olan tek canlı insandır (Camus, 1990: 106). Sartre bu konuda ölüm dediğimiz olgunun var olmasını dahi bilincin varlığına bağlamaktadır. Çünkü yaşanan her şeye anlam veren insan bilincidir. Dolayısıyla bilinç olmadan ölüm anlaşılamaz (Sartre, 2011: 55). İslam düşüncesinde ise İbn Sina insan ruhunu cevher olarak kabul eder ve bitki ve hayvanlardan ayırır. Bitki ve hayvanda akıl olmadığı için ölüm ve sonrası hakkında bir bilinçleri de olmamaktadır. Ölümle birlikte hayvan ve bitkiler yok olmaktadır. İnsan ruhu ise cevher olduğu için varlığı devam edecektir. Görüleceği gibi her iki düşüncede de insanın ölümüne yani bilincin ölümüne diğer canlıların ölümünden farklı bir anlam verilmektedir. Bu bakış açısıyla her iki düşüncenin benzer olduğunu ifade edebiliriz. Buradaki farklılık ise ateist varoluşçu düşünce, insanın bilinçli olmasına vurgu yaparken, bilinçli bir ölüm olacağını fakat sonunda yine de bitki ve hayvanlar gibi yok olacağını ifade eder. Oysa İslam düşüncesinde insanın ölümünün bilinçli olmasının yanında insanın sonsuzluğuna da vurgu yapılmaktadır.

Yine ateist varoluşçu filozoflardan Sartre, ölüm olmadan yaşamın eksik, havada kalan tamamlanmamış bir durum olduğunu düşünür. O, ölümü bir müziğin final ezgisine benzeterak yaşamı tamamlayan bir gerçeklik olarak kabul eder. İslam düşüncesine baktığımızda da benzer şekilde ölüm bir kemale erme, insanın gözündeki perdenin kalkması, basiretinin artması olarak kabul edilir (Gazali, 2016: 5/48). Bu ifadelerden hareketle her iki filozofta da ölüm, bu dünyada insanın kemale ermesi için tamamlaması gereken bir gerçekliktir. Fakat ölümün, insanı tamamlaması konusundaki sebepler, iki

düşünür için de farklıdır. Nitekim Sartre, ölümü insanın tamamlaması gereken bir son olarak kabul edip kemal olarak görmektedir. Oysa Gazali, İbn Sina ve Farabi kemale erme konusunda ruha odaklanmaktadır. İslam düşüncesi, Sartre'da olduğu gibi ölümü beden kemali olarak değil, ruhun kemale ermesi, aydınlanması aslına dönmesi olarak kabul etmektedir. Hatta burada Farabi, bu kemale ermenin herkes için olmayacağını erdemliler için olacağını diğer ruhların yok olacağını ifade etmektedir. Gazali de benzer şekilde ölümün, sadece iyi insanlar için bir kemale erme olduğunu ifade ederek, amelleri kötü olan insanların kemale erme değil, bir düşüş yaşayacaklarını ifade etmektedir (Akçay, 2005: 89).

3.4. ÖLÜMÜ DÜŞÜNMEK-BEKLEMEK BAKIMINDAN

İslam düşüncesi ve ateist varoluşçuluğun ölümü düşünmek, hatırlamak ve onu beklemek konusunda ortaya koyduğu düşüncelere baktığımızda da her iki düşüncenin birbirinden farklı olduğunu söyleyebiliriz. Öncelikle ateist varoluşçu felsefeye bakacak olursak, Sartre, ölümle yüz yüze gelinceye dek ölümü düşünmediğini ifade eder (Sartre, 1995: 292). Ona göre ölüm yaşlılıkta düşünülebilir fakat gençken ölümü beklemek, yaşamı ve hedefleri daha en başta öldürmek anlamına gelmektedir (Sartre, 2011: 667). Dolayısıyla ölüm düşünülmemelidir. Yine de Beauvoir de benzer şekilde her insanın ölümü düşündüğünü fakat bu düşüncenin esas olarak yaşlılıkta bedensel değişimle beraber başladığını söylemektedir (de Beauvoir, 1970: 15). Buradan hareketle diyebiliriz ki, ateist varoluşçu felsefede ölümün düşünülmesi, hatırlanması yaşamı kesintiye uğratmaktadır. İslam düşüncesinde ise özellikle Gazali, ölümün düşünülmesine, hatırlanmasına çok önem vermektedir. Gazali, Hz. Peygamberin sözlerinden hareketle ölümü düşünmenin insanın kalbindeki pası söküp atacağını ifade etmektedir. Gazali'nin ölümün hatırlanmasını önemli görmesinin sebebi, kişiyi bu dünyada iyi davranışlara yönlterek ölüme her an hazır bulundurmak ve ahiret mutluluğunu sağlamaktır. Çünkü asıl olan diğer dünyadır. Sartre'a göre ise Gazali'nin bahsettiği şekilde ölüme her an hazır olmak mümkün değildir. Bu durum söylemesi kolay olsa da uygulanması zor bir şeydir. Sartre'a göre ölüm beklenilse bile bu anlamsız bir olaydır (Sartre, 2011: 665). Çünkü ölüm zamanını biz seçmiyoruz, seçmediğimiz bir şeye de hazırlanmamız mümkün değildir. Sartre bu konuda ölümü doğumla bir tutar. Nasıl ki doğum zamanı seçilemez, beklenilemez aynı şekilde ölüm de beklenilemez. Üstelik ömürde bir dakika eksik veya

fazla olması her şeyi değiştirebilirken ölümü beklemek anlamsızdır. Dolayısıyla Sartre’a göre idam ve intihar dışında hiçbir ölüm beklenilemez. Sartre, İslam düşünce geleneğinde tartışılan üç kardeş meselesine benzer bir örnek ile ölümün beklenmesini anlamsız bulmaktadır. Yine Sartre, insanın her an ölüm düşüncesi ile beraber yaşamasını, insanın özgürlüğünün önünde bir engel olarak görmektedir. Çünkü bu düşünce insan yaşamını kısıtlayacaktır. Sartre, ölümün hayatımızın anlamını belirleyen asıl etken olmasını kabul etmez (Sartre, 2011: 670). Ölümü düşünme konusundaki aktardığımız bu bilgilere bakınca özellikle Sartre’ın ikinci bir yaşamı kabul etmediği için bu dünya yaşamına değer verip odaklandığını, Gazali’nin ise bu dünyayı geçici olarak kabul edip asıl olan ahiret hayatına odaklandığını ifade edebiliriz.

Ani ölüm konusuna gelince Sartre, ani ölümü de normal ölüm gibi beklenilemez kabul etmektedir. Fakat ani ölümün sonuçlarını normal ölüme göre daha ağır kabul etmektedir. Sartre’ın ani ölümü daha ağır görmesinin sebebi ise yaşamı yarım bırakmasından kaynaklanmaktadır. Bir yazar üzerinden örnek veren Sartre, belki de ölümsüz bir eser verecek olan bir yazarın ani ölümünden dolayı unutulup gitmesini acı bir durum olarak görmektedir. de Beauvoir da ölümü kabul edilebilir bulsa da ani ölümü kabullenemez ve “bir motorun göğün orta yerinde duruvermesi kadar kaba, beklenmedik şey” olarak tanımlar (de Beauvoir, 2009: 48). İslam düşüncesinin ani ölüme bakış açısına gelince İbn Sina, ani ölümün ortaya çıkmasının insanda korku ve vesvese gibi duyguları artıracaklarını ifade etmektedir. Bu durumda da korkan insan tanrıya yönelecektir (Larudi, 2011: 101). İbn Sina’nın ani ölüme olan yaklaşımı insan merkezlidir. Gazali’nin ani ölüme bakışı ise ahiret merkezlidir. Gazali’ye göre “ani ölüm, hazırlık yapanlar için iyi ama hazırlık yapmayanlar için kötüdür.” (Gazali, 2016: 2/581). Çünkü Gazali’ye göre ani ölüm acısız bir ölümdür. Kişi eğer ölüme hazırlıklı ise bu durum iyidir. Eğer hazırlık yapmamışsa bu durum kötüdür. Yine Gazali’ye göre ani ölümün kötü karşılanmasının sebebi, kalbin kötü hatıralarla dolu olmasından kaynaklanmaktadır. Son olarak Gazali’ye göre ani ölümün korkusundan kurtulmak ilim elde etmek ile mümkün olabilir. Sonuç itibarıyla ani ölüme baktığımızda ateist varoluşçu filozoflar ile İbn Sina, ani ölümü, insani açıdan ele alarak insan psikolojisi üzerine odaklanmaları her iki düşüncenin benzer yönü olarak kabul edilebilir. Fakat Gazali’nin ani ölüm yaklaşımı ateist varoluşçulardan oldukça farklıdır. Çünkü Gazali’nin ani ölüme yaklaşımı, tamamen ahiret hayatını ön plana almakta ve ruhun durumuna odaklanmaktadır.

3.5. ÖLÜM ANI VE ÖLÜM ACISI BAKIMINDAN

İslam düşüncesi ve ateist varoluşçu düşüncenin ölüm anında yaşananlarla ilgili düşüncelerine baktığımızda birbirine benzer çıkarımlar görebiliriz. Öncelikle ateist varoluşçulardan Camus'ya göre ölüm anının acısı çok fazladır. Öyle ki insanın ölüm anında çektiği acılar, onun bu dünyada yaptığı tüm suçları bağışlatmak için yeterlidir (Camus, 2013: 35). de Beauvoir da Camus gibi ölümün çok acı veren zor bir durum olduğunu düşünür. O, bir insanın can çekişmesini görmektense ölümünü görmeyi dilediğini ifade eder (de Beauvoir, 2009: 36). Sartre da benzer şekilde ölüm düşüncesinin bile canını acıttığını ifade etmektedir (de Beauvoir, 1974: 60). İslam düşüncesine baktığımızda da ölümün çok acı veren bir olgu olduğuna vurgu yapılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber, ölüm acısının hafif olması için dua etmiş ve ölümün üç yüz kılıç darbesine denk olduğunu ifade etmiştir. Gazali de ölüm acısı karşısında insanın dehşete düşüp dilinin tutulacağını ifade etmektedir. Yine Gazali'ye göre ölümün acısını onu yaşayan ve peygamberlerden başkası bilemez (Gazali, 2021: 884). Görüleceği üzere ateist varoluşçu filozofların ölümün acısı ile ilgili görüşleri, İslam düşüncesinin görüşleri ile benzerdir. Her iki düşüncede de ölüm insana acı veren, yaşanılması zor bir durumdur. Burada İbn Sina hem ateist varoluşçulardan hem de Gazali'den ayrılarak ölüm acısı hakkında farklı bir görüş ortaya koyar. İbn Sina'ya göre acı sadece idrak edende yani tadanda bulunur. Kendisinde ruh bulunmayan cisim ne üzülür ne de acı çeker. Dolayısıyla ruhun bedenden ayrılması demek olan ölümde hiçbir acı yoktur. İbn Sina ruh olmadan bedeni canlı kabul etmediği için ölüm anında da bedenin acı çekmediğini düşünmektedir.

Bir insanın ölüm anına şahit olan Camus ve Sartre ölümün çok zor ve korkunç olduğunu ifade ederler. Bu duruma şahit olmanın da insan üzerine birçok tesiri olduğunu düşünürler. Nitekim Camus, şahit olduğu ölümlerden sonra daha çok alçak gönüllü olduğunu davranışlarının da daha olumlu olduğunu ifade etmiştir (Camus, 1996: 64). Aynı şekilde Sartre da can çekişen bir insana, bir ölüme şahit olunca ölüden çıkıp insana tesir eden bir şey olduğunu ifade eder (Sartre, 1995: 233). İslam düşüncesinde de ölümün insan üzerine olan tesiri bilindiği için kişinin ölümü anması, cenazeye katılması gibi ölümü hatırlatacak birçok davranış tavsiye edilmektedir (Gazali, 2021:150). Bu bilgilerden hareketle diyebiliriz ki ölümün, ona şahit olan insanları etkilediği her iki düşüncede de var olan ve benzer bir yaklaşımdır. Buradaki farklılık ise ateist varoluşçu düşüncede ahiret

hayatı olmadığı için ölüme şahit olmak, ölümü düşünmek tavsiye edilmez. Sadece bu tür bir şahitlik yaşandığında insana olan tesirlerinden bahseder. Oysa İslam düşüncesinde ahiret mutluluğunu elde etmek için ölümü sürekli hatırdan tutmak tavsiye edilmektedir.

3.6. ÖLÜMÜN İSTENMESİ BAKIMINDAN

Ölüm konusunda mukayese edeceğimiz bir diğer konu ise ölümün arzulanması, istenilmesidir. Öncelikle ateist varoluşçu düşünceye baktığımız zaman Camus, ölümü rahatsızlık veren istenilmeyen bir durum olarak tasvir etmiştir. Ölümün arzulanmasını ve ölmek için acele edilmesini doğru bulmamaktadır. Bu konuda ölmek için kendilerine veba bulaştıran Habeşli Hristiyanların yaptığı şeyi de yanlış bulmaktadır. Yine Camus’ya göre ölmek isteyen insan sayısı çok azdır. Çünkü insanlar hayata tümüyle sahip olmak ve yaşamda devamlılık istemektedirler (Camus, 1990:196). Camus’ya göre ölümü isteyen çok küçük bir azınlık vardır. Bu insanlar da yaşam anlamsız hale geldiği için ölümü isterler. Yani umutsuz, amaçsız insanlar ölümü arzulamaktadırlar. İslam düşüncesinde ölümü arzulamak konusuna baktığımızda ateist varoluşçu yaklaşımla neredeyse birebir benzerlikte yorumlar görmekteyiz. Örneğin Gazali’ye göre insan kendi zatını sever, kendi zatını seven de ölmek istemez. Gazali ölümü istememe konusunda insanın tüm sınırlarını zorladığını şöyle ifade eder: “İnsan, hiç acı çekmeden ve sonrasında azap olmadan öleceğini bilse hatta ölümden sonra yeniden dirilmeyeceği kesin olarak söylene dahi ölümü istemez” (Gazali, 2016: 7/358). Görüldüğü gibi Gazali de Camus gibi insanların hayata tümüyle sahip olmak istediklerini ifade etmektedir. Yine Gazali, Camus’da olduğu gibi ölmek isteyen insanların küçük bir azınlık olduğunu düşünür. Bunlar da garip dertleri olan, beklentisi kalmayan ve çok acı çeken insanlardır. Camus insanın bu dünyada sürekli kalma isteğini içindeki ölümsüzlük arzusuna bağlamaktadır. Gazali de Camus’ya benzer şekilde insanın yok olmak istememesini ve dünya nimetlerine olan düşkünlüğünü ölümsüzlük arzusuna bağlamaktadır. Yine İslam düşüncesinde Farabi de Camus gibi ölümün istenilmesini doğru bulmaz. Fakat Farabi bu düşüncesini tüm insanlar üzerinden ifade etmemektedir. Farabi’ye göre faziletli insanlar ölümü istememeli ve uzun yaşamanın yollarını aramalıdır (Farabi, 1987: 63). Çünkü faziletli insan topluma faydalı olmaktadır. Görüldüğü gibi temelde ölümü istememe düşüncesi Camus ve Farabi’de benzer olsa da Farabi bu durumu faziletli insanlarla sınırlı tutmaktadır.

3.7. ÖLDÜRME VE İNTİHAR ETME BAKIMINDAN

İslam düşüncesi ve ateist varoluşçu felsefeyi mukayese edeceğimiz bir diğer konu ise insanın öldürülmesidir. Ateist varoluşçu felsefede yaşam her zaman öncelenir ve dokunulmaz kabul edilir. Örneğin Camus, sebep her ne olursa olsun bir insanın öldürülmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre bir insanın katil olabilmesi için cahil ve kesin inançlı olması gerekmektedir. Çünkü Camus'ya göre bir insanı öldürmek akıl ve mantık dışı bir durumdur (Camus, 1990: 157). de Beauvoir'a göre de bir insanı öldürmek; acımasızlık, acıdan zevk alan mazoşistlik ve kıyıcı ruh halinden başka bir şey değildir. de Beauvoir için böyle bir insan da hastalıklıdır ve tedavi edilmesi gerekir (de Beauvoir, 2009: 49). de Beauvoir, gençlik yıllarında ölümün ceza olarak verilebilmesini kabul etmiş olsa da daha sonra ceza için de olsa ölümün olmamasını, cezanın da onarıcı olması gerektiğini savunmaktadır. Benzer şekilde Sartre da her türlü suçu işleyen insanın affedilebileceğini fakat insanı öldürenlerin affedilmemesi gerektiğini düşünür. Sartre sadece insanın öldürülmesini değil, aynı zamanda bir bebeğe kürtaj yapılmasını da cinayet olarak kabul etmektedir (Sartre, 2011, 80). İslam düşüncesinin bakış açısına gelince ateist varoluşçu felsefede olduğu gibi İslam düşüncesinde de insanın yaşamı kutsaldır. İnsan öldürmenin büyük günahlardan biri olduğu ve affedilmeyeceği ifade edilmektedir. (Nisa, 3/93) İnsan yaşamının dokunulmaz olduğu konusunda her iki düşünce de aynı şeyi ifade etmektedir. Fakat suçlu kişinin öldürülmesi konusunda İslam düşüncesi ateist varoluşçu filozoflardan farklıdır. Nitekim İbn Sina, öldürmenin tümü iyidir veya tümü kötüdür şeklindeki bakış açısını kabul etmez. İbn Sina'ya göre gerektiği şekilde, gerektiği zaman katli gerekeni öldürmek yiğitliktir. Yine Gazali'ye göre bir insanı haksız yere öldüren katile kısas cezası uygulanabilir (Gazali, 2021: 670). Sonuç olarak her iki düşünce de insan yaşamının önemi ve öldürmenin kötü olması konusunda hemfikirdir. Fakat öldürmenin bir ceza olarak kullanılması İslam düşüncesinde kabul edilirken, ateist varoluşçu düşüncede ceza olarak kullanılması dahil hiçbir şekilde kabul edilmemektedir.

Kişinin kendisini öldürmesi, intihar etmesi konusunda da her iki düşünce benzer şeyleri ifade etmektedir. Nitekim Sartre, bir insanın kendini öldürmesini boş ve kimseye fayda vermeyecek bir şey olarak tanımlar (Sartre, 2011: 672). Ona göre insan intihar etse bile belirsizlikten kurtulamayacaktır. Sartre kendisi de intihar etmeyi düşünürken

kimsenin buna üzülmeyeceğini düşünüp vazgeçmiştir. de Beauvoir da insanın kendisini öldürmesine karşı çıkar, ölümün doğal yolla insana gelinceye dek yaşamın devam etmesi gerektiğini düşünür. de Beauvoir intihar eden bir insanın ölümünden çok, onu intihara mecbur kılan nedenlerin acı olduğunu ifade etmektedir (de Beauvoir, 1972: 98). İslam düşüncesinde de Gazali, “Kendinizi tehlikeye atmayın.” (Bakara, 2/195) ayetinden hareketle hiçbir tehlike yokken kişinin kendini ölüme atmasını doğru bulmamaktadır. Hatta insanın kendisini bu şekilde öldürmesini haram kabul etmektedir (Gazali, 2016: 5/378). Dolayısıyla hem İslam düşüncesinde hem de ateist varoluşçu felsefede kişinin kendisini öldürmesi doğru kabul edilmemektedir. Her iki düşünce de yaşamın tercih edilmesini savunmakta ve bu konuda benzer görüşler ileri sürmektedir.

Burada ifade edilmesi gereken bir başka durum ise insanın bir amaç uğrunda ölmesi, ölümü göze almasıdır. İlk olarak ateist varoluşçu felsefeye bakacak olursak Sartre, ölüm er ya da geç geleceği için ölümün değerli şeylere atfedilmesini doğru bulmaktadır. Örneğin insanların yaşamının devam edebilmesi için veya barış içinde yaşayabilmeleri için ölüm gerekiyorsa Sartre’a göre bu durum karşısında cesur olmak gerekir. Hatta Sartre, savaşta ölenlerin gururlu bir ölümle öldüklerini düşünmektedir (Sartre, 2010: 27).

İslam düşüncesine baktığımız zaman ise Farabi insanın kendisini boş yere tehlikeye atmaması gerektiğini ifade eder. Ancak Farabi’ye göre de faziletli insan, şehir halkının veya insanların faydasına olacak bir durumda kendi canını hiç düşünmeden feda eder hatta bu durumdan da mutluluk duyar (Farabi, 1987: 63). Nitekim Kur’an’da bu durumda ölen insanlara ‘şehit’ denilmiş ve onlardan övgü ile bahsedilmiştir. (Muhammed, 47/4) İbn Sina’da Farabi ile benzer düşüncededir. Ona göre de insan şehri ve vatanını korumak için hem ölebilir hem de öldürebilir (İbn Sina, 2010: 91). Görüleceği üzere hem Sartre hem de Farabi ve İbn Sina’ya göre değerli şeyler uğruna ölmek anlamlı ve gerekli kabul edilmiştir. Bu konuda Camus ise hem Sartre’a hem de İslam düşüncesine muhaliftir. Ona göre inanç ve değerleri için ölmek, inançlarını yeşertmek için kendilerini soldurmak anlamsız ve gereksiz bir davranıştır. Çünkü Camus’ya göre insan ne olursa olsun yaşamda kalmaya çalışmalıdır. Hatta Camus, Fransız ordusunda Almanlara karşı savaşırken ölüm hakkında tartıştığı yaşlı bir adama, “ölü bir Fransız olmak yerine yaşayan bir Alman olmayı tercih ederim” demiştir (Sartre 2008b:48). Çünkü onun için zorunlu olmadıkça ölümü göze almak rasyonel bir davranış değildir. Camus’ya göre yaşam, her durumda ölümden üstündür. Dolayısıyla ölüm karşısında yaşam tercih edilmelidir.

3.8. ÖLÜM KORKUSU BAKIMINDAN

Çalışmamız bağlamında mukayese edeceğimiz bir diğer düşünce ise ölüm korkusudur. Öncelikle ateist varoluşçu felsefeye baktığımızda ölüm korkusunun genel olarak yaşama bağlılıktan kaynaklandığı ifade edilmektedir. Nitekim Camus, ölüm korkusunun sebebini sınırsız yaşam isteğinde bulur. Ona göre ölümden korkmanın bir diğer sebebi ise güçsüzlüğü yüceltmek ve kaliteli yaşamdan bihaber olmaktır (Camus, 1991: 121). Sartre'a baktığımızda ise kendisinin yoğun ölüm korkusu yaşadığını görürüz. Sartre asıl korkunun ölümün kendisinden değil onunla yüzleşmekten kaynaklandığını ifade etmektedir (Sartre, 1999: 12). Yine ona göre, ölüm korkusunun sebebi, öldükten sonraya dair bilgisizliğin insanları dine yönlendirmesi ve dini söylemin de korku üzerine kurulu olmasıdır. de Beauvoir ise ateist varoluşçular arasında ölüm korkusunu en yoğun hisseden filozoftur. Ona göre de yaşamaya olan bağlılık insanın ölüm korkusunu tetiklemektedir (de Beauvoir, 2009: 43). Dolayısıyla yaşama bağlılık olduğu sürece ölüm korkusu da olacaktır.

İslam düşüncesinde ölüm korkusuna baktığımızda ölüm, insanın kemale ermesi için gerekli görülse de İbn Sina'ya göre insanın yaşadığı korkuların en büyük ve en şiddetlisi ölümdür. Yine ölüm, tüm insanlar tarafından bilinen ve bir durum olsa da ölüm korkusuna karşı koyulamamaktadır. İslam düşüncesinde ölüm korkusunun nedeni ise ateist varoluşçu düşüncede olduğu gibi insanın yaşama olan bağlılığı, dünya nimetlerini bırakmak istememesi, mal ve servete olan düşkünlüğünden kaynaklanmaktadır (Farabi, 1987: 62; İbn Sina, 1988: 91; Gazali, 2016:1/166). Bunun yanında İbn Sina'ya göre ölümden sonra kendilerini mutlu edecek amelleri yapamamak, cahillik, ölünce nereye gideceğini bilmemek, tamamen yok olacağını düşünmek, öldükten sonra azap çekmek gibi farklı sebepler de ölüm korkusuna neden olmaktadır (İbn Sina, 1988: 94). Görüldüğü gibi İslam düşüncesinde ölüm korkusu, ateist varoluşçu felsefeye göre daha geniş bir açıdan ele alınmaktadır. Yani ölüm korkusuna neden olarak ateist varoluşçu düşüncede olduğu gibi sadece bu dünyadan ayrılma kaygısı değil aynı zamanda ahiret ile ilgili birçok durumun da ölüm korkusuna neden olduğu ifade edilmektedir. Hatta İbn Sina ölüm korkusu ile ilgili müstakil bir kitap dahi yazmıştır. Sonuç olarak ölüm korkusunun sebepleri ateist varoluşçu felsefede sadece dünya kaynaklı iken İslam düşüncesinde ölüm korkusu hem dünya hem ahiret kaynaklıdır.

Ölüm korkusundan kurtuluş konusuna gelince ateist varoluşçu düşüncede Camus, insanın ölüm karşısında yapabileceği üç şey olduğunu ifade eder: Parasal olarak bağımsız olmak, zamanını özgürce düzenleyebilmek ve kalbin dingin olmasıdır (Camus, 1991: 7). Camus'nun ölüm korkusu için önerdiği şey, zenginlik ve dünya sefahatidir. Onun bu yaklaşımı ölüm korkusu ile baş etmekten çok, onu baskılamak ve unutmaktır. Sartre ise ölüm korkusundan kurtulmak için yaşamın dolu dolu yaşanmasını, insanların bir işle meşgul olmalarını, sabah olunca yataktan bir amaç için kalkmalarını ve insanın herhangi bir amacının olmasını tavsiye etmektedir (Sartre, 2011: 85). Çünkü Sartre'a göre ölüm en çok boş olan insanı etkilemektedir. Meşgul olan insanın bunları düşünmeye vakti olmayacaktır. Sartre'ın ölüm korkusu ile baş etmedeki bir diğer yöntemi ise sıradan bir insan olmaktır. Çünkü sıradan olan insanın hayattan beklentisi daha az olacağı için ölümü kabul etmesi, daha kolay olacak dolayısıyla ölüm korkusu azalacaktır. de Beauvoir'a baktığımızda da Sartre gibi o da ölüm korkusunun çaresini, insanın beklentisinin kalmamasında görmektedir. Örneğin yaşlılıkta insanın beklentisi azalır, dolayısıyla insanın ölüm korkusu da azalır. de Beauvoir'ın burada ifade etmeye çalıştığı şey aslında gelecek kaygısıdır. Bu da ancak insan yaşlanınca azalabilir. Yine ona göre dostluk, arkadaşlık, aşk gibi duygular da kısmen ölüm korkusunu azaltabilir. de Beauvoir'ın ölüm korkusu ile baş etmek için yaptığı son şey ise okumaktır (de Beauvoir, 2006: 148). de Beauvoir ölüm korkusunu azaltmak için ifade ettiğimiz yöntemleri tavsiye etse de hayata sıkı sıkıya bağlı olanların ölüm korkusundan kurtulamayacağını düşünmektedir.

İslam düşüncesinin ölüm korkusu ile baş etme yöntemlerine bakacak olursak ölüm korkusunun en önemli sebebi cahillik olduğu için bilgi sahibi olmak ölüm korkusuna karşı yapılacak en etkili yöntemdir. Çünkü bilgisiz insan, ölümle beraber başına gelecekleri bilemez, dolayısıyla o bilmediği şeyden de korkacaktır. İslam düşüncesinde Gazali'ye göre ise ölüm korkusundan kurtulmanın bir diğer yolu ahiret hayatına hazırlanmak ve iyi ameller biriktirmektir (Gazali, 2016:7/388). İbn Sina ise insanın ölüme bakış açısını tamamen değiştirerek ölüm korkusu ile baş etmek istemektedir. Ona göre ölüm ilahtan geliyorsa burada kötü olan ölüm değil, ölümden korkmaktır. Çünkü ilahtan insana kötü bir şey gelmeyecektir (İbn Sina, 1988: 99). Ölüm korkusunun sebeplerinde olduğu gibi bu korku ile baş etme yönteminde de ateist varoluşçu düşünce, ahireti kabul etmediği için sorunu bu dünya yaklaşımı ile çözmeye çalışmaktadır. İslam düşüncesi ise ölümü hayatın

doğal bir parçası olarak kabul ederek insanın doğru bilgi ve amelle bu korkudan kurtulabileceğini ifade etmektedir.

3.9. ÖLÜM-ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ BAKIMINDAN

Ölüm ve özgürlük ilişkisine değinecek olursak ateist varoluşçu felsefenin ölüm-özgürlük anlayışı iki farklı şekilde ele alınabilir. Birincisi, ölüm bir son olduğu için ölen kişiyi değil daha çok yakınında bulunan diğer insanları özgürleştirir (Camus, 2013: 15). Çünkü ölen insana karşı sorumlulukları kalmamaktadır. Nitekim Sartre, babasının ölümünü kendi özgürlüğünün bedeli olarak kabul ettiği için bu durumu olumlu karşılamıştır (Sartre, 2010a: 11). Dolayısıyla ölüm, ölenin kendisine değil yakınlarına özgürlük sağlamaktadır. İkinci yaklaşım ise ölümün bu dünyada kişinin özgürlüğüne engel olmasıdır. Bu konuda de Beauvoir kendini bilinçli, etkin ve özgür hisseden insanın ölümle karşılaşınca edilgin ve tutsak hissetmeye başladığını ifade etmiştir (de Beauvoir, 1981: 226). Yani insan ölüm karşısında, hatta ölüm düşüncesi karşısında özgürlüğünü kaybetmektedir. Camus da aynı şekilde ölüm olduğu sürece insanın gerçek anlamda özgür olamayacağını ifade etmektedir. Görüldüğü gibi ateist varoluşçu düşüncede ölüm, insanın özgür olmasının karşısında bir engel olarak kabul edilmektedir. Burada ateist varoluşçulardan sadece Sartre, ölümün özgürlüğe engel olmadığını ifade etmektedir. Sebebini ise ölümle özgürlük sınırlarının kesişmemesine bağlamaktadır. Sartre, “ölmek için özgür değilim, özgür bir ölümlüyüm” diyerek özgürlük konusunda diğer iki varoluşçu filozoftan ayrılmaktadır (Sartre, 2011: 680). Dolayısıyla Sartre’a göre ölüm hayatın merkezine konulmamalı, ölüme karşı özgürlük insanın elinde olmalı ve onu korumalıdır.

İslam düşüncesinde ölüm ve özgürlük yaklaşımına baktığımızda ise ateist varoluşçu felsefenin tam zıddı bir anlayış görmekteyiz. Nitekim İslam düşüncesinde ruhun varlığı kabul edilip insanın asli unsuru olarak ifade edildiği için ölüm, insanı kısıtlayan değil özgürleştiren bir olgu olarak kabul edilmektedir. Örneğin Gazali, bedeni ve dünyayı bir cezaevine; ölümü ise buradan kurtulup hür olmaya benzetmektedir (Gazali, 2016: 7/411). İbn Sina ve Farabi de benzer şekilde ruhun bedende tutsak olduğunu düşünürler (Akşit, 2013: 3). Ölüm-özgürlük konusunda her iki düşüncenin birbirine zıt olmasının asıl sebebi ise insan tanımlarına dayanmaktadır. İslam düşüncesi insanı, ruh ve beden birleşiminden hareketle tanımlarken; ateist varoluşçular insanı sadece beden ile tanımlanmaktadır.

Dolayısıyla ateist varoluşçular ölüme sadece bu dünya açısından baktığı için ölümü ya yakınlarının özgürlüğü ya da yokluk olarak görmektedir. İslam düşüncesi ise duruma ahiret açısından baktığından ölümü kişinin, dolayısıyla ruhunun özgürlüğü olarak kabul etmektedir.

3.10. ÖLÜMSÜZLÜK BAKIMINDAN

Ateist varoluşçu felsefe ve İslam düşüncesini mukayese edeceğimiz son konu ise ölümden sonra var olmanın imkânı yani ölümsüzlüktür. Öncelikle ateist varoluşçu düşüncenin ölümsüzlüğe bakış açısını ele alacak olursak Camus, ölümsüzlük inancının ortaya çıkmasının Tanrı inancından kaynaklandığını ifade etmektedir. Dolayısıyla Camus'ya göre Tanrı olmazsa ölümsüzlük inancı da olmayacaktır. Camus, ölümsüzlük inancının tarihsel süreçten gelen bir duygu olduğunu, aklın öne sürdüğü din ve metafizik inançların ise bir yanılgıdan ibaret olduğunu ifade etmektedir (Camus, 1988: 40). Aynı şekilde Sartre da ölümden sonra bir hayatın varlığını zırvalık olarak kabul etmiş ve reddetmiştir (de Beauvoir, 1997: 32). Özetle ateist varoluşçu felsefeye göre ölümsüzlük inancı, insanın tarihten getirdiği bir zırvalık, aklın insanı rahatlatmak için sunduğu bir yanılgıdır.

İslam düşüncesinin ölümsüzlük inancına baktığımızda ise İbn Sina, ölümsüzlük hakkında olan bilginin şeriattan ve akıl yoluyla yapılan kıyaslamalardan elde edilebileceğini ifade eder. Gazali ise ölümsüzlük konusunda aklın yetkinliğini kabul etmez fakat o da ölümsüzlük bilgisinin şeriattan elde edileceğini düşünür. Ölümsüzlük inancının temelleri açısından baktığımızda ateist varoluşçu düşünce tanrı, ruh gibi metafizik varlıkları kabul etmediği ve aklın bir alanı olarak görmediği için ölümsüzlüğü kabul etmemektedir. İslam düşüncesi ise Tanrı ve ruhun varlığını kabul ettiği için vahyi bilgiyi de esas alarak ölümsüz bir hayatın mümkün olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla İslam düşüncesinde ölümden sonra hayat, varlık-yokluktan ziyade mahiyet açısından tartışılmıştır.

Yine ateist varoluşçu düşünürler ölümsüzlük inancını olumsuz bir durum olarak ifade ederler. Nitekim Camus, ölümsüzlük inancının insanın bu hayattan çekilmesine ve hayatı hakkını vererek yaşamasına engel olduğunu ifade eder (Camus, 1988: 69). de Beauvoir'da Camus gibi sonsuz bir hayat varsa insanın bu hayattan çekilmesi gerektiğini

ifade etmektedir (de Beauvoir, 1993: 92). Camus'nun ölümsüzlük inancına bir diğer eleştirisi ise bu inancın, insanları kontrol etmek için kullanıldığıdır. Dolayı ise Camus'ya göre ölümsüzlük anlayışı insanların özgür olmasının önünde duran büyük bir engeldir. Son olarak Camus, ölümsüzlük inancının insanlara ve toplumlara düzen sağladığı anlayışının da bir yanılgı ve yanlış yorumlama olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ölümsüzlüğe inanan insanlar haksızlığa ve fenalığa razı olmaktadır. Dolayısıyla Camus'ya göre ölümsüzlük düzen değil düzensizlik getirmektedir (Camus, 1990: 23).

İslam düşüncesine baktığımızda ise ölümsüzlük düşüncesi insanın hayattan çekilmesine neden olmamakta hatta insanın yaşama anlam vermesi, yaşamın amacını ortaya koyması bakımından insanı, boşluk hissinden kurtarmaktadır (Gazali, 2021: 162). Ateist varoluşçuluğun, ölümsüzlük inancının insanları kontrol edip özgürlüğüne engel olduğu düşüncesi, İslam düşüncesi ile tamamen zıttır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İslam düşüncesinde asıl tutsaklık insanın bu dünyada ve bedenle birlikte olmasıdır. Ölümle beraber insan bu tutsaklıktan kurtulacak, ölümsüzlüğe yani özgürlüğe ulaşacaktır. Dolayısıyla ölümsüzlük İslam düşüncesi açısından kısıtlanma değil özgürlüktür (İbn Sina, 2014: 624). Toplumlara düzen sağlama konusunda ise İslam düşüncesi açısından ölümsüzlük olumlu karşılanmaktadır. Çünkü ölümsüzlük inancı, insanın bu dünyada erdemli davranışlar yapmasını sağlamakta ve yapacağı her davranışın bir karşılığı olacağını ifade ederek iyi davranışlara yöneltmek istemektedir. (Lokman, 31/16) Nitekim Farabi bu konuda erdemli şehirleri ön plana çıkarmakta ve sadece erdemli insanların ölümsüz olacağını ifade etmektedir (Farabi, 2015:110). İbn Sina ise ölümsüz bir hayatı reddeden insanlardan bazılarının ölümsüzlüğü bu dünyada aradıklarını ifade etmektedir (Özalp, 2014: 127).

Ateist varoluşçu filozoflar ölümsüzlüğü reddetseler de İbn Sina'nın ifade ettiği gibi ölümsüz bir hayatı bu dünyada aramışlardır. Nitekim Camus, ölümsüz bir hayatı bu dünyada aramış ve ölümsüzlüğün yöntemini zevk ve sefa içinde yaşamak olarak tarif etmiştir. O, cennet isteklerine ve cehennem korkusuna karşıdır. Sadece kesin olarak bildiği ile yaşamak, elindeki ile yetinmek ve kesin olmayan kuşku uyandıran şeyleri hayatına sokmamayı ölümsüz yaşama yeğlemektedir. Camus gerçek anlamda ölümsüzlüğe inanmadığı için kendi ölümsüzlüğünü içki ve kadında bulduğunu söylemektedir. Fakat Camus, zevk içinde geçen her gecenin sonrası, sabahı yaşamın acı tadı olarak ifade etmektedir (Camus, 2013: 38). Dolayısıyla Camus'nun ölümsüzlük diye

ifade ettiği Şey bizce, içinde var olan ölümsüzlük duygusunu bastırmaktır. Yoksa mutlak anlamda ölümsüzlüğe ulaşmak söz konusu değildir.

Sartre da ölümden sonra bir hayatın olduğunu kabul etmez, ölünce her Şeyin yok olup silinip gideceğini ifade eder. Fakat içinde olan ölümsüzlük düşüncesini Camus gibi o da bu dünyada arar. Sartre'da İşlam düşüncesinde olduğu gibi bir ölümsüzlük anlayışı olmadığı için ölümsüzlüğü yazar olmakta aramıştır. Sartre kaliteli kitaplar yazarak insanları etkilemek ve kendisi öldükten sonra bile düşüncelerinin ve adının insanlar tarafından hatırlanmasını istemektedir. Bu olduğu takdirde de kendisini ölümsüz olarak kabul etmektedir (de Beauvoir, 1974: 34). Beauvoir da Sartre gibi ölümsüzlük arayışını yazar olmakta yani kitaplarda bulmaktadır. de Beauvoir, ölümsüzlüğe inanmadığı için yazdığı eserlerle insanların kalbine ve zihnine hitap ederek ölümsüz olmaya çalışmıştır (de Beauvoir, 2006: 92). Tüm bu ifade ettiklerimizden hareketle ateist varoluşcu filozofların ölümsüz bir hayata sahip olmak isteklerinin olduğunu fakat Tanrı, ruh gibi metafizik varlıkları us dışı kabul ettiklerinden dolayı ölümsüz kalma isteklerini Tanrının varlığından bağımsız olarak ifade etmeye çalışmışlardır. İşlam düşüncesinin ölümsüzlük anlayışına baktığımızda ise her insan iyi veya kötü olsa da lmszdr. Bu hayattan sonra yaşanacak olan farklı bir hayat tüm insanları beklemektedir. Bu konuda sadece Farabi farklı bir düşünce ortaya atarak cahil nefslerin yok olacağını, faziletli nefslerin ise ölümsüz olacağını ifade etmektedir.

Buraya kadar ifade ettiklerimizi kısaca özetleyecek olursak, İşlam düşüncesi insan ve ölüm kavramlarını ruh ve ahiret bağlamında ele alır. Bu kapsamda değerlendirir ve açıklamaya çalışır. Dolayısıyla İşlam düşüncesinde mahiyet açısından çeşitli tartışmalar olsa da genel olarak, ruhun var olduğu kabul edilmekte ve ölümsüzlük diğer dünyada aranmaktadır. Bu yüzden İşlam düşüncesinde ruha cismani bedenden daha fazla önem verilmekte ve ahiret hayatı dünya hayatından önemli görülmektedir. Ateist varoluşcu düşüncede ise ruhun varlığı kabul edilmediği için insan, cismani bedenle ve bu dünyadaki yaşamla ele alınmaktadır. Dolayısıyla insanın korkuları, arzu ve istekleri fiziki dünya içerisinde değerlendirilmekte, insana ve hayata burada anlam vermek istenmektedir. Ortaya atılan görüşlerin, düşünce farklılarının ve yaşanan tartışmaların temelinde ise Tanrı'nın varlığı problemi yer almaktadır.

SONUÇ

Ölüm ve ölümsüzlük konuları geçmişte olduğu gibi bugün ve gelecekte de tartışılmaya devam edecektir. Çünkü insanın anlam arayışında oldukça kritik bir konumda yer almaktadır. Çalışmamız bağlamında görüleceği üzere hangi düşünce sistemi olursa olsun ölüm ve ölümsüzlük konusuna değinmekte ve buna bir anlam vermeye çalışmaktadır.

Ateist varoluşçu düşünceye baktığımızda ölüm ve ölümsüzlük kavramları Tanrının varlığından bağımsız olarak ele alınmaktadır. Tanrı ile beraber ruhun varlığı da reddedilerek ölüm, sadece bu dünya bağlamında açıklanmaya çalışılmaktadır. Ateist varoluşçulukta sadece bu dünya yaşamı olduğu için ölümün karşısında yaşam ön plana çıkarılmakta ve insan yaşamı dokunulmaz kabul edilmektedir. Yaşamı kesintiye uğratabilecek olan intihar ve öldürme gibi eylemler ise sebep her ne olursa olsun yanlış kabul edilmektedir. Dolayısıyla diyebiliriz ki bu düşüncede her şeyin merkezinde insan ve insanın menfaatleri ve faydası yer almaktadır. Ateist varoluşçular her ne kadar dünya hayatına odaklansalar da ölüm korkusundan kurtulamamış ve bu korkuya tam anlamı ile çözüm bulamamışlardır. Ölüm korkusu ile baş etmek için sunmuş oldukları düşünceler ise ölüm korkusu ile baş etmekten çok bu korkunun bastırılması ve görmezden gelinmesinden başka bir şey değildir.

Ateist varoluşçulukta ölümsüzlük konusuna baktığımızda ise bu konuda çok fazla bir açıklama bulunmamaktadır. Çünkü ruh ve ölümsüzlük, Tanrının varlığı ile birlikte reddedilmektedir. İnsanın ölümsüzlük arzusu ise tarihten getirdiği bir yanılgı olarak görülmektedir. Bu yüzden ateist varoluşçuluğa göre ölümsüzlük arzusu bu dünyada aranmalıdır. Bu da ya zevk ve sefahat ile olmakta ya da kaliteli eserler bırakmak yoluyla gerçekleşmektedir.

İslam düşüncesine baktığımız zaman ise ölüm ve ölümsüzlük konusunun ateist varoluşçu düşünceye göre çok daha derin ve geniş bir açıdan tartışıldığını görebiliriz. Çünkü ölüm, İslam düşüncesinde bir son değil bir başlangıç olarak kabul edilmektedir. İslam düşüncesinde insan ruh sahibi bir varlık olarak kabul edilmekte ve ölümden sonra asıl yaşamın başlayacağı ifade edilmektedir. Dolayısıyla ölüm konusuna bakış açısında ateist varoluşçu düşünceye göre temelden bir farklılık olduğunu söyleyebiliriz.

İslam düşüncesi ölüm ve ölümsüzlük konusunda ateist varoluşçu düşüncenin bu dünyayı merkeze alan anlayışının tersine ahiret yaşamını merkeze almakta ve insanın anlam arayışına bu minvalde cevap vermeye çalışmaktadır. Çünkü insanda asıl olan sahip olduğu beden değil, ruhtur. Ruh da ölümle birlikte özgürlüğe yani ölümsüz bir hayata kavuşacaktır.

İslam düşüncesinde ölümden sonra hayat var olduğu için ölüm korkusu da ateist varoluşçu düşünceden çok daha geniş bir şekilde ele alınmış ve insanın yaşadığı korkular açıklanarak bu korku ile baş etme yolları aranmıştır. Burada diyebiliriz ki İslam düşüncesi ateist varoluşçulukta olduğu gibi ölüm düşüncesini veya korkusunu bastırmaya çalışmamakta tam aksine ölümü ön plana almakta ve insanı yaşanması muhtemel tüm korkulara karşı korumaya çalışmaktadır.

İslam düşüncesinde ölümsüzlük meselesine baktığımız zaman ateist varoluşçu düşünceden çok daha geniş ve tutarlı bir anlayışla karşılaşmaktayız. Nitekim daha önce ifade ettiğimiz gibi ateist varoluşçu düşünce ölümsüzlüğü yanılğı ve zararlı bir düşünce olarak görmekte ve konu üzerinden başka bir açıklama yapmamaktadır. Oysa İslam düşüncesi ölümsüzlük konusunda mahiyet açısından farklılıklar barındırmakla birlikte ölümsüzlüğü; insan, toplum ve Tanrı açısından ele alarak temellendirmektedir. Buradan ortaya çıkan önemli sonuçlardan biri de ölüm konusunda İslam düşüncesi ve ateist varoluşçu düşüncenin temelde birbirlerinden farklı olduğudur. Ölümün gerçekleşmesi, ölüm korkusunun sebepleri, ölüm anının acısı ve ölümün tasnif edilmesi gibi bazı konularda şekilsel benzerlikler bulunsa da bu benzerlikler insanın maddi yaşamı ile sınırlı kalmaktadır. Ölüm konusu detaylandırılıp derine inildikçe her iki düşünce arasındaki farklılıklar artmaktadır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Tanrı ve din kavramları olmadan ölüm ve ölümsüzlük konuları tam anlamıyla açıklanamaz. Ateist varoluşçu felsefenin bu konuda yaptığı açıklama ve çıkarımlar; ölümün insanın bir parçası olduğu, kabullenilmesi gereken bir gerçek olduğu ve ölümsüzlük isteğinin ise insanın içinde olan bir çeşit yanılğı olduğudur. Oysa İslam düşünürleri bu konuda ruh-beden ayrımı yaparak ruhun ölümsüz olabileceğini ve insanın arzu duyduğu bu duygunun ruhen yaşanacağını söylemektedirler. Her iki düşüncenin ölüm ve ölümsüzlük tartışmasının temelinde ruh ve Tanrının varlığı yer almaktadır. Dolayısıyla İslam düşüncesinde ölümsüz bir hayat kabul edilerek mahiyet

açısından tartışılırken ateist varoluşçu felsefede ise Tanrının varlığı kabul edilmediği için ölüm ve ölümsüzlük konuları varlık-yokluk bağlamında tartışılmıştır. Son söz olarak ifade etmek isteriz ki ölüm ve ölümsüzlük problemi özünde Tanrının varlığı problemidir.



KAYNAKÇA

- Atay, H. (1997). "Nefis." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37 (3), ss. 37-59.
- Akçay, M. (2005). "Gazzali Düşüncesinde Ölüm ve Kabir Hayatı." *Ekev Akademi Dergisi*, 9 (23), ss. 85-102.
- Akşit, M. (2013). "İbn Sina İle Kierkegaard'ın Ölüm Anlayışının Karşılaştırılması." *Akademik Bakış Dergisi*, 39, ss. 1-18.
- Akyol, A. (2010). "Farabi ve İbn Sina'ya Göre Mead Meselesi." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (18), ss. 125-141.
- Alaca, C. (2020). *Farabi Düşüncesinde Ruh Beden İlişkisi ve Mead Problemi*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi.
- Altıntaş, H. (1992). *İbn Sina Metafizigi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Altıntaş, H. (1994). "Dehriyye". İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 9, ss. 107-109.
- Altunay, F. D. (2020). "Albert Camus'da Saçma ve Ölüm İlişkisi." *Söylem Filoloji Dergisi*, 5 (2), ss. 541-548.
- Ateş, O. (2019). *Ruh, Ölüm ve Ötesi*. İstanbul: Asitan Kitap.
- Aydın, M. (1982). "Farabi'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü İle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar." *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 5, ss. 121-128.
- Az, M. A. (2017). "Farabi'de Ruhun Ölümsüzlüğü Meselesi." *Dini Araştırmalar Dergisi*, 12 (20), ss. 85-100.
- Bayhan, D. (2022). "Antik Yunan ve İslam Düşüncesinde Ölüm." *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*.4 (2) ss.72-86
- De Beauvoir, S. (1970). *Yaşlılık*. (Çev.: Osman Canberk). Ankara: Milliyet Yayınları.

- De Beauvoir, S. (1972). *Güzel Görüntüler*. (Çev.:Harika S. Şeren). Ankara: Doğan Yayınları.
- De Beauvoir, S. (1974). *Veda Töreni ve Jean Paul Sartre'la Söyleşiler*. (Çev.:Nesrin Altınova). İstanbul: Varlık Yayınları.
- De Beauvoir, S. (1981). *Evli Kadın*. (Çev.:Bertan Onaran). İstanbul: Payel Yayınları.
- De Beauvoir, S. (1993). *İkinci Cins*. (Çev.:Bertan Onaran). İstanbul: Payel Yayınları.
- De Beauvoir, S. (1997). *Kadınlığının Hikayesi*. (Çev.:Erdoğan Tokatlı). İstanbul: Payel Yayınları.
- De Beauvoir, S. (1997). *Sade'ı Yakmalı mı?* (Çev.:Cemal Süreya). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- De Beauvoir, S. (2004). *Moskovada Yanlış Anlama*. (Çev.:Aysel Bora). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- De Beauvoir, S. (2006). *Bir Genç Kızın Anıları*. (Çev.:Seçkin Selvi). İstanbul: Payel Yayınları.
- De Beauvoir, S. (2009). *Sessiz Bir ölüm*. (Çev.:Bilge Karasu). İstanbul: İmge Yayınları.
- Bolay, M. (1988). *İbn Sina*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Camus, A. (1985). *Veba*. (Çev.:Nedret Tanyolaç Öztokat). İstanbul: Can Yayınları.
- Camus, A. (1988). *Sisyphos Söyleni*. (Çev.:Tahsin Yücel). Ankara: Adam Yayınları.
- Camus, A. (1990). *Başkaldıran İnsan*. (Çev.:Tahsin Yücel). İstanbul: Can yayınları.
- Camus, A. (1991). *Mutlu Ölüm*. (Çev.:Ramis Dara). İstanbul: Can Yayınları.
- Camus, A. (1991). *Yabancı*. (Çev.:Samih Tiryakioğlu). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Camus, A. (1998). *Denemeler*. (Çev.:Sabahattin Eyuboğlu, Vedat Günyol) İstanbul: Say Yayınları.
- Camus, A. (2006). *Caligula*. (Çev.:Abdullah Rıza Ergüven). İstanbul: Berfin Yayınları.
- Camus, A. (2013). *Düşüş*. (Çev.:Hüseyin Demirkıran). İstanbul: Can Yayınları. (1956).
- Camus, A. (2013). *Tersi ve Yüzü*. (Çev.:Tahsin Yücel). İstanbul: Can Yayınları.
- Cevizci, A. (2000). *Paradigma ve Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.

- Cevizci, A. (2009). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Dorman, E. (2016). *İnsanlar Uyurlar Ölünce Uyanırlar*. İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- Dölek H. (2010). “Ölümsüzlük Problemi Açısından Tehafütler” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (15), ss. 199-207
- Duran, M. (2023). “İslam Felsefesinde Ölümsüzlük”. *Erciyes Akademi Dergisi*, 37 (3), ss.1084-1094
- Durusoy, A. (2012). *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Egemen, B. Z. (1963). “Ölüm Üzerine” *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (1), s.31-34
- Esen, H. (2007). “Ölüm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (34), ss. 38-40.
- Farabi. (1987). *Fusulü'l Medeni*. (Çev.:Hanifi Özcan). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- Farabi. (1990). *İhsa'ül-Ulum*.(Çev.: Ahmet Ateş). İstanbul: MEB Yayınları.
- Farabi. (2015). *El-Medinetül Fâzıla*. (Çev.:Ahmet Arslan). Ankara: Divan Kitap.
- Fatiş, E. (2014). "Gazali ve İbn Sina'nın Cismani Haşre Yaklaşımı." *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 12 (2), ss.147-170.
- Foulque, P. (1991). *Varoluşçuluk*.(Çev.:Yakup Şahan). İstanbul: İletişim Yayınları
- Gazali, (1968). *El Munkızu Min-Ed Dalal*. (Hilmi Güngör). İstanbul: Meb Yayınevi.
- Gazali. (1981). *Tehafü't El-Felasife*. (Çev.:Bekir Karlığa). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Gazali. (2016). *İhyâu Ulûmi'd- Din*. (Çev.:Ahmet Serdaroğlu). İstanbul: Kampanya Yayınları.
- Gazali. (2021). *Kimya'yı Saadet*. (Çev.: Mehmed A. Müftüoğlu). İstanbul: Çelik Yayınevi.
- Gündoğan, A. O. (1995) *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*. Erzurum: Birey Yayıncılık
- Gürkan S. L. (2007). “Ölüm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 34, ss.32-34

- İkbal, M. (2014). *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*. (Çev.:Rahim Acar). İstanbul: Timaş Yayınları.
- İlgaz, T. (2004). *Sartre Sartre'ı Anlatıyor*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kaya, M. (1994). "Sudûr". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 9, ss. 107-109
- Kaya, M. (2003). *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları
- Koç, T. (1990). *Ölümsüzlük Açısından Ruh Beden İlişkisi*. İzmir: İz Yayıncılık
- Larudi, N. (2011). *Şark'ın Dehâsı İbn Sina*. (Çev.:Ahmet Çelik). İstanbul: İnsan Yayınları.
- May, R. (1997). *Kendini Arayan İnsan*. (Çev.:Kerem Işık). İstanbul: Okuyan Us Yayınları.
- Özalp, H. (2014). *İbn Sina ve Farabi Düşüncesinde Ruh ve Ölüm Ötesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları.
- Platon. (2013). *Sokratesi'in Savunması*. (Çev.:Ari Çokona). İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Rüşd, İ. (1986). *Tehafüt el-Tefafüt*. (Çev.:Kemal Işık, Mehmet Dağ). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları.
- Salman, Y. (2015). *İbn Sina*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Sartre, J. P. (1985). *Varoluşçuluk*. (Çev.: Asım Bezirci). İstanbul: Say yayınları.
- Sartre, J. P. (1992). *Gizli Oturum*. İstanbul: Gendeş Yayınları.
- Sartre, J. P. (1995). *Bulantı*. (Çev.: Erdoğan Alkan). İstanbul: Oda Yayınları.
- Sartre, J. P. (2003). *Baudelaire*. (Çev.: Alp Tümertekin). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre, J. P. (2008). *Özgürlük Yolları 3 Yıkılış*. (Çev.: Gülseren Devrim). İstanbul: Can Yayınları.
- Sartre, J. P. (2009). *Özgürlük Yolları 1 Akıl Çağı*. (Çev.: Gülseren Devrim). İstanbul: Can Yayınları.
- Sartre, J. P. (2010a). *Sözcükler*. (Çev.: Selahattin Hilav). İstanbul: Can Yayınları.
- Sartre, J. P. (2010b). *Özgürlük Yolları 2 Yaşanmayan Zaman*. (Çev.: Gülseren Devrim) İstanbul: Can Yayınları.

- Sartre, J. P. (2011). *Varlık ve Hiçlik*. (Çev.: Turhan İlgaz, Gaye Çankaya Eksen). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sina, İ. (1959) *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi*. (Çev.: M. Hazmi Tura). İstanbul: Orhan Mete ve Ortağı Kolektif Şirketi Matbaası
- Sina, İ. (2005). *İşaretler ve Tembihler*. (Çev.: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Sina, İ. (2006). *Kategoriler*. (Çev.: Muammer İskenderoğlu). Ankara: Felsefe Yayınları.
- Sina, İ. (2006). *Oluş ve Bozuluş*. (Çev.:Muammer İskenderoğlu). Ankara: Felsefe Yayınları.
- Sina, İ. (2013). *En- Necat*.(Çev.:Kübra Şenel). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Sina, İ. (2014). *Kitabu's-Şifa Metafizik II İlahiyat*.(Çev.:Ekrem Demirli, Ömer Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Sina, İ. (2020). *Nefsin Halleri*. (Çev.: Ömer Ali Yıldırım). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Strathern, P. (1998). *90 Dakikada Sartre*. (Çev.:Necmiye Uçansoy). İstanbul: Gendaş Yayınları.
- Topaloğlu, B. (2007). "Ölüm". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 34, s. 35
- Topdemir, H. G. (2009). *İbn Sina*. İstanbul: Say Yayınları.
- Türkyılmaz, Ü. (2003). "Albert Camus'nun Caligula'sında Yaşam Ölüm Diyalektiği." *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 43 (2), ss. 109-118.
- Uludağ, S. (2007). "Ölüm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 34, ss. 32-34.
- Yasa, M. (2001). *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Yasa, M. (2001). *Ölüm Sonrası Yaşam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Yazoğlu, R. (1996). "Ölümsüzlük Düşüncesinin Gazalî'ye Kadarki Seyri." *Felsefe Dünyası Dergisi*, 21, ss. 21-43.
- Yazoğlu, R. (2002). *Gazali Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*. Ankara: Cedit Neşriyat Yayınları.

- Yazoğlu, R. (2004). "Ölümsüzlük İnancının Dayandığı Temeller." *Marife*, 4 (2), ss. 289-294.
- Yıldırım, E. T. (2020). "İbn Sînâ'da Ruh-Nefs Kavramı ve Ruh Kasidesi Bağlamında Ruhun Bedenle Olan Münasebeti." *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 11 (2), ss. 671-692.
- Yılmaz, N. (1989). "Camus'nun Yapıtlarında Ölüm." *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakülteleri Dergisi*, 4 (1), ss. 51-59.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Mehmet DEMİRCİ
Doğum Yeri ve Tarihi	
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	
Y. Lisans Öğrenimi	
Bildiği Yabancı Diller	
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	
İletişim	
E-Posta Adresi	
Tarih	